TÜRK AYDINI VE KİMLİK SORUNU



"BELKİ DE AYDINLARIN İSTEMEDİĞİ BİRŞEYDİR BELKİ DE AYDINLARIN KENDİLERİ DE, DEMOKRASİ AZLIĞININ NEDENLERİNDEN BİRİDİR."

ARAŞTIRMA DİZİSİ.
BAĞLAM

TÜRK AYDINI VE KİMLİK SORUNU

TÜRK AYDINI VE KİMLİK SORUNU

Yayına Hazırlayan:
SABAHATTİN ŞEN

BAĞLAM

Bağlam Yayınları/ 87
İnceleme - Araştırma/ 44
Birinci Basım / Temmuz 1995

ISBN 975 - 7696 - 72 - 2

Kapak ve sayfa düzeni: Canan Suner

Kapak fotoğrafı Gökhan Akçura'nın özel arşivinden alınmıştır.

Baskı: Bayrak Matbaası

Bu kitapta yer alan yazılar, dipnot, bilimsel alıntı ve tanıtım gibi amaçlar dışında, editörünün izni olmadan, fotokopi veya herhangi bir yolla kısmende olsa çoğaltılıp, dağıtılamaz.

BAĞLAM YAYINCILIK
Ankara Cad. 13/1
34410 Cağaloğlu- İstanbul
513 59 68

ÖNSÖZ

Türkiye'de aydının, "etrafını bir mum gibi aydınlatırken, kendini eritmesi" gerektiği şeklinde yaygın bir kanaat var. Böyle bir düşünce tarzı ile aydının da nihayetinde bir insan olduğu gerçeği gözardı edilmiş olmuyor mu? Aydından kendisini aydınlatmasını ve "erime"sini bekleyen bir toplum, kendini edilginleştirmiş olduğu gibi, aydının imtiyaz talebinde bulunmasına da zemin hazırlamış olmuyor mu? Bütün bunlar, aydında bir kimlik sorunu yaratmaz mı?

Bu kitap, belirtilen sorulardan hareketle, Türkiye'de aydınları ve kimlik sorunlarını, toplumla, devletle, birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde, geniş ve farklı bir düşünce yelpazesi içinde ele alıyor.

Böyle bir derlemeyi, yukarıdaki sorularla birlikte, şu ana kadar bilinen ve tekrarlanagelen yaklaşımların ötesinde, yeni tez ve iddiaların ortaya çıkabileceği beklentisini de dikkate alarak hazırlamaya karar verdim.

Ne var ki, böyle bir çalışmanın zor olacağını bilmek, bu konuda harekete geçmeme engel oluyordu. Değerli dostum Göksel Günay'ın çalışmayı başlatmak konusunda, beni teşvik edici çabalarının önemini belirtmeden geçemeyeceğim. Zorluklar çalışmayı başlatmak esnasında olduğu kadar, çalışma devam ederken de eksik olmadı. Öyleki, Kasım 1993'de başlatıp Kasım 1994'de yayınlamayı planlamışken, çeşitli nedenlerle bunu gerçekleştiremedik.

Bu gecikme, çalışmanın kapsamının genişlemesi kadar, kitapda yer almasını arzuladığım pek çok değerli yazarın bu kitapta yer almasına vesile oldu. Değerli yazarların işlerinin yoğunluğu ve zamanlarının yetersizliği engeli de bir ölçüde bu şekilde aşıldı. Bu noktada, ilgi ve katkılarından dolayı değerli yazarlara, çalışma tamamlanıncaya kadar yardımlarını esirgemeyen ve sunuş yazısını yazmak zahmetinde bulunarak beni onurlandıran değerli Hocam Cemil Oktay'a şükranlarımı sunuyorum.

Bütün çaba ve amaçlarıma her zaman tam destek veren sevgili Timuçin Yıldız ve Sayın Gürsel Gürsoy, her zaman olduğu gibi bu sefer de yardımlarını benden esirgemediler. Değerli dostlarıma ve kitabın yayınını özenle gerçekleştiren Bağlam Yayınları'na içten teşekkürü bir borç biliyorum.

Bu kitap, okuyucunun, "Türk Aydını ve Kimlik Sorunu" konusunda ihtiyaç duyacağı bilgi ve düşünce çeşitliliğine olanak sağladığı ölçüde, amacını yerine getirmiş olacaktır.

Altunizade, Haziran 1995 — Sabahattin Şen

İÇİNDEKİLER

Sabahattin **ŞEN**
Önsöz **5**

Cemil **OKTAY**
Sunuş Yerine: Aydınlar da Değnek Üzerinden Atlar... **11**

Bozkurt **GÜVENÇ**
"Kimlik Sorunu"muz **15**

Atilla **ÖZKIRIMLI**
Değer Bunalımı ve Kimliksizleşme **19**

Kemal **KARPAT**
Kimlik Sorunu'nun Türkiye'deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi **23**

Zafer **TOPRAK**
Aydın, Ulus-Devlet ve Popülizm **39**

Yavuz **CEZAR**
Osmanlı'nın Geri Kalmışlığı Konusunda Erken Bir Teşhis **83**

Yılmaz **KARAKOYUNLU**
Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları **103**

Murat **BELGE**
Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar **123**

Yahya Sezai **TEZEL**
Jakoben Yenileşmecilik **133**

Çağlar **KEYDER**
Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet **151**

Kemâli **SAYBAŞILI**
Münevver, Entellektüel, Aydın **157**

Mehmet Ali **KILIÇBAY**
Türk Aydınının Dünyasını Anlamak **175**

Fethi **NACİ**
"Münevver'den "Entel"e **181**

Nuri **BİLGİN**
Toplumdan Sosyal Sisteme Entellektüeller **189**

Doğan **ÖZLEM**
Felsefe Geleneği ve Aydınımız **205**

Oruç **ARUOBA**
Türk Aydını ve Felsefenin Gerekliliği **215**

Adalet **AĞAOĞLU**
Türk Aydını ve Ben Kimim Sorusu **219**

Orhan **KOÇAK**
Ataç, Meriç, Caliban, Bandung - Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak **227**

Nedim **GÜRSEL**
İlk Muhalif Türk Aydını-Şeyh Bedreddin **253**

Ece **AYHAN**
Türk Aydınlarına Şairlerden Bakış **257**

Ahmet **OKTAY**
Türk Edebiyatında Aydın **265**

Beşir **AYVAZOĞLU**
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçerken Türk Aydınlan **289**

Mümtaz'er **TÜRKÖNE**
Gelenek ve Aydın **295**

Nabi **AVCI**
"Sağ-Sol Kutuplaşması" Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir **299**

İsmail **KARA**
İslâmcılık Hareketi ve İlmiye Sınıfı **303**

Süleyman **ULUDAĞ**
Türkiye'de Din-Devlet-Aydın **315**

Hüsrev **HATEMİ**
Türk Aydını ve Hoşgörü **321**

Faruk **BİRTEK**-Gökhan **ERGÜL**
Postmodern, Türk Aydını ve Frankfurt Okulu: Bir Polemik **325**

Ali Yaşar **SARIBAY**
Türkiye'de Postmodern Ulema **333**

Barbara **PUSCH**
Gökyüzünde Kara Bulutların Rengi Değişecek mi? **343**

Yavuz G. **YILDIZ**
Türk Aydını ve İktidar Sorunu **355**

Attilâ **İLHAN**
Aydınların Affedilmez Kopukluğu **379**

Baskın **ORAN**
Azgelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik **385**

Arif **PAYASLIOĞLU**
Türkiye'de Aydınlar-Halk Çekişmesi **395**

İlhan **TEKELİ**
Geç Aydınlanan Bir Ülkede Erken Aydınlananların İkilemi ve Popülizm **399**

İlkay Alptekin **DEMİR**
Kurucu Aydından Kafa Emekçisine :68 **405**

Sabri **SAYARI**
Soğuk Savaş'tan Sonra Türk Aydınları **409**

Can **YÜCEL**
Asansörle Yükseltilmek İstenen Çukurlar **415**

Ali **AKAY**
Aydınlar Üzerine Bir Bakış **423**

Cengiz **ÇANDAR**
Türk Aydını ve Tarihle Barışmak **439**

Tahsin **YÜCEL**
Tarih ve Toplum **443**

Christoph K. **NEUMANN**
Tarihin Yaran ve Zararı Olarak Türk Kimliği **447**

Salih **ÖZBARAN**
Türk Aydını ve Tarih Anlayışı **455**

Şerafettin **TURAN**
Türk Aydını ve Kültür **463**

İsmail **TUNALI**
Kültür Değerleri ve Türk Aydını **473**

Cengiz **BEKTAŞ**
Türk Aydını ve Mekan Bilinci **477**

Bülent **ORTAÇGİL**
Meraklılar İçin Bir Müzik Kolajı **487**

Metin **ERKSAN**
Türk Aydını ve Sinema **495**

Tekin **ARAL**
Türk Aydını ve Mizah **497**

Ayşe **AZMAN**
Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu **501**

Ertuğrul **GÜNAY**
Aydınlar, Devlet ve Demokrasi **507**

Hüseyin **ERGÜN**
Siyaset Aydın İşidir **515**

Cem **KOZLU**
Aydın ve Vizyon **517**

Necdet **UĞUR**
Yeni İnsan **521**

Zülfü **DİCLELİ**
Türk Aydını Yol Ayrımında **527**

Hüsamettin **ARSLAN**
Pozitivizm **541**

Sunuş Yerine:
AYDINLAR DA DEĞNEK ÜZERİNDEN ATLAR...

Cemil Oktay

1986'da yapılan milletvekili ara seçimleri sırasında, eş zamanlı iki haber, dikkatimi çekmişti. Birinci olayın haber olması, olayın kahramanlarından kaynaklanıyordu. Sanat, edebiyat ve basın çevresinden bir kısım ünlü isim, biraraya gelmiş ve bir bildiri yayınlamışlardı. Kendileri gibi düşünen başkalarını, basında yayınladıkları ilân aracılığı ile, bildirilerinin altına imza atmaya davet ediyorlardı. Girişimi, basın haber olarak da duyuruyordu. Bildirinin konusu ise, hangi partinin desteklenmesi gerektiği sorusuna yanıt getiriyor; bildiriye imza atmakla, imzacı aydınlar, tercihleri olan siyasal parti adaylarına verdikleri desteklerini kamuoyu önünde açıklamış oluyorlardı. Aydınların, sıkça yaşadığı, sıradan bir olay. Bu türden olayların basında haber olması, büyük ölçüde, imzalar arasında saygın ve ünlü isimlerin olmasına bağlı. Ünlü ve cazip isimlerle aynı "dava" etrafında kenetlenmiş görünmenin, kuşkusuz, aynı derecede ünlü ve cazip olamamış isimler açısından "dayanılmaz" bir çekiciliği de olmalı. Çok yakın zamana kadar, dahası bugün bile, bazı yörelerde süregiden bir geleneğe göre, gustosu yerinde ailelerin kendilerini "es seyyid" olarak ya da evliya soyundan tanıtmalarının[1] yadırganmadığı, prim yaptığı ortamda, herhalde "çağdaş" olanlar için de zamane tanrılarıyla ünsiyet etme kapılarının zaman zaman aralık olması gerekiyor.

İkinci olayı nakletmeden önce, bir itirafta bulunmak istiyorum: Benzemez gibi görünen tavırlar arasında gizil benzerlikleri ortaya çıkartmanın, toplum bilimlerinde uğraşanlara verdiği bir tat vardır. Bu tadı duymak için, meslek gereği ve çoğu zaman keçiboynuzu gibi tahtası bol, balı az bir uğraş sonunda ufak tefek bulgular ortaya çıkar. Kimi zaman, rastlantı sayesinde, fazla tahta çiğnemeden balın tadına varıldığı da oluyor. Bana balı bulduran rastlantı, şimdi nakledeceğim olayın birincisiyle eş zamanlı basma yansıması.

İstanbul Üniversitesi
S.B.F.
Öğretim Üyesi

Gene 1986 milletvekilleri ara seçimleri. Seçim kampanyası, bir ara seçimin sınırlarını aşan heyecan tufanı içinde geçiyor. Adaylar ve partileri, seçimlerden azami kazançla çıkabilmek amacıyla, olanca güçleriyle ve mektepte öğrendikleri bilgilere

babadan görme yöntemleri de katarak, köy köy, kasaba kasaba propaganda yapıyorlar. Samsun İli'nin bir köyünde, o köyün yerel siyasileri, seçmenleri köy meydanına topluyor; yerde bir değnek. Yerel siyasiler, köyün oylarının tercihleri olan partilerine gitmesi için çok kararlılar. Değnek de, köy meydanında yerde, zaten bu iş için duruyor. Köylü seçmenler, hakkında karar verilen partiye oy vereceklerine dair birarada yemin ediyorlar. Yemini takiben her seçmen, yeminini tamamlama usulü gereği, köy meydanında tevazu içinde yatan değnek üzerinden atlıyor. Değnek üzerinden atlayan her seçmen, kuramsal olarak, tercih edilen partiye bir oy demek. Ve tüm köy halkı, çoluk çocuk, değnek üzerinden atlayarak, bütün köye siyasal tercihlerini yeminle ve değnekli âyinle açıklıyorlar.

Samsunlu köylüler, bildiri yazmayı, bildiri altına imza atmayı bilseler, onlar da bir imza kampanyası açacaklar. Ama bildikleri yöntem, değnek üzerinden atlamak. Aydınlar da değnek üzerinden atlamayı bilmiyorlar. Onlara böyle bir öneri götürülmüş olsa, bir hayli yadırgarlar. Aydınların bildiği, bildiri yayınlamak. Samsunlu köylülerle aydınlar, aynı işi farklı biçimlerde yapıyorlar.

Tavır alışların, kültür katında itaat ettikleri, fazlaca sorgulamadan izledikleri modeller vardır[2]. Model de, kendisini çoğu zaman âyin adabına ilişkin usullerle, başka bir deyişle ritüel ile hatırlatır. Keza, âyin, mitosu eyleme dönüştürür; ya da mitos, eylemi söze döker[3]. Bunun daha açık, daha doğrudan ifadesi şudur: Âyinin olduğu yerde, bir de mitos ve tabii kutsallık vardır.

Samsunlu köylülere ve aydınlara dönersek, farklılıklarının, izledikleri âyinin biçimiyle sınırlı kaldığını görmekte güçlük çekmeyiz. Samsunlu köylülerin, grup olarak sergiledikleri tavırda, muhtemelen animizmden miras kalan inanışlar rol oynuyor olabilir[4]. Yerde yatan değneğin geldiği ağacın kutsallığı üzerinden geçiyorlar. Üstelik, bir değnek etrafında oluşturulan birlik de söz konusu. Bunun bilincinde olup olmamaları fazla önem taşımıyor. Tahtaya dokunup, kulak memesini çeken biri, arkasından içten bir "Allah korusun..." diye söylendiği zaman, animist geleneklerin kalıntılarını taşıdığının ne kadar bilincindedir ki? Üstelik, ritüel davranışlarda, bilinçli bir açıklama hareketinin çok tartışmalı bir konu olduğu bilinmeyen bir şey değil. Ritüel, bestesini sevip, güftesini anlamadan mırıldandığımız şarkılar gibidir.

Köylülerin "birarada" davranmalarıyla aydınların "birarada" davranmaları, bunu, toplumsal yaşam biçimi anlamında farklı iki kültürün kalıpları içinde gerçekleştirmeleri, birini diğerinden daha "ileri" veya "çağdaş"; ya da daha "geri", daha "arkaik" kılmıyor. Kıldığını düşünmek, biraz "kaba bir tepki"[5] oluyor. Aynı işi farklı yapıp, benzer duyguları ifade eden iki kültür grubu da, "birarada" olmanın, "paylaşma"nın çekici müziğinin etkisi altında. Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri üzerindeki çalışmasında, Durkheim ustanın dikkatlerimizi çekmeye çalıştığı nokta burası oluyor[6]. Usta'ya göre, dinsel yaşamın en belirleyici özellikleri arasında, toplumsallık, "biraradalık" ve tabii "paylaşma" heyecanı sayılmaktadır. Bunlara ek olarak "harekete geçirici"[7] bir yöne de işaret ediliyor. Değnekten atlamak örneğinde olduğu kadar, bildiri imzalamak örneğinde de, sayılan hususları görmek mümkün. Lévi-Strauss'un "Demir balta, taş baltadan daha gelişmiş bir balta değildir; sadece farklı bir baltadır"[8] tespiti, köylülerle aydınların tavırları için de geçerli. Bildiri yayınlayıp, altına imza atmak, değnek üzerin-

den atlamaya oranla daha "ileri" bir davranış biçimi olmuyor. Sadece "farklılık" söz konusu. Her iki durumda da "harekete geçirici" bir öz, varlığını gösteriyor.

Farklı olana yadırgayarak bakma, çok eski bir alışkanlıktır. Geçen yüzyılın evrimci sarhoşluğu, bu bakışa bir de küçümsemeyi ekledi. Günlük hayatın sıradan önyargılarında olduğu kadar, bilimsellik iddiasındaki çalışmalarda da "terakki"ye ulaşmışlığın baş döndürücü etkisini görebiliyoruz. Kültürel ben merkezcilik, "ben"den ve "biz" den "başkası"na bakışın buğulu gözlüğü olmuştur. "Biz"im gibi "ben"im gibi olmamak, "ben" dekinin "o"nda olmaması-giyim adabı, genel hayat tarzı, toplumsal ve siyasal kurumlar, üretimde ve iletişimde kullanılan teknoloji vb-, farklı olanın anlaşılmasında ölçü sayılmıştır. Gözlüğün üzerindeki buğu, "yaban"ın fotografı üzerine düşürülen önyargı lekeleridir. Buğu, lekeyi; leke de, buğuyu karşılıklı duran aynalar gibi, birbirlerini sonsuz seride yansıtırlar. Seri teşkil etmenin getirdiği sığlığın, toplumları ve kültürlerini okuma sanatında yarattığı tahribatın onarılması, hemen her zaman aşılması kolay bir engel değil. Ancak, söz konusu tahribat aşıldığı ölçüde, farklı olanın sırlarını keşfetmek kolaylaşıyor. Kültürel ben merkezciliğin önyargılarından, "bakan"ın kimliğinin "bakışı"na getirdiği özgüvenden arınarak gözlemeye ve bir tespite varmaya çalışırsak, aydınların ve köylülerin mütevazı bir insanlık safında buluştukları gerçeği ortaya çıkar. Galiba, günümüz hümanizmasının vardığı nokta da burasıdır. Bu hümanizma, rönesansın soylu kökenli, sanayi devriminin de burjuva kökenli hümanizmalarına oranla, çok daha evrensel bir hümanizmadır[9].

Türk aydını, geçen yüzyılda, üzerinden atlayabileceği kutsallıkta bir "değnek" buldu. Bu kutsallığı en iyi tavsif eden ifadenin, "Âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası" olduğunu sanıyorum[10]. Münevverler, önce Tanzimat, sonra Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde, "Âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası"na pervane oldular. Terakki fikrine münevverleri pervane kılan nedenler, oldukça karmaşık bir toplum ve kültür kimyasının ürünüdür. Geleneksel söylevin üslubu çerçevesinde kendini ifade eden "medeniyet ve terakki", Osmanlı aydınları açısından kimliğine sadık kalarak "yeni"ye uymanın [11] yöntemini oluşturdu. Kanımca, Osmanlı aydını olsun, Cumhuriyet dönemi aydını olsun, pek sık ileri sürülen savların tersine, toplumsal çekim noktalarını, yerleşik mitosların önlerine koyduğu ifade olanaklarını kullanmada oldukça beceriyle hareket etmişlerdir. Elinizdeki derleme, şu "karmaşık toplum ve kültür kimyası"nı anlamaya yönelik mütevazı tahlil çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Okuyucu katında amacına ulaşması, sanırım tüm emeği geçenlerin en samimi dileğidir.

Notlar

1- "Asıl ve neseb peşinde" koşma, Ülgener'in çok yerinde bir tespitiyle Ortaçağ toplumlarının özelliğidir. (Bakınız: **İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi No. 55, İstanbul, 1951, s. 29) Ancak, şu noktayı hep göz önünde bulundurmak gerekiyor: Ortaçağ öylesine köklü bir toplumsal dokudur ki, modern zamanların içinde de kendini alttan alta hissettirir. İzlerini bulmak için çok derine inen kazılara bile gerek yok. Bazen başımızı çevirmemiz yeter.

2- E. Sapir, **Anthropologie**, Editions de Minuit, Paris, 1967, s. 37.

3- C. Lévi-Strauss, **Anthropologie Structurale Deux**, Plon, Paris, 1973, s. 83.

4- Animizm ve kalıntıları hakkında bakınız: J. G. Frazer, **Le Rameau d'Or (The Golden Bough. A. Study in Comparative Religion**, London, 1890), R. Laffont, Paris, 1981, C.I, Chapitre, IX ve X.

5- C. Lévi-Strauss, **Race et Histoire**, Denoël, Yeni Baskı, Paris, 1987, s. 19.

6- E. Durkheim, **Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse**, PUF, Dördüncü Baskı, Paris, 1960, değişik sayfalar.

7- **A.k.**, s. 595.

8- C. Lévi-Strauss, **Anthropologie Structurale**, Plon, Paris, 1958, s. 255.

9- C. Lévi-Strauss, **Anthro., Struc., Deux**, s. 322.

10- İfadenin metindeki biçimiyle kullanıldığı yer, 1877 Osmanlı Meclis-i Meb'usanı'nın açılışı dolayısıyla okunan Nutk-u Humayun'dur. (Bakınız: Hakkı Tarık Us, **Meclis-i Meb'usan**, İstanbul, 1940, s. 10.) Geçen yüzyıl boyunca aynı anlama gelen değişik ifadeler bulmak, bunları zikretmek mümkün. "Medeniyet-i hazıra", "Medeniyet dairesi" "Asrın icabı" verilebilecek örnekler arasında. Günümüzde bu ifadeyi "Çağdaş Uygarlık düzeyi" diye dile getiriyoruz.

11- "Eski" ve "Yeni" terkibinin oluşması konusunda bakınız: Georges Balandier, **Anthropologie Politique**, PUF, Paris, 1984, s. 215. Keza, C.C. Geertz, Bali, **Interprétation d'une Culture**, Gallimard, Paris, 1983, s. 239-255. Özellikle Türkiye'ye ilişkin "eski-yeni" terkibini tahlil eden kalemler arasında S. Ülgener, A.H. Tanpınar, T.Z. Tunaya ve Ş. Mardin isimlerini hatırlamak gerekiyor.

"KİMLİK SORUNU"MUZ

Bozkurt Güvenç

Türk Kimliği, Biz Türklerin kültür tarihimizin kaynaklarını araştıran, insanbilimsel bir tarih derlemesidir: *Kimiz, nereden geliyor, nereye gidiyoruz?* Bu tür sorulara verdiğimiz yanıtlar *kimliğimiz*; yanıtlarımızın çelişmesi/çatışması ise "*kimlik sorunu*" muzdur. Bu anlamda kimlik, tam bir tarih sorunudur. "*Çekeriz kılıçlarımızı, yok ederiz düşmanlarımızı*" türünden kahramanlık övünmeleri ise farklı bir tarih anlayışıdır. Bu denemeyle, kültür varlığımızın bazı sorunlarını incelemeye çalışıyorum.

İnsan ve Kültür'de (1972), insanbilimin doğuşunu ve gelişmesini, **Japon Kültürü**'nde (1980) Japon mucizesini incelemiştim. Bu denemelerden sonra bir *Türk Kültürü* yazmam bekleniyordu. Çok sayıda Türk tarihleri yazılmıştı ama sosyal-kültürel tarihi bütün olarak ele alanlar azdı. Bu boşluğu doldurmaya çalıştım. Kültür tarihi denemelerimiz, belli bir dönemi inceler. Toplum tarihini bütünüyle incelemek gerekir, çünkü siyasi tarihler, varlık bilinci kazandırmadığı gibi, kimlikle ilgili soruların çoğunu yanıtsız bırakır. Tarih geçmişte olup bitenleri anlatır, yorumlar. Geçmişle ilgili güvenilir -saydığım- bilgileri derleyip yorumculuğun payını azaltmaya çalıştım. Okul tarih kitaplarımız, Osmanlı'nın çöküşünü padişahların "hasta, çocuk veya deli" oluşuyla açıklar. Eğer öyle ise devlet neden daha önce yıkılmadı? Akıllı ve sağlıklı kişileri neden padişah yapamadı? Neden Türkler, kendi kurdukları devletlerin yöneticileri olamadılar; neden akılsız olmakla aşağılandılar? Neden Dünya Osmanlıyı Türk bildi de, Osmanlı kabul etmedi Türk'lüğünü? Biz-Türkler Anadolu'nun fatihleri olduğumuza göre yerliler neredeler? Medresede neden Türkçe eğitim yapılmadı? Türk okulları ve üniversiteleri neden İngilizce eğitime kayıyor? Güzel dilimiz bilim yapmaya elverişli değil mi? Dünya bize neden düşman olmuş? Neden asık yüzlüyüz; yabancılara konuksever, birbirimize hoşgörüsüz davranıyoruz? Neden küfürlü konuşuyoruz? Genellikle sorulmadığı için de cevapsız kalmış tarih ve kültür sorunlarını yanıtlamak istedim: Neden, söz gelişi, Anadolucular Turancılara, Şeriatçılar Laikliğe, Doğucular Batıcılara, Sünniler Alevilere, kimi Müslümanlar Atatürk'e karşı çıkıyor? vb. gibi.

Hacettepe Üniversitesi
Antropoloji Bölümü
E. Öğretim Üyesi

Türk Kimliği'nde böyle sorular sordum, bazılarının yanıtlanabileceğini, bazı soruların klişe yanıtlardan daha anlamlı olduğunu; sonuç olarak, kültür tarihimizi/kimliğimizi yeterince bilmediğimizi göstermeye çalıştım.

Ulusal kimliğimiz konusunda değişik ve çelişik görüşler var. Başlıcaları: 1) Türklerin Orta Asya veya Turan'dan geldiğini söyleyenler; 2) Müslümanlığımızı öne çıkaranlar; 3) Kültür tarihimizi Selçuklu ile başlatanlar; 4) Hititler Türk olmasa bile, Türklerin biraz Hititli ya da Akdenizli olduğunu savunan bilginler; 5) Varlıklarını ve umutlarını laik Türkiye Cumhuriyeti'ne adayan Atatürkçüler, gibi. Bu görüşlere paralel olarak, kültürel kimliğimizi, Altaylardan, İslamiyet'ten, Malazgirt'ten, Osmanlı'dan, Cumhuriyet'ten başlatan tarihçiler görülüyor. Hangisi yanlış? Bu görüşlerden hiçbiri yanlış olmadığı gibi; kültür tarihi açısından, hepsi doğrudur. Biz hepsiyiz ama bilmiyoruz. "Bizim inandığımız doğru olduğuna göre, ötekiler herhalde yanılıyor" yargısına varıyor ve yanılıyoruz. Sorunlarımızı akıllı-uslu çözmek yerine, inançla çatışıyoruz. "*Kimlik Sorunu*" ya da "*Kimlik Bunalımı*" adı verilen olgu, kaba çizgileriyle, böyle özetlenebilir. Sorunun genel tanısı bütün çağdaş uluslar için geçerlidir. Ulusları, kabile veya aşiret törelerinden ayıran kültür ve tarih bilinci de buradadır. Ulus varlığı, *çeşitlilik içinde birlik; birlik içinde çeşitlilik* bilincine dayanır. Tarihi/kültürel kimliğimizi ararken benzer sorunlarla karşılaşırız. Güvenilir çözüm anahtarı "*insanlığın kültür tarihi*"nde saklıdır.

İnsan kimdir, nedir İnsan? Nereden gelmiş nereye gider? sorularından yola koyulursak, *insanın kimliği* sorunsalına ulaşabiliriz. Sanatçı Gauguin geçen yüzyılda Tahiti adasında yaptığı resimlerle bu soruyu yanıtlamaya, İnsanoğlunun evrenselliğini (*Uomo universale*'yi) yakalamaya çalışmıştı. Ta Hedefe ulaşmak kolay değildi. **İnsan ve Kültür**'ün son baskılarında, soruyu insanbilim ve kültür tarihi açısından yanıtlamayı denemiştim. Kültür varlıklarının tarihini -uygarlık tarihini- iyi anlamak gerekiyor. "*Kimiz, kimsiniz?*" sorusunun bilimsel yanıtı, kısaca "*insan*"dır. Yani hep insanız ama bu gerçeğin bilincinde değiliz. Söz gelişi, insan olarak insanlığın öneminden söz eder dururuz ama "*insan*" sözcüğünün, Dünya ile yakınlık, ilişki kurmak anlamında Arapça *ünsiyet*'ten türetildiğini bilir miyiz? İnsanlığımızı bilmeyince de varlığımızı/kimliğimizi *ötekilere* karşı algılarız. Lévi-Strauss buna "*ego versus autre*" diyor. Tabii ötekiler de -karşılıklılık *(reciprocité)* ilkesi uyarınca- bize karşı cephe alıyor. Bu varlık stratejisiyle, "Barış istiyorsan savaşa hazır ol!" der; savaşa hazırlanırız ve savaştan kurtulamayız. Romalı ozan Terence (Terentius) yüzyıllar önce "*İnsanca şeyler bana hiç yabancı gelmiyor*"; "*Ben ötekiyim*" demişti. Bu insanca çağrıyı anlayıp yanıt verebilenlerin sayısı parmakla gösterilecek kadar azdır. Ötekini, düşman gibi değil de insan gibi, yani kendimiz gibi görebilsek, belki insanlığımızın bilincine varacağız, oysa birbirimizden uzaklarda, insanın ne olduğunu ve kimliğimizi bilmeden yaşayan insanlarız. Bu gerçeği, son yıllarda anlamaya başladım diyeceğim ama emin değilim. Yanılıyor olabilirim. Anladığımı söylerken bakıyorum, yanılmışım. Ulaşılamayacak kadar uzak görünse de *insan kimliği*'nden söz edilebilir mi?

Kimlik sorununun geçerli çözümü belki *evrensellik*tedir. Yıllar önce, 10 yaşlarında bir Japon çocuğu ile tek bir ortak kelime kullanmadan, "*İnsanca*" konuşmuş anlaşmıştık. Hayatımda ilk kez, çok yaklaştığımı duyumsamıştım İnsanlığıma. Bir daha tadamadım bu olağanüstü deneyimi. Hâlâ aranıyorum, -belki

bir gün yeniden olur umuduyla? Umut bu ya! İnsanca konuşmayı denemeli, ötekiyle iletişim kurmayı öğrenmeliyiz. Gönülden dinlersek, -dikkatle, hoşgörüyle, cankulağı ile- belki *ötekini* anlamaya başlar, *öteki* olmaktan kurtuluruz. Başka yolu yok. *Anlamak* -Voltaire'in dediği gibi- *bağışlamaktır*. Aslında ötekileri değil anlayamayışımızı yani kendi yetmezliğimizi bağışlamıyoruz. İnsanca iletişim kurmak için aynı dili konuşmanın yeterli olmadığını düşünüyorum.

Bizim insanlığa katkımız ötekiler kadar; İnsanlık serüvenindeki yerimiz ötekilerden daha çok veya daha az değil, diyorum. Oysa, sözün doğrusu bilemiyorum, çünkü ölçemiyorum. Belki bazı alanlarda insanlığa daha yakın ya da daha uzak düşmüş olabiliriz. Uygarlığa katkı ile kendini, kültür varlığını, tarihi kimliğini bilmek arasındaki ilişki zorunlu değil. Uygarlığa katkıda bulunmuş kimseler kim olduklarını bizden daha iyi bilmiyorlardı. Teknolojik ilerleme kuşkusuz başarı ama kültürel evrim sayılmıyor. Bazı "ilkel" topluluklar, dünya ve insan gerçeğini "Uzay Çağı" insanlarından daha iyi görüyor olabilir. Örnek olarak, "*Kültür mirasımızı atalarımızdan değil de, gelecek kuşaklardan ödünç aldık*" sözü "*ilkel*" bir Afrika kabilesinden derlenmiştir. Konuşmalarında "21. Yüzyıl"dan, "Bilgi Toplumu"ndan sözeden kimi çağdaşlarımızın, insanlık gerçeğini "ilkel"lerden daha iyi anladığı savunulabilir mi? Biz-Türklerin, savaş, yönetim, mimarlık ve eğitim sanatlarına, yiyip içmeye katkılarımız var ama bilime, teknolojiye katkımız az olmuş, güzel sanatlar alanında ise sınırlı kalmış. Bunda utanacak bir yan yok. Her toplum kültürünün çoğunu başkalarından almıştır. Tersine, "*Kendini bile-bilmek*" insanoğlunun hâlâ en yüce erdemidir. Bilim, kuşkuya, soru sorma ve düşünme yeteneğine dayanır. Sanat, özgür ortamlarda gelişir. Dinler ise, genellikle inanca ve kaderciliğe dayalıdır.

Osmanlı mirası kültürümüzde evrensel öğeler var ama fazla bilim yok: Mimarlık sanatında bir Sinan yetiştirmişiz; ancak özgür aklın inançlara baş kaldırmasına izin vermemişiz. Düşünürlerimiz uzun ömürlü olamamış. Verimlilik çağlarına ulaşamamışlar. Deniz ve okyanus bilimlerinde Piri Reisimiz var ama onun çabalarını desteklememiş, geleneği yaşatmamışız. Sözlü halk sanatlarında biraz dahi iyi görünüyoruz. Yunus gibi halk ozanlarımızla her zaman övünebiliriz. Kuşkusuz henüz keşfetmediğimiz, ya da adını burada anmadığım pek çok değerlerimiz vardır.

Özetle, yeni başarı destanlarına, övünç simgelerine şiddetle ve öncelikle gereksinme duyuyoruz. Atatürk'ü dinleyip *övünelim* ama neyle, *nasıl*? Futboldan, Erovizyondan başka yarışma alanları, aramalı bulmalıyız. Bugünden tezi yok, bilim, kültür ve sanatın her dalının bir yarışma ve başarı alanı olabileceği gerçeğini görüp, *güvenle* çalışmaya başlamalıyız. Köşeyi dönmek kişisel bir yetenek ve başarı olabilir. Oysa bizim *ortak bir kimlikte* buluşmamız için *ulusal başarılara* ihtiyacımız var.

Köklerimizi yani kültür tarihimizi araştırmakta besbelli geç kalmışız. Bilime uzak durduğumuz için hayatı, olupbitenleri sorgulamamışız. Bilim yapmadığımız için bilimsel felsefeden yoksunuz. Yetmezliklerden kendimizi değil ötekileri sorumlu tutmuşuz. *Birlikten doğacak kuvveti* - çeşitlilikte, çoğulculukta değil-*bir örneklilik*te aramışız. Oysa kimlik seçeneklerini bire, teke indirgemek yerine çeşitliliği içimize sindirmeliyiz. Kültürel çeşitlilik, laik Cumhuriyetimizin gücü, geleceğimizin güvencesidir.

Kültür ve kimlik sorunlarımızın çözümü *dilimizde*'dir. Türkçe konuşup anlaştığımız için Türk'üz. Dilimiz, kültür tarihimizin bütün hazinelerini ve evrelerini saklıyor. Tartışmakla yetinmeyip araştırmalı ve yazmalıyız. Söylenenler uçup gidiyor, yazılanlar kalıyor. Öyleyse kaynaklara yönelmeliyiz. *Orhun Yazıtları, Kutadgu Bilig'ler, Lûgat-it Türk'ler, Dede Korkud Destanları, Yunus Emreler, Fuzuli Divanları* olmasaydı nereden bilecektik, nerelerde arayacaktık kültürel kimliğimizi? Kısa denememde dile getirebildiklerim bunlar. O kadar emin olamadığım, eleştiriye açık bazı yanıtlar için **Türk Kimliği**'nden başka, kanıtım ve tanığım[1] yok. Geçerli sonuçlar için temel sorular üzerinde düşünüp tartışmamız gerekiyor. Sorunlar üzerinde anlaşabilirsek, umuyorum ki, çelişik yanıtların sandığımızca tehlikeli olmadığını görmeye başlayabiliriz.

1- B. Güvenç, (1994) **Türk Kimliği**, (2. Basım) Ankara: Kültür Bakanlığı.

DEĞER BUNALIMI ve KİMLİKSİZLEŞME

Atilla Özkırımlı

Türklerin tarihinde birbirini izleyen dil ve edebiyat evrelerinden, başka deyişle tarih içinde öz ve biçim açısından bütünsellik ve süreklilik taşıyan bir Türk edebiyatından söz etmek zordur. Bunun nedeni, savaşçı göçebelerin fethettikleri yerlerde karşılaştıkları kültüre boyun eğmeleridir. Genelde bu boyun eğiş yeni bir dinin kabullenilmesi biçiminde gerçekleşmiş, bu oluşum doğallıkla dili ve edebiyatı da etkilemiştir. Bunun içindir ki Türk edebiyatı tarihinde hep bir kopma ve yeniden oluşma yaşanmıştır.

Bu kopma ve yeniden oluşmanın en somut örneği Divan edebiyatıdır. Bilinenleri yinelemek değil, bir olguya dikkati çekmek istiyorum. Divan şiiri Türkçe'nin, dolayısıyla daha genel anlamda Türklüğün inkârıdır. Kendisine *Osmanlı* diyen Divan şairi, *Türk*'ü ve *Türkçe*'yi hor görür. M. Fuat Köprülü bu konuda şu saptamayı yapar:

"Alelusul tâkibedilen uzun ve sıkıcı bir medrese tahsil ve terbiyesi neticesinde Attâr'ı, Sâdî'yi, Hâfız'ı, Mevlânâ'yı uzun ve ruhsuz şerhlerinden okuyarak koyu bir Acem mâneviyatı iktisâbeden san'atkârlar, içinden çıktıkları halk kitlesine küçümseyerek bakıyor ve o câhilleri her fırsatta «câhil Türk, denî Türk» gibi sıfatlarla tezlilden haz duyuyorlardı;

Türke Hak çeşme-i irfânı harâm etmiştir
Eylese her ne kadar sözlerini sihr-i helâl

diyen Nef'i

Câhilim Türk-i merkeb-etvârım
Har-i lâ-yufham-ı alef-hârım

itirafında bulunan Vâhid Mahtûmî,

Türk ehlinin ey hâce biraz başı kabâdır

iddiasında bulunan Bâkî hep Türktüler.»[1]

Burada üstünde durulması gereken nokta, değişik etnik toplulukları egemenliği altına almış fetihçi devletin niteliğine bağlı olarak siyasal bir *Osmanlılık* bilincinin oluşmuş bulunmasıdır. Divan şairi "Osmanlıyım" derken bu bilinçten hareket ederek kendisini halktan özellikle ayırır ve sarayla özdeşleşir. Toplumsal ve ulusal bilincin yokluğu demektir bu.

Araştırmacı - Yazar

Yönetici sınıfla bütünleşme ve ulusal bilinç yokluğu ise kimliksizleşmeye yol açacaktır. Aşırı bir yargıdır belki, ama Divan şairi kimliksizdir. Kendisi olamaz bir türlü. Yapma bir dilin içinde yapay bir kişilik, iğreti bir kimlikle konuşur. Kulluk psikolojisinden kurtulamayışı, şiiri bir tür söz oyununa indirgemesi ve bir mazmunlar dünyasına kapanması bu kimliksizliği besler. Onun içindir ki Tanzimat aydınlarının bir darbesiyle yıkılır. Altı yüzyıllık bir edebiyatın bu dirençsizliği, bir bakıma köksüzlüğünün (kökü dışardalığının) kanıtıdır.

Yukarda sözünü ettiğim "kopma ve yeniden oluşma" bu kez Tanzimat döneminde Batı'ya açılışla yaşanacaktır. Yine bir kimlik bunalımı söz konusudur. Doğu'yla Batı arasında sıkışıp kalmıştır Tanzimat sanatçısı. Aklı Batı'dan, gönlü Doğu'dan yanadır. Hayran olduğu Batı'yı kültürüne ve edebiyatına taşırken sürekli tökezler. Düşünsel ve dilsel donanımdan yoksundur çünkü. Divan edebiyatının dilini eleştirir, anlaşılır bir dille yazmayı savunur; ama yeni anlatım dilini oluştururken yine Arapçaya, Farsçaya başvurur. Toplumsal ve ulusal bilinç açısından Divan şairinden ayrımı yoktur. Yaşadığı bu çelişki onu da kimliksizleştirir bir bakıma. Başlar, bitiremez. Bitirir, başladığı noktadan çok uzaklardadır. Hep bir arayış içindedir.

Sürekli arayış içinde olma... Toplumun sürekli bellek kaybına uğraması, uğratılması... Bütünlükten, sentezden yoksunluk... Türk edebiyatçısının, genelde Türk aydınının dramı budur.

Ahmet Hamdi Tanpmar'm Tanzimat'tan bu yana "*bütün hayatımızda hüküm sürdüğünü*" söylediği "*devamsızlık*"ın altında, yine onun sözleriyle "*bir medeniyet, bir kültür ve iç buhranı*" mı yatıyor? Tanpınar'ın şu sözlerinin doğruluğu tartışılabilir mi?

"*Bizi değiştirecek şeylere karşı ne bir mukavemet gösterebiliyoruz ne de ona tamamiyle teslim olabiliyoruz. Sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz; bir kıymat buhranı içindeyiz. Hiç birini büyük manâsında kendimize ilâve etmeden her şeyi kabul ediyor; ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde âdeta kilid altında saklıyoruz.*"[2]

Nitekim son yıllarda yaşanan bir olgu, Türkçenin kirlenmesi, kirletilmesi olgusu kimliksizleşmenin boyutlarını gösteren başka bir somut örnek olarak çıkıyor karşımıza. Bir Fransızın ya da bir Almanın kendi dilindeki seslerin simgesi olan harfleri, başka bir dilin harfleri gibi söyleyebileceğini düşünebilir misiniz? Ya da TV'lerinde, radyolarında Amerikan aksanıyla konuşan sunucuların boy gösterebileceğini? Böylesine kişiliksiz, kimliksiz davranabileceğini?

Evet, kişiliksizlik ve kimliksizleşme... Son on yıldır Türkiye'de bilinçli bir biçimde bir örnek, yüzeysel, düşünme özürlü insanlar yaratılmak isteniyor. Osmanlı, haremine diktiği bekçileri, cariyelerini becermesin diye iğdiş ettirirdi. Günümüzün girişimcileri daha akıllı. Kitleleri becerme tekelini ellerinde tutmak için, özellikle iletişim araçlarını kullanarak, cins ayrımı gözetmeksizin insanların beyinlerini burduruyorlar. İnsanlar, kültürel ve düşünsel açıdan ne kadar iğdiş edilirlerse, değer bunalımı ne ölçüde artarsa o kadar iyi...

Değer bunalımı... Anahtar kavram bu. Önce de söylediğim gibi Türk aydını kendisi olamıyor bir türlü. Kendine inanamıyor. Kendisi olamadığı için de çok kolay düşüyor tuzağa. Birbiriyle çatışan, birbirine ters düşen değerler arasında

bocalaması bundan. Kendisiyle hesaplaşması mümkün değil. Bu onu hayattan korkmaya, boyun eğmeye götürüyor. Düşünceleriyle eylemleri arasındaki tutarsızlık başkalarının gözünde güvenilirliğini yitirmesine yol açıyor. Dolayısıyla kimliksizleşmesine... Bir saat sarkacı gibi doğru ile yanlış arasında gidip geliyor onun için.

Oysa aydın sürekli bir başkaldırıyı (reddetmeyi değil) yaşayan, kendisini ve başkalarını, hayatı sorgulayan insandır. Düşünsel ve sanatsal üretimde sürekli-likle bütünlük böyle sağlanabilir ancak.

Notlar

1- M. Fuad Köprülü, **Edebiyat Araştırmaları**, sayfa 197, 1976.
2- Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, sayfa 22-24, 1972.

KİMLİK SORUNUNUN TÜRKİYE'DE TARİHİ, SOSYAL ve İDEOLOJİK GELİŞMESİ

Kemal Karpat

Wisconsin Üniversitesi
Tarih Bölümü
Öğretim Üyesi

Giriş

Kimlik, eski terimi ile hüvviyet milli devlet (national state) in ortaya çıkması ile güncel bir önem kazanmıştır. Bu kimlik en yeni olduğu kadar şüphesiz ki en çok tartışma yaratmaktadır. Her ülkenin kavim, millet, sosyal sınıf, tarihi-sosyal ve kültürel yapısına göre şekil ve yapı özellikleri gösteren kimlik meselesi Türkiye için diğer ülkelere kıyasla çok farklı özellikler arz etmektedir. Türkiye'nin modernleşmesi bir bakıma batıyı model alarak yürütüldüğü için, kimlik meseleleri de batı modelinin kavramsal ve metodolojik sınırları içinde ele alınmaktadır. Halbuki Türkiye'nin kimlik meseleleri hem çok geniş tarihi bir çerçeve içinde, hem de Türk-Osmanlı toplumunun yapı ve kimlik değişimleri gözönünde tutularak incelenmeleri gerekmektedir.

Kimlik kişinin içinde yaşadığı çeşitli gruplarla olan ilişkilerini ve bu gruplara olan ödev, hak, ve bağlılık derecelerini tayin etmektedir. Bu hak ve bağlılıklar, kişinin ve toplulukların varlıklarını savunmalarını ve gelişmelerini sağladığı için her şeyden evvel kişiler arasında beraberlik ve bilhassa dayanışma-tesanüt (Latince köklü terimi ile *solidarite-solidarity*) yaratmak amacını güderler.

Kimlikleri, temel veya tabii kimlikler ve sonradan yaratılmış sosyo-politik kimlikler olarak iki ana dala ayırmak mümkündür. Temel kimlikler arasında aile-aşiret-soy ve din esaslarından kaynaklanan kimlikler başta gelir. Sonradan yaratılmış kimlikler arasında millet, sosyal sınıf, kral ve imparator tebası, vatandaşlık, gibi birçok sosyo-politik kimlikler yer alır. Hemen şu noktayı da ilave etmek gerekir ki tüm kimlikler yani temel ve sonradan yaratılmış kimlikler durmadan değişmektedir. Ancak temel kimlikler çok yavaş ve yüzlerce sene tutan süreler içinde değiştiği için adeta değişmiyormuş gibi görünürler. Mesela, bazı aşiretler, birbiri ile kaynaşarak veya biri diğerinden koparak hızla yeni bir kimlik kazanırlar. Diğer bazı aşiretler ise yüzlerce sene kimliklerini koruyabilirler, hatta daha büyük birimlere katıldıkları halde. Kitle halinde din değiştirme ile ortaya çıkan kimlik

değişimi bazen bir kuşak ve hatta daha kısa zaman içinde meydana gelebilir. Mesela İslamiyet Hicri birinci (Miladi 622) yılından itibaren ellinci yıl içinde Orta Doğu ve Kuzey Afrika'ya hızla yayılmıştır. Bu ise geniş çapta putperestlerin, Hıristiyanların ve hatta bazı Yahudilerin süratle ihtida etmeleri ile mümkün olmuştur. Bu temel kimlik değişmeleri genellikle zorlama sonucu değildir. Bir toplumda hak, adalet gibi üstün değerler yanında emniyet ve varlığını sağlamak, ekonomik çıkarlar elde etmek gibi amaçlarda kimlik değiştirme de önemli yer tutar. Mesela Anadolu ve Rumeli alt tabakalarının İslamiyet'i kabul etmelerinde Rum abdalları, halktan, insanlıktan, eşitlik ve ahiretten, yani maddi olmayan-ideal kavramlardan inançla söz ederek karşılarındaki kimselere Müslümanlığı kabul ettirerek kimliklerini değiştirmişlerdir. Buna karşılık Balkanların üst sosyal tabakası uzun süre tımarlarını Hıristiyan olarak kullanmışlardır. Tımarların yalnız Müslümanlara verileceği anlaşılınca bu Hıristiyan tımar sahipleri ihtida etmişlerdir; bu çıkar için kimlik değiştirmedir.

Kişilerin kimliklerine bağlı kalarak onlara üstün değer vermeleri, onlar uğruna kendilerini feda etmeleri olağandır. Ancak kimlikler arasında onlara verilen değerlere göre sıralama olduğu gibi bazı kimlikler değer kaybettikleri için veya değersiz gösterildikleri için dile alınmaz veya inkar edilmektedirler.

Sonradan kazanılmış siyasi kimliklere, çağdaş, modern kimlik ismini vermekle hata edilmez; çünkü bu yeni tip siyasi kimlikler Fransız Devrimi'nden sonra meydana çıkmıştırlar. Bu kimlikler arasında yer alan siyasi-milli kimliğin tarihte benzeri yoktur. Bu kimlik doğumu alttan yukarıya doğru, sosyal bir değişmenin neticesi ile oluşmuştur. Batı Avrupa'da yeni tipte bir orta sınıfın, yani burjuvazinin ortaya çıkması, kimlik meselesinin hem çok yönlü olarak gelişmesini sağlamış hem de ona eskiden benzeri olmayan siyasi bir veche vermiştir. Halk kültürünün ve kimlik bilincinin devlet ve hükümet çevrelerini etkilemesi hem devlet yapısını hem de kimliğini baştan aşağı değiştirmiştir. Ayrıca bu halk kültürü aristokrasi kültürünün bir çok şekil ve ifade tarzlarını benimsemiştir. Gerçekten, Fransa'da orta sınıfın devlete hakim olması, orta ve alt sınıf kültür ve kimlik anlayışlarının genelleşmesini ve siyasileşmesini sağlamıştır. Ayrıca, kral da kendini Fransız bilerek Fransız dilinin ve kültürünün gelişmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Yukarıda, Fransız Devrimi'nin alt sosyal kesimlerinin kültürünü ve kimlik anlayışını devlete mal ettiğini söyledik. Burada ana mesele bu alt tabakaların kimliğinin ne olduğunu, neye göre ve nasıl tayin edildiğini tesbit etmektir. Alt kesimlerin "Fransız" teriminden anladıkları kimlik; etnik, soy ve kavim esasına dayanan bir kimliktir. Bu etnik kimlik yalnız ırkı esas tutan bir kimlik değildir. Tam tersine, etnik kimlik; soy kadar, tarih tecrübeleri, adet, gelenek, din, dil, giyim, yemek, sanat vs. değer ve faaliyetlerin tümünden oluşan ve Fransız toplumunu diğer toplumlardan ayıran bir yaşayış, dünyaya ve kendilerine bakış ve düşünüş şeklini ifade eden bir kimliktir. Yukarıda Fransız halkının kimliğinin bu şekil almasında şüphesiz ki Fransız Devrimi'nin yok ettiği monarşinin de büyük hizmeti ve payı olmuştur. Fakat devrim, sosyal bir sınıfın, yani orta sınıfın gerçekleştirdiği bir devrim olduğu için; kral ve onun dayandığı kilise ve aristokrasiyi kendinin baş düşmanı olarak görmüş ve hatta monarşinin kendilerinin yetiştirilmesinde ve iktidarı ellerine geçirmelerindeki hizmetini görmeyerek bu monarşiyi ve onun sosyal dayanaklarını yok

etmiştir. Fransız Devrimi çok yanlı, yani ferdiyetçi olduğu ve birçok sosyal grupları içinde barındırdığı için pluralist bir tutumla onların da orta sınıf devletinin içinde yaşamalarını ve yeni milli siyasi bir kimlik almalarını sağlamıştır.

Rusya'da, Bolşevik Devrim ise tamamıyla sınıfsal, yani sözde işçi-köylü devrimi olduğu iddiasına bizzat kendisi inanarak modern anlamda bir Rus milletinin gelişmesini baltalamış, kendi geleneksel ortak sınıf ve kültürünü yok etmiştir. Ortada kültür köklerinden mahrum bir dil bırakmıştır. Her ne kadar Bolşevik Devrimi gelişmekte olan eski milli Rus kültürünün edebiyat, sanat, müzik, ilim alanlarındaki eserlerini muhafaza ederek bunları ve Rus dilini Rus olmayan unsurların asimilasyonunda vasıta olarak kullanmışsa da ne bu eski sanat eserlerinin benzerini yaratabilmiş ne de asimilasyonu başarabilmiştir. Sovyetlerin başarısızlığını her şeyden evvel tarihi, sosyal, kültürel alanlarda tarihten kopmuş olmaya, yani sosyo-kültürel devamsızlığa vermek mümkündür. Bu arada Sovyetler kendi tarihi devamlılığını ve varlığını sağlayan sosyal kadroları da yok etmiştir.

Türkiye'de Kimlik Meselesinin Siyasi ve Tarihsel Gelişmesi

Yukarıda çok kısa olarak dile getirdiğimiz kimlik meselesinden çıkaracağımız iki sonuç vardır: Birinci sonuç sosyal yapı ile ilgilidir. Fransız Devrimi'ni yaratan orta sınıf, pazar, yani kapitalist ekonominin ve bunun yarattığı köklü sosyal, kültürel değişikliklerin neticesidir. Bu pazar ekonomisi Fransa, İngiltere, Hollanda, Belçika, Almanya, İtalya gibi ülkelerin ekonomik ve askeri güçleri sayesinde ve dış siyaset yoluyla aşağı yukarı tüm dünyaya yayılmıştır. Osmanlı Devleti Avrupa'nın mali askeri gücünü ilk duyan ülkeler arasında olduğu için ekonomik ve sosyal yapısını bu kuvvetlerin etkisi ile değiştirmek zorunda kalmıştır. Tanzimat bir bakıma bu değişikliklerin bir sonucu ve müesseseleşmesidir. İşte tüm bunların sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda da bir orta sınıf meydana gelmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nde orta sınıf kültür ve din nedeniyle ikiye bölünmüştür. Ortaya çıkan Müslüman asıllı orta sınıf din esasına dayanan kültürü hem de bu kültürün ifade vasıtası olan dili yani Türkçe'yi muhafaza etmiştir. Ayrıca kendisinin yeni şartlara uyum sağlaması için büyük çaba göstermiştir. Bunun için de bazen devleti yanlarına, çoğu kez karşılarına almışlardır. Bu orta sınıfın kimlik meselelerindeki rolüne ileride temas edeceğiz.

Fransız Devrimi'nin yarattığı ikinci evrensel etki milli devlet (etat national) kavramının, siyasi teşkilatlanmanın ve ona göre kimlik değişmelerinin tüm dünyaya yayılmasını sağlamasıdır. Milli devlet tipinin yaygınlaşmasının nedenleri arasında *halkçılık* fikrinin Asya ve Afrika toplumlarının felsefesine, mesela İslamiyet'in *naas*, yani halk fikrine yatkın olmasından tutunuz da, hükümet merkeziyetçiliğinin ve bürokrasinin önem kazanması, ekonomik verimlilik, modern eğitimin ve bunların ayrılmaz bir sonucu olan rasyonalizmin-yani akılcılığın-ön plana çıkmasına kadar bir çok etkenlerin yeri vardır.

Makalemiz bakımından önemli olan Osmanlı Devleti'nde, orta sınıfların meydana gelmesi ve yeni sınıfların merkezi devlet, yani milli devlet fikrini nasıl karşıladıklarıdır. Bu arada iki noktayı hemen belirtmek gerekir. Tüm dünyayı etkilemiş ve etkilemekte devam eden kapitalist pazar ekonomisinin (kapitalist olmayan geleneksel bir pazar ekonomisi de vardır) etkilerinden uzun süre uzak

durmak mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nde Avrupa'da gelişen kapitalist pazar ekonomisine uyum son iki Köprülü devrinde başlamış, Nevşehirli İbrahim Paşa ile yeni bir gelişme göstermiş, nihayet 1730'da Patrona Halil İsyanı ile dünya ekonomik değişimine bu uyma teşebbüsü sona ulaşmıştır. Nihayet I. Abdülhamid ve bilhassa III. Selim ile dünyaya uyum meselesi tekrar ortaya çıkmış ve halende süreci devam etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin ve dolayısı ile Türkiye'nin sosyal yapısının ve insanlarının kimlik değiştirmeleri Fransa'dan bir hayli farklıdır. Aslında, sorun Tanzimat'ın ve ondan sonra gelen idarelerin kendi ülkelerindeki değişmeleri Fransa'ya benzetmek isteğinden doğmuştur. Avrupa'yı model alan bir yaklaşım, hatalı ve eksik olduğu kadar, çok yanlış sonuçlar verebilir. Biz kimlik meselelerini Osmanlı Devleti'nin yapısı ve kimliği açısından siyasi ve tarihi bir çerçeve içinde özetlemeğe gayret edeceğiz. Bu çabaya girişmeden evvel, belirttiğimiz temel fikri tekrar etmek yerinde olur. Bugün Türkiye'de ve bir çok Asya ve Afrika ülkelerinde tartışılan kimlik sorunu siyasi bir kimliktir ve milli devletlerin ortaya çıkması ile yeni bir önem kazanmıştır. Bu kimliğin yerleşmesinde devlet birinci planda yer almaktadır. Devlet bir kişinin sahip olabileceği ana kimlikleri yeni bir sınıflandırmaya ve canlandırmaya tabi tutarak, bu arada tarihi de kendi açısından yeniden yorumlayarak, yeni bir tip siyasi insan ortaya çıkarmış ve bu insana, bilhassa geleneksel kimlikler içinde bunalmış insanlara yeni kimliklerini benimsetmek için çabalar sarfetmiştir.

Osmanlı Kimliği Sorunu

Osmanlı Devleti'nin kurucuları şüphesiz ki aşiret kökenli Türk unsurudur. Bu devletin kuruluşunda birinci derecede rol almış gaziler, uç beyleri, sufi babaları ve dervişlerin hemen hemen hepsi Oğuz soyundan gelen Türklerdir. Ortaya çıkan devlet, aşiret kimliğinden arınmış siyasi bir varlıktır ki bunun benzeri çok azdır. Bu ilk devletin ana kültürü ve kimliğinin kökeni, rahmetli Fuad Köprülü'nün belirttiği ve ondan sonra başka tarihçilerin ve antropologların doğruladığı gibi Türk halk dinidir ki kökleri Orta Asya şamanizmine kadar uzanır. Kurulan ilk devlet, her ne kadar hemen hemen tamamı ile Türk unsuruna dayanmakta ise de, kimliğini halktan değil, Müslüman olarak dinden almıştır. Bu kimlik, şehirlerin gelişmesi ve Selçuklu Devleti'nden kalma ve onun yanında Bağdat, Şam, Buhara gibi merkezlerden gelen ulemanın etkisi ile hem derinleşmiş hem de daha biçimli sistematik şekil almıştır. Bu arada devlet dilinin Türkçe olduğunu ve öyle kaldığını ısrarla belirtmek gerekir. Ayrıca devletin kanun ve hüküm anlayışı, yani padişahın yetkisini kullanmakta olan serbestliği -yani ihtiyaçlara göre karar vermek yetkileri- hem Orta Asya, Cengiz Han yasalarından hem de İslamiyet'in siyaset anlayışından ve ahlakından kaynaklanmaktadır.

Devlet ve toplum yani idare edenler ile idare edilenler ayrımı onbeşinci yüzyılda başlamıştır. I. Mehmet Çelebi'den sonra devlet daha kesin bir şekilde klasik devirde İslam devletlerine benzemek yolunu aramış ve bulmuştur. Devlet hem varlığını ve hem de meşruiyetini cemaatten yani halktan değil gördüğü dini vazifeden almıştır. Devleti meydana getiren ana unsur, padişah ve onun hizmetinde olan bürokrasidir. Onların birinci vazifesi dini korumak ve devam ettirmektir. *Din u devlet* yani din ve devletin bir tutulması buradan gelir. Her ne

kadar devletin temel kanunu şeriat olmuş ise de bu devlet teokrasi, yani din adamlarının idare ettiği bir devlet değildir ve hiç bir zaman da olmamıştır. Din u devlet siyasi bir formüldür ve herşeyden evvel devletin meşruiyetini sağlamak gayesini güder. Her ne kadar devlet dinin hizmetinde görünüyorsa da aslında din devletin hizmetindedir. Dinin devlet hizmetinde bulunmasının dine halel getireceğini düşünen bazı devlet adamları ve ulema, nihayet bir çözüm bulmuşlardır. Meseleleri tamamı ile dini açıdan ele alarak ve devletin dine taassubunu önleyecek bir makam yaratmak yolunu tutmuşlardır. İşte bu makam, onbeşinci yüzyılda İstanbul müftüsü olmuş, sonra Şeyhülislamlık (Meşihat) ismini almıştır ki halk buna *Fetvahane* ismini vermiştir. Ancak meşhur Ebu Suud Efendi ile başlayarak şeyhülislamlık onaltıncı yüzyıl ortalarından sonra devlete tabi bir müessese olmuştur. Böylece din istiklalini yitirmiş, fikir özgürlüğü sufi tarikatlarında muhafaza edilmiştir. Diğer yandan Fatih Mehmed'in (1453-81) saltanatı ile ve ondan sonra da Osmanlılaşmış unsurlar devlet idaresinde gittikçe geniş bir yer almışlar fakat devletin ana yükü yine de Türk unsurunun omuzlarına yüklenmiştir. Onbeşinci yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nde yaşayan kimselerin kimliğini devlet şu şekilde tayin etmiştir: Müslümanların kimliğini din, yani İslamiyet ve dinin temsilcisi olan padişaha itaat ve bağlılık tayin etmiştir. Gayri Müslümanlar ise cemaat olarak, yani din esasına göre *millet* olarak tanınmışlardır, ama iki özellikle Müslümanlardan ayrılmakta devam etmişlerdir. Hıristiyanlar millet (Ortodoks, Ermeni, Yahudi) olarak. Yani bir tüm olarak tanınmakla beraber bir dini topluluk olan *millet* içinde, aynı zamanda kavim, yani etnik soy grubu olarak, Sırp, Ulah, Hırvat, Bulgar vs., olarak tanınmışlar, ve böylece dini kimlik ile etnik kimliklerini bir arada geliştirebilmişlerdir.

Şüphesiz ki Müslümanlar da kendi kavim ve soy farklarını muhafaza etmişlerse de bu farklar hukuken tanınmamıştır. Tüm Müslümanlar bir bütün yani ümmet olarak devletin dayanağı olmuşlardır. Güncel hayatta Türkler Türkçe, Araplar Arapça, Arnavutlar Arnavutça konuşup, kendi kavim adetlerini ve dillerini muhafaza etmekte devam etmişlerdir. Fakat bu kavim kimliği devlet tarafından tanınmadığı ve herhangi bir örgütleşmeye temel olmadığı için uzun vadeli siyasi sonuçlar yaratmıştır. Asıl önemli olan mesele ne Müslümanların ne de Hıristiyanların din dışında siyasi anlamda bir Osmanlı kimliğine sahip olmamalarıdır, onlar böyle bir kimliği düşünmüş veya hayal bile etmiş değillerdi. Osmanlı olan yalnız hanedandı ve devlet onun mülkü idi. İşte Devlet-i Ali-i Osmani'nin gerçek manası budur. Bu durum ondokuzuncu yüzyıla kadar çok geniş hatları ile yukarıda belirtildiği gibi idi. İlginç olan mesele *siyasi* kimliğin mevcut olmamasıdır. Şüphesiz Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar arasında dine bağlı bir dayanışma daima mevcut olmuştur. Bu dayanışma, yüz yıllar boyunca siyasi sonuçlar yaratmışsa da bu dini dayanışmanın bilinçli siyasi bir kimlikten doğduğu söylenemez. Bir kimliğin siyasi bir anlam alması kişinin o kimliğe subjectif bir değer vermesi ile kabildir ki bu da ancak belirli bir sosyo-politik çerçeve içinde olur ki bu da toprak esasına dayanan ve padişah şahsına bağlı olmayan bir kimliğe sahip merkezi (milli) devlet çerçevesi içinde olur. Eskiden Müslüman tebaa dini esaslara dayanarak padişahın çağrısı ile mülkü korumaya koşardı. Eğer sultan, çağrısını dinden arındırılmış toprak esasına dayanan devlet, millet, veya Türk kavramı adına yapmaya kalksaydı şüphesiz ki o ortam

içinde bir sonuç alamazdı, çünkü ne kavim ne millet terimleri ile kişinin kimliği arasında henüz siyasi bir bağlantı kurulmuş değildi.

Osmanlılık

Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan tüm insanların ilk siyasi kimliği Osmanlılıktır. Bu kimliğin kökü devlet vatandaşlığıdır. Başka bir deyimle Osmanlı vatandaşı olan herkes din, dil, cins, sosyal sınıf farkı gözetmeksizin Osmanlı kimliğine sahip olabilecekti. Böylece kişiler sultanın kulu olmaktan çıkarak devlet vatandaşı sayılmak hakkını kazanmışlardır. Kökü Tanzimat ve bilhassa 1856 Islahat fermanlarında bulunan Osmanlılık kavramı 1864 yılında çıkarılan vatandaşlık kanunu ile tarihte ilk kez Osmanlı ülkesinde yaşayan insanlara devlet eli ile yeni bir kimlik vermekle sonuçlanmıştı. İlk görünüşte oldukça basit görünen vatandaşlık kavramı ve oradan kaynaklanan kimlik, köklü değişmelere ve yeni gelişmelere neden olacaktı.

Osmanlılık kavramının fiili kökü, Osmanlı Devleti'nin modern devlet şekline girmesi için Selim III ve bilhassa Mahmud II merkeziyetçilik siyasetine dayanmaktadır. Bu iki sultan, Osmanlı Devleti'nin yaşayabilmesi için her alanda yeni kuruluşların getirilmesini ve bu gayelerin gerçekleşmesi için devletin ön planda yer almasını kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Tanzimat devrine kadar yürütülen eski tip merkeziyetçilik, aslında hanedan ve bürokrasinin ülkenin çeşitli bölgelerinde yaşayan ayan, eşraf ve yerli hanedanlarla işbirliğine dayanmakta idi. II. Mahmud devrine kadar Osmanlı Devleti'nin varlığı, hanedan ve bürokrasinin, türlü grupların liderleri ile yaptığı iş birliğinden kaynaklanmakta idi. Yeni tip merkeziyetçilikte ise devlet ile halk arasında yüzyıllardan beri *mutavassıt* (intermediary) rolünde olan grupları ortadan kaldırarak bunların vazifelerini merkezi memurlar veya merkezin kontrol ettiği yerli memurlar yüklenmişlerdir. Böylece merkezi devlet, doğrudan doğruya vatandaş ile temas ederek etkisini toplumun her kademesinde fiilen duyurmak fırsatını bulmuştur. İşte ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, Bosna'da, Anadolu'da, Irak ve Arabistan'da görülen ayan ve derebey diye tanınan kimselerin yok edilmesi ve sindirilmesi, modern merkeziyetçiliğin gerektirdiği bir harekettir. Bu kişilerin "vatan haini" ilan edilmeleri ve bir çoğunun öldürülmesi merkez otoritesine karşı çıkmalarından kaynaklanmış, yoksa gerçek manada "ihanet"e giriştiklerinden değildir. İşte bunun sonucu olarak modern, ulusal devletin ana şartı olan (social homogenity) -sosyal tesviye-'bir dereceye kadar yerine getirilmiş oluyordu. Siyasi anlamda bu tesviye sayesinde mahalli farklar bir dereceye kadar azaltıldığı gibi ekonominin, bölgelere ayrılmış bir şekilde çalışması önlenmiş ve bir tek birim olarak çalışması sağlanmıştır. Bu gelişmelerin arkasında ise çok daha köklü sosyal yapı değişmeleri mevcuttu. Osmanlı Devleti'nin dünya çapında pazar ekonomisine girme süreci 1838 yılında İngiltere ile imzaladığı ticari anlaşma ile çok hızlanmıştır. Dış piyasanın gıda istekleri Osmanlı Devleti'ni çok büyük miktarda zirai mal üretmek zorunda bıraktığı gibi artan zirai üretim hem tarım ticaretini hem de bu ticaretle uğraşanların kazançlarını arttırmıştır. Devletin geleneksel vergi usulü öşüre dayanarak, yani zirai üretim için onda birini almakla yetinmesi, ticaret kazançlarının önemli bir kısmını vergi dışında bırak-

mış ve böylece belirli, küçük bir zümrenin -ki biz buna yeni tipte ticari orta sınıf diyoruz- büyük gelir sağlamasını kolaylaştırmıştır.

Yukarıda çok kısa olarak belirttiğimiz sosyal- ekonomik gelişmelerin yanında ve onlara muvazi olarak ve onları destekleyen bir çok hukuki ve siyasi değişmeler devlet eli ile gerçekleştirilmiştir ki biz bunlara modernleşme adını vermekteyiz. Bu gelişmelerin sonunda iktisadi çıkar ön plana geçerek sosyal farklılaşma da ona göre oluşmuştur. Sonuçta ortaya çıkacak olan Osmanlı orta sınıfı üretici ve ticari olarak ikiye bölünmüştür. Bu bölünme aynı zamanda dinî ve etnik bir yön izleyerek, büyük ticaret gayri müslimlerin elinde toplanırken, zirai üretim geniş çapta Müslümanların elinde kalmıştır. İşte bunun sonucunda Avrupa devletlerinin desteğini gören Hıristiyan ticaret erbabı arasından çıkan ve bir çoğu Avrupa'da tahsil gören aydınlar, kavim milliyetçiliğinin önderliğini yapmışlardır. 1805 Sırp, 1821 Yunan ayaklanmaları ve sonraları Bulgar milli hareketleri geniş çapta bu tüccar ve aydın gruplarının eserleridir. Bu arada 1858 Arazi Nizamnamesi toprak mülkiyetini yeni bir düzene sokmak için çıkarılmıştır. Arazi Kanunnamesi yalnız *miri*, yani devlet arazisini hukuki bakımdan düzenlemek ve devlet mülkiyet hakkını korumak gayesini gütmekle beraber sonunda kanun defalarca değiştirilmiş ve özel arazi mülkiyetinin genişlemesini engelleyememiştir. Sonuçta toprakla uğraşan Müslüman halk, toprak sahibi olmak fırsatını bulmuştur. Ecnebilere toprak sahibi olmak hakkını veren 1867 yasası pek az uygulanmış, böylece bilhassa Anadolu'da tarım Müslümanların elinde kalmıştır. Büyük uğraşı ile elde ettikleri ürünleri çok düşük fiatla zengin Hıristiyan ihracatçı tüccara satmak zorunda kalan Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında beliren sosyal gerginlik siyasi nedenlerle gittikçe artmıştır. 1856 yılında Paris ve Londra'da hazırlanarak Sultan Abdülmecid tarafından aynen kabul edilen *Islahat Fermanı* Hıristiyanlara "eşit" haklar tanıyarak -aslında onları Avrupa devletlerinin himayesine sokmuştur- Hıristiyan-Müslüman farklarını ortadan kaldırmak istemiştir.

İşte 1856'dan sonra tam yürürlüğe sokulan *Osmanlılık* siyaseti, tüm Osmanlı vatandaşlarını din, dil, mezhep farklarının üzerine çıkmış, yeni siyasi bir kimlik yani Osmanh kimliği altında birleştirmek gayesini gütmüştür.

Osmanlı kimliği kişilerin din, soy (etnik), dil gibi temel kimliklerini bir yana bıraktığı için asla benimsenmemiştir. Bazı Hıristiyan gruplar, Osmanlılık kimliğini bazen hasım gruplara mesela Halep Arap Katolikleri kendilerini eski dinleri olan Ortodoksluğa tekrar ihtida ettirmek isteyen İstanbul Patrikhanesi'ne siper olarak kullanmışlarsa da yine de bu kimliği köklü olarak benimsememişlerdir. Bilakis Hıristiyanlar Osmanlılık kimliğini bir çeşit asimilasyon tuzağı olarak görmüşlerdir. Buna karşılık Müslümanlar, bilhassa Anadolu'da, Balkanlar'da ve Kafkaslar'da yaşayan Müslümanlar, eninde sonunda Osmanlılığı bir çeşit Müslüman siyasi kimliği olarak benimsemek yolunu tutmuşlardır. Aslında birinci derecede önem taşıyan bu olay rastgele olmamıştır. Bu bölgelerde Osmanh hakimiyeti, kanunları, gelenekleri devamlı olarak tatbik edilmiştir ve yerli dil, etnik ve soy farkları ile çatışmadan kendine mahsus bir siyasi kültür yaratmıştır. Böylece Müslümanlar arasında Osmanlılık din çerçevesi içinde hareket ederek tarihi esaslara dayanan bir siyasi kimliğin kökünü atmış oluyordu.

Osmanlı hakimiyeti batı Kafkaslara bilhassa onaltıncı yüzyıldan sonra yayılmıştır. Bu hakimiyet sayesinde Müslümanlık Kafkaslara yayılmış yüzlerce kabilelere bölünmüş Kafkas halkına, kabileler üstü bir Müslüman yani fiiliyatta Osmanlı kimliği vermiştir. İşte ondokuzuncu yüzyılda devlet ilkesi şeklini almış Osmanlılık, aslında tarihte oluşmuş fakat şuur altında yaşamış tarihsel, kültürel Osmanlılık kimliğini bilinçli bir kimlik haline sokmuştur. Böylece Osmanlılık-Müslümanlık kimlik terkibi Müslümanlar tarafından benimsenmiştir ki bu kimliğin en büyük savunucusu Namık Kemal'dir. Onun **Vatan Yahut Silistre** adlı 1873'de yazılan piyesi Osmanlı Müslüman kimliğinin en açık ifadesidir. Osmanlılık aynı zamanda ilk defa olarak *vatan* kavramının genişleyip yerleşmesine ve maddi siyasi bir şekil almasına yol açmıştır. Artık vatan bir kişinin doğduğu köyü ve kasabayı değil, Osmanlı Devleti'nin hakim olduğu tüm toprakları ifade etmektedir. Ayrıca Osmanlılık yani "Osmanlı" terimi yalnız bir hanedanı ifade etmekten çıkmış tüm Osmanlı tarihini kapsayacak bir şekil almaya başlamıştır. İşte bunun içindir ki 1870'lerden sonra yeni tarihi görüşler ortaya çıkmaya başlamış, ilmi manada tarihçiliğe doğru ilk adımlar atılmıştır ki 1909'da kurulan *Encümen-i Tarih-i Osmani* Osmanlı tarihini yeni bir görüşle ele almak teşebbüsünün en önemli ifadesidir. Osmanlılık, İttihad ve Terakki ve sonra Cumhuriyet devrinde Osmanlı hanedanının siyasi dayanağı olarak görüldüğü, yani tarihi köklerinden arındırılarak ele alındığı için tümü ile mahkum edilmiştir. Ziya Gökalp dahi modern milletlerin belirli tecrübelerden geçmeden -yani geniş imparatorluklar içinde belirli süreçleri geçirmeden- meydana gelemeyeceklerini savunmasına rağmen, Osmanlılığı çok ağır bir dille yermiştir. Biz Osmanlılığın savunucusu değiliz. Osmanlılık bir yerde siyasi bir rejimin dayanağı olduğu kadar imparatorluğu ayakta tutmak gayesini güden bir ideolojiyi ifade eder. Fakat Osmanlılık iyi ve kötü tarafları ile belirli tabii tarihi, sosyal ve kültürel bir ortam içinde gelişmiştir ki bu ortam Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalmıştır. Osmanlı Devleti olmasa idi Türk Cumhuriyeti olmazdı. Gerçekten, siyasi Osmanlılık başarısızlığa uğramış olmasına karşılık kültürel ve tarihsel Osmanlılık modern Türkiye'nin doğmasını hazırlamıştır.

İslamcılık

Türk kimliğinin gelişmesinde II. Abdülhamid devrinin çok önemli ve derin bir etkisi olmuştur. Bu devir, Türk ulusunun geleceğini tayin eden çok önemli iki olaya sahne olmuştur. Birinci olay 1876 Anayasası'nın ilanı ve 1878'e kadar iki Meclis-i Mebusan'm toplantısıdır. Meşrutiyet, devlet otoritesinin kaynağını padişah ve dinin ötesinde bir başka varlıkta -yani halk-millette- arama çabasıdır. Halk, daha doğrusu o zaman yeni bir manada kullanılmaya başlayan *millet* böylece siyasi anlam kazanmaya yüz tutmuştur. Artık *millet* gayri Müslim topluluklarına verilen isim olmaktan çıkarak, tüm Osmanlı Müslümanlarını -bilhassa Anadolu-Rumeli-Müslümanlarının topluluğunu tümü ile kapsayan bir terim anlamını almaya başlamıştır. İkinci önemli olay 1877/8 savaşı ve onun sonucunda imzalanan Berlin Andlaşması ile Sırbistan, Karadağ, Bulgaristan, Romanya'nın milli devlet olarak Osmanlı camiasından kopmalarıdır. Buna ayrıca Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından işgal edilerek Osmanlı Devleti'nden kopmasını ilave etmek gerekir. Böylece Osmanlı Devleti bir insan olarak düşünü-

lürse, başının İstanbul, sağ ciğerinin Rumeli, solunun Anadolu olduğu söylenebilir. Rumeli'nin gitmesi, Osmanlı Devleti'ni hayati önem taşıyan bir parçadan -yani sağ ciğerinden- mahrum etmiştir. Bu savaş, toplumsal yapısal değişmeleri hızlandırmıştır ki burada göçlerin önemi çok büyüktür. Gerçekten Osmanlı Devleti 1827-1914 yıllarında göçler nedeni ile çok köklü hem yapısal hem de kültürel-psikolojik bir değişme geçirmiştir. Osmanlı Devleti tarihi boyunca çeşitli göçlere sahne olmuştur. *Göç* ve *göçebe* arasında çok büyük fark vardır. Göçler, yani bir grup halkın bir bölgeden diğer bölgeye gidip yerleşmesi tarihte her zaman görülen bir olaydır ki bugün dünyada, Avrupa dahil birçok ulus göçler neticesinde meydana gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri, Güney Amerika bunun en açık misalleridir. Göçebelik ise tabiat zorluklarına karşı insanların, varlıklarını sağlamak için yarattıkları bir yaşam şeklidir. Osmanlı Devleti'ne bir göçebe, aşiret devleti olarak bakmak büyük bir hatadır. Göçler ise başka bir manzara arz etmektedir.

Ondokuzuncu yüzyılda, Kafkaslar'dan 1827'de, Kırım'dan 1856 ve Rumeli'den 1878'de başlayan ve günümüze kadar devam eden göçler eski Osmanlı tebaasının Anadolu'ya yerleşmelerini ifade eder. Bu büyük göçün, 1850 ile 1882 arası Anadolu nüfusunun yüzde 42 gibi bir artış sağlamasında büyük payı vardır. Kesin olarak biliyoruz ki göçler, hem yerleşme yerlerinde hem de göçmenlerin kimliklerinde ve toplumların sosyal yapılarında büyük değişmelere neden olmaktadırlar. Kimlik değişmeleri nedenleri arasında göçler önde gelir. Ondokuzuncu yüzyılda Anadolu'ya, kuzey Suriye'ye ve Irak'a gelen göçmenlerle beraber, ve hatta onlardan evvel bir çok Türkmen, Kürt, Arap aşiretleri de devlet eli ile iskan edilerek, yerleşik (sedentary) düzen yaşamına geçmişlerdir. Göçmen ve aşiret iskanı nedeni ile tarım üretimi artmış, vergi geliri yükselerek pazar ekonomisinin ve merkezi devlet idaresinin daha köklü yer etmesi hızlanmıştır. Bu çok köklü yapısal değişmeler, Osmanlı tarihi mihveri ve İslam-Türk halk kültürü etrafında dönüştür. İşte bu olaylar sonunda Anadolu'da yeni siyasi bir varlık olan modern öncesi diyebileceğimiz yeni bir *millet* ortaya çıkmak yolunu tutmuştur. Ahmet Mithat Efendi, **Üss-ü İnkılâp** (1878) kitabında Tanzimat reformlarını eleştirirken yine de Tanzimat'ın yarattığı değişiklikleri kabul ederek "bugün karşımızda yeni bir Osmanlı milleti vardır" demekten kendini alıkoyamamıştır. Onun bu görüşü bizim yukarıda değindiğimiz, Anadolu'da ondokuzuncu yüzyılda *yeni tipte bir Türk milleti* doğdu görüşümüzü desteklemektedir. Biz bu konuyu başka bir çalışmamızda çok geniş bir şekilde ele alıp incelediğimiz için onun üzerinde fazla durmayacağız.

Ancak bir iki noktayı vurgulamak yerinde olur. Bu yazımızın başında belirttiğimiz gibi modern manada *millet*ler ancak onsekizinci ve bilhassa ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmışlardır ve bunlar ancak ve ancak sınırları belli, merkezi idareye ve bir dereceye kadar sınıfsal yapıya sahip ve modern pazar ekonomisini kabullenmiş toplumlarda meydana gelebilirler. Bu tip milletler, milli kimlik arayışlarında varlıklarının ve kimliğinin köklerini tarihte, dilde, gelenekte, dinde, soy birliğinde vs. unsurlarda ararlar. Ayrıca, bu kökleri, çok kez, hayale dayanarak yüceleştirirler ve yorumlarlar ki bu da milliyetçilik (nationalism) olur yani ideoloji olur. Şüphesiz ki bir ideolojinin incelenmesi ile onun uygulanması ve tanıtılarak kabullendirilmesi arasında büyük farklar vardır. Ancak eninde

sonunda olaylara dayanan inceleme, subjektif değerlendirmeye dayanan ideolojiden üstün gelir. Sağlam bilgili ilimsel araştırıcı aynı zamanda ideolog olursa ideoloji de devamlı dayanaklı olur. (Sovyet rejiminin yıkılmasında şüphesiz ki Leninistlerin Marksizmi, sun'i bir politik kisveye sokarak Sovyet emperyalizmine vasıta yapmalarının büyük payı vardır. Bir yerde tüm rejimlerin değeri prensiplere (ilkelere-esaslara) gösterdikleri hürmete göre ölçülür). Milliyetçilerin, bir milletin ne olduğunu anlatan görüşleri ile, milletin doğumunu sosyo-politik bir olay olarak inceleyen sosyolog ve siyaset alimlerinin görüşleri arasında daima büyük farklar vardır. Kısacası ondokuzuncu yüzyılda Anadolu'da İslam gelenekleri, Osmanlı tarihi ve Türk dili üzerine inşa edilmiş ve Osmanlı Devleti içinde yaşamış tüm Müslüman soylarından oluşan, yani Türk, Arnavut, Kürt, Arab, Abaza, Tatar, Karaçay vs. Türk soyundan olsun olmasın yeni anlamı ile Türk olmayı kendi istekleri ile yaşayış, duygu ve amaç birliği içinde birbirine kaynaşarak yeni bir millet ortaya çıkmaya yüz tutmuştur. İşte Abdülhamid'in İslamcılık siyaseti bu gelişmede birinci derecede rol oynamıştır. Meseleyi biraz daha aydınlatmak gerek.

Yukarıda, Osmanlılık fikrinin ve onu gerçekleştirmek için uygulanan merkeziyetçilik ve vatandaşlık siyasetinin modern manada bir milletin meydana çıkabilmesi için gereken hukuki, siyasi ve idari yani maddi çerçeveyi hazırladığını belirttik. Ancak Osmanlılık, bir milletin ortaya çıkması için kişileri birbirine bağlayacak temel kimliklere ve değerlere, yani milliyetin subjektif yönlerine hitap etmediği için toplum içinde gerçek manada bir birlik ve dayanışma yaratamamıştır. Sultan Abdülhamid'in İslamı bir ideoloji olarak kullanması Osmanlılık ideolojisini, psikolojik ve kültürel bakımdan tamamlamıştır. İslamlık, dinden yani İslamiyet'ten kaynaklanan bir ideoloji olarak toplumun Müslüman kesimini din esasına dayanan bir millet halinde tasavvurlamasına ve o şekilde siyasi bilinçlenmesine yol açmıştır. Modern manada bir milletin ortaya çıkabilmesi için tüm fertlerin kendi aralarında ortak bağları paylaştıklarını bilmeleri ve bu bağların üstün değer taşıdıklarına inanmaları gerekir. İdeolojinin vazifesi zaten budur. İnsanlara ortak bağlar paylaştıklarını anlatır ve bu bağların yüceliğini ilan ederek insanları o şekilde bilinçlendirir ve kimliklerinin, inandıkları değerlerin üstün olduğuna inandırır. İşte, Abdülhamid'in İslamcılığının gayesi Müslümanları İslamiyet kimliği ile bilinçlendirmek ve din olarak İslamiyet'in üstün değerde bir din olduğuna dair inandırarak devlete daha gönülden sarılmalarını sağlamaktı. Ancak din modern milletlerin ileriye dönük ve bu dünyada gerçekleşecek isteklerine çok az yer verdiği için, din esasına dayanarak kurulan birlikler içinde yaşayan insanlar eninde sonunda bir çıkmaza düşmek tehlikesindedirler. Onlar dini kimliği dil, tarih, gelenek, vs. gibi esaslarla bağdaştırmak zorundadırlar -veya dini inkar ederek- yalnız dil, kavim üzerine kurulmuş gruplaşmalara doğru gidebilirler. Nitekim, Abdülhamid devrinde ortaya çıkan ve Türkleri, Arapları, Arnavutları vs. Müslüman kavimleri içine alacak İslam milleti içinde tarihsel, kültürel, vs. özelliklere sahip grupların din ötesinde -fakat dini ve Osmanlı birliğini inkar etmeyen- yeni bazı gruplaşmalara doğru gittikleri görülmüştür. Bu grupların en önde geleni Araplardır. Tüm bu hareketlerin önderliğini yapanlar ise orta sınıf elemanları olan okumuşlar, ayan, eşraf hatta ulema vs. elemanlar mevcuttur. Diğer yanda sosyal temeli olmayan ve ancak

küçük bir okumuşlar grubunun yönettiği ve temel kimlikleri dikkate almayan milli hareketler başarı sağlayamazlar.

İslamcılık ideolojisini bir devlet ilkesi haline sokan Sultan Abdülhamid'in ana amacı hanedanın temel ilkesi olan devlet varlığını korumak ve bu arada hanedanı devam ettirmekti. 1878 Berlin Andlaşması, belirli sınırlar içinde yaşayan milli-devlet kavramını sultana kabul ettirmiştir. Bu kavramın Araplar tarafından benimsenmesi halinde Arapça konuşan ülkelerin Osmanlı Devleti'nden ayrılmaları ile sonuçlanabilirdi. Nitekim 1878 ilkbaharında Rus orduları İstanbul kapılarına dayandıkları bir zamanda Suriye'nin ileri gelen eşrafı, Şam'da yaşamakta olan büyük anti-emperyalist Cezayir'li Abdülkadir etrafında toplanmışlar ve Osmanlı Devleti'nin dağılması halinde Suriye'nin istiklalini ilan etmeye karar vermişlerdi. Bu olay Sultan Abdülhamid'i çok tedirgin etmişti. Onun için padişah hem Arapları Osmanlı idaresine daha köklü bir surette bağlamak, hem de Anadolu'ya gelen göçmenlerle yerli halkın daha iyi kaynaşmasını sağlamak için tüm bu insanların ortak paylaştıkları dini, yani İslamiyet'i, fiili bir devlet ideolojisi şekline sokmuştur. Ayrıca dünya çapında bir İslam Birliği (Panislamizm)den de söz ederek Fransa, İngiltere, ve Rusya'nın Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmalarını önlemek istemişti. Kısacası, Sultan Abdülhamid İngiltere, Fransa, ve Rusya idaresinde yaşayan Müslümanları cihada çağırarak başlarına büyük dertler çıkarabileceğini dolayısıyla anlatmıştır. Bunun için de padişah, hem ülke hem de dünya Müslümanlarının tümü adına konuşarak, dünya Müslümanlarının Avrupa emperyalizmine karşı koyabilecek merkezi bir makam arayışlarına cevap olarak halifeliğe birinci derecede önem vermiş, hatta halifeliğin saltanattan evvel geldiğini söylemiştir. Abdülhamid'in ana amacı Osmanlı Devleti'nin hürriyetini ve varlığını sağlamaktı ki bu da bir bakıma Türklerin doğmakta olan modern milliyet kimliklerini ve toplum olarak hürriyet ve varlıklarını sağlamak demekti.

Sultan Abdülhamid'in İslamiyet'i bir dini birlik ideolojisi olarak kullanması ise *millet* ve kimlik meselelerini yakından etkilemiştir. Gerçekten, Abdülhamid'in din'i ideoloji olarak kullanması, dinin kendini, yalnız, insanı ahiret için hazırlamaya vermiş, pasif, ruhsal bir varlık halinden çıkararak, güncel toplum işleri ile de meşgul olan, yani Müslümanların bu dünyadaki yerini ve yaşayışını etkileyen siyasi bir kuvvet haline getirmiştir. Sultan, Müslümanların iman ve geleneklerinin ve bu arada halifelik makamının güçlenmesi için her çabaya baş vurmuştur ki Avrupalılar ve sonra "modern" Türk yazarlar bu hareketleri "gericilik" olarak yermişlerdir. Halbuki "gericilik" kisvesine bürünen bu dinsel uyanış aynı zamanda *millet* bilincinin yerleşmesine hem de modernleşmenin belirli milli bir kimlik çerçevesi içinde gelişmesine yardım etmiştir. İslamcılık, Osmanlı Müslümanlarının tümü arasında dayanışmayı kendine baş amaç edinmişti. Bu amacı gerçekleştirecek araçlar arasında iletişim (communication) başta geldiği için dil, birden bire büyük önem kazanmıştır. Böylece dil "Müslüman birliği" nin ilk kademesini oluşturacak bir dil birliğini, yani birbirinin dilini konuşan ve anlayan kimselerden oluşan bir toplum bilincini yaratacaktı. Zaten bu bilinç çok sönük olmakla beraber mevcut idi. Bu arada toprak esasına dayanan devletin otoritesini belirli sınırlar içinde yürüttüğü için dil, yani devletin kendi dairelerinde ve okullarında kullandığı dil, yani Türkçe, çok yaygın hale gelmiştir.

Din kisvesi ve birliği içinde meydana gelen dil hatta soy bilinci, devlet siyasetiyle, biri diğeriyle çatışmaktan korunabiliyordu. Ama bu çatışma 1908'den sonra İttihad ve Terakki hükümetinin milliyet siyaseti sayesinde açığa çıkmıştı. İşte, Ziya Gökalp'in ilk kez 1913'de *Üç Cereyan* olarak isimlendirdiği ve sonra, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak** adı altında, 1918'de çıkan kitabına başlık ettiği ve nihayet 1923'de **Türkçülüğün Esasları** kitabının son yazısını oluşturan makale bu kimlikleri bağdaştırmak amacını gütmekte idi. Fakat Gökalp bu kimlik değişmelerinin yarattığı kültürel huzursuzluklara yani *anomi*ye önem verdiği için bulantının gerçek sebeplerini aramadan, tedavisini tezelden milliyetçilikte bulmuş, anominin maddi ve tarihi sebepleri ile meşgul olmamıştır. Anomiyi yaratan sosyo-kültürel değişikliktir ki bu anomi iyi teşhis edilirse az zamanda düzelir, yanlış teşhis ise onu müzminleştirir. Sultan, Tanzimatın getirdiği yeniliklerin hemen hepsini muhafaza ettiği gibi her alanda Tanzimat yeniliklerini gölgede bırakan sayısız eserler meydana getirmiştir. Böylece o, Osmanlılık siyasetinin sosyal ve ekonomik boşluklarını doldurmaya gayret etmiştir.

Bugün, Orta Doğu'da ve Türkiye'de mevcut eğitim, ulaşım, mesleki ihtisas, sıhhat vs. gibi bir çok kuruluşların temeli Sultan Abdülhamid devrinde atılmıştır. Sultan'ın bu teşebbüsleri, Anadolu'nun yapı değişmesini, Müslüman-Osmanlı kimliğinin kökleşmesini, hem de bu gibi sosyo-ekonomik ve kültürel değişmelerde kaçınılmaz olan yan gelişmeleri hızlandırmıştır. Osmanlı-Müslüman kimliği içinde kaybolmuş gibi görünen soy, kavim, dil kimliklerinin yukarıda kısaca belirttiğim gibi yeni şekiller altında canlanmasına yol açmıştır. Çünkü insanlar daha evrensel kimlikler içine sokulurken, soy, dil, din, bölge gibi kimliklerin de canlandırdığı ve yeni şekil aldıklarına şahittir. Mesela, Sovyetlerin dinsizlik politikası sünnet, isim verme, vs. gibi Müslümanların dinsel geleneklerini "laik" ve "milli" şekle sokarak devam ettirmelerini sağlamıştır. Normal olarak da din bir dereceye kadar böylece dünyevileşince, siyasileşince dini ulviliğini yitirmektedir.

Abdülhamid devrinde ilk kez artarak Türk kimliğinden söz edilmeye başlanmıştır ki bu konu çok geniş ve karışık olduğu için biz burada bu konulara ancak değinmekle yetineceğiz. Herşeyden evvel dil meselesi gelir. Gazetelerin çoğalması, merkeziyet icabı hükümet dairelerinde bürokratik muamelelerin artması, devlet memurlarının önemli bir kısmının Türk soyundan gelmesi, nizamiye mahkemelerinin Arap bölgelerinde bile Türkçe'yi kullanmaları Türkçe'nin çok süratle yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca Türkçe'nin yayılmasına neden olan daha iki neden ki bunların önemi çok büyüktür. Abdülhamid'in emri ile Sultan Abdülhamid devrinde kurulan veya genişletilen mesleki okulların dili de Türkçe olmuştur, hatta Huzur Dersleri de Türkçe verilmeye başlanmıştır. Bu okullarda okuyanlar ve buradan mezun olanlar toplum içinde hem en yüksek mevki, hem yüksek gelir sahibi oldukları için buraya rağbet fazla olmuştur; her açık bir yer içinde 3-8 adayın bulunması olağandı ki bu adayların yüzde 20-40 arası, okula göre, Türk aslından olmayanlardan oluşmakta idi. Bunlar ise Türkçe'yi ana dil olarak kullanmak yolunu tutmakla beraber kendi kavim dillerini biliyorlardı fakat sonunda Anadolu'da kalanların hemen hemen tümü yeni anlamı ile "Türk" lüğü kabul etmişlerdir. Burada çok önemli bir noktaya değinmek gerekir. Eğiti-

min yayılması ve bilhassa Anadolu'nun ve Arap ülkelerinin çoğunun yabancı işgali altında bulunmaması, yani kurtuluş savaşlarının çabalarını henüz gerektirmemesi, muasırlaşmaya (modernleşmeye) öncülük vermiş ve muasırlaşmayı okumuş çevrelerin ortak bir ideolojisi haline sokmuştur. Muasırlaşmak ideali bir bakıma Avrupa medeniyetinin emperyalist yönlerinin unutulmasına ve ancak ilim ve medeniyetin önemsenmesine yol açmıştır. Ondokuzuncu yüzyılda Türkçe'nin yaygın bir şekilde kullanılması, birçok kimsenin bu olayı "dilde Türkçülük" şeklinde yorumlamalarına ve Türk milliyetçiliğinin başlangıcı saymalarına yol açmıştır. Halbuki Türkçe'nin sadeleştirilmesi ve halk dilinin yaygınlaşması ilk kez pratik amaçlardan yani iletişimi kolaylaştırmak amacından doğmuştur. Mesela Türkçe'nin sadeleştirilmesi kadar muasırlaşma fikrinin en büyük savunucuları arasında yer alan Ahmet Mithat Efendi, Yusuf Akçura ve diğer bir çok yazar Türk milliyetçiliğinin önderleri arasında görülürler. Halbuki Ahmet Mithat Efendi Abdülhamid devrinde gelişen İslam, Osmanlı ve Türk kimliklerini bir arada yaşatmak için büyük çabalar sarf etmiştir ki onun bu çabaları İttihad ve Terakki devrinde tamamı ile unutulmuştur çünkü Ahmet Mithat, sultanı desteklemiştir. Ahmet Mithat Efendi için Türk terimi devlet dilini ifade eden ve Osmanlı camiası içinde önemli yeri olması gereken bir kavime yani Türklere verilen bir isimdir ki bunun ideolojik bir anlamı yok idi.

Devlet ideolojik bakımdan Osmanlılığı ve İslamiyet'i uygulamaya öncülük verdiği için, fonksiyonel devlet -yani hizmet veren devlet anlamını ikinci sıraya itmiş bulunuyordu. Bu arada bu iki resmi ideoloji yanında muasırlaşmak ve halkçılıkta toplumun gelişmesini hedef alarak kendine göre bir gelişme sürecine girmiş bulunuyorlardı ki sonradan cumhuriyet devrinde devlet ilkeleri arasında yer almışlardır. Gerçi halkçılık Sultana karşı halkı kendine siper alarak hakimiyetini pekiştirmek isteyen Tanzimat bürokrasisi ve aydınlar tarafından çok belirsiz bir şekilde ortaya atılmışsa da az zaman içinde, kısmen İslam ihya hareketlerinin tesiri ile anlam değiştirerek siyasi bir halkçılık şeklini almıştır. *(Halkçılığın, Osmanlı Devleti'nde, Rusya'nın Narodnik ideolojisinin karşılığı olduğu ve Rusya'dan gelen okumuşlar tarafından getirildiği görüşü her bakımdan yanlıştır).* İşte siyasi anlamda Müslüman ve Osmanlı ve henüz siyasi anlam kazanmamış Türklük kimliklerini bağdaştırmak ve bu arada muasırlaşmayı halkçılıkla (halkın eğitim görmesini, ekonomik kalkınmasını) beraber gerçekleştirmek isteyen çabalarının 1880'den sonra ortaya çıktığını görmek mümkündür. Bu görüşün savunuculuğunu Ahmet Mithat ve **Tercüman-ı Hakikat** yapmıştır ki sonradan **Tercüman-ı Hakikat**'te çalışmış bir grup, Ahmet Cevdet'in idaresinde çıkan ve 1903-1928 arası yayımlanan **İkdam** gazetesinde yürütmüşlerdir. Bunların arasında Necip Asım (Yazıksız), Veled Çelebi (İzbudak), Ahmet Refik (Altınay), Ahmet Rasim gibi isimler vardır.

İkdamcılar, soy Türkçülüğüne ve bilhassa Türk unsurunun gelişmesine önem vermekle beraber Osmanlılığı ve siyasetten arındırılmış İslamcılığı da bir arada yürütmek görüşünü savunmakta idiler.

İttihad ve Terakki

İttihad ve Terakki mensupları kendilerine, herşeyden evvel Sultan Abdülhamid istibdadının düşmanı ve onun yerini alacak hürriyet savunucuları olarak

bakmaktadır. Ayrıca onlar Osmanlı Devleti'ni devam ettirmek ve kendi ölçüleri içinde hızlı bir muasırlaşma gerçekleştirmek istiyorlardı. Ayrıca onlar Abdülaziz ve Abdülhamid'in din ve halifeliği istibdad idaresine meşruiyet sağlamak amacıyla kullandıklarını iddia ederek onların yerine sözde ilmi -yani onların anladığı materialist pozitivizmi- devlete ve topluma mal etmek istemişlerdir. Avrupa'da bulunan İttihad ve Terakki şubeleri hem Türklük ve hem de o devirde Avrupa'yı saran milliyetçilik tartışmalarından uzak durmuşlardır. Ancak 1908 ayaklanması ile İttihad ve Terakki iktidarı eline alınca siyasi Türkçülüğü ön plana geçirmiştir. Ancak bu birden bire olmamıştır.

İttihad ve Terakki'nin 1908-1911 yılları arasında izlediği siyasetin, laiklik ve kavmi milliyetçiliğe karşı biraz yakınlık göstermesi bir yana bırakılırsa, Abdülhamid devrinde yürütülen Osmanlılık ve İslamcılıktan fazla ayrılmamışlardır. Buna rağmen perde arkası yürütülen Türk kavmi milliyetçiliği, bilhassa Ziya Gökalp'in bulunduğu Diyarbakır parti müfettişliğinden Selanik'e İttihad ve Terakki'ye danışman olarak getirildikten sonra, devletin belirli bir soy'a -yani kavime- dayanması fikri kuvvet kazanmıştır. İşte burada Ziya Gökalp'in tarihe önem vermemesi (o, tarihin sosyoloji içinde eriyeceğine inanmıştı) psikolojik, sosyolojik teoriler ile büyük devlet kimlik meselelerini özümlemeye kalkışmasının zararları kendini göstermiştir. Şüphesiz ki, Ziya Gökalp ilmi dürüstlüğe sahip, gerçek manada ilme önem veren ve toplumunu çok seven ve kalkınmasını samimiyetle isteyen bir kimsedir. Fakat, onun etnik kimlik ile milli devlet kimliğini aynı olarak görmesi, çelişkiler yaratmıştır. İttihad ve Terakki'nin ana ilkesi Osmanlılıktır, fakat o Osmanlılığı artık kavim esasına dayanan bir Türkçülük şeklinde görmek yolunu tutmuştur. Gerçi Gökalp milletin esasını ırk, etnik grup, vs. oluşturmaz demişse de onun kültüre verdiği mana tarihi esaslardan arınmış, siyasi ve etniktir. Gökalp'e göre bir milletin esasını kültür ve dil oluşturmaktadır ve bunları Türkleştirmek devletin vazifesidir. Gökalp'e göre her kültür her millete göre özellikler gösterir ve böylece nevine mahsustur. O'na göre böyle bir kültür yüzyıllardan beri Anadolu Türk halkı arasında yaşamıştır ve yaşamaktadır. Gökalp'e göre bu halk kültürünün, devlet ve toplum kültürü haline gelmesini önleyen ana neden kozmopolit Osmanlı Devleti ve bu devleti idare eden halktan kopuk milliyetsiz bir hanedan ve onun emrinde halkı ezen sosyal bir grup olan bürokrasidir. Bunlar ise halktan kopuk, kendi dili ve kültürü olan sosyal bir gruptur. Halbuki modernleşmeyi ve dolayısı ile Türklüğü ön plana çıkaran bu bürokrasinin yürüttüğü siyasettir. Gökalp, Abdülhamid idaresi tarafından hürriyetçi fikirleri nedeni ile hapse girmiş, doğum yeri olan Diyarbakır'a sürülmüş ve orada eline geçirdiği kitapları okuyarak kendi kendini yetiştirmiştir. Böylece Gökalp, Osmanlı ve Türk kavramları arasında bağdaşma yerine kesin bir zıddiyet ve intibaksızlık görmüştür. Diğer taraftan Gökalp Türklüğü din ile bağdaştırmak için büyük çaba sarf etmişse de bu çabaları tarih dışına çıkardığı için hem dincileri hem laikcileri memnun etmiştir. Gökalp'in kültür ile milleti bir yerde birbirinden ayrılmaz olarak görmesini tatbikat doğrulamamaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri'nin, Kanada'nm, Avusturalya'nın dilleri ve kültürleri temelde İngiliz olmakla beraber bunların kimlikler ve milliyetleri birbirinden ayrıdır. Üstelik bu üç ülkenin de kültürleri halen çok değişik bir şekilde

gelişmiş ve gelişmektedir. Ama bu ülkelerin hiç biri İngiltere ile kurtuluş mücadelesi vermelerine rağmen kültürlerini siyasetten ayrı tutarak hem İngiliz hem de milli olarak gelişmelerini sağlamışlardır. Bu ilkeleri, tarihlerini gerçekçi bir gözle inceleyerek hangi konularda İngiltere'ye yaklaştıklarını ve hangi konularda ayrıldıklarını açık seçik anlatmaktadır.

Bu makalemizin amacı Ziya Gökalp'in milliyetçilik görüşlerini tartışmak değildir. Ana amacımızın, Gökalp'in bir toplumun yapısının ekonomik, sosyal, demografik nedenlerle durmadan değiştiğini ve çok kez bu toplumların eski kültür, isim ve temel kimliklerini koruyarak yeni şekiller aldığını yeter derecede incelemediğini işaret etmektir. O, kültürü ve milleti ezelden beri mevcut, tümdengelim (dedüktif) kavramlarla izaha kalkmıştır ki bu yaklaşım onun çok önem verdiği tümevarım (endüktif) metodunu etkisiz hale getirmiş ve tümden gelimi Türk aydınının temel metodu haline sokmuştur. Gökalp'in halk-saray ikili kültür kavramı da yanlıştır. Şu da bir gerçektir ki halk edebiyat ve temaları ile saray kültürü arasında alış-verişler devamlı olmuş, biri diğerini etkileyerek gelişmiştir; halk edebiyatı çoğu kez saray edebiyatını da model olarak almış ve saray edebiyatı da, bilhassa onsekizinci yüzyılın sonunda, halk edebiyatından etkilenmiştir. Modern Türk edebiyatı bir bakıma halk ve saray edebiyatlarının bir sentezidir. Gökalp yalnız siyasi Osmanlılığı, yani Tanzimat Osmanlılığını (onun asıl hedefi idi) bir ikincisi Türklüğün muhalifi olarak görmekle kalmamış, tüm Osmanlı tarihini (belki ilk devreler hariç) Türklükle ilgisiz görerek, Türkleri, kimlik kökenlerini İslam öncesi Orta Asya'da Turan'da aramaya göndermiştir. Bugünkü Türkiye ise Osmanlı tarihinden doğmuştur. Gökalp'in Osmanlılık aleyhtarı görüşü Balkan Harbi'nden sonra kuvvet kazanmıştır. Çünkü Arnavutluk'un, Makedonya'nın ayrılması ile Osmanlı İttihadı (Osmanlı birliği) görüşünün değeri kalmamıştır.

Bilinçli kavmi Türkçülük fikrini ilk defa ortaya atan Yusuf Akçura olmuştur. O, 1904'te Mısır'da Ali Kemal'in çıkardığı **Türk** gazetesinde *Üç Tarz-ı Siyaset* yazısında kavmi Türkçülüğü savunmuştur. Akçura, yaşadığı devrin çok ilerisinde bir kültüre ve kafaya sahipti. Fakat, o bir toplumun tabii gelişerek, istenen amaçları kendiliğinden gerçekleştireceğine inanmıyordu. Onun için, Akçura'nın, devlet gücüne sonsuz bir güveni vardı ve modern anlamda bir milletin ancak devlet eliyle yaratılacağına inanmıştır. Akçura, tamamı ile çıkar açısından meseleyi ele alarak Osmanlılığın ve İslamcılığın, Türklerin kavim olarak varlığını ve gelişmesini sağlayamayacağını ileri sürerek onların yerine siyasi Türklüğü, yani kavim milliyetçiliğini tavsiye etmişti. Akçura için milletin esası ırktır. (O, *ırk* terimini aynen kullanmakla beraber ırka biyolojik manadan ziyade İngilizlerin lineage -yani soy anlamını verdiğini sanıyorum) ve Türk Milletini Adriyatik Denizi'nden Çin'e kadar yayılmış bir kitle halinde görmüştür. Bu görüşler İttihad ve Terakki'nin parti haline gelerek, tek başına 1913'den sonra iktidarı ele alması ile yeni hız ve güç kazanmıştır. Görünürde Osmanlılık ve İslamcılık (I. Dünya Savaşı'nda halife cihad çağrısını bu ideolojiye dayanarak yapmıştı) devlet ilkesi olarak kalmış fakat aslında devlet bütün imkanlarını kullanarak Türkçülüğe ağırlık vermiştir. Bilhassa 1908-1912'den sonra büyük çaba gösteren **Genç Kalemler**, **Türk Yurdu**, **Türk Ocağı**, **Türk Mecmuası** vs. gibi yayınlar ve kuruluşlar kavim, soy milliyetçiliği fikrini yaymışlardır. Bu kuruluşla-

rın ana amacı bir güzideler (bu da Gökalp'in *elite* karşılık kullandığı terimdir) grubu vasıtası ile Türk unsurunu devletin dayanağı haline getirmekti. Devlet ise din hizmetinden çıkarak bütün imkanlarını Türk Milletinin gelişmesine ve yükselmesine tahsis edecekti. Böylece tarihte ilk kez devlete hakim bir Türk grubu, bilinçli olarak devlet ve kavmi birleştirecektir. Görüldüğü gibi Osmanlılık, İslamcılık, Türklük kimlikleri geniş çapta devlet ve devleti idare edenlerin görüşlerine, bilgilerine ve tercihlerine göre siyasi kararlar olarak ortaya çıkmış ve öyle gerçekleştirilmiştir. Bunun için de toplumun gerçek kimliği ve benliğine girmiş tarihi kimlikler -bu arada Osmanlı tarihinden gelen ve sonraları "Türk" olarak tanıtılan sanatta, mimaride eşsiz eserler veren bir medeniyet -inkar edilmiş ve Türk toplumu tarihi köklerinden mahkum yaşamaya mecbur edilmiştir.

Milli Mücadelenin, Türk kimliği ile gelişmesinde şüphesiz ki çok büyük yeri vardır. Bu mücadele gerçek manada milli olmuştur. Fakat buradaki *milli* kimliği tayin eden esasın Osmanlı, Müslüman, Türk üçlü kimliklerinde oluşan bir tek kimlik olduğunu unutmamak gerekir. Cumhuriyet devrinde gerçek manada bir soy-kavim kültürü yaratmak çabaları -ki buna Türk Ocakları yerine kurulan Halk Evleri memur edilmişse de- bu çaba sonuç vermemiştir. Neticede, Türkiye resmen devlet eli ile yürütülen devletçi-kavim milletçiliği ideolojisi ile toplumu kimlik bulantılarına sürüklemiş ve Türk insanının tek kimliğinin, Osmanlı-İslam-Türk üçlü kimliği şeklinde üçe bölünmesine yol açmıştır. Bugün Osmanlı-İslam kimliği birleşmiş ve çok kez karşılarında Türklüğü bulmuştur. Bu durum ise büyük psikolojik ve politik ayrımlara ve tepkilere yol açmakla kalmıyor, başka etnik grupların kavmi-etnik milliyetçiliklerini körüklüyor. 1919-1923 ve ondan sonra kimlik konuları çok önemli olmalarına rağmen makalemiz dışında kalmaktadır.

AYDIN, ULUS-DEVLET ve POPÜLİZM

Zafer Toprak

Bu makale 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'nin uluslaşma sürecinde aydın kesimin ulusal kimlik arayışı üzerinedir. Osmanlı aydını II. Meşrutiyet'le birlikte yeni bir yapılanma sürecini başlatır. Türkiye gibi, Batı dışı geciken ülkelerde siyasal yapılanma ve demokratikleşme süreci karmaşık bir nitelik taşıyan bir ideoloji yumağını gündeme getirir. Çelişik gibi gözüken gelenekselcilik-çağdaşçılık, muhafazakarlık-köktencilik, ulusçuluk-toplumculuk bu toplumlarda birlikteliklerini koruyabilir.

Türkiye pratiğinde de bunu gözlemek olası. Türkiye'de hızlı toplumsal dönüşüm, kentleşme, modernizasyon, yeni-eski çatışması, kırsal nüfusun göreli yoksulluğu popülist beklentileri körüklemiştir. Nitekim 20. yüzyılın ilk yarısında popülizm demokratik toplum beklentilerinin yerini almıştır. Diğer bir deyişle demokrasi gündemden düşmüş, toplumu türdeş kılacak ulus-devlet normları ağır basmıştır. Ulusal kimlik arayışı bütüncü, dayanışmacı bir toplum modelini gündeme getirmiştir. Kimi kez güçlü orta sınıf tezi ya da sınıf mücadelesinin reddi Türk popülizminin ana eksenini oluşturmuştur. Kentleşmenin güdük kaldığı bir ortamda köylülük ön plana çıkmış, köy duru ırkın, ya da ulusal değerlerin arandığı ortamı simgelemiştir. Sınıflaşmanın kentleşme sonucu oluştuğu vurgulanmış, toplumu çökerten sınıf mücadelelerinden kaçınmak için kentleşmenin önlenmesi gerektiği ileri sürülmüştür.

Türk popülizmi bir anlamda, kapitalist yapılanmada gecikmeden ve uyumsuzluktan kaynaklanmıştır. Gelenekçi olduğu kadar köktenci, modernleşme ve geleneksel değerleri özümleyen bir dünya görüşüne dönüşmüştür popülizm.

Türkiye'de popülizm 1940'ların ortalarına kadar etkinliğini sürdürmüş, çok partili rejime geçişle birlikte demokrasi söylemi popülist söylemin yerini almıştır. Popülizm uluslaşma süreciyle uyum içinde gelişmiştir. Ulusçuluk ve popülizm aynı madalyonun iki yüzüdür. Aşağıda görüleceği gibi popülizmin adı Türkiye'de halkçılıktır. Halkçılık ise II. Meşrutiyet aydınının can simididir.

Boğaziçi Üniversitesi
Tarih Bölümü
Öğretim Üyesi

İctimaiyyat ve Halk

Türkiye'de toplumbilim sözcüğü, ya da eski biçimleriyle "ilm-i ictimai", ya da "ictimaiyyat", "halk" sözcüğüyle yaşıttır. Her ikisi de II. Meşrutiyet'in kazanımlar arasında yer alır.

Reaya, teb'a, ahali ve halk sözcükleri değişik dönemlerde aynı beşeri unsura verilen adlardı. Halk sözcüğüne, 19. yüzyıl sözlüklerinde rastlanırsa da günlük konuşmalarda, ya da yazında ahali yeğlenen bir terimdi. Ahali sözcüğü, reaya ya da teb'adan halka geçişi simgeliyordu. Diğer bir deyişle "kul"dan "vatandaş"a uzanan engebeli yolun bir ara aşamasıydı.

II. Meşrutiyet yılları halk sözcüğünün giderek günlük dilde yer ettiği bir dönemdi. Halk bir anlamda "vatandaş"lardan oluşuyordu. Ancak, vatandaşlar topluluğu olmanın ötesinde kollektif bir boyutu vardı. Tıpkı "millet" gibi bütüncü bir sözcüktü.

Osmanlı'da "millet" bugünkü anlamından çok daha farklı anlam içeriyordu. Millet bir tür "cemaat"tı. Çoğu kez gayr-ı müslim unsuru çağrıştırıyordu. Ancak Müslümanları da içeren biçimde Osmanlı meşrutiyet hareketi içinde "Osmanlı milleti"nden söz edilebilirdi. "Türk milleti" deyişi, türdeş Cumhuriyet Türkiyesi'nin gündeminde yer almıştı.

II. Meşrutiyet yıllarında halk sözcüğü bir anlamda bugünkü ulus ya da millet sözcüğüyle eşanlamlı kullanılıyordu. Cumhuriyet Halk Partisi'ndeki halk sözcüğü de bu kavram örtüşmesinin bir uzantısıydı. Tek-Parti döneminde bu iki kavram giderek farklılaşmıştı. "Millet" sözcüğünün toplumsal içeriği "halk" sözcüğünde kristalleşiyordu. Milliyetçilik ve halkçılık bundan böyle rejimin ve partinin altı ilkesi arasında ayrı ayrı yer alıyordu.

Aslında her iki ilkenin temelleri Meşrutiyet yıllarında atılmıştı. Milliyetçilik ve halkçılık İttihatçıların "ictimai inkılâb" dedikleri "yeni hayat"m temel dayanaklarıydı.

Gerek Mustafa Kemal'in 1920 tarihli "Halkçılık Programı"nda yer alan, gerekse 1931 CHF Programı'nda ve 1937'de Anayasa'da altı oktan biri olarak beliren "halkçılık" sözcüğünü ilk kez Ziya Gökalp kullanmıştı. **Yeni Mecmua**'nm 14 Şubat 1918 günlü 32. sayısı İttihatçı ideoloğun "Halkçılık" başlığını taşıyan bir yazısına yer veriyordu.[1]

Halk ve halkçılık, Gökalp'in düşün sisteminin önemli bir boyutuydu. İttihatçı düşünür, birçok meşrutiyet aydını gibi evrimden yanaydı; "tekamül"ü ilke edinmişti. Toplumsal yaşamın aşamaları ancak evrim yasalarının ışığında izlenebilirdi. II. Meşrutiyet "ictimaiyât"ı, evrimci pozitivizminin bir uzantısıydı.

Toplumlar, Gökalp'e göre altı aşamalı bir evrimden geçiyordu. Her aşamanın kendine özgü toplumsal katmanları (ictimai tabaka) bulunuyordu. İlk aşama klan devri ya da semiyye devriydi. Onu kast devri izliyordu. Üçüncü aşama tarik devriydi. Derebeylik devri dördüncü aşamaydı. Buna Tanzimat öncesi Osmanlı toplumundaki ayanlar örnek olarak gösteriliyordu.

Halkçılığın gündeme geldiği dönem, derebeyliği izleyen sınıf devriydi. Osmanlı tarihinde Tanzimat bu aşamayı simgeliyordu. Tanzimat "raiyyeliği ve zımmiliği" kaldırmıştı. Ayanların "asalet" ve "hürriyet"ini; ülke yönetimine katılma hakkını "aşağıdaki diğer tabakalara" da tanımıştı. Diğer bir deyişle "siyasi" an-

lamda liberal hak ve özgürlükler Osmanlı reayasına "vatandaşlık" yolunu açıyordu. "Avam" adı verilen kitle "ayanlık"la eşit olunca "halk" adını alıyordu.

Gökalp'e göre, Tanzimat ve Meşrutiyet siyasal hukuk açısından eşitliği amaçlayarak Türkiye'ye siyasi halkçılık ya da siyasi demokrasiyi getirmişti. "Halkçılık" başlıklı yazıda siyasi halkçılık deyimi yanma parantez açılmış ve Fransızca "démocratie politique" yazılmıştı. Halkçılık, bir anlamda, Gökalp için Batı'daki demokrasi sözcüğünün Türkçe'siydi. Nitekim yazıda birkaç satır aşağıda ictimai halkçılığın yanına "démocratie sociale" açıklaması konmuştu. Halk sözcüğünün toplumsal boyutu "cemiyet"i gerektiriyordu. Cemiyet ise "ictimaiyyat"ı.

II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği "ictimaiyyat"ın boyutları bugünkü toplumbilimden çok daha genişti. Bir kere eli kalem tutan herkes "ictimaiyyat"tan dem vuruyordu. İctimaiyyatın çözüm önermediği sorun hemen hemen yok gibiydi. Toplumla ilgilenmek, kişiyi ictimaiyyata sevk ediyordu. İctimaiyyat orta öğrenimde yer alıyordu. Darülfünun'da okutuluyordu. "Halk için ictimaiyyat" yazılıyordu. Dergilerde ictimaiyyat sütunlarının ayrı bir yeri vardı. Din, aile, çocuk, gençlik, vatan, millet, devlet ictimaiyyatın günlük konularıydı.

Halka Doğru Gidenler

II. Meşrutiyet'in Osmanlı düşün yaşamına getirdiği temel akımlardan biri kuşkusuz halkçılıktı. Rus Narodnik hareketinden ve Balkanlar'daki uzantısı halkçılıktan (popülizm) ve köycülükten (peasantism) esinlenen Osmanlı halkçıları Türk Ocağı ve, Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti çevresinde toplanmış, **Türk Yurdu** ve **Halka Doğru** dergilerini çıkarmışlardı.

"Halka doğru" deyimi, bilindiği gibi Çarlık Rusyası'nda 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişen "narodnik" hareketinin temel şiarlarından biridir. Serfliğin kaldırılışı ertesi Rusya'da toprak temerküzü, toplulaşması giderek hızlanmış, tarımda küçük üreticilik gerilemişti. Aynı dönemde ülkedeki küçük burjuva aydın katmanları toplumun yitiren kesimleriyle bütünleşmeye yönelmişti. Diğer bir deyişle köylülüğün alt gelir gruplarına seslenen Rus aydını, çarpılan geleneksel yapıya "halka doğru" hareketiyle çözüm aramıştı. "Halka doğru gidenler" toprağını her geçen gün "kulaklar"a, zengin çiftçilere kaptıran ve giderek yoksullaşan küçük üretici köylülüğe sahip çıkıyor, geniş köylü kitlelerini Çarlığa karşı başkaldırıya çağırıyordu. Devrim için köylülüğü kazanmak gerekirdi ve bu nedenle Rus aydınına önemli görevler düşüyordu. Rus aydını halka gitmeli, halka inmeli, halkı uyarmalı, eğitmeli, aydınlatmalıydı.[2]

Rus "halka doğru" hareketi Osmanlı aydınlarına Balkan aydınları ve göçmen Türkler aracılığıyla ulaştı. Balkanlar'da yazar ve öğretmenler arasında Rus "narodnik" hareketi 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlamıştı. Öte yandan Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali vb. Türkçü göçmenler panislavizm ve Rus popülizminden etkilenmiş, II. Meşrutiyet'le birlikte uluslaşma sürecinde gündeme gelen Türkçülük ve Halkçılık akımlarında etkin rol oynamışlardı. Ve nihayet Ermeni aydınlarının ulusçu Taşnak akımına karşı geliştirdikleri sosyalist Hınçak akımı narodnik fikirlerin etki alanındaydı. Türkçü aydınların bundan etkilenmeleri doğaldı.[3]

Halka Doğru dergisi yazarlarından İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Hüseyinzade Ali (Turan), Türkçülükle halkçılığın "mürşidi" olarak görülüyor, Rusya'daki panislavizm ve sosyalizmi Türkiye'ye uyarlayan kişi olarak gösteriliyordu. Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua**'da yayımladığı "Türkçülük Nasıl Doğdu"[4], başlıklı yazısında şu satırlara yer veriyordu: "Ali Bey Petersburg dârülfünununda iki tesir altında kalmıştı: Panislavizm, sosyalizm. Ali Bey panislavizmden pantürkizm mefkuresini çıkardığı gibi, sosyalizmden de halkçılık ahlâkını aldı." Nitekim Niyazi Berkes de bu esin kaynağını kaydetmiş, Petersburg Üniversitesi'nde okuyan Hüseyinzade Ali'nin orada devrimci öğrenci komünlerinde gördüğünü, hatta Namık Kemal'in adını bile ilk kez bunlardan duyduğunu, İstanbul'a gelip Tıp Fakültesi'ne girince, birkaç arkadaşıyla birlikte narodnik modelinde ilk üniversiteli gizli öğrenci derneği olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurduğunu yazmıştı.[5] Ancak, Niyazi Berkes Meşrutiyet halkçılığının sosyalizmden kopup sosyolojizme yöneldiğine işaret etmekteydi. Ziya Gökalp halkçılığı Marksist sosyalizmden ayırarak Durkheim'in sosyolojizmine bulamış; onu Osmanlı Devleti'nin zorlu günlerinde tesanütçülük diye adlandırdığı solidarizm ve mesleki temsilcilik ideolojisine ulaştırmıştı.[6]

Nitekim halkçılık solidarist kimliği ile ün salmış, yazarlarımız halkçılık ile Batı solidarizmi arasında yakın bağ kurmuşlardı. Şerif Mardin halkçılık ilkesinin 20. yüzyılla birlikte Türkiye'de aydınlar arasında en çok tutulan akım oluşunu eski bir kültür kodunun yeni bir şekilde yansımasına bağlamıştı. Batı'ya giden Türk aydınları sosyalizm-solidarizm ikileminde ikincisini seçmişlerdi; solidarizm bu kadroların kolayca kabul edebilecekleri, eskiden beri bildikleri, kendi toplumlarında hâkim olan değerlere benzeyen sosyal değerler getirmişti.[7]

Solidarizm ve ona kaynaklık eden pozitivizmin Osmanlı aydınları arasında geniş yankı uyandırdığı bir gerçekti. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı toplumunda skolastik İslâm felsefesine tepki olarak ortaya çıkan pozitivist düşünce giderek etkinleşmiş, Osmanlı aydını 1908 Jön Türk devrimiyle birlikte sosyolojiye dört elle sarılmıştı. Bundan böyle toplum felsefesi olarak "ilm-i ictimâ" Meşrutiyet Türkiyesi'ne damgasını vuracaktı. Sosyolojizm, hatta Cumhuriyet Türkiyesi'nde bile tahakkümünü sürdürecekti.

Bilindiği gibi Tanzimat sonrası Türkiyesi'nde ilim ve mantık anlayışında bir ikilem doğmuştu. İlk çizgi yüzyıllardır hakim konumunu sürdüren İslâm kültürü geleneğine bağlı anlayıştı. Bu anlayışta dini bilgiler vurgulanmış; mantıkta Aristo mantığının dışına çıkılmamıştı. Diğeri ise Avrupa'nın etkisiyle güçlenen Batı düşüncesiydi. Bilimde Auguste Comte'un pozitivizmi benimsenmiş, pozitif bilimler vurgulanmıştı. Bir yöntem olarak Aristo mantığının yetersizliği gündeme gelmiş; Avrupa'da yeşeren yeni mantık akımları ortam bulmuştu.[8]

İlki, zaman zaman güçlü çıkışlar yapmasına karşın Cumhuriyet'e kadar giderek gücünü yitirecek, diğeri ise başlangıçta ilkiyle uzlaşmaya çalışarak, bu pek başarılı olmayınca ilkinin yerini alarak güçlenecekti. II. Meşrutiyet yıllarında millet ile halk sözcükleri bir ölçüde eş anlamda kullanılıyordu. Türkçülük akımının yayın organı **Türk Yurdu**'nda, "güzideler tarafından temsil olunan, halktan ayrı bir milletten söz edilemiyeceği kaydediliyor, "milliyetin esaslarını yaratan halktır" deniyordu. Milleti halkın zevki, ruhi duyguları, halkın akideleri, halkın görüşleri oluştururdu. Bu nedenle **Türk Yurdu** daima "halka doğru in-

meyi", halkı anlamayı, milleti yükseltmek için halkı yükseltmek gerektiğini vurgulamıştı.[9]

Türkçülerin yayımladıkları bir diğer dergi **Halka Doğru** adını taşıyordu. İlk sayısı 1913 Nisanında çıkan dergide dönemin birçok ünlü yazarı yer almıştı. Halide Edip, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Tevfik Nurettin, Celâl Sahir, Hüseyinzade Ali, Hamdullah Suphi, Akil Muhtar, Abdülfeyyaz Tevfik, Ali Canip, Ali Ulvi, Galip Bahtiyar, Kâzım Nami, Köprülüzade Mehmed Fuad, Ziya Gökalp, Mehmed Emin, Mehmed Ali Tevfik, Memduh Şevket dergide "sürekli yazıcılar" olarak tanıtılıyordu.[10]

Yusuf Akçura "Halka" başlıklı yazı dizisinde[11] "Biz Halka Doğru diye ad taktığımız bu cerideyi halk için, halka faydalı olmak için çıkarıyoruz" diyordu. Akçura'ya göre "halkın, yani köylü ve esnafın, mektepler, cemiyetler yapabilmesi için önüne düşüp yol gösterecek okumuş adamlara ihtiyaç" vardı.

Akçura, yazısında yoksul katmanların Osmanlı toplumunda karşılaştıkları güçlükleri dile getiriyor, köylünün toprağının yetersiz olduğunu, kaldırdığı ürünün geçimine yetmediğini, yüksek verim elde etse bile yol, demiryolu, araba vb. ulaşım olanaklarından yoksun oluşu nedeniyle pazarla bütünleşemediğini söylüyordu.

Halk, ancak aydın kesimin önderliğinde bu sorunların üstesinden gelebilirdi. Bu nedenle Türk aydını halka yönelmeli, halkla bütünleşmeli, halkın seviyesine inerek onu eğitmeliydi.

"Türklerin münevver gençleri"ni biraraya getiren Türk Ocağı, "halka doğru gitmeyi, halkı görmeyi, halkı öğrenmeyi" ilke edinmişti. Bu doğrultuda, Ocak'ta "halk hayatının hangi cihetleri görülmek, öğrenilmek lazım geldiği" üzerine konferanslar, tartışma toplantıları düzenleniyordu. Ocak gençleri "halkın uğramakta olduğu hastalıklarla o hastalıkların sebepleri"ni araştırıyor, halkın yoksulluğunun, sefaletinin nedenlerine eğiliyorlardı. II. Meşrutiyet halkçılığı "halka doğru gidilmesini, halkın ahvalinin öğrenilmesini, öğrendikten sonra elden geldiği kadar halkın yaralarına merhem vurulmasını" benimsiyor, Osmanlı-Türk aydınlarını görev başına çağırıyordu.

Başka ülkelerde hoca, öğretmen, yüksek okul öğrencisi gibi okumuş insanlar halk arasına girerek bu vazifeyi görüyorlardı. Zengin, bilgili, uygar ve güçlü ülkelerin tümünde aydınlar "halka doğru" gitmiş, köye yönelmişlerdi. Örneğin, Almanya'da Rusya'da aydınlar yalnız kentlerde oturup kalmamışlar, kasabalara, köylere giderek oralardaki halkı öğrenmeye, ilerlemeye, çalışmaya, zenginleşmeye özendirmiş, insani, milli, vatani duygularını yükseltmeye çabalamışlardı.

Akçura'ya göre Osmanlı ülkesinde de "halka doğru gidenler" vardı. Ancak, bunlar, o güne değin Sırplar, Bulgarlar, Rumlar'dı. Akçura, halka doğru giden" Sırplara Seniçe'de rastlamıştı. Karşılaştığı bir Sırp öğretmen Belgrat Öğretmen Okulu'nu bitirmiş, Belgrat öğretmen okulu mezunu eşi ile birlikte ücra bir köye giderek ilkokul öğretmenliğine başlamıştı. Aslında bu aydın Sırplı, ilkokul öğretmenliği yanı sıra tüm köyün, belki bütün o yörenin hocalığını üstlenmişti. O, yalnız yedi sekiz yaşındaki köylü çocuklarına alfabe öğretmekle kalmıyor, tüm

köye, belki o yörenin tümüne "adam olmayı, usullü çalışmayı, servet kazanmayı ve ... Sırplaşmayı" öğretiyordu. "İşte asıl halka doğru gitmek böyle olur"du.

Akçura'ya göre, Seniçe ile Sırp hududu arasında küçük bir köyün öğretmeni olan bu Sırp genci, İstanbul'un yüksek okullarında öğretim üyesi ya da yönetici olan kişilerin birçoğundan bilgi, beceri hatta zekaca üstündü. Bu ülkücü köy öğretmeni Sırbistan'ın büyük kentlerinden birinde kolaylıkla iş bulabilirdi. Fakat o köy öğretmenliğini yeğlemiş, "karanlıklara girip ışık dağıtmayı, zaten hayli aydın yerlerde parlayıp göze çarpmaya" üstün görmüştü.

Akçura, "halka doğru giden" Sırp gençlerinin çabalarının boşa gitmediğini son siyasal gelişmelerin kanıtladığına dikkati çekiyor. Sırplara yenik düşmemizin temel nedenlerinden birinin de "böyle halka doğru, giden, köy hocalığı eden Darülfünun mezunlarının" varlığı olduğunu söylüyordu.

Akçura, Osmanlı Rum gençlerinin de "halka doğru gitmeye" başladıklarını kaydediyordu. Anadolu'nun değişik yörelerinden, Trabzon'dan, Samsun'dan, Kayseri'den, Ankara'dan birçok Rum genci Yunanistan'a, Atina Üniversitesi'ne okumaya gidiyor, eğitimleri sonrası Anadolu'nun dört bir köşesine dağılarak, kasabalarda, köylerde okullar açıyor, öğretmenlik ediyor, hekimlik ediyorlardı. Diğer bir deyişle Osmanlı Rum gençleri artık halka gidiyorlar, kendi halklarının, Rumların, maddi hastalıklarına ilaç veriyorlar, manevi hastalık olan cehaletlerini gidermeye çalışıyorlar ve aynı zamanda kendi ulusal duygularını, Yunanlılık fikrini aşılıyorlardı.

Halka Doğru dergisi, artık Türk gençlerinin de "halka doğru" gitmeye başladıklarını söylüyordu. Bu harekete Tıbbiyeli aydın gençler öncülük ediyorlardı. Nitekim 1913 yazında birkaç Tıbbiyeli Türk genci "Anadolu'da halk arasında yayan seyahat etmişler; yani halka doğru gitmişler"di. Bu yolda diğer gençlerin Tıbbiyelileri örnek almalarını öneren **Halka Doğru** dergisi, ilk "halka doğru" eylemini gerçekleştirenlerden Tıbbiyeli Kıbrıslı İrfan'ın anılarına yer veriyordu. "Halka doğru giden" ilk Türk popülistleri yola çıkışlarını şöyle anlatıyorlardı:[12]

"Memleketin hakk-ı hayatını, Türk köylüleri yükseltmekle kazanacağına derin ve sarsılmaz bir imân ve itikadla kâni olanlardan olduğumuz için büyük bir ekseriyetin yaptığı gibi bizim de bunlara karşı lakayt kalmamaklığımız icab ediyordu. Zaten bu asker kardeşlerimizin yaşadığı muhiti görmek, tarz-ı hayatlarını tetkik etmek ancak Türk gençlerine ait bir vazifedir. Hayat-ı ictimaiyyesi yükselmemiş olan herhangi kavmin tarih-i terakkiyatı açılırsa gençlerin, genç fikirlilerin en büyük bir kuvvet, ne derece mühim bir âmil oldukları kolayca göze çarpar.

Bir memleketin gençleri hayat-ı milliyeye müteallik olan her hususta bütün maniaları, engelleri kırmağa azmetmiş, milliyetine ait meselelerde her tehlikenin fevkine çıkar, cesur ve müteşebbis ve kırılmaz bir kuvvet olmalıdır.

Temiz havalı ormanları, bayırları, yüksek yaylaları, sıhhi ve mevadd-ı mideviyyeden zengin gıdalarına rağmen bugünkü kardeşlerimizin yine böyle bir iskelet gibi kuru yaşamalarını da mesleğimiz namına ayrıca şayan-ı tetkik bir mesele-i sıhhiyye telakki ediyor ve bir an evvel Anadolu'nun köy hayatına koşmak istiyor idik. Felaketlerin, musibetlerin tevâlisi de bu arzumuzu kuvvetlendiriyor idi. İşte aynı emel ve gaye arkasında koşan biz gençler aynı mektebin, Mekteb-i

Tıbbiyye'nin muhit-i feyz ve irfanında birleştik ve yaya olarak yapacağımız İzmir seyahatinin programını hazırladık.

Edindiğimiz erkân-ı harbiyye haritalarımızı, yol pusulalarımızı, köylülere meccanen dağıtmak için aldığımız birçok sulfato şişelerini, çiçek aşısı yapmak için aldığımız aşı tüplerini yüklenerek onbeş yirmi okkalık yükümüzle Temmuzun beşinci Cuma günü İstanbul'u terk ettik.

Yakın bir atide geçireceğimiz hararetli bir hayatın zevk-i tahayyülü ile sermest oluyor ve milli şairimiz Mehmed Emin Bey'in:

Ben bir Türküm, dinim cinsim uludur.

Ateş ile özüm sinem doludur.

teranesini hep bir ağızdan tekrarlıyorduk. Köylülere temin edeceğimiz maddi ve manevi faidelerden başka Türk gençlerinin artık kasvetli odalarda, salon köşelerinde tembellik ile meşgul olmadıklarını, Türk gücünün her şeye yettiğini de aleme gösterecek idik. Bundan sonra bütün gençler tarafından yapılmasını temenni ettiğimiz bu hayırlı seyahatlerin ilk adımını biz attığımız için yüreğimiz lekesiz ve samimi bir duygu ile çarpıyordu."

Türk Ocağı ilk açıldığı günden beri gençleri Anadolu'ya yöneltmiş, Ocak müdürü "Anadolu'ya gitmeyi, Anadolu'da gezmeyi, Anadolu'yu öğrenmeyi, Anadolu'yu sevmeyi" özendirmişti. "Milli Şair" Mehmed Emin (Yurdakul) Anadolu Türk köylüsünün durumuna dikkati çeken, "şevkatli ve halka muhabbetle dolu" şiirler yazmıştı. İsmail Hakkı **Türk Yurdu**'nda 1916 yılında çıkan bir yazı dizisinde şu satırlara yer veriyordu:

"İstanbul, Anadolu'yu eskiden ihmal ederdi. ... Biz, İstanbul'u yani memleketin başını, gövdesiyle meşgul etmek için hayli uğraştık: **Halka Doğru** diye ayrıca bir gazete bile çıkardık. Maksadımız İstanbul'un beylerini, efendilerini 'halk' ile 'Anadolu' ile alâkadar etmek idi."[13]

Mehmed Şemseddin (Günaltay) Anadolu halkının cehaletini, batıl itikatlarını gidermek amacıyla **Zulmetten Nura** adlı bir eser ortaya koymuştu.[14] Kitapta yer alan makalelerin bazıları şu başlıkları taşıyordu: "Anadolu'nun yaralarını saracak hey'etler ister, "Anadolu'da inhizal-i ırki ve çare-i izalesi", "Anadolu'da sefalet-i hazıraya karşı yapılacak tedâbir-i müstacele", "Anadolu, muhtekirlerin insafsız pençeleri altında kıvranıyor", "Anadolu'ya fenni hey'etler ve bilhassa zıraat hey'etleri göndermelidir".

Birinci Dünya Savaşı ile birlikte Anadolu iki yönden önem kazanmıştı. Türk ulusçuluğu Anadolu'ya yönelmeyi gerektirmiş, Trablusgarb ve Balkan Savaşları ardından Arapların da bağımsızlığa yönelmeleri İttihatçıları Müslüman-Türk unsurla meskun Anadolu'ya bağlamıştı.

Öte yandan ülke ekonomisinin savaşla birlikte dışa kapanışı Osmanlı'yı kendi yağıyla kavrulmaya zorlamış, temel besin maddeleri Anadolu'dan sağlanır olmuştu. **Türk Yurdu**'na göre "Dün payıtahtı en ziyade Anadolu'nun evlâdı koruduğu; bugün payıtahtı yine Anadolu'nun kadın erkek rençberleri doyuruyor"du. Diğer bir deyişle Anadolu "velinimetimiz"di.

Türk Yurdu Derneği'nin yayımladığı ve yine Celal Sahir'in yönettiği bir diğer dergi **Türk Sözü**'ydü. "Halka doğru gitmek, halk için çalışmak" şiarı ile ya-

yın hayatına giren haftalık **Türk Sözü** dergisi 16 sayı yayımlandı. Derginin başyazarı Ömer Seyfettin ilk sayıda derginin amacını belirtirken "Türk Sözü, uyanan, alim ve milliyetine aşık, yüksek Türk gençliği ile, hâlâ uyuyan ve bir ışık bekleyen Türk halkı arasında bir kapıdır. Gençlik o kapıdan girmekle alçalmayarak, bilakis halkı, yani kendi varlığını, kendi milletini yükseltecek, kendine benzetecektir" diyordu.

"Halka doğru" hareketi Anadolu'da yankı uyandırmakta gecikmemişti. Taşra'da, özellikle "içtimai" çabaların yoğunlaştığı Konya ve Eskişehir'de "halka doğru mühim bir ceryan başlamıştı." Nitekim bu kentlerdeki yayın organları halkçılığın somut örnekleriydi.

Türkçülerin etkin oldukları diğer bir dernek, Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti'nin de faaliyetleri bu doğrultudaydı. Cemiyet Anadolu'da araştırmalara girişmiş, kendi deyişiyle, inceleme seyahatı yaptırmış, yarışmalar tertiplemiş, "Köylü Kütüphanesi", ve "Köy Hocası Kütüphanesi" kitap dizilerini oluşturmuştu.[15]

Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti, düzenlediği açık oturumlarda "halka doğru inmenin ve halkı yükseltmenin yolları"nı tartışıyordu. Örneğin, 22 Mart 1918 günlü toplantıda Binbaşı Rıza Bey "halka yaklaşmak için lisan cihetindeki açıklığın, yaşayış itibariyle hasıl olan farkın kaldırılması" gerektiğini ifade ederken, Ahmed Hamdi Bey "halkı sevmek için bilmek lazımdır" diyor, halka ulaşabilmek için uygarlık gereçlerinden, dergi, telefon, yol gibi iletişim ve ulaşım araçlarından yararlanılmasını öneriyordu.[16]

Aynı oturumda Milaslı İsmail Hakkı, köylünün "his adamı" olmaktan çok "menfaat adamı" olduğunu; bu nedenle hocalardan, din adamlarından medet umulacağına, muallim, tabib gibi doğrudan köylüyle temas kuracak ve onun yaşam düzeyini yükseltecek aydınları göreve çağırmak gerekeceğini belirtiyordu. Ardından söz alan İbrahim Memduh Bey, aydın seferberliğini bir kez daha vurgulayarak, Bulgaristan köylerinde Sorbon mezunlarının öğretmenlik ettiklerini haber veriyordu. Hüsamettin Bey ise, Bulgaristan ile Türkiye'yi karşılaştırarak, ilk öğrenimin Bulgaristan'da olduğu gibi zorunlu kılınmasını öneriyordu.

Günün son konuşmacılarından, Bohor İsmail Efendi, münevverleri açılmış, halkı açılmamış bir goncaya benzetiyor, halkın eğitilmesi gerektiğini söylüyordu. Ve nihayet, Kazım Nami Bey "halkı yükseltmek" için önce "hissen halka yükselmek" gereğini ileri sürüyordu.

Öte yandan "dahili istikraz", "halka doğru gitmek" için güzel bir fırsat oluşturmuştu. "Hükümet, matbuat, eli kalem tutan, sözü halk için muteber sayılan erbâb-ı fikir ve ilim" taşrada köylere ve köylülere kadar gidebilecek, halkı iç borçlanma bonoları satın almaya özendirecekti. Bu ise "halka' doğru teşkilatında mühim bir hatve-i teşebbüs! olabilirdi. Bu sayede "halka doğru gitmek' nazariyesi" ülke çapında benimsenir, iç borçlanma çok daha kapsamlı bir işlev görmüş olurdu.[17]

Bu satırlara yer veren **Sabah** gazetesine göre, "halka doğru gitmek, daha açık tabir ile halka kadar inmek" Türkiye'de önemsenmesi gereken "içtimai zaruret"lerin en büyüğüydü. İster borçlanma olsun, ister idari, siyasi ya da iktisadi kararların işleme sokulmasından olsun, başarının sırrı yapılacak işin halka, onun anlayacağı bir dille anlatılmasında yatardı. "Halka doğru yürümek" enge-

beli bir yolda ilerlemeyi gerektirirdi. Hele Türkiye gibi geniş bir alana yayılmış, dağınık nüfuslu, farklı dil, mezhep, gelenek, göreneklerin bir arada yaşadığı bir ülkede "halka doğru" teşkilatlanmanın güçlüğü yatsınamazdı. Bu tür bir güçlüğün üstesinden gelebilmek için önce "teşkilatçı ruhuna" sahip olmak, sonra "servet, ilim ve marifet, azim ve cesaretle" işe koyulmak gerekirdi.

Türkçülük, bir anlamda, II. Meşrutiyet aydınlarını halka yöneltmişti. "Halka doğru" ilkesi kısa sürede edebiyatta da etkisini göstermiş, halkın birikimine açılarak, ulusal değerlere yer vererek yeni bir evreye girmişti[18].

Önce halkın anlayabileceği sade bir dil gerekiyordu. Edebiyatçılar için "halka doğru gitme"nin ilk koşulu buydu. Yazı diliyle konuşma dili örtüşecek, insanlar konuşulan dille yazacaklardı. Ali Canip, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'ın başını çektikleri "Yeni Lisan" hareketi, yabancı kuralları kullanmamayı, Türkçesi bulunan yabancı sözcükler yerine Türkçelerini yeğlemeyi öneriyordu. Bugünkü Türkçenin temellerini atan bu akım **Genç Kalemler** dergisinin öncülüğünde gerçekleştirilmişti.

Öte yandan, halkçılık "milli edebiyat"ı gündeme getiriyordu. Roman ve öykülerde yerli konular işlenecek, halkın yaşamı vurgulanacaktı. Şiirde aruz yerine hece ölçüsü benimsenecek, halk edebiyatının şiir biçimleri ve türleri şairin esin kaynağını oluşturacaktı.

Bu arada, edebiyatta Anadolu'ya açılmıyor, Anadolu görünümleri, köy yaşamı, yansıtılmaya çalışılıyordu. Bu açılımın ilk ürünlerinden biri Ebubekir Hâzım (Tepeyran)'ın kaleme aldığı **Küçük Paşa**'ydı. Ardından Refik Halit (Karay) **Memleket Hikayeleri**'nde aynı yaklaşımı benimsemişti. Anadolu insanının sorunları, tutkuları, sevinçleri, elemleri artık Türk edebiyatının uğraş alanları içersinde yer alıyordu. Toplumsal sorunlar Fecr-i Aticilerin "sanat şahsi ve muhteremdir" ilkesine üstün gelmiş, "halka doğru" ilkesi ulusal edebiyatın doğuşuna yol açmıştı.

Halka Doğru Cemiyeti

II. Meşrutiyet'in ilk yarısında **Türk Yurdu** ve **Halka Doğru** çevresinde oluşturulan halkçılık 1. Dünya Savaşı'yla yeni bir evreye girdi. Savaş öncesi "halka doğru" hareketi alt gelir gruplarına yönelik bir halkçılıktı. İlk dönem halkçılarının önde gelen isimlerinden Yusuf Akçura, halk sözcüğünden "köylükte yaşıyan az toprak sahibi, yahut büsbütün topraksız rençberler" ve "şehirlerde geçinen ufak esnaf ve gündelikçi ameleler, ırgatlar"ın anlaşılması gerektiğini savunuyordu. Diğer bir deyişle, berrak olmasa da, halk sözcüğü sınıfsal bir bağlamda kullanılıyor, gelir düzeyi, bir anlamda, belirleyici oluyordu.

Oysa, 1. Dünya Savaşı ile birlikte halk sözcüğünün içeriği farklı doğrultuda gelişti: Taşra İttihatçıları, halkı artık "orta sınıf" olarak görüyor, uluslaşma sürecinde orta sınıfın öncülüğünü benimsiyordu. Diğer bir deyişle uluslaşma bağlamında "halk" sözcüğü gerçek maddi tabanına oturuyordu.

Nitekim bu doğrultuda en ilginç gelişme İzmir'de izleniyordu. Bu kentte İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Dr. Nazım Bey ile İzmir Valisi İttihatçı Rahmi Bey ve İttihat ve Terakki İzmir katib-i mes'ulü Mahmud Celâl (Bayar) Bey'in çabaları sonucu bir "Halka Doğru Cemiyeti" kurulmuştu.[19]

Cemiyet'in nizamnamesinin ilk iki maddesi amacını belirliyordu: "Halk arasında ilmi ve harsi terbiyeyi neşr ve tamim maksadiyle 'Halka Doğru' ismi altında bir cemiyet teşekkül etmiştir. (madde 1); Halkın tenvir ve terakkisine hâdim muhtelif şuabât-ı ilmiyyeye ait kitapları kütüphane suretiyle tertip, mevkut ve gayr-ı mevkut risale ve mecmualar neşr, okuma yurtları küşad, ilmi musahabeler tertip ve matbualar tesis etmek, hülasa halkın seviye-i fikriyye, ahlâkiyye, iktisadiyye ve ictimaiyyesini yükseltecek ulum ve maarifi herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek bir üslup ile cem' ve telkin ederek ehven fiyatlarla tab' ve neşr ve tevzi ve vesait-i münasibe ile okunmasını teshil ve halk arasında esasât-ı ilmiye ve harsiyeyi tamim etmek 'Halka Doğru' cemiyetinin gaye-i teessüsünü teşkil eder. (madde 2)

Cemiyet 1918 yılı yaz aylarında İzmir'de **Halka Doğru** adında bir dergi çıkarmaya başlamıştı.[20] İkinci **Halka Doğru** dergisinin "halk" anlayışı ilkinden epey farklıydı. Dergi yine "halk" için çıkarılıyordu, ancak "halk" sözcüğü artık düşük gelir gruplarını, topraksız ya da az topraklı köylüyü, gündelikli işçi ve küçük esnafı dışlıyordu.

Derginin 1 Şubat 1919 günlü ilk sayısında yer alan "Maksat ve Meslek" başlıklı yazıda "halk tabirinden maksadımız milletin tahsil ve terbiye, idrak ve irfanca orta sınıfını teşkil eden tabakadır" deniyordu. "Ümmi" ve "avam" denilen mektep görmemiş, ya da okuma yazma bilmeyen kesim, dergiden doğal olarak birşey anlayamayacağı gibi "havas" denilen, yüksek öğretim görmüş yüksek tabakaların da dergiyi izlemeleri beklenmiyordu. Dergi "ancak Türk milletinin orta tabakasına milli benlik ve ictimai varlığını duyurmayı gaye edinmiş bir hars mecmuası"ydı.[21]

Böylece "avam", "halk" ve "havas"tan oluşan üçlü bir tabakalaşmayı öneren **Halka Doğru**, Türk ulusunun geleceğinin güvencesini oluşturacağı kanısında olduğu orta sınıfa bilinç götürmeyi amaçlıyordu. .

Ancak, Halka Doğru'ya göre, Halka Doğru Cemiyeti, ileride, "avam" denilen, çoğunluğu köylüden oluşan sınıfa da elden gelen yardımı esirgemeyecek, resimli dergiler bastırıp dağıtacaktı. Ayrıca bu kesimin "ayaklarına kadar" uzman ve üyelerini göndererek konferanslar verdirecekti.

Öte yandan, orta sınıfta bir okuma zevki uyandırmak amacıyla duru bir dil ve üslup benimseyeceğini kaydeden **Halka Doğru** dergisi, bu amaçla Ahmed Rasim, İsmail Hakkı, Ömer Seyfettin, Kâzım Namı gibi İstanbul'un ünlü yazarlarından yazı vaadi almıştı.

Mes'ul müdürlüğünü Mahmud Celâl (Bayar)'ın üstlendiği dergi, şiir, öykü türü edebiyata, tarih, terbiye sağlık, dini nasihat konularına, ictimaiyyat ve iktisadiyyata sayfalarında yer verecek, ancak tüm yazılarında halkı gözetecek, olanaklar ölçüsünde yerel ve uygulamaya dönük konuları, genel ve kuramsal konulara yeğleyecekti.

Halka Doğru Cemiyeti, ayrıca, "halk için yazılmış" kitaplar yayımlayarak bir "Halka Doğru Kütüphanesi" oluşturacaktı. Cemiyet ilk olarak, frengi ve frengiye karşı alınacak önlemleri içerir bir kitap çıkarıp bunu halka parasız dağıtmayı kararlaştırmıştı. Ayrıca, Kordon boyunda bir daire tutarak, burada halk için bir kitaplık açılacaktı.[22]

Bu arada İzmir Milli Kütüphane Sineması'nda "Halk için" konferanslar düzenleniyor ve bu konferansların metinleri dergide yayımlanıyordu. Nitekim ilk sayıda "terbiye mütehassısı" Selim Sırrı (Tarcan)'ın "Halk İçin" başlıklı konferansına yer verilmişti.[23]

"Orta sınıf" ağırlıklı Halka Doğru Cemiyeti'nin İzmir'de kurulması bir rastlantı değildi. İttihat ve Terakki'nin Birinci Dünya Savaşı ile birlikte uygulamaya başladığı "milli iktisat", İzmir yöresinde, Müslüman-Türk eşrafa geniş olanaklar tanımıştı. İttihat ve Terakki'nin yerel örgütlerinin desteği ve savaşın olağanüstü koşullarının sonucu, yörede, kısa sürede Müslüman-Türk bir "orta sınıf" oluşmuştu. Cemiyet'in kurucularından ve İttihat ve Terakki'nin Merkez-i Umumi üyesi Doktor Nazım Bey, Halka Doğru Cemiyeti üzerine **Vakit** gazetesine verdiği bir demeçte bu gelişmeleri ilginç bir dille anlatıyordu:[24]

"Son senelerde milli iktisat ve ticaret hususunda en ziyade terakki eserleri gösteren ve bu terakkinin tabii bir neticesi olarak halkı ekseriyetle zengin olan bu müterakki vilayetimizden bahsetmek şüphesiz memnuniyeti mucib olur.

İzmir'in bugünkü iktisadi ve mali vaziyetinde şahsi teşebbüslerle beraber, hükümetin muavenetinin de büyük bir dahl ü tesiri vardır. Bugünkü hâlin harpten sonra da idamesi, ve hakiki ve devamlı terakki ve temeddün temellerinin kurulması için fikirlerce, ruhlarca esaslı tahavvüller yapılması ve halkın zihni ve ahlâki seviyesinin yükselmesi lâzımdır; bu da ancak ilim, irfan, hars propagandasıyla olabilir. İlmin, harsın teşekkülünü hükümetin maarifinden, mekteplerden beklemek doğru değildir. Asıl terbiye tahsil sininden (yıllarından) sonra başlar. Binaenaleyh İzmir ahalisinin, kendi say ve teşebbüsleriyle bu irfan binasına başlamaları lâzımdır.

Son iktisat ve ticaret ceryanları neticesinde tabii olarak İzmir'de ticaret ve köylü pek zenginleşmiştir. Eskiden İzmir'de iki kişi biraraya gelemezdi. Halbuki şimdi gördüm ki, iki arkadaş biraraya gelip hemen bir şirket tesis edivermişler, bu suretle kollektif şirketler İzmir'de çoğalmıştır. İzmir'in yeni tüccarlarında ve zenginlerinde gördüğüm şayan-ı teşekkür bir hal, israf ve sefahat olmayıp hemen hemen daha ziyade hisset (hasislik, tasarrufa yönelme) bulunmasıdır. Bu, biriken azim sermayelerin harpten sonra da faideli teşebbüslere sarf edileceğine delildir.

İzmir'de ticaretin terakkisine yardım eden sebeplerden biri mahalli hükümetin ticareti serbest bırakmış olmasıdır. Ahalide ticaret işleri için hükümete karşı büyük bir itimat vardır. Akhisar'da aşar fazlası olarak alman % 12 geçen sene köylüye terk edilmiş ve ahali bu parayı sermaye ittihaz ederek bir köylü bankası açmışlardır. Memleketimizde ilk defa vaki olan bu mali teşebbüsün büyük bir ehemmiyeti vardır. İzmir'in sair mahallerinde buna mumâsil mahalli müesseseler açılmak üzeredir.

İzmir'de büyük bir bulvar açılmakta olduğu malumdur. Bu bulvar, kasaba istasyonundan gümrüğe kadar 1250 metre boyunda ve 40 metre arzında olacaktır. Bu bulvar evvelce ecnebi sermayedarlar tarafından yapılması mukarrer iken ahvâl-i hazıradan dolayı buna imkan olamamış, fakat 300.000 lira sermaye ile milli bir imarât şirketi teşkil edilerek işe başlanmıştır. ...

İzmir'in iktisadiyatında, umumiyetle ticaretinde iki büyük noksan, daha doğrusu tehlike görüyorum. Biri, sınai müesseselerde, fabrikalarda hep ecnebi sermayesinin işlemesidir. İkincisi şömendiferlerinin ecnebiler elinde bulunmasıdır. Tirenler ecnebiler elinde bulundukça, onlar İzmir'in ticaretiyle istedikleri gibi oynuyorlar. Bundan tüccara büyük zararlar gelebilir; İzmir tüccarı esham çıkararak bu şömendiferleri satın alacak kadar zengindirler. Bu sene İzmir'e ticaretten 40 milyon lira girebileceğini söylemek İzmir'in serveti hakkında bir fikir vermeye kâfidir... Sonra, bütün bunlara hâkim bir şey vardır ki o da `Halka Doğru' inmek, memleketin irfanını ilerletmektir."

Doktor Nazım Bey, İzmir ve yöresindeki servet birikimini her fırsatta vurguluyor, savaşın ülkenin hemen her tarafını zengin ettiğini, ancak, bu olağanüstü durumdan kaynaklanan servetten en büyük payı İzmir'in aldığını belirtiyordu. Savaşla birlikte "iktisadi uyanıklık" başlamış, İzmir bundan etkin bir biçimde yararlanmıştı.

Savaş öncesi rıhtım boyunda sıralanmış olan kahvehaneler birer birer kapanmış, yerlerine birer "idarehane" açılmıştı. Artık nereye bakılsa göze yeni kurulmuş kollektif şirket tabelaları çarpıyordu. Öte yandan savaşın neden olduğu fiyat artışından köylü payına düşeni almış, üretici kısa sürede beklenmedik bir servete kavuşmuştu. Paranın değeri köylü nezdinde o denli düşmüştü ki "bir köylü kadınının, kızına 'eti gösteren' (a jour) bir çorap tedariki için bilatereddüd üç lira vermesi ahval-i tabiiden addedilmeye başlanmıştı."

Dr. Nazım burdan hareketle sözü Halka Doğru Cemiyeti'nin kuruluşuna getiriyor, ülkenin geçirmekte olduğu bu dönüşümleri göz önünde bulunduran İzmir aydınlarının "şu servet ve saman zamanından bilistifade İzmir'in maddeten olduğu gibi manen de yükseltilmesi"ne koyulduklarını söylüyordu. Bu sahada atılacak ilk adım, ilmi halk arasında yaymak, halkın bilgi düzeyini çağdaş yüzyılın gerekleri düzeyine çıkarmaktı. Bu nedenle İzmir "mütefekkirin"i Halka Doğru Cemiyeti'ni kurmaya karar vermişlerdi.

Dr. Nazım, **Tanin** gazetesine verdiği demeçte Cemiyet'in doğuşunu şu sözlerle ifade ediyordu:[25]

"Bu âli fikrin tezahüründe tesadüf ben de İzmir'de bulundumdu. Şehrin İttihat ve Terakki Klübü'nde ictima eden ve adedi 24'ü geçmeyen erbab-ı servet ve mürüvvetin bu teşebbüsün ulviyetini takdir ederek bu uğurda sarf edilmek üzere derhal 19.500 lira gibi mühim bir meblağı bilâtereddüt teberru' ettiklerini görmek gibi kalbe ferah ve ümid veren bir hadiseye şahid oldum."

Doktor Nazım Bey, daha 1906 yılında Paris'teki Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyesi olarak başında sarık, sırtında cübbe, çenesinde sakal, Hacı Mehmed Efendi takma adıyla, Atina üzerinden Selânik'e gelmiş, buradaki Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni Paris'e bağlamıştı. Ardından Tütüncü Yakup Efendi adıyla İzmir'e geçmiş, cemiyetin Ege yöresindeki örgütlenişini sağlamıştı.[26]

Halka Doğru Cemiyeti'nin diğer kurucuları, İzmir Valisi İttihatçı Rahmi Bey ve İttihat ve Terakki İzmir mes'ul kâtibi Celâl (Bayar), savaşın başından beri Ege yöresinde Müslüman-Türk eşrafı, şirketlerde, kooperatiflerde, yerel bankalarda biraraya getirmişlerdi.[27]

"Halka doğru" gidenler bu kez, Türk Ocakları'nın Anadolu'ya yönelik narodnik eğilimleri ötesinde, Müslüman-Türk unsurun, özellikle dış odaklara karşı, ekonomik çıkar birliğini gözetiyorlardı. "Halka doğru" hareketi artık bir "orta sınıf" hareketiydi; maddi tabanı vardı; ekonomik çıkarlarla kültürel oluşumu aynı potada eritmeyi amaçlıyordu.

İttihatçılar, bundan böyle halkçıydılar; Anadolu eşrafıyla bütünleşiyor, Anadolu'da "ulusal pazar" oluşturmanın gereğine inanıyorlardı. Bu nedenle ulusçulukla halkçılığın eşgüdümlenmesi gerekiyordu. Aynı yıllarda, İstanbul'da başta Ziya Gökalp olmak üzere İttihatçı teorisyenler, **Yeni Mecmua**'da halkçılığın kuramsal temellerini arıyorlardı.[28]

Tesanütçülük ya da Solidarizm

II. Meşrutiyet ve Tek-Parti Cumhuriyet Türkiyesi'nde en gözde sözcük "tesanüd"dü. Solidarizm ya da yaygın kullanımıyla tesanütçülük (dayanışmacılık) İttihatçı ideologların gündeme getirdikleri ve Tek-Parti Türkiyesi'nin de benimsediği bir toplumsal öğretiydi.

Her ne kadar Meşrutiyet'in ilanı ertesi Osmanlı yazınında solidarizmden söz edilmeye başlanmışsa da, solidarizmin geniş yankı uyandırdığı dönem I. Dünya Savaşı'nın kargaşa ortamıydı. İttihatçı çevrelerin yarı resmi yayın organı **Yeni Mecmua**, "tesanütçülük" adı altında solidarizme geniş yer ayırmıştı. Dergide Tekin Alp oniki kez makalelerine "Tesanütçülük" başlığı atmıştı. Gökalp'in yine aynı dergide geliştirdiği "halkçılık" düşüncesi solidarizmden esinlenmişti. 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası programında yer alan, 1937'de Anayasa kapsamına alınan "halkçılık" umdesi, Gökalp'in dilimize kazandırdığı bir sözcüktü.

Tesanütçülük, I. Dünya Savaşı yıllarında dergilerin "ictimaiyyat" sütunlarında yoğun bir tartışma ortamı bulmuşsa da, daha 1908 ertesi "ilm-i ictimai" ve "ilm-i servet" ders kitaplarında yer almıştı. Başlangıçta "meslek-i teavün" olarak Türkçeye çevrilen solidarizm, II.Meşrutiyet ve Tek-Parti yılları yazınına genellikle "tesanütçülük" diye geçti. Bir ara , dil devrimi ile birlikte "bağlılık"a dönüştü. Bugünkü toplumbilim kitaplarında ise "dayanışmacılık" solidarizmin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransası'nm bir anlamda resmi ideolojisiydi. Radikal Parti'nin benimsediği bir öğretiydi. Filozof-politikacı, bir ara başbakan, Leon Bourgeois başta olmak üzere, Alfred Fouillée, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünürü çevresinde toplamıştı.

Solidarizm, 19. yüzyıl ekonomist ve sosyalist öğretilerinin toplumsal sorunu saptamalarına rağmen tutarlı bir çözüm getiremediklerini ileri sürüyordu.

Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru olduğunu vurguluyorlar; ancak "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" düsturuyla adaleti yatsıyorlardı.

Kollektivistler ise, Salt maddi kaygılarla, adalete arka çıkan ve toplumu mutluluğu paylaştıracak bir güç olarak gören kollektivistler ise insanın tek varlık nedeni özgürlüğünü yitirmesine yol açacak sözde bir adalet sitesini (cité de justice) otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışıyordu.

Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm peşindeydi. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestiyeti ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arası bir "orta yol" arıyordu.

Solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözeten sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüdü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretiydi.

Yukardaki ilkelerden de anlaşılacağı gibi, var olan toplumsal yapıyı veri olarak alıyor, kapitalizmin doğurabileceği sosyal adaletsizlikleri parlamenter yoldan gidermeyi amaçlıyordu. Evrimci, ahlâkçı, Bentham faydacılığını Fransa'ya yansıtan bir düşünceydi.

Solidarist çevre sosyalizme dost bir tavır alıyordu. Ancak, toplumsal değişiklik solidarizmin gündeminde yoktu. Öte yandan, solidarizmde eşitsizliğin kaynağına inilmeksizin, sosyal adalet ilkesi benimseniyordu. Bu nedenle bazı çevreler, solidarizmi bir tür liberal sosyalizm olarak niteliyordu. Ancak, sosyalizmin politik silahı sınıf çatışması solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelerine bırakıyordu.[29]

Gökalp'e göre, solidarizm "ictimai halkçılık"tı. Siyasal demokrasinin siyasal düzeyde gerçekleştirdiği eşitliği iktisadi alanda uygulamaya çalışıyor, diğer bir deyişle, solidarizmde "iktisadi sınıflar"ın kaldırılması amaçlanıyordu.

Gökalp, bireycilikle toplumculuk arasında "tezat" ya da bugünkü deyişle çelişki olmadığını ileri sürüyordu. Bireycilikle toplumculuğu uzlaştırarak her ikisini de aynı potada eriten yeni bir toplumsal öğretide, tesanütçülükte karar kılıyordu. Bireyciler salt bireysel ya da özel mülkiyeti, toplumcular ise toplumsal ya da kamu mülkiyetini benimserken, tesanütçüler her iki mülkiyet ilişkisini de gündemlerine almışlardı.

Solidarizm, Gökalp'e göre Türk hukukunun doğasında vardı. Bu nedenle tesanütçülük, bir ulusal düşünce akımı, bir "milli bir meslek"ti. Özellikle, geleneksel Osmanlı toprak hukuku bunun somut kanıtıydı. Osmanlı Arazi Kanunnamesi'nde "tasarruf" ferdi, ya da bireysel mülkiyeti, "rakabe" ise ictimai, ya da toplumsal mülkiyeti ifade ediyordu. Osmanlı toprak hukuku her iki tür mülkiyet ilişkisini de kapsıyordu.

Gökalp, tesanütçülerin uzlaştırıcı mülkiyet ilişkilerini salt toprağa hasretmediklerini, üretim aracı niteliği taşıyan diğer "mülk"lere de yaydıklarını ileri sürüyordu: Örneğin, ormanlar, sular, madenler, demiryolları, gemiler gibi fabrikalar da, toprak örneği bu iki mülkiyet ilişkisi ışığında ele alınmalıydı. Gerek görürse devlet tüm üretim araçlarını kamulaştırabilirdi.

Bir fabrika işletilmez, atıl bırakılırsa bu fabrika üzerindeki özel mülkiyet "sâkıt" olurdu; kalkardı. Türk hukukuna göre, ferdi tasarruf bir tapu, yani "ictimai bir memuriyet" niteliğindeydi. Birey üretim araçlarını gereğince kullanmazsa, tıpkı toprakta olduğu gibi devlet müdahale etme gereği duyardı. Çünkü tüm üretim araçlarının "rakabesi", gerçek sahipliği devlete aitti. Bireyin bu üretim araçlarında ancak "tasarruf" hakları bulunuyordu. Bu nedenle devlet, gerek gö-

rürse, bireye ait tasarruf hakkım kaldırabilir, bedelini ödeme koşuluyla, rakabesi kendisine ait olan toprak ve fabrikaları kamulaştırabilirdi. Bu yolla tüm üretim araçlarını toplumsallaştırmak (içtimaileştirmek), ya da"nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek" mümkündü. Nitekim, solidarizmden esinlenen gerçek halkçılık, kişi özgürlüğüyle toplumsal adaleti, özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti uzlaştırmayı amaçlıyordu.[30]

Bireycilik ve toplumculuk, Gökalp'in deyimleriyle "fertçilik"le "ictimaicilik" telif edilmeli, bireysel ya da özel mülkiyetle (ferdi mülkiyet) toplumsal (ictimai mülkiyet) birlikte ele alınmalıydı. Bu bağlamda kişi özgürlüğüyle toplumsal adalete eşit ağırlık tanımak gerekiyordu. İşte tesanütçülük ya da solidarizm bunu gerçekleştiriyordu. Ayrıca Osmanlı kültür kodları da buna son derece uygundu.

Gökalp, toplumsal adaleti gerçekleştirmek için, Batı iktisatçıları ve toplumbilimcileri arasında yaygın kullanımı olan "artık değer"den yola çıkıyordu. "Fazla temettü", Fransızca "plus value"nün o günkü Türkçesiydi. Toplumsal mülkiyetle birlikte kamu girişimlerinden (cemiyet teşebbüslerinden) doğacak artık değerler topluma mal edilecekti.

Gökalp'in gündeme getirdiği solidarist öğreti Fransız toplumbiliminden esinleniyordu. Nitekim "tesanüt" (solidarité) Durkheim'm baştacı ettiği bir kavramdı. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, "ilm-i içtimai" gündeme gelmiş, Osmanlı aydını Fransız toplumbilimiyle tanışmıştı. Bu arada, Alman sosyal demokrat fikir hareketinin ilk etkileri Osmanlı aydın çevrelerinde görülmeye başlamıştı.

Tekin Alp, ekonomik ve toplumsal düşüncede sosyal siyasete, sosyal demokrat görüşlere geniş yer veren bir İttihatçıydı. "İçtimai siyaset" ilk kez Tekin Alp'in yazılarıyla geniş yankı uyandırmıştı.

Gökalp'in "fazla temettü" adını verdiği topluma ait paya Tekin Alp "tezayüd-i kıyem" diyordu. Artık değer, Tekin Alp için sosyal siyaset gereğiydi: "Ferdi mülkiyet" yanısıra "cemiyet mülkiyeti"nin benimsenmesi toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi için zorunluydu.

Solidaristler, ya da tesanütçüler, Tekin Alp'e göre, sosyal siyaset yanlısıydılar: Bireyciler (endividüalist) ya da liberaller, artık değer hasılatını bireysel mülkiyete, ferdi mülkiyete veriyorlardı. Oysa, sosyal siyaset yandaşları artık değere salt bireysel mülkiyet açısından bakamazlardı. Bireyin elindeki servetin önemli bir kısmı topluma aitti ve her ne surette olursa olsun toplumun huzur ve refahını, toplumun gelişmesini sağlamaya hasredilmeliydi. Bu nedenle solidaristler, bireysel mülkiyetle birlikte toplumsal mülkiyeti, cemiyet mülkiyetini gündeme getiriyorlardı. Esasen, artık değer bireyden değil toplumdan kaynaklanıyordu: Bu nedenle doğrudan doğruya topluma ait olmalıydı.[31]

Gökalp'in solidarizmi sosyal devlete yönelik öğeler içeriyordu. Liberal, ya da "jandarma" devlet Gökalp için yetersizdi. Devlet toplumsal hayata katılmalı, düzenleyici, yönlendirici işlevler üstlenmeliydi. Bu nedenle toplumsal mülkiyet kaçınılmazdı.

Solidarizm ve Sosyal Devlet

II. Meşrutiyet'in liberalizmle sosyalizmi uzlaştırıcı görüşleri sosyal devlete yönelik ögeler içermekteydi. Hatta bir anlamda Türkiye'de sosyal demokrasinin temelleri Meşrutiyet yıllarında atılmıştı. Bundan böyle devlet toplumsal yaşama aktif olarak katılabilecek, kamu adına girişimlerde bulunabilecek, toplumsal mülkiyetten sağlanan gelirler sosyal hizmetlere hasredilecekti.

Gökalp'e göre ülkede bireycilikle toplumculuğu bağdaştırmak ve bireysel ya da özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti birlikte ele almak gerekiyordu. Böylece kişi hürriyetiyle toplumsal adalet eşit oranda kabul görmüş olacaktı.

Toplumsal adaletin gerçekleşmesi uğruna "fazla temettü"lerden elde edilecek gelirle "mağdur sınıflar" sefaletten kurtarılacak, bu kesimin geleceği güvence altına alınacaktı. Sosyal güvenlik, genel sigorta, hayır cemiyetleri kamu girişimlerinden ya da toplumsal mülkiyetten kaynaklanan fonlarla finanse edilecek, tüm Osmanlı çocuklarına parasız yatılı eğitim olanakları devletçe sağlanacaktı.[32]

Yukarıda da belirtildiği gibi Tekin Alp ekonomik ve toplumsal düşüncede sosyal demokrat görüşlere geniş yer veren bir İttihatçıydı. "İçtimai siyaset" ilk kez Tekin Alp'in yazılarıyla geniş yankı uyandırmıştı. "İçtimai siyaset" ve Almanya ile ilgili görüşleri **Yeni Mecmua**'da yer almıştı:

Tekin Alp'e göre "tesanütçülüğün ana vatanı" Almanya idi. Devlet ve toplumu etkin bir konuma getiren tesanütçülüğün esaslarıydı; Almanların tabirince sosyal politik yani ictimai siyasetti.

İtilaf devletlerince militarist bir devlet olmakla itham edilen Almanya kendi topraklarında uyguladığı sosyal siyasetle tüm ileri ülkeleri geri planda bırakmıştı. Ülkenin mutlak çoğunluğunu oluşturan halk sınıflarına geniş ölçekte refah ve saadet temin etmiş; halk sınıflarını manen ve maddeten yükseltmişti. Savaş yıllarında toplumsal faaliyet ve tesanütçülük ilkeleri hızlı bir şekilde yaygınlaştırılmış, devletin hemen hemen tüm tavır ve faaliyetlerine hakim olmaya başlamıştı.

Tüm ileri ülkelerde ve bu cümleden olarak Almanya'da gerek devletin gerekse toplumun faaliyet ekseni değişmiş, ve o güne kadar devlet yaşam kavgasında galipleri tecavüzden masun bulundurmaya çaba sarfetmişken tesanütçülükle birlikte özellikle altta kalan "ahali sınıflarını" gözetmeye başlamış, onlara doğrulabilmeleri için omuz vermiş, toplum denen organizmanın değişik aksamında yaşam kavgası sonucu bozulan ahenk ve dengeyi yeniden kurmaya bütün gücüyle çalışmıştı.

Yasama ve yürütme güçlerinin temsilcileri hemen her ülkede toplumda doğal ahenk ve dengenin olmadığı ve olamayacağı kanısına varmışlar; ahenk ve dengenin ancak devletin ve toplumun himmet ve gayretiyle bir dereceye kadar kurulabileceğini ve bu nedenle ictimai siyasete her geçen gün önem verilmesi gerektiğini vurgulamışlardı.[33]

İçtimai siyaset ve iktisat bağlamında içtimai iktisat Cihan Harbi yıllarında Darülfünun çevresinde de rağbet gördü. İttihatçı hükümet Osmanlı-Alman ittifakının yarattığı dostluğu kültür ve eğitim alanına da kaydırmış, Edebiyat, Fen ve Hukuk fakültelerinde okutulan bir kısım dersler için Almanya'dan öğretim

üyesi getirtmişti. Hukuk Fakültesi için çağrılan dört yabancı profesörden ikisi iktisatçıydı. Prof. Flek "ilm-i mali", Prof. Hoffmann ise "iktisad-ı ictimai", "iktisad-ı zırai" ve "tarih-i mesâlik-i iktisadiyye" derslerini okutacaklardı. Yabancı profesörlerin yanma çevirmen olarak müderris muavinleri verilmişti. Moiz Kohen ya da müstear adıyla Tekin Alp "ilm-i mali; Mehmed Emin Bey "tarih-i mesâlik-i iktisadiyye" ve "iktisad-ı ictimaiyye" derslerinde muavinlik yapıyorlardı. Bu eğitim iki sene sürmüş, 14 Aralık 1918'de yabancı profesörlerin ve M. Kohen'in Darülfünun'la ilişkileri kesilmişti. Fazıl Bey "ilm-i mali" dersini, Münir Bey "tarih-i mesâlik-i iktisadiyye" dersini, Mehmed Emin Bey ise "iktisad-ı ictimai" ve "iktisad-ı zirai" derslerini üstlendiler. Böylece Alman iktisadi düşüncesi ve sosyal politikası "İctimai iktisat" adı altında Osmanlı ders programlarında yer alıyordu.

Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde, Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esası üzerine kurulu yeni bir düzen kurulmuştu. Osmanlı solidaristleri, sosyalizmle aralarındaki farkı vurgulamak gereği duymuşlardı. Tekin Alp'e göre, sosyalistler "ferdi mülkiyet"i tümüyle yatsımış, "cemiyet mülkiyeti"ni benimsemişlerdi. Tekin Alp, bu tür tek tip mülkiyet ilişkisinin de başarı şansı olmadığım ileri sürüyordu: Rusya'da birtakım idealistler bireysel mülkiyeti inkâr ederek toplumsal düzeni alt üst etmişlerdi. Oysa yapılması gereken toplumsal düzeni çökertmeksizin, bireysel mülkiyetin yanısıra toplumsal mülkiyeti kabul etmekti. Rus devrimcileri bu şekilde hareket etseydiler bir ölçüde başarı şansına sahip olabilirlerdi.[34]

Solidarizm evrimci bir öğretiydi. Kurulu düzeni veri olarak alıyor, toplumsal düzeni sarsacak kökten dönüşümlerden kaçınıyordu. Tekin Alp'e göre, yürürlükteki ve geçerli hukuki ve toplumsal örgütte "inkılâb"a başvurmaya gerek yoktu. Hukuki ve toplumsal düzen aynen devam etmeli, ancak, toplumsal düzenin işleyişi aksadığı ya da düzende çarpıklıklar doğduğu zaman doğal akışa müdahale etmeliydi.

Diğer bir deyişle, düzenin devamı ve korunması, liberalizmde olduğu gibi herşeyin doğal akışına bırakılması, bireyin iktisadi faaliyetinin hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaması anlamına gelmiyordu. Doğal akış, bireyin özgürlüğünü sağlasa da, zamanla toplumda yer alan muhtelif "halk tabakaları" arasında çıkar çatışmalarına, derin uçurumlara neden olacaktı. Liberalizm bireyin gelişmesine ortam hazırlar, ancak talih ve tesadüfün etkisiyle toplumsal düzende çarpıklıklar doğardı. İşte bu aşamada devlet devreye giriyordu: Devlet bireyin çıkarının değil, toplum düzeninin koruyucusuydu. Bu nedenle, toplumsal düzen çözülmeye başladığı anda devlet müdahale etmeli, toplumsal sınıf ve tabakalar arasında doğal gelişmeden kaynaklanan çarpıklıkları gidermeli, toplumda düzeni, dengeyi, bütünlüğü, türdeşliği olanaklar ölçüsünde korumaya çalışmalıydı.

Ancak, bu konuda ifrata kaçmamak gerekiyordu. Solidarizmde devlet müdahalesinin sınırı vardı. "Ferdi büsbütün ortadan kaldıran, devleti ikâme etmek isteyen "sosyalizm, toplumu tekdüze bireylerden oluşan bir organizmaya dönüştürmek istiyordu. Bu nedenle bireysel mülkiyeti, şahsiyeti yok edip, her şeyi devlete irca ediyor, toplumsal hayattaki doğal farkları gidermeyi amaçlıyordu.

Oysa toplum, kendine özgü hayat tarzı, farklı yetenek ve beklentileri olan sayısız bireyden oluşuyordu. Yeknesak, tekdüze bir halk kitlesi toplum değildi. Solidarizm, kişi özgürlüğü ile sosyal adaleti bağdaştırarak bu sorunun üstesinden geliyordu.

I. Dünya Savaşı solidarizmin gereğini bir kez daha kanıtlamıştı. Tekin Alp'e göre, savaşın nedeni içtimai darvinizmdi: Birçok ülkede toplumsal sömürü geniş boyutlar kazanmış, imparatorluklar çıkar kaygısıyla birbirleriyle kapışmışlar, gücü ellerine geçiren sınıflar emperyalist emeller peşine düşmüşlerdi. Tüm bu gelişmeler dünyayı bir barut fıçısına dönüştürmüş, küçük bir kıvılcım bu fıçıyı uçurmaya yetmişti.

Tekin Alp, bu tür savaşların solidarizmle önlenebileceğini savunuyordu. İnsanlar, zümreler, muhitler, sınıflar, meslekler için genel çözüm çatışmaktan değil uzlaşmaktan geçiyordu. Bu kategorilerde yer alan farklı öğeler işbölümü gereği birbirleri için gerekliydi. Uyum içersinde çalıştıkları vakit bir organizmanın bütünselliğini oluşturuyorlardı.

Tekin Alp'e göre Çarlık Rusyası'm deviren Bolşevikler bu gerçeği görememişlerdi. Sınıfları uzlaştıracaklarına sınıf çatışmasını körüklemişlerdi. Burjuvaziye savaş açacaklarına, mevcut düzeni çökerteceklerine, solidarizmi uygulayıp muhtelif zümreler arasında işbölümü ilkelerince düzeni sağlasalar, ve yalnız toplumdaki çarpıklıklara neden olan "içtimai darvinizm"i ortadan kaldırsalar, Bolşevikler, yeryüzünde temelleri solidarizm üzerinde yükselen ideal yurdu, cité idéale'i yaratmayı başarabilirlerdi.[35]

Ekim Devrimi ertesi, İttihatçılar Rusya'daki müslümanlarla yakından ilgilenmişlerdi. Müslüman unsur arasında da toplumsal sınıf farklılıkları oluşmuştu. Rusya'daki "Türk şubeleri"ne seslenme gereği duyan Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı ?" başlıklı yazısında, sosyalizmin etkin olduğu Rus aleminde bu akımdan esinlenen Türklerin gereksiz yere kardeş kanı döktüklerini, oysa Türk şubelerinin bu tür aşırılıklardan kaçınması gerektiğini, sınıf mücadelesini bir kenara bırakıp, tüm halkı hoşnut kılacak solidarizm öğretisini izlemelerini öneriyordu.

Böylece, solidarizm sosyalizme bir alternatif olarak geliştirilirken, öte yandan kapitalizmin ve milliyetçiliğin doğurabileceği toplumsal sorunlara da çözüm getireceği ileri sürülüyordu. Bu bağlamda solidarizmin sosyal adaletçi yönü gündemdeydi.

Tekin Alp'e göre, uygarlıkla kapitalizm uyum içersinde gelişiyordu: "Bir millet medeniyet sahasında ne kadar yükselirse kapitalizm dahi o derece kesb-i kuvvet eder." Milliyetçilik ise "muhtelif memleketlerde tezahür ettiği şekilde kapitalizmin kuvvetini tezyid ve takviye etmekten başka bir şeye yaramamış"tı. Savaş diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de servet dağılımında büyük değişikliklere neden olmuştu. Sermaye birikimi sonucu yüzlerce şirket ortaya çıkmıştı. Kısa bir süre sonra diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de büyük girişimler küçük üreticiliği ortadan kaldıracak, bir yanda "güzide, zengin, münevver ve mesut bir zümre-i kalile (azınlık zümre)", öte yanda "proleter denilen ve her türlü mahrumiyetlere katlanmaya, her türlü eza ve cefaya mahkum olan milletin ekseriyet-i azimesi (büyük çoğunluğu)" arasındaki uçurum giderek açı-

lacaktı. Bu nedenle, milliyetçilikten, ulusal uyanıştan yalnız kapitalist denilen azınlık zümresi yararlanmış olacaktı.[36]

Nitekim Osmanlı topraklarında görece geri bir ortamda bile sonuç aynıydı. İttihatçı yönetimler halkı, alnının teriyle geçinen "say ü amel erbabını" düşünmemişti. Onların refahını temin etmek şöyle dursun, haklarım temine yönelik grev girişimlerini engelleyici mevzuat çıkarılmıştı. Bu yasalar yayımlandığı dönemde Osmanlı'da demokrasi, Tekin Alp'in deyişiyle "hükumet-i avam" hüküm sürüyordu. Milletvekilleri genel oyla seçilmişti ve parlamentarizm yürürlükteydi. "Öyle olduğu halde, halkın avamın düşmanı olan patronlar ve sermayedar sınıfların lehinde kanunlar neşrolunmuştu".[37]

Tekin Alp'e göre, milliyetçilik bu şekilde gelişirse karşısında sosyalizmi bulacaktı. Sosyalizmin ifratçılığından kaçınmak için, kapitalizmin olumsuz etkilerini gidermek gerekmekteydi. Türkiye'nin geçmekte olduğu aşamaları daha önce yaşamış olan ileri Batı ülkeleri, uzun deneyimler sonucu nasyonalizm ile sosyalizm arasında, her iki akımın olumlu yanlarım içeren, olumsuz yönlerini dışlayan üçüncü bir toplumsal öğretide karar kılmışlardı. Adını tesanütçülük ya da solidarizm koymuşlardı.

Tekin Alp'e göre, Cihan Harbi solidarizm için çok müsait bir ortam yaratmıştı. Savaş sırasında ekonomiler o denli alt üst olmuştu ki, barıştan sonra kendi kendine düzelmesi olanaksızdı. Savaş ertesi liberallerin "laissez faire laissez passer" ilkesi hiç bir surette uygulama alanı bulamıyacaktı. Rekabet serbestiyeti iktisat aleminin her köşesinde engellerle karşılaşacak, devletin yasalarıyla, devlet müdahalesiyle çatışacaktı.[38]

Daha savaşla birlikte liberal iktisat politikaları bırakılmış, devlet hemen hemen her ülkede iktisadi hayata yoğun müdahale gereği duymuştu. Savaşın neden olduğu iktisadi çöküntü, savaş ertesi liberal politikalarla giderilemezdi. Devlet, savaşta olduğu gibi, savaş sonrası da ülke iktisadıyla yakından ilgilenecekti. Ülkelerin yeni baştan imar edilmeleri gerekiyordu. Üretimin arttırılması, tüketimin kısılması, ödemeler dengesinde açık verilmemesi kaygıları ekonomiye doğrudan müdahaleye ortam sağlıyordu. Ayrıca devletler "harp istikrazları"yla gelecek nesilleri borçlandırmışlardı. Nihayet, yüzbinlerce harp malulü, dul yetim ve göçmen devletçe gözetilmeliydi. Bu kesimler serbest rekabet ortamında kendilerinden daha güçlü olan katmanlara karşı korunmalıydı. Üretim araçlarının ve ülkenin kaynaklarının dağılımı konusunda önemli dönüşümler gündeme gelecek, böylece devlete tesanütçülük esaslarını uygulamaya sokma olanağı doğacaktı.

Tüm bu görevler, devletleri solidarizmin ilkelerini benimseyerek, toplumsal çöküntülere yer vermeksizin ekonomileri toparlamaya sevketmekteydi. Devletlerin iktisadi hayata müdahaleleri solidarizm gereğiydi. Ancak devletin iktisadi yaşama müdahalesinin solidarizm açısından etkin olabilmesi için halkçılığın her alanda uygulanması gerekiyordu: "Halkçılık devresinde kapitalist rolünü ifa edecek olan devlet adamları" emekçilerin hak ve menfaatlerini gözetmek zorunda kalacaklardı. Hükümetin başında yüksek katmanların hukuk ve menfaatlerini savunan adamlar değil, halkı düşünen, halkın refahını gözeten rical bulunacaktı.[39]

Devletin çalışanların hak ve menfaatlerini gözetmesi ancak iktisadi hayata fiilen girmesiyle gerçekleşebilecekti: "Devlet kısmen olsun, büyük tüccar, büyük sanatçı olursa, kapitalist rolünü bizzat oynamaya başlarsa, hiç şüphe yok ki iş vericileri ile iş alıcıları arasında nâzımlık vazifesini bihhakın ifa edebilecek"ti.

Yukarıdaki satırlardan da görülebildiği gibi II. Meşrutiyet yıllarında devletçiliğin temelleri atılıyordu. Devlet sosyalizmi, devlet kapitalizmi, devlet iktisadiyatı ve nihayet milli iktisat o yıllarda iktisadi alanda devletçi tavırların ifade biçimleriydi.

Solidarizm ve Devletçilik

Cihan Harbi yıllarında toplumsal barışı sağlamak, toplumsal katmanlar arasında düzeni ve dengeyi gözetmek devlete düşüyordu. Savaşın faturası liberalizme ve onun klasik iktisat öğretisine çıkmıştı. Artık devlet bir başka vurgulanıyor, devlete giderek pozitif görevler yükleniyordu.

Aslında devlet müdahaleciliği İttihatçı çevre için yeni bir görüş değildi. Daha 1908 devriminin ilk günlerinde müdahaleci devlet görüşleri İttihat ve Terakki'nin Selanik'teki fırka mektebinin radikal kesimlerince benimsenmişti. Devlet kuramında yer alan devletin "pozitif" ve "negatif" görevleri Cemiyet'in yayın organı **İttihat ve Terakki** gazetesinde tartışılıyor, sosyalizm deta ya da devlet sosyalizmi adı altında devletçiliğe yöneliniyordu.

Bu kadro devletin negatif görevlerini (vezaif-i menfiye) "vezâif-i adliye ve zâbıta" adı altında adalet ve güvenlikle sınırladıktan sonra pozitif görevler (vezaif-i müsbete) de üstlenmesi gerektiğini vurguluyor; iktisadi yaşama "doğrudan doğruya veya bilvasıta suret-i müdahalesi" adı altında kamu girişimciliğine soyunmasını öneriyordu. Bu görüşler kuşkusuz Cavit Bey ve Emanuel Karasu gibi Cemiyet'in diğer kanadınca tepki görüyordu.

Devlet müdahalesinden yana olan kanat "devlet sosyalizmi"nde karar kılıyordu. Gazetede bu tanım Fransızca okunuşuyla "sosyalizm deta" olarak yer alıyordu.

Devlet sosyalizmine göre devlet, bireylerin tekbaşına ya da müştereken girişemedikleri yatırımları üstlenebilir, ya da bireyin girişimini kolaylaştırmak ya da özendirmek amacıyla müdahale edebilirdi. Devlet müdahalesi bir sınır dahilinde olmak şartıyle yararlıydı, gerekliydi. Çünkü toplum için yararlı olan, hatta var olan düzenin devamı için öyle girişimler ve önlemler gerekiyordu ki, onları bireyin toplum adına yapması olanaksızdı. Bu durumda devletin bilfiil girişimci olması son derece doğaldı.[40]

Meşrutiyet yıllarında İttihatçıların iktisadi görüşlerinde müdahaleci eğilimler Batı'da liberal iktisada karşı tavır koymuş iktisatçılardan esinleniyordu. Friedrich List, Adam Müller, John Rae, Henry C. Carey ve Paul Cauwès bu iktisatçılar arasında yer alıyordu. Nüzhet Sabit Meşrutiyet yıllarında devletçiliği savunan aydınlardan biriydi. Meşrutiyet'le birlikte ilk heyecan İttihat ve Terakki'ye girmiş, sonra düş kırıklığına uğrayarak Cemiyet'ten ve masonluktan ayrılarak ilk solidarist derneği, "Teavün-i İctimai"yi kurmuştu. Devletçilik Nüzhet Sabit'in yazınında "hükümetçilik" olarak yansımıştı. Londra ve Paris'te belediyeciliği, kooperatifleri tetkik etmiş, devletin üreticiliğine inanmıştı.

"Memlekete merkeziyet lazımdı". Teşebbüs-i şahsiyi kabul etmesine rağmen iktisadi siyasette hükümete "büyük bir hisse-i muavenet ayrılması" taraftarıydı. Liman, demiryolları, şoselerin ve bunlara benzer büyük girişimlerin iç ve dış borçlarla devlet tarafından gerçekleştirilmesi gerekirdi.[41]

Nüzhet Sabit Cihan Harbi yıllarının kendisini haklı çıkardığını, hükümetlerin üretici olmaya mecbur kaldıklarını, fakir halkı korumak, açları susturmak için devletin üretim ve tüketim işleriyle doğrudan ilgilenmesi gerektiğini söylüyordu.

Yusuf Kemal (Tengirşek) İttihatçıların kurduğu İktisat Derneği'nde yaptığı "Cauwès'e göre milli iktisat" başlıklı konuşmasında milli iktisadın kurucuları olarak özellikle F. List, H. Carey ve Müller'i gösteriyordu. "Milli iktisat devletin hayat-ı iktisadiyyeye müdahalesini tamamiyle kabul ve milletin kuvve-i müstahsalasında vahdeti temin için devletin bizzat her nevi ve surette işe karışmasını iltizam ediyor"du.[42]

Bugün artık iktisadi düşünce kitaplarında yer almayan Cauwès, III. Cumhuriyet Fransası'nın önde gelen pozitivist iktisatçılarındandı. Ulusal ve pozitif siyasal iktisadın bireycilik ve toplumculuğun aşırı uçları arasında toplumsal ilerlemeyi hedefliyerek kimi kez kişisel güçlere kimi kez toplumsal güçlere yaslanarak her türlü mutlak kuramı yatsıyarak yolunu çizeceğini savunuyordu.[43]

Cihan Harbi yıllarında gündeme gelen devlet iktisadiyatı bazı çevrelerce sosyalistlikle itham edilmişti. Bu tür ithamları cevaplandıran Tekin Alp, devlet iktisadiyatının ferdi iktisadı ortadan kaldırmak şöyle dursun ondan azami faydayı elde etmeye çalışacağını, devlet müdahalesinin ferdi iktisadın yerine geçmeyi düşünmediğini; ona yol göstermeyi, onu milli iktisat için en uygun alanlara sevketmeyi amaçladığını söyleyecekti.[44]

Gerek İttihatçı devletçilik, gerekse Kemalist devletçilik ne denli "rasyonel" düşünceden kaynaklanıyordu. Bu konuda ilginç gözlemlerden birini Şerif Mardin'in 1962'de yazdıklarından izleyelim.

Mardin "biz bize benzeriz" düsturunun Türkiye'nin çağdaşlaşma çizgisinde derin anlam ifade ettiğini vurguluyordu. Bu ifade biçiminin geri planında yer alan toplumbilimsel gerçek Osmanlı toplumunun yapısını da yansıtıyordu. Yapının özelliği Osmanlı'nın "gaza"ya yönelmiş bir toplum olmasıydı. Bunun anlamı ekonomik açıdan toplumun "verim" kavramına, kâr amacına, sermaye birikimi gibi etmenlere çok az yer vermesiydi. Bu nedenledir ki Osmanlı için ekonomik alanda çağdaşlaşmak öncelikle bu katı çerçeveden kurtulmak anlamına geliyordu.

Mardin'e göre, Avrupa'nın 20. yüzyılda liberal iktisattan koparak tekrar müdahaleciliğe yönelmesi Osmanlı'nm bu rijit çerçeveden bir türlü kopamamasma neden olmuştu. Sonuçta ekonomik düzenimize giren "müdahale" ilkesi Avrupa'nın akılcılığının değil, Osmanlı'nm "müsadere" sisteminin izlerini taşıyordu. Bu nedenle Kemal Bey'in savaş yıllarında kurma girişiminde olduğu "milli" iktisadi kurumların rasyonellik payı çok düşük, Osmanlı unsuru apaçıktı. Nitekim, II. Dünya Savaşı yıllarında gündeme gelen Varlık Vergisi de, batılılaştığımızı sandığımız bir dönemde ne denli dünün kültür kodlarını sürdürdüğümüzü kanıtlıyordu.[45]

Ziyaeddin Fahri Fmdıkoğlu, yine bir sosyolog olarak "müdahalecilik"i "Türkiye için gerek fikir ve mefhumu, gerek realitesi çok yabancı" bir zemin olduğunu savunuyordu. Osmanlı iktisatçıları Meşrutiyet ile birlikte Fransızlar'ın "basiret-i içtimaiyye-prévoyance sociale", Almanlar'ın "ictimai siyaset - sozialpolitik" adını verdikleri iktisadın yeni bir alanına giriyorlardı. İktisat müderrisi Yusuf Kemal, İçtimaiyyat müderrisi Ziya Gökalp gibi zevatın önayak oluşuyla kurulan İktisat Derneği, İktisatçı ve ictimaiyyatçıların katılımıyla yayınlanan **İktisadiyat Mecmuası**, izlenen "milli iktisat" programı bu dönüşümün somut kanıtlarıydı. Cihan Harbi yıllarında "ihtikâr"ın alabildiğine yürümesi iktidarları bu tür bir siyaseti izlemeye zorunlu kılmış, Tanzimat devrinin "korkak liberalizmi"nden, ya da bir iki Ermeni vatandaşın her ne pahasına olursa olsun liberalizm ve zıraatçılık önerilerinden ve Meşrutiyet'in ilk yıllarında **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**'nda savunulan liberal iktisat görüşlerinden koparak "bekçi devlet"ten "baba devlet"e geçişe yöneltmişti.[46]

Nitekim, savaşın son yılında **Ulum-ı Siyasiyye ve İktisadiyye Mecmuası**, on yıl önceki **Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası**'nın izlediği çizginin tam aksi bir iktisat politikasını savunuyordu. Bu iki dergi on yıl içinde Osmanlı "zihniyet ve siyaset değişikliğini" açık bir biçimde yansıtıyordu.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun 1946'daki yazdıklarıyla Şerif Mardin'in 1962'deki gözlemini 1995 gözlükleriyle irdelemek ne ölçüde doğru olur ? Bir zihniyet değişikliği var mıdır ? Yoksa geçmişin "kültür kodları"mn bir başka ifade biçimi midir ? Gerçek farklı dönemlerde, farklı açılardan farklı sonuç veriyor.

"Milli iktisat" ne oranda geçiş sorunsalı bağlamında ele alınabilir ? Günümüz liberal toplumu 1908-1950 geçiş sürecini yaşamaksızın ihdas edilebilir miydi ? Çağdaşlaşma sorunsalında ulus-devletin yeri nedir ? Gecikmiş ülkelerde uluslaşma devlet müdahalesi olmaksızın gerçekleştirilebilir miydi ? Tarihimizde "İttihatçı-Kemalist" ittifakının yeri nedir ? Tüm bu sorulara yanıt vermek zor. Ancak, biz daha 19. yüzyıldan itibaren akılcı bir Osmanlı'nın oluşmakta olduğu kanısındayız. Osmanlı kul'undan farklı bir Osmanlı bireyi, ve bu doğrultuda rasyonelleşen bir Osmanlı toplumu görme eğilimindeyiz. Kuşkusuz tüm toplumsal dokular silbaştan tarihi sıfırlayarak oluşmazlar. Dünün birikimini, "kültür kod"larını, geleneği-göreneği uzun yıllar bağırlarında taşırlar. Gökalp gibi düşünürlerde geleneğin izini sürmek, ve gelenekle geleceği birlikte görmek olasıdır. Ancak tercih son aşamada bilim adamının duraganlığı, ya da değişimi vurgulamasında yatar. Biz değişimi görüyoruz. Belki de bilinçaltı öyle istediğimiz için...

Ferdi Kapitalizm - Devlet Kapitalizmi

Meşrutiyet'in ulusçu söyleminde iki eksen hakimdi. İlki Gökalp'in temsil ettiği "mefkureci" ya da idealist yaklaşımdı. Diğeri ise ulusçuluğu ekonomik tabana oturtan görüştü. Bu ikinci kanadın temsilcisi ise Yusuf Akçura idi. Tekin Alp ise her iki kanadı bağdaştırma çabası içersindeydi.

Bireycilikle toplumculuğun bağdaştırılması devletin aktif olarak iktisadi yaşama katılımını gerekli kılmıştı. Ancak devletin katılımıyla somutta ne kastedil-

diği pek berrak değildi. Bireyin üstesinden gelemeyip de devletin üstlenmesi gereken girişimlerin niteliği Meşrutiyet yıllarında sorgulanıyordu. Halkçılık küçük üreticilikle örtüşmüştü. Oysa bu ölçekte devletin bilfiil üretici olması beklenemezdi. Bireyin üstesinden gelemeyip devletin devreye gireceği girişimler ancak büyük ölçekte işletmelerdi. Diğer bir deyişle "sanayi-i cesime" diye adlandırılan geniş kapasiteler, fabrikalardı.

Geniş ölçekli sanayileşme Meşrutiyet yıllarında giderek yandaş topluyordu. Özellikle oluşmakta olan Türk-İslâm burjuvazisinin yayın organı **Sanayi** dergisi sanayileşmenin önemini vurguluyor; Osmanlı topraklarında Batı Avrupa'da izlenen sanayi devrimine benzer gelişmeleri bekliyordu.

Sanayileşme ise sermaye gerektiriyordu. Geniş ölçekli fabrikalar büyük meblağlara ulaşan yatırımları zorunlu kılıyordu. Bu tür bir birikimin olmayışı sanayileşmeyi engelliyordu. Öte yandan İttihatçı bazı çevrelerde sanayileşmenin doğuracağı toplumsal dengesizliklerden de söz ediliyordu. Sanayileşme, kapitalizmi hızlı bir biçimde ülkeye sokacaktı. Bu da toplumsal sorunları beraberinde getirecekti. Hatta bazı yazarlara göre kapitalizm Türkiye'de etkilerini göstermeye başlamıştı.

Yeni Mecmua'da yer alan bir yazısında Tekin Alp Türkiye için "Garbi Avrupa usulünde kapitalizm devresi"nin başladığını ilan ediyordu. Osmanlı'da üretim araçlarını sermaye gücüyle bir araya getiren büyük şirketler, milyonlarca parçaları bir elde toplayan büyük zenginler gittikçe çoğalıyordu. "Avrupa'da sosyalist, sendikalist, solidarist gibi say ü amel mürevvic ve müdafiilerinin hücumlarına hedef olan kapitalizm şekl-i iktisadisi bütün manasıyla hayat-ı iktisadiyyemize hakim olmaya başlamıştı".[47]

"Ferdi kapitalizm" diye adlandırdıkları bu tür gelişmelere solidaristler karşıydılar. Hele savaş sonrası "ferdi kapitalizm" tümüyle reddedilecek "devlet iktisadiyatı" gereği "devlet kapitalizmi" savunulacaktı.

Tanzimat'tan beri ulusal karakterimize uymayan İngiliz iktisat nazariyeleri Osmanlı'yı şaşırtmıştı. Klasik iktisadi öğretiye göre devlet fabrika kuramaz, ulusal sanayi'i kalkındırmaya ve korumaya çalışamazdı. Belediyeler ticaret yapamazdı. İktisadi teşebbüsler yalnız bireylerden ve şirketlerden beklenirdi. İşte bu kuramlar nedeniyle geleneksel iktisadi düzenimiz yıkıldığı gibi, yeni bir iktisadi yaşama da girilememişti. Türkiye'de sanayileşmeye, büyük sanayiin oluşmasına şiddetle ihtiyaç vardı. Bu ise "asla fertlerin ve şirketlerin teşebbüsleriyle olamaz"dı. "Bilakis, hükümetin, vilayet şuralarının, belediyelerin teşebbüsü ile memleketimizde her türlü sanayi teessüs edebilir"di.[48]

O günün koşullarıyla Türkiye ne yerli şirketlerden büyük işler bekleyebilir, ne de siyasal müdahaleleri arkalarından sürükleyip getiren yabancı sermayelerden medet umabilirdi. Türkiye'nin kendi yağıyla kavrulması yabancı tahakkümü altına girmeye tercih edilirdi.[49]

Türkiye sanayileşebilmek için Avrupa'nın en ileri teknolojisini derhal benimsemeliydi. Bunu "fertlerin ruhunda kendiliğinden teşebbüs hassasının doğmasını" bekleyerek gerçekleştiremezdi. "O halde büyük sanayi'in bütün şubelerini memleketimize ithal edecek de ancak devlet olabilir"di. Devletin, livaların,

nahiyelerin iktisadi teşebbüslere önayak olmaları gerekiyordu. "Türk devleti de müstahsil bir devlet olmak iktidarına haiz"di.

Bu tür bir kapitalizm kendi kültür kodlarımıza da uygun düşüyordu. Gökalp'e göre "zaten Türkler tab'an devletçiydi"ler. Her yeniliğin, her ilerlemenin başlamasını devletten beklerlerdi. Hatta Türkiye'de devrimleri bile devlet yapardı. Avrupa emperyalizmi ferdi kapitalizme dayanıyordu. Oysa, Türkler devlet kapitalizmini kabul ederek "kapitalist namıyla aç gözlü ve yırtıcı bir taifenin memleketimizde vücude gelmesine mani" olabilirlerdi.[50]

Ama yine hatırlatalım, devlet kapitalizminde özel teşebbüs devre dışı bırakılmıyordu. Devlet "hususi teşebbüslere rekabet etmemek şartıyle... fertlerin ve şirketlerin teşebbüs edemiyecekleri" fabrikaları kurabilecekti. Ayrıca devletin, vilayet şuralarının, belediyelerin kuracağı fabrikalar kârlı birer işletmeye dönüştürülecek, ardından bunlara kişi yada şirketlerden talip çıkarsa onlara devredilerek, yenileri kurulacaktı.[51]

Savaş ve Dayanışma Gereği

"Bir cemiyetin içinde, muhtelif sınıflar, birbirini istismar yahut imha etmeye çalışır. Meselâ dünyanın her yerinde eşraf sınıfı rençber sınıfını istismarla meşguldür. Buna karşılık olmak üzere, Avrupa'nın başka ülkelerinde nazariye halinde, bugünkü Rusya'da ise ameliye halinde, amele sınıfı eşraf tabakasını mahvetmeye çabalıyor. Demek ki bir cemiyetin içinde sınıflar, aralarında uzlaşma imkânı bulunmayan düşman zümreler halindedir. Halbuki bir cemiyetin muhtelif meslek zümreleri birbirine rakip ve düşman olacakları yerde, bilakis yekdiğerine son derece muhtaç ve dostturlar.

Bir cemiyette terzi kunduracısız, kunduracı terzisiz, fırıncı kasapsız, kasap fırıncısız, şair filozofsuz, filozof şairsiz, doktor avukatsız, avukat doktorsuz kalmayı hiçbir zaman isteyemez. Bütün içtimai meslekler birbirinin lâzım ve melumudur. O halde sınıflar kalkıp da onların yerinde meslek zümreleri kuvvetli bir surette teşekkül edince *içtimai darvinizm* iflas ederek, cemiyet içinde dahili sulh hüküm sürmeye başlar." (1918)

Bu satırlar Gökalp'in savaş yıllarında benimsediği uzlaştırıcı, kaynaştırıcı, kendi terimiyle "tesanütçü" görüşlerinin veciz bir ifadesiydi. Yukarıda belirtildiği gibi, toplumsal sınıfların ve sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, toplumsal uzlaşma ve dayanışmadan kaynaklanan tesanütçü, solidarist düşünce, Meşrutiyet döneminin son yıllarında Ziya Gökalp ve çevresince benimsenmiş, halkçılık adı altında Türk siyasal yaşamına sokulmuştu.

Birinci Dünya Savaşı ertesi, diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'nin de önünde duran aşama, Gökalp'e göre, "meslek devri"ydi. Türkiye'de "sınıf devri" Tanzimat'la başlamış, "bir taraftan râiyyelik diğer cihetten de zımmîlik" kaldırılarak halkçılığa doğru iki büyük adım atılmıştı. Tanzimat ve İslahat fermanları, Tanzimat dönemi reformları ve nihayet Meşrutiyet, âyanlara özgü asalet ve özgürlükleri, ülkenin genel yönetimine katılma hakkını, diğer tabakalara, yani reâyaya da tanımış, "avam" adı verilen kitle siyasal düzeyde âyanlara eşit kılınarak "halk" adını almıştı.

Siyasal hukukta eşitliğe yönelik Tanzimat ve Meşrutiyet reformları siyasal demokrasiyi, Gökalp'in deyimiyle "siyasi halkçılık - démocratie politique"i ülkeye getirmeye çalışmaktaydı. Siyasi halkçılık aynı zamanda kapitülasyonların doğurduğu yerli-yabancı ve Türk-İslâm unsuru-gayrı müslim cemaat ayrımlarına da son vermekteydi. Gökalp kapitülasyonların kaldırılışının siyasi halkçılık için zorunluluğunu vurgulamış, dış ve iç kapitülasyonların kaldırılışıyla her türlü imtiyazın kaldırıldığını, artık Türkiye'nin siyasal açıdan tümüyle demokratik, yani "halkçı" bir toplum olduğunu savunmuştu. Gökalp'te siyasi halkçılık bir yandan derebeyi diye nitelediği âyanların siyasi ayrıcalıklarını kaldırmakta, öte yandan Türkiye'nin siyasal ve ekonomik bağımsızlığını sınırlayan, yabancılara ve "gayr-ı müslim milletler"e ayrıcalık tanıyan kapitülasyonlara son vermekteydi.[52]

Gökalp'e göre halkçılık döneminde siyasal tabakalar ya da katmanlar kalmamakla birlikte bir dizi iktisadi tabakalar hâlâ mevcuttu. Bu tabakalar büyük burjuvazi (büyük eşraf), küçük burjuvazi (küçük eşraf) ve gündelikçilerden oluşan sınıflardı. Meslek devrinin temel işlevi bu tür sınıfları ortadan kaldırmaktı. Bu nedenle meslek devri'nde halkçılık yeni bir boyut kazanacak, toplumsal yönü, "ictimai halkçılık" gündeme gelecekti.

Gökalp "ictimai halkçılık"la solidarizmi kasdediyordu. Solidarizm hareketi, ona göre, eskiden var olan siyasal ayrıcalıkların kaldırılışı gibi, iktisadi sınıfların da toplumsal silinmesine çalışıyordu. Siyasi halkçılık herkesi siyasal hukuk açısından "âyan"lar düzeyine çıkarmıştı. Diğer bir deyişle siyasal eşitliği sağlamıştı. İçtimai halkçılık ya da solidarizm de tüm insanları "terbiyevi ve iktisadi mazhariyetler" açısından burjuvaziye ya da eşrafa eşit kılmaktı. Halkçılığın esası, toplumda semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf adı altında bir dizi tekelci ya da ayrıcalıklı zümre ve tabakaların bulunmamasıydı.

Gökalp için gerek kapitalist toplum, gerekse sosyalist toplum sınıfsal tabana oturuyor, gerçek halkçılığa ters düşüyordu. Siyasi öğreti bir sınıfın lehine, diğer sınıfın aleyhine olmamalıydı. Burjuva siyaseti, işçi ve köylü aleyhine olduğu için, eşitliğe ve özgürlüğe ters düşüyordu. Bolşevik siyaseti ise halkı salt işçi ve köylüye indirgediği için, yine adaletle ve insaniyetle bağdaşmıyordu. Gökalp'e göre halk, bütünsel bir kavramdı. Hükümdar ve ailesi halktan olduğu gibi, fabrikatörler, arazi sahipleri, filozoflar, şairler de halktandı. Halk arasında gerçek bir eşitlikle gerçek hürriyeti kurmak gerekiyordu. Ancak bunu kurarken yanlış öğretiler izlenerek masum insanları mazlum durumuna sokmamalıydı. İşte Bolşevikler bu noktada yanılmışlardı: Burjuvaziye zulmederek halkçılığa ters düşmüşlerdi.[53]

Gökalp'in sınıfsız toplumu bir tür korporatizme varıyordu. Dönemin "meslekçi" yönelimlerini de içeren Gökalp halkçılığı tarihsel evrimde sınıflı toplumları izleyecek "meslek devri"nin toplum felsefesini oluşturuyordu: Toplumsal sınıflar aralarında uzlaşamayan, sürekli sınıf çatışmalarına yol açan bölücü öğelerdi; toplumsal iş bölümü esası üzerine kurulmuş meslek zümreleri ise uzlaşan, bağdaşan kurumlardı. Gökalp'e göre, ayırıcı, parçalayıcı, sürekli çelişen toplumsal sınıfları içeren sınıflı toplumlar giderek yok olacak, yerlerini toplumsal dokusu meslek zümreleri olan meslek toplumlarına bırakacaktı. Böylece insanlık yaşamında *içtimai darvinizm* son bulacak, ebedi barış hüküm sürmeye başlayacaktı. Gökalp halkçılık görüşlerini şu satırlarla özetliyordu:

"Bir cemiyetin dahilinde birtakım tabakaların yahut sınıfların bulunması, dahili müsâvâtın bulunmadığını gösterir. Binaenaleyh, halkçılığın gayesi, tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, cemiyetin birbirinden farklı zümrelerini, yalnız işbölümünün doğurduğu meslek zümrelerine hasretmektir. Yani halkçılık, felsefesini bu düsturda icmâl eder: Sınıf yok, meslek var!" (1918)

Gökalp'in benimsediği halkçılık, Durkheim'in toplumsal işbölümü ilkesiyle "şe'niyyet" diye adlandırdığı Osmanlı toplumunun esnaf geleneğinin bireşimini içeriyordu. Tüm yaşamı boyunca Doğu mistisizimiyle Batı pozitivizmini bağdaştırma çabası içerisinde olan Gökalp mesleki teşkilata dayanan halkçılık görüşleriyle Birinci Dünya Savaşı ile uygulamaya sokulan "milli iktisat" politikasının yol açtığı "ihtikâr-spekülasyon" ortamına da bir çözüm getirmeyi amaçlıyordu.

Savaşın doğurduğu ekonomik bunalım Türk-İslam eşrafın kısa sürede birikime gitmesini sağlamıştı. Ancak, olağanüstü koşullarda gerçekleştirilen yoğun bir birikim gelir bölüşümünde çarpıklıkları abartmış, "331, 332, 333 zenginleri, spekülasyon erbabı, muhtekir" diye adlandırılan yeni zenginler türemişti. Gökalp ve çevresi, Tekin Alp'in kapitalistleşme diye adlandırdığı bu gelişmeleri, meslek ahlâkının yetersizliğine bağlıyor, ahlâk sosyolojisinin ivedi gündeme alınarak, bir dizi ahlâki yaptırım gücüyle, toplumdaki ekonomik kargaşalığın giderilmesini öneriyordu. Meslek teşkilatının toplumsal dayanışmadaki önemini Gökalp şöyle vurguluyordu:

"Halkçılık ayırıcı zümreler yerine, cemiyetin fertlerini birbirine sıkı rabıtalarla birleştiren meslek zümrelerinin kâim olmasına çalışıyor. Çünki, cemiyet içtimai bir uzviyete benzetilirse, bu uzviyetin birer hayati vazife ifa eden hakiki uzuvları ancak meslek zümreleri olabilir. Bundan dolayıdır ki cemiyetler tekâmül ettikçe işbölümü ve ihtisas müesseseleri gittikçe derinleşiyor ve mesleki teşkilâtlar gittikçe daha sıkı bir tesanüt, daha büyük bir ehemmiyet kazanıyor." (1918)

II. Meşrutiyet halkçıları meslek zümrelerinin korporasyon şeklinde örgütlenişinin mesleki vicdana yol açacağım ileri sürüyor, mesleki ahlâkın yaptırım gücünün ekonomik yaşamda her türlü yolsuzluğu önlemeye yeteceği görüşünü savunuyorlardı. Necmettin Sâdık (Sadak) 1917 yılının sonlarına doğru meslek ahlâkının toplum yaşamındaki önemini şu satırlarla açıklıyordu:

"Taksim-i âmal neticesinde, vazifeleri itibariyle ayrılan fertler, birtakım zümreler teşkil ediyorlar; bunlara mesleki zümreler (groupements professionnels) veyahut korporasyon nâmı veriliyor. Bu suretle yeni bir manevi hal hâdis oluyor. Vazifelerin tehâlüfüyle umumi vicdanın yanında bir de zümrenin hususi yani mesleki vicdan, sırf o mesleğe mahsus bir ahlâk teşekkül ediyor. Bir meslek dahilinde aynı fikri ve mânevi hayatı yaşayan, aynı duygularla mütehassis olan, aynı maıievi menfaatlar arkasında koşan meslektaşlar arasında yeni bir hayat hasıl oluyor. Ve bu hayat fikri, ahlâki, bedii duygularıyla ferde tahükküm ediyor."

Durkheim'm toplum kargaşalığının kaynağını ahlâki nedenlere bağlayan görüşleri, Gökalp'in öteden beri savunduğu "hey'i (korporatif) cemiyet"le kolayca uyum sağlıyor, savaşın yitirildiği günlerde, siyasal devlet aygıtının mesleki ilkelere göre düzenlenmesi giderek yandaş topluyordu. A. Midhat 1918'de yayınla-

nan "Mesleki zümreler ve ahlâki hayat" adlı yazısında *mesleki temsile* varan görüşlerini şöyle ifade ediyordu:

"...iktisadi hayat taazzuv ve inkişaf ettikçe umumi bir ahlâki sükut da o derece tevessu ediyor. Menfaatperestliği bir akide haline koyan bu hayali şeraite karşı vâki bir tedbir ittihazı hükümet adamları için en ziyade düşünülecek bir meseledir. Buna yegane çare, ahlâkın esası olan gayrendişlik ve içtimai tesanüd hislerinin takviye ve telkinidir. Bunun için yapılacak şey de bir an evvel mesleki zümreler teşkilatının teşvik ve müzaheretidir. ...

İçtimai hayat daha ziyade taazzuv ederek meslekler daha fazla hususiyyet kesbettikçe hükümetlerin onları yakından murakabe ile ihtiyaçlarını layıkıyle anlamaları mümkün olamıyor. Bunun neticesi olarak vaz'olunan birçok kanunlar mevcut ahengi bozacak birçok şikayetleri mucib oluyor. Halbuki sendikalar teşkilatının daha mükemmel bir hale ifrağı ile takarrur edecek mesleki teamüller ve hukuki esaslar doğrudan doğruya maşeri vicdanın mahsulü olacaklardır. Nitekim teşrii hayatın tanziminde mesleki temsil (représentation professionnelle) usulü hakkında her tarafta kuvvetli bir ceryanın vücudu iddiamızı teyid ediyor."

Milliyetçilik ve Korporatif Devlet

Türkiye'de milliyetçilik dendiğinde ilk akla gelen isim Ziya Gökalp'tir. Ancak "milliyetçilik" İttihatçı ideoloğun ender kullandığı bir sözcüktü. "Milletçilik" sözcüğünü tercih ediyordu. "Milletçilik", "Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik", "Milliyetçilik ve Cemaatçılık" **Yeni Mecmua**'da konu ile ilgili yazılarının başlıklarıydı.

Milletçilik, Gökalp için, ulus-devlet (nation-state, état-nation) diye bilinen devlet modelini açıklayıcı bir kavramdı. Dar anlamda milliyetçiliğin siyasal boyutlarını zorluyordu. Milliyetçiliğin bağrında yeşerdiği maddi ortamı açıklıyordu.

Gökalp'te, düşünce akımı olarak Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade ediliyordu. Ya da daha soyut bir düzeyde ele alındığında "milliyet mefkuresi" olarak karşımıza çıkıyordu.

Türkçülük, Gökalp'in düşünce sisteminde bugünkü anladığımız milliyetçilikten çok daha kapsamlı bir fikir hareketiydi. Siyasal boyutu ötesinde toplumsal boyutu da olan bir düşünce yumağıydı.

Gökalp'e göre, II. Meşrutiyet'le birlikte bir "siyasi inkılâb" gerçekleşmişti. Siyasal devrim için "hürriyet, musavat, uhuvvet" türü meşrutiyetin ruhunu simgeleyen "kuvvet fikir"lerin yayılması yeterliydi. "Kuvvet fikir" Gökalp'in Alfred Fouillée'den esinlendiği bir kavramdı.

İnkılâbın ikinci aşaması "ictimai inkılâb"dı ve 1910'lu yılların başında Gökalp, Osmanlı için bir toplumsal devrim öngörmekteydi. "İctimai inkılâb"da bu kez "kuvvet his"lerin gelişme ve yükselmesi gerekiyordu. "Kuvvet his" yine Alfred Fouillée'nin sözlüğünden kaynaklanıyordu. Gökalp, toplumsal devrimi şu şekilde tanımlıyordu: Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak. Yeni hayatla, "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlâk", "yeni hukuk", "yeni siyaset" amaçlanmaktaydı. Eski hayat tüm bu alanlarda yeni bir

yaşam tarzı yaratmakla sona eriyordu; "yeni hayat" Osmanlı için kurtuluş yoluydu. Gökalp'e göre yeni hayat, milli bir yaşam tarzıydı. Sonradan kendi de belirttiği gibi Türkçülük adını alacaktı. Görüldüğü gibi Türkçülük, Gökalp'te salt bir siyasal platform olmaktan çıkmakta; bir toplumsal dönüşüm, kendi deyimiyle bir "ictimai inkılâb" anlamına gelmekteydi.

Gökalp "Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik" başlıklı makalesinde Türkçülüğün toplumsal içeriğini açık bir biçimde dile getiriyordu: Türkçülüğün esası "halkçılık ve milletçilik mefkureleri"ydi. Toplumsal evrimin değişik evrelerinde halkçılıkla milletçiliğin birlikte görüldüğünü kaydeden Gökalp, halka değer verilmediği zamanlarda millete de aynı gözle bakıldığını, halk güçlenince millet fikrinin de aynı oranda pekiştiğini söylüyordu. Bu nedenle halkçılıkla, milletçilik arasında sıkı bir dayanışma, kendi deyişiyle "tesanüd" vardı. Gökalp'e göre, halkçılıkla milletçilik aynı fikrin, "musavat mefkuresi"nin iki farklı tecellisinden ibaretti. Toplumların içsel eşitliğini, yani "dahili musavat"ını halkçılık; dışsal eşitlik ya da "harici musavat"ını milletçilik sağlıyordu. Bir toplumda tabakaların ya da sınıfların bulunması "dahili musavat"ın bulunmadığını gösteriyordu. Bu nedenle Türkçülüğün dayanak noktalarından halkçılık tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, toplumun farklı zümrelerini yalnız iş bölümünün doğurduğu meslek zümrelerine indirgiyordu. Gökalp halkçılığı şu düsturla özetliyordu: "Sınıf yok, meslek var".

Gökalp'in önerdiği ulus-devlet modeli, meslek zümrelerinden oluşan bir devletti. Diğer bir deyişle korporatif bir devlet modeli gündemdeydi. Gökalp, korparatif bir ulus-devlet önerisini ilk kez **İslam Mecmuası**'nda işliyordu. İttihatçı düşünür artık Durkheim'in sosyolojisini benimsemişti. Fransız üstadının korporatif eğilimlerini geleneksel Osmanlı lonca korporatizmiyle pekiştiriyordu. Dergide yer alan yazısında Osmanlı lonca geleneğiyle Durkheim'in korporatif iş bölümü ilkesi aynı potada örtüşüyordu. Cihan Harbi yıllarında Gökalp'in önerisi ulusal düzeyde meslek örgütlerine yaslanan korporatif bir düzendi.

Durkheim'e göre, korporasyon siyasal örgütün temelini ya da belli başlı temellerinden birini oluşturuyordu. Korporasyonlar devletin temel siyasal birimleri, temel ayrımlarıydı. Sanayi toplumunun gelişmesiyle eski siyasal yapının giderek gücünü yitirdiğini savunan Durkheim, bölgesel ayırımın önemini kaybettiğini, bireyin bölgesel ayırım bağlantılarını her geçen gün biraz daha yitirdiğini ileri sürüyordu. Toplum bugünkü gibi yanyana konmuş bölgeler toplumu olmaktansa, geniş bir ulusal korporasyonlar sistemine dönüşmeliydi. Durkheim'in önerdiği korporatif modelde korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanacak, ayrı mesleğe mensup olmaktan doğan bir dayanışma, "entellektüel ve ahlâki türdeşlik" sağlanacaktı.

Durkheim'in Türk sosyologları üzerindeki etkisi büyüktü. Belli başlı eserleri Türkçeye çevrilmişti. 1910'lu yıllardan beri toplum felsefemize damgasını vuran Durkheim, korporatizm konusunda Saint Simon, Proudhon ve Louis Blanc'dan esinlenmişti. Eserlerinde işlevsel temsile ağırlık veren bir siyasal sisteme yöneliyordu.

Büyük ölçüde Durkheim'in görüşlerinden etkilenen Gökalp, korporasyonu siyasal örgütün temeli ya da belli başlı temellerinden biri olarak görüyordu. Devletin temel siyasal birimi, temel ayrımı korporasyonlardı. Durkheim'e göre, sanayileşen toplumlarda, eski siyasal yapı giderek çözülüyor; bölgesel ayırımlar önemini yitiriyor; bireyin bölgesel ayırımla bağlantısı her gün gevşiyordu. Zamanla toplum yan yana konmuş bölgeler toplumu olmaktansa geniş bir ulusal korporasyonlar bütününe dönüşmeliydi. Korporatif toplum modelinde, korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanmalı; aynı mesleğe ait olmaktan kaynaklanan bir tür dayanışma, Durkheim'in deyimiyle "entellektüel ve ahlaki türdeşlik" sağlanmalıydı.

Gökalp, çizdiği ulus-devlet modelinde, Durkheim'in korporatif devlet modelinden esinleniyordu: "İctimai nev'iler" başlıklı yazısına göre, Türk ulusu camia toplum (camiavi cemiyet) türüne dahildi ve gelecekte korporatif toplumlar (hey-i cemiyet) arasında yer alacaktı. Camia toplumu kentlerde toplumsal iş bölümü sonucu esnaf korporasyonlarından oluşmuş, yerel derebeylerin egemenliğinden kurtularak, kendi kendini yönetmeye başlamış, aynı zamanda derebeyine karşı merkezi otoriteyle birleşmiş bir "millet türü"ydü. Korporatif toplum ise, başkentte ulusal nitelikte örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşuyordu.

Gerek camia (topluluk) toplumu, gerekse korporatif toplum loncalar üzerine kurulmuştu. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yöreseldi. Bunların yaşam ve eylemleri toplulukla sınırlıydı. Bu nedenle camia toplumundaki loncalara camia korporasyonları deniyordu. Korporatif toplumda ise korporasyonlar, başkentte seçtikleri temsilciliklerden oluşan konfederasyon meclisleriyle ulusal nitelik kazanıyorlardı. Gökalp, ekonomik gelişimin son evresi olarak gördüğü "milli iktisat" dönemini ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonlarının yönetimiyle noktalıyordu. Milli iktisatta, cemaat ile şehir ekonomileri kaynaşıyordu. Gökalp'in meslekçiliği, toplumu bir organizmaya benzetiyordu. Meslek zümreleri bu organizmanın hayati görevler üstlenmiş organlarıydı. Toplumun gelişiyle işbölümü ve uzmanlaşma derinleşiyordu. Meslek örgütleri arasında giderek daha sıkı bir dayanışma doğuyordu. Toplum bireyleri meslek zümreleri aracılığıyla birbirlerine bağlanıyorlardı.

Gökalp'in korporatif ulus-devlet modeli iktisadi konularda yazdığı makalelerde de belirgindi. Oluşturulacak bir "milli iktisat nezareti" ulusun bir ekonomik organizmaya (uzviyet-i iktisadiyye) dönüşümünü sağlıyacaktı. **İktisadiyyat Mecmuası**'nda önerdiği "Milli İktisat Nezareti" esnaf korporasyonlarım kent düzeyinden bir üst düzeye çıkararak ulus düzeyinde örgütleyecekti. İktisadi yaşamın en son aşaması milli iktisadı, ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecekti. Milli iktisat, cemaat ve şehir ekonomilerini bütünleyecekti.

Gökalp, korporatif ulus-devlet modelini Cumhuriyet'in ilan edildiği yıl yayınlanan **Türkçülüğün Esasları** başlıklı yapıtında da ayrıntılı bir şekilde ele alıyordu. **Türkçülüğün Esasları** korporatif dönüşümlerin zorunluluğunu vurguluyordu. Yöresel esnaf loncalarının yerine merkezi milli loncalar öneriyordu. Gökalp'in modelinde kentlerde bütün loncaların temsilcilerinden oluşan birer merkez heyeti vardı. Buna "iş borsası" adını veriyordu. Bu örgütün görevi kent-

teki loncaların ortak işlerini görmek ve kentin iktisadi yaşamını düzenlemekti. Böylece kentsel düzeyde yatay örgütlenme gerçekleşiyordu.

Loncalar ayrıca dikey olarak, ulusal düzeyde örgütleneceklerdi. Kentlerde, örneğin debbağ loncaları kurulacak, bunlar kendi aralarında federasyona giderek başkentte bir Debbağ Federasyonu Merkez-i Umumiyesi oluşturacaklardı. Böylece tüm loncaların devlet merkezinde bir genel merkezi bulunacaktı. Lonca genel merkezlerinin seçtikleri temsilciler bir araya gelip loncalar konfederasyonunu kuracaklardı. Konfederasyon, Millet Meclisi üyelerini seçecekti.

Gökalp'in ulus-devletinde karma bir korporatif model hakimdi. Burada büyük ölçüde Durkheim'in dayanışma, solidarite üzerine yapmış olduğu ayırım geçerliydi. Millet Meclisi'nde mekanik dayanışmayı simgeleyecek olan "liva mebusları" yanı sıra, organik dayanışma temsilcileri olarak "mesleki mebuslar" yer alacaktı. Liva mebusları genel seçimlerle gelirken, mesleki mebuslar heyetleri tarafından, diğer bir deyişle iş bölümü esası üzerine kurulu mesleki zümreler tarafından seçileceklerdi. Gökalp, Cumhuriyet'in ilk seçimlerinde, Büyük Millet Meclisi'ne elli adet mesleki mebusun gönderilmesini öneriyordu.

Gökalp'in ulus-devleti, mesleki örgütlerin egemenliği esası üzerine kurulu bir halkçılıktan kaynaklanıyordu. Toplumun evrimi, Gökalp'e göre determinist bir çizgide gelişiyordu. Sınıflı toplumları meslek devri izliyordu. Meslek örgütlerinin egemenliğine dayalı bir halkçılık Gökalp'in özlemini duyduğu toplumsal düzendi. Sınıf devri siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemdi. Osmanlı toplumunda, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri bu amaca yönelik girişimlerdi. Meslek devri ise, siyasal halkçılığın yok edemediği iktisadi tabakaları ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Gökalp'e göre, sınıf adı verilen ve "büyük burjuvazi", "küçük burjuvazi" ve "gündelikçiler"den oluşan bu tabakalar meslek devri ile son bulacaktı. Meslek devrinde "ictimai halkçılık" ya da toplumsal halkçılık egemen olacaktı. Toplumda "semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf" gibi birtakım "inhisarcı", ayırımcı zümre ve tabakalar bulunmayacaktı.

Gökalp Türkçülüğünün temel dayanak noktalarından biri halkçılıktı. Halkçılık toplumun bireylerini birdiğerine bağlayan meslek zümrelerinin sınıf ayırımı yerine geçirilmesini öneriyordu. Toplum bir organizmaya benzetiliyordu. Meslek zümreleri, bu organizmanın hayati görevler üstlenmiş organlarını oluşturuyorlardı. Toplum geliştikçe, iş bölümü ve uzmanlaşma derinleşiyordu. Meslek örgütleri giderek daha sıkı bir dayanışmaya giriyorlardı. Toplum düzenli, dengeli bir yapıya kavuşuyordu. Türkçülüğün diğer boyutu, Gökalp'e göre, milletçilikti (milliyetçilik değil). Milletçilik her milletin kendi başına bir devlet olmasını gerektiriyordu. İmparatorlukların varlığı milletlerin uluslararası hukuk açısından eşit olmadıklarını gösteriyordu. İmparatorluk birçok milletin tek yönetim altında yaşaması demekti. İmparatorlukta bir dil, bir din, bir örf hakim olduğu için, imparatorluğu oluşturan milletlerden yalnız biri kültürel bağımsızlığa sahipti. Diğerleri bundan mahrumdu.

Milletlerin uluslararası hukukta eşit haklara sahip olabilmeleri, imparatorlukların çözülmesine ve milletlerin kendi başlarına buyruk devlet olmalarına bağlıydı. Halkçılığın "sınıf yok, meslek var" düsturuna karşı milletçiliğin düsturu

"imparatorluklar yok, milli devletler var" olacaktı. Diğer bir deyişle, ulusal bağımsızlık Gökalp milliyetçiliğinin temel dayanak noktalarından birini oluşturuyordu.

Meslekçilik ve Ahlâk

Osmanlı düşününde çağdaş korporatist görüşler 1908 Jön Türk Devrimi ertesi, ardı kesilmeyen savaşların yarattığı toplumsal çöküntünün ve uluslaşma sürecinin gerekli kıldığı ulusal ekonomi arayışlarının bir ürünüydü. Meşrutiyet korporatizmi Osmanlı lonca geleneğiyle Fransız korporatizminin sosyo-psikolojik temelini oluşturan solidarist düşünün bireşiminde benliğini bulmuştu.

Meşrutiyet'le birlikte eski lonca örgütleri kaldırılmış, küçük üreticiliğin "çağdaşlaştırılması" düşünülmüştü. 25 Şubat 1910 günlü Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesi kethüdaların görevlerine son vermiş, Şehramaneti'nin denetimi altında esnaf cemiyetlerinin kurulmasını öngörmüştü. Nitekim bu tarihten I. Dünya Savaşı'nm ilk yılma değin İstanbul'da elli esnaf cemiyeti kurulmuştu. Bütün bu cemiyetler Esnaflar Cemiyeti çatısı altında birleşiyordu.

Selanik'in yitirilişi ertesi Merkez-i Umumi'nin İstanbul'a nakli, İttihat ve Terakki'nin karar organlarında Müslüman-Türk esnaf etkinliğini arttırdı. İstanbul tüccarı "kozmopolit"ti. İttihat ve Terakki'nin omuz verdiği milli iktisatla bağdaşmıyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İstanbul örgütü uzun yıllar esnaf cemiyetlerine yaslanmış, özellikle I. Dünya Savaşı yıllarında kentin iaşe sorununu bu örgütler aracılığıyla çözümlemeyi denemişti. Esnaf cemiyetlerinin başına fırka yandaşı "kahya"lar getirilmiş, "fırka fedaileri" esnaf örgütlerinden sağlanmıştı.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, Meşrutiyet yılları boyunca esnaf örgütlerini uluslaşma süreciyle uyumlamaya çalışmıştı. Mebusan Meclisi'ne verilen önergelerin birinde fütuvvet ilkelerinin esnaf yaşamına, günün koşullarına uygun değişikliklerle uygulanması savunuluyordu. Genel Merkez'de Ziya Gökalp esnaf örgütleriyle yakından ilgileniyordu. Baha Sait, Ankara'ya gönderilen esnaf örgütlerinin evrimi ve Ahilerin son Ahibabalarmın kurumlarını inceletiyordu.

Ancak, esnaf örgütlerinin ekonomideki yeri konusunda İttihat ve Terakki içinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştı. Esnaf örgütlerini fiilen denetleyen cemiyetin İstanbul murahhası Kemal Bey, bu kuruluşların giderek anonim şirketlere dönüştürülmesini savunuyor, küçük sermayelerin artık çağımızda yeri olmadığı görüşünü ileri sürüyordu. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Hamal Esnafı kahyalığı yapan Kemal Bey, Dünya savaşı yıllarında önce esnaf cemiyetleri aracılığıyla Heyet-i Mahsusa-i Ticariyye'yi yönetecek, daha sonra İstanbul Mıntıkası İaşe Müdürlüğü'ne ve nihayet İaşe Nazırlığı'na getirilecekti. Kemal Bey I. Dünya Savaşı yıllarında "milli" anonim şirketlerin kurulmasına önayak olmuş, Milli İktisat Bankası'm kurdurtmuştu. Ülke geleceğini sermaye birikiminde ve "teşkilatlanma"da gören Kemal Bey, savaş yıllarında devlet eliyle özel girişimciliğin başını çekmişti. Kemal Bey, esnaf üzerindeki etkinliğini Cumhuriyet'in ilk yıllarında da sürdürmüştü.

Meşrutiyet korporatizmi Kemal Bey'in görüşlerine karşıt bir kesimden kaynaklanıyordu. Kemal Bey, esnaf için pragmatik çözümler öneriyordu. Küçük üreticiyi daha büyük ölçeklerde örgütleyerek ülke ekonomisinde etkin kılmayı amaçlıyordu. Oysa, Ziya Gökalp'in başını çektiği meslekçi çözüm, toplumun tüm kesitlerini kapsayan ve kuramsal yönü ağır basan bir açılımdı.

Gökalp'ın meslekçiliği, küçük üreticiliğin sürdürülmesinden yana olan bu kesim ahlâk sosyolojisinden esinleniyor, dönemin "içtimai iktisat" görüşleriyle Osmanlı meslek geleneğini uyumlamaya çalışıyordu. Osmanlı'yı çöküntüye sevkeden ahlâk bunalımıydı. Savaşın doğurduğu ekonomik bunalım, spekülatif girişimler sonucu oluşan aşırı kârlar, toplumda sefaletin yanı sıra "harp zenginleri"nin ortaya çıkması, bu kesimce ahlâk yetersizliğine yorulacaktı.

Meslekçilik, II. Meşrutiyet yıllarının toplumsal çöküntüsüne bir çözüm arayışıydı. Klasik iktisattan esinlenen Osmanlı liberalizmine bir tepkiydi. Osmanlı meslekçiliği, yüzyılların fütuvvet ve lonca geleneğiyle, o günlerde Osmanlı düşüncesinde etkinlik kazanan ve Fransız korporatizminin sosyo-psikolojik temelini oluşturan dayanışmacı, solidarist yaklaşımın bir bireşimiydi.

Korporatist bir dünya görüşü olan meslekçilik, Türkiye'de II. Meşrutiyet'in siyasal, ekonomik ve toplumsal kargaşa ortamında yeşermişti. Milli Mücadele yıllarında, TBMM'nin ilk aylarında seçim sistemi tartışılmıştı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplumbilimciler arasında ve **Meslek** dergisi sayfalarında etkinlik kazanacaktı.

1908 Jön Türk Devrimi ertesi, Trablusgarp, Balkan ve Dünya Savaşları Osmanlı Devleti'ni siyasal çöküntünün eşiğine getirecekti. Yüzyılların Osmanlı toplumsal düzeni çözülmeye başlamıştı. Ayrılıkçı çabalar imparatorluğun dört bir yanında başgösteriyordu. Milliyetçiliğin toparlayıcı, bütünleyici, birleştirici yönü Osmanlı Türk unsuruna kalan topraklar üzerinde direnme gücü verecekti. Milli iktisat ekonomiyi "kozmopolit" yapısından arındıracak, tesanütçülük, ya da solidarizm, toplumsal dayanışmaya zemin hazırlayacaktı. Meslekçilik ise, ülke yönetimini küçük üretici orta tabakalara yaslayacaktı.

Korporatizm ve İçtimaiyyat

"Bir cemiyetin içinde, muhtelif sınıflar birbirini istismar yahut imha etmeye çalışır. Meselâ dünyanın her yerinde eşraf sınıfı rençber sınıfını istismarla meşguldur. Buna karşılık olmak üzere, Avrupa'nın başka ülkelerinde nazariye halinde, bugünkü Rusya'da ise ameliye halinde, amele sınıfı eşraf tabakasını mahvetmeye çabalıyor. Demek ki bir cemiyetin içindeki sınıflar, aralarında uzlaşma imkânı bulunmayan düşman zümreleri halindedir. Halbuki bir cemiyetin muhtelif meslek zümreleri birbirine rakip ve düşman olacakları yerde, bilakis yekdiğerine son derece muhtaç ve dostturlar.

Bir cemiyette terzi kunduracısız, kunduracı terzisiz, fırıncı kasapsız, kasap fırıncısız, şair filozofsuz, filozof şairsiz, doktor avukatsız, avukat doktorsuz kalmayı hiçbir zaman isteyemez. Bütün ictimai meslekler birbirinin lâzım ve melzumudur. O halde sınıflar kalkıp da onların yerine meslek zümreleri kuvvetli bir surette teşekkül edince ictimai darvinizm iflas ederek, cemiyet içinde dahili sulh hüküm sürmeye başlar."

Bu satırlara Ziya Gökalp 1918 Martı'nda, **Yeni Mecmua**'da yayımlanan "Milletçilik ve beynelmilliyetçilik" başlıklı yazısında yer veriyordu.[54]

Onüç yıl sonra, 1931 seçimleri öncesi Atatürk, Gökalp'in yazdıklarını Cumhuriyet Türkiyesi için tekrarlıyordu. Bu görüşler, 1931 Cumhuriyet Halk Fırkası programında halkçılık ilkesi olarak benimseniyordu. Atatürk halka şöyle seslenıyordu:

"Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat için işbölümü itibariyle muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. Çiftçiler, küçük san'at erbabı ve esnaf, amele ve işçi, serbest meslek erbabı, sanayi erbabı, tüccar, ve memurlar Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması diğerinin ve umumi camianın hayat ve saadeti için zaruridir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine ictimai intizam ve tesanüd temin etmek ve birbirini nakzetmiyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir."[55]

Bu görüşler Meşrutiyet döneminde yeşeren, Cumhuriyet'te olgunlaşan solidarist ve korporatist dünya görüşlerinin veciz ifadeleriydi. "İçtimai meslek" Atatürk'te "mesai erbabı" olmuştu. Gökalp'in "meslek zümreleri" dediği kategorilere Atatürk "çalışma zümreleri" adını koyacaktı. Bu nedenle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçilmesine karşın, Meşrutiyet korporatizmi ile Cumhuriyet korporatizmi arasında fikirsel düzeyde bir devamlılık vardı. Gökalp'le Atatürk aynı hedeflere yönelmişlerdi.

Gökalp'in özlemini duyduğu toplumsal düzen mesleki örgütlerin egemenliğine dayalı bir halkçılıktı. Gökalp'in düşününde sınıflı toplumları meslek devri izleyecekti. Sınıf devri, siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemi simgeliyordu. Tanzimat ve Meşrutiyet deneyleri bu amaca yönelik girişimlerdi. Meslek devri ise siyasal halkçılığın yok edemediği "iktisadi tabakaları" ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Sınıf adı verilen ve büyük burjuvazi, küçük burjuvazi ve ve gündelikçilerden oluşan bu tabakalar meslek devriyle son bulacaktı. Gökalp'e göre meslek devrinde toplumsal halkçılık egemen olacak, halkçılığın bu aşamasında toplumda "semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf diye birtakım inhisarcı yahut imtiyazlı zümre ve tabakalar" bulunamayacaktı.

19. yüzyıl evrimciliği Gökalp'i derinden etkilemişti. Gökalp bu nedenle birçok yazısında toplumların geçirdiği evreleri sıralama gereği duymuştu. Fakat her keresinde kendi düşünce sistemine uygun bir son nokta belirlemişti. Bu yukarıda belirttiğimiz "meslek devri" olabileceği gibi "kooperatif devresi" ya da "milli iktisat" diye de adlandırılabiliyordu.

"Halkçılık" başlıklı yazısında toplumların toplumsal katmanlar ya da tabakalar açısından altı aşamadan geçtiğini vurguluyordu: Bu aşamaları semiyye devri, kast devri, tarik devri, derebeylik devri, sınıf devri, meslek devri diye adlandırmıştı.[56] Diğer bir yazısında ekonomik yaşamın evrelerini kölelik, servaj, proletarya ve kooperatif devreleri olarak sıralamıştı.[57]

Gökalp'in halkçılığı, sınıf gibi ayırıcı zümreler yerine toplumun bireylerini birbirine bağlayan meslek zümrelerinin konmasına yöneliyordu. Toplum bir

toplumsal organizmaya benzetiliyor, meslek zümreleri bu organizmanın yaşamsal görevler üstlenmiş organlarını oluşturuyordu. Toplumlar geliştikçe işbölümü ve uzmanlaşma derinleşiyor, mesleki örgütler arasında giderek daha sıkı bir dayanışmayı gerekli kılıyordu.

Gökalp'in düşüncesindeki Osmanlı esnaf geleneğin ve meslek zümrelerin etkinliğini bir ölçüde "ümmet strüktürü"nün devamı olarak algılamak olasıdır. Nitekim Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji** adlı eserinde Türk milliyetçiliğinin temellerini atmış olanlar ve bu arada Ziya Gökalp'in ümmet strüktüründen sandıkları kadar uzaklaşmadıklarını, Gökalp'in dine önem vermesinin, ve tesanütçülüğe bağlanmasının bundan ileri gelen bir yönü olduğunu yazmaktadır. Mardin'e göre Gökalp, Durkheim sosyolojisine yine kendi toplumunun ideolojik gözlükleriyle bakmıştı. Bu ilişki Cumhuriyet seçkinlerinde de seziliyordu: Türkiye'de sınıf ayrılıkları olmadığı ve olmayacağı fikri vurgulanışı, işlevi ümmete benzer bir toplumsal hissin toplum bağı olarak sürdürülmesiydi.[58] Şerif Mardin "ümmet strüktürü"nün ağırlığını Ahmed Rıza, Abdullah Cevdet gibi diğer Osmanlı aydınlarında da görüyordu.[59]

Aynı yıllarda Gökalp'inkine benzer görüşleri Meşrutiyet toplumbilimcilerinden Necmettin Sâdık (Sadak) savunuyordu: Savaş nedeniyle her ülkede hükümetler olağanüstü önlemlere başvurmuşlar, yasalar, tüzüklerle dışalımı, dışsatımı kısıtlamışlar, zorunlu gereksinim maddelerinin dağıtımım üstlenmişler, ekonomiyi denetimleri altına almışlardır. Ancak elde edilen sonuçlar ülkeden ülkeye önemli ölçüde farklıydı.

Örneğin Türkiye'deki ekonomik kargaşa Almanya'da görülmüyordu. Buna neden olarak Necmettin Sâdık Almanya'da yıllardır oluşturulmakta olan "teşkilat"ı, daha doğrusu "inzibat"ı gösteriyordu. Fakat bu tür bir "teşkilat"ın uygulanması, bu gibi "inzibat"ın geçerliliği daha derin nedenlere, bir ulusu oluşturan "içtimai vicdan"ın gücüne bağlıydı. Örneğin bir tüccarın fahiş fiyatla mal satmasını, ya da bir memurun yasa dışı yollarla ticarete atılmasını mevzuatla önlemek çok güçtü. Asıl etkin olacak öğe bireyin vicdanı, ve bu vicdanı denetimi, nüfuzu altında bulunduracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıydı.

Bu nedenle herşeyden önce bir ahlâk sorunuyla karşı karşıya geliniyordu. Ülkenin genel ahlâkında bir buhran vardı. Bu buhran savaş yıllarında ticari yaşamda belirgin bir nitelik kazanmıştı. Üretimde kişisel çıkarlar ulusal ve genel çıkarlara üstün geldiği için, diğer bir deyişle güçlü bir ahlâk anlayışı bulunmadığı için ticarette spekülatif girişimler ve istifçilik ortaya çıkıyordu. Savaş nedeniyle oluşan "artık değer" (fazla-i temettü) ulusal çıkarlara hizmet edecek yerde bireylerin çıkarlarına işliyordu. Ahlâk noksanı her türlü dengeyi bozuyor, ulusal sanayi'in, ulusal ticaretin gelişiminde kullanılacak "temettüler" sefahate alet oluyor, ve bu sahadaki ahlâk buhranından "harb zenginleri" denilen sınıf doğuyordu.

Bu nedenle ülke ekonomisine çekidüzen verilebilmesi için genel ahlâk sorunu en kısa sürede çözümlenmeliydi. Ancak genel ahlâkın oluşumu, mesleki ahlâkın gelişimine bağlıydı. Osmanlı toplumunda mesleki zümreler, diğer bir deyişle korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için mesleki ah-

lâk oluşmamıştı. Ülkenin ahlâkını yükseltmek için önce korporasyonların, "meslek sınıflarının" geliştirilmesiyle uğraşmak gerekiyordu. Necmettin Sâdık'm benimsediği görüşler solidarizmin ahlâk anlayışını yansıtıyordu. Toplumdaki kargaşayı ahlâki nedenlere bağlıyor, bunalımın ekonomik olmaktan çok ahlâki olduğunu ileri sürüyordu.

Meşrutiyet'in diğer bir korporatif düşünürü A. Midhat Bey'di. A. Midhat'm görüşleri büyük ölçüde Durkheim'ın **Toplumsal İşbölümü** adlı yapıtından kaynaklanıyordu. Avrupa'da sanayi devrimi ve Fransız devrimiyle başlayan toplumsal dönüşümün üzerinden birbuçuk yüzyıla yakın bir süre geçmesine karşın uygarlık ahlâki ve hukuki kargaşadan henüz kurtulamamıştı. Toplumsal yaşamı felce uğratan bu anarşinin, bu düzensiz yaşamın neden olduğu sakıncalar saymakla bitmiyordu. Bu durum böyle sürüp gidemezdi. Toplumsal yaşamın gitgide karmaşıklaşan yapısına oranla huzur ve sükuna, toplumsal barışa olan gereksinmesi artıyordu. Toplumlar sanayileştiği oranda kişisel çıkarcılık gelişiyordu. Sonuç olarak ekonomi büyüdükçe genel ahlâkta düşüş o ölçüde vahimleşiyordu. Soruna tek çözüm ahlâkın esası olan özveri (gayrendişlik) ve toplumsal dayanışma (ictimai tesanüd) duygularını güçlendirmekti.

Bunun için yapılması gereken biran önce mesleki zümrelerin örgütlenmesini özendirmek ve kolaylaştırmaktı. Aile nasıl aile hukuku ve faziletlerinin beşiği olmuşsa, mesleki ahlâk ve teamül de mesleki zümrelerden doğacaktı. Nitekim tarih bunların örneklerini gözler önüne seriyordu. Roma İmparatorluğu'nda "collegia"lar, Orta Çağ'da korporasyonlar bunun somut örnekleriydi. Osmanlı toplumunda da benzer bir örgütlenme vardı. Yüzyıllar boyunca bunca bunalımlara karşın bu denli zinde bir yaşam yeteneği gösterebilmemizin temel nedeni Osmanlı esnaf geleneğiydi.

Ancak III. Selim'le başlayan, Tanzimat'la doruk noktasına varan "Avrupalılaşma ceryanı" esnaf örgütlerini de çökerterek ulusal ekonominin kaynaklarını kurutmuştu. II. Mahmud dönemine değin dışardan aldığımız mal sınırlı birkaç kalemi bulurken "boyunbağı takdığımız günden itibaren Avrupalıların ve kozmopolit bir takım ellerin iktisadi esareti altına girmiş oluyor"duk. "Fesimizin püskülünden kunduramızın çivisine varıncaya kadar herşeyde Avrupa'ya haraç veriyor"duk.

Toplumsal yaşam işbölümü sonucu karmaşıklaştıkça, mesleklerde uzmanlaşıldıkça hükümetlerin onları yakından denetlemeleri ve bu gereksinmelerini gereği gibi anlamaları olanaksızlaşıyordu. Bunun sonucu çıkarılan birçok yasalar toplumdaki mevcut ahengi bozuyor, birçok yakınmalara neden oluyordu. Oysa meslek örgütlerinin oluşturulmasıyla mesleki teamüller ve hukuki esaslar doğrudan doğruya kollektif bilinç (maşeri vicdan)ın ürünü olacaktı. Nitekim yasama örgütünün düzenlenişinde mesleki temsil (représentation professionnelle) doğrultusunda Avrupa'da girişimlerde bulunulmaya başlanmıştı.

Meslek Ahlâkı ve Toplumsal Düzen

Ziya Gökalp ve çevresi, meslek zümreleriyle birlikte meslek ahlâkını da gündeme getirmişti. Aile iktisadının yerini milli iktisadın alışıyla, bireysel sermayeler milli sermayelere dönüşüyordu. Yeni bir meslek çevresi doğuyordu.

Meslek ahlâkı giderek toplumda belirleyicilik kazanıyordu. Bundan böyle, meslektaşlar arasında mesleklerinin "hayat ve bekası" için bir dizi görevler gündeme geliyordu. Bu görevler bireyi mesleğine sıkı sıkıya bağlı hisettirir, kişisel çıkarların ötesinde mesleki hedeflere yöneltirdi.

Savaş yıllarında meslek ahlâkını işleyen İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), meslektaşlar arasında maddi ve manevi dayanışmanın Türkleri ahlâki çöküntüden kurtaracağını, onlara daha "ictimai ve mefkurevi bir seciye" kazandıracağını savunuyordu. Böylece birey yalnızlıktan kurtulacak, meslek çevresi bireyin tüm yaşamını düzenleyecekti.

I. Dünya Savaşı yıllarında savaşan ülkelerde hükümetler olağanüstü önlemlere başvurmuş, yasalar, tüzüklerle ekonomiye yoğun bir biçimde müdahale etmişlerdi. Zorunlu ihtiyaç maddelerinin dağıtımını çoğu kez, pazar mekanizması yerine, yönetimler üstlenmişti. Ancak, savaş ekonomilerinde elde edilen sonuçlar ülkeden ülkeye fark etmekteydi. Örneğin Türkiye'deki ekonomik kargaşa Almanya'da yoktu. Oysa Türkiye savaş ekonomisinde Almanya'yı örnek almış, benzer kurumsal düzenlemelere gitmiştir.

Necmettin Sâdık (Sadak)'a göre, Almanya'daki başarının nedeni, bu ülkede yıllardır oluşturulmakta olan "teşkilat"; var olan "inzibat"tı. "Teşkilat" ve "inzibat" ise bir ulusu oluşturan "ictimai vicdan"a bağlıydı. Örneğin bir tüccarın fahiş fiyatla mal satmasını, ya da bir memurun yasa dışı yollarla ticarete atılmasını mevzuatla önlemek güçtü. Bu konuda etkin olacak denetim bireyin vicdanı, ve bu vicdanı yönlendirecek, nüfuzu altında bulunduracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıydı.

Necmettin Sâdık'a göre Osmanlı toplumu herşeyden önce bir ahlâk sorunuyla karşı karşıyadır. Ülkenin genel ahlâkında bir buhran görülmekteydi. Savaş yıllarında buhran ticareti de etkilemişti. Kişisel çıkarlar ulusal ve genel çıkarlara üstün geldiğinden, diğer bir deyişle güçlü bir ahlâk anlayışı bulunmadığından, ticarette spekülatif girişimler ve istifçilik ortaya çıkmıştı. Ahlâk buhranı "harp zenginleri" denilen türedi bir sınıfın doğuşuna neden olmuştu.

Ülke ekonomisine çekidüzen verebilmek için genel ahlâk sorununa en kısa sürede çözüm bulunmalıydı. Ancak, Necmettin Sâdık'a göre, genel ahlâkın oluşumu, meslek ahlâkanın gelişimine bağlıydı. Osmanlı toplumunda mesleki zümreler, korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için meslek ahlâkı da oluşmamıştı. Ülkede genel ahlâkı yükseltmek için önce korporasyonları, "meslek sınıfları"nı geliştirmek gerekiyordu.

II. Meşrutiyet meslekçileri arasında, yaşanan ahlâk buhranını sanayi toplumunun sorunu olarak görenler de vardır. Bu konuda, Durkheim'le aynı doğrultuda görüşler benimseniyordu. A. Midhat (Metya)'ya göre, Avrupa'da sanayi devrimi ve Fransız devrimiyle başlayan toplumsal dönüşüm üzerinden bir buçuk yüzyıla yakın bir süre geçmiş olmasına karşın, uygarlık ahlâki ve hukuki kargaşadan henüz kurtulamamıştı. Oysa sanayileşmeyle orantılı olarak kişisel çıkarcılık gelişmekteydi. Sonuç olarak ekonomi büyüdükçe genel ahlâk çöküntüye uğramaktaydı.

A. Midhat çözümü ahlâkın esası olan özveri (gayrendişlik) ve toplumsal dayanışma (içtimai tesanüt) duygularını güçlendirmekte buluyordu. Bu nedenle

biran önce meslek zümrelerinin örgütlenmesini özendirmek ve kolaylaştırmak gerekiyordu. Aile nasıl aile hukuku ve faziletlerinin beşiği olmuşsa meslek ahlâkı ve teamül de meslek zümrelerinden doğacaktı.

A. Midhat'a göre tarih meslek ahlâkı örneklerine birçok kez sahne olmuştur: Roma İmparatorluğu'nda "collegia"lar, Orta Çağ'da korporasyonlar bunun somut örnekleriydi. Osmanlı toplumunda da benzer bir örgütlenme yaşanmıştı. Devletin bunca bunalımlara karşın, yüzyıllardır bu denli zinde bir direniş gösterebilmesinin temel nedeni Osmanlı esnaf geleneğiydi. Ancak, III. Selim'le başlayan, Tanzimat'la doruk noktasına varan "Avrupalılaşma" akımı, esnaf örgütlerini de çökerterek ulusal ekonominin kaynaklarını kurutmuştur. Osmanlı II. Mahmut dönemine kadar dışardan sınırlı birkaç kalem mal satın alırken, "boyunbağı takdığımız günden itibaren" Avrupalıların ve "kozmopolit" bir takım ellerin iktisadi esareti altma girmişti. Osmanlı, artık fesinin püsküllünden kundurasının çivisine varıncaya değin herşeyde Avrupa'ya haraç vermektedir.

İşbölümü sonucu toplumsal yaşamın karmaşıklaştığını, mesleklerde uzmanlaşıldığını kaydeden A. Midhat, hükümetlerin ihtiyaçları gereği gibi anlayamadıklarını, gelişmeleri yakından denetleyemediklerini ileri sürüyordu. Bu nedenle çıkarılan birçok yasa ve yönetmelik toplumdaki mevcut dengeyi bozuyor, yakınmalara neden oluyordu. Oysa meslek örgütlerinin oluşturulmasıyla mesleki teamüller ve hukuki esaslar doğrudan doğruya kollektif bilincin, maşeri vicdanın ürünü olacaktı. Nitekim Avrupa'da bu doğrultuda önemli adımlar atılmış, yasama örgütünde mesleki temsil (representation professionnelle) ilkesi tartışılmaya başlamıştı.

Sonuç: Solidarizm ve Tek-Parti Yönetimi

Solidarist düşünce Meşrutiyet döneminin son yıllarında İttihatçı çevrelerce benimsenmiş; Tek-Parti Cumhuriyet döneminde de etkinliğini sürdürmüştü. Cumhuriyet Halk Partisi'nin "halkçılık umdesi" büyük ölçüde solidarizmden esinlenmişti. Solidarizmin Misak-ı Milli sınırları içinde ulusal devletin kuruluşunda önemli katkıları olmuştu. İki dünya savaşı arası Avrupası'nda güçlenen otoriter rejimler liberal devlete karşı kesin tavır almışlar; liberal devletle uluslaşmanın uyum sağlayamayacağını ileri sürmüşlerdi.

Cumhuriyet tesanütçülüğünün de liberalizme karşı tutumunun oluşumunda Avrupa'da esen rüzgarların etkin olduğunu söylemek yanlış olmaz: Tek-Parti yönetimi liberal devletin ulus birliğini bozucu olduğunu, toplumda sınıflaşmaya yol açtığını, "milli devlet"in ise sınıflaşmayı reddettiğini, "milletçe kütleleşmek" fikrini önerdiğini, bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nin çekiştirici, çarpıştırıcı, ulusal birliği bozucu liberal devlet tipini benimsemiyeceğini, ülke gerçekleriyle ancak sınıfsız "milli devlet" görüşünün bağdaşabileceğini savunmuştu. Bu görüşlere koşut olarak Ceza Kanunu'nda değişikliklere gidilecek, Cemiyetler Kanunu'yla sınıf esasına dayanan cemiyetler yasaklanacak, İş Kanunu "yurttaşların sınıflaşarak parçalara ayrılmasını önleyici bir rejim kanunu" olarak değerlendirilecekti.

II. Dünya Savaşı ertesi dünya siyasal konjontüründe yeni gelişmeler izlendi. Almanya, İtalya gibi otoriter rejimler savaşı yitirmişlerdi. Sonuç, bir anlamda,

demokrasinin, liberal devletin zaferiydi. Tüm bu gelişmeler Türkiye'yi de etkilemekte gecikmedi. Solidarizm giderek etkinliğini yitirdi.

1946 sonrası, çoğulcu, çok partili düzene geçişle birlikte CHP yetkilileri Tek-Parti dönemini, partiyi yıpratmaksızın yorumlamaya çalıştılar. İsmail Hüsrev Tökin, **Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü** başlıklı kitabında, Tek-Parti'nin solidarist dünya görüşünü benimsemesini şu gerekçelere dayandırıyordu: Milli Mücadele döneminde tüm ulusun beraberlik ve ortak bir bilinçle savaşa katılması gerekmekteydi. Ulusal bağımsızlık ancak organik bir birlik oluşturan tek bir ulusal yaşamın geliştirilmesiyle sürdürülebilirdi. Savaş ertesi ulusal kalkınma aynı birlik duygusuyla yürütülmeliydi. Ulusal bağımsızlık ancak organik bir birlik oluşturan tek bir ulusal hayatın geliştirilmesiyle sürdürülebilirdi.

Öte yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan II. Dünya Savaşı'na kadar geçen sürede dünya giderek karanlık ve huzursuz bir görünüm almıştı. Birçok ülkenin savaş hazırlıkları, gittikçe artan saldırı, tecavüz tehlikesi, ve nihayet tehditler, ulusal birliğin daha da güçlü korunmasını gerektiriyordu. Ülkeyi dış tecavüzlere karşı koruyacak güç, ulusun askeri kudreti yanı sıra ulusal birlikti. Bu nedenle Türk Devrimi'nin öncüleri "iç ve dış siyasi ve sosyal şartlar içinde yürüttükleri mücadelelerde nihayet sosyal ve milli hayatın, fertler ve müesseseleriyle beraber, birbirini tamamlayan tezatsız bir varlık olması lazım geldiği fikriyle tesanütçü (solidarist) bir dünya ve cemiyet görüşüne" varmışlardı.

Bu görüş zamanla inkılapçılık, laiklik ilh. gibi bütün uygulama ilkelerinin ruhunu oluşturan bir "ana umde" olmuştu. Türk bağımsızlığının bir zorunluluğu olarak doğan bu ana görüş parti programında ve şeflerin sözlerinde ve yazılarında da görülüyordu. Milli Şef İsmet İnönü, milli birlik ilkesini özellikle vurgulayarak belirtmişti. Değişik tarihlerde çeşitli siyasi nedenlerle söylediği direktif nutuklarında milli birliğin, "Türk istiklâl ve yükselişinde asli bir unsur" olduğunu daima ifade etmişti.

6 Kasım 1925'te Millet Meclisi'ndeki nutkunda "biz dahili politikayı, milli vahdetin tesisine matuf mesai telakki ediyoruz" diyerek o zamanki siyasi anlaşmazlıklara karşı milli görüşü vurgulamıştı. Türkiye'nin genel ve ekonomik siyasetinde bir dönümü ifade eden 1930 Sivas nutkunda şu sözleri sarfetmişti: "Bir millette milli vahdet ve mevcudiyetin çaresi olan tedbir, her mülâhaza ve her ihtiyaca takaddüm eder. Bu tedbirin bir gün bile tehiri dahi affolunamaz bir hatâdır". Bu memleketi, tam bir uzuv halinde idare olunur, milli vahdeti temin olunmuş milli müdafası imkan altına alınmış bir vücut haline getirmek bizim için hayatı bir meseledir.[60]

2 Mart 1939'da Üniversite gençliğine hitabesinde "milletler içinde en büyük kuvvet kendi evlatları arasındaki birlik kuvvetidir" diyordu. Keza 1939 Kasım'mda II. Dünya Savaşı'nm başında, dünyanın karşı karşıya kaldığı hengamede bir ulusun en büyük ve güçlü dayanağını "milli birlik" olarak gösteriyor ve onun korunmasına işaret ediyordu.[61]

Parti programında da bu "milli birlik" ögesi solidarist bağlamda gündeme gelmişti: "Türkiye Cumhuriyet Hükümeti halkını, ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil, fakat ferdi ve içtimai hayat için işbölümü itibariyle muhtelif iş ve hiz-

met sahiplerinden teşekkül etmiş bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. Çiftçiler, küçük sanayi erbabı, esnaf, işçi, serbest meslek erbabı, sanayi erbabı, tüccar ve memurlar Türk camiasını teşkil eden çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışmaları diğerinin ve umumi camianın hayat ve saadeti için zaruridir. Partimiz bu prensiple hedef tuttuğu gaye, sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüdü temin etmek ve birbirini nakzetmiyecek surette menfaatlarda ahenk tesis etmektir. (Madde 5, fıkra C)

Parti'nin 1943 yılı kurultayında kabul edilen yeni bir madde ile bu görüş şu veciz ifadeyi almıştı: "Vatandaşlar arasında beraberlik bütün manevi kuvvetlerin ahenk içinde ve nifaksız olarak mahfuz bulundurulması her mülâhazanın üstünde ve icap ederse her tedbir ile korunacak mahiyyetedir". (Madde 32)

İsmail Hüsrev Tökin'e göre, solidarizm dünya ve topluma bir birlik olarak bakıyordu: Bireyi, tek olanı, organik bir birliğin parçası olarak görüyordu. Diğer bir deyişle birey, toplumun bölünmez bir parçasıydı. Toplum, ya da ulus, bireylerin, kurumlarm bir toplamı, mekanik birleşmesi sonucu ortaya çıkmış bir yekünü değildi. Tüm bu unsurların organik bir bütünüydü. Asıl olan bireyin varlığı değil, bilakis bireylerin organik birliği olan ulus varlığıydı. Birey varlığını ancak ulus varlığı içinde koruyabilirdi. Ulus varlığı ise, ancak bireylerin sıkı birliği, dayanışmasıyla mümkündü.

Solidarist zihniyetin CHP programında ve Anayasa'da halkçılık ilkesinde yansıdığını belirten İsmail Hüsrev Tökin, Tek Parti dönemi solidarizminin "sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüdü" sağlayacak, "birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk temin edecek" bir toplumsal düzen önerdiğini kaydediyordu. İnkılabın başından beri ulus bireylerinin, milli birlik bilinciyle kendi iş sahalarında toplumsal dayanışma ve ahenkle çalışmalarını sağlıyan demokratik bir camia halinde örgütlenme ve ilerlemelerine çalıştığını ileri sürüyordu.

Türkiye'nin "sınıfsız bir toplum" olduğu savına gelince, İsmail Hüsrev Tökin, bunun, dönemin hakim romantik ruhunun bir ürünü olduğunu vurguluyordu. Tökin'e göre "Türkiye hiçbir zaman içtimai zümrelere, sınıflara ayrılmamış bir memleket olmamıştı." Ekonomik yaşam geliştikçe "meslekler", "sınıflar" beliriyordu. Bu yaşamın zorunlu bir yasasıydı. Parti programında yer alan tesanütçü görüş, hayatı inkâr anlamına gelmiyordu; aksine, toplumsal ayrılıklara, farklara rağmen ulus bireyleri arasında manevi bir birlik, bir gönül bağı kurmayı amaçlıyordu. Solidarizmle, bölünmüşlüğün yerini "gönüller arasında köprü kuracak bir iman", idealist bir hayat anlayışı alacaktı. "Bu bakımdan Cumhuriyet Halk Partisi programına kuvvetli bir romantizm ruhu hakimdi".

Savaştan gelen ve geçmişi kahramanlık menkibeleriyle dolu bütün toplumsal hareketlerde bu romantik cevheri daima görmek mümkündü. Milli birlik ilkesi tüm inkılabın seyri boyunca, siyasal yaşamımızın düzenleyici ilkesi olmuştu. İnkılabın ilk gelişme devirlerinde parçalayıcı ve dağıtıcı hareketleri önleyebilmek, nihayet II. Dünya Savaşı tehlikeleri karşısında korunabilmek için siyasi hayatın tek bir partinin sevk ve idaresi altında bulunması gerekmişti. Cumhuriyet Halk Partisi bu safhada, ihtilafları kendi içinde tartışan ve çözen bir millet partisine dönüşmüştü. Ancak II. Dünya Savaşı sonunda bir yandan dünyanın

aldığı yeni demokratik yönelim, öte yandan ülkede ulusal güvenliğin ulus bireylerinde siyasi bilincin yükselmesi ile tek parti düzeninden çok partili düzene geçiş başlamıştı. Cumhuriyet Halk Partisi, bu doğrultuda, çeşitli partilerin varlığını ve bunların karşılıklı ilişkilerini devlet güvenliği ve ulusal birlik bilinci çerçevesi içinde tanımıştı. Nitekim 10 Mayıs 1946'da olağanüstü parti kurultayında Milli Şef bu konuda görüşünü şu sözlerle ifade etmişti:"Partimizin programı, sınıf esası üzerine cemiyet kurulmasını men'etmiştir. Bu maddenin kaldırılmasını tetkik edeceksiniz. Biz kendi programında sınıf mücadelesini istemeyen ve sınıf menfaatları arasında ahenk arayan esasta kalacağız. Vatandaşlardan sınıf menfaatları üzerinde cemiyet ve parti kurmak isteyenlere kanun yolu ile mani olmıyacağız. Bizim kanun yolu ile men'etmiye çalışacağımız cemiyet ve partiler, kökü dışarda yani yabancı âleti olan cemiyet ve partiler ve onlardan mülhem olanlardır. Bunun gibi dini siyasete âlet eden cemiyet ve partilere de kanun yolu ile karşı koymakta devam edeceğiz".[62]

İsmail Hüsrev Tökin kitabında şu satırlara yer veriyordu: "İnkılâbın öncüleri, iç ve dış siyasi ve sosyal şartlar içinde yürüttükleri mücadelelerde nihayet sosyal ve milli hayatın, fertler ve müesseseleriyle beraber, birbirini tamamlayan tezatsız bir varlık olması lâzım geldiği fikriyle *tesanütçü* (solidarist) bir dünya ve cemiyet görüşüne vardılar." Daha sonra, CHP programında solidarist zihniyetin halkçılık ilkesine de yansıtıldığım belirten İsmail Hüsrev, solidarist dünya görüşünün özünü şu satırlarla açıklıyordu:

"Felsefe ve sosyolojik manasında tesanütçü hayat görüşü, dünya ve cemiyete bir birlik olarak bakar. Ferdi, tek olanı, müteazzıv bir birliğin bir parçası telâkki eder. Fert, cemiyetin bölünmez bir parçasıdır. Cemiyet veya millet, fertlerin, müesseselerin bir toplamı, mekanik birleşmesi sonunda meydana gelmiş bir yekun değildir. ... Organik bir hasılası, taazzuv etmiş bir varlığıdır. Asıl olan ferdi varlıklar değil, bilâkis bu fertlerin birliği halinde bulunan millet varlığıdır. Fert, varlığını ancak millet varlığı içinde koruyabilir. Millet varlığı ise, ancak fertlerin sıkı birliği ile mümkündür."

Öte yandan birikim sorununa da halkçılıkla çözüm getirilmek istenmişti. Uzlaşma ağırlıklı bir politika hükümete daha serbest ekonomik politikalara açılım sağlıyordu. Birikim ancak nüfusun geniş kesiminden beklenebilirdi. Ahmet Hamdi Başar bu tür bir beklentiyi şu satırlarla ifade ediyordu: "Sanayi işinde ve yol planımızı ikmal mevzuunda bu iki zümreyi (köylü ve işçi zümresini Z.T.) fedekârlık malzemesi olarak kullanmakla hiç hata etmedik ve isabetli bir tedbir olduğuna şüphe olmayan bu yol dışında başka bir usulle bu işleri yapamazdık". Başar'a göre köylü ve işçi "içpazarda bir istismar unsuru " olarak kullanılmıştı. Sanayi ve bayındırlık projeleri için gerekli büyük maddi ve mali fedakarlık köylü ve işçi kitlelerine yüklenmişti. Sanayiciler, bankerler, tüccarlar ancak kendilerini koruyabilecek kadar güçlenmişlerdi. Bu tür fedakârlıklar onlardan beklenemezdi. "Çiftçi ve işçi istihsal fiyatlarının, yani el emeğinin kıymetlenmesi için fiyatların ucuzlamasını istesek, yani fiyat makasını biraz daraltsak büyük fedakârlıklarla meydana getirdiğimiz bu sanayi dahi ayakta duramayacak vaziyetlere girer"di.

Tek Parti döneminde tarım kesiminden artık aktarımı, vergilendirme ve iç ticaret hadleriyle gerçekleştirilmişti. Ancak birikim sürecinde vergilendirme et-

kin bir kaynak değildi; fiyat politikası artık aktarımında temel yöntemdir[63]. Sanayi kesiminde ise hayat pahalılığı arttığı halde işçi ücretleri dondurulmuş, işçinin satın alma gücü üretkenliğine oranla sürekli düşmüştü.

* * *

Pozitivizmin Fransa'da ve diğer ülkelerde, bu arada Türkiye'de, düşüncenin evrimine ve devlet felsefesinin oluşumuna önemli katkıları olmuştur. Örneğin 19. yüzyılda Fransa'da cumhuriyetçi kesim pozitivizmden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak, 1918-1945 dönemi Avrupası'nda otoriter düşüncenin, bu arada İtalyan faşizminin ve Alman nasyonal sosyalizminin Auguste Comte'a ters düşmeyecek yönelimleri olmuştur. Türkiye'de de pozitivist felsefe, bu arada solidarist düşünce, ulusçu, cumhuriyetçi, laik bir devlet kuruculuğunda yatsınamayacak katkılarda bulunmuştur. Tek-Parti Türkiyesi'nde dünyanın genel gidişatı doğrultusunda cumhuriyetçi söylem demokrasiye oranla daha bir vurgu almıştır. Ancak gelişmiş Batı ülkelerindeki tırmanış, Cumhuriyet Türkiyesi'nde çok daha sınırlı kalmıştır. Öte yandan Tek-Parti cumhuriyetçiliği 46 sonrası demokratikleşme süreci için gerekli alt yapıyı oluşturmakta önemli bir işlev görmüştür. Diğer bir deyişle cumhuriyet demokrasinin bir ön koşulu olarak gelişmiştir.

Notlar

1- Aradan bunca yıl geçmesine, ve birçok kez Gökalp külliyatı yayınlama girişiminde bulunulmasına karşın, Gökalp'in bu yazısı bugüne değin yeni harflerle yayımlanamadı. Ölümünün 50. yıldönümü nedeniyle Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı ve Gökalp'in tüm eserlerini kapsamayı amaçlayan Gökalp Külliyatı, yazarın yazılarının büyük çoğunluğunu yeni harflere kazandırırken **Yeni Mecmua**'da yer alan "ictimai mezhepler ve İctimaiyyat", "Turan Nedir", "Halkçılık", "Milletçilik ve Cemaatçılık", "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı" başta olmak üzere birçok düzyazısına yer vermemiştir. Daha doğrusu onsekiz sene geçmesine karşın makaleler dizisinin altıncı kitabı bir türlü yayınlanamamıştır. Oysa bu yazılar, Gökalp'in düşünce sisteminin evrimini izlemekte ve Cumhuriyet'e etkilerini görmekte araştırmacılara önemli açılımlar sağlayacaktır.

2- Rusya'daki "halka doğru" hareketi için Bkz: Franco Venturi, **Roots of Revolution**, New York, 1966, s. 469-506 (The Chaikovskits and the Movement 'to go to the people' bölümü); Ghita İonescu ve Ernest Gellner (ed.), **Populism**, London, 1969, s. 62-96 (Andrzej Walicki tarafından yazılan Rusya bölümü); Margaret Canovan, **Populism**, London, 1981, s. 59-97 (Russian Populism bölümü). Ayrıca bu konunun Türkçe kısa bir özeti için Bkz: İlhan Tekeli-Gencay Şaylan "Türkiye'de Halkçılık ideolojisinin Evrimi," **Toplum ve Bilim**, sayı 6-7, Yaz-Güz 1978, s. 54-56.

3- Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Ankara, 1975, s. 231-232.

4- Ziya Gökalp, "Türkçülük Nasıl Doğdu?" **Yeni Mecmua**, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 263.

5- Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Ankara, 1975, s. 231-232.

6- Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Ankara, 1975, s. s. 237.

7- Şerif Mardin, **İdeoloji**, Ankara, 1976, s. 82-83.

8- Necati Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara, 1967, s. 110. Bu gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bak: Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara, 1973; Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2 cilt, İstanbul, 1966; M. Orhan Okay, **Beşir Fuat: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti**, İstanbul, 1967.

9- "Halka Doğru Cemiyeti," **Türk Yurdu**, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 141-142.

10- "Halka Doğru'nun daimi yazıcıları, " **Halka Doğru**, yıl 1, sayı 1, 11 Nisan 1329, s. 141-142.

11- Akçuraoğlu Yusuf, "Halka," **Halka Doğru**, cilt 1, sayı 22, 5 Eylül 1329, s. 169-172; sayı 23, 12 Eylül 1329, s. 177-178; sayı 25, 26 Eylül 1329, s. 193-194; sayı 26, 3 Teşrin-i evvel 1329, s. 193-194; sayı 27, 10 Teşrin-i evvel 1329, s. 209-211; sayı 31, 7 Teşrin-i sâni 1329, s. 237-238.

12- H.D., "Halka Doğru gidenler," **Halka Doğru**, yıl 1 sayı 24, 19 Eylül 1329, s. 185-186.
13- İspartalı Hakkı, **Köyümden Geliyorum**, baskıya hazırlayan Şevket Aziz Kansu, Ankara, 1971, s. 13.
14- M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 3. tab'ı, İstanbul; Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341.
15- "Halka Doğru Cemiyeti," **Türk Yurdu**, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 141.
16- "Halka doğru," **Vakit**, 23 Mart 1334/1918, s. 2.
17- "Halka doğru, " **Sabah**, 15 Nisan 1918, s. 1.
18- Emin Özdemir, **Türk ve Dünya Edebiyatı Üzerine Notlar**, Ankara, 1979, s. 99-101.
19- Tarık Z. Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952**, İstanbul, 1952, s. 389; Celâl Bayar, **Ben de Yazdım: Milli Mücadele'ye Giriş**, cilt 5, İstanbul, 1967, s. 1550-1552. Cemiyet'in nizamnamesi için Bkz: "Halka Doğru ve Nizamnamesi," **Tanin**, 15 Kânun-ı evvel 1333.
20- Efdal Sevinçli, "İzmir Dergileri: 2 (İttihat Terakki edebiyat yapıyor: Halka Doğru Mecmuası,)" **Dönemeç**, Mayıs 1980, sayı 34, s. 4-8.
21- "Maksat ve Meslek," **Halka Doğru Mecmuası**, sene 1, sayı 1, 1 Şubat 1335, s. 1.
22- "Halka Doğru Cemiyeti," **Sabah**, 8 Ağustos 1918, s. 2.
23- İlk sayıda ayrıca İsmail Hakkı'nın (Dürülfünun müderrislerinden) "İctimaiyyat: Milli terbiye nedir?"; Ahmed Rasim'in "Tarih: İzmir Valileri," Ahmed Talat'ın "Edebiyat: Halk edebiyatı hakkında -1-" başlıklı yazılarıyla Kâzım Nami'nin "Anama" şiiri yer alıyordu.
24- "İzmir'de büyük bir teşebbüs," **Vakit**, 9 Kânun-ı evvel 1333, s. 1.
25- "İzmir'de yeni bir cemiyet: Nazım Bey ile mülâkât," **Tanin**, 8 Kânun-ı evvel 1333, s. 2-3.
26- Kâzım Nami Duru, **"İttihat ve Terakki" Hatıralarım**, İstanbul, 1957, s. 16-17.
27- Ege'deki iktisadi örgütleniş için Bkz: Zafer Toprak, **Türkiye'de "Milli iktisat"** (1908-1918), Ankara; Yurt Yayınları, 1982.
28- Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık," **Toplum ve Bilim**, sayı 1, Bahar 1977, s. 92-123.
29- Solidarizm için bak: **La Grande Encyclopédie**, solidarité maddesi; Léon Bourgeois, Solidarité, Paris, 1897; J.E.S. Hayward, The Offical Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism," **International Review of Social History**, vol. 6, 1961, s. 19-48; J.E.S. Hayward, "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France," **International Review of Social History**, vol. 4, 1959, s. 261-284; Steven Lukes, **Emile Durkheim**, Penguin Books, 1975, s. 350-354.
30- Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı ?," **Yeni Mecmua**, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 243.
31- Tekin Alp, "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi," **Yeni Mecmua**, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 313.
32- Ziya Gökalp, "İctimai mezhepler ve ictimaiyyat," **Yeni Mecmua**, sayı 26, 3 Kanun-ı sâni 1917 (1918 Z.T.), s. 503.
33- Tekin Alp, "Tesanütçülük -8- Tesanütçülüğün gayesi," **Yeni Mecmua**, sayı 43, 9 Mayıs 1918, s. 336-337.
34- Tekin Alp, "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi," **Yeni Mecmua**, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 314.
35- Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet," **Yeni Mecmua**, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 205.
36- Tekin Alp, "Tesanütçülük - Solidarizm," **Yeni Mecmua**, sayı 26, 3 Kanun-ı sani 1917 (1918 Z.T.), s. 518.
37- Tekin Alp, "Demokrasinin gayesi," **Yeni Mecmua**, sayı 56, 8 Ağustos 1918, s. 68.
38- Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet," **Yeni Mecmua**, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 207.
39- Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet," **Yeni Mecmua**, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 207.
40- "Hükümet ve teşebbüsât-ı hususiye -3-," **İttihat ve Terakki**, sayı 39, 5 Teşrin-i sani 1324, s. 4. Dizinin ilk iki yazısı: sayı 23, 27 Eylül 1324, s. 4 ve sayı 24, 29 Eylül 1324, s. 4.
41- "Vazifenin mesleği," **Vazife**, numura 1, 9 Kanun-ı evvel 1911, s. 1.
42- Yusuf Kemal, "Cauwès'e göre milli iktisat," **İktisadiyat Mecmuası**, sayı 39, 12 Kanun-ı sani 1332, s.2.
43- Paul Cauwès, **Précis du cours d'économie politique**, tome 2, Paris, 1882, s. 652.
44- Tekin Alp, "Harpten sulhe intikal iktisadiyatı -1- Devlet iktisadiyatı," **İktisadiyat Mecmuası**, sayı 62, 16 Ağustos 1333, s. 3.
45- Şerif Mardin, "Türkiye'de iktisadi düşüncenin gelişmesi (1838-1918)," Türk İktisadi Gelişmesi Araştırma Projesi, SBF, Ankara, 1962, s. 72.
46- Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, **Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı**, İstanbul, 1946, s. 57-58.
47- Tekin Alp, "Yeni İstikamet istikrazı," **Yeni Mecmua**, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 264.
48- Ziya Gökalp, "İktisadi mucize," **Küçük Mecmua**, sayı 23, 30 Teşrin-i sani 1338, s. 1-3.

49- Ziya Gökalp, "Medeni havadisler: İktisadi kongre," **Küçük Mecmua**, sayı 30, 10 Kanun-ı sani 1923, s. 13-14.

50- Ziya Gökalp, "İktisadiyat: İktisadi inkılâp için nasıl çalışmalıyız," **Küçük Mecmua**, sayı 33, 5 Mart 1339, s. 4-5.

51- Ziya Gökalp, "İktisadi mucize," **Küçük Mecmua**, sayı 23, 20 Teşrin-i sani 1922, s. 3.

52- Ziya Gökalp, "Halkçılık," Yeni Mecmua, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 104.

53- Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı ?," **Yeni Mecmua**, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 243.

54- Ziya Gökalp, "Milliyetçilik ve beynelmilliyetçilik," **Yeni Mecmua**, sayı 35, 14 Mart 1918, s.162.

55- **Ayın Tarihi**, cilt 25, sayı 86, Mayıs 1931, s. 7560-61.

56- Ziya Gökalp, "Halkçılık," **Yeni Mecmua**, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104.

57- Ziya Gökalp, "Milli iktisat nasıl vücuda gelir," **İktisadiyyat Mecmuası**, sayı 35, 24 Teşrin-i sâni 1332, s. 1-3.

58- Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, Ankara, 1969, s. 121. Bu çalışmasında Mardin, " Durkheim'in o kadar önem verdiği iş bölümü yerine Ziya Gökalp çok daha fikirsel bir yapı olan milliyetçiliği geçirmişti" demektedir. Doğrudur; Gökalp de hakim öge milliyetçiliktir. Ancak, bu kitapta da görülebileceği gibi Gökalp sosyolojisinin ana ekseni işbölümüdür. Durkheim'in iş bölümünü kimi kez Gökalp'te satır satır izlemek olasıdır.

59- Ahmet Rıza ve Abdullah Cevdet için bak: Şerif Mardin, **Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks**, Ankara, 1969.

60- İsmet İnönü, 20.10.1930 Millet Meclisi nutku.

61- İsmet İnönü, 2.11.1939 Millet Meclisi nutku.

62- İsmail Hüsrev Tökin, **Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü**, Ankara, 1946, s. 14-19.

63- Faruk Birtek, Çağlar Keyder, "Türkiye'de Devlet-Tarım İlişkileri, 1923-1950," **Birikim**, 1976, s. 31-40.

OSMANLI'NIN GERİ KALMIŞLIĞI KONUSUNDA ERKEN BİR TEŞHİS(*)

18. yy. Osmanlı Aydını Süleyman Penah Efendi'nin Görüş ve Önerileri

Yavuz Cezar

Sosyal, ekonomik ve mali konulardaki fikirlerini bugün yeniden irdelemeye değer gördüğümüz Süleyman Penah Efendi, 18. yy'ın ikinci yarısında yaşamış Osmanlı bürokrat aydınlarından biridir. Ona "aydın" sıfatını lâyık görmemizin nedeni, her şeyden önce kendi döneminin kemikleşmiş düşünce kalıplarına tamamen tutsak olmamasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten, onun birçok soruna, çağdaşı olan insanların zihinlerini, adeta görünmez bir güç halinde tutsak alan o malûm "kültür kodları"nı zorlayarak ve yer yer aşarak, önyargısızca yaklaşabilmiş olduğu görülmekte ve böylece onun, bir insan olarak kendine önce bağımsız akıl ve hür iradesini rehber edindiği anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle S. Penah Efendi, kuşkusuz Osmanlı-Türk toplumundaki laik düşüncenin ilk ciddi temsilcilerinden biri de sayılabilmektedir.

Onun yaşam hikâyesi, görevleri ve eserleri hakkında halen elimizde fazla bilgi yoktur. Bununla birlikte, ailece aslen Mora'lı olduğu, 1740'da İstanbul'da doğduğu ve çeşitli görüşlerini içeren risâlesini de 1769'u izleyen yıllarda yazmış olması gerektiği bilinmektedir. S. Penah Efendi önce taşrada, özellikle Mora yöresinde, 1772'den sonra da İstanbul'da, pek yüksek rütbeli sayılmayacak çeşitli bürokratik görevler üstlenmiştir. **Sicil-i Osmanî** yazarı Mehmed Süreyya'nın ifadesine göre de 1785 yılında İstanbul'da vebadan ölmüştür.

S. Penah Efendi'nin söz konusu risâlesi Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emirî Kitapları arasında bulunmaktadır. (no. 677/1737). Bu yazma eser, ilk olarak Aziz Berker tarafından keşfedilmiş ve değerlendirmeye lâyık bulunarak transkripsiyonu yapılmış ve 1942-43 yıllarında **Tarih Vesikaları** dergisinde yayımlanmıştı: **Mora İhtilâli Tarihçesi veya Penah Ef. Mecmuası, 1769.** (TV, c. II, sayı 7-12).

İstanbul Üniversitesi
S.B.F.
Öğretim Üyesi

(*) Bu yazı Sayın Yavuz Cezar'ın izniyle, **Toplum ve Bilim** (No: 42, Yaz 1988)'den alınmıştır. (S. Şen)

Adından da anlaşılacağı üzere, risâle temelde Mora isyanı ve bu olayın ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilidir. Böyle olmakla birlikte, risâlenin tüm içeriği yalnız bu sorunla sınırlı kalmamıştır. Gerçekten, son bölümlerde Penah Efendi, çalışmasının kapsamını birdenbire genişletmiş ve böylece ortaya, imparatorluğun tümüne şâmil sorunları, kendine özgü bir yaklaşımla irdeleyen, ilginç ve değerli bir fikrî ürün çıkmıştır. S. Penah Efendi'nin bu işi herhangi bir sipariş üzerine değil, fakat kendiliğinden yapmış olması, düşünce tarihimiz bakımından kuşkusuz ayrı bir önem taşır. Bu özellik, ona aydın sıfatının yakıştırılmasındaki isabete önemli bir destek oluştururken, resmi görüş ya da ideolojiyi zorlayabilmesinde de ona muhakkak ki önemli bir güç sağlamıştır.

Penah Efendi'nin, bu makale çerçevesinde bizi ilgilendiren görüşleri risâlesinin son bölümlerinde yer almaktadır. Hemen belirtelim ki, kırk beş yıl önce risâleyi bulan Aziz Berker, onu aynen yayımlamakla yetinmiş ve içeriğinin değerlendirilmesini zamana ve başkalarına bırakmıştı. Aradan geçen süre içerisinde, bir tarihi kaynak olarak risâleden yararlanan çeşitli araştırıcılar olmuştur. Fakat, bunların çoğu ya risâlenin ilk bölümüyle ilgilenmişler, ya da risâledeki çeşitli bilgileri, tarihteki olay ve durumları saptama ve kanıtlamaya yarar birer belge biçiminde değerlendiregelmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, son yıllara dek, risâlenin ikinci bölümü, yani bizatihi Penah Efendi'nin görüşleri, özel ve ayrı bir dikkate mazhar olmamıştır. Bunun belki tek istisnası, bizim onun sadece mali görüşlerini irdelemekle yetindiğimiz iki yıl önceki yayınımızdır (Bk. **Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi**, 1986, s. 142-146). Ancak, Penah Efendi'nin diğer konulardaki görüşleri de en az maliyeye ilişkin olanlar kadar önemli olup, bunların da ayrıca sergilenip tanıtılması gerekir ki, yazımız işte bu amaca hizmet düşüncesiyle ortaya çıkmıştır.

Risâle daha önce aynen ve de yeni Türk harfleriyle yayımlandığına göre, Penah Efendi'nin görüşlerini tanıtmakla yetinen bizim bu tip bir yazımıza ayrıca gerek olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Hemen ifade edelim ki, bu gibi soruları kolayca göğüsleyecek bazı gerekçeler olmasaydı, kuşkusuz bizim yazımıza da gerek kalmazdı. Şöyle ki: Bir kere; Penah Efendi, risâlesini bugünkü kuşaklar için kaleme almış değildir. Onun muhatabı, kendi döneminin etkili ve yetkili insanlarıdır. Dolayısıyla o, okurunun 18. yy Osmanlı Devleti'ni çeşitli kurum ve sorunlarıyla tanıdığını varsayarak kalem oynatmaktadır. Ayrıca, Penah Efendi bunu yaparken pek rahat bir üslup kullanmış ve hatta bir bakıma eserini içeriğe uygun bir üslup ve ifade özeninden de yoksun bırakmıştır. Nitekim, birçok yerde kestirme ifadeler kullandığı, yer yer de anlam kargaşasına yol açabilecek cümleler kurduğu görülmektedir. Dil sorununun yanısıra bir de bu gibi handikaplar, bugünkü kuşakların Penah Efendi'ye ulaşmasındaki önemli engellerdir. Fakat, bunların dışında, bizim bu yazımızı haklı ve gerekli kılan bir diğer gerekçe daha var ki, o da Penah Efendi'nin görüşlerini planlı ve sistematik bir tarzda sunmamış oluşudur. Dolayısıyla makalemizin; Penah Efendi'yi tanımak isteyenler için, bir yandan dil engelini kolaylaştırırken, öte yandan da, orijinal metinde oldukça dağınık biçimde ifade edilmiş olan çeşitli fikir ve görüşleri belli başlıklar altında toplamış olma gibi bir hizmet ifa edeceğini ummaktayız.

İşaret edilmesi gereken bir diğer nokta da, Penah Efendi'nin görüşlerini tanıtıp sergilemekle, onun, Osmanlı düşünce tarihi içerisindeki yerinin saptanma-

sının farklı şeyler olduklarıdır. Yazımızın, bu ikinci hususa da cevap getirmek üzere kaleme alınmadığını, bilmem ayrıca vurgulamak gerekir mi? İleride bunun da tüm boyutlarıyla yapılması temenni edilir. Bununla birlikte, bu konuda daha şimdiden bazı karakteristik noktaların açığa çıktığı da bir gerçektir. Özetle ifade etmek gerekirse: Osmanlı iktisadi düşünce tarihindeki kısırlık, Süleyman Penah Efendi'nin olumlu puanlar toplayabilmesinde önemli bir faktör olacak gibi görünmektedir. Dolayısıyla, bu zincir üzerinde onun önemli bir halka oluşturacağını kestirmek zor değildir. Ancak, görüşlerine rağmen, Penah Efendi'nin yine de bir teorisyen düzeyine erişemediği gerçeğini de ayrıca vurgulamak gerekir.

Bu çalışmamıza rağmen, Penah Efendi risâlesinin yine de *exhaustif* bir biçimde değerlendirilemediği muhakkaktır. Onun diğer konulardaki görüşleri ve bizim burada üzerinde duramadığımız ayrıntılar hakkında asıl kaynak, kuşkusuz yine Aziz Berker'in yayımlamış olduğu metin olacaktır.

Osmanlı Devleti ve Batı

Penah Efendi, bir üyesi olduğu Osmanlı ülkesinin halihazır durumunu sık sık, *Frengistan* adını verdiği Batı ülkeleri ile karşılaştırır. Bu kıyaslamalarından ve peşisıra gelen önerilerinden açıkça anlaşılmaktadır ki Penah Efendi, Batı'nın birçok alanda Osmanlı Devleti'ni aştığının bilincine varmıştır. Henüz 1770'ler gibi erken sayılabilecek böyle bir tarihte, bir Osmanlı aydınının bu gözlem ve saptamaları fevkalade önemli ve değerlidir. Bu önem ve değer kuşkusuz sadece bu gözlem ve saptamaların isabetliliğinde yatmamakta, fakat aynı zamanda bunları yazma ve açıklama cesareti göstermesinde de yoğunlaşmaktadır.

Ancak, hemen eklemek de gerekir ki, Penah Efendi Osmanlı Devleti'nin Batı'ya yetişme ve hatta onu geçme potansiyeline sahip olduğuna da inanır. Yeter ki kendi önerileri doğrultusunda harekete geçilsin ve herkes gerekeni yapıp, çaba göstersin... Zaten bunca konu üzerinde düşünüp, fikir üretmeye onu yönelten de bu umut ve ışık değil midir?

Eğitim ve Bilim

Penah Efendi'nin Osmanlı ile Batı'yı kıyasladığı ilk konular eğitim ve bilimle ilgilidir. Ona göre, Osmanlı Devleti kitap basım ve yayını işini ihmal etmiştir. Bu yüzden devlet nizamlarının dahi neler olduğu ilgililerce bilinemez duruma düşülmüştür. Oysa, Frengistan'da "föyöton" *(feuilleton)* isimli, basılı **havadisnâmeler** çıkarılmaktadır ki, bunlar halkı ikaz ve terbiyeye yararlar (s. 232)...

Penah Efendi Osmanlı halkını "neme lâzımcı" bir toplum olarak görür. Oysa Batılılar sorunları çözmek için üzerlerine giderler. Buna en güzel örnek Osmanlı Devleti'nin yıllar yılı Arnavutları bir türlü eğitemeyip, düzene sokamamasıdır. Osmanlı bunu beceremezken, bakın, yeni bir kıt'a keşfeden Batılılar neler yapmış:

"*...İspanya Hind-i Cedid'i bulduğunda oranın halkı Arnavutlar gibi de değildi ve yeri göğü bile bilemezlerdi. Ama İspanya onlara hem kendi dilini, hem de san'at öğretti. Dil sorununu çözümlemek için önce Amerika'dan yerli kadınlar*

getirip, kendi ülkelerinde evlendirdiler, sonra bunları geri yollayıp Frenk dilinin Amerika'da öğrenilmesini sağladılar..."

Ve peşinden ekler:

"*O halde, neme gereklidir, ya da böyle bulundu demenin anlamı yoktur. Eğer herkes bu tutumu benimseseydi ilim ve fen (hendese, hey'et, pusula, barut, aletler, matbaa) bugünkü düzeyine erişemezdi*" (özetlenmiş ve sadeleştirilmiştir. s. 310-311)

Frengistan *fen ve san'at* sayesinde kavmini yükseltip, zengin olmuştur:

"*Düvel-i nasara devletleri daima bu fenlere ihtimam ederler*" (s. 473-474).

Penah Efendi ilimler içerisinde *coğrafya*nın ayrı bir yeri ve önemli olması gerektiğine inanır. İfadesine göre, Batılılar kendi ülkelerinde coğrafya ile ilgili kitapların artmasına büyük özen göstermektedirler. İşte bu özenleri sayesinde onlar hem Yeni Dünya'yı keşfetmişler, hem de *Hind-i Şarkî* sahillerine yol bulup, seferler düzenlemişlerdir.

Penah Efendi Osmanlı Devleti'ndeki menziller ve hanlarla ilgili sorunlar üzerinde durduktan sonra yine coğrafyanın önemini vurgular. Zira, bu sorunların çözümü ile "coğrafya bilimi" arasında ona göre önemli ilişkiler vardır. Der ki:

"*...Bu makule nizâmlar ve kazaları tanzime coğrafya kitaplarına muhtaçdır. Kazalar ve köyler uygun gelsün...*" (s.395)

O, Osmanlı ülkesinde her türlü kitabın çoğalması, basılması ve ucuza satılarak fakirlerin eline kadar ulaşması gerektiğini savunur:

"*... basma ile kütübün tevfirine sa'y ve ucuz baha ile bey' olunmak içün kıfâyet mertebe vezâif t'ayin oluna...*" (s. 473).

Oysa halen kitap basımı deyince Kur'an-ı Kerim ve Hadis kitapları önde gelmektedir. Diğer kitapların önem ve yararını vurgularken Penah Efendi coğrafyayı yine ön plana çıkarır:

"*... tasvîr-i akalîm ve hartalara varınca ve Yunan ve Latin ve İtalyan ve Fransa ve sâir coğrafyaları terceme ve basma hattıyla tab' ve temsîline himmet olunsa...*" (s. 473-4).

Ancak, bu fikirlerin gerçekleşebilmesi tabiî ki ülkede matbaanın yaygınlaşmasına bağlıdır. Der ki:

"*İbrahim Efendi ihtimamıyle ancak bir basmane yapılub ona dahi hoşça himmet buyurulmadı.*"

Penah Efendi'ye göre, bu devlet en azından "*kebîr daireli iki basmahâne ve tasvirhâne*"ye sahip olmalıdır; zira bu, devletin şânının gereğidir.

Bu ifadesiyle Penah Efendi "tasvirhâne"yi yani resim atölyesini matbaanın ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünü de ortaya koymaktadır. Nitekim, konuya ilişkin satırlarına eğildiğimizde onun, kitapların gerektiğinde resimli olarak basımını savunduğunu da açıkça anlamaktayız.

Kuşkusuz, tek başına matbaa olayının ilim ve fenlerin ülkeye yayılmasına yetmiyeceğinin farkındadır Penah Efendi... O, ucuz kitap ve dağıtım sorununun da en az matbaa kadar önemli olacağını bilir. İlginçtir ki konuya ilişkin fikirlerini bu kadarla da kesmez ve basılacak kitapların boyutlarına kadar (standardi-

zasyon) ayrıntıya iner ve hatta kitapların satır sayılarına göre bir fiyata sahip olmaları gerektiğini de (maliyet) savunur... (s. 473)

Tabiî bütün bunlar hep Batı'ya yetişmek ve geçmek içindir:

"*...Eğer himmet olunsa kürevî dünyada nâyab olan fenlerin Asitâne-i aliyye'de âlâsı bulunacağı zâhirdir...*" (s. 474).

Tarımsal ve Sınai Üretim

Penah Efendi'nin Osmanlı Devleti'ni Frengistan ile mukayesesi yalnız ilim ve san'at alanıyla sınırlı kalmaz. O, tarımsal ve sınai üretimle ilgili konulara da yönelerek Osmanlı Devleti'nin Batı'ya göre geri kalmışlığı olgusunu tüm çıplaklığıyla ortaya sermeye çalışır. Gerek bu kıyaslamaları ve gerekse bunların peşisıra ileri sürdüğü fikirler "gelişme" ve "kalkınma" kavramlarının Penah Efendi'nin zihninde tesadüfen değil, fakat berrak bir biçimde mevcut olduğunu da gösterirler.

a) Tarımsal Üretim

Önce hemen belirtelim ki, Penah Efendi'nin analizinde tarımsal üretime ilişkin sorunlar toprak rejiminden soyutlanmış değildir. Ancak, o konudaki görüşleri ayrı bir başlık altında incelenmeye değer göründüğünden burada yalnızca konunun, kalan veçhelerine değinilecektir.

Penah Efendi tahıl tarımına önem verilmesini vurgular. Ancak bu yeterli değildir: Köylüler, bulundukları bölgelerin iklimine uygun meyve ağaçları da dikmelidir. Eğer ipekçilik gelişsin isteniyorsa, dut ağaçlarının sayısı da artmalıdır. Keza zeytinyağı üretiminde artış sağlamanın yolu da zeytin ağacı dikim, bakım ve aşılanmasından geçer. Şeker üretiminin artması da şeker bitkisi tarımının yaygınlaşmasına bağlıdır... Suyu bol yerlerde ise yöre halkı pirinç tarımına yönelmelidir...

Bunlar yapılırsa hem halkın, hem de devletin gelirinin artacağını söyler Penah Efendi (s. 399).

Bu önerilerini sıralarken onun kafasında yine Frengistan dediği Batı ülkeleri örneği vardır. Der ki:

"*Frengistan'da gerek eşcar ve gerek meta içün daima böyle ihtimam ederler.*"

Batı'nın üstünlüğü, işlerinde ihmalkâr olmamaları ve gece ve gündüz işlerini "*müzakere ve istişare*" etmeleridir (s. 474).

Meselâ bir Batı ülkesi olan Fransa, Amerika'da kahve tarımı yapıp, buradan para kazanmanın yolunu bulmuştur. Osmanlı Devleti bu konuda Fransa'yı örnek almalıdır: Zira "*Yemen kahvesine virilen akça külliyen zâyi olur...*" Oysa, Osmanlı ülkesinde "*Yemen havasına muadil*" ve kahve yetiştirilebilecek başka bölgeler vardır. Meselâ Mısır'da, Basra'da yahut Küdüs'de kahve tarımı denenmiş olsa, şimdiye kadar sonuç alınır idi...

b) Sınai Üretim

Penah Efendi'nin risâlesinde kapsamlı bir sınai üretim analizi yoktur. Ancak o çok iyi bir gözlemcidir ve bu sayede bazı örneklerden hareketle bu konuda da çok önemli bazı noktaları yakalıyabilmiştir. Gözlemlerindeki can alıcı noktalar şunlardır:

1- Osmanlılarda gerek doğunun ve gerekse Batı'nın bazı mallarının daha kaliteli olduğuna dair yanlış bir inanç vardır.

2- Bu gibi mallara yönelmedeki başlıca saik gösteriş merakı ve lükse düşkünlüktür.

3- Bu yüzden yurt dışına önemli ölçüde Osmanlı parası kaçmaktadır.

4- Oysa, yerli üretimin kalitesi hem fena değildir ve hem de daha iyisi ve daha çoğunun üretilebilmesi için Osmanlı ülkesinde gerekli potansiyel mevcuttur.

Penah Efendi bu çıkarsamalara fincan-tabak üretimi ve dokumacılığı örnek göstererek ulaşmaktadır: İfadesine göre, Nemçe'nin porselen üretimi öyle gözde büyütüldüğü kadar kaliteli değildir. Kütahya'da bu işe önem verilirse çok daha kaliteli fincan ve tabaklar üretilebilir ve hatta giderek Hind ayarında bile üretim sağlanabilir. Zira Kütahya'nın cevheri Nemçe'ninkinden daha iyidir (s. 399-400, 478).

Dokumacılığa gelince: Gözlemlerine göre Osmanlı'da belli bir zümre pahalı kürklere ve lüks kumaşlara karşı aşırı bir ilgi göstermeye başlamıştır. Özellikle Hind kumaşlarına, şâlilere, destarlara, kuşaklara, Tunus'tan gelen büyük ve hilâli şallara düşkünlük vardır... Bunun sonucunda ise, hem yurt dışına önemli ölçüde para çıkmaktadır, hem de yerli üretim büyük darbe yemiştir.

Penah Efendi çareyi şu üç noktada önlem alınmasında görür:

1) Toplumda lüks tüketimi kınayan bir zihniyetin egemen olması. Der ki:

"Beş yüz guruşluk bir kuşak ile iftihar iden kimesnede miktar-ı zerre akl yokdur. Beş guruşluk kuşak müsavidir. Kırk elli seneden mukaddem dahi bu devlet idi, kumaş hususunda bu ihtişam yoğ idi" (s. 475).

Daha sonra, lüks harcama yerine para biriktirmenin erdemini vurgulayan Penah Efendi, çeşitli görevlerde sade giyinenlerin istihdamının tercih edilmesini, lüks giyimi sürdürenlerin ricalce *"kapularından tard eylenmesi"*ni önerir.

2) Yabancı malların ithal ve kullanımının yasaklanması.

"Bir dahi Hind kumaşı ve şâlileri ve destarlar ve kuşaklar külliyen men' ve yasağ-ı ekîde ve şedîde ile yasağ oluna..." (s. 475).

3) Yerli malı kullanımını teşvik ve yerli üretimi arttırmak için önlem almak ve çaba göstermek.

Penah Efendi özellikle Arnavutluk ve Mora yöresinde dokumacılığın geliştirilmesi için öneride bulunur (s. 312). Buralarda zaten pamuk ipliği üretimi vardır. Halk bu iplikten *destar* üretmek üzere teşvik ve gerekirse tahdit edilmelidir... Eğer bunlar yapılırsa

"...müddet-i kâlîlede Hinde mümâsil destarlar imâl olunacağına iştibah yoktur... (s. 475) ... sâir kumaşlar dâhi oldukça memâlik-i mahrûsede imâli içün bâ-Fermân-ı âli tergib olunalar...,.. Tunus'dan gelen büyük şallar ve hilâli şallar memâlik-i mahrûsede imâlleriyçün himmet oluna..."

Pekiyi, gerek tarımsal ve gerekse sınai üretim alanında Penah Efendi'nin önerileri gerçekleştirilirse, ne olacaktır? O, amaçları üç noktada toplar (s. 319):

1- Devletin sefere hazır olması

2- Ülkenin imarı

3. Reâyânın refahı

Yukarıdaki amaçlara ulaşmak için Penah Efendi bazı mali düzenlemelerin gerekli olduğunu da bilir ve konuya o açıdan bakmayı da ihmal etmez... Sonuçta devletin ve reâyânın geliri artacağı için onun üzerinde çok durduğu *zulüm* de ortadan kalkacaktır... Ve işte o zaman kentler, köyler, çiftlikler, dağlar ve çöller İrem Bağı'na dönecektir... (s. 319, 399). Halen vergi adaletsizlikleri nedeniyle Osmanlı halkı Batı'ya kaçarken (s. 480), o zaman Frengistan reâyâsı bile Osmanlı ülkesine gelmek için can atacaktır... Ama bütün bunlara ulaşmak için çok çalışmak ve gece gündüz uğraşmak gerekir...

Devlet ve Devlet Adamları

Penah Efendi'nin satırları arasından analitik bir devlet kavramı ve tanımlaması çıkarmak pek güçtür. Bununla birlikte, analitik bir yaklaşım içerisinde olmasa bile o, devletin görev ve işlevi hakkında yine de çok şey söyler. Bu gibi açık ve doğrudan değinmeleri dışında Penah Efendi'nin diğer birçok konu ve soruna bakışında da devleti merkeze alan bir görüş açısı vardır. Ne var ki bu tip görüşleri bir soyutlama düzeyine ulaşmış görünmezler ve dolayısıyla onun bu tip fikirlerini Maliye, Para, Ticaret vs. gibi konulardan koparark devlet kavramı etrafında yeniden örmeye çalışmak da pek doğru olmaz...

Aşağıda Penah Efendi'nin, öyle dolaylı değil, fakat açık ve doğrudan değinmeleri ele alınacaktır.

Devletin Görevi

Penah Efendi'ye göre devletlerin üç ana görevi (o"işi" der) vardır. Bunlar (s. 231-232):

1- Siyanet-i hazine

2- Refahiyet-i reâyâ ve berâyâ

3- Nizâm ve rabıta-i asker

dir. Devletlerin bunlar dışında kalan işleri ona göre önemsizdir ve diğer işler şu veya bu biçimde muhakkak yukarıdaki üç temel görevin kapsamına girerler ve dördüncü bir grup oluşturamazlar.

Penah Efendi devletin görevlerini bu biçimde saptarken, ülke kalkınmasında baş rolü de devlete yüklemiş görünmektedir. Ancak, onun bu rolden kastı, devletin doğrudan doğruya ekonomik faaliyete girişmesi değildir. Devlet sadece, ama çok önemli bir *düzenleyici* rol üstlenecektir. Ülkenin kalkınması ve halkın refahı yurttaşların çok çalışması ve üretimi arttırmaları ile sağlanacaktır. Yeter ki devlet gerekli önlemleri alsın ve düzenlemeleri yapsın...

Penah Efendi'de halktan koparılmış ve idealize edilmiş bir devlet anlayışı yoktur. O, reâyânın refahı ile ülkenin imarını birbirinden ayırmaz ve ikinciyi birincinin doğal sonucu olarak görür.

Onun devlete yüklediği bu "düzenleyici rol" ile "önce halkın refahı ilkesi", çeşitli konular vesilesiyle somut biçimde ortaya çıkarlar: Örneğin, tarımsal üretim ve arazi mülkiyeti konularından söz ederken, onun, tarımla uğraşanların kendi toprağına sahip olması ilkesini desteklediğini, devletin ise yalnız öşür al-

makla yetinmesi gerektiğini savunduğu görülür (s. 399). Ona göre ilk amaç halkın gelirinin arttırılmasıdır (s. 399). Tuna havalisindeki sahipsiz arazilerden söz ederken de yine aynı noktaya gelir: Araziler incelenmeli, kayda geçirilmeli ve *meccanen* devletçe halka verilmelidir. Böylece toprak işlenir, halkın geliri artar, bölge mâmur olur ve bunların sonucunda da devlete gelir sağlanır (s. 398)... Dış ticaretten söz ederken ise, konuya "*Bir devlet ve kavmi ne zaman zengin olur?*" (s. 476) sorusunu sorarak başlar ki, bu ifade onun devletle halkın zenginliğini özdeş gördüğünün ve devleti soyut ve ideal bir kavram olarak halktan ayrı düşünmediğinin bir diğer ve önemli kanıtını oluşturmaktadır.

Devletin Temel Zenginlik Kaynağı Nedir?

"*...imâr-ı cihât ve hazine-i hümâyun eshab-ı arazidendir ve cemi' varidatı eshab-ı arazi virür ve erbâb-ı-sanayi ve hırfet ve âmme-i benî âdemin rahatları ancak eshab-ı arazinin imârile olduğuna iştibah yoktur...*" (s. 397).

"*İrâd-ı miri dört şeyden olur ise kimesneye girân gelmez. Arzdan ve hayvanatdan ve eşcârdan ve metadan... irâd-ı mîrî açıktan olur ise bilâ sebeb defâtir tevziî ve sâir gûne bir akçası girân gelur...*" *(s. 474)*

Bu alıntılar Penah Efendi'nin kendine has bazı önemli görüşlerini içermektedir. Ancak, bunları açıklarken bazı sözcük ve terimleri pek titizlikle kullanmadığı da belli olmaktadır: Hazine-i hümayun, eshab-ı arazi vs. gibi. Ama, önemli olan, onun nasıl değil, ne söylemek istediğidir...

Anlaşıldığına göre, Penah Efendi'nin düşünce sisteminde toprağın ve toprağı işleyenlerin çok özel bir yeri vardır: Devletin temel zenginlik kaynağı toprağı işleyenlerdir ve devlete en büyük geliri bunlar sağlar. Toplumdaki diğer meslek zümrelerinin huzuru, refah ve rahatı da bu topraktakilerin durumuna bağlıdır... Bu düşünceler Penah Efendi'yi haliyle reâyânın özellikle gözetilmesi ve korunması noktasına getirecektir.

Penah Efendi ayrıca devlet gelirlerinin meşruiyeti konusuna da değinir: Görüşüne göre devletin gelir sağlıyacağı ya da daha açık bir ifadeyle vergilendireceği kaynak dörttür. Bunlar: *Arz* (toprak), *hayvanat* (hayvanlar), *eşcar* (ağaçlar) ve *meta* (ticari mallar)dır. Hazineye gelir sağlıyacak devletin bu dört kaynağa yönelmesi haklıdır, meşrudur... Ama, bunların dışına çıkılarak devlete gelir aranacak olursa; haksızlık olacaktır ve bu durum vergi yükümlüsü için maddeten ve mânen tahammül edilmesi güç bir yük (*"girân gelür"*) teşkil edecektir...

Bu son görüşleriyle Penah Efendi karşımıza vergide adalet arayan bir düşünür olarak çıkmaktadır. Ayrıca aynı noktalar onun devleti halktan soyutlanmış kutsal bir kavram olarak görmediğinin de diğer bir göstergesidir. Bu düşünceler, başka konulardaki görüşleriyle birlikte onu, döndürüp dolaştırıp tarımsal ekonominin belkemiği olan reâyânın ezilmemesi ve gözetilmesi noktasına getirecektir. Zira, ona göre devletin temel zenginlik kaynağı toprağı işleyen ve değerlendiren bu zümredir...

Devletin Düzenleyici Rolü: İstanbul İmar Rejimi

Penah Efendi'nin ekonomik ve sosyal yaşamda devlete tanıdığı düzenleyici rol, İstanbul'un imar ve iskan rejimine ilişkin konularda hem daha belirgin,

hem de daha keskin bir tavır alır. Çünkü o, tüm imparatorluktaki bazı dengesiz gelişmelerle İstanbul'daki imar ve iskan politikası arasında doğrudan ve önemli ilişkiler kurar ve dolayısıyla önerilerinin yalnız İstanbul'u değil, tüm ülkeyi etkileyecek pek yararlı sonuçlar vereceğine inanır...

Çözüm önerilerine geçmeden Penah Efendi önce şöyle bir tablo çizer: İstanbul'da önemli bir nüfus artışı söz konusudur. Bunun nedeni taşradan başkente olan göçtür. Bu fazla nüfus İstanbul için zararlıdır, mahzurludur. Kentte çeşitli "*marazlar*" ve "*fitne*"ler çıkmaktadır. Ayrıca, bu nüfusun barınması için kentte gelişigüzel yapılaşma artmakta ve bu yüzden yangınlar da çoğalmakta ve boyutları büyümektedir. Bu arada, kentin iaşesi de sorun olmakta ve tahıl kıtlıkları ortaya çıkmaktadır. İstanbul'daki bu gibi sorunların yanısıra taşraların boşalması ve tenhalaşması da iyi değildir...

Penah Efendi, çareyi bu mekanizmanın tersine çevrilmesinde, yani bir bakıma İstanbul'un yeni imar rejiminde görür. Şöyle ki:

Önce, İstanbul'daki inşaatlar için ayrı ve özel bir "*bina emini*" atanmalıdır. Kentte bina yaptıracaklar önce bu *emine* başvurmak zorunda olmalı ve inşaat izni alınmadan bina yapılamamalıdır. Penah Efendi ayrıca, arsa yüzölçümlerinin de ancak dörtte birine inşaat yapılmasından yanadır. Böylece evler bahçeli olacak ve bu, kenti sürekli tehdit eden yangınlar için çok önemli bir kalkan görevi görecektir. Kentte inşaata ayrılan sahalar da önceden belirlenmelidir: Çeşitli semtler için belli sınırlar saptanmalı ve bu sınırlar dışında bina yapımına izin verilmemelidir... Böylece Penah Efendi'ye göre, kentte yeni inşaatlara yer ve izin olmadığından başkente "*fukara*" göçü önlenecektir. Ayrıca bu göç durunca, malını koruma kaygısıyla taşradaki ikametgâhlarından İstanbul'a gelen bazı zenginlerin göçü de duraksıyacaktır. Bunların yanısıra, nüfus azalınca kentteki tahıl kıtlıkları da hafifleyecek ve öte yandan üreticiyi zor durumda bırakan tahıldaki "*mubayaa tekellüfü*" de kalkabilecektir... (s. 230)

Penah Efendi'nin bu konularla ilgili sayılabilecek bir diğer müşahadesi de taşra ile başkentin; medrese, kütüphane ve camii adedi bakımından mukayesesi yapıldığında, taşranın İstanbul'a oranla fakir görünmesi ve bunun olumsuz etkileridir. Onun görüşüne göre, bu gibi kurumlarm İstanbul'a yığılması yerine ülkeye yaygınlaştırılması daha uygun olacaktır. Böyle yapılırsa, ona göre, önce hem hayır sahiplerinin sevabı artacak, hem de taşra güzelleşecek ve bilgi çevreye yayılacak ve en önemlisi İstanbul çok sayıdaki *suhte*'den (medrese öğrencisi) kurtulacak ve bu da kentin tahıl tüketim dengesini olumlu yönde etkileyecektir... (s. 479).

Penah Efendi'nin değinilen bu son görüşü eğitim-bilim, şehircilik, nüfus sorunu ve kent iaşesi gibi konularla ilgilidir. Ancak bunların çözümü için dile getirdiği önerilerde bu kez devreye devlet sokulmamıştır. Zira bilindiği üzere, Osmanlı Devleti'nde cami, medrese, kütüphane gibi kurumların yaratıcıları vakıf sahibi hayırseverlerdir. Dolayısıyla burada bir ekleme yaparak diyebiliriz ki, Penah Efendi birçok önemli sorunun çözümünde yalnız devletin yaptırım gücünün yeterli olmayacağının farkındadır ve ona göre bazı vatandaşların kendiliğinden yapabilecekleri çok şey de vardır...

Devlet İşiyle Uğraşanların Nitelikleri

Penah Efendi'nin çizdiği tabloya göre, devlet işiyle uğraşan insanlar, diğer bir ifadeyle bürokratlar, sıradan insanlardan çok farklıdırlar. Gerçekten o, "*devlet erbabı*" dediği bu zümrenin çok çeşitli erdemlere sahip olması gerektiğine inananlardandır. Keza ona göre, devlet çarkındaki çeşitli bozulmaların temel nedeni, bu işlerde görevli personelin erdemsizliğinden kaynaklanmaktadır... İfadesine göre, halen Osmanlı Devleti'nde bürokrasi bozulmuştur. Ancak "*zamane halkı*" bunu değerlendirirken "*asrımızın iktizası deyüp geçerler*" Oysa "*asrın kabahati yoktur evvelkidir galiben noksanlık idarenindir. İşi rezil eden sahibidir*" (s. 390).

Penah Efendi, dolaylı olarak, devletin güçlü olması gerektiğini de söyler. Devlet, devlet erbabına Hak tarafından emanettir. Devlet erbabı zayıf olunca, hem devlete hem dine hıyanet edilmiş olur...

Pekiyi onun "*devlet erbabı*" dediği ve kendilerine çeşitli erdemler yüklediği bu bürokratlar ya da yöneticiler nasıl insanlar olmalıdırlar? Sorunun yanıtı şöyledir: Devlet erbabının "*evlad, akraba ve ahbabı*" olmamalıdır. Bunlar kendi nefislerine hizmeti câiz görmemeli, kendilerini halkın hizmetine hasretmelidir. Bunlar gayretli ve hamiyetli olmalıdır; yoksa arkadan perişanlık gelir. Birkaç günlük ömür için kürk ve rütbe peşinden koşmaya değmez; aba ile yetinmek erliktir. Erdemli kimseler işlerini yaparken Allah'ı düşünürler ve herşey onun adına yapılır ve hiç kimse onun üzerine varamaz. Devlet işi olunca hatır câiz değildir; yoksa herkes yolunu şaşırır. Birkaç günlük ömür için kişinin kendini dünya ve ahıretde tehlikeye atması gaflettir... (s. 389)

Divân-ı Hümâyun'da görevli *hacegân*'dan söz ederken Penah Efendi gerek bunların halihazır durumu ve gerekse onlara atfettiği erdemler konusunda daha da ayrıntılara iner. Yaptığı durum saptamaları tarihçiler için pek önemlidir: Hacegânlık halen "*irfan ve ma'rifeti olmayanlara*" verilir olmuştur. Bunlar yasaklanmalı ve "*şefaat ile rüus hümâyun*" verilmemelidir. Hacegân rütbesini alacak adaylar reisülküttap huzurunda marifetlerini açıkça göstermelidir. "*Nâ ehle hacegânlık virilmek bir türlü câiz değildir*". Bazı *âyan*lara da şan olsun diye hacegânlık rütbesi verilir olmuştur ki, bu usul de kaldırılmalıdır... (s. 400).

Penah Efendi, diğer devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de bu zümre mensuplarının büyük önemi olduğu kanısındadır. Der ki:

"*... devletlerin esası bu zümre olmalarıyla ziyâdesiyle dikkat farzdır. Zira hacegân nâ ehl olunca devletlerin nizâm ve erkan ve kavâid ve şurûtunda tagayyür-i külli irâs ider...*"

Maliye

Mali sorunlar, Penah Efendi'nin üzerinde önemle ve genişçe durduğu konulardandır. Özellikle *mukataa*ların (vergi kaynakları) yeniden düzenlenmesi ve *malikâne sistemi*nin mantığı ve ıslahı hakkında yabana atılamıyacak görüşler serdetmiştir. Ancak, yazımızın başında da değindiğimiz üzere, onun mali görüşlerini daha önce başka bir yayınımızda ele almıştık. Ama, Penah Efendi'nin o zaman üzerinde genişçe duramadığımız başka mali görüşleri de vardır. Dolayı-

sıyla aşağıda aynı şeylerin tekrarına gidilmeden sadece diğer konulardaki görüşleri sergilenecektir.

Vergi Tahsilinde Yolsuzluklar, Reâyânın Ezilmesi ve "Yerlu Mütegallibe"

Risâlesinin birçok yerinde Penah Efendi, vergi toplama mekanizmasında görevli olanların usulsüzlük ve yolsuzluk yaptıklarını belirtir ve bunların yasa dışı fazla vergi alıp, zaten fakir olan reâyâ zümresini ezdiklerini vurgular. Bu yolsuzluklar gerek *cizye* gerek *avârız* tahsilinde ve gerekse *malikâne* mukataalarda ve hatta timar-zeâmetlerdeki *ispençe*lerin tahsilinde dahi söz konusudur.

Bunları yapanlar olarak Penah Efendi *cizyedar, muhassıl, kocabaşı, mültezim, malikâne sahibi, bacdarân, mütesellim, kaimimakam ve âyan* gibi kimseleri gösterir. Ancak ona göre bunların hepsini *"yerlu mütegallibe"* adı altında toplamak da mümkündür. Yerlu mütegallibe; bir yörenin yerli kişilerine o yörede önemli bir devlet görevi verilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Penah Efendi, vali ve sancakbeylerinin eyalet ya da sancakları dışında geçici olarak herhangi bir göreve gitmeleri halinde vekil olarak yerlerine bırakacakları *mütesellim* ya da *kaimimakamı* yerli halktan seçmemelerinin doğru olacağı görüşündedir. Keza, ona göre yerli halktan birine *mübayaacılık, cizyedarlık* veya *muhassıllık* gibi daha dar çerçeveli görevlerin verilmesi dahi doğru değildir. Zira *yerluler Devlet-i Aliyye'yi türlü hilelerle kandırır ve reâyâya zülm eder*". Penah Efendi diyor ki:

"Her kazada hükkâm ve âyan ve kocabaşıyan bir cümhur misullu olup memleketler mevrûs-ı pederleri gibi alıp viriyorlar ve reâyânın hiç sahibi yok gibidir... Devlet-i aliyye'nin bunlardan ve işlerinden birinden haberi yoktur."

Sonra arkadan ekliyor: Herhangi bir kazada devlet, *cizye*nin yarısını almaktan artık vazgeçtiğini söylese bile reâyâ açısından yine bir şey değişmeyecektir. Çünkü yerlu mütegallibe öbür yarıyı almaya devam edecektir... Bu bir tahmin ya da varsayım değildir. Penah Efendi bu duruma somut örnek teşkil edebilecek kazalar görmüştür. Onun bu noktalarla ilgili diğer bir gözlemi ise *cizye* vergisinin yükü nedeniyle önemli miktara ulaşan bir nüfus kitlesinin Nemçe'ye kaçışıdır. İfadesine göre, bu nedenle bölgeden kaçan reâyânın sayısı 500 bini bulmaktadır...

Acaba taşrada neden bu gibi sorunlar söz konusu olmaktadır? Oysa, nerelerden ve kimlerden ne kadar vergi alınacağı **Defterhâne-i Âmire**'deki defterlerde açıkça kayıtlıdır. Penah Efendi yolsuzlukların nedenini, bu defterlerdeki kayıt ve miktarlardan reâyânın hiç haberdar olmamasında görür. İfadesine göre, vergi toplama mekanizmasındaki çeşitli görevliler (*cizyedar, mültezim, mütevelli, malikâne mutasarrıfı, vs.*) asıl defterin bir suretini çıkarttırarak tahsilâtı ona uygun bir biçimde yaptırma yerine, özel emirler çıkarttırarak ve hatta uydurarak ve bu emirlerde vergi miktarlarını *"sene-i sâbık gibi"* muğlak ifadeler arkasına saklayarak tahsilâta girişmeyi yeğlemektedirler. O halde, soruna çözüm bulmak isteniyorsa, bu gibi özel emir getiren *tatarlar* tehdit edilmeli ve gelen emirlerin bölge mahkemelerinde ve herkesin önünde açıkça okunması sağlanmalıdır. Penah Efendi ayrıca mukataa ile ilgili görevlilerin, tahsili söz konusu olacak vergileri gösterir ve asıl deftere uygun bir kopyasını da *reâyâ kocabaşıla-*

rına ve hatta reâyâya iletmesi gerektiğini savunmakta ve bu konuda tedbir alınmasını istemektedir. Böylece, bu önlemler sayesinde hem örneğin reâyânın yalnız tahrir olduğu bölgede *ispençe* ödemesi ve başka yerde tekrar vergiye tâbi tutulmaması sağlanacak, hem de genel olarak vergi tahsilâtı ile ilgili diğer çeşitli yolsuzluklar da önlenebilecektir...

Ancak, Penah Efendi'nin vergi yolsuzlukları ve reâyânın ezilmesi konusundaki tüm görüş ve önlem önerileri bunlardan ibaret değildir. O, cizye ve avârız'ın tahsili ve kocabaşıların görevleri hakkında daha da ayrıntıya iner ve yeni düzenlemeler öngörür. Ona göre bu alanda yapılması gereken ilk şey öncelikle yeni bir SAYIM'dır. Böylece her bir kazanın *cizye evrakı* ve *avârız hânesi* yeniden tam ve doğru olarak saptanmış olacaktır ki, çeşitli yolsuzlukları önleyebilmek için bu, başlıbaşına bir önlemdir. Ayrıca, her eyalet ve sancak tek bir *muhassıllık* halinde örgütlenmeli, *evkaf* ve *gayri evkaf yer* ayırımı kaldırılarak cizyede tek boğça sistemi (yani tek tip cizye evrakı) getirilmelidir. *Cizye boğçaları*nın da henüz İstanbul'da iken açılıp satılarak taşra reâyâsımn bu nedenle evraksız kalması önlenmelidir. Penah Efendi ayrıca cizye ve avârız tahsili işine mültezim zümresinin karıştırılmamasmın doğru olacağını söyler ve İstanbul'daki hacegâmn muhassıl olarak bu işle görevlendirilmeleri halinde, devletin böylece hem kendi memurunu ödüllendirmiş olacağını, hem de bunların "*taşrada dönen hileleri*" öğrenerek reâyâya yapılan zulmü önleyeceğini belirtir. Şöyle ki; Muhassıllar hacegândan olunca, yerli güçlerle mültezimlerin iş ve çıkar birliği bozulacak ve sonuçta cizye tahsilatına dışarıdan karışmalar önlenecektir (s. 319-20, 385).

Penah Efendi'nin vergi tahsil usulünde eleştirdiği bir diğer nokta da peşinat sistemidir. Gerek cizye ve avârızda ve gerekse çeşitli mukataalarda bu *peşinat usülü* yüzünden tefecilik (*murabaha*) alıp yürümüştür. Peşinat kalkarsa *sarraf*lara yüksek faizle borçlanan reâyâ da rahatlıyacaktır. Penah Efendi'nin önerisi taksitler halinde ödeme sisteminin peşinatın yerini almasıdır.

Bu nokta Penah Efendi'yi faiz haddi konusunda şöyle bir ekleme yapmaya da yöneltir: "*Frengistan'da %5-6, nihayet %7'yi aşan murabaha yoktur*".

Tüm Rumeli'nin eyalet ve sancaklarındaki *kocabaşıla*rın ise mütegallibe zümresinden olduğuna işaret eden Penah Efendi, bunu önlemek için kocabaşı'ların bir yıllık bir süre için atanmaları usülünü önerir. Ayrıca her kazada iki ya da dört kocabaşı bulunmalı ve bunlara ev tahsis edilerek maaş bağlanmalıdır. Kocabaşılar halk tarafından seçilmeli ("*cümle ma'rifetiyle nasb olunmalı...*") ve kocabaşının reâyâdan biri olması tercih edilmelidir... Ayrıca Penah Efendi bazı kazalarda *âyan*ların kocabaşıları görevlerinden uzaklaştırılmış olduklarına da işaret eder ve bu gibi olayların önlenmesi gerektiğini belirtir (s. 396).

Toprak Rejimi

Mülkiyet ve "tapu"

Penah Efendi'nin toprak rejimi üzerine de fevkalâde dikkate değer saptama ve önerileri mevcuttur. Onun dikkati, özellikle tarımsal üretim ve arazi mülkiyeti ilişkisi etrafında yoğunlaşmaktadır.

En önemli üretim kaynağının toprak olduğunu söyleyen Penah Efendi, bu kaynağı işleyip değerlendirecek olan tarımsal nüfusun haklarının gözetilmesi ve pekiştirilmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre:

"*... cemi varidatı eshabı virûr ve erbâb-ı sanayi ve hırfet ve amme-i beni âdemin rahatları ancak eshâb-ı arazinin imarıle olduğuna iştibah yoktur...*"

Ne var ki ifadesine göre mevcut "*nizam*" arazi sahiplerine hakları konusunda güvence vermemekte ve "*hoşça zer' etmeğe iktidar*" bırakmamaktadır (s. 397).

Köylünün tedirgin olmasında ve dolayısıyla tarımsal üretimin olumsuz yönde etkilenmesinde en önemli nokta, Penah Efendi'ye göre, arazide mülkiyet konusudur. O, hemen arkadan, bağ ve bahçeler için "*temellük*" söz konusu olabildiği halde arazide (tarlalar) "*temellük*" ün bulunmadığına dikkatleri çeker: Arazilerde "*tapu sistemi*" vardır ki, bu sistem Osmanlı yasalarına göre arazinin köylünün mutlak mülkü olmasını önlemekte ve ona yalnız kısıtlı tasarruf hakkı sağlamaktadır. Köylü hayattayken ve toprağı işlemeye devam ederken pek sorun yaratmaz görünen bu kısıtlılıklar, ölüm ve özellikle arazinin mirasa konu teşkil edebileceği durumlarda büyük bir sorun olarak su yüzüne çıkıp, köylü aileleri huzursuz ve perişan etmektedir. Nitekim, mevcut rejime göre, örneğin kızdan kıza tapu yapma olanağı yoktur. Bu nedenle bazı kadınların arazileri "*mahlûl*" duruma (hakların yok olması) düşmekte ve bu gibi yerler bir süre sonra da "*cebâbir ve âyan*"ın eline geçmektedir. Açıkçası sistem, erkek vâris bırakmayan ailelerin aleyhine işlemekte ve onları ileride muhtaç duruma sürüklemektedir. Penah Efendi sorunun çözümü için şunları söylüyor:

"*...Devlet-i Aliyye merhamet buyurub araziyi bâ hatt-ı hümâyun-ı merhamet-nümûn tapu külliyen ref' ve bağ ve bağçe misillu sahiplerine temellük buyurub ve alâ ma faraz-Allah vârislere meccânen kalba ve bu sûret dünyanın yeniden vesile olacak bir hâletdir ve bundan mîrîye ve malikâne sahiplerine bir akçe zarar gelmez...*" (s. 397).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Penah Efendi aslında Osmanlı klasik tapu usulünün tamamen kalkmasından ve arazinin köylüye "*mülkiyet üzere ihsan buyurulmasından*" yanadır. O, böyle bir uygulamanın köylünün yararına olurken, devletin ya da malikânecilerin aleyhine sonuçlar getirmeyeceğine de özellikle dikkati çeker. Çünkü Penah Efendi'nin çözümlemelerinde arazi mülkiyeti ile tarımdaki üretim artışı arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla önerilerinin gerçekleşmesi halinde o, rahatça tarımda vergi hasılatına el koyanlara da "*bir akçe zarar gelmez*" diyebilmekteydi.

Ancak Penah Efendi, arazi mülkiyetindeki bu köklü değişikliğin kolayca gerçekleştirilemeyeceğini de bilir. Bu nedenle olsa gerek, eski tapu sistemi tamamen kalkıp, yerine özel mülkiyet ikame edilemese dahi, sistemde yapılabilecek bazı rötuşların bile önemli yararlar sağlıyabileceğini bir diğer görüş olarak öne sürer. Bu ikinci görüşte arazinin çıplak mülkiyetinin onu işleyenlere intikali konusu artık tartışma dışında bırakılmış ve sadece araziyi tasarruf hakkı konusunda değişiklik isteme noktasına gelinmiştir. Bu bağlamda Penah Efendi'nin önerisi basitçe şudur: Mirasçının kız-erkek olmasına bakılmaksızın arazinin mirasçıya intikalinin sağlanması. Eğer mirasçı yok ise, "mahlûl" arazinin başka köylü-kasabalılara değil, fakat yine aynı köyden birine verilmesi ilkesinin

benimsenmesi, Mirasçının bulunmadığı hallerin yanısıra, araziden feragat durumunda da bu ilkeye uyulması. Penah Efendi bu gibi uygulamalarda *sahib-i arz*'ın *çift* başına alacağı *tapu akçesi*'ni bile belirlemiştir: Beş guruş.

Ancak, bu gibi rötuşlar bir yana, yukarıda da işaret olunduğu üzere, onun gönlü ve aklı aslında mülkiyetden yanadır. Arazinin köylünün mülkü olması halinde "*âlem mülküne sahip olub hoşça*" tarım yapacak ve bu arada kuşkusuz kişiden kişiye satışlar da gündeme gelecektir. Penah Efendi bu satış işlemleri için *kadı*'ların alacakları *hüccet akçesi*'ni de kendince saptamıştır: *Çift* başına iki guruş. Ölüm halinde, arazinin mirasçıya intikalinde alınmasını önerdiği *resm-i kısmet*'in miktarı ise *çift* başına yine iki guruştur.

Timarlar, Köyler

Penah Efendi, mevcut timar rejiminin yozlaştığına da dikkatleri çeker. Yaptığı çok önemli bir gözlem, timar ve zeâmetlerin artık birer *mukataa* durumuna dönüşmüş olduklarıdır: Sipahiler timarlarını ya kendiliğinden iltizama vermektedirler ya da *âyan ve çiftlik* sahipleri timar iltizamlarını alabilmek için şu veya bu biçimde sipahileri böyle bir uygulamanın suç ortakları yapmaktadırlar. Oysa, mevcut yasalara göre sipahinin kendi timarını kendisinin "zapt etmesi" (ona sahip çıkıp, aracı olmadan vergiyi doğrudan kendinin toplaması) esasdır ve Penah Efendi'ye göre bu yasaya uyulmasının sağlanması da gerekmektedir. Bu arada, bazı timarları ise "*tapu düşdükçe cebâbire âyan ekl ider*" olmuştur (s. 398).

Köylerin (*karye*ler) durumu ise ayrı bir sorundur: Âyanlar kanunlar hilâfına çeşitli köyleri ele geçirmiş ve buraları birer *çiftlik* haline dönüştürmüşlerdir. Penah Efendi bu köylerin âyanların ellerinden kurtarılması ve eski statülerine kavuşturulması gerektiğini söyler.

Penah Efendi'nin timarlar ve köylerin durumu hakkında bizlere vermiş olduğu bu tip bilgiler değerlendirilirken olaylara vergi hasılatının akibeti açısından bakılması gerektiği açıktır. Nitekim, bu bilgilere göre anlaşılan o ki, 18. yy'da Osmanlı mali sisteminde merkezi hazineye iltizama verilenler dışında, taşrada ayrıca özel mukataalar (veya gayri resmi mukataalar) oluşmuştur. Başka deyişle, timarlı sipahiden başlayarak taşradaki çeşitli askeri-mülki yöneticilere maaşları mukabili tahsis edilen dirlikler artık mukataalaşmışlardır. Böylece dirlik sahipleri vergi hasılatını gayrı resmi iltizamlar yoluyla başkalarıyla paylaşmak zorunda kalmışlardır. Bu arada, bazı yerlerin dirlik olma niteliği ise kesinlikle son bulmuştur; zira buraları artık ilgisiz kişilerin eline geçtiğinden, vergi hasılatlarının fiilen dirlik halinde tahsisi bile mümkün olmayacaktır...

Yeni bir "tahrir" ve köylüyü topraklandırma

Penah Efendi sorunlara çok çeşitli cephelerden yaklaşmasını bilenlerdendir. Nitekim toprak rejimi konusunda, onun söyleyeceği daha başka şeyler de vardır: O, konuyu bir yandan vergi sorunlarına ve oradan hareketle yeni ve genel bir "*tahrir*"in gerekliliğine bağlarken, diğer yandan da tarımsal üretimi artırmanın çarelerini arar.

Konuya ilişkin ilginç bir önerisi de topraksız köylüyü topraklandırmayla ilgilidir: İfadesine göre, ülkenin çeşitli bölgelerinde ve bu arada özellikle Rume-

li'deki Tuna havzasında kimsenin tasarrufunda bulunmayan araziler vardır. Bu gibi yörelere müfettişler gönderilerek, incelenmeli ve buraları *tahrir* olunmalıdır. Sonra ise, arazi devletçe *meccanen* halka dağıtılmalıdır. Öyle ki, tarımla uğraşan herkesin birer *çift*'i olmalıdır...

Pekiyi, tüm bu düzenlemeler hangi amaçlar içindir? Penah Efendi bunları da açıkça ortaya koyar: Eğer onun önerileri gerçekleşirse

1- Bölgeler mâmur olur
2- Halkın gelir düzeyi artar
3- Devlete gelir sağlanır
4- Devlete asker sağlanır (Ancak bunun için yeni arazilerin özellikle müslüman halka verilmesi gözetilmelidir.)

Ticaret

İç Ticaret

Penah Efendi, iç ticarete ilişkin olarak doğrudan herhangi bir görüş serdetmiyor. Bununla birlikte, diğer konulardan söz ederken tâcirlere ait araya sıkışmış bazı satırları var. Dolayısıyla onun iç ticarete ilişkin görüşleri, derinlemesine ve de geniş kapsamlı değildir. Ancak, yine de bazı noktalarda önemli ve ilginç saptama ve önerileri vardır.

Onun üzerinde durduğu esas sorun, tüccarın güzergâhdaki yol emniyeti ve rahatlığının sağlanması işidir. Bunun için ise, mevcut *han*'ların iyi işletilip, düzene sokulması gerektiğini söyler. Zira, bazı yörelerde yol emniyeti ve tüccarın barınacağı hanlar olmadığından, tüccar buralarda oyalanmadan çekip gitmekte ve bu nedenle o bölgelerde ticari hayat sönükleşmektedir. Örneğin, ifadesine göre, Yenice-i Karasu tüccarın güzergâhı üzerinde olmasına rağmen, bu gibi nedenlerle ticari ilişkiler zincirinden nemâlanamaz duruma düşmüştür.

Penah Efendi hanları yalnız sosyal bir kurum olarak değil, fakat gerek işletene ve gerekse devlete kâr sağlayabilecek başlıbaşına bir işletme olarak görür. Böyle bir yaklaşımla, mevcut hanların işletilme tarzlarını ve statülerini eleştirir. O, hanların *bölükbaşı*lara kiralanmasını, böylece bunların bölgede hem emniyet unsuru olacağını, hem de hanı işleterek para kazanabileceklerini söyler. Penah Efendi'nin önerileri arasında bu gibi ticari hanların dükkanlı hale getirilmesi de vardır. Böylece hanlar yalnız otel-motel hizmeti vermekle kalmayacak, bu dükkânlar sayesinde birer alış-veriş merkezi haline dönüşeceklerdir...

Penah Efendi eserinin *menzilleri*den söz ettiği bölümünde de yine bu noktalarla ilgili bir başka öneride bulunur: Her vilâyet kendine özel bir *menzilhâne* yaptırmalı ve buralarda, gelip geçenlere hizmet veren birer lokanta bulunmalı...

Dış Ticaret

Penah Efendi dış ticaret üzerinde iç ticarete oranla daha fazla durur. Ancak, görüşlerini yine de pek sistematik bir biçimde ifade edebilmiş değildir. Bununla birlikte, konuya yaklaşımı oldukça geniş kapsamlı ve bir bakıma radikaldir. Böyle bir özellik, kendi dönemi içerisinde değerlendirilmeye gidildiğinde,

onun naif olarak nitelenemiyeceğini ve sorunlara temelden yaklaşmasını bilenlerden olduğunu ortaya koymaktadır...

Nitekim o, önce şu soruyu sorarak fikirlerini geliştirir: "*Bir devlet ve kavmi ne zaman zengin olur?*"

Yanıtı şöyledir:

"*Memâlik-i mahrûsesinden hâsıl olan akçadan başka san'at ve mahsulât ile âhar taraflardan mal celb olunacak tarîklere teşebbüs ve kumaşları vilâyetlerinde i'mâl etdirilüb akçaları âhar iklime gitmemekle zengin olurlar.*" (s. 475-6).

Bu satırlar çok şey içermektedir. Gerçekten, söylediklerine dikkatle göz attığımızda, onun bir ülke ekonomisi için çok önemli olan bazı noktaları yakalayabilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır:

1- Ülke zenginliğini arttırmanın çeşitli yolları vardır

2- Bu yollar yalnız iç imkânlardan ibaret değildir

3- Dış ticaret yüzünden ülke zenginliği artabilir de azalabilir de

4- Dış ticarette bazı mallar yurt dışına para çıkışına neden oluyor ve ülke zenginliğini aleyhte etkiliyor ise önlem almak gerekir. Çare korumacılık ve o alanda yurt içi üretimi arttırmaktır.

Bu noktalar Penah Efendi'yi kolayca dış ticarette denge kavramına getirecektir. Bu kavramın bir uzantısı da korumacılık ve ithal ikamesidir. O bütün bunları Osmanlı'nın dış ticaretindeki mevcut tabloyu sergileyerek, yani olayı somuta indirgeyerek açıklamaya çalışır: Fransa, İngiltere, Venedik, İspanya, Niderlanda ve Nemçe gibi ülkeler Osmanlı ülkesine eşya getirip, akçe alırlar. Fakat bu akçeyle yine Osmanlı'dan mal da alırlar. Böylece aldıkları paranın tamamı, ya da hiç olmazsa bir kısmı yine burada kalmış olur. Ama,bazıları ise, mal getirip para alır ve buradan bir şey satın almadan parayı ülke dışına götürür...

Penah Efendi'ye göre işte bu sonuncular yani parayı ülke dışına götürenler, dış ticarette dengeyi bozarak ülkeye zarar verenlerdir. O, Osmanlı'mn dış ticaret dengesini bozan üç kalem üzerinde özellikle durur: Kürk, lüks kumaşlar ve kahve.

Kahve konusunda daha önce de değindik. Onun önerisi, ülke içinde kahve üretimini geliştirmek ve böylece Yemen'e para çıkışını önlemek biçimindedir. Kürk ve kumaşlarda ise, ithalatda sınırlama ve kontrolü önerir. Hatta bunun için özel bir nizamnâme yapılmasını ister. Bazı lüks kumaşların ithal ve kullanımına ise temelden karşı çıkar. Çünkü, ona göre "... *Hind cânibine giden akçe kıyasdan efzûn...*" dur.

Sonuç olarak, Penah Efendi'ye göre, dış ticaretdeki olumsuz durumları önlemenin ve ülkeyi zenginleştirmenin yolu yerli üretimin teşvik edilmesi ve arttırılmasından geçmektedir. O, gerekli önlemler alındığı takdirde bunun gerçekleşeceğine kânidir. Örneğin kumaş konusunda kısa sürede burada da "*Hinde mümâsil destarlar imâl olunacağı*"nı söyler.

Para

Yaşadığı dönemin hemen her türlü sorununa parmak basan ve çözüm arayan Penah Efendi'nin parasal sorunlara da değinmemesi şaşırtıcı olurdu. Ger-

çekten onun, başat düzeyde olmasa bile, parasal konularda da görüşleri vardır. Kendi çağı içinde değerlendirildiğinde, bu görüşleri önemsememek mümkün değildir.

Penah Efendi'nin çözümlemeleri kuşkusuz, onun Osmanlı tarihi içindeki konum ve kişiliği ile sınırlıdır. Onun bir iktisatçı olmadığı noktası gözden ırak tutulmamalıdır. Kaldı ki, parasal konularla ilişkin sorunlar günümüz bilim adamları arasında dahi büyük tartışma konusudur. Oysa artık metalik para rejimlerinin özellikleri, Gresham yasası, paraşüt nazariyesi, paranın miktar teorisi, narh, enflasyon vs. gibi konularda günümüz bilim adamları yeterince bilgilidir. Ama, bunların bilinmesi bile, bazı konularda kesin yargılara ulaşılmasında hâlâ yeterli olmamaktadır. Tartışmaların böyle uzayıp gitmesine yol açan noktalardan biri istatistik eksikliği ise, bir diğeri de kuşkusuz para teorisinin farklı yazarlarca farklı biçimde kullanılmasıdır. Ancak, bu ikisini de aşan bir üçüncü nokta daha vardır ki, o da parasal sorunlarla ilgili analizlerin tüm ekonomiden soyutlanamamasıdır. Bir diğer deyişle, parasal sorunların çözümlenmesi, önünde sonunda, global olarak tüm ekonomik mekanizmanın kavranması ve yorumlanması noktasına gelip dayanmaktadır. Durum böyle olunca, parasal sorunları çözümlemeye kalkmak haliyle cesurâne bir girişim haline dönüşmektedir.

O halde, aşağıda görüleceği üzere, Penah Efendi, yanlış ve doğrularıyla, Osmanlı iktisadî düşünce tarihinin ender cesurlarından biridir.

Değerli Maden Darlığı

Penah Efendi'ye göre, dünyada halen genel olarak bir değerli maden kıtlığı söz konusudur. Eğer, Amerika kıt'ası keşfedilmese ve oradan gelen madenler de piyasaya girmeseydi, ona göre, bu kıtlığın boyutları bugün daha da büyük olabilirdi. Ama artık bu olay geride kalmıştır ve bundan böyle herkesin bilmesi gerekir ki bir ikinci "*Hıristofoli Kolombo ve Amerika*"nın ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla herkes bu gerçeği bilmeli ve ona göre davranmalıdır...

Dünyadaki bu genel kıtlık, Penah Efendi'ye göre, Osmanlı ülkesi için de geçerlidir ve hatta önemli boyuttadır. Bu bakımdan Osmanlılarm da "*akçenin kalletine neden olacak*" şeylerden özellikle kaçınmaları gerekir.

Penah Efendi para sorununa bu biçimde yaklaşmakla kalmaz ve sorunun ağırlaşmaması konusunda tüm dünya insanlarını adeta ortak bir bilinçle ortak bir sorumluluğa davet eder. Şöyle ki: Dünya kıymetli maden stoklarının sınırlı olması, temelde tüm dünya insanlarını ilgilendiren ortak bir sorundur. Bugünkü kuşakların sorumsuz davranışları, yalnız kendilerine zarar vermekle kalmayacak, yarınki kuşaklar dahi bundan olumsuz yönde etkileneceklerdir...

Onun sorumsuz davranışlardan kastı, altın ve gümüş gibi değerli madenlerin para basımı dışındaki amaçlar için kullanılmasıdır. Madem ki maden stokları sınırlıdır, örneğin altın ve gümüşten, tel, kılabdan ve sırma imali zararlı işlemlerdir. Bu öyle bir zarardır ki tüm insanlığı ilgilendirir. Oysa diğer metalarda durum buna benzemez. Örneğin yapağı, pamuk, ipek veya benzeri diğer maddelerden meta üretilip, bunların alım ve satımı yapıldığında, ortaya çıkacak olan kâr veya zarara "*cümle dünyanın halkı şerîk değildir ve zarar-ı âm değildir, hasdır*".

Bu mantığın doğal bir uzantısı olarak sonunda Penah Efendi, hem Osmanlı Devleti'ni hem de dünya insanlarını kurtarmak amacıyla ülkede tel, kılabdan ve sırma imâlinin yasaklanmasını isteyecektir. Böylece ona göre *"Devlet-i Aliyye'nin altın ve gümüşü yerinde"* kalacaktır.

Penah Efendi, değerli madenlerin darlığının mahiyeti hakkında ne yazık ki daha fazla ayrıntıya inmez. Bu bakımdan burada onun parasal sorunlara nüfuz derecesini saptamak zorlaşmaktadır. Bir yan bilgi olarak biz yalnız şuna işaret edelim ki, metalik para rejimlerinde her ne kadar mutlak anlamda bir değerli maden darlığı söz konusu olabilirse de genelde ve fiiliyatta bu darlık mutlak olmaktan ziyade görecelidir. Bu görece darlığın ise iki yönü vardır: Değerli madenlerin ticaret hacmine oranla darlığı ile gümüşün altına (ya da tersi) oranla kıtlığı ya da çokluğu... Değerli madenlerin ya da her iki madenden birinin göreceli kıtlığı sorunu bir de bu açılardan tahlil edildiğinde, Penah Efendi'nin yukarıdaki görüşleri tartışmalı hale gelebilecektir. Kaldı ki, değerli maden darlığı dönemlerinde, eski maliyeciler paraları tağşiş ederek, bu kıtlık sorununu aşmayı başarmışlardır. Böyle bir çözümün yarar ya da zararının tartışılabilmesi için ise, parayla fiyatlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi gerekir ki, Penah Efendi'nin bu kadar ayrıntıya inmediğini görmekteyiz.

Bu durumda, Penah Efendi'nin sözünü ettiği darlığı global anlamda bir değerli maden darlığı biçiminde anlamak gerekiyor. Onun, darlığa çare olarak tağşiş operasyonlarından habersiz olmadığı da muhakkaktır ve bu nokta paranın rayici konusuna değindiğinde daha netleşecektir. Para/Fiyat ilişkilerine değinmemesi ise işin en ilginç noktasıdır. Aşağıda değinileceği üzere, muhtemelen onun kafası da diğer birçok Osmanlı düşünürü gibi, *narh sistemi* üzerinde kilitlenmiştir ve dolayısıyla para/fiyat ilişkilerindeki fiyat tarafının, önemli bir sorun halinde kurcalanmasına gerek görmemektedir...

Paranın Rayici ve Kaçışı

Penah Efendi Osmanlı paralarının dış ülkelere kaçtığını müşahade etmiştir ve bu konuda büyük duyarlılık gösterir. İster ki Devlet-i Aliyye sikkeleri yurt dışına gitmesin ve ülkenin zaten kıt olan değerli maden stokları daha da azalmasın...

Gözlemlerine göre, sikkelerin kaçmasına neden olan şey, bunların nominal değerleri ile gerçek değerli arasındaki farklılıktır. Diğer bir deyişle, yurt dışına kaçırılan sikkelerin *bahası* (gerçek değeri), bunların saptanan *rayic*inden (nominal değer) yüksektir. Keza, ifadesine göre, bu tip sikkeler yurt içinde dahi tedavül edememekte ve halk bunları bozdurarak kuşak veya bilezik yaptırmaktadır.

Penah Efendi'nin bir diğer gözlemi de sikkelerin başkentle taşra arasındaki rayiç farklılığıdır. Nitekim, söylediğine göre, İzmir, Şam, Halep, Bağdat, Basra, Mekke ve Mısır gibi yörelerde sikkenin rayici İstanbul'a oranla daha yüksektir. Buralardaki bu rayiç yükselmesini Penah Efendi yabancı tâcirin (Hintli, Yemenli) tutumuna bağlar: Bunlar, gerek hacıların ve gerekse bezirgânların ellerindeki paraları (*altun* ve *dökme*) celbedebilmek için yüksek fiyat (*ziyâde baha*)

önerirler. Ama, arkadan onlara yüksek fiyattan mal ve eşya satar ve böylece yine de zarar etmezler...

Şimdi, Penah Efendi'nin verdiği bu bilgilere bakılırsa, bazı sikkelerin iddiharı (tedavülden çıkma), yurt dışına kaçışı ve de İstanbul'dan taşraya kaçışı (ve oradan da dışarıya kaçışı) söz konusudur. Tabiî bu olaylar rayici bahasının üzerinde olan sikkelerin başına gelmektedir. Ama örneğin *"sikke-i hasene olan guruş ile beyaz akçe bahasını tutmadığı için dışarı gitmez."*

Taşralardaki sorunun çözümü için Penah Efendi buralara *"mübaşirler"* gönderilerek sıkı bir kontrol mekanizmasının kurulmasını önerecektir:

"Binaenaleyh akçelerin revâcını ta'yin ve Darü'l-hilâfe'de râyic oldukları üzere her tarafa böyle râyic olalar" (s. 478).

Bazı sikkelerin yurt dışına kaçışını engellemek için ise önerileri şöyle olacaktır:

İstanbul zer-i mahbûbu ve Mısır âhar mahalle gitmemek içün râyicini ziyâdece idüp yahud bir mikdar altununu noksan idüp... hülâsa gerek cümle envai altunlar ve beyaz akçamızın sîm ü zerleri bahasını tutmaya. Böyle olunca âhar diyara gitmez. Saniyen Âsitâne'de ve memâlik-i mahrûsede kimesne bozub kuşak ve bilazik yapmaz" (s.477).

Kısacası Penah Efendi, parayı içeride tutabilmek için nominal değerin gerçek değerin üzerinde saptanmasından yanadır. Yerli paralarda bu, altını daha az ya da yazılı değeri daha yüksek yeni paraların darbedilmesi ile sağlanacak, ülkede tedavül eden yabancı sikkeler için ise devlet onun önerisi doğrultusunda yeni yüksek rayiçler saptayacaktır... Penah Efendi'nin rakamları hazırdır: *Fındık (funduk) altını*n kararı 5 guruştur. Keza *Venedik altını*nın rayici de 5 grş olmalıdır. Macar altım ise 4.75 ya da 5 grş. olurken, *Nemçe dökmesi* 2 grş (seksen para) ya da 90 para olmalıdır...

Hemen belirtelim ki, belirlenecek bu yeni rayiçler aslında paranın devletçe saptanacak olan (ya da saptanagelen) yeni narh fiyatlarından başka bir şey değildir. Yalnız ilginç olan o ki, Penah Efendi'nin önerisi, piyasaya göre artık geçerliliğini yitirmiş eski narh fiyatlarının yeni koşullara göre güncelleştirilmesi biçiminde olmayıp, tamamen farklı bir özellik taşımaktadır: Ülke içinde sikke fiyatının sürekli yüksek tutulması, kendisi konuyu çok açık biçimde örneklemiştir de:

"Venedik altunu Venedik'in kendi sikkesi iken Venedik'de 155 paraya râyicdir, be şart-ı ân ki Nemçe dökmesi tebdil olundukda dökme 77.5 paraya alınır."

Yani Penah Efendi gerçek değeri 77.5 para olan *Nemçe dökmesi* için 80-90 para, 155 paralık *Venedik altını* içinde 200 para (5 grş.) önermektedir. Görülüyor ki, zihni paranın kaçması sorununa yoğunlaşmış olan Penah Efendi, para teorisindeki meşhur *Gresham Yâsası*'nın etrafında dönüp durmaktadır. Yaptığı gözlem yasayla uyum halindedir: Kötü paralar iyileri piyasadan kovmaktadır. Önerdiği çare ise fevkalâde ilginç ve düşündürücüdür: Madem ki iyi paralar piyasadan çekilmekte ve dışarı kaçmaktadır, elde tutmak için onları da kötü para haline getirmek gerekir.

Böyle bir çözümlemeye katılmak mümkün müdür? Daha da önemlisi Penah Efendi'yi böyle bir çözüme götüren bazı özel nedenler mi vardır? Yoksa o,

Gresham Yasası'nı basitçe tersine çevirmenin bir çözüm olduğunu mu sanmıştır?

Hemen işaret edelim ki, para kaçışını önlemek isteyen Penah Efendi'nin önerisinin özü parayı pahalıya satın almaktan ibarettir. Bunun yüksek maliyetini görmeden ve bu maliyetin nereden ve nasıl sağlanacağım sorgulamadan, önerisini bir çözüm gibi kabullenmek mümkün değildir. Böyle bir öneriyi sunmadan önce Penah Efendi'nin herhalde ülkeler arası rayiç farklılıklarının nedenlerini kurcalaması gerekirdi. Eğer bunu araştırsaydı kafasındaki "değerli maden stoku" kavramı daha da netleşecek ve böylece "stok"un önce altın/gümüş bağlantılı göreceli bir kavram olduğu gerçeğini yakalayabilecekti. Muhtemelen arkadan da piyasadaki para miktarı (veya maden stoku) ile ticaret hacmi ve fiyatlar arasındaki bağlantıları kurabilecekti... Penah Efendi'nin bu yaklaşımlardan uzak olduğunun en büyük kanıtı "değerli maden darlığı"nı hem altm, hem de gümüş için global olarak görmesi ve çözüm önerisinde de altın ve gümüş ayırımı gözetmeden her türlü sikke için yüksek rayiç istemesidir.

Para rayici ile fiyatlar arasındaki ilişkilere gelince: Osmanlı'daki düşünen kafaların ve uygulayıcıların ve de bu arada Penah Efendi'nin bu soruna yaklaşımlarının niteliğini belirleyen temel unsur herhalde *Narh*tır. Bu yaklaşıma göre, narh uygulaması önce paradan başlar ve sonra piyasadaki tüm malları kapsar. Öyle ki, paranın fiyatı denetime tâbidir (rayiç=paranın narhı=resmi fiyat); mal fiyatları da devletçe belirlenir ve böylece para/fiyat ilişkileri özel bir sorun teşkil etmez. Yeter ki narha uyulsun ve kıtlık ya da darboğaz dönemlerinde denetim sıkılaşsın; bu yeterli olmazsa narhların yeniden ayarlanmasında uyuşuk davranılmasın... Böyle bir para-fiyat sisteminin sorunsuz işleyebilmesi mümkün müdür? Böyle bir sistem her şeyden önce narh fiyatlarının fevkalâde iyi ayarlanmış olmasını gerektirir ki, bu hem çok zordur, hem de yeterli değildir. Çok sıkı bir denetim mekanizması kurulmadan, böyle bir sistemin rayında tutulabileceğini düşünmek iyimserlik olur. Ve daha da önemlisi, böyle bir sistem otarşik bir ortamın varlığı varsayımına dayanır görünmekte, diğer bir deyişle adeta dış ticareti yok saymaktadır. Paranın bizatihi kendisinin döviz niteliği taşıdığı metalik para rejimlerinde böyle bir otarşi varsayımı gerçeklerle çelişir ve sistemi battal hale getirir ki, yerli paraların yanısıra yabancı sikkelerle de dolu olan Osmanlı para piyasası, bu battal sistemin en çarpıcı örneklerinden birini oluşturur.

AYDIN GELENEĞİMİZİN OLUŞUMU ve CUMHURİYET AYDINLARI

"Bir ülkenin uygarlık ve kültür zenginliği, ancak bilimle kazanılabilir."
Maarif Nazırı Safvet Paşa
Darülfünûn'un Açılış Konuşmasından (1870)

Yılmaz Karakoyunlu

Giriş

Türkler denizi tanıdıkları gün, Batı'yı tanıdılar. Su hoşlarına gitti; sevdiler... Denize egemen olmanın arzusunu duydular. Deneyleri yoktu; eksik kalışın acısını hissettiler. Zamanın geçtiğini fark edip hırslandılar. Kazanmaya çalıştılar; engellendiler; savaştılar, yenildiler; fakat yılmadılar. Başkaldırdılar, zorlandılar, boyun eğdiler; toparlandılar, tekrar savaştılar; tekrar yenildiler.. Ama hiç bir zaman vazgeçmediler. Bu macera halâ sürüp gider...

Türklerin Akdeniz havzasına yerleşmeleri, yani step kavmiyken denize açılmaları, çobanlıktan şehir hayatına, gemiciliğe ve ticarete geçmeleri çok geniş kapsamlı ve uzun süreli bir değişmeyi yaratmıştır. Türklerin bu ani değişmeyi hem arzu, hem de uygulama olarak hazmetmeleri oldukça uzun zaman almış ve hemen hemen her safhasında ve her noktasında zor olmuştur. İmparatorluğun Avrupa içlerine yönelen fetih girişimleri ve genişleme arzusu, dayanıksız Doğu Avrupa devletlerinin göstermelik mukavemeti ile karşılaşmış ve bu tür askeri girişimler başarı ile sonuçlanmıştır. Doğu Avrupa devletlerinin hem askeri ve mali yönden dirençsiz olması, hem de yönetenlerin köylülere karşı gösterdiği sert ve acımasız yönetim biçimi, Osmanlı ordusunu bir tür kurtarıcı gibi görmelerine ve Osmanlı yönetimini tercih etmelerine yol açmıştır. Avrupa topraklarında gerçekleştirdiğimiz fetihlerde bu tercihin inkâr edilemez ölçüde payı vardır.

Avrupa'nın Egemenlik Çağı'na kadar sıkıntısız devam eden bu yönetim biçimi, daha sonra ulusçuluk akımları ile birlikte isyanlara dönüşmüş ve Osmanlı entellektüellerinin yetişme döneminde sıkıntılı, fakat önemli bir kaynak olmuştur. Ekonomik yönden güçlenen ve askeri yönden iyi donatılan Avrupa'nın,

Politikacı
(ANAP)

Osmanlı İmparatorluğu üzerinde uygulamaya koymak istediği Avrupa Emperyalizmi, Viyana Kongresi ile istenilen kıvama ulaşmıştır. Sanayi Devrimi ile güçlenen ve zenginleşen Avrupa'nın ve özellikle İngiltere ve Fransa'nın iki önemli hedefi belirmişti. Birincisi Akdeniz ticaretinin, giderek Atlantik'e kayması ve sanayileşmiş devletlerin yeni bir ticaret kaynağı olarak Amerika'yı esas almalarıdır. İkincisi ise Orta-Doğu'nun, sanayileşen Avrupa için geleceğindeki enerji kaynağını (petrolü) elinde bulundurmasıydı.

Gelişmiş Avrupa'nın gerek finansal, gerekse askeri etkinliği Osmanlı yönetimindeki Hristiyan azınlık üzerinde "milliyetçilik" duygularını tahrik etmekle yetinmemiş; aynı zamanda azınlıkların iyi eğitilmiş ve refaha kavuşturulmuş bir toplum olarak gelişmesini de yönlendirmiştir. Bu amaçla milliyetçilik hareketleri örgütlü isyanlara dönüştürülmüş ve Osmanlı'nın her zayıf noktasında böyle bir başkaldırı tezgâhlaması dikkat çekmiştir. Yunanistan'ın isyanı bunun en etkin ve kapsamlı örneğidir. Nitekim bu yaklaşım daha sonra, kaynağını Londra'dan, Paris'ten ve St. Petersburg'tan alan geniş kapsamlı milliyetçilik akımlarının tahrikine ve bağımsız devletlerin doğmasına yol açtı.

Cumhuriyet Aydınlarının Gelişiminde Türk Milliyetçiliği

Yunanistan'ın bağımsızlığı, sanayi devriminin zenginleştirdiği büyük Avrupa devletlerinin başlattığı isyan kültürünün sonucudur. Bu kültür, ortodoks isyanında en yoğun şekilde uygulanmaya konulmuş ve Osmanlı haysiyetini aşağılayan biçimi ile tezgâhlanmıştır. Yunan isyanı, Osmanlı'da bir entellektüel haysiyet savaşma dönüşmüş ve Türk milliyetçiliği, Osmanlı milliyetçiliğinin yerini almaya yönelen en ciddi girişim karakteri kazanmıştır. Ancak bu karakter, istenilen boyutta ve heyecanda bir gelişme eğilimine dönüşememiştir.

Müreffeh Avrupa ekonomisi ve gelişmiş batı kültürünün etkinliği [hayranlığı], Osmanlı aydınlarının zihinlerinde inanç, ırk ve millet ayrımından farklı bir etki yaratmış ve Avrupa'ya karşı köklü bir hayranlığa dönüşmüştür. Avrupa'nın yarattığı bu hayranlık, İmparatorluğun yeni bir yönetim düzenine kavuşturulması yolundaki düşünceleri tahrik etmiştir... Bu tahrik, bir "Osmanlı ideolojisi" yarattı. Ancak bu ideoloji, hedefleri yönünden tam kavranmış değildi. Osmanlı yönetimi ve entellektüelleri, işin ekonomik karakterini tam kavrayamamışlardı. Batının zengin ve iyi yetişmiş burjuvazisinin ekonomik hayata hâkim olan etkinliğini fark edememişlerdi. Bu etkinliği dikkate almayan yaklaşım, Tanzimat gerçeğinin iyi kavranmasına imkan vermedi. Bugün de vermemektedir. Osmanlı aydınları, Tanzimat'la birlikte bir yeni yönetim düzeni içinde ekonomik anlamda imparatorluğun kayıplarını kavrayamadıklarından, işin süslü karakterini gündeme getiren tercihin sahibi oldular. Bu yaklaşım, işin kolay yanıydı. Tanzimat aydınları kolayın tercihinde oldular. Bu tercih, hemen ele alınması gerekli sosyal ve ekonomik kanamaların durdurulmasını gizledi ve çözümsüzlüğü pekiştirdi. Batılılaşma işin gösteri tarafında kaldı. [Zabitana ve katibine yeni kıyafet (1826) verilmesi ve kılık kıyafet değişikliği, batılılaşma için bir örnek haline geldi.] Devletin arzusu ile başlatılan batılılaşma hareketleri [girişimleri], Osmanlı aydınları tarafından farklı dereceler ve samimiyetler içinde benimsenmiş ve bu yoldan topluma aktarılmıştı. Toplum, medenileşme yöntemlerini kendisine tepeden inme aktaran sistemi kavrayamadı, çünkü kavrayacak tecrübede de-

ğildi. Bu yöntem içinde ekonomik ve sosyal durumunu, görevlerini ve sorumlulukları bilmiyordu ve kendisine açık bir tarif de verilmemişti. Tanzimat Paşaları, halkla bütünleşme arzusunu duydular. Bu duygular önce fantazi talepler olarak gelişti ve daha sonra hukuk düzenlemelerine dönüştürüldü. Tanzimat aydınları, Divan-ı Hümayun'u ikame edecek olan bir "Babıâli" oluşturmak istediler. Böylece teokratik yönetimi temsil eden Divan-ı Hümayun'a karşı, yasaların egemenliğini görev sayan bir yeni yönetim otoritesi yaratmayı amaçladılar ve hedeflerinin gerçekleştirilmesinde önemli mesafe aldılar.

Osmanlı aydınlarına göre, devletin otoritesi saraydan sokağa iniyordu. Divan-ı Hümayun, sarayda toplanmaktaydı. Babıâli ise sokaktı... Babıâli denilen büyük otorite, İstanbul'da bugün Ankara Caddesi diye bilinen sokaktaydı. Basın, Babıâli'yi ve halkın çıkarlarını savunan bir kadro elinde başarılı örnekler vermeğe başladı. Hükümet doğrultusunda haber ve yorum oluşturan **Takvim-i Vekayi**'ye karşılık, **Tasvir-i Efkâr**'da Şinasi'nin; **Basiret**'te Ali ve Hayreddin Beylerin ve **İbret**'te Namık Kemal'in halkın çıkarlarını gündeme getiren ve koruyan yazılar önemli bir gelişmenin ilk ve cesur örnekleri oldular. Bu örnekler, Divan-ı Hümayun yerine Babıâli'yi ikame etmek isteyen kültürün ve iddianın sesleriydi.

Laikliğe Doğru İlk Işıklar

Birinci Meşrutiyet'e giderken Osmanlı aydınları, farklı dünya görüşü içindedirler. Bir yanda, şimdiye kadar kimsenin düşünmeğe dahi cesaret edemediği fikirlerle gündeme gelen bir Ali Suavi, öte yandan vatan şiirleri ile şöhret bulmasına rağmen mali ve iktisadi meseleleri hararetle savunan ve bu konudaki bilgisiyle hayretler uyandıran Namık Kemal vardır. Ali Suavi ile Namık Kemal ve Ziya Paşa arasında görülen yaklaşım farkı, Osmanlı aydınlarının olaylara bakışındaki değerleri ve derinlikleri ortaya koyması bakımından önemlidir.

Her ne kadar batı ilimleri hakkında yeterli ölçüde yetişmişlik seviyesi olmamasına rağmen Ali Suavi'nin İslâm olaylarını ve kabullerini batı metodolojisi ile tartışması dikkat çekicidir. Gerçi bu Üslûp, henüz istenen etkinlik ölçüsüne ulaşmamıştı; ama, bu yöntemlerle İslâmî ilkeleri ve şeriata ilişkin fikirleri tartışacak cesareti ifade ediyordu. Ali Suavi, dünya meselelerinin din ile izah edilip, dinî hükümlere göre değerlendirilip [yorumlanıp] uygulanmasını eleştiriyordu. İslâm'da zorlama olduğunu iddia ediyor ve liberal düşüncenin egemen olmadığı bir teokratik sistemde devletin gelişme ihtimallerinin çok sınırlı kalacağı görüşlerini ileri sürüyordu.

Laikliği ilk savunan Ali Suavi'dir. Din ve devlet işlerinin ayrılmasını istiyor ve laik devlet fikrini büyük bir cesaret ve vukufla ortaya koyuyordu. O güne kadar bu konuyu gündeme getirmeğe cesaret edebilen kimse çıkmamıştı.

Ali Suavi, ibadetin Türkçeleştirilmesini ve namaz sûrelerinin ve ezanın Türkçe okunmasını, Kuran'ın Türkçeye çevrilmesini ısrarla ortaya koyuyordu. İslâm'da "hilafet" diye bir müessesenin bulunmadığını, halife diye görev üstlenenlerin islâmın ruhunu idrâk bile edemediğini ileri sürüyor ve hilafetin kaldırılmasını öneriyordu. Nitekim, Ali Suavi'den 60 yıl sonra ezan Türkçeleştirilmiş, namaz sûrelerinin Türkçe okunması mümkün olabilmiştir. Bugün bu ko-

nuyu yaklaşık bir asır önce Ali Suavi'nin ortaya koyduğu cesarette ve vukufta tartışmak mümkün değildir. Üstelik Ali Suavi, medrese eğitiminden geçmiş; molla kültüründe yetişmiş ve "sarıklı" sıfatlarıyla tanımlanmış [biraz da küçümsenmiş] birisiydi.

Namık Kemal'in Ali Suavi ile ihtilafı, Türkiye'nin batılılaşmasındaki hedeflerin gecikmesinde rol oynamıştır. Namık Kemal ve Ali Suavi polemikleri Namık Kemal lehine gelişmiştir. Ali Suavi'nin az tirajlı bir gazetede yazması, buna karşılık Namık Kemal'in şair, tiyatro yazarı, gazeteci, edebiyatçı olarak daha çok tanınması, görüş ve iddialarının geniş çevrede kabul görmesine yol açtı. Üstelik Namık Kemal'in yazdıklarını pohpohlamaya meraklı bir heyecanlı kadro yetiştirilmişti. Bu kadro, ellerindeki bütün imkanlar ve mensup oldukları bütün platformlar aracılığıyla Ali Suavi'nin etkinlik ölçülerini sınırlıyorlardı.

Ali Suavi'nin bir İngiliz hanımla evli olması bile Namık Kemal'in asabiyetini davet etmiş ve ağır bir lisan ile hücum etmesine neden olmuştur. Toplum, İngiliz ile evli bir Türk aydınının iddialarını kuşkuyla karşılayacak kadar bağnaz noktadaydı. Ali Suavi'nin bu teklifleri, karısının etkisiyle yaptığını söyleyecek kadar akılcılıktan ve dürüstlükten uzaktı. Böyle bir bağnazlık Namık Kemal'in, Ali Suavi'ye yönelen hücumlarının etkisini ve yankısını arttırıyordu. Sonunda bu evlilik nedeniyle Ali Suavi'nin adı "Protestan Suavi"ye çıkarılmıştı.

Bu tür tartışma üslubu, uygar ve rasyonel düşünce ile bağnaz ve hissi davranış arasındaki farklarıyla aydınlar geleneğinin seyrini ortaya koyuyordu. Aydınlanma geleneğimizin her safhasında bu çatışmanın etkileri görülüyordu.. Genelde bağnaz ve hissi tavır sahipleri, rasyonel ve uygar üslubun sahiplerinden daha fazla itibar görüyordu. Bu itibar, Cumhuriyet'e gelinceye kadar her safhada görülecektir. Bugün bile geçerlidir.

Aydın Geleneğimizde Türk Kültürü ve Türk Tarihinin Yeri

İşaret edilmesi gereken bir diğer önemli tespit, Türk kültür ve sanatının, aydın geleneğimizin oluşumunda ve gelişiminde işgal ettiği yer ve önemdir. Türk kültür ve sanatının, Osmanlı kültür ve sanatından bağımsız bir değer taşıdığı konusunu gündeme getiren cesaretler, Tanzimat ile ortaya çıkmıştır. Türkçü kültür kendini yavaş yavaş hissettirmeğe başlamıştır. Ali Suavi, "Osmanlıca diye bir lisan yoktur; Türkçe vardır" diye yürekli iddialar ortaya koymuştur. Ali Şir Nevai'nin **Muhâkemetü-l Lugateyn** [Lügatlerin karşılaştırılması] isimli eserini yayınlatmıştı. Türk gramerindeki fiil (yüklem) yapısının zenginliğine işaret etmiş; ve Türk dilinin, Osmanlıcayı oluşturan Arapça ve Farsça'dan çok daha zengin olduğunu belirtmiştir. Hattâ, bu eserin Latin harfleri ile basılmasını ve bütün Avrupa âlemine tanıtılmasını istemiştir.

Aydınlanma geleneğimizin öz değerlerimize dayandırılması konusundaki temel çalışmalarda, Ahmet Vefik Paşa'nın eserleri önemli bir yer tutar. Ünlü devlet adamı Ahmet Vefik Paşa, tiyatro konusundaki kültür ve sanat çalışmalarının yanı sıra, Türkçenin geliştirilmesi ve Türkçenin bir kültür ve sanat aracı olarak kullanılması üzerinde durmuştur. Bu konuda çok titiz araştırmalar ve derlemeler yapmış ve değerli eserler vermiştir. Bu çalışmalar, bugün bile tartışmasız değerleriyle çok önemli başvuru kaynaklarıdır. **Müntehabat-ı Durub-ı Emsal** [Se-

çilmiş Darb-ı Meseller] adlı ata sözleri derlemesi (1852) yılında yayınlanmış ve 7000'in üzerinde atasözü ve halk deyimini bir araya getirmiştir. Bu arada **Lehçe-i Osmani** isimli lügatini (1876) yayınlamıştır. Türk dilinin edebi bir lisan olduğunu ve her türlü duygu ve düşüncenin Türkçe ile en mükemmel ifadeye kavuşacağını belirtmiştir..

Bu çalışmaların yanı sıra Ahmet Vefik Paşa, ulusal temele dayalı bir tarih anlayışının benimsenmesi gerektiği konusunda ısrarla durmuş ve gerçekçi tarih anlayışımızın, Osmanlı tarihinden farklı olması gerektiğini savunmuştur. Keskin ve özgün fikirlerinin izleri en derin çizgileri ile **Fezleke-i Tarih-i Osmani** adlı eserinde görülür.

Danimarkalı Türkolog Vilhelm Thomsen, **Orhun Kitabeleri**'ni(1893) okuduktan sonra, M.S. 732 yılında Bilge Kağan'ın diktirdiği bu yazıtlarda Türkçenin zenginliği ve enginliği anlaşılmıştır. VIII. yüzyılda Türkçenin ulaştığı seviye yüksekliği ve zenginliği karşısında bütün Avrupa hayretler içinde kalmıştır. Sekizinci yüzyılda bütün Avrupa, henüz ve sadece tek bir dil [Latince] konuşmaktaydı. Dünya düşünce tarihine Latince'nin egemen olduğu kabulü vardı. Latince dışında son derece etkin, zengin ve edebi bir Türk dilinin bulunuşu, düşünce ve kültür tarihinin uzmanlarını şaşırttı ve bu konuda derin ve önemli araştırmalar yapılmasını başlattı.

Aydınlanma geleneğimiz içinde, Türkçenin ve Türk tarihinin, Osmanlıca'dan ve Osmanlı tarihinden ayrı olarak ele alınması konusunda cesaretli adımlar atılmıştır, Osmanlı tarihi, aile tarihi olarak ele alınmıştı. Kendi tercihinde yanlış değildi; ama, eksikti. Bu yaklaşım, Osmanlı öncesi Türk boylarının tarihlerini dikkate almıyor, Türk tarihini, kendisiyle başlatan hoşgörülebilir bir bencillik örneği [zaafı] sergiliyordu.

Şıpka Kahramanı Süleyman Paşa, Harp Okullarında tarih derslerinin farklı anlayış ile ele alınması, kitapların çağdaş bir anlayış ile hazırlanması ve öğretilmesi konusunda son derece ısrarcı olmuştur. Osmanlı ve İslâm tarihi yerine eski Türk tarihine önem ve ağırlık verilmesini sağlamıştır. Türklerin konuştuğu dile Osmanlıca değil, "*Türkçe*" denilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve sonuna kadar savunmuştur. Süleyman Paşa, Türkçülük akımının öncüleri arasında yer alırken, Türk aydınlanma geleneğinde asla ihmal edilmeyecek bir meş'aleyi yakmıştır. Yazdığı **İlm-i Sarf-ı Türki** [Türk Gramer İlmi - 1891] adlı eseriyle Türkçe'nin dilbilgisi yapısını tartışmıştır. Kaleme aldığı **Tarih-i Alem** [Dünya Tarihi - 1876] adlı eserinin içinde 150 sayfalık bir kısmı, **Tevarih-i Türki** [Türk Tarihi] olarak yazmış ve bölümde ilk defa, Osmanlı öncesi Türk boylarının tarihine yer vermiştir.

Türkçenin önem ve değerini vurgulayan ve bu konuda yazdığı eserlerle savaş verenlerin arasında *Şemsettin Sami Bey* ön sıralarda gelir. Türkçeye, Osmanlıca denmesine karşı çıkar. Şemsettin Sami Bey'e göre bu dille konuşan kavmin adı Türk'tür. **Nev'usûl Sarf-ı Türki** [Türk Dilbilgisinde Yeni Usuller - 1891] ve **Kamus-ı Türki** [Türk Lügati - 1899] en önemli eserleridir.

Kilisli Necip Asım (Yazıksız), dilci ve tarihçi olarak Türkçülük akımının önde gelen temsilcilerinden olmuştur. Edip Ahmed Yükneki'nin **Atabetü'l Hakayık** [Gerçeklerin Eşiği - 1906] adlı manzum eserini yayınlamıştır. **Ural ve Altay Li-**

sanları (1893), **En Eski Türk Yazısı** (1897) ve **Orhon Abideleri** (1925) en önemli eserleri arasında yer alır. *Kilisli Muallim Rifat*'(Bilge) **Divanü Lügati't Türk**ü yayımlayarak çok önemli bir eseri aydınlanma çağının istifadesine sunmuştur.

Aydın geleneğimizde Türk kültür ve sanatının takdimi çeşitli vesilelerle engellenmiştir. Bunlardan en ilgi çekici örneği, *Celal Esat Arseven*'in hatırası olarak aktarabiliriz. Celal Esat Bey, küçük makaleler yazdığı **İkdam** Gazetesi'nde "*Türk Sanatı*" ismiyle bir makale yayınlamak ister. Yazı işlerinde çalışanlar hayretler içinde kalırlar. Ne yapacaklarını şaşırırlar, zira ilk defa *Türk Sanatı* isimli bir başlık ve içerik ile karşı karşıya kalmışlardır. Bir yanlış yapmamak telaşı, hattâ korkusu içindedirler. Celal Esat Bey'i arayarak bu durumu aktarırlar; ve bir "zühûl" [dalgınlık, yanlışlık] olup olmadığını sorarlar. Celal Esat Bey, Türk sanatının başlı başına bir kültür değeri olduğunu uzun uzadıya anlatmasına ve ısrarına rağmen **İkdam**'ın yöneticileri, yazının başlığını "*Türk Sanatı*"ndan, "*İslâm Sanatı*"na dönüştürerek yayınladılar.

Yine ilginç bir örnek Ziya Gökalp ile Fuad Köprülü'nün başından geçmiştir. Bu iki değerli düşünce adamı "*Türkiyat Cemiyeti*" kurmayı amaçlar ve harekete geçer. *Türkiyat* ismi hayret yaratır. Bununla ne amaçlandığı hususu [endişesi] gündeme getirilir. Sadrazam Sait Halim Paşa, "Türkiyat" ismine itiraz eder ve "*nereden çıktı bu icat ?*" der. Sonunda Türkiyat Cemiyeti ismi, Sadrazam Sait Halim Paşa'nın itirazı ile değiştirilir ve "*Asar-ı İslâmiye ve Milliye Tetkik Encümeni*" [Ulusal ve İslâmi Eserleri İnceleme Kurulu] şekline çevrilir. Türkçülük hareketinin, Türk kültür dünyasında taşıdığı önem kavranamadığı için ülkenin kendi öz değerlerine sahip çıkma azmi ve kararlılığı çok uzun yıllar heba edilmiştir.

Ekonomik Yapının Yarıkları ve Aydın Geleneğimiz

Türk-İngiliz Ticaret Anlaşması'yla başlayan ve kapitülasyonlarla genişleyen emperyalist yaklaşımın, Türk ekonomisinde yarattığı rahatsızlık da, aydın geleneğimizin oluşumunda ve kültür değerlerimizin teşekkülünde önemli başlık açmıştır. İmparatorluğun finans sıkıntılarının giderilmesine yönelik çalışmalar ve kurumlar arasında Osmanlı Bankası'nın kuruluşunda verilen imtiyazlar, bu emperyalist yaklaşımın tezahürlerinden biridir. Finans ihtiyacının getirdiği sıkıntıların giderilmesi bu yolda müsamahakâr davranışları gerektirmiş ve bu hoşgörü gösterilmiştir. Hattâ, Osmanlı bürokrasisi ve aydınları, kendi bankasına kavuşunca, Avrupa [Avrupalı] gibi güçlenip itibar göreceği hayaline kapılmışlardır.

Sanayileşme hedefi doğrultusunda başlatılan yatırımlar içinde belli boyutta ve dikkat çekici cesarette bazı hareketler görüldü. Bunlar, örnek oluşturacak nitelikler içinde takdim edildi ve bir ölçüde başarılı olundu. Ancak, sistemin etkin olduğunu söylemek mümkün değildi. Finans sektörü giderek palazlanan karakteristiği ile ekonominin ihtiyaçlarını karşılayan bir yatırım-finansman politikası uygulamak yerine, kısa vadeli kredilendirme ve yüksek faiz ile sömürme sistemi içinde güçlendi. Nitekim daha sonraki yıllar içinde Osmanlı İmparatoruna kafa tutacak ve emirlerini dinlemiyecek kadar etkili hale geldi. Bu dönem içinde **Muharrem Kararnamesi**'nin (1881) yayınlanması ile getir "*Düyûn-u*

Umumiye", Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu hazırlayan ekonomik unsurlardan birisi oldu.

Tarım kesimi, Osmanlı ekonomisinin en aşırı ölçüde tevekkül sergilediği sektördür. Toprak rejimi içinde ayân ve eşraf ile küçük çiftçi arasındaki ilişki isabetle düzenlenemediği için, ayân sonunda Cumhuriyet'e intikal eden bir siyasi otorite [kademe] olarak ülke ekonomisinin ve tarım düzeninin aksaklıklarında etkili oldu. Cumhuriyet dönemi içinde "mütegallibe" ifadesiyle tarif edilen köy ağalığı, [zorba - derebeyi kavramı] sadece bir ekonomik güç değil, aynı zamanda sosyal ilişkileri kontrol eden, hattâ adalet dağıtan otorite olarak görülmüştür. Siyaset kültürümüzün tartışma platformlarında mütegallibe kavramı, en ağır hükümlerle eleştirilmiştir. Demokrat Parti'nin kuruluş yıllarında bu kavram, seçimin sonucunu belirleyecek kadar etkili olmuştur. Demokrat Parti'nin "Jandarma baskısı"nda sembolize ettiği siyasal propaganda ve itiraz, sonunda "mütegallibe baskısına" dönüşerek siyasal dayanak haline getirildi.

Birinci Meşrutiyet döneminin hemen arkasından başlayan istibdat idaresinde Anadolu'yu kontrole yönelik düzenlemeler, toprak rejimini ve bu rejimi koruyan kolluk kuvvetlerini daima kayırıcı olmuştur. Hamidiye Alayları'nın mahalli toprak ağalarını önemseyen ve destekleyen uygulamasındaki esaslar, İkinci Meşrutiyet döneminde de devam etmiş ve bu ilkeler Cumhuriyet'e kadar devredilmiştir. Aydın geleneğimizin oluşumunda Osmanlı entellektüelleri, tarım sektörünün ve köylü ekonomisinin yapısı ve beklentileri doğrultusunda çok fazla ilgili olmamıştır. Özellikle batıya karşı hayranlık duygularının tahrik edildiği entellektüel faaliyetlerde köylü meseleleri ile uğraşmak, bir çeşit bilgi ve görgü eksikliği olarak yorumlanmıştır. Batılı adam izlenimi vermek de isteyen "çıt kırıldım" Osmanlı aydınları, köylü meseleleri ile uğraşan insan izleniminden âdeta utanarak [tiksinerek] kaçmışlardır.

Esnaf, batılılaşma hevesi doğrultusunda ele alınmak istenirken, üretim, pazarlama ve tüketim ilişkilerindeki dengeler ve etkinlikler, istenilen ölçülerde kurulamamış, bu vahim durum, aydınların üzerinde durdukları ciddi bir tartışma başlığı olmamıştır.

Bu dönemde batı eğitim kurumlarmın hedef ve politikaları önemli değişiklik gösterir. Batılı sanayileşmiş [emperyalist] devletler, başta İstanbul olmak üzere azınlıkların özellikle kültürel ve ekonomik açıdan çok etkin olduğu Anadolu kentlerinde okullar açmaya yönelmişlerdir.

Bu okullar aracılığı ile yeni bir "katip sınıfı" üretildi. Misyoner okullarının, bir tür azınlık komitecileri yetiştirmekte olduğu dikkat çekti . Misyonerlerin daha önce Afrika içlerinde ve Doğu Asya ülkelerinde uyguladıkları "Papaz Kapitalizmi" modeline benzer bir uygulamaya girdikleri görüldü. İslâm hukukunda eğitim veren kurumlar yanında, Avrupai hukuk içinde eğitim veren bu kurumlar ağır basmaya başladı. Bu okullarda özellikle iktisat ve ticaret eğitimi verilmesi ve emperyalist Avrupa devletlerinin işbirlikçilerini yetiştirmesi mevcut ekonomik farklılıklar yanında bir de ekonomik programlama kabiliyet farkı getirdi. Bu kurumların uyguladığı yetiştirme modelinin getirdiği görüş ayrılıkları bir ahenksizlik yaratmış ve bu farklılık dikkat çekici boyutlara ulaşmıştı. Batı okullarında yetiştirilenlerin, İslâmi eğitim ve terbiye içinde hayata hazırlanan-

lara karşı sürekli müsamaha göstermelerini tavsiye ve talep eden bir üslûp belirmişti. Bu üslûp, "İslâmî hoşgörü" [alttan alış] ile karşı tarafın şımarmasına ve güçlenmesine yol açtı. Bu ayrım, İslâm ve Avrupa hukukunun uygulanmasında farklılıklar yaratan örneklerle kendi gücünü besledi. Feminist hareketlerle birlikte bu oluşumun niteliklerinde farklı netleşmeler görüldü. Feminist hareketler Osmanlı aile düzeni içindeki saygıyı zedeleyen ölçülere ulaştırıldı ve özellikle orta sınıf müslüman halk (esnaf ve küçük memur) üzerinde yoğunlaştırıldı.

Sonuçta bürokrasi, bu tür gelişme farklılıklarının yansıyacağı zemin olarak değerlendirildi. *Yeni Osmanlılar*, Tanzimatçıları eleştiren önemli bir kesim olarak görüldü. Hürriyetçi karakter dikkat çekiyordu. Batı anlayışının Osmanlı kültürüne getirdiği bir yeni müessese de "meşrutiyet" fikri idi. Hürriyetçi ve meşrutiyetçi kadro, Tanzimatçıların yabancı sermaye tutkunluğunun karşısında da yer alan bir heyecan fırtınası estirdiler. Böylece *Milli İktisat* kavramı ile Osmanlı ve Müslüman burjuva oluşturma iddiaları filizlenmeğe başladı..

Bir dönemde Tanzimatçı bürokratlar, gerçek görüntüsü ile ikinci "Lale Devri"ni başlatmaya benzer heyecanlar içindeydiler. Büyük ölçüde başarılı da oldular. Bu hareketleri, batının kültür kurumlarını aktarma tarifinin dışına çıkaran hem hevesler, hem de uygulamalar görüldü. Halk, bu hareketlere kendi yararına düzenlenmiş olmasına rağmen ağır suçlama ile karşı çıkıyordu. Nitekim korkulan başa geldi ve bu tür laik yönetim ilkelerini ve kurumlarını "gavurlaşmakla" suçlayarak teokratik tercihin yanında yer aldı.

Osmanlı bürokratlarının kafa tuttukları II. Abdülhamid, hilafeti elinde bulundurmanın avantajı ile güçlendi. Laiklik ve aydınlanma hareketlerini gavurlaşma tarifinde kötüye kullananların getirdiği sıkıntılı hava etkili oldu. Bu hareketlere karşı çıkanlar Abdülhamid lehine tavır koydu ve böylece Osmanlı aydınları ile Osmanlı halkı arasında ciddi yarıklar belirdi. Ekonomik olarak azınlıklar ile Türk ve Müslüman sermaye kesimi arasındaki ekonomik güç yarıkları yanında, daha önemli bir kültür ve değer farklılıkları oluştu.

Jön Türkler, Tanzimat bürokratlarına tuttukları kafanın muhatabını değiştirerek Abdülhamid'i doğrudan hedef olarak seçtiler. Tanzimat bürokratları, Osmanlı'nın "hürriyet mücahidleri" oldular... Ancak batıdaki eğitim ve görevleri sırasında batı kültürünü sadece dil bilgisi ve edebi akımlar olarak değerlendirenler, bulundukları ülkelerdeki sınıf farklılıklarını ve çatışmalarını iyi kavramamışlardı. Dolayısıyla Osmanlı'nın gelişmesinde ekonominin yerini ve önemini anlayamadılar. Meşruti idarelerde en önemli unsurlar arasında hukuki yapının liberalliği ve demokratlığı kadar ekonomik anlamda sınıf hareketlerinin yeri [payı] olduğu fark edilmemişti. Osmanlı aydınlarının yetiştirilme kalıbında eksik kalan bu unsur, sonra son derece önemli bir ihtiyaç olarak kendini gösterecekti. Jön Türklerin 1902 Paris Kongresi'nde açıkça ifade ettikleri hedef Abdülhamid'i devirmekti. Bu hedef karşısında savunma mekanizmalarını ve denge taktiklerini mükemmel biçimde geliştiren Abdülhamid, karşı hareket ve tavır stratejisi geliştirdi. Sonuçta bu strateji, Jön-Türklerin batılı modelde, muhafazakâr kesimin ise İslâmî karakterde cemiyetleşmelerine yol açtı. Bu cemiyetleşme modeli ile Abdülhamid kendine karşı örgütlenen her hareketin karşısına, güçlü bir karşı hareket çıkarabiliyordu. Bu cemiyetleşme modeli daha sonra siyasi

partileşme modeli olarak gelişmiş ve temel karakterini muhafaza eden yapısı ile iki parti düzeni biçiminde günümüze kadar gelmiştir.

Birinci Ve İkinci Meşrutiyet'in Işıkları

Birinci ve İkinci Meşrutiyet döneminin aydınları, Fransız ihtilalinin yarattığı heyecanlar içinde yetişmiş ütopya zengini, özgürlük yoksulu edebiyatçılardı. Yeni bir yüzyıla girişin eşiğindeydiler. Heyecanları vardı. Duygularının yarattığı heveslerin etkisi büyüktü. Heveslerinde biçimlenen dünya güzelliğini, kuralların sınırladığı gerçeklerin üzerinde tutuyor, böyle bir dünya yaratmanın düşlerini kuruyorlardı. Fakir bir ülkenin batı hayranlığı ile kendinden geçen kadrolardı. Her tür düşünce özgürlüğünü isteyen, ancak bunları sanıldığı ölçüde cesaretle ortaya koyamayan bir hareketin mensuplarıydılar. Replikleri uzun ve retorik bir trajedinin kahramanları gibi konuşurlardı. Bu aydınlar elbette ki küçümsenemez... Ama, bu aydınlar her şeyi uygun ölçülerde değerlendirebilmişler midir? Hayır!..

1789 Fransız İhtilali, "ulusal egemenlik" düşüncesini getirmekle kalmamış, aynı zamanda Avrupa'yı bu fikrin cephelerinde ateşe atmıştı. İhtilalin getirdiği "özgürlük, kardeşlik, eşitlik ve adalet" fikri, bir ihtilal sloganı olmanın ötesine geçmiş ve peşinden gidilen bir ideal haline gelmiştir. Fransız edebiyatının zarif ve etkili lisanı, bu ideale zengin ve hâkim [kalıcı] bir içerik kazandırmıştır. 19. yüzyılın ana tarih temaları olan siyasi ve ekonomik liberalizmin, bu edebiyatın üslubunda pekişen önemli değerleri vardır. Osmanlı aydınları bu kültürün ve bu değerlerin lezzetine, ihtilalden yaklaşık elli yıl sonra varabilmişlerdir.

Tanzimat ile birlikte ilhâm kaynağı olan Batı, 19. yüzyılda hiç de rafine değildir. Liberalizm görünür biçimdir ve siyasette hâkimdir; ama, toplum karışıktır. İngiltere'de sefalet ve istismar dayanılmaz boyutlara ulaşmıştır. Sosyalistler, "idealistler" ve "bilimsel olanlar" diye ikiye ayrılmıştır. Frouier, Proudhon gibi idealistlerin yanında, ileriye dönük düşünceleri ile Marx ve Engels dizginleri ele geçirmistir. 19. yüzyıl romanında sefalet, fuhuş, cinnet, hırsızlık temel temalar olarak işlenmektedir. Hugo **Sefiller** romanı ile yarattığı toplumsal hayatı "Fatalite - Kader"e oturtmakla beraber, toplumsal kurumları da suçlamaktadır. Emil Zola, "Natüralist" roman türünde âdil bir toplum düzeninin özlemlerini dile getirmektedir. Osmanlı aydınları, Tanzimat'la beraber bir aydınlanma çağı edebiyatı tanımaya [lezzeti duymaya] başlamışlar; ancak işin ekonomik gerçeğini tam kavrayan merakta [kıvamda] olmadıkları için meseleyi omurgasından yakalamak fırsatını ellerinden kaçırmışlardır.

Tanzimat Fermanı ve bu fermanın hazırlık döneminde liberalizm, Avrupa'da pek modadır. Ama, Osmanlı aydınlarının ilgi alanında henüz istenen ölçüde yer almamaktadır. Çünkü Osmanlı, bir burjuva olayı yaşamamıştır. Liberalizm şapkasını giydireceği sınıf yok gibidir. Bu nedenle Tanzimat Fermanı, ekonomik liberalizmden çok, Osmanlı'da yaşayan yabancıların ve azınlıkların hukuki liberalizmini sağlamaya yönelik olmuştur.

Islahat Fermanı, Tanzimat'ın ikinci safhasıdır. Bu fermanı bir hukuk belgesi olarak değerlendirmek, ciddi yanlışlıklara neden olabilir. Islahat Fermanı bir siyasi belgedir ve ekonomik kaynakların Hristiyan tebaya geçmesini sağlayacak

hükümler taşımaktadır. Bu tarihlerde Osmanlı milliyetçiliğini önemseyen akımlar, ülkede azınlıkların haklarını korumaya yönelen fantazi düzenlemeler ile birleşmişti. Hattâ, hürriyet kahramanı Mithat Paşa, Osmanlı bayrağının ay ile yıldızı arasındaki boşluğa bir haç yerleştirmeyi öneriyordu. Böylece, Osmanlı milliyetçiliğinde, azınlıkların üstün bir yeri olduğunu bu değerle simgelemek istemişti.

Tanzimat paşaları ile başlayan ve meşrutiyet aydınlarına uzanan dönemde ekonomik önlemler getirmesi nedeniyle Ali ve Fuat Paşaların tavırları büyük önem taşır. Tanzimat paşalarının vasiyetnameleri olarak bilinen Ali ve Fuat Paşaların muhtıralarında, Osmanlı ekonomisinin seyir defteri yazılıdır. Devletin ekonomik hayata hâkim olan yaklaşımının ülkenin kaynaklarını israf ettiği düşüncesinden yola çıkan paşalar, liberal ekonominin nimetleri üzerine uzun ve isabetli düzenleme önerileri getiriyorlardı. Bugünün özelleştirme hedefleri ile karşılaştırıldığında inanılmaz ölçüde isabetli ve ileri görüşlü olduğu anlaşılan bu düzenlemelerde, devletin ekonomik hayattaki yerini sıfırlamaya yönelen bir iktisadi düşünce tercihi dikkat çekmekteydi. Ancak Osmanlı aydınlarından başlayıp Cumhuriyet aydınlarına kadar uzanan entellektüel görgüdeki bütün eksiklikler bu paşalarda da dikkat çekmekteydi. Her paşa, kendi adamını kayırmak ve başkalarının adamlarını hangi yetişmişlik düzeyinde olursa olsun, bulunduğu mevkiden azletmek gibi bir zaaf ile malüldü. Nitekim, Ali Paşa, Reşid Paşa'nın adamı olduğu gerekçesiyle önemli bir Osmanlı aydını olan Şinasi'yi görevden azletmişti. [Bu tür devlet yönetimi ve bürokrasi geleneği bu güne kadar hiç değişmedi ve Türk yönetim kültürünün temel özelliği olarak yerleşti. İstibdat ve Meşrutiyet dönemlerinden Cumhuriyete kadar bu gelişimin sayısız örnekleri vardır. Bu konuda en ironik örnekler İstanbul Şehremini Dr. Cemil Topuzlu Paşa'nın hatıralarında bolca anlatılmaktadır. [**80 Yıllık Hatıralarım** İstanbul, 1951]

Birinci Meşrutiyet'in ilanı, Teşkilat-ı Esasiye'nin kabulü ile mutlakiyet rejiminden meşruti yönetime geçiş çok önemli bir yapı değişikliği sayılıyordu. Oysa İmparatorluğun sınırları ateş çemberi içindeydi. Savaşın getirdiği sıkıntılar içinde böyle bir meşruti düzene geçişin tadına tam varılamadı. Daha doğrusu Osmanlı aydınlarının vatanperverlik duyguları ülkenin sınırlarının korunmasını, özgürlükten, adaletten ve eşitlikten daha önemli sayıyordu. 93 Harbi'nde Rus orduları İstanbul sınırlarına dayanmıştı. Galata bankerlerinin getirdiği borçlar olmasaydı, 425 yıllık Osmanlı başkenti elden gidecekti.

Birinci Meşrutiyet'in ilk yıllarındaki hukuki düzen yürümedi ve Anayasa'nın rafa kalkması ile birlikte hiddetini giderek arttıran bir mutlakıyete dönüştü. Hatta, o kadar ki, Mithat Paşa ölüme mahkum edildi. Mithat Paşa'nın ölüme mahkum edildiği kararın temyizinde onay verenlerin başında, Plevne Kahramanı Gazi Osman Paşa vardı. Osmanlı'nm kahramanları [iftiharları] olaydan olaya değişen kaypak karakter özellikleri sergilemekte müstesna örnekler veriyordu.

Birinci Meşrutiyet'in entellektüelleri, hak, adalet, hakkaniyet, ve hikmet konularında son derece arzulu, fakat yeteri kadar cesaretli değillerdi. Bu cesaret eksikliği, Meşrutiyet öncesi Osmanlı aydınlarında görülen ürkek tavrın yarattığı ve yansıttığı gelenekten kaynaklanıyordu. Mithat Paşa'nın Kanun-i Esasi'de öngördüğü tarifler bile son derece sınırlıydı. Kendi düzenlediği Anayasa hükmüy-

le zor durumda kalan Mithat Paşa'dan sonra hürriyet kavramı yavaş yavaş gündeme gelmeğe başlamıştı. Sakızlı Ohannes, Akyiğitzade Musa, Namık Kemal, Mizancı Murat, ülkenin ekonomik imkanlarının dikkate alınması yolunda önemli görevler ve sorumluluklar yüklenmiş entellektüel kadronun isimleridir.

İkinci Meşrutiyet'in Aydın Geleneği

Sultan Hamid tahta çıkarıldığı zaman, İkinci Meşrutiyet'in ve daha sonra Cumhuriyet'in ünlü yöneticileri, ya henüz doğmamıştı; ya da emzikteydi. Enver Paşa doğmamıştı; Mustafa Kemal doğmamıştı. İsmet İnönü doğmamıştı. Kazım, Ali Fuat, Fevzi paşalar doğmamıştı. Talat ve Cemal Paşalar henüz bebektiler. Abdülhamid yönetiminde istibdat içinde kıvranan gençler, hürriyet aşkıyla yetişiyor ve örgütleniyorlardı. 25-30 yaşın dinamikleri sonunda Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni kurdular. İttihad Terakki ile birleşen bu kadro, özgürlük hareketini (mücadelesini) başlatmaya hem hazırlıklı, hem arzuluydular.

Tanzimat bürokrasisi karşısında tavır alan Jön-Türk hareketinin yaktığı hürriyet meş'alesi ve mücadele biçimi [Harbiye - Mülkiye - Tıbbiye] kaynaklı askeri ve sivil kesim aydınlarını harekete geçirmişti.

Aydın geleneğimizin oluşmasında hürriyet mücadelesinin yeri önemlidir. Hatta bu geleneğin hareket noktası hürriyet adına yapılan mücadeleler olmuştur. Bu mücadelede sivil kadro ile askeri kadro arasında önemli farklar görülür. İkinci Meşrutiyet'e gidişin hazırlıklarında bilgi ve deney birikimini askeri okullarda kazananlardan daha önemli ve öncelikli olanlar, sivil kadronun yetiştirdiği aydınlardır. Servet-i Fünûn etrafında isim ve ün kazanan yazarların yanı sıra, Mülkiye'de, Hukuk'ta, Tıbbiye'de okumuş, meslek sahibi Osmanlı entellektüelleri, aydınlanma çağının oluşumuna da çok büyük katkıda bulundular.

Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmet Rauf, Cenap Şahabettin, Ahmet Şuayip, Mehmet Cavid, Rıza Tevfik, Bedii Nuri, Asaf Nef'i, Dr. Faik Nüzhet, Ziya Gökalp, bu hareketin önde gelen isimleridir. Büyük bölümü Edebiyat-ı Cedide mensubu olanlar, Türk ve Batı edebiyatı üzerinde görüşler ve eserler vermekle yetinmeyen, felsefe, siyaset, hukuk, yönetim, eğitim, sağlık konularında da geniş bilgi ve deneyleri olan bir kadroydu. Askeri eğitimden gelenler, sadece kurmaylık stratejileri ile yetinmemiş, çok geniş kapsamlı bilgi ve deney sahibi olmuş iddialı entellektüellerdi.

Türkiye'de felsefi düşüncenin ilk adımlarını atanlar Harp Okullarında yetişmişlerdi. Bunlardan Vidinli Tevfik Paşa, en önemli isimdir. Paris Ateşemiliterliği sırasında matematik eğitimi görmüş ve dönüşünde batının en son matematik buluşlarını içeren bir "linear algebra" kitabı yazmıştır. Kendisini izleyen Salih Zeki, İbrahim Ethem, Baha Tevfik, felsefi akımların öncüleri olarak çok önemli katkılarda bulunmuştur. Jön Türk hareketinin önde gelen isimlerinden, Abdullah Cevdet ve Filozof Rıza Tevfik, Tıbbiye'de okudukları yıllarda kazandıkları dostluk boyunca felsefi akımlarda daima yakın ilişki ve destek içinde olmuşlardır.

Baha Tevfik, karar verme sürecinde teorinin getirdiği imkan ve kaynakların sonuna kadar kullanılmasını amaçlayan bir eğitim ve kültür dünyasının kapılarını açmıştır. Ahlâk tarifi getirerek o güne kadar mistik ve teorik tartışan zihin-

leri bir yana bırakmış ve ahlâkın bir uygulama ilkesi olduğunu gösteren mücadeleyi vermiştir.

Abdullah Cevdet, yorulmak bilmeyen bir mücadele örneği sergiler. Ülkede bir rönesans başlatma ve aydınlanma çağını zenginleştirme yolunda önemli örnekler vermiştir. Otuz yıl müddetle aralıksız yayınladığı "İçtihad Kütüphanesi", imparatorluğun düşünce hayatı ve etkinlikleri içinde çok önemli aydınlanma burçlarıdır. Filozof Rıza Tevfik, Tıbbiye'de başlayan felsefi değerlendirmelerle ün sahibi olmuştu. Zaman zaman kendi fikirleri ile çelişen tavır ve davranışlar sergilemekle de ün yapmıştı.

Batı felsefesini, imparatorluğun toplumsal kördüğümlerini çözen keskin kılıç gibi görenlerin yanında, İslâmi yaklaşımlarla her türlü sorunlara çâre üretilebileceğini iddia edenlerin varlığı dikkat çeker. Ancak bu kesimlerin, bu iddialarında samimi davranışları dışında kanıtlayabildikleri bir husus olmamıştır. Sorunların çok büyük bölümünün ekonomik meselelere dayanmış olması, çözümsüzlüklere neden olmaktaydı.

Modern İslâmcılar arasında yer alan, Hüseyinzade Ali Turan, Zeki Velidi Togan, İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul, Muallim Naci, Mehmet Ali Ayni, Mehmet Akif (Ersoy) Cumhuriyet'e gidiş yollarında Türk düşünce dünyasına önemli katkılarda bulunmuş kimselerdir.

Cumhuriyet'e Doğru Aydın Geleneğimiz

İkinci Meşrutiyet'te değişik görüşler ortaya konmuştur. Bu görüşler karşılıklı olarak çatışmayı sürdürmüş ve uzlaşmaya yönelik hareket içinde olmamışlardır. Bu çatışma ortamı içinde dikkat çeken isimlerin başında Ziya Gökalp gelmektedir. Ziya Gökalp, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurarak siyaset çalışmalarına aktif olarak katılmıştır. Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile birlikte sürdürdüğü bu çalışmalarda toplumsal sorunları ele alan araştırmalar ve ideolojik çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci içinde olduğunu ilk farkedenlerden birisi olarak Ziya Gökalp, yeni bir ulusal kimlik arayışı üzerinde durmuştur. Türk toplumunun kendine özgü bir kimliği, kültür ve sanat anlayışı olduğu fikrini savunmuştur. Bu fikri temel alan çalışmalarında Türkçülük esaslarını her vesile ile gündeme getiren bir mesleki ve ahlaki ısrar ile dikkat çekmektedir. Bu ısrarın odak noktası, asla doğu kökenli mistik ve estetik değere dayanmamaktadır. Ziya Gökalp'in düşüncesinde, Türk toplumunun kendi ahlaki ve kültürel değerlerinin, batıdan alınacak kültür ve ahlak değerleri ile birleştirilmesi [sentezi] esas alınmıştır. Bu sentez, yeni bir hareket noktası kabul edilecek ve daha ileriye gidişin rotası bu senteze göre çizilecektir.

Ziya Gökalp iki temel unsuru bir arada değerlendirir. Birincisi, kültür, ikincisi ahlak ögesidir. Gökalp'in kültür ögesi "Türkçülük", ahlak ögesi ise "İslâm"dır. Bu konudaki görüşlerini ve gelişme doğrultularını, **Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak** isimli eserinde ayrıntılarıyla inceler. Hars ve medeniyet ayrımı getirir. Milli kültür (hars) ile batı uygarlığı (medeniyet) arasındaki ayrıma işaret eder. Uluslararası kültürün oluşumunda milli kültürün yerini ve

önemini vurgular. Muasırlaşmak (çağdaşlaşmak) ilkesinde milli kültürün, uluslararası kültürü oluşturan temel karakterine yer verir. Ziya Gökalp, kültür ve ahlak ögelerinin oluşturduğu sentezin ekonomik değerleri de içermesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bilim ve teknoloji politikası, ülkenin ekonomik değerlerinin yükseltilmesi ve ülke refahının arttırılması olarak değerlendirilmektedir. Ziya Gökalp'in düşünce modelinde "Din", toplumsal birleşmeyi ve dayanışmayı sağlayan yardımcı bir öge olarak ele alınmaktadır.

Gökalp, Durkheim sosyolojisindeki dayanışma (solidarizme) fikrini, toplumun temeli olarak kabul etmektedir. Dayanışma fikri, Gökalp'te toplumun uzlaşma noktası, kültür kapısıdır. Bireyi esas alan liberalizm ile toplumu esas alan Marksizim arasındaki çatışmanın uzlaşabileceği noktayı meslek örgütlerinde görmektedir. Öte yandan bireysel özgürlüklerin asla inkâr edilemiyeceği ve bu özgürlüklerin *toplumsal dayanışmaya ve kamu çıkarlarına* aykırı düşmemek kaydıyla serbestçe kullanılabileceği fikrini savunmaktadır. Toplumsal idealizmin savunmasında bütün doğruların ölçüldüğü kriter olarak ma'şeri vicdanı [toplum vicdanını] öngörmektedir.

İttihat Terakki döneminde gündeme getirdiği görüş ve önerilerini particilik anlayışının kısır döngüsünde ziyan etmeyen Ziya Gökalp, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş aşamasında bütün bilgi ve deneylerini Cumhuriyet'e tahsis etmiştir. Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Partisi bünyesinden gerçekleştirdiği "halkçılık" ve "milliyetçilik" ilkelerinin oluşturulmasında ve olgunlaştırılmasında büyük görev ve sorumluluk üstlenmiştir. Cumhuriyet'in kültür politikasının hazırlık aşamasında ve netleştirilmesinde Ziya Gökalp'in etkisi önemlidir. Türkçülük, bilhassa üzerinde durulması gereken konular arasında yer alır.

Türkçülük Hareketlerimiz ve Aydınlarımız

İkinci Meşrutiyet döneminde Osmanlı aydınlarınca geliştirilen ve Cumhuriyet'e âdeta milli vasiyet içinde emanet edilen Türkçülük hareketi, siyasi ve fikri akım olarak fevkalâde önemlidir. Yunan milliyetçiliği ile tezgâhlanan daha sonra Slav ırkın hâmisi olarak Rusya'nın ve İngiltere'nin desteğinde genişletilen milliyetçilik akımları, Bulgar, Romen, Sırp, Arnavut, Ermeni, Arap milliyetçilikleri şeklinde gelişmiştir. Burada iki önemli tespit söz konusu edilebilir:

Birinci ilginç tespit: Türk milliyetçiliğinin, Osmanlı Devleti'ndeki en son milliyetçilik hareketi olmasıdır. Mithat Paşa dönemindeki Osmanlı milliyetçiliği ile mozaik devlet kavramını hâkim kılmak isteyen görüşler itibar görmemiştir. Bütün milletlerin "Osmanlı" tarifinde kimliklerini sürdüreceklerini sanan ve buna göre örgütlenen Osmanlı toplumsal yapısı, bu hülya içinde uzun süre dayanamamıştır. Önce Hristiyan etnik gruplar harekete geçmiştir. Bunu Müslüman etnik gruplar takip etti. Arap milliyetçiliği bir tür arkadan vurma noktasına kadar geldi. Hilafetin bu soruna çözüm getirebileceği sanılıyordu. Milliyetçilik duyguları, ayrı dinde olmaya tercih ediliyordu. Ve hilafet bu konuda hiçbir dayanışma sağlayamadı. Bütün milliyetçilik cereyanları birer etkin seviyeye ulaştıktan sonra Türk milliyetçiliği gündeme geldi.

İkinci ilginç tespit: Türkçülük esaslarını, Osmanlı yapısını korumak gibi bir kaygısı bulunmayan, aksine Rus Çarlığının ağır baskılarını üzerlerinde hisseden

Rus Türklerinin başlatmasıdır. Türk asıllı Osmanlılar millet kavramı yerine, ümmet kavramı içinde yer alarak varlıklarını sürdürmekle istedikleri sonuca varabileceklerini düşünmüşlerdi. Böyle bir teselliyi çok uzun süre yaşatmışlardı. Ancak, Arap milliyetçiliği ile birlikte ümmet anlayışı yerine gerçek anlamda millet kavramı harekete geçirildi. Bu kavram ile karşı harekete geçme fikri uyandı ve giderek yerleşti. İlginç olan bir diğer tespit de, Osmanlı'da Türkçülük hareketlerinin bütün ilhâm ve estetiğini, Rusya'daki Türkçülük hareketinden almış olmasıdır.

Mustafa Celaleddin Paşa'nın **Geçmişte ve Günümüzde Türkler** ve Şıpka Kahramanı Süleyman Paşa'nm **Tevarih-i Türki** adlı eserlerinin açtığı bir çığır vardır. Bu gayretlerin sonunda Türkçülük idrâkinin yerleşmesi ve akımın köklü biçimde benimsenmesi kendisini Birinci Meşrutiyet'in anayasasında gösterdi. 1876 "Kanun-i Esasi"sinde devletin resmi dilinin Türkçe olduğunun belirtilmesi en önemli gelişmedir. Bu hükmün sonunda Osmanlı Devleti'nin kurucularının ve yöneticilerinin Türk olduğundan bahsedilebilmek imkanı bulunabildi.

İkinci Meşrutiyet'e giderken Yusuf Akçura'nm Mısır'da yayınlanan Türk Gazetesi'nde tefrika ettiği **Üç Tarz-ı Siyaset** (1907) isimli çalışması önemli bir hareket noktası oldu. Yusuf Akçura, bu çalışmasında, Osmanlı Devleti'nin önünde bulunan en iyi çözümün "ırk esasına dayanan Türk Milliyetçiliği" olduğuna işaret etmektedir. Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet dönemlerinde "Osmanlıcı" bir ideolojiyi benimseyenler, İkinci Meşrutiyet'le birlikte "Türkçü" ideolojiyi benimsediler. Yusuf Akçura, Mehmet Emin Yurdakul, Akil Muhtar Özden, hızlı bir örgütlenme modeli içinde Türkçülük akımlarının genişlemesine ve derinlik kazanmasına imkan sağladılar. Kurdukları, Türk Derneği, Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Ocağı gibi kuruluşlarla etkin bir tanıtım ve ikna programı uyguladılar. Yayınladıkları **Türk Yurdu** isimli dergi aracılığı ile fikirlerini geniş bir alana yaymak fırsatını kullandılar. Daha sonra harekete katılan Ziya Gökalp ile birlikte Türkçülük akımı etkinlik kazandı. Türkçüler kısa sürede İttihat ve Terakki'yi etkileyen örgüt haline geldi. Sonuçta Enver Paşa, bütün Türkleri bir çatı altında birleştirmeyi amaçlayan Turancılığı benimsedi. "Turancılık" fikri, daha sonra Cumhuriyet'in kültür politikasında ve aydın geleneğinde kendini gösterecek ve harp yıllarında Cumhuriyet'in dünya görüşünde ve düşünce hayatında önemli bir fikir hareketi oluşturacaktır.

Birinci Dünya Savaşı ve onu takiben Milli Mücadele yıllarında Türk kültürel gelişmesinin temelindeki ilke, özgürlük ve bağımsızlıktır. Edebiyatın her türünde, sanatın her dalında hürriyet ve istiklâl kavramlarının etkisi, yeri ve derinliği görülür. İkinci Meşrutiyet ile başlayan yeni anlayış içinde özgürlük kavramını gündeme getiren ve yayan gazetelerin yanı sıra dergilerin de etkisi büyük olmuştur. Ömer Seyfettin'in **Genç Kalemler**; Ziya Gökalp'in **Yeni Mecmua**; Abdullah Cevdet'in **İçtihad**; Mehmet Rauf'un **Mahasin** [güzellikler]; Faik Sabri Duran'ın **Musavver Muhit** [Resimli Coğrafya] isimli dergilerin yanında, **Resimli İstanbul**, **Şehbal**, ve **Servet-i Fünûn** en etkin dergilerdir. Harp yıllarında ve mütareke (ateşkes) döneminde Türk kültürünün seçkin isimlerinin hemen hepsi basında görev ve yer alan kalemler olarak dikkat çeker. Gazetecilik mesleğinde çalışmaları ile ünlenen Meşrutiyet entellektüelleri, Cumhuriyet aydınlarının aynı zamanda ilk isimleri olacaktır. Necmeddin Sadık (Sadak), Falih Rıfkı

(Atay), Ali Naci (Karacan), Kazım Şinasi (Dersan) **Akşam** Gazetesini yayınlayarak fikir ve özgürlük hareketindeki yerini alır. Aynı yıllarda Yunus Nadi **Yeni Günü** çıkarır. Ahmet Emin (Yalman) ve Mehmet Asım (Us) **Vakit**; Celal Nuri ve Suphi Nuri (İleri) Kardeşler **İleri** Gazetesini yayınlar. Sedat Simavi'nin yayınladığı **Güleryüz**; ve Zekariya ve Sabiha Sertel'in yayınladığı **Büyük Mecmua** Dergisi, Cumhuriyete doğru Türk entellektüellerinin her konudaki görüşlerinin ve önerilerinin yer aldığı yayın organlarıdır.

Bu gazete ve dergiler Türk kültürünün geliştirilmesi ve yerleştirilmesi gibi bir misyonun gerçekleştirilmesinin yanı sıra dünyada olup bitenlerin aksettirildiği belgeler olarak da önem taşır. Cumhuriyet aydınlarının bilgi ve deney birikimlerinin sağlanmasında en önemli kaynaklardan birisi bu gazete ve dergiler olmuştur. Ahmet Şükrü (Esmer), Reşat Nuri (Güntekin), Halide Edip (Adıvar), Ruşen Eşref (Ünaydm), Hakkı Tarık (Us), Peyami Safa, Aka Gündüz, Sadri Ethem (Erdem) günlük basının köşelerinde fıkra yazarı olarak yer alırlar. Sol düşünce sistemini savunan, **Kurtuluş** ve **Aydınlık** gibi dergilerde de, sosyalist, hattâ komünist görüşler gündeme getirilmektedir.

Aydınlanma Geleneğimiz ve İktisat Politikaları

Meşrutiyet'in "Milli İktisat" politikası da aydınlanma geleneğimiz ve kültür birikimimiz üzerinde fevkalade etkili olmuştur. Yusuf Akçura, iktisadi liberalizmin çok büyük ölçüde azınlıkların lehine işleyen bir ekonomik sisteme dönüşmesinin yarattığı tepkileri dile getirdi. İttihatçılar, Alman romantizminden etkilenen milliyetçilik kavramında, bireyi ikinci plana iten; cemiyeti ve devleti önemseyen bir sahiplik duygusu yaratmıştı. Nitekim, Birinci Dünya Savaşı yıllarında liberal iktisat gözden düşmüş; yerini milli iktisat fikrinin telkin edildiği düzen almıştı.

Savaşla birlikte kapitulasyonların ağır etkisi fark edilmiş, tek taraflı olarak kaldırılmasıyla koruyucu bir dış ticaret politikasına ve kambiyo denetimine gidilmiştir. İç ticarette de yine "devlet iktisadiyatının güdümleyici örgütleri" gündeme getirilmiştir. Meseleye finans açısından da sağlıklı yaklaşımlar getiren İttihatçı ekonomisinde en önemli müdahale bankacılık olarak kendini gösterir. Osmanlı Bankası'nın yerini alacak bir "Taşra Bankacılığı" sistemi getirilmiştir. Bu sistemin adı "milli bankacılıktır". Bütün düzenlemeler, ticaret kültür ve kabiliyetinin azınlıklardan alınarak Müslüman ve Türk eşrafa aktarılmasını öngörmektedir. Tekin Alp'in (Moiz Kohen) **İktisadiyat Mecmuası**'ndaki yazıları iktisat ve sosyoloji uyumunda kültür hayatımız için önemli bir kaynak oluşturmuştur.

Bu arada *Esnaf Teşkilatları*'nın kurulması ve örgütlenmesinde önemli hizmetleri geçen Kara Kemal'in yaklaşımındaki tarifler önemlidir. Siyasi hareketin toplumda kime dayanacağının kültürünü ekonomik açıklamalarla ortaya koyan Kara Kemal, askere ve memura dayanan bir siyasi hareketin sonunu hüsran olarak görür. Kara Kemal'e göre siyasi hareket "burjuva sınıfına" dayanmalıdır. Nitekim 1946'dan bu yana süregelen çok partili siyaset sistematiğimizde bu tespit temel ilke olarak benimsenmiştir. Kara Kemal'in "*Orta Sınıf*" olarak örgütlemek istediği siyasi potansiyel, Demokrat Parti, Adalet Partisi için siyasal kay-

nak olarak kullanılmıştır. Anavatan Partisi'nin "*Orta Direk*" tarifindeki siyaset kaynağı budur.

Meşrutiyet döneminde Maliye Vekili Mehmed Cavit Bey isminde simgelenen liberal iktisat akımında dikkate değer isimler arasında Ahmet Hamdi Başar [Limancı Hamdi] önemli bir yer tutar. Demokrat Parti'nin kuruluş aşamasında ve 1950'den sonra Demokrat Parti iktisat politikasının oluşumunda büyük hizmetler görmüştür. Ve Liberal iktisadın düşünce hayatımıza ve kültür varlığımıza kattığı değerlerde Ahmed Hamdi Bey'in emeği ve payı büyüktür. Ulaşım sektörü ekonomisinin bir ülkenin kültür hayatındaki yerini tartışır.

Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet'in kültür değerleri ve aydın geleneği, Türkiye'de yenileşme düşüncesinin ve sürecinin getirdiği gelişmenin ürünüdür. Uzun ve zahmetli yıllardan geçerek bugüne gelmiştir. Bu arada damıtık değerler olarak korunması gerekenlerin tümünü muhafaza edebilmiştir. Batılılaşma ve yenileşme süreci içinde yetişenlerin ve yer alanların tamamı, Cumhuriyetin düşünce zenginliklerinin oluşumunda inkâr edilemez emeklerin sahipleri olmuşlar ve iz bırakmışlardır.

Tanzimat ve Meşrutiyet bürokratları, emperyalizmin emirlerine paralel yürütülen bir talihsiz rolün sahipleriydiler. Cumhuriyet bürokratları da devrimlerin getirdiği bir otonomi içinde hareket ettiler. İzmir İktisat Kongresi'nde görülen eşraf-bürokrat-halk üçlüsünün uyumu uzun süre devam etmedi. Eşraf ve bürokrat ikilisi, kurdukları ilişkiden memnun oldular ve halkı dışladılar. Hilafetin kaldırılması, laikliğin getirilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, aslında kendi içine kapatılmış halkın mistik dünyasını tahrik eden sonuçlar yarattı. Bu durum, mistik kültür egemenliği olarak kendini gösterdi. Bir yandan büyük kentlerde ve devlet yönetimini elinde bulunduran bürokratlarda batılı kültürler yerleşirken, halk, kendi içinde kendi mistik dünyasının lezzetlerini duyarak mutluluklarını sürdürdü. Bunun en çarpıcı örneği Birinci Meclis'ti. Birinci Meclis'in getirdiği siyasi görgüden kaynaklanan eğilimler değişik hüviyetler içinde görüntü vermeğe başladı.

Birinci Meclis, hiçbir baskı sözkonusu olmadan yapılmış seçimler sonucunda, Anadolu'nun gerçek temsilcilerinin milletvekili olarak gönderildiği Meclis'ti. Bu milletvekilleri kadar vatanperver bir kadro bulunması belki mümkün değildi; ama Cumhuriyet'e karşıydılar. Birinci Meclis'in temelindeki politik kuruluş "Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri" idi. Bu cemiyetler siyaset nüvesiydi ve o günden bu güne kadar bütün siyasi partilerin yer aldığı kanatları oluşturmuştu. Türk siyasi hayatının hangi kanatlarda hareket edeceği daha o günlerde belli olmuştu. Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri içindeki fikir ayrımları bugünkü siyasi ayrışmayı yaratmıştı.

Türkiye, devrimler sistemi içinde batılılaşma hareketini Cumhuriyetle birlikte hızla geliştirmeye yöneldi. Bunun için özel bir bürokrasi tarifi getirdi ve bu tarifleri aydınlarda simgelenen yapıya dönüştürdü. Askeri otoriteler de bu yönde örgütlendi. Bilim ve teknolojiyi elinde bulunduran evrensel kültüre yöneldi; ulusal ve yerel kültüre verilmesi gerekli önem konusunda bazı ihmalleri görmezlikten geldi. Batı'nm skolastikten kurtulup bilgi toplumu haline gelinceye

kadar geçirdiği uzun yılları en kısa sürede gerçekleştirmek istedi. Bu hedef [heves] için her türlü baskı ve dayatmacılık bilerek benimsendi. Hukuk ve hak ihlalleri görmezlikten gelindi. Bu tespitleri, yapılanları ayıplamak için değil, tespit gerektirdiği için yazıyorum.

Atatürk Devrimleri ve Kültürel Olgunlaşma

Atatürk devrimlerinin temel hedefi, "muasır medeniyet seviyesine yükselme" idi. Programı radikaldi. Devletin ekonomi politikası "devletçilik"; kültür politikası ise "halkçılık" ilkesine dayandırılmıştı. Rönesansın bütün değerlerini, ekonomik kalkınmanın kazandırdığı refahı, bilim ve teknolojinin getirdiği bütün imkanları, kestirme yoldan kazanma [Transfer] esasına dayanan devrimler, bu hedef için herşeyi göze alacak kadar cesur ve kararlıydı.

İbrahim Müteferrika'nın ileri sürdüğü gibi toptan bir yenileşme hareketi şarttı ve bu yenileşme ne pahasına olursa olsun gerçekleştirilmekteydi. Cumhuriyet devrimlerinin örnek aldığı ve ulaşmak istediği kitleler, yüzlerce yıl süren evrensel oluşumun eseriydi. Batının üstün medeniyet seviyesine ulaşabilmenin mali külfeti vardı. Ülkelerin zengin olmaları gerekiyordu. Ve Türkiye hem bu zenginlikten mahrumdu, hem de Batı medeniyetinin çeşitli ilkeleri ile uyumlu sayılmayan bir din ve ahlak kültüründen geliyordu. Bu çelişkiyi kaldırmak için, toplumda zorlamalara gidilmesi gerekti ve bu zorlamalar tereddüt edilmeden uygulandı.

Türkçülük akımı içinde beliren tercihler nedeniyle batılılaşmada bir çelişki yaşanabilirdi. Türkçülük akımı, kültür kavramını evrensel boyutundan sıyırıp, folklor kavramına indirgeyebilirdi. Tek boyutta ele alınması endişesiyle folklor boyutundan uzaklaştıracak bir sert uygulama doğal sonuç olarak ortaya çıktı.

Cumhuriyetin kültür politikası, devrimlerle amaçlanan hukuki, ekonomik, sosyal ahlaki boyutları içerdiği gibi, bilim ve teknolojiyi de öngörüyordu. Ayrıca, sanat ve estetik değerleri de kapsayan genişlikte ele alınmıştı. Bu çerçevede bakıldığında, Cumhuriyet kendi kültürünü, duygu, düşünce, bilim, sanat, teknoloji ve yaşam biçimi olarak bütün unsurlara dayandıran zenginliğin tarifi olarak ortaya koydu.

Osmanlı aydınları, Cumhuriyet aydınlarının atalarıydı. Karakter benzerlikleri son derece yüksekti. Ve Cumhuriyet çok uzun yıllar bu karakteri değiştiremedi. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın tanımlamasıyla bu entellektüel birikim [karakter], "sert, ölümü ikbalin doğal şartı kabul eden, sırasına göre hoyrat, bazan epiküryen, çok kere stoik, hattâ hafif şüpheci, hayatta Allah'tan başka hiçbir şeye gereğinden fazla bağlanmayan bir terbiyede yetişmiş" insan kişiliğinde simgeleniyordu.

Bu tarif bugün de geçerlidir. Ve 21. yüzyılın kültür politikalarında mutlaka dikkate alınması gerekli en önemli sınırlama olarak önümüzde durmaktadır.

Sonuç

Batının dörtyüz yıl süren uzun bir düşünce devrimi vardı. Bu devrimi çok ağır şartlarda yüklenmiş ve sabırla idrâk etmişti. Daha önce bütün büyük uygarlıkların ortaya koyduğu en mükemmel değerleri transfer eden [sahiplenen]

bir kurnazlığı [bencilliği] olmuştu. Ancak, kazandığı değerlerin hakkını vermesini bilmiş; [bilim ve kültür sentezini] doğru ölçülerde [hazmetmiş] gerçekleştirmişti... İşin özündeki değeri bulmuş ve sentezi bu özün [bilimsellik] etrafında başarmıştı. Ve sonuçta kendinden önceki bütün uygarlıkları aşan göz kamaştırıcı bir düşünce, sanat, bilim, teknoloji ve bilimsel zenginliğe ulaştı.

Bugün Batı dünyasının sahiplendiği ve ürettiği uygarlık seviyesi ve zenginlik ölçüsü, Osmanlı'ya Tanzimat ile teklif edilen uygarlık düzeyi ve zenginlik ölçüsüyle kıyaslanamayacak kadar yüksektir. Yani önümüzdeki yüzyılda kültür adaptasyonunun bedeli Türkiye için çok daha yüksek ve tehlikeli olacaktır. Bu önerilerin geliştirilmesinde bu sınırlamalar dikkate alınmıştır.

Kültür, Latince bir kelime ve toprağı akıl ve emeğiyle işleyen insanların elde ettikleri değer [ürün-ekin] anlamına geliyor. Türkçe'de kültürü karşılayacak tek bir kelime yok. Kültür için kelime üretme konusunda en fazla emek veren Cemil Meriç, "hars", "medeniyet, "ümran", irfan", "terakkiyat" gibi kelimeleri önerenler için inandırıcı itirazlar getiriyor. En çok "irfan" kelimesini bu ihtiyacı karşılayacak nitelikte görüyor. Türkçede kültür karşılığı olarak üretilen "Ekin" kelimesi bütün ısrarlara rağmen tutmadı.

Bu çalışmada kültür kelimesi tercih edilerek politika önerileri geliştirilmiştir. Bu öneriler, Anavatan Partisi'nin siyaset anlayışı, uygarlık hedefi, ahlak değerleri, inanç özgürlüğü ve üstünlükleri ile milliyetçi ve muhafazakâr tariflerinin karakterleri çerçevesinde ve bu değerlerle uyumlu olarak düşünülmüş ve geliştirilmiştir.

Kültür Politikası "çağdaşlık" esasına dayandırıldı.

Çağdaş kültür politikası, yaşanan zaman dilimindeki kültürün benimsenmesidir. Bu benimseme, aynı zaman diliminde yaşayan toplumların hepsi için geçerlidir. Aynı uygarlık düzeyinde, aynı değerleri paylaşmak esasına dayanır. Çağdaş kültür politikası, içinde bulunduğu bilim ve teknoloji değerleri ile "çağdaş insan yetiştirme" hedefine yönelmelidir. Çağdaş insan kavramı "demokrasi ve hümanizma" mükemmelinde [demokranizma] ifade edilmektedir.

Yeni yüzyılın kültür politikasında benimsenecek temel ilkeler arasında en önemlilerinden birisi çağdaş insan yetiştirmeyi hedef alması olmalıdır. Çağdaş insan hedefine yönelen kültür politikasının temelindeki sistematik yaklaşım, bilim ve teknolojinin egemenliğini kurmaya yönelik olmalıdır.

Kültür Politikası "demokranizma" esasına dayandırıldı.

Batı kültür değerleri ile çatışan bir kültür politikasının benimsenmiş olmasına rağmen Türkiye, bu politikalar ile Avrupa Topluluğu içinde yer almayı programlamıştır. Bu hedefin engellenmesine yönelik her hareketi bir haysiyet meselesi yapmaktadır. Avrupa Topluluğu'nda yer alma isteğinin temel tercihi, ekonomik imkan ve kaynakların bolluğu ve askeri anlamda güçlü yapısıdır. Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na katılma politikasında [hedefinde] kültür değerleri son sıralarda, hattâ ihmal edilebilir ölçülerde yer almaktadır.

Avrupa Topluluğu'nun kendisi için verdiği kültür tarifi, gerçekte çağdaş kültürün tarifidir. Bu tarife göre çağımızın kültürü [muasır medeniyet seviyesinin

kültürü] "demokrasi içinde, adalet ve insan haklarını ve özgürlüğünü temel alan bir çoğulcu hümanizma"dır.

Kültür Politikası "bilimsel düşünme" esasına dayandırıldı.

Batı kültürüne bütün [maddi ve manevi] değerleriyle yönelmemiz, Cumhuriyet döneminde başlamıştır. Bu yöneliş, Atatürk politikası olarak değerlendirilmelidir. "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözünün içeriğindeki hedef, kültür değerlerinin bilimsel düşünce biçiminin benimsenmesine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Atatürk'ün tespit ettiği bilimsel düşünce ve kültür ilişkisi, Cumhuriyet'e gelinceye kadar Osmanlı'nın hiçbir döneminde dikkate alınmamıştır. Osmanlı, Batı kültürünün maddi [somut] ürünleri olan teknolojiyi almaya heveslenmiş; ancak, Batı'nın mânevi kültürünün temelini oluşturan "bilimsel düşünce"ye fazla itibar etmemiştir. Bilimsel düşünüş modeli, yapısı gereği, birçok inanç ve kabullerden vazgeçmeyi gerektirdiği için Osmanlı'nın aydınlanma gayretlerinde önemli engel haline gelmişti. Milli ve mânevi değerlerimiz deyiminin yeterli açıklığa kavuşturulmamış olmasından kaynaklanan bir gereksiz [haksız] tutuculuk meydana gelmiş ve batı kültürünün aslını oluşturan değerlerden uzak kalınmıştır.

21. yüzyıl bilgi çağı olacaktır. Bu çağ, bütün ürünlerinin yaratılmasında bilimsel düşünce modeline dayanacaktır. Bu tür düşünce modeli benimsenmeden yeni yüzyılın kültür dünyasında yer almak imkansızdır. Darülfünûn'un açılışı sırasında dönemin Eğitim Bakanı Safvet Paşa'nın söylediklerinin bugün bile bizim için önem taşıyan noktada olması, kültür politikamızda ne kadar geri kaldığımızı göstermektedir.

Kültür Politikası "düşünme üretimi" esasına dayandırıldı.

Türk milli eğitim modeli, "düşünmeyi öğretmeye yönelik" disiplinleri [dersleri] eğitim sistemi dışına çıkarmıştır. Felsefe ve mantık gibi özgür ve bilimsel düşünce imkanı sağlayacak dersler, güya seçimlik noktaya getirilerek sistem dışına itilmiştir. Öğrenci "ezberci" alışkanlığın ürünü olarak yetiştirilmektedir. Asıl tehlike bu öğrencilerin, öğretmen olarak yetiştirilmesinde kendini göstermektedir.

Kültür Politikası "dürüst hareket" esasına dayandırıldı.

Cumhuriyet'in ilk dönemi Türk halkını ve özellikle aydınlarını, bilimsel düşünce modeli içinde tutmaya özen göstermiş; ancak bu konuda biraz aşırılık gösterdiği alanlar olmuştur. Bugün bu konuyu ağır ölçüde eleştiren kitaplar, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından ders kitabı olarak okutulmaktadır. Hatta bu kitaplarda cumhuriyetin bilimsel düşünce modelindeki eğitimini suçlayan şu ifadelere bile yer verilmiştir: "Cumhuriyet eğitiminin çarkından geçenler, dine karşı yabancılaşmış; Türk-İslâm kültüründen soğutulmuşlardır."

Milli eğitimin bilimselliği [akla dayanırlığı] yerine inançlara dayanır noktaya getirilmesi, yani Cumhuriyet döneminde dinden soğutulduğu söylenen kesimlerin aşırı ölçüde ısıtılması olayı, dikkate alınmalıdır. Böyle bir politikanın geniş-

letilmek istenmesinin örnekleri ortadadır. Bu durum, kültür politikasının dürüst düşünceden [özgür ve bilimsel] uzaklaşmasını sonuçlandırabilecek bir taviz noktasına doğru götürülebilir.

Yeni yüzyıl için benimsenecek kültür politikasında temel hedef, "dürüst hareket" terbiyesine sahip kadroların daha ilk eğitim kurumundan itibaren verilmeye başlanması ve bunun devamlılığının sağlanması olmalıdır. İyi eğitim veren kurumlar uygulamasının "seçici ve eleyici" yönü dikkate alınırsa bu hedef çok daha önem ve değer kazanır. Üniversiter eğitim aşamasına gelinceye kadar verilemeyen disiplinin daha sonra verilebileceği mümkün görünmemektedir.

Hüküm Cümlesi

- Batı, 1838 İngiliz Ticaret Anlaşması ve 1839 Tanzimat Fermanı ile sahip olduğu uygarlığın bütün değerlerini, Osmanlı'ya önerdi.
- Karşılığında çok büyük bir bedel istedi.
- Ancak Osmanlı toplumu, gerek din değerleri, gerek yönetim ilkeleri, gerek ekonomik yapı ve gerek hukuk düzeni itibariyle bu uygarlığı benimseyecek yapıda [biçimlenmede] olmadığı için işin değerini [özünü] yakalayamadı.
- Ticareti bilmiyordu. Biraz korktu ve kaçınılmaz şekilde toplumda ikilik yaratılmasına neden oldu. Karlofça'dan sonra en tehlikeli anlaşma, 1838 İngiliz Ticaret Anlaşması oldu.
- Önümüzdeki yüzyıl için benimsenecek [uygulanacak] kültür politikasının esaslarında benzer bir durumun yaşanması tehlikesi vardır. Çünkü bugün de Avrupa Topluluğu, sahip olduğu uygarlığı bize önermektedir.

OSMANLI'DA VE RUSYA'DA AYDINLAR

Murat Belge

Türk, daha doğrusu Osmanlı aydınlarıyla Rus aydınlarının oluşumu ve tarihî gelişmesi arasında önemli benzerlikler vardır. En belirleyici ortaklık, her iki kategorinin de, öncelikle Batı dünyasına ilişkin olarak ortaya çıkmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu ve Rusya Batı'ya en yakın, ama Batılı olmayan, iki büyük devletti. Osmanlılar parladığı ve Batı'yı tehdit ettiği dönemde, Rusya henüz kayda değer bir varlık haline gelmemişti. Bir yanda Altın orda, öbür yanda Ukrayna, İskandinavlar, Baltlar, geri kalandan oldukça izole bir itiş kakış sürüyordu orada. Osmanlılar Kanunî döneminde doruğa vardılar ve orada durdular. Bir bakıma sonun başlangıcıydı bu nokta. Aşağı yukarı aynı dönemde, IV. İvan (Korkunç) zamanında Rusya güçlenmeye başladı.

İki yönsem (trend) böyle devam etti. 18. yüzyılın başına geldiğimizde, içsel yönsemleri karşıt yönde ilerlediği halde, Osmanlılar ve Ruslar gene de benzer bir konumdaydılar- yani, Batı karşısındaki tavırları bakımından. Osmanlılar, Batı'dan bir şeyler öğrenmeksizin ve bir şeyler almaksızın, durdukları yerde de duramayacaklarını seziyorlardı. Gerileme sürecini durdurmak için girişimde bulunmak zorundaydılar. Ruslar, o ana kadar gerçekleştirdikleri gelişmeyi sürdürebilmek için yeni bir girişimde bulunma gereğini kavrıyorlardı; onlar açısından da yapılacak şey, Batı'dan bir şeyler öğrenmek ve almaktı.

Dolayısıyla, iki ülke, farklı koridorlardan geçse de, aynı sofada buluşuyordu.

Ama Rusya bu işe hem biraz daha erken, hem de çok daha geniş çaplı girişti. Bunlar belki fazla soyut yargılar, ama bence, Osmanlı'nın günün öğle sonrasını, Rusya'nınsa henüz öğle öncesini yaşıyor olmasının bunda payı vardır.

I. Petro'yu Ruslar "Büyük" sıfatıyla anar, biz "Deli" deriz. Galiba iki sıfat da geçerli. Petro'nun Osmanlı çağdaşı III. Ahmed'di. İnsan III. Ahmed'in Avrupa'ya uzun bir gezi yapmasını, adını değiştirerek bir tersanede çalışmasını tasavvur edebilir mi? Batan bir gemideki gemicileri kurtarmak için buzlu bir denize atlayıp soğuk aldığını ve buna rağmen sefere çıkmaya kalkışıp öldüğünü düşünebilir mi? Bunları yapan bir Çar'a, hele

Yazar

III. Ahmed'in görüş açısından bakarsanız, "Deli" demez de ne dersiniz? Ama böyle bir adama "Büyük" de denir elbette.

Denizcilik Petro'nun başlıca tutkusuydu. Bu zaten başlı başına bir ileri görüşlülük örneği. Petro bu çabalara giriştiği içindir ki, II. Yekaterina zamanında Rus donanması Osmanlı donanmasını, hem de Karadeniz'de değil, Çeşme'de bozguna uğratabildi. Üstelik, Osmanlılar'ın denizcilik deneyiminin Ruslar'la kıyaslanmayacak kadar geniş olması gerekir. Ama asıl konumuz aydınlar ve sözkonusu dönemi bu nedenle inceliyoruz. Bizde Lâle Devri devam ederken Petro Batı tarzında aydın yetiştirmek üzere çağma göre çok geniş çaplı çabalara girişmiş, hem birçok okul açmış, hem de birçok genci Avrupa ülkelerine okumaya göndermişti. O günlerde Osmanlılar'ın benzer girişimleri çok cılızdır. Ama, cılız olsa da, Osmanlı bağlamı içinde önemlidir.

Yirmisekiz Mehmed Çelebi Paris'e elçi olur. Bu bir yeniliktir. Bir de "sefaretname" yazar ki bu da önemli bir yeniliktir. Bir merakın ve bilgilenme ihtiyacının doğmaya başladığının işaretidir. Aynı dönemde Dürrî Efendi de İran'a elçi olmuş ve sefaretname yazmıştır. Ama bu ikisi farklı metin türleridir: İkincisi, çok daha iyi tanınan bir dünyada yararlanılabilir zaafları saptamayı amaçlayan bir incelemedir. Mehmed Çelebi ise doğuya Bin Bir Gece gözlüğüyle bakan Batılı'nınkini andıran (ne kadar onun karşıtı da olsa) bir ruh hali içindedir.

III. Ahmed ve sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa, Petro'nun idarî reformlarıyla, eğitim reformlarıyla kıyaslanabilir işler yapamadılar. Ama model aldıkları XIV. Louis'nin uygulamasından çok da uzak değildi yarattıkları debdebeli hayat. İşin felsefesi de az çok aynıydı. *Roi Soleil* Versailles'da, III. Ahmed Sâdâbad'da, toplumun güç odaklarını zevk ve sefa ile mest ederek evcilleştiriyor ve merkezî otoriteye bağlıyorlardı. Petro da Rusya'da benzer bir mücadeleyi daha sert yöntemlerle sürdürmekteydi.

Onun için İbrahim Paşa'nın girişimlerini, örneğin Tekfur Sarayı'nı imalâthane haline getirerek çiniciliği canlandırmaya çalışmasını, imar faaliyetlerini, yüzeysel bir popülizmle küçümsemek doğru olmaz. Herkesin yeni cins bir lâle yetiştirmeye çalışması o kadar da kötü bir iş değildir.

Tabiî Osmanlı için Avrupa'ya öğrenci göndermek akıl alacak iş değildi. Lâle Devri'nde ve bir ihtilâl kesintisine rağmen o zamanın temel politikalarını devam ettiren I. Mahmud döneminde Osmanlılar eski yöntemlerini sürdürdüler: İşleri düzeltmek için, kendileri adam yetiştirecek (ve o adamlara iş yapmaları için uygun ortam yaratacak) yerde, dışarıdan adam "ithal ettiler". Dönemin iki önemli reformcusu vardır: Askerî alanda Humbaracı Ahmed Paşa, sivil alanda ise İbrahim Müteferrika. Bunların birincisi aslen Fransız, ikincisi de Macar'dır (ve Galata Mevlevihanesi'nin haziresinde yanyana yatarlar). Etkisi onlarla kıyaslanmaz ama, bu yıllarda tulumbayı icat eden ve ilk olarak bir "itfaiye örgütü"nün kurulmasını sağlayan Davud Gerçek Ağa da aslında Fransız'dır.

Müteferrika'nın 1710'da kurduğu ilk matbaa düzgün bir biçimde devam edemedi, kapandı, açıldı ve 1727'ye kadar oturmadı. Oysa Rusya'da ilk matbaa baskısı kitabın tarihi 1564'tür. Aslında Osmanlı devletinde matbaanın tarihi daha eskidir: İlkin İspanya'dan gelen Yahudiler 1494'te matbaalarını kurmuşlardı. Onları Ermeniler izledi; 1567'de, yani Rusya'dakinden üç yıl sonra İstanbul'da

Ermenice kitaplar basılmaya başladı. İstanbul Rumları daha geriden geldi: 1624. Demek ki onlar da Osmanlı gelenekselliğine uymuş ve Ruslar'ın gerisinde kalmıştı.

Yeni tip aydın yetiştirmek için çok önemli bir şey henüz yapılmamıştır. (Yüzyılın ikinci yarısında Macar asıllı Fransız Baron de Tott'nun kurduğu okulların yolu açılmış sayılsa da), ama ilk kamusal kütüphanelerin inşa edilmesinin de bu yıllara rastlaması anlamlıdır. Önce III. Ahmed sarayda, İbrahim Paşa da külliyesinde birer kitaplık yapmışlardı. I. Mahmud Ayasofya Kütüphanesi'ni kurdu ve ona gelir sağlaması için Cağaloğlu Hamamı'm yaptırdı. Atıf Efendi ve Aşir Efendi kitaplıkları 1740'larda inşa edildi.

Bütün bu mütevazi çabalarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi tarihi, kendisi için başlıca engeldir bir bakıma. Çünkü Osmanlı, en güzel hayalini kendi geçmişinde görmektedir. Böyle olunca, "yenilik" ve "restorasyon" kavramlarını birbirine karıştırmamak güçleşmektedir. Oysa Petro'dan beri Rusya, böyle parlak bir dönemini göremediği geçmişinden kaçmaktadır. Ancak sonraki yüzyılın ikinci yarısında, milliyetçiliğin doğuşuyla ve batılılaşmanın tepkisiyle, olmayan bir şanlı Slav tarihini zihninde inşa etmeye başlayacaktır.

Büyük Petro'nun bizim tarihimize "Deli" olarak girmesini andırır biçimde, popüler kültürümüzde yosmalığıyla tanıdığımız II. Yekaterina (birincisi de öyledir ya) aslında pek Rus sayılmazdı. Avrupa'nın bütün aristokratik ailelerinde olduğu gibi burada da etnik köken değil, kan soyluluğu önemlidir. Prusya'da doğan, Yekaterina Büyük Prens Petro ile (ona da isterseniz biz "sarhoş" diyelim, çok yanlış kaçmaz) evlendi ve onun öldürülmesinden sonra tahtı ele geçirdi. Yekaterina'nm, Avrupa ile ilişkisi ilginçtir. Formasyonunda, Rus despotizminden çok Avrupa demokratizmi vardı. Ama Çariçe olarak Rusya yaşantısı onu demokrasiden gitgide uzaklaştırdı. Bu halkın ancak aydın bir despotizmle uzun vadede adam edileceğine inandı. Aynı zamanda Voltaire ve Diderot gibi Fransız aydınlarıyla kişisel olarak dosttu ve mektuplaşıyordu. Ve gene aynı zamanda, Fransız Devrimi'ni çok tehlikeli görmüştü. Bir Çariçe'nin devrimi tehlikeli görmesi normal; normal olmayan, Voltaire gibi biriyle dost olabilmesi.

Bu tarihlerde Osmanlı devletinin başında III. Selim vardı- yani, Osmanlı üslûbunca "reform" yapan bir padişah. Onun da Avrupa'da mektuplaştığı kimseler olduğu söylenir. Ama Voltaire değil, XVI. Louis'dir III. Selim'in akıl danıştığı Avrupalı. Bu bakımdan, her ikisinin de tahtı ve canını kaybetmesi şaşırtıcı sayılmaz.

Osmanlı devletinin yabancı ülkelere öğrenci göndermesi II. Mahmud döneminde başladı - yani, Petro'dan yüz yıl sonra. Osmanlı ve Rus devletlerini bir arada ele aldığımızda, bu, Osmanlı açısından bir zaman kaybıdır. Ayrıca, Batılılaşma'nm bu toplumu kötü etkilediğini ileri sürenlerin hesaba katması gereken bir olgudur.

Âli ve Saffet Paşalar'ın yetiştiği Tercüme Odası da II. Mahmud döneminin getirdiği yenilikler arasındadır. Osmanlı devletinde yabancı okulların açılması ve Türk öğrenci almaya başlamaları ise (bu arada Galatasaray gibi okullar) geçen yüzyılın ikinci yarısından sonrasının sürecidir.

Troçki, Rus aydınlarının tarihî oluşumu üstüne çok anlamlı analizler yapmıştır. Ama onun Rus aydınları üstüne söylediklerini Osmanlı aydınları için daha da geçerli bulmak mümkündür. Bu ortaklığı yaratan üç temel (ve birbirine bağlı) öğeden söz edebiliriz. Bunların birincisi, şimdiye kadar sözünü ettiğim konu; yani, Osmanlı ve Rus toplumlarının Batı dünyası karşısında konumudur. İkincisi, ayrıntıları çok farklı olsa da, iki ülkede ortak olan despotik/otokratik iktidar yapısıdır. Üçüncü öge de, gene iki toplumda, halk sınıf ve tabakalarının politikanın dışında (ve dolayısıyla yeni yetişen aydınları öncelikle ilgilendiren konuların çok uzağında) olmasıdır.

Troçki şöyle diyor:

"Entelicensiya, Avrupa kültürüne uzatılmış ulusal bir antendi. Devlet ona hem ihtiyaç duyuyor, hem de ondan korkuyordu. Başlangıçta devlet tarafından zorla eğitilmiş ve devlet sonradan da eğittiklerinin sırtından kırbacı eksik etmemişti. II. Yekaterina zamanından beri entelicensiya devlete, sınıf ayrıcalığına ve genel olarak mülk sahibi sınıflara gittikçe daha fazla düşman olmuştur."

Son cümleye kadar bu paragraf bizdeki durumu anlatıyor olabilirdi. Ama son cümle Türkiye'de ancak 1960 sonrasında bir ölçüde geçerlilik kazanabildi. Evet, devlet burada da kendi okuttuklarından korktu ve onlar da belirli bir muhalefet yaptılar. Ama devlete ya da mülk sahibi sınıflara karşı ciddi bir tavır geliştirmediler. Muhalefetleri o radikalizm derecesine varmadı. Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar aydın muhalefetinin sınırı meşrutiyet mücadelesiyle çizildi. Bu, iktidarı almak değil, paylaşmak demekti.

Avrupa'daki radikal fikir akımları da onları etkilemedi . Paris Komünü, sürgündeki Jön Türkler'imizin birbirlerine yazdıkları mektuplarda, "postanın gecikmesi nedeni" olarak değinilen bir durumdur. Ama ne olup bittiğiyle ilgilenmemişlerdir. Özellikle sosyalizmin manevi ikliminden çok uzaktaydılar.

İki toplumun paylaştığı amaç "Batılılaşmak"sa, böyle bir girişimde Rusya'nın daha baştan avantajlı olduğunu söyleyebiliriz. En belirgin avantaj, içinde dinin önemli bir yer oynadığı kültürel yakınlıktır. Başka bir söyleyişle, temelde ortak olan "genel" Hıristiyanlık, bu girişimde, Rusya ile Batı arasındaki "paylaşılabilir değerler" alanını bir hayli genişletmektedir. "Genel" Hıristiyanlık diyorum, çünkü Ortodoks mezhebinin Katolik ve Protestan mezheplerine karşı aldığı mesafe, Petro'nun yapısında olmayan yöneticilerin elinde yeterince ayırıcı, uzaklaştırıcı bir öge haline gelebilirdi. Ama Petro bunu geri plana itmeyi başarınca, ortak ögeler ön plana geldi ve "Batı", Rus aydını için, bütünüyle anlaşılmaz bir şey olmaktan çıktı.

Osmanlı aydım için mesafe bir hayli daha büyüktü. "Batılılaşma" kararının verilmesi de, amacın gerçekleşmesini sağlamaya yetmiyordu aslında. Çünkü Batı'yı anlamanın önünde yığınla kültürel engel vardı. Ama zaten o karar verilmemişti (hâlâ da verildiği söylenemez). Batılılaşma pragmatik bir zorunluluktu Osmanlı için ve Osmanlı aydını hem kendisi kalmak, hem de Batı'yı özümlemek gibi, oldukça zor bir işe girmişti.

İki toplum arasındaki, son analizde hıristiyan/müslüman ayrımına dayanan bu farklılık şüphesiz önemlidir, ama her şey bundan ibaret değildir. Daha önce değindiğim tarihî arkaplan, kanımca, daha da önemlidir. Din etmenini vurgula-

dığımız ve açıklamanın temeli haline getirdiğimizde, örtük biçimde, dinler arasında bir değerlendirme yapmış ve İslâm'ın esnemezliğini öne sürmüş oluyoruz. Oysa bu da çok doğru değil (gene tarihî gelişme biçimlerinden kaynaklanan bazı yapılanmalar bunu doğrular görünse de). Osmanlı devleti, İslam dünyasının uç beyliği konumunda, Hristiyan dünyasının içine doğru büyümüştü ve bu süreç içinde hatırı sayılır bir esneklik ve uyarlanabilirlik yeteneği gösterdi. Fatih Mehmed'le bu yeteneğin doruğuna vardığı söylenebilir. Fatih, Asya kökenli müslüman Osmanlı toplumunu Roma İmparatorluğu'nun varisi konumuna getirmeyi başardı. Bu, önemli bir dönüşümdü ve Osmanlı devleti ve dönüşüm süreci içinde doruğa vardı.

Hayalî bir örnek düşünmeye çalışalım. Bugün biz dünyalılar, bilgisayarlarımız, ses hızını aşan uçaklarımız, uzaya gönderdiğimiz uydularımız ve daha nice teknolojik başarılarımızla kendimizden oldukça hoşnuduz. Diyelim ki, bir yerlerde bir başka gezegende yaşayan canlılar, bunlara o kadar da benzemeyen yollardan geçerek yaptıkları buluşlarla, teknolojik donanımla, birdenbire karşımıza çıkıverdiler. Bizim başarılarımızı anında gölgelediler ve geçersiz kıldılar.

Osmanlı devletinin başına gelen, işte, buna benzer bir durumdu. Onları saran konjonktür uzaklarda değişmeye başlıyor, dolayısıyla Osmanlı'nın bastığı zemin, o bunun farkına varmadan, değişiyordu. Yalnız Osmanlı değil, o değişimin daha dolaysız öznesi ve nesnesi olan toplumlar dahi, henüz işin fazlasıyla farkında değildi. Sonuçlar epey sonra cisimleşti.

De Tocqueville 19. yüzyılın sonunda dünyaya bakmış ve geleceği Amerika ile Rusya'nın birlikte belirleyeceğini görmüştü. 1453'de dünyaya bakan bir gözlemci aynı tahmini İspanya ve Osmanlı devletleri için -Braudel'in de söylediği gibi- yapabilirdi. Ama işin içine okyanuslar, keşifler v.b. girdi ve yalnız okyanustan uzak olan Osmanlı değil, okyanusa kıyısı olan İspanya da yarıştan düştü.

Ama Fatih'ten Kanunî'ye uzanan yaklaşık yüz yıllık Osmanlı "devr-i saadet"i, 18. yüzyılda Osmanlı toplumunda düşünen insanların ufkunu kapatıyordu. Osmanlı devleti gerçekten büyük bir başarı kazanmış ve kendi özgün yorumuyla Roma'yı restore etmişti; ama bu, her zaman paradoksa bayılan Tarih'in, güç ve gelişmenin kaynaklarını tamamen başka bir zemine kaydırmaya, bir bakıma, Roma tipi medeniyetlerin miadını doldurmaya karar verdiği ana rastlamıştı. Osmanlı düşünürü bunu göremezdi, çünkü şanlı geçmişi heyulâ gibi önünde duruyordu.

Parlak bir tarih, çok zaman, bir toplum için en büyük ayakbağı olur. Osmanlı'nın, değişmeye karar verdiği anda, böyle bir dezavantajı vardı; Rusya'nın yoktu. İki ülkenin Batılılaşma süreçleri arasındaki, dinden bağımsız, temel ayrımın burada yattığını düşünüyorum

Rus aydınları, özellikle 19. yüzyıldan sonra, Batı'yı gerçekten iyi kavradılar. Fransızca konuşan aydın tipi Rusya'da, Osmanlı toplumundan daha erken tarihlerde ortaya çıktı. Bu tip iki toplumda da bir hayli karikatürize edilmiştir. Karikatürize edilmesi haklı da olabilir, ama "toplum" denen kocaman ve karmaşık yapının böyle önemli bir sürece girmişse, yetişen on ciddi aydına karşılık yüz tane de züppe üretmesi normaldir. Rusya'da aydının ciddisi de, züppesi de, çok daha fazlaydı.

Ama bundan daha önemlisi, sözgelişi Dostoyevski gibi (çeşitli özgül nedenle) Avrupa'ya karşı aydınların da Avrupa'nın ne olduğunu çok iyi bilmesiydi. Dostoyevski, Turgenyef gibi çok daha "frankofil" tavırlı ve rakip bir yazara içerleyebiliyordu. Ama *anlama* düzeyinde hangisinin Avrupa'ya daha yakın olduğuna karar vermek kolay değildir.

Oysa Osmanlı aydınlarına baktığımızda, en fazla Batıcı olanların bile Batı'yı çok az kavrayabildiğini görüyoruz. Örneğin Şinasi birçokları arasında Batı anlayışını iyi sindirmiş bir Osmanlı aydınıdır.

Dar'ül Fünun'un açılması hakkında yazısında, doğa bilimlerinin öğretileceğini sevinçle anlatır; ama astronomi dersini müneccimbaşının vermesine, hiç yadırgamadan değinir.

Yukarıda iki Rus romancısına değindim. Zaten bu iki yazarın adı, hangi ülkenin Batı'da oluşan bir edebiyat türünü daha iyi kavradığını ve kullandığını kanıtlar. Geçen yüzyılın ikinci yarısında, Rus yazarları, dünyanın en parlak roman geleneklerinden birini yarattılar. Osmanlı romanı ise ahlâki öykünün ötesine pek geçemedi.

Babalar ve Oğullar'ın Bazarof'u Batılılaşmış Rus tiplerinden biridir. Onun radikal materyalizminin benzerini edebiyatımızda görmeyiz. "Edebî tip" değil ama, maddeci felsefeyi benimsemiş iki yazarımızı düşünüyorum: Beşir Fuat ve Sadullah Paşa. İkisi de Bazarof'la kıyaslanamaz. Ama ne tuhaf ki bu iki ılımlı maddeci de intihar ettiler -sanki maddecilik, asude Osmanlı düşünce ikliminde dayanılmaz bir manevi yük oluşturuyormuş gibi.

Gelgelelim Troçki Rusya'daki bu edebî zenginliği bile biraz küçümser gibidir: "*Batı'dan bize gelen yeni fikir yabancı ideolojik formasyon tarafından zaten oluşturulmuş bir ürün, bitmiş bir formül olarak ortaya çıktı... Sözde-klasisizm, romantizm ve santimantalizm, Batı'da bunlar koca çağlara ve sınıflara, derin tarihî deneyimler ve yeniden harmanlamalara dayanıyordu; ama bunlar Moskova ve Petersburg'un aristokratik salonlarında edebî evrimin tamamen biçimsel evreleri olarak kavrandı*".

Troçki'nin küçümsediği bu kavrayış, Osmanlı'da pek yoktu, çünkü biçimsel ya da değil, "evrimin evreleri" de pek belli değildi. Örneğin yaklaşık aynı dönemde yaşayan iki Osmanlı yazarından biri Romantik, öbürü Naturalist akımı, biraz da rastlantıyla keşfediyor, mizacına göre tercih ediyor ve o tarzda yazabiliyordu. Ama sonuçta ne Romantizm ne Naturalizm, ne de başka bir akım Osmanlı düşünsel toprağında yeterince köklenemediği için, özenilen tarz ince bir cilâ olarak kalıyor, altından gene bildik Osmanlılık ve "ahlâkî öykü" çıkıyordu.

19. yüzyıl boyunca, her iki ülkede de aydınlar öncelikle politikayla ilgilendiler, politikadan etkilendiler. Ülkelerinin otokratik yapısı başka türlü imkân bırakmıyordu. Kişisel mizacı bakımından politikleşme isteği olmayan bir aydın bile, kendini politika içinde buluyordu, çünkü "aydın olma" eylemi bizatîhi politik bir eylemdi. Bunun başlıca nedeni de devletin toplumsal yapı içinde tuttuğu yerdi. Toplumda, devletin çeşitli kurumlarının dışında ayak basacak yer pek yoktu. Dolayısıyla, devletle aydın arasındaki bu göbekbağı kesilmemişti. Buna rağmen, özellikle Rusya'da, adı günümüze kalan aydınlar kural olarak hayatlarının bir evresinde devletle çatışmaya girdiler.

Yüzyılın ilk yarısında, iki toplum arasında, "aydınlanma"nın çıktığı kaynak önemli bir biçimde farklılaşmaya başlar. Her iki imparatorluk da, dönemin büyük politik olayını temsil eden Napoleon ile karşı karşıya gelmişlerdi. Ama Osmanlı'yı yalayıp geçen Napoleon Rusya'ya bütün gücüyle yüklendi - ve paramparça oldu. Napoleon'a karşı kazanılan bu zafer Rus bilincine silinmez bir destansı anı olarak yerleşti; Hitler'e karşı ikinci (ve benzer) zaferi de besleyen bir etmen oldu. Böylece, Rusya çıkışını, Osmanlı devleti de inişini, genellikle, sürdürmüş oldular.

O sırada Çar olan I. Aleksandr, Petro'nun geleneğini, biraz silik ve soluk biçimde olsa da, sürdüren Çarlar'm sonuncusudur. Aleksandr meşrutiyetten yanadır, serflerin özgürleşmesinden yanadır. Kritik noktalarda, bu aydınlık düşünceleri doğrultusunda davranmamış, reform adımını atmaktan kaçınmıştır. Ama hiç değilse fikren Büyük Devrim sonrası Avrupa'nın siyasî düşünce akımlarına kapalı değildir. Dış politikada, Metternich'le birlikte, Napoleon belâsından kurtulmuş Avrupa'da katı monarşist bir düzenin takviyesine doğrudan katkıda bulunur, ama iç politikada daha liberaldir. Aleksandr'm yerini alan I. Nikolai ise bu liberalizme kesin bir son verir. Bundan sonraki Rus Çarları böyle fantazilere, fantazi olarak dahi yüz vermediler. Çarlık ve merkez, muhafazakârlaştı.

Çarlar'ın bu tavrı, Petro'nun başlattığı sürece ihanet etmek gibi de yorumlanabilir; ama bu bir "ihanet"se, nedeni de Petro'nun başarısıdır. Petro'nun aydınlanma hareketi sonunda ciddi bir entelicensiya yaratmıştı. Şimdi bu entelicensiya, iktidara karşı muhalif tavır alabiliyor, tehlikeli de olabiliyordu. Nitekim I. Nikolai Dekabrist ayaklanmasıyla çarpışarak tahta çıktı. Bundan sonra çarlık devletinin başlıca "iç" düşmanı, muhalif Rus aydınları ve aydın hareketleri oldu.

Osmanlı devletinde ise, Osmanlı entelicensiyası oluşturma girişimi - varlığını kabul etsek bile- çok cılızdı. Onun için de, yenilik yapılacaksa, reform yapılacaksa, bunu ancak padişahlar yapabilirdi. Petro Rusya'yı derinlemesine ve uzun vadeli değiştirirken, onun yaptığının çok azma kalkışan III. Ahmed ihtilalle devrilmiş, I. Mahmud'dan sonra da tutarlı ve kapsamlı bir yenilenme programı oluşmamıştı. Bundan sonraki yenilikçi padişah III. Selim de Kabakçı Mustafa ayaklanmasıyla canını kaybetti. Bu olayın tarihi 1808, Dekabrist girişiminki ise 1826 idi. Yani, yıl olarak arada yirmi yıl bile yoktu, ama entelektüel iklim olarak bakıldığında en az yüzyıllık bir fark vardı.

Yenilenme ihtiyacının nesnel dayatması Patrona ihtilâline rağmen III. Ahmed - I. Mahmud politik sürekliliğini nasıl yarattıysa, Kabakçı İsyanı da III. Selim-II. Mahmud sürekliliğine engel olmadı. Mahmud'u Abdülmecid izledi. Böylece, Reşat Ekrem'in deyimiyle "aydın despotizm (istibdat)" geleneği devam etti ve Osmanlı'da yenilik "olmayan" entelicensiyadan değil, doğrudan doğruya devletin merkezinden geldi. Merkezden geldiği gibi, merkezden daha tutucu bir topluma ve entelicensiyaya (o dönemde ağırlıkla "ulema") karşı kurumlaştırıldı.

Demek ki Osmanlı, "aydınlanmadan yana hükümdar" yetiştirmekte Rusya'ya göre geç kaldığı gibi, "aydınlanmaya cephe alan hükümdar" konusunda da

gecikmişti. Abdülaziz olup bitenlerin çok farkında olan bir padişah değildir. Bu bakımdan, Rusya'da I. Nikolai'nin 1825'de başlayan uygulamasının benzeri Osmanlı'da 1878'de Abdülhamid'le ortaya çıkar. Osmanlı'daki bu ikinci gecikmenin nedeni birinci gecikmedir. Dünyaya açık bir entelicensiya oluşsa, Osmanlı hanedanı, her monarşi gibi, çok daha önceden içine kapanırdı. Nitekim, toplumda böyle bir gelişme başlayınca, bu Rusya'dakiyle kıyaslanamayacak kadar dar kapsamlı da olsa, Abdülhamid monarşist içgüdüsünü gösterdi (öte yandan şunu da unutmamak gerekir: Osmanlı'da "entelicensiya" çok daha cılızdı, nitelikçe ve nicelikçe; gene de, Rusya'da olmayan bir şey olabiliyor ve bir padişah tahtından indirilebiliyordu).

Rusya'da Çarlar'ın erken bir dönemde yeniden muhafazakârlığa sığınmaları aydın hareketini daha radikalleştirdi. Rus Aydınlanması'nın önde gelen kişileri, Herzen, Lavrov, Çernişevski, Şçedrin, Dobrolyubov, Pisarev, Belinski, Mihailovski, politikayla yakından ilgili, radikal düşünceli, muhalif insanlardı. Dünya anarşizminin en önemli düşünürleri, Bakunin ve sonra Kropotkin, gene Rusya'dan çıktı. Dostoyevski'nin **Ecinniler**'de model aldığı Neçayev, bütün patolojisine rağmen, prototip bir 19. yüzyıl devrimcisiydi. Bütün bu zengin düşünce mirası yüzyıl dönümünde komünist harekete aktı; yada, başka bir söyleyişle, bu dönemde öne çıkan sol hareket o kültürle kendini zenginleştirmeyi başardı.

Bu da Osmanlı'daki durumdan epey farklıydı elbette. Gelgelelim, Osmanlı/Rus farklılığını vurgulamaya başlayınca, aynı zamanda ortaklıkları da gözden uzak tutmamak gerekiyor. Tam şu noktada bir başka önemli ortaklığı belirtmek üzere yeniden Troçki'ye başvuralım:

"*... Aslında entelicensiya kendini siyasî partilerin, sınıfların ve halkın kendisinin yerine koymuştu. Koca kültürel çağları yaşamıştı - halk için. Gelişme yollarına işaretler dikmişti - gene halk için. Bu devasa çalışma nerede olup bitmişti? Bu aynı entelicensiyanın hayal gücünde.*"

İki toplum için ya da iki toplumun aydınları için ortak olan sorun, kalabalık ve eğitimsiz bir köylü kitlesi üstüne oturan otokratik rejimin çoğunluğu politikadan da, fikir dünyasından da uzak tutmayı başarmış olmasıydı. Bu durum sözkonusu toplumların köklü bir yapısal özelliği haline geldiği için, değiştirilmesi de sanıldığı kadar kolay değildi. Volontarist Troçki, topluma entegre olamayan entelicensiyayı epey alaycı bir dille eleştiriyor; ama onun Bolşevik Partisi'nin bu entegrasyonu ne derece başarabildiğini biliyoruz.

Dolayısıyla gene benzer bir noktadayız. Kendileri politize olmuş aydınlar, toplumda önemli bir güç ve önemli bir rol oynamaya aday; ama toplumdan hayli kopuk. Bu bakımdan, iki toplumun farklılıkları niteliğe değil, dereceye bağlı. Osmanlı toplumu gene daha geriden geliyor. Her ikisinde de muhalefetin, ilericiliğin karakteri, bu koşullarda, Jakoben olmak zorunda. Osmanlı'da hem kitlesel bağ daha kopuk, hem de ideolojinin radikalizmi çok daha aşağılarda - ama bu, üstlendiği rolün *daha az* jakoben olacağı anlamına gelmiyor.

"Toplumsuz aydın" koşulu yalnız düzene karşı akımları değil, daha sağ denecek akımları da aynı şekilde etkiliyordu. Örneğin Rusya'da Pan-Slavizm büyük ölçüde hayal edilmiş bir "Rus halkı" kavramını mistikleştirmekteydi. Osmanlı'da da durum farklı değildi. Namık Kemal "Abdullah Çavuş"u, Ömer Seyfettin

eski Türk kahramanlarını mistikleştirdi. Bu edebiyat hâlâ devam ediyor. Aşk "platonik" olunca, mistisizmin dozu zorunlu olarak yükselir, hedefi bir soyut nazenin dilber de olsa, bir halk veya millet de olsa. Hele toplumunun henüz yaratılmamış dehasını yoğurmaya kalkışan aydının önünde açılan mistisizm ufku sonsuzdur.

Dünya Savaşı iki toplumu gene benzer koşullarda yakaladı. Bu uluslararası konjonktürde önemli benzerlik, tarihî yaşlanma gibi içsel dinamiklerden çok, bu dünyada "hangi tipten toplum" olmak gibi ulusaşırı düzeylerde ortaya çıkıyordu. Milliyetçiliğin gittikçe güçlendiği bu evrede Osmanlı ve Romanov hanedanları, çok- uluslu yapılar üstünde oturuyordu. Başka bakımlardan onlara pek benzemeyen Avusturya-Macaristan da, bu çok-ulusluluğun kaderini paylaşmak üzere onlara katılacaktı.

Ama Rusya'da beklenmedik bir şey oldu. Konjonktürü en iyi değerlendiren güç olan Bolşevikler hem Çarlığı yıkmayı, hem de yepyeni bir ideoloji sayesinde, Çarlığın egemenliğinde yaşamış pek çok milleti yeni politik birimi benimsemeye ikna etmeyi başardı. Bu bir hile değildi ve zaten Bolşevikler ideolojilerinde içtenlikli olmasalar bu kadar insanı ikna edemezlerdi. Öte yandan, bütün içtenliklerine rağmen, sonunda kurulan rejim vaad edilmiş olandan hayli farklı çıktı.

Benzer badirelerden geçen Osmanlı aydınında ise enternasyonalist perspektif kesinlikle yoktu. Koşullar, Osmanlı jakobenizmini milliyetçi yönde geliştirmişti. Çarlığın küllerinden Sovyetler Birliği zümrüdü anka gibi çıktı, ama Habsburg ve Osmanlı İmparatorlukları dağıldı.

Bolşevik enternasyonalizmi eski Çarlık halklarını ikna edemese, birleştiremese ne olurdu? Bolşevik kadrolarda da milliyetçilik koyulaşmaz mıydı? Buna kestirmeden "hayır" demek zordur. Bolşevikler politik olarak milliyetçiliğe karşı zafer kazandılar, ama ideolojik alanda, Rusya bir yana, kendi partilerini bile milliyetçilikten tam olarak armdıramadılar. Stalin yönetimindeki SBKP'de her zaman denetim altında tutulan bir milliyetçilik varoldu (örneğin İkinci Dünya Savaşı'nda güçlenmesine izin verildi v.b.). Daha fanatik bir milliyetçilik, parti dışında, partiye ve sosyalizme karşı muhalefetin bir biçimi olarak hep sürdü. Şimdiki konjonktürde bunların birleştiği izlenimini ediniyoruz.

Altta yatan milliyetçiliğin sosyalist dilde söylenme biçimi "Tek Ülkede Sosyalizm"di aslında. Stalin bunu söyledi; söylemeyenleri ya da yarım ağızla söyleyenleri de kısa zamanda temizledi; Troçki, Radek, Buharin, Kamenev, Zinovyev v.b. Bunlar Bolşevik Parti'nin enternasyonalizmi teoride benimsemiş, pratikte yaşamış kişilikleriydi. Rusya dışına hemen hemen hiç çıkmayan Stalin'den farklı olarak dünyanın her yerinde rahatça yaşayabilen -ve yaşamış- insanlardı.

Başkentin Petersburg'dan Moskova'ya taşınması da bu noktada simgeseldir ve işin tuhafı İstanbul'dan Ankara'ya taşınmaya paraleldir. Kozmopolit liman şehirlerinden içeriye, "ülkenin kalbi"ne taşınmak. İster istemez bir içe dönüş jestidir ikisi de: "Tek Ülkede Sosyalizm" ve "Biz Bize Benzeriz".

Yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı, iki toplumun aydınlarının -uzun süre için- son parlak dönemiydi. Rusya'da yüzyıl boyunca istikrarlı biçimde gelişen aydınlanma, bu dönemde parlak ürünlerini sosyalizmde verdi; yukarıda saydığım ad-

lara Lenin'i ve Plekhanov, Martov gibi Menşevik kampta kalanları katalım. Ama devrim onları ve başkalarını tasfiye etti -kimi zaman fikren, kimi zaman fiziksel olarak. Mayakovski ile Yesenin bir şekilde dayanamadılar. Blok, Ahmadova son büyük şairlerdi. Babel, Lissitski, Bahtin (takma adı Voloşinov), Brik, Gorki, Maloviç, Şostokoviç ve Jakobson gibi adlar sayabiliriz, entelektüel üretimin değişik alanlarından. Onlar birbiri ardından silinirken rejimin aydınları olarak Jdanov ve Lysssenko öne çıktılar.

Sonrası daha da beter geldi. Aydınlar bürokratlaştı. Dış dünya ile bağları koptu. Bir süre sonra da, gene eski günlerdeki gibi, "aydın", rejim muhalifi ile özdeş olmaya başladı.

Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca bu ülkenin düşünce dünyasının matrislerini belirleyen ve bu anlamda alanlarında hâlâ aşılmamış kişilerin hemen hemen hepsi de, formasyon yıllarını 1900-1923 arasında tamamlamış insanlardır: Ziya Gökalp, Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan, Şevket Süreyya ve Şefik Hüsnü, Ahmet Hamdi Tanpınar ile Ahmet Hamdi Başar, Yahya Kemal, Adnan Adıvar ve Hilmi Ziya Ülken vb. Türkiye Cumhuriyeti Kuzeyli komşusu kadar radikal bir tasfiyeye gitmedi; gene de, saltanat veya hilafete bağlılık duyanlarla liberalizmden yana olanları susturdu veya uzaklaştırdı. Jdanov ile Lyssenko'nun konumunda Yunus Nadi, Falih Rıfkı, Behçet Kemal ve Necip Asım gibi kişileri görürüz.

Milliyetçilik ya da Sosyalizm, sert rejimlerin sert ideolojileri ideolog ve demagog yetiştirir, aydın yetiştirmez.

Böylece bugünlere geliyoruz. Bugünlere geldiğimizde, bir zamanlar bir hayli büyük olan ara kapanmış görünüyor-Türkiye lehine açılmadıysa. Bunun başlıca nedeni Sovyetler Birliği'nin ezici çarkıydı. Baskı yeterince fazlaydı, ama dolaylı baskı, yani total sistemin kendine uymayanlara soluk alacak yer bırakmayan özelliği, entelicensiyayı "entelicens"ten (zekâ, akıl) yoksun bıraktı. Aynı nedenle, Türkiye'de, arayı kapatmak mümkün oldu. Burada da baskı ve başka yoksunluklar eksik olmadı, ama devlet sistemini totalleştiremedi ve eleştirellik yaşadıkça akıl kurumadı, gelişti.

Şu noktada hâlâ iki toplumda da aydınlar ayrıcalıklı konumlarını koruyorlar. Bu biraz ideolojik alışkanlığın tortularından ötürü böyle görünüyor; biraz da, hâlâ büyük ölçüde edilgin kalan toplumda etkili bir varlık oluşturabildikleri için. Tabiî o ayrıcalıklı konum, aynı zamanda, en fazla suçlanan kesim olmalarına da yol açıyor. "Aydınlar niye..." diye başlayan soru cümlelerini çok iyi biliriz.

İki ülkenin aydınları da hayli politizedir. Baskıcı rejimler karşısında deneyim ve beceri kazanmışlardır. Burada pek naif değillerdir. Ama dışa kapalı rejimlerde yetiştikleri için uluslararası deneyimleri zayıftır. Aynı zamanda teorik bilgileri de zayıftır. Batı toplumlarının entelicensiyalarına göre daha az uzman, ama daha bilgedirler.

Bu iki toplum demokratikleşebilirse, yani normalleşebilirse, aydınları da, kendilerinden beklenenler azalacağı için, biraz rahatlayabilirler. Ama bu belki de aydınların istemediği bir şeydir belki de, aydınların kendileri de, demokrasi azlığının nedenlerinden biridir.

JAKOBEN YENİLEŞMECİLİK

Cumhuriyet Türkiye'si tecrübesine 'vur'madan önce Jakoben yenileşmeciiik tarihimize serinkanlılıkla baksak, acaba daha mı az yanılır, daha mı az acı çekeriz?

Yahya Sezai Tezel

Avrupalıların Baskısı Altında Şekillenen Bir Tarih ve Türkiye'deki Kültür ve Kimlik Tartışmaları

Yirminci Yüzyılın ikinci yarısı, tarihe, herhalde, bütün dünyada geniş kapsamlı ve hızlı bilimsel, teknik, iktisadî, kültürel, siyasî dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olarak geçecek. Türkiye'de de, Lale Devri'nden beri neredeyse üç yüz yıldır süren bir arayış, bir sıkıntı, bir kararsızlığın, çözülmemiş temel varoluşsal sorunlar listesiyle bir sonraki yüzyıla aktarıldığı bir dönem olarak "Quo Vadis Türkiye?" sorusu, bugün herhalde, 1950'dekilerden daha büyük belirsizlikler gündeme getiriyor.

Önünde Türkiye'ninkine benzer temel varoluşsal sorunlar olan başka toplumlar, kültürler de var dünyada. Nüfusun büyük çoğunluğu Müslüman olan bütün toplumlar, Hindistan denilen mozayiğin oluşturduğu büyük kitle ve Çin'deki milyarla birlikte, üç milyarı aşkın insan, ki toplam dünya nüfusunun yaklaşık beşte üçü, Avrupa'nınkinden çok farklı eski uygarlık gelenekleriinden kaynaklanan kendi kültürlerinin içinde, birkaç yüzyıldan beri Avrupalıların tahakküm ettiği bir dünyada var olmanın, kimlikleri, yerleri, rolleri, gelecekleri açısından ortaya koyduğu zor sorunlarla karşı karşıya.

Ortaçağlar'da, Avrupa, Çin, Hindistan ve Ortadoğu gibi eski uygarlık geleneklerine sahip alanları gezecek olan biri, bunların aralarında, tarım, artizanal üretim, taşımacılık faaliyetlerinde kullanılan teknikler, elde edilen ortalama işgücü verimliliği türünden ölçütlere göre bariz gelişmişlik düzeyi farkları olduğunu pek sezemezdi. Ama Ortaçağlar'dan itibaren Avrupa'da çeşitli iktisadî faaliyet alanlarında önemli teknik gelişmeler meydana gelmeğe başladı. Avrupa uygarlığının başlıca kaynakları arasında olan Elen ve Roma uygarlıklarının, kendi dönemlerindeki başka uygarlıklarla karşılaştırıldığında ayırdedici özelliklerin-

Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fak.
İktisat Bölümü
Öğretim Üyesi

den biri, beşerî ve fizikî evrenle ilgili meselelerin, insan aklının sorgulayıcı, eleştirici süzgecinden geçirerek irdelenmesiydi. Bu kültürel özellik Rönesansla birlikte Avrupa'da yeni bir ivme kazandı. Bir yanda matematik, mantık, felsefe gibi insan düşüncesinin iç ilişkileri hakkmdaki soyut-analitik düşünme faaliyetlerinde büyük ilerlemeler kaydedildi. Öte yanda, matematik ve aksiyomatik mantık tekniklerinin analitik çerçevesi içinde deneysel yöntemin kullanılmasına dayanan yeni bir bilim geleneği başlatıldı. Soyut matematik ve felsefe konuları ve fizik gibi ampirik bilimlerde gerçekleştirilen bu ilerlemelerle eşzamanlı olarak, çeşitli Avrupa toplumlarmda iktisadî hayatta, sosyal ve siyasî kurum ve ilişkilerde, sanat ve kültür etkinliklerinde önemli değişmeler meydana geldi. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Avrupa ile Orta Doğu, Hindistan ve Çin uygarlık geleneği bölgeleri arasında, bunların önemli merkezlerini gezecek ve akıllıca gözlem yapma yeteneğine sahip olan birinin hemen farkedeceği, can alıcı bilgi, teknik, üretkenlik ve etkililik farkları ortaya çıkmış bulunuyordu.

İngiltere, Hollanda, Fransa gibi, diğer uygarlık ve kültür bölgelerinin tarihlerine göre büyük farklılaşmalar meydana getiren bu değişmelerin en bariz olduğu toplumlar, 16. yüzyıldan itibaren, dünya üstündeki ilişkilerinde, Avrupa'daki deneysel bilim ve teknoloji gelişmelerinin ürünü olan, i) ulaştırma alanında daha büyük kapasite ve hız sergileyen teknikler ve örgütlenmeler, ii) askeri alanda Ortadoğu ve Asya'nın eski uygarlıklarını çaresizlik içinde bırakan etkili güçler ve iii) yabancı kültürleri, toplumları daha gerçekçi ve daha sistematik bir şekilde tanımaya yönelik bir merak ve öğrenme kapasitesi ve bu alanda sistematik bilgi üretimi avantajlarını kullanarak, geniş alanları, hızla sömürge ya da yarı- sömürgeleri haline getirdiler.

Çin gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da bu imparatorlukların üst kültürünü taşıyan insanlar, Avrupalıların ezici askerî, teknolojik, iktisadî ve siyasî üstünlüğünü, üst üste maruz kaldıkları yenilgiler, çaresizlikler sonucunda kabul edinceye kadar, kendi 'dünya'larının, kendi 'nizam-ı alem'lerinin, dünyada olanaklı olan en 'iyi', en 'güçlü', en 'kararlı', en 'yeterli', en 'medeni' 'dünya' olduğuna inanıyorlardı. Üstünlük dönemlerinde Osmanlılar ve Çinlilerin 'dünya tasarımları'nda Avrupalılar 'barbar'dılar.

Ne var ki, 16. yüzyıldan itibaren, Hıristiyan Avrupalılar, dünyanın her yerine ulaştılar. Afrika, Amerika ve Avustralya'daki, tarım-temelli, kent merkezli, yazılı, metalli uygarlıkların ortaya çıkmamış olduğu kültürlerin insanlarıyla, kedinin fareyle oynadığı gibi oynadılar. Çin, Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğu gibi eski uygarlık geleneklerinin siyasi, askeri merkezlerini de, giderek artan bir baskı altına aldılar.

Avrupalıların doğrudan ya da dolaylı hegemonyası, Avrupalıların sömürgesi ya da yarı sömürgesi haline gelen kültürlerde, en şiddetli Avrupa düşmanı elitlere sahip olanlarda bile, bu hegemonyadan kurtulmak için Avrupalılar gibi olmaya yönelik bir yeni tarih başlattı. Bu süreç, 20. yüzyılda, ama özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra büyük ivme kazanarak, çağı tarif eden özelliklerden biri haline geldi.

2. Dünya Savaşı sonrasında, bu ülkelerde siyasî-toplumsal gündemin temel meselesi haline gelen değişme ihtiyacı şöyle özetlenebilir. Bağımsızlıklarını ka-

zanan devletlerin bir kısmı, Çin gibi, dil-din-kültür açılarından göreli olarak daha homojen toplumsal yapılara sahipti. Bunun için ulus-devlet haline gelmeleri nisbeten daha kolaydı. Bir kısmı ise, Nijerya ve Hindistan gibi, farklı dil-din-kültürleri içerdikleri için, siyasî bütünlüklerini kurmaları ve korumaları büyük sancılara yol açacak olan devletlerdi. Ama bunların hepsinde, 'emperyalist' Batı'nın sömürgesi ya da yarı-sömürgesi olarak geçirdikleri uzun bir dönemin izzet-i nefis yarasını silmek için, biran evvel Batı gibi olmayı amaçlayan bir gelişme-kalkınma ihtiyacı, siyasî-toplumsal hayatın ana eksenini oluşturmaya başladı. 1980'lerin sonlarında başlayan 'demokrasi için halk devrimleri'ne kadar Bolşevik parti diktatörlüklerinin denetimi altına giren bazı ülkelerde şiddetle ifade edilen Batı düşmanlığına dayalı dış politika ve ideoloji retoriğine rağmen, bu ülkelerde bile, iktisadî gelişme ve toplumsal örgütlenme ve dönüşüm programlarının model hedefi, Batı gibi olmaktı.

Bugün içinde *yaşadığımız çağı*, bütün toplumlar, bütün devletler için *damgalayan uygarlık*, önce *Avrupa*'da gelişmiş ve bugünkü gelişmesine Japonya dışında hâlâ Batı'nın önderlik ettiği, eleştirici aklın hakemliğinin üstünlüğüne ve deneysel bilime dayanan bir uygarlıktır. Rusya'dan Libya'ya, İran'dan Küba'ya kadar, belirli dönemlerde ideolojik retorikleriyle şiddetli bir Batı düşmanlığı ifade etmiş olan devletlerde bile, gündemin temel meselesi, Batı'yla kavga ederek de olsa Batı gibi olmaktır. Siyasî lider kadroları, yakın bir geçmişe kadar, Batı'ya karşı olduklarını söyleyen bu kültürlerin hiçbirinde devlet, mesela hastalıkların tedavisinde, Batı'nm ürettiği deneysel bilime dayanan 'realist' tıbbı reddederek, mesela 'büyü'ye ya da 'cinler'e dayanan bir sağlık ve hastalık paradigmasına göre bir tıp sistemi kurmayı yeğlememiştir.

Ne var ki, özellikle İran'da din temelli bir 'dünya tasarımı' ve retorik kullanan bir din adamları sınıfının, başlangıçta halk desteğine sahip gibi görünen bir totaliter despotluk kurmasıyla sonuçlanan gelişmelerden sonra, 'Batı'nın 'bireyci', 'liberal', 'maddiyatçı', 'ahlaksız', 'insafsız' ve 'çökmekte olan' uygarlığına alternatif olabilecek 'bireyci değil, cemaatci', 'liberal değil, dayanışmacı', 'maddiyatçı değil maneviyatçı' bir yeni uygarlığın üretilebileceği ve insanlığı 'kurtarabileceği'ne dair bir söylem, tarihlerinde atalarının mağlup oldukları ve önünde çaresiz kaldıkları 'emperyalist' Batı'nın sömürgesi ya da yarı-sömürgesi olarak yaşanan uzun bir tarihin izzet-i nefis yarasıyla malül 'ruhlar'da etkili olmaya başladı. Batı'nın 'iç muarrızları' olan Batılı Marksistlerin bir kısmı da, kendilerini 'şık' hissetmelerini sağlayan Marksist söylem 'Gorbaçev'den sonra' parmaklarının arasından akıp gidince, büyük ölçüde, eski 'liberteryen değerler ve dünya tasarımı' allerjisinin mutasyon geçirmiş hali olan 'Post Modernizm' söylemi ile, bu 'Batı'nm 'bireyci, 'liberal', 'maddiyatçı', 'ahlaksız', 'insafsız' ve 'çökmekte olan' uygarlığına alternatif arama kervanına katıldılar.

Türkiye'de de, bir süreden beri, bakıldığında hiç de 'muhafazakâr', 'İslamcı', hatta 'dindar' görünmeyen, Avrupa, Amerika'da mektep medrese bitirmiş bazı okur yazarlarımızın, Türkiye tarihinin, aşikâr bir Avrupalılaşma arayışı sergileyen 'yenileşmecilik' süreçlerini, özellikle Cumhuriyet dönemini olumsuzladıkları görülmektedir.

Lale Devri'nden beri süren, Avrupa tecrübesinin belirlediği yenileşme hareketleri içinde birçok şeyin beceriksizce, ya da bugünkü değerlerimize göre yan-

lış yapıldığı, halka zorla empoze edildiği doğrudur. Cumhuriyet tarihimizin çeşitli dönemlerinde siyasal iktidarların çeşitli yanlışlar yaptığı, olmaması gereken şeylerin olduğu, Cumhuriyetin demokratik bir destek üstünde yükselmediği, bu yanlışlardan bazılarının yerleştiği, kemikleştiği, 'resmileştiği' doğrudur. Ama bu doğrular, sanki Lale Devri'nden beri süren, Avrupa tecrübesinin sergilediği örneklere bakılarak yapılan, bir çok kez halk arasında direnenlere zor kullanılarak gerçekleştirilen 'yenilikler', 'yeni oluşumlar', 'yeni kurumlaşmalar'a yönelinmeseydi, 'eski üst siyasal kültür'ün şemsiyesi altında, çeşitli alt kültürler içinde yaşamakta olan cemaatlerdeki insanların Jakoben reformcularmkinden çok daha az yanlışı olan, çok daha başarılı bir tarihi ortaya çıkarmış olacakları sonucunu, ya da Lale Devri'nden bu yana yaşanan Jakoben tecrübenin bütün ürünlerinin yanlış olduğu sonucunu ima etmez.

"Bugün Türkiye toplumumun bünyesinden, değerlerinden, çatışmalarından gelen modernlik projesi, ona ait olmayan ve 70 yıldır kendisine empoze edilen diğer bir modernlik projesine başkaldırmıştır" denilerek bunun alkışlanması, "70 yıldır, kendi kültürünü, kendi insanının özelliklerini dışlayan, onu zorla eğitmeğe kalkan", Jakoben yenileşmeciliğin kınanması[1], bunu yapanların omuzlarına Türkiye tarihinin mesuliyetini yüklemektedir. Üstelik bunu yapanlar eğer Jakoben reformculuğun, yasalar önünde kadınların erkeklerle, Müslüman olmayanların Müslümanlarla eşitliğinden, kadın sanatçıların erkeklerle birlikte şarkı söylemesi , bale yapması, tiyatroda oynaması, film çevirmesinden, kadınların erkekler gibi avukat, yargıç, milletvekili, bakan olmasından, dinin sansürüne tabi tutulmadan sosyoloji, psikoloji, antropoloji, felsefe, tarih yapılmasından yararlanıyorlarsa, bu arkadaşlarımız Jakoben reformların oluşturduğu tarihin, iktisatçılıktaki deyimle 'free rider'ı yani 'beleşçi'si olurlar.

Bana öyle geliyor ki, değerlendirme yanlışlarımızın önemli bir kısmı, Osmanlı Türk Jakobenliğinin, hangi tarihîn akışı içinde nasıl ortaya çıktığının ya hiç öğrenilmemiş, ya çok eksik ve yanlış öğrenilmiş ya da unutulmuş olmasından kaynaklanıyor. Doğru sosyoloji ile doğru tarihçilik, aynı gerçekliğin doğru analiz madalyonunun iki yüzüdür. Tarih bilgisi olmayan ya da bozuk olan bir sosyoloji kimseye fazla bir yol göstermez. Bir sosyoloji terbiyesi olmadan yapılan tarihçilik de, olsa olsa keçi boynuzu tadı verir.

Ben bu yazıda Osmanlı ve Cumhuriyet Jakobenliği'nin tarihini doğru anlamamıza ve doğru değerlendirmemize yardımcı olacak bazı ip uçlarını hatırlatmaya çalışacağım.

Osmanlı 'Nizam-ı Alemi'nin Birinci Krizi

Hıristiyan-Avrupalılarmkinden temelde farklı bir uygarlık geleneğine sahip olup, önceleri Hıristiyan Avrupalılara tepeden bakarken, sonra Hıristiyan Avrupalıların fiilî üstünlüğü karşısında yaşadıkları çaresizlikler içinde, kendi 'nizam-ı alem'leri hakkında ilk büyük kuşkuyu yaşayanlar, dünyadaki varlıklarını ancak Avrupalılarınkine benzer bir 'dünya' inşa ederek sürdürebilecekleri sonucuna ilk varanlar Osmanlıların yönetici kadrolarındaki bazı insanlar oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal üst kültür mekânı ve kadroları ilk varoluşsal paradigma krizini, İmparatorluğun altın çağı sanılan Kanuni döneminin

hemen ardından yaşadı. Osmanlılar, Macaristan ve Avusturya'da, Balkanlardaki Hıristiyan köylü kültürlerinden çok farklı kurumlara, dünya tasarımına, teknolojiye, kısacası kültüre sahip bir başka Avrupa ile karşılaştılar. Bu yeni Avrupa karşısında savunmaya geçtiklerinde, yıllık fetih seferlerinin ana gücünü oluşturan ve her sefer sonunda üstünde yaşadığı tarımsal alanlara dönmek zorunda olan sipahi ordusu ve bunu ayakta tutan 'tımar' sistemi işlevini yitirdi. Merkezî hükümetin doğrudan sağladığı kaynaklarla sürekli silah altında tutulan askeri örgütlerin ölçeği hızla büyüdü. 1580'ler ve 1590'larda yaşanan büyük bütçe açıkları Osmanlı vergi ve para sistemini alt üstü etti. Akçenin gümüş değeri hızla düşürüldü. Kentler, kasabalar ve köylerdeki 'reaya' üstüne sık sık olağandışı, yıkıcı vergiler salındı. 1589'da İstanbul'da Yeniçeriler saraydaki 'divan' toplantısını bastılar, vezir kellesi isteyip padişahı tehdit ettiler. 1596-1610 arasında, Celali isyanları diye bilinen, hem asilerin hem de hükümet kuvvetlerinin su gibi kan akıttığı büyük toplumsal çalkantı içinde Anadolu'nun 'dirlik'i ve 'düzen'i alt üst oldu. Bu büyük ölçekli askeri, mali, parasal, idari ve hukuki krizler, 'Osmanlı devletinin üst siyasal kadrosunun anlam dünyasını sarstı. 17. yüzyıl boyunca, 'bize ne oldu?', 'dirlik-düzen niye bozuldu?' soruları, temel bir varoluşsal sorunsala dönüşerek Osmanlı siyasi üst kültürünün üstüne karabasan gibi çöktü.

Bu birinci kriz karşısında Osmanlılar, üstlerine çöken bu varoluşsal sorunsalın ağırlığına rağmen, Osmanlı 'nizam-ı alem'in kendisinin aslında yeterli ve Avrupalılarınkinden üstün olduğu, sıkıntıların bunun bozulmasından kaynaklandığı, çarenin, bozulmadan önceki Osmanlı 'dünyası'nın yeniden inşa edilmesi, restorasyonu olduğu sonucuna vardılar.

Ne var ki, 1683'ü izleyen hızlı gelişmeler, Dördüncü Murad'ın ve Köprülüler'in restorasyoncu 'sıkı yönetim'lerinin Osmanlı devleti'nin ve bu devletin dayandığı kültürün, değişen bir 'açık' dünyada varlığını sürdürme gücüne anlamlı bir katkı yapamadığını, daha temelde yatan varoluşsal krizin ortaya çıkmasını sadece geciktirebildiğini açığa çıkardı.

Osmanlı 'Nizam-ı Alemi'nin İkinci Krizi

1683 Viyana bozgunu ile 1699 Karlofça Antlaşması arasında geçen on altı yıl, Osmanlı askerî, siyasî, idarî, malî kurumları ve kurallarının darmadağın olduğu bir dönemdir. Osmanlı 'nizam-ı alemi'nin bütün zaafları, bu olağanüstü kriz döneminin büyülteci altında, en çarpıcı biçimde ortaya çıkmıştır. Üstünde durduğumuz Jakoben reformculuk sorunsalın tarihi zeminini oluşturduğu için bu kriz döneminin bazı ayrıntılarına bakmamızda yarar vardır.

Viyana bozgunundan sonra Osmanlı ordusu kaos içinde geri çekilmeğe başladı. Savaş alanında toplarını, çadırlarını, ordu hazinesini ve on binlerce ölülerini bıraktıkları halde, Osmanlı subayları ve askerleri, bozgundan önce sefer sırasında topladıkları ve içinde seksenbir bin esirin de bulunduğu ganimeti İstanbul'a doğru yanlarında taşımaya özel önem gösterdiler. Ricat sırasında Vezir-i âzam Budin valisini bir emirle ayak üstünde boğdurtturup mallarını müsadere etti. Ne var ki, ordu Belgrat'a geldiğinde, Edirne yöresinde avlanmakta olan Padişah'm emriyle, bu sefer Vezir-i âzam idam ettirilip, malları müsadere edildi. Padişah, "gözünü aç, sonra seni halefinden beter ederim" diyerek 'mühr-ü

hümayun'u yeni 'vezir-i âzam'a teslim etti. Osmanlı ordusuna Belgrat'ta serdarlık yapmakta olan Paşa'yı kıskanan yeni vezir-i âzam, padişahı bu paşaya karşı kışkırtarak, idam ve mallarının müsadere edilmesini sağladı. Boğdurulan paşa'nın kellesi Edirne'ye getirildi ve Osmanlı kurallarına göre gümüş tepsi içinde Padişah'a gösterildi. Viyana bozgunu ile Karlofça Antlaşması arasında geçen on altı yıl içinde padişahlar, ortalama olarak on altı ayda bir, ayak üstünde verdikleri kararlarla, eskisini idam ve mallarını müsadere ettirip yenisini tayin ederek, oniki vezir-i âzam görevlendirdiler. Anadolu'da baş edemediği eşkiyaları paşa yapıp Rumeline tayin ettiler. Düşmanla savaşmak değil Osmanlı reayasını yağmalamakla meşgul olan asi askerler, bir ara, kendileri bir vezir-i âzam tayin edip padişahı tahttan indirmek için İstanbul'a doğru yürümeğe başladılar. Padişah, bu yürüyüşü durdurmak için, azlettiği eski vezir-i âzamım ayak üstünde aldığı bir kararla boğdurtturup, mallarını müsadere ettittirip, kellesini asi askerlerine gönderttirip, isterlerse onlara şehzade oğlunu bile vermeyi vaadederek asilerden şefaat dilendi.

Osmanlı 'ricali' sonunda, bütün bu kriz boyunca, "gece gündüz köpeklerle sohbet edip" av peşinde "dağda gezen"[2] Dördüncü Mehmed'i devirdi. Kırk yıldan beri 'kafeste' hapsedilmiş olan (İkinci) Süleyman'ı padişah yaptı (1687). Tahta çıkacağını söylemek için gelenleri 'cellât' sanan Süleyman, "İzalemiz emroldu ise [önce iki rekât namaz kılayım... çocukluğumdan beri kırk yıldır hapis çekerim. Hergün ölmekten ise bir gün evvel ölmek yeğdir, bir can için ne bu çektiğimiz korku"[3] diyerek ağlamaya başladı. Viyana'dan beri 'ganimet'leriyle birlikte düşmandan kaçmakta olan 'Kapıkulu ocakları' sonunda İstanbul'a girdi ve bu sefer 'Der Saadet'i yağmalamağa başladı. "Şehirde oğlan, avrat, ehl-i ırz" sokağa çıkamaz oldu. "Alım satım ber taraf olup... [Kapıkulları] çarşı pazarda halkı cebren soymaya ve nicelerin öldürmeğe başladılar"[4] Kafesteki kırk yıllık hapis hayatına rağmen akıl sağlığını mucizevi bir şekilde koruduğu anlaşılan ikinci Süleyman, bu kaos ortamında çıkardığı bir 'hatt-ı hümayun'da, sanki Max Weber'i okumuşmuş gibi Weber'in 'Sultancılığın paradoksu'[5] dediği durumu kusursuz bir şekilde dile getirdi. Osmanlı tarihinin en önemli ip uçlarından biri olan bu buyrukta, çaresizlik içindeki Padişah şöyle haykırmaktaydı: "Siz ki vezir-i azam ve yeniçeri ve sipah ve cebeci ve topçu kullarımsınız... bu ane gelince pâyitahtımızda ve Rumeli ve Anadolu'da halkı ateşlere yakıp âlemi haraba verdiniz; bu devlet pâdişahlığın yoksa size mi sipariş ettiler... şehr-i İstanbul'u berbad [ettiniz, şehrin] zengini fakir ve fakiri zelil oldu ve bir alay [allahın kulunun] ırzların pâymal ve âleme rüsvây eylediniz; yoksa size dünyada cevap verir yok mudur?"[6]

"Zengini fakir ve fakiri zelil, ırzların pâymal ve âleme rüsvây" olan halk, "eşkiya elinden elaman!... şerlerinden bitab kaldık; ehl ü ıyalimiz dağıldı, mal ve mülkümüz gitti; ölümü ihtiyar ettik; sancağ-ı şerifi ihsan buyur... eşkiyayı kıralım" diyerek, Padişahtan Peygamber'in 'Sancak-ı Şerif'ini istedi. Alınan 'Sancak-ı Şerif' altında "Ümmet-i Muhammed'den olan sancak dibinde cemolsun; gelmeyen kendi kâfir ve avreti boştur"[7] diye toplanıp, Osmanlı devletinin zorba Kapıkulları'nı tepeleyip şehirden çıkardı(1688).

"Zorbalıktan paşalığa çıkmış... eşkiya bozuntu"larının[8] başkomutan tayin edildiği, Kapukulu ocaklarının eşkiyalıktan başka hiçbir işe yaramadığı, sürekli

isyan hatta kendilerini düzene sokmak isteyen Vezir-i azamları linç ettiği[9] bir ortamda Osmanlı 'devleti'nin (?) askeri aczi yıllar boyunca sürdü. 'Nefir-i âm', yani din uğruna sefere katılmak için halk arasında eli silah tutan erkekler toplanılarak ordu oluşturulmak istenildi. Çare olarak Padişah sefere çıktı. Ama Sofya'da bile kendini güvende hissetmeyip İstanbul'a geri döndü. Sofya'da Padişahın yoluna çıkan "şehir halkı büyük, küçük, erkek, kadın ve çocuk, yalın ayak, başı kabak sokaklara dökülüp 'bizi nereye koyup gidersin padişahım, düşmana esir etmeğe mi? deyu feryat edip saçların sakalların" yoldular. Yol üstünde reaya, "Üzerimize havale olunan onbeş [olağanüstü vergiyi] bin türlü mihnet ile eda ve tek padişahımız iş görüp düşmandan intikam ala deyu her cefaya sabr ve tahammül [ettik] ve zulmü kendimize rahmet [bildik]... [sen ise] dörtyüz yıldan beri kulluk eden fıkarayı Nemçe keferesine verdin" diye ağlaştı[10]

Onaltı yıldır süren savaş sonunda, "halkın vergi vermekten kalarak bir çok [yerde] köylülerin yerlerini terkedip dağıldıkları, muharebeye devam için asker ve mühimmat tedarik edilmesinin imkânsız bir hale geldiği,... Anadolu'da asayişsizlik ve Rumeli'de Hıristiyan tebeanın isyan ettiği... Irak taraflarında [da durumun] fena [olduğu]... miktarı artan vergilerin tahsiline imkân olmayıp bu yüzden hazinenin bomboş olduğu ... elde para basacak gümüş ve altın eşya kalmadığı"[11] Osmanlı İmparatorluğu'nun devleti, ilk kez, Avrupa karşısında mağlubiyetini tescil eden, Avusturya'nın Macaristan ve Transilvanya'yı (Erdel), Venedik'in Dalmaçya kıyıları ve Mora'yı, Polonya'nın Podolya'yı, Rusya'nın Azak Kalesi'ni aldığı Karlofça Antlaşması'nı imzaladı(1699).

Osmanlı siyasal kültürünün üst kadroları, 1683-1699 felaketinin Osmanlı nizam-ı aleminin temellerindeki eksiklik ve zayıflıklarından mı yoksa geçici ortamsal koşullardan mı kaynaklandığını adeta sınarcasına, 1710'da Rusya, Venedik ve Avusturya'ya karşı savaşa girdi. Ne var ki, "mağlubiyetle yüzyüze kalındığındaki çaresizliğin travması"nı[12] bir kez daha yaşadılar. Gene kaybeden taraf olarak imzaladıkları 1718 Pasarofça Antlaşması, bu kadrolardaki bir çok kişinin zihninde bir süreden beri oluşmakta olan ve Osmanlı siyasi varlığım sürdürmenin ancak, devletin "askeri ve idarî bünyesinde Avrupa devletleri tarzında bir yeni"leşme[13] ile mümkün olabileceği düşüncesini pekiştirdi.

Türkiye'de Avrupa'ya Benzemeğe Çalışarak Yeniden Biçimlenme Arayışları Tarihinin Başlaması: Lale Devri

Türkiye'de, tarihimizin en yanlış sunulan, en yanlış algılanan dönemlerinden, meselelerinden biri de "Lale Devri"dir. İlkokuldan üniversiteye kadar sürdürülen ve olsa olsa öğrencileri tarihten soğutmaya yarayan, çoğu yanlış, bir kısmı da yalan 'resmi' Tarih söyleminin rahle-i tedrisinden geçenlerin zihninde, Lale Devri denilince, genellikle bir işret, cümbüş, sefahat ortamı resmi uyanır. Halbuki Lale Devri, Osmanlı-Türk[14] siyasal üst kültürünü taşıyan kadroda bir 'dünya-tasarımı'[15] devriminin, bir paradigma sıçramasının yaşandığı, çok önemli bir dönüm noktasıdır.

Lale Devri'nin Türkiye tarihindeki önemi, anlamı, Osmanlı üst siyasal kadrolarının önemli bir kısmının, 'Avrupa siyasal kültürünün bizimkiyle karşılaştırıldığında esasta bazı üstünlükleri var. Bunları tespit ve taklit[16] etmeliyiz. Dev-

letimizin kurtuluşu için tek çare Avrupayı taklit etmemizdir' kararını vererek, Osmanlı İmparatorluğu'nda askerî, idarî, siyasî ve sonuç olarak kültürel bir transformasyon, eski biçimini aşıp (*trans*) yeniden oluşma, oluşturma (*formation*) programı, süreci, mücadelesi, tarihini başlattığı dönem olmasıdır.

Bunu en açık bir şekilde gösteren tarih olgularından biri, Padişah Üçüncü Ahmed ve Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa yönetiminin Paris ve Viyana gibi önemli Avrupa merkezlerine kalabalık heyetlerle Büyük Elçiler göndermesidir. Ki bu, Avrupalılarla ilişkilerin normal olarak "savaş" değil "barış"a dayanması gerektiğine dair yeni bir aksiyom olarak, Osmanlı dünya tasarımında meydana gelmeğe başlayan köklü değişikliği işaret eder. Elçilere, gittikleri yerlerde "kaleleri , fabrikaları ve genel olarak [Avrupa] uygarlığının eserlerini" incelemeleri ve nelerin Osmanlı İmparatorluğu'nda da uygulanabileceği konusunda rapor yazmaları görevi verilmişti[17]. Ki, İstanbul'da bir matbaa kurularak Arap alfabesi ile Türkçe kitap basılmaya başlanması (1727), Büyük Elçi olarak görevlendirilen babasıyla Fransa'ya gidip gelen Said Efendi'nin girişiminin ve sadrazama verdiği bir raporun sonucunda oldu. Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında (1718-1730), bazı Müslüman Türk Osmanlıların ya da Osmanlı devletinin emrine girmiş Avrupalıların yazdığı ve Osmanlı askerî örgütleri ile usüllerinin Avrupadaki örneklere bakılarak bütünüyle yeni baştan oluşturulması gerektiğini öne süren raporlar, Osmanlı ricali arasında elden ele dolaştı[18].

Osmanlı Jakoben 'Yenileşmecilik' Tarihinin Bir Hülasası

Dini 'Müslüman' konuştuğu dil Türkçe olan Osmanlı ricali arasında, tarihin seyrini etkileyecek bazı kişilerin, içinde tanrı, varlık, devlet, toplum, siyaset, adalet ve insanların birbirine bağlandığı 'eski nizam-ı alem'lerini, bu nizam-ı alemin bazı kabülleri, değerleri ve kurumlarını 'yetersiz' bulmaları, bunların yerine, savaşta kendilerini 'kesin bir şekilde yenen' Avrupalılarınkilere benzer bir 'yeni nizam-ı alem' oluşturmaya yönelmeleri, bilindiği gibi, önce sınırlı bazı askeri reformlarla başladı. Ne var ki, Avrupalılarınki gibi "hesap ve hendese" bilen, Avrupa'da olup bitenleri anlayabilen subay ve devlet görevlisi yetiştirme, yeni okulların, Hendesehane, Riyaziye Mektebi, İstihkâm Mektebi, Mühendishane-i Bahr ve Berr-i Hümayunlar, Tercüme Odası, Tıbbiye ve Mülkiye'lerin kurulmasını gerektirdi. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Türk ve/veya Müslüman ailelerde doğmuş olup, bu okullarda, Arapça, ve Kuran yanında, Fransızca, geometri, cebir, alan trigonometrisi, konik matematiği, diferansiyel ve entegral kalkulüs, fizik (mekanik, balistik), astronomi, coğrafya ve Avrupa tarihi öğrenen yeni bir Osmanlı insanı türü ortaya çıktı.[19] Bu yüzyılın sonlarından itibaren bütün Avrupa başkentlerinde sürekli büyük elçiliklerinin açılması, Avrupa'yı ve Avrupa dillerini bilen Türkçe konuşan Müslüman Osmanlılarm sayısını ve bunların Osmanlı siyaseti ve İstanbul kültürü üstündeki etkilerini birikimli bir şekilde arttırmağa başladı. Londra'da Sefirlik yapıp dönen İsmail Ferruh Efendi'nin evinde, bazı Türk ve /veya Müslüman Osmanlıların *Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi* adıyla toplanıp, eski Sefirin getirdiği kitapları okuyup, matematik, astronomi, edebiyat ve felsefe tartışması[20], Avrupa benzeri yeni örgütlenmeler ve usüller edinmek için açılan pencereden, başlangıçta fevkalade sınırlı sayıda

Osmanlıyı etkileyecek olsa da, yeni fikirler ve değerlerin oluk gibi akmakta olduğunun ilgi çekici örneklerinden biriydi.

Balkanlar'daki Osmanlı reayasının büyük çoğunluğunun ve Anadolu'dakilerin önemli bir kısmının Müslüman olmayanlardan oluşması, Osmanlıların Avrupalı güçlere sürekli olarak yenildiği yüzyıllar içinde, Osmanlı devlet ricalini, dinden (İslamiyetten) kaynaklanmayan bir hukuka dayalı yeni bir 'kamusal alan' üretmeye zorlayan dış ve iç baskıları sürekli olarak gündemde tuttu. Kuruluş ve Genişleme dönemlerinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlı üst siyasal kadroları İmparatorluk'taki Hıristiyanlara ve Yahudilere, Hilafetçi İslam İmparatorluğu'nun erken dönemlerinde olduğu gibi, kendi aralarında kendi dinlerine göre yaşamak açısından, o sıralarda Avrupa devletlerinde görülmeyen bir serbestlik tanıdı. Ama, bu İmparatorluk'taki gayri müslim reayanın, Osmanlı devleti nezdinde, İslamî gelenek ve hukuktaki *zimmi*, yani haraç ve cizye ödemeyi ve kendileriyle Müslümanlar arasındaki ilişkilerde *şer'i* hukuka göre Müslümanların üstün olmasını kabul ederek [bir] Müslüman devletin egemenliğine teslim olan, karşılığında can, mal ve ırz güvenlikleri hakimleri Müslüman olan devletçe bağışlanan ve korunan ehl-i kitap cemaatler statüsüne sahip olduğu gerçeğini[21] değiştirmiyordu. Balkanlar'daki Osmanlı topraklarında yaklaşık 10 milyon nüfustan 8'inin Hıristiyan olduğu 18. yüzyıl sonları ve 19 yüzyıl başlarında [22], Avrupa devletleri ve toplumların sempati ve desteğine sahip Sırp ve Yunan bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıkması, Osmanlı devletini dışardan Avrupalı güçlerin işgalleri, içerden Hıristiyan cemaatlerin isyanlarının kıskacı içine aldı. Osmanlı yöneticilerinin, Mora İsyanı sırasında, Rum Patriği'ni Patrikhane'nin kapısında asmaları, "Müslümanlar aleyhine isyân eden Hıristiyanların katl, esir, köle ve mallarının islâm askeri tarafından ganimet olarak alınmasına ruhsat verilmesi hakkında Osmanlı ülkesinin her tarafına fermanlar" göndermeleri[23] gibi 'tenkil' girişimleri, olgular ve gelişmeler karşısındaki aczlerini sergilemekten başka bir işe yaramadı. İngiliz, Fransız ve Ruslar, zor kullanarak, Osmanlıları önce Sırbistan'ın özerkliği (1812) sonra Yunanistan'ın bağımsızlığını tanımaya zorladılar (1829)

Osmanlı devleti, bir Müslüman valisinin, Mehmed Ali Paşa'nın isyanı karşısında da mutlak bir çaresizlik yaşadı. "Denize düşen" Osmanlı devleti, Mısır ordularının İstanbul'u ele geçirip Osmanlı saltanatına son vermesini, ancak "yılana sarılarak" Rusya'nın askeri korumasına sığınarak önleyebildi (1833)[24]. Varlığını kâh İngiltere'nin, kâh Fransa'nın, kâh Rusya'nın diplomatik ve askerî koruması ile sürdürebilen bir yarı sömürge devleti haline geldi.

II. Mahmud'un "Bundan böyle saltanatın millet için bir dehşet, bir korku kaynağı değil, fakat bir destek olmasını istiyorum. Bunun için kişinin malına devletçe el konulması geleneğini kaldırıyorum. ... Tebaamdan Müslümanları ancak camide, Hıristiyanları kilisede, Musevileri de havrada tanımak istiyorum" demesi[25] gayri Müslimlerin hukuki ve toplumsal avantajsızlıklarma son vererek onları ikinci sınıf uyruk olmaktan çıkaracağını ilan etmesi[26], içinde hâlâ milyonlarca Hıristiyan ve yüzbinlerce Musevi yaşamakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutabilmek ihtiyacının zorladığı kaçınılmaz arayışlardı. Ki, II. Mahmud'un bu sözleri, Lale Devri ile başlamış olan uzun ve mecburî dönüşümün, Gülhane Hatt-ı Hümayun'u, Islahat Fermanı, bir Hıristiyanla bir Müslü-

man'ın şahitliğini eşit değerde sayan ve Avrupa örneklerinden alınmış yeni Ticaret Kanunu, karma Ticaret ve Asliye Mahkemeleri, İmparatorluk'nun Müslüman olan ve olmayan tebaasına eşit kamusal hukuki statü sağlayan Birinci Meşrutiyet Kanun-u Esasî'si ve üyelerinin yarısının Müslüman olmayanlardan oluştuğu Meclis-i Mebusan'ı ile, şimdi İslâmi dünya tasarımını, ilke ve kurallarım, Osmanlı devletinin siyasî ve hukukî temeli olmaktan çıkartan bir mecrada akacak olmasının işaretiydi.

Osmanlı üst siyasal kültürünü taşıyan kadrolar içinde Avrupa'yı görüp bilenlerin sayısı arttıkça, 'eski Osmanlı nizam-ı alemi'nin 'başkaları'mn da olduğu 'açık' bir dünyada geçerli ve yeterli olabileceğine yönelik inancı temelinden sarsan nedenlerden biri de, Avrupa 'nizam-ı alemi'nin kitlelere yayılmağa başlayan bir refahı üretebilmiş olmasına karşın, Osmanlı ülkelerinin büyük yığınlar açısından ürkütücü bir fakirlik ve sefillik içinde kalmış olmasıydı. Ki, Ziya Paşa'nın ünlü,

Gezdim diyar-ı küfrü hep kâşâneler gördüm,

Dolaştım mülk-i İslâmı hep viraneler gördüm

beyti, o gün bu gündür, Avrupa'yı Amerika'yı gören birçok Türk ve/veya Müslüman Osmanlı'nm ve Türkiyeli'nin ruhunu bunaltan, "bizim eller öyleyken bu yabancı eller niye böyle" sorusunu, içtenlikle, cesaretle gündeme getiriyordu. Niye kafirlerin ülkeleri kâşânelerle ama İslam ülkeleri viranelerle doluydu? İktisadî zenginliği yaratan neydi? İktisadî zenginliği yaratan örgütlenmeleri, usülleri, teknikleri yaratan bilgi, bilim, hukuk ve hayatı ele alış tarzının oralarda ortaya çıkıp da buralarda ortaya çıkmamasının sebepleri nelerdi? Bu sorulara yönelik cevaplara bakıldığında, aşağı yukarı Namık Kemal'in kuşağıyla birlikte, kaba gözlemler ve spekülasyonları aşabilen, insan, kültür, tarih, toplum ve siyasete, dinî, folklorik ya da mitolojik bir çerçevenin içinden değil, bir bilgi meselesi olarak bakabilen, kendi tarihini, kendi kültürünü 'parantez içine alarak' dışardan inceleyebilen bir yeni Türk ve/veya Müslüman Osmanlı insanı türünün ortaya çıkmağa başladığı görüldü. Ki, 'başkaları'nm da var olduğu bir dünyada varlığını sürdürebilecek bir Osmanlı kamusal alanının nasıl olması gerektiği, nasıl olabileceği üstünde Birinci Meşrutiyet Meclis-i Mebusan'ında yapılan görüşme ve tartışmalar, özellikle bugünkü siyasetçilerimizin Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki performanslarıyla karşılaştırıldığında, hayranlık uyandıracak bir olgunluk, entellektüel düzey, gelişmiş analiz dili sergileyecekti.

Osmanlı- Türk Transformasyonunun Doğru Değerlendirilmesi Meselesi Ve Bunun Bugün Türkiye'deki Tartışmalar Açısından Önemi

Atatürk ve arkadaşlarının Türkiye'de laik bir devlet ve 'başkaları'nın da yaşadığı dış dünyaya açık, çağdaş bir 'kamusal alan'ı, kültürün 'kamusal alan'da gündeme gelen bölgeleri anlamında açık ve çağdaş bir kültürü oluşturma girişimleri, 1710'lardan, 1910'lara kadar iki yüz yıllık Osmanlı tarihî gerçekliğinin temel eksenini oluşturan 'yenileşme', 'transformasyon' süreçleri tarihinin bir uzantısıdır.

Lale Devri'nden başlayıp, Nizam-ı Cedit, II. Mahmud, Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet içinden geçip Cumhuriyet'le süren bu 'eskiyi' aşıp (*trans*) yeniden oluşturma (*formation*) tarihinin en önemli özelliklerinden biri, bu transformasyonun halk yığınlarının isteklerinden kaynaklanmaması, demokratik bir toplumsal desteğe dayanmamasıdır. Tam aksine, özellikle başlangıç dönemlerinde sayıları fevkalade az olan 'yenileşmeci' devlet görevlileri, Avrupa'dakilere benzetilen okullardan yetişmiş subay, askerî hekim, Tercüme odasında Fransızca öğrenip kâtiplikten devlet adamlığına kadar yükselmiş 'hariciyeci', mülkiyeli, 'yenileşmeci' şair ve okur yazardan oluşan dar bir kadro, devlet üstündeki denetimlerini kullanarak, bu trans-formasyon sürecinin her aşamasını Türk ve /veya Müslüman halk yığınlarına tepeden bastırarak, çok kere de zorla empoze etmişlerdir. Ne Sened-i İttifak 'Ayan'ın haklarını merkeze kabul ettirme girişiminin sonucudur[27], ne de Birinci Meşrutiyet-in Kanun-u Esasi'si, Türk ve /veya Müslüman Osmanlı Tebaasının, devlet ricali ve kalem erbabı dışında kalan kısımlarının bazılarının yaygın hak mücadelelerinin sonucudur. Bağımsızlık savaşı veren Hıristiyan halkların hareketleri dışında, bu transformasyon, Osmanlı siyasî merkezinin[28] dışında kalan toplum alanlarındaki toplumsal hareketlerle açıklanamaz.

Damat İbrahim Paşa'dan Mustafa Kemal'e, Nizam-ı Cedit'cilerden Cumhuriyetçilere kadar bütün Osmanlı-Türk yenileşmecileri, 'yenileşme projeleri' için büyük kitlelerin desteğinin seferber edilebileceği bir toplumsal/kültürel/teknolojik/tarihi ortamda yaşamıyorlardı. Büyük kitlelerin desteğine sahip olmadan, büyük kitlelerin beğenip beğenmeyeceğini fazla düşünmeden, çok kere, geleneksel 'nizam-ı alem'e bağlı çeşitli Türk ve /veya Müslüman kesimlerin beğenmeyeceğini bile bile, küçük bir azınlık oldukları halde, kendilerine 'devletin kurtarılması' ve 'halkın müreffeh kılınması' için mutlaka yapılması gerekiyor gibi gelen değişiklikleri, ellerindeki devlet otoritesi ve kurumlarını ve zaman zaman zoru kullanarak yapmağa çalıştılar. Askerî, siyasî, idarî ve sonuç olarak kültürel ortamı yeniden yapılandırmaya kararlı, 'devletin kurtarılması' ve 'halkın refaha kavuşturulması' konularında da, halkın 'samları ve tercihleri' olmadan da doğru olan kararları alabileceğini sanan 'yenileşmeci' bir azınlık anlamında 'Jakoben'diler. Tarihe ve dünyaya kendi bakış açılarından baktıklarında kendilerini 'halk için', ama çok kere 'halka rağmen halk için' birşeyler yapma rolüne itilmiş gibi görüyorlardı. Ama bulundukları ortamın, ılımlı yenileşmecileri anlamında 'Jironden'leri yoktu. Avrupalılar tarafından, bir yanda Balkanlar'dan, diğer yanda Kafkaslar'dan kıskaca alınmış, alttan Arap isyanları ve 'ihaneti' ile kuşatılmış, hep yenilmekte olan bir siyasal kültürün insanlarıydı. Ne kendilerinin ne de 'halk'larının kaçacakları ve 'yenileşme'den de varlıklarını sürdürebilecekleri bir 'ricat alan'ları yoktu. Balkanlardan da Kafkaslardan da kaçan Türk ve / veya Müslüman halkların sığındıkları Anadolu'da hem dışarda hem içerde 'başkaları'nın da olduğu bir 'dünya'da 'hayatta kalma' mücadelesi veriyorlardı. Jakobenliklerinin alternatifini tarihten tasfiye olmak ya da bugün Gümülcine Türklerinin içine düştükleri duruma düşmek şeklinde görmeleri ne gereksiz bir 'korku' ne de işgüzarlıklarını gerekçelendirmek için uydurdukları bir 'tehdit'ti.

Bu 'yenileşme' ve 'transformasyon' girişimlerinin 'iyi' ya da 'isabetli' mi yoksa 'kötü' ya da 'isabetsiz' mi olduğu konusunda bugün Türkiye'de yaşayanlar arasında ciddi bir uzlaşmazlık vardır. Bu girişimler, bazılarına göre, 'başkaları'nın da var olduğu açık bir dünya gerçekliğinde, siyasal varlığa sahip bir 'millî kültür' olarak 'hayatta kalabilmenin' tek çıkar 'yolu'ydu. Bazılarına göre ise 'biz'i 'dinden saptırma'ya yönelik bir 'ihanet'ti. Ama, aralarında Osmanlı tarihinin bu parçasının yaşanmış olmasından 'hoşlanma' ya da 'hoşlanmama' konusunda birbirinden ayrılanlar, bazı etkili 'Osmanlı' ricali tarafından Osmanlı kurumları, usülleri ve değerlerinin yetersiz bulunmuş ve Avrupadakilerin benzerleriyle değiştirilmek istenilmiş olmasının, Lale Devri sonrası Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemi Türkiye tarihinin oluşturduğu gerçeklik alanının temel eksenini teşkil ettiği tespitinde her halde birleşeceklerdir.

Türkiye tarihinin neredeyse son üç yüz yılının bu temel eksenini, bir tarihçilik meselesi olarak doğru değerlendirmek için vurgulanması gereken gerçekliklerden biri şudur. Lale Devri'nin büyük kahramanı Damat İbrahim Paşa'dan Atatürk'e kadar Türkleri Avrupalılarınkine benzer yeni kurumlar, usüller ve değerlerle donatmak, Türkiye'deki kültürü bir transformasyondan geçirmek isteyenlerin hepsi, bu tercihlerini, 'bugün kahverengi elbise mi giysem yoksa gri elbise mi?', ya da 'akşam yemeği için manavdan kavun mu alsam yoksa üzüm mü?' sorularının ima ettiği bir rahatlık ve keyfilik içinde yapmamışlardır. Aksine, belirli bir tarih ve kültür kimliği ve mirasına sahip insanlar olarak dünyadaki siyasi varlıklarını tamamen yitirme tehlikesiyle burun buruna yaşadıkları 'sıcak' bir tarih ortamının ateşi içinde, 'mecbur kaldıkları için' adeta 'can havliyle' yapmışlardır.

Bu tesbitin sergilenmesi akademik tarihçilik açısından olduğu kadar, Türkiye'de insanların bugünkü ve gelecekteki kimlikleri, içinde yaşanılmakta olan ve yaşanılacak kültürel, toplumsal, siyasi ortamın özellikleriyle ilgili tartışmalar açısından da önem taşımaktadır. 'Hafıza-i beşer nisyan ile malûl değildir' iyimserliğinin aksine, hem her insanın hafızası unutma ile koşullanmıştır, hem birçok insanın tarihî hafızası boştur, hem de her kuşak kendini ayrı bir tarih hafızası ya da hafızasızlığı ile donatır.

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde ve Bilkent Üniversitesi'nde son yıllarda verdiğim tarihle ilgili derslerde, kendi kuşaklarının seçkinleri olan öğrencilerimden edindiğim tecrübe, bu gençlerin önemli bir kısmının, kendilerine ilkokuldan beri sürekli olarak tarih 'okutulmuş' olmasına rağmen, şaşırtıcı bir tarihî hafıza boşluğuna sahip olduğunu, bir başka kısmının ise, Türkiye'de yaşanılan bu 'transformasyon' girişimine, çok kere ya 'Üçüncü Dünya'cı bir' anti-emperyalizm' ya da 'İslamiyet' adına 'saldırma' ihtiyacı duyan çevreler içinde üretilen ve gerçeklere tekabül etmeyen bazı hayali 'tarih resimleri' edinerek üniversiteye geldiklerini göstermiştir. Bu hayali 'tarih resimleri' sadece bir folklor, bir yeni mitoloji oluşturmakla kalmamakta, aynı zamanda, bugünkü kendi kimlik ve varlık endişelerinden kaynaklanan bazı 'rahatsızlıklar'ı yaşamakta olan bazı yurttaşlarımızın, Türkiye'de bu 'tansformasyon' girişiminin sonuçlarını geriye döndürmek istemelerinin haklılığının 'entellektüellik' malzemesi gibi kullanılmaktadır.

Öte yanda, 'İkinci Cumhuriyet'cilerin ve/veya 'Türkiye toplumuna ait olmayan ama 70 yıldır bu topluma zorla empoze edilen modernlik projesi yerine Türkiye toplumunun kendi öz bünyesinden, değerlerinden, çatışmalarından gelen yeni modernlik projesi' önerenlerin söylemlerinin hangi değerlerden, örneği gösterilebilecek hangi somut, gerçek toplum ve kültür ortamından yana tercihlere dayandığı belirli değildir. Ama bu her iki 'yeni' söylem de, Lale Devri'nden Cumhuriyet'e varan bu 'transformasyon' girişimini olumsuzlamakta ve bu olumsuzlamalarını tarihî gerçekliklerin serinkanlı ve doğru bilgisinin zeminine oturtmamaktadırlar. Bunun için de sanki bugünkü Türkiye gerçekliği 'başkaları'nın da olduğu açık bir 'bu dünya'da yaşanmış bir tarihin sonucu değilmiş de, Jakoben modernleşmeciler tarafından, taş gibi kafamıza gökten atılmış sanısını destekleyerek, Türkiye'deki kimlik ve siyaset tartışmalarının bir tarihî hafıza boşluğuna itilmesine yardımcı olmaktadırlar.

Bunun içindir ki, Türkiye'nin son üç yüz yıllık tarihine bakarken, bir Damat İbrahim Paşa, bir İkinci Mahmut, bir Atatürk, ya da Tanzimatçılar, Meşrutiyetçiler, İttihatçılar, Cumhuriyetçiler yaptıklarını yapmamış olsalardı, yani kendilerini ve diğer Türkleri 'Avrupalılarınkine benzer' yeni kurumlar, usüller ve değerlerle donatmak için ellerindeki siyasal gücü kullanıp Türkiye'deki kültüre müdahale etmeselerdi, ne olurdu sorusuna cevap aramakta büyük yarar vardır. Bu 'olgusal gerçekliğe aykırı soru'yu sormam, Lale Devri'nden Cumhuriyetcilere kadarki 'yenileşmeciler'in tercihlerinin 'kaçınılmazlığını' isbat etme amacına yönelik değildir. Tarih ve tarihî bilgilerimizle ilgili olarak doğru saydığım felsefî ilkeler, insanların kendilerini de 'paranteze alarak' fizikî, beşerî, toplumsal, kültürel varlığa 'dışardan bakabilme', 'anlam verme', 'değer biçme' ve eylem, tavır, tutum seçenekleri arasından diğerlerine değil de bazılarına yönelme kararını alma güçlerini yok sayan, hesaba katmayan deterministik-mekanistik bir tarih anlayışının 'kaçınılmazlık' kategorisini dışlar. Ama bu olgulara aykırı soru, tarihimizin son üç yüz yılı boyunca bazı insanların kendilerini ve başkalarını 'Avrupalılarınkine benzer' yeni kurumlar, usüller ve değerlerle donatmak için ellerindeki siyasal gücü kullanarak ülkelerindeki kültüre müdahele etme kararlarını hangi baskılar altında, hangi endişelerle, nelerden korkarak, hangi yeni imkânları elde etmek için, hangi gerekçelerle, hangi akıl yürütmelerle yaptıklarını anlamamıza büyük ölçüde yardımcı olabilir.

'Başkaları'nın var olduğu bir dünyada 'bizler'le 'başkaları' arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kültürler-üstü hakemin yokluğu, kültürler arası ilişkileri eşit olmayanlar arası ilişkilere mahkûm kılmıştı, kılıyor ve öngörülebilir gelecekte de kılacak. Bu eşitsizlikler, farklılıkları aşan bir varoluşsal sorunsal ortaya koyar. Kültürlerin birbirlerine karşı şiddet kullanmalarındaki etkililiklerinin derecesi asimetrik olabilir. Kültürlerin diğer bölgelerindeki farkları da yansıtan bir şekilde, şiddet kullanmanın etkililik derecesini belirleyen askerî, idarî, siyasî bölgelerindeki farklar, karşı karşıya gelen iki kültür arasında bir kültürel farklılık sorunsalı olmaktan çıkar ve şiddet ve güç kullanmanın etkililiğinde eşitsizlik sorunsalı haline gelir. Kültürler arasında, bir kültürün insanlarının o kültürden bağımsız olarak var olan fizikî ve beşerî gerçeklik alanlarını bilme ve kavrama becerilerinin 'doğru'luğu ve 'etkili'liği açısından, her bir kültürün 'cognitive' gücü açısından, bir kültürün dışındaki gerçeklik alanlarından kaynaklanan öngö-

rülmemiş yeni sorunları çözebilme becerisi, esnekliği açısından da eşitsizlikler olabilir. Çok kere de vardır. Bunun içindir ki, kültürü ne olursa olsun, her kültürdeki insanın, insan olarak çıplak varlığının kendine başka kültürlerin insanlarıyla eşit bir saygınlık, eşit bir moral değer verdiğini öne sürmesi, bunu istemesi, bunda ısrar etmesi ne kadar 'doğru' bir varoluşsal tavırsa, bütün kültürlerin farklılıklarına rağmen birbirleriyle eşit oldukları önermesi de o kadar anlamsız, boş, işlevsel ve analitik değeri olmayan bir önermedir. Tarihteki ve günümüzdeki kültürlerin her biri, teker teker ayrı bir Okyanus içinde kendilerine ait bir adada inziva içinde var olmadıkları için, kültürler arası farklar meselesi, zaman ve mekân sınırları üstünde karşı karşıya var olan farklı kültürlerin, birbirleriyle çatışmak, savaşmak ya da barışmak çeşitli modaliteler içinde birlikte var olmaları sorunsalını, farkların bu temas ve ilişki sınırları üstünde eşitsizliklere dönüşmesi sorunsalını gündeme getirir.

İnsanların, eğer 'emperyalistler', 'Kemalistler', 'kapitalistler' ya da 'komünistler' gibi 'kötüler'ce engellenmezlerse, hayallerimiz ve umutlarımızda olmasını istediğimiz toplumu ya da başka bir ifadeyle kültürü üretebilecek bir 'doğa'ya sahip olduğu sanısı bir safsatadır. Smith'ten Hayek'e kadar 'natural liberty'cilerin sürdürdüğü, eski bir yanlış, eski bir 'yanılsama'dır. İnsanların 'iyi' bir kültür üretmesini gerektiren bir 'doğa'ları yoktur. Eğer 'insan doğası' ile kastedilen, Homo Sapiens Sapienslerin diğer yakın akraba ırklarla benzerliklerini oluşturan organik, fizyolojik donanımlarını aşan, onları bu diğer yakın ırkların bireylerinden farklı kılan varlık özellikleri ise, bir kültür üreterek, içine doğduğu ve içinde yaşadığı 'dünya'yı bir kültürle yeniden üreterek yaşamaya mahkûm olması dışında, üreteceği kültürü belirli bir şekilde üretmesini gerektiren bir 'insan doğası' yoktur.

"Kültürün... zamanda ve mekânda her zaman nispî olan paternleri, doğada veri değildir ve bu paternler "insanın doğası"ndan hiçbir belirgin biçimde türetilemez. Belirli biyolojik sabitlerden daha fazlasını işaret eden bir terimi kullanmak istersek, söyleyebileceğimiz tek şey, 'insan doğası'nın bir dünya üretmek olduğudur. Herhangi bir belirli tarihî anda, 'insanın doğası' gibi görünen şeyin kendisi [de] insanın dünya inşa etme etkinliğinin bir ürünüdür"[29].

İnsan[ların], içinde, birey olarak kişilerin, hem başka kişiler hem de din ve/veya devlet karşısında korunan bazı dokunulmaz temel haklara sahip oldukları, bu türden hakları içeren bir 'dünya tasarımı'na ve toplumsal-siyasî geleneğe sahip, insan-insan ilişkilerinin, Allah'ın oluşturduğu bir varlık alanı olarak değil, insan ürünü olarak görünen, görülen bir hukuk sistemi ve devlet ile düzenlendiği, siyasal iktidarların dokunulmaz bazı temel haklara sahip olan yurttaşların oluşturduğu toplum içinde, şiddet kullanılarak değil, önceden belirlenmiş hukukun barışçı prosedürleri ile oluşturulduğu, denetlendiği ve değiştirildiği bir kültürün üretilmesi, insanın doğasında sahip olduğu bir donanımın sonucu değildir. Bunun içindir ki, bütün insan topluluklarının bütün dünyada bütün zamanlarda böyle bir kültür üretmeleri gerekmez. Üretmemişlerdir de. Böyle bir kültürün üretilmiş olması, zorunlu değil, olabilir de olmayabilir de bir sonuçtur. Eğer böyle bir kültür 'iyi' ise, bu 'iyi'yi üretmiş olmanın şerefiyesi, onu üreten insanların, toplumlarındır. Onlar sayesinde de dolaylı olarak insanlığındır. Onu üretmeyenler açısından, başka 'biryer'lerdeki 'hemcinslerinin' üretmiş

olduğu, ama bir homo sapiens sapiens ürünü olarak 'homo sapiens sapiens dünyasının' içinde var olan ve onu üretmeyenlerin de isterlerse bakıp öğrenebilecekleri ve benzerini üretebilecekleri 'bir' kültür tecrübesi halinde bütün insanlar için 'işte orada' var olması nedeniyle, bütün insanlara ait olarak var olan bir tecrübedir.

Böyle bir kültürün üretilmesi iyi ise, bunu iyi sayan bir insan açısından böyle bir kültürün üretilmemiş olduğu bir tarihi gelenek içine doğmuş olmanın yol açtığı 'sıkıntı', hiç bir şekilde bütünüyle giderilemez. 'Liberalizm'i 'liberaller'i alçaltıcı bir ifade gibi kullanmak da bu sıkıntıyı gideremez. Belki bir geçici rahatlama sağlar, ama eğer böyle bir kültürün üretilmemiş olduğu bir tarihi gelenek içine doğmuş kişi böyle bir kültürü iyi sayıyorsa, bu rahatlama varoluşsal bir temel çelişki sayesinde sağlanır.

Osmanlı—Türk Jakoben 'yenileşmeci'leri, bütün 'dünya'nın kuşaklar boyu süren en uzun ve en şiddetli kültürler arası eşitsizlik ilişkileri tarihini, eşitsizlerin 'eksi'ler tarafında sıkıntı, çaresizlik içinde, çok kere 'can havli' ile çırpınarak yaşamış olan insanlardır. Onların Avrupalıların önünde mağlup olma ve fakir kalma tecrübelerinin oluşturduğu tarih bölgesi, Çin ve Japonya'da böyle bir karşı karşıya kalmanın Çin ve Japon tarihini etkilemesinden en az yüz yıl daha eskidir.

Osmanlı-Türk Jakoben 'yenileşmeci'lerin, bir anlamda içine doğdukları kendi kültürleriyle kavgalı hale gelmelerinin temel varoluşsal sebebi, Avrupalıların önünde mağlup olma ve fakir kalma tecrübelerinin onları, içine doğdukları kültürün 'soru sorma protokolü'nü bozarak, şu sorular ve cevapları üstünde düşünmeye zorlamasıdır. "Osmanlı niye yenildi?". "Diyar'ı küfr niye kâşaneler ama mülk-ü islâm viranelerle dolu?". "Niye kültürümüzde, iktidarın uymak zorunda olduğu bir hukuk ile sınırlanmış, keyfi olmayan bir hükümet, yargılananların da güvendiği ve meşru saydığı, iktidar odaklarından emir almayan bir yargı gibi bazı önemli 'iyi'ler yok?

Bugün arkadaşlarımız arasında kendilerini Osmanlı-Türk Jakoben 'yenileşmeci'lerle kavgalı hissedenlerin de, kendilerini tarih içinde geriye taşıyıp, kendilerini, sanki, bu 'yenileşmeci'lerin yaptıklarını yaptıkları dönemler ve ortamların içindeymişler ve kritik kararları almanın sorumluluğunu taşıyorlarmış gibi düşünmeğe, böyle bir olgulara aykırı düş gerçek olsaydı da orada ve o ortamda ve o sorumluluk konumlarında olsalardı kendileri niye ne yaparlardı ve ne yapmazlardı?, ne yaparlarsa muhtemelen ne olurdu ne yapmazlarsa muhtemelen ne olurdu? soruları üstünde ciddi ciddi düşünmeğe zorlamalarında büyük fayda vardır. Bunu yapmaları 'değerlendirelim' derken 'değer biçerek' yargıladıkları tarihi doğru 'anlayabilmeleri', 'bilme'leri değil, doğru 'anlayabilmeli' için zorunlu bir mental egzersiz görevidir. Mesela bir Cem Boyner, bunu yapabildiği ölçüde bir 'yenileşmeci' olarak, bugün kendilerine 'Kemalist' diyen bazı üçüncü sınıf siyaset ve bürokratik görev bezirganları'nca sürdürülen ve tarihimiz içindeki köklerden beslenen bazı 'yanlış' ve 'kötü'lere karşı bugün siyaset yapmasının, zamanında Atatürk ve 'Cumhuriyetçi' arkadaşları bu 'yanlış' ve 'kötü'leri tekrarlamış, sürdürmüş olsalar da, Atatürk ve 'Cumhuriyetçi' arkadaşlarıyla 'kavga etme'sini gerektirmediğini daha kolay anlayacaktır. Mesela bir Cengiz Çandar kendisine neo-Osmanlı denilmesine yol açan fantezilerinin, var olan bir

tarihî gerçekliğe tekabül etmediği için nostalji olarak bile anlamlı olabilme şansının olmadığını belki daha kolay görebilecektir.

Son Birkaç Not

Bir 'dünya tasarımı'nın, uygarlık/kültür geleneğinin taşıyıcısı olarak kişinin, kendi kültüründe olmayan bir 'varoluş' özelliğini ya da bir 'değer'i edinmesi, bunu yapmadan önceki varlığı anlamında kendini değiştirmesini gerektiriyorsa, eski kişiliği ile edinmek istediği yeni özellik arasında mantık ve olgusal çelişkiler varsa, eski 'dünya tasarımı', uygarlık/kültür geleneğinin bütün öğelerini, değerlerini, kurumlarını koruyarak bu 'yeni özellik'i edinmesi mümkün değildir.

Demokratlık, mevcudun onaylanmasının ötesine geçemeyen bir tavıra indirgenemez. Demokratlığın, popülist demagojiye dönüşmemesi için, homo sapiens sapienslerin birikimli tecrübelerinin içindeki akıllı ve vicdanlı olma yeteneği ile mevcudun 'değerlendirilmesi', insan aklının ve vicdanının eleştiri süzgecinden geçirilip taranmasının da demokratlık tavrının ayrıştırılamaz unsurları haline getirilmiş olması gerekir. 'Mevcut olan'ın insanlığın birikimli mirasının ışığı altında, aklımız ve vicdanımızı kullanarak değerlendirilmesi, süzgeçten geçirilmesi, aşılmağa çalışılması, iyinin peşinden koşulması, siyasetin temel meselesi bu değil mi? Temel mesele, içinde 'erdem'in aranabildiği bir siyasal, toplumsal, kültürel ortamın yaratılması değil mi? Mevcut olanın insan aklı ve vicdanının eleştiri süzgecinden geçirilerek aşılmağa çalışılmasına kapalı bir 'demokrasi anlayışı', ucuz bir mevcut yerel kültürler dalkavukluğundan başka bir şey olmayı başarabilir mi?

Benim, bir kültüre, benimki dahil, saygılı olmam, o kültürü, gerekçelendirme sorumluluğunu üstlenerek taşıdığım etik ve estetik değerlerime göre eleştirme, o kültürün bazı özelliklerini beğenmeme, o özellikleri 'kötü' bulma hakkından vazgeçmemi gerektirmez. Ya da, o kültürün insan, toplum, kültür, başka insanlar, dünya, evren, ahret, 'iyi', 'kötü', 'tanrı' ya da 'tanrılar' ve diğer 'transandantel varlık'larla örülmüş 'dünya tasarımının' bazı aksiyomlarının, mantıkî ya da olgusal olarak 'yanlış'lama hakkımdan vazgeçmemi gerektirmez. Bu haklarımdan vazgeçmemin istenilmesi, benden o kültüre saygılı olmamın değil, o kültüre teslim olmamın istenmesidir. Kimse benden, içine doğduğum ve 'toplumsallaşma'mın içinde gerçekleştiği kendi kültürüm dahil 'bir' kültüre aklımı ve vicdanımı teslim etmemi istememelidir.

Türkiye'de, Lale Devri'nden günümüze gelen Jakoben 'yenileşmeciliğin' sonuçları arasında, akıl ve vicdan süzgecimizden geçirdiğimizde değiştirilmesi gereken birçok 'yanlış' ve 'kötü' vardır. Ama bunların varlığı, Osmanlı-Türk Jakoben 'yenileşmecilik' tarihinin, içinde, birey olarak kişilerin, hem başka kişiler hem de din ve/veya devlet karşısında korunan bazı dokunulmaz temel haklara sahip olmadıkları, bu türden hakları içeren bir 'dünya tasarımı'na ve toplumsal-siyasî geleneğe salip olmayan, insan-insan ve insan-devlet ilişkilerinin insan ürünü statüsündeki bir hukuk sistemi ve devlet ile düzenlenmediği, siyasal iktidarların, dokunulmaz bazı temel haklara sahip olan yurttaşların oluşturduğu toplum içinde, şiddet kullanılmadan barışçı hukuk prosedürleri ile oluşturulamadığı, denetlenemediği ve değiştirilemediği bir kültürü, *diktatörlükle*, din ve/veya devlet karşısında korunan dokunulmaz temel haklara sahip yurttaşla-

rın, insan-insan, insan-cemaat ve insan-devlet ilişkilerini kendi ürettikleri hukuk sistemi devlet ile düzenlendiği, siyasal iktidarları bu barışçı hukuk ile oluşturduğu, denetlediği ve değiştirdiği bir kültür haline getirmeye yönelik olduğunu gözden kaçırmamalıdır. Bugün Türkiye'de, evrensel insan hakları ve değerlerine dayalı çoğulcu, sivil toplumun denetiminde olan bir siyasal kültür diye ne varsa, bunun çok büyük ölçüde, bu Jakoben geleneğin sayesinde var olduğunu gözden kaçırmamalıdır.

Notlar

1- Ali Bayramoğlu, "Bu Devlet" **Yeni Yüzyıl**, 24 Aralık 1994

2- Asi askerlerin padişah hakkındaki ifadesi, Fmdıklılı Silahdar Mehmed Ağa (1658-1723) tarihinden aktaran Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 504.

3- Silahdar tarihinden aktaran Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 508,

4- Silahdar tarihinden aktaran Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 511.

5- Weber'in patrimonyalizmin aşırı uç hali olarak tanımladığı Sultancılık (*Sultanism*) ile ilgili analizi için bak, Max Weber, **Economy and Society** (Berkeley, CA: University of California Press, 1968) cilt 1, 231-2; Max Weber, **The Theory of Social and Economic Organization**, (Glencoe, ILL. Free Press, 1947), 347 ve Bryan S. Turner, **Weber and Islam** (London: Routledge ve Kegan Paul), passim.

6- Silahdar tarihinden aktaran Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 514.

7- Silahdar tarihinden aktaran Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 519.

8- Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 522.

9- Uzunçarşılı, İ.H. (1951), 580.

10- Silahdar tarihinden aktaran Uzunçarşılı, İ. H. (1951), 534.

11- Defterdar Bakkalzade Sarı Mehmed Paşa'nın (ölümü 1717) **Zübdetü'l Vekayi**'sinden aktaran, Uzunçarşılı (1951), 601-2.

12- Findley, C. V., **Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, The Sublime Porte, 1789-1922** (Princeton, N.J: University Press, 1980), 116.

13- Bir Osmanlı devlet görevlisi ile bir Avrupalı arasında konuşma biçiminde yazılmış olup padişaha sunulan, yazarı bilinmeyen bir rapordan aktaran Uzunçarşılı, İ. H. **Osmanlı Tarihi**, Cilt IV, birinci kısım (Ankara: Türk Tarih Kurumu yayını, 1956), 151-2.

14- Fatih Sultan Mehmet'in, Çandarlılar gibi toplumsal konumu aristokrasi benzeri özellikler taşıyan Türk Müslüman ailelerden gelenleri üst siyasal kadrodan atıp, aşağı yukarı tamamen Kapı-kullarından oluşan bir üst idari kadro oluşturmasından 17. yüzyıl sonlarına kadar süren dönemde, Osmanlı siyasal üst kültürünü taşıyan kadronun Türk olduğu söylenemez. Devşirme kökenlilerin devletin üst yönetici kadrosundaki nispî önemi ancak 17. yüzyıl sonlarından itibaren azalmaya başlamıştır.

15- *Weltanschauung*'un karşılığı olarak kullanıyorum.

16- Yanlış anlaşılmaya yer bırakmamak için "taklit" kelimesinin, bu bağlam içindeki anlamının "belli bir örneğe benzemeye veya benzetmeye çalışma" olduğunu [bak. **Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük**] belirtmek istiyor.

17- Berkes, N. **The Development of Secularism in Turkey** (Montreal: McGill University Press, 1964), 33; Toros, T., editör, **Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi** için yazdığı "giriş", (İstanbul: Hayat Tarih Mecmuası Yayınları, 1970), 5-6.

18- Levy, A. "Military reform and the problem of centralization in the eighteenth century", **Middle Eastern Studies**, Cilt 18, 1982, 232.

19- Yeni okullardaki müfredatla ilgili bazı örnek bilgiler için bak. Berkes, 75-6.

20- Mardin, Ş. **The Genesis of Young Ottoman Thought** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), 229.

21- Erken İslamda zimmi statüsü için bak. Goldziher, I. **Introduction to Islamic Theology and Law** (İngilizceye çev. Hamori, A., Hamori R., Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 33-6; Ye'or, B., **The Dhimmi, Jews and Christians Under Islam**, (İngilizceye çev. Maisel, D., Fenton, P., Farleigh Dickinson University Press, 1985), 43-74.,

22- McEvedy, C. **The Penguin Atlas of Modern Europe (to 1815)**, 86-7.

23- Ahmed Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, Cilt 6, (İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1984), 2773.

24- "Denize düşen yılana sarılır" ifadesinin, ilk kez, bu kriz sırasında Osmanlı Padişahının ağzından çıktığı sanılmaktadır.

25- Karal, E. Z., **Osmanlı Tarihi**, Beşinci cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu yayını, 1947), 152.

26- Cunningham, A. "Stradford Canning and the Tanzimat", içinde yayınlandığı kitap Polk, W. R., Chambers, R. L., editörler, **Beginnings of Modernization in the Middle East: the nineteenth century** (Chicago, IL: The University of Chicago Press) 247.

27- Tarihimize var olmayan 'hayali tasarımları' projekte edip, sonra bu projeksiyonu gerçekliğin resmiymiş gibi kullanma alışkanlığımızın tipik örneklerinden biri, özellikle 'Batılılaşmacı' tarihçilerimizin ve siyaset bilimcilerimizin Sened-i İttifak hakkındaki söylemleridir. Bu söylemde üretilen hayali tasarımın aksine, Sened-i İttifak, büyük ölçüde, merkezin ayanın eşkıyalığını zapt ü rapt altına alma arayışının sonucuydu. Sened-i İttifak'ın kahramanı gibi görünen Bayraktar Mustafa Paşa, aslında Üçüncü Selim'e isyan halinde olan Rumeli 'eşkiya-ayan'ının lideri iken, Selim tahttan indirildikten sonra Edirne'ye doğru ilerlemekte olan Ruslar karşısında son çare olarak onun liderliğine baş vuran Nizam-ı Cedit taraftarlarınca İstanbul'a davet edilmiş, o da Ruslar karşısında hem kendini hem de 'devlet'i kurtarmak için İstanbul'a gelip, Nizam-ı Ceditçi devlet ricalinin dediklerine uyarak bir şeyler yapmaya çalışmıştı. Bir gün biri Sadrazam olarak aldığı bir kararın haksızlığını öne sürüp yakındığında verdiği cevap, tarihimizin, doğru bir siyaset sosyolojisi ile doğru görülmesi açısından hayati öneme sahiptir. Nizam-ı Cedit yanlıları tarafından Sadrazam yapılmış olan Bayraktar, yanındaki Osmanlı ricalini göstererek demiştir ki:

"Be efendi, ben ne seni, ne kardeşini, ne de müftüyü, kazaskeri ve sairesini bilirim. Benim ulema neme lazım? Anları sürmek neden iktiza eyledi? İşte şurada oturan kimseler, din ve devlet elden gitti diye beni getirdiler. Şu adamları sürmek nizam-ı devletin temelidir ve şöyle etmek, böyle etmek lâzımdır dediler. Ben de öyle ettim. Boş yere bana beddua etmeyin. [Bak. Karal, E. Z. age, s. 89-90].

Sened-i İttifak'ın tam metninin de dikkatli bir şekilde okunması gereklidir. Metin için bak. Feridun,S., editör, **Anayasalar ve Siyasal Belgeler** (İstanbul: Aydın Güler Kitabevi), 1962), s. 1-4.

28- Burada 'Osmanlı siyasî merkezi' ifadesini coğrafi anlamda değil, siyasal kültürün merkezî mekânı, değerleri, kadroları anlamında kullanıyorum. Bu bağlam içinde 'merkez-çevre' analizinin kurucu sergilemesi sayılabilecek çalışma için bak. Shils, "Centre and Peripery"; in **The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on his Seventieth Birthday 11th March** 1961 (London: Routledge & Kegan Paul, 1961). Ayrıca bak. Mardin, Ş. "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", **Deadalus**, 1973, nu. 120.

29- Berger, P. L., **Kutsal kubbe: Bir Sosyolojik Din Kuramının Öğeleri** (The sacred canopy) (Garden City, NY: Doubleday & Co. Inc., 1967). Birinci bölümün Türkçesi, Çeviren Tezel, Y. S., (Ankara, 1993), s. 8

KİMLİK BUNALIMI, AYDINLAR ve DEVLET

Çağlar Keyder

İçinde bulunduğumuz kimlik bunalımı nereden kaynaklanıyor, neyin veya kimin krizi? Öncelikle devletin krizi, ve de devletin meşruiyyet krizi. Devletin krizinin niçin ve nasıl kimlik bunalımı ortaya çıkardığını anlamak için Türkiye'de yaşanan modernleşme serüveninin özgüllüğünü araştırmak gerekiyor.

Osmanlı döneminin son yüzyılında kendi dinamikleriyle seyreden, köklerini iktisadi değişme ve toplumsal yaşamın dönüşümünde bulan, ve de devlet tarafından da kurumlaştırılan bir modernleşme başlamıştı. Balkanlarda ve Batı Anadolu'da, ve de özellikle de şehirlerde yaşayan nüfusun geleneksel yaşamları önemli ölçüde değişmeye yüz tutmuştu. Yeni iktisadi faaliyet alanları açılmıştı; tüketim kalıpları yenileniyordu. Kentlilerin bir kısmı aile yaşamlarını daha farklı bir şekilde sürdürüyorlar, demografik tavırlarını yeni koşullara uyduruyorlardı. Birinci Dünya Savaşı öncesi şehirleşme oranı %25'e çıkmıştı. Ticaret yeni iktisadi şartları Anadolu'nun içine kadar taşıyordu. İhracat oranı toplam üretimin %15'ine kadar yükselmişti.

Maddi temeldeki bu dönüşümlere devletin de ayak uydurduğunu görüyoruz. Ondokuzuncu yüzyıldaki reformların tamamen yukarıdan aşağı geldiğini söylemek yanlış olur. Tabii ki bir yandan dış güçlerin baskısı bu süreçte rol oynuyordu; bir yandan da bazı bürokratlar devletin kurtarılmasının ancak yönetimin ve hukuk çerçevesinin modernleşmesine bağlı olduğuna inanmışlardı. Fakat aynı zamanda da yönetilenlerden gelen bir takım talepler vardı. Reformların ele alınış ve uygulanışında bu kendiliğinden modernleşen nüfusun devletten istediği hukuki ve kurumsal çerçeveyi elde etmesi boyutunu göz ardı edemeyiz.

Devletin getirdiği modernleşme sadece yönetim yapısına, yeni açılan okullara, ordunun rasyonalize edilmesine ilişkin düzenlemelerden ibaret değildi. Aynı zamanda da yurttaşlık haklarına yönelik bir takım yenilikler gündeme gelmişti. Aslında yurttaşlık hakları modernleşmenin nihai amaçlarından olan bireyin özerkleşmesi için gerekli çerçevedir. Yurttaşlık haklarının ilk ve temel kategorisinde mülkiyet hakkı, düşünce ve ifade özgürlüğü, kanun karşısında eşitlik, devletin bireyi ancak belli ku-

Boğaziçi Üniversitesi
Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi

rallar çerçevesinde haklarından mahrum edebileceği kuralı, ve de bireyin devletten kaynaklanan uygulamaları sorgulayabilmesi vardır. Bu kategori kişilerin teba olarak değil de kendi özerk bilinci ve iradesi olan bireyler olarak yaşayabilmelerini sağlar. 1839 sonrası reformlar bir yandan devletin gücünü ve keyfi hareket serbestisini kısıtlarken bir yandan da nüfusun çeşitli kesimlerinin imparatorluk çerçevesinde elde etmiş oldukları ayrıcalıkları ortadan kaldırmaya yöneldiler. Osmanlı devletinin son yıllarına geldiğimizde yurttaşlık haklarının bu ilk kategoriye girenleri büyük oranda elde edilmişti. İkinci Meşrutiyet döneminde ikinci kategori olarak niteleyebileceğimiz siyasi haklar da gündeme geldi. Gerçi siyasi hakların fiilen kullanılması dönemi kısa sürdü, ama yine de Birinci Dünya Savaşı olmasaydı, yani İmparatorluk devam etseydi, modernleşme süreci toplumda giderek önem kazanacaktı.

Unutmamak gerekir ki Osmanlı nüfusu bütün imparatorluklarda olduğu gibi birbirinden oldukça farklı, kendi etnik ve dini yaşamlarını sürdüren topluluklardan oluşuyordu. Bu toplulukların Avrupa'yla ve modernleşmenin taşıyıcısı kapitalizmle ilişkileri de eşitsiz bir şekilde gelişiyordu. Bu nedenle devlet düzeyindeki reformların tüm nüfusa şamil olan kurallar getirmesine rağmen bireylerin özerkleşmesi, kadınların özgürleşmesi gibi süreçler şehirlerin daha çok Hristiyan kesimin oturduğu mahallelerinde önem kazanıyor, Müslüman nüfus bu gelişmeye daha geç olarak katılıyordu. Fakat sözünü ettiğimiz gecikmeyi Müslüman nüfusun modernleşme dinamiğinin dışında kaldığı şeklinde yorumlamak yanlış olur.

Demek ki Osmanlı döneminde gündeme gelen modernleşme ivmesinin sadece yukardan aşağı bir iradeyle oluştuğunu söylemek yanlış olur. Hatta, başlangıç noktaları ve güçleri toplum içinde olan, devletin ise mecburen kabullendiği bir gelişme söz konusu. Bu gelişmenin nitelik olarak en önemli boyutu ise devletin kendi mutlak gücünden ödün vermeye mecbur kalarak yurttaşlık hakları kategorisinde adım atmaya başlaması. Hem içerden hem dışardan gelen talepler karşısında liberalleşmesi. Bütün bu dönemi çözümlemek ve modernleşmenin niçin bu mecraya girdiğini izah etmeye çalışmak istemiyorum. Ama şu iki nokta önemli: Birincisi etnik ve dini bakımdan karmaşık bir imparatorluk söz konusu. Bu imparatorluk ekonomik olarak hızla büyüyen bir kapitalizmle ilişkiye girmiş. Bu nedenle modernleşmenin iktisadi tavır, muhasebe, piyasa akılcılığı gibi bazı yönlerini, yeni tüketim kalıplarının getirdiği yaşam değişikliklerini dışarda tutmaya zaten imkan yok. Devlet ise toplumdaki bu modernleşme karşısında "Biz Müslümanız, böyle şeyleri kabul etmeyiz" veya "Biz Türküz bunlar bizi zayıflatmak için düşünülmüş komplolardır" diyemiyor, çünkü söz konusu olan nüfusu karışık bir imparatorluk. Bu nedenle de devletin korunması, savunulması, parçalanmasının önlenebilmesi liberalleşmekten, insanlara istedikleri koşulları sağlamaktan geçiyor. İkincisi ise ondokuzuncu yüzyıl boyunca Avrupa, ve özellikle de İngiltere liberalizm ihraç ediyor. Daha sonraki dönemlerin milliyetçilik ve liberalizm karşıtlığını kabul eden atmosferi aksine, bütün dünyanın serbest ticarete ve bunun ortaya çıkaracağı muhakkak olarak görülen bireysel özgürlüklere angaje olması isteniyor. Osmanlı'dan da istenilen kişilik haklarını ve eşitliği sağlaması, yoksa siyasal katılım ve demokrasi değil.

Hatırlanacağı gibi bu hakların verilmesi imparatorluğun parçalanmasına alternatif gibi sunuluyor.

Cumhuriyetle birlikte bütün bunlar değişti. Toplumda en çok kapitalistleşmiş gruplar tehcirle, öldürmeyle, ve nüfus mübadelesiyle yeni Cumhuriyet'in dışında kaldılar. Bu gruplar aynı zamanda en kentli, en çok modernleşmiş gruplardı. Ayrıca savaşın getirdiği sorunlar başta İzmir, Ege bölgesi, Antep-Adana çevresi olmak üzere büyük tahribata neden oldu. Ticari faaliyet ve sanayi üretimi azaldı. Şehirleşme oranı %15'e kadar düştü. Yani Cumhuriyet ile eski imparatorluğun ham maddeleri büyük değişiklik gösteriyordu.

İkincisi, yeni Cumhuriyet artık heterojen bir imparatorluk değildi. Hem pratikte hem de ideolojide Türkiye'deki nüfusun türdeşliği vurgulanıyordu. Etnik milliyetçiliğin bir uzantısı olarak kollektivist bir söylem gelişiyordu. Yani, mademki türdeş ve aynı tarihi yaşamış bir nüfus söz konusuydu, o halde ülkedeki fertlerin çıkarları ve ülkülerinin de müşterek olması gerekirdi. Bu ortak çıkarların ifadesi ve de ülkünün gerçekleşmesi için devlet ulusun arzularına tercüman olacaktı. Yani ulusun içinden aykırı sesler çıkması, daha doğrusu devletin ulusu temsil kabiliyetinin sorgulanması kabul edilemez bir şeydi. Bu nedenle de bireylerin özerkliğine dayanan bir siyasi liberalizm söz konusu olamazdı.

Üçüncüsü, zaten artık iktisadi liberalizm de söz konusu değildi. Dünya değişmiş, büyük savaştan sonra İngiltere hegemonik konumunu yitirmiş, 1920'lerin sonunda başlayan kriz, devletlerin ekonomiye müdahalesini meşrulaştırmıştı. Türkiye gibi yeni oluşan devletler için Almanya ve İtalya cazip bir model oluşturuyordu. Artık herkes anti-liberaldi, ve de devletin ekonomiyi güdümüne almasını doğal karşılıyordu. Zaten yeni Cumhuriyet devleti için de başka seçenek yoktu, çünkü 1920'lerin kısa dönemli iktisadi yeniden yapılanması kendi ayakları üzerinde durabilecek bir kapitalist sınıf yaratmamıştı.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Modernleşmenin toplumdan gelmesini mümkün kılacak dinamikler bitmişti. Osmanlı döneminde başlayan, yukarıdan aşağı dayatılan bir çaba ile de desteklenen modernleşme, artık sadece devletin iradesi ile sürdürülecekti. Toplumda kendiliğinden oluşabilecek modernleşme süreçleri artık güdük kalan bir durumdaydı. Bundan böyle, neredeyse 50 yıllık bir dönem süresince, Türkiye halkı modernleşmeyi bir devlet politikası olarak algıladı. Modernleşmeye karşı çıkmak devlete karşı çıkmak olarak görüldü, devleti sorgulamak da modernleşme karşıtı kampa konulmak için yeterli neden oldu.

Cumhuriyet, devletin alt yapısı ve kullandığı araçlar açısından çağdaş bir devletti; yani sözünü ettiğimiz politikaları uygulama gücüne ve yönetimsel kapasitesine sahipti. Oysa Osmanlı İmparatorluğu nüfusunun heterojenliği, ve bazı kesimlerin gelişmişliği dışında, kendi yönetimsel kapasitesinin yetersizliğinden dolayı da bireysel hak ve özgürlükleri tebasma tanımak durumunda kalmıştı. Paradoks olan nokta ise yönetimsel kapasite açısından çağdaşlaşan devletin muhteva olarak modernleşmeye, bireylere hak ve özgürlük tanınmasına daha kolay engel olabilmesi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaşlaşmış merkezi konumunda bütün 'aydın'lara da yer vardı. Devlet toplumu entelijensiya vasıtasıyla yönetiyordu. Aynı

Osmanlı dönemindeki gibi aydınlar devletin asil veya yedek kadrolarıydılar. Onların en keskin muhalefeti dahi devletin ayrıcalıklı konumunu sorgulamıyordu. Yalnız fark, Osmanlı döneminde devlet dışında, modernleşmeyi taşıyan toplumsal gruplar oluşmuştu. Oysa, neredeyse tüm Cumhuriyet döneminde, devletin ve ulusun konumunu birey hak ve özgürlükleri açısından sorgulayanların sayısı bir düzineyi geçmez. Birey özerkliğini savunması doğal olan toplumsal kesimde (yani düşünce ve ifade özgürlüğü istemesi asıl beklenilen gruplar arasında) devleti güçlendirmek, ve şöyle değil böyle politika uygulamasını sağlamak çabaları ağır basıyordu. Bireysel özerklik, hak ve özgürlükleri savunması düşünülebilecek diğer bir grup da yeni gelişen, İmparatorluğun gayri-Müslim burjuvazisinin yerini alan, yerli burjuvazi olabilirdi. Fakat burjuvazi de devlete çok yakından bağlı ve mecburdu; bu nedenle de suskun, sinmiş ve korkak bir tavır içindeydi. Devletin seslerini bastırdığı gruplar ise herkese açık bireysel haklar yerine kendi devlet projelerinin seslendirilme özgürlüğünü savunuyorlardı. Yani siyasi mücadele değişik dünya görüşleri arasında değil, birbirine rakip devletçi fraksiyonlar arasında cereyan ediyordu.

İşte şimdi başladığımız noktaya geri dönebiliriz. İçinde bulunduğumuz konjonktürde devletin krizini izliyoruz: Bu krizin iki ayrı boyutu var. Bir tanesinin teşhisi çok kolay. Devlet modernleşme serüveni içinde verdiği sözleri yerine getiremiyor, vaadlerini gerçekleştirmesi artık imkansızlaşmış. Bunun nedeni de dünya ekonomisindeki dönüşüm. Eskiden mümkün olan devlet güdümü artık işlemiyor. Devletin çeşitli kaynaklardan ucuz olarak elde edebildiği ek fonların maliyeti yükseldi. Karşılığında, devletin, sermayenin yeni akışkanlığına izin vermesi bekleniyor, köylüyü, işçiyi modernleştirici harcamalara yeşil ışık yakılmıyor. Bu nedenlerle devletin modernleştirici rolü, modernleşme dinamiğinin tek kaynağı olan konumu inandırıcı değil. Yani devlet kendi meşruiyyetini kazandığı süreci artık terketme durumunda. Bu özetlediğimiz analiz, devletin kendi krizindeki rolünü asgarileştirici bir yöntem seçiyor. Asıl suçu dünya ekonomisinin dönüşümünde buluyor; bu nedenle de devletin bu rolü üstlenirken kabul ettirdiği öncülleri gözardı ediyor. Oysa devletin krizinin kaynaklarını devletin kendi projesinin getirdiği kısıtlamalarda da aramak mümkün.

Bunu şöyle özetleyebiliriz: Yukarıdan modernleştirici bir kadro, toplumu yönelik politikalarını sürdürürken aynı zamanda kendi ayrıcalığını hlikeye düşürebilecek gelişmeleri önlemeye çalışacaktır. Türkiye'de modern şme milliyetçiliği kullanarak meşrulaştırılmıştır. İlerleme, gelişme, çağdaşlaşma ulus adına düşünülen projelerin çerçevesinde tasavvur edilmiştir. Bu yapılırken de ulusun türdeş ve ortak çıkarlara sahip bir birim olduğu ileri sürülmüştür. Devlet, yani devleti elinde tutan elit, kendisinin ulusun müşterek çıkarlarını ifadelendiren odak olduğunu, bu nedenle meşruiyyet kazandığını ve de modernleştirme projesini yürütmeye mezun olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçeve içinde ise 'modern' kavramının en temel bazı öncüllerinin ortaya çıkmasına izin verilmemiştir.

Modernleşme herşeyden önce bireyi kısıtlar içinde ve baskılar altında tutan cemaat ilişkilerinin kırılması anlamına gelir. Burada amaç, kendi aklıyla karar veren özgür ve özerk bireylerin yaratılmasıdır. Hayal edilen modern toplumda bireyler özgür, ve kullanabildikleri haklar açısından eşit olacaklardır. Oysa ulu-

sun büyük bir cemaat gibi görülmesini isteyen, ulusu oluşturan kişilerin özerk bireyler olmasını istemeyen, devleti kutsal ve karşı çıkılmaz bir makam olarak telakki eden bir görüş, bireylerin hak ve özgürlüklerini kabul etmemek için direnecektir. İşte Cumhuriyet döneminin yukarıdan modernleştirici projesinin çıkmazı burada yatar. Osmanlı döneminde gelişmeye başlamış toplumun içindeki modernleşme dinamiği ortadan kalktıktan sonra Cumhuriyetçi kadrolar yukarıdan, devlet eliyle toplumu modernleştirme misyonunu üstlenmişler, fakat bunu yaparken bireylerin kişisel haklarını elde etmelerine, kendi adlarına düşünmelerine, karar vermelerine karşı çıkmışlar. Ulusun ve devletin sürekli tehdit altında olduğunu, çatlak seslere izin verilmemesi gerektiğini söyleyerek modernleşmeyi kısıtlanmış, özgürleştirici boyutunu yitirmiş bir şekilde sunmaya çalışmışlar. Bu yorumun getirdiği güçle de kendilerine toplum adına karar verme yetkisi tammışlar, bireylerin özerkliğini belirsiz bir geleceğe ertelemişler.

İşte şimdi devletin kriz içinde olduğu bütün bu denklemlerin değişmesinden de anlaşılıyor. Devlet popülist vaadlerini yerine getiremiyor; burjuvazi artık devlet vesayetinden kurtulmak istiyor; en önemlisi de eskiden devletin yüceliğini savunan, entelijensiya olarak görev yapan aydınlar şimdi 'sivil toplum'un içinde yer alıp bu konumlarının kuramsal sürekliliğe kavuşmasını sağlayacak temel hak ve özgürlüklerin devletten alınması için çaba gösteriyorlar.

Kimlik sorununun kaynağı da burada. Öncelikle şimdi orta yaşa dayanmış aydınlar olmak üzere, bir dönemin tüm okuyanları ve düşünenleri devleti modernleşmenin esas getiricisi olarak görmeye alışmışlar. Oysa şimdi ortaya çıkmış ki devlet modernleşmenin sadece kendi kabul edebileceği kısmını üstlenmiş, süreklilik ve öngörülebilirlik kazanan bir hukuk çerçevesini "devletin yüce ve kutsal menfaatlerine" aykırı bulmuş. Aynı nedenlerle temel hak ve özgürlükleri, birey özerkliğini mutlak gerekli olarak değil, icabında ve zorlanılırsa verilebilir, sonradan tekrar geri alınabilir şeyler olarak görmüş. Bütün bu anlatımı da kendini bu konularda sorgulayabilecek herkese yutturmuş. Yani, devletin ve devlet elitlerinin stratejisi kısıtlı bir modernleştirme olmuş. Modernleşme projesinin sadece devletin izin verdiği kısmının değil tümünün arzulanır bir şey olduğunu anlayan aydınlar, şimdi devleti bu konularda sorgulamak durumundalar.

Bu tür bir sorgulama yeterli değil; aynı zamanda modernleşmenin önüne engel çıkarmayan yeni bir devlet inşa etmek gerekiyor. Hak ve özgürlükler ancak hukuk çerçevesinde, ve yaptırım gücü olan idari mekanizmaların denetiminde anlam kazanır. Devletsiz bir bireysel özgürlük mümkün değildir. Dolayısıyla modernleşmeci aydınların önündeki aşama yeni bir devlet modelini tasarlamak ve bu siyasi anlayışın toplum tarafından gerekli ve meşru olarak kabullenilmesini sağlamak olacaktır. Bu sözünü ettiğimiz proje, çeşitli global gelişmeler tarafından desteklenmekle beraber toplum içinde önemli bir direnmeyle karşılaşacaktır--eski devletçilerle yeni cemaatçileri aynı saflarda toplayan bir direnme...

Kimlik sorunu esas olarak kendi bireysellikleriyle beraber siyasi liberalizmi de keşfedenler için gündemde. Bu konum değiştirmesini yapamayanlar ise ulus-devletin krizine tepki olarak alternatif cemaat tasarımlarının peşinde koşuyorlar. Yani artık bilinçli ve beyanlı olarak modernleşme projesinden vazge-

çip, onun yerine muhayyel bir türdeşlik ve tesanüd getireceği varsayılan inanmış cemaatleri ortaya çıkarmak istiyorlar. Bu cemaatlerde topluluk uyumu başat olduğu için bireyselleşme sorunu gündeme gelmiyor. Yani modernlik projesi eleştiriliyor; savunduğu akılcılık, özgürlük ve birey özerkliği platformlarının aldatmaca, en azından bir yanlış yola sapma olduğu söyleniyor.

Bütün bu yeniden düşünme gereklerinin ortaya çıkması; kolaylıkla kabul edilmiş öncüllerin reddi; bir tarafta modernleşmenin saklanmış boyutlarının keşfi, diğer tarafta ise modernliğin kendisinin sorgulanması, esas olarak belli bir devlet-merkezli projenin iflasından kaynaklanıyor. Devletin krizi alıştığımız kesinliklerin havaya uçması anlamına geliyor, bu da bireylerin tutunacak sabit bir nokta aramalarına yol açıyor. Kimlik bunalımı kavramı da tutunacak yer arayışı olarak düşünülmeli. Spektrumun iki kutbunda hayali bir geçmişe öykünen geriye dönük bir cemaat tasarımı ile henüz bitmemiş, belli bir noktayı aşmasına izin verilmemiş, bireysellik ve siyasi liberalizm getirecek bir modernlik projesi var. Eğer kimlik bunalımı çözümlenecekse, geçerli yön belirleme noktaları bunlar.

MÜNEVVER, ENTELLEKTÜEL, AYDIN

Kemâli Saybaşılı

Giriş

Sözlüklere bakıldığı takdirde, münevver, aydın ve entellektüel sözcüklerinin aynı anlamı taşıdıkları görülecektir. Buna karşılık, yazarlar arasında, münevver ile aydın ve aydın ile entellektüel sözcüklerinin birbirlerini karşılayacak biçimde kullanıldıkları görüldüğü gibi, münevver sözcüğünün yeğlendiği yazım biçimlerine de rastlanmaktadır. Bu çerçevede "Söz konusu sözcükler aynı anlamı taşımakta mıdır, yoksa taşımamakta mıdır?" sorusu önem kazanmaktadır.

Münevver, aydın ve entellektüel sözcüklerinin aynı anlamı taşımaları durumunda, Türkçe yazmak gibi bir endişesi olmayan kimseler açısından bir sorun yoktur. Birbirlerinin yerine rahatlıkla kullanılabilecek üç sözcükle karşı karşıya olduklarını düşünebilirler. Öte yandan, olanaklı olduğu ölçüde Türkçe sözcükler kullanmayı genel ilke edinen, Osmanlı ya da Batı kökenli sözcüklerin kullanımını ise özel anlamlarım vurgulamak amacıyla sınırlamayı benimseyen bir yazar ise, önceliği aydın sözcüğüne verebilir.

Buna karşılık, kendisinin Batı kökenli yaşam biçimini temsil ettiğini düşünen bir kimse, aydın sözcüğüyle münevver sözcüğünün, "aydınlanmış insan" anlamında, birbirlerini karşıladığını, ancak entellektüel sözcüğünün daha farklı bir anlam taşıdığını ileri sürerek, şöyle yazabilir: "Eğer bir kişi yaşamını aklı öne alarak ve her şeyi aklî melekelerine göre, bilgiye ulaşarak düzenliyorsa, bu onun yaşama metoduysa o kişi entellektüel'dir." (Zülfü Livaneli, **Milliyet**, 8/12/1994) Entellektüel kavramını doğru kullanma iddiasında olan bir başka yazar da, sözcüğü aşağıdaki gibi tanımlayabilir: "Entellektüel, sermayesi bilgi ve kültür olan; kültürün yaratıcısı ve taşıyıcısı olan kişi" dir, bir başka deyişle "bilgi ve kültür sermayesine sahip" olan, "toplumlarına eleştirel gözle bakan, mevcut kurumları, hakim fikirleri ve değer yargılarını sorgulayan; eleştirel dolayısıyla özgürleştirici bir rol oynayan kesim". Bu tanıma, sıradan aydınların ya da yüksek öğrenim görmüş ve uzmanlık kazanarak teknik bilgi sahibi olmuş hukukçular, mühendisler, mimarlar, sosyologlar, iktisatçılar vb. eğitimli kişilerin katılmadığını, A.B.D.'li bir sosyo-

Marmara Üniversitesi
İ.İ.B.F.
Öğretim Üyesi

loga dayanarâk belirtmeyi ise ihmal etmeyebilir. (Şahin Alpay, **Milliyet**, 5/01/1995)

Batı'nm ve Batılı değerlerin temsilcisi gibi davranan yukarda verilen iki örneğin tam karşısında ise, çok farklı bir görüş yer alabilir. Örneğin, bir başka yazar da, yabancı okulları ve yabancı dilde eğitim yapan okulları, milli kültüre darbe vuran kurumlar olarak eleştirdikten ve kültür emperyalizmi olarak nitelendirdikten sonra, kendi görüşünü şöyle verebilir: "Şimdiye kadar eğitim ve öğretimi, milli kültür, ilim ve çağdaş teknoloji temelleri üzerine oturtmak yerine, milli kültür bir kenara bırakılarak, Batı kültürü üzerine oturtulmak istenmiştir... Halbuki, bir millet için tek alternatif kendi düşüncesi, kendi felsefesi, kendi kültürü ve kendi yapısıdır."[1] Yukarda Batıcı ve karşı-Batıcı geleneksel görüşler Ziya Gökalp'in Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki bilim anlayışına ilişkin bir genellemesini çağrıştırmaktadır: "Bizde ilmin ne olduğunu bilen azdır. Medreseden yetişenlere göre ilim fıkıh ve kelam gibi dine ve şeriata ait bilgilerdir. Avrupa'da okumuşlara göre Batı bilim adamlarının yazdıklarını bilmedir."[2] Bu çerçevede, kendisini Batı'nın temsilcisi gibi gören kimselere Batı kökenli sözcükle 'entellektüel', geleneksel değerleri temsil ettiklerini öne sürenlere ise, Osmanlı kökenli bir sözcükle 'münevver'(*) denilebilir. Aydın kavramı ise, konuya içinde yaşadığı ülkenin insanları ve onların sorunları açısından bakan, gerek Batı, gerekse Osmanlı kaynaklı düşünceye, hatta Cumhuriyet düşüncesine eleştirel bir biçimde yaklaşan kimseleri tanımlamak için kullanılabilir.

Aydın sözcüğü tarihsel bir çerçeve içinde de ele alınabilir. Örneğin, Ülken, Osmanlı döneminde, aydının, medrese Arap kültürü ile, tekke ve konakta Fars kültürü ile yetiştiğini yazdıktan sonra, Tanzimat dönemiyle birlikte "medrese ve konak aydınına Babıâli" aydınının katıldığına değinmektedir[3] Berkes ise, Ab-

(*) Belki kendi kültürüne sahip çıkma kaygısı, belki de temsil ettiği geleneğin etkilerine ya da ideolojik nedenlere bağlı olarak, bazı 'münevverler'in bilgiçlik yapayım derken, çelişkilere düştükleri ve sonunda tuhaf değerlendirmeler yapmak durumunda kaldıkları görülmektedir. Bunlardan biri, benim **İktisat, Siyaset, Devlet ve Türkiye** adlı çalışmamda, Osmanlı Devlet anlayışının bütünselci devletin tarihsel bir örneği olarak vermiş olmamı şöyle eleştirmektedir. *"totaliterizmin mahiyetini hala kavramayan yazarlara da rastlanmaktadır... Yazarın totaliter sistemin en iyi örnekleri olan sosyalist ülkeleri "unutması" bir yana, Osmanlı Devleti'nin totaliter olduğu yolundaki bir görüş ilk defa karşımıza çıkmaktadır. Galiba yazarı bu kanaate iten şey Osmanlı Devleti'nin teokratik bir devlet olduğu fikridir. Bizce Osmanlı Devleti ne teokratik bir devlet olmuş ne de sistemi totaliter bir nitelik kazanmıştır."* (Atilla Yayla, **Liberal Bakışlar** (Ankara, Siyasal Yayınevi, 1993) s. 39-40 d.n. 5)
Burada öncelikle Yayla'mn içine düştüğü ciddi çelişkiye dikkat çekmek isterim. Bunun için Yayla'nın çalışmasının 39. sayfasında yer alan bir önceki ya da 4 no.lu dipnotunu birlikte okumak yeterlidir: *"Tarihteki ilk totaliter ülkelerden biri... Isparta olmuştur. İlk Totaliterizm teorisyenlerinden biri de ... Platon'dur"*. Şimdi Platocu bir devlet anlayışını benimsediği bilinen Osmanlı İmparatorluğu'na bütünselci bir devlet demenin yanlışlığı neredediir? Sonra "galiba" sözcüğünü, nasıl anlamamız gerekmektedir? Yayla, acaba benim kitabımı okumadı mı, yoksa okuduğunu anlamadı mı? Konuya ilişkin tereddüdü olduğuna göre, nasıl oluyor da ortaya soru atmak yerine fikir üretiyor? İktidarın kaynağını Tanrı'da arayan Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik bir devlet olmadığına inanılmasını nasıl beklemektedir? Tanzimat dönemine kadar *siyaseten katl* ve *müsadere* geleneğini bir hukuk sistemi olarak benimsemiş ve uygulamış olan Osmanlı "devlet" sistemini bütünselci devletin tarihsel örneği saymayacağız da nasıl tanımlayacağız? Son olarak Yayla kendisi gibi düşünmediğim için belki de "çok şaşırmış" (!) olacak, yoksa benim adıma, sosyalist ülkeleri "unuttuğuma" nasıl karar verecekti? (!!) Oysa konunun tartışılmasını daha sonra yayınlanması programa alınmış olan bir derlemenin girişine ayırmıştım. Kaldı ki, Yayla'nın mutlak doğrular olarak sunduğu sosyalist ülkelerin totaliter olduğu yolundaki savı, kaynaklarda tartışılmaktadır. (Bakınız: Kemâli Saybaşılı (der) **Liberalizm, Refah Devleti, Eleştiriler**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993) s. 17-20

dülhamit dönemine ilişkin dört çeşit okumuş kitlesi ve geleneği ortaya çıktığım yazmaktadır:(i) Kapıkulu okumuşlar, (ii) bireyci, hayalci sanatçı okumuşlar, (iii) tüm köksüzleşmiş yabancı kuklası, züppe, alafranga okumuşlar ve (iv) ciddi aydınlar[4]. Ülgener'e göre, aydınımızı tanımak açısından Tanzimat öncesi ve sonrası temelinde bir tarihsel ayrım yapılabilir. Tanzimat öncesinde bugünkü anlamı ve ölçüsüyle aydın yoktur. Bundan sonra, sırasıyla, 'Tanzimat Aydını', 'Yeni Osmanlılar', 'Genç Türkler', 'Bürokrat Aydın' ve 'Sol aydın' ortaya çıkmıştır[5].

Ülgener, ayrıca, aydın ve entellektüel sözcüklerini genellikle aynı anlamda kullanmakla birlikte, sözcüğün Batı ülkelerinde farklı, Türkiye'de farklı anlamlar taşıdığını da belirtmektedir. Yazar, Batı'da entellektüel sözcüğü öncelikle "fikir ve edebiyat adamı" anlamına gelirken, bizde aydın sözcüğü okur yazarla bürokratın bir karışımını anımsatır demektedir. Bu noktadan hareketle geliştirildiği anlaşılan bürokrat aydın terimiyle ise aşağıdaki özellikler anlatılmak istenmektedir: "Bir yüzü ile devamlı hikmetler savuran, her şeyin doğrusunu kendi bilen bir 'akl-ı evvel'; öteki çehresi ile yetki ve uygulama alanında her şeye gücü yeten, 'dediği dedik' bir kuvvet ve iktidar ortağı"[6].

Ülgener'in yukarıdaki aydın tanımının tek-partili dönem sırasında genellikle geçerliliği olduğunu düşünsek bile, çok-partili dönemin başlangıcıyla birlikte, daha farklı ve halka tepeden bakmayan bir aydın türünün gelişmeye başladığı da kabul edilmelidir. Adı geçen yazarın 'sol aydın' kavramı da 1980'li yıllardan itibaren farklı bir içerik kazanmaya başlayacak, önemli bir bölümünde 'anti kapitalist'[7] bir tutum kalmayacaktır. Böylelikle, aydın kavramının tarihsel bir çerçeve içinde ele alınmasının gerekliliği de ortaya çıkmaktadır.

Aydın yalnızca tarihsel konumu bakımından farklılaşmakla kalmamakta, temsil ettiği düşünce akımları itibarıyla da değişiklikler göstermektedir. Bu çerçevede, aydınların, Osmanlıcı, İslamcı, Türkçü, Batıcı gibi başlıklar altında toplanarak incelendikleri de görülmektedir[8]. Böylesi bir sınıflandırma, yer yer aydınların siyasal görüşlerini de kapsayabilmekle birlikte, devlet anlayışlarını ön plana çıkaran bir kavramsallaştırma olmadığı ölçüde, siyaset bilimi açısından yeterince anlamlı karşılaştırmalar yapma olanağını sağlamayacaktır. Siyaset biliminin konusu devlet kavramıdır[9] ve devlet nasıl 'bütünselci, yetkeci ve demokratik' olmak üzere siyasal nitelikleri itibariyle, tanımlanmak gerekirse[10] aydınlar da sahip oldukları devlet anlayışı itibarıyla sınıflandırılmak gerekir.

Yukarda adı geçen devlet anlayışlarına bu yazının son bölümünde yeniden değinilecektir. Burada iki noktayı gündeme getirmek yararlı olabilir. İlk olarak, devlet anlayışları arasındaki farklılık siyasal sistem içinde hak kavramına verilen yer ve işlerlik bağlamında belirlenmektedir. Bu çerçevede, yönetimi hak kavramına dayandırmayan bir devlet bütünselci, hak kavramını kabul eden, siyaset sürecinde kavrama yaygınlık, süreklilik ve işlerlik kazandırmayı başarabilmiş bir devlet de demokratik olarak tanımlanmaktadır. Yetkeci devlet ise meşru düzeyde hak kavramını siyaset sürecine esas almakla birlikte, iktidarın halk egemenliği ilkesi bağlamında oluşturulması, yetkilerinin sınırlandırılması ve değiştirilmesi anlamındaki bir demokratik yapıya tam anlamıyla işlerlik kazandıramamış, bir başka deyişle, demokratik hak ve özgürlüklere yaygınlık ve/ ya da süreklilik kazandıramamış toplumlar için kullanılmaktadır.

İkinci nokta da konunun Türkiye'ye ilişkin tarihsel boyutudur. Osmanlı "devlet" anlayışı iki farklı tarihsel geleneğe dayanıyordu. Bunlardan biri, en iyi ifadesini **Kutadgu Bilig**'de bulmuş olan eski Türk toplumunun "devlet" anlayışı, öteki de **Siyasetname**'de açıklanmış bulunan Arap-İran toplumunun "devlet" düşüncesi idi [11]. Her iki devlet anlayışının ortak noktaları iktidarın Tanrısal kaynaklı olması ve tüm yetkilerin hükümdarda toplanması idi. Farklılık ise toplumun yönetiminde uygulanacak olan yasaların niteliğinde idi[12]. Eski Türk toplumunun "devlet" anlayışına göre, hükümdar Tanrı adına dilediği yasayı koyma yetkisine sahipti. Kendinden önce konulmuş olan yasalarla bağımlı değildi. Bu anlayış, Osmanlı İmparatorluğu'nda kendini *kanun* olarak göstermiş ve *örfi hukuk*'un ya da 'kamu hukuku'nun temelini oluşturmuştu. *Örfi Hukuk*'u uygulayan kurum da bürokrasinin askeri ve sivil yöneticiler kesimi idi.

Osmanlı İmparatorluğu, Arap-İran "devlet" anlayışı etkileri bağlamında ise yine teokratik, ancak bu kez *şeriat*'a dayanan bir "devlet" modeli'ne sahipti. *Padişah*, bu bağlamda, Peygamber adına ve onun getirdiği *şeriat* çerçevesinde hükümdarlık yapıyordu. Böylelikle, İslam'ın "devlet anlayışını esas alan bir hükümdar olarak *şeriat*'ı uygulamak durumunda idi. Osmanlı hükümdarları, şeriat alanında İslam *hukuku*'na ve *ulema* kesiminin yorum, destek ve uygulamalarına dayanmak durumundaydı. Bununla birlikte, *şeriat* esas itibarıyla 'özel hukuk' alanında geçerli idi.

Böylelikle, Osmanlı "devlet" anlayışı iki farklı yönetim geleneğinin bir noktada buluşturulmuş olmasına dayanıyordu: Söz konusu "devlet" düşüncesi, kaynağını, bir yandan eski Türk toplumunun tarihinden gelen geleneklerden alıyor, bir yandan da İslam tarihi içinde oluşmuş geleneklere dayanıyordu. Dolayısıyla biri Türkçü öteki de İslamcı olmak üzere iki tarihsel kökeni ya da ayağı bulunmaktaydı. Ülkemizde, söz konusu geleneklerden her ikisini Türk-İslam sentezi düşüncesi içinde uzlaştırma girişimi içinde olan aydınlarla, Türkçülüğü ya da İslamcılığı ön plana çıkarma, ya da birini öteki lehine dışlama eğilimi içinde bulunan aydınlara, 'münevver' denilmesi, bu çerçevede belli bir tarihsel geleneği yansıttığı için anlam kazanacaktır. Zaten Osmanlılar da, II. Mahmut döneminden itibaren kendi aydınlarına münevver demeye başlamışlardı[13].

Aslında, 'Cumhuriyet devlet geleneği' de Osmanlı "devlet" anlayışının iki kökeninden birini oluşturan eski Türk toplumunun yönetim anlayışının yeni fakat köktenci bir yorumuna dayanıyordu. Yeni olan öge laik bir hukuk düzeni idi, köktenci öğe de 'Kurultay'dan esinlenilerek, iktidarın halk egemenliği ilkesi bağlamında yeniden tanımlanması ve hükümdarın yetki alanından çıkarılarak Meclis'e devredilmesiydi.

Gerçekten de Ziya Gökalp 1924 yılında şöyle yazacaktı: "Türklerin asri medeniyete girmeleri için yalnız eski mazilerine dönüp bakmaları kâfidir"[14], ya da, "İstikbale ait bütün tekemmüller, cersume halinde Türk'ün eski harsında mevcuttur"[15]. Siyasal sisteme ilişkin örnek model de, bu çerçevede, aşağıdaki gibi açıklanmıştır. "Eski Türklerde, hükümranlık (il)e aitti. Küçük illerde bütün (il) bir millet meclisi hükmündeydi. Halkın mukadderatını bu meclis idare ederdi. Büyük (il) lerde boy beylerinden mürekkep olan (şölen) adlı meclis, ile ait işlere karar verirdi. Hakanlıklarda, İlhanlıklarda ise, millet meclisi mahiyetinde olmak üzere (kurultay) vardı"[16].

Benzer bir ifadeye, 1930'lu yıllarda okullarda ders kitabı olarak kullanılmış olan **Medeni Bilgiler** adlı ders kitabında da rastlanmaktadır: "Türk milleti en eski tarihlerinde meşhur kurultaylarıyla, bu kurultaylarda devlet reislerini intihap etmeleriyle demokrasi fikrine ne kadar merbut olduklarını göstermişlerdir. Son tarih devirlerinde, Türklerin teşkil ettikleri devletlerde başa geçen padişahlar, bu usulden ayrılarak müstebit olmuşlardır. Padişahların müstebit olması" ise, ilahi hukuk ya da iktidarın kaynağını Tanrı'da gören, hükümdarların yalnızca Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarını, iktidarın sınırlarının da ancak din kitaplarında bulunabileceği yolundaki "uydurma kuramlara bağlanmaktadır"[17]. 1939 yılında ikinci baskısını yaptığı anlaşılan bir başka ders kitabında aynı konuya ilişkin olarak ise, "Eski Türklerde de demokratik idare tarzı vardı" denildikten sonra, neredeyse tümüyle, yukarda Gökalp'ten yapılan alıntıdaki düşünceler yinelenmiştir[18]

Tartışma

Yukarda gündeme getirilen, aydınların devlet anlayışları bağlamında ele alınarak tartışılmaları önerisine karşılık, aydınları işlevleri itibariyla tanımlama eğilimi bulunduğu da görülmektedir. Ülgener, aydın sözcüğünü şöyle tanımlamaktadır: "Fikri ürünleri ve temsil ettikleri değer anlayışı ile toplumu etkilemede lider fonksiyonuna sahip (veya öyle olduklarına kendilerini ve başkalarını inandırmış) kişilerin dağınık ve gevşek gruplanışı"[19], birleştirici çizgiyi ise "fikir-entellektüel" nitelikleri ile toplumda ses ve söz sahibi olmak biçiminde belirlemektedir[20].

Toplumda ses ve söz sahibi olmak, birleştirici bir öge ise de, aydınların farklı siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel değerleri savundukları göz önüne alındığında, sınıflandırmanın bu nesnel durumu da kapsayacak bir biçimde oluşturulmasının gerekliliği de ortaya çıkacaktır. Bu konuda Gramsci'nin organik aydın tanımı yararlı ipuçları verecektir.

Gramsci, zihinsel katılımı dışlayan hiçbir insan faaliyeti yoktur, demektedir; çünkü yazara göre, her insan, mesleği dışında belli bir felsefeye, sanatçı niteliğe, beğenilere, bilinçli bir ahlâk anlayışına sahiptir, bir yaşam biçimine katılmaktadır ve dolayısıyla belirli bir dünya görüşüne sahiptir; bu niteliği ile de ya karşı karşıya olduğu düzeni desteklemektedir ya da yeni düşünce sistemleri geliştirmek yoluyla içinde yaşadığı dünyayı değiştirmeye katkıda bulunmaktadır[21].

Bu çerçevede, her insanın bir aydın olduğu ileri sürülebilirse de, diyor Gramsci, her insanın toplumda aydınların işlevlerine sahip olmadıkları da bir gerçektir. Aydınlar tarihsel olarak belirli toplumsal gruplarla bağlantılı bir biçimde ortaya çıkmışlardır, ancak önemli olan egemen toplumsal gruplarla kurulan ideolojik bağlantıdır. Böylelikle aydınlar 'organik' bir nitelik kazanmaktadırlar[22]. Bu anlayışa göre, aydınların, egemen toplumsal grupla bağlantılı olmak nedeniyle, örgütleyici ve temsilci olarak, siyasal bir işlevleri bulunmaktadır. Toplumsal iktidar aydınlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Her toplumsal grubun organik aydınları, bir başka deyişle, eğitsel ve zihinsel faaliyetlerini yönlendiren, onları örgütleyen, temsil eden aydınları bulunmaktadır. Önemli olan da aydınların bu işlevleridir[23].

Gramsci, aydınlara siyasal işlevleri itibarıyla yaklaşmakla birlikte, onları toplumsal gruplar ya da sınıflar itibarıyla farklılaştırmaktadır. Batı Avrupa gibi, siyasetini tarihsel olarak ekonomik ve toplumsal anlamda sınıf çıkarları temelindeki bir hukuka dayandırmış, örgütlendirmiş, sürdürmüş ve belli bir noktaya gelmiş olan ülkelerde yaşayan yazarlar açısından anlamlı olabilecek böylesi bir çözümlemenin, Türkiye gibi tümüyle farklı bir geleneği temsil eden ülkelerde siyasal açıdan ne derece geçerlilik taşıyacağı sorusu üzerinde ciddi bir biçimde durulması ve konunun tartışılması gerekir.

Kısaca ve ana çizgileri itibarıyla ele alınacak olursa, herşeyden önce Batı Avrupa tarihinde sınıf kavramı siyasal bir içeriğe sahipken, Osmanlı tarihinde tümüyle ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde yakın zamana kadar meslek grubu anlamında sosyolojik bir içerik taşımıştır. Bu çerçevede, Batı Avrupa siyasetinde ortak ekonomik çıkarları bulunan ve benzer bir toplumsal konumu olan sınıflar, bu özelliklerini, hak, özgürlük, ayrıcalık vb. hukuksal kavramlara dayanarak siyaset sürecine yansıtabilmişler; yapı içinde yönetici konumunu kazanabildikleri kadar, belli bir dönemde yönetilen durumunda kalmış bile olsalar, bazı dokunulmazlıklara ya da ayrıcalıklara da sahip olabilmişlerdir. Sözkonusu ayrıcalıkların ve dokunulmazlıkların zaman içinde hak niteliği kazanması ve genişlemesi, yaygınlaşarak yeni sınıflar tarafından da kazanılması sonucunda ise siyasetin tabanı genişlemiştir.

Bir başka deyişle, başlangıçta bir sınıfın tekelinde olan siyaset, yeni sınıfların da benzeri haklar elde etmeleri, siyaset sürecine, aynı önceki sınıfların durumunda olduğu gibi hak temelinde katılmaya başlamaları sonucunda, Batı Avrupa'da, yalnız kapitalizm değil, demokrasi de gelişebilmiştir. Özetle, Ortaçağ'da Batı Avrupa siyasetinde birinci sınıf (ruhbanlar) olmasaydı, acaba bir ikinci sınıf (soylular) yer alabilecek miydi? Sürdürecek olursak, ikinci sınıf siyasal haklarına dayanan bir ağırlık taşımasaydı, acaba üçüncü sınıfın (burjuvazi) yaşam hakkı olacak mıydı? Ya da buna bağlı olarak, yönetilen sınıf (serfler ve köylüler) seçme ve seçilme haklarıyla, sendikaları ve partileriyle işçi sınıfına dönüşebilecek miydi?

Buna karşılık, bizim ve benzer siyasal yapılara sahip olan ülkelerin deneyimleri yukarda ortaya atılan sorulara olumsuz yanıt verilmesi için anlamlı bir gerekçe oluşturmaktadır. Eski Yunan ve Cumhuriyetçi Roma geleneklerini ve Aristocu devlet anlayışını izleyen Batı Avrupa ülkelerinde, zaman içinde demokrasinin gelişip olgunlaşmasına karşılık, yönetenler de dahil olmak üzere, toplumun tüm kesimlerini, çeşitli meslek grupları içinde, yönetim, üretim ve ticaret gibi belirli toplumsal görevleri yerine getirmek durumunda olan kategoriler olarak algılayan Platocu Osmanlı devlet geleneği içinde, demokrasinin, çok geç, ağır aksak ve yavaş gelişmesinin bir rastlantı olduğunu düşünmek ne kadar gerçekçi olacaktır?

Bu çerçevede, siyasal hakların, başlangıçta bir sınıfa ya da toplumun belirli bir kesimine aitken, olumlu ve özenilen bir örnek niteliğiyle, çeşitli mücadeleler sonucunda yeni sınıfları da kapsayacak bir şekilde genişlediği ve sonunda yurttaşlık haklarına dönüştüğü görülmektedir. Siyasal hak kavramının tarihsel bir geleneğe dönüşmediği toplumlarda ise, siyaset, toplumdaki güç dengelerini iktidara yansıtan, ancak, süreci, belirli haklar ve özgürlükler temelinde algıla-

yıp, bunları güvenceye almaya ve iktidarı sınırlandırmaya yönelik bir yasal-kurumsal çerçeveye oturtmayı programına almayan, bir başka deyişle, demokratik bir yasal-kurumsal altyapı oluşturulmasına kayıtsız kalan, sıradan bir güç mücadelesine dönüşebilmekte, siyasal cephelere ve karşı-ortaklıklara ortam hazırlayabilmektedir.

Yeniden Gramsci'ye ve Batı Avrupalı ya da ABD'li yazarların geliştirdikleri kuramlara ve kavramlara dönecek olursak, sözkonusu yazarların demokratik bir siyaset geleneğine sahip bulunan bir tarihsel birikimi esas aldıklarını, zaman zaman bazı istisnalarla karşılaşmış bile olsalar, gerek tarihleri içinde, gerekse içinde yaşadıkları dünyada, demokratik bir devlet yapısına yabancılık duymadıklarının gözardı edilmemesi gerekmektedir. Yazdıklarını bizim tarihimizden farklı bir tarihe dayandırmakta, değişik bir coğrafyada, özgül bir siyasal ve ekonomik ortamda yaşamakta ve öncelikle içinde bulundukları toplumun sorunlarıyla ilgilenmektedirler.

Aydınların savundukları çıkarlar siyasal açıdan elbette önemlidir. Bununla birlikte, demokratik olmayan bir devlet yapısına sahip bulunan toplumlarda, her grubun ya da sınıfın çıkarları açıkça savunulamayacağına göre, mevcut devlet yapısını savunan, kayıtsız kalan ya da demokratik bir devlet yapısının oluşturulmasını gündemine bile almayan bir aydın, sonuç itibarıyla yerleşik çıkarların savunucusu durumunda kalacaktır. Bir başka deyişle düzenle bütünleşmiş 'organik' bir aydın olacaktır. Buna karşılık, demokratik bir devlet anlayışını ön plana çıkaran bir aydın ise, düzene yönelik eleştirileri ve demokratikleşme programıyla, farklı çıkarların meşru temelde savunulmasına katkıda bulunduğu ölçüde, yerleşik yapıyla bütünleşmiş organik bir aydın olmaktan çıkacak, toplumda yeni görüşlere yer açılmasına ortam hazırlayacaktır.

Gramsci'nin aydınlara ilişkin işlevsel sınıflandırması ise işte ancak demokratik bir devlet yapısı oluşturulduktan sonra geçerlilik taşıyabilecektir. Somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, demokratik bir devlet yapısının kurulmuş olduğu ve yerleşmiş bulunduğu toplumlarda düşünce üreten aydınların, var olan demokrasinin gelişmesine yönelik çalışmalar içinde yer almaları olağan ve anlaşılır ise, aynı düşünceleri Türkiye'ye ithal ederek temsilciliğini yapmak da aynı ölçüde olağandışı ve anlaşılmazdır. Bu tür girişimler içinde olan aydınları da 'entellektüel' kavramıyla nitelendirmek yerinde olacaktır. Demokratik bir devlet yapısının yerleştiği ülkeleri ve bu ülkelerdeki düşünce akımlarını örnek aldıkları için, 'entellektüeller'in programlarında devlet kavramına ilişkin olarak, Batı Avrupa ve ABD'deki önermeler dışında, ciddi bir tartışmaya rastlamak olasılığı da çok düşüktür.

Bu bakımdan, sanki Türkiye'de devlet "büyük" müş gibi, devletin küçültülmesini önerebilirler ya da "sivil toplum" kavramı siyasal toplum ya da demokratik toplum anlamına geliyormuş gibi, "sivil toplum örgütleri"ne bel bağlayabilirler, ya da tarikatları, İslami toplulukları ve vakıflarını çoğulcu demokrasinin baskı ve çıkar gruplarına benzeterek, onlara gerçekte sahip olmadıkları bir "demokratik" nitelik atfedebilirler. Bu çabalarında yalnız da kalmayabilirler, çünkü Osmanlı "devlet" anlayışının İslami ayağının günümüzdeki temsilcileri olarak, 'münevverler'in desteğine garanti gözüyle bakabilirler.

Türkiye'de devletin ekonomik açıdan büyük olduğu, küçültülmesi gerektiği özel kesim sözcüleri ve 'entellektüeller' tarafından çok sık dile getirilmektedir. Konuya, Kamu Ekonomik Kuruluşları'nın Türkiye ekonomisi içindeki ağırlıkları açısından yaklaşıldığı takdirde doğru gibi görünen bu savın farklı açılardan bakıldığı zaman yanlış olduğu ise kolaylıkla görülebilir.

Bu çerçevede, Türkiye'de devletin ekonomik boyutları kamu harcamalarının GSMH'ya oranı açısından Batı Avrupa ülkeleri ve ABD ile karşılaştırmalı bir çerçevede ele alındığı takdirde, ülkemizdeki devletin küçük olduğu ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde, vergi gelirlerinin GSMH'ya oranı açısından da yine Batı Avrupa ve ABD ile karşılaştırıldığı takdirde ülkemizde devletin küçük olduğu görülecektir[24]. Sağladığı refah hizmetleri bakımından da ülkemizde küçük bir devlet bulunmaktadır: Ne işsizlik sigortası bulunmaktadır ne de sağlık sigortası, eğitim ve sağlık gibi temel toplumsal hizmetler de yetersiz bir biçimde sağlanmaktadır. Bir başka deyişle, Türkiye'de henüz refah devleti kurulmamıştır; bunun için de ülkemizdeki devletin ekonomik açıdan küçük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Siyasal açıdan da benzer bir durumla karşı karşıyayız. Ülkemizde "devlet" kavramı çeşitli anlamlarda kullanılmakla birlikte, daha çok "yürütme erki" anlamını taşıyan bir içeriğe sahiptir. Oysa klasik siyaset bilimi kaynaklarında, özellikle demokratik devlet kuramı bağlamında, yürütme erki kavramını aşan bir anlam taşımakta, yargı ve yasama erklerini de kapsamaktadır. Bu çerçevede de demokratik devlet anlayışını belirten bir kavram niteliği kazanmaktadır.

Böylelikle, 'devlet' kavramı Türkiye'deki yaygın anlamıyla ele alındığı takdirde, ülkemizdeki devletin büyük olduğu, demokratik devlet anlayışı bağlamında düşünülmesi durumunda ise küçük olduğu ortaya çıkacaktır. Bu da bizi Türkiye'deki devletin *büyütülmesi* ya da *demokratik bir yapıya dönüştürülmesi* önerisine götürür,

Türkiye'de 'entellektüeller ve münevverler' tarafından çok benimsenmiş bulunan bir sözcük de 'sivil toplum' kavramındaki "sivil" sözcüğüdür. Bu konuda vurgulanması gereken ilk nokta şudur: Ülkemizde 'sivil' sözcüğü, asker olmayan, uygar (medeni), üniformasız vb. anlamlar taşımaktadır. Oysa yine klasik siyaset bilimi kaynaklarında 'sivil' kavramı siyasal ya da doğal anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda sözkonusu olan Ortaçağ Avrupası'nın teokratik nitelikli "tanrısal" kaynaklı yönetim anlayışına karşı doğal, yönetsel nitelikli iktidar anlayışına karşı da siyasal, ya da farklı toplumsal sınıf mensuplarının yönetime demokratik katılım haklarını esas alan, bir toplum yapısını vurgulamak üzere kullanılmıştır[25].

Hegel'in sonraki dönemde Marx'ın ve izleyen yüzyıl başında da Gramsci'nin 'sivil' kavramını daha özel anlamda kullanmış olmaları, yukarda değinilmiş bulunan tarihsel gerçeği değiştirmez. Sözkonusu kullanımlarda, burjuva toplumu anlamından da önce, görece "demokratik" bir siyasal sistem ya da devlet yapısı içinde yer alan bir burjuva ilişkileri sisteminin siyasal boyutunun anlaşılması gerekir. Çünkü, adı geçen kavram tarihsel bir anlama sahip olduğu gibi bunu muhafaza etmektedir. Kaldı ki, özgül tarihsel gelişme ortamında görülen demokratik olma niteliği öncelikle tüm topluma, hatta daha doğru bir ifadeyle, siyasal

topluma aittir, burjuva toplumuna değil; siyasal bir özelliktir, ekonomik, toplumsal ya da sosyo-ekonomik değil.

Sonuç Yerine

'Münevver' ve 'entellektüel' kavramlarına ilişkin yukarda gündeme getirilmiş olan tartışmayı daha genel, tarihsel ve kuramsal bir çerçeveye taşıyabiliriz. Burada çalışmanın dayandığı başlığa varsayıma da açıklık kazandırmak gerekmektedir: Siyaset sürecinde hem evrensel hem de özgül ögeler sözkonusudur ve siyaset bilimi incelemelerinde mutlaka gözönüne alınmaları gerekir. Devlet kavramı böylesi evrensel bir ögedir, ancak, kavramın, gerek düşünce düzeyinde, gerekse toplumsal bir gerçeklik olarak, özgül bir niteliği bulunacaktır.

Dolayısıyla, üç tür devlet biçimi belirlenebilir: 'Bütünselci' bir devlet, siyaset sürecini insan hak ve özgürlükleri ile yurttaşlık haklarına dayandırmayan bir devlettir. 'Yetkeci' bir devlet siyaset sürecinin hak kavramına dayandığını kabul etmekle birlikte, sözkonusu hak ve özgürlükler sistem içinde eski sosyalist ülkeler örneğinde görüldüğü gibi sınırlı bir nitelik taşıyabilir; öte yandan, demokrasi deneyimi sınırlı olan öteki ülkelerde olduğu gibi, ya uygulamadaki geçerliliği sınırlı kalabilir ya da çeşitli bunalımlar nedeniyle kesintisiz sürekliliği gerçekleştirilememiş olabilir. 'Demokratik' bir devlet ise, gerek düşünce gerekse uygulama düzeyinde hak ve özgürlükleri yaygın ve kesintisiz bir güvence altına almış, iktidarı halk egemenliğine dayandırmış ve aynı zamanda yurttaşlık haklarının geçerliliği ile sınırlandırmış bir siyasal yapıyı belirlemek için kullanılacaktır.

Bu çerçevede belirli bir tarihsel sürecin sonuçlarıyla karşı karşıya kalınması sözkonusudur. Bu nedenle de içinde yaşadığımız dünyanın anlaşılabilmesi için tarihsel gelişmelerin iyi kavranması bir önkoşuldur. Ancak tarihte yalnız belirli toplumlara özgü bir yan yoktur, aynı zamanda tüm toplumları bir şekilde ilgilendiren evrensel bir boyut da bulunmaktadır. Bu bağlamda ise, her ülkenin kendi tarihi özgül olanı, her ülkeyi ilgilendiren dünya demokrasi tarihi ise evrensel olanı temsil etmektedir. Siyasal açıdan ise demokratik devlet evrensel ögeyi, bütünselci ya da yetkeci devlet ise özgül ögeyi temsil etmektedir. Siyasal mücadele de, toplumda demokratik devlet anlayışını destekleyen halk kesimleri ile bütünselci ya da yetkeci devlet düşüncesini benimseyen halk kesimleri arasındadır. Aydınlar ve siyaset adamlarının siyasal konumlarını da bu mücadele içindeki yerleri ya da karşısındaki tutumları belirleyecektir.

Böylelikle gerek siyasal tarih gerekse siyasal düşünceler tarihi farklı devlet anlayışları çerçevesinde ele alındığı takdirde, daha anlamlı olabilecektir. Walter Ullmann'm Ortaçağ'a ilişkin çalışmaları bu konuda neredeyse eksiksiz örneklerdir[26]. Ullmann Ortaçağ'da iki karşıt devlet anlayışı bulunduğunu belirlemektedir: Teokratik (bütünselci) ve halkçı ("demokratik") devlet anlayışları. Teokratik devlet anlayışı Kilise'nin benimsediği bir düşünce iken, halkçı devlet görüşü aşiret dönemlerinde sahip oldukları değerlerinin de etkisini taşıyan bir gelenek içinde Germanik Krallıklar'da geçerli idi. Bu çerçevede, halkçı devlet anlayışı iktidarın kaynağı olarak toplum ya da halkı görürken, teokratik devlet düşüncesi Tanrı'yı benimsiyordu. Ortaçağ'da siyasal düşünce alanına yansıyan siyasal mücadeleler de başlangıçta, büyük ölçüde, sözkonusu iki karşıt devlet anlayışı arasında gerçekleşmişti[27]

Zaman içinde Hıristiyanlık yaygınlık kazanıp Batı Avrupa'da egemenliğini kurunca, halkçı "devlet" anlayışı etkisini yitirmiş, teokratik "devlet" düşüncesi benimsenmiş ve Batı Avrupa'da XIII. yüzyıla kadar uygulanmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren ise feodal hükümet ya da yönetim anlayışı yeni bir seçenek olarak ortaya çıkmış ve teokratik hükümet anlayışının yerini almaya aday olmuştur.

Feodal sözleşme, feodalizme "demokratik" bir içerik vermekteydi. Feodal sözleşme, herşeyden önce, eşit koşullar içindeki insanlar arasındaki karşılıklı hakları ve yükümlülükleri belirleyen gönüllü bir girişimi temsil ediyordu. Böylelikle hak kavramını kabul etmeyen, bunun yerine kaynağını Tanrı'dan aldığı düşünülen bir sıradüzen içinde tüm yetkileri üstlere veren, astların ise yalnızca yönetici konumunda olan yetkililere itaat etmelerini ve kendilerine verilen görevleri yerine getirmelerini bekleyen teokratik, "devlet" anlayışı karşısında, köktenci (radikal) bir yeni seçenek oluşturuyordu. İkinci olarak, feodal siyasal sistem içindeki Kral bir Hükümdar konumunda değildi, yalnızca feodal bir *Lord* idi ve yetkileri bir yandan *vasallar*'ı ile üzerinde anlaşmaya vardığı feodal sözleşmenin koşulları, bir yandan da kendi malikanesini oluşturan arazi içinde kalmak üzere sınırlandırılmıştı. Üçüncü olarak, her Lord'un yasal-siyasal yetkileri yalnızca kendi arazi sınırlarında ve ancak feodal sözleşme koşulları çerçevesi içinde geçerli olduğu için, malikane arazisi üzerindeki yetkileri, Papa, İmparator ve Kral da dahil olmak üzere, feodal yöneticilerin müdahalelerine karşı güvenceye alınmış bir egemenlik alanı oluşturuyordu. İşte Ortaçağ kentleri bu parçalanmış egemenlik yapısı içinde kurulabilmiş, kentlerde yerel özyönetimin gelişmesine ortam hazırladığı gibi, ayrıca burjuvazi'nin bu bu kentlerde barınmalarına, serpilip gelişmelerine olanak sağladığından başka, ruhban smıfı ve feodal sınıfın, ya da birinci ve ikinci sınıfların yanında, üçüncü bir sınıf olarak siyasi bir varlık kazanmalarına fırsat vermiştir.

Feodal sistem yalnızca kentlerin demokratik özyönetim merkezleri olarak belirmelerine ve üçüncü sınıfın oluşmasına olanak sağlamakla ve uzun dönemde soylu sınıfların yetkilerinin sınırlandırılması yolunu açmakla kalmamıştır. Feodal sözleşme modelinin, aynı zamanda, feodal Kral'ın yetkilerini hukuk temelinde sınırlandıran bir işlevi de olmuştur. Bu çerçevede, *Magna Carta* İngiltere Kralları'mn yetkilerini feodal gelenek ve uygulamalara ya da feodal hukuka dayanarak sınırlandıran feodal bir sözleşmedir[28]. Daha uzun dönemde ise, Fransız Protestanları, Katolik Fransa Kralları'nm yetkilerini sınırlandırmak amacıyla laik bir toplumsal sözleşme anlayışını ilk kez geliştirirlerken, model olarak yine feodal hükümet biçimine başvurmuşlardır[29].

Ullmann, bir çalışmasının sonunda, "bizim demokratik yönetim biçimi dediğimiz siyasal sistemin oluşmasında feodalizmin oynadığı rol hala yeterince anlaşılamamıştır" derken, bence haklıdır. Ullmann, öne sürdüğü düşünceyi İngiltere, Fransa ve Almanya örnekleri bağlamında şöyle açıklamaktadır: Ortaçağ'da Kral'ın hem feodal hem de teokratik bir işlevi vardı; bir yandan feodal bir Lord olarak feodal sözleşmenin koşulları ile sınırlı bir yetkiye sahipti, öte yandan ise yetkilerini Tanrı'dan alan ve mutlak iktidara sahip olduğunu düşünen teokratik nitelikli bir hükümdardı. İngiltere'de *Magna Carta* ile birlikte Kral'ın teokratik işlevinin yerini feodal işlevi almaya başladı ve zamanla demokrasi gelişti. Buna karşılık, Fransa ve Almanya'da Krallar feodal işlevleri ye-

rine teokratik işlevlerini ön plana çıkardılar. İtalya ise Kilise'nin etkisi altında kaldı. Böylelikle, İngiltere dışındaki ülkelerde, demokrasi, barışçı yöntemler yerine devrimlerle gelişti, fakat zayıf kaldı. Bir başka deyişle, Fransızlar demokrasiyle bir devrim sonucunda tanıştılar, ancak bu da çok uzun dönemli ve süreklilik içeren bir tanışıklık olmadı. Demokrasi geleneğinin sınırlı olması ise Almanya'da Naziler'in, İtalya'da ise Faşistlerin iktidara gelmelerine olanak sağladı.

Gerçekten de Fransız demokrasisinin, İngiltere örneğini 100 yıllık bir zaman farkıyla izlemiş olması anlamlı görünmektedir. Ayrıca, Marc Bloch da, belki dolaylı olarak, ancak bağımsız bir çerçeve içinde, Ulmann'ın görüşünü verdiği bilgilerle desteklemektedir: Feodalizm İngiltere'de daha erken gelişmiştir ve Fransa örneğiyle karşılaştırıldığında, daha birörnek ve merkezi yapılı bir özellik taşımıştır; Almanya'daki feodalizm ise Fransa örneğinden daha az gelişmiştir, daha sınırlı düzeyde birörneklik ve merkezi yapıya sahip olma özelliğini taşımıştır[30].

Batı Avrupa'da zaman içinde oluşan demokrasi ile birlikte, önceki dönemde feodal "parlamentolar"da ve sınıfsal temelde temsil edilmekte olan Avrupalılar,[31] yeni yapı içinde, kurulu düzendeki birer sınıf mensubu olarak, kendi sınıflarının ileri gelenleri tarafından temsil edilme durumunda kalma konumundan kurtulmuşlardır. Bir başka deyişle yeni siyasal sistemle birlikte, bir yandan, soylu sınıfların aslında kırsal kesimde yaşayan herkesi özellikle serfleri ve köylüleri de temsil ettiği inancı ile, öte yandan burjuvazi'nin önde gelenlerinin kentli nüfusu temsil ettikleri inancı yıkılmıştır. Bunun yerine yurttaş kimliği ön plana çıkmış, ruhbanları, soyluları ve burjuvaziyi ayrı ayrı temsil etme iddiasında olan feodal parlamentoların yerine ulusal parlamento geçmiş ve burada da sınıfların doğal temsilcilerinin yerini yurttaşların seçilmiş temsilcileri almıştır.

Batı Avrupa'da feodal siyasal toplumun yerini alan yeni topluma da ulus denilmiştir. Konuya ilişkin olarak Fransa Ulusal Meclisi'nin yayınlamış olduğu İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin üçüncü maddesinde şöyle bir ifade kullanılmıştı. "Esas itibarıyla, egemenliğin tek sahibi 'Ulus'tur; herhangi bir kişi ya da kişiler topluluğu, kaynağını açıkca 'Ulus'tan almayan bir yetkiye sahip olamaz." Bildirge'deki bu ulus sözcüğü de insanın kendini üyesi olarak düşündüğü toplum anlamına gelmektedir. Halk kavramını karşılayan bir anlamda kullanılmıştır[32].

Osmanlı İmparatorluğu feodal bir sistemden çok uzaktı. Sistem içinde feodal ögeler bulunmasına ve feodal eğilimler ortaya çıkmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu, ne mülkiyet düzeni ne sınıf yapısı, ne hukuk sistemi ve ne de iktidarın niteliği açısından Batı Avrupa'daki feodal sisteme yaklaşıyordu. Vergi sistemlerinde bazı benzerlikler bulunması ya da *reaya*'nın da *serf* gibi toprağa bağlı olması ise, ne hukuk sistemini ne de siyasal sistemi Batı Avrupa'daki feodalizme benzetecek bir etki yaratabilmişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda '*millet*' ya da günümüzdeki söyleyişle ulus kavramı ise Batı Avrupa'daki kullanım biçiminden çok farklı bir anlam taşımıştı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *millet* sistemi dinsel ve/ya da etnik açıdan farklılıklar gösteren toplulukları tanımlamak için kullanılıyordu. Bu çerçevede, İm-

paratorluğun Müslüman olmayan uyrukları sistem içinde kendi özel hukuk sistemleri temelinde, özgün yönetsel topluluklar olarak örgütlenmişti[33].

Osmanlı Anadolusu'nda XVI. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan mali, ekonomik ve toplumsal sorunlar uzun süre sağlıklı bir çözüme kavuşturulmadan sürüp gidince, İmparatorluk'ta bir çözülme süreci başgöstermişti. İşte Tanzimat sözkonusu bu çözülme sürecini önlemede, Müslüman olan ve olmayan halkın ve bürokrasi'nin desteğiyle sorunları aşmak için girişilmiş bir hareketti.

Tanzimat hareketiyle birlikte geleneksel Osmanlı toplumsal yapısı ve "devlet" anlayışı tasfiye edilmiş, *Padişah*, Müslüman olsun olmasın tüm uyruklarının kanunlar önünde eşit konumda bulunduklarını kabul etmiş, toplumsal konum, din ya da etnik herhangi bir farklılık gözetmeksizin, her Osmanlı uyruğunun yaşam, mülkiyet ve namusa ilişkin eşit haklara sahip olduklarını açıklamıştı. Tanzimat hareketi, aynı zamanda daha geniş kapsamlı bir gelişmenin ya da demokratikleşme hareketinin başlangıcını oluşturmuş, uzun dönemde laik bir hukuk sistemi ile temsili kurumlarm gelişmesine olanak sağlamış ve ortam hazırlamıştır[34].

Tanzimat'ın laik hukuk sistemi, Arap-İran "devlet" anlayışının dışlanması ve eski Türk toplumunun yönetim geleneğinin ön plana çıkarılması sonucunda gerçekleşmiştir. Böylelikle, Batı Avrupa deneyimine benzer bir biçimde, Osmanlı İmparatorluğu'nda da iki farklı "devlet" geleneği bulunuyordu[35] ve demokratikleşme sürecinin, hukuksal çerçevesi bunlardan birinin yasa anlayışının ön plana çıkarılması sonucunda gerçekleştirilmişti.

Aslında hem Arap-İran "devlet" geleneği hem de eski Türk toplumu'nun yönetim anlayışı Platocu "devlet" kavramı içinde ele alınabilir. Çünkü, yasa yapma yetkisi, Aristocu devlet anlayışında olduğu gibi, yurttaşlık hakları çerçevesinde oluşan temsili kurumlara ait değildir, 'filozof kral'a ya da, somut bir ifadeyle, Osmanlı Padişahı'na aittir.

Her iki devlet anlayışı da teokratik nitelikli idi, bir başka deyişle hükümdarın iktidar kaynağı Tanrısal kabul ediliyordu. Bununla birlikte Arap-İran ve Türk hükümdarlık geleneklerinde, toplumun yönetimine ilişkin kuralların konulması bağlamında önemli bir fark da bulunuyordu: İlk "devlet" geleneğinde hükümdar esas itibarıyla İslam hukuk sistemi (şeriat) ile bağımlı iken ve son çözümlemede Padişah'a *ulema*'nın da yardımıyla yorum yapma yetkisi tanınmış iken, ikinci "devlet" geleneğinde böylesi katı bir sınır bulunmuyordu; hükümdar yürürlükteki hukuk sistemi ile bağımlı kılınmadan dilediği hukuk kuralını koymaya yetkili idi (*örfi hukuk, kanun*).

Osmanlılar'ın Padişah'ın *kanun* koyma yetkisini *şeriat*'a aykırı olmamak koşuluyla sınırladıkları bilinmektedir. Ancak, sözkonusu ilkenin oldukça esnek yorumlanması da olanaklıydı. Dolayısıyla, Osmanlı Padişahları'nın yetkileri şeriat kurallarıyla çok katı bir biçimde sınırlandırılmamıştı. Zaten aksi takdirde, Tanzimat, I. Meşrutiyet ve II.Meşrutiyet dönemlerinde olduğu gibi köktenci yeni önlemlerin alınması da olanaklı olmazdı.

Ne Tanzimat sonrasının Osmanlıcılık ideolojisi, ne de sözkonusu ideolojinin bir uzantısı olarak İmparatorluğun tüm 'millet'lerinin merkezi bir mecliste

temsil edilmelerinin sağlanması sonucunda, İmparatorluğun dağılmasını önleme girişimleri, ya da I. ve II. Meşrutiyet deneyimleri, istenilen sonucu verdi. İmparatorluğun Arap ve Arnavut kökenli Müslüman uyruklarının bile sistemle bütünleşmelerinin olanaksızlığı, başarısız deneyimler sonucunda ortaya çıktıktan sonra, İmparatorluk'ta çoğunluğa sahip bir Türk 'millet'i ile sisteme sadık iki 'millet' kalmıştı: Kürtler ve Yahudiler.

Ayrımcı dinsel ve uluscu hareketlerin Osmanlıcılık ideolojisinin işlerlik kazanmasını önlediği görüldükten ve İslam dininin de İmparatorluğu bir arada tutmasının olanaksızlığı anlaşıldıktan sonra, Osmanlılar tek seçenek ile karşı karşıya kaldıklarını görmüşlerdi. Böylelikle, Jön Türkler'in çok fazla seçenekleri kalmamıştı.

I. Dünya Savaşı sonrasındaki Cumhuriyetçi kadroların da pek fazla seçenekleri olduğu söylenemez. Çünkü, herşeyden önce, Cumhuriyet'in kurulmasını gerçekleştiren kadronun çözmek durumunda kaldığı ilk sorun ülkenin bağımsızlığının sağlanması olmuştu. Bunun için de bir ulusal bağımsızlık savaşı vermek gerekmişti. Böylelikle, karşılarında buldukları tek seçenek de, bir başka deyişle ulusculuk akımı, savaş sırasında ayrıca duygusal nitelikli bir içerik kazanacaktı. İşte bu çerçevede, yurttaş kavramı da etnik anlamları da bulunan bir içerikle tanımlanmıştı: "Millet, dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyettir"[36].

Ne sonraki dönemlerde farklı bir yurttaş tanımına sahip olduk ne de şu anda salt siyasal içerikli bir yurttaş tanımımız bulunmaktadır. 1990'h yıllarda ortaokul öğrencilerine hâlâ Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenmiş olan millet, devlet ve yurttaş kavramları öğretilmektedir[37]. Bu bağlamda, devlet, "ülke üzerinde yerleşmiş millet niteliğindeki bir toplumun beraber yaşamak amacı ile meydana getirdiği, siyasi ve hukuki bir düzen şekli" olarak tanımlanmakta[38],Türkiye Cumhuriyeti Türk Milleti tarafından kurulmuştur denilmekte[39], egemenliğin kaynağının millete ait olduğu belirtilmekte[40]. "Vatandaşlar, millet denen tüzel kişiliğin seçmen heyetini oluşturur" denilmektedir[41]. Vatandaşlığın "kişiyi devlete bağlayan siyasi bir bağ" olduğu belirtildikten[42] sonra, "Anayasamız ' Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür' diyor" açıklaması da yapılmaktadır[43] Aynı zamanda, demokrasilerde oy hakkının "ırk, cins, düşünce, din ve mezhep farklılıkları" nedeniyle sınırlanamayacağı ve ortadan kaldırılamayacağı da vurgulanmıştır[44].

Yukardaki tanımlarda esas vurgu kültür birliğindedir, ırkçı bir içerik taşımamaktadır. Kavram kendini Türk olarak gören her insanın Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı kimliğini kazanmasına olanak veriyordu. Bununla birlikte yukardaki bağlamdaki Türk kavramı, yurttaş kavramının ön plana çıkmasını da önlemiştir. Ayrıca, farklı anlamlara da gelebilen bir sözcük olması nedeniyle yoruma açık kalmıştır. Bu arada, siyasal düzeyde, yurttaşlar topluluğu anlamı dışında kullanılan, toplumun birlik ve beraberliğini vurgulamaya yönelik olarak, farklı her düşünceyi, toplum bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak algılayan ve değerlendiren yaygın bir 'Türk milliyetçiliği akımına' da kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede, kültürel içerikli bile olsalar gerek dinsel ve etnik nitelikli düşünceler, gerekse sosyalist, sosyal demokrat hatta liberal nitelikli düşünce akımları ve siyasal hareketler "millet"in varlığı, esenliği ve bütünlüğü açısından sakıncalı

bulunabilmiştir. Bunun en son iki örneği, 12 Eylül Harekatı'ndan önceki dönemde sol içerikli siyasal akımlara karşı oluşturulan "milliyetçi cephe" hükümetleri ile sonraki yıllarda desteklenen Türk-İslam Sentezi düşüncesi ve kadrolarıdır. Böylelikle, Osmanlı "devlet" geleneğinin günümüzdeki temsilcilerine ya da "münevverler"e gün doğmuştur.

12 Eylül Yönetimi'nden itibaren etkili olan Türk İslam sentezi ideolojisi "Türk milliyetçiliği'ni ön plana çıkarmakla birlikte milli kültür bağlamında İslami değerlere dayanıyor, ancak laik bir din anlayışına sahip görünüyordu. Bununla birlikte, din ögesine genel olarak verilen ağırlık ile, bu çerçevede getirilen zorunlu din dersleri uygulaması ve İmam Hatip Okulları'nı bitiren öğrencilerin lise mezunu olarak kabul edilip Üniversite'ye girebilmelerine olanak tanınması sonucunda, ağırlığı tarihsel Türk-İslam Sentezi'nin İslami kökenine veren münevverler'in gelişip serpilmelerine de dolaylı bir katkı sağlamıştır[45].

Bu çerçevede, 1987 yılma kadar ANAP tarafından temsil edilmekte olan "Türkçü" münevver görüşleri, bu tarihten itibaren büyük ölçüde, önce MÇP'de, kapatılmış olan MHP'nin yeniden faaliyete geçmesi sonucunda ise bu partide, "İslamcı" münevverlerin düşünceleri ise MSP'nin mirasına başarıyla sahip çıkan RP'de toplanmaya başlamıştır. Batı tarihi üzerinde düşünme zahmetine bile katlanmadan, Türkiye'ye Batılı gözlüklerle bakma alışkanlığı içinde olan, böylelikle düşüncenin ve kurumların geliştiği özgül tarihi gözardı etme eğilimi içinde bulunan entellektüeller, Batı'daki bilimsel gelişmeleri sorgusuz sualsiz Türkiye'ye ithal etmeyi sürdürebilirler, bu arada, 12 Eylül döneminden sonra ülkede yaşanan ekonomik deneyimlerde "liberalizm" adına demokrasi bulabilirler, Cumhuriyet devlet geleneğini eleştirmek bağlamında İslamcı münevverlerle aynı cephede de buluşabilirler. Bu ortamda aydının sorunsalı biraz farklı olacaktır. Bu da kendi tarihini hiçbir şekilde yüceltmeden, yerin dibine batırmadan, siyasal açıdan inceleyebilmek, demokratik bir kuramsal çerçeveden hareketle eleştirebilmek ve Türkiye'nin karşı karşıya bulunduğu sorunlara ilişkin demokratik çözümler geliştirip kamuoyunun değerlendirmesine sunmaktır.

Bu bağlamda gündeme alınabilecek ilk konu, yurttaş kavramının Türkiye'de tarihsel nedenlere bağlı olarak taşımakta olduğu etnik anlamlardan arındırılarak, siyasal niteliğinin ön plana çıkartılması gibi görünmektedir. Bunun için Osmanlı "devlet" geleneğinin mirasını aşmamız gerekecektir. Ancak, Osmanlı "devlet" geleneğinin günümüzdeki kalıntılarından birini oluşturan Türkçü kökeninin etkilerini aşmaya çalışırken, İslamcı kökeninin etki alanına girmekten de özenle kaçınmak gerekecektir.

Hem Türkiye Cumhuriyeti diyoruz, hem de Türk Devleti. Oysa Cumhuriyet'in kuruluş döneminde ve izleyen yıllarda Türkiye Devleti deniliyordu. Günümüzde Türkiye Büyük Millet Meclisi denildiği gibi, T.B.M.M. örneğinden yola çıkarak Türkiye Devleti kavramının yeniden ön plana çıkartılması ve devletin belirleyici özelliği olarak özellikle vurgulanmasında yarar bulunmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ve Türk vatandaşı örneklerinde de benzer bir ikili kullanım biçimi ile karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda da , bir ayrıma gidilmesi, örneğin, Arap, Çerkez, Ermeni, Kürt, Laz, Rum, Türk, Yahudi vb. sözcüklerin Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlarının etnik kimliklerini ifade etmek

için ayrılması, Türkiye sözcüğü ile birlikte kullanılacak yurttaş kavramının da, Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan Türkiyeli insanların ortak siyasal kimliklerinin bir ifadesi anlamında farklılaştırılması üzerinde durulabilir. Böylelikle, özel etnik kimlikleri aşan genel bir ortak kimlik üzerinde anlaşılabilir. Yurttaş kimliği, aynı çerçevede, dinsel ve mezhepsel özel kimlikleri aşan kapsayıcı bir ortak kimlik olarak da yararlı olabilecektir.

Ayrıca, Türk sözcüğü hiçbir zaman Türkiye'de yaşayan Türkler ile sınırlı kalmadığı gibi, Sovyetler Birliği'nin dağılmasını izleyen yıllarda Kafkasya'da ve Orta Asya'da yeni Türk Devletleri'nin kurulmasından sonra, modern devletlerin temelinin etnik yapıdan çok coğrafi bölgede aranması gerekliliği daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Özetle, siyaset biliminin konusu devlettir. Devletler siyasal nitelikleri itibarıyla, hak kavramının siyasal sistem içindeki yeri bakımından, bütünselci, yetkeci ya da demokratik özellik gösterebilir. Tarihsel açıdan ise devlet ya geleneksel ya da modern bir yapıya sahip olacaktır. Aydınların benimsedikleri devlet anlayışı ile bağlantılı olarak ele alınmalarında yarar bulunmaktadır. Böylelikle aydınların bulundukları konum siyasal yaklaşımları itibarıyla kavramsallaştırılacak, aydın kavramı da her anlama gelen bir sözcük olma niteliğinden kurtulacaktır.

Modern anlamdaki bir devlet kavramı XVI. yüzyıldan beri, evrensel düzeyde, belirli sınırlar bağlamında belirlenen bir ülke üzerinde yaşayan insanları temsil etmek durumunda olan bir kurum anlamında kullanılmaktadır. Misak-ı Milli ile belirlenen ülke Türkiye'dir. Türkiye'de kurulmuş olan devlet Türkiye Devleti'dir. Türkiye'de yaşayan insanlar da etnik ya da dinsel kimlikleri ne olursa olsun coğrafi anlamda Türkiyeli, siyasal anlamda ise Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlarıdır.

Türkiye Cumhuriyeti modern bir devlettir; ancak yetkeci nitelikleri ağır basmaktadır, demokratik bir devlet yapısı henüz oluşturulamamıştır. Bu nedenle de, bir demokratikleşme gereksinmesi bulunmaktadır. Bu çerçevede, yurttaş kavramının ön plana çıkartılması, demokratik bir devlet yapısının oluşturulmasına yönelik olarak gündemde bulunan bir programın yalnızca bir ögesidir. Demokratik bir devlet yapısının oluşturulması ölçüsünde siyasal önem taşıyan bir başka konu da refah devleti sorunsalıdır.

Her iki sorunsala ilişkin olarak da, geleneksel değerlere sahip çıktığımız ölçüde münevver, batılı söylemleri yinelediğimiz ölçüde ise entellektüel bir niteliğe bürünebiliriz. İlk durumda, Osmanlıların ya da Cumhuriyet'in ilk kuşaklarının çözemedikleri hangi sorunları çözebileceğimizi iyi düşünmek; ikinci durumda ise, batılı söylemlerin hangi sorunların çözümüne yönelik olarak, hangi siyasal sistem içinde ve hangi coğrafyada ortaya atıldığını iyi bilmek durumunda olmamız gerekecektir.

Notlar

1- Bayram Kodaman, **Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi**, ikinci baskı, (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991; ilk yayınlanış, 1988) s.34.

2- Mehmet Emin Erişirgil, **Ziya Gökalp**, ikinci basım (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984; ilk yayınlanış 1951) s.101.
3- Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, üçüncü baskı, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992; ilk yayınlanış 1966) s.346-347
4- Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974) s.229
5- Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, (Ankara: Mayaş Yayınları, 1983) s.72-73 (dn. 15)
6- Ülgener, **op.cit.** s.73
7- **İbid**, s.78 v.d.
8- Ülken, **op.cit**; Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, (Ankara; Bilgi Yayınevi, 1973) Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri** (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960); **İslamcılık Akımı**, ikinci baskı, (İstanbul Simavi Yayınları, 1991; ilk yayınlanış 1962)
9- Graeme C. Moodie, "Politics is about government", içinde, Adrian Leftwich (ed) **What is Politics**, (Oxford: Basil Blackwell, 1984) s.19-32
10- Kemâli Saybaşılı, **İktisat, Siyaset, Devlet ve Türkiye** (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992) s.25-26
11- Yusuf Has Hacip, **Kutadgu Bilig**, beşinci baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991; ilk yayınlanış 1959, çeviri: Reşit Rahmeti Arat); Nizamülmülk, **Siyasetname**, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987; ilk yayınlanış 1981, çeviri Nurettin Bayburtlugil)
12- Halil Inalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş": **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, XIII/2, 1958, s.102-126
13- Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973) s. 158
14- Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976; yayına hazırlayan Mehmet Kaplan) s.163.
15- **İbid**, s.167
16- **İbid** s.146
17- A. Afetinan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazmaları**, (Ankara: Türk Tarih Kurumu: 1988; ilk baskı 1969) s. 30. Ayrıca **Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri** adlı, Nuran Tezcan tarafından günümüz diline çevrilip yayına hazırlanmış kitaba bakılabilir. (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1989)
18- Tezer Taşkıran: **Yurt Bilgisi I**, İstanbul: Maarif Matbaası, 1939) s. 18
19- Ülgener, **op.cit**, s.67
20- **İbid**, s.68
21- Antonio Gramsci, **Selections From Prison Notebooks**, London: Lawrence and Wishart, 1978; derleyenler Geofrey Nowell Smith ve Quintin Hoare, ilk yayınlanış 1971) s. 9.
22- **İbid.**, s.10
23- **İbid.**, s.11
24- Kemâli Saybaşılı, "İktisat, İktisat Siyasası ve Siyaset," **Toplum ve Ekonomi**; No:3 Nisan 1992. s.60-64-65
25- Kemâli Saybaşılı, **İktisat, Siyaset, Devlet ve Türkiye**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992) s.10-14
26- Walter Ullmann, **Principles of Government and Politics in the Middle Ages**, dördüncü yayınlanış (London: Methuen and Co Ltd. 1978; ilk baskı 1961); **A History of Political Thought: the Middle Ages** gözden geçirilmiş baskı, (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1970 ilk baskı 1965)
27- **İbid.**, s.13
28- Ulmann, **op.cit.** 1978, s.150-192: **op.cit.**, 1970. s.145-158
29- Quentin, Skinner, **The Foundation of Modern Political Thought: The Age of Reformation**, Cilt 2, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) s.304-338
30- Marc Bloch, **Feudal Society: Social Classes and Political Organisation**, Cilt 2, ikinci yayınlanış, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978: ilk baskı 1965; çeviri: L.A Manyon) s. 421-436; özellikle 426; **Feudal Society**; The Growth of Ties of Dependence, ikinci yayınlanış, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978; ilk yayınlanış 1965; çeviri: L. A. Manyon) s.176-189
31- A.R. Myers, **Parliaments and Estates in Europe to 1789**, (London: Thames and Hudson, 1975)
32- J.Hampden Jackson, "Tom Paine and the Rights of Man" içinde, David Thompson (ed), **Political İdeas**, (Harmondsworth, Middlesex, 1969; ilk yayınlanış 1966) s.113
33- Stanford Shaw, **History of the Ottoman Empire and Turkey: Empire of the Gazi's**, VI (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) s.151-153
34- Saybaşılı, **op.cit.**, 1992 s. 143-147
35- Cornell H. Fleischer, **Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire:The Historian Mustafa Ali (1451-1600)**, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986) s.253-307

36- Afetinan, **op.cit.**, 1988, s.18
37- Kemal Dal ve arkadaşları, **Ortaokullar İçin Vatandaşlık Bilgileri III.** Sekizinci basılış (İstanbul: Devlet Kitapları, 1992)
38- **İbid**, s.69,
39- **İbid**, s.75
40- **İbid**, s.75-76
41- **İbid**, s.85
42- **İbid**,s.132
43- **İbid**, s.133
44- **İbid**, s.82
45- Bozkurt Güvenç ve arkadaşları, **Türk-İslam Sentezi**, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1991)

TÜRK AYDININ DÜNYASINI ANLAMAK

Mehmet Ali Kılıçbay

Her kategorileştirme, incelenen veya gözlenen nesneye karşı bir uzağa çekilme işlemidir. Kategorileştirme derecesinin yüksek tutulması, nesneye olan uzaklığımızı da zorunlu olarak artıracaktır veya tersi.

Nesneyi tanıyabilmek, kavrayabilmek ve nihayette çözümleyebilmek için, bir gözlem odaklaması şart olmaktadır. Ancak durulan uzaklığın ayarlanmaması, bakışımızı miyop veya hipermetrop kılacaktır. Bu optik bozukluklarından kaçınmanın en makul yolu, nesnenin unsurları arasındaki benzerlikleri görecek yakınlıkta, benzemezlikleri ayırdedebilecek uzaklıkta durmaktır. Ancak, benzerlikleri ve benzemezlikleri kendileri olarak kavrayıp, arkasından mesafe ayarı yapabilmek için, ideolojilerden arınmak gerekmektedir. Açıkçası, sağlıklı bir gözlemin birinci koşulu, önceden oluşmuş bir görme mesafesine sahip olmamaktır.

Türk aydını gibi aşırı geniş, genişliğinden ötürü hemen hiçbir şey anlatmayan bir kategorinin teşrih masasına yatırılması gerekmektedir.

Bu teşrih işlemine geçmeden önce, aydın ile entellektüelin farklı gerçekliklere denk düştüklerinin bilgisine ihtiyacımız bulunmaktadır. Entellektüel kelimesi, Orta Çağın sonlarına doğru, Latince *intellectualis* biçiminde türetilmiştir. Bağlantısı akıl ve idrak iledir. Akıl ise, bilgi edinmeyi bilme ve anlamayı anlama ile bağlantılı olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, entellektüel soyut alanda yer tutan ve mevcut fikirler ve düşüncelerle hesaplaşma uğraşı içinde olan bir kimsedir. Entellektüel, kendi fikrini kendi oluşturan kimsedir. Aydın ise, XVII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Fransızca *éclairé* sıfatından türemiş bir kavramdır, bilgi edinme ve eğitim yoluyla zihni aydınlanmış kişi anlamına gelir. Bu kavram Türkçe'ye, Tanzimat oluşumu sırasında münevver olarak geçmiş, dilde arılaşma akımıyla da, bir iç çeviriyle aydın haline getirilmiştir. Fikir veya düşünce üretimiyle bir bağlantısı yoktur, varolan bilginin edinilmesine atıfta bulunmaktadır. Demek ki entellektüelin üretici, aydının tüketici olduğunu ve aralarında derin farklılıklar bulunduğunu söyleyebiliriz.

Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı (*)

(*) Bu niteleme Sayın Mehmet Ali Kılıçbay tarafından talep edilmiştir (S. Şen).

Zaten Batı'da entellektüelin belirme ve gelişme öyküsü de, bunun neden böyle olduğunun ipuçlarını vermektedir. Tıpkı İslamiyet'te olduğu gibi, Hıristiyanlık'ta da bilgi aktarım yolu nakildir. Ustaların ve Kilise babalarının geliştirdikleri dogmanın, yeni yetişenlere ezberlettirilmesi ve temrin ettirilmesi esastır. Entellektüel, Orta Çağın sonlarına doğru, eleştirel bakışı ortaya çıkardığı zaman belirmeye başlamış ve bilgiyi naklen değil de, imalen ürettiği zaman bu sıfatı tam hak eder hale gelmiştir. Bu açıdan, aydın entellektüele nazaran, yalnızca ondan nakil yapan bir cinstir.

Türkiye'de eser miktarda entellektüelin bulunmasına karşılık, aydın kitlesinin bu marjinal gruba nazaran ezici çokluğu karşısında, bundan sonra yalnızca aydın hikâye edilecektir. Aydın, ülkemizde ezici bir çoğunluğa sahiptir, çünkü ortalamadan biraz daha fazla okula gitmiş herkesi bu sıfata lâyık gören bir zihniyet iklimi bu ülkeye egemendir. İnsanlarımız, nakli bilgilere sahip olan herkese aydın sıfatını rahatlıkla vermekte ve pek o kadar da hata etmemektedirler.

Türk Aydının Kökeni

Türk aydınının kökenini, resmi tarihin "gerileme dönemi" adını verdiği, Osmanlının bizzat kendinin ise nizam-ı âlem'in bozulması olarak, travmatik bir biçimde hissettiği, ekonomik ve siyasal sistemin kökten değişime uğramaya başladığı XVII. yüzyıl başlarına kadar geri götürmek mümkündür.

Hepsi de devletin içinde olan ve devletten geçinen okumuşlardan bazıları, o tarihten itibaren, bilgilerini "ideal" düzeni ihya yönünde kanalize etmeye başlamışlardır. Bu, Türk aydınının soy zincirindeki en önemli halka olan misyonerlik ve fonksiyonerliktir. Açıkçası, Türk aydını fonksiyoner (memur, yani devlet için ve devletin içinde) ve misyoner (yani söylemi dinsel) olarak doğmuştur. Türk aydınının doğum koşulları içinde kendine bir misyonerlik vehmetmesi ve bunu fonksiyon terimleri içinde algılaması, onun kendini ve eylemini kutsal ve dinsel görmesine yol açmıştır. Fakat, kutsallık ve dinsellik ancak, atıf noktasının değişmezliği bağlantısı içinde mümkün olabileceğinden, aydınımız bu halkayı bu noktada, kendi işlevinin değişmez bir düzene atfen olmasıyla tamamlamıştır.

Türk aydınının ikinci doğuşu, Tanzimat'la birlikte Batı'yı keşfetmeye başlamasıyla olmuştur. Tam bir yenilginin ifadesi olarak, Batı'ya duyulan eksiksiz hayranlık, Türk aydınının misyoner yanını güçlendirmiştir. Batı'nın kendi dışındaki ülkelerdeki sömürgeciliğini mazur göstermek üzere, sahip olduğunu ileri sürdüğü *mission civilisatrice*'i (uygarlaştırma görevi), Tanzimat aydını kendiliğinden ve hevesle üstlenmiş, bu yüzden, gelenekselliklerin taşıyıcısı olan halk kitlelerini de travmaya sokmuş ve aynı zamanda aydın-halk çatışma ve zıtlaşmasının tohumlarını atmıştır. Türk aydını bu yolla bir arınma ayininden geçmektedir. Kendi atalarının kurduğu değişmez düzenin bu tam yenilgisinin suçlusunun kendi dışında yer alması gerekmektedir. Bu Batı olamaz, çünkü onun yeni kâbesi burasıdır, o halde bu suçlu ve sorumlu halk olmalıdır. İşte misyoner aydınımızın önemli reflekslerinden biri burada ortaya çıkmakta ve misyonerliğini, düzeni halka karşı koruma ve kollama gibi abes bir noktaya indirgemektedir.

Türk aydınının misyoner formasyonuyla tamamlayıcılık ilişkisi içinde bulunan ikinci özelliği olan kurtarıcılık, onun ortaya çıkışını belirleyen diğer bir kaynak unsurunu meydana getirmektedir. Osmanlı Devleti'nin anakronik bir antik imparatorluk olması, sınıfların iktisada nazaran değil de, siyasete nazaran belirlenmesine neden olmuştur.

Batı Avrupa'nın kendine özgü koşulları içinde, üretim araçlarının mülkiyetine göre şekillenen sınıflara benzer bir oluşumu ve biçimlenişi Osmanlı'da görmek mümkün değildir. Üretim araçlarının büyük kitlesinin ve esas olarak toprağın mülkiyetinin devletin elinde olması, bu anakronik başkent imparatorluğunda Platongil bir tabakalaşmaya yol açmıştır. Filozof kral olarak padişah, koruyucular olarak seyfiye ve ilmiye, nihayet besleyici olarak reaya.

Böylesine bir tabakalaşmanın atıf noktası devletin bekası olmakta ve iktisadi sınıfların hem yokluğu, hem de oluşumlarının engellenmesi nedeniyle, sünuf-u devlet adı verilen ilmiye ve seyfiye, hem neredeyse başkentle sınırlı kalmakta, hem de halk reaya gibi bir belirsizlik ve ayrışmamışlık kırk ambarının içinde anonimleştirilmektedir. Terim ve kavramları bir miktar zorlama pahasına, Osmanlı sınıflaşmasının başkent ile taşrası arasında olduğunu söylemek bile mümkündür.

Osmanlı Aydını zorunlu olarak sünuf-u devlet kökenli olduğu için, halkı Osmanlı egemen ideolojisi içinde, tanrının bir emaneti olarak görmüş ve onu kurtarma misyonunu kendine vehmetmiştir. Tabii kurtarma madalyonun tersi olarak, halk için neyin iyi olacağını kararlaştırma hakkını kendine almıştır. Cumhuriyet döneminin başlarına ait olan "halk için, halka rağmen" sloganının kökleri burada yer almaktadır. Bu bağlantı içinde halkı hep himaye ve vesayet altında tutulması gereken bir kitle olarak gören Türk aydını, zaman zaman kendini tamamen dinsel bir bağlantı içinde, onun uğruna olduğunu sandığı bir kontekst içinde feda etmekten de kaçınmamıştır. Ancak halkın kendi çizmediği bir yol üzerinde, kendi adına olduğu söylenen bu şehadetler karşısındaki tepkisi, en fazlasıyla bir ilgisizlik biçiminde olduğu için, Türk aydını sürekli olarak ihanete uğradığı psikozu içindedir. Onun şizofrenik ve paranoyak yanlarından birini de kurtarmaya kalkıştığı kitle ile arasındaki bu iletişimsizlik meydana getirmektedir.

Misyoner ve kurtarıcı Türk aydını, aynı zamanda eklektik bir kültürden beslenen bir kaynaktan da gelmektedir. Aydınımız kendine Batı uygarlığını biçmiş, ama halka da geleneksel uygarlık kalmıştır. Bu ikilem, sonuçta Batı'dan yapılan ithalatın bir teftiş fırçası niteliği almasına neden olmuştur, çünkü aydın her ne kadar halkın üzerinde adeta sınıfsal bir kategori oluştursa da, aslında kökleri halkın içindedir. Ancak, halk kültürü de geleneklerin evrenselleşememesi yüzünden çoklu bir biçimde devreye girmekte, bu yüzden kültürün *lingua franca*'sını Batı değil de, İslamiyet sağlamaktadır.

Türk Aydınının Beslenme Odakları

Türk aydınının birinci beslenme alanı İslamiyet ve bunun devamında islami veya islamileşmiş kültürdür. İslamileşmiş kültürden kasıt, İslamiyetin bu coğrafyaya geldiği zaman bir *tabula rasa*'yla karşılaşmamış olması ve varolan kül-

türleri savaş ganimeti olarak zimmetine geçirmesidir. Türk aydınının birinci beslenme alanının İslami kültür olması, özellikle batılılaşma sürecine girilmesinden sonra, giderek artan bir bölünme ve travma, hatta şizofreni ve paranoya unsurunun buradan kaynaklanmasına yol açmıştır.

Çok açık bir nedenden ötürü, Batı kültürü, özü itibariyle Hıristiyandır. Rönesans ve Aydınlanma hareketleriyle, dünyeviyi dinden uzaklaştırma yönünde oldukça büyük bir mesafe almıştır, ama dilden folklora kadar birçok alanda, Hıristiyanlığın damgası kendini belli etmektedir.

Böylesine bir kültürü İslamdan beslenen bir toprağa dikmek, onun burada kök salmasını beklemek için aydınımızın tepeden inmeci olması gerekmiştir ki, bu zaten onun doğumundan getirdiği bir özelliğidir. Öte yandan, rakip bir uygarlığın buralara taşınması, İslamiyeti yeterli bir kültür küresi olarak görenlerin başka tipten bir aydın oluşturmalarına yol açtığı kadar, bunların islami kültürü olduğu haliyle dondurmalarına ve adeta dinin kendisi kadar değişmez kılmalarına yol açmıştır. Böylece, beslenme kaynakları, dilleri, hissedişleri zıt, daha doğrusu aralarında kesişme terimi olmayan iki aydın tipi, hem birbirlerinin tersi, hem birbirine rağmen, hem de birbirinin aynasında gelişmeye başlamıştır. Fakat, her iki aydın tipini de damgalayan esâs ve derindeki güdü yenilgidir. İkisi de Batı'ya yenik düştüğünü bilmekte, Batıcı aydın onun yöntemlerini benimseyerek bu yenilgiyi kabul ettiğini açık etmekte, ikincisi ise, yenik düşen değerlerine daha da sıkı sarılarak, yenilmediğini göstermeye çalışmaktadır. Bu psikoloji bugün fundamantalizm biçiminde, daha da derinlikli bir şekilde dışa vurulmaktadır.

Türk aydınının asıl büyük kitlesini oluşturan grubun beslenme kaynaklarının başında Batı kültürü gelmektedir. Ancak burada Türkiye'ye özgü bir durum ortaya çıkmakta ve Batı'yı benimseyen, ona benzemek, onun gibi olmak isteyen aydın da, bu kültürü islami ve geleneksel bir tabanın üzerine oturtmakta, bu da travmatik ve şizofrenik bir konumu belirlemektedir. Daha açık bir ifadeyle, batıcı veya batılılaşma yanlısı Türk aydını, aslında Batıyı doğulu bir şekilde okumakta ve anlamaktadır.

Türk aydınının asıl beslenme kaynağı ise, Osmanlı döneminden beri özsel bir değişmeye adeta hiç uğramadan gelen ve temel refleksi itibariyle otoriter ve doğrucu olan eğitim sistemidir. Türk eğitim sistemi, doğruların bir kerede ebediyen geçerli olarak keşfedildiklerine inanır ve bunların ezberlettirilmesi gerektiğini düşünür. Herhangi bir kuşku veya tutarlık çözümlemesi alışkanlığı elde edemeyen Türk öğrencisi de, okulu bitirdiğinde kendi doğrularına mahkûm olmaya mahkûmdur.

Türk Aydınının Dünyası

Türk aydını misyoner ve fonksiyoner olduğuna göre, neleri kendi uğraş ve ilgi alanı içinde saymaktadır? Bu sorunun cevabı, onun aydın duruşunu nasıl yaşadığını ve içselleştirdiğini ortaya çıkartabilir.

Öncelikle, Türk aydını soyut alandaki üretimi, yani felsefi çabayı küçümser, hatta hafiflik olarak görür, onun için aslolan eylemdir. Eylem ise, daha önceden ve başkaları tarafından yoğrularak doktrin haline getirilmiş felsefi bir çaba-

nın hayata geçirilme kavgasıdır. Felsefi yoğurma işlemine yanaşmayan Türk aydını, dinsel olarak şekillenmişliğinin sonucu olarak, katıldığı doktrini mutlaklık terimleri içinde kabul etmekte ve bu yüzden de marxist değil marxistçi (güya-Türkçeleştirilirken üretilen Marxçı terimi, Türk aydınının bu mutlakçı tutumunu açık etmektedir), islami değil islamcı, muhafazakâr değil muhafazakârcı olmaktadır.

Türk aydını aydınlatmaya soyunduğu için, kendini aydınlatamamış ve karanlıkta kalmıştır. Türkiye, aydının entellektüele dönüşmesini veya entellektüelin galip gelmesini beklemektedir.

"MÜNEVVER"DEN "ENTEL"E

Fethi Naci

Gazete okurları, "intellectuel"i öğrenmeden "entel"e alışıverdiler: "Enteller", "Entel Barlar" artık en ciddi gazetelerimizde bile sık sık okuduğumuz sözcükler. 10 Şubat 1989 tarihli **Milliyet**'te şimdiye kadar rastlamadığım bir kullanımını gördüm "entel"in; ikinci sayfada kocaman bir başlık : "Entel İşsiz ordusu." "Entel" diye söz edilen "işsiz ordusu" meğer, hekimler, elektrik mühendisleri, inşaat mühendisleri, makina mühendisleri ve kimya mühendisleriymiş ! Haberin içinde "aydın işsizliği" deniyor, ama başlığı atan, anlaşılan "aydın işsizliği"ni yavan bulmuş, daha çarpıcı olduğunu sandığından mıdır, nedir, "Entel İşsizliği" demiş.

"Intellectuel"i ikiye bölerek bu sözcüğün sadece ilk yarısını kullanan kişi (kimdir acaba ?), bunu yaparken, yani sözcüğün sadece yarısını kullanırken, "entel" diye "yarı aydın"ı mı anlatmak istemişti ? Pek sanmıyorum; çünkü "entel"le yarı aydın anlatılmak istenmiyor; "entel", "aydın"ı küçümsemek için kullanılıyor, aşağılamak, kötülemek, horlamak için. Genç bir dostum, 1970'lerde, üniversite öğrencisi olduğu yıllarda, hoşlanmadıkları birtakım aydınlarla "entel" diye dalga geçtiklerini söyledi ama, bildiğim kadarıyla "entel"in yaygınlık kazanışı 12 Eylül'den sonra.

12 Eylül'ün "aydın"a nasıl baktığını unutmak olanaksız. Sayın Kenan Evren, ziyadesiyle ünlü Manisa konuşmasında (28 Mayıs 1984), aydınlar için şöyle diyordu: "Biz çok aydınlar görmüşüzdür, vatan hainliği yapmışlardır. Bazı şairlerimiz vardı, yurt dışına kaçtılar. Ve başka bir memlekete sığınıp orada öldüler. O aydın değil miydi, ne yapayım böyle aydını ?" Böylece tarihimizde belki de ilk kez "aydınlar" ve "vatan hainliği" sözcükleri aynı cümle içinde, yan yana kullanılıyordu. Sayın Evren şunları da söylüyordu o Manisa konuşmasında: "Bu millete hükmetmek için aydın olmak gerekmez. Son Padişah Vahdettin de aydındı. Cahil miydi ? Ama memleketi düşmanlara teslim etti. Ne yapayım böyle aydını !" (Sayın Evren'in sözlerinin eleştirisi için okurlara, Adam Yayınları'nca 1986'da yayımlanan, **Aydınlar Dilekçesi Davası**'nı salık veririm. Özellikle Yalçm'm

"Yalçın Küçük'ün Savunması" başlığıyla yayımlanan savunmasını, s. 249-272)

Sayın Kenan Evren, bu sözleriyle, "Aydınlar Dilekçe'si adıyla ünlü belgeye ve "aydınlara" karşı bir tutumu açıkça benimsediğini kamuoyuna duyururken, gerçekte, 12 Eylül ideolojisinin "ruhu"nu dile getiriyordu; bu "ruh"un "incarnation"u (cisimleşmesi) olan Anayasa'nın özü neydi: "1982 Anayasası, Türk anayasacılık tarihi içinde devlet otoritesinden yana bir sıçrayışı temsil ediyor. (...) ... bireye karşı devleti egemen kılan, (...) özgürlüklerin sınırlanmasında daha dar ölçüler getiren bir yaklaşım bu." (Mümtaz Soysal, **Anayasanın Anlamı**, 7.Baskı, s. 401, 402).

Toplumda "barış ve huzur"u sağlamak isteyenler, nedense, bu "barış ve huzur"u hep aynı kimselerin bozduğunu düşünürler: Yüksek öğrenim gençleri, aydınlar, yazarlar, şairler, Üniversite öğretim üyeleri, dernek ve sendika yöneticileri... Toplumda, "barış ve huzur"u sağlamanın temel koşulu onlara göre, her türlü değişiklik isteğine karşı çıkarak toplumu olduğu gibi sürdürmektir; çünkü, gene onlara göre, toplumda değişiklik istemek "barış ve huzur"u bozmak demektir. Bunun içindir ki Niyazi Berkes'in "Osmanlı Geleneği" için söyledikleri günümüz Türkiyesi için de geçerlidir: Yönetilenlerin yönetime katılması, Osmanlı geleneğine yabancı bir tutumdur." (**Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 149)

Aydın Düşmanlığının kökeninde hep bu anlayış yatar: Yönetilenlerin yönetime katılması isteğine karşı çıkmak. Bunu gerçekleştirmenin bilinen yolu, temel hak ve özgürlükleri ortadan kaldırmak, bu olanaksızsa, olabildiğince sınırlamaktır. Ama 1980'lerde artık bununla da yetinilmiyor, belirli bir kesim düşman hedef olarak gösteriliyor: En geniş anlamıyla aydınlar kesimi. Siz, Adnan Menderes'in "Kara cüppeliler" saldırısından bu yana Üniversitelerin böylesine yoğun ve sürekli saldırılarla karşılaştığını anımsıyor musunuz ?

Osmanlı'dan bu yana -hak etse de, hak etmese de- hep saygı duyulan aydın, ilkin bütün orta sınıflarla birlikte önce ekonomik bakımdan çökertilmiştir; şimdi de saldırı, aydının saygınlığınadır. Nasıl gerçekleşmiştir bu oluşum?

Osmanlı Döneminin Münevverleri

Osmanlı döneminde "aydın" yerine "münevver" dendiğini sanıyordum, "Münevver" sözcüğünün ilkin ne zaman kullanıldığını öğrenmek istedim; bu konularda benden çok daha bilgili bir arkadaşıma sordum, "tahmini" diyerek şu bilgileri verdi: "Münevver", Arapçadaki nurlandırılmış, ışıklandırılmış, aydınlatılmış anlamlarıyla çok eskiden beri kullanıldığı halde "aydın" karşılığı kullanılışı, daha doğrusu bu anlamı kazanışı oldukça yeni. Şemsettin Sami'nin "**Kamus-i Türkî**"sinde (1900) bu anlamı yok. Son fasikülleri, " İkinci Meşrutiyet'in hemen başlangıcında (1908) yayımlanan "**Resimli Kamus-i Osmani**"de (Ali Seydi) bu anlamı yok. Bu anlamı veren ilk sözlük, M. Bahaettin'in "**Yeni Türkçe Sözlük**"ünün ikinci basımı (1925). Orada mecaiz anlam olarak "ilm ü marifeti tecrübesi çok, terbiye ve tahsil görmüş, malümatlı; açık fikirli" anlamları var. Dolayısıyla "münevver"in "aydın" anlamına kullanılışı 1920'li yılların ilk yarısına rastlıyor."

Osmanlı döneminde "aydın" karşılığı olarak hangi sözcüğün kullanıldığını bir bilenden öğreninceye kadar "Osmanlı münevver"i demeyi sürdüreceğim.

"Osmanlı münevveri" denince, aklımıza, kapıkulları, bürokratlar, paşalar geliyor. Ne istiyorlardı -kısaca söyleyelim- bürokratlar ? Çökmekte olan "devleti kurtarmak !" Tanzimat'tan bu yana, Osmanlı münevveri hep devleti kurtarmaya çalışmıştır, tek amacı bu olmuştur. (Yattıkları yerlerden, dağlara tepelere yazılı "Önce vatan" sözcüklerini görüyorlarsa ruhları herhalde sükun içindedir.) Nasıl kurtarılacaktı devlet ? Batı'daki kurumlara benzer kurumları alarak. Batı ne durumdaydı ? Kapitalizm, önce İngiltere'de olmak üzere, makineli büyük üretim aşamasına ulaşmıştı; kapitalist ülkelerin, fabrikaların çalışmalarını sürdürebilmeleri (ve tabii kârlarını !) için hem gerekli ilkel maddelere, hem de yeni dış pazarlara gereksinimleri vardı.

Burada sözü İdris Küçükömer'e bırakıyorum: "Osmanlılarda âyan ve bürokratların bazı Batı kurumlarını almak istemeleri, kapitalist âlemin isteklerine uyuyordu. Sanki dünyanın ortasında imiş gibi duran geniş Osmanlı ülkelerinde, dış kapitalist isteklerin gerçekleştirilmesi için gerekli ortamın hazırlanmasına, batılaşma hareketi, hayret edilecek bir biçimde uyuyordu. Bürokrat, serveti için melce ve devamlı politik güç arıyordu. Âyan ise fiili büyük toprak mülkiyetine hukuken de kavuşmaya çalışıyordu. Fakat, bunların istedikleri üst yapı kurumları alınırsa, bu, Osmanlı kapısını kapitalizme ardına kadar açacaktı. (...) Tanzimat dönemi, sanayi üretim güçlerinin tasfiye dönemidir. Tasfiye olan ülke, tasfiye edenlerin ya sömürgesi ya da yarı sömürgesi olurdu. Üretim kapasitesi düşen ülkeye giren yabancılar, Düyun-u Umumiye ile ülkenin sadece ekonomik kaynaklarını değil, politikasını da ipotek altına alırdı. "(**Düzenin Yabancılaşması**, s. 62-63, 92) Batılılaşma yoluyla devleti kurtarmak isteyen Osmanlı münevveri, sonuçta, üretim güçlerini geliştirmek bir yana, varolanlarının da yok olup gitmelerine, halkın daha da yoksullaşmasına neden olacaktır. Böylece Osmanlı münevverinin değer yargıları başka olacaktır, halkın değer yargıları başka - çıkarları da öyle, özlemleri de. "Üretim güçleri yetersiz ve onlar da artık yabancı boyunduruğunda bulunan imparatorlukta, hürriyet şarkıları ile iktidara gelenler, sözü edilen ekonomik yetersizlik ve bağımlılık içinde ya anarşi ile halkın kendilerini iktidarlardan itmesini ya da despotluğu seçebilirlerdi, demiştik. Onlar, kaçınılmaz olarak ikinciyi seçtiler elbet. Ve "devleti kurtarmaya" devam etmek için seçtiler. (...) İkinci Meşrutiyet'te, İslamcı çerçeveye sığınmış halk ile laik bürokrat kavgasının devamını gördük. Cumhuriyet döneminde de aynı kavgayı görüyoruz maalesef." (İdris Küçükömer, **a. g. e.**, s. 92, 93)

Osmanlı münevveri "devleti kurtarmak" istemiş, 10 Ağustos 1920'deki Sévres Anlaşmasıyla İmparatorluk tasfiye edilmiştir.

Cumhuriyet Aydını

"Aydın" sözcüğünün ne zaman ortaya çıktığını biliyoruz. İlkokula başladığım yıllarda "Türk Dili Araştırma Kurulu'nca, 1935'te **Osmanlıca'dan Türkçe'ye Cep Kılavuzu** ile **Türkçe'den Osmanlıca'ya Cep Klavuzu** adlarıyla iki küçük kılavuz çıkarılmıştı. Bu kılavuzlarda "münevver" karşılığı olarak, ilk kez, 1. Aydın (eclairé), 2. İdemen (intellectuel) deniliyordu. Aynı zamanda "düşünür" karşılığı da olan, yarısı Fransızca (idée), yarısı Türkçe (-men eki) idemen tutmadığından, ikinci karşılık "aydın", entelektüel yerine kullanılmaya başlandı.

Osmanlı münevveri devleti kurtarmak istiyordu, Cumhuriyet aydını ise (1923'te yeni bir Türk devleti kurulmuş olduğu için) artık halkı kurtarmak istemektedir. Halk-aydın karşıtlığı, birçok romanın konusu oluyor. En ünlüsü belki de Yakup Kadri'nin **Yaban**'ı. Roman boyunca aydınları suçlar Yakup Kadri - Tabii Ahmet Celâl'in ağzından: "*Ben, asıl ben, bu toprağın malı olmayan ve hepsi de dışardan gelen maddeler ve unsurlarla yoğrula yoğrula âdeta sınaî, âdeta kimyevî bir şey halini almışım.*" Türk aydını, " kendi toprağından sökülmüş bir aykırı, bir acayip nebat"a benzer. Yakup Kadri'de Türk köylüsü, "kafası aydınlanacak, vücudu beslenecek" edilgin kitlelerdir; "cehaletin, yoksulluğun ve kıtlığın elinde" bırakılmışlardır. Nedeni? "Bunun nedeni, Türk aydını gene sensin!"

Aydının kendini suçlaması, gerçekte, halkı adam yerine koymamasından kaynaklanıyor.

Aydın, kendini kurtulmuş sanıyor; bunun için "halkı kurtarmak" bir ahlâk sorunu gibi geliyor ona, toplumsal bir görev gibi, halka bir borç ödeme gibi. (Aynı görüşe *aydınlar dilekçesi*'nin "girişimcisi"nde de rastlayacağız!)

Cumhuriyet dönemi aydını gerçekten "kurtulmuş" mu, onu geçelim, ama bu aydının kurulu düzenle uzlaşma içinde olduğu bir gerçek: Milletvekili oluyorlar, büyük elçi oluyorlar, siyasal iktidarın nimetlerinden yararlanıyorlar. Bu rahat kendilerini biraz rahatsız eder gibi olunca "halk" için ne yapıyorlar? Hayal kuruyorlar! (Yakup Kadri'nin **Ankara** adlı romanı için bkz. **Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme**, s. 202.)

Devletle özdeşleşen Cumhuriyet aydının yanı sıra devlete kafa tutan (yani kurulu düzenin değişmesini isteyen) aydın da vardır o dönemde, ama bu tür aydınların yasal bir siyasal hareket içinde toplu olarak ortaya çıkışları, "demokrasi"nin "geldiği" 1946 yılı. Sonra partilerden, sendikalardan hapishanelere. Sonra gene bir takım hareketler: Kimi zaman topluca, örgütlü; kimi zaman bireysel. Ama "kafa tutan aydın"ın, örgütler içinde ya da günlük basında artık rahat rahat "sosyalist aydın" olarak ortaya çıkması 1960'tan sonra, 1960-1970 arasına bir zamanlar hep "nispi özgürlük" yılları derdik; o "nispi özgürlük"ün ne büyük nimet olduğunu 1971'den sonra anladık. 1960-1970 arası gerçek bir uyanış dönemi oldu. Ama "siyasal uyanış ekonomik gelişmeyi aştı" diyenler bu dönemi sona erdiriyorlar. Gene tevkifler hapishaneler. Ve derken önce 24 Ocak kararları, ardından 12 Eylül.

Aydın ve "Entel"

24 Ocak kararları, sözde "ekonomide istikrar" sağlamak için alınıyor. İstikrar iyice sağlansın diye, 12 Eylül, demokratik özgürlükleri askıya alıyor. Siyasal çalışma yok. Parti yok. Sendika yok. Grev yok. Dernek yok. Aydın gençliğin ve sendika yöneticilerinin önemli bir bölümü hapiste. Üniversiteden neden gösterilmeden atılan öğretim üyeleri. Ardından devleti bireye karşı koruyan bir Anayasa. Bu Anayasa'da işveren istekleri, birer Anayasa maddesi. İcazetli partilerin kuruluşu. İcazetli seçimler. Dış destekli bir siyasal iktidar. Bu siyasal iktidarın milyarlarca dolarla desteklenmesi. Ve sonuç: Batakta bir ekonomi, batakta bir ülke.

Tanzimat dönemi, "devleti kurtarmak" uğruna, üretim güçlerinin tasviyesi dönemi olmuştu. Gene "devleti kurtarmak" amacıyla gerçekleştirilen 12 Eylül'ün sonrası da üretim güçlerinin tasviyesi dönemi oluyor. Tüccarlara, sanayicilere, borçlarını ödemek için, villalarını satmalarını öğütleyen bir siyasal iktidar, borçlarını ödemek için millî sanayi ve hizmet kuruluşlarımızı yok pahasına yabancılara satmaya başlıyor. İşte Prof. Dr. Gülten Kazgan'ın **Hürriyet**'te yayımlanan sözleri: "1923 yılında Kurtuluş Mücadelesini sonuçlandırdık. 1993'te yurt dışına satışımız tamamlanacak. Hem de çok ucuza."

1980 sonrasında aydınlar kesiminde önemli bir değişim oluyor. Aydınlar da işçilerle birlikte, köylülerle birlikte, öteki halk kesimleriyle birlikte hızla fakirleşiyorlar. Artık günümüz Türkiyesi'nde aydınların büyük çoğunluğu "ücretli" durumundadır; bir iş yerinde bir işverene (özel kesimde ya da kamu kesiminde) bağlı olarak çalışmaktadırlar. Aydınların kitle halinde "ücretli emekçi" durumuna gelmeleri, aydınları işçi sınıfının bir yan gücü, bir "müttefik"i olmaktan çıkarmış, işçi sınıfının bir parçası yapmıştır. Ve tabii işçi sınıfının insanca bir toplum için giriştiği mücadelenin de.

Burada, Aydınlar Dilekçe'sine, bu dilekçenin "girişimcisi" olduğunu söyleyen Sayın Aziz Nesin'in 28 Mayıs 1984 tarihli **Nokta** dergisinde yayımlanmış bir konuşmasından bazı alıntılarla dönmek istiyorum.

Nokta'nın "Nasıl bir borç? sorusuna sayın Aziz Nesin'in cevabı: "Aydının Türk halkına borcu, aydın olmayan herhangi bir insanın borcundan çok fazla . Bu borcu bir nebze olsun ödemek istiyoruz. Biz Türk Aydınları başka ülkeler aydınlarından çok farklıyız. Bizim halkımıza borcumuz çok daha fazla".

Nokta'nın "Siz aydınları toplumun vicdanı, önderi, ışık tutanı olarak mı görüyorsunuz?" sorusuna sayın Aziz Nesin'in cevabı: "Toplumun vicdanı, önderi, ışık tutanı... Aydın olmanın ölçütü bu. Aydınla aydın olmayan arasındaki fark aydınların daha müreffeh yaşadığı değildir. Aydın olmayan bir demir tüccarı, aydın olan bir üniversite profesöründen daha zengindir. Nitekim şu dilekçe de gösteriyor ki, kimse bize bir şey ikram etmeyecek. Kimse bize ne bir mükâfat verecek, ne bir makam verecek. Aydının görevi bu. Kendimiz için değil, kendi çıkarlarımız için değil, memleketin çıkarları için." (**Aydınlar Dilekçesi Davası**, s.498, 500)

"Halkımıza borç ödemek." " Aydının görevi bu. Kendimiz için değil, kendi çıkarlarımız için değil, memleketimizin çıkarları için." Hep aynı hikaye: Aydınlar halkı ve memleketi kurtaracak.(Sayın Nesin sadece "memleketimiz için" diyor.) Peki, Aydınlar Dilekçesi'nde "memleketin çıkarları" için dile getirilen istekler, aynı zamanda, aydınların çıkarları için de değil mi ? "Aydınların çıkarları"yla "memleketin çıkarları" arasında bir fark mı var?

Günümüz Türkiyesi'nde aydınların "ücretli emekçi" durumuna geldiğine yukarıda değinmiştim; o konuya biraz daha yakından bakmak gerek. (Bu arada bir soru: Aydınlar Dilekçesi'ni imzalayanların ne kadarının ücretli olduğu ve ücret tutarları saptanamaz mı?) Yakın zamana kadar "aydın" denince herkesin aklına Sayın Nesin'in tanımı gelirdi: "Toplumun vicdanı, önderi, ışık tutanı. "Sayıları oldukça az, nitelikli ve benzeşik (mütecanis) bir toplum kesimi. Üretimden kopuk, sadece düşünen, yazan, yaratan insanlar. Oysa, gerçekte, ücretlile-

şen aydın artık fabrikalarda, hizmet alanlarında, kamu işlerinde çalışıyor; bir başına değil, öteki emekçilerle birlikte. Türkiye'deki sanayi işletmelerinde çalışan teknik ve idari personel "aydın" değil mi? Devletin eğitim, sağlık, adalet, vb. işlerinde çalışanlar "aydın" değil mi? Kol emekçileri ile kafa emekçileri (aydınlar) arasındaki yakınlaşma bir olgu değil mi? Bir gazete haberi: "Ortadoğu Teknik, Hacettepe ve Gazi Üniversitelerine bağlı yüzden fazla öğretim üyesi başbakan Turgut Özal'a imzalı dilekçe vererek ücretlerinin artırılmasını istediler. ANKA muhabirinin edindiği bilgiye göre, öğretim görevlileri dilekçelerinde öğretim elemanlarının aldıkları ücretlerin fonksiyonlarını yerine getirmekten uzak olduğunu savunarak, bir araştırma görevlisinin elinde 217 bin, doçentin 513 bin ve profesörün 619 bin lira geçtiğini bildirdiler. Öğretim üyeleri bu maaşlarının kitap, dergi ve gazete gibi zorunlu gereksinimlerin yanı sıra bir yüksek lisans tezinin yazım ve basım maliyetini bile karşılamadığını belirttiler..." (Cumhuriyet, 30 Aralık 1988)

Burada, 1961 Anayasa'smın verdiği ve 1982 Anayasa'sınm geri aldığı sendikal hakları tekrar kazanmak için çaba göstermek yerine öğretim üyelerinin kolay (ve biraz da ayıplanacak) bir yolu seçerek Başbakan'a başvurmaları elbette eleştirilebilir. Ama üniversite öğretim üyelerinin bu başvurusu bile şu çok önemli iki gerçeği gözler önüne seriyor: 1) Aydınlar "ücretlileşmişlerdir"; 2) Aydınlar "benzeşik" bir kesim değildir. Dolayısıyla, başında bir sıfatı olmayan "aydın" sözcüğü artık bulanık bir sözcük durumuna gelmiştir.

Evet, aydınlar benzeşik bir toplumsal kesim oluşturmazlar: Kimi varlıklı kesimlerden, kimi emekçi kesimlerden, kimi de (galiba en çoğu) orta sınıflardan; kimi solcudur, kimi sağcı; kimi tek pasaport alamazken kiminin çift pasaportu vardır. Kimi holdinglere danışmanlık yapar, kimi işçi sendikalarına; kimi karşılaştığı ilk güçlükte 180 derece döner, kimi yoluna devam eder... Dönenlerin dikkatine: Belinsky, 15 Temmuz 1847'de Gogol'e yazdığı o unutulmaz mektupta şöyle diyordu: "İnsan kendini yalana kaptırırsa, zekası da, istidadı da onu bırakır, bu büyük bir hakikattir."

Ne var ki benzeşik bir kesim oluşturmuyorlar diye aydınlara yıllar öncesinin gözlüğüyle bakamayız. Türkiye'nin saplandığı bataktan kurtulabilmesi için girişilecek mücadelede sosyalist aydınların yeri değişmiştir. Türkiye İşçi Partisi'ni düşünüyorum: Yönetim kurullarına seçileceklerin yarısı aydınlardan, yarısı emekçilerden oluşacak diye bir tüzük maddesi vardı; bir takım ilçe örgütlerinde bir üyenin emekçi mi, aydın mı olduğuna oylama ile karar verildiğini çok iyi anımsıyorum. Çünkü o yıllarda sosyalist aydınlara hep ikincil bir güç olarak bakılırdı. Oysa koşullar değişmiştir. Ücretlileşen aydınlar işçi sınıfının yararlanacağı bir toplum kesimi değil, işçi sınıfının bir parçasıdır. Bunun içindir ki günümüzün sorunu, işçi sınıfının aydınlarla, "ittifak" kurması değil,"bir" olmasıdır: "gelin canlar *bir* olalım dizesindeki gibi. (Ayrıca, "gelin canlar..." diye davete de gerek yok.)

Aydınların siyasal ve toplumsal önemi arttıkça, aydınlar işçi sınıfının organik bir parçası oldukça aydınlara saldırı da artacaktır. Artıyor da. "Entel" sözcüğü böyle bir gelişme aşamasında yaygınlaştı.

Türkiye'de aydınlar olduğu gibi "entel"ler de vardır. Ama "entel"leri akşamları bir iki kadeh içki içilip sohbet edilen barlarda değil, "başbakanlığa bağlı bir devlet kurulunu hiçe sayarak bir devlet bankasının hesaplarını bir yabancı şirkete inceletenler" arasında aramak gerek; Türkiye'nin üretim gücünü artırmak bir yana Türk halkının ödediği vergilerle kurulan sanayi işletmelerini haraç mezat satanlar arasında aramak gerek; Türkiye sanayiini bile isteye yok edenler arasında aramak gerek; çift pasaportlular arasında aramak gerek; "artık 'ulusal bağımsızlık' gibi laflar demode oldu" diyenler arasında aramak gerek; "Devletimiz laiktir, ama milletimizi birarada tutan, milli birliğimizde esas rolü olan islamdır" diyerek, Anayasa'ya "ilk ve orta öğretimde din dersi zorunlu dersler arasında yer alır" diye madde koydurarak Türk halkının yoksulluk karşısında dine sığınmak biçiminde gösterdiği tepkiyi iktidarları için sömürmek isteyenler arasında aramak gerek...

Evet, Türkiye'de aydınlar da var, "entel"ler de. "Aydm"ı oldukça ayrıntılı anlatmaya çalıştım; "entel" "için" fazla konuşmaya değmez: "Entel", günümüz gereği "tebdil-i kıyafet" gezen eski "kapıkulu" dur!

TOPLUMDAN SOSYAL SİSTEME ENTELLEKTÜELLER

Nuri Bilgin

Çeşitli sosyal örgütlenmeler veya toplumsal yapılar, mensupları arasındaki iletişim ilişkilerinin kendilerine özgü bir düzenlenişiyle karakterize edilirler. Bu düzenleme, insanların birbirinden işlevleri ve konumları bakımından farklılaşmalarının da temelini oluşturur. İnsanların bu yapılar içersindeki yaşamlarının, büyük ölçüde belirli tipteki senaryolara göre cereyan ettiği söylenebilir. Bu anlamda *aydınlar* (entellektüel anlamında) denilen sosyal kesimin varlığı ve etkinlikleri belirli bir sosyal yapıya gönderir. Aydın olmanın anlamını bulduğu bu yapı Moles tarafından *üç site modeli* olarak kavramsallaştırılmıştır.

Moles'e göre iletişimlerin niteliğinde ve niceliğinde meydana gelen değişiklikler, toplumun örgütlenmesinde bazı dönüşümlere yol açar. Moles iletişimde yakın ve uzak düzen, iletişimin pahası ve iletişim planları kavramlarından hareket ederek, üç toplum tipi, daha açıkçası belirli bir coğrafi alanda insanların gruplanmalarının üç biçimini ayırdeder: Piramit modeli, üç site modeli (güçlerin fonksiyonel ayrımı modeli) ve sosyal sistem modeli. Bu iletişim modellerinden her biri, iletişimin genel pahası ile mesafe arasında farklı bir ilişki içerirler; her bir model mekansal çerçevede toplumun işleyişi ve bütün (*socius*) ile bireylerin ilişkileri konusunda farklı nitelikler taşır. Bu modeller, engelleyici veya bozucu faktörler devreye girmedikçe toplumların evriminin ardışık aşamalarını betimlediklerinden genetik modeller olarak ta görülebilirler.

Entellektüeli Barındıran Sosyal Yapı

Bu modellerden Piramit Modeli, etki iletiminin veya ulaşımın genel pahasının mesafeyle orantılı olduğu ilkel toplumları ve geleneksel toplumlarm belirli bir dönemini karakterize etmekte ve proksemik yasaya uymaktadır; burada uzaktan iletişim hemen hemen yok sayılabilir; insanlar arası etkileşim, yüz yüze ilişkilerle sınırlıdır; uzakta veya uzaktan etkili olabilmek için yer değiştirmek, uzağa gitmek gerekir. İletişim ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan ve konumuz açısından önemli olan

Ege Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

ikinci model, farklı bir iletişim niteliğine dayanır. Burada, en iyi örneğini *büyük kent*te bulan, yoğun ve gelişmiş bir sosyal bütünden hareket edilir ve bu bütün içinde bireyler arası ilişkilerin onları ilgilendiren sorunlara bağlı olarak nasıl bir evrim gösterdiği incelenir. Bu sorunlar, belirli bir yerdeki bir eylemin, tüm bireyleri etkileyen pek çok sonuca yol açması veya sonuçlarının çabucak yayılması (rekâbet toplumu) anlamında kollektif sorunlardır. Buradaki anlayışa göre, bireyler, kollektif işlerde kendilerine düşeni üstlenirler; "her şey herkesin işidir". Ancak, sosyal psikolojik açıdan, bu tür bir formülün gerçekte sorumluluğun dağılması ve "hiç bir şeyin kimsenin işi olmadığı" anlamına geldiği söylenebilir; ayrıca herkesin zaman-bütçesinin diğerlerinin işleriyle ilgilenmeye izin vermediği veya çok az izin verdiği dikkate alınırsa, "ortak işler"in sayısının zaman içinde hızlı bir ritmle (örneğin birey sayısının karesiyle, yani "kim kime konuşuyor?" sosyo-matrisinin hücre sayısıyla orantılı bir şekilde) artacağı açıktır. Etkileşimden kaynaklanan sorunların, mümkün etkileşimlerin sayısına göre çoğalacağı söylenebilir.

Bu bağlamda her bireyin boş zamanlarında diğer bireylerle doğrudan ilişkiye girerek çözebileceği veya ilgilenebileceği sorunlar (Halkın, halk için halk tarafından yönetimi), herkesin iletişime ve gerekirse karara ayırabileceği boş zamanlar toplamını, *kısa sürede aşacaktır. Öyleyse sınırlı bir mekanda mevcut sosyal gruba katılanların belirli bir düzeyinin üstünde, bireyler aksiyomatik olarak, karara ilişkin iletişimle, yani kamu işleriyle ilgilenmemeye koyulacaktır.* Bu olguyu destekleyen pek çok örgüt psikolojisi araştırması vardır. Bu noktada, iletişimsel işbölümü diyebileceğimiz ve Max Weber'in terminolojisinde bürokratın ya da memurun ortaya çıkışma tekabül eden bir süreç belirir.

Bu modele göre bir grup birey, sadece bazı belirli iletişim biçimlerinde, özellikle bir amaca yönelik karar iletişimlerinde (kamu hizmeti veya kollektif işler) uzmanlaşır; tamircilerin, sıhhi tesisatçıların, kasapların yanı sıra, herkesin işlevinin analizi, sentezi, yönetimi gibi işlerle uğraşan hizmet birimleri doğar. Daha somutçası, karar etkinliği, toplumun bütünü tarafından ve özellikle bu kararları uygulama, gerçekleştirme durumunda olanlar tarafından reddedilir ve profesyonel karar vericilerin ellerine bırakılır. Bu, kabaca, *gang*daki süreçten ya da kendiliğinden (spontane) demokrasiden farklı bir süreçtir. Profesyonel karar vericiler, seçim, kişisel vokasyon ve atanma gibi çeşitli yollardan işbaşına gelirler. Burada önemli olan husus, kendi işlerinde ve doğrudan iletişimlerinde gömülü, yorgun veya meşgul bireylerin, kamu işleriyle ilgili karar etkinliğini ve dolayısıyla bir ölçüde de kendi işlerini sadece ihmal etmeyip üstelik de reddetmeleridir. Küçük köy doğrudan demokrasiyle, büyük kent ise temsili demokrasiyle karakterize edilebilir. Metropol, sosyal nedenselliğin gevşediği, bir başka deyişle, tek tek bireylerin sosyal yapılar üzerindeki belirleyiciliğinin azaldığı ve sosyal işbölümünün belirdiği bir sosyal bütündür. Doxiadis'in *Ecumenopolis*'inin veya büyük sitenin yansıttığı bu yoğun sosyal bütün imgesi, New Mexico'nun *pueblo*'sundan, İsrail'deki *kibboutz*'lardan ya da Anadolu'nun imeceli köylerinin imgesinden çok farklıdır.

Bir şeye daha işaret edelim; burada başlangıçta, hiçbir ideolojik kavram devrede değildir; bu bir ölçek sorunudur. Pek çok konuda olduğu gibi, burada da *ölçek olguyu yaratmaktadır*; kişiler arası iletişimlerin veya kollektif kararların

dağılımı, onların doğası temelinde ve -herkesin birbirine eşit uzaklıkta olduğu sınırlı bir alanda konumlanmış- grubun büyüklüğüne göre oluşmaktadır. Sitenin bu anda bize yansıttığı imge, farklı bir sosyal modele tekabül etmektedir; üstüste konmuş üç site modeli. Bu siteler biraz ironik bir tavırla, şu şekilde isimlendirilebilir:

- *Yönetilenler sitesi;* her bireyin tüketimde mutluluğu ideolojisine dayanır.
- *Yöneticiler sitesi;* karar ve sorumluluğa, dolayısıyla tekno-bürokratların iktidarına dayanır.
- *Entellektüeller sitesi;* mevcut biçimlerin, özellikle yönetenler sitesinin ürettiği biçimlerin

sorgulamasını yapan yatay, fakat, ayrıcalıklı mikroskopik bir yerdir.

Bu üç sitenin arasında açık seçik olmayan (ambigü) ilişkiler vardır; çünkü etkileşimler herbirinde çok farklı konumlara sahiptir. Herşeyden önce grup-içi ve grup-dışı iletişimler söz konusudur. *Yönetilenler sitesi*nde iletişimler, her bireyin ihtiyaçlarının ve arzularının gerçekleştirilmesini temel alan fonksiyonel veya heyecansal bir nitelik taşırlar; bu değişim (exchange) ve gerçekleştirme sisteminde, yakın dostluk ve düşmanlık ilişkileri sisteminde, yani küçük etkileşimlerin geniş alanında, heyecansal olanın fonksiyonel olana oranı, medyanın etkisiyle birlikte zayıflar; çünkü kitle iletişim araçları, kişisel ilişkilerin aleyhine olmak üzere, bireylerin serbest zaman bütçesinin önemli bir kısmını tekellerinde tutarlar. Yönetilenler sitesinde her birey kendi "mutluluk"unun peşinden koşar ve bunun için, çeşitli şeyler yanı sıra sorumluluk yokluğunu arar, bu, modernleşmeci bir perspektifte tüketim mallarının ve iletişim araçlarının artışı ile yaşam kalitesinin yükseleceği iddiasından hareket eden ve 1960'lı yıllarda zirvesine ulaşan "Mutluluk İdeolojisi"dir; tüketim ve güvenliğin, daha objektif olarak Yaşam Kalitesi'nin ideolojisidir.

*Yönetenler sitesi*nde fonksiyonel ilişkiler ile hiyerarşik ilişkiler birbiriyle oldukça karmaşık bir tarzda eklemlendirilir; askeri devlet ve bürokratik devlet bunun en mükemmel örnekleridir. Burada kamu hizmeti ideolojisi vardır ve bu ideoloji, sadece hizmetler arası etkileşimler nedeniyle karmaşıklaşır. Sitenin üyelerinin katıldığı sosyal kontrat, sorumluluk ile güç alışverişidir. Yöneticiler sitesi kendini, yönetilenlerin refahının ve güvenliğinin hizmetinde gibi görür, ama bu "hizmet" kavramını, Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinde kölelik/hizmetkarlık (servitude) sözcüğüne verdiği anlamda anlar. *Bürokrat* her an bir çift pozisyonda bulunur: O belirsiz bir bütünsel varlığın, yani Toplum'un hizmetindedir, ama bu hizmet karşılığında, toplumun üyelerini köleleştirir; hizmetkarlar, bu noktada tatmin buldukları (Korda) bir gücü icra ederler. Burada da heyecansal ilişkiler, tesadüfe bağlıdır, ama bu tesadüf, yöneticilerin sayısının azlığı nedeniyle bazı düzenlilikler gösterir. Büyük sosyal sitenin sınırlarında yer alan yöneticiler sitesi, genel nüfusun çok küçük bir yüzdesini kapsadığından heyecansal ilişkiler, eşit hiyerarşik düzeydekilerin arasındaki fonksiyonel ilişkiler sırasında ortaya çıkarlar. Ancak bu ilişkilerin kişi başına miktarı, yönetilenler sitesindekinden daha fazladır. *Entellektüeller sitesi* az hiyerarşik, fakat sürekli yeni mertebelendirmeler (onurlar, saygınlıklar) yapmaya yönelik bir sistemdir; prestij hiyerarşisini maskeleyen ve görünen bir ortak yaşam(sallık) sistemidir.

Burada heyecansal iletişim, fonksiyonel iletişimleri büyük ölçüde yönlendirir; bir hiyerarşi oluşur, ama bunun etkisi olmadığı ve sürekli sorgulandığı (Sartre) iddia edilir. Entellektüeller dünyası, mutlak yaratıcılığı, belirli bir "bilimsel hakikat" arayışını veya sanatsal yeniliği amaç edinir; *verimlilik yaptırımı olmaksızın* (çünkü entellektüellerin etkinliğinin temelinde esas olarak fantezi, imajinasyon, bedava oluş vardır), olması gereken adına olan biteni sorgular ve ürünlerini brüt halde yöneticiler sitesine ihraç eder (entellektüeller sitesi, ihtiyatlı bir şekilde, asıl siteden uzakta kurulur). Yöneticiler, medya, bröve, danışma kontratı gibi kurumlar vasıtasıyla, entellektüellerde eksik olan uygulama/gerçekleştirme işlevini yüklenirler, sorunları uygulama değil, yaratma olan entellektüelleri sosyal mutluluğun hizmetine koyarlar.

Birbirinden boyut olarak çok farklı bu üç site arasındaki ilişkiler, içeriği birinden diğerine değişen *sosyal kontrat ilişkileri*dir. Yönetilenler sitesi, güvenliğe ve teknolojik donatımlara bağlı emniyet ve mutluluğu elde etme karşılığında, içsel karar kapasitesini yöneticilere devreder veya terkeder; bu, tüketici toplumun özüdür. Elinde bir güçler demeti tutan yöneticiler sitesi ise, ortak davaya kendini fedakarca angaje eder, bu angajman, sadece belirli bir imajinasyon eksikliği ve muhafazakarlık tarafından makulleştirilir; gerçekten de imajinasyon, rizikodur; riziko ise güvenlik yokluğu demektir; oysa bu güvenlik, kendine hizmet edilenlerin en önemli talebidir. Bu açıdan, endüstriyel toplumda yeniliğin oynadığı rol oldukça karakteristiktir; yenilik, kabaca, bozucudur, istikrarsızlık kaynağıdır, düşmandır.

Pratikte yöneticiler sitesinden kopuk olan entellektüeller sitesi, yönetilenler sitesiyle, sürekli ve üstü örtülü bir *anlamama temeline oturan bir kontrat* yapar: Entellektüel, kendisine sunulan yaşam olanaklarının, Hakikat'i aramak, Dünya'nın daha iyi bir bilgisine ulaşmak ve şeylerin cereyan ediş tarzını değiştirmek, yenilik yapmak üzere kendisine verildiğini farzeder. Yönetici ise sanatçılara, bilim adamlarına sunduğu olanakların, sorunları çözmek üzere kullanılacağını ve gelişmenin vaadettiği mutlulukları arttıracağını düşünmektedir. Bu oyunda hepsi de yanılmaktadır, fakat bu hepsinin çıkarınadır.

Kısacası bu model, küçük köye karşıt olarak "*site*" temasıyla karakterize edilir; site, az bir çaba ve etkileşim pahası ödeyerek her bireyin göreceli olarak diğerinin alanında mevcut olduğu yoğun bir bütündür; söz konusu paha, bireyin kaynaklarına göre oldukça elverişli ve bireyin serbestçe hareketine izin verecek ölçüde sınırlı küçük bir bedeldir. Site, sınırlı bir alan içersinde mümkün etkileşimlerin oldukça büyük olduğu bir yerdir; doğrudan etkileşime önemli bir pay bırakır. X kişisini görmek için veya A işini görüşmek için, yer değiştirilir, bir yerden bir yere gidilir; bürolar, birer etkileşim ögesi, sosyal iletişimin saydam bir duvarıdır; gişeler, kahveler, iletişime girmenin temel araçlarıdır, hatta yakın iletişimin idealleridir. Entellektüeller sitesi, ihtiyatlılıktan dolayı, asıl Site'den sosyal olarak oldukça uzakta ve biraz geride duruyorsa da, elçileri ya da habercileri oradadırlar, medyalar tarafından desteklenerek ve hemen hemen sürekli bir şekilde mevcut kılınarak vatandaşları heyecanlandırır, hayran bırakır veya harekete iterler. Eğlendiriciler, *entertainer*'lar da (Wright-Mills), entellektüeller sitesinin en sosyal (sociable) tabakasından seçilirler.

Bu model, modelin parametrelerinden her hangi birinden sapmaların, onları doğuran nedenleri ortadan kaldırmaya ve denge durumunu yeniden kurmaya ya da en azından (atomları değişik bile olsa) özdeş bir yapı oluşturmaya yönelik birtakım güçleri harekete geçirmesi anlamında, istikrarlı bir modeldir. Tüm tarihsel olgular, üçlü bir portreyi, daha açıkcası " iyi yaşamak" isteyen *yönetici*nin, yöneticiye çerçeve ve organizasyon sağlayan ve bunu yaparken İktidar'ın hazzını duyan *bürokrat*'ın ve sürekli olarak sorgulayan *entellektüel*'in portresini yansıtmaktadır. Kazalar, krizler, savaşlar, kıtlıklar ve devrimler onların tarihselliğini ortaya sererler, ancak bu kategorilerin tipolojisini değiştirmezler.

Burada Birey ile Diğerleri arasında, karşılıklı bir mecburiyetler alışverişine dayalı, imzalanmamış, fakat olgusal bir sosyal kontratın varlığı nedeniyle bir "toplum" sözkonusudur. Sınırları çizilmiş ve belirli bir sosyal doku olarak *toplum* üyelerinin bilincinde kavranmıştır. Henüz toplum bir sosyal sisteme dönüşmemiştir. Sosyal bir kesim olarak entellektüeller, ancak bu bağlamda bulurlar varlık sebeplerini. Tek tek bireylerin düşünce ve karar etkinliğinden ve dolayısıyla kamusal alandan el çekmeleri, başkalarının bu işleri onlar adına yapmasına kapıyı açmaktadır. Bu başkaları yöneticilerin yanısıra entellektüellerdir ve bu durum, özellikle yöneticilerin başarısız kalmaları halinde misyoner-aydın tipinin gelişmesine elverişli bir ortam hazırlamaktadır.

Üç Site Modeli Çerçevesinde Türk Aydını

Bu model diğer toplumların aydınları kadar Türk toplumunun aydınları için de bir değerlendirme çerçevesi çizmektedir. Burada her şeyden önce birbirlerinden fonksiyonel olarak ayrılmış ve birbirine sosyal kontrat yoluyla bağlanmış üç toplumsal kesim söz konusudur. Buna göre, entellektüeller, bürokratlardan, teknokratlardan ve dolayısıyla yöneticilerden ayrı bir siteye mensup olan ve zihinsel özgürlükle karakterize edilen bir grup olarak konumlanmaktadır; bu zihinsel özgürlüğün korunması, entellektüelin olmazsa olmaz koşuludur. Bu nedenle entellektüelin esas olarak kendi sitesinde kalması, bir başka deyişle merkezi iktidarla arasında bir mesafe bulunması gerekmektedir.

Genelde tek bir Türk aydını tipinden söz etmek her halde doğru değildir; toplumumuzda tarihsel olarak kabaca son iki yüzyıllık bir dönem içinde farklı aydın tipleri olduğunu, aydının konum ve işlevlerinin zaman içinde değiştiğini ve hatta aynı zaman kesiti içinde farklı aydınların bulunduğunu belirtmek makul olacaktır.

Ancak aydınların türlülüğü içinden sadece başat tipler ele alınarak bazı çıkarsamalarda bulunulabilir. Bu çerçevede, herhangi bir tarih uzmanlığından uzak bir kişi olarak ve bu kayıtla, bazı yorumlarda bulunmam hoş görülebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde özellikle yenilikçi kanatta yer alan aydınlarımız, genel olarak *kendi sitelerinde oturmamaktadır*; bir başka deyişle entellektüelin niteliklerini taşısalar da , ya belirli süreler boyunca yöneticiler sitesinde oturmakta veya iki site arasında gidip gelerek mekik dokumaktadırlar. Osmanlı aydınları arasında, yönetici veya bürokrat olan veya olmaya çalışanların hayli çok olduğu görülmektedir. Bunda, daha ziyade orta sınıftan gelen Batı aydınlarından farklı olarak bu dönemdeki aydınların kökenleri itibariyle üst sosyo-ekonomik düzey ailelerden gelmelerinin ve kendilerinin de yüksek

bir sosyal statüye sahip olmalarının payı olabilir. Kaldı ki Osmanlı aydınlarının esas olarak Tanzimat'la ve dolayısıyla "Batılılaşma"yla birlikte ortaya çıkmaları, onların Batı'yı "görmüş", "Batı ile temasta" insanlar olmalarını ve bu da belirli imkanlar gerektirdiğinden yüksek bir sosyal statüye sahip olmalarını içermektedir. Öte yandan imparatorluğun yaşadığı sarsıntıların, kayıpların ve yeni çözüm arayışlarının onları, filozof-yönetici prototipine yönetmesi de bu olguyla tutarlıdır. Tanzimat'tan İttihat ve Terakki'ye uzanan çizgide öne çıkan aydın tipi, yenilik yapma kapasitesinden ziyade iktidar talebiyle karakterize edilebilir. Çünkü Batılılışma sürecinin ürünü olan aydın, sorunların halledildiği, sorunsuz (!) bir takım ülkelerin (Avrupa) modelini, yani bir ütopyayı, sorunların biriktiği kendi ülkesine taşımayı amaçlamaktadır. Mademki ne yapılacağı bilinmektedir, öyleyse kumanda mevkilerini ele geçirmek gereklidir. Bu bağlamda Osmanlı aydını, araştırmaktan, üretmekten, yaratmaktan ve yenilikten ziyade, aktarmak, dışarıdan nakletmek, peşin-hazır çözümlere sarılmak, eleştirmek, kumanda etmek eğilimi taşımaktadır; gözlem ve deney yerine analoji ve çıkarsama yapmaktadır. Kuşkusuz yenilik ve yaratıcılığa uygun olmayan bu durum, aydınları "memurlaşma"ya, "ajanlaşmaya" götürmektedir. Tersinden, yöneticiler de aydınların memurlaşmasına şartlanmakta ve aydınların, kendilerinin sözcülüğünü yapmalarını, eylemlerini meşrulaştırmalarını beklemekte; bunu yapmayanları suçlayarak sübversif bir haleye büründürmektedir. Yine aynı şekilde, aydın, iktidarın "lütfuna mazhar" olamadığında, muhalif olmaktadır.

Toplumların bunalımlı ve çatışmalı dönemlerinde gözlenen ortak bir olgu, bu noktada aydınlatıcı olabilir. Sosyal psikolojide Simonton tarafından "arşiv incelemesi" yöntemiyle yapılan bir çalışmada (Gergen ve Gergen, 1981'den alıntı), tarih boyunca bazı dönemlerin (örneğin İtalyan Rönesansı) bir tür yaratıcı enerji patlamasına sahne olurken diğer bazılarında (Ortaçağ Avrupası) çok az gelişme olmasının nedenleri araştırılmıştır. Yaklaşık 1000 yıllık bir dönem boyunca 5000 yaratıcı insanı kapsayan bir liste oluşturulmuş, bu insanların yaşadıkları dönemlerin ortak bir özelliği olup olmadığına ve özellikle yaratıcılık ile siyasal çatışmalar arasında bir ilişki olup olmadığına bakılmıştır. Başlangıç hipotezi olarak, bir ülkede siyasal ve ideolojik bölünmelerin, çoğu kez insanları düşünmeye sevkettiği, onları farklı fikirlerle ilişkiye soktuğu ve bir taraf tutmaya ittiği görüşünden hareket edilmiştir. Her dönemin siyasal istikrarsızlığına ilişkin değerlendirmelerden sonra, yaratıcılık düzeylerinin yüksek ve alçak olduğu dönemler karşılaştırılmıştır. Sonuçlara göre, en yaratıcı dönemlerin belirgin özelliğinin, bir ülkenin aktif bir savaşa girmemesi veya bir devrim yaşamaması koşuluyla politik bazı zorluklar geçirmesidir. Bu demektir ki yaratıcılık ve yenilik hareketleri için en elverişli ortam, toplum tarafından hazmedilebilecek *optimal bir anomi düzeyi*nin bulunduğu ortamlardır. Yaratma özgürlüğü, insanların, toplumlarında merkezi iktidarın ve törelerin serbest bıraktığı ara özgürlük alanları bulmasına bağlıdır. Eğer bu doğruysa Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanları ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinin, entellektüel yaratıcılık bakımından elverişsiz oldukları sonucuna varılabilir. Yaratıcılık ne kaosu, ne de aşırı düzen ve disiplini sevmektedir. Sosyal bağın aşırı çözülmesi ve sosyal kontrol mekanizmalarının kadük bir hale gelmesi, zihinsel ve etik referans noktalarını silerken, toplumun yekpare veya yekvücut bir hale gelmesi de sapmaları bastır-

maktadır Bu tez, tarihsel belgelerin ışığında testedilebilir ve muhtemelen bazı toplumlarm bazı dönemlerinin bu genel şemaya uymadığı da saptanabilir. Ama bu bulgu, entellektüeli besleyen motivasyonlarla tutarlıdır. Ülkelerin altüst olma dönemlerinde insanları günlük yaşamlarında yakalayan makro-sorunların, onları kısa vadede ve kökten çözüm arayışlarına iteceği ve bu tür ortamlarda yenilik arayışının geri planda kalacağı açıktır. İlke olarak savaşlar, kahraman ve savaşçılar ister, devrimler ise devrim bekçileri ve yayıcıları.

Cumhuriyetin kuruluşunu izleyen yıllarda ve daha sonraları Köy Enstitüleri'nde sembolleşen misyoner aydın tipi, esas itibariyle öğretmen-aydın tipini ("Mefkureci muallim") öne çıkarmıştır. Burada aydının tavrı, diğerlerinin bilmediği Hakikat'e sahip ve bunu diğerlerine bildirmekle görevli bir rahip tavrıdır. Bu tavır kolonizasyon döneminde Batı uygarlığım, Asya'da, Güney Amerika'da, Afrika'da, vs. yaymaya çalışan "misyonerler"in tavrından biçimsel olarak farklı değildir. Misyoner-aydın herkes için geçerli ve hayata geçirilmesi zorunlu bir toplum modeline sahip olduğu inancıyla hareket etmektedir. Bu, Walzer'in betimlediği Musevilik anlayışında da yansıyan bir tür evrenselcilik anlayışıdır. Bu anlayışta bir tek Tanrı, dolayısıyla bir tek yasa, bir tek adalet, bir tek iyi ve kötü yaşam ya da toplum anlayışı, bir tek selamet, bir tek peygamber ve tüm insanlık için bir tek *millenium* vardır. Yahudiler hem kendi öz geçmişleriyle, hem de tüm insan türüyle ilgili bir amaç için seçilmiş bir kavimdir. Burada Yahudi kabileciliği, evrensel bir amacın hizmetinde bir vasıta olacak şekilde yorumlanmakta ve inşa edilmektedir. Tanrı'nın hizmetinde olanlar tarihin merkezindedir ve merkezi akımı oluştururlar; diğerlerinin tarihi, anlamdan yoksun çatışmaların ve cehaletin öyküsüdür, bir bakıma tarihleri yoktur. Bu anlayışın Hıristiyan versiyonu, çeşitli sömürgeci girişimlere esin kaynağı olmuştur. Öte yandan Yahudilerin sürgünü ve dünyaya dağılması, kendi günahlarının cezası olmaktan başka, dünyanın tarihi için Tanrı'nın hizmetinde çalışma ve dünyaya gerçek imanı yayma görevi olarak yorumlanmıştır. Bu açıdan monoteizm Yahudilerin, uygarlık Avrupalıların, komünizm proleteryanın, devrim ise öğretmenlerin yüküdür (devrim-öğretmen ilişkisinin tarihsel örneklerinden biri, Bantulu köylülere okuma-yazma öğretmeye çalışan Jules-Ferry'nin laik öğretmenleridir) veya gerçekleştirmekle yükümlü olduğu bir görevdir. Mademki, her zaman yasayı sadece bazıları tanıyor, yasaya sadece bazı insanlar saygı gösteriyor, öyleyse bunlar, seçilmiş olarak, diğerlerine ışık tutmalıdır. Bu evrenselcilik anlayışı, çeşitli devrimci hareketlerin, kendini devrim yapmaya adamış aktif küçük grupların veya her türden elitist yaklaşımların psikolojik bir boyutunu ifade etmektedir. İdeolojik bir örgütlenme içerisinde ortodokslaşan tüm gruplar, insani olarak neyin normal, moral olarak neyin uygun, epistemolojik olarak neyin doğru, ideolojik olarak neyin meşru olduğunu tanımlama (ve hatta dayatma) eğilimi göstermektedirler. Sosyal psikolojik araştırmalar (Deconchy), bu tanımlama çabasının, grup açısından fonksiyonel bir değer taşıdığına, grubun kendi kendini koruma ve düzenlemesini sağladığına işaret etmektedirler.

Her sosyal kesim gibi aydınlar da kendi alışkanlıklarına ve geleneklerine sahiptirler, yani her sosyal grup gibi kendine özgü normlar oluştururlar. Gruba özgü bir hayat tarzının, varolma ve ilişkiye girme biçiminin, değer ve inanç sistemlerinin şekillendiği bu süreçte, bir takım özdeşleşme modelleri, örnek alına-

cak prototipler, ve değerlendirme kıstası olarak kullanılacak referans çerçeveleri belirginleşir; grup kimliğinin ifadesi olan imaj ve temsiller şekillenir. Tüm bunlar aydınların somut yaşantılarıyla ve sosyal konumlarıyla yakından ilişkilidir. Burada "sosyal gerçekliğin bilinci yarattığı" şeklindeki Marxist bir nedensellik anlayışı değilse bile, en azından ideoloji ile pratik arasında bir tekabüliyet olduğu iddiası vardır. Belirli bir toplumda aydınların etkinliklerini anlamak için, onların uzun dönemdeki koşullanmaları dikkate alınmalıdır. Tanzimat'tan bu yana aydınlarımızın önemli bir kısmının izlediği model, sisteme alternatif arayan aydın modeli olmuştur; bunlar sürekli olarak sivil toplumdan kopuk bir durumda bulunmuş ve uzun yıllar boyunca ağırlıklı olarak muhalif bir konumda yer almıştır. Aydınlarımız arasında, prototipini 1789 Devrimi'nde bulan Fransız aydınlarının geniş bir yankı bulması doğaldır. Bu tür bir aydın modeli, Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğu için de benzer nedenlerden ötürü geçerli görünmektedir.

Öznelikten Çıkış ya da Misyoner Aydının Sonu

Mesafenin belirleyici olduğu daha ziyade ilkel ve geleneksel toplumları karakterize eden piramit modelinde tipik sosyal birim, köydür; güçlerin fonksiyonel ayrımına dayalı üç site modelinde ise bu birim büyük kenttir. Dolayısıyla, her ne kadar Babil ve Roma gibi çok eski örnekleri varsa da, bu model kentleşme ve sanayileşme süreçlerinin yol açtığı durum ve koşullarla yakından ilgilidir. Her toplum modeli, günlük yaşamın düzenlenmesinden kurumsal örgütlenmelere, maddi çevrenin yapılandırılmasından inanç ve değer sitemlerine varıncaya dek çok çeşitli alanlarda ve boyutlarda kendine özgü nitelikler içerir. Bu perspektiften baktığımızda, üç site modeli, endüstri devriminin ardından beliren dünya görüşleriyle ve ideolojik yapılarla da ilişkilendirilebilir; bu, bizi sekülarizasyona, bilimsel devletin ortaya çıkışına, Aydınlanma düşüncesine, pozitivist anlayışa, bilimci ideolojiye vs. götürür. Bu nokta, misyoner aydın tipinin anlaşılması bakımından önemlidir. Entellektüellerin, üç site modelinde farklı bir fonksiyonel kesim olarak belirebilmesi için, onların temsil ettiği şeyin, özerk bir bilgi alanı gibi şekillenmesi gerekir. Nitekim din, büyü ve günlük yaşam teorilerine kıyasla, bilimin kurumsal olarak farklılaşması, hakikate ulaşmanın temel yolu olarak bilimsel yöntemlerin yüceltilmesi, toplumun yaşadığı sorunların çözümünün bilim ve teknolojinin gelişmesine "havale edilmesi" gibi olgular, entellektüellerin farklı bir sosyal kesim olarak ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Yine aynı şekilde entellektüelin ortaya çıkışında, bilimsel devletin geleneksel toplumlardaki başat kozmik dünya görüşünün yerine seküler bir dünya görüşü ikame etmeye çalışması ve buna bağlı modernleşme politikaları da önemlidir. Smith'in (1991) belirttiği gibi, bilimsel devlet, hem kozmik görüşlerin geçerliliğini ve yararını, hem de bu imgeye tekabül eden etiği, objektif ve subjektif bir şekilde sorgulamaya başlamıştır. Sonuçta, bilimsel devlet, çok çeşitli alanlarda (savaş, yönetim, vergi, iletişim, ticaret, eğitim, moral, zevkler, vb.) toplumun en üst düzenleyici aygıtı haline gelmiştir. Ancak bu süreç, bir otorite krizine, yani güç ve değeri bir yanda Tanrı'ya, öte yanda Devlet'e veren iki anlayışın ve dolayısıyla meşruiyetin iki tarzının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu süreçte entellektüeller, genel olarak seküler meşruiyet tesisini misyon edinmişlerdir

Avrupa dışı toplumların entellektüelleri bu çelişkiyi sancılı bir şekilde yaşamıştır. Bunlardan bir kısmı, bilimsel devletin gücünü ve değerini redderek Batı'ya meydan okumuşlardır. Bir kısmı, asimilasyoncu pozisyon alarak kesin bir tarzda Batı'ya dönmüşlerdir. Nihayet üçüncü bir grup, ikili meşruiyetin çıkmazından reformist bir şekilde kurtulmaya çalışmıştır. Reformcular, gelenekleri, geçmişi sosyal değişmeye göre ve akıl süzgecinden geçirerek yeniden değerlendirme yolunu izlemişlerdir, ama nihai analizde Bilimsel Devlet'in modern ilkelerine uygun bir meşruiyet tesisine kaymışlardır. Bu pozisyon Tanzimat'tan itibaren Osmanlı aydınlarının en belirgin özelliği olmuştur; ancak daha sonra belirli dönemlerde (Cumhuriyetin kuruluş yılları, 1960-1970'li yıllar) bilimsel devletin yaklaşımı daha hakim bir konuma geçmiştir.

Üç site modeli, en azından site ölçeğinde proksemik etkiyi ortadan kaldıran bir modeldir. Site'de mesafe ne olursa olsun sabit bir paha karşılığında ve medya vasıtasıyla iletişim olanağının varlığına dayanır. Bu durum entellektüelin varolabilme koşuludur; çünkü entellektüel, etkinliğinin doğası gereği, bulunduğu yerden bir başka yerde; daha açıkçası dolayımsız ilişkide bulunduğu kişilerden başka kişilerin dünyasında veya algı alanında bulunan biridir. Uzaktan iletişim, uzakta mevcut oluş (telepresence), uzaktan eylem, verici ile alıcı arasındaki fiziksel bağı germe, bu eylem veya iletişimi, bunların etkililiklerini ilkede değiştirmeksizin, mekanda yayma gibi bir temel niteliğe sahiptir. Uzaktan iletişim, geleneksel toplum modelinde, küçük bir imtiyaz, bir mükemmelleşme olarak devreye girer; çünkü uzaktan uzağa kişiler arası veya karşılıklı iletişim pahalıdır ve bu nedenle yoğunlaştırma, bir araya toplama yönünde bir eğilim görülür, mesafeler asla çok büyük değildir; dolayımlı deneyim, doğrudan deneyimin bir *ersatz*'ıdır, ikincil derecededir. Oysa site bağlamında doğrudan iletişime hizmet edebilecek imkanların arttığı görülür. Üç site modeli, büyük kentin, Sitenin sosyal yapılarına pratik olarak uygundur; bu yapı, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, herkesin, sabit bir paha karşılığında (posta pulu, şehir içi haberleşme ücreti, toplu taşıma araçlarıyla ulaşımın genel pahası) herkese ulaşabildiği bir yapıdır.

Ancak zamanla mesafenin insanlar arası etkileşimi belirleyici etkisi azalıp uzaktan iletişimin yaygınlaşmasıyla ve dolayısıyla iletişimsel refahın artmasıyla yeni bir döneme girilmektedir. İletişimin pahası ile mesafe arasındaki bağın kopuşu, tüm coğrafi alanı düzenleyici bir ilke olacak kadar önemli bir hale gelince uzaktan etkileşim, bir istisna olmayıp, kural haline gelmektedir. Diğer insanlarla doğrudan karşılaşmak veya onların imgeleri yoluyla dolaylı olarak ilişkiye geçmek için harcanan zaman, insanların zaman-bütçelerinden önemli bir pay almaktadır. Buna paralel olarak toplumun önemli bir kesimi, ya kendileri için ya da başkaları için mesaj üretme veya manipüle etme işiyle uğraşmaktadır. Teknolojik iletişim dünyası, günlük yaşamın esas dokusu haline gelmektedir; telekomünikasyon, yani ilişkilerin vasıtalandırılması bir zorunluluk ve yeni insan koşulu olarak belirmektedir.

Belirli bir toplumda iletişimlerin niteliğinde ve niceliğinde meydana gelen değişiklikler, toplumun örgütlenmesinde bazı dönüşümlere yol açmaktadır. İletişim, iletişim edimlerinin çoğaldığı bir toplumda dayanışmayı yaratmak yerine, insanı kendine göndermektedir. İletişim edimlerine gömülmüş olan birey,

apartman dairesinin hemen hemen deniz altına benzeyen kabuğunda ve duvarlarının aynasında olduğu haliyle kendi kendini aramaktadır; kitle iletişimi onu toplumun derinine inmeye götürecek bir komünoteye bağlamak yerine, ona bu toplumun hizmetlerini ve kurallarını getirmektedir. İletişim her bireyi, sosyalin imgesinden uzaklaştırmaktadır.

Diğer insanlarla ilişkilerimizin yavaş yavaş teknik araçlarla peşinen ve zorunlu ilişkiye yerini bırakması, bu vasıta araçların pragmatik üstünlüğünü içerir; bu, iletişim duvarıdır. Bu bağlamda iletişim, insanlar arasına kurulmuş evrensel bir köprü gibi değil, aksine onlara başlangıçta birbirlerini bilmeme imkanı veren bir duvar gibi görünmektedir. Bireyin, -insanların ve şeylerin yoğunlaşmasına (iletişimlerin çoğalması bunun bir cephesidir) bağlı olan- bu kendi üstüne kapanışı sürecinde, geometrik mesafeler küçüldüğü ölçüde, sosyal mesafeler büyümektedir. Bir bireyin diğer bir bireyle ilişkiye geçme ritleri artmakta ve toplum, çeşitli türden soyutlanmış ve çerçevelenmiş ögelerin katışmasından oluşan bir sosyal sisteme dönüşmektedir. İnsan kendi yuvasına kapanmakta ve diğerleriyle, teknolojik iletişim duvarı vasıtasıyla ilişkiye geçebilmektedir. Burada yeni bir sosyal atom belirmektedir; bu yeni atom, ben'in diğeriyle kişisel ilişkisi değil, sosyalin zorunlu vasıtası olan çevresiyle (ben'in) günlük ilişkisidir. Bundan böyle toplumun yeni atomu, ev, apartman dairesi ya da kabuğu içindeki insandır.

Elektronik iletişimin pahasının sistematik olarak azalması ve gittikçe daha geniş kitlelerle ve farklı işlevler konusunda uzaktan iletişime girme olanaklarının genişlemesi sonucunda *iletişimsel bolluk,* toplumun bilincine yavaş yavaş girmektedir; buna paralel olarak toplumu sinir sistemi gibi kablolarla kaplayan iletişim şebekesi daha karmaşık bir hale gelmektedir; sosyal alan kablolu bir ızgara dokusuna bürünmektedir. Sonuçta toplum insanların bilincinden yavaş yavaş silinmekte, bunun yerini ağlı bir sistem almaktadır.

Bu sosyal sistem mekanda yayılmıştır; insanlar *a priori* olarak birbirinden ayrılmıştır, aralarındaki kişisel ilişkiler, ikincil derecededir; her bireyin sistemle temel iletişim tipiyle ilgili nitelikler, daha önemlidir. Kısacası, sosyal sistem, nokta nokta varlıkların bir katışık bütünüdür; bireyler, çekirdek aileler, mikro-gruplar, vs. mekanda yayılmış noktalardır. Esas olan şey, yakın düzenin yokluğu, en azından yakın düzenin olumsal (contingent) oluşudur: X ile Y arasında çok az ilişki vardır ve az veya çok ta olsa, bu bir yerel koşuldur, genel işlevsellikte yer alan olumsal bir ortak-varoluşsallıktır. Çeşitli küçük çekirdeklerin, bir atom, molekül ve mikro-kristal tozu gibi serpiştirildiği bu mekan, örgütlenmiş bir alandır, uzak düzen yapısını oluşturan bir dizi ağ tarafından katedilir ve söz konusu yapı, günlük yaşamın edimleri için bu ağların zorunlu olması nedeniyle çok güçlüdür. Birey kendi iç sürgününde (Silberman), bu ağlarla sıkı bağlantılar kurarak donatılmıştır, sosyal alan hizmetler, kurallar ve kanaatlerin dolaştığı ağlar tarafından katedilmektedir. Sosyal alanın herhangi bir yerinde, her biri kendi görevlilerine, bürolarına, bilgisayarlarına, veri bankalarına ve iletişim şebekesine sahip üç büyük yapı görülmektedir. Hizmetlerin, Kontrolün ve Kanaatlerin yönetim mekanizmaları. Bu imge, tamamen anonim ve mekaniktir; kişisel olmayan bir niteliktedir. Sistemik bir modelin yararı da zaten bu imgeyi tüm kuruluğunda ortaya koymasıdır.

*Mass media toplumu*nun esas niteliği, *sosyo-kültürel devre* mekanizmasını geliştirmiş olmasıdır. Moles tarafından ortaya konan bu şema, yeni fikir ve buluşların, mikro-ortamdan makro-ortama geçişini, yani iki etaplı bir iletişim sürecini (Lazarsfeld'in *two steps flow of communication*'u) betimlemektedir, bu devre, yenilikleri aleladeleştirir, bunları daha sonraki yaratmalarının ham maddesi, atomları "kültürem"leri olarak kullanır; toplumu, gittikçe daha az sayıda repertuvara ait olan kültüremlerin geniş bir kombinatuvarına dönüştürür. Aleladeliği genişletip yayan bu sosyo-kültürel devrenin varlığı, sürekli olarak normu pekiştirici bir işleve sahiptir. Mesafenin hesaba katılmadığı global bir sosyal alanı sulayıcı *mass media*nın yükselişini sağlayan tüm teknolojik sistemler, uzun dönemde merkezi iktidar yapılarını pekiştirici bir rol oynar. Global sistemde geri-bildirim oranı, delegelerin aldıkları mesajları kendi sosyal kesimlerine özgü başka ideolojilere (İlerleme, Yenilik, vs.) göre bozdukları, manipüle ettikleri veya ihanet ettikleri önceki sistemlere kıyasla daha yüksektir. Yani sistem, gittikçe daha mükemmel bir homeostazi ve güçlü bir düzenleme arayarak ultra düzeyde istikrarlılığa doğru gitmekte ve durumu değiştirici yöndeki yeniliklerden kaçınmaktadır. Bu tür bir tepkisel (reactionnel) sosyal sistem, muhakkak gerici (reactionnaire) bir sistem olacaktır, onu oluşturan her bireyin dış çevresini çok küçük ve olabildiğince sübliminer değişiklikler dışında aynen korumaya çalışacaktır; zira bu çevresel mikro-ortam, o anda, tek belirleyici varoluşsal gerçekliktir. Homeostatik açıdan medya ağlarının sosyal sistem içindeki yeri, açıktır, kitle iletişim ağları, sosyal sistem onların düzenleyici rolünü kabul ettiği ölçüde sosyal sistemin pekiştirilmesini sağlar; medya tarafından iletilen enformasyon, sosyal yapıların düzensizliğe olan doğal eğilimine karşı bir etkide bulunur, sistemin kendisini olduğu gibi koruması için gerekli minimum düzen ihtiyacına cevap verir (Mathien). Bu tür bir ortamda ilke olarak ne büyük politik projelere, ne devrimlere ve ne de bireysel ve kollektif öznelere açık bir kapı bırakılmaktadır, dolayısıyla entellektüelin misyoner yönü gerileyecek ve işlevleri farklılaşmak zorunda olacaktır.

Dünyanın kutsallığından arınması ve tarihsel bir kurgu olarak öznenin ölümü, insanların politikaya ilgi düzeyini düşürücü bir etkiye sahiptir; insanlar, bireysel görüşlerinin, özellikle biricik ve özel olduğunda, çevrenin koşulları üzerinde hiçbir etkisi olmadığı inancı içinde bir tür öğrenilmiş çaresizlik yaşantısı sürdürürler; halkm veya sıradan insanların, çevreyi dönüştürecek eylemlere yönelik kararların alınmasına katılma talebinden ve gücünden vazgeçme eğilimi içine girdiği görülür. Bu vazgeçiş, politik iletişimde, etkileşimde ve kararlarda uzmanlaşmış bireyler lehine yapılmaktadır; bu, sosyal işbölümüdür. Bu sayede uzmanlar, bu kararları gerçekleştirme gücünün sahipleri olmaktadırlar, bu kişiler, üç site modelinde "yöneticiler" dediğimiz grubu oluştururlar. Bir yanda, toplumu, belirli bir yaşam kalitesinin bağlandığı bir eylem çerçevesi gibi gören ve orada "Mutluluk"larını sağlamaya çalışan insanlar, yani yönetilenler; öte yanda ise genel enformasyonları toplama ve karar verme işini üstlenen ve bunun karşılığında iktidarı alan yöneticiler olmak üzere bu iki site arasındaki ilişkiler, bir takas/mübadele ilişkisidir; yöneticilerden bir "mutluluk garantisi" ya da en azından bir yaşam kalitesi talebi karşılığında yönetilenlerin kararların yö-

netimindeki paylarından vazgeçmeleri ve yöneticilere haklarını devretmeleri sözkonusudur.

Sonuç olarak sosyal sistemde entellektüellerin durumunun da değişmesi kaçınılmazdır. Tarihsiciliğin, modernleşme ideolojisinin, devrime inancın, öznenin ve dolayısıyla misyon anlayışının aşındığı bir bağlamda yeni bir aydın tipi belirecektir. İletişim alanında meydana gelen köklü değişiklikler ve toplumun bir sosyal sisteme dönüşmesi, herhangi bir nedensellik iddiasında bulunmaksızın, yeni dünya düzeni ve dünyadaki politik dönüşümlerle de (Berlin Duvarı'nın yıkılması, Sovyet Bloğu'nun çözülmesi, büyük ideolojilerin gözden düşmesi, vs.) ilişkilendirilebilir.

Yeni Dünya Düzeni ve Entellektüeller

Çağımız yeni bir insan koşulunun tanığı gibi görünüyor. Bu çağ yerinden yurdundan uzaklara sürülen kitleler, etnik temizleme, dillerin babilleşmesi, kültürlerin karışımı çağı; Hindistan'da dini katliamlar, Afrika'da politik kaos ve ekonomik çöküntü, Avrupa'nın ortasında etnik saflaştırma, Eski URRS'ten çıkan cumhuriyetlerde milliyetçi çatışmalar, vs. bu yeni insan koşulunun medyaya yansıyan parçalarını oluşturuyor. Heryerde artan bir küreselleşme ve buna tepki olarak doğan milliyetçi tutkular, dünya vatandaşlığına karşı dikilişler; modernleşme yolunda başarısızlığa uğrayan toplumlarda geçmişin, farkın, yerelliğin yüceltildiği etnosantrik hareketler gözlenmekte. İletişim alanındaki başdöndürücü gelişmelerle birlikte herkes, dünyada kendisinden en uzakta olanın yakınına gelmiş durumda. Üstelik gidip onu görmesi gerekmeden, evinde kalarak onun durumunu bilebilecek bir durumda.

Bütün bunlara karşı, (tıpkı II. Dünya Savaşı'nın ardından olduğu gibi) son yıllarda, çeşitli çevrelerde yeni bir dünya düzeninden söz ediliyor. Yeni dünya düzeni, bir yandan yeni kitle iletişim araçlarının etkisiyle McLuhan anlamında bir *gezegen-köy*'ün oluşumunu, yani tüm dünyanın aynı iletişim kanallarına bağlanarak bir ağ yapısıyla örgütlenmesini belirtiyor; öte yandan dünyanın alternatifsiz tek bir sistem içinde yer alışını, piyasa ekonomisinin ve onun sosyal organizasyonunun evrensellik kazanmasını ifade ediyor. Yeni dünya düzeni, hangi anlamda alınırsa alınsın oldukça yaygın bir kabul görüyor; pragmatik düzlemde yüceltilmekle kalmayıp etik düzlemde de meşrulaştırılmaya çalışılıyor. Ancak bu genel öforinin dışına çıkıp bakıldığında yeni dünya düzenini savunan veya gerekli gösteren söylemler inandırıcılığını kaybediyor. Medyanın bu düzeni kurumsallaştırmaya, meşrulaştırmaya ve pekiştirmeye yönelik yoğun enformasyon bombardımanına karşın, dünyanın çeşitli ülkelerinde bazı düşünürlerin yeni dünya düzenini sorgulamaya giriştikleri görülüyor.

Bunlar, bize empoze edilmekte olan yeni dünya düzeninin, herşeyden önce demokrasiyi tehdit ettiğini öne sürüyorlar; örneğin Derrida bu yeni düzenin birtakım yaralarına işaret ediyor. İşsizlik; yuvasız yurttaşların Devletlerin demokratik hayatına her türlü katılımdan kitlesel olarak dışlanması; göçmenlerin, sürgünlerin dışa atılması; ülkeler arası ekonomik savaş; insanlığın büyük bir kısmını umutsuzluğa sürükleyen dış borçlar ve çeşitli mekanizmalar; batı demokrasilerinde bilimsel araştırmanın, işin sosyalizasyonunun ve ekonominin düzenlenmesinde kayıtlı/yerleşmiş olan silah endüstrisi ve ticareti; nükleer si-

lahların yayılması; arkaik bir ulus-devlet, kan, toprak, sınırlar, egemenlik ve komünote fantazmı ve kavramı tarafından yönlendirilen etnik gruplar arası savaşlar; mafya ve uyuşturucu konsorsiyomu gibi hayalet devletlerin gücü, uluslararası hukukun ve kurumlarının acınacak durumu.

Derrida'ya göre yeni dünya düzeni, pek çoklarının, insani tarihin bir ideali gibi kendi kendine varmış olan *liberal bir demokrasi ideali* adına kutsallaştırmaya çalıştıkları bir durumdur; oysa, asla, insanlığın tarihinde, şiddet, eşitsizlik, dışlama, açlık ve ekonomik baskı bu denli büyük olmamıştır. "Tarihin sonu öforisi içinde, liberal demokrasi ve kapitalist pazar idealinin belirmesini, ideolojilerin sonunu, insanlığı özgürleştirici sayarak coşkuyla karşılamak yerine, bir çok tekil acılardan oluşmuş makroskopik apaçıklığı ihmal etmemek gerekir. Yeryüzünün tarihinde insanların, kadınların, çocukların köleleştirilmesi, aç bırakılması veya yok edilmesi asla bugünkü boyutlarına ulaşmamıştır".

Buna karşı dünyada yeni tepki biçimleri oluşmaktadır; partisiz, ideolojisiz, örgütsüz, kurumsuz, tepkiler. Yeni haklar, yeni olanaklar, yeni gelecek şansları elde etmek ve demokratik alanı genişletmek için dayanışma, bağlılık duygusuyla yeni dünya düzenine karşı bir akım şekilleniyor. Derrida, demokrasinin aksiyomlarını ve kurumlarını yeniden düşünmemizi öneriyor; çünkü *tele-teknolojiler*, son yirmi yılda, kamusal mekanı ve demokrasilerin işleyişini çok değiştirmiştir. Yeni bir entellektüel tipi gerekli ve bu Sartre'dan farklı olmak zorundadır. Bu yeni tip, tüm kurumsallaşmış okumalardan, söylemlerden ve müdahalelerden kopmalıdır.

Sosyolojik açıdan da benzeri gelişmelere işaret edenler var (örneğin Bourdieu). Bunlar da partilerin dışında yeni bir şekillenme gözlüyor. Örgütlü gruplar, organizasyonlar, yürüyen kitleler ve medya dışında çeşitli gönüllü kuruluşlar ortaya çıkıyor. Sanki sivil toplum siyasal toplumun önüne geçmiş, yani toplum, partilerden daha önde gidiyor gibi; militantizm, sosyal eleştiri, karşı çıkma, en yoksulların sesi olma yönünde dernekler, küçük gruplar, bireyler, gazeteler, kanaat liderleri beliriyor, kriz, dışlama, işsizlik, eşitsizlik, biriken umutsuzluk gibi şeyler yüzünden, geleneksel olarak solun temalarına sahip, ama politika dışında yeni bir politik eylem biçimi gelişiyor.

Entellektüel referans noktaları kaybolurken klasik anlamda politik projeler değersizleşiyor. Militanlık geriliyor ve militanlar ile partilerin bağı gevşiyor. "Toplum"un sosyal sisteme dönüşmesinden önceki bütünselliğinde her şeyden önce insanları bir arada tutan bir sosyal harç söz konusudur; politik eylemin anlamı daha kendiliğindendir, zihinsel evren daha yapılanmıştır; çünkü yaşamı ve toplumu değiştirmeye yönelik politik projeler canlılığını korumaktadır. *İnsanlar olaylar üzerinde bir ağırlıkları olduğuna, onları değiştirebileceklerine inanma eğilimindedir.* Bu inanç kritik bir değer taşır. Sosyal psikoloji, insanın kollektif bir eyleme veya bir bütüne katılma kapasitesinin, kendi eylemleri ile bu eylemlerin onun yaşamsal dünyasındaki sonuçları arasında bir bağ kurma yeteneğine sıkıdan sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir, eğer bu korelasyon zayıf, belirsiz ise, eyleme yönelik motivasyonu kaybolmaktadır. Bugün tüm bunlar yıkılmaya, ortak referans çerçeveleri yok olmaya yüz tutmuş görünüyor. Eskiden kollektif bir tutkuya katılma duyguları ve özdeşleştikleri bir *alternatif toplum*

projesini taşıdıkları duygusunu taşıyan insanlar politik projelerinden vazgeçiyorlar.

Yeni dünya düzeninde, geleneksel politikanın sonu bir kader mi? Toplumun yerini sosyal sistemin aldığı ve artık tarihin yanı sıra 'toplumsalın sonu'ndan da söz edilen bu bağlamda 'siyasalın sonu'na mı gelindi? Bunu zaman gösterecek. Geçmişte sol entellektüeller tarafından kesinlikle karşı çıkılan iki önerme, bugün çoğu tarafından kabul edilmektedir: 1) Piyasanın alternatifi yok, 2) Temsili demokrasinin alternatifi yok. Bu iki temel postüla, hem sağda, hem solda oldukça yaygın. Entellektüellerin artık kendilerine özgü bir politik görüşe sahip olmayıp, herkesin görüşünü taşıdıklarını vurgulayan Maugin, bunun, *genelleşmiş zihinsel otomatizmin* hakimiyetini göstermesi bakımından kaygı verici olduğunu öne sürmektedir.

Pekçok kişi sol ve sağ arası ayrımın artık yok olduğuna inanıyor. Politik düşüncelerin yeni bir tasnifi şekilleniyor; Devlet, okul, ulusal bağ, suçluluğun ve ergen sapmasının artışı, enternasyonalleşmeye açıklık gibi konularda yeni bölünmeler ve ittifaklar var. Özellikle fikirlerde yeni bir etap başlıyor; öğrenmenin esas, doğuştan olanın önemsiz olduğunu ve her kültürün kendine özgü apayrı bir dünya şekillendirdiğini vurgulayan kültüralizmin, yakın geçmişteki zaferinden sonra, insan türünün evrenselliğini vurgulayan bir tür evrenselciliğe dönüş var ve bu, insan hakları ve demokrasi gibi konularda ülkelerin iç işlerine müdahale etme yönünde yeni bir uluslararası hukuk anlayışında somutlaşmaktadır.

Yüzyılın sonundaki liberal kapitalizm ile imajın heryerdeliği arasında sıkı bir bağ gören Debray, günümüzde, sağ ve sol parti temsilcileri olan ve adına *Teknik Yapı* (Teknostructure) dediği yeni tek parti döneminin işaretlerini görüyor.

Bu bağlamda entellektüellik, solun tekelinden çıkıyor. Sağ entellektüel olunabileceği düşünülüyor; en büyükler arasında sağdan olanlar da (örneğin Raymond Aron) var, akıllı ve liberal bir sağ var, modernleşmeyi sorgulayan yeni sağ anlayışlar var. Moral fikirlerin monopol çağı bitmiş görünüyor, örneğin toplumumuzda bundan 20-30 yıl önce söz konusu edilemeyecek bir tavır gelişiyor ve bu açıdan **Birikim** de, **Türkiye Günlüğü** de, **Bilgi ve Hikmet** de meşru ve saygın görülüyor; aynı bir yazar bu üç dergide de yazabiliyor, aynı bir okuyucu bu üç dergiyi de okuyabiliyor. Bu dönüşüm genel şemaya uygun; entellektüellik, Üç Site Modeli'nde olduğu gibi, belirli bir misyon sahibi olmaya dayandırıldığında, bu misyonun ne olduğu önemlidir; çünkü *entellektüele meşruiyetini sağlayan şey, bizzat misyonunun içeriğidir*; dava adamı, davasının niteliğine göre değerlendirilir. Burada meşruiyet alanı, dava adına daraltılır. Ancak sosyal sistem modelinde entellektüel ile misyon arası bağın kopması, dikkatimizi, entellektüelin hakikati arama, keşfetme, yorumlama yaklaşımına çekmektedir; herhangi bir dava etrafında kenetlenme olmadığından aydınların, meşruiyet alanını genişletici bir etkide bulundukları görülmektedir. Daha önceleri, kendisine göre yargıda bulunulacak aşkın bir tek değer (din, devrim, vs.) varken, entellektüellerin söylemi daha buyurucu, daha etik bir nitelikteydi, oysa değerlerin aşındığı veya çeşitlendiği post-modern bir dünyada entellektüellerin söylemi de etik kaygılardan uzaklaşmakta ve çeşitlenmektedir. Bu durum, bir bakıma, iktidar-

ların veya yöneticilerin ihtiyaç duydukları takdirde, kendilerini olumlayıcı aydınlar bulma şansım artırmakta ve dolayısıyla meşruiyet arayışını, büyük ölçüde sorun olmaktan çıkarmaktadır.

Guillebaud'nun (1993) Fransa'nın önde gelen bazı entellektüelleriyle yaptığı görüşmeler entellektüel tipinde meydana gelen değişikliklerin, çeşitli düşünürlerin ortak bir saptaması olduğunu gösteriyor. Bu görüşmelerde vurgulanan bazı noktalara değinelim: Fransa'da "Fransız entellektüelleri Dreyfus Davası'yla doğmuş ve Sartre ile birlikte ölmüştür" şeklindeki yaygın sözün de belirttiği gibi, günümüzde entellektüel, artık politikanın dışında tanımlanıyor; arketipini Sartre'da bulan entellektüel tipi kaybolmuş görünüyor; 1960'lı ve 1970'li yıllarda toplumumuzda da geçerli olan bu arketip "politik olarak angaje olan ve özellikle de bu angajmanıyla meşrulaştırılan bir tiptir; ortaçağda prenslerin aforoz edilen insanları ülke dışına sürgün eden katiplerini andıran biri; merdivenleri çıkarak kürsüden sınıf düşmanlarını ilan eden, şu veya bu kutsal değeri çiğnediği düşünülmüş günah keçilerini ortaya koyan, toplumun arındırılması için yapılacakları belirleyen, "ruhları selamete götüren" (Guillebaud) bir tip. Bu, bir bakıma Feurbach'ın ilkesine uyan, yani dünyayı seyretmek yerine değiştirmeye çalışan aydın tipidir (Debray). Oysa bugün yorumlama çabası, yargılama ve mesihçilikten çok daha değerli sayılıyor.

Entellektüeller artık, lirik söylemlerden ve bir zamanlarki sorumsuzluktan uzaklaşmış görünüyor ve kendilerini artık sağ ve sola göre tanımlamıyorlar (Bruckner). Büyük S ile yazılan sol, yani olaylara ve olgulara duyarsız metafizik bütünsellik (entite) yok artık (Morin). Politikayla mesafeli duruş genelleşmiş gibi görünüyor. Yeni bir modernite anlayışı peşinde koşan, araştırıcı, öncü, keşfedici nitelikte üçüncü bir entellektüel tipi belirtiyor; yeni bilgi kategorileri, yeni araştırma ve düşünme yöntemleri aranıyor, yaşanılan çağ anlaşılmaya çalışılıyor (Guillebaud). Bu tipler mediatik, küreselleşmiş, videosferik moderniteden uzakta durmaya çalışıyorlar (Mongin). Temel düşünce odağı demokratik proje; ama Marx'a referanssız; somut gerçeklikle daha ilgili; demokrasi üzerindeki yeni tehditlere karşı daha bilinçli.

Bu arada Kutsal Devlete referanslar artıyor, Batı'da II. Dünya Savaşı'ndan bu yana ilk kez ve "sıfır" kalkınma hızı ile % 10 veya 15'lik bir işsizlik oranının uzunca bir süre daha devam edeceği bir bağlamda devletin müdahaleci işlevi (dağıtım) dile getiriliyor; Batının politik sisteminin, esas itibariyle kalkınma ve büyümenin sosyal çatışmaları gevşettiği bir duruma ayarlı olduğu; ekonominin göreceli bir fakirleşmesine hazır olmadığı belirtilerek bir fırtına bölgesine girildiği ve buna teorik olarak hazırlanmak gerektiği söyleniyor (Rosanvallon). Bir başka deyişle sosyal çatışmaların ekonomik büyüme sayesinde hafifletildiği temsili demokrasiler, ekonomilerinin göreceli fakirleşmesinin sancılı bir deneyimini yaşıyor ve bu yeni duruma hazır görünmüyor (Olivennes). Tarihin hızlanması, düşünme çabalarını daha önemli bir hale getiriyor. Temsili sistem üstündeki medyatik bozmalar artıyor. Halk ile elitleri arasındaki kopma derinleşiyor; en fakirler sağa oy veriyor; okul ve adalet gibi büyük kurumlar krizde. Son 20 yılda dünya, iki yüzyıl boyunca değiştiğinden daha çok değiştiği ve beklenmedik bir dünyayla karşılaştığımız belirtiliyor.

Yeni modernliği karakterize edecek yeni perspektifler aranıyor, bu yöndeki çabalar arasında 1981'den bu yana Palo Alto'da (Kaliforniya) ve dünyanın diğer bazı merkezlerinde enterdisipliner bir anlayışla sürdürülen kollokyumlar, karmaşıklık kavramı etrafında yeni bir dünya görüşü getirmeye çalışıyorlar; sosyal adalet (Rawls), otomat ağları (Atlan), yapay zeka (Levy) konusundaki çalışmalar ve Amerikan neo-liberal düşüncesi, bunda önemli olacağa benziyor (Guillebaud, 1993).

Ancak durumun ne yönde ilerleyeceğini söylemek için; bu farklı modernlik anlayışının, entellektüelleri bir aktör olarak tarih sahnesinde yeniden yer almaya mı götüreceğini, yoksa onları öznellikten mi çıkaracağım kestirmek için elimizde, yeterince ipucu bulunmadığını düşünüyorum. Entellektüelin bu yeni var oluş koşulu, Türk aydınını da etkileyecektir. Son yıllarda toplumumuzda meydana gelen politik olaylar (TV. tartışmaları, seçmenlerin nispeten küçük oranlarda partiler arasında dağılımı, parti bağlılıklarının zayıflaması ve militanlığın gerilemesi) politikanın kutsallıktan çıktığını, politikanın etrafındaki çekici halenin ve politikacı karizmasının silindiğini, vs. düşündürtmektedir. 1980'lerin sonlarına doğru, dünyadaki gelişmelere paralel olarak, ülkemizde de misyoner-aydın tipi azalmaktadır. Misyoner-aydın tipi sadece militanlığın hâlâ daha canlı olduğu bazı politik kamplarda ve farklı misyonlar etrafında varlığını sürdürmektedir; sosyo-ekonomik sorunların çözülemediği, merkezi iktidarların yetersiz olarak algılandığı ve buna karşılık siyasal topluma kıyasla sivil toplumun önemsiz kaldığı bir ülkede, insanların kurtarıcılar, mesihler, kahramanlar beklemesi psikolojik olarak anlaşılır bir olgudur. Yine bu bağlamda, aydınların asıl işlevleriyle toplumda yer bulamamaları, onların toplum tarafından kabul edilmiş ve kendilerine özgü bir değer sistemi geliştirerek özerk bir kesim gibi ortaya çıkamamalarına yol açmaktadır; bunun uzantısında da, sürekli bir güç arayışına ve iktidarları temel referans noktası olarak almaya götürmektedir. Bu durum, ne aydınların ahlaki bir zaafı gibi görülebilir, ne de karakter özelliği sayılabilir. Batı dünyasına kıyasla toplumumuzda bu tür durumların hâlâ sürmekte oluşu, bir yandan toplumumuzda bir hetero-kültür (geleneksel kültür ve Batı kültürünün birlikteliği) durumunun varlığına, öte yandan yukarıda değindiğim anlamda bir sosyal sistemin bütünüyle gerçekleşmemiş olmasına bağlanabilir.

Temel Referans Kaynakları

Bilgin, N. (1994): **Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu**, Ege Yayıncılık, İzmir.

Gergen, K. J. ve M. M. Gergen (1981): **Social Psyhology**, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York.

Guillebaud, J. C. (1993): **La pensee en 1993**, Nouvel Observateur, Ocak, 1993.

Moles, A. A. (1986): **Theorie Structurale de la Communication et Societe**, ed. Masson, Paris.

Smith, A. (1991): "La legitimation dualist", matrice du nationalisme etnique, **Theories du Nationalisme**, ed. Kime, Paris, s. 256-282.

FELSEFE GELENEĞİ ve AYDINIMIZ

Doğan Özlem

Önnot

Hiçbir toplumun tek tip "entellektüel"i, tek tip "aydm"ı yoktur. Yazının başlığındaki "aydınımız", son 150-200 yıllık tarihimizde bizde başat olduğuna inanılan aydın tipini nitelendirmektedir.

Felsefe ve Tarihimiz

Felsefenin tek bir tanımının olmaması, ilk bakışta yadırgatıcı görünse de, felsefenin ne olduğu hakkında bir fikir verebilir. Batı'daki ikibinbeşyüz yıllık geçmişine bakıldığında, felsefe, varlık, insan, doğa, toplum, ahlâk, siyaset, sanat, v.d. üzerine bir düşünme etkinliği olarak kendisini gösterir. Fakat bu düşünme etkinliğinin, "felsefî düşünme"nin ve bunun ürünü olarak felsefî bilginin niteliğini belirlemek oldukça güçtür. Bu konuda en uygun yol, bu etkinliği sürdürenlerin, yani filozofların eserlerine bakılarak bir yargıya ulaşmaktır. Bu eserler karşılaştırıldığında, farklı kültürlerden filozofların farklı felsefeler ortaya koydukları görülebilir. Bu görünüm, bir ve tek felsefeden değil, çoğul olarak "felsefeler"den, felsefe tiplerinden söz etmeyi gerektirir. Felsefeyi, konusunu rasyonel gerekçelere dayalı olarak ele alan, irdeleyen ve yine rasyonel/argümantatit yoldan bütünsel bir açıklama ortaya koymak isteyen bir refleksiyon etkinliği, teorik/sistematik bir temellendirme girişimi sayan filozoflar vardır. Ve Greklerden beri en yaygın felsefe konsepsiyonu bu olmuş, Batı felsefesi de büyük ölçüde bu konsepsiyon içerisinde şekillenmiştir. Bunun yanında felsefeyi, kendiliğinden açık sayılan, irdelenmesi ve rasyonel yoldan gerekçelendirilmesi gerekmeyen, tersine sezgisel olarak veya mistik yoldan kavranmış olduğuna inanılan bir hakikat doğrultusunda varlık, insan, doğa, toplum, ahlâk, siyaset, sanat, v.d. üzerine argümantatif olmayan bir yorumlama çabası sayanlar da bulunur. Bunların dışında felsefeden, konusu karşısında şüpheci ve hatta tekbenci (solipsist) bir tavır almayı, hiçbir şeyin temellendirilemez, açıklanamaz ve yorumlanamaz olduğunu göstermeyi anlayanlar mevcuttur. Fakat felsefeden anlaşılan şey ne olursa olsun, felsefeler ne kadar çeşitlilik gösterirse göstersin, "felsefî düşünme", sürekli bir sorgulama, eleştirme ve felsefe tarihi içinde ortaya konul-

Ege Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

muş felsefelerle, felsefî iddialarla sürekli bir hesaplaşma, felsefe sorunlarına sürekli bir çözüm arayışı olarak nitelendirilebilir. Bu durum felsefeden en az iki anlamda söz etmenin gerekli olduğunu da ortaya çıkarır. a) Çok sayıda felsefelerin, felsefe tiplerinin birlikte yer aldıkları alan olarak felsefe, b) Belli bir felsefe anlayışının, felsefe tipinin adı olarak felsefe.

Felsefe, yüzyılların birikimine dayanan kendine ait bir terminolojiye, kendine ait bir dile sahiptir ve soyut kavramlarla sürdürülen bir etkinliktir. Felsefe konuları ve sorunları bu terminoloji, bu dil içerisinde işlenir ve sorunların çözümünde yeni arayışlar yeni terimlerin kullanılmasını beraberinde getirir. Fakat felsefede sorunların hiçbir zaman tam çözümü yoktur ve bu yön, felsefeyi zaten felsefe kılan en önemli yönlerden biridir. Bu durum, yine bir felsefe terimi olan "philosophia perennis" (sürüp giden felsefe)terimi ile ifade edilir. Bu görünümüyle felsefe, ancak içine girilerek hakkında yeterli fikir sahibi olunacak bir alandır. Sözlük ve ansiklopedi tanımlarından hareketle felsefenin kendisi, sorunları ve terimleri hakkında sadece dışsal ve çok kez yanılgılara sürükleyici izlenimler edinilebilir.

Bu özellikleriyle felsefe, kitlelerin gözünde hemen her zaman, ürkütücü, zor nüfuz edilebilir, hatta nüfuz edilemez bir etkinlik tarzı ve bunun yanı sıra zor anlaşılır ve hatta anlaşılmaz düşünceler topluluğu olarak görülmüştür ve hiçbir zaman kitlelere mal olmamıştır. Yine bu özellikleriyle felsefe, kitlelerin gözünde yaşamdan, pratikten, toplumsal gerçeklikten kopuk bir düşünme etkinliği olarak da nitelendirilmiştir. Gerçekten de felsefenin yaşamaya ve pratiğe doğrudan ve anında bir etkisi yoktur. Fakat bu, felsefeyle yaşama ve pratik arasında hiçbir bağ olmadığı anlamına gelmez. Gerçi felsefe, yaşamaya ve pratiğe direktifler koyamaz, yaşamaya ve pratiğe anında yön ve biçim veremez. Bununla birlikte o, kendi etkinliği içinde, yaşamayı ve pratiği etkileyebilecek düşünsel yollar açar. Bu yolları izleyip izlememek, felsefeye değil pratiğe düşer. Ve özellikle Batı felsefesinin tarihi, felsefenin açtığı düşünsel yolların zaman içerisinde pratiğe taşınmasının örnekleriyle doludur. Bunun gibi, Batı kültüründe yaşamanın ve pratiğin de felsefi düşünmeyi sürekli etkilediği görülür. Bu karşılıklı etkilenme, felsefeyi yüzyıllar boyunca Batı kültürünün başat öğelerinden biri kılmıştır. Bugün de Batı'yı anlamanın en uygun yollarından biri, Batı felsefesi ile Batı kültürü arasındaki bu karşılıklı etkilenmeyi kavramaya çalışmaktır.

Bu açıdan bizde durum nedir?

Bizim son 7-8 yüzyıllık tarihimizde felsefeye (İslam felsefesine bile), istisnalar dışında gerçek bir ihtiyaç duyulmadığını belirtmek, haksızlık olmayacaktır. Türklerin İslam kültür çevresine katıldıkları 8. ve 9. yüzyıllar, aynı zamanda İslam felsefesinin doğuş yüzyıllarıdır ve İslam felsefesi 12. ve hatta 13. yüzyıla kadar parlak bir geçmişe sahip olmuş, Türkler de yeni müslüman kimlikleriyle bu felsefeye katkılarda bulunmuşlardır. Fakat İslam felsefesi 13. yüzyıldan itibaren, tekil kalan katkılar dışında, 19. yüzyıl ortalarına kadar adeta dumura uğramıştır. Bu dönem, bizde, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine tekabül eden 7-8 yüzyıllık bir dönem olarak, Batı felsefesi bir yana, İslam felsefesinden bile büyük ölçüde habersiz kalmmış olan bir dönem olmuştur. Tabii bu dönemde İslam felsefesinin Batı (Grek) felsefesinden aldığı etkilerden de, aynı İslam felse-

fesinin Batı ortaçağ felsefesine yapmış olduğu etkilerden de haberli olmak söz konusu olamazdı. Bu nedenle biz Tanzimat'la birlikte, felsefeyi yeniden ve bu kez modern Batı'da keşfetmek zorunda kaldık. Yine bu nedenle tarihimizin son 7-8 yüzyıllık dönemi, tarihsel/kültürel bilincimizde felsefenin yerinin bir tabula rasa, bir boş kâğıt olarak kaldığı bir dönem olmuştur. Üzerine her şeyin yazılabileceği böyle bir tabula rasa'ya önce Batı'da bu keşif sırasında en başat felsefe olarak Aydınlanma felsefesinin girmesi anlaşılabilir bir şeydir. Zaten bizde "münevver", "aydın", "entellektüel" terimleriyle anılan insanlardan da ancak Batı düşüncesiyle tanışmanın itibari başlangıcı olarak Tanzimat'la birlikte söz edildiğini görüyoruz.

Entellektüel, Münevver, Aydın

Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipi olarak "entellektüel", büyük ölçüde Aydınlanma çağının bir ürünüdür. "Entellektüel" terimi, Aydınlanma çağından önce daha 17. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Ne var ki 17. yüzyılın bu terime verdiği anlam ile Aydınlanma çağının aynı terime verdiği anlam arasında bir fark vardır. 17. yüzyıl "entellektüel"i zihinsel (intellectuel) etkinliklerden hoşlanan, herşeyden mümkün olduğu kadar haberli olmaya çalışan, kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan bir insan olarak tanımlamıştır. Bu tanım gerçi 18. yüzyıl Aydınlanma çağı için de geçerlidir. Fakat Aydınlanma, 17. yüzyılın "entellektüel"ine, sadece kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çalışan bir insan olarak bakmakla yetinmemiş, ona daha iyi bir toplum, daha iyi bir insanlık için düşünce üretme ve gerektiğinde politik eylemde bulunma misyonunu da yüklemiştir. Biz Batı düşüncesiyle 19. yüzyılın başlarında tanıştığımızda, 17. yüzyılın entellektüelini değil, işte bu entellektüeli önümüzde bulduk. Bu entellektüel, misyonunu, teorik planda evrenselliği bizatihi içeren bir şey olarak "hakikat"i bulup ortaya çıkarmak, pratik planda ise daha iyi bir dünya kurmaya katkıda bulunmak olarak belirlemiştir ki, bu zaten Aydınlanma çağının tiniyle hemen tamamen örtüşen bir misyondur. Aydınlanma çağı, akıl ile deneyin en uygun bileşimini bilimde (doğa biliminde) bulan ve hakikate bilimsel hakikat olarak ulaşılabileceğini düşünen, bu konuda metafiziği, teolojiyi ve dini devre dışında tutmak isteyen bir tavra sahip olan ve bununla tutarlı bir çizgide, pratik/politik/ahlâksal sorunların bilimsel düşünce ile çözülebileceğine inanan bir çağ olmakla karakterize olur ve bu karakterizasyon bu çağın ürünü olan "entellektüel" için de geçerlidir. Gerçi Aydınlanmacı düşünce en yaygın olduğu bir zaman kesitinde bile eksiksiz bir kabul görmemiş, alternatif ve hatta karşıt düşünce akımları aynı zaman kesitinde yer alabilmişlerdir.

Aydınlanmacılarla çağdaş olan romantiklerden 19. yüzyılın ikinci yarısında Nietzsche'ye kadar, akılcılığı ve bilimciliği eleştiren, insanın ve dünyanın zihinselci (intellectualist) tavırla kavranılamayacağını ileri süren bir dizi sanatçı, eleştirmen ve düşünür, kendilerine "entellektüel" denmesinden hiç hoşlanmamışlardır. Fakat bu sanatçı, eleştirmen ve düşünürler kendi irrasyonalist, an-

ti-entellektüalist tavırları doğrultusunda kendilerini ve dünyayı anlama, sorgulama, eleştirme ve düşüncelerini başkalarına iletme ve başkalarını etkileme etkinliğinden hiç de vazgeçmemişlerdir. Bu durum "entellektüel" teriminden, en az üç şeyin anlaşılabileceğini göstermektedir: 1) 17. yüzyılın tanımladığı bir insan tipi olarak entellektüel. Kendilerini bu tanıma uygun şekilde entellektüel sayan insanlar bugün de mevcuttur. 2) 18. yüzyıl aydınlanma çağının tanımladığı bir insan tipi olarak entellektüel. Şüphesiz bu tip Batı toplumlarının son ikiyüz yıllık kültür ve politika tarihlerinde en başat tip olmuştur. 3) Anlama, sorgulama ve eleştirme etkinliğini anti-entellektüalist bir tavırla sürdüren entellektüel. Bu üçüncü tipin tanımının kendi içinde bir çelişki taşıdığı açıktır. Fakat bu tip de kültür tarihinin her döneminde vardı ve bugün de kendilerine "postmodern" denen bir entellektüel tipi içinde varlığını sürdürmektedir. Zaten bir kavramı ortaya çıkışındaki tanımıyla anlamayı sürdürmek, mantıksal tutarlılık adına anlaşılabilir bir şey olmakla birlikte, tarihsel açıdan uygun bir tutum olmaz. Kavramların kendileri tarihseldir ve tarihsel olan herşey gibi değişime, anlam daralmasına veya anlam genişlemesine uğrarlar. Bugün "entellektüel"i, etimolojisinin bizi düşüreceği tuzağa düşmekten sakınarak, entellektüalist veya anti-entellektüalist, rasyonalist veya anti-rasyonalist, bilimselci veya anti-bilimselci , teist veya ateist, v.d. olmasına takılmadan, benimsediği herhangi bir felsefî, dünyagörüşsel, ahlâksal, politik tavırdan hareketle ve ama kaçınılmaz bir koşul olarak zengin bir bilgi birikimi temelinde düşünce üretme, sorgulama ve değerlendirme kapasitesine sahip insanı nitelendirmekte kullanmak uygun olur. (Bu insan tipinin "entel"le hiçbir ilişkisi yoktur).

"Entellektüel" teriminin bu geniş anlamı ve kullanımı benimsendiğinde, Batı'yla temasların göreceli olarak yoğunlaştığı Tanzimat'tan bu yana, bizde önce "münevver" adıyla ortaya çıkmış olan tipin bazı yönleriyle kendine özgü bir tip olduğu görülür. Batıcı, İslamcı, Osmanlıcı veya Türkçü olsun, bu dönemin "münevver"ini ortaklaşa niteleyen yönlerden bazıları şunlardır: Batılı "entellektüel" kendisini uzmandan, meslek sahibinden, bürokrattan, yöneticiden özenle ayırmaya çalışır. Şüphesiz "entellektüel", aynı zamanda bir uzman, bir meslek sahibi, bir bürokrat, bir yönetici de olabilir. Fakat onu "entellektüel" kılan başlıca yön, "okumuş", "bilgi sahibi", "kültürlü", kısacası "aydınlanmış" ("münevver") kişi olarak bir mesleği icra etmesi, bir konunun uzmanı veya bilirkişisi olması değil, kendi sorumluluk bilinci ve mesleki, bürokratik ve yönetsel ilgi ve çıkarların motivasyonundan en az ölçüde etkilenmesini sağlayan bir bağımsızlık duygusuyla sürekli bir düşünsel arayış ve sorgulama içinde olmasıdır. Bunlar onu âmir-memur ilişkisinin, hiyerarşinin, bürokrasinin dışında tutan yönlerdir. O da herkes gibi bir sosyal statüye, bir sınıfsal kökene sahiptir; fakat o içinden çıktığı sınıfın ideolojisi ve çıkarlarına karşıt bir tutum da alabilir. Bu nedenle "entellektüel"in sosyal hiyerarşi içindeki yeri ve sosyal statüsü Batı toplumlarında hep belirsiz kalmış ve bu belirsizlik entellektüel adına olumlu bir yön sayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Tanzimat'tan sonra en az yüz yıl bizde "münevver"lerin büyük ölçüde hemen hepsi üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat zümrelerden, itibarlı meslek gruplarından çıkmış olması, bizde bir mesleği profesyonel olarak icra eden, devlet yönetiminde yer alan, "okumuş", "bilgi sahibi", "kültürlü" insan ile "entellektüel"in yanlış olarak özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Zaten "mü-

nevver"in entellektüel etkinlikte bulunan kişiden çok "aydınlanmış" kişiyi karşılayan bir terim olması bile, bu durumun göstergesidir. (Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında mahallenin lâf taşıyan kadınları, subaylardan, bürokratlardan, hekimlerden, öğretmenlerden, hatta zabıt katiplerinden "münevver" olarak söz ederler.)

Nizâm-ı âlem fikrinde kaynağını bulan Osmanlı devlet konsepsiyonu, zaten sosyal statüsü belirsiz bir "entellektüel" tipinin ortaya çıkmasına (en azından Tanzimat'a kadar) izin veremezdi. Bu nedenle Osmanlı'nm son döneminden Cumhuriyet'in ilk dönemine kadar bizde yönetici, bürokrat, meslek sahibi "münevverler"in kültür ve politika hayatımızda başat fakat bir ara tip olarak kaldıkları açıktır. Bu durum bizde "münevver"i gerçekten de bir ara tip kılmıştır. O, Batılı "entellektüel"in tavrıyla yöneticinin, bürokratın, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışıp kalmıştır. Devlete karşı muhalefet söz konusu olmadığından ve muhalefet ancak hükümetteki kadrolara karşı yapılabildiğinden, o muhalefetteyken daha iyi bir toplum projesi üzerine düşünür, yani Aydınlanmacı entellektüele özgü değişimci ve hatta devrimci bir tavır sergilerken, iktidara geldiğinde yönetimin ve bürokrasinin çarkları arasında çok kez farkına varamadığı bir muhafazakâr politikacı ve devlet memuru olup çıkar. Bu dönemlerin "münevver"i, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslamcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Çökmekte olan imparatorluğu İslami temelde ve Aydınlanmacı dünyagörüşüne karşıt bir tutumla yeniden ihya etme çabaları da, Osmanlıyı idame ettirme çabaları da, bir imparatorluktan bir ulus çıkarma, laik ve modern bir devlet modelini pratiğe geçirme çabaları da; aslında, karşı çıkılan veya benimsenen aynı Aydınlanma'nın radikal düşünme formları içerisinde şekillenirler. Getirdikleri çözüm önerilerinin radikal ve toptancı olması, kendilerine kurtarıcılık misyonu yüklemeleri, bu "münevver"lerin bir başka ortak yönleridir. Cumhuriyet'le birlikte "münevver"in adının değişip "aydın" olması, bu ortak yönlerde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Cumhuriyet'le birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslamcı, Türkçü "münevver"lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde "aydın"m "Batıcı münevver" olarak anlaşılmasını getirmiştir. Öyle ki örneğin İslamcı olmak, Osmanlıcı olmak, "aydın" olmayı hatta engelleyen nitelikler sayılmaya başlamıştır. Yine öyle ki 1950'lere kadar "aydın" terimi, bu daraltılmış anlam içeriğiyle ve dışlamacı bir tutumla kullanılmıştır. Çok partili yaşamla, yani demokrasinin kurumlaşma sürecinin başlamasıyla birlikte, geleneksel misyoner ve memur "münevver" veya "aydın" tipine alternatif olarak, geçimini devlet kapısında aramayan, kendi yağıyla kavrulan, devlet desteğindeki ideolojiye karşı çıkan, göreceli olarak bağımsız bir aydın tipinin, yani "entellektüel" tanımına daha yakın bir tipin kültür hayatında ve politika sahnesinde eskiye oranla çok daha fazla yer almaya başladığı görülür. Buna rağmen 1980'lere kadar başat aydın tipinin fazla değişmediği de açıktır. 1960'dan sonra solun göreceli yükselişi içinde yaygınlaşan solcu aydın tipi de, kendisine kurtarıcılık misyonu yüklemesi ve radikalizmi bakımından bizdeki başat aydın tipinin özel bir versiyonu sayılabilir.

Bu betimlemeler, dünya görüşleri, ideolojileri ne olursa olsun, Tanzimat'tan bu yana bizdeki başat "münevver" veya "aydın" tipinin büyük ölçüde bir misyo-

ner tipi olduğu sonucuna götürüyor. Bu tipi daha da yakından tanımanın yolu yine Aydınlanma'dan hareket etmektir.

Aydınlanma, aslında kendi içerisinde çok çeşitli düşünce akımlarını barındırmış ve ayrıca İngiltere, Fransa ve Almanya'da farklı yönler göstermiştir. Ne var ki Aydınlanma'nın bir versiyonu, bizde Aydmlanma'nm kendisi olarak anlaşılmıştır. Fransız patentli bu versiyonuyla Aydınlanma, epistemolojide empirist/pozitivist, toplum kuramında holistik/evrenselci, politika kuramında merkeziyetçi/laik/ulusalcı, tarih kuramında ilerlemeci/teleolojist bir dünya görüşü olarak algılanmıştır. Batılı (özellikle: Fransız), kendisini ve toplumunu, bu dünya görüşü doğrultusunda, Rönesans'la başlayan bir dizi ekonomik, bilimsel, düşünsel evrimin bir ürünü saymış, aynı evrimi daha ileri götürme misyonunu yüklenmiştir. O, Batılı olmayan tüm toplumları da, kendi geçtiği evrelerden geçerek kendi yaşama biçimine ulaşabilecek toplumlar olarak görmüştür ve bu görüşünü Batılı olmayan toplumlara genişliğine ihraç etmekten de geri kalmamış, hatta yapılması gerekenleri de sıralamıştır. Buna göre Batılı olmayan toplumlar, Batı'mn Rönesans'tan itibaren gerçekleştirdiklerini çok kısa bir sürede gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunun için topluma aktif bir müdahale gerekmektedir ki, bu müdahaleyi gerçekleştirecek, "modern toplum"un niteliklerini kavramış toplum kesimlerine, bir "intellijensiya"ya ihtiyaç vardır. (İlk kez geçen yüzyılda Rusya'da "intelligentsia" şeklinde telâffuz edilen ve yazılan bu terim bile, bize Fransızca telâffuzu ve yazılışıyla "intellijensiya" olarak geçmiştir). Bir başka ifadeyle, "intellijensiya"nm müdahalesi, "geri" sayılan "geleneksel toplum"dan "ileri" sayılan "modern toplum"a geçiş için zorunludur. Öyle ki, geçiş gerçekleşinceye kadar, otoriter, üsttenci ve müdahaleci siyasal rejimlere katlanmak gerekir.

Tanzimat'tan bu yana Batı'dan ithal edilen bu "modernleşme" projesi, bizde bu "modernleşme"de öncülüğü üstlenen "münevver" veya "aydın" kesimin, yani "intellijensiya"nın, otoriter, köktenci, üsttenci ve bürokratik niteliğini ve bizdeki "münevver" veya "aydm"ın başat yönünün misyonerlik olarak ortaya çıkmasını bir kez daha açıklar. Bu ayrıca "münevver" veya "aydın"ın bizde bir "intellijensiya" mensubu olarak kaldığını, "entellektüel"i karakterize eden yöne, yani onun sosyal hiyerarşi içindeki yerinin ve sosyal statüsünün belirsizliğine sahip olmadığını bir kez daha gösterir. Bu "münevver" veya "aydın", toplum için yapılması gerekenin, "doğru" olanın ne olduğunu kesinlikle bildiğine inandığı gibi, bunu başkalarına bildirmenin ve topluma bu yapılması gereken doğrultusunda müdahale etmenin bir ödev olduğuna da inanır. O, kendi "doğru"sunun başkalarının "doğru"ları arasında bir "doğru" olabileceğinin farkında olmayan bir dogmatiktir. O, "evrensel" olduğuna inandığı "doğru"sunu topluma dayatmakta, topluma yol göstermekte, toplumu eğitmekte ısrarlıdır. Zihnindeki daha iyi toplum projesine öylesine inanır ki, içinde yaşadığı toplumun realitesinin, bu projeyle bağdaşır olup olmadığı gibi masum bir soru bile onu rahatsız eder. O, bu realiteyi kendi tarihselliği, tekilliği ve özgüllüğüyle anlamak ve çözüm önerilerini bu anlama çabasıyla birlikte geliştirmek yerine, zihninde biçtiği elbiseyi topluma giydirmekte ısrarlıdır. Elbise topluma uymadıkça hüsrana uğrar, öfkelenir ve elbiseyi değil toplumu suçlar. Onun tavrı toplumunun özgüllüğünü ve tekilliğini anlayıcı bir tavır değil, özgül ve tekil olanı "evrensel" olduğuna inan-

dığı bir düşünce şablonu içinden açıklamak isteyen bir tavır olduğundan, yargılamaları da ahkâm kesmeye dönüşür.

Bizde Felsefe Geleneği (Bir Tarihçe)

İslam felsefesinin gelişiminde, henüz Doğu-Batı ikileminin söz konusu olmadığı bir dönemde, İslam'ın Grek felsefesiyle tanışmasının çok önemli bir yeri vardır. Gerçi İslam felsefesi İslam teolojisine hizmet eden bir konum ve işlevle kendini sınırlandırmış olsa da, felsefenin hemen tüm klasik konu ve sorunlarına genişliğine el atmış olan bir felsefedir. Bizim tarihimizde İslam kültür çevresine katıldıktan sonra 9-12. yüzyıllar arasında İslam felsefesi bağlamında felsefeyle tanıştığımız ve ona katkılar getirdiğimiz bir dönem olduğuna, fakat son 7-8 yüzyıllık dönemde felsefenin kültürümüzden hemen hemen kaybolduğuna yukarıda değinilmişti.

Felsefeyle yeniden tanışmamızın itibari başlangıcı olarak Tanzimat'ı kabul ettiğimiz takdirde, bizde bir felsefe geleneğinin varlığından ancak 150 yılı biraz aşan bir süre için söz etmek mümkündür. Bu süre, Batı'da ikibinbeşyüz yıllık bir felsefe geleneğinin mevcudiyeti hatırlandığında, bir kültür içinde felsefenin gelenekleşmesi bakımından oldukça kısa bir süredir. Bu sürenin çok büyük ölçüde bir öğrenme ve aktarma dönemi olması da kaçınılmazdır. Bu öğrenme ve aktarmacılığın, yüzyılımızın başına kadar, ikinci ve üçüncü el kaynaklardan, el kitaplarından oldukça yüzeysel ve ülkenin sosyo-politik sorun ve ihtiyaçlarıyla koşutluk içerisinde oldukça seçmeci ve dolayısıyla oldukça dar ve dağınık bir öğrenme ve aktarmacılık olarak kaldığını gözlüyoruz. Bir felsefe geleneğinin yerleşmesi için gerekli olan ilk adım olarak kurumlaşma ise, 1910'lu yıllarda Darülfünun'da felsefe dersi okutulmaya başlamış olsa da, ancak 1930'lu yıllardaki üniversite reformuyla birlikte üniversite içinde başlamıştır. Bu kurumlaşma atılımıyla birlikte üstesinden gelinmesi gereken en önemli sorun, Türkçe felsefe terminolojisi ve Türkçe felsefe dili oluşturmak ve bağlı olarak Türkçede felsefe yapmak olmuştur. Cumhuriyet'in ilk iki kuşak felsefecileri, bir yandan bu dev sorunun üstesinden gelmeye çalışırlarken, öbür yandan ülkemizde bir felsefe kültürünün oluşması ve yaygınlaşması konusunda önemli katkılar sağlayan telif ve çeviri ürünler vermişlerdir. Yarım yüzyıla yaklaşan bu döneme Türkiye'de felsefenin kurumlaşma dönemi olarak bakılabilir. Öyle ki, 1970'li ve 1980'li yıllar felsefî terminoloji sorununun önemli ölçüde çözüldüğü, bir Türkçe felsefe dilinin ve sınırlı da olsa bir Türkçe felsefe literatürünün artık oluşmuş olduğu yıllardır. Buna bağlı olarak aynı yıllarda çalışmalarını sergilemeye başlayan ve büyük çoğunluğu ilk iki kuşak felsefecilerimizin öğrencileri olan üçüncü kuşak felsefecilerimiz ve bunların öğrencileri olarak 1990'lı yılların başlarında ürün vermeye başlayan dördüncü kuşak felsefecilerimiz, mesailerinin önemli bir kısmını terminoloji ve dil sorunlarına ayırma zorunluluğundan büyük ölçüde kurtulmuşlar, daha da geliştirilmeyi beklemekle birlikte bir Türkçe felsefe dilini hazır bulmuşlar, temel felsefe kültürünü tüm eksikliklere rağmen Türkçede edinme şansını elde etmişlerdir.

Bugün, 1933'de kurulan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün yanı sıra, Ankara Üniversitesi DTCF (1935), Hacettepe Üniversitesi (1969), Atatürk Üniversitesi (1976), Ege Üniversitesi (1978), Boğaziçi Üniversitesi (1982), OD-

TÜ (1983), Çukurova Üniversitesi (1989), Uludağ Üniversitesi (1990) Gazi Üniversitesi (1992), Adnan Menderes Üniversitesi (1993) ve Mersin Üniversitesi (1993) felsefe bölümleriyle birlikte (çoğu kuruluş ve kadrolaşma aşamasında olsa da) oniki felsefe bölümüne sahibiz. Ülkemizde felsefenin kurumlaşması yönündeki en büyük katkıların en eski felsefe bölümümüz olan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden geldiği tartışmasızdır. Bu bölüm diğer felsefe bölümlerimizde görev yapmış ve yapmakta olan felsefecilerimizin önemli bir kısmını yetiştirmiştir.

Bizde bu kurumlaşma sürecine koşut olarak felsefede bir gelenekleşmeden ne ölçüde söz edilebilir?

Alan olarak felsefenin ve bu alan içerisinde ortaya konulmuş felsefe tiplerinin yüzlerce yıllık tarihlere sahip oldukları anımsandığında, bizde bir felsefe nosyonunun ve bağlı olarak belli felsefe tiplerinin gelenekleşmiş olduğu tabii ki söylenemez. Bununla birlikte kurumlaşma sürecinde dördüncü kuşağa ulaşmış olmamız, daha ilk kuşaktan beri bazı felsefecilerimizin çalışmalarını belli felsefe tipleri içerisinde sürdürmüş ve sürdürmekte olmaları, gelenekleşme yolunda önemli mesafeler alındığının işaretleridir.

Felsefenin Cumhuriyet'le birlikte 60-70 yıllık kurumlaşma sürecine bakıldığında, gelenekleşme doğrultusunda şu hususların altı çizilebilir:

a) Kurumlaşma dönemi içerisinde zorunlu olarak uzun bir süre aktarmacılık ağır basmıştır ve bu aktarmacılık daha uzun süre devam edecektir ve etmelidir de. Çünkü hâlâ temel ve klasik felsefe eserlerinin ancak pek küçük bir bölümünün çevirilerine sahibiz ve öbür yandan günümüz felsefesinden haberli olmak zorundayız. Aktarmacılığa karşı olanlar, aktarmacılığı onur kırıcı bulanlar, öncelikle aktarmacı olmayan bir felsefe etkinliğinin örneklerini sunmak yükümlülüğü altındadırlar ki, bu türlü ürünler sunmak, ancak, daha çok uzun süreler aktarmacılıkla edinilmiş olması zorunlu kalacak olan yeterli bir felsefe kültürü zemininde mümkündür. Aksi takdirde bilineni icat ettiğini sanma gafletine düşülmesi kaçınılmaz olur.

b) Tanzimat'tan kurumlaşma dönemine kadarki yüzeysel, irdeleme ve eleştiriden yoksun ve çoğu ikinci, üçüncü elden kaynaklara, el kitaplarına dayalı aktarmacılığın yerini, kurumlaşma dönemiyle birlikte doğrudan kaynağın kendisine gitme, kaynağı irdeleme ve eleştirme ile aynı anda gerçekleştirilen bir aktarmacılık almıştır.

c) Bu türlü aktarmacılığın yüzeysel ve taklitçi eski aktarmacılıktan farkı, kaynağı irdeleme ve eleştirme yoluyla hatta bir yeniden yaratma etkinliği olmasıdır ki, bu zaten "felsefe yapma" tarzlarından biridir ve geçmişte ve günümüzde Batı'da oldukça yaygın bir tarzdır. (Son 30-40 yıldır Batı'da da en yaygın "felsefe yapma" tarzının bu olduğunu görmek ilginçtir. Batılı felsefecilerin önemli bir kısmı, şu sıralarda "eski" ustaları, Aristoteles'i, Kant'ı yeniden keşfetmekle meşguller). Bu tarzın bizde de nitelikli örnekleri hiç de az değildir. Ülkemizde uzun süredir hem dil hem içerik yönünden halis felsefe ürünlerinin ortaya çıktığı ve çıkmaya devam ettiği şüphesizdir.

Felsefe ve Aydınımız

Yukarıda, felsefede halen devam etmekte olan kurumlaşmanın, içinden bir geleneğin çıkacağı bir evreye yaklaştığına değinilmişti. Bizde felsefenin kurumlaşmasında Cumhuriyet'in Aydmlanmacı/Batılılaşmacı yönetici-aydın tipinin ve Cumhuriyet "intellijensiya"sımn çaba ve katkılarının payı asla inkâr edilemez. Gerçi bu kurumlaştırma çabasında Cumhuriyet'in yönetici-aydm tipinin kendi Aydmlanmacı/Batılılaşmacı tavrının felsefece meşrulaştırılması yönündeki istek ve niyetinin etkili olduğu açıktır. Ne var ki kurumlaştırılmaya çalışılan şey, felsefe, meşrulaştırılmaya çalışılan bu tavra karşıt veya bu tavrın dışında çok sayıda felsefe tipini ve anlayışını da barındıran bir alandır. Felsefe, tarihi boyunca, önce teolojilerin ve dinlerin, son ikiyüz yıldır da ideolojilerin meşrulaştırılmasında kendisine sık sık başvurulan bir alan olmuştur. Ne var ki, kendisinden destek beklenen, hatta içerilmek istenen felsefe, bu teolojilerin, dinlerin ve ideolojilerin hep yumuşak karnı olarak da kalmıştır. Çünkü felsefe, bir temellendirme ve sistemleştirme etkinliği olduğu kadar belki daha fazlasıyla olumlu bir şüpheci tavırla bir eleştiri ve sorgulama etkinliğidir de. Dolayısıyla felsefe tarihi, temellendirme ve sistemleştirme çabaları kadar, temellendirilenin ve sistemleştirilenin yıkımı çabaları ile de doludur. Bizde de böyle olmuştur. Gerçi bizde felsefenin kurumlaşması Cumhuriyet'in modernleşme projesi ile eşzamanlıdır; fakat süreç içerisinde felsefe, kendi dinamiğinden kaynaklanan çokçeşitliliğe bizde de kavuşmuş, değişik felsefe tipleri ve anlayışları düşünce hayatımıza girmiş ve izleyicilerini bulmuştur. Bununla birlikte felsefe, tarihi boyunca mâruz kaldığı bir kadere, bir teolojinin, bir dinin, bir ideolojinin meşrulaştırma aracı kılınma kaderine bizde de mâruz kalmaya devam etmektedir. Son onyıllarda çeşitli ideolojik, dinsel ve bağlı olarak politik pozisyonlardan hareketle birbirleriyle tartışma ve rekabet halinde olan aydınlarımızın önemli bir kısmının (bu arada Cumhuriyet karşıtlarının bile) bir felsefi arka plana dayanmak istedikleri, bir felsefi meşrulaştırma arayışı içinde oldukları gözlenmektedir. Gerçi bu istek ve arayışın Tanzimat'tan beri hep var olduğu söylenebilir; ne var ki başlangıçtaki yüzeysel, kalıpçı, devşirmeci ve hazıra konucu meşrulaştırma istek ve arayışlarının geride kaldığı, onun yerini çok daha derinlikli, eleştirel bir çabanın aldığı görülmektedir.

Günümüzde özellikle İslamcı aydınların bu konuda İslamcı olmayan aydınlara oranla çok daha faal oldukları açık bir olgudur. Ne var ki, felsefe tarihinin bize öğrettiği üzere, felsefeden bir meşrulaştırma aracı olarak yararlanma istekleri, "felsefe" ile "felsefe olmayan" arasındaki ayırımın bilinçli veya bilinçsiz ortadan kalkmasına da yol açar. Felsefeden bir meşrulaştırma aracı olarak yararlanmak isteyenler, felsefenin esas yurdunun kavramlaştırma, temellendirme ve sistemleştirmeden çok, "şüphe" olduğunu unutmamalıdırlar. Bu, felsefeyi teolojilerin, dinlerin, ideolojilerin gözünde hep sevimsiz kılan yön olmuş; fakat paradoksal olarak aynı teolojiler, dinler, ideolojiler, aynı felsefenin öbür yüzünden, kavramlaştırıcı, temellendirici ve sistemleştirici tavrından yararlanma isteğinden de vazgeçmemişlerdir.

Bizde kurumlaşma ve gelenekleşme sürecindeki felsefenin, aydınımızda daha fazla şüpheci olma eğilimi uyandırması, kritik bir dönemden geçmekte olan ülkemizde, dogmatikleşmenin ve inatlaşmanın kırılması bakımından tabii ki ar-

zu edilir bir şeydir. Bu, aydınımıza tüm çokçeşitliliği içinde felsefeyle, özellikle "felsefi şüphe"yle daha fazla tanışıklık kurmaya olduğu kadar, "intellijensiya" mensubu olmaktan "entellektüel" olmaya bir çağrıdır da.

TÜRK AYDINI ve FELSEFENİN GEREKLİLİĞİ

Ya özgürlük?
Ah onu isteyecek duruma
gelebilsek!
Melih Cevdet Anday
21 Şubat 1995

Oruç Aruoba

Bu yazı için önerilen başlığı bir soru sayıp, şöyle başlayabiliriz: Tabiî ki 'aydın' olmak için 'gerekli' falan değil felsefe; belki, 'yararlı' bile değil. Nasıl insan, örneğin Kant'a göre "anlama yetisi"nin kaç "kategori"si olduğunu bilmeden kavramlar kurup dünyayı anlayabiliyorsa; 'aydın' (olacak) (olmuş?) bir kişi de, diyelim, Hegel'e göre "tin"in "özgür düşünme"ye hangi "evre"lerden geçerek nasıl ulaşabileceğini bilmeden, dünyayı kendi gözleriyle görmeğe çalışıp özgür düşünceli olmaya girişebilir (olabilir?).

Ama, yukarıdaki tek tırnaklara, parantezlere ve soru işaretlerine daha dikkatli bakalım: -

Aydın olmak en temelde nedir?

Aydın olmak için ne gereklidir?

Aydın olmak en sonunda nedir?

Bu sorulara ancak felsefe yoluyla yanıt bulunabileceği; ya da, bu soruları sormanın zaten felsefe olduğu yollu bir önyargı, kalemimizi ilerletiyor: -

Aydın (olacak) (olan) kişi, belki, en temelde, hayret edebilen kişidir — bunun ile felsefenin ilişkisini kurabiliriz: -

Felsefe, Platon'a göre, hayretle başlar; ve, Sokrates'e göre, hayret etmeyi öğretebilmektir. (Bir parantez: Kastedilen, bir duygu olarak — kişinin 'elinde' olmadan — duyulan birşey değil, bilinçli bir edim olarak hayret etmedir.) Çünkü felsefe, dünyada sorunlar — dünyayı sorunlu — görmektir: başka insanlara — bir çağa, bir topluma — olağan ve olması gerektiği gibi gözüken şeyler, felsefe için sorunsaldır; bu yüzden, felsefeyle uğraşan insan, hayret eden insandır. — Hayret etmeyen (duymayan) insan ise, rahat insandır: uyumlu, 'normal', yerli-yerinde

Yazar

— onun felsefeye gereksinimi yoktur; o, verilmiş, hazır düşüncelerle, anlayışlarla, değer yargılarıyla yetinir.

Aydın (olacak) (olan) kişi ise, en baştan, yetinemeyen —işte: yetinememiş— kişidir; ki, aydın olma çabasına girmiştir — o, toplumunda ve çağında yaygın 'normlar' açısından, yersiz-yurtsuz, 'anormal', uyumsuz ve rahatsızdır — zaten, onu aydın olmaya (çalışmaya) iteleyen de bu durumudur; yoksa, niye çabalasındı ki?...

Felsefe de böyledir: -

Felsefe, felsefeyle uğraşan (giderek, yapacak, yapan) kişinin iç huzursuzluğundan çıkar. Felsefenin ilk konusunu oluşturan da, bu huzursuzluktur. Felsefe, en başta, çözülmesi gereken — çözümü o kişi için yaşamsal önem taşıyan — bir sorundur. Felsefe, sorunsal olanı — ilkin kendisinde, kendi kişiliğinde — görmek; ve, onu — ilkin kendisinde, kendi kişiliğinde — çözmeye girişmektir.

Aydın olmaya girişmek de böyledir.

Şimdi ikinci sorumuza girişmek için, her bir aydm (olacak) (olan) kişi için farklı — yepyeni, biricik — olabilecek sorunun (kendi sorununun) çözümü için gerekli olanlara girelim: -

Kavramak; ama, bunun için önce kendi edinilmiş kavramlarını bir kenara atmak.

Anlamak; ama, bunun için önce kendi olağan anlama çerçevesini kırmak.

Değerlendirmek; ama, bunun için önce kendi kurulu değer ölçülerinden kurtulmak.

Yargılamak; ama, bunun için önce kendi hazır önyargılarını yıkmak.

Bunlardan çıkan bir sonuç, felsefenin hep — önce — kendi kendisiyle uğraşan bir çaba olması: Felsefe yapacak kişinin ilk ele alması gereken, kendi kendisidir — ancak kendisini kavrayıp, anlayıp, değerlendirip, yargılayıp; yani eleştirip, belli — kendi belirlediği — bir konuma getirebilirse, başlayabilir felsefeye.

Bunlar, aydın olmaya girişmenin gerekleri de sayılabilir.

Başka bir — ters — sonuç (burada 'aydın olmak' ile 'felsefe yapmak' arasında büyük bir hızla kurmakta olduğumuz — belki, tehlikeli ve yanıltıcı — özdeşlik ne kadar yerindeyse...), aydın (olacak) (olan) kişinin, "bilim adamı" olamayacağı yollu (bu da, belki, bir önyargı):-

"Bilim" (bir tane daha: "bilim", burada, T. S. Kuhn'un "yapı"sını çözümlediği; bir "bilim topluluğu" içinde yürütülen "olağan bilim" etkinliği anlamında alınmakta), hep, bazı kavramları edindirir, bazı anlam çerçevelerini olağan kılar, bazı değer ölçüleri kurar — en ucunda da, eleştiriye kapalı bir zihinsel konumdur. Bu yolla, hayretin kişiyi getirdiği konumun tam tersini sağlar: olayların açıklanabilir olduğu duygusunu, ve, açıklandığı görüntüsünü verir. Kısacası, "bilim", genel toplumsal uyumluluğun en güçlü — çünkü kanıtlayıcı bilgisel temeli olan — araçlarından biri olarak, aydın olmaya aykırıdır. Bu yüzden aydm (olacak) (olan) kişi, "bilim"den uzak durmalıdır — daha doğrusu, onu eleştirmeyi bilmeli; daha iyisi, önce bir "bilim" dalında "uzman"laşmalı; sonra, onu "terketme"lidir...

(Bir de rivayet: Halikarnas Balıkçısı şöyle demiş: "Oxford'da beş yıl Yeniçağ Tarihi okudum; sonra, on yıl, orada öğrendiklerimi unutmak için uğraştım.")

Bir üçüncü sonuç da şu: -

Aydın (olacak) (olan) kişi, temel bir yalnızlık gerektirir. Bu gerekliliği öne sürmek ilk bakışta çelişik gibi — aydın olmak, hep, başka insanlar karşısında bir görev, giderek bir toplumsal yükümlülük, bir 'aydınlatma misyonu' olarak anlaşılınca (bu anlayışın katılmadığım birçok yanı var; ama, önemli bir doğruluk payı da...), aydının yalnız olma gerekliliği, garip görünebilir: 'dışarı' çıkıp toplumunun ve çağının 'içinde' birşey yapmayacak mıdır aydın — yazarsa, yayınlayacak; ressamsa, sergi açacak; tiyatrocuysa, sahneye çıkacak, vb. — hatta (burada gözümün önüne bir fotoğraf geliyor:) Sartre'sa, Foucault'ysa, eline hoparlörü alıp, sokağa çıkarak gösterici/eylemci öğrencilerin yanında yer alacak...?

Evet; ama, bu 'dışarı' çıkış, 'içeride' — yalnızken, yalnızlığında — ürettiklerini toplumuna ve çağına 'taşımak' için yapılıyorsa ancak, 'aydınlatma' görevini yerine getirebilir aydın: ancak önce — tek başına — birşeyler üretmişse, üretiyorsa, taşıyabilir bunları, sonradan, toplumuna ve çağma.

Buradan da şöyle bir noktaya geliyoruz: Aydın (olacak) (olan) kişi, en geniş anlamıyla bir kültürel yaratı alanında etkin — üretken — olacaktır.

Bu noktadan hareketle son sorumuza yaklaşabiliriz:-

Aydın olmaya girişmenin gerekleri bizi kültürel bir etkinlik konumuna getirdiğine göre, çıkarabileceğimiz son bir sonuç, aydın olmanın, hiçbir zaman aydın olunamayacağı bilincini gerektireceği yollu...

Böylesine garip (görünecek) bir sonuç, aslında epey açık (geliyor):-

Kültürel üretkenlik, en sonunda, sonsuz ve sonrasız bir çabadır — Camus'nün deyimiyle "sonu gelmeyen bir yenilgi"dir. Kültür alanlarından birinde üretken olan kişi, ilkin kendi ürünlerinin, en son ölçütlere vurulduğunda, yetersizliğini ve yetkinsizliğini; sonra da, bu alanda üretilebilir olanların, en son ölçütlere vurulduğunda, sınırsızlığını ve tüketilemezliğini bilir — daha doğrusu, burada 'en son' denebilecek ölçütlerin olmadığını görür; çünkü bilir ki, ortaya 'en son' diye konabilecek herhangi bir ölçüte karşı, hemen 'bir sonraki' konabilir — konur da, konmuştur da...

Böylece, bir tarihsel süreç içinde görür kendini, aydın (olacak) (olan) kişi: Bir, kendi, hiç tamamlayamayacağını bildiği gelişme — kendini yetiştirme, kurma, ve hiçbirzaman 'tam yetkin' kılamayacağım bildiği ürünlerini oluşturma — süreci; bir de, kendinden önce gelenlerin de katıldıkları, kendinden sonra geleceklerin de katılacakları, bir süreç...

Yani, aydın olacak olan kişi (parantezleri artık kaldırabiliriz), hiçbir zaman tam olarak aydın olamayacağını bilen; ama herzaman tam olarak aydın olmağa çalışan kişidir: hiç bitiremeyeceğini bildiği bir işi hep bitirmeğe çalışan kişi...

Bu yazı da bu çelişkiyle bitsin.

Not: Umarım okur, bu yazıda herhangi bir "aydın" ve "felsefe" tanımının yapılmağa çalışılmadığını görecektir. Öte yandan, önerilen başlıktaki "Türk" nitelemesine hiç değinilmemiştir: kendini bir "ulus"a "ait" görmek, burada yaklaşılmağa çalışılan 'aydın' ve 'felsefe' anlayışına hiç yaklaşılamadığı anlamına gelirdi.

TÜRK AYDINI ve BEN KİMİM SORUSU

Adalet Ağaoğlu

(...) İtilirsin, kakılırsın, yerlere düşersin, kalkarsın, yeniden itilirsin, yeniden kalkarsın. Kalkarız. Ağır siklet boks şampiyonu karşısına çıkarılmış, şike maçın acemi cılız yumruk düşkünü gibi, işte yine yerlerdeyiz. Bir... İki... Üç... Toparlanıyoruz, üç... gayret. Dört... Biraz daha gayret. Beş... Dizlerimizin üstüne kalktık bile. Cesaret. Altı... Bravo! Kalkmanla, iki tur atmadan daha, gözünün üstüne yediğin yumrukla, yerlerde. Yine kalkarız. Bir..ki..üç... Sonunda öyle olur ki, insan kalkabilecek olsa da, kalkmak istemeyebilir. Bunu bilinçle seçebilir. Uyumu, maçı, savaşı ve başarıyı kökünden reddedebilir. Yepyeni bir başkaldırı olabilir. (...)

**

HER DURUMDA ÖZGÜR KİMLİĞİMİZİ KORUYABİLMEK ANCAK EDİMLE SÖYLENEBİLECEK ŞU TEK VE SON SÖZE BAĞLI: HAYIR...

Aynılaşmaya hayır. Aynılığa hayır. Yinelemeye hayır.

**

"(...) Çağımız insanı, geleceğin gerçeğini artık salt umut ya da tek başına umutsuzluk, 'hiçlik' olarak algılamamaktadır. Canetti, büyük bir açıklıkla belirtiyordu: Geleceğin gerçeği hem aydınlık, hem karanlık, yani parçalanmış bir gerçekliktir. Teknoloji, yaptığı kadar yıkmakta, yıktığı kadar da yapmaktadır. (-) Varlıkları ancak düşünsel faaliyetleriyle kanıtlanan aydınlar, parçalanmış bir gelecek gerçeği karşısında belki de tarihlerinin en trajik dönemini yaşamaktalar. Aydınlatma işlevleri, kendileri dahil, bütün insanlığı programlayan bir yokedişe de gelip dayanmıştır. Bu noktada çağımız aydınının iç hesaplaşması çok daha karmaşıklaşmakta; hesaplaşma, onur ve övünç denli, utanç ve reddedişi de barındırmaktadır. İşte, bu incelemeden amacım, özellikle söz ettiğim iç çatışmanın sonuçlarını görmeye çalışmak. Bu amaçla geçmişin aydın, sanatçı intiharlarına eğilirken, yukarda değindiğim nedenlerle araştırmada, insan dünyasını gerçek hayattakinden çok daha özgürce ve derinlemesine kurcalayan, hesaplaşma sürecini aydınlatmada önümüze geniş olanaklar seren romanların kahramanlarına özel önem yüklenmiştir. –

Yazar

Ne tarihçiyim, ne toplumbilimci, ne de siyasalbilimci. Bilimsel bilgi alanlarından hiçbiri benim uzmanlık alanım değil. Benim uğraş alanım, bugün bile hâlâ bilgi disiplinlerinden biri arasında sayılmayan edebiyat. Ben de, Türk aydının kimlik sorununa, bilgiden sayılmayan, ama bence kendine özgü bir bilgi alanı olan bu farklı açıdan yaklaşmayı denemekteyim. Bu nedenle yukarıdaki alıntıları doğrudan romanların içinden, üstelik de kendi yazdıklarımdan birinin içinden yaptım. **Dar Zamanlar** ana başlığı altında topladığım roman üçlememin sonuncusu olan **Hayır...** dan. **Ölmeye Yatmak, Bir Düğün Gecesi** gibi, özellikle de ilki ve sonuncusunun baş kişilerinden toplumbilimci Prof. Aysel'in kurgusal düzlemde sözkonusu olan "*Aydın İntiharları ve Geleceğin Başkaldırısı*" incelemesinin bu alıntılara temel kaynaklık ettiğini belirtmeliyim. Ayrıca, özellikle bu kitapla başlayarak benim aydına yaklaşımımın artık ülke içiyle sınırlı bulunmadığını, sorunu daha geniş açıdan, dünya ve çağ bağlamında görmeye çalıştığımı söylemeliyim. Buraya gelene kadar ve bundan sonraki kitaplarımda da bir aydın hesaplaşması ana izlek olmuştur. Bu nedenle de, bu yazıda Türk aydını ve onun kimlik sorununa yaklaşırken, önceden yazdıklarıma göndermelerde bulunmam doğal karşılanmalıdır.

Bu arada, bu yazıyı geliştirirken (de) salt 'aydın' sözcüğünün değil (çünkü biz gerçek anlamda aydın olana da olmayana da 'aydın' diyoruz), Türkçede 'münevver' yerine tam karşılığını aramadığımız için 'entellektüel' dediğimiz aydın KİŞİ'liğini tanımlamada, Fransız da olsa, İngiliz de, çağımızda artık yadırgatıcı gelen ırksal / ulusal bir belirlemeden her zamanki gibi yine tedirginlik duyduğumu itiraf etmeliyim. Ama, bunu tartışma yeri belki de burası değil. O bakımdan ben de yazımı alışıldığı biçimde, şimdilik bu taşı yerinden fazla oynatmadan sürdüreceğim.

En başta insan, hayat, dil, anlatım bilgilerini gerektiren edebiyat alanı, yine de en az hayattan olduğu kadar öteki bilgi alanlarından da beslenmektedir. Bu anlamda yazarın kendisini ya çok alçak gönüllü ya da çok açgözlü, fazla meraklı saymak gerekir. Kanımca, ikisi de aynı oranda doğrudur. Ne olursa olsun, çok yönlü bir beslenmenin yeterli olmadığı durumlarda biz, edebiyatçının bu birikime eşit bir aydm kimliğinden zaten söz edemiyoruz. Çünkü, önünde sonunda sanat da, yazı da düşünsel bir faaliyetin sonucudur ve yeni sorular taşıyacak düşünsel bir faaliyetle yine hayata dönüp eklenmesi gerekir.

Böylece, genelde sanat ve edebiyatın, özelde de edebiyatın başlıbaşma diğer bilgi alanlarım besleyeceğine, buralardaki arayışların en tarafsız, en özgür kılavuzu olacağına, bilimsel bilgiyle bilinenler üstüne, bazan onları yollarından çevirtecek kadar değişik, şaşırtıcı ışıklar düşürebileceğine inanmaktayım. (Böyle olmasaydı zaten, yazıyla ifade edilmiş 'söz' yüzyıllar boyu bu kadar tehlikeli, bozguncu bulunmazdı.)

Edebiyat, çok kendine özgü bir bilgi alanı. Bilimsel bilgilerden olmaması, bir bilgi (de) olmaması demeye gelmez. Edebiyat, zihinsel faaliyetin yanısıra, buna ek bir sezgi, coşku, içsel zenginlik, farklı bir duyarlık isteyen, hayalle de beslenen, aynı zamanda hayalleri besleyen ve nihayet yarını kurmakta zamana, tarihe hayatiyet (canlılık) kazandıran bir bilgi alanı. Bu alanda sayıların, şifrelerin, kodların, kategorilerin cansız, mekanik soyutluğuna yer yok; insanları beyaz-siyah, kadın-erkek, deliler ve çocuklar diye sınıflamıyor, etiketlemiyor.

Hepsini aynı din, inanç, ırk kefesinde değerlendirmiyor. Burada bütün farklı durumlar, duygular da aynı kefelerde, aynı ölçülerle ölçülmüyor, ölçülemez de. Burada genelin içinde tek'e, soyutun içinde somuta, bilinenin ötesinde bilinmeyene geniş yer var. Bundan ötürü de insanın önüne, "Aaa, bak bunu hiç düşünmemiştim," dedirtecek yeni bakış açıları sunmakla, bu farklı bakışları tartışmaya açmakla kalmıyor, bizzat aydının kendini tanımasında, bütün bilgililiğine, aydınlığına karşın en cahili olabildiği kendi üstüne bilgisini edinmesinde geniş olanaklar sunabiliyor.

Hayır...da, Dostoyevski'nin **Cinler** romanının kahramanlarından Nikolay Stavrogin'in bir sözünü de alıntılamıştım: *İntihar etmekten korkuyorum çünkü büyük olmaktan korkuyorum.*

Bir toplumda aydın (entellektüel) konumu bulunan KİŞİ, şu çelişkinin de adayıdır: Mitleşmek, kahraman olmak. O, bundan korkar. Ve romanlar insanların gizli kalmış yanları, korkuları üstüne de aydınlık ışıklar düşürür. Bizim aydınımızın iyi anlaşılmasında, doğru yerine oturtulmasında yazık ki salt politik hayata, gazetelerin rehberliğine, anılarda görünen tarihsel kimliklere bakılmakta. Edebiyat ve onun yazarının sosyolojisi bilinmiyor. O türden sayfalarda bu anlamda hiçbir arkeolojik kazı yapılmış değil, denilebilir. Yıllarca, sözgelimi **Söylev, Enver Paşa, Tek Adam-İkinci Adam** dizileri ya da işte **Türkiye'nin Düzeni** insanların önüne bir aydın modeli koydu ve 'Türk aydını' kendini bu model içinde kaybetti; kaybolduğu yerden çıkması da kolay olmadı. Çıkarken Marks'ı, Lenin'i ya da tuhaf bir biçimde Hegel'le Engels'i gördü; gelip **Üç İstanbul** ile **Huzur**'da konakladı. Ama, nekadar itiraftan kaçınırsa kaçınsın, o gün bugündür konaklamaktan huzur duyduğu yer de burası hâlâ.

Michel Butor, "Roman, sınıf bilincini Marks'tan, bilinçaltını Freud'dan önce keşfetti", der. Böylece dikkatimizi yeni bir tarihçilik anlayışı üstüne çekmekte, kimliklerin tanınıp tanımlanmasında bizleri genelde edebiyatın, özelde romanın bilgisine göndermektedir. Tek- tek'lerden genele varmanın, oraya açılmanın bilgisine; genelde tek'i unutmanın bilgisine değil.

Yeni tarihçi, tarihi yaşanmış bitmişlikten çıkarıp diriltir ve yarının kurucusu niteliğine kavuşturmak için hayatta mümkün bütün bilgileri değerlendirir. Böylece de artık sanatı, edebiyatı haz verme, heyecanlandırmanın ötesinde bir şey olarak görmekte, hiçbir farklılığı gözardı etmediği için onu, salt dünü ve şimdiyi anlamakta değil, yarını kurmakta da en geçerli bilgi alanlarından biri saymaktadır.

Bu anlamda, toplum bilincinin dışında seyreden aydın kimliğini tanımak, tanımlamak için doğrudan edebiyata yönelmek, bize tarihsel, toplumbilimsel ya da siyasal-sayısal verilere en azından eklenebilecek zenginlikte bir kaynak sunmaktadır. Burada aydının 'farklı'lığmdan sözederken, toplum bilinci dışındaki konumuna değinirken, toplumla ilgisiz, ondan kopuk bir kimlik diye algılanmadığını umarım. Tam karşıtı, ben aydının (entellektüel) toplum, dünya, evren sorunlarıyla derinlemesine ilgili bulunduğu için, toplumun genel bilinci dışına düştüğünü vurgulamaktayım.

Türkiye'de aydının tanımı hep resmi, ideolojik bakışlar, politik pencereler çerçevesinden yapılmıştır. Böyle olunca da, ya deliler, bozguncular gibi sıradışı,

yani çok tehlikeli bulunmuş, ya kadınlar, çocuklar kadar bile ciddiye alınmamıştır. Ortada duran, devlet yapısıyla uyumlu, ne geçmişi, ne şimdiyi nesnel bakışla sorgulamayan kişiler kurtarıcı, kahraman aydınlar olarak değerlendirilmiştir. Bir zamanların bilinen 'iyileri ve doğrularını' tekrarlamak, aydınlatıcılık sayılmıştır. Aslı taşımacılık, nakledicilik olan bu durumun adı, misyonerlik olmak gerekir. Verili hayat önünde kabul gören bu tip 'aydın', insani hiçbir zaaf da göstermesine izin verilmeyen, yüceltilen, mitleştirilen biridir. O kadar başka türlü olamaz biçimde algılanmış ve yaşanmıştır ki, aydının kendisi bile bu konumunu sorgulama gereğini hiç duymamıştır. İçsel bir özgürlüğünün bulunup bulunmadığını belki hiç düşünmemiştir, çünkü kendine önden çizilmiş sınırlar içinde kendini özgür bile sanmıştır. Nasıl olsa o en temizdir, en yücedir, en onurlu, hatta en bilgilidir. Her şeyden anlar ve asla 'bilmiyorum' demeyi bilmez. Yiğittir. Kahramandır. Peygamberdir. O bir 'örnektir'. Ve ne yazık ki bunların hepsi verilidir, yani yapıştırmadır. Bu nedenle de, evrensel ölçekle burun buruna geldiğinde sarsılmış, incinmiş, en yakın zamanlarda da üstünde kolayca oynanabilmiş, 'entel' falan diye kolayca küçümsenebilmiştir.

Sınırlarımızı küçük, kısa çizebiliriz, ama bunlar bizim seçimimizdir, kendimiz çizebileceğimiz kadar çizmişizdir ve bunun içindeki dünya sahicidir. Aydın (entellektüel) sayılmak için ille çok ve büyük işler yapmak gerekmez kısacası, bu bir nicelik sorunu değil, kimlik, kişilik, dolgunluk sorunudur. Bir kere daha; aydınlarımızın yerini bu anlamda bulmakta, varlıklarından ne derecede söz açıp açamayacağımız noktasında roman ve şiir kitaplarımız bize gerçek ipuçları verebilecektir. Bu kaynaklarda rastlayacağımız eksiklikler, cılızlıklar dahi 'Türk aydınını' değerlendirmekte yardımcıdır.

Osmanlı döneminde de, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra da, bir uçta çok 'kötü' (zararlı), bir uçta çok 'iyi' (yararlı) şu iki aydın tipinden başka aydın yüzüne pek rastlanmamıştır, denilebilir. Bu, kendi *KİŞİ* varlığını sorgulamış, kendinden sorumlu, her tür seçimini özgür istenciyle yapabilen aydın kimliğinin ortalıkta hemen hiç belirmediği anlamına gelmez, ama böyle *KİŞİ*'ler genel verili değerler altına gömülmüş, yok sayılması öngörülmüş, böylece yeraltına itilmiş (ya da çekilmiş) gerçek birer 'kanun-dışı', sıradışı varlıklar, kendi toplumlarındaki sahici azınlıkların birer üyesi konumdadırlar. Özellikle günümüzde tam anlamıyla tek kişilik gettolar halinde yaşamaktadırlar ki, bunun ipuçlarını da yine son yıllara ait şiir, roman kitaplarının sayfalarında yakalayabiliriz. **Dar Zamanlar**'ın Aysel'inin hangi sisin ardında nereye gömüldüğü bilinmediği gibi, **Tutunamayanlar**'ın Selim Işık/Turgut Özben'lerinin de çoktandır tek kişilik yolculuklarını sürdürdükleri varsayılmaktadır. Dün, ömrünü yıllarca hapislerde geçirmiş Nazım Hikmet, verili değerler açısından 'kötü' (zararlı) kategorisinde tanımlanırken bile daha görünür bir yüzü vardı. Ona tutulan aynada biz, aksini (karşıtını) da görebiliyorduk. Hiçbirşey bu kadar belirsiz ve kaotik değildi. Yine de onun bu karşı yüzünden ötürü mit olmaktan kurtulup tam kendisi, bütün bir KİŞİ olarak belirebilmesi için tarihin bağrında uzun bir yol yürümek zorunda kaldık. Hangi yaratıcı, yaratılmasında katkısı bulunmadığı bir şeyin, yarattıklarını aşmasını, üstüne çıkmasını ister?

Bu aykırı ve özel örneği andıktan sonra, devam ediyorum:

Gözünü toplumuyla birlikte kendi içine de diken, kendisiyle de hesaplaşan figürlere yer vermiş, adına 'aydın romanları' da denen kitaplar biryana bırakılırsa, gerek Kurtuluş Savaşı'nı konu edinen romanlarımızın, gerekse Anadolu coğrafyasında, köylerde seyreden roman ve hikayelerin haritasından çıkan 'Türk aydını' portresi şu olmaktadır:

Genelde o, bir içsel özgürlüğü olup olmadığını sorun edinmez. Kendisiyle fazla bir alıp veremediği yoktur. Çünkü, bu 'aydını' belirleyen, hayatına anlam veren verili hayatın dışında bir hayat aramak, kendini o ufuklarda tanımlamak çabası değildir. O hep 'başkası' için yaşadığına inanmaktadır. Kendi gözünde bile kendisini belirleyen asıl özellik, ülkeye, topluma yararlı olmak, bu anlamda kendi dışındakilerin evinin, tarlasının, karısının, namusunun, onurunun bekçisi, savcısından öte, yargıcı da olmaktır. Vatan, bir insan hayatının öneminden önde gelir. Bu, ülküdür. Ama ülkü, ülkü sahibinin koşullandığı bir şey, kendi seçimi değil. Bu, bu tür 'aydınımızın' otoriter devlete bağlılığının, devlet yapısını fazla sorgulamaksızın onu yüceltişinin kendisini getirdiği bir yer. Yüzyıllar boyudur genlerine yerleşmiş bir durum.

Verili değerleri sorgulamayı önlemiş bir otoriter devlet ile ümmet toplumunun ağırlığını taşıyan 'Türk aydım'mn geçmişteki en açık örneği belki de Namık Kemal. Vatan şairimiz bir yandan "Hürriyet!", kopsun ayaklardaki zincirler, açılsın zindan kapıları, diye haykırıyor, öte yandan kendi ayağının zincirini ancak yine aynı devletin sunduğu olanakla 'çözüyor' ve tabii çözülmüş, hür bir aydın olamıyordu. Olamayınca da romanlarındaki roman kahramanlarının karılarını, annelerini, kendi klanını temiz, lekesiz, yüce özelliklerle sunuyor, ama örnekse **İntibah**'m Ali Bey'inin geleneksel aile değerlerini 'incitmesi' cezalandırılıyor, dahası kahramanın tutkuyla defalarca yatağına girdiği, kendisine müthiş haz geceleri yaşatmış Mehpeyker'in tanımı ola ola alçak, namussuz, aşifte, şeytan, şehvet düşkünü vb... olabiliyordu.

Türk aydınının bu 'zincirli hürriyet' durumlarının örnekleri çok daha incelmiş niteliklerle günümüzde de sürmekte. Genlerde taşman, derinlemesine bir iç bakış yoksunluğu nedeniyle de bir türlü sürüden ayrılıp farklılaşamadığı, bunu göze alamadığı, dahası herkes tarafından sevilmeyi fazlaca sevdiği için, Türk aydını bize kendinden doğma bir zincirli alan da sunuyor: Türkiye'de aydın deyince, akla hemen erkek cinsinden, bütün olumlulukları kuşanmış, sevimli bir kusur olarak ise halkına sürekli mavi boncuk dağıtan bir şey geliyor. Şurada, 'kadın aydın'ı tanımaya gönül indiren erkeğin tarihi çok genç. Bu aydm erkek tipi, beş on yaşında var yok. 'Öteki' ile, başka bir 'farklı' ile düşünsel alanda yaratıcı bir alışverişe girmekten kaçınışı hakkında ise bir 'kendi bilgisi'nin olduğunu evetlemek güç. Biliyorum, buna karşı çıkacaklar bulunacak; önüme Halide Edip'ler, Mina Urgan'lar ya da Nur Vergin'ler örnekleri konulacak. Ama, organik bir diyalogla farzedilen, 'miş gibi yapılan' bir diyalog arasındaki ayırımı görmek fazla çaba istemez.

Ben, ideolojik anlamda, sekter bir feminist değilim. Erkeği bu erkek yapan her şeyle de çok yakından ilgiliyim. Çünkü kendimi anlamam, ötekini anlamama bağlı. Kendimi doğru tarif edemeden de, kimseyi tanımlayamam. Kimlik ta-

nımımın, benim nasıl göründüğüm, benim kendimi nasıl gördüğüm, benim ne olmak, nasıl görünmek istediğim, özlemim, nereye ait olduğum, bir yere ait olmanın gerekip gerekmediği gibi çok yönlü yaklaşımları gerektirdiğini düşünüyorum. "Ben kimim?" derken, özelin, bir kere olabilenin önemini gözardı edemiyorum. Batı bölgesine biraz daha yakın küçük bir Anadolu kasabasında doğmuş ve orada dokuz yaşlarıma kadar yaşamış olmaklığımın üstümdeki belirleyiciliği, aynı belirleyiciliğin izlerini taşıyan birçok çocukla birlikte genel bir değerdir. Ama içlerinde yalnızca benim bir mevsim boyu dört ayrı taşıt aracına binebilmiş bulunmam, dört ayrı coğrafyada dört farklı kültürle de yüzyüze gelmem özel durumumdur. Bu, kapalı bilince açık kapılar anlamına gelir. Aydınlanma olanaklarımın farklılıklarını imler.

Bana ne zaman nerede: "Aydını nasıl tarımlarsınız?" diye sorulduysa bunu yıllarboyu şöyle yanıtlayıp durdum: "Verili olanla yetinmeyen, kendinden ve tarihinden, çağından sorumlu olan, sorgulayıcı, dolayısıyla değişimci, değişim yollarında başkalarıyla yanyana gelebilen, yaratıcı, paylaşımcı bir KİŞİ." Birey, değil. Yani, her vatandaş gibi bir kimlik kartı taşıyan, vergisini veren, hak ve sorumluluklarını bilen kimse, yani birey, demiyorum. KİŞİ. Personalité. Bunda, bireyden (individu) farklı bir yan var. KİŞİ, benim için sürüdışında kalabilen, yalnızlığı seçebilen, gereğinde kendi suçunu kendisi tayin edip cezasını da kendisi kesebilen kimse(ler).

Aydın hesaplaşmamı başlattığım **Ölmeye Yatmak** romanımda, ilk adımım şu cümlede özetlenmişti: *Toplumculuğun en ileri aşaması insanı bir KİŞİ yapmaktır.* Ondan beri de bunun izini sürdüm, çünkü bütün siyasal, ekonomik disiplinlerin sonuçta bireyi KİŞİ'ye doğru yükseltmek, orada çoğaltmak olduğunu düşünüyorum. Bunun, böyle bir özgürlük alanının bedeli olduğunu da sık sık vurgulamaktayım.

Yukarda değindim sanıyorum: Türk aydını demek, geçmişinden şimdisine kadar sivil-asker bürokrat demeye geliyordu. Yani, okur-yazar olmak, bunu da, devletin hizmetine vermek. Devletin hizmetkârı bir aydın, bugün görünümü ne kadar değişmiş olursa olsun, özde büyük bir değişme göstermemektedir. Devletin halka hizmet için ücretle kiraladığı sivil ya da asker 'aydın', halktan hizmet ve itaat bekleyen despot bir yönetimin hizmetkârı olduğunda, artık sadece hizmetkâr olabiliyor, aydın olmuyor. Halka hizmetle yükümlü bir devlet, yani demokratik devlet, içinde KİŞİ'yi barındıran, bunu özellikle isteyen devlettir.

Şimdi, tuhaf kaçacak ama, YÖK biraz da hayırlı olmuştur. Özerkliği ortadan kalkan üniversitelerde hareketli, yaratıcı beyinler dışa çıkarılmıştır. Böylece de dar bir gömlek, zorunlu koşullar altında yırtılmıştır. Kuşkusuz nice kahır, nice bedel pahasına. Ama sonuçta, bizler sınırları hayli genişlemiş araştırma ve incelemeleri okuma, yeni bakış açılarından yeni kitaplar bulma olanağına kavuştuk. Hayatın diyalektiği: Dar zamanlar, genişletici olabiliyor. Ne olursa olsun, Namık Kemal'ce yaklaşımlar, bir Tanpınar tarafından kat kat aşılmışsa, Yakup Kadri, **Yaban**'ı yazmışsa, hepsi de genişleme ihtiyacından doğmuştur. Bu ihtiyaç hissedilmiştir. Cemil Meriç, bir yanda kimliğini, bir yanda 'Türk' ve 'aydın' kimliklerini sorgularken, görmezden gelinmiş, üstü örtülmüş birçok şeyi de GÖRMÜŞ ve bir aydın bilinciyle GÖSTERMEYE karar verebilmiştir.

Bu farklılıklara karşın, yine de, genelde, hayatlardaki tutukluk, zihnin alabildiğince özgür bırakılamayışı, birer aydın kimliği olarak kitaplara da gölgesini bırakmıştır, denemez mi? Müslüman bir toplumun sınırladığı ortamda, Allah tanımayan bir aydın tipini ortaya koymak ne derecede olanaklıdır? **Anayurt Oteli**'nin Zebercet'i bu nedenle elbette Dostoyevski CİNLER'inin Kirillov'u değildir. İntiharlarında birincisinin motifi fazla darlık iken, ötekinde düşünsel faaliyetlerinin genişliğidir.

Burada şaşırtıcı bir nokta da var:'70'lerden sonra belli bir gürlükle ortaya çıkan kadın yazarlarımız, toplumsal değerleri, verili olanı daha az gözettiler. Gerçek hayatta yaşamadıkları bir özgürlüğü kitaplarında yaşatabildiler. Bu, onların erkeklere oranla daha az tutucu olmalarından, değişime daha istekli bulunuşlarından ileri gelmiştir, denilebilir. Ama bence asıl neden, bastırılmışlığın çağırdığı özgürlük özleminin sınırlarının çok daha geniş oluşu.

Yine de, günlük edebiyatımızı değerlendirenlerden bir erkek, (-ki her yılın değerlendiricisidir hemen hemen-) örnekse benim son romanım **Romantik Bir Viyana Yazı**'na şöylece bir 'değinirken', "Bu hanım tarihten ne anlar, demeyin," diyebiliyor. Ele verdiği durum şu oluyor: Tarihi de, ekonomiyi de, siyasayı da bilmek, anlamak genelde erkeğin, özelde Türk erkeğinin tekelinde olan bir şeydir. Ve sanki tarih, 'öteki' cins tarafından öğrenilemez.

Salt bu örnek bile, 'Türk aydını'm tanımlamakta hayli zorlanacağız anlamına geliyor.

Yarışma, benim kadın cinsi-erkek cinsi tartışmamın içinde yeri olan bir şey değil. Ama, "Şu ya da bu kadın yazar tarihi nereden bilir, nereden anlar?" sorusunun altında yatan yarışmacılık vurgusu da, 'Türk aydını' gözden geçirilirken üstünde durulması gerekli temel noktalardan biri gibi görünüyor bana.

Bu hemen, iktidar olma sorununu çağırıyor. İktidar olmak, bir yerde olmak, bir makamı olmak... Genelde Türk aydını hâlâ bir partiye, bir makama, bir yere ait olmadan varlığını hissedememe özelliğini taşıyor, bunlarsız kendini tanımlayamıyor. Bu, sivil hareketlilikte çok yavaş ilerlememizden de belli oluyor. İlle bir yere bakarak bir şey yapmak. Ya Doğu gibi, ya Batı gibi olmak... Ve, kişisel özgürlüğüne o kadar düşkün görünen aydınımız da o kadar az kendinden kuşku duyuyor ki, yürümeyen her işin altında hep 'başkasının' parmağını, 'öteki'nin oyununu görüyor. Türkiye'nin Osmanlı kültür geleneğinden sonra yüzünü Batı'ya dönmesi, kendini orada tanımlamaya çalışması, Doğu-Batı ikilemimizi, kimlik sorununu hep sıcak tuttu. Oraya, öteye ait olamama, orada, ötede kabul görememe başlıbaşına bir tedirginlik durumu, neredeyse 'paranoyak' bir durum yarattı. Oysa burada, işte bu, tam bu olup, bunu sevip de, kendini 'öteye' böyle katmak da söz konusu. Ben de halının ille mavi ya da kırmızı renginden olacağım, demek yerine, sarı rengimle ben de bu halı dokumasında yerimi bulacağım, büyük dünya haritasına (halısına), bu dokumaya böyle katılacağım, demekte Türk aydını epey zorlandı.

Ben kim miyim?

Geçmişim, şimdim ve kurmaya çalıştığım yarınımla neysem, oyum. Sorgulamamı bu çerçevede derinleştirmem, "ben niye ötekilerden değilim"in şikayet alanında gezinmekten daha verimli görünmüyor mu?

Cumhuriyetten sonra, okları, pusulası belli resmi yönelme içinde rahat etmiş, verilenin uygulayıcısı kimliğini çok sevmiş bir Türk aydını imajı var. Bu imaj, üç asker darbesi fırtınasında rengini epeyce soldurdu. Geleneksel Türk aydını, böylece boşluğa asılı kaldı, öyle ki sözümona bağlandığı partilerde bile havada yüzen ufolar gibi bir hal aldı. Bu, geleneksel aydın tipimiz için çok acılı, boğucu, dar bir zaman. Kendi üstüne derin bir arayışının, sorgulayışının olmaması, bireysel özgürlüğüne özen göstermemesi, tarihinin hiçbir anında 'farklı' bir yerden konuşup eyleyememesi sonucunda, tarihi ona sanki bunu ödetiyor; yüzüne aynasını tutuyor. Bu aynada görülenler, Gottfried Benn'den değerli ozanımız Behçet Necatigil'in bir yazısında alıntıladığı belirlemeden hiç farklı değil:

"*Biz, olduğumuzdan başka türlü yaşadık, düşündüğümüzden başka türlü yazdık, umduğumuzdan da başka türlü düşündük*," diyen G. Benn, kendi kuşağının aydınlarını yarısı insan, yarısı hayvan mitoloji kahramanlarına benzetmektedir. Bu doktor-şair, daha ilk uluslar savaşma katıldığı sıralarda, Yirminci Yüzyıl insanının parçalanmış bir insan olduğunu, dönemin aydınının da işte böyle kantor'lara benzediğini söylüyordu. Ama bu tanım şimdi bizim alnımıza daha şiddetle vuruyor. Çünkü artık Yirminci Yüzyıl bitiyor. Kendimize artık bir de içgözlerle bakmayı savsaklayacak zaman yok. Tabii yıllar önce Tanpınar'ın **Huzur** romanındaki kahramanı Mümtaz'ın ancak ölüm ânında uğradığı aydınlanmayı yaşanmış, bitmiş bir şey diye saymayacaksak, geçmişi diriliğiyle yarma bağlayacaksak, 'başkaları' yerine kendimizden sorulacak hesapların da çok biriktiğini kabul etmemiz gerekecek.

İç tutsaklık kırılmadan kimse toplum zincirlerini kıramıyor.

"Ben kimim?"

Kendi üstündeki örtüyü kaldıramayan aydın, bunun yanıtını nasıl verebilir ki? Hem, onun asıl kendisine çok şey borçlu olduğunu bilerek kendini sevmesi, halkını sevmesine neden engel olsun ki?

ATAÇ, MERİÇ, CALİBAN, BANDUNG
Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak

Albay Hüsamettin itiraz etti: "Oğlum Hikmet, burada romantizmin ve milli karakterin ne yeri var?... İngilizler de nereden çıktı?" "İngilizler her yerden çıkarlar albayım, her yerde bulunurlar. Olayların dengesini sağlamak için muhakkak bulunurlar."
Tehlikeli Oyunlar

Orhan Koçak

Bir derleme için ısmarlanmış yazıların sıkıntıları vardır. Yazarın saçmalamaması beklenir; oysa verilmiş konu çoğu zaman ya fazla geneldir, ya da fazla tikel. Sıkıntı, bir mahcubiyet ânı olarak saklanmıştır yazıda; biçimde ya da özde bir uyumsuzlukla ortaya çıktığı da olur. Konferans ürünü olmayan derlemelerde uyumsuzluk daha belirgindir: Yazılar kendi aralarında konuşamadıkları için genel başlıkla da sağlam bir bağlantı kuramamışlardır. En kötü sonuç, yazının da verilmiş çerçeve kadar genel, onun kadar bulutsu olmasıdır: Sıkıntının farkında olamayacak kadar genelleşmiş ve esnemiş sıkıntı. Konuyla yazı arasında hem daha özgül hem de daha zorunlu bir bağlantıya imkan tanıyan konferans bildirilerinde bile bir yersizlik sezilir: Ya tebliğcinin kendi yeni kitabının bir bölümü olarak tasarlanmıştır, her an kaçıp gidecek bir misafir gibi eğreti durur, ya da hiçbir yere gidemeyecek kadar oraya aittir, hiçbir yeni bağlamda yer alamayacağını bilir.

Bağlam Yayınları bir "Türk Aydını ve Edebiyat" yazısı istediğinde bu sıkıntılı duraksama ânını ben de yaşadım. Konu "Türk Edebiyatı ve Aydın" olsaydı eğer, her zaman hazır bekleyen bağlamlardan birine tutunma imkanı bulunabilirdi: Bir Tanpınar-Oğuz Atay karşılaştırması, bir "Alev Alatlı'yı Hilmi Yavuz'la Okuma Denemesi". Sonra, "Türkler ve Aydınlanma Edebiyatı" da değildi konu: Türkiye'de Diderot ve Lessing'in okunma oranları üzerine sosyolojik bir çalışma da beklenmiyordu. "Türk Aydını ve Edebiyat" — bu konuda hiçbir hazırlığım yoktu. Tanıdığım bazı aydınların Türk edebiyatı okuduğunu görmüştüm ama, sevdiğim yazarları aydın olarak düşünmemiştim hiç. Türk aydını mıydı Vüs'at O. Bener? Hâlâ cevap veremem.

"Türk Aydını ve Edebiyat" — çok da genel görünmüştü ilkin, rastlantıya teslim olmamak imkansızdı. Rastlantıyı gelişigüzellikten kurtarmanın yolunu aradım.

I

Türk aydım ve edebiyat. İki ayrı söylem alanı karşılaşıyor bu başlıkta. Bir yanda siyaset: Sadece iktidar mücadelelerinin değil, "Türk aydını" teriminin de kayıtlı olduğu siyasal imgesel'in alanı. Karşıda edebiyat: Her türlü imgelemin dolaysız pratik iddialarından uzaklaşarak estetik kültüre dönüştüğü yer. İki söylem alanı, iki kayıt düzlemi: Başat ilke birinde eylem, öbüründe temsil. Bu iki düzlemin karşılıklı ilişkisi konusunda bugüne değin çok şey söylenmiş, çok kuram geliştirilmiştir. — Bunların büsbütün dışında değil ama biraz gerisinde kalarak, anlamsız olmayan yeni bir bağlantı kurulabilir mi? Nedensellik sorusundan geri durarak, iki düzleme de kayıtlı olan bir olgu saptayabilir miyiz? Şöyle sormak daha doğru olur belki: Bir düzlemde karşımıza çıkan bir olgu, ötekinde yer alan başka bir olguya tercüme edilebilir mi? Bu iki olgu, neden-sonuç ilişkisinin dışında da birbirini aydınlatabilir mi?

Tartışacağım edebi olgu şuradan başlıyor: Nurullah Ataç da Cemil Meriç de Shakespeare'in **Fırtına**'smm önemli kişilerinden biri olan Caliban'a ilgi duymuş, bu figürü daha genel bir sorunun simgesi ya da temsilcisi olarak kullanmışlardır ve Caliban yorumları arasında ilk bakışta tuhaf görünebilecek bir benzerlik vardır. Birbirinin kutupsal karşıtı gibi durur bu iki denemeci. Bir dönemin ideolojik kamplaşmasının iki tarafında, birbirlerinin jestlerini yansılar gibidirler. Öfke ortak özellikleridir, ikisinin yazıları da yakınmalarla doludur, ikisi de kısa cümlenin ustasıdır. Ama biri yenilikçidir, öteki gelenekçi. Meriç'in karşı olduğu her şeyin temsilcisidir Ataç: Sorumsuz bir müstağrip. **Bu Ülke** yazarının günlük notlarında Ataç hakkında şu türden yargılara rastlanır: *"Ataç bir cenin-i sakit, Hammer mütercimi ve İktitaf yazarı Ata beyin ölüm döşeğinde sahip olduğu bir ferzent (...) Ataç satıhdı (...) Her değere düşmandı (..) Ataç, Mustafa Kemal rejiminin bütün sefaletlerini edebiyata sokan şımarık, yılışık, cahil ve kabiliyetsiz bir dilekçe yazarıdır."*[1] Ataç'ın Meriç'i tanıdığım gösteren bir kayda rastlanmıyor, ama kızdığı veya küçümsediği ne varsa Meriç'te toplanmış gibidir: Osmanlıca sözcüklere düşkünlük; Ataç'a fazla süslü gelebilecek döngüsel bir üslup; "yobazlığı" açıkça savunabilecek kadar kışkırtıcı bir popülizm; ve en kötüsü, karşı tarafla oynaşma eğilimi (sol ile sağ arasında, merkezi kısa devreye uğratan o tuhaf söyleşi).

Bütün bu psikoloji ve ideoloji farklılığına karşın, Shakespeare'in **Fırtına**'sına bakarken iki yazarın da aynı noktada buluştuğu, aynı noktada körleştiği görülür: *Caliban figürünün kaynağında, Avrupalı istilacılar tarafından köleleştirilen Yeni Dünya yerlisinin olabileceğini hiç düşünmemişlerdir.* Prospero ile Caliban'm ilişkisi, iki ayrı kültürün çatışması değil, tek bir evrensel kültürün kendi içindeki çekişmedir onlara göre: Ataç için ayaktakımıyla aydınlar arasındaki, Meriç içinse burjuvaziyle soylular arasındaki karşıtlık. İkisi de *Avrupa tarihinden türetilmiş bir evrenselci paradigmanın* sınırları içindedir Caliban'a bakarken.

Dış politikadan alıyorum ikinci olguyu. Ataç'ın **Prospero ile Caliban**'ı yazmaya başladığı 1955 Eylülünden dört ay önce, Endonezya'da Bandung Konfe-

ransı da toplanmıştır ve bağlantısızlık politikası tartışılmaktadır. Batı'nın büyük askeri (nükleer) gücü karşısında Asya ve Afrika'daki yeni bağımsızlaşmış devletlerin duyduğu güvensizliğin ürünü olan bu konferansa NATO üyesi Türkiye de Nehru'nun deyimiyle *Batı'nın avukatı* olarak katılır.[2] Asıl tehlikenin komünizm olduğunu ve tarafsızlık ilkesinin ülkeleri bu tehlikeye karşı zayıf düşüreceğini öne sürecektir Türk delegasyonu. "Emperyalizme karşı *ilk* bağımsızlık savaşını" vermiş olmakla övünen bir devlet, başka ülkelerin anti-emperyalist tasalarını hiç umursamıyordur. Bu tavrın Demokrat Parti iktidarıyla ortaya çıktığını, Türkiye'nin emperyalist kampa DP döneminde katıldığını öne sürenler olmuştur. Bir gerçek payı da yok değildir bu savda: Türkiye bu dönemde NATO üyesi olmuş, bu dönemin uluslararası gerilimlerinde (Süveyş Bunalımı) ilk kez açıkça Batı yanlısı bir tutum almış, bütün bunlar da daha sonra "Üçüncü Dünya" olarak adlandırılacak ülkeler topluluğunun Türkiye'ye kuşkuyla bakmasına yol açmıştır. Ancak bu gerçeği anımsatanların unutmak istediği nokta, Cumhuriyet yönetiminin Batı'nın parçası olmaya daha 1920'lerde karar verdiğidir. Yazının sonunda döneceğim bu konuya.

İki olgu, iki sorun: (a) Batıcı Ataç da Doğucu Meriç de **Fırtına**'mn kolonyalizm tarihiyle herhangi bir ilişkisi olabileceğini düşünmemiştir. Caliban ikisi için de evrensel ayaktakımıdır, her yerin ve her zamanın kara kalabalığı; (b) Ataç'ın evrensel Caliban'a karşı evrensel Prospero'nun sözcülüğünü üstlendiği bir dönemde Türkiye de eski sömürgelerin konferansında yeni-sömürgeci ittifakın sözcülüğünü yapmaktadır. Evet, iki olay arasında dolaysız bir bağ kurulamaz. Ama birine bakarken ötekini daha iyi anlamak ve anlamlandırmak mümkündür belki. Şunu soruyorum: Edebi düzlemdeki evrenselcilikle siyasal düzlemin "kısmîciliği" (dünyanın bir kısmına karşı bir başka kısmının yanında yer alıyorduk) aynı sendromun iki ayrı yüzü olabilir mi?

II

Prospero ile Caliban, Ataç'ın anti-popülist tavrının en katı ifadesidir. Bir yol ayrımında durur. Halk Partisi iktidarının siyasal ve ideolojik zeminini kuran bazı ittifaklar, uzlaşımlar ve bireşim çabaları, ilk ciddi seçimin (1950) ertesinde hızla çözülmeye başlamıştır. Ataç'm bir özgürleşmeyi de dile getiren yakınmalarında yansır bu çözülme; "birey" çoğunluğun içinde erimeyi artık istememekte, geçmişte kamu için çalışmış olan düşünce de pratiğe karşı özerkliğini ilan etmektedir:

"Türküz diye bütün o ulumalardan, tatsız tatsız bağırmalardan [türküler - o. k.] hoşlanmak zorunda değiliz. Ulusu sevmek, ulusun güzel olmayan şeylerine de katlanmak, onlara da bağlanmak demek midir? (..) bence dörütmenin (sanatçının) ödevi yeniyi aramak, günün istediği güzelliği yaratmaktır. Ama bunun çoğunlukla ne ilgisi var? Çoğunluk anlamaz ki yeniyi. Dörüt alanında da aramaz, başka alanlarda da aramaz. Çoğunluk hep gericidir."[3]

Bu "hep" vurgusu, kültürel sorunları doğallaştıran bu evrenselcilik, "aydın-halk" sorununu temsil edecek bir evrensel amblem aramaya yöneltir Ataç'ı. Aradığı amblemi Shakespeare'in **Fırtına**'smda bulur. **Fırtına,** son oyunudur Shakespeare'in (1610). Baş kişisi Prospero, Milano'nun eski dükü, kendini düş-

lere ve düşüncelere verip yönetimi kardeşi Antonio'ya bırakır ve sonunda iktidarını ona kaptırarak küçük kızıyla birlikte bir ıssız adaya sürülür. Burada sihirbazlık gücünü geliştiren Prospero, adanın tek yerlisi Caliban ile orman perisi Ariel'i kendine bağlar. Caliban, şekilsiz bir vahşidir, bir ucube. Prospero ile kızının maddi ihtiyaçlarını karşılar, ama Prospero ancak büyünün zoruyla kontrol altında tutabiliyordur onu. Caliban'a konuşmayı öğreten de Prospero'dur; ama nankördür Caliban: *"Dil öğretmişin, ne olmuş, ne kârım oldu ki benim / Sövmeyi bellemekten başka!"* (I, 2, 365).[4] Caliban, fırtına sırasında adaya sığınmış iki sarhoşla birleşerek Prospero'ya karşı ayaklanır. (Oyunun başladığı noktada, Prospero'nun iktidarını gasp eden kişiler de —Ariel'in çıkardığı bir fırtına sonucunda— adaya sığınmışlardır.) Ama başarısız kalır bu ayaklanma. Sonunda Prospero eski gaspçıları da Caliban'ı da bağışlar. Herkes Prospero'nun yüceliğini kabul etmiştir.

Arden dizisinde **Fırtına**'nm beşinci basımının editörlüğünü yapan ünlü eleştirmen Frank Kermode, oyunun "Doğa ile Sanat arasındaki karşıtlıkla ilgili" olduğunu belirtir. "Temel karşıtlık, Prospero'nun Sanatıyla Caliban'ın Doğasını oluşturan dünyalar arasındadır. Caliban, oyunun merkezinde durur (...) Uygarlaşmış insanın ölçüleceği bir mukayese noktasıdır "[5] ama Kermode'a göre, "yetiştirmeden nasibini almamış doğayı (...) incelikten yoksun doğayı" temsil ediyordur Caliban; "yetiştirilmiş olanın güzelliğine karşı duran canavarca bir çirkinliktir onunki (...) özgürlüğe değil, köleliğe doğmuştur."

Doğa-Sanat karşıtlığı, Ataç'da Halk-Sanat karşıtlığına dönüşecektir; temel çatışma, yeniyi arayan azınlıkla eskiye bağlı çoğunluk arasındadır. Çoğunluğun yeniye düşmanlığını, yeni sanat ve düşünce karşısında duyduğu hasetli kızgınlığı temsil eder Ataç'm Caliban'ı:

"Çoğunluk Caliban'dır, Shakespeare'in anlattığı şu biçimsiz, düşüncesiz Caliban. Yeniyi bulmak, yeniyi yaratmak Prospero'ya vergidir, ancak o bilir Ariel'i çağırmayı; doğanın gizlerini çözümlemeyi, doğaüstü varlıklar, değerler yaratmayı, güzeli güzel olmayandan, iyiyi iyi olmayandan ayırdetmeyi öğreten Ariel'in dilinden ancak Prospero anlar. (..) Gerçek özgürlük, bir ülkede aydınlar takımının, Prospero'nun, Prospero olmaya özenenlerin sözlerini dinletebilmeleriyle, Caliban'ı baskı altına almalarıyla elde edilir. Caliban özgürlük istemez, özgürlüğü boş bir süs sayar. Eskinin, ölmüş kalıpların, inançların baskısı altındadır, o baskıdan da kurtulmak istemez. (...) Ne yazık ki, günümüzün düşünce adamları da dörütleri de Caliban'ı pek seviyorlar, kendileri Caliban'a ışık tutacaklarına, ışığı Caliban'da arıyorlar." (22-24)

Bu sözler, 1950'ler Türkiye'sinin bağlamı içinde, iktidardan düşmüş Batıcı aydının serzenişleri olarak da yorumlanabilir: CHP'nin kültürel sözcüsü, halkın nankörlüğünden yakınırken siyasal kadroları da popülizmden uzaklaşmaya çağırır gibidir. Ama ilginç olan, CHP'yle ilgili her şeyden nefret eden Cemil Meriç'in de Caliban'ı soyluluğa karşı avamın, burjuvazinin temsilcisi olarak görmesidir:

"Giyotin, taçlı başları egzotik çiçekler gibi biçer; asalet, yanan şatoların duman ve alevleri içinde tarihe karışır. Yeni bir kahraman belirir sahnede: Caliban, bedmest ve küstah. Önce insanlara saldırır sonra Tanrılara. O Tanrılar ki, ezel-

den beri kainatın belkemiğiydiler. Sığınağını kundaklar Caliban ve ayılınca afallar. Diyalektiğin ve izafiyetin kaypak dünyasında sabit bir nokta bulamayınca, abese iltica eder."[6]

Meriç'in Caliban'ı, Ataç'ın kara kalabalığından daha karmaşık bir figürdür; daha tarihsel görünür: Doğal ve tarih-üstü bir karşıtlığı değil, Fransız devrimiyle ortaya çıkan diyalektik karşıtlığı temsil ediyor gibidir. Üstelik, yazarların amaçları da farklıdır: Ataç, Kemalist elitizme her zaman eşlik etmiş olan popülizme karşı çıkmakta, Batılaşmacı aydını kültürel popülizmin ayak bağlarından kurtulmaya çağırmaktadır. Cemil Meriç'in amacıysa devrim ve tarihsellik ("diyalektik ve izafiyet") düşüncelerini eleştirmektir. Caliban, duran yığınların adıdır birinde, ötekinde, ayaklanan yığınların. Ama bağlamların faklılığma karşın ikisi de çoğunluğa bir amblem aradıklarında Caliban'ı bulurlar. Rastlantı mıdır bu? Tam değil. **Fırtına** da **Hamlet** veya **Faust** gibi Avrupa kültürünün başlatıcı kaynaklarından biridir; 17. yüzyıldan bu yana birçok uyarlamaya konu olmuş, "insan" üzerinde düşünmek isteyenlere bir simge ve benzetme deposu sağlamıştır. Ama birbirinden farklıdır bu uyarlama ve yorumlar; Caliban pek azında çoğunluğa eşitlenir. Oysa Ataç'la Meriç, demokrasinin serencamı üzerinde konuşmak istediklerinde, başka modellere sapmadan dosdoğru **Fırtına**'ya gitmişler ve bütün farklı yorumlar arasından da "Halk Caliban"ı seçmişlerdir. Bu seçişe bir anlam verebilmek için Caliban figürünün geçirdiği bazı belirleyici dönüşümlere bakmak gerekir.

III

"Fırtına versiyonlarının sahnelenme tarihi", diyor eleştirmen Ruby Cohn, "İngiliz tiyatrosunun tarihine paraleldir."[7] Ama farklılaşma sadece sahneleme teknikleriyle sınırlı kalmaz; yorum farkları, hatta tür kaymaları ortaya çıkar. 17. ve 18. yüzyıllarda Fletcher, Milton, Dryden gibi şairler, oyunun değişik uyarlamalarını yaparlar. Yorumcular, "Shakespeare'in Caliban'da sadece yeni bir karakter yaratmakla kalmadığını, aynı zamanda o karakter için yeni bir konuşma tarzı bulduğunu" kabullenmektedirler genellikle.[8] **Fırtına**'nın "kişisel bir alegori olduğunu, şairin olgunlaşmasını ve sahneye vedasını temsil ettiğini öne sürenler olur; oyunun simyayla ve neo-Platonik esrar geleneğiyle ilişkisine işaret edilir: Coleridge'e göre oyunun en büyük erdemi "hayal gücünü" gündeme getirmesidir — ama bütün, bu farklı yorumların içinden sürüp giden kanı, "Caliban'da Shakespeare'in uygar yaşamın altında kalan bir tür yaşam biçimini temsil etmeyi amaçlamış" olduğudur; bu düşüncenin bir türevine göre de Caliban, Ariel ve Prospero figürleri evrensel insanın içindeki üç ayrı "canlılık katmanını" temsil ediyordur: Caliban insanın "bitkisel" yönüdür. Ariel "duyarlı" yönü, Prospero da "rasyonel" yönü.[9] Doğallık (ya da vahşilik) belirlemesinin yanında iki nokta daha dikkati çeker bütün bu düşüncelerde: (a) Oyunun tarihsel zaman/mekanla, Shakespeare çağının olaylarıyla ilişkisi belirsizleşmiştir; (b) Caliban Evrensel İnsana içselleştirilmiştir.

Ernest Renan'ın **Caliban: "Fırtına"nın Devamı** (1877) adlı "felsefi dram"ı Caliban yorumlarında yeni bir yol açar. Doğallaşma/evrenselleşme/içselleşme süreci Renan'm yapıtında bir dönüşüm geçirmiş ve içselliğin yerini yeni bir siya-

sallık almıştır: "Prospero, hiç bir tarihçinin bilmediği Milano dükü; Caliban, şekilsiz yaratık, hâlâ kaba, ama insanlaşma yolunda; Ariel, havanın oğlu, idealizm simgesi —Shakespeare'in yarattığı en derin üç figürdür bunlar. Bu üç tipin belli bileşimler içinde zamanımızın fikirlerine uyarlanabileceğini göstermek istedim."[10] Halk-Caliban figürü ilk kez Renan'ın yapıtında ortaya çıkar; avamın temsilcisidir burada Caliban, Prospero'ya karşı ayaklanmak istemektedir. Oyunun ikinci perdesinde, Ariel'in yarattığı sihirli bir gösteride çelik tanrıları Olimpos tanrılarını deviriler. Tinsel araştırmalara dalmış olan Prospero bu uyarıya aldırmaz. Üçüncü perdede Caliban "kitaplara hücum" sloganıyla iktidarı ele geçirir. Ama Prospero'yu ortadan kaldırmak yerine onunla uzlaşmaya karar verir: "Prospero'ya haksızlık ettim, kölelik kindarlaştırmıştı beni. Ama şimdi onun yatağında uyuyorum ve onu bir meslektaş olarak görüyorum." Dördüncü perdede Prospero tacım geri alması için Ariel'i görevlendirir, ama soylulara karşı etkili olan Ariel halka karşı çaresizdir: "Caliban'ın herşeyi yapabildiği yerde biz hiçbir şey yapamayız... Göz için sadece birer görünüş olan herşey, maddi değil de düşünsel olan herşey —halk için birer hiç bunlar. Halk pozitivisttir." Caliban, Prospero'nun kendi yönetimi altında yaşamasına ve çalışmalarını sürdürmesine izin verir.[11] Prospero Ariel'i azat eder, ama Ariel bu özgürlüğün ölüm demek olduğunu bilir: Prospero bir kez maddi dünyaya ve siyasal entrikalara bulaşmıştır, saf idealizm artık yaşayamaz. Renan'a göre, "Ariel'in ölümü... güzel bir kafiye gibi, herşeyi sona erdirmelidir." Oyun, Ariel'in kuğu şarkısıyla biter. Aristokratik ideallerin ölümünden duyulan hüzün; maddi gerçeklerle barışma zorunluluğu; ilerleme inancı: Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sında burjuvaziyle eski rejim arasında kurulan uzlaşmanın terimleridir bunlar. Caliban bu uzlaşmayla devrimci *Tiers Etat*'m içinden sıyrılmış ve soyluların çaresiz razı oldukları sanayi burjuvazisine ("çelik tanrıları") dönüşmüştür.

Vahşi Caliban, halk Caliban ve sonunda burjuva Caliban: Türk edebiyatına giren de bu Caliban'dır: Devrimle gelen ve demokrasiyle kalan Caliban: Uzlaşmaların Caliban'ı. — Ataç'm da Meriç'in de her türlü uzlaşma ve filistinizmden nasıl iğrendikleri hatırlanırsa ilişkiyi kurmak daha da kolaylaşır. Meriç, **Bu Ülke**'nin önemli terimlerini açıklayan "Kanaviçe" bölümünde kaynağım açıklayacaktır:

> *"Caliban: Shakespeare'in "**Fırtına**"sında adı geçen bir kahraman. Bir büyücü ile bir şeytanın çocuğu. Daha büyük bir güce boyun eğmek zorunda kalır ama daima başkaldırır. Yazımızda, Avrupa burjuvazisini temsil eder. Ernest Renan'ın Caliban adlı felsefi dramı vardır. (Fırtına'nın devamı) Caliban, avamdan bir zattır. Avamın bütün pisliklerini nefsinde toplamıştır; cumhurbaşkanı olur. Nefis ve öğretici, daha doğrusu düşündürücü bir dram."*[12]

Renan mıdır öyleyse, Ataç'la Meriç'i buluşturan kaynak? Ataç'm da Meriç gibi *doğrudan* Renan'dan çıkış yaptığını gösteren bir kayda rastlanmıyor. Ama Fransız edebiyatında Caliban'ı çoğunluk simgesi olarak gören başka yorumcular da vardır ve Renan'ın **Fırtına** uyarlamasının Fransız resmi kültüründe yazarın kendisini unutturacak ölçüde yaygın bir etki yarattığı anlaşılmaktadır.[13] Ataç'ın bu yaygın etkiden pay aldığını düşünmek çok yersiz olmayacak. Renan'ın yapıtını yazdığı tarih (1877) de bir ipucu verir: Paris Komünü'nün (1871) anıları hâlâ tazedir; mülksüzlerin burjuvaziden bağımsız davrandığı ilk ayaklan-

madır bu ve "büyük şarkiyatçı" da "Tanrılara karşı saldırıyı" bir yeni elitizimle etkisizleştirmeye girişen Fransız aydınlarının başında geliyordur. Bu açıdan, Renan'ı izleyenin Meriç'ten çok Ataç olduğu bile söylenebilir. Meriç'inkinden çok daha yekpare, ikirciksiz ve safdildir Ataç'ın elitizmi; oysa ötekinin çoğunlukla bir sığınak aradığı anlar olmuştur.[14] Üstelik, Renan'ınkini tam karşılamaz gibidir Meriç'in Caliban'ı: Renan, Cali-burjuvaziyi de içeren Fransız yöneticilerine yol gösterirken "çeliğin tanrılarına" elitler koalisyonunda yer açıyordu; Meriç ise Caliban'da demokrasi ve avamla birlikte burjuvaziyi de karşısına alır. Şüphesiz, bir milliyetçi olarak, bu ülkenin halkını böyle yabancı şeylerden tenzih etmek zorundadır Meriç: Caliban, "yazımızda *Avrupa* burjuvazisini temsil eder". Ama günlüklerine baktığımızda, bu ülkenin felaketini de Caliban'm zaferine bağladığını görürüz:

"Bu ülke 89'dan beri su alan bir gemi. 89'da tesfiye edilen yalnız Batı aristokrasileri değil; 89 burjuvazinin zaferi, ihtiyar çarkın da ölüm çanı (..) Türk burjuvazisi kırk haramilerden daha haysiyetsiz bir çete (..) Bu burjuvazinin iki marifeti var: hayasızlık ve el çabukluğu. Hiçbir zaman düşünmedi bu sınıf (..) Batıda tarihin akışını değiştirdi burjuvazi, sonra ihtiyarladı, bunadı, hastalandı. Ama Flaubert'in bütün küfürlerine rağmen asildir. Flaubert de o sınıfın evladı değil mi? Burjuvazi ondokuzuncu asrın cihangir sınıfı. Kazandığı her zafer bir sabrın, bir zekanın, bir keşfin mükafatı. Burjuvazi servetini sokakta bulmadı. Hazineyi bekleyen ejderleri kuyu başından uzaklaştırdı. Toprağın bağrından fışkırttı medeniyeti. Bizde Galata sarraflarının açıkgözlüğüne özenen soyguncu, kapıcılık yapmaktan aciz, köksüz ve köpükten ibaret beşbin kişi, on bin kişi... mühendisiyle, eczacısıyla, fabrikatörüyle, plajcısıyla hergele. Toprak ağaları bu heriflerden daha necip, daha civanmert, daha halis."[15]

Cali-burjuvanın hem soyluluğu yok ettiğini hem de "asil ve cihangir" olduğunu öne sürmenin çelişkisini şimdilik bir yana bırakalım (şair ruhlu denemeciden sistemli düşünme çabası beklemek haksızlık olur). Meriç, Caliban figürünü Avrupa orta sınıfından bizim yerli burjuvazimize kaydırmıştır ve Ataç'la birleştiği yer de burasıdır: Bayağılık ve yeniden korku, heryerin Caliban'ını tanımlayan özelliklerdir.

Meriç'in Ataç'la (ve Renan'la) buluşurken gerçekleştirdiği bir kaymadan, bir *yer değiştirmeden* söz ettim. Ama Renan'ın kendi figürü de başka bir yer değiştirmenin, bir "deplasmanın" (Freud) ürünüydü: Vahşiyi kendi egzotik mekanından alıp "günümüz Avrupa'sının fikirlerine" uyarlıyordu. Freud, bu türden düşünsel deplasmanların ruhsal sansür ve bastırma süreçleriyle ilişkisine dikkat çeker.[16] Bu yer değiştirme sırasında bastırılan ve silinen şeyin saptanması, Ataç/Meriç Caliban'ımn Türk dış politikasıyla ilişkisine bir adım daha yaklaştıracaktır bizi. Bunun için önce yine Shakespeare'e dönmemiz gerekiyor.

IV

Fırtına, çoğu zaman Rönesans'ın ütopyacı geleneği içine yerleştirilir. II. Perdenin başlarında Gonzalo'nun tiradı (II, 1, 145-60), More'dan Bacon ve Campanella'ya kadar bütün bir ütopyalar dizisinin özeti gibidir. Akşit Göktürk de İngiliz edebiyatında "ada" temasıyla ilgili çalışmasında **Fırtına**'yı bu yeniçağ

ütopyacılığına bağlamıştır. Göktürk başka bir şeye daha değinir, üstünde durmaz ama yine de değinir: "Gonzalo'nun sözlerinde bir altın çağ özlemi yanı sıra Thomas More'un mutlu ada düşü yankılanır. Ama zaman değişmiş, ilk keşiflerin kafalarda yarattığı uçarı coşkunluk, yerini açgözlü bir katı gerçekçiliğe, sömürgecilik yarışına, aşağılık çıkar tutkularına bırakmıştır."[17] Bu terim, "sömürgecilik", **Fırtına** yorumcularının (özellikle de İngiliz olanlarının) hep silmek istedikleri bağlama işaret eder. Oyunun 1609 Bermuda serüveniyle ilişkisine şöyle bir dokunulur bu yorumlarda ve hemen tematik araştırmaya geçilir: Kültür ve Doğa, insanın olgunlaşması, dört unsur, vs. Türkçe'de bağlamı bulabileceğimiz tek kaynak, Can Yücel'in kendi çevirisine yazdığı önsözdür:

"Yeni Dünya'nın keşfi bakir doğasıyla, uygarlıktan nasipsiz ilkel insanıyla Rönesans aleminde eski Altın Çağ hayalini canlandırıverdi. Bu eğilim İngiltere'de 1609'da yer alan Bermuda olayıyla yaygın bir güncellik kazandı. Dediğimiz tarihte, dokuz parçalık bir donanma John Smith'in Virginia kolonisini desteklemek üzre Sir Thomas Gates ile Sir George Summers'in kumandasında denize açılır. İki ay sonra kumandan gemisi Deniz- Serüveni fırtınaya tutulur, donanmadan ayrı düşüp Bermuda adalarına sürüklenir, karaya vurur, iki kayanın arasına girer, kalır orda. Teknedekiler sağ-salim kıyıya çıkar(..) Fırtına ve kaza haberi, 1609 sonlarında İngiltere'ye ulaşmıştır (..) başlarından geçenler İngiltere'yi hop oturtur, hop kaldırır. Bu serüven üzerine kitaplar, yaprakçalar yayımlanır. Shakespeare'in bu yayınları okumamış olmasına olanak yoktur. Hatta bu badireden kurtulanların tanışı olduğuna dair kanıtlar vardır (..) Perde I, SahneII'de Ariyel, Bermudalar'da bir koyağın sözünü etmektedir."[18]

Yorumcuların ısrarla silmek, unutmak istediği bağlam budur. Bu bastırma sürecinin klasik örneğini, Arden edisyonunun önsözünü yazan (1954) modernist eleştirmen Frank Kermode'un cümlelerinde bulabiliriz: "Şu konuda açık olmakta yarar var: Amerika hiç keşfedilmemiş ve Bermuda yolculuğu hiç yapılmamış olsaydı da **Fırtına**'nın düşünsel yapısında belirleyici olan bütün öğeler yine orada olacaktı. Yeni Dünya, Doğa'nın doğasıyla ilgili o büyük ve ezeli soruna duyulan ilgiyi kamçılamıştır. Ama Shakespeare, kılı kırk yararak, adasının Eski Dünya'da yer aldığını göstermeye çalışır ve bu da onun *sadece bağlamsal* olan şeyleri reddettiğinin bir kanıtı sayılmalıdır."[19] Dürüst bir araştırmacıdır Kermode, dürüst çünkü sistemli: Bağlamı reddetse bile Shakespeare'in kolonistlerle kişisel dostluğundan uzun uzadıya söz eder. Ama bağlamla tematik ve dilsel araştırma arasında bir ilişki kurmaktan kaçınır. Oysa bu tarihsel/coğrafi çerçeveyi hesaba katmadan oyunun bazı temel öğelerini anlamlandırmak imkansızdır.

"Caliban" sözcüğü böyle bir öğe. Burada yine Kermode iki kaynak gösterir: Montaigne'in **Yamyamlar Üzerine** denemesiyle "Yeni Dünya yerlisi" anlamına gelen 'Carib' sözcüğü." Yamyamın İngilizce ve Fransızca karşılığı *cannibal*'dir. Montaigne'in 1580'de yazdığı bu deneme 1603'te Shakespeare'in arkadaşı Giovanni Florio tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir; Shakespeare'in bu çeviriyi dikkatle okuduğu ve Montaigne'in düşüncelerini **Fırtına**'da Gonzalo'nun ağzından dile getirdiği bilinir.[20]

Türkçe'deki "Karayipler"in de kaynağı olan "Karip" sözcüğünün tarihi ise hem Montaigne'in hem Shakespeare'in metinlerini aydınlatırken bir *kültürel*

ucubeleştirme sürecini de açığa çıkaracaktır. Kübalı eleştirmen R. F. R. Retamar, Kolomb'un seyir defterinden izlemiştir bu süreci: "Bulunduğu yerin uzağında tek gözlü ve köpek çeneli adamlar vardı ve insan eti yiyorlardı" (4 Kasım 1492); "[Haiti adasının] çok büyük olduğu, burada tek gözlü adamların yanısıra, yamyam [*cannibal*] olarak adlandırılan ve insan yiyen adamların da bulunduğu söyleniyor" (23 Kasım 1492). Yeni keşfini ilan ettiği 15 Şubat 1493 tarihli mektubunda da şunları yazar Kolomb: "Ne canavarlarla karşılaştım, ne de onlardan söz edildiğini duydum. Bir ada hariç. Bu, girişte ikinci adadır [Quarives]; adaların bütün sakinleri, burada yaşayanların çok savaşçı olduğunu ve insan eti yediğini söylüyorlar". Quarives ya da Carib adasının sakinleri, Batı Hint Adalarında İspanyollara en şiddetli direnci gösteren topluluktur. Retamar, Kolomb defterinde *Carib* sözcüğünün, yine Karayiplerdeki El Gran Can adasının adıyla karıştığına dikkat çeker: "*caniba* aslında El Gran Can halkına verilen addır" (11 Aralık 1492).[21] iki ada topluluğunun adlarının kaynaşmasıyla, daha önce Avrupa dillerinde yer almayan *cannibal* sözcüğü çıkar ortaya: Yamyam. Bir projeksiyondur bu: İstilacı, kendi korku repertuarındaki figürleri, istilaya karşı direnen insanlara yansıtıyordur.[22]

Budur klasik Shakespeare yorumcularının silmek veya marjinalleştirmek istediği tarihsel/coğrafi bağlam. İstila, soykırım, köleleştirme. Süreç, dönemin başka metinlerinde anlatılır, ama Shakespeare münezzehdir bütün bunlardan, "dünya edebiyatının herhangi bir mekana bağlanamayacak motiflerinin dışında birşeye dayanmış olamaz." —Böylece evrenselleştirildi Prospero ile Caliban, onları hem birbirinden ayıran hem de aynı hiyerarşik dünya sisteminin farklı katlarına yerleştiren kolonileştirme sürecinin izi kültürden böyle silindi.

Ama bastırılan şey, Freud'un gösterdiği gibi, hep geri dönme eğilimindedir, üstelik bazen de bastıran güçle aynı kanalları kullanarak: **Fırtına**'mn Yeni Dünya'ya bağlanamayacağını ve adasını Eski Dünya'ya ait kılmak için Shakespeare'in "kılı kırk yardığını" belirten Kermode, şunu da söyleyiverir: "Shakespeare'in [Yeni Dünya] bilgisi Bermuda anlatılarının çok ötesine geçer. 'Setebos' adı, bilindiği gibi, Robert Eden'in **Yolculuk Tarihi**'nden (1577) alınmıştır. Burada, Magellan'ın gözlemlerine göre, Patagonyalıların 'boğalar gibi böğürdüğü ve büyük şeytan Setebos'u yardıma çağırdığı' kaydedilir." Shakespeare'in burada da kendi yorumcularından daha zeki olduğu ve kolayca ele geçmeyeceği görülüyor: Setebos, **Fırtına**'da Caliban'ın tanrısı ve babasıdır; Shakespeare, Patagonya (Arjantin) söylencesinden aldığı bu figürü hafifçe kuzeye kaydırarak coğrafi bağlamı belirsizleştirmiş ve bir tür evrensellik sağlamış gibidir, ama görmek isteyen göz için Caliban'ın mekanı yine *orada*, okyanusun ötesindedir.[23]

Ataç'la Meriç'e gelen Caliban, Renan'ın Caliban'ıydı: Mekansızlaştırılmış, bağlamsızlaştırılmış ve Evrensel Kültürün "doğa"sına dönüştürülmüş Caliban. Ama yine oradaydı kültürün sildiği şey, **Fırtına**'nın *Devamı*'nın hemen yanında — Ataç da Meriç de görmüyordu:

> *"Eşitlik değil, egemenlik istiyoruz. Yabancı ırkın ülkesi, bir serfler, tarım işçileri veya sanayi işçileri ülkesi haline gelmelidir. Mesele insanlar arasındaki eşitsizlikleri gidermek değil, bu eşitsizlikleri daha da arttırmak ve yasaya dönüştürmektir (..) Aşağıya da yozlaşmış ırkların daha üstün ırklar tarafından ıslahı, insanlığın doğal düzeninin bir gereğidir."*

Renan'ın **Düşünsel ve Ahlaki Reform**'undan, bu satırlar.[24] Kültürden silinen, siyasal broşürde yeniden ortaya çıkmaktadır. "Büyük şarkiyatçı", aynı metinde, sömürgeciliğin Avrupa içindeki devrim tehlikesine karşı bir sübap olduğunu da söyler:

"Avrupa toplumunu altüst eden maceracıları Franklar, Lombardlar ya da Normanlar gibi istilacı bir orduya dönüştürün ki herkes kendine uygun düşen rolü bulsun. Doğa bir işçiler ırkı yaratmıştır: Çinliler (..)bir toprak ekicileri ırkı: Zenciler (..) bir efendiler ve askerler ırkı: Avrupalılar. Bu soylu ırkı Zenciler ve Çinliler gibi çalışmaya mecbur ederseniz onlar da isyan ederler. Avrupa'da her isyancı, aşağı yukarı, asıl mesleğini bulamamış bir askerdir (..) ama bizim işçilerimizi isyan ettiren yaşam, bir Çinliyi ya da bir Zenciyi mutlu eder. ***Herkes kendi yaradılışının gereğini yerine getirdiğinde mesele kalmayacaktır.***"

Deplasmanın iki yönlü işlediği görülüyor: Caliban, kendi mekanından alınarak Evrensel Kültüre (Batı'ya) getirilirken, Batı'nm kendi vahşisi olan Komünarlar da Calibanların ülkelerine gönderilmektedir. Birbirinin koşuludur bu işlemler: Caliban önce bir doğallık simgesi olarak idealleştirilir, sonra da Batılı sanayiciye yeni egemen sınıflar koalisyonu içinde yer açılmasını meşrulaştıran bir "kültürel tavsiye mektubu"na dönüştürülür — bu iki adımlı deplasmanın *kültürden* gizlenen koşulu, sömürgeci orduların gözetimi altında gerçek Calibanlarm bir kez daha ucubeleştirilmesidir.

Ataç ve Meriç gerçekten görmemişler miydi bunu? Caliban'ın evrensel kılınmasıyla bütün bir dünyanın da kısmiliğe mahkum edildiğini anlayamıyorlar mıydı? Bunu anlamalarını önleyen ya da zorlaştıran bir yerleşik etken mi vardı kendi tarihsel ve coğrafi bağlamlarında? Bu sorularla yazının son bölümünde uğraşacağım. Şimdi, dış politika.

V

Milli Mücadeleye anti-emperyalist bir anlam yüklemek isteyen yazarların çetrefil bir diyalektiğe başvurmak zorunda kaldığı görülür: Doğan Avcıoğlu'na göre "emperyalistlere karşı çıkmadan anti-emperyalist bir savaş"tır bu, Emre Kongar da ince farkı arar:

"Atatürk ihtilali, hem emperyalizm karşıtıdır, hem de batıcıdır (..) bu iki özellik, uzun dönemde çelişen nitelik taşırlar. Fakat, kısa dönemde, özellikle 1920 koşulları çerçevesinde, emperyalizm karşıtlığı, batıcılığı bütünleyen bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal olayları evrensel değil, ulusal bir çerçeve içinde görmektedir. Onun batıcılığı Batı'ya öykünme biçiminde değil, 'Batı gibi olmak' anlamında bir batıcılıktır. Ülkeyi Batı gibi yapmak için atılacak ilk adım ise, Batı sömürüsünden kurtulmaktır."

Bu pasajı aktaran Fikret Başkaya, emperyalist sisteme karşı çıkmadan anti-emperyalist olmanın çelişkisine işaret eder.[25] Yaşanmış bir çelişkidir bu: Strateji değil de çelişki olarak adlandırılması, bütün bir 1920-50 döneminde yaşanan gerçek siyasal ve psikolojik gerilimin görülmesini önlememelidir. İkilik (ve ikircik) Milli Mücadelenin daha en başında, Mustafa Kemal'in 4 Mart 1920'de Sivas Vilayeti Heyeti Merkeziyesine gönderdiği telgrafta basına verilen talimat-

larda yansır: "Avrupa'da daima emperyalizm tesisine hücum etmek (..) Avrupa devletlerinin hiçbirine karşı mütehakkimane tafrafuruşane [üst perdeden atıp tutan] lisan istimal olunmayarak kanımızı feda eylememize azm ve imanımıza istinat ettirmek." Milli Mücadelenin başında, içeriği iyi tanımlanmamış da olsa, belirgin bir anti-emperyalist söylem vardır ve belki de en ikircikiz biçimiyle İsmail Habib Sevük'ün, Milli Mücadelenin bu en içten sözcüsünün yazılarında belirir:

"Eğer hâlâ ruhunda endişe varsa aziz vatandaş, hâlâ ruhunu bedbinliğin karanlıklarından kurtaramadınsa, nazarlarını biraz da diğer taraflara (..) geniş ufuklara çevir: işte Hazar denizinin etrafında hürriyet ve istiklaline kavuşmuş, yetmiş, seksen milyon milletdaşın var; işte daha aşağıda ve daha ilerde gözleri sana dikili, kalpleri seninle beraber titreyen yüzlerce milyon dindaşın var; ve işte daha yukarda ve daha uzakta mütefessih Avrupanın köhne fikirlerini sarsan, mütefessih Avrupayı bir kabus gibi titreten toplardan ve ateşlerden daha kuvvetli bir insan mahşeri var. Senin Çanakkale'de yaptığın müdafaa hiç te boşuna gitmedi, aziz vatandaş, sen orada akıttığın kanlarla yetmiş seksen milyon milletdaşına hayat ve istikbal, yüzlerce milyon dindaşına ümit ve halas ve tarihin cereyanına da yeni bir mecra verdin. Bütün bunlardan yakında bambaşka bir Asya, yakında bambaşka bir devir (..) doğacak (1920).

İlahi zaferden sonra bize gelen şey ne yalnız giden beldeler (..) ne yalnız hürriyet ve istiklal değil, bu zaferle bize gelen asıl büyük saadet, yaşamak ümidini buluşumuzdur. Yaşamak ümidi mi? Hayır, bu zaferle biz ondan da yükseğini kazandık. Bu zafer ki, aynı zamanda bütün esir müslümanlara bir ümid, bütün mazlum tarihlere bir kuvvet, bütün silkinip dirilmek isteyenlere bir nümunedir. (1922)"[26]

Bu cümleler, yeni Türkiye'nin kuruluşuna bir anti-emperyalist duyarlığın karıştığını gösterir: Türkiye, Rus devrimiyle ("daha yukardaki insan mahşeri") birlikte, "kokuşmuş Avrupa" ya karşı bütün "mazlum tarihlerin" sözcülüğünü üstlenecek, Caliban'ların silinmiş tarihlerinin iadesini sağlayacak, "tarihin akışına" yeni bir yön verecektir.

Bu dönemde Türkiye için "Şark'ın öncüsü" rolünün düşünüldüğünü gösteren tanıklıklar Sevük'ün metinleriyle sınırlı değildir. Enver Paşa'dan çok sonra, 1927'de, Darülfünun hocalarından Mehmed İzzet, Türk ırkını "tarih sahnesindeki rolüne geç kalan bir aktör"e benzetir ve şimdi üstleneceği rolü sorar: "Türk ırkının şarktaki sultanlığı zorba bir kuvvetin kuru kuruya tezahürünü çok aşan bir yüksek kıymet iktisap eder: Aynı imparatorluk içindeki kavimler arasında sulh, hukuki nizam ve adalet mefkuresinin aleti olur (..) Şark tarihinin şimdiye kadar kendisine ayırmış olduğu bu rol ile Türk iktifa edebilir mi?"

Mütarekeden sonra buna "herkesin" hayır dediğini belirten Mehmed İzzet yeni bir rol araştırır: "Acaba Türk'ün, Türk olduğu için ve garplıların önüne geçerek takip edeceği bir hedef gösterilemez mi?" Kendi hocası Levy-Bruhl, Şark milletlerinin uyanışında "Türklerin rolü pek büyük ve ehemmiyetli"dir derken göstermiştir Mehmed İzzet'e: "Tarih, Türk'e şarkta yeni bir hakimiyet rolü, maneviyat üzerine, şark milletlerinin inkişaf-ı fikriyesi üzerine hakimiyet rolü hazırlamaktadır."[27]

Ancak, Mustafa Kemal'in Batıya karşı "tafrafüruşane"bir lisandan kaçınılması yönündeki uyarısı da Milli Mücadelenin başından beri işleyen bir sınırlanmanın ilk işaretlerindendi. Bir yönü siyasal/kurumsaldı bu sınırlanmanın: Türkiye, Cemiyet-i Akvam'a girmemiş de olsa, Batı'nın devletler sistemi içinde yer almaya çalışıyordu. Bu sistem *devletlerin* hükümranlığına saygı gösterir; ama sistem içinde tutarlı bir anti-emperyalist politika sürdürmek zordur.[28] Yine de kurumsal değil ideolojikti bu sınırlanmada belirleyici olan etken: Yeni Türkiye'yi "Batı medeniyeti dairesi"ne katılmaya karar vermiş bir kadro kuruyordu. Davranışları İngiliz centilmenlerinden, hatta Osmanlı levantenlerinden farklı olsa bile, temel göndergeleri Batı'dan alınmıştı bu kadronun: İdeal yüzünü görmek için Batı'ya bakıyordu. Mehmed İzzet'in Türkiye'ye Doğu'nun manevi önderliği rolünü biçerken Batılı öğretmenine başvurması, Cumhuriyet aydınının en tipik reflekslerinden birini temsil eder. Ama anti-emperyalizm de manevi önderlik de (birbirleriyle çelişmeleri bir yana) o günün Türkiyesinde *marjinal* kaygılardı. Yeni rejimin dış politikasının asıl ideolojik zeminini Yusuf Akçura'nın realpolitik milliyetçiliği temsil ediyordu:

"Şimdi tanığı olduğumuz büyük olaylar, "medeniyet değiştirmek gibi, her kavim için gayet çetin ve pek çok hata ve tehlikeyle kuşatılmış bir ameliyenin icrasıdır. Bu ameliyenin muvaffakiyetle sonuçlanması, Türklerin müstakbel hayatlarını temin edecektir. Aksi takdirde, Avrupa medeniyeti, Amerika, Afrika, hatta Asya'nın bazı kavimleri gibi Türkleri de temsil yoluyla, yani özel kimliklerini, ulusal kişiliklerini yok ederek, içine alacak veyahut büsbütün imha edecektir. Kendi iradeleriyle medeniyet değişimini yapabilen uluslar, harslarını ve dolayısıyla ulusal kişiliklerini koruyabilirler; cebren, yani temsil suretiyle medeniyetleri değiştirilen kavimler, harslarını, özel kimliklerini kaybederler."[29]

Bir ölüm-kalım mücadelesinde tek seçenek olarak görülüyordu Batı'nın devletler sistemine dahil olmak: Türkiye ya kendi iradesiyle Batılılaşacak ve sistemin hükümran bir üyesi olacak, ya da kolonyal imparatorluklardan birinin içinde kimliksiz ve bağımlı bir topluluk olarak "temsil" edilecek ve eriyecekti.

Şunu görmek gerekir: Akçura'nın da bağlı kaldığı "milli hars-beynelmilel medeniyet" formülünün çelişkileri ne olursa olsun, böyle bir zihniyet, yeni bağımsızlaşmış bir devletin uluslararası alanda görece bağımsız ve hükümran bir politika gütmesine engel değildir. İki dünya savaşı arası dönemin koşulları da bu hükümranlığı kolaylaştırmıştır. Bu dönemde asıl çatışma emperyalist blokla sömürge ülkeler arasında değil, emperyalist blokun kendi içindedir ve bu da bağımsızlaşmış (ya da bağımsız kalabilmiş) *devletlere* belli bir manevra alanı kazandırmaktadır. Kemalist Türkiye'nin bu alanı hiç değerlendirmediğini düşünmek yanlış olur. Bu bağımsızlığın yeniden tehlikeye düştüğü 2. Dünya Savaşı yıllarında Dışişleri Bakam Numan Menemencioğlu'nun Türkiye'yi savaşa sokmak isteyen Alman elçisi Von Papen'e cevabı, Kemalist Türkiye'nin dış politika felsefesini özetler: "Biz benciliz; salt kendimiz için savaşırız."[30]

Türkiye, bu dönem boyunca farklı emperyalist güçler karşısında bağımsızlığını gözeten bir dış politika izlemiştir, ama *bağımsız dış politikayla anti-emperyalizm özdeş terimler değildir.* Menemencioğlu'nun "benciliz, yalnız kendimiz için savaşırız" sözleri, Türkiye'nin "Nil kıyılarından, Ganj sahillerinden gelen sadalara" da sağırlaşması anlamına gelebilir. Gelmiştir. Doğu'nun ayak-

lanmasına öncülük ve anti-emperyalizm gibi ilk dönem düşüncelerinin *başından beri* ne kadar marjinal olduğunu Çankaya yazarının şu cümlelerinden anlamak mümkün: "Devrimler içinde, ilk defa Türklüğümüze de kavuşuyorduk (..) Batı medeniyet dünyasında İtalyan nasıl İtalyan'sa, Alman nasıl Almansa, Türk de öyle Türk olacaktı. İslam şarkında Arap Arap, Fars Fars, hatta Arnavut Arnavut, fakat Türk Türk değildi (..) Garplileşmek, aynı zamanda *Araplaşmaktan kurtulmak*, Türkleşmek demekti."[31]

Falih Rıfkı bu sözleri 40 yıl sonrasından bakarak yazıyor. Ama Türkiye'nin sömürge ülkelere "manevi önderlik" tezinin, *daha ortaya atıldığı anda geçersizleştiği* de görülebilir. 1924-25 yıllarındaki Fas ayaklanması, Cumhuriyet yönetiminin bu tezi sahiplenecek ve uygulayacak imkanlardan yoksun olduğunu gösterecektir. Rif lideri Abdülkerim'in İspanyol sömürgeciliğine karşı başlattığı ayaklanma, Fransız himayesini de reddetmektedir. Milli Mücadeleye ve Türk milliyetçiliğine sempatiyle yaklaşan bir yazara göre "Türk kamuoyunda ve basınında büyük ilgi" uyandırır bu hareket: "Türk bağımsızlık savaşı ile ulusal topraklarını yabancı varlığından kurtarmaya çalışan Faslı isyancıların mücadelesi arasında paralellik kurul[ur]." Ama katıldığı devletler sistemi, Türkiye'nin manevra alanını da belirlemektedir:

> *"Fransızlar, Türklerin kalplerinin Rif ayaklanması için çarptığını üzüntüyle gördüler. 1925'te Türk hükümet basını ve Kemalist yöneticiler, Musul'la ilgili taleplerini destekletmek için Türkiye'nin Milletler Cemiyetinde Fransa ve İspanya'nın desteğine ihtiyaç duyduğu bir sırada, Fransa ve İspanya'nın hoşnutsuzluğunu doğurabilecek biçimde çok yüksek sesle dile getirilmiş bu tepkiden endişelenmeye başladılar. Temmuzdan itibaren, Türk basının havası değişti: Bu basında artık, Türkiye'nin hiçbir Panislamcı hayal içinde olmadığı, tek kaygısının ulusal sınırları içinde yaşamak olduğu okunur oldu."*[32]

İsmail Habib'in Türk'e güven kazandırmak için andığı "yüzlerce milyon dindaşın" birkaç milyonu, bu bahiste Türkiye'ye güvenilemeyeceğini daha ilk adımda öğrenir. Türkiye, Menemencioğlu hariciyesinin yücelteceği egoizm diplomasisine daha 1920'lerde başlamak zorunda kalmıştır. "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" düşüncesinin popülerleşmesinde belirleyici olan bu diplomasi, Türk devletinin hükümranlığı tehdit edildiğinde Batı'ya karşı daha mesafeli bir tutum da alabilmektedir. 1941'de İngiltere ve SSCB'nin İran'ı ortaklaşa işgali, hükümet kontrolündeki basının sert tepkisiyle karşılaşır.[33] Ama bu tepki bir hükümet eylemine dönüşmez ve zaten bütün bir dış ilişkiler tarihi içinde tekil bir olaydır. Türkiye'nin "alemşumullaşması", *Araplaşmaktan/Calibanlaşmaktan kurtulmak için Doğu'dan Batı'ya kaçma* anlamını taşımaktadır. Türkiye'nin Batı devletler sistemi içindeki ülkelerle bazı küçük yerel sorunları olabilir, ama sistemin tümüne karşı anti-emperyalist politikaları desteklemesi imkansızdır.

Sömürge halklarının kurtuluş savaşlarına karşı bu mesafeli ve şüpheci tutumu belirleyen bir iç etken de vardır: Kürt isyanları. Bir mübadeleden söz edilebilir bu noktada: Batı, sınırları Lozan anlaşmasıyla çizilen Türkiye'nin hükümranlığını tanımıştır; Türkiye de Batı devletlerini hedef alan anti-kolonyalist hareketlere sırtını çevirmiştir. 1925'ten sonra millici yazında "Ganj ve Nil'den gelen uğultu"nun yankılarının bir anda kesilmesinin bir nedeni, Türkiye'nin kendi doğusundaki uğultu olmalıdır. Bu engellenme, Milli Mücadeleyi destekleyen

Asya ve Afrika ülkelerini düş kırıklığına uğratacaktır.[34] Türkiye, daha Bandung' da "Üçüncü Dünya" doğmadan çok önce sömürge ülkelerle ilişkisini koparmıştır.[35] Evrensel olana katılma çabası, kısmiliğe mahkum oluşla sonuçlanmaktadır.

VI

"Neden 'Oryantalizm'e uzaktan veya yakından benzeyen bir kitabın altında bir Türk'ün imzası yok?" Cemil Meriç, Edward Said'in kitabını Türkiyeli okura bu yakınmayla sunar.[36] Said'in şu sözleri dikkatini çekmiştir Meriç'in:

"İnsan ilimleri objektif olamaz. Alim de belli bir çevrenin ürünüdür. Bir inançlar bütününün içinde, bir sosyal yaşantının tam ortasında yahut en azından yaşadığı toplumun parçaları arasındadır... Bilgi her yönden hayatın şartları ile çevrilidir. Doğubilimci, şair veya bilgin olarak doğudan söz açarken, onun sırlarını batıya yarar biçimde ele almakta ve onu batı için konuşturmaktadır... Eğer doğu kendi kendisini takdim edebilseydi herhalde sonuç başka türlü olurdu."

Meriç, Said'in **Şarkiyatçılık** kitabı karşısında duyduğu imrenmeyi de saklamaz: "1960'lardan sonra böyle bir kitap yazmayı ben de çok isterdim... Said'in kaynaklarından çoğu benim de zaman zaman faydalandığım kitaplar. Ama böyle bir terkibi yine de başaramazdım." Gerçekten de gergin ama doğurgan bir "terkibin" ürünüdür **Şarkiyatçılık**: Auerbach, Spitzer ve Curtius'tan beslenen bir karşılaştırmalı filoloji; Foucault'nun kazıbilimi; bilginin nesnellik, tümellik ve evrensellik savını çürüten ve kökleri Marx ile Nietzsche'nin ideoloji eleştirilerine giden bir epistemolojik tarihselcilik; ve bütün bunları emperyalizm eleştirisinin emrine veren bir siyasal radikalizm. Bu terkib, her yönüyle cazip gelmiş olmalıdır Meriç'e. Niçin "bir Türk'ün" imzası yoktur bu kitabın altında, niçin Meriç'inki yok?

"Kaynaklara" ulaşma imkanına ya da Meriç'in hep yakındığı Türk cehaletine bağlanamaz sorun — cehalet, başka etkenlerin bir türevidir burada. Meriç, daha kitabı sunarken bile kendisinin neden böyle bir kitap yazamayacağını sezdirir: Her şeyden önce yeterince radikal değildir, emperyalizm eleştirisini sonuçlarına ve köklerine götürmekten çekinir: "Tehlike şurada: Said'in tahlilleri sınırlarına kadar götürülürse, Jdanov'unkine benzeyen yanlış bir hükme varılabilir. Burjuva ilmi, proloter ilmi gibi mübalağalı tasnifler çıkabilir ortaya... Nice aydınlar, sömürge ilmi ile emperyalistlerin ilmi diye iki ayrı ilimden söz etmeye başladılar. Yanlış ve tehlikeli bir yol." Hümanist Marksist M. Rodinson'un Said'e yönelttiği bu eleştiriyi aktarır ve haklı bulduğunu belirtir Meriç: "Çok doğru! Hele bizim gibi müzmin bir fikir tembelliği içinde bocalayan toplumlar için... Düşünce, nüans demek. Bir hatadan kurtulurken daha büyük bir hataya düşmek, düşünce tarihimizin en az yarım asırdır şahidi olduğumuz almyazısı... Said, bana göre, fazla insafsız."[37]

Said, Rana Kabbani'nin deyimiyle "Batı'nın Doğu imajının" sömürgecilikten bağımsız olarak düşünülemeyeceğini söyler: Nesnel ve evrensel bilgi değil, ekonomik ve siyasal koşullar tarafından belirlenmiş bilgidir Şarkiyatçılığın bilgisi. Buna karşılık Meriç, Batı'nın evrensel olmadığını, bizim Batı'dan ayrı olduğumuzu öne sürerken bile Batılı yazarların referanslarına ihtiyaç duyuyordur:

"Yaptığımız batılılaşmak değildi, çünkü batılılaşamazdık. Bir medeniyetin başka bir medeniyete istihale edemeyeceği, Danilevkski'den beri kaziye-i muhakeme." Ve "sonra birden Metternich'i hatırla[r]" Meriç; "tarihin derinliklerinden gelen bu dost ses" şöyle demektedir: "Devlet-i Aliye günden güne zayıflamaktadır. Niçin saklamalı: O'nu bu hale düşüren sebeplerin başında Avrupalılaşmak gelir... Babıali'ye tavsiyemiz şu: hükümetinizi dini kanunlarınıza saygı esası üzerine kurun... Batı kanunlarının temeli Hristiyanlıktır. Türk kalınız. Avrupa'nın şartları başkadır, Türkiye'nin başka."[38]

Şarkiyatçılık'ın altında Meriç (veya İlhan ya da Ataç) imzasının olmamasının başka nedenlerini de bu pasajdan çıkarabiliriz. Said'in kitabı Batı hakkındadır, Batı'nın Doğu bilgisi hakkında; ama Batı'da geliştirilmiş analiz, teşrih ve yorum tekniklerini kullanırken Batı'nm fikirlerini referans noktası olarak almaz. Oysa Meriç bu noktada da çelişkilidir: *Türk'ün Batılılaşmasına gerek ve imkan olmadığını anlatmak için Batılılara gönderme yaptıktan* hemen sonra, Attilâ İlhan'ı şöyle eleştirecektir: "Batı'nın çıkmaza saplandığını isbat için, Batı yazarlarından fetva getirmeğe lüzum var mı? Ne de olsa İlhan da bizden, yani Avrupalı. Önsözün kefere isimleriyle bitmesi hastalığın vehametini göstermiyor mu?" Aynı pasajda kendisiyle çelişkiye düşmek, Said'in kullandığı tekniklerden biri değildir.

Meriç'in Batıcılık ve emperyalizm eleştirisini kötürümleştiren bir başka engel de Batı'yla yaşadığı marazi "aşk-nefret" ilişkisidir. Psikanalist Lacan'ın (Meriç'in Lacan'ı okuduğunu **Jurnal**'den öğreniyoruz) terimiyle bir *ayna ilişkisidir* bu: Paranoiddir, körelticidir, toptanlaştırıcıdır, Meriç'in o kadar önem verdiği "nüansların" görülmesini önler ve ibresi gocunmayla tapınma arasında sürekli gidip gelir. "Bütün Kur'anları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslam. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın! Avrupa, maddeciliğine rağmen Hristiyandır; sağcısıyla solcusuyla Hristiyan. Hristiyan için tek düşman biziz: Haçlı ordularını bozguna uğratan korkunç ve esrarlı kuvvet."[39] Bu toptanlaştırıcı gocunma, tuhaf bir sapmayla, Meriç'in ırkçı Renan'a hayranlığını önlemeyecek[40], ama Batı'nın içindeki farklılıkları ve anti-emperyalist Batılıları seçmesini engelleyecektir. (Meriç'in her türlü "kefereden" söz açan yazılarında Jean Genet'nin adı geçmez. Sartre'ın da anti-emperyalistliğinden değil, varoluşçuluğundan söz eder.)

Batı'yla ilişkide "ayna" eğretilemesini Meriç'in kendisi de kullanmıştır: "Kendimizi batının imal ettiği çarpıtıcı bir aynadan seyrediyor, daha doğrusu bu hayale göre inşa etmeye çalışıyoruz."[41] ama bu saptama, Meriç'in ayna ilişkisinin gereğini yaparak düşmanlıktan hayranlığa savrulmasını önlemez: "Kamûs bir milletin hafızası, yani kendisi (..) Kamûsa uzanan el namusa uzanmış demektir. Her mukaddesi yıkan Fransız ihtilali tek mukaddese saygı göstermiş: kamûsa (..) Heyhat! Batı'da cinnet bile terbiyeli."[42] Said'de böyle çaresizleştirici hayranlık ünlemleri bulamayız. Meriç'in "Anti-Batı" tutumunun daha belirginleştiği bir tarihte (1981) günlüğüne yazdığı şu satırlar da belirtiseldir: "Le Monde gerçek bir mikrokosmos. Sizi bir hamlede *insanlar dünyasına*, düşünen, arayan, bir kelimeyle, *yaşayan insanların* dünyasına taşıyor. Ne kadar unutmak isterseniz, Avrupa mucizesinin inkar edilmez bir gerçek olduğu her satırda bir kere daha *kesinleşiyor*."[43] "Yunan mucizesi" safsatasını eleştiren adamdan bun-

ları işitmek ilginçtir. Ama daha önemli olanı, ayna ilişkisinin, Meriç'i karşı tarafı yüceltirken bu tarafı cesetleştirmek (orası "yaşayan insanların dünyası" ise burası ölülerin dünyasıdır), bu tarafı yüceltirken de öbür tarafı alçaltmak ("kefere") zorunda bırakmasıdır.[44] Aynada yaşanan bu aşk-nefret ilişkisi, Meriç'i bir yandan evrensellik ülküsünden uzaklaştırır ve kimlikçi ya da özcü bir tavra ("biz biziz, onlar da onlar") yöneltirken, bir yandan da yine evrenselde yer aramaya götürür: "Üniversel olmak için tek şansımız müphem olmak."[45] **Bu Ülke**'de şu cümleleri okuruz: "Her dudakta aynı rezil şikayet: yaşanmaz bu memlekette!(..) onlar, Türkiye'nin insanından şikayetçi. İnsanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını 'yaşanmaz'laştıranlardır." Ama "*insanlar* dünyasının ... bir kelimeyle, *yaşayan* insanların dünyasının" Paris (Le Monde) olduğunu da yine kendisi söylememiş miydi? Hayatın burada değil orada olduğunu yine kendisi söyleyecektir **Bu Ülke**'de: "Tarihin dışına çıkan Anadolu, tarihin ve hayatın. Heyhat, bu çöküşte kıyametlerin ihtişamı da yok, şiirsiz ve şikayetsiz."[46] Paris özlemi yinelenen bir motiftir **Jurnal**'de: "Paris benim de rüyalarımın şehri (..) *parçanın bütüne hasreti.* Bütün uzak beldeler gurbet benim için. Yalnız Paris vatan, kafamın vatanı. Ama gönlümle bu topraklara bağlıyım."[47] *Parçanın bütüne hasreti.* Bütün, ait olduğumuz bağlam, annenin yüzü, kendi imkansız bütünlüğümüzü gösteren ayna — burada değil oradadır Meriç için. Doğduğu ve yaşadığı yerin bir *mahkumiyet* olduğunu da söyler: "Evet belki bir Spinoza olamazdım. Ama Batı yalnız Spinoza mıdır? insanlara kalbimin bahçesinden çiçekler devşirdim. Ve kucağımda çiçekler kapılarını çaldım. Açılmadı. *Coğrafi kader,* biyolojik kader, sosyal kader. Bunların bir tanesi benden çok daha kabadayısını felce uğratmağa kafi iken üçü birden çullandılar üstüme... Konudan yine uzaklaştım."[48]

Coğrafya, mekansal ayrılık, Meriç'i asıl konusundan, "zihinsel vatanından" uzak düşüren şeydir. Mekan, yer, bir kriz olarak yaşanır Meriç'te, bir imkansızlıktır, bir mahkumiyet. **Bu Ülke**'nin bölüm başlıklarını düşünelim: "İrfan'a *Kaçış*", "Yunana *kaçış*", "İran'a *kaçış*", "mutlak'a *kaçış*", "Batı'ya *kaçış*"— Tanzimat'tan Cumhuriyet'e bütün bu kültürel konumlanışlar, bu yer alışlar, aslında bir yersiz kalışın, kendi yerinde olmamanın ifadesidir Meriç için. Kaçış: Nereye giderse gitsin kendi yerinde olamayacaktır "Türk kültürü". **Bu Ülke**'de okur önüne yekpare ve ikircikiz görünen bir "yobazlık" savunusuyla çıkmıştı Meriç; **Jurnal**'inde kendisi için düşünürken bu savununun ardındaki imkansızlık duygusuyla yüzleşecektir:

> "*Biz Osmanlıdan yobazlığı devraldık. Batının taarruzu karşısında yobazlık bir* ***kaleydi.*** *Yobazlık ananeye* ***kaçıştı*** *(..) Korkuydu. Belki zamanın dışına çıkmaktı.* ***Ananeye kaçış kavgayı kaybetmiştir. Ananeden kaçış kavgayı kaybetmiştir.*** *Biri kaybettiği cennetin [daüs]sılası içinde, öteki yeniliğe, yani ananesizliğe mütehassir.* ***Ama her ikisi de aynı vicdan huzursuzluğundan mustarip.*** *Sağ, Batı düşüncesini memnu meyve sayıyor (..) Sol, kayıplarının muhasebesini şuurlu olarak yapmıyor (..) Sağın çürümüş olduğunu biliyor (..) Sağ da solu düşman biliyor. Caliban'ın Prospero'ya bakışı.*"[49]

Caliban-Prospero ikilisi bu kez de Türk Sağı-Türk Solu karşıtlığının amblemi olarak karşımıza çıkıyor... Bu noktaya döneceğim; Meriç'in "yobazlık" için kullandığı eğretilemelere dikkat çekmek istiyorum önce. "Kale" ikizanlamlı bir

sözcük: Hem bir sağlamlık duygusu çağrıştırır, dışa karşı kendimizi savunmak ve *kendimiz kalmak* için çekildiğimiz yerdir; hem de toprakların geri kalanını düşmana karşı bırakarak sığındığımız yer. Bu ikinci anlamıyla, "asıl yer" değildir kale, asıl hayat alanı değildir. Meriç'in ikinci eğretilemesi bu kendi yerinden uzaklaşma duygusunu ele verir: kaçıştır yobazlık kalesi, bir *yersiz düşmedir*. Pasajın devamı bu yersizliği belirginleştirir: Yenilikçilik bir kayıptır, ama gelenekçilik de bir kayıptır; biri hiçbir zaman tamamlanamayacak olan yenileşmenin son noktasına hasrettir, öbürü de çoktan yitirdiği yeri özlüyordur. Mehmed İzzet, "Türk'ün kendi tarihine geç kaldığım" söylüyordu; bu *zamansal yersizlik*, Meriç'te bir *mekansal yersizlikle* eşleşir.

Mekan, ayrılıktır Meriç için, onu "üniversel" olana (Le Monde) uzak düşüren "coğrafi kader". Bu coğrafi yazgıyı bilinçli bir sahiplenişle, özcü/kimlikçi bir tepkiyle silmek, unutmak istemiştir. Ama "ne kadar unutmak istese de Avrupa mucizesinin inkar edilmez gerçeği" hep yeniden belirerek Meriç'in kimlikçi tavrını böler: **Jurnal**, gelenekçilerle arasındaki onulmaz mesafeyi anlatan yakınmalarla doludur: "Avrupa mucizesi", tıpkı Oğuz Atay'ın zıpçıktı oyunbozan "İngilizler"i gibi, her yerden çıkıyor ve Meriç'in "yerli kültürle" ya da "Doğu kültürüyle" kurmak istediği sağlam ve huzurlu özdeşliği bozuyordur. Caliban-Prospero figürünün böyle bir düşbozumu anında yeniden ortaya çıkması rastlantı değil.

Caliban (Shakespeare'inkinden de çok Renan'mki) bir *gocunmanın* adıdır; alçağın yükseğe, bağımlının egemene duyduğu o hınçlı küskünlüğü temsil eder. Ve *bu* Caliban, her zaman Prospero'nun gözünden görülen Caliban'dır. Meriç'in bu figürle özdeşleşmesinin imkansız olduğunu daha önce görmüştük: Avrupa kaynaklı bütün bir evrenselleştirici (ve mekansızlaştırıcı) yorum geleneğinin etkisi altında Meriç de kara kalabalığa, bayağı ve kötü olana eşitliyordu Caliban'ı. Bu kez de Türk Sağına eşitleyerek *kendisinin bu Sağ ile özdeşleşememesinin* amblemine dönüştürür: Prospero, ("Avrupa mucizesi"), Meriç'in ideal ayna imgesini zaptetmiş ve orada "yerlileri" görmesini imkansızlaştırmıştır. — Dış Politika bahsinde tartıştığımız konuya döndük yine: Prospero mucizesinin ağır basıncı (Spinoza ile kıyaslamayı anımsayalım) Meriç'i ve Türk milliyetçiliğini "Üçüncü Dünya" kültürlerinin mücadele ve ürünleriyle ilişki kurmaktan da alıkoyacaktır. Attilâ İlhan'ın **Hangi Batı**'sını tanıttığı yazıda şöyle diyor:

> *"Sonra, Pondichéry'den, Antiller'den söz ediyor yazar. Ve oklarını aydın kardeşlerinin iman tahtasına saplıyor: "Antilli yazar, halkına* ***olmayan bir geçmiş*** *bulmaya çalışa dursun, biz rahatça var olan, hem de nasıl var olan koskoca bir geçmişe sövmekteyiz. O kadar ki, yeni, Batılı, üstelik de ilerici saydığımız bir yazara,* ***elin Bulgarı*** *sizin klasikleriniz nedir? diye sorunca bizim klasiklerimiz yoktur, cevabı alır". Konuşan, şiirin ta kendisi, şiirin yani maşerî vicdanın. Var ol İlhan!"*[50]

Prospero önünde küskün bir hayranlık ve kıyaslanma arzusu, Caliban'a karşı bayağılaştırıcı bir küçümseme: Dış politikada saptadığımız formül de bundan başkası değildi. **Şarkiyatçılık** gibi bir kitabın altında "bir Türk'ün" imzasının bulunmamasının asıl nedeni budur: A. İlhan da Meriç de, Antiller'in "olmayan tarihinin" aslında Caliban'm *gaspedilmiş tarihi* olduğunu, bu tarihin Prospero'lar,

Renan'lar ve Kermode'lar tarafından önemsizleştirilip silindiğini bir an için bile düşünmemişlerdir.

Ya Ataç, başka bir şeyin olabileceğini o düşünmüş müdür hiç?

VII

Verilenle yetinmeyen, araştırıcı, zekasıyla ünlendi Ataç. Kızgınlığı ve sert çıkışları da buna bağlanır. "Denemeleri, okuma notları, **Günce**'si: Bir uçtan ötekine, *aslında*, kendini *arayıştır*. Dil kavgası, bağnazlığa ve popülizme karşı inatçı savaşımı, özgür düşünceyi ve yaratma özgürlüğünü nerdeyse bütün değerlerin üstüne koyuşu, basmakalıpçılığa diklenişi..."[51]

Ataç'ı böyle tanımlar Enis Batur ve **Prospero ile Caliban** üzerine de şunları söyler: "**Prospero ile Caliban**'ı düşünüyorum: Ataç'ın bakışını benimsemek, benimsememek bir yana, kavurucu bir konuya kavurucu bir yüreklilikle dalmış, üstelik yüzlerce sayfalık kurusıkı tezlere dalmadan, alabildiğine ekonomik bir yaklaşımla çatıyı kurmuştur —*bence* kitap ilerimizdedir, çünkü kimse Ataç kadar görüşlerini temellendirebilmiş değildir."

Ahmet Oktay da Ataç'la ilgili olarak *arayış* motifini vurgulamıştır:

"Düşünce, gerçekten düşünce ise, belli bir noktada duraklayamaz. Yanlış olsa bile, sınırlarının ucuna gitmek zorundadır. Ataç, bu tür tehlikeli yolculuklara çıkabilen insandı (..) Yeniye açık oluşu, daha yeniyi arayışı, düşüncelerini yaşamın olguları, gerçekleri karşısında sürekli sınayışı, onu kendi döneminin benzersiz bir kişisi kılmıştır. Ataç'ın yapıtını en iyi özetleyebilecek sözcüğün arayış olduğunu düşünüyorum."[52]

Sahiden aramış mıdır Ataç, Basmakalıp olana diklenebilmiş midir? **Prospero ile Caliban**'da üçyüzyıllık bir *batılı* klişeyi nasıl da gönül rahatlığıyla benimsediğini göstermeye çalıştım burada. Kuşkusuz, Ataç'ın kendinden kuşkulanma, kendini sorgulama jestleri vardır. Onu yere basmaya zorlayan, gerçekçiliğe çağıran bir *alter-ego* da ("Allı") kurmuştur kendine. Aydınlar ve halk konusunda yazının başında aktardığım bölümden sonra gelen şu pasaj, kendini sorgularken gösterir Ataç'ı:

*"Allı, gülümseyerek bakıyordu bana, sorar gibi baktım yüzüne. "İri lakırdılar söylemeye başladınız siz", dedi. "Bunlar birer **kesinleme**, neye, hangi düşüncelere, ilkelere dayandığı belirtilmeyen birer kesinleme. Ben sizin böyle iri lakırdılardan hoşlanmadığınızı sanırdım. Bir söylev çeker gibi konuşuyorsunuz." Sinirlendim. Allı'nın büsbütün haksız olmadığını seziyordum da onun için sinirlendim. Gereğince aydınlatamıyordum düşüncelerimi, Allı'ya da aydınlatamıyordum, kendi kendime de aydınlatamıyordum. Gene de biliyordum dediklerimin doğru olduğunu, seziyordum. Ne var ki ben sezgiyle yetinenlerden değilim, öyle sanırım kendimi. Bunu söylemedim Allı'ya, aldırmazlıktan geldim."* (23-24)

Bir kendini sorgulama jesti, içtenlikle, inançla icra edilmiştir bu pasajda. Yine de temel savın ifadesini güçlendiren bir *sunuş tekniğinin* ötesine geçmez bu sorgulama: Kendinden kuşkulanabilen kişinin neden sonra vardığı kesinlik her zaman daha inandırıcıdır. Ama gerçek bir araştırma değil bir belagat tekniğidir bu, çünkü "büsbütün haksız" olmayan Allı'mn "yarım haklılığının" ne olduğunu

bir türlü öğrenemeyiz: Geleneğin ve alışkanlıkların doğal direncinden başka bir şey olamaz, der gibidir Ataç.

Ataç'ın aslında aramadığını, üstelik temellendirmeye çalışmadığını görmek çok zor olmamalı. (E. Batur, Retamar'ın "Caliban" sözcüğü üzerinde yaptığı çalışmayı da kurusıkı bir tez olarak görür mü acaba? Kurusıkı tezler arasında mı kayboldum ben burada?) *Ararken* yazarı, yüzlerce yıllık klişelere hiç aramadan teslim olmuştur. Daha önemli olan, *arayış jestini* de yine öyle aramadan teslim aldığını görmektir bence. Çok sevdiği "Monsieur Gide"in o görkemli kuşku jestlerini daha küçük bir sahnede kendi yurttaşlarına icra ediyordur Ataç: *Gide'in kendisinden* kuşkulanmayı hiç düşünmemiş, düşünmüşse bile Allı'ya sezdirmemiştir.

Jest, dedim. Bu bakımdan da Meriç'i andırır Ataç'm tavrı. İkisinde de düşünce belagatin, *sunuş tekniğinin türevidir.* Belli cümle tarzları, neyin nasıl düşünüleceğini belirliyordur. Ve ikisinin de Fransızca'dan yaptıkları çeviriler bu cümlelerin oluşumunda etkili olmuştur. (Bu açıdan, Meriç hem daha talihli hem daha çaresizdir: Fransızca'yı daha iyi bilir, sahne yeteneği daha büyüktür: Çevirdiği cümlelerin kıyafetine bürünmek çok daha kolay ve geri dönüşsüzdür onun için.[53]) Bir *yakalanma,* bir *zaptedilme* görülür ikisinde de: *Dönemin* resmî Fransız kültürünün tescilli isimleriyle yetinirler. Ataç, sadece François Coppé'yi, Sully Prodhomme'u bildiği ama Villon, Hugo ve Baudelaire'i tanımadığı için Tevfik Fikret'i eleştirir.[54] Ama kendisi de Lautréamont, Jarry veya Bataille'e ilgi duymamıştır (Ataç'ın Fikret'e yönelttiği eleştiriyi Cemal Süreya 1960'larda Ataç'a iade edecektir.[55]) Ama belki bundan daha önemlisi, teslim aldığı yazarları da resmi Fransız kültürünün gerekleri doğrultusunda okumasıdır: Gide'in Afrika'da Fransız emperyalizminin tahribatına değindiği **Kongo'ya Yolculuk** veya **Çad'a Dönüş** kitapları ilgisini çekmemiştir.

Ataç'm uluslararası politika (ya da evrensel kültür düşüncesini göreceleştiren ve sorunlaştıran herhangi bir politika) konusuna ilgi duymadığım biliyoruz. Batılılaşma konusunda Meriç'e oranla daha güvenli ve daha safdil olduğunu (olmaya karar verdiğini) söylemeye de gerek yok. Ama bu kültürel yakalanma hiç mi rahatsız etmemiştir onu? Lacan'a göre her türlü ayna ilişkisini belirleyen o hayranlık - zaptedilme - düşmanlık mekiği, hiç mi huzursuzluğa yol açmamıştır?

Bunu söyleyemeyiz:

""Doğu Doğu'dur, Batı da Batı" Omuz silkerdim bu söze. "Neden?" derdim, "Bizim etimiz, kemiğimiz ***başka*** *mı? Doğa* ***başka türlü*** *mü yaratmış bizi?" derdim. Batılılara benzemek isteyince, Batılı olmak isteyince neden ulaşamayalım o ereğe? Şimdi de öyle düşünüyorum. Ancak şimdi duyuyorum, anlıyorum o sözün büsbütün boş olmadığını. Bizde bir* ***Doğululuk, Batılılardan bir başkalık*** *var. Bir üstünlük mü? Yoksa bir eksiklik mi? durmuyorum bunun üzerinde. Yalnız biliyorum ki bu yüzden,* ***bu Doğululuk, başkalık*** *yüzünden Batılı olamıyoruz. Batılıları anlayamıyoruz. Onlar bizi anlıyor mu? Yeri yok bunu sormanın: onlar Doğulu olmaya, Doğulu gibi duyup düşünmeye özenmiyor ki! Demek Doğu acununu şöyle içten anlıyorlar mı, anlıyabilirler mi? niçin araştıracağım?*

Biz ise Batılı olmak istiyoruz, öyle ise başkalığımızı bir eksiklik sayacağız." (129-130)

Sanırım, Ataç'm en kuvvetli pasajıdır bu: En zayıf, en çaresiz anında, ışıksız olmayan bir düşbozumunu da yaşıyor gibidir. Jestin de kesinlemenin de yerini ilk kez düşünme almıştır, ilk kez ve son kez. "Bizde bir Doğululuk olduğu için Batılı olamadığımız" saptaması bir totoloji gibi görünür; ama iradeci Batılılaşma projesine ("isteyince neden olmasın?") oranla daha gerçekçidir: Doğululuk ve Batılılık olmasa bile bir Doğu-Batı ayrımı vardır: Doğanın yapmadığı şey, tarihte gerçekleşmiştir. "Onlar bizi anlıyor mu? *Yeri yok bunu sormanın.* Onlar Doğulu gibi duyup düşünmeye özenmiyor ki!" Sanırım, bir Batıcının söyleyebileceği en kederli sözdür bu. Sonucuyla yüzleşmekten kaçınmaz Ataç: Bir *eksiklik* duygusuyla yaşanacaktır Batılaşma. Soru ilk kez sorulmuş ve aynı anda kendi cevapsızlığını görmüştür: Batılı olmak isteyen, Batılı olmamış olmanın yersizliğine katlanacaktır.

Bir huzursuzluk vardır Ataç'ta, kendi seçişine karşın yaşanan bir mutsuz bilinç. Sorun şurada: Tıpkı Meriç gibi, ayna ilişkisinin *ikili karşıtlığının* dışına çıkamaz Ataç: Bu donmuş karşıtlığı bozacak, harekete geçirip dönüştürecek bir *üçüncü terim* yoktur onun için: Onlar ve biz: Onlardan olmayan ama bizden de farklı olan bir üçüncü tarafın ("Antiller", diyelim, veya "elin Arabı") harekete geçirici varlığını aramamıştır hiç. Bulabildiği tek çözüm, tek rahatlama, karşıtlığın mekansal (coğrafi) yönünü, belki bir gün kapatılabilecek bir zamansal gecikmeye indirgemektir: "Batıya gidiyoruz, gideceğiz" (131).

Oysa sömürgecilikten sonra egemen Batı kültürünün gerçekleştirdiği belki en etkili deplasman da bundan başkası değildir: *Farkı coğrafya alanından tarih alanına aktarmak.* Bu deplasmanla Caliban'ın eşzamanlı mekansal farklılığı bastırılır ve "yerliler" bir kronolojik hiyerarşi içinde "yaşlı ve olgun Batı"nın gençliğine dönüştürülür: Bizim geçtiğimiz yoldan siz de geçeceksiniz — ve tarih durmadığı için de bulunduğunuz yere hep geç kalmış olacaksınız. Yersizleştirilen yerlinin bir tarihsel anlatı içinde tutuklanmasıdır bu. Renan'ın Caliban'ı bu açıdan Shakespeare'inkinden çok daha iyi yansıtır gerçekleştirilen işlemi: Caliban, tek ve aynı evrensel kültür içinde Prospero'nun hareketlerini adım adım taklit etmektedir. Cumhuriyet aydınının bu gecikmeye daha en baştan mahkum olduğunu gösteren son bir örnek vereceğim.

Yakup Kadri, Fecri Ati'nin kozmopolit estetizminden Cumhuriyet'in milli edebiyatına kolay geçiş yapan iki yazardan biridir (öteki Hüseyin Cahit). Bu geçiş, 1923 Mayısında yazdığı " İlham Menbaı"nda izlenebilir. Yakup Kadri, bir "genç Amerikalı"nın ağzından, İtalyan şair D'Annunzio'nun Atatürk ve Milli Mücadeleyle ilgili izlenimlerini aktarmaktadır:

"Kendi vatanında dehasının kuruyup susadığını hisseden Gabriele D'Annunzio yeni bir ilham menbaı aramak için buraya gelmek istiyormuş. Büyük İtalyan şairinin bu arzusunu bize genç bir Amerikalı tebliğ etti. Ateş mübdibu genç seyyaha demiş ki: "Siz İstanbul'a gidiyorsunuz, ben de oraya gitmek istiyorum. Bu diyar ***benim yorgun muhayyilemi*** *acaip bir cazibe ile kendine çekiyor. İtalyan toprağından alacak hiçbir şeyim kalmadı.* ***Onu sonuna kadar emdim tükettim.*** *Kahramanlar ülkesi* ***genç Türkiye ise henüz el değmemiş henüz açılmamış bir***

Şehname gibi önümde duruyor." (..) Evet, yeni Türkiye yabancılar kadar bizim için de böyle kapalı bir heyecan ve ilham menbaıdır. Ne mutlu onu ilk açana, ilk okuyup anlayana! Böyle bir bir bahtiyarın yeri D'Annunzio tarafından "asrın en büyük adamı" tesmiye edilen Gazi Mustafa Kemal'in yanıbaşı olacaktır. Ve o ***zaman son Türk mücadelesi milli hudutlarını aşarak bütün insaniyeti kaplayan kevnî [evrensel] bir hadise haline girecektir.*** *Ta Homeros'tan beri* ***ne kadar destani, hailevi, garami*** *tahassüs menbaı varsa hepsini tüketen D'Annunzio'nun dehasında kuruyup susadığını hisseden* ***beşeri*** *deha, şu muazzam Türk gazası bir şiir, bir heykel halinde* ***temsil edildiği*** *gün yeni ve bambaşka bir ibda [yaratış] devresine girmiş olacaktır. Şahsına mahsus o kudretli hadsiyle [sezişiyle] şimdiden bu hakikati hisseden D'Annunzio istiyor ki böyle bir devrin ibtidası kendisi olsun. Vakıa bu şeref ona layıktır. Zira Mustafa Kemal nasıl bu asrın en büyük adamı ise D'Annunzio da en büyük* ***şairidir.***"[56]

Meriç bu metni okumuş muydu acaba? Emperyalizmle oryantalizm ilişkisinin bu kadar çıplak bir örneğine pek az rastlanabilir. Çoktan kurulmuştur kronolojik hiyerarşi: "*Yorgun Avrupa-genç ve bakir Türkiye*": "*Muhayyile evresine ulaşmış Avrupa-henüz kahramanlık çağında emekleyen Türkiye*": "*Şairin ülkesi-adamın ülkesi*". Bu el değmemiş Şehname'ye duyulan "susuzluğun" bir emperyal mecaz olduğunun farkında değildir **Nurbaba**'nın yazarı — D'Annunzio için aynı şeyi söyleyemeyiz: **Ölümün Zaferi**'nin yazarı, tıpkı kendinden hemen sonra gelen Fütüristler gibi (ama onlardan daha aristokratik ve daha yeteneksizdir) gecikmiş İtalyan sömürgeciliğinin kültürel sözcülerinden biridir. "Kendi toprağımı sonuna kadar emdim tükettim, bakir toprak arıyorum şimdi" — bu cümlenin 1880'lerde yeniden kızışan sömürge kapma yarışıyla temsilî ilişkisini aklından hiç geçirmemiş olması zordur.

Ama şairin bu sözleri gerçekten söyleyip söylemediğini bilmiyoruz.[57] Daha önemli olan, Yakup Kadri'nin böyle cümle kırıntılarından bütün bir emperyal anlatıyı kurması ve kendisini hep gecikmiş kalmaya mahkum eden bu anlatının içine farkında olmadan ama gönüllü olarak yerleşmesidir. Çatıyı belirginleştirelim: D'Annunzio'nun kişiliğinde temsil edilen beşeri deha, kendi gençliğinin (Homeros) kanlı canlı (destani, trajik ve lirik) duygusal kaynaklarını tüketmiştir; susuzluğunu giderecek yeni kaynağı kendi dışında, demek beşeri olanın ötesinde aramaktadır şimdi. İnsanlığın sınırlarının ötesinde, bu role talip olan yeni bir kaynak da vardır:" İşlenmemiş, perdahlanmamış, *tefsir edilmemiş* [bir] hakikat (..) *henüz* atı üstünde koşmakta olan kahraman (..) *henüz* kaplan derisinden bekaret sargılarını çıkarmamış ilaheler."[58] Bu soylu vahşi, bu henüz yorumlanmamış ve temsil edilmemiş kahraman, tarihsel evrimin alt basamaklarında duruyordur henüz. Henüz evrensel olamamıştır, milli sınırların içindedir daha. Ama beşeriyet bir gün bu soylu vahşinin gazasını anlatacak ve yorumlayacak olursa, bir şiir ya da heykelde temsil edecek olursa, Caliban da tarihin ve beşeriyetin kapısından içeri girebilecektir.[59]

Milliyetçiliğin ve bağımsızlık savaşlarının mutlaka anti-emperyalizm anlamına gelmeyebileceğini yukarda öne sürmüştüm. Dış politikada bazı örneklerine değindiğim bu sınırlanmanın kültürel anlamını sanırım daha iyi görebiliriz şimdi. Emperyalizm sadece siyasal ve ekonomik bir süreç değildir; aynı anda bir tarihsel anlatıdır da. **Oryantalizm** yazarının saptadığı gibi, etkinliğini sadece je-

nositle ya da "gambot diplomasiyle" değil, bu anlatının kapsayıcılığı ve tutuklayıcılığıyla da kurar. "Yeni gelişen pazarlar" kadar yeni gelişen milliyetçiliklere de yer vardır büyük emperyal anlatıda. Ama anlatı kendi dinleyicisini ve kahramanını *her zaman çoktan anlatılmış olduğu bir noktada* yakalar: Yakup Kadri'nin D'Annunzio'dan istediği taze tefsir ve temsil, üçyüz yıldan beri yapılmıyor mudur zaten? "At üstündeki kahramanın işlenmemiş, perdahlanmamış, tefsir edilmemiş hakikati": D'Annunzio'dan beklenen anlatı aslında Romantik imgelemin yüceltici işleminden geçmiş o çok eski Caliban öyküsüdür. Yakup Kadri ise farkında değildir yabancılardan beklediği anlatıyı kendisinin aktardığının — ve böylece öykünün içinde tutuklandığının. Orhan Pamuk'un tekrara mahkum roman kişilerinin belirtisel niteliği ortaya çıkıyor burada: Ataç ve Meriç gibi sonra gelenler de Yakup Kadri'nin bilmeden aktardığı öykünün huzursuz rehineleri değil miydiler? Karaosmanoğlu'nun bekleyişi, isyana, hüsrana ve teslimiyete dönüşerek tekrarlanmadı mı onlarda da?

Bağlama tutunmanın zorluğundan dem vuruyordum yazının başında — bağlamın bizi nasıl da bağladığını anlatmak durumunda kaldım. Dış politikadan seçtiğim olguyla saptadığım edebiyat ayrıntısı arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurulamayacağını söylüyordum — bir nedenin olduğunu ama başka yerde yattığını görmek zorunda kaldım. Mahcubiyet: Amaçlamadığımız anda yakalıyor bizi bağlam, kendi sorusunu dayatarak. Soruyu bir bakıma Meriç de sormuştu Said'le ilgili yazısında: "Niçin imzamız yok? Ne yapabiliriz?" Bir cevap da veriyordu: "Şimdilik böyle kitapları çevirmekle yetinebiliriz." Görmek çok kolay, ben de bir tür çeviri yaptım burada; ama tekrarın cevap olduğunu da düşünemem. Sorudur hep tekrarlanan çünkü: Valéry veya Eliot'un Şeyhülislam Yahya Efendi'yi bilmemesi bu ozanların yapıtlarının niteliğinde bir değişikliğe yol açmıyordu, ama Tevfik Fikret Coppe'yi bilip de Baudelaire veya Rimbaud'dan habersiz olduğu *için* kötü şiir yazıyordu - neden? Fransız edebiyatı Berke Vardar'sız da okunabilir, ama Divan şiiri üzerine konuşmak isteyenler Gibb'in kitabına gönderme yapmak zorunda kalıyor - neden? İmmanuel Wallerstein'in Çağlar Keyder veya Mustafa Özel'den yardım almadan da çalışması mümkün, ama tercüme düşmanı Yalçın Küçük bile zaman zaman Ernest Mandel'e değinmek zorunda kalmıştır - niçin?

Soruyu uzatmak, cevabı kısaltmaktan daha yararlı olabilir mi bazen: "Oğlum Hikmet! Vardar'ın burada ne işi var? bağlantıların bir parça zorlama geliyor bana. Yahya Efendi'yle George Eilot arasındaki ilişkiyi anlayamadığımı söylemeliyim. Hem İngilizler de nereden çıktı şimdi? Ataç'ı anmayacak mıydık biz? "Çıkarlar Albayım. İngilizler her yerden çıkarlar. Sırf Ataç'ı Bandung'dan habersiz bırakmakla bile çıkarlar."

Notlar

1. C. Meriç, Jurnal, C. 2 (İstanbul 1993), s. 159-60. Şu sözler de dikkat çekici: "[Ş]ahsiyetsiz, otoritesiz, gursuz bir aktör (..) Yalnız gazete ve dergi okurdu (..) Kant'la Descartes'ın çağlarını ve düşünce dünyalarını birbirinden ayıramayacak kadar ümmi idi (..) tırnaklarını kemirmekten ve liyakatsiz, yani tehlikesiz birtakım oğlanlara dalkavukluk yapmaktan başka marifeti yoktu (..) Bu adam hiç ide-

olojinin içine girmemiştir, bir mezar kazıcıdır. Bu adamın adam diye sahneye çıkardığı kim varsa kendisi gibi, haysiyetten mahrumdur."

2. Türkiye'nin Bandung'daki rolü konusunda farklı görüşler için şu kaynaklara bakılabilir: M. Gönlübol ve H. Ülman, **Olaylarla Türk Dış Politikası**, C. 2 (Ankara 1982); S. Günver, **Fatin Rüştü Zorlu'nun Öyküsü**(Ankara 1985); Doğan Avcıoğlu, **Milli Kurtuluş Tarihi** (İstanbul 1979).
3. N. Ataç, **Prospero ile Caliban** (İstanbul 1988), s. 20. Bundan sonra bu kitaptan aktaracağım pasajların sayfa numarasını metin içinde belirteceğim.
4. **Fırtına**'dan pasajları Can Yücel'in "Türkçe söylediği" Adam Yayınları (İstanbul 1991) basımından alıyorum.
5. **The Tempest, The Arden Edition of the Works of William Shakespeare** (Londra 1954), s. XXIV.
6. C. Meriç, **Bu Ülke** (İstanbul, 1992), s. 181-82.
7. R. Cohn, **Modern Shakespeare offshoots** (Princeton 1976), s. 267.
8. Akt., D. J. Palmer, **Shakespeare: The Tempest** (Londra 1968), s. 35.
9. James E. Phillips, **The Tempest and the Renaissance Idea of Man** SQ, XV (Bahar 1964); akt., Michael J. Echuero, **The Conditioned Imagination from Shakespeare to Conrad** (New York 1978), S. 72.
10. Renan, **Oeuvres**, vol. III (Paris, 1947), s. 39; akt., Ruby Cohn, **a.g.y.**, s. 273. Renan'ın oyunundan bütün alıntıları Cohn'un kitabından aktarıyorum.
11. "Shakespeare'in kabul edemediği şeyin olabileceğini, Caliban'ın gelişebileceğini göstermeye çalıştım", diyordu Renan, akt., Cohn, **a. g. y.**, s. 275.
12. C. Meriç, **a. g. y.**, s. 305. Renan'ın Meriç için önemli bir yazar olduğunu anlıyoruz: "Son zamanlarda dilimiz yeni bir Renan tercümesi daha kazandı: 'İlmin Geleceği' (..) Büyük Şarkiyatçı [?], bütün ümitleri, tereddütleri, özleyişleriyle o kitaptadır. Renan, ondokuzuncu asrın yetiştirdiği en geniş ufuklu tarihçi ve lisaniyatçılardan biridir. (..) Shakespeare'in "**The Tempest**"ine zeyl olarak kaleme aldığı **Caliban**, demokrasi aşıklarını ibretle düşündürecek korkunç bir hicviyedir." **Kültürden İrfana** (İstanbul 1986), s. 190. Şu da Renan'a bağlanabilir: "Makina ile insanın boğuşması ne zaman sona erecek? Makina Caliban. Caliban'ı zorla dürttük, uyandırdık. Gandi'nin ülkesi bile ırzını tekniğe teslim etti." **Jurnal**, c. 1 (İstanbul 1992), s. 117.
13. Renan'ın izinden giderek "Caliban=halk" eşitliğini kuran bir başka yazar Jean Guéhenno'dur (**Caliban parle**, 1929; **Caliban et Prospéro**, 1969). Ancak bu yazarın yorumunda Caliban halkın "olumlu yönlerini" temsil eder. Ünlü Shakespeare kuramcısı Jan Kott, bu iki yoruma katılmaz: "Renan Caliban'da Demos'u görüyordu (..) Guehenno ise Caliban-Halk için bir apoloji yazdı. Bu iki yorum da sığdır ve Shakespeare'in Caliban'ının hakkını vermez." Bkz., **Shakespeare, Our Contemporary** (Londra 1967), s. 273.
14. "Yobazlık, Şark'ın nefis müdafası, Yobaz, samimiyet, yobaz kendini bir nass'a hapseden idrak; bir nass'a yani sonsuza. Yobaza düşmanlık, tarihe düşmanlık, Yobaz biziz, en güzel taraflarımızla biz." **Bu Ülke**, s. 89.
15. **Jurnal**, c. 1, s. 109 ve 244. Şu da aynı kitaptan: "Ümit Yaşar'ın uyandırdığı ilgi tam bir 'mediocrité'yi heykelleştirmesinden doğuyor. Türk burjuvazisi yenilikten hoşlanmıyor. Fazıl Hüsnü'nün panayır hokkabazlıkları bunun için itibarsız. Dildeki özleştirici akım (..) küskün bir hayranlık yaratıyor onda. Küskün, çünkü her yeniden korku duymaktadır. Hayranlık, çünkü her yeniye, daha doğrusu her hokkabazlığa alkış tutmak bu sınıfın tarihi vazifesi (..) Bu burjuvazi yabancı dil bilmez, kendi dilini bilmez, ufuksuzdur, mazisizdir, istikbalsizdir, bir cenin-i sakıttır. "Meriç'in *kendini* de "bir cenin-i sakıt" olarak nitelediğini (**Jurnal**) c.I, s. 128 hatırlayalım: Burjuvaziye karşı nefretinde tarihsel bir eleştiriden çok bazı ruhsal mekanizmalar (projeksiyon ve özdeşleşme) rol oynamış gibidir.
16. "Öyleyse, düşsel deplasmanın da aynı sansürün sonucunda (..) gerçekleştiğini varsayabiliriz." **The Interpretation of Dreams, The Standard Edition**, c. IV (Londra 1974), s. 308. Freud, sansürün "ruhun içinden gelen" bir rahatsız edici düşünceye karşı uygulandığını da belirtir.
17. A. Göktürk, **Ada** (İstanbul 1982), s. 35. Mina Urgan'ın beş ciltlik İngiliz Edebiyatı Tarihi'nin **Fırtına** bahsinde (c. 1), oyunun tarihsel/coğrafi bağlamına *hiç* değinilmiyor.
18. Can Yücel, **a. g. y.**, s. 9. Yücel'in söz ettiği bölüm şöyle: "*Prospero: Ya donanmanın arta kalanı? Ariel: Kralın gemisi, o derin koyak vardı ya hani/ Geceyarısı [beni] kaldırıp o oynak Bermudalar'da / Yakamoz dermeye yolladığınız, orda siperde*".
19. **The Tempest, The Arden Edition of the Works of William Shakespeare** (Londra 1954), s. XXV-XXVI. Şu cümleler de **Fırtına**'nın en yaygın edisyonundan: "Shakespeare, karakterlerini ve öyküsünü kurarken, dünya edebiyatının herhangi bir mekana bağlanamayacak motiflerinin dışında birşeye dayanmış olamaz. Büyülü adalar, güzel kızları olan büyücüler, aldatıcı şölenler, gizemli kadı-

nı kazanmak isteyen prensin sınavı - çeşitli edebiyatların tanıdık izlekleridir hepsi (..) **Fırtına**'yı kaynaklarıyla açıklamaya çalışmaktansa oyunun klasik zaman, mekan ve eylem birliği kurallarına uyup uymadığını incelemek daha verimli olacaktır." Anne Righter, "Introduction", **The Tempest** Harmondsworth 1968) s. 25. Sözü edilen "kaynaklar" arasında Bermuda seyahatnameleri ve Montaigne'in aşağıda değineceğim "Yamyamlar Üzerine" başlıklı denemesi de vardır.

20. Bkz., C. Yücel, **a. g. y.**, s. 10. "Bana söylenenlerden anladığım kadarıyla," diyor Montaigne, Karayip yerlileri konusunda, "o ulusun barbar ya da medenileşmemiş bir yanı yok; gerçek şu ki herkes kendi alışmadığı şeyleri 'barbarizm' olarak adlandırıyor (..) Sayı bilmezler, ünvanları mevkileri ve hizmetkârlık gelenekleri yoktur, zenginlik ve fakirlik de bilmezler, sözleşmelerden ve mülkiyetin bölünmesinden anlamazlar (..) sahtelik, hilekarlık, ikiyüzlülük, hırs, haset, iftira ve af sözcükleri bile yoktur dillerinde."
21. R. F. Retamar, **Caliban and Other Essays** (Minneapolis 1989), s. 6-7. Retamar, Kolomb'un yazılarında, barışsever, uysal, "korkak" bir ada topluluğundan söz edildiğini de belirtir: Küba'yı da içeren Büyük Antiller'in Taino veya Arauaco yerlileri. Ama Marksist eleştirmene göre, birbirini tamamlıyordur bu iki "vizyon": "Amerika yerlisiyle ilgili bu iki görüş de Avrupa'da başdöndürücü bir hızla dolaşıma girecek, ikisi de kendi özel gelişimini gösterecektir: Taino halkı, ütopik bir dünyanın cennetmekan sakinlerine dönüştürülür; Thomas More'un 1516'da yayımlanan **Ütopya**'sı ile Küba arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiştir. Karib yerlisi ise *cannibal* haline gelir, ölümüne savaşılması gereken bir canavar, bir yamyam. Ama bu iki vizyon arasında o kadar büyük bir çelişki de yoktur; yeni güçlenen burjuvazinin ideolojik cephaneliğindeki iki seçeneği temsil ederler (..) Ütopik vizyon, köken ülkelerde gerçekleştirilememiş siyasal reform projelerini yansıtır bu topraklara (..) *Cannibal* vizyonuna gelince, burjuvazinin sağ kanadına, eylemcilerin ideolojik cephaneliğine aittir ve bunların gerçekleştirdiği pis işlerin ürünlerinden ütopyacılar da pay alacaklardır. (..) Kolonicilerin anlattığı öykü, Kariplerin iflah olmaz canavarlığından ötürü, yok edilmelerinden başka seçenek olmadığını açıklar bize. Açıklamadığı şeyse neden daha Kariplerden bile önce Arauaco yerlilerinin de yok edildiğidir."
22. Bu figürler bütün ilkçağ mitolojilerinin ortak malıdır. Ama Yeni Dünya'nın keşfine kadar dışa yansıtıldığı görülmez. Bkz. J. Bernheimer, **The Wild Man of Europe** (Cambridge 1952).
23. Ne Kermode gibi yorum sürekliliğini korumak isteyen muhafazakar eleştirmenlerin ne de Retamar gibi anti-emperyalist kazıbilimcilerin yeterince dikkat ettiği noktaysa Shakespeare'in yaptığı *melezleştirmedir.* Caliban'ın annesi cadı Sycorax bir Eski Dünya yerlisidir, Cezayirlidir. Caliban'ın babası Setebos ise Yeni Dünyalıdır, ama Sycorax'ın Avrupalı korsanlardan hamile kalmış olabileceğini de ima eder Shakespeare. Coğrafi farklılık aynı anda hem (Kermode'a karşı) vurgulanmakta, hem de (Retamar'a karşı) ihlal edilmektedir.
24. Ernest Renan, **La Réforme İntellectuelle et Morale**. Aktaran Aimé Cesaire, **Discourse on Colonialism** (New York 1972), s. 15.
25. F. Başkaya, **Paradigmanın İflası** (İstanbul 1991), s. 29-44.
26. İsmail Habib, **O Zamanlar** (İstanbul 1937), s. 14-15, 221. Sevük'ün Milli Mücadele dönemindeki gazete yazılarının toplandığı kitapta şu satırlar da önemli: "Herkes anlıyor ki bütün bu kıtalar İngilizin ahtapot parmakları arasından yavaş yavaş kayıyor ve herkes işitiyor ki bütün o kıtalar 'biz artık bu sıkleti çekemeyiz' diyorlar (..) Nilin kıyılarından, Ganjın sahillerinden bir sada, tuzlu denizin üstünden, karlı şahikaların üzerinden aşarak, derin ve uğultulu bir sada geliyor. Bu daha biraz karışık sadanın neler söylediğini pek iyi anlayamadım amma kulaklarım şu cümleyi seçer gibi oldu: Arazisinde güneş batmıyan bir saltanatın bir gün ülkesinde güneş doğmadığı da görülecek". (1923) (s. 228)
27. Mehmet İzzet, "Türk'ün Rolü", **Atatürk Devri Fikir Hayatı**, c. I, haz. Mehmet Kaplan ve diğerleri (Ankara 1981), S. 208-11. Bu makaleden 15 gün sonra Mehmet İzzet'i destekleyen bir yazı yazan Mehmet Emin Erişirgil, Türk'ün Şark'a "manevi hakimiyet" rolünü *prosaic* bir düzeye indirir; hedef, Türk üniversitesini bütün Doğu için bir feyz kaynağı haline getirmek olmalıdır: "Darülfünun, Türk'ün yeryüzünde ifa edeceği vazifenin alemdarı, manevi tesanüdün desteği olmalıdır (..) İlim ihtirası öyle bir kudrettir ki hudut tanımaz. Bu ihtirastan doğacak eserler, Türk'ün şark alemi üzerinde ifasıyla mükellef olduğu vazifeye ehil olduğumuzu isbat eyleyecektir." **A. g. y.**, s. 215.
28. Bunu anlamak zorunda kalan ülkelerden biri de Sovyet Rusya'ydı. Özellikle Stalin döneminde izlenen görünüşte çelişkili politikalar, Nazi-Sovyet paktı, sonra Komintern'in kapatılması, Çin devrimine çok cılız bir destek sunulması, barış içinde birlikte yaşama politikası — bunlar *dünya sistemi içinde* ayakta kalmak isteyen "sosyalist" ülkenin vermek zorunda kaldığı tavizlerdi.
29. Y. Akçuraoğlu, "Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen vazife", **Atatürk Devri Fikir Hayatı**, C. I, s. 134. Akçura'nın Türkçesini biraz sadeleştirdim.

30. Alman kaynaklarından akt., Selim Deringil, **Denge Oyunu: İkinci Dünya Savaşında Türkiye'nin Dış Politikası** (İstanbul 1994), s. 6. Menemencioğlu, Von Papen'e şunu da söyler: "Bu savaşın iki taraftan birinin tamamen ezilmesiyle sonuçlanmasını istemiyoruz. Türkiye'nin çıkarları müzakerelerle sağlanacak bir barış doğrultusundadır (..) Almanya'nın 'Yeni Düzen'i bizi fazla ilgilendirmiyor. Bizim için her devletin yaşama hakkı ve bağımsızlığı önemlidir." (**a. g. y.**, s. 51-52)
31. Falih Rıfkı Atay, **Çankaya** (İstanbul 1969), s. 446.
32. François Georgeon, "Kemalizm ve İslam Dünyası (1919-38): Bazı İşaret Taşları", **Kemalizm ve İslam Dünyası**, der. İskender Gökalp ve François Georgeon (İstanbul 1990), s. 39. Georgeon'un yargısı kesindir: [B]ütüne bakıldığında, Türkler bağımsızlık savaşı döneminden tümüyle kopuk biçimde, sömürge ülkelerde mücadelelerden uzak durmak ve büyük güçlerin işlerine müdahale anlamına gelecek herşeyden kaçınmak istemişlerdir (..) Türk yöneticilerinin bu dönemde öngördüğü propaganda, Kemalizmi İslam dünyasına yaymanın yanına bile yaklaşmadığını Türkiye'nin artık İslam dünyası ile bir ilgisinin kalmadığını Avrupa'ya göstermekti."
33. Selim Deringil bu konuda şu bilgiyi veriyor:"Türkiye için bu harekat tehlikeli bir emsal oluşturabilirdi. İran, İngiltere ve Amerika'nın Sovyetleri takviye edebilmeleri için irtibat sağlama amacıyla işgal edildi (..) Cumhuriyet'te Yunus Nadi (..) şöyle diyordu: 'Matbuatımızın birleşmiş dilinden pekala anlaşılabileceği üzere Türk efkarında derin bir teessür uyandıran bu hadisenin daha feci tarafı onun hiçbir hukuki esasa dayanmayarak düpedüz bir tecavüz ve istila hareketi manzarası göstermesindendir.' Aynı konuda **Akşam**'da yazan Necmettin Sadak, 'Türkiye beynelmilel siyaset ahlakında herhangi vesile ile olursa olsun bir memleketin istilasını haklı görecek bir sebep tasavvur edemez.'". Deringil, **a. g. y.**, s. 152-154.
34. Asya ve Afrika'daki müslüman toplulukların Türkiye'den uzaklaşmasında Halifeliğin kaldırılması da rol oynamıştır. Ama bu nokta vurgulanırken, başka etkenler gözden kaçırılır. Hint bağımsızlık hareketinin lideri Nehru (müslüman değildi) kendi yaşadığı düş kırıklığını şöyle anlatır: "Böylece yakın bir geçmişte özgürlükleri için savaşan Türkler, kendi bağımsızlıklarını isteyen Kürtleri ezmişlerdir. Tuhaf olan savunmaya yönelik bir ulusçuluğun nasıl saldırgan bir biçimde geliştiği ve birinin özgürlük savaşının nasıl bir diğerinin üstündeki baskıya dönüştüğüdür." **Glimpse of World History** (Allahabad 1935), akt., F. Başkaya, **a. g. y.**, s. 56.
35. Bandung'un provası 1949'da yapılır. Kemalist dış politikaya sempatiyle yaklaşan bir kaynak bu konuda şunları belirtiyor: "Bir diğer yanlış siyasi karar da Türkiye'nin bağımsızlığını yeni kazanan Afrika ve Asya ülkelerine siyasi desteğini vermemek olmuştur. İlk siyasi içerikli Asya konferansı, Endonezya sorununu tartışmak üzere 1949'da yapıldı. Türkiye bu konferansa katılmayı reddeden tek Asya ülkesiydi. Konferansa gönderilen katılamama cevabında (..) Türkiye'nin bir 'Avrupa devleti' olması nedeniyle konferansa katılmaya hakkı olmadığına işaret ediliyordu (..) Böylece Asya ve Afrika ülkeleriyle geliştirilmesi olası siyasi ve ekonomik ilişkiler daha başlarda sona eriyordu." Hüseyin Bağcı, **Demokrat Parti Dönemi Dış Politikası** (Ankara 1990), s. 13.
36. C. Meriç, "Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu", **Kültürden İrfana**, s. 69.
37. "Fikir tembelliğinin" çoğu zaman ideolojik temelleri olduğunu gösteren bir örnek: Meriç aynı yazıda Nazım Hikmet'in bir şiirini aktarır: "*Kafes, han, hamam, şadırvan.. / Kafes, han, hamam, şadırvan.. / Gümüş tepsilerde rakseden sultan. / Mihrace, padişah.. Binbir yaşında bir şah.*" Ve şunları söyler: "Nazım'a göre (..) Avrupa'nın görmek istediği şark bu (..) Sonra şair hızını alamayarak Piyer Loti'ye veriştiriyor: '*Senden yakındır bize / Kirli muşamba derilerimizden birbirimize geçen / Tifüsün biti.*'" Nazım'ın şiiri, Meriç'in de saptadığı gibi "coşkun ve insafsız" bir emperyalizm ve oryantalizm eleştirisidir. Ama Meriç üzerine bir tez yazan bir yazar. **Altıncı Şehir** kitabından ve **Aktüel**'deki yazılarından tanıdığımız Ahmet Turan Alkan, tezinde Meriç'in bu alıntılarını aktarırken şöyle demektedir: "Nazım Hikmet'in imajlar dünyasında Şark, Doğu'yu yeni tanıyan birinin Oriental hülyasını andırıyor:" A. T. Alkan, **Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç** (Ankara 1993), s. 61. Nasıl yapılabilir böyle bir gaf! Yazarın şiir sevmediğini, Nazım'ı hiç okumadığını kabul etsek bile, üzerine tez yazdığı Meriç'in yorumunu da mı okumamıştır? Yoksa, Meriç'in Nazım'daki anti-oryantalist yöne işaret eden cümlesini tez hocasından mı gizlemek istemiştir? Ve böyle bir tez nasıl geçebilmiştir? Soruyordu Meriç: Biz niçin yazamıyoruz? Biz böyle kurnazlıklarla uğraşıyoruz, yazmamıza ne gerek var!
38. C. Meriç, "Hangi Batı", **Umrandan Uygarlığa** (İstanbul 1974), s. 23 ve 27. Danilevski'nin bir Batı Avrupalı değil de bir Doğu Avrupalı (Rus) olması bu saptamayı geçersizleştirmez, çünkü Metternich'ten yaptığı alıntıdan anlaşılabileceği gibi Meriç için temel karşıtlık Hıristiyanlık-Doğu biçimindedir, bazen de Hıristiyanlık-Müslümanlık.
39. C. Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 9. "Düşmanlık" duygusu, sürekli bir motiftir Meriç'te: "Çağdaşlaşmak neden Hıristiyan Batı'nın putlarına perestiş olsun? Bu, kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkar etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil mi? .. Biz apayrı bir medeniyetin ço-

cuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin." **Bu Ülke**, s. 97.

40. Üstelik Renan'ın "Türk düşmanı" olduğunu kabul eder gibidir Meriç: "Her mucizeyi reddeden Renan'a göre tek mucize vardır: Yunan mucizesi (..) Geçen asrın bütün Türk düşmanları Hellenizm bayrağı altında toplanırlar." **Umrandan...**, s. 10.
41. **Kültürden İrfana**, s. 69.
42. **Bu Ülke**, s. 86.
43. **Jurnal**, c.II (İstanbul 1993), s. 297 (a. b. ç.)
44. Meriç, Yalçın Küçük'ün "Türk aydını Tercüme Odası'nda doğmuştur" tezini onaylarken de şöyle diyecektir: "Filhakika bizde münevver, Yunan istiklalinden sonra cemiyet sahnesine çıkar. Çünkü uşaklarımızdan vazgeçip milletlerarası münasebetlerde aracılık yapmak Türklere düşmektedir." **Jurnal**, c. II, s. 247.
45. **Jurnal**, c. I, s. 64-65 (a. b. ç.) "Üniversel", son yıllarına kadar arzulanacak bir değer olarak kalmıştır Meriç için. 1977'de Halil Açıkgöz'e şöyle der: "Talat Sait Halman'ın **Pınar**'daki Tuyug'u fena değil. **Töre**'ye, **Pınar**'a gönderiyor. O da üniversel insan oldu". Halil Açıkgöz, **Cemil Meriç'le Sohbetler** (İstanbul 1993), s. 264. Niçin evrensel olmuştur Halman? Gelenekçi dergilere eski tarz parçalar verdiği için mi? Hayır. Gelenekçi dergilere eski tarz parçaları *Amerika*'dan *gönderdiği* için . Meriç, **Mağaradakiler** kitabını Halman'a şöyle ithaf eder: "Kadim bir medeniyetin Yeni Dünya'daki tek ve liyakatli temsilcisi, asil dost Talat Sait Halman Beyefendi'ye". **Jurnal**, c. II, s. 224.
46. **Bu Ülke**, s. 95 ve 179.
47. **Jurnal**, c. I, s. 15.
48. **Jurnal**, c. I, s. 129.
49. **Jurnal**, c. II, s. 198.
50. **Umrandan Uygarlığa**, s. 25. A. İlhan'ın yazıları da Meriç'inkiler de, başka bir bağlamda, bütün bir haset repertuarını saptamak amacıyla da okunabilir: Okların genellikle *kardeşlerin* iman tahtalarına saplandığı görülecektir.
51. E. Batur, "Ataç: Birey", **Gergedan 9** (Kasım 1987).
52. A. Oktay, "Geçiş Döneminin Yazarı: Ataç", **Gergedan 9** (Kasım 1987).
53. **Jurnal** I'de, tam da "üniversel" olma arzusunu itiraf ettiği yerde (s. 64) şöyle der: "Bana öyle geliyor ki kelimeler boşanacak içimden. Günlerce, aylarca. Ama bu kelimelerin hangi düşünce çarklarını döndüreceği belli değil. Onları çok defa kendim de tanımıyorum. Adeta dışımda bir mevcudiyetleri var (..) Kelimeleri sana veriyorum okuyucu.. Onlar yanıp sönen birer oyuncak. Boş içleri. Boş mu? Alev var göğüslerinin içinde, barut var, gözyaşı var. Nihayet bütün dünya kelimelerden ibaret."
54. N. Ataç, **Karalama Defteri** (İstanbul 1991), s. 51.
55. Bkz., C. Süreya, "Ataç'ın Yazarları", **Şapkam Dolu Çiçekle** (İstanbul 1976)
56. Y. K. Karaosmanoğlu, "İlham Menbaı", **Atatürk Devri Fikir Hayatı II** (Ankara 1981), s. 104.
57. Bütün bu öykü, bizi eski ve yorgun Avrupa emperyalizmine karşı kışkırtmak isteyen o genç ve açgözlü Amerikalı'nın, Caliban'lıktan kendisi de yeni çıkmış olan o müstakbel dünya jandarmasının uydurması olamaz mı? Pekala olabilir.
58. Y. K. Karaosmanoğlu, **a. g. y.**, s. 105.
59. Ve yanındaki ilahe de kaplan derisinden bekaret sargılarını fırlatıp atacak mıdır?

İLK MUHALİF TÜRK AYDINI: ŞEYH BEDREDDİN

Nedim Gürsel

Simavna Kadısıoğlu adıyla bilinen Şeyh Bedreddin Mahmud (1358-1416) Osmanlı tarihinin en ilginç kişiliklerinden biri, hatta başlıcasıdır. Tasavvuf konusundaki yapıtlarıyla olduğu kadar, Timur yenilgisinden sonra parçalanma sürecine giren Osmanlı Devleti'nin yeniden kurulma aşamasında başgösteren bir halk hareketinin ideolojik önderi sıfatıyla da dikkati çeker. Osmanlı tarihçileri, Bedreddin müridleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal tarafından Karaburun'da başlatılan (1416) ve müslüman Türklerin yanı sıra Musevilerle Rumların da katıldıkları bu ayaklanmayı Ortodoks Sünniliğe karşı bâtmî (heretik) bir sapma olarak nitelendiriyorlar. Musa Çelebi'nin kadı askerliğini yapan, devlet aygıtının en yüksek kademelerinde görev alan Şeyh Bedreddin, bu ayaklanma nedeniyle suçlanmış, ve yargılandıktan sonra, bugün Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Serez'de idam edilmiştir. Şeyh, muhalif düşünceleri yüzünden siyasi iktidarın ölüme mahkûm ettiği ilk Türk aydınıdır.

Bayezit Paşa tarafından güçlükle bastırılan Karaburun ayaklanmasını, Anadolu tarihinde çok sık görülen halk hareketleri bağlamında değerlendirmeliyiz. Selçuklu döneminden Osmanlı İmparatorluğu'nun batılılaşma sürecine girdiği 19. yüzyıl başlarına dek dinsel-ideolojik bir konumda gerçekleşen bu hareketlerin asıl temeli ekonomiktir, ve genellikle tımar sistemine dayalı toprak rejiminin çelişkilerinden kaynaklanmaktadır. Baba İshak önderliğindeki göçebe Türkmenlerin 13. yüzyılda merkezi Selçuklu Devleti'ne karşı başlattıkları ayaklanma, Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu gibi düşünür ve şairlerin kişiliğinde tarihsel bir süreklilik gösterir. Bu sürekliliğin en önemli halkalarından biri de, hoşgörü ve eşitlik ilkelerine dayanan Bedreddin hareketidir.

Şeyh Bedreddin'in görüşlerini kısaca özetleyebiliriz: Mülkiyeti ortadan kaldırmak, tüm zenginlikleri emekçi halkın ortak malı saymak. İnsanlar ve dinler arasında mutlak eşitliği savunmak. Hiç kuşku yok çağının ilerisinde olan bu görüşler, Bedreddin'in düşünsel yapıtı **Vâridât**'tan çok, bugün elimizde bu-

Araştırmacı-Yazar

lunmayan başka kitaplardan kaynaklanıyor. Bedreddin'in torunu Halil bin İsmail tarafından yazılan **Menâkıbnâme**'den Şeyhin yazdığı kitapların sayısının kırk sekizi bulduğunu öğreniyoruz. Ne var ki, bu elyazması kitaplardan ancak dördü günümüze dek ulaşabilmiştir. Bedreddin'in kurmak istediği düzenin niteliklerini kendi görüşlerinden değil de, başkalarının, özellikle de o çağda yaşamış Osmanlı tarihçilerinin eleştirilerinden, suçlamalarından öğrenmek zorundayız. Ama yine de, Anadolu tasavvuf düşüncesindeki tümtanrıcı (panteist) eğilimlerin ve maddeciliğe kayan bir tasavvuf anlayışının en aşırı örneği sayabileceğimiz **Vâridat**'dan bazı ipuçları çıkarmak mümkün. Örneğin Bedreddin'in Vahdet-i Vücud yorumu, kimi zaman doğaötesel özelliklerinden sıyrılarak, bir gün yeryüzünde kurulması kaçınılmaz olan çelişkisiz düzenle özdeşleşiyor. Bir gün yeryüzünde tüm çelişkilerden arınmış, mutlak eşitliğe dayalı bir toplumsal düzen kurulabileceği görüşü, örneklerine başka toplumlarda da rastladığımız Mehdî inancından kaynaklanmaktadır.

Tarihsel maddecilik açısından ele alındığında, Şeyh Bedreddin ayaklanmasının dinsel-ideolojik niteliği sınıf savaşımının özgül biçimlerinden biri olarak yorumlanabilir. Belli bir tarihsel dönemdeki ekonomik ve toplumsal koşulların doğal sonucudur bu. Anadolu, hatta tüm İslâm tarihi boyunca, yoksul halk kitlelerinin eşitlik özlemi Mehdî inancında ifadesini bulmuştur. Bu açıdan, Şeyh Bedreddin'in Serez'de, ondan bir yüzyıl sonra yaşamış büyük halk ozanı Pir Sultan Abdal'ın Sıvas'ta asılarak öldürülmeleri, birbirini tamamlayan olgulardır.

Almanyada'ki köylü savaşları ve Thomas Münzer'in görüşleri de, bir bakıma, Bedreddin hareketiyle benzerlikler taşır. Münzer gibi Bedreddin'in de öbür dünyaya inanmadığını, cennet ve cehennemi yeryüzünde aradığını, cenneti iyilik, cehennemi ise kötülük olarak nitelendirdiğini, üstelik bütün bunları hadisle tanıtlamaya çalıştığını biliyoruz. Münzer'in tümtanrıcı görüşleri, Bedreddin'in tasavvuf anlayışında ölümden sonra ruhun dirilemeyeceği inancına, yani bir tür maddeciliğe bırakır yerini. **Vâridât**'daki Vahdet-i Vücud anlayışı Tanrıyla evreni bir sayan tümtanrıcı görüşten kaynaklanmakla birlikte, bazı konularda düpedüz maddeciliğe varır. Bedreddin'in doğa olgularını açıklama yöntemi de, Münzer'in tanrıbilimsel öğretisinde olduğu gibi, usa büyük önem verir. Öte yandan Münzer'in kıyamet görüşüyle Bedreddin'in Mehdî yorumu aynı çizgide birleşirler. İkisinin de aynı toplumsal kaygı vardır temelinde: Çelişkileri, eşitsizliği ortadan kaldırmak. Yozlaşan dünyanın sonunu haber veren İtalyan gizemcisi Joachim Calabrais'nin (12. yüzyıl) yapıtından etkilenen Münzer, içinde yaşadığı çalkantılı ortama bakarak zamanın geldiğine inanır. Ve eşitlikçi bir toplum kurarak tüm zenginlikleri halk arasında paylaştırmak, böylece çelişkileri, karşıtlıkları ortadan kaldırmak amacıyla köylü kitlelerini Kilise ve soylu sınıfa karşı ayaklanmaya çağırır. Bedreddin ise **Vâridât**'da Taha suresinin 105. âyetini yorumlarken üstü kapalı bir biçimde değinir aynı gerçeğe. Börklüce Mustafa'yla Torlak Kemal, Aydın yöresinde ayaklanmayı başlattıkları vakit, sürgüne gönderildiği İznik'ten gizlice ayrılarak İsfendiyaroğlu Beyliği'ne, oradan da Rumeli'deki Deliorman'a geçer. Ora halkını örgütlemektir amacı. Ne var ki, yakalanarak padişah Mehmet Çelebi'nin huzuruna getirilir. İnancından dönerse ba-

ğışlanacağı söylenir kendisine. Ama Bedreddin, düşünceleri uğruna ölümü göze almıştır.

Diyeceğim, Münzer örneğinde olduğu gibi Bedreddin hareketinde de, ilkel komünal topluma dönüş özleminin önemli bir payı olduğu yadsınılamaz. Ama üretici güçlerin o dönemdeki gelişme düzeyine oranla henüz tohum halindedir bu özlem. Gelişip ortaya çıkması, tohumun filiz verebilmesi için işbölümü ve toplumsal sınıfların oluşması gerekecektir. Yirmisekiz yaşında işkenceyle öldürülen Münzer ve Serez çarşısında asılan Şeyh Bedreddin'in kurmak istedikleri toplumsal düzen, ancak belli bir üretim tarzı aşamasından sonra, sosyalizmin nesnel ve öznel koşullarının varolabileceği daha ilerki bir toplumda yeniden gündeme gelebilecektir. Bu bakımdan, ilkel komünal topluma dönüş özlemi olarak nitelendirebileceğimiz Bedreddin hareketinin ileriye, geleceğe dönük bir yönünün de olduğunu öne sürebiliriz. Şeyh Bedreddin'in etkileri, değişik biçimlerde tüm Osmanlı tarihi boyunca sürmüş, çeşitli tarikatlar Şeyh'in inançlarına bağlı kalmışlardır. Cumhuriyet döneminde, özellikle de Nazım Hikmet'in 1936'da yayımlanan **Şeyh Bedreddin Destanı**'ndan sonra, Bedreddin konusu yeniden gündeme gelmiş, ayaklanmanın açıklığa kavuşmamış yönlerini araştıran çok sayıda inceleme yayımlanmıştır.

Diyebilirim ki, muhalif Türk aydını tipinin ilk ve en trajik örneklerinden biridir Şeyh Bedreddin.

TÜRK AYDINLARINA ŞAİRLERDEN BAKIŞ (*)

(Cemal SÜREYA, İlhan BERK, Enis BATUR)

Ece Ayhan

Ece Ayhan — 'Literatus'! Ben 'okumuşlar' diyorum. Bütün Osmanlı tarihlerinde bunlara rastladım. Bırakalım Cumhuriyet dönemini, 600 yıllık Osmanlı İmparatorluğu sürecinde entellektüel anlama kendi koşulları içinde yaklaşmış bir tek aydın göremedim. Evet, olsa bir Abdurrah Çelebi'ye bile evet derim. Günümüzde,'aydınlar' var deniyor; bunlar bir 'sıçrama' ile ortaya çıkmışlar! Bence güler yüzlülükle, davudi ses tonu olmakla, aydın olmak birbirine karıştırılıyor gibi geliyor bana. (Karanlık pislikle birbirine karıştırılmış gibi). Kimse Anadolu'yu tutmuş şu temel 'örgütlenmiş sorumsuzluk' kavramı ve gereği üzerinde durmuyor. Ben kendi yaşamımda 1977'de (ve 1982-83'de) ilginç bir 'kötülük dayamşması'nı bütün boyutlarıyla birlikte yaşamış ve görmüştüm. Hiç düşünmeden davranılıyor ve de böyle bir davranma sürdürülüyor.

Beni en çok düşündürten şey; aydının aydını yapayalnız bırakması. Örnek, İlhan Berk, İzmir'de, 1 Eylül 1984 tarihinde imza gününe katılıyor ve gece de Cumhuriyet Kitap Kulübü'nün yazarlar için kiraladığı konuk evine gidiyor, içki içerken geceye doğru yüksek sesle bir şey söylemiş. Bütün masa donmuş, bir başına bırakılıyor İlhan, susmakla bağırmanın altı çizilmiş, dikkatlere sunulmuş. İlhan, gece çok içkili olduğu için durumun ağırlığını anlamamış, ama sabah ayılınca geceki durumun ciddiyetini düşünerek telaşa kapılmış. (Kimsenin aklına kapatmak, gargaraya getirmek, lafı boğmak filan gelmiyor.)

Cemal Süreya — (.....Cemal Süreya'nın sorusunu yitirmişim. 'Çolak' Fikret (Fikret Hakan) olayı korkunç bir şey!)

Ece Ayhan — Mâbeyinci Fahri Bey ve Tevfik İleri? 28 yıllık düşündürtücü bir serüvenle beş dakikalık bir kuyruğunu dik tutma fotoğrafı bir tutulmamalı bence. Fahri Bey'in o korkunç

Şair-Yazar

(*) *"Türk Aydınlarına Şairlerden Bakış" adlı bu yazı, Ece Ayhan tarafından Kasım 1984 tarihinde, belirtilen şairlerle yapılan söyleşilerin notlarından oluşmaktadır. Sayın Ece Ayhan söyleşi notlarını, söyleşiden kısa bir süre sonra, yayınlanmak üzere bir gazeteye teslim etmiş, ancak notlar yayımlanmadığı gibi, kaybedilmiştir de. Enis Batur, söyleşinin kendisi ile ilgili kısmını, Alternatif Aydın, (İstanbul 1985, s. 75-79) adlı kitabında yayınlamıştır. Belirtilen söyleşi notları, sayın Ece Ayhan'ın değerli ilgi ve katkılarının sonucu, kendilerindeki müsvetteler aracılığıyla, ilk kez bu çalışmada topluca yayınlanmaktadır. Kendilerine teşekkür ederim (S. Şen).*

koşullarda dahi insan-insan oluşundan, belirli bir haklılığın inadını sürdürmesinden, bir anlamda düz gerçeklik'in arkasında dimdik durmasından ve bu yüzden ibretler dağıtmasından zamanımızın 'okumuşlar'ının, 'aydınlar'ının hoşlanmayacağı açık. Ama karaşın olsun, sarışın olsun bütün tarihlerde ve büyüyerek yer alır Fahri Bey. Sen Çolak Fikret'i, Fahri Bey'in tersi olarak görmüşsün. Düşünülebilir. Ama, Çolaklar o kadar çok ki yakın çevremizde. Oysa Fahri Bey 600 yıllık tarihimizde birkaç kişidir ve onun davranışı önemlidir.

Tevfik Fikret konusu bence enine boyuna pek irdelenmedi. Hep yinelenmiş şeyler okuyoruz. Tevfik Fikret'in II. Abdülhamit'e yüksek övgülerli şiirlerini merak ederim ben; ve Namık Kemal'in bir sürgünlüğü kararı altında Mithat Paşa'nın imzası... Benim burada yaptığım 'gediksiz' aydın aramak değil tarihte, zaten böyle edersek tarihte bir yere varamayız. Evet biliyorum önemli olan insanın 'son oturduğu' yer'dir, oraya gelinceye dek geçirilen 'ara konaklar' da önemsiz mi ki? (Ben burada 'verili imgeler'in hemen hiç kurcalanmayışı noktasına parmak basıyorum. 'Okumuşlar' burada bir parça kabahatlıdır. Neyse).

Sence, Devlet Aydın Olabilir mi?

Cemal Süreya — (Cemal Süreya'nın bu soruya karşılığını da yitirmişim).

İlhan Berk — (Bodrum'dadır, 'konuşmaya' bir mektupla katıldı kısa).

Padişah III. Selim, bence bir aydındı.

Ece Ayhan — Hiç iktidarda, hele yüksek katlarda aydın olunabilir mi?

1839'dan bu yana olup bitenler biraz kılık kıyafet değişimidir, tüccar terzilerden giyinirler. 'Asi çocuklar' denmiş olabilir. Keşke öyle olsalardı, ama benim belleğimde bu konuda bir şey yok. (Namık Kemal'in, II. Abdülhamit'e yazdığı mektupları, 'Midilli Mektupları', F. A. Tansel derlemiş).

'Yukarıdakiler'i bırakalım da seninle Sultan Abdülaziz'in ikinci mâbeyincisi Fahri Bey'den; o uzun boylu, güzel yüzlü, zayıfça gençten konuşalım. Bence 1839 ile 1908 arasında (entellektüel olmanın ilk adımı 'insan-insan' olarak) bir tek o belirmiş. Bu ilginç ve özgün olayın tarihte bir açıklamasını bulamayız! Fahri Bey nasıl belirmiş bilinmiyor; Marko Paşa da, dürbünle baktığı halde Kuzguncuk'tan Ortaköy'e onu görememiş, kimse onu görmemiş! (Fahri Bey'in tersi.....Damat Mahmut Paşa, kendisinin asılmaması için 'ağlayarak köleniz' imzalı mektup yazar II. Abdülhamit'e). İşte, Şerif Mardin'in İngilizceden çevirdiği 'yaratıcının inadı' (ben buna 'haklılığın inadı' diyorum) kavramını düşünmenin yeridir. Entellektüel, bütün ömrünce, bir belâlı gibi gerçeğin arkasındadır. Ne dersin bir 'entellektüel' öyle olmak zorunda değil mi?

İyi-kötü, bu ölçütleri sürdürüyoruz. Fahri Bey'den sonra Ali Suavi'ye geldik. İlki serinkanlı olarak somut bir gerçeğin arkasında, öbürü bir yanılsamanın (hatta sanrı bile diyebiliriz) çılgınca. 'Haklılığın inadı' içre bulunan bir 'insan-insan', parçalanmayı bile göze alabilir. Nasıl olmuş bunlar? Üstelik bu iki adam 'laik' de değildir. Oysa çok küçük ölçüde de olsa senin o "üç memur" biraz 'laik' görünüşlüdürler. Ve üçü de 'nizâm-ı âlemci'dirler. (Ben bu 1984 Haziran ayında İzmir'deyken, bir genç eve gelmişti ve bana "İran-Irak sınırından sana kart atarsam hiç şaşırma" demişti, dört yıldan bu yana sürüp giden Şii-Sünni savaşını Türkiye araya girerek durduracaklarmış. Sen bu 'nizâm-ı âlemcilik'i,

'Günümüzde Kitaplar' dergisinde kendi ağzınla şöyle anlatıyordun: "...Ortaokulda tarih öğretmenimiz 'özlediğimiz bir dünya haritası' çizmemizi istemişti; hepimiz öyle birer harita yaptık ki, Türkiye sınırları içine yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları (en geniş zamandaki) içine giren yerleri değil, söz gelimi İzlanda'yı da kattık".

Bilinir ki biz hiçbir malın, evet hiçbir malın fiyatını belirlemiyoruz. Bizim kendi tarihimiz bile Batı dillerinin egemenliğinde yazılır. Demem şu ki, 'yukarıdakiler'in yapıp ettikleri bizim burada işimize yaramaz. Biz Reşit Paşa'ya da, Mithat Paşa'ya da bakmayalım diyorum 'entellektüel' kavramının üzerindeyken. Osmanlılar tarihe işe yaramaz ve bu yüzden bir köşeye atılmış bir nesne gözüyle bakarlar. Alman Babinger, sarışın Osmanlı tarihçilerini ne.....anlatır. (Koşukla yazılmış ve bilinen ilk tarihin yazarı Yahşi Fakih'miş falan...)

Bizi şu ilgilendirsin derim. ('devletle gelip yine devletle) giden sultanı' şairler yazar. Nefî, bir şiirinde padişah verek, edilgen olursa halkın hali nice olur diye bir düşündüğünde IV. Murat'ca hemen boğdurulmuştur. Sarı Beyazıt da Cem Sa'disi boğduruyor, Limnada... Y. S. Selim, Yunus Paşa'nın başını kestiriyor - 1517; Kanunsuz Sultan Süleyman - Knabız-ı Acemî - 1527; III. Mehmet - ... Müderris Sarı Abdurrahman'ı -1603.

Enis Batur'a "Bir Odaya Kapanmış Ağlayan Aydınlar" Üzerine Sorular

Ece Ayhan — Bir havuzun içinde aydın tartışmaları. En azından 1839'dan bu yana. Bunun dışına çıkan bir adam var mı sence?

Enis Batur — Karakuru bir cevap vereceğim: Senin anladığın anlamda, bizde havuzun dışına çıkan olmamıştır, daha uzun süre de olamaz. Bir süreç işidir bu ve biz bu süreci doğru dürüst katedemiyoruz, hep kırılıyor bir yerinden. Türkiye'de yazar ve sanatçıların; bilim, siyasa ve düşünce adamlarının arasında *aydın yanları* olanlar vardır şüphesiz, ama tek tek kişilerin birer aydın olmalarını sağlayacak koşullar yoktur, oluşması da bir hayli zaman isteyecektir. Şimdilik, kendi aramızda mavi boncuk dağıtma aşamasındayız: Belli tavırları, çıkışları selâmlıyoruz. Ama sürekli ve tutarlı olunabilir mi, hayır: Olunamadı, olunamıyor. Necatigil'in dediği gibi belki; "Şimdi değil sonra". Bunun bugün'le de pek ilgisi yok: Dünden, epey uzaktan birikmiş, katlanmış geliyor.

Ece Ayhan — Asaf Savaş Akat "dün bir tarım motorluğuyduk" diyor. Ben bugün de öyledir diyorum. Ne dersin?

Enis Batur — Ece, senin öteden beri, özellikle Tarih ile yer yer de iktisat ve felsefeyle ilgilendiğin bilinir. Bizde şairler, birkaç özel örnek bir yana, senin gibi Asaf Savaş'ın, Şerif Mardin ya da Yalçın Küçük'ün metinlerini pek okumazlar. Senin bu merakın iyidir de, bence biraz tehlikeli bir yanı da var. İnsan, derinlemesine görme, irdeleme durumunda olmadığı konularda dikkati, yargı yetisini elden bırakıveriyor. Merak etmek başka şey, merak ettiklerinden kalkıp perspektif kurmak başka şey bence. Yaptığın işin rengini değiştirebilir bu. Şiir anlayışlarınız hiç birine benzemez., dünyaya bakışınız da enikonu farklı ama, senin ve Attila İlhan'ın yazdıklarında "doğru bakma" kaygısından kaynaklanan böyle bir eğilim var. Pound, Eliot ya da Hlebnikov "büyük" birer şairdirler, ancak, genel çizgilerinde deli saçması düşünceleri vardı. Tarih ya da iktisat konu-

sunda. Bu sorunu da böyle alıyorum işte: Ben, kendi payıma, Türkiye bugün bir tarım ülkesi midir, yoksa bir sanayi ülkesi mi sayılmalıdır, bilemiyorum. Asaf Savaş öyle diyor, başka türlü düşünenler de var, ben kim doğru düşünüyor bilemem, gözucuyla onlara bakıp dururum yalnızca.

Ece Ayhan — Neden aydın sorunu hep sonbaharlarda ortaya çıkıyor ve sonra unutuluyor?

Enis Batur — Aydın sorunu, yanılmıyorsam, "şimdi aydınlar olsa ne iyi olurdu" diye düşünülen dönemlerde çıkıyor ortaya. Geçenlerde *Pazar Postası* koleksiyonunu karıştırırken Cemil Sait Barlas'ın 1957'de yazdığı bir başyazıya rastladım: "Bu ülkenin aydınları nerede?" diye soruyor. DP'den memnun değil. Ecevit, 1979'daydı galiba, "aydın ve yazarlar şiddete karşı kalem oynatmalılar" diyordu, Başbakanken. Şimdi de kişisel hak ve özgürlükler konusunda aydınların etkili olması bekleniyor. Aydınlar çağrılınca, başkaları gelmiştir. Aydınlar var mı, olsalar gelmezler mi, daha doğrusu olsalar *hep burada* olmazlar mı zaten, bunu düşünmek pek istemiyoruz. Aydınların henüz olmadığı sonbaharda anlaşılır elbette, sanılıyor ki olduklarında yalnızca o mevsimin gelmesini engelleyecekler. Yok öyle şey: Aydın, tam anlamıyla kimsenin işine gelmeyen kişidir. İktidarın ya da muhalefetin sözcüsü, kalemşörü değildir aydınlar: Doğru bildiklerini, eğri bildiklerini kimsenin, kimselerin yararını düşünmeden, bu onlar için böyle olduğu ve başka türlü olmadığından, dile getirirler. Sonbaharda akla gelip sonra unutulmaları da bunun kanıtıdır.

Ece Ayhan — Yalçın Küçük, son kitabında, "grup halinde, bir odaya kapanmış ağlayan aydınlar"dan söz ediyor, buna ne dersin?

Enis Batur — Ne diyebilirim ki. Aydın yanları olan insanlar bazı dönemlerde böyle umarsız kalır, sıkışır, ağlaşırlar da. Yaralanmışlardır. Onurlu oldukları ya da kan kaybettikleri için belki de. Bana öyle geliyor ki, yüzyıllardır ayna korkusu taşımalarını bu açıklıyor: Besbelli ki bazı olmadık işlere bulaşmışlardır, arınmak zordur artık, gözyaşıyla da olmaz bu, gene de ağlayabilirler, aynaya gözünü kırpmadan bakmak daha zordur.

Ece Ayhan — İdris Küçükömer, "her iki grup ta (Ankaralı ve İstanbullu iktisatçılar) ANAP politikasında insanın yeri olmadığını iddia edebilirler" diye yazıyordu. Cemal Süreya da nitekim, bir konuşmasında bunu doğrulayan sözler etti: "İnsanın fizik olarak bu koşullarda ölmeyeceğini biliyor Özal". Sen ne diyorsun bu konuda?

Enis Batur — Kendisi de doğruladı Özal'ın, bu bakış açısını, konut sorunuyla ilgili bir konuda: "Hiç kimse açıkta yatmıyor Türkiye'de" dedi. Haklı da: Kimse açlıktan, açıkta kalmış olmaktan, açıkça konuşmaktan ölmüyor Türkiye'de. Bana kalırsa, ülkemiz insanının kendi kendisine "nasıl" yaşamak istediğini, insanoğluna hayatta neyi yaraştırdığını tanımlaması gerek. Ciddi seçenekler getirilecek mi Özal'ın karşısına, sorun buradadır. Türkiye artık babamızdan öğrendiğimiz gibi yönetilemeyecektir. Özal bir yol deniyor, radikal, vaatli, radikal olamayan bir çeşitleme bu. Başkalarının da yolları ortaya çıkmalı, daha da radikal üslûplarla. Daha kötüye ya da iyiye varılabilir, ama eskisi gibi olmayacak işler. Ben diyorum ki, geleceğimiz yumuşak değildir, olmayacaktır. Batı toplumları, Orta-Doğu toplumları son yarım yüzyılda büyük faturalar ödediler, biz hep

ucuz atlattık. Türkiye limonlukta yaşamıyor. Sokağa çıkacak, dizi kanayacak, hatta kafası gözü patlayacak, hatta daha büyük vartalarla da yüzyüze gelecek. İnsanı hesap etmeyenin hiçbir şansı yoktur, kısa vadede.

Ece Ayhan — Birinin başına bir iş gelince, kimseden ses çıkmıyor. Yalnız kalınıyor. Öyle mi?

Enis Batur — Ses çıkartmak için zırhlı olmak gerek, geçenlerde sen de bunu söylüyordun. Hem de kendi kendine yaptığı zırhı giymeli insan. Aziz Nesin böyle, konuşuyor. Yaşar Kemal de böyle, o susuyor. Şairlerin kürsüsü yoktur, belki böylesi daha iyidir. Yoksa dillerinin gazabına uğramaları hiçten değildir. Ayrıca, kimseden ses çıkmaması, yalnız kalınması da iyidir. İnsanlar böylece ayabilirler belki. Ya pısacaklardır iyiden iyiye, ya da sürüp gideceklerdir, dikine doğru. Ama aynaya bakmayı öğrenmek şart. Kendisine bakmayı beceremeyen insanlar, başkalarını astigmat görürler.

Ece Ayhan — "Bütün aydınlar, şu ya da bu biçimde devlet işlerine ortaktır" diyor Şerif Mardin. Katılıyor musun?

Enis Batur — Aydının konumu, yaşadığı coğrafyada, yani Batıda devlete göre biçimlenmiştir elbette. Doğuya yaklaşırken, devletten yanaysa "işbirlikçi", ona karşıysa "hain", elini yıkamışsa bu konulardan "fildişi kulede" sayıldığı görülüyor aydın yanları olan kişinin. Devlet te yanılıyor, biz de yanılıyoruz bence. Aydın, mekanizmadan soyutlanmış kişi değildir. O, etkili olmaya değil doğru olmaya bakar, doğru bakabildiği ve bunu huy edindiği sürece etkili olur. İster sarı olsun, ister kızıl, Devlet dairenin merkezinden kıyısına, yani çembere dek uzanan bir uzamda örer ağını. Aydın merkeze geldiği zaman kötü, çembere oturduğunda iyi, dışına çıktığında yetkin tavır almış olan kişi değildir. Bir kere, aydın çemberin dışında varolamaz. Şair ya da düşünür çıkabilir dışarıya. Manastırdaki Hopkins ya da Kara Ormanlar'daki kulübesinde Heidegger böyledir. Ama aydın için sözkonusu değildir bu. Çemberde mi, merkezde mi, arayerde mi sorusu da önemli değildir bence: Kendi doğru bildiğini savunmayı sürdürebiliyorsa, merkezdeyken merkeze şüphe mermisi sıkabiliyor ve gerektiğinde *red* edebiliyorsa, aydın yoluna devam ediyordur. İşte Régis Debray: Latin Amerika'da Che'nin yanındayken neyse Mitterand'ın danışmanı olarak da odur. Alaturka bakış Debray'nin serüvenini duygusal bir ahlâkçılıkla yargılamış, neye yarar. Önemli olan adamın bu seçimleri değişmeyen, tutarlı bir ölçütle yapıp yapmadığıdır. Türkiye'de romantik çağ kapanmamıştır. Tabi çıkarcılık çağı da, paralel olarak. Böyle olunca da komitacılık ve fesat atbaşı gidebilir. Biliyorum, sen bana katılmıyorsun, ama ben diyorum ki Ataç da Orhan Veli de "resmi" olanı onaylayıcı kafalar değildiler, Tanpınar ve Hisar da. Başkaları bunu yaptı, evet, ama onlar hayır. Masanın öteki tarafına geçmekle bitmiyor iş: Bu yakadan önerilen alternatifler devlet düşüncesiyle kolkala değil miydi yani? İş devletin rengi değişince değişir mi hiç.

Aydınlara Bir Bakış Sürüyor (*)

Ece Ayhan — Medeni Kanun ve Borçlar Kanunu (Code civil et codes des obligations) 1926'da bir acele çevrilip yürürlüğe sokulmuştur. Artık bütün cum-

(*) *12 Ekim 1992, Özgür Gündem Gazetesi*

huriyet "çeviri bir cumhuriyet" olmaya başlamıştır. Bu kanun daha Meclis'ten geçmediği için Gazi Mustafa Kemal Paşa ile Uşakizade Latife Hanım Bakanlar Kurulu kararıyla boşanmak zorunda kalmışlardır.

Hıfzı Veldet Velidedeoğlu bunu Yurttaşlık Yasası diye kullanmıştı. İsmet Sungurbey de aynı adla bir sözlük düzenlemişti.

Bence aşiret ya da kabile içgüdüsel davranışından biraz uzaklaştırılırsa - ki "Sayın Muhbir Vatandaşlar" sayısının artmasını da içerir aynı zamanda - yerlere tükürüyorlar ama "Yurttaşlık duygusu" artıyor gibi gelir bana. Yoksa artmıyor mu?

(Orduevlerinde arttığı kesin!)

Bugün 1984'de bile Türkiye'de okuma yazma seferberliği var. Milli Eğitim Bakanlığı'nın açıklamalarına baka, yurttaşlık duygusu korkunç artmış. Eh futbolda da öyle, milli maçlarda kolay kolay bilet bulunmaz!

Cemal Süreya — Öyle dil sorunları var ki, o sorunlara aydınlar hiç yaklaşmamışlardır. Sözgelimi, Türkiye'de Türkçe konuşmayan insanlar vardır.

Ece Ayhan — Aydınların kendilerine göre çok daha önemli sorunları var galiba. Neden laik ya da sünni olmayanların sorunlarıyla ilgilensinler! Yine sözgelimi Türkiye'de milyonlarca insan için barınma ve konut sorunu dayanılmaz boyutlarda olduğu halde, "şehircilik" diye birşey çevirerek çıkarmışlardır.

Cemal Süreya — Yalçın Küçük, **Aydın Üzerine Tezler** kitabında Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa için "Tanzimat'ın 'aydın sayılan' üç âsi delikanlısı" diyor.

Ece Ayhan — Bırakıyorum şimdi Tanzimat'tan, yani 1839'dan önceki yılları. O günler pek bilinmez. "Yakın geçmiş" dahi dipsiz bir kuyuya düşürülmüş gibi. Sanki bu insan topluluğunun belleği yok! (Ne demiştir 1950 ile 1960 arasındaki dönemde?: "Hafıza-ı beşer nisyan ile malûldür!")

Bellek denilen şey ancak bin yıl sonra 1865'te biraz İstanbul'da Bentler'de Yeni Osmanlılar Cemiyeti'yle ortalığa çıkar. Namık Kemal bir ada sürgününden İstanbul'a dönüyor. Güvertededir. Vapur Tophane'ye yanaşmaktadır. Rıhtımda bekleşen bir kalabalık var. Namık Kemal sevinir, "duymuşlar demek ki sürgünden geldiğimi, beni karşılıyorlar!" Oysa Namık Kemal vapur merdivenlerinden rıhtıma inerken orada bekleşenlerden biri yanmdakine sorar: "Kim bu sakallı?" Namık Kemal işte buna çok üzülmüştür. Yeni Osmanlılar "küçük de olsa biz bir kamuoyu yarattık" derler ya.

Evet, kimdir bu "okumuşlar"? Bunlar yalnız dolaylı olarak "devlet işlevine ortak" da değillerdir, doğrudan doğruya devlet memurudurlar. (Bir dergide İdris Küçükömer yazmıştı: "Bugün biz dahi bürokrasiyi içimizde, benliğimizde bulabiliriz...Farkında olmasak da yaşantımızda ona uyarız ya da uydururlar bizi... Ulema da devletindir, profesör de devletin profesörüdür...")

Ziya Paşa, Namık Kemal ve Şinasi dedik. (Doğrusu ya. Kimse bu üç şairin şiirlerini okumamıştır, okumaz! Bilinenler hep lise edebiyat kitaplarındandır.) İlk aydınlarmış bunlar? Böylece çekirdek olarak dahi bizim topluluğumuzda "entellektüeller"in olmadığı anlaşılıyor. Bunlar "İstanbulin" de giyerler. 1839'dan bu yana olup bitenler biraz da (ve yalnızca) kılık kıyafet değişimidir,

tüccar-terzilerden giyinirler. "Asi çocuklar" denmiş olabilir, keşke öyle olsalardı, ama benim belleğimde bu konuda birşey yok. (Namık Kemal'in 2. Abdülhamit'e yazdığı mektuplar **Midilli Mektupları**, F. A. Tansel derlemiş.)

TÜRK EDEBİYATINDA AYDIN

Ahmet Oktay

Ahmet Hamdi Tanpınar, "Hayat Karşısında Münevver" başlıklı yazısında *"hayat şüphesiz, bütün cemiyetindir. Fakat mesuliyetleri yalnız münevverindir. Yükünü kaderin ve tesadüfün ayırdığı paya göre hep beraber taşırız. Fakat, tarih karşısında **hesabını** münevver verir"* [1] diyor.

Türk yazarı, Tanzimat'tan 1980'lere kadar Tanpınar'ın vurguladığı *doğrultuyu* izlemiş olmanın bütün tinsel ve düşünsel parıltılarını ve travmalarını yansıtır yapıtlarında. Bu *sorumluluk* duygusunun, bugün bile; "Küreselleşme" ve "Yükselen Değerler" söyleminin ideolojik öngörülerine sorgulamaksızın teslim olmuş bir iki istisna dışında, romancılarımıza, öykücülerimize, şairlerimize egemen olduğu söylenebilir.

Burada Şerif Mardin'in vurgulamış olduğu üzre, Batı dillerinde yer alan "intellectuel-intellectuals, inteligentsia, literati ve les clercs gibi kavramlar arasındaki dolayımların *aydın* sözcüğü ile ortadan kaldırıldığını ve *tek* anlama indirgendiğini" [2] belirtmek gerekir.

Batılı anlamda intellectuel'in, toplumsal formasyonu *sorgulamaya* ve rejimi *eleştirmeye* başlayan Tanzimat yazarlarının birinci kuşağı ile belirdiği söylenebilir. Tanzimat dönemi inteligentsia'smın Aydınlanma Düşüncesi'nden etkilendiğini, o düşüncelerden büyük ölçüde esinlendiğini ve o dönemin *ulemasına karşı* bir söylem oluşturduğunu biliyoruz.

"Türk Edebiyatı'nda Aydın" başlığındaki aydın sözcüğü bu yüzden oldukça ikircikli bir sorun oluşturuyor. Çünkü "intellectuel"i (aydını) "literatustan ayıran" en önemli iki özellik, ekonomik/politik ve kültürel olayları değerlendirmeyi "eleştirici" gözle yapması ve herhangi bir *"grubun içinden yapmamasıdır"*.[3]

Hemen söylemek gerekir ki Türk aydını söz aldığı her konuda, bugün bile; elinde olmaksızın; belki de kendi tarihsel bilinç-dışından tevarüs ettiği bir özellik olarak daima *bir* grubun *içinden* konuşagelmiştir. *Sözcü oluş* durumu, sorunların hemen her dönemde *yinelenmesine* yol açmıştır ama, hiçbir çözüm sağlanamamıştır. Sınıf, bilinç, devrim, halk, ulus, hak, adalet gibi kavramların *karşıt* grup-söylemleri içinde *oluştuğu* ve *temsil edildiği* 1950-1980 arasında üretilen yazınsal yapıtlarda ve siya-

Şair-Yazar

sal/ideolojik metinlerde bu olgu çok daha açık biçimde görülebilmektedir.

Başlıktaki "aydın" sözcüğü, hemen kestirilebileceği gibi, o kesim içinde ya da o kesime bitişmiş biçimde yer aldıklarını düşünmemiz gereken yazarların *kendilerini* değil, yapıtlarındaki aydın özellikleri gösteren *kişileri* kapsıyor ve doğrudan doğruya *romanları* öngörüyor. İlk örneklerine Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi edebiyatı ürünlerinde raslamamıza rağmen, ben sorunu sadece Cumhuriyet dönemi içinde ve bir kaç başlık altında, ayrıntılara girmeden ele alacağım. Şematik görülebileceğimi bile bile. Aksi halde, bir makalenin sınırlarını aşmam, bir kitap çalışması yapmam gerekirdi.

Cumhuriyet döneminde üretilmiş romanlardaki aydın tiplerinin belli *sorun bağlamları* çerçevesinde belirdiği, kümelendiği ve bu sorun bağlamlarını yorumlayış/değerlendiriş biçimleri ile karşıt gruplar oluşturduğu söylenebilir.

Üst Sorunsal: Doğu İle Batı

Tanzimat Fermanı'nın ilânı ile birlikte İslâm/Osmanlı toplumunu derin biçimde etkileyen, daha Namık Kemal döneminde bazı kaygılandırıcı ögelerine değinilen, özellikle törel ve kültürel *statükoyu bozucu içerimleri* olabileceği duyumsanan *Batılılaşma* olayı, Cumhuriyet Türkiyesi'nde de yönlendirici/kutuplaştırıcı düşünsel figür olma özelliğini korumuş, güncel siyasal/ideolojik gelişmelere bağımlı ve paralel olarak, romancıları da kahramanlarını da biçimlendirmiştir.

Ahmet Mithat Efendi'nin züppesi Felâtun Bey, Batılılaşma süreci içinde giderek karmaşıklaşacak ve Berna Moran'm deyişiyle "alafranga haine"[4] dönüşecek olan *yeni* bireyin ilk örneğini oluşturuyorsa, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Kiralık Konak**'ı aynı süreçte toplumsal ve insanal ilişkilerin çözülüşünü, yozlaşmasını, kuşaklar ve bireyler arası iletişimsizliği anlatan romanların bir örneğini oluşturur. Cumhuriyet romanının aydın tipleri, Tanpınar'ın "medeniyet değiştirmesi"[5] olarak nitelediği Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçiş sürecinin doğurduğu bu *kopma* olgusuna bağlı olarak ele alınmak zorundadır. Hattâ, son 15 yıl içinde beliren Cumhuriyet ideolojisinin eleştirisine yönelik *İslâmcı, marksist* ve *liberal* yönsemeler bile modernleşmeye ilişkin *onaylayıcı* ve *tepkici* söylemler doğrultusunda biçimlenmişlerdir. Buradan bakıldığında, Cumhuriyet dönemi romanlarındaki aydınların, kendi *özgül* çizgilerini korumakla birlikte, Halit Ziya'nın, Hüseyin Rahmi'nin vb. romanlarındaki aydınların varisleri olduğunu da söyleyebileceğimizi düşünüyorum.

Üç Algılanış Biçimi

Cumhuriyet dönemi romancılarının Doğu/Batı sorunsalını değerlendirirken, kişisel *özgüllüklerini* koruyarak üç temel *format* kullandıkları söylenebilir.

Bu formatları kurgularken, doğrudan doğruya İngiliz tarihçisi Eric Hobsbawm'dan yararlandığımı belirtmeliyim. Hobsbawm, *modernleşme* ya da gelişme karşısında "gelişmeye karşı *tutucular*" ile "gelişmeye karşı *ilerlemeciler*"[6] olarak iki karşıt eğilim belirdiğini anımsatıyor, ancak bu iki ideolojik yönsemenin zaman zaman "görüş birliği içinde" bulunduğunu, hatta "sosyalistlerle bile uzlaşma eğilimi" gösterdiğini de söylüyor.

Hobsbawm, bu çerçeve içinde bir gelişme döneminin ürünü olan romantizmi çözümlerken, hareketin "ortaçağ, ilkel insan (ya da aynı şey demeye varan egzotikçilik ve folk) ile Fransız Devrimi olmak üzere üç kaynağı bulunduğunu[7] vurguluyor. Birinci kaynağın, yani ortaçağcılığın daha çok "*gericiliğin* romantizmine uygun geldiğini" belirten Hobsbawm, özellikle İngiltere'de "popüler demokratik hareket içinde" beliren bir "solcu ortaçağcılık olduğunu "belirtiyor, *folk* kavramının da aynı şekilde gerici ve ilerici yorumlar getirdiğini vurguladıktan sonra bunların solcu yönelimleri de dahil olmak üzere "*geçmişe* demirlemiş idealler"[8] olduğunu söylüyor ve "*geleceğe* yalnızca Devrim'in yöneldiğini"[9] anımsatıyor.

Cumhuriyet döneminde de yazarların ideolojik/politik açıdan böylesine bir eğilim gösterdiklerini düşünüyorum. Ancak, "geçmişe demirleme" sorununda Samiha Ayverdi ile Ahmet Hamdi Tanpınar, dine bağlılık ve teokratik devlet konusunda da Peyami Safa ile Emine Işmsu arasında önemli, hattâ *karşıt* konumlar bulunduğu için, ben şöyle bir gruplandırmanın Türkiye açısından daha anlamlı ve gerçekçi olacağını düşünüyorum:

a- Modernleşmeye karşı Gericiler ve Tutucular

b- Modernleşmeye karşı ilerlemeciler

c- Devrimciler

Hiç kuşkusuz, sorunu anlamayı kolaylaştırmak amacıyla oluşturulmuş bir format bu. Yoksa, Hobsbawm'ın da belirttiği gibi, bu üç eğilim arasında *güncel sorun bağlamının zorladığı* uzlaşımlar ve karşılıklı politik ve ideolojik içerimler olduğu da görülüyor. Örneğin *soldaki* Attila İlhan ile *sağdaki* Tarık Buğra, Osmanlı kültürel mirasının toptan reddi ve Batı uyduculuğu konusunda aynı konumu, en azından *eleştirel* düzeyde, paylaşmaktadırlar. Hemen vurgulamalıyım: Sorun'un aşılması düzleminde önerdikleri çözüm yolları, politik/ideolojik açıdan asla *özdeşleştirilemezler.*

Bu genel varsayımlar bağlamında, Cumhuriyet romanlarındaki birkaç aydın tipini ve düşünce sunumunu, bir makale çerçevesine sığabilmek amacıyla iki alt başlık altında ele almaya çalışacağım.

Modernleşmeye Tepki

Tanzimat'ın zorladığı kültürel ve törel değişimin reel toplumun bağrında açtığı *yara* çok erken tarihlerde duyumsanmıştır yukarda belirttiğim gibi. İkinci Meşrutiyet ve İşgal dönemlerinde, en azından *egemen* sınıflar arasında içselleşen ve meşruiyet kazanan değerlerin; o zamana kadar belli bir iç tutarlılığa, cemaat içi dayanışmaya ve yardımlaşmaya sahip görünen toplumsal ilişkileri gevşettiği, daha sonra kapitalistleşme süreci içinde doruk noktasına ulaşacak olan bireyciliği kışkırttığı, kuşaklar arasındaki iletişimin sürekliliğini sağlayan geleneği çözüştürdüğü ve kültürel yozlaşmaya yol açtığı şeklindeki inanç ve kanı, Cumhuriyet dönemi yazınında hemen her zaman işlenmiş bir izlektir.

Ulusal/bireysel kimliğin *yabancılaşması* biçiminde algılanan ve çözüm arayışını zorunlu kılan bu olgu; bireşim arayışı ve somut duruma ilişkin eleştiri; hiç kuşkusuz romancıların *kendilerinin sözcüsü* kıldıkları kimi kişiler aracılığıyla di-

le getirildiği için, yazarların ideolojik/siyasal tutum alışlarının şeffaflaşmasını da sağlamıştır.

Modernleşme sorunu karşısında dört romanda savunulan görüşler, bana konumuz açısından oldukça *tipik* görünüyor:

İbrahim Efendi Konağı : Gerici Bir Yorum

Samiha Ayverdi'nin yarı anı, yarı anlatı, yarı makale özelliği taşıyan bu kitabı, Yakup Kadri'nin **Kiralık Konak**'ında olduğu gibi, bir ailenin üç-dört kuşaklık çözülüş öyküsünü anlatır ve kuşakların modernleşme karşısındaki tutum alışlarını, duygu ve düşüncelerini ve toplum kurumlarındaki yozlaşmanın nedenlerini sergilemeyi öngörür.

Hemen vurgulamak gerekir: Ayverdi, faturayı ilk elde *Batı emperyalizmine* çıkarmaktadır. Osmanlı düzeninin bozulmasına ve çökmesine yol açan *içsel nedenlerin* hemen hemen hiç üzerinde durmaz yazar: "Garp daha Sarı Selim zamanında kat'î kararını vermişti: Hıristiyan Avrupa, Müslüman Türkleri ne yapıp yapıp el birliği ile yenmeliydi. Nitekim de öyle oldu"[10]. Ayverdi, "içlerinde iki üç bin nefer kapı halkı olan eski vezir konaklarının" (s.23) yol açtığı israfın, asıl önemlisi üretici bir toplum olamamanın, daha çok talanla yaşamanın (bu hiç kuşkusuz Osmanlı İmparatorluğu'nda hiç bir üretim yapılmadığını ve kendine yeterli görece bir iç pazar oluşmadığını söylemek anlamına gelmez elbet) çöküşün gerçek hazırlayıcıları olup olmadığını hiç düşünmez ve sorgulamaz.

Ayverdi, sosyo-ekonomik, sosyo-politik koşulların belirleyiciliğine değil, esas olarak "inkılâpçılığın da muhafazakârlığın da felsefesini yapabilecek ilmî ehliyeti haiz *üstün insanlara*" (s.11) inanmaktadır. Toplumsal kuruluş içinde *önder/yönetici* kadro başlı başına bir rol oynamaktadır. "Taht'ın halkın alâka ve heyecanının temerküz noktasını teşkil ettiğini" öne süren Ayverdi, şunları yazmaktadır: "Mahalle denen dayanıklı, sağlam ve tarihî uzviyet bir minyatür devletçik hüviyeti ile, devam ve idaresi ise bu devletçiğin bir nevi icrâ ve teşrî organları olan imam, muhtar ve bekçinin uhdesine havale edilmişti."

"İmam, dinden gelen güven ve saygının; muhtar, devlet ve hukuk nizamının; bekçi ise, din ve devlet buyruğu gözcülüğünün birer temsilcisi idiler." (s.21)

Otoriteryan eğilimini kitaba adını veren İbrahim Efendi'nin düşüncelerini aktarırken daha netleştirir Ayverdi: "Garbın şu ondokuzuncu asırda saptığı maddecilik mezhebi için, dünyaya yeni bir nizam vereyim derken beşeriyeti hatalı ve hatarlı bir istikamete sevk eden; halka ineyim derken, halkı baştan çıkaran bir delâlet yolu diyenler de vardı. Gerçekten de bu hatâların büyüğü, Garbın devletle halkı *yüzgöz etmiş* olması idi ki işte, Avrupa siyasî çevreleri bundan dolayı 'devlet sırrı' teamülünü kaybetmişti. (...) *Demokrasi* dedikleri bu idare tarzı, kedi gibi doğurduğunu yerse şaşmamalıydı. Garbta, *idare edilenler* idârecilerin her işine *karışabiliyor* ve böylece de bilgisiz, yersiz bazan da kötü niyetli müdahaleleriyle siyaset deresinin yatağını bozuyordu. (...) Garb, millî hâkimiyet esasına *körü körüne* bağlılık ve esaretten hürriyete geçiş parolasının peşindeki *çocukca* çabalayışı ile başına daha neler getirecekti bilinmez. Ne çare ki aynı zihniyet hayranlığı, hudutlarımızı geçip imparatorluğu da atlamış bulunuyordu. (ss. 35-36).

Ayverdi, **İbrâhim Efendi Konağı**'nda çoğunlukla anlatı kişilerinden birini ya da bir kaçını *kendisinin yetkilisi* ve *sözcüsü* kılmaya bile gerek görmez, doğrudan doğruya söz alır. Şunları yazar Osmanlı toplumundaki efendi/köle ilişkisi konusunda: "Efendi ölecek olursa, azadhlarını, çıraklarını ve evlâdlarını himâye vazifesi, âdetâ ana ve babalarının mirası gibi, ailenin geride kalan ferdlerine düşerdi. Böylelikle de, kendilerini bir üstün sınıfın sigortasında bilen bu zümre, asla bir iş-veren iş alan münasebetinin menfaatçi ve kuru maddeciliğine düşmez, küçük hesapların, hasis menfaatlerin, nefretli ortaklıkların tehlikeli zemini üstünde donup katılarak, sert, zararlı ve tehlikeli hâle gelmezdi" (s.138). Efendi/köle ilişkisini, dolayısıyla sömürü olayını böylece doğallaştıran ve Osmanlı toplum düzenine törel bir zemin de sağlayan Ayverdi, kimi zaman yetkilisi kıldığı kişilerin ağzından modernleşme çabalarını eleştirir. Örneğin Lâtif Bey şöyle konuşur: "Vicdanî, tarihî ve içtimaî an'anelerimizi topyekûn hayatımızdan sürüp çıkarmak isteyen biz, *kütleye* hudutsuz ve kontrolsüz bir *başı boşluk* tanıdık ve bunun adına da *hürriyet* dedik. Gerek Tanzimat gerek Meşrutiyet, hukukî, siyasî ve içtimaî esasları muhafaza eder görünmekle beraber, ağacı kökünden yıkacak fırtınalar nev'inden bir son hamle ile bütün kıymet hükümlerinin devrilme zeminini hazırlamış olan hareketlerdir. (...)

Meşrutiyetin istikameti, *dîni vurarak* cemiyeti, ona bağlı kıymetlerden tecrid etmektedir. Bir kere zihnine (halkın zihnine -A.O.-) 'din terakkiye mâni midir değil midir?' suali takıldı mı, er geç bu sualin altındaki gizli cevaba uyarak günün birinde 'Mânidir' diyecektir" (s. 193. Vurgulamalar benim).

Kadının, ekonomik zorunluluklar sonunda çalışma yaşamına girişini de şöyle değerlendiren Ayverdi, modernleşme çabalarını aile kavramı çevresinde bir kez daha olumsuzlamaya yönelir. Kadının evine ait olduğunu ve çalışma dünyasına, başka bir söyleyişle toplumsal yaşama katılmaması gerektiğini ima eder: "Medenî dünyada çalışan kadının çocuğuna müesseseler bakıyordu. Fakat ana kokusundan, ana sevgisinden mahrum yetişen bu çocuk, insandan ziyâde bir makineye ne kadar da benziyordu. Ne demeli? Bu makineler de işte dünyayı bir yeni nizâma, bir yeni mâcerâya doğru götürüyordu" (s. 236).

Fatih-Harbiye: Bir Uzlaşma Çabası

Peyami Safa'nın 1931 tarihli romanı, beş yıl sonra yayımlayacağı kuramsal kitabının, **Türk İnkılâbına Bakışlar**'ın bazı tezlerinin ilk sunumlarından biri olarak görülebilir.

Cumhuriyet rejiminin ilk sekiz yıllık uygulamaları bağlamında ve eleştirel açıdan kaleme alındığı anlaşılan **Fatih-Harbiye**, "medeniyet değiştirmesi" olgusunun yol açtığı kültürel/tinsel burgaçları hayli erken bir tarihte dile getirmektedir. Aydınların, yazarların *Rejimin*, dolayısıyla resmî ideolojinin neredeyse tam destekleyicileri olduğu o yıllarda, Peyami Safa'nın özellikle *musikî* sorununu odağa alarak girişiği sorgulama, dikkati çekecek nitelikte bir felsefî/siyasal derinlik taşımaktadır.

Kuşkusuz, romancının **Fatih-Harbiye**'de değindiği sorunların tamamı Cumhuriyet döneminde belirmiş, Cumhuriyetin *ürünü* olgular değildir. Kendi köklerine yabancılaşmış komprador burjuvaziye bağlı tiplerin temsil ettiği düşünce-

ler ve yaşama biçimleri, söylemek gerekir ki, yeni rejime eski düzenden miras kalmıştır. Ama, Cumhuriyetin *radikalizmi* gelenekle bağların çok daha köklü biçimde koparıldığı duygusunu uyandırmıştır.

Peyami Safa, **9'uncu Hariciye Koğuşu** dışındaki hemen bütün önemli romanlarında kolayca görülebilen şematik yapıyı bu kitabında da korumaktadır. Berna Moran'ın vurguladığı gibi, Peyami Safa modernleşme sorunlarını "üçü erkek biri kız başlıca dört kişinin rol aldığı bir aşk öyküsü"[11] çerçevesinde tartışmaktadır. **Fatih-Harbiye**'nin başlıca kişileri, ikisi de Darülelhan (Konservatuvar -A.O.-) öğrencisi olan Neriman ile nişanlısı Şinasi, Neriman'ın babası Faiz Bey, Avrupa hayranı Macit ve Şinasi'nin arkadaşı Ferit'tir.

Romanda, sonunda içine düştüğü bunalımı aşacak olmasına rağmen Neriman ile Macit, Batı'yı, yani *olumsuz* yanı, Şinasi ve Faiz Bey Doğu'yu, yani *olumlu* yanı temsil etmektedirler. Ferit ise kutuplar arasında *bireşim* kurulması gerektiğini vurgulayan bir *aydın*'dır ve Peyami Safa bu kişiyi asıl anlamda *kendisinin yetkilisi* kılmıştır.

"Kendisinde yeni bir hayatın iştiyakı ve yeni bir medeniyetin şuuru uyanmağa başlayan"[12] Neriman, Fatih'teki baba evinin geleneklere bağlı havasından ve o çevreye bağlı nişanlısı Şinasi'den sıkılmaya başlamıştır. Daha serbest, daha modern bir yaşamı temsil eden Beyoğlu'na ait olduğunu sanmaktadır. Kazanan ve eğlenmeyi bilen Batı'ya. Babasıyla konuşurken Doğu'yu "yiyip içen, yatıp uyuyan kediye", Batı'yı ise "diri, çevik ve atılgan olan köpeğe" benzetir. Şinasi'yle tartışırken de şöyle der: "*Artık ben bir Fatih kızı olmak istemiyorum. Böyle yaşamaktan nefret ediyorum, yeniyi ve güzeli istiyorum*" (s. 66).

Neriman'daki bu değişimi, romanın el öyküsel anlatıcısı şöyle değerlendirmekte ve gerekçelendirmektedir: "Lozan sulhundan sonra, resmî Türkiye'nin de *kanunla* herkese kabul ettirdiği *asrileşme*, Neriman'ın ruhunda gizli gizli yaşayan bu iştiyaka en kuvvetli gıdasını vermişti. Akraba ve arkadaşlarından, örneklerden, gittikçe medenileşen İstanbul'un dekorundan, kitaplardan, resimlerden, tiyatro ve sinemalardan gelen telkinler, yeni kanunlarda *müeyyidesini* bulmuş oluyordu" (s. 55. Vurgulamalar benim).

"Bir softa değilim" (s. 85) diyen, Neriman'ı "adeta genç bir Faiz Bey" kimliğiyle "maziye ve en an'aneye çeken" (s. 55) Şinasi, genç kızı Darülelhan'ın "alafranga kısmında keman dersi almaya gelen" Macit'e kaptırmanın kırgınlığı içindedir. O kadar ki, Neriman'ın iç bunalımını yeterince değerlendiremediği için, ondaki *asrileşme* eğiliminin "genç kızları sadece züppeleştirmekle kalmadığını" söyleyerek ağır şekilde bir suçlama yapar: "Sade züppeleştirmiyor, sükût ettiriyor" (s. 113).

Faiz Bey, ney çalan, Mevlâna ve Gazali hayranı bir eski zaman adamı kimliğiyle Doğu'nun bilgeliğini, maneviyatçılığını temsil eder. Romanda, Doğu/Batı ikilemine modernleşmeye *kökten* karşı çıkmadan çözüm getiren kişi Ferit'tir. Ferit, iki uygarlık biçimi arasındaki *farklılığı* vurgulamakla birlikte, reel konjonktür çerçevesinde Batılı değerlerin de benimsenmesi gerektiğini söyler. Çözüm, *bireşimdedir*. Ferit, ulusalcılığın sınırları içinde çok fazla kapanmayı, *infiratçılığı* savunmayı sakıncalı bulur. Önerisi şudur:

"Unsurları tetkik ederken terkibin mahiyeti gözden kaçar. Kültürleri ve medeniyetleri tasnif ederken, 'Şark' ve 'Garp' enmuzeçleri ararken beşerî mahiyetleri ihmal edebiliriz. Şark ve Garp âlemleri, güneşin doğduğu ve battığı cihetler kadar birbirinden ayrı değildirler. 'Prototipik' vasıflar ararken basitler üzerinde konuşmuş oluyoruz. Şark ve Garp insanlığın külçesini teşkil ederler, bu itibarla medeniyet dediğimiz şey *yeni terkiplere* doğru mütemadiyen *istihale eder.* Buna terakki, tekamül, değişme ne derseniz deyiniz. Ben tabirlerden de korkarım. Hiç bir tabirin sabit bir medlûlü yoktur. Garp medeniyetinin içinde şark unsurları ve şark medeniyetinin içinde garp unsurları yok mudur?" (s. 113-114).

Doğu ile Batı kutuplaşmasına daha sonra şöyle bir yorum getirir. Ferit ve yazarın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'na ulaşacak olan *spritüalist/mistik* eğilimini sezdirir:

"Her şey bir derece meselesidir. Bugünkü garp medeniyeti, gittikçe, terkibine daha fazla miktarda karışan çeliği hazmedemiyor ve kusmak istiyor. Onu makineleşmekten ve sanayiin barbarlaştırıcı tesirlerinden kurtarmak için, terkibinde şark unsurlarının çoğaltılması lâzımdır. Mihanikî beşeriyet, şarktan biraz muhayyile ve metafizik tasavvur dileniyor. Çünkü, her gün biraz daha makineleşen zavallı Amerikalının her gün biraz daha kuruyan muhayyilesi, yarım saati icad eden, yahut tayyareyi tasavvur eden bir şarklının yaratıcı kafasından mahrum kalacaktır. Şark ve garp, mütevâsıl kaplardaki su gibi birbirlerinin eksik taraflarını tamamlamak suretiyle, hem bugünkü müthiş kültür buhranını halledecek hem de yeni terkiplere doğru gideceklerdir.

"Şarkla garbın mültekasında olan Türkiye, garptan tesir almakta tereddüt etmemelidir. Ancak, bu tesir, bizim tarafımızdan yapılacak mukabil bir tesiri ihlâl etmeyecek derecede kalmalı, yani kültürümüzün güzel ve halis köklerine kadar nüfuz etmemelidir" (s. 114).

Adından başlayarak bir *düaliteyi* imleyen **Fatih Harbiye**'de Neriman/Macid ve Şinasi/Faiz Bey çiftleri arasındaki kutuplaşmayı çözüme ulaştırır görünen Ferit, modernleşmeye karşı *ilerlemeci* bir tavrı temsil etmektedir görüldüğü gibi. Modernleşmenin *tümüne* karşı çıkmamaktadır. Ferit bir *aydın* olarak. İbrahim Efendi'den de Lâtif Bey'den de *farklı* bir bakış-açısını ortaya koymaktadır.

Bu *orta-yolcu* gibi görünen çözümün, bir yandan günümüz Radikal Türk İslamcılığının ideolojik kaynaklarından birini oluşturan Mehmet Akif'in bir yandan da daha lâik konumdaki Ziya Gökalp'in düşüncelerinden esinlendiği öne sürülebilir. Çünkü gerek Mehmet Akif gerek Ziya Gökalp, son çözümlemede kuramsal olarak Batı'nın teknolojisinin benimsenmesini önermekte ve o teknolojiyi *üretebilmiş* olan kültürel/düşünsel ortamın dışlanabileceğini varsaymaktadırlar. **Fatih-Harbiye**'nin *aydını* Ferit, bu umudu temsil etmektedir.

Ağaoğlu Ahmet'in İslâmiyeti tümüyle dışladığı, tüm ulusal/geleneksel değerlerin terkedilmesini önerdiği, Batı uygarlığını fetişleştirdiği[13] ve Türk Tarih Tezi'nin ırkçı varyant üzerinde geliştirilmeğe başlandığı bir dönemde Peyami Safa'nın kendisinin yetkilisi kıldığı Ferit aracılığıyla dile getirdiği bu bireşim arayışı hiç kuşkusuz hem bir *tepkiyi* dışa vurmakta hem de resmî ideoloji içinde hareket edebilme olanağını sağlamaktadır. Kaldı ki, sonradan Batı'nın kimi de-

ğerlerine bağlı kalmasına rağmen siyasal düzlemde belirgin biçimde *gericiliği* andırır bir *tutuculuğa* (muhafazakârlığa) doğru kayacak olan[14] Peyami Safa'nın o yıllarda Cumhuriyet'in ideallerine çok fazla *hasmane* bakmadığını da söylemek gerekir.

Ankara: Bir İmanın Romanı

Kiralık Konak'ta "İstanbulin dönemindeki" Osmanlıların Doğu ile Batı arasındaki çatışmayı aşabilecek bir kapasite göstermiş olduklarını öne süren Yakup Kadri'nin Kurtuluş Savaşı ertesinde ve rejimin *ideologlarından* biri olarak kaleme aldığı Ankara'nın *idealist/devrimci* kişisi Neşet Sabit, kimi yerde tam da Hobsbawm'ın vurguladığı bağlamda sosyalizme, yani emekçi smıf ve katmanların umutlarına uygun düşen *devrimci* bir tavır sergiler. Doğu'nun ve Gelenekler'in dışlandığı bir söylemle karşı karşıyayızdır.

Şunu vurgulamak gerekir: Yakup Kadri, Batı uygarlığının kültürel normlarının benimsenmesi gerektiğini, kurtuluşun orada bulunduğunu Yahya Kemal'le birlikte düşünmüş, öne sürmüştür. Yusuf Akçura'nın içeriğini anlayamadığını belirttiği[15], Rıza Tevfik'in ise tümüyle karşı çıktığı ve **Dergâh** dergisinde işgal döneminde savunulan[16] "Nev Yunanîlik" düşüncesi, Tanpınar'ın çok yıllar sonra "medeniyet değiştirmesi" olarak niteleyeceği olgunun Batı'ya *yakın düşen* bir çözüm önerisini öngörmektedir aslında.

Hakimiyet-i Milliye'nin yazarı olarak Kurtuluş Savaşı'nın, küçümsenmesi günümüzde artık *doğallaşmış* ve *kolaylaşmış* olan acılarını, ölümlerini, umut ve düş kırıklıklarını yaşayan Yakup Kadri, **Ankara**'da idealist gazeteci-yazar Neşet Sabit aracılığıyla, kırılganlaşacağını ve yenilgiye uğrayacağını sezdiği devrim sürecini ve ona ilişkin ütopyasını anlatır.

Neşet Sabit, Yakup Kadri'nin **Panorama**'sında da karşımıza çıktığı için önemli bir figür olarak görülmelidir. Ahlâkçı olarak ele alırsak bir *tereddinin* toplumbilimci olarak alırsak bir sürekliliğin ve *koşulsallığın* temsilcisidir Neşet Sabit. Ütopist kahraman yenilgiye uğramış, gerçek dünya karşısında kötümserleşmiş; buna karşılık, değişen zamanın çıkar ilişkilerini kavrayarak ve fırsatlardan yararlanmayı bilerek 1980'lerden sonra belirecek *hedonist* ve *bireyci* aydın ve işadamı tipinin atası olmayı başarmıştır. Saf değiştirmiş, para ve güç kazanmıştır. Değişen Ankara'nın ve Türkiye'nin *Yükselen Değerlerinin* temsilcisi olmuştur **Panorama**'da Neşet Sabit. **Ankara**'daki yükselen değerlerin o günlerdeki gerçek temsilcisi ise Binbaşı Hakkı Bey'dir.

Romanın birinci bölümü "Kurtuluş Savaşı Ankarası'nı", ikinci bölümü "Devrimin yozlaşma sürecini", üçüncü bölümü ise "bir devrimcinin (yani Karaosmanoğlu'nun -A.O.-) düşünü" anlatmaktadır. Ceyhun Atuf Kansu'nun belirttiği gibi[17]. **Ankara**'nın Yakup Kadri'nin *en zayıf* romanı olduğu hemen her eleştirmeci tarafından belirtilmiştir. Doğrudur: Çünkü tezli ve didaktik olmayı öngören bir roman. Kendi düşüncelerini açıklıyor Yakup Kadri. **Kadro** dergisinin tezlerini özetliyor.

O kadar ki, romanın Millî Mücadele'nin diplomatik yoldan değil "silâhla" çözümleneceğine inanan[18] kahramanlarından Binbaşı Hakkı Bey, "Biz, bir Ehlisalip hareketi karşısındayız. Avrupa medeniyeti. Bu, Avrupalı'nın uydurduğu

yüz bin yalandan biridir. Yuf bize ki kendimizi bildiğimiz günden beri bu yalana bir nas gibi inanmışız" diyerek, **Kadro**'nun, *Üçüncü Dünyacı* olarak nitelenebilecek tezlerinden birini dile getirmektedir.

Ömrünün sonuna kadar Kemalizm'in *Jakoben* kanadına bağlı kalmış olan Yakup Kadri, daha Kurtuluş Savaşı yıllarında kemikleşmeye başlamış olan ve bugün de çözümlenemeden sürüp giden laiklik/dindarlık çatışmasına ve Atatürkçü Sözlük'te genel olarak *irtica* sözcüğüyle karşılanan soruna ilişkin düşüncesini de yine Binbaşı Hakkı'nm ağzından şöyle belirtir "beyaz ve yeşil sarıklı" iki muhalif milletvekiliyle karşılaşma sahnesinde:"Kara terrör, kara terrör. Bizim düşmanımız yalnız Avrupa değil, bunlar da" (s.48)

Ankara'nın üçüncü Bölümü, Yakup Kadri'nin daha sonra **Panorama**'da çok daha net biçimde açıklayacağı düş kırıklıklarının tohumlarını taşıyan ikinci bölümün tam aksine, Cumhuriyet'e ve Yeni Rejim'e bir övgüdür. "Cumhuriyetin onuncu yıldönümü bayramında, Gazi Mustafa Kemal'in Türk Milletine hitabesi, bir devir başlangıcının, bir yeni sabahın ilk işareti gibi olmuş" (s. 161) ve "millî iradenin dinamizması" (s. 163) başkentin yaşamını toptan değiştirmiştir. Kısaca, "Ankara bütün mânasıyla bir Orfe masalını yaşamağa başlamış (tır)" (s. 167).

Panorama'da, bu romanda bizzat eleştirdiği devrim idealini yitirmiş fırsatçı ve çıkarcı tiplerden biri halinde karşımıza çıkacak olan Neşet Sabit'in, yeni düzenin çalışma yaşamına, sınıf ilişkilerine yönelik düşüncelerini şöyle betimler Yakup Kadri: "Avrupa *proletaryası*nın sefalet ve felâketinden Türkiye'de eser görülmüyordu. Türkiye'de işçiler birer devlet memuru idi ve yüreklerinde bir devlet memurunun haysiyetini, vekarım, mesuliyetini taşıyorlardı. Başlarında patron diye bir belâ yoktu. Kimsenin esiri değildiler. Yalnız memleketin hizmetçisi olduklarını ve alınlarından akan terin vatan topraklarına bereket getirici bir rahmet gibi yağdığını biliyorlardı" (ss. 171-172. Vurgular benim). Kemalist Devletçiliğe bu övgü, "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz" sloganına bu safiyane inanç, hiç kuşkusuz romanın yazıldığı yıllarda *da* toplumca benimsenmiş *değildi.* Ceyhun Atuf'un yüreklilikle belirtmiş olduğu üzere, "Türk Devriminin" "haftada ancak iki akşam evine gelebilen (s. 165), öteki zamanlarını yeni düzenin yerleştirilmesine ilişkin toplumsal etkinliklerde geçiren "bir Selma Hanımı" olmamıştır. "Türk Devriminin Neşet Sabitleri de yoktur"[19].

Zaten romanın İkinci Bölümü'nde Ankara Palas salonlarında verilen baloya gelişi sırasında "otelin merdivenlerinden çıkarken ayağımı bastığım her basamak, halkla benim aramdaki uçurumu bir parça daha derinleştiriyor" (s. 109) diyen ve "realite ile kaybettiği teması bulmak ihtiyacı" hisseden *gerçekçi* Neşet Sabit'in varlığı, üçüncü bölümdeki Kemalist ütopya'mn olanaksızlığının göstergesi gibidir. Sınıflar, Türk Devrimi'nin daha ilk günlerinden itibaren belirmeye başlamışlardır çünkü.

Gelgelelim, **Ankara**'nın "bir grubun içinden konuşan" ve "İsmet Paşa'nın göğüsten gelen sıcak ve dolgun sesine aşina" olan aydını Neşet Sabit'in de Selma Hanım'ın da "Bayramınız kutlu olsun" diyen Gazi'ye "senin bayramın kutlu olsun" (s. 215) diye haykıran "trampetalı kafileler" karşısında değil, asla yokolmamış "halk ve devlet sırtından zengin olmayı" (s. 217) isteyen Murat Bey karşısm-

da yenik düşmüş olduğunu Jakoben Yakup Kadri, Atatürk'ün sağ olduğu 1934 yılmda göremez, görmek istemez. Doğal olarak.

Ama, Binbaşı Hakkı daha ilk on yıl içinde, Niyazi Akı'nın sözleriyle "sırtlarındaki üniforma ile birlikte kendilerini sürükleyen ruhu da çıkarıp asarak, bir yandan şüpheli kârlar peşinde bir yandan da kadın meclislerinde eriyip gitmişlerse"[20], Neşet Sabit de bir *modernleşme yandaşı* olmayı sürdürerek çok partili dönem içinde Jakoben kimliğinden soyunur ve *komprador burjuvazinin* üyesi olur **Panorama**'da. Romancının en azından bu düzlemde *İdeologu* yenilgiye uğrattığı yerdir bu. Ama Yakup Kadri'nin başka düzeylerdeki *Jakoben aydınları* varlıklarını koruyacaklardır daha sonra göstereceğim gibi.

Huzur: Modern ile Gelenek Arasında

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın en ünlü romanı **Huzur** , söylemek gerekir ki, Doğu/Batı sorunsalını aşma yolunda **Fatih-Harbiye**'den daha yetkin ve sanatsal bir çabayı temsil eder.

Tanpınar, konuyu sadece manevî değerler ve kültürel sorunlar bağlamında değil, *ekonomik/politik* düzeyi de kapsayacak biçimde konumlandırmayı ve *global* içerimleri olabilecek bir doğrultuda ele almayı öngörür.

Romanın başlıca iki kişisini, İhsan ile Mümtaz'ı kendisinin *yetkilisi kılan* Tanpmar, bir aşk ve bunalım öyküsü boyunca İkinci Dünya Savaşı arefesindeki Türk toplumunun sancılı sorunları üzerinde düşünür, "yapılacak şeyin ne olduğunu bilmek"[21] ister. Ama, bu türden kapsayıcı bir çözüme ulaşabilmek gerçek koşullar altında *olanaksızdır*. Hazır formülasyonlara karşı güvensiz olan Tanpınar için böyle bir çözüm bir *entelektüel romanı* çerçevesinde bile öne sürülemeyecek bir olgudur. İhsan şöyle der: "Yapılacak şeyin ne olduğunu bilsem burada sizinle konuşmam. O zaman şehre inerim; etrafıma herkesi toplarım. Yunus gibi bağırırım, size *hakikatinizi* getirdim derim" (s. 227 vurgulama benim).

Ama, dünle bugün arasında parçalanmış bulunan, bir yaşam biçiminden başka bir yaşam biçimine geçişin sancılarını yaşayan ve yeni koşullara uyum sağlamaya çalışan bir toplumun ve o toplumun insanlarının hakikatini bulmak öyle kolay mıdır?

İhsan'ın evinin bahçesinde Tevfik Bey Eyyubî Bekir Ağa'nın "Mahur Beste"sini söylerken "Itrî'nin çok daha mâşeri" (s. 221) olduğunu düşünen İhsan, az önce dinlediği "Nevakâr"ın havasından kurtulamadığını farkeder ve "Bazı şeylerin havasından çıkmak güç oluyor" der. Mümtaz ekler: "O kadar güç oluyor ki, bazen biz neyiz? diye kendi kendime soruyorum" (s. 221). *Köken sorununu* yeni bireşimin temeline koyma eğilimindeki İhsan, sorunsalın ard-alanını aydınlatan şu yanıtı verir: "İşte buyuz. Bu nevakârız. Bu Mahur Besteyiz, bunlara benzeyen nice şeyleriz! onların içimizdeki yüzleri, bize ilham edecekleri hayat şekilleriyiz".

Öngörü ilginçtir: Burada hem *bastırılmış olana* (unutmayalım; Cumhuriyet rejimi, en azından 15 yıl başta alaturka musiki olmak üzere, pek çok kültürel pratikten belli bir kopuşu temsil etmiştir; o pratiklerin bazı kesimlerde geçerliğini koruduğunun bilinmesine rağmen) *meşruiyet* tanınması söz konusudur hem de onların *yeni* "hayat şekillerinin" ilharn vericileri olabileceği vurgulanmakta-

dır. Kültürel ve siyasal/ekonomik *infiratçılığın* karşısındadır İhsan. Hobsbawm'm vurguladığı anlamda "gelişmeye karşı ilerlemeci" bir konuma yerleşmiştir. Mümtaz da öyledir. Modern yaşam biçimini, yeni kültür kalıplarını benimsemiş, daha da ötesinde Batı uygarlığının, kültürünün görece üstün bulunduğu düzeyler olduğunu da kabul etmişlerdir.

İhsan, kültürel *içe çekilme* ile bir yere varılamayacağını bilir. Yaşamın *maddesel yanının* farkındadır. Zengin ve gelişkin bir *ruhsal* doyum alanının da ancak güçlü bir ekonomiyle, yani üretim ve tüketimle sağlanabileceğine inanmaktadır. Ama bir ayraç zorunludur: Tanpınar'ın sözcüsü ya da yetkilisi olan İhsan, "Batının tekniğini alalım, kendi gelenek ve göreneklerimizi koruyalım" anlayışının çok ötesinde bir düşünsel ufku temsil etmektedir.

"Mistik olmuyorum, realitenin kendisi olan bir düşünceye bağlanıyorum" (s. 222) diyen İhsan, şunları ekler: "Biz bir taraftan bir medeniyet ve kültür buhranı içindeyiz: diğer taraftan bir iktisadî reforma ihtiyacımız var. İş hayatına açılmamız lâzım". Mümtaz'ın "O halde iş kendi medeniyetini ve kültürünü de yapar; insanını yetiştirir demektir. Bize sadece maddî hayatımızı tanzim etmek kalıyor" (s. 223) şeklindeki itirazı üzerine İhsan, "eskinin her zaman yanıbaşımızda durduğunu, bir yığın ölü şekillerin hayata müdahaleye hazır beklediğini" belirterek, bireşimci ve yaratıcı bir insan ve kültür anlayışını formüle etmeye çalışır. "Yeniye başından itibaren bizim olmadığı için şüphe ile, eskiye eski olduğu için işe yaramaz gözüyle bakıyoruz" (s. 223) diyen İhsan, somut biçimde yaşanan bu ikiliği aşma gereğinin *maddî temelini* şöyle betimliyor:

"Bugün bir insan Türkiye'yi her şey olabilir sanabilir. Halbuki Türkiye yalnız bir şey olmalıdır; o da Türkiye. Bu ancak kendi şartları içinde yürümesiyle kabildir.(...) Bir imparatorluğun tasfiyesinden doğduk. Bu imparatorluk eski bir çiftçi imparatorluğuydu. Halâ onun iktisadî şartları içinde bocalıyoruz. Nüfusumuzun yarısından fazlası istihsale açılmamış. Müstahsil olan da faydalı şekilde yapamıyor. Sadece çalışıyor, emek sarfediyor. Fakat insan beyhude çalışırsa çabuk yorulur. Bakın, hepimiz yorgunuz. Ne insan, ne toprak geniş mânâsında ekonomimize, hayatımıza girmemiş. Vakıa bugün nisbî bir rahat içindeyiz. Orta Avrupa'ya iktisaden kendimizi bağlamışız; klering hesabıyla, şununla bununla geçinip gidiyoruz. Fakat bu muvazaa yıkılabilir, o zaman ne yapacağız? Fakat asıl mesele bu değil, asıl mesele toprağı ve insanı hayatımıza sokamamakta. Sıkı bir nüfus siyasetine, sıkı bir *istihsal siyasetine* başlamamız lâzım.(...) Bütün mesele dahilî piyasayı genişletmekte. Yarı zıraî yarı sınaî bir iş hayatı temin edebiliriz. O kadar hususî istihsal kaynaklarımız var ki. İşte İstanbul. Daha dün bir yüksek müstehlikler şehriydi. Şimdi nüfusunun onda sekizi küçük müstahsilden ibaret. İstanbul'da planlı bir çalışma, cemiyetimizin yüzünü yirmi senede değiştirebilir" (ss. 224-225. Vurgulamalar benim).

Tartışmayı körüklemiş olan Orhan, "Peki ama, bununla demin bahsettiğiniz insan mefhumu, manevî insan arasındaki münasebet ne? Bu, hayatın maddî şartlarını değiştirmekten ibaret" diye itiraz edince İhsan, manevî insan/maddî insan bireşimini şöyle temellendirir:

"İnsan da hayatın maddî bir tarafıdır. Peguy'u okumadın mı? O ne cümledir? Ateş gibi; fakirlik insanı güzelleştirir ve asilleştirir. Fakat sefalet hoyratlaş-

tırır; ruhen segil eder. İnsanda insanı öldürür. İnsanlık şerefi ancak muayyen bir *refah* içinde mümkündür. Çalışmaya imkân verecek bir refah. Taymis kıyılarının refahından veya Amerikan istihsalinden bahsetmiyorum tabii. *Yapabildiğimiz* kadar bir refah içinde cemiyet bugün ehemmiyet vermiyor göründüğü tanrılarına dönecektir; diyorum. Hayat, etrafında döneceği değerleri bulur, düşünce, etrafında yüzünü saadete çevirmiş bir cemaat görür (...). Biz dünyaya yetişeceğiz. Zamanla mücadele edeceğiz. Yavaş yavaş cihan piyasasına çıkmağa başlıyacağız. Kendi piyasamızı kendi istihsalimize açacağız. Aileyi, evi, şehri ve köyü tekrar kuracağız. Bunları yaparken de insanı yapmış olacağız. Şimdiye kadar insanla yapıcı şekilde meşgul olamadık, bir yığın inkılâbın peşinde idik. İçimizde kendimize karşı bir hareket hürriyetini elde etmeğe çalışıyorduk. Bu zaruretten şimdi daha büyük ve esaslı zaruretlere uyanmamız lâzım. Yeni Türk insanının ölçülerini kim biliyor? Yalnız bir şeyi biliyoruz. O da; bir takım *köklere* dayanmak zarureti. Bunu yapmazsak *ikiliğin* önüne geçemeyiz. Muvazaalar daima tehlikelidir. Onun için son derece vazıh olmalıyız" (ss. 226-227 Vurgulamalar benim).

"Dizi koptu bir kere. Bugün Türkiye'de nesillerin beraberce okuduğu beş kitap bulamayız" (s. 228) diyen Mümtaz'ı da şöyle yanıtlar İhsan: "Güçlük var. Fakat imkânsız değil. Biz şimdi bir aksülâmel devrinde yaşıyoruz. Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede'yi Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine, Baki'yi Geothe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Coğrafya, kültür, her şey bizden bir yeni *terkip* bekliyor; biz misyonlarımızın farkında değiliz. Başka milletlerin tecrübesini yaşamağa çalışıyoruz.

"Şu *tefsir* yok mu, bu eserin üzerinde durmak ve onu sende yaşayan insan tecrübesine mal etmek; bir ona başlasak" (s. 228. Vurgulamalar benim).

****

Kuşku yok: Doğu/Batı sorunsalı bağlamında oluşan modernleşme eleştirisi, gündelik yaşam pratikleri düzeyinde de sürdürülmüştür. Üstelik bu eleştiri, daha Servet-i Fünun döneminde başlamıştır. *Züppe* en belirgin hedeftir. Mütareke ve işgal döneminin modern yaşamının olumsuz yanlarının romancılarımızca görülmediği söylenemez elbet. Daha yakın zamanlarda eleştiri yöneltilen gündelik pratikler arasında gece yaşamı, kadının güzellik bakımı ve dans belirtilebilir. Bu alt bölümü bağlamak üzere, sadece Halide Edip Adıvar'm çok partili yaşama geçildikten sonra yazdığı **Sonsuz Panayır, Döner Ayna** ve **Akile Hanım Sokağı** adlı romanlarını anımsatacağım. Adıvar birincisinde, "Şaş-Bak Pavyonu" başlıklı bölümde bir gece klübünün "yeni zengin" müşterilerinin davranış biçimlerini, ikincisinde modern kadınların "manikür" ve "masaj" gibi pratiklerini (köyden İstanbul'a gelip Altın Palas'ta çalışmaya başlayan Hanife, evin hanımının manikür yaptırması karşısında şöyle düşünür: "Bu İstanbullular ne tuhaf, atlar gibi ayaklarının tırnaklarını başkalarına kestiriyorlar". Bir *köylü* gözlemi elbet, ama açıkça kınayıcı)[22] eleştirir. Üçüncü romanın "Sallan Yuvarlan" adlı ikinci bölümü, Türkiye'ye 1955'lerde giren yeni bir dansın, *Rock'n Roll*'un, "Cıbıl Gız-Strip Tease" adlı üçüncü bölümü ise gece klüplerinde yeni show uygulamasının toplumsal ve bireysel yaşam üzerindeki etkilerini kurcalar. Sal-

lan-Yuvarlan, "ancak Bakırköy tımarhanesi yerli meskûnlarının" düşünebileceği bir şeydir.

Döngüsel Paradigma: Laiklik/ Dindarlık

Kuşkusuz, modernleşme sorunsalına bağlı olarak daha Birinci Meclis döneminde başlayan din sorunu, yaşanan zamanın somut *politik/ideolojik* konjonktürünün ve söyleminin üst-belirleyiciliği çerçevesinde değişik biçimler almıştır.

Bilinen bir olgu: Millî Mücadele'yi Mustafa Kemal *müslüman* bir halkın insanlarıyla yapmış ve o insanlarla kazanmıştır. Kurtuluş'tan sonra halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, dinsel öğretimin yasaklanması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması gibi *radikal* uygulamalara rağmen, islâmlık yeni Cumhuriyetin *resmî* dini olarak öngörülmüştür. Mustafa Kemal'in ateist olduğu yolunda çok açık kanıtlar bulunmamakla birlikte kendisinin pek dindar bir kişi olduğu da söylenemez ama, toplumdan dinin kökünü kazımak yolunda gizli niyetleri bulunduğu da; nesnel ve bilimsel olunmak isteniyorsa; iddia edilemez.

Dolayısıyla Laiklik ilkesinin Anayasa'ya konduğu, Ezan'ın Türkçeleştirildiği dönemde de Türkiye bütün yenilikçi adımlarını din ve dindarlık olgusunu gözönünde bulundurarak yapmıştır. Birinci Meclis'ten günümüz Meclis'ine dinin gölgesi her zaman parlamentonun üstünde olmuş ve dindar kesimlerin *hak istekleri* ve ideolojik/politik mevzi kazanmaları, hep asker-sivil bürokrasinin zaafiyetleri ve demokratikleşme sürecindeki gelişmelerle orantılı olarak artmıştır.

Tek Parti yönetiminin 1938'e kadar süren döneminde, Ruşenî'nin *Din Yok, Milliyet Var* broşürü türünden dinsizliği savunan bazı çıkışlar görülmesine rağmen, söylemek gerekir ki, Türk toplumu da aydınları da, büyük bölümüyle *Tanrı düşüncesinden* hiç bir zaman *kopmamıştır.*

Bu türden konjonktürel bir bakış doğrultusunda, üç romandan söz edeceğim:

Vurun Kahpeye : İkili Sarmal

Halide Edip Adıvar'ın Yunan işgali yıllarında geçen bu romanı, din sorununu, bir yandan doğrudan doğruya yazarın bağlı bulunduğu *kökler* düzleminden kaynaklanan bir *yandaşlık* bir yandan da zamanın ideolojik/politik, hattâ askerî konjonktürünce belirlenen (Adıvar *onbaşı* rütbesi taşımaktadır ve cepheleri gezmektedir) bir *düşmanlık* ikilemi içinde işlemektedir.

Müslüman bir çevrede doğup büyümüş olan Halide Edip'in dinin toplumsal ve yararlı bir kurum olduğuna inandığı biliniyor. Ancak teokratik bir devletten yana olmadığı ve şeriatı desteklemediği de biliniyor. Yine de 1926 yılında yayımlanan **Vurun Kahpeye**'de Reşat Nuri Güntekin'in 1928'de yayımlanan **Yeşil Gece**'sindeki gibi tek yanlı bir tavrı yansıtmadığını anımsatmak gerekir. Reşat Nuri'nin kahramanı Şahin, içinden geldiği dinî çevrelere karşı giderek acımasız olur, bütün kötülüklerin dinden ve softalardan kaynaklandığına inanır.

Halide Edip de, Millî Mücadele koşulları altında düşmanla işbirliği yaptıklarını düşündüğü softalara karşı çıkar elbet. Yahya Kemal o yıllarda kendisini Ankara'da Çiftlik'de yemeğe davet eden Adıvar'a "Halide Edip hanım müthiş

bir softa düşmanı olmuştu" diye dokunduruyor, şu sözlerle de oldukça eleştiriyor: "Askerlik ve mücahitlik tarafı ile göze hoş görünmediği için hattâ epey gülünç göründüğü için müteezzî oldum"[23]. Ne var ki, Adıvar "softa düşmanlığını" dindarlığın eleştirisine kadar uzatmaz.

Yunan işbirlikçisi Hacı Fettah, **Vurun Kahpeye**'deki softa tipini temsil eder. İstanbullu idealist öğretmen Aliye'nin görev yapmağa geldiği kasabada bir Cuma namazından sonra halkı toplayan Hacı Fettah, acımasızlığını, hoşgörüsüzlüğünü şu sözlerle dile getirir:

"Bıyıksızları, gâvurlar gibi yakalık takanları, din düşmanı olanları istemeyiniz. Onlar ki ellerine kudret geçer geçmez mukaddesatı çiğner, kadınlarımızın örtülerini kaldırır, sünnet ve farzı inkâr ederler, onları istemeyiniz. Ey ahali onların kanı küffârın kanı gibi helaldir. Hattâ derim ki herhangi bir kuvvet ve hükümet nereden gelir ve kim olursa olsun camilerimizi, dinimizi sıyanet ederse ona biat ediniz"[24].

Aliye tam bu sırada başı açık olarak öğrencileriyle birlikte alanda görülünce Hacı Fettah şöyle bağırıp halkı kışkırtır:

"Görüyor musunuz? Erkeklerin içinde yüzü gözü açık nâmahremler Müslümanların kalbini fesada vermek için şarkı söyleyerek dolaşıyorlar. Bunlar melundur, bunların eline çocuklarınızı teslim etmeyiniz, eğer bir gün içimize yalnız Yunan girdiğini değil, başımıza taş yağdığını görmek istemiyorsanız, bu karıların üstleri başlarıyla beraber kendilerini de parçalayınız" (s.21)

Hacı Fettah'm bu fanatik konuşmasını dinleyen Aliye, bu acımasız insanla az ötedeki camii karşılaştırmaktan kendini alamaz:

"Beyaz minareli eski ve güzel cami göz kamaştırıcı göğe dayanmış, eski bir kabartma gibi duruyor, önünde koyu bir kitle Hacı Fettah Efendi'nin güneşte bütün hususiyeti ile meydana çıkan kır sakallı, sarık ve hud'a ile taassup bayrağı gibi kendi sözleriyle gaşyolmuş başına bakıyorlardı"

Kasabada kendisini evine alan Ömer Efendi'nin Yunanlılarca tutuklanması üzerine Hacı Fettah'tan yardım istemeğe giden Aliye, adamın tavrı karşısında, onun *gerçek* bir müslüman olamayacağını düşünür:

"Hayır din bu değildi, bu çirkin ve galiz Hacı Fettah Efendi'nin temsil ettiği şey değildi. Din nurlar içinde nihayetsiz bir rahmetin; şefaatin tecellisiydi. Kundakta ümmeti için şefaat talep eden Peygamberin, asi ümmetine melce olan büyük Muhammed'in dini idi. Hacı Fettah Efendi, din perdesine bürünmüş, dünya yüzünde şeytanın insanları tazip için gönderdiği bir mümessildi (s.93). Şunları söyler Aliye, Hacı Fettah'a: "Sen Kâbe'den gelen bir hacı değilsin, sen şeytanın yeryüzünde bir nevi elçisisin".

Ama Halide Edip'in dine verdiği *prim,* yazarın başka romanlarında da bulunan bir izleğinin, *mevlit* sahnesinin betimlendiği pasajda en yetkin ve sanatsal noktasına kavuşur:

"Kasabanın meydan camiinde mevlit vardı. Siyah meydanda beyaz cami, narin minaresiyle ve güzel ve ezelî gök altında hülyalı ve yumuşak hatlarla beliriyor, her yandan ellerinde fener, camie giden ahali nur taşıyan birer muzlim hayalet gibi kımıldanıyorlardı (...)

Mevlidi tesadüfen İstanbul'dan gelen bir dede okuyordu. (...) Dede (nin) bol harmanisinin kıvrımları altında, dindar ve zarif bir huşu ile düşen zayıf ve ihtiyar omuzları Mevlid'in âhengiyle yavaş yavaş sallanıyordu. Bütün bu temevvücle kandiller, ibadet edenler, havanın ışıkları ve buhur dumanları hattâ cami, tutulamayan ilahî bir vecd içinde hem-âhenk dalgalanıyordu (...)

Bu dedenin derin yüzü, güzel sesi onu Allah'a temas eden bir aziz vecdiyle sarsmıştı. Halbuki bu güzel camiin durduğu meydanda daha kaç gün evvel başka bir adam, vazifesi kudsî olan bir din adamı ona cehennem ve azap dakikaları yaşatmıştı.(...)

"Hazret-i Amine'nin asırlardan beri halka en tatlı bir musiki ve şiirle nakledilen ve yine asırlardan beri biriken heyecanlarla takdis olunan bu velâdet hikayesini Aliye de, öteki Anadolu kadınları gibi kalbinden gelen sıcak yaşlar yanaklarından döküle döküle dinledi" (ss.47-50)

Elbette ki sözcüğün kavramsal/kuramsal bağlamında bir *aydın* değildir Aliye. Ama, *okumuşlar*'ın bir üyesidir. Bu yüzden de romanın yazıldığı ve olaylarının geçtiği yıllarda bir aydının *işlevini* yüklendiği söylenebilir. Aynı şekilde nişanlısı Kuvâ-yı Milliyeci Tosun Bey de bağnazlığa karşı bir insandır. O, Hacı Fettah'ın işbirlikçi yanı üzerinde durur. Halkı kışkırttığı konuşmayı anımsatarak şöyle der kasabalılara:

"Hacı Fettah Efendi, cuma günü meydanda Kuvâ-yı Milliyenin kanı gâvurlar gibi helâldir. Yunanlıları isteyiniz, onları istemeyiniz diye beyanatta bulunmuş. Türklerin vatanını Yunanlılara vermek, kendilerini birbirlerine kırdırmak isteyen Hacı Fettah Efendi isterse pis parasını Yunan'a versin, onun parasına hiç bir mücahit dokunmaz. Fakat kendisine cezasını vereceğiz" (s.30)

Nitekim roman sonunda, İstiklal Mahkemesi Hacı Fettah'ı da Uzun Hüseyin Efendi'yi de suçlu bulur. İki kafadar, Aliye'yi linç ettirdikleri alanda asılırlar.

Görüldüğü kadarıyla, laiklik/dindarlık sorunu bağlamında ele alındığında, Halide Edip **Vurun Kahpeye**'de taassuba karşı tavır almakta, daha laik bir din anlayışını savunmaktadır. Adıvar'ın Allah ve din sorunu konusuna öteki romanlarında da değindiğini, onlara insan olarak gereksinimimiz olduğunu daha ısrarla savunduğunu söylememiz gerekir. Dolayısıyla, romanın yazıldığı ideolojik/politik koşullarda, sorunu ancak Ankara'nın bakış açısı içinden alımladığım ve dinin laikleştirilmiş biçimine yakın durduğunu öne sürmek olası görünüyor.

Panorama: Takıntısal Bir Kehânet

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarındaki aydınların hemen hiç biri din sorunsalı çerçevesinde düşünmez, insanın/bireyin manevî yaşamını asla metafizik, uhrevî ve İslamî bağlamda ele almaz ve o düzeyde sorgulamazlar.

Kiralık Konak'ta İstanbulîn döneminden kalmış insanların dinî inanışlarından ve pratiklerinden kaynaklanmış o mahviyetkâr ve sufice yaşam biçimlerine duyulan saygı ve hatta bir tür örtük *özlem,* sonraki romanlarda, değişen somut politik/ideolojik konjonktür altında flulaşır; ve din, sadece kurumlaşmış biçimiyle değil tinsel/manevî boyutuyla da rejimin karşısındaki en büyük engel olarak algılanmaya başlanır.

Ankara'nın "arsa spekülasyonlarında" eriyip gidecek olan ilk inkılâpçılarından Binbaşı Hakkı, henüz bu niteliğini yitirmediği yıllarda beyaz ve yeşil sarıklıları gördüğünde "Kara terrör. Bizim düşmanımız yalnız Avrupa değil, bunlar da" demişti daha önce belirttiğim gibi.

Yakup Kadri, *kara terrör* sorununa, yararına inanmadığını ve Kemalizm'den bir sapma olarak gördüğünü öne sürebileceğimiz *çok partili* dönemi konu edindiği **Panorama**'da yeniden ve o dönem yazarlarının (belki sadece Falih Rıfkı hariç) hemen hiç birinde raslanmayan bir *militanlıkla* döner.

Entellektüel romanı olan bu yapıtında Karaosmanoğlu, kendisinin yetkilisi kıldığı kahramanlarından Cahit Halit ile Ahmet Nazmi arasındaki mektuplaşmalarda, Cahit Halit'e "Görüyorsun ki, inkılâp mantığını gittikçe sertleştiriyorum"[25] dedirterek tutumunu daha belirginleştirir. Gerçi, Ahmet Nazmi, arkadaşına bir mektubunda Fransız yazarı Julien Benda'nın bir kitabında " halkı *herhangi* bir *taassuba* sürükleyen bütün kalem sahipleri (nin) farkında olmayarak bir sosyal ihanet işlediklerini (s. 173) belirttiğini anımsatarak çoğulcu ve demokratik bir yaklaşımı imler.

Dahası, romanın birincil kişilerinden Fuat da Ortaçağ'ın "Cizvitleri veya Kalvinistleriyle bu devrin marksistleri-gayelerindeki derin tezatlara rağmen-birbirlerine birer ikiz kardeş gibi benzemektedir" (s. 254) diye düşünmekte ve bir başka yetkili kılınmış kişi olarak Yakup Kadri'nin *otoriter* ve *totaliter* bakış açılarından yana olmadığını sezdirmektedir okura.

Ancak, Karaosmanoğlu bu demokratik tavrı din konusunda göster(e)mez. Konu oraya geldiğinde acımasızdır. Örneğin, "Bir Kurban Bayramı ve Kurbanlar" başlıklı epizotta şunları yazar:

"Kurban Bayramında, Tahinci Zadelerin evi bütün mânasıyla bir *salhaneye* dönerdi. Biri aile reisi Hacı Emin Efendi, öbür ikisi de oğulları Nuri ve Tahir Beyler namına çiftlik mer'asından üç koyun seçilip getirilir ve bayram namazı dönüşünde bunların her biri kendi sahibi tarafından *boğazlanır*, yüzülür, parçalanır, *en iyi* parçalar mutfakta kadınlara teslim edilir, geri kalanları da *fakir fukaraya* dağıtılır, hiç işe yaramayanları da kedilerle köpeklere verilirdi. Bir vakitler, bu işler için dışardan para ile bir adam tutulurken Hacı Emin Efendi, *Şapka Kanunu* yüzünden evine kapandığı günden beri buna da lüzum görmemeye başlamış ve Cenabı Hakkın, yılda bir *can sıkıntısını dağıtmak için* kendisine verdiği bu fırsattan kana kana faydalanmayı âdet haline getirmişti" (s.116. Vurgulamalar benim).

Sahnenin bundan sonrası günümüzün korku ve dehşet filmlerine özgü bir sahnenin betimlenmesidir: Çırpınan koyunun direncine öfkelenen *Hacı* Emin Efendi "hayvanı iki boynuzundan yakalayarak yere çökertir: "Altındaki zavallı mahlûk artık kımıldamıyor, sesini çıkarmıyordu. Bütün korkusu, bütün elemi yaşla dolu gözlerinde toplanmış gibiydi ve son defa ağzına aldığı otun usaresi yeşilimtrak bir salya halinde ağzından sızmakta idi. Hacı Emin Efendi, önce güç işitilen, sonra perde perde yükselir bir sesle Salevat getirerek hayvancağızın yumuşak gerdanını sıvazlamaya başladı. Yüzünde, pençesine geçirdiği avı dişlemeden evvel tatlı tatlı yalayan bir yaban kedisinin *vahşî neşvesi* vardı. Oğlunun, yanıbaşına koyduğu bıçağı aldı ve bu sefer, sesinin en tiz temposuyla bir 'Allahü

Ekber' deyip koyunun boynuna sapladı. Bıçak, demin okşadığı gerdanın üstünde bir kaç kez zahmetle gidip geldikten sonra, *nihayet*, gırtlağa dayandı ve hayvanın sıcacık kanı küçük bir fıskiye şeklinde fışkırmaya başladı. Hacı Emin Efendi'nin, esmer ve kıllı elleri bir anda kıpkızıl olmuştu. Fakat, o, bundan hiçbir tiksinti duymuyor; tam tersine, şevk ve neşvesi arttıkça artar görünüyor ve koyunun, şimdi, derin bir yara halini almış boynundan çıkmakta olan boğuk hırıltılar ona, kendi 'Allahü Ekber' yerine yankılayan sesler gibi geliyordu. Kellesinden hemen ayrılmak üzere olan gövde, bağlı ayaklarıyla toprakları eşercesine hâlâ tepinip durmakta devam etmeseydi, keyfine pâyan olmayacaktı. Tahincizâde o kadar ruhanî bir cezbe içindeydi" (s.118. Vurgulamalar benim).

Bu uzun alıntının açığa vurduğu vahşet ve *ölüseverlik* (nekrofili) ile Halide Edip'in başka bir dinsel pratik ve ritüel olan Mevlit betimlemesinin dile getirdiği *uhrevilik* arasında kapatılamaz bir açıklık vardır. Günümüzde yeniden canlandırılan ve kendisinde teselli aranan *Eski Bayramlar* söyleminin ya da mitosunun bütün açık/örtük dinsel ve duygusal boyutunun içini kan, acı ve kasvetle doldurmaktadır Yakup Kadri.

Çok partili yaşam dönemini *önalan* ikinci ciltte ise, Karaosmanoğlu sorunu manevî boyuttan *siyasi* boyuta taşır ve toplumun *genelinde* meşruiyet kazanmak, örgütlenmek isteyen islâmın yaratacağına inandığı tehlikeyi işaret etmeyi amaçlar. İmâna karşı Aklı öne süren *Jakoben* söz almıştır artık. Demokrat Parti *iktidardadır*, taassup ya da başka bir söyleyişle, mümin kitlelerin *bastırılmış olduğuna* inandırıldıkları din [26] alan kazanmaktadır. Yakup Kadri'nin "öleceğini bile aklma getirmediği[27] Atatürk'ün heykelleri kırılmakta, Menderes Şeyh Saidî Nursî'ye biat etmektedir. Daha öncesi de var: 1946 seçimlerinin ardından Şapka Kanunu dolayısıyla evine kapanan Tahincizâde Emin Efendi, Hacca gidenlerin başlarına giydikleri *bereyi* görünce, hemen bir tane onlardan alarak çıkmaz olduğu sokağa her gün çıkar olmuştur.[28]

Jakoben'in isyan noktaları. Haklılığını ya da haksızlığını tartışmıyorum, sadece saptıyorum.

Bu çerçevede, **Panorama** bir öngörüye (kehânete) dönüşür. Devrimlerin yerleştirmeye çalıştığı yeni yaşam biçimi üzerinde çeşitli soruları olan, toplumun içine yuvarlandığı *düalizmin* nasıl aşılabileceğini araştıran gazeteci Fuat'ın üzerinde en çok duyarlı olduğu konu, din ve tarikatçılıktır. Beyazıt Camii'nde yatsı ezanının okunduğu sırada camiin duvarı dibindeki kalabalığı farkeden Fuat'ın izlenimleri şöyledir:

"bu acayip insan grubuna, önce, egzotik ve antika bir (basrelef) seyreden yabancı bir turist tecessüsüyle baktı. Kendi kendine 'işte Pierre Loti İstanbul'undan bir levha, dedi. Burada Ayzade'nin bütün atmosferi var. Cami duvarı, çınar ağacı, ezelî bir rüyaya dalmış görünen insan kafaları ve nihayet, müezzin, müezzinin sesi' zira, bu sırada bir yandan da ezan okunuyordu: Allahü ekber, Allahü ekber. Hayy ü âlesselâ.

"Evet, *çok şükür*, gürül gürül arapça ezan okunuyordu. Fakat, şu karşıki duvarın dibinde çömelenlerden acaba kaçı şu 'Allah' kelimesinden sonra gelen 'Ekber'in, şu 'Hayyü âlaselâ'ların ne demek olduğunu anlıyordu?" (s.203).

Bu alıntıdaki "ezelî bir rüyaya dalmış" cümle parçacığında Tanpınar'm biçemine (üslubuna) bir acı gönderme ve "çok şükür, gürül gürül arapça ezan okunuyordu" cümlesinde bir kara alay görmemek olası mı acaba? Sanki Fuat, **Huzur**'un İhsan'ı ve Mümtaz'ı ile tartışmaya girmiş gibidir.

Panorama'nm kuşkucu aydını ve "entellektüellik ve inkılâpçılık gururu" (s.212) yüzünden dinsel hareketin gelişiminden duyduğu korkuyu belli etmek istemeyen ya da belli edemeyen Ahmet Nazmi ve eşini uyarırken gazeteci Fuat şunları söylemektedir:

"pekâlâ görüyoruz ki, felâket durmadan üstümüze doğru yürümektedir. İnsanlık, hürriyet ve medeniyet düşmanlarının ayak sesleri her gün biraz daha yakından kulaklarımıza çarpıyor. Cehennemin kapısı gıcırdıyor ve ilk zebâni öncüleri şehirlerimizin, kasabalarımızın, köylerimizin duvarları içinde gözükmeye başladı. Muntazam bir ordunun erleri gibi bir kılıkta, bir kıyafettedir bunlar. Hepsinin çenesinden aşağı bir karış boyunda kuzgunî bir sakal sarkar. Her biri, başına bir kara 'bere' geçirmiştir. Sırtlarında aynı renkte, latayla cübbe ortası setreleri vardır ve etekleri altında ya bir kazma ya bir satır gizleyip taşırlar. Bu vahşi aletlerle şimdilik, sinsi sinsi Atatürk'ün heykellerine saldırıyorlar; yarın açıktan açığa, onun yolunda yürüyenlerin kellelerini uçurmağa kalkışacaklardır. Korkumuzu belli etmek istemiyoruz ve bunu en elegant bir tarzda,-yani o (Ahmet Nazmi -A.O.-) filozofça tebessümleriyle, ben, kocakarı gevezeliklerimle- örtmeğe çalışıyoruz. Bizden ötede ise, ne tehlikeye karşı tedbir alma iradesi; ne tehlikeyi olduğu gibi görme istidadı... Bizden ötede ise yalnız politika var" (s.121)

Bu meşum betimlemeye Ahmet Nazmi şöyle karşı çıkar:

"Sizin yaptığınız şey de yalnız politika. Hem de politikanın en harcıâlemi. Yani, bir nevi militan partizanlık. Bana ister korkak, ister oportunist deyin; fakat, bu gibi ithamlardan utanarak, bir gün, yanıbaşınızda yer alacağımı zannetmeyin. Ben her şeyden evvel bir kitap ve ilim adamıyım.

"Hayatla alâkam objektif müşahedeler hududunu geçemez ve felsefî bir formülde sentezini bulmamış hâdiselere de şüpheyle bakmayı bir fikir iffeti telâkki ederim. Hele, deminden beri yaptığınız gibi, henüz vuku bulmamış hükümler yürütmenin adına, bence, dense dense, nihayet bir safsatalı paradoks denilebilir ki, insanı şaşırtmaktan veya güldürmekten başka bir işe yaramaz" (ss.212-213)

"Memleketin havasında sinsi bir irtica baskısı olduğunu" ve "bunların, fırsat buldukça vandalizm hareketleri yaptığını da" (s..213) kabul eden ama önemsemeyen, "bir kanun ve zabıta mevzuu" sayan *kitap* ve *ilim adamı* Ahmet Nazmi, " felsefî bir formülde sentezini bulmamış hâdiselere şüpheyle bakmanın" bedelini canıyla öder romanın sonunda hem de yanında yer almayacağını söylediği Fuat'la birlikte. İki arkadaş, bir türbede ayin yapan tarikat mensuplarının taş ve sopaları ile ölürler. Son paragraf şöyledir:

"Ertesi gün, akşama doğru, cesedleri bulunup da hüviyetlerinin teşhisi için çağrılan en yakınları bile onları tanımakta tereddüte düştüler. Kafaları paramparça olmuş bir haldeydi ve yüzleri, ezilip büzülmüş birer mukavvadan maskeyi andırıyordu. Yalnız, sırtı hafifçe merkade dayalı duran ve alm her vakit olduğu gibi kara perçemiyle örtülü Fuat'ın dışarıya fırlamış tek gözünde öfkeli zaman-

lardaki bakışını hatırlatan bir sertlik vardı. Fuat'tan yana çevrilmiş yatan Ahmet Nazmi ise, durmadan, hep o eski tebessümiyle gülümser gibiydi" (s.218).

Yakup Kadri'nin **Panorama**'da *militan partizanlık* mı yaptığını söylemeliyiz yoksa ucu Sivas Katliamı'na varan gelişmeye ilişkin bir öngörüde bulunduğunu mu?

Küçük Ağa: Bir Adım Geri, İki Adım İleri

Tarık Buğra, laikliğe *cepheden* bir saldırıya girişmez **Küçük Ağa** ve **Küçük Ağa Ankara'da** adlı romanlarında. Amacı, Millî Mücadele sürecinde din adamlarının oynadığı role dikkati çekerek Kurtuluş Savaşı'nın *Kemalist yorumunu* tartışılabilir duruma getirmektir.

Asıl adı Mehmet Reşit olan ama Anadolu'ya geçtikten sonra ilkin İstanbullu Hoca, sonra da Küçük Ağa diye anılmaya başlayan Buğra'nın kahramanı, bir anlamda Reşat Nuri'nin **Yeşil Gece**'deki Şahin'ine benzer. O da Şahin gibi medrese çevrelerinde yetişmiş bir dindardır. Zaman içinde, Kuvâ-yı Milliye'nin saflarına geçer. Ancak Tarık Buğra'nın kendisinin yetkilisi kıldığı Küçük Ağa, Şahin gibi *radikalleşmez*. Bir dini bütün olarak kalır.

Bilgili, yakışıklı, ikna yeteneği olan İstanbullu Hoca, İngilizlerle işbirliği yapmış bulunan politikacılar tarafından Kuvâ-yı Milliye'nin gücünü kırmak üzere Akşehir'e gönderilir. İstanbullu Hoca, "İslâm âleminin içine düştüğü korkunç sarsıntıdan sadece derin bir acı duymakta, fakat Allah'ın inâyeti ve halife-yi ru-yi zeminin dirayeti sayesinde bu sarsıntının atlatılıp hak olan ikbale yeniden kavuşulacağına iman etmektedir"[29]. Hoca, "şefkat, tevazu veren ve hüzün ile didikleyici, meydan okuyucu, sorguya çeken, hüküm veren" bakışları ve "buna muvazi bir tonu" olan sesi ile hakkında "hüküm verilemez, hükme bağlanamaz, uyulur" biridir. Dahiliye Nazırı'nca Akşehir'e görevle gönderilen Hoca'dan önce namı Müftü aracılığıyla kasabaya yayılmıştır:"Alimmiş, fâzılmış, kâmilmiş. Ama Der Saadet'de dahi pek mergup ve mutemed imiş" (s.71).

İstanbullu Hoca, Akşehir'de halkın merakla beklediği Cuma Vaaz'ına "İslâmın kara günleridir bunlar. Bildiğinden de (Hoca'nın kitleyi tekilleştirerek konuşması bir üslup özelliğidir) kara günler yaşıyorsun. Gafletin ebedî nuru da örtmüş, sen tek başına, çulsuz çuvalsız aklının peşine düşmüş gidiyorsun" (s.116) diye başlar. Bir yarı kıyâmet tablosu çizer ve "Tanrı ve onun sevgili kulu Hazret-i Muhammed, Sallallahü aleyhi ve sellem, sana felâketin devasızı diye nifak'ı öğretmedi mi?" (s.117) diye devam eder.

Hoca'yı Kuvâ-yı Milliye saflarına kazanmak üzere vaazı dinlemeye gelen Doktor Haydar, Hoca'nm daha "ilk cümleleri" ile "onun en az kendisi kadar *samimi*, kendisi gibi ölçüp biçen, *inancında yaşayan* bir mücadeleci olduğuna" (s.117 Vurgulamalar benim) karar verir. "Sen Müslümansın ve Osmanlısın" (s.117) diye devam eden İstanbullu Hoca, sonunda sözü asıl soruna getirir: "Kuvayi Milliye mi nedir? Bu nifakın ta kendisidir" (s.120). Doktor Haydar'ın konuşma sonunda duruma müdahale etmesi ve çok aşağıdan alarak (doktorun bir taktiğidir bu) Damat Ferit hükümetinin mi Kuvâ-yi Milliye'nin mi *nifak*'ı temsil ettiğini sorması ile başlayan ve "Hükümet eli kolu bağlı vaziyette ve düşmanın emr-ü kumandasında. Salâh ve necatımız için ne yapabilir? diye bağladı-

ğı tartışmanın sonunda Hoca şu yanıtı verir: "Her şeyi, yapılabilecek her şeyi yapar ve yapılabilecek her şeyi ancak hükümet yapabilir. Hükümet Zat-ı Şahane'nin hükümetidir. Padişahımız efendimizin nüfuzu, dirayeti, rıyaseti ve muvazene-yi âlemin icapları ancak bunlar kurtaracaktır vatanı ve milleti. Amma ümmet-i Muhammed'i birbirine düşmüş, ikiye bölünmüş görmek düşmanın ihtirasını azdırmaktan başka bir şeye yaramaz" (s.128).

Ancak, savaş koşulları altında İstanbullu Hoca değişmeğe, dönüşmeğe başlar ve Fethi Naci'nin de belirtmiş olduğu gibi[30] fazla hızlı ve yazınsal/sanatsal açıdan pek inandırıcı olmayan bir biçimde Kuvâ-yı Milliye saflarına geçer. Zaten bunu, Kuvâ-yı Milliye tarafından hakkında "vur emri" çıkarılan Hoca da, Çolak Salih kendisini Millicilere katılması için tehdit ettiğinde "*anlamış*"tır (s.400). Bu katılmada sanatsal açıdan da dönemin koşulları açısından da yadırganacak bir şey yoktur. Çünkü, pek çok hoca, Halifeliği ve Padişahlığı kurtarmak amacıyla da olsa Millî Mücadele'ye katılmıştır.

Küçük Ağa'da dine verilen prim daha alt katmandadır. Küçük ayrıntı ve yan olgulardadır. Romanda *ateist* olan kimse yoktur. Çünkü o dönemde ateist kişiler parmakla sayılacak kadar azdır. Kuvâ-yı Millici Doktor Haydar bile dindardır: "Allah'a imânı hiç bir macerasında sarsılmamış"tır. "Tertemiz bir müslüman"dır. "Talihin en kötü oyunlarında bile sitemi aklının ucundan, gönlünün kıyısından geçirmemiş"tir (s.148). Kimse *dindar* olduğu için Hoca'yı kınamaz. Yüzbaşı şöyle düşünür: "O bir hain miydi? Asla. Bunu kimse diyemezdi. Hele onu çıkarını düşünen bir haris diye düşünmek katı yüreklilikten fazla bir şey olurdu" (s.282). Daha ötesinde: "Yüzbaşı, Hoca efendiyi vurmak vazifesi kendisine verilirse, bu işi üzülmeden yapamayacağını" düşünür. Doktor da Reis Bey de aynı duyguları taşırlar. Hoca'yı dinleyen Reis Bey, "Bu adam öldürülecek ha?" demekten kendini alamaz.

Kısaca söylemek gerekirse, İstanbullu Hoca ile Doktor, Reis Bey ve Yüzbaşı arasında dinî inanç sorunu açısından hiç bir anlaşmazlık yoktur. Sorun, *teslimiyetçi* bir politika izleyen Padişah ve Damat Ferit Hükümeti iledir. Hoca'nın o politika ile düşmanın yenilgiye uğratılamayacağını anlamış olduğu söylenebilir. Hoca Padişahlığa ve Hilafete *bağlı kalarak* katılır Kuvâ-yı Milliye'ye. Çünkü o tarihlerde zaten ne hilâfetin ne padişahlığın *ilgası* söz konusudur. Sorun *Kemalist devrimler* değil, memleketin düşman işgalinden kurtarılmasıdır. Mehmet Akif de, Medreseden gelmiş olmasına rağmen gerekirse komünist olunmasını isteyecek kadar radikalleşen Besim Atalay da [31] sadece bu amaçla katılmışlardır harekete.

"Alim ve kâmil" bir insan sayılan, Reis Bey'in sözleriyle "ilme yakından âşina" (s.233), Yüzbaşı'nın sözleriyle ise "Türkse Türk, müslümansa müslüman" (s.309) olan İstanbullu Hoca, herhalde bu nitelikleri dolayısıyla, daha Ankara'ya gelmeden çok önce şöyle düşünmeyi başarır: "başlangıç zafer denilen şey olacaktı. Başlangıç, yani Türkiye'nin hayatıyla ilgili asıl savaşın başlangıcı. Ve bu savaş *zaferden sonra* başlayacak iyilerle kötüler, *midecilerle* ve *budalalarla* vatanseverler arasında geçecekti" (ss.452-453. Vurgulamalar benim)

"Allah'a inancı hiç sarsılmamış" olan Doktor Haydar, "bütün zor durumlarda" Gazalî'nin "İhya-ül Ulûm'unu okuyan" (s.559) Küçük Ağa'yı Ankara'da,

Meclis'te "İkinci Grup" diye adlandırılan muhalefet grubunun üyelerinden Mehmet Akif ve Hasan Basri gibi "eşhasla" tanıştırır (s.594)

Küçük Ağa'nın ideolojik *aidiyeti,* buradan itibaren beliriyor. Gerçi F.Naci'nin T.Zafer Tunaya'ya dayanarak belirttiği gibi, "İkinci Grup" düşünce ve inanç açısından *homojen* bir grup oluşturmuyordu ama İslâmcı düşünce ağırlıklıydı. O günlerin Ankara'sını "tasnifi yapılmamış bir kitaplık" (s.601) olarak niteleyen Buğra'nın Küçük Ağa'yı Mehmet Akif, Hasan Basri, Sait ve Raif Hocalar'm arasına sokmasını ve kendisindeki "dürüst kuvvetleri gördüğü" (s.617) için Fevzi Paşa'nın himayesine aldırmasını ve "Mehmet Akif gibi, Sait Bey gibi *hakiki* vatanseverlerin hakiki dostu" yapmasını romansal bir raslantı mı saymalıyız?

Dahası, Mehmet Akif'in Atatürk betimlemesini sadece kişisel bir betimleme olarak nitelemek olası mı? : Bir şey yapmadan duramayan, büyük şeyler yapmak isteyen, başkalarının en olmayacak hayallerini ve ideallerini iş edinen birisi. *Ziya Gökalpçi.* Düşünmeye zaman kaptırmıyor; ana çizgiler doğrultusunda hemen harekete geçmek istiyor. Hataları da zaferleri kadar azametli olabilir (s.611)

Ziya Gökalp'in *ittihatçılığı* bilindiğinde Mustafa Kemal'e yönelik eleştirinin daha derin bir anlamı olacağı bellidir. Akif'in temsil ettiği ve meşrulaştırdığı dünya ile Akif'in temsil ettiği ideolojik/politik dünya birbirini *dışlar.* Ama burada şaşırtıcı olan, Küçük Ağa'nın Akif kanalıyla edindiği Mustafa Kemal imgesi değil şu düşüncedir: "Küçük Ağa, onun da Hüseyin Avni'ler, Ali Şükrü'ler, Akif ve Kara Vasıf'lar grubuna değer verdiğini, bunlarla kaynaşmak istediğini anlamıştı" (s.611).

Kuşkusuz, en azından bu ideolojik/politik boyut düzleminde Buğra'nın kendisinin de yetkilisi kıldığı Küçük Ağa, şöyle der: "Vatanın bahtı adına onlar Mustafa Kemal'e, Mustafa Kemal de onlara mahkûm denecek kadar muhtaçtı. Ama artık iyice biliyordu, kopacaklardı birbirlerinden... üstelik can yoldaşı iken can düşmanı olarak" (s.613).

Buğra, Çerkez Ethem'in ağzından bile Mustafa Kemal'i aklıyor ve övüyor: "Paşayı sevdiğim kadar anamı atamı sevip saymadım. Dikkat et sözüme Küçük Ağa: Ankara'yı *kancıklar* sarıyor" (s.564). Burada, Mehmet Akif ve çevresi ile Mustafa Kemal arasındaki kopmanın asıl müsebbiblerinin Küçük Ağa'nm sözleriyle "mideciler ve budalalar", Çerkez Ethem'in sözleriyle de "Ankara'yı saran kancıklar" olduğu beliriyor elbet. Mustafa Kemal ve Fevzi Paşa "hakiki vatanseverler" arasında sayıldığına göre hakiki vatansever olmayanlar kim? sorusu kendiliğinden beliriyor. Geriye kalan lider kadrosundaki tek ad İsmet Paşa oluyor elbet. Onu, adını anarak eleştiren tek kişi Çerkez Ethem'dir ve bu, yorum için yeterli bir öge olmaktadır.

Tarık Buğra, **Küçük Ağa**'da açık bir romansal başarı sağlıyor ama ideolojik/politik açıdan çok *ikircikli* bir konum sergiliyor bence. Yazar'ın **Firavun İmanı** adlı kitabında yeniden döneceği Bolşevik Rusya sorunu, ilk kez **Küçük Ağa**'da ortaya atılır. İstanbullu Hoca, Kızılca Mescidi'nde yaptığı konuşmada, o her zamanki kitleyi tekilleştirici biçemiyle "Bolşevik diye bir lâf işittin mi sen? Dur ben anlatayım" (s.285). Hoca'nın ağzından bolşeviklik şudur: "din, iman, mal mülk ve ırz düşmanlığı". Ardından da ekler: "Senin Kuvvan, işte bu Bolşe-

vik Rus'la dostluk kurdu" (s.286). İstanbullu Hoca'nın bu korkusu, söylemek gerekir ki, Buğra'nm hemen tüm romanlarının örtük güdüleyicisi olmuştur.

Hiç kuşkusuz, her yazarın, kendisi istesin istemesin, bir dünya görüşü vardır. Bir dünyagörüşüne sahip olmadan yazar bile olunamaz belki. Benim buradaki sorunum, Buğra'yı sahip olduğu dünyagörüşü için kınamak değil. Amacım, **Küçük Ağa**'nın anlamsal örüntülerini ortaya çıkarmak. Türkiye'nin kurtuluş ve kuruluş yıllarına döner ve o günlerin düşüncelerini ve olaylarını *sorunsallaştırırken* örtük ya da açık, dışa vurulan, ima edilen, sezdirilen tercihleri belirlemek. Çünkü geçmişin her yorumu, bugüne gönderme yapar, bugüne ilişkindir.

Küçük Ağa sadece savaşın belli bir kadro tarafından yapılmadığını, bir yığın adsız kahramanı bulunduğunu göstermek amacını gütmüyor elbette ki. Bir savaşın sadece bir kadro tarafından kazanılabileceğini öne sürmek, asıl gücü halkın temsil ettiğini inkâr etmek için budala olmak gerekir. Roman, savaştan sonra oluşacak toplumun ve rejimin *doğrultusu* sorununu gündeme getiriyor aslında. O doğrultu bağlamında ulaşılan günü düşündürmeyi amaçlıyor.

Müslüman din adamları da katıldı elbet savaşa. Onlar da yararlık gösterdi. Buğra'nın tartışmaya açtığı sorun daha derin. Kuvâ-yı Milliyeci Doktor Haydar, şöyle düşünüyor örneğin: "Eşsiz İslâm kalbinin ve kafasının yarattığı Osmanlı düzeni içinde bütün münâsebetler insana yakışan halini buluyordu" (s.498). Şu yorum da ilginçtir: "Reis Bey, bugün, Osmanlı İmparatorluğu'nun davayı Tanzimat'la birlikte kaybettiğine asıl düşüşün Meşrutiyet günlerinde başladığına inanıyordu. Halbuki Tanzimat ve Tanzimat'ın beslediği siyasî ve edebî isimleri nasıl sevmiş, nasıl büyütmüştü gözünde" (s.512). Birinci Meclis'in hedeflerine *inanmamaya hazır* bir Kuvâ-yı Milliyeci.

İstanbullu Hoca/Küçük Ağa, Halide Edip'in Hacı Fettah'ı ile Reşat Nuri'nin Şahin'inin alternatifi olarak beliren bir kişi bence. Resmî ideoloji içinden geliştirilmiş bir alımlanış biçimine karşı çıkıyor ve *işbirlikçi* Hoca'ya (lara) karşı *ulusalcı* din adamını öne sürüyor.

****

Cumhuriyet romanında tinsel/manevî bir sorun olarak tanrı ve inanç sorunu ile laiklik/dindarlık çatışmasının daha ayrıntılı biçimde ele alınması gerektiği açıktır. Çünkü "Allah'a inanıyorum. Fakat tam bir müslüman mıyım, bilmem. Milletimin Müslüman olduğunu unutmuyorum ve Müslüman kalmasını istiyorum. Garplıyım. Hıristiyanlığın daha zengin miraslarla ve daha derinden işlendiğine eminim. Burada kendi kendimle aşikâr tezattayım"[32] diyen Tanpınar'ın sorunsalı ile Şeriat ve Sünnet'e bağlı bir düzenden yana olanların sorunsalı çok farklıdır.

Öte yandan, Populist/Komünist söylemden esinlenmiş olan Enstitü çıkışlı yazarların da Toplumcu Gerçekçi yazarların da romanlarında işledikleri *gerici Hoca/ilerici Kaymakam* şablonunun yeniden çözümlenmesi gereklidir. Buysa Yaşar Kemal, Orhan Kemal, Kemal Bilbaşar, Samim Kocagöz ve Kemal Tahir'den Fakir Baykurt, Talip Apaydın, Hasan Kıyafet, Abbas Sayar vb. bir dizi yazarın kitaplarının irdelenmesini öngörür.

Notlar

1- A.H. Tanpınar: **Yaşadığım Gibi**, s.39. Dergâh Yayınları, tarihsiz
2- Ş. Mardin: " 'Aydınlar' Konusunda, Ülgener ve Bir İzah Denemesi" **Toplum ve Bilim**, sayı 24, Kış 1984, Birikim Yayınları
3- **A.g.y.**
4- B.Moran: "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, c.1 içinde, s.219, İletişim Yayınları, 1993
5- Tanpınar: **A.g.e.** s.24
6- E. Hobsbawm **Devrimler Çağı**, s.455, Çev: J. Ergüder/A. Şenel, V Yayınları, 1989
7- **A.g.e.**, s.491
8- **A.g.e.**, s.493-495
9- **A.g.e.**, s.497
10- S. Ayverdi: **İbrahim Efendi Konağı**, s.32 İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1964. Bundan sonraki alıntılar buradan.
11- B. Moran **A.g.e.**, s.185
12- P.Safa: **Fatih-Harbiye**, s.29, Ötüken Yayınları, 1968. Bundan sonraki alıntılar buradan.
13- A.Ağaoğlu: **Üç Medeniyet**, Anan: H.Ziya Ülken: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, ss.401-406, Ülken Yayınları, 1986
14- P. Safa'nın İkinci Dünya Savaşı yıllarında, faşizme belirgin bir yakınlık duyduğu, Almanya ve İtalya'yı desteklediğini unutmayalım.
15- H.A.Yücel: **Edebiyat Tarihimizden**, ss.278-286, İş Bankası Yayınları, 1957
16- **A.g.y.**
17- C.A.Kansu: "Ankara", **Yön** dergisi, Aralık 1964
18- Y.K. Karaosmanoğlu: **Ankara**, s.46, İletişim Yayınları, 1987. Bundan sonraki alıntılar buradan
19- C.A. Kansu: **A.g.y**
20- N. Akı: **Y.K. Karaosmanoğlu**, s.133, 1960
21- A. H. Tanpınar: **Huzur**, s.226, Tercüman Yayınları, 1001 Temel Eser, Tarihsiz. Bundan sonraki alıntılar buradan.
22- H. E.Adıvar: **Döner Ayna**, s.165, İstanbul 1958
23- Y.K.Beyatlı: **Siyasî ve Edebî Portreler**, s.39, Y.Kemal Enstitüsü Yayınları, 1968
24- H. Edip Adıvar: **Vurun Kahpeye**, ss.18-19 Remzi Kitabevi, 1993. Bundan sonraki alıntılar buradan.
25- Y.K. Karaosmanoğlu: **Panorama** C.1, s.83, Remzi Kitabevi, 1953. Bundan sonraki alıntılar buradan.
26- Camiler açıktır, ibadet serbesttir. Arapça ezana dönülmüştür. Ancak, dinî yayın ve propaganda konusunda belirgin yasal engeller bulunduğu da kesindir.
27- Y.K. Karaosmanoğlu: **Ankara**, s.17, "Bir Not" başlıklı üçüncü baskıya yazdığı önsöz,
28- Y.K. Karaosmanoğlu: **Panorama**, C.2, s.187, Remzi Kitabevi, 1954, Sonraki alıntılar buradan
29- T. Buğra: **Küçük Ağa**, s.74. Ötüken Yayınları, 1993, Sonraki alıntılar burdan
30- F. Naci: **Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme**, ss.166-167, Gerçek Yayınevi, 1981
31- D. Avcıoğlu: **Millî Kurtuluş Tarihi**, C.2, s.433, İstanbul Matbaası, 1974
32- A.H. Tanpınar: **Seçmeler**, s.310, Haz: E. Batur, Yapı Kredi Yayınları, 1992

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇERKEN TÜRK AYDINLARI

Beşir Ayvazoğlu

Bir imparatorlukta gözlerini dünyaya açıp muhayyileleri uçsuz bucaksız bir coğrafya ve zengin bir tarihle beslenen, ancak birinci büyük savaştan sonra kendilerini birden küçük bir devletin vatandaşı olarak bulan, üstelik içinde doğup büyüdükleri kültür ve inanç dünyasının bütünüyle yok sayıldığını, inkâr edildiğini gören Osmanlı aydınlarının psikolojileri şimdiye kadar pek incelenmemiştir.

XIX. yüzyılın sonlarında doğan, Yakup Kadri'nin *"saman ekmeği yiyen nesil"* diye suçladığı aydın nesline, hadiseler, bütün bir tarihin veremediği dersleri vermiştir. Bu neslin mensupları daha dokuz on yaşlarındayken, yani sosyal şuurunun yeni yeni uyanmaya başladığı sıralarda mektepleri, sokakları, kahveleri vb. saran inkılâp heyecanını ve ortalığın "hürriyet, uhuvvet, müsavat" çığlıklarıyla çalkalandığı günleri tam anlamadan yaşamış, daha bu heyecanın izleri silinmeden ardarda 31 Mart Vak'ası, Bosna-Hersek'in elden çıkışı, Trablus ve Balkan savaşlarının acılarını yaşamıştır. Ardından Birinci Dünya Savaşı, Mütareke ve Milli Mücadele...

Gerek bu neslin, gerekse önceki nesillere mensup Osmanlı aydınlarının Mütareke ve Milli Mücadele'den sonraki ruh hallerinin pek fazla incelendiği söylenemez. Ancak bu konuda, bazı yazarların eserlerinde dağınık izlenimler halinde birtakım tesbitlere rastlamak mümkündür. Mesela Peyami Safa (d. 1899), "İnkıraz Tipleri" başlıklı yazısında, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e intikal eden iki inkıraz tipinden söz etmektedir. Birincisi İmparatorluk'un Mütareke'den önceki halini temsil eden Osmanlı efendisi'dir; "mazbut giyinir, rabıtalı konuşur, derlitoplu yaşar". Ancak bu tipin göz aldatıcı disiplini altında koyu bir inkârcılık ve imansızlık anarşisi vardır:

"Türk'ten güzel bir şey çıkacağına inanmaz, Avrupa'nın erişilmez sandığı üstünlüğünü kabul ettiği için Türklerin ibtidai bir Asya ırkı olarak, er geç başkaları tarafından temsil edileceğine emindir. Zahiri bir vatanperverlikle yalnız ferdi hayatını hoş geçirmeye karar vermiştir. Sosyal endişelerini böylece tamamiyle tasfiye etmiş olduğu için neşeli bir bedbindir, mümkün oldu-

Araştırmacı - Yazar

ğu kadar az çalışarak tembelliğin yemişleri olan fantezilerini dökecek meclisler arar. İyi konuşur, fıkralar anlatır, güler ve güldürür, yemeyi içmeyi sever, musikiyi ve edebiyatı da bir sofra estetiği ile anladığı için yerken şiir söyler ve içerken musiki dinler. Politikası Babıâli'dir: Yüze gülücü, arkadan söyleyici, dalkavuk ve kalleş".

Peyami Safa'ya göre, büyük savaşta ve Mütareke'de İmparatorluğun dişleri sökülürken, zahiri disiplinini Osmanlı efendisi kadar bile koruyamayan daha yeni ve daha genç bir inkıraz tipi belirmiştir: Ötekinin öz kardeşidir, fakat kılıksız, parlayıp sönen, düzensiz ve gayrı tabii bir heyecanla konuşan, serseri bir kardeş. Ne hayatı, ne de alışkanlıkları oturmuştur. İnançsızlığını gizleyecek zahiri bir utanç maskesinden bile mahrum olduğu için ahlaksızca maceralarını birer başarı gibi anlatır. Birinci sınıf yalancıdır, söz verir gelmez, para alır vermez, iyiliği hemen unutur ve fenalıkla mukabele eder. Yalan söylemedeki başarısı sayesinde, rezilliklerini gizlediği gibi, çevresini, kendisine izafe ettiği faziletlere inandırır. Hayatındaki tezatlardan ve anarşiden doğan heyecanları daha kesif olduğu için daha canlı ve artistik konuşur. Yazısı daha renkli, çapraşık ve oyuncaklıdır. Fikirsizliğini ve bilgisizliğini gizleyebilmek için dolambaçlı ifadeyi tercih eder.

Bu iki inkıraz tipi, üslûp olarak her ne kadar birbirinden farklı iseler de, mayaları birdir: İkisi de mensup oldukları milletin kabiliyetlerine inanmaz. Bu inançsızlık yüzünden kötümser ve "intibak"sızdırlar:

"Büyüğünde intibak zahiridir: Meclislerde terbiyesini muhafaza eder, küçüğü buna da muvaffak olamaz, küstahlığını ifşa eder, gaf yapar, kalp kırar, münakaşayı diline elini yardımcı çağıran bir kavga haline sokar. Bu zahiri intibaktan da mahcubiyeti yüzünden hiç bir muhit ve zümre içinde tutunamadığı için öfkeli ve kindardır, sözlerinde ve yazılarında hiç bir teşvik, müsamaha, aklıselim, muvazene bulunmaz, daima batırıcıdır, ekseriya muarızını tayin edecek cesaretten de mahrum olduğu için öfkeli imalarla garazını boşaltır. Bu, Osmanlı inkırazının son çocuğudur. Yüzünün sebatsız, oynak ve müşevveş çizgilerinde bütün bir eski devrin çöküşünü görürsünüz. Bu çocuk o devrin son haykırışı, son deprenişi, son öfkesi, son zilleti, son iniltisi, son nefesidir".

Peyami Safa'nın özetlemeye çalıştığımız yazısında, belli kişileri hedef aldığı açıktır. Aslında iki ana tipe ayırdığı inkıraz dönemi aydınlarını aynı çerçeve içinde çeşitlendirmek mümkündür. Belirtilen özelliklerden birini veya birkaçını kendisinde toplayan aydınlardan da rahatlıkla söz edilebilir. Bunlar arasında, doğrudan katılmamakla beraber, açıkça muhalefet de edemedikleri büyük inkılâplar yaşanırken, hadiselerin önüne geçememekten kaynaklanan bezginliğin tahlil edilmesi zor bir lakaydiye sürüklediği, en ciddi meseleleri bile mizaha bulayarak başka bir kaçış yolu bulan aydınlar da vardır. Osmanlılık tarafları ağır basan ve *Esâfil-i Şark* diye meşhur olan aydınlar... Beyazıt-Laleli-Şehzadebaşı üçgenindeki kahveleri mekân tutan Esâfil-i Şark içinde, Peyami Safa'nın "Osmanlı Efendisi" dediği mazbut görünüşlü tipler de vardır, diğerleri de. Genellikle kötümser oldukları doğrudur, fakat hepsinin inançsız veya kalleş oldukları söylenemez.

Mütareke döneminde de önemli görevler üstlenen ve varlıklarını 1940'lara kadar devam ettiren *Küllük* ve *Darüttalim* ve *Meserret* gibi kahveler, "*Esâfil-i Şark*"ın mekânlarıdır. Necip Fazıl'ın **Babıâli'de**, Ahmet Hamdi Tanpmar'ın da **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**'nde uzun uzun anlattıkları bu kahvelerin müdavimleri, birinci savaşın bütün acılarını yaşamış ve zamanla hayata mizahın penceresinden bakarak rahatlamayı itiyat edinmiş aydınlardır. Aslında her biri bir ayaklı kütüphanedir; fakat hiç bir ciddi mesele onların masasında sonunda şakaya ve mizaha bulanıp ortaoyunu muhaveresine döndürülmekten kurtulamamıştır.

Ciddi bir fikri meselesi olanlar önceleri sadece nezaket icabı dinlenir, ancak zekâsı ve muhayyilesi mizah yönünde sürekli uyanık *Esâfil-i Şark*, bu yeni fikri veya meseleyi şakaya en müsait tarafından yakalayana kadar... Zaten ciddi meselelerden söz edenlere bu kahvelerde "Nizamıalemciler" denilmektedir. Tarihten Bergson felsefesine, Aristo mantığından Yunan şiirine, psikanalizden ispiritizmaya, politikadan müstehcen hikâyelere kadar her şeyin konuşulduğu bu kahvelerde kavgaya yer yoktur. Biri kavga çıkarmışsa mutlaka şehir hayatına intibak edememiş, kaba içgüdülerini yenememiş Şiş Taifesi'ndendir. Bir Esafil-i Şark mensubu yahut Nizamıalemci, ancak Şiş'liği tutarsa kavga edebilir.

Tarık Buğra, bu kahvelerin son demlerine yetişenlerdendir. Bir yazısında, *Esâfil-i Şark*'ın Şehzadebaşı'ndaki esaslı mekânlarından biri olan ve adeta bir hangara benzeyen Darüttalim hakkında şunları yazar:

"Mükrimin Halil Yinanç'lar, Ali Nihad Tarlan'lar, Rıfkı Melul Meriç'ler giderdi oraya. Adı Darüttalim'di; fakat bizim üstadlar Zaviye-i Esafil-i Şark, yani doğulu sefillerin mekânı derler, kendileri ile tatlı tatlı dalga geçerlerdi. Ve, gece yarılarına kadar vakit öldürürlerdi. Ne yalan söyleyeyim, vakit öldürmenin öyle tatlısını hiç bir zaman beceremedim (...) Çünkü her biri bir ayaklı kütüphane idi. Tarih, edebiyat, kozmografya, şifalı bitkiler, ahval-i âlem! Kısacası neler bilmezlerdi! Ve bildiklerini de ne güzel anlatırlardı! Onları dinler ve yazmanın, kitaplaştırmanın gereksizliğini anlardım. Nitekim onlar da yazmaya gerek görmemişler, her biri kendi dalında bir düzine eser verebilecek iken, yasak savmışlardır".

Bu kahvelerde, her ne kadar mizaha ve şakaya bulansa da, ciddi bir biçimde fikir üretildiği, özellikle muhalif "söylem"in bu kahvelerde geliştiği hiç tereddütsüz söylenebilir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden aydınların bir kısmının da bazı evlerde (mesela *İbnülemin*'in ve *İsmail Hami Danişmend*'in evleri) zaman zaman bir araya gelerek aynı minval üzere sohbet ettikleri biliniyor. Yani Türkiye'de, muhalefet ve eleştiri dozu yüksek olduğu için kitaplaşmamış, yazılı ve sözlü basına yansımamış, çok gizli olmamakla beraber, belli çevrelerin dışına pek taşmamış alternatif bir fikir, kültür ve sanat hayatı sürekli var olmuştur.

Tek Parti devrinde söylenmesi tehlikeli olan fikirler, birbirlerine güvenen insanların biraraya geldikleri kahve ve ev sohbetlerinde seslendirilmiştir. Unutulmaması istenen gerçekler, bu sohbetlerde, emin ve ağzı sıkı insanlara emanet edilmiş, gelecekle ilgili projeler yine bu sohbetlerde şekillendirilmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden ve sessizliğe gömülen muhalif aydınlar, estiri-

len terör yüzünden yazılı belge bırakmamak için özel bir gayret göstermiş, hatıralarını yazarken bile kendi kendilerine sansür uygulamışlar, ancak sohbetlerde çok güvendikleri insanlara bildiklerini anlatmışlardır.

Kahvelerde ve evlerde Osmanlı kalıntısı aydınların sohbet konularının başında şüphesiz Osmanlı tarihi ve kültürüyle ilgili meseleler gelmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, gözlerini Devlet-i Aliyye'nin uçsuz bucaksız coğrafyasında açıp kendilerini birden eskisine nazaran çok küçük bir ülkenin vatandaşı olarak bulan ve bunun acısını yüreklerinde hisseden aydınlar, haklı olarak bugünden memnuniyetsizliğin ve bütün düşündüklerini söyleyememenin verdiği sıkıntıdan kaçmış ve tarihe sığınmışlardır, Osmanlı tarihine.

Bu aydınlardan birçoğunun, savaştan sonra sınırlarımız dışında kalan topraklarda doğdukları ve oraları belki bir daha hiç göremedikleri düşünülecek olursa, trajedinin boyutları hakkında daha açık bir fikir edinilebilir. Milli Mücadele'nin muzaffer kumandanı *Mustafa Kemal*'in doğduğu topraklar bile sınırlarımız dışında kalmıştır. Falih Rıfkı'nın şu cümleleri, bu konuda bir ipucu sayılabilir:

"Rumeli türküleri söylerken, derin ve onulmaz bir gurbet ve sıla acısı gözlerinde yaşarırdı. O vatanı unutmaz, kaybettiğimiz Rumeli ve Makedonya topraklarının kır kokularını alır gibi, su ve çıngırak seslerini duyar gibi, bakışları uzaklaşa uzaklaşa sislenir, bizim içinde olmadığımız hatıralar içine karışır giderdi".

Yahya Kemal de bu bakımdan tipik bir örnektir. Çok sevdiği Üsküp'teki evinden çocuk yaşta ayrılan ve bir daha bu eve de, bu evin bulunduğu topraklara da dönemeyen şair, çok sevdiği ve şiirini yazdığı İstanbul'da bile aslında kendini hep bir *"muhacir"* gibi hissetmiş, ömrünün sonuna kadar *"hicretlerin bakıyyesi* hicranlı duygular"ı yaşamıştır. A. Süheyl Ünver, şaşırtıcı bir sezişle, Yahya Kemal'in aslında Üsküdar, Atik Valde ve Kocamustafapaşa semtlerine duyduğu büyük sevgiyi, bu semtlerde Üsküp'ü bulmasına bağlamaktadır.

Farklı etnik gruplara mensubiyet, İmparatorluk şartları içinde gayet tabii karşılanırken, Türklüğün fazlaca vurgulandığı Cumhuriyet devrinde Arap, Arnavut, Boşnak vb. menşeli aydınların daha farklı bir muhacirlik duygusu yaşadıklarını da unutmamak gerekir. Mesela kendini bu toprakla son derece bağlı hisseden Ahmet Haşim'in Araplığı çeşitli vesilelerle yüzüne vurulmuş, İstiklal Marşı şairinin Arnavut oluşu da sık sık gündeme getirilmiştir.

Muhacirlik duygusunun, bu geçiş dönemi aydınlarında, içinde doğup büyüdükleri kültür ve inanç dünyasının bütünüyle yok sayıldığını, inkâr edildiğini gördükten sonra büsbütün arttığı söylenebilir. Özellikle harf devrimi, onları geçmişe bağlayan son bağların da koparılması manasına geliyordu. *Yahya Kemal* ve ona benzeyen birçok aydının, kendilerini kültürel anlamda da birer muhacir gibi hissettikleri muhakkaktır. Hep bir "ikilem"i yaşamış, yenilik adına yapılan şeylerden, hatta kendi yaptıklarından sürekli şüphe etmişlerdir. Yenilikleri bizzat yapanların bile, ömürlerinin sonuna kadar bu şüpheyle kıvrandıklarından şüphe edilemez. Herkes, asıl kimliğini paranteze almış gibidir. Mesela *Hasan Âli Yücel*, bütün hüviyetiyle "şarklı" olduğu halde, Türkiye'de "garp" kültürünü bütün müesseseleriyle yerleştirme misyonunu yüklenmiş, bu yolda uğradı-

ğı eleştirileri de, kendi kendisiyle başbaşa kaldığı zamanlarda, *Fuzuli*'ye nazire niteliğinde bir "divan"la cevaplandırmıştı[1].

Yaşadıkları bu trajik ikilemi -bırakın tahlili- itiraf edebilen aydın bile yok denecek kadar azdır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir aydın olarak önemi bu noktada başlar; çünkü kendisinin ve neslinin yaşadığı dramı itiraf etmek dürüstlüğünü ve cesaretini göstermiştir. Romanlarında ve birçok yazısında, bütün geçiş dönemi aydınlarının yaşadığı, ancak pek çoğunun belki de o dağdağa ortasında farkına bile varamadığı dramı çok iyi tarif etmektedir.

Tanpınar'm tarifiyle, kendilerini değiştirecek şeylere karşı direnemedikleri gibi, onlara tamamiyle teslim de olamayan, büyük bir değer buhranı içinde, hiç birini asıl manasında şahsiyetinin bir parçası haline getiremeden her şeyi kabul eden ve kabul ettiklerini zihninin bir köşesinde adeta kilit altında tutan bir nesil; "yeninin taraftarı ve mücadelecisi, fakat eskiye bağlı. Hayatının bazı devirlerinde yeninin adamı olarak eskinin, bazı devirlerinde eskinin adamı olarak yeninin tazyiki altında yaşamakta".

Tanpınar'ın şu tesbitleri daha çarpıcıdır:

"Muhakkak olan bir taraf varsa, eskinin hemen yanı başımızda, bazan bir mazlum, bazan kaybedilmiş bir cennet, ruh bütünlüğümüzü saklayan bir hazine gibi durması, en ufak sarsıntıda serap parıltılarıyla önümüzde açılması, bizi kendisine çağırması, bunu yapmadığı zamanlarda da, hayatımızdan bizi şüphe ettirmesidir. Tereddüt ve bir nevi vicdan azabı..."

Eserlerini Cumhuriyet'in ilk yıllarında vermeye başlayan aydın nesli, belki de bu tereddüt ve vicdan azabı yüzünden, tuhaf bir şekilde, koyu bir bohem hayatına dalarak bir başka türden kaçışı yaşamıştır. 1920'ler ve 30'larda, *Peyami Safa, Necip Fazıl, İbrahim Çallı, Elif Naci, Eşref Şefik, Fikret Adil* gibi genç yazar, şair, müzisyen, ressam ve gazetecilerin, gece hayatına, beden hazlarma, alkol ve esrar gibi keyif verici ve uyuşturuculara düşkünlükleri, sadece büyük savaşın ve mütareke yıllarının getirdiği acılarla değil, iki farklı kültür arasında yaşanan bocalama ve değerler sisteminin altüst oluşuyla açıklanabilecek bir hadisedir.

Peyami Safa'nın ifadesiyle, "peşine köhne beden arabası takılı azgın ruh atını akşamlardan gece yarılarına ve bazan gece yarılarından sabahlara kadar taştan taşa çarpa çarpa süren" bu genç ve zeki adamlar, büyük bir tereddüdü ve iç huzursuzluğunu yaşamaktadırlar. Aslında hepsinin kafasını işgal eden tek mesele vardır: Doğu-Batı ve Batılılaşma meselesi... Fikret Adil'in **Asmalımescit 74**'te, Peyami Safa'nın **Bir Tereddüdün Romanı**'nda, Necip Fazıl'ın da **Babıâli**'de uzun uzun anlattıkları bohem hayatı, aslında derin bir dramın farklı bir biçimde dışa vuruluşudur.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçerken, özellikle inkılâpların yapılmasında önemli roller üstlenen aydınlar ise, zafer sarhoşluğu ve bir toplum yapısını değiştirmek gibi olağanüstü bir işe kalkışmanın heyecanıyla, aslında kendilerini içlerinde bir yerde kurt gibi kemiren tereddüdün farkına varamamış, belki de dehşetle farkına vardıkları için, içlerinde bir vicdan azabı gibi sürekli konuşan ikinci benlerini susturmak gayesiyle "jakoben" kesilmişlerdir.

Geçiş dönemi aydınlarının tavır alışları gerçekten incelenmeye değer bir konudur. Aydınlar deyince, şüphesiz, sadece Avrupai okullarda veya Avrupa'da yetişmiş olanları kasdetmiyorum. Bu konular ele alınırken, "*ulemâ*" sınıfının Tanzimat'tan sonraki uzantıları, yani medrese menşeli aydınlar hep gözardı edilmiştir. Ayrıca tekkelerin de, yaygın "söylem"in aksine, aydın yetiştiren önemli kurumlar olduğu unutulmamalıdır. Osmanlı Türk kültürünün neşv ü nema bulduğu ve inceden inceye işlendiği kurumlar, tekkeler olmuştur. Genellikle tekke atmosferinde neşvunema bulan sanatların mensupları da "aydın" kategorisinde değerlendirmek gerekir. Eski harflere doğrudan bağlı hattatlar ve ona bağlı mesleklerin mensupları, harf devrimiyle birlikte, kendilerini birden hayatın akışı dışında bulunca, neler hissetmişlerdir? Aynı tarihlerde Türk musikisinin yasaklanması, ekmeğini bu sanatla kazanan sanatkârları nasıl bir drama sürüklemiştir? Pek incelemediğimiz konulardır bunlar.

Tek Parti devrinde, asıl kütle, Osmanlı'dan intikal eden hemen tamamı medreseliler ve tekkelerden yetişmiş aydınlar tarafından temsil ediliyordu. Fakat gerçek bir mücadele adamı olan Bediüzzaman *Said Nursî* dışında hiçbiri sesini fazla yükseltememiştir. *Mehmed Akif*[2] gibi, Milli Mücadele'de aktif rol oynadığı halde, sonraki gelişmeler yüzünden hayal kırıklığına uğrayanlar ve radikal muhalifler zaten yurt dışına çıkmış veya çıkarılmışlardı. Şapka aleyhine, şapka inkılâbından önce yazdığı bir risale dolayısıyla İstiklal Mahkemeleri tarafından yargılanarak idam edilen İskilipli Atıf Efendi'nin ve benzerlerinin acıklı sonları, Türkiye'de kalanların derin bir sessizliğe gömülmelerine yetmiştir.

Tekke menşeli -veya o tekke atmosferinde yetişmiş- aydınlar ise, uzlaşmacı bir tavrı benimsemiş olmakla beraber, Osmanlı kültürünü yaşatmak için bütün güçleriyle çalışmışlardır. Üniversite ve konservatuarlardan kovulan hat, tezhip, minyatür vb. gibi klasik sanatlar, klasik musiki ve bazı gelenekler onlar tarafından yaşatılmış, muhtelif kurslar açılmak suretiyle birçok genç insana öğretilerek unutulmaları önlenmiştir.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Cumhuriyet devri kültür ve düşünce tarihi yazılırken, iktidar odaklarının ya ezdiği yahut yok saydığı, kendi kozalarını sessiz sedasız ören aydınlar ve onların temsil ettikleri alternatif kültür, sanat ve düşünce dünyası ihmal edilmemelidir.

Notlar

1- Doç. Dr. Cemal Kurnaz, Kasım 1994'te İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Fuzuli Sempozyumu'nda, Hasan-Âli Yücel'in bu divanı hakkında bir tebliğ sunmuştur.

2- Mehmed Akif, medreseli olmamakla birlikte, o çerçevede değerlendirilebilecek bir aydındır.

GELENEK ve AYDIN

Mümtaz'er Türköne

Türk aydını, trajik modernleşme sürecinin en rafine ürünüdür. Gelenek ile Batı modernliği arasındaki diyalektik etkileşimde, sahnenin en önündedir. Büyük iddialarla sahneye çıkmıştır; yüklendiği misyon benzerlerinin çok fevkindedir: Geleneği dönüştürecek, böylelikle bir sel gibi akıp gelen Batı modern evreni karşısında kendi toplumunu ayakta tutacaktır.

"Türk modernleşmesi" adını hakeden bir modernleşmeden bahsedebiliyorsak, kendine has bir tarihselliğin ve geleneğin dönüşümünden bahsediyoruz demektir. "Modernlik", Batı kaynaklı olarak, rasyonel dünya görüşü, laikliği içeren demokrasi, birey üzerindeki evrensel vurgu ve sahip çıkmadığı ama kendisinin yarattığı "millî devlet" ile ana hatları ile bellidir. Türk modernleşmesine kendine has karakterini veren, dönüştüğünden bahsettiğimiz gelenek ve bu dönüşümün yaşandığı tarihselliktir. Tarih sahnesine çıkan Türk aydınını, bu gelenek içinde tanımak ve tarihsel olarak kendi kendisini idrak edişi ile ayırdetmek gerekir. Geleneğe topyekün savaş açmak veya geleneği modern formlar içinde yaşatmaya çalışmak, temelde gelenek içinden üretilen tavırlardır; karşı çıkışın bile şeklini, muhtevasını gelenek vermektedir. Türk aydınım, evrensel aydın tiplemelerinin dışında, içinde yer aldığı gelenek ve ayaklarını bastığı tarihsellik içinde anlamak, onu bütün zaafları ve yüklendiği misyonla tanımayı sağlayacaktır.

Siyasal Felsefe Eksikliği

Topluma, siyasete dair incelmiş bir felsefeye; zengin ve renkli bir düşünce birikimine aydınların sahip olamamasının sebebi gelenekte aranmalıdır. Zira gelenekte, safları billurlaşmış çatışmalar yoktur. Bu noksanlık, çatışan zümrelerin kendi meşruiyetlerini oluşturmaya yönelik siyasî kuramları da saded dışına itmiştir.

Gazi Üniversitesi
İ.İ.B.F.
Öğretim Üyesi

Batı siyasî felsefesinin dinamiği "iktidar hakkı" talep eden, dinî, sosyal ve siyasî güçlerin meşruiyet arayışlarıdır. "İktidar hakkı"nı, ilahî temele veya laik bir temele dayandıran tezler, aynı zamanda kilisenin, monarşinin, burjuvazinin yönetme hakkı-

nı savunmaktadır. Meşruiyet kuramları, mevcut duruma veya taleplere uygun tezler üretmekte ve siyasî felsefe bu tartışmalarla derinlik kazanmaktadır. "İktidarın kaynağı" hakkındaki zengin tezlerin karşılığı Osmanlı toplumunda hiç olmamıştır.

Osmanlı siyasî toplumunda, siyasî iktidarın meşruiyeti basit ama çarpıcı bir argüman üzerine inşa edilmektedir. İktidar, ne şekilde teşekkül etmiş olursa olsun, "adalet"le hükmettiği takdirde meşrudur. Padişah, iktidarının meşruiyetini ilahî bir kaynağa dayandırmamaktadır; adaletle hükmettiği sürece yönetme hakkı meşruiyetini sürdürecektir. Böyle bir kavramlaştırmada, kılı kırk yaran akıl yürütmelerin yeri yoktur: "adalet"le yönetmenin tekniğini açıklayan "nasihatname" türü eserler, maksadı gerçekleştirmek için kâfidir. Kısaca, siyasal felsefenin kök salacağı, besleneceği bir çatışma zemini ortada yoktur. Siyasî iktidar rakipsizdir; rakipsiz olunca, bu iktidarın meşruiyetini sorgulayacak, yeni bir meşruiyet temeli oluşturacak tezlerin göreceği karşılıklar çok zayıf olacaktır.

Modernleşmenin başlangıcında, siyasî felsefe eksikliğinin yol açtığı iki tutum ortaya çıkmaktadır: Birincisi; Batı'dan gelen her türlü siyasî kurama, olağanüstü bir pragmatizmle yaklaşmak ve pratik formülasyonlara ulaşmak; ikincisi ise, modernleşme ile başlayan siyasî meşruiyet krizinin yolaçtığı çatışmalarda yeni siyasî taleplerin, modern dünyanın ürettiği kuramları araçsallaştırması.

Tanzimat reformlarını, en iyi ifade edebilecek kelime "alla turca" tabiridir. Bu kelime, kaynağı Batı olan fikirlerin, modellerin tamamiyle yerli bir havaya büründürüldükten sonra uygulanmasını ifade etmektedir. Faydalı görülen unsurlar iktibas edilmektedir, ancak alınanların arkasındaki birikimle bir alâka kurulmamaktadır; hatta Batı'da birbirine zıt kabul edilen unsurlar bile telif edilmektedir. Yerli bir kaynağa aşı yapılmakta ve böylece "yenilik" ortaya çıkmaktadır. Ortada sadece ürünler vardır. Tanzimat reformlarının en güçlü tarafının kanunlaştırma alanında ortaya çıkması, Batı'daki kanunların ve adlî usullerin alınmasına rağmen, aşının kadim "adalet" kavrayışına yapıldığını göstermektedir. Devlete çeki düzen vermekten, reform yapmaktan anlaşılan budur. Fransız ve İngiliz parlamenter usulü yerine, demokratik katılıma yer vermeyen ama devleti bir hukuk devleti haline getiren Alman kameralizminin tercih edilmesi yine aynı kaynağa bağlanmalıdır.

Modernleşmenin oluşturduğu bu gelenek elan devam etmektedir. Kavramlar, kurumlar arkaplanında yer alan mantıkî bütünlüğünden soyutlanarak, şeyleştirilerek (reification) alınmakta, yerel uygulanışı ile Batı'daki karşılığı bitmez tükenmez ve verimsiz tartışmalara konu olmaktadır. Bugün Türkiye'de "demokrasi", "sivil toplum", "laiklik" gibi kavram ve kurumların konu edildiği tartışmaların ve arayışların arkasında bu gelenek bulunmaktadır. Bu gelenek, toplumsal ve siyasal olarak büyük anlamlar atfedilen, kritik konumda kabul edilen kurumlara karşı, gerçekte "laubalî" bir yaklaşımı ifade etmektedir. Kavramlar, anavatanında ifade ettiği toplumsal-siyasal gerçekliğinden soyutlanmakta, fetiş haline getirilmekte, bu arada yerel ölçekte bulabileceği anlam da bulanıklaşmaktadır. Böyle olunca kavramlar, herhangi bir gerçekliği yansıtan kavramlar olmaktan çıkmakta, sadece ve sadece söylem düzeyinde tüketilmektedir. "Sivil toplum" kavramı bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Aydınlar sivil toplumcudur, kavramı her derde deva bir ilaç görmektedir; ama ortalıkta sivil toplum

yoktur. Laiklik kavramının Türkiye'de kendine has bir karakteri oluşmuştur, adına Türk laikliği denebilecek fiilî bir durum vardır; ama kavram etimolojik kökeninden başlayarak, Batı'daki tarihsel gelişimiyle devam eden içinden çıkılmaz tartışmaların konusu olmaktadır. Bu durum, aydınların dağarcığında yer alan kavramların, gerçekte var olan toplumsal ve siyasî gerginliklerin tamamiyle dışında ve salt söylem düzeyinde tüketilmesini açıklamaktadır.

Türkiye'de siyasî mücadele, Batı'da olduğu gibi toplumsal çıkar çatışmaları eksenine, o kadar modernleşmeye rağmen oturmamaktadır. Çatışma, geleneksel olarak kültürel eksende sürmektedir. Etnik-dinî mensubiyet, Türkiye'de sosyal çıkarların her zaman üzerinde olmuştur. Kültürel çatışma ekseninde, Batı'dan gelen ve siyasî mücadeleyi tanımlayan kavramlar, büyük bir dönüşüm geçirmiş ve kültürel tanımlar haline gelmiştir. "Sağ" kelimesi, büyük ölçekte "sünni-müslüman" olmayı, "sol" kelimesi alevî, kürt olmayı çağrıştırmıştır. Bugün de devam eden, en trajik görünüşünü 80 öncesinde kazanan siyasî kutuplarda, Sol uçta, kırsal kökenli alevî ve kürt gençlerin Mao çizgisindeki örgütlenmelerde yer almaları, "şehirli"lerin, silahlı propagandayı yeğleyen Che Guevera stili örgütlerde kendilerini ifade etmeleri, bu kültürel eksenin ne kadar ön planda olduğunu göstermektedir. Aynı tablo, taşra kökenli MHP'li ve MSP'li sünni-müslüman gençler için de resmedilebilir.

Kutuplaşmanın kültürel eksende cereyan etmesi, aydınlar katında da kavramlar, savunulan tezlerle kültürel menşe'ler arasında bire bir ilişkilerin varlığının altını çizmeyi gerektirmektedir. Siyasî etiketler, sadece kültürel kamplaşmadaki yeri ifade etmekte, fikirler araçsallaşmaktadır. Demokrasi, toplumdaki çıkar çatışmalarının en ideal çözümü değil, azınlık kimliklerinin muhafazası için savunulmakta; çoğunluk da istifade edebileceği demokratik çözümlerin uzağına düşmektedir. Devlet, demokratik kaygılarla değil, etnik kimliğin meşruiyeti için eleştiri konusu yapılmakta, devlet, demokrasi, laiklik hep bu endişelerin gölgesinde ait olmadığı yerlerde durmaktadır.

Aydınların etnik ve dinî kökenlerine göre siyasî tezlerinin tasnif edilebilir olması, kültürel kutuplaşmayı, araçsallaşmış kavramlar ve kuramlar etrafında yeniden üretmektedir.

Elitist Gelenek

Modernleşme, ilk andan itibaren tarih sahnesine aydınları çıkarmıştır; ama aydınların muhatabı olan kitle toplumu çok uzun bir gecikme ile siyasî aktör haline gelecektir. Kitlelerin, yani halkın eksikliği kendiliğinden aydın elitizmini ortaya çıkartmaktadır. Aydın, dayanacağı kitle yoksa, önce bu kitleyi ortaya çıkartmalı, bunun için de "modernleştirici" bir misyon edinmelidir. Aydına bu misyonu, yönetici elit geleneği sunmaktadır. Ortaya aşılması güç bir paradoks sürülmektedir: Aydın modern fikirlerine toplumsal taban bulmak için halkı eğitmeli, bunun için devlete yakın durmalı; diğer taraftan halkın sahip olduğu değerleri ve dili içselleştirerek kullanmalıdır. Aydınların savundukları fikirleri, kuramları araçsallaştırmalarını bu paradoks da açıklamaktadır. Fikirlerin salt söylem düzeyinde var olabilmelerini, hayatla düşünce arasındaki büyük uçurumu, düşüncenin açıklayıcı olmaktan çok gerçekleri gizlemek işlevini yerine getirmesini zorlayan bu paradokstur. Yine paradoksal olarak aydın, yeni fikirleri

topluma sunan, yeni ufuklar açan kişi değil, geleneği yeniden üreten, geleneğe modern bir kılıf uyduran kişi olmaktadır.

Aydınlar, kitlelerin yokluğunda, yönetici geleneğine eklemlenerek iş görmektedir. Yönetici gelenek, havass ve avam ayırımına dayanmakta ve elitlerin halktan farklılıklarının altını çizmektedir. Araya demokrasi, kitlelerin eğilimleri girince, elitist gelenek, iddiasından hiçbir şey kaybetmeden kendini yeniden üretmektedir. "Öncü" sosyalizm ile milliyetçiliğin faşizme dönüşen versiyonu, farklı siyasî kimliklerle elitist geleneğin devamında hayat bulmuştur. Cami cemaatinden kopuk İslâmcı aydınların, muhataralı "temsil" kabiliyeti, havass geleneği ile açıklanabilir.

* * *

"Sivil" çözümler üreterek topluma yol göstermek yerine, bütün tartışmaların merkezine "devlet"i almak ve devlet merkezli çözümler üretmek de, büyük ölçüde aydınların elitist geleneği ile açıklanabilir. Türkiye'de siyasî çözümlerin merkezinde yer alan devlet, sivil çözümlerin önünde bir duvar olarak aydınlar tarafından inşa edilmiştir.

Yukarıda sıraladığımız, Türk aydınını niteleyen vasıflar doğrudan geleneğin ürünüdür. Aydınlara, fazladan bu geleneği yeniden üretme, yeni anlamlar kazandırma görevi düşmüştür. Bu geleneğin yeniden inşasında, fikirler araçsallaşmış ayrıntılardır. Bu ayrıntılar üzerinde sağlıklı fikirler yürütmek ve toplumun geneline yayılan çözümler geliştirmek neredeyse imkânsızdır. Fikrin kıymeti, ne söylendiği ile değil, kimin söylediği ile ölçülmektedir. Türkiye'deki fikir tartışmalarının verimsizliğinin sebebi, bu gelenekte aranmalıdır.

"SAĞ-SOL KUTUPLAŞMASI" TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ BAKIMINDAN NE ANLAMA GELEBİLİR?(*)

Nabi Avcı

Uzun, muğlak, ama işe yarar bir giriş cümlesi:

Birgün Türkiye'nin siyasî ve entellektüel tarihini yazacak olanlar, özellikle Yirminci Yüzyıl'ın ikinci yarısında olup bitenleri anlamak ve anlamlandırmak için anahtar bir sınıflandırma aracı gibi görünen "sağ-sol" kutuplaşması"nın, ilk bakışta sanıldığının tersine pek fazla açıklama kabiliyeti taşımadığını görüp çok şaşıracaklar.

Cümlelerin uzunluğu gramatik değil; semantik bir zorunluluktan kaynaklanıyor: Parçalar, içerdikleri veya içerebilecekleri anlamlar nedeniyle bağımsız birer cümleciğe dönüşemiyorlar. Ancak, işte böyle muğlak bir biçimde birbirlerine tutunarak, birbirlerine yaslanarak, birbirlerini doğurarak ve birbirlerine ihtirazî kayıtlar koyarak, birarada birşeyler ima etmeye çalışıyorlar.

Çünkü

konunun kendisi ("sağ-sol kutuplaşması" ve bunun özellikle düşünce tarihimiz bakımından önemi) de henüz çok bulanık. Biraz daha edebî bir ifadeyle, şimdilik ancak imalarla yol sorabildiğimiz ve bu yüzden sık sık çıkmaz sokaklara girdiğimiz yabancı bir şehirde dolaşıyor gibiyiz.

Gerçi

elimizin altında, telif olarak, eskiden kalma bazı cönkler (Gökalp), şehrengizler (Tanpınar), tezkireler (Ülken), tapu sicilleri (Köprülü), jeolojik haritalar (Ülgener), sefaretnameler (Berkes), imar planları (Güngör) vb. yok değil.

Ama

bütün bu cönkler, şehrengizler, tezkireler, tapu sicilleri, jeolojik haritalar, imar planları, sefaretnameler ve bunlara eklenebilecek, zengin ecnebi turistler için hususi surette hazırlan-

Anadolu Üniversitesi
İletişim Fakültesi
Öğretim Üyesi

(*) *Bu yazı, Sayın Nabi Avcı'nın izniyle, Türkiye Günlüğü (Yaz 1991, sayı 15, s. 61-62; Bahar 1993, sayı 22, s. 19-21)'den derlenmiştir. (S. Şen)*

mış kılavuz kitaplar (Mardin/Said-i Nursi) bizim, şimdi, burada ne kadar işimize yarayabilir?

Kestirmeden söylersek,

1. Bunların hepsi *bizim* işimize yarar. Çünkü ne kadar inkâr etmeye yeltensek de, *bizde*, bunların hepsinden bir parça var. O yüzden, "bir gün Türkiye'nin siyasî ve entellektüel tarihini yazacak olanlar" kavramlar düzeyinde, veya daha geniş bir ifadeyle teorik araç-gereçler düzeyinde hangi Amerikaları keşfederlerse keşfetsinler, netice itibariyle bir şekilde içselleştirdikleri bu birikimden yakalarını kurtaramayacaklar. Bunu peşinen kabul etmek, belki şimdiye kadar bu birikime yönelik bir redd-i miras davası gibi götürdüğümüz tercüme faaliyetlerinin de daha sağlıklı bir işlev kazanmasına yol açabilecek. Böylece, "ya o, ya öbürü", "ya köhne şark, ya efsunkâr Batı"; "ya yükselen Doğu, ya çöken Batı" türünden ikilemlerle süslediğimiz iki yüz küsur yıllık millî zihin jimnastiğimize de yeni bir figür ekleyebiliriz.

2. Bunların hepsi *şimdi* işimize yarar. Eğer bu birikimi ve onu da önceleyen aysbergi, utana sıkıla "tarih bilinci"mizin bodrum katlarına, yani deyim yerindeyse entellektüel bilinçaltımıza tıkıştırma gayretlerimizden vazgeçersek, Yirminci Yüzyıl'ın ikinci yarısında "sağ-sol kutuplaşması" biçiminde su yüzüne vuran antagonizmanın, geçmişte de bizi -ama her defasında çok farklı kavram çiftlerine bürünerek,- *şiddet*le meşgul ettiğini açıkça görebiliriz. Entellektüel tarihimizin bodrum katlarındaki tıkışıklık ve dağınıklık; bu bodrum katlarının kapılarına kilit üstüne kilit vurma huyumuz, belki de, bu şiddetin gözle görünür hale gelmesinden, bilinç düzeyine yükselmesinden korktuğumuz içindir.

Onun için

bu korkuyu biraz daha deşmekte fayda var: Özellikle entellektüel tarihin evcilleştirilmiş perspektifinden bakıldığı zaman, geçmişte olduğu gibi şimdi de *bu antagonizmaların bu şiddete değmeyeceği* kolaylıkla görülebilir. İşte o zaman, ancak şiddet aracılığıyla varolabilenlerin, veya ancak şiddetli bir kutuplaşma aracılığıyla kendilerini bir cazibe merkezi (bir kutup) haline getirebilenlerin foyası meydana çıkar.

Ve yine entellektüel tarihin bodrum katlarındaki bu tıkışıklık giderilebilirse, tuzu kuru memleketlerde nihayet bir entellektüel spor ve kültürel zenginlik aracına dönüşen "sağ-sol kutuplaşması"nın, bu memlekette neden ve nasıl böylesine kanlı bir hesaplaşmaya dönüştürülebildiği, daha da önemlisi bu şiddetten birinci derecede sorumlu tutulabilecek bazı sözde-entellektüel unsurların bugün nasıl bir pişkinlikle başka antagonizmaları körüklemeye yeltenebildikleri de daha iyi anlaşılır.

3. Bunların hepsi, *burada* işimize yarar. Pek az ülkede karşıtlıklar ve uzlaşmalar coğrafyayla böylesine dolaysız bir ilişki içinde olmuştur. Bir başka deyişle, "coğrafyadan vatana" dönüştürdüğümüz bu topraklarda yaşadığımız tecrübeler, *bize, şimdi, burada* şiddetle dayatılmak istenen başka antagonizmaların mahiyetini anlamamız konusunda çok yardımcı olabilir.

Tekrar başa dönersek:

Evet,

birgün Türkiye'nin siyasî ve entellektüel tarihini yazacak olanlar, özellikle Yirminci Yüzyıl'ın ikinci yarısında olup bitenleri anlamak ve anlamlandırmak için anahtar bir sınıflandırma aracı gibi görünen "sağ-sol kutuplaşması"nın, ilk bakışta sanıldığının tersine hiçbir açıklama kabiliyeti taşımadığını görüp çok şaşıracaklar.

Ama, bu tarihçiler, ele geçirdikleri bu teorik tahlil aracını, yani "sağ-sol kutuplaşması" kavramını, belli bir zaman aralığında (1950'lerle 1960'lar arasında) Türk entelijansiyasının bazı düşünüş ve davranış biçimlerine tatbik ettikleri zaman pekala bazı anlamlı sonuçlara ulaşabilirler.

Yeter ki,

bu dönemin, sadece ve sadece "sol anahtarı" ile "okunabilecek" bir entellektüel tarih parçası olmadığını; düşünce tarihinde de işe yarayan teorik pusulaların aynı anda hem Kuzey'i, hem Güney'i, hem Doğu'yu, hem de Batı'yı göstermesi gerektiğini; ibrenin Kuzey'i göstermesinin sadece teknik bir zorunluluktan kaynaklandığını; yoksa Kuzey'e, diğerleri aleyhine bir imtiyaz tanımak anlamına gelmediğini unutmasınlar.

Cumhuriyet tarihine iletişimci gözlüğüyle baktığımız zaman, toplumsal sembol repertuvarımızın, tam ortasından dramatik bir biçimde çatlatılmış bir toplumsal bilinç durumuna, *yani bir toplumsal şizofreniye* tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bir yanda, hafızası sıfırlanmış, kendi sembollerini üretmekten aciz, ithal malı sembollerle kendine yeni bir kimlik uydurmaya çalışan *resmî Türkiye*, öte yandan da açıkça toplumsal dolaşıma girmesi yasaklanmış sembollerini hiç değilse muhafaza etmeye ve Nevzat Tandoğan'ın zabıtalarına yakalanmamaya çalışan *öteki Türkiye*...

Aslında bu şizofrenik manzara, sadece sembollerin dolaşımında değil, malların ve toplumsal rollerin dağılımında da var...

Yani sadece iletişim alanında değil; gündelik hayatın bütün alanlarında, cinsellikten aileye, ekonomiden askerliğe, yerel yönetimlerden eğitime kadar her alanda iki farklı Türkiye var: *Resmî Türkiye ve Öteki Türkiye.*

Üstelik bu ikisi, başlangıçta Ankara Palas'la Hergele Meydanı kadar birbirine uzak, birbirine yabancı, hatta birbirine düşman bir görüntü çizerken, zaman içinde iç içe geçmeye, birbirlerini mutasyona uğratmaya, hatta yer yer symbiotik bir ilişki kurmaya kadar varıyorlar.

Böyle olması da kaçınılmaz; zira bu iki Türkiye, sadece toplumsal alanlarda değil, bireysel mahremiyet alanlarında da hükmünü yürütüyor.

Söz gelişi, kapısında Lincoln marka arabaların beklediği Ankara Palas'm balo salonunda, saat yirmidörde kadar uslu uslu viyana valsleri çalan orkestra, saat yirmidörtten sonra, işareti alır almaz zeybek vurmaya başlıyor...

Söz gelişi, Millî Şef'in Pembe Köşkü'nde bile bu ikili, çok çarpıcı veya patetik görüntülerle kendini açığa vuruyor: Alt katta Millî Şef, Gazi Terbiye Enstitüsü'nün müzik hocası Herr Zuckmayer'den viyolonsel dersleri alırken, üst katta Hasan Ali Yücel, Mevhibe Hanım'a annesi için mevlût okuyor...

İstanbul Darülfünunu, "memlekette yapılan muazzam inkılaplara karşı bîtaraf bir müşahit gibi davrandığı" gerekçesiyle kapatıldıktan sonra, Resmî Türki-

ye, önce köy enstitüleriyle, sonra da imam hatip okullarıyla, öteki Türkiye'yi kurtkapanına getirmeye çalışıyor. Öteki Türkiye ise bu ikili hamleyi savuşturmakla yetinmiyor: İmam Hatip okullarını kullanarak, resmî Türkiye'nin arkasına dolanıyor ve iki puanı alıyor...

Üstüne üstlük, Demokrat Parti iktidarı, köylüleri Ulus'a ve Yenişehir'e sokmamak için cansiperane mücadele veren Nevzat Tandoğan'ın zabıtalarını hizaya sokup, adam gibi ezan okunmasına müsaade edilince ve ulusal pazarın bütünleşmesinin yollarını açmaya başlayınca gerek sembollerin, gerek malların, gerekse toplumsal rollerin dolaşımında, *Öteki Türkiye*'nin payı gözle görülür bir biçimde artıyor.

Araya giren 27 Mayıs Darbesi, malların dolaşımını Devlet Planlama Teşkilatı'yla, rollerin dağılımını kuvvetler ayrılığıyla, sembol trafiğini de üniversite, **Kudret**, **Öncü**, diğer yandaş basın organları ve Ankara Radyosu'yla düzene sokmaya çalıştı. Olmadı. Resmî Türkiye'nin resmî söylemini yeniden üretmesi beklenen gençler ve bazı aydınlar, bu görevi gereğinden fazla ciddiye aldılar ve Che Guevera'dan Ho Şi Minh'e kadar bir sürü yabancıyı işin içine karıştırdılar. Önce 12 Mart, sonra da 12 Eylül müdahaleleriyle, resmî Türkiye'deki bu karışıklık ve düzensizlik yoluna sokulmaya çalışıldı.

Ama 12 Eylül'e gelindiğinde, gerek uluslararası konjonktür, gerek Türkiye'nin içinde bulunduğu ekonomik durum, gerekse kitle iletişim ve enformasyon teknolojilerindeki gelişmeler nedeniyle, malların, rollerin ve sembollerin dolaşımını münhasıran merkezdeki trafik polislerinin sopasıyla idare etmek artık imkansızlaşmıştı.

Artık hiçbir ülke, hiçbir yönetim, hiçbir iktidar, elli milyonluk bir ülkenin ekonomisini siyasetini, kültürünü ve gündelik hayatını atadan kalma yöntemlerle, yani Devlet Baba'nın sopasıyla tanzim etme lüksüne sahip değildir.

İSLÂMCILIK HAREKETİ ve İLMİYE SINIFI

İsmail Kara

İslâmcılık hareketini mümkün olduğu ölçüde doğru ve tam değerlendirebilmek için en azından ıslahat hareketleri sonrasında ilmiye sınıfının konumuna bakmak gerekiyor. İslâmcılık hareketini bütünüyle ilmiye sınıfına indirgemek sözkonusu olmamakla beraber yönelişler, argümanlar ve dil itibariyla ulemanın ihmal edilemez bir yerde durduğu söylenebilir.[1]

İlmiye sınıfı ve Şeyhülislâmlık'ın Osmanlı teşkilatlanmasında çok önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Teşri (yasama), icra (yürütme) ve kaza (yargı) alanlarında başka bir kurumla karşılaştırılamayacak yetkileri vardır. Eğitim, medreseler vasıtasıyla ona bağlıdır. İlmiye sınıfına mensup kadı, adlî-kazaî görevler yanında beledî hizmetleri de yürütür. Vakıflar kanalıyla nerede ise bütün faaliyet alanlarıyla ilgisi bulunmaktadır. Devletin icraat ve tasarruflarını şer'î açıdan murakabe eder. Yaygın ve örgün dinî hizmetleri idare eder vb.[2]

Ulemanın İtibar Kaybına Uğraması

Islahat hareketleri, kadim Osmanlı teşkilatlanması kadar belki onlardan daha fazla ilmiye sınıfını etkilemiştir. Çünkü ilmiye sınıfı, ıslahat hareketlerinin önünde bir engel gibi duran, en azından potansiyel olarak böyle gözüken İslam'ın, dinî düşüncenin, yerleşik zihniyetin ve geleneksel değerlerin en öndeki temsilcisi, taşıyıcısı ve tabir yerindeyse "üreticisi" idi. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesinin doğrudan veya dolaylı olarak bu sınıfı menfî yönde etkilemesi tabii olarak beklenebilecek bir şeydir.

Kurumlar çerçevesinde, (laik) mekteplerin açılması, (laik) nizamî mahkemelerin kurulması, Adliye, Evkaf ve Maarif nazırlıkların tesisi gibi düzenlemeler[3], Şeyhülislâmlık'ın, medreselerin, müderrislerin ve dinî eğitimin, şer'î mahkemelerin ve buralarda çalışan kadıların hem faaliyet alanlarını daraltmış hem de gittikçe artan bir oranda, bürokraside ve siyasî hayatta itibarlarını zedelemiş, zayıflatmıştır.

Araştırmacı - Yazar

Islahat hareketleri karşısında Osmanlı ilmiye sınıfının, birbirini takip eden üç merhale geçirdiğini görüyoruz. İlk aşamada bir muhalefet sözkonusudur:

"[II.Mahmut dönemindeki askerî ıslahata karşı] tepkinin öncülüğünü her dèfasında eski askerî örgütlerin başını çeken Yeniçeriler yapmaktaydı (...) Bazen taşralı unsurlar da askerle ittifak ediyorlardı ama ***muhalefeti asıl yönlendirici güç ulema*** *idi. Osmanlı toplumunun aydın seçkinleri ile şehir kışlalarının imamlarının oluşturduğu bu müslüman dini kurumu her zaman devlet hizmeti gören kesimleri yönlendirmeye muktedirdi.* ***Ulema muhalefet hareketini İslâmi mirasın arzu edilmeyen değişimlerden korunması öğretisel esasına dayandırıyordu.*** *Ayrıca kitleler üzerinde istedikleri tepkileri uyandırmak için gerekli haberleşme araçlarına da sahiptiler.(...)."*[4] (vurgular bizim)

Padişah, ıslahat programını yürütebilmek için ulemanın desteğini kazanmanın zaruretini bildiğinden, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına kadar çift taraflı bir uygulamaya girişti; bir taraftan ilmiye sınıfının geneline yeni imkânlar tanıdı, özel olarak gücünden yararlanabileceği kişileri anahtar mevkilere getirdi, diğer taraftan da muhalefette ısrarlı olanları sürgün ve azille cezalandırdı. Neticede "ulema Sultan'la yaptığı işbirliği sonucu *ıslahata dinî bir görev niteliği kazandırmış oldu;* böyle bir tanımlama da, ıslahata karşı çıkanların sadece seküler bir otoriteye değil aynı zamanda şeriata da karşı gelmiş olacaklarını tazammum ediyordu(...)"[5]

Padişahla ulema arasındaki bu siyasî uzlaşma; Yeniçeriliğin ilgasının ardından çözülmekle kalmadı, ilmiye sınıfının gücünün kırılması yolundaki teşebbüslerle aksi istikamete yöneldi.[6]

Bu noktadan itibaren ulemanın kendi içinde bir bölünmeye uğradığını görüyoruz. Bir tarafta devletin nimetlerine mazhar olmuş bir kesim var ki bunlar Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar esas itibariyle ıslahat hareketlerine müsbet bakacak, hatta bunların savunucusu olacak, şeriata uygunluklarını dile getirecektir. Diğer tarafta ise muhalefette kaldığı için sürgüne gönderilmiş veya azledilmiş ulema var ki bunlar da her zaman karşımıza çıkacak olan dolaylı/pasif muhafazakâr halk muhalefetinin, ıslah teşebbüslerini "gâvur icadı" gösteren, işleyişlerini pek de bilmediğimiz oluşumların öncüleri, yönlendiricileri olacaklardır.

Bu iki oluşumun arasında aşılmaz kalın duvarların olduğunu söylemek zordur. Biraz sonra temas edileceği gibi ikbalde olanlarla idbarda olanlar zaman zaman yer değiştirecektir. Fakat İslâmcılık hareketine yön veren, katkıda bulunan ulemanın, -ister devleti kurtarmak, ıslah etmek, isterse ele geçirmekten yana tavır koysun-, birinci gruba mensup ulema arasından çıktığı gerçeğiyle karşılaşacağız.

Buradan ikinci merhaleye geçebiliriz.

"1860'lara gelindiğinde, ulema ile tutucu dini görüşlere sahip kimseler, gerçek anlamıyla bir ***Kulturkampf****'ın (kültür savaşı) patlak vermek üzere olduğunu ve bu savaşta kaybeden tarafın kendileri olabileceğini kavramaya başladılar. Bu noktada İslâmiyet sessiz kalamazdı. Böylece bir uygarlık olarak İslâmiyet'in kültürel içeriği önplana çıkarıldı ve bu uygarlığın Batı uygarlığı karşısındaki üstünlüğü özellikle vurgulandı. Bu doğrultudaki girişimlerin daha entellektüel içe-*

rik taşıyanları, İslâmi kültürel temelleri canlandırmaya çalışan ve temelde laik konumdaki entelijansiya -en açık örneği Yeni Osmanlılar- tarafından gerçekleştirildi. (...) Buna karşılık ulema, gelenekselci kitlelere laik entelijansiyanın mesajlarından çok daha kolay ulaşabilen bir İslâm popülizmini geliştirmiş görünüyordu."[7]

Ulemanın muhalefetten uzaklaşarak modernleşmeye paralel giden hatlarda ve kendi kişilik ve müktesebatına yabancı mekânlarda varlık alanları arayışları önemli neticeler doğurdu. Her şeyden önce padişahın, bürokrasinin ve aydınların laik düşünce ve uygulamalarına karşı durabilecek kişi ve kurumlar zaafa uğradı. Buna bağlı olarak ulemanın toplumdaki siyasî ve sosyal yeri, etkinliği ve konumu aydınların gerisine düşmeye başladı; öncü iken takipçi oldular. Nihayet çok sıkı ve güçlü dinî-hissî bağlarının olduğu büyük kalabalıklarla en azından algılama düzeyinde farklılaşmalar yüz gösterdi.

Fakat bunlar ulema sınıfına yeni bir itibar sağlamadı. Uzun süren II. Abdülhamit dönemi ise itibar kaybını süratlendirdi, ayrıca çift taraflı bir etkilenme ile ilmiye sınıfı kendini padişahın karşısında, İttihat ve Terakki hareketinin yanında buldu. Kısaca değinmek gerekirse II. Abdülhamit'in ulema ve meşayıha karşı takındığı menfî tavırda, Mayıs 1876'daki Softalar Kıyamı[8], Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi için Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'nin fetva vermesi, ulema ve talebe-i ulûmun Midhat Paşa ve anayasa hareketini desteklemeleri[9] şüphesiz etkili olmuştur.[10] Bunlar kadar önemli bir diğer husus da Sultan'ın kendisinden önce başlayan mektepleşme hareketini sürdürme ve maarif sistemini ıslah etme konusundaki düşüncelerini, medreseler ve ilmiye sınıfı güçlü kaldığı ölçüde tatbikata geçirmesinin zorluğunu bilmesiydi.

Sonradan yazılanlar bu durumun ulema tarafından da bilindiğini göstermektedir:

"Abdülhamid devrinde nisbet-i zaman ile müterâfık medarise ***'daru'l fesad'*** *nazarıyla bakılıyordu. Ejder-i istibdanın bu nazarla bakması mu'tıkdı. Çünkü ulemayı kendisinin adüvv-i bi-emanı bilir ve milletin şehrâh-ı terakkide pervazının mürevvici tanırdı. Talebe bile Midhat Paşa'nın nefyinde medrese kapılarına Midhat'ın vatan-ı azizine avdetine kadar odamız kapalıdır cümleleri yazmışlardı. Demek ki kavlen ve fiilen ve hatta o sıralarda vukua gelen cüzî bir Midhat kavgasından dolayı ihtilâlen bile şahin-i mâzenîn-i hürriyete sadakatlarını bildirmişlerdi."*[11]

Yeni İtibar Arayışları ve "İrtica"

II. Meşrutiyet ilan edildiği zaman ilmiye sınıfı büyük oranda yeni idareyi coşkuyla karşıladı. Bu idarenin meşru (şer'î veya şeriata uygun) bir yönetim tarzı olduğunu savundu; bununla kalmadı kendisi için de itibarlı mevkiler, yetkiler ve konumlar arayışına koyuldu.

Fakat ulema ve medreseler geri itilmiş, ihmale uğramış bir durumdaydı. Kendisi de ilmiyeye mensup olan Mustafa Sabri Efendi bu halet-i ruhiyeyi güzel tasvir ediyor.

"(...) Bu halin edvâr-ı ahireye ait olan en mühim âmilini, hükümetlerin, askerlikten ve temayülât-ı saireden güçlükle arta kalan nazar-ı iltifat ve ihtimamı,

*medreselerin yanı başına ikame ettiği mekteplere hasr etmesinde bulabiliriz. Mektepler, kendilerinden beklenen ciddi fevaidi temin edememiş ise de rekabet ettiği medreseleri söndürmeye hizmette kusur etmemiştir. Benim bildiğim yarım asra karib bir zamandan beri bu medreselerin mahsulü hüdainabit bir haldedir. Hükümetlerin meşağil-i resmiyesi arasında bunlarla iştigali daima istiskal ile müteradif olur, ahalinin ve bilhassa payitaht sekenesinin kalbinde de bu müesseselere doğru bir incizab görülmez, eşraf ve e'ali, çocuklarını katiyen buralara okutmaz, **talebe-i ulûm** unvanının yanısıra **softalar** lakabını da taşımak mecburiyetinde bulunan sınıf-ı müteallimîn, fukara evladı ve en çok Anadolu'nun saf Türk çocukları arasında yer bulabildi. Bu kadar revaçsızlık, bu kadar bakımsızlık içinde (...)"*[12]

II.Meşrutiyet'in ilanı bu menfi ortamı geçici de olsa bir ölçüde değiştirdi veya unutturdu. Çok geçmeden ilmiye sınıfı kendi faaliyet alanları için büyük bir karmaşa ve belirsizlikle karşılaştılar. Din adına herkes konuşabiliyor, "şeriat" isteyebiliyordu. Diğer taraftan hürriyetin iadesi gerekçe gösterilerek dine karşı "mübalâtsızlık" lar giderek artıyordu.

Bütün bunlar olurken patlak veren 31 Mart hadisesi ilmiye sınıfı açısından da bütün dengeleri altüst etti. Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin 31 Mart'tan çok kısa bir zaman sonra askerlere hitaben yayınladığı bir yazı, hem ulemanın kendisine biçtiği, daha doğrusu yeniden kazanmak istediği, fakat toplumda karşılığı kalmayan roller açısından hem de ifade tarzındaki çekingenlik yönüyle dikkate değer bir mahiyettedir:

*"(...) Bugün biz Peygamberimiz Efendimiz hazretlerinin âcizane varisleri bulunduğumuz cihetle O'nun emri makamına kaim olmak üzre bizim sözümüzü, nasihatımızı dinleyeceksiniz. Çünkü Peygamberimizin yüzbinlerce hadis-i şerifesini biz okuyoruz, biz biliyoruz. Kur'an-ı Kerim'in mâna-yı münifini biz anlıyoruz, bu kadar tefsir, akaid, fıkıh kitaplarını mütalaa ediyoruz. Size dininizi (...) biz öğretiyoruz. Biz olmazsak şeriatı nerden bileceksiniz, kıymetini nasıl takdir edeceksiniz. Madem ki **şeriat** istiyormuşsunuz. Ne güzel talep, ne âli himmet. Lakin yavrularımız afv edersiniz o bizim vazifemizdir, sakın vazifemizi gasb etmeyesiniz. Sizin vazifeniz cihad fi sebilillâhtır yani muharebedir. (...)"*[13]

31 Mart'tan sonra ilmiye sınıfı çok yönlü ve ağır tenkitlere, suçlamalara ve aşağılamalara muhatap oldu. Bunların en yaygın olanlarından biri *irtica* diğeri de meşrutî rejimi yıkmak için *Abdülhamit'le işbirliği* ithamları idi. Meşrutiyet ilan edileli henüz bir sene olmamışken, "istibdat, devr-i menhûs-i istibdat, devr-i zulm u i'tisaf" nitelemeleri herkesin kulağım doldurmuşken eski rejime (devr-i sâbık) dönmekle itham edilmek, bir kişi veya grup için yapılabilecek en ağır suçlama olarak gözüküyor.

Bu ithamlar giderek ilmiye sınıfını çağrıştıran her şeye sirayet etti. Meselâ *sarık* "nevakıs-ı ictimaiyye ve cerâim-i ahlâkiyye" alameti olarak algılanıyor; "kimin başında görülürse onun kaba saba bir adam olduğu vârid-i hâtır oluyor, [Ulemanın] yegâne sermayesi gurur ve asabiyetten ibarettir telakki olunuyor. Ya kavliyle veya fiiliyle herhalde beni rencide eder diye herkes korkuyor."[14] Üç aylar dolayısıyla imamlık, vaizlik ve diğer dinî hizmetler için Anadolu'ya veya Rumeli'ye gidecek olan talebe-i ulûm, Cemiyet-i İlmiye-yi İslâmiye'ye başvura-

rak "biz bu va'z u nasihatleri kime ifa edeceğiz? Taşralarda, bilhassa Rumeli'nin bazı mahallelerinde efkâr-ı umumiye bizi hâlâ *mürteci* [31 Mart'a katılmış ve istibdat taraftarı anlamında] tanıyormuş. Evvela bizim mevkimizi, kuvve-i maneviyemizi iade ediniz ki sonra bizden va'z u nasihat taleb ediniz" diyecek duruma düşüyorlar;[15] devr-i menfur-ı sâbıkda fitne ocakları addedilen müessese-i diniyeler bu devirde de *dar'ül irtica* vasfıyla tavsif ve taltif" ediliyorlar.[16]

"Sarık" meselesi öyle bir noktaya geliyor ki ilmiye mesleğinden başka mesleklere geçen ve "fes" giyenlerin sayısı artıyor. Bu geçişler de gerekçe gösterilerek, Meclis'te bütçe görüşmeleri sırasında ilmiye bütçesinin kısılması teklif edilmiş, ulema aleyhinde konuşmalar olmuş, konuşmacılardan biri de "Cenabı Hak ilmi sarıklılardan aldı feslilere verdi" diyerek istihfafta bulunmuştur.[17]

Basın organlarında, Meclis'te ve halk arasında gittikçe artan bir oranda konuşulan ve bir ölçüde yerleşen bu kanaatler ders kitaplarına bile girmeye başladı "(...) Maarif Nezareti'nin zîr-i idaresindeki resmi mekteplerde 'asi askerle softalar Abdülhamid'den paraları alarak 31 Mart hadisesini çıkardılar, istibdadı iadeye çalıştılar' fıkrası münderic bir *Malumat-ı Medeniye* kitabını okutmağa bile başladılar."[18]

İlmiye sınıfına yöneltilen irtica ve II.Abdülhamit taraftarlığı suçlamaları o kadar baskı yapar bir hale gelmiştir ki bu sınıfa mensup olanlar 31 Martçıların ana sloganı olan "*şeriat isteriz*" sözünden bile aşırı rahatsızlık duymaya başlamış, irtica mürteci kelimelerini de bu defa kendileri muhalifler için kullanmışlardır.[19] 31 Mart günü Meclis'te bulunan ve hadiseye katılanların temsilcileriyle görüşen ilmiyeden Antalya mebusu Elmalılı Hamdi Efendi, "(...) ulema o sırada pek biçare kalmışlardı. Talep olunduğu iddia edilen şeriat, şeriat-ı hakikiye olmayıp bu lafz-ı mübarekin mahfuzu'l ayn [ayn harfi atılmış] olarak delâlet edeceği mânadan ibaret olduğu [: şerit] cihetle bittabi uyûn-ı şeriat olan ulemanın bir adavet-i muzmerreye hedef olmaktaki mevkileri (...)"[20] "ahkâm-ı şeriye sözü bunların bir badanası makamında telakki olunabilirdi"[21] demekte bir mahzur görmüyor.

Şehbenderzade Ahmet Hilmi ise bu çerçevede çok daha ağır ve suçlayıcı bir dil kullanıyor:

"*Şimdi nimet-i hürriyet ve meşveret aleyhinde söz söylemeğe, şeriat kalkıyor demeğe cesaret eden* ***kirli ağızlar*** *değil mi idi ki İslâmı kahr edenler hakkında dasitan-ı medayih u sitayiş kusuyordu. O* ***münafıklar****, şeriat-ı garrayı istihfaf eden o* ***melunlar****, ellerinde hükmünü lağvettikleri Kitap, dillerinde kuru kuru bir sözden, milleti kandırmak için* ***bir vasıtadan ibaret şeriat****, fakat yüreklerinde yalnız ihtiras ve melanet olan o* ***denîler*** *değil mi idi ki şahs-ı manevi-i İslâm kan ağlarken, itlere atılan kemik parçaları gibi önlerine atılan altınlarla zevk ü sefa ediyor ve gülüyorlardı."*[22] (vurgular bizim)

Manastırlı İsmail Hakkı da 31 Mart sonrasında Ayasofya Camii kürsüsünden, âyetten delil getirerek "şeriat isteriz" demeyi nerde ise yasaklıyor:

"*[Yüce Allah] Şeriatı niçin size veriyorum? 'Fe'ttebi'ha': Bu şeriata mütabaat ediniz, 'vela tettebi' ehvaellezine la ya'lemun: Bir takım* ***cahil heriflerin*** *heva vü heveslerine ittibaen sokaklarda bağırıp çağırmalarına ehemmiyet vermeyin, şeriat isteriz diye o* ***budalaların*** *arkasından koşmayın! "[Casiye 45/18].*

"Allah 'şeriat isteyin' demiyor. 'Sen [şeriatı] istemezsin diye öldüreceğim' diyemezsin. Hakkın yok. Allah tayin etmiş (...) Hükm-i şeriat yerini bulacak. Şeriat mı istersin; al istediğini! Gördün mü masumları öldürmek nasıl olurmuş? Şeriat canileri, hainleri böyle darağacına çeker."[23] (vurgular bizim)

"Şeriat isteriz" sloganı Osmanlı siyasî kültürü için yeni değil. Farklı bir muhalefet aracı olarak kullanılışı ise Yeni Osmanlılar'la beraber başlıyor. Aslında ilmiye sınıfı da II.Abdülhamit dönemi muhalefet hareketleri içinde bu sloganı severek ve benimseyerek kullanıyordu, fakat başkalarının, kendileri için aynı sloganı, yaklaşık aynı gerekçelerle kullanmasına tahammülleri yoktu. Yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla bu taleplerin kontrol altına alınamaz noktalara varmasından, buna bağlı olarak siyasî sistemin yeni bir çürümeye uğramasından büyük korku duyuyorlardı.

Böyle bir vasatta ilmiye sınıfı nasıl itibar kazanabilirdi? Bunun tek cevabı var: Siyasîleşerek veya zaten var olan siyasîleşmeyi artırarak. Yukarıda da belirtildiği gibi ilmiye mesleğinden ayrılıp fesi sarığa tercih edenler vardı, fakat büyük çoğunluk, ilmiyenin geleneksel yapısından taviz vererek siyasî gidişe katılırken sarığı da muhafaza etmekten yana tavır koymuştur. İslâmcılık hareketinin karakteristik özellikleri bu tercihle çok yakından alakalıdır.

Bu tercihle birlikte ulemanın medresede değilse de Meclis'te, İttihat ve Terakki içinde, matbuat aleminde II. Abdülhamit dönemiyle kıyaslanamayacak derecede bir yer ve itibar kazandığını görüyoruz. Fakat siyasîleşme ve sosyal hareketlilik arttıkça, yeni kurallar işlemeye başlayınca ciddi problemlerle karşılaşılacaktır.

Burada bir örnek olay üzerinde durabiliriz: İstanbul Şehremini Hüseyin Kazım Kadri'nin "Mecalis-i Belediye İntihabatı"nı feshetmesi[24] üzerine Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye bir beyanname yayınlar ve bu davranışın meşruti idareye aykırı olduğunu vurgular:

"Şehremini tarafından mecalis-i belediye intihabatının feshi hususunda ısrar edilmekte ve Dâhiliye Nezareti'nce tervici cihetine gidilmekte olduğu malumdur. Meşrutiyet-i meşrûanın hâris-i hakikisi bulunan cemiyetimiz, hayat-ı meşveretin meşimesi ve kuvve-i kanuniye teşkilatının mebniyyun aleyhi bulunan belediye intihabatının bila-sebeb-i sahih feshi cihetine gidilmesini vechen-mâ tecviz etmemekle beraber Şehremaneti'nin ıslahat ve tekemmülatı için birçok esbab [ve] vesail mevcut iken bunlardan te'ami edilerek usul-i intihabatta imal-i nüfuzun sarih bir şekli olan şu yolda muamele edilmesini meşruiyet-i meşrûaya bir tecavüz telakki eyler"[25]

Doğru ve meşrutiyetperver gözüken bu beyanname kamuoyu ve hükümet üzerinde etkili olunca Şehremini istifa eder. Fakat Cemiyet-i İlmiye, matbuat ve İttihat ve Terakki çevreleri başta olmak üzere çokça tenkite muhatap olur. Söylenen şey hemen hemen aynıdır: "Ulema siyasete karışmasın". Cemiyet bu defa "Beyan-ı hal" başlıklı bir açıklama yayınlar[26] ve içinde bulunulan zor şartlar sebebiyle bu tartışmalara katılmayı uygun görmediğini belirtir, bir bakıma geri çekilir.

Kısa bir zaman sonra Selanik'te yapılan İttihat ve Terakki Kongresi raporunda, bu beyanname ağır tenkitlere uğrar. Siyasî merkezin ulemaya ve genel

olarak muhalif çıkışlara bakışıyla, ilmiyenin kendine biçtiği yeni roller arasındaki büyük boşluğu göstermesi açısından rapordaki ifadelere bakmak gerekiyor:

*"Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin eyyam-ı ahîrede bir beyannamesi intişar etti ki siyaset-i dahiliye-i devlete alenen müdahaleyi mütezammındır. **Ulemayı kiram vicdanların mürebbisi olmak itibariyle ümmetin manevi hakimleri oldukların-dan fırka ihtilaflarının, intihab mücadelelerinin fevkinde kalmaları**, verese-i enbiya sıfatını siyasî mücadelelerin netice-i tabiiyesi olan şahsî hücum ve taarruzlardan masun bulundurmaları kendileri için bir vecibe-i diniyedir. Bundan başka **sınıf-ı ulema hemen umumiyetle hazine-i milletten muvazzaf memurin-i resmiyeden madud olduklarından siyaset-i devlete icra-yı tesire** kalkışmaları doğru olmaz. Nihayet ulemanın Meclis-i Mebusan ve A'yan haricinde icra-yı siyasetle 31 Mart ve emsâli hadiselerde olduğu gibi mazallah meşrutiyetin ve vatanın izmihlaline bâdi netayic-i vâhime tevlid edeceği de nazardan dur tutulamaz."*[27] (vurgular bizim)

Mustafa Sabri Efendi bu raporu değerlendirirken, doğru fakat siyasî hayatta pek de karşılığı kalmayan argümanlara sığınır:

"Ulemanın siyasîyata karışıp karışmamasından başlayalım:

Eğer ulemanın mebahis-i siyasîyeye iştiraki men edilecek olursa bilhassa onlara terettüb eden emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker vazifesi mülga bir hale gelir ki ulema, bu hakkın kendilerinden nez' olunmasını katiyen kabul edemez. Onun içindir ki ilm-i din siyasîyat ile mâlidir.(...)"

"Alelhusus siyaset-i dahiliyede ulemayı lâl ü ebkem bir mevkide tutmak, kendilerinde bulunan ve kongre raporunda teslim edilen verese-i enbiya, mürebbi-i vicdan, hakim-i manevi sıfatlarını lafz-ı bîmanâ derecesine ve ulemayı da mücerredattan başkasına karışamaz muhterem bir sınıf-ı ankaî derecesine tenzil eder.(...)"

Burada bir tenakuz daha vardır ki o da Cemiyet-i İlmiye'nin, vaktiyle İttihat ve Terakki Cemiyet'iyle birlikte iken siyasîyata iştiraki hakkı kabul edilmiş olduğu halde fekk-i rabıta edildikten sonra bu hakkın tanınmak istenilmemesidir. Ve hâlâ İttihat ve Terakki'nin Şehzadebaşı Kulübü'nde siyasîyat ile meşgul bir Heyet-i İlmiyesi vardır. Bütün bu suretlerle mesele: 'Ey ulema! Siz bizim olmak şartıyla her hakkınız mahfuz ve mevcut ve bizden ayrılırsanız hukukunuz mefkuddur' şeklini [alır]".[28]

Şeyhülislâmlık'la İlgili Bir Tartışma

Ahmet İhsan, II.Meşrutiyet'in ilanının ilk günlerinde batılı gazetecilerin Meşihat Dairesi'ne gidip Şeyhülislâm'ın Padişah namına Kanun-i Esasi'ye sadakat yemini etmesini seyrettiklerini anlatırken "Avrupa gazetecilerinin o tarihe kadar ayak basamadıkları ve yaklaşamadıkları Meşihat Dairesi'ni ziyaret Mösyö Juvnel [**Matin** gazetesi muhabiri] için çok büyük bir vaka addolunmuştu. Bütün teşkilatı kurun-u vüsta alemini gösteren Bab-ı Fetva'da kavukluları, cübbe ve binişleri yakından gören Mösyö Juvnel, Şeyhulislâmın sarı pabuçlarından gözlerini ayıramıyordu" der.[29]

Çok kısa bir zaman sonra, bu ortamda ve konumda bulunan Şeyhülislâmın Meclis-i Mebusan'a gidip gitmeyeceği, giderse mebusların sorularına, sorgula-

malarına ve dolayısıyla denetlemesine muhatap olup olmayacağı gündeme gelir. Aslında Meclis Meşihat'a mektup yazarak Şeyhülislâm'ın da Meclis'e gelmesi ve "vükela-i saire gibi izahat vermesi lüzumunu" bildirmişti.[30]

Bundan yaklaşık bir hafta kadar önce Şeyhülislâm Sadrazam'la beraber Meclis'e gitmiş ve Heyet-i Vükela'nın programının okunuşunu takip etmişti. Derviş Vahdeti bu davranışa sert bir şekilde karşı çıktı ve Şeyhülislâm'a hitaben şunları yazdı:

"Malum-ı dekayık-melzûm-ı fekahatmeabîleri olduğu üzere Makam-ı Meşihat'ın uhde-i istîhallerine tevcihi hakkı, ancak hakk-ı hilafetpenahîye münhasırdır. Makamın ismi de Meşihat-ı İslâmiye'dir. Sahib-i makam da sadrazamla hem-pâyedir. Mânen de âlem-i İslamiyetin müftiyyu'l-enamıdır."

"Bu kadar salahiyeti takdir etmeyip de Meclis-i Mebusan'da Sadrazam'a katılmak ve vükelanın programına da itiraz etmemek, hem makamın kadrini bilmemektir, hem de şer'-i şerife karşı müsamahakârâne hareket etmektir."

"Makamın kadrini bilmemektir, çünkü sizi tayin eden Makam-ı Hilafet olduğu halde Meclis'in itimadına arz-ı ihtiyaç ettiğiniz anlaşılıyor ki orada arz-ı vücud eylemişsinizdir. Şer'-i şerife karşı müsamahakârâne hareket etmektir, çünkü Sadrazam vükelâ programında sarahaten 'Tanzim edeceğimiz kavanîn ve nizamat için milel-i saire kanunlarını ariz u amik tedkik ederek bunlardan lazım gelen esasları ahz edeceğiz' dediği halde itiraz etmediğiniz anlaşılıyor. Bereket versin de mebus Mustafa Asım Efendi 'Memalik-i Osmaniyenin kavanini şer'-i şeriftir. Bunda bulunmayan ahkâm olursa o vakit oradan alacağız. Kabine ve milletvekillerinin huzurunda bunun tekrar edilmesini teklif ederim' diyerek Sadrazam'ı tekrar izaha mecbur etmiştir."[31]

Ayrıca **Tan** ve **Servet-i Fünun**'da yazıldığına göre "kıraat olunan kabine beyannamesinde, Osmanlı tebligat-ı resmiyesinde öteden beri istimal edilen 'avn u inayet-i Bâri ve meded-i ruhaniyet-i Peygamberî', cümlelerinin bulunmamasından ulema ve hacegân adem-i hoşnudî izhar etmişlerdir."[32]

Şeyhülislâm "istizah" için Meclis'e gitsin mi gitmesin mi tartışması çıktığı zaman Vahdeti yine diğer vekillerden farklı özel statüsünden tekrar bahsederek gitmemesini savunur ve ilave olarak "(...) usul-i meşrutiyetle idare olunan memleketlerde hiçbir reis-i ruhanînin parlamentolarda istizah için davet olunduğu yoktur." maddesini ekler.[33] İstisnai durum olarak yalnız şunu görür: "Şeyhülislâm ancak ulema-yı İslâmdan müteşekkil şura-yı ilmiye-i şer'iye tarafından tahriren istizah olunabilir" veya "(...) Meclis-i Mebusan azaları sırf ulemadan olmak üzere ictima ederlerse Şeyhülislâmın izahat için Meclis'e gitmesinde beis yoktur."[34]

Vahdeti'nin ileri sürdüğü görüşlerin meşrutî bir ortamda ne kadar savunulabileceği tartışmaya açıktır. Fakat bu ifadelerden onun siyasî mânada laikleşmenin karşısında durduğu, "hakimiyet-i milliye"nin dinî ilkelerin ve kurumlarm üzerine çıkmasını, onlara meşruiyet sağlamasını reddettiği, bu çerçevede Meclis'i daha aşağılarda gördüğü, hatta Şeyhülislâmlık'ın dinî ve sembolik statüsüne aşırı itina gösterdiği söylenebilir.

Buna karşılık ilmiye mensubu Elmalılı Hamdi Efendi meseleyi hayli laik ve gayridini bir çerçevede ele almaktadır. Tartışmaları özetleyen Hamdi Efendi,

önce İslâmiyette rahbaniyet esasına müstenid olan riyaset-i ruhaniye olmadığını", ikinci olarak Şeyhulislâmın halifenin vekili olmasının ona özel bir statü vermeyeceğini, çünkü halifenin bir İslâm hükümeti reisinden başka bir şey olmadığını, üçüncü olarak da "hakimiyet-i millet"in hepsinin üstünde olduğunu belirttikten sonra gayet rahat bir ifade ile şu neticeye varır:

*"Şeriatın halifeye bile hakim gösterdiği **kuvve-i umumiye-i milleti** sıfat-ı hilafetin bir cüz'üne vekil olan zat (şeyhulislâm) hakkında küçük göstermek hiç caiz olamaz. Velhasıl şeyhulislâm **hükümet memuru** olmaktan başka hiçbir şey değildir. Ve bu sıfatla Meclis'e gelir. Makamına layık bir zat ise olduğu kadar hem makamı ve hem şahsı itibariyle alkışlanır. Değil ise yalnız şahsına ait olmak üzere hürmetten sakıt, belki nakizine (hürmetsizlik gösterilmeye) layık olur."*[35]
(vurgular benim)

Hal'inden önce olup bitenleri Yıldız'dan takip eden II.Abdülhamit 26 Şubat 1324/11 Mart 1909 günü Ali Cevat Bey'e şunları söyler:

"(...) Bir de Şeyhülislâm Efendi'yi sual ve cevap için Meclis'e getireceklermiş. Bu da iyi değil. Çünkü Makam-ı Meşihat şayan-ı hürmet bir makamdır. Onu oyuncak yapmamalıdır. Şeyhulislâmları zorla getirebilirler. Fakat patrikleri çağırırlar da gelmezlerse ayıp olmaz mı? Burasını düşünmüyorlar mı?[36]

Şeyhülislâmlık çok kısa bir zaman sonra bu tür tartışmalara konu olmaktan bile çıkacaktır. Makam-ı Meşihat'ta da Nakşîlikten Bektaşîliğe geçmek ve Mason olmakla tanıtılan veyahut "çoktandır onlardan (ulemadan) ayrılmış, bu zümrenin simgesi olan sarığı bile bağlamaz olmuş, üstelik siyasete atılmış ve laik [nizamî] mahkemelerde görev almış"[37] zevat bulunacaktır.

Notlar

1- İlmiye sınıfına mensubiyet esas itibariyle medrese çıkışlı olmak ve icazet almakla gerçekleşen bir şey olmakla beraber genel kullanımda henüz tahsil safhasında olan "talebe-i ulûm", imamet ve irşad hizmetlerini yürütenler de bu kavrama dahil edilmektedir. "Ulema ile maksadımız yalnız kisve-i malume-i mahsusayı lâbis sınıf-ı resmi değildir, belki ilm u irfan ile her mütehalli recül-i müteşerri ve mütedeyyindir." Demirhisarlı H. Hüseyin (dersiam), "Ulema-yı İslam'ın mevki-i siyasîsi", **BH (Beyanu'l-hak)** VII/158, s. 2799, dipnot, 26 C . evvel 1330/30 Nisan 1328; "Ulema-Meşayıh; Medlûlen ikisi bir cinsden vaki olan iki kelime. Yekdiğerinden tefriki birinin tacı, diğerinin sarığı kadar sathi ve bî-lüzumdur. (...) Biri ilmihal hocası, diğeri ahlâk muallimi" Muhibbu'l-hak bir derviş, "Efkâr-ı umumiye", **Muhibban**, 1. sene, nu. 6, s. 42, 18 Safer 1328/15 Şubat 1325.

2- "(...) (Halifeler) ulema-yı a'lâm marifetleriyle mesalih-i enamı icabât- asriyeye tevfik için tevsi-i fetava kaziyesini takrir ve tesis ederek *kuva-yı selase-i hükümeti* hikmet-i şer'u akle tamamiyle mutabık olmak üzere tayin eylemişlerdi ki *hamil-i kudret-i teşri* olan ehl-i ilm u salah bu teşekkül-i meşrûun netice-i tabiiyesi olarak *emr-i murakabeyi de haiz* ve müteahhid olmuştur. Bu vechile tenfiz ve icra vüzera ve umereya, *hall ü fasl-ı husûm* ile *hükm ü kaza* kudat ve nüvvab-ı fuzalaya ve *teşri* ve *murakabe* ile *ifta* şube-i ictihad ve fetvada kabiliyet-nüma-yı istiklâl olan a'lâm-ı ulemaya ait kalmış (...)", bk. Şeyhülislâm Mehmed Sahib, "Makam-ı celil-i Meşihat-ı İslâmiyeden (...) beyannamedir", **SM (Sırat-ı müstakim)**, II/51, s. 386, 10 Şaban 327/13 Ağustos 325. Yaklaşık görüşleri savunan bir başka yazı için bk. Mustafa Sabri, "İlmiye bütçesi münasebetiyle", **BH**, V/106, s. 1960, 16 R. ahır 1329/4 Nisan 1327:"(...) İslamiyet'in naturel olan meşrutiyetinin mebusluk vazifesini ulema ifa edegelmiştir. İçtihatlarıyla kanun yapmışlar ve metanet ve salabetleriyle icraat-ı hükümeti tenkit eylemişlerdir." Yazar az yukarıda da ulemanın "kuvve-i murakabe" görev ve yetkisi yüzünden hükümetler tarafından pek hoş görülmediğini belirtmektedir. Ayrıca bk. Küçük Hamdi, "İslâmiyet ve hilafet ve meşihat-ı İslâmiye", **BH**, I/22, s. 511-14, 8 Safer 327/16 Şubat 324; Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz", **SM**, II/34, s. 126, 13 R. ahır 327/20 Nisan 325.

3- İlk mekteplerden Mekteb-i Mühendishane-i Bahr-i Humayun 1773'te, Mekteb-i Mühendishane-i Berr-i Humayun 1795'de, Mekteb-i Tıbbiye (Tıbhane-i Âmire) 1827'de, Mekteb-i Harbiye 1834'de; Nizamî mahkemeler 1871'de; Evkaf Nezareti 1826'da, Maarif Nezareti 1846'da, Adliye Nezareti 1870'de kurulmuştur.

4- A.Levy, "Osmanlı uleması ve Sultan II. Mahmud'un askerî ıslahatı" Ebubekir Bagader, **Modern Çağda Ulema** içinde, İstanbul, İz Yayınları 1991, s. 29-30,

5- **Agm**, s. 31-32, 35-36, 40-41. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı sırasında Sultan'ı destekledikleri için ulemaya ve talebe-i ulûma gösterilen iltifatlar, verilen hediyeler ve statü artırımları için de bk. agm, s. 39-40

6- **Agm.** s. 43, 47.

7- Ş.Mardin, **Bediuzzaman Said Nursî Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul İletişim Yayınları, 1992, s.184

8- Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye medreseleri talebelerinin katıldığı bu hadise için bk. Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, İstanbul, 1923, s. 1992 vd; R. Galip Okandan, **Amme Hukukumuzun Anahatları**, İstanbul, Hukuk Fakültesi Yayınları, s.124.

Resulzade Mehmed Emin'in 1892 yılında İran'da vukubulan "Reji Boykotajı" ile Softalar Kıyamı arasında yaptığı enteresan karşılaştırma için bk. "İran tarihçe-i inkılâbı", **SR**(*Sebilürreşad*), IX/215, s. 130, 7 Zilkade 1330/4 T. evvel 1328. "İlk nazarda bir *feveran-ı taassub* gibi nazara gelen bu vaka [Reji Boykotajı ile] (...) istibdadın esasına bir darbe vuruldu. Sultan Aziz zamanında Rus sefiri İgnatiyef'in alet-i desayisi olan Sadrazam Mahmud Nedim'in azlini istemek üzre saraya karşı hücum eden Softalar Vakası'na pek müşabih olan bu vaka (...)"

9- Tokat mebusu (sonra şeyhülislâm) Mustafa Sabri Efendi bu konuda şu tesbitleri yapıyor: "İlmiyenin idbarına (...) mühim ve derin bir sebep daha vardır ki o da bu *mesleğin bir vakitten beri siyasiyat ile ihtilâtı*dır. Fakat bu ihtilat sarıklılara fikr-i irtica isnad eden gec-bînânın zannettikleri gibi olmayıp tamamen makûstür. *Otuz kırk seneden beri sarıklılar hükümet nazarında Midhat Paşa peyrevleri olmak üzere tanınmıştır.* Midhat Paşa'nın teşebbüsât ve mesaisinde sarıklılarla bir unsur-ı müzaheret bulduğu ise erbab-ı vukufun malumudur. İşte o zamandan beri hükümetin mesleğinde sarıklılara karşı gizli bir husumet mevcuttur. *Devr-i sabıkın* [II.Abdülhamit idaresinin] (...) o müessesâta karşı tevaki politikası ittihaz eylediği, (...) *kendi kendine sönsün demek ister gibi bir vaz'* aldığı ve bazan müsaadat bahş eder gibi göründüğü ahvalde dahi mâna-yı tahribi kasd eylediği dikkat olunacak mesaildendir.(...)", M Sabri, "ilmiye bütçesi münasebetiyle" **BH**, V/106, s. 1960, 16 R. ahır 1329/4 Nisan 1327 (vurgular bizim).

10- Ş. Mardin, şu hükümlere varmaktadır: "Dinî eğitim veren kurumlara karşı ilgisiz, soğuk bir tavır takındı" (**Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s . 93; **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 56), "Sultan ilmiyenin yeniden canlandırılmasından son derece endişeli idi. Onun taktiği ulemanın bir batağa saplanıp yokolmasını izleme yönündeydi", "Şeyhülislâmlık makamını sıkı bir denetim altında tuttu" (**Bediuzzaman**...., s. 178, 197).

11- İbnürrahmi Ali Tayyar, "Heyûla-i irtica (!?)- Ulema-yı İslâm" **BH**, V/120, s. 2185-86, 27 Recep 1329/11 Temmuz 1327. (Yazının başlığı bir gazetede çıkan ulema aleyhtarı bir makalenin başlığıdır.)

Böyle bir ortamda ilmiyenin muhalefet saflarına geçmesi kolaylaşmıştır. Yeni Osmanlılar'ın ulemayı yanlarına çekmek için gösterdikleri çabalar ve İttihat ve Terakki ile II.Abdülhamit dönemindeki ilişkileri için bk. M. Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 78 vd.; Ş. Hanioğlu, **Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jöntürklük**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986, s. 112-24 ve 355 vd.

12- M. Sabri, **Dinî Müceddidler**, İstanbul, Evkaf Matbaası 1338-1340, s. 216.

13- "Asker evladlarımıza hitabımız", **BH**, 11/29, s. 669, 28 R. evvel 327/6 Nisan 325. Yazının devamında askerleri yatıştırmak, ilmiye kisvesine bürünen sahtekârların faaliyetlerine mani olmak için kışlalara "Heyet-i Nasıha"lar gönderildiği belirtiliyor, Aynı sayıda yer alan bir diğer beyanname de (s. 688) bu heyetlerden bahsediyor.

14- Ahmet Şirani, "Amâim ve alâim" **BH**, VI/154, s. 2739, 27 R. ahır 1330/2 Nisan 1328. "(...) Sarıklılara maatteessüf ekseriyeti teşkil eden bir kısım halk tarafından nefret-amiz nazarlar tevcih olunuyor!", Mehmet Sıdki, "Arz-ı Şükran....", **BH**, II/31, s. 730, 9 C. ahır 327/15 Haziran 325.

16 Mart 1327 günü Meclis'te bütçe görüşmeleri sırasında Karesi mebusu Vasfi Ef. idare-i örfiye aleyhinde konuşunca ona karşı çıkan Tokat mebusu İsmail Paşa "sarık" meselesini gündeme getirerek muhatabını susturmak istemişti: "İttihad-ı Muhammedî diye Divanyolu'na toplanan bir milyon suhteye [softaya] ne dersin? (...) Senin gibi [onların da] başı sarıklı idi, isbat ederim", Ermenekli M. Safvet, "Meclis-i Mebbusan'da softalar ???", **BH**, IV/104, s. 1922, 2 R. ahır 1329/21 Mart 1327. Bu

konu için ayrıca bk. Mehmed Bahaeddin, "Muhterem **BH** ceride-i ilmiyesine", **BH**, V/105, s.1947 vd., 9 R. ahır 1329/28 Mart 1327; Mustafa Sabri, "Menakıbımız ve mesalibimiz", **BH**, II/30, s. 693 vd., 2, C. ahır 327/8 Haziran 325.

15- Mustafa Sabri, "Talebe-i ulûma", **BH**, 11/ 33, s. 767, 23 C. ahır 327/29 Haziran 325. Talebeden bir kısmı Cemiyet'e başvurarak gerektiğinde halka gösterilmek üzere "itimadname" talep etmiş, bunun üzerine Cemiyet "Taşra müftileri ve nüvvab-ı şer'î cânib-i âlilerine" başlığıyla bir beyanname yayınlayarak itimadname taleplerinin doğru olmayacağını belirtmiş ve "Divan-ı Harb mukarreratıyla talebe-i ulûmun bi-günah bulundukları çoktan meydan-ı vuzuha çıkmış olduğu (...) halde taşrada bazı taraflardan talebe-i ulûm hakkında âsâr-ı tereddüdün muvafık-ı şiar-ı İslâmiyet ve insaniyet olma" yacağı ifade edilmiştir. bk.**BH**, II/39, s. 876-77, 7 Şaban 327/10 Ağustos 325,

16- İbnurrahmi Ali Tayyar, "Heyula-i irtica...", **BH**, V/120, s. 2187, 27 Receb 1329/11 Temmuz 1327.

17- Bk.Mustafa Sabri, "İlmiye bütçesi münasebetiyle", **BH**, V/106, s. 1959, 16 R. ahır 1329/4 Nisan 1327,

18- Ermenekli M. Safvet, "İftira da bu kadar olur !!", **BH** , IV/101, s. 1876, 11 R. evvel 1329/28 Şubat 1326. Yazar şöyle devam ediyor: "Bir kere düşünülsün ki asılsız, esassız bir iftira aradan daha bir ay geçmeden hem kitaplara geçirildi, hem de mekteplerde okutulmaya başladı." Ayrıca bk. "Bir rica", **BH**, VII/167, s. 2951, 30 Recep 1330/2 Temmuz 1328.

M. Safvet aynı yazıda, talebe-i ulûmun Babıâli Yangını'nı çıkarmakla da suçlandığına işaret ediyor, s.1875.

19- Meselâ bk. Mehmet Sadık, "Şeriat ve ulemamız mâni-i medeniyet değildir", **BH**, II/36, s. 835, 16 Receb 327/20 Temmuz 325, "Nur-ı meşrutiyeti söndürmek ve nar-ı istibdadı alevlendirmek maksadıyla ortaya atılan irticaiyyûnun ve avene-i havane-i din ü devletin (...)".

20- Küçük Hamdi, "31 Mart hadisesinden", **BH**, II/31. s. 723, 9C. ahır 327/ 15 Haziran 325.

21- Küçük Hamdi, "31 Mart vakasına dair", **BH**, II/34, s. 789, 2 Receb 327/6 Temmuz 325.

Bir başka yazara göre "şurada burada şeriat isteriz diye vukubulan yaygaracılık(...) sıfat-ı ilmiyeden âri fakat kisvesini mültebis erbab-ı mefsedete ittibadan tevellüd etmiş âsâr-ı dalâldendir". İbnu'l-İsam Rıza., "Bütün müslümanları toplayacak bir kuvve-i ilmiye lazım", **SR**. VIII/189, s. 124., IC. evvel 1330/5 Nisan 1328

22- "Millet-i celile-i İslâmiyeye hitabe-i îd-i said", **Hikmet**, nu 25, s. 2, 2 Şevval 1328/23 Eylül 1326.

23- "Mevaiz", **SM**, II/43, s.270,13 C. ahır 327/18 Haziran 325. Manastırlı'nın bir başka benzer ifadesi için bk. "Mevaiz", **SM**, II/42, s .255, 6 ,C. ahır 327/11 Haziran 325.

Tahiru'l-Mevlevi 31 Mart'ı yapanları Hz. Peygamber devrinde Mescid-i Dırar'ı inşa eden münafıklara benzettikten sonra şunları söylüyor:" (...) Dinini dünyaya ve hamiyet-i insaniyesini birkaç tane liraya değişen *mürteci'in-i münafıkîn*in (...) suret-i mekkârânede talep ettikleri şeriatın bir hükm-i hayat-efzası olan kısasa evvela kendileri mahkum oldular (...) siyaset ile sema-yı adl u intikama irtifa ettiler", "Tarih-i İslâm sahaifinden", **BH**, II/38, s. 864, 30 Recep 327/3 Ağustos 325.

Akif de "Köse İmam" şiirinde meseleye aynı şekilde yaklaşıyor:

"Hele biçare şeriatla nasıl oynanıyor! / Müslümanlık bu mu yahu diye insan yanıyor. / Gölgesinden bile korkup bağıran bir ödlek, / Otuz üç yıl bizi korkuttu şeriat! diyerek. / Vahdeti muhlisiniz, elde asa çıktı herif, / Bir alay zabiti kestirdi. Sebep: 'şer'i şerif!" **Safahat**, s. 118 (İlk yayını: **SM**, IV/79, s. 3, 28 Safer 1328 / 26 Şubat 1325.) Ayrıca bk. "Devlet hayatı", **Muhibban**, 1. sene, nu. 1 s. 4, 18 Şaban 1327/22 Ağustos 1325.

24- Bu feshin gerekçeleri için bk. Hüseyin Kazım Kadri, **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım**, Haz. İ.Kara, İstanbul, İletişim Yayınları 1991, s. 108, 329.

25- **BH**, V/127, s. 2294 Ramazan 1329/29 Ağustos 1327.

26- **BH**, V/128 s. 2310, 25 Ramazan 1329/5 Eylül 1327.

27- "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1327 Kongresi'nde kâtib-i umumi tarafından kıraat olunan Merkez-i umumi raporu hülasasıdır", **SM**, VII/165, s. 145, 10 Zilkade 1329/20 T. evvel 1327. Ayrıca bk. "Cevab-ı savab", **BH**, VI/131, s. 2358, 23 Şevval 1329/3 T. evvel 1327. Son cümledeki tehditkâr tutum, 31 Mart'a atıf yapılması ve ulemanın memuriyetinin vurgulanması özel olarak dikkate değer. Bu tartışmaların önemli taraflarından biri de **Sırat-ı Müstakim**'in ulemayı savunmaması, aksine bu raporu yayınlayarak dolaylı bir şekilde menfi tavır koymasıdır. Bu durum, o yıllarda **Sırat-ı Müstakim**'in İttihat ve Terakki'ye daha çok yakınlığıyla alakalı olmalıdır.

28- "İttihat ve Terakki Kongresi'nde kıraat olunan raporun bir noktası", **BH**, VI/131 s. 2359-60, 23 Şevval 1329/3 T. evvel 1327.

Ahmed Şirani aynı tartışmalar çerçevesinde bir başka gerçeğe işaret eder: "(...) Sınıf-ı İlmî, yekdiğerine zıt iki türlü muahaze karşısında bulunuyor: Bir taraf mülk ü milletin selametine ait mesail-i mü-

himme-i siyasiyeden lakayd kalmasını vazife-nâşinaslık addediyer. Diğer taraf da siyasiyat ile uğraşmasına had-nâşinaslıktır diyor. Ben hakkın birinci tarafta bulunduğuna-la yetezelzel bir suretle- kaniyim" Yazar bundan sonra İslâm dininin siyasî bir din olduğunu anlatıyor ve ekliyor: "[İslâm'ın] havi bulunduğu ahkâm-ı siyasiyeyi tebliğe memur olanlar da ulema-yı kiramdır", "Bir müdafaa", **BH**,VI/139, s. 2498, 26 Zilhicce 1329/5 K. evvel 1327.

Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın ortaya çıkışıyla ulemanın siyasî hayata katılma oranı daha da artmış, bu parti ile İttihat ve Terakki arasındaki sert münakaşa ve tartışmalar iki partiyi destekleyen ulema ve meşayıh arasında da aynı sertlikte cereyan etmeye başlamıştır. Hürriyet ve İtilaf'ı desteklemesine rağmen **Beyanü'l-Hakk**'ın bazı yazarları, ilmiye sınıfı için çok zararlı bu gidişe bir son verilmesini istemişlerdir. Mesela bk. Ahmed Şiranî, "Ulemâ-yı kiram ve fırkalar", **BH**, VI/147, s .2621 vd; aynı yazar,"Yine ulemânın bîtaraflığı meselesi" **BH**, VI/148, s. 2642 vd; aynı yazar, "Ahval-i Ulema ve teessürlerim", **BH** , VI/149, s. 2651 vd., 1330/1327; İbnu'r-Rahmi [Ali Tayyar], "Ulemâ-Mezabîh", **BH**, VI/152/, 2701, 13 R. âhir 1330/19 Mart 1328; Alaşehirli Ahmed Necati, "Ulema-yı kiramdan bir rica", **BH**, VII/171, s. 3009, 28 Şaban 1330/30 Temmuz 1328; "Şuûn", **SR**, XII/292, s.111, 20 C. evvel 1332/3 Nisan 1330

29- **Matbuat Hatıralarım**, İstanbul, Ahmet İhsan Matbaası 1931, 11, 22.

30- (Vahdeti), "Meclis-i Mebusan riyaset-i aliyesine", **Volkan**, nu.55, s. 1 (261), 3 Safer 1327/11 Şubat 1324/19 Şubat 1909.

31- Vahdeti, "Şeyhülislâm Hazretlerine", **Volkan**, nu. 50., s.1(256), 28 Muharrem 1327/6 Şubat 1324/19 Şubat 1909.

32- Vahdeti, "Şeyhülislam Efendi'nin nazar-ı dikkatine", **Volkan**, nu.56 s.1 (266), 4 Safer 1327/12 Şubat 1324/25 Şubat 1909.

33- Bk.30.nolu dipnottaki yazı, aynı sayfa.

34- Bk.32 nolu dipnottaki yazı, s. .2 (267)

35- Küçük Hamdi, "İslâmiyet ve hilafet ve Meşiaht-ı İslâmiye", **BH**, I/22, s. 514, 8 Safer 327/16 Şubat 324. Benzer bir yorum için bk. Mehmed Seyyid, **Usûl-i Fıkıh-Medhal**, s. 102-03

36- Ali Cevad Bey, **İkinci Meşrutiyetin İlanı**..., s. 43. Şeyhülislâmlığın statüsü için ayrıca bk. Mehmed Fevzî, **Tebyîn-i Hakikat**, s. 8-9; Ali Birinci, **Hürriyet ve İtilaf Fırkası**, s. 127.

37- Feroz Ahmad, **İttihat ve Terakki**, s. 244, Ayrıca bk. İbnülemin M. Kemal İnal, **Son Sadrazamlar**, IV, 1877; "İslâm havadisi", **İM (İslam Mecmuası)**, I/4, s. 125, 28 R. ahır 1332/13 Mart 1330.

İttihatçıların Şeyhulislâmlık'a bakışı için bk. Y.H.Bayur, **Türk İnkılabı Tarihi**, II/4, 376.

Ulema ve siyaset ilişkileri konusunda ihmal edilmemesi gereken bir kaynak: Şehbenderzade F. Ahmed Hilmi, **Muhalefetin İflası** özellikle s. 25 vd., 49, 56.

TÜRKİYE'DE DİN-DEVLET-AYDIN

Süleyman Uludağ

Bugün en fazla özlem duyulan hususlardan biri Türkiye'de toplumu oluşturan fertlerin, bunlar tarafından kurulan cemiyet, dernek, vakıflara; çeşitli mezhep ve tarikatlara, değişik akımlara, fikir hareketlerine, zümrelere ve cemaatlere mensup kişilerin güvenli, huzurlu ve hoşgörülü bir sosyal ortamda varlıklarını sürdürmeleri ve gelişme imkânı bulmaları. Bu amaca ulaşmak için düşünce ve inanç farklarını ortadan kaldırmak veya bunları birbirine yaklaştırma çabasına girmek veya denetim altında tutmak sadece ideolojik yönetimlerde görülen bir şey olup, SSCB'nin dağılmasıyla faydasız olduğu kanıtlanmış bir husustur. Önemli olan düşünce ve inanç farklarına rağmen barış içinde birarada yaşamanın yolunu arayıp bulmaktır. Öyle bir sosyal ortam meydana getirilmelidir ki bu ortamda fertler ve onların oluşturdukları zümreler düşünce ve inançlarını serbestçe ifade edebilsin, ifade etmekle kalmasın düşüncesi doğrultusunda rahat hareket edebilsin, inancını yaşasın. Bunu yaparken kimse tarafından tedirgin edilmesin, kınanmasın, devlet tarafından denetlenmesin, kanunî takibata uğramasın.

Sözü edilen amaca ulaşmak konusunda Din-Devlet ilişkisi ile aydınların bu ilişkiyi açıklama ve yorumlama biçimleri büyük önem taşır. Şüphesiz ki din, fikir yönü de bulunmakla beraber esas itibariyle bir inanç meselesidir. Dindar bir kişiden, bütün düşünce, inanç ve davranışlarının rasyonel olması beklenemez. Bütün dinlerde durum budur. İslamın öbür dinlerden farkı rasyonel yönünün nisbeten ağır basmasıdır.

Din daha çok inanç konusudur ama Din-Devlet ilişkisi inanç konusu değil, akıl ve tecrübe konusudur. Özellikle İslam açısından bu böyledir. Gerçi Hıristiyanlıkta ve daha başka bazı dinlerde devlet bir din meselesi şeklinde ele alınmış, bundan da çeşitli din devleti şekilleri ortaya çıkmıştır. İnsanlık tarihinin başlangıç döneminde sosyal kurumların farklılaşmadıkları ve ayrı bir alan olarak görülmedikleri dönemlerde devlet de dine bağlı idi ve dolayısıyla bir inanç meselesiydi. Ama tarih süreci içinde öbür sosyal kurumlar gibi devlet de dinden ayrı bir sosyal varlık olarak görülmeye başlanmıştır. Bu bakış açısı Din-Devlet arası bağları ve ilişkileri yok ederek bu iki kurumu

Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

birbirine karşı tamamiyle bağımsız ve bağlantısız hale getirmemiştir. Tam tersine iki bağımsız kurum olarak eşit veya buna yakın şartlarla aralarındaki bağları ve ilişkileri daha makul ve daha faydalı şekilde yeniden kurmalarına, imkan ölçüsünde birbirinin hareket serbestisini kısıtlamamaya ve yekdiğerine karışmamaya yol açmıştır. Bu anlamda Din-Devlet ayrımı iyi ve hayırlı bir şeydir ve bu İslama da tamamiyle yabancı değildir. İslamdaki devletlerin tarihine bakıldığı zaman hemen hemen bütün hanedanlıklarda, sultanlıklarda ve emirliklerde böyle bir ayrım görülür. Ayrıca bu ayrımı, siyaset ve devlet üzerine yazı yazan İslam düşünürlerinde de görmek mümkündür. Din-Devlet ilişkileri konusunda İslam dünyasının en büyük eksiği esasen var olan söz konusu ayrımı geliştirmemiş ve toplumun değişen şartlarına göre yorumlamamış olmalarıdır. Bugün İslam devletlerinde Din-Devlet ilişkileri konusunda yaşanan gerginliğin en önemli sebeplerinden biri budur. İslamcı kesimin bir bölümü Osmanlı yönetim tarzını, bir bölümü fıkıh, kelam ve Ahkâm-ı Sultaniye kitaplarında anlatılan yönetim şeklini, diğer bir bölümü ise ilk dört halife zamanında uygulanan hilafet biçimini esas alırken, başka bir bölümü tarihi tecrübeyi bir kenara atarak doğrudan Kur'an'a ve hadis'e dayalı bir yönetimden söz etmektedir. Buna karşı batıcı kesim batıdaki devlet şeklini, onun temel kurumlarını ve niteliklerini bir inanç konusu haline getirerek hararetle savunmaktadır. Milliyetçi yanı ağır basan çevrelerde ise devletin millilik niteliği bir inanç konusudur. Görülüyor ki İslamcı, batıcı ve milliyetçi kesimler devlet kurumuna bir akıl ve tecrübe konusu olarak değil, bir inanç meselesi olarak bakmaktadırlar. Her üç kesimin devlete bakış açısına saygı duyulur. Problem bu kesimlerin birbirlerinin bu konudaki görüş ve inançlarına karşı hoşgörülü davranmamaları, devleti eline geçiren kesimin öbürlerine yaşama, var olma, gelişme ve meşru yollarla iş başma gelip devleti yönetme hakkını tanımaması noktasında ortaya çıkmaktadır.

Şeriat devleti, ulus devlet ve laik devlet tezlerini savunanlar devlet konusunu bir inanç (dogma, nass) konusu olarak değil de bir akıl ve tecrübe meselesi olarak ele alsalar birbirlerine karşı çok daha hoşgörülü olabilir, çok daha sağlıklı ve yararlı sonuçlara ulaşabilirler. Bu topraklarda yaşayan bir insan elbette ki bir devletin gereğine, hatta zorunluluğuna bütün samimiyetiyle inanmalıdır, buna inanmak onun en tabii hakkıdır ama mesele bu değildir, mesele devletin kendisinin değil, biçiminin ve niteliğinin bir inanç konusu haline getirilmesidir. Devletin laik veya milli veya şeriat niteliğine haiz olması şart mıdır? Mutlaka gerekli midir? Eğer sözü edilen üç kesim devletin laik veya milli veya şeriat niteliğini bir inanç (bir ideoloji, bir doktrin) konusu olmaktan çıkarır, bir fikir ve kanaat düzeyinde tutarsa, problemi çözmenin yolları açılmış olur. Aksi takdirde inançlarının doğruluğunu ispatlamak için ne kadar çok bilgi ve belge getirirlerse getirsinler, kendilerinden başka kimse bunlara iltifat etmeyecektir. Kendileri söyleyecekler, kendileri dinleyecektir. Bu tür bir sağırlar diyaloğundan kimse istifade edemeyecektir. Devletin niteliğini inanç haline getirenler, dogmatizmin açmazına düşmekten kurtulamayacaklardır. İslamcı, milliyetçi ve batıcı aydınların devletin niteliği konusundaki dogmatizmi mutlaka aşmaları gerekir. Aksi takdirde kimseye fayda sağlamayan anlamsız tartışmaların sonu gelmeyecektir.

Tarih boyunca ünlü ve itibarlı İslam bilginleri ve düşünürleri devlet kurumunu nasıl algılamışlardır, bu kuruma nasıl bakmışlardır, sorusu bizce çok önemlidir. Onların bakış açısını hesaba katmadan İslam'ın bu konudaki görüşünü sağlıklı bir biçimde ortaya koyma imkânı yoktur. Burada İslam bilginleriyle sünnî, şiî, mutezile bilginleriyle felasifeyi kasd ediyorum. Şiî-bâtınî zümrelere ait nascı (dogmatik) bakış açısı sünnîlerin devlet konusundaki görüşlerinin net bir biçimde ortaya çıkmasını sağlaması bakımından son derece önemlidir. Şiî-bâtınî zümreleri de ikiye ayırmak lazım: a) Zeydiye ve İmamiye, b) Bâtınîye (İsmailiye, Ta'limiye). Bâtınîyede devlet tamamiyle teokratiktir. 909-1171 yılları arasında Mısır'da hüküm süren Fâtımilerin başında bulunan devlet başkanları bazan Tanrı'nm yanılmaz temsilcileri, bazan firavunları gibi Tanrı olarak algılanıyorlardı. Yönettikleri devlet de Tanrı-Devlet mahiyetindeydi. Zeydiye ve İmamiye ise devlet başkanmn Hz. Ali soyundan olması şartını getirmişti. Ayrıca İmamiye (bugün İran'da resmi mezhep) Şiîleri, devlet başkanının Allah'ın emriyle Hz. Peygamber tarafından adı açıklanarak atandığına inanmış ve bunu savunmuştur. Ehl-i Sünnet (Sünnîler) bu inançları sürekli reddederek devlet başkanmm Allah tarafından atanmasının ve Hz. Peygamber tarafından açıklanmasının bahis konusu olmadığını, bu konuda Kur'an ve hadiste bir hüküm bulunmadığını, devlet başkanım seçme işinin ümmete ait bir husus olduğunu savunmuş, devlet konusunu dinin temel meselesi olarak görmemiş, dinî açıdan fer'î ve tâlî bir husus olarak değerlendirmiştir. Sünnîlikte şu hususlar esastır: a) Devlet (Hilafet-İmamet) ile ilgili olarak Kur'an'da ve hadiste her hangi bir hüküm yoktur. b) Devlet İslam toplumunun işidir. c) Devlet kesinlikle bir iman meselesi değildir, amentü'de buna yer yoktur. Buna rağmen Sünnîlikte zaman zaman devlet (Hilafet), hatta hanedanlık (Saltanat) bir inanç konusu haline gelmiştir. Bunda Şiî-Bâtınî zümrelerden gelen etkilerin rolü olduğu gibi devlet ve hanedanlıkla ilgili eski doğu gelenek ve inançlarının da payı vardır.

Devlet (Hilafet) konusu akaid ve kelam kitaplarında yer almıştır. Fakat bunun sebebi konunun itikadî bir mesele oluşu değil, bu hususu itikadî bir mesele haline getiren Şiî-Bâtınî mezhepleri reddedilme ihtiyacıdır. Ulema bu noktaya özellikle dikkat çekmiştir.

İslamın genel çizgiler itibarıyla devlete bakış açısı son derece geniş, gerçekçi ve makuldur. Kur'an ve hadislere göre peygamberlerin (Nebi ve Resullerin) ilk ve aslî görevleri devlet kurmak değildir. Peygamberliğin tarifi yapılırken ve peygamberlerin görevlerinden bahs edilirken: "Devlet kurma" gibi bir hususa temas edilmez.

Hz. Peygamber, insanları İslam'a davet etmeye başladığı zaman Mekke'li putperestler O'nu devlet kurmak ve hükümdar olmak isteyen biri sanıp, davasından vazgeçmesine karşılık kendisini hükümdar yapmayı teklif etmişler, fakat Hz. Peygamber bu teklifi reddetmişti. (İbn Hişam, Kahire, 1963, I. 191-192)

Yüce Allah Hz. Peygamberi, hükümdar-Nebi ve kul-Resûl olmak arasında muhayyer bırakmış, Hz. Peygamber "kul-Resûl" olmayı tercih etmişti. (Ahmed b. Hanbel, Müsned II, 231).

İslam'dan önceki peygamberlere bakıldığı zaman bunların büyük bir kısmının devlet başkam olmadıkları, birer mürşid, hidayetçi (rehber) ve uyarıcı ve ıs-

lâhatçı oldukları, ancak içlerinde Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi hükümdar peygamberlerin de bulunduğu görülür.

Hz. Peygamberin vefatından önce, kendisinden sonra yerine geçecek zat ve onun seçilişi konusunda herhangi bir beyanda bulunmaması da İslam'ın ilk ve aslî amacının devlet olmadığını, devletin din işi olmaktan çok dünya işi olduğunu gösterir.

İslam'da devlet meselesini lâyıki vechile anlayabilmek için önce Hz. Peygamberin, sonra ondan önceki peygamberlerin, sonra ilk dört halifenin, sonra da bunlardan sonraki İslam hükümdarlarının tavırlarına ve ulemanın bunu değerlendirme şekline bakmak lazım. İslam bilginleri ve düşünürleri devletin şeklinden çok görevleri, amaçları ve işleme tarzı üzerinde durmuşlardır. Bundan çıkan netice şudur: İslam toplumunu düşmanlarından korumak (cihad, gaza), toplumda mal ve can güvenliğini sağlamak, çıkan ihtilafları çözmek, suçluları yakalayıp cezalandırmak (adalet), toplu olarak yapılan ibadetleri ve törenleri düzene koymak, küçüklerin, acizlerin ve kimsesizlerin hak ve hukukunu korumak için müslümanların zorunlu olarak devlete ihtiyaçları vardır. Fakat bunun belli bir şekli yoktur. Devletin şekli zamana ve şartlara göre İslam toplumu tarafından belirlenebilir. Bu gözle bakıldığı zaman kamu yararını ve çıkarını gözetmeleri ve adil olmaları şartıyla İslam tarihinde ve toplumunda görülen bütün devlet şekilleri; hilafet, riyaset, sultanlık, padişahlık, emirlik, meşrutiyet, cumhuriyet, başkanlık .. ilh gibi bütün devlet şekillerinin meşru olduğu görülür. Bu, müslümanların devlet felsefesi, devlet şekli ve devletin görevleri ve amaçları konusunda bir fikri, bir tercihi yoktur anlamına gelmez. Tersine müslüman bir düşünürün ve aydının tercih ettiği ve önerdiği bir devlet şekli vardır; ancak şekil bir fikir ve kanaat konusudur, inanç konusu olsa bile bu, dini inanç olmayıp şahsî bir inançtır. Bu anlayış toplumda hoşgörüyü hakim kılması bakımından önem taşır.

İslam toplumuna bir devlet şekli biçilirken devletin amaçları, görevleri, insan hakları, ekonomik refah, eşitlik, adalet, emniyet, asayiş, barış, özgürlük, huzur... vs. gibi hususlar gözönünde tutulur. Zira devlet amaç değil, söz konusu hususların gerçekleştirilmesi için bir araçtır. Bu hususlar, İngiltere'de krallıkla, Fransa'da cumhuriyetle, ABD'de başkanlık, Fransa'da yarı başkanlık, Almanya'da parlamenter sistemle gerçekleştirmekte veya gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. İslam toplumları için de böyle düşünülebilir. İslam milletlerinin birbirlerine devlet modeli önermeleri veya uyguladıkları devlet modeliyle başkalarına karşı övünmeleri, eğer bu model sosyal huzuru ve ekonomik refahı sağlamıyorsa, hiç bir anlam ifade etmez. Bunun için İslamcı kesimin devletin şeklini ikinci plana atıp onun varlık sebebi olan insan haklarına yönelmeleri gerekmektedir.

Bugünkü koşullar içinde temel insan haklarını en iyi şekilde koruyacak, bunların hayata geçirilmelerini sağlayacak sistem demokrasidir. Türkiye'de demokrasi var mıdır? 1950'den evvel Türkiye'de demokrasinin varlığını iddia etmek mümkün değildir. Bu tarihte seçimle iktidarı devr alan hükümetin demokrasiyi getirme vaadiyle iş başına gelmesi de daha evvel demokrasinin bulunmadığının bir delilidir. 1950'den sonra seçime katılan bütün siyasi partiler, muhalefetiyle iktidarıyla demokrasi vaadetmişlerdir. Demek ki Türkiye'de demokra-

si ya yoktur veya eksiktir, topaldır. 1991 seçimlerinden sonra kurulan 49. ve 50. hükümetlerin koalisyon protokollerinde ve hükümet programlarında en önemli husus yine demokratlaşma ve demokratlaşma paketi idi. Demek ki Türkiye'deki demokrasi mutlaka eksiktir, aksaktır. Gerek ABD'nin, gerekse AB'nin sürekli olarak Türkiye'de insan hakları ihlalleri olduğunu söylemeleri ve demokratlaşma doğrultusunda telkinlerde bulunmaları da bunu gösterir.

Durum bu iken İslamcı aydınların ve düşünürlerin, kusuruna ve yanlışlarına bakmadan bugünkü sistemi, kanunları ve anayasayı, bunların uygulamalarını savunmaları, beklenemez. Üstelik Türkiye'de laiklik, din ile devlet işlerini birbirinden ayırmak, kişi ve zümrelerin din, vicdan ve felsefî kanaatlarını güvence altına almak için değil, devlet aracılığı ile din üzerinde baskı kurmak, dinin toplumdaki etkisini azaltmak ve faaliyet alanını daraltmak için kullanılmıştır. Son senelerde ise laiklik adeta dine alternatif yeni bir inanç sistemi şeklinde takdim edilmeye başlanmış, tamamına yakını müslüman olan bir toplum "laikler-müslümanlar" biçiminde ikiye ayrılmaya çalışılmaktadır. Buna göre devlet için laiklik ilkesini savunan müslüman değildir. Müslüman da bu anlamda laik değildir. Laik olunca İslamdan çıkmış olur. Bu ayrımı kim ve hangi maksatla yaparsa yapsın müslüman Türk insanına iyilik yapmamaktadır. Müslümanların vicdanlarına musallat olan; zalim, gaddar, inkârcı ve insafsız gibi nitelikler kazanan bir laiklik anlayışını kabullenmek elbetteki bir müslüman'dan beklenemez. Dinden ayrı ama dine saygılı ve hoşgörülü bir devlet ve siyaset biçimine de kimsenin diyebileceği bir sözü olmamalıdır. Zira, bu anlamdaki din-devlet, din-dünya ayrılığı, İslam toplumlarında ve onların geleneklerinde zaten mevcuttur.

Gazali'ye göre siyasetin amacı toplum hayatım düzene koymak ve fertleri birbiriyle kaynaştırmaktır. En şerefli meslek bu olduğu için bunu yürütenlerin daha olgun olmaları gerekir. Dünya ve ahirette mutluluğa götürecek siyasetin dört mertebesi vardır:

I. Peygamberlerin güttüğü siyaset. Bunlar bu siyaseti halkın ve aydınların dış ve iç (zâhir ve bâtın) hallerine uygularlar.

II. Halife, hükümdar ve sultanların güttüğü siyaset. Bunlar bu siyaseti halkın ve aydınların iç hallerine değil, sadece dış hallerine uygularlar.

III. Allah ve onun dini hakkında doğru bilgi sahibi olan ve peygamberlerin vârisleri bulunan ulemanın (evliyanın) güttüğü siyaset. Bunlar bu siyaseti sadece aydınların iç hallerine uygularlar.

IV. Vâızların güttüğü siyaset. Bunlar bunu sadece halkın dış hallerine uygularlar. (İhya, Kahire, 1939, I. 20)

Görülüyor ki peygamberlerin güttüğü siyaset bütün fertleri ve onların her çeşit hallerini kapsadığı halde onlardan sonra gelenler bu kapsamda bir siyaset gütme imkânına sahip değillerdir. Hükümdarlar toplumu oluşturan fertlerin dış halleri, yani dünya işleriyle (Ahval-ı zâhire), ulema sadece aydınların, vâızlar ise sadece halkın iç halleriyle (ahval-ı bâtınâ) meşguldürler. Hükümdarlar tebaanın vicdan ve inanç meselelerine, ulema ve vâızlar da onların dünya işlerine karışmazlar. İbn Haldun'da rastlanan bu ayrım çok önemlidir. Dünya işleri çoğu zaman vahye, ilâhî buyruklara değil, akla ve tecrübeye dayanır. Kendisine

vahyi geldiği halde Hz. Peygamber bile dünya işlerini akıl ve tecrübeye dayanarak yürütmüş, zaman zaman bu konuda başkalarının bilgisine başvurmuş ve "siz, dünya işlerini benden iyi bilirsiniz" demiştir. (Müslim, Fazail, 140)

Hz. Peygamber: "vahiy gelmeyen konularda kendi görüşüme göre hüküm veriyorum" diyor, (Ebu Davud, Akzıye, 7) ve bu gibi konularda yanılabileceğini söylüyordu.

Hendek Savaşı'nda Hz. Peygamber Selman Fârîsî'nin tavsiyesine uyarak hendek kazdırır, Uhud Savaşı'nda meydan savaşına taraftar olanların görüşüne uyar. Hicret esnasında Mekke'den ayrıldığı zaman yol durumunu iyi bilen Abdullah b. Erkat'ı delil olarak tutar ve onun bilgisinden yararlanır. Bir yere askerî birlik göndereceği zaman, birliğin başına en faziletli olan sahabeyi değil, bu işi en iyi bilen sahabeyi getirir. Kısaca dünya işlerini bu işi en iyi bilen ve başarma imkânına sahip bulunan kişilere verir, dindarlıktan ve şahsî erdemlerden çok ehliyeti ve liyakati ön planda tutardı.

Din ve dünya işleri belli bir ölçüde birbirinden ayrılmıştır. Bu ikisini tamamiyle birbirinden ayırmak ve bağımsız hale getirmek esasen mümkün değildir. Hiç bir sosyal müessese öbür sosyal müesseselerden tamamiyle bağımsız hale getirilemez. İnsan bedenine göre ondaki organlar ne ise topluma göre ondaki müesseseler de odur. Mutlaka biri öbürünü az ya da çok etkiler veya ondan etkilenir. Bunun aksini düşünmek mümkün değildir. Dinin de devleti etkilemesi ve ondan etkilenmesi eşyanın tabiatı gereğidir. Bu, devletin dinden bağımsız olmasına zarar vermez.

Bugün gerek milliyetçi, gerek batıcı, gerekse İslamcı aydınların din-devlet ilişkisi konusunda en büyük eksiği, bazan da en kayda değer yanılmaları, bu iki kurumdan birini öbürünün kanunlarıyla idare etmeye kalkışmalarıdır. Devlete hâkim din anlayışı kadar dine hâkim devlet anlayışı da sıkıntı doğurur. Toplumun geleneklerini, tarihten gelen alışkanlıklarını, deneyimlerini ve inançlarını bunların yanısıra çağdaş devletin niteliklerini gözönünde tutarak, rasyonel ve gerçekçi bir şekilde din-devlet ilişkilerini yeniden düzenlemek sözkonusu sıkıntıyı sona erdirecektir.

TÜRK AYDINI ve HOŞGÖRÜ

Hüsrev Hatemi

Hoşgörü, müsamaha ve tolerans sözcükleri aşağı yukarı eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Hoşgörü sözcüğü Yunus Emre devrinden beri kullanılan "hoşgörmek" deyiminden Cumhuriyet devrinde türetilmiştir. "İyi gözle bakmak, iyi tarafından almak" gibi bir nüans taşımaktadır.

Tolerans ise latince tahammül, yüklenmek, taşımak anlamına gelen bir kökten türediğinden amaca biraz daha uygun görünüyor. Çünkü hoşgörmek, tahammül için şart değildir. Bazı görüşlere hoşgörmeden de tahammül edilmelidir. Müsamaha kelimesi, Osmanlıca'da kullanılan yakın bir kelimedir. Bu kelime de, bazı nüanslar taşımaktadır. Müsamaha kelimesinde hoşgörü yanında "göz yumma, görmezlikten gelme" gibi anlamlar da vardır. Müsamaha gösteren taraf bu kelime ile biraz daha üstünleşmektedir. Hoşgörü ile tolerans kelimesinde ise taraflar arasında bir eşitlik sezilmektedir.

Son yıllarda tolerans kelimesi biyolojide bir anlam genişliği kazanmıştır. Doğal şartlarda insan organizmasında bağışıklık tepkisi verilen maddelere veya etkenlere karşı bağışıklık tepkileri verilmemesi durumuna da "immune tolerance" adı verilmektedir. Buradaki "tolerans" kelimesinde tahammül etmekten çok "tepki göstermeme" nüansı vardır. Sosyal anlamdaki tolerans, bana göre biyolojik tolerans kavramına en yakındır. Çünkü "hoşgörme" veya "katlanma" değil tepki göstermeme ön plana çıkmaktadır. Karşısındakinin de düşünce özgürlüğü olduğunu düşünerek tepki göstermemek.

Toplumsal yönden ele alman tolerans kavramında kendi görüşünü feda eden "hoşgörme" veya iç çekerek diş sıkarak "katlanma" yerine fikir özgürlüğü kavramına bağlanmaktan doğan bir tepkisizlik nüansı bulunmalıdır. Bu kavramları açıklamak için bazı örnekler verelim.

İstanbul Üniversitesi
Cerrahpaşa Tıp Fak.
Öğretim Üyesi

1- Alevi ve Sünni anlaşmazlığında bir Alevi'nin Yezid'i hoşgörmesi düşünülemez. Yahut bir Sünni din adamının yanıbaşında ve Ramazanda içki içilmesini hoşgörmesi düşünülemez. Buna tahammül etmek, katlanmak dersek, bu kavramlarda da zamanı gelince acısını çıkarma nüansları gizlidir. Halk bunu "ken-

dime bir yer edeyim, gör sana neler edeyim" deyimiyle karşılar ki, buna yalancı tolerans denir.

2- Müsamaha kelimesini kullanırsak bir Sünni'nin "zavallı Aleviler yanlış yolda ama büyüklük bende kalsın, hoşgöreyim" demesine veya Alevilerden gelen aksi yöndeki yargılara benzetilebilir. Müsamaha gösteren, kendisini biraz büyük, cömert ve âlicenap görmektedir.

3- Tolerans kavramını "tepki göstermemek" şeklinde alırsak kendi görüş tarzımızdan fedakârlık etmiyoruz. Kendimizi büyük de görmüyoruz. Fakat biyolojideki immün tolerans sınırsız değildir. İşin tadı kaçınca organizma tepki göstermelidir. Aksi halde ölüm gelir. Toplumsal hoşgörünün de, toplumsal immün yetersizlik (toplumsal AIDS) haline getirilmemesi gerekir. Aksi halde, ortada toplumun başkalığı ve kimliği kalmaz. İmmunite (bağışıklık ise) özü ile (self) başka olanı ayırma ve "öz"ü koruma yeteneğidir. Bağışıklığı ileri derecede baskılamak her zaman fazla hayırlı olmayabilir. Toplumsal bağışıklığın öğeleri aydınlardır. Aydınlar, biyolojik organizmalardaki lenfositlere benzerler. Lenfositlerin aşırı bağışıklık reaksiyonları (hiper immün tepkiler) göstermesi insan organizmasında öze yönelik aşırı bağışıklık hastalıkları doğurur. Organizma kendi organlarına yabancılaşır ve kendi organlarını tahrib eder. Bunun faşist toplumlardaki örneği kendi ulusundan olan insanlara başka ırktan oldukları ileri sürülerek, gösterilen tepkilerdir. Sosyalist toplumlardaki örneği ise temizlik hareketleri veya Çin'de olduğu gibi "Kültür Devrimleri" dir. Bunların hepsi tolerans yokluğu ve hiperimmunite hastalıklarıdır.

Bunun tam aksi olan bir durum ise, edinsel immün yetmezlik (AIDS) hastalığına benzetilebilir. Bu hastalığın toplum modelindeki benzeri ise aydınların enayileşmesi, "evrenselleşme" adına başka kimlikleri kendi öz kimliklerinden daha üstün tutar olmalarıdır.

Sağlıklı bir bağışıklık ise, bütün görüşlere allerjik tepkiler göstermemek, fakat zararlı olabilecek durumlar ortaya çıktığında tepki göstermektir.

Atatürk'ün Mehmet Akif Ersoy'un, İkinci Abdülhamid'in, Bülent Ecevit'in, Mümtaz Soysal'ın tepkileri birbirinden oldukça farklı görünümlerde de olsalar, olumlu lenfosit tepkileridir. Enayi aydın tepkilerine ise, özel isimlerle örnek vermek istemiyorum. Enayiler kendilerini bilir.

Yalancı (pseudo) Hoşgörüler

Bütün hoşgörü biçimleri aynı değerde ve aynı temelde sayılamaz. Yalancı hoşgörü türlerinden biri dilettantizm (özengenlik) tipinde hoşgörüdür. Bu hoşgörü tipinde, hoşgörü gösteren kişi hiçbir ideolojiye tam anlamıyla bağlanamaz.

Bütün inançları özengenlik düzeyindedir. Bu bakımdan başka bir inanca veya ideolojiye "benim için fazla farketmez" diye baktığından, ciddi bir aydın yanında "diletant" aydın daha toleranslı gibi görünür. Halbuki bu hoşgörü, psödo-tolerans demektir.

Liberalizm yanlısı aydınlarda da bazen yalancı hoşgörü türü görülebilir. Bu da sadece liberalizm karşısında hoşgörülü ve liberal olmak, devletçi görüşe karşı aslan kesilmektir. Bu tip psödo hoşgörü özellikle fikir adamı görünmeye uğ-

raşan ticaret ehlinde ve bazı politikacılarda müşahede edilmektedir. Bunda da örnek vermiyorum.

Türk Aydını ve Hoşgörü

Hoşgörünün tanımını yapmaya uğraştıktan sonra, Türk aydınında gözlemlenen hoşgörü davranışının kendine özgü kaynaklarını ve gelişimini inceleyelim.

Türk aydınının hoşgörü kaynaklarından biri İslam dinidir. Gerçi Hıristiyan dini de önemli ölçüde hoşgörü öğeleri taşır. Fakat İslam'a özgü ve Kuran'dan kaynaklanan farklı bir hoşgörü ortamının varlığı da inkâr edilemez.

İslam hoşgörüsünün temelinde "şeytani varlık" denecek bir varlık bulunmaması yatar. Şeytan bile şeytani varlık sayılamaz. Kur'andaki Şeytan, Allah'ın düşmanı değildir. Allah insanı yarattıktan sonra Meleklere, insana secde etmeyi emretmiş, melekler secde ettiği halde, Şeytan gurura kapılarak bunu reddetmiştir. Bu direnme sebebiyle Allah'ın huzurundan kovulunca, insanları azdırmayı iş edinmiştir. Fakat yine de Allah'ın düşmanı ilan edilmemiştir. Kıyamet gününde Şeytan da cezalandırılacaktır. Bu ayrıntı, bence İslam ülkelerinde hoşgörünün başlıca kaynaklarından biridir. Tanrı'nın düşmanı, Karanlıklar Prensi gibi nitelenen büyük ve korkunç düşmana kapılandığı farz edilen büyücüye karşı duyulan nefretin onu yakmaya kadar götürdüğü Hıristiyan Ortaçağ'da, hoşgörünün zayıflama sebebi korkudur. İslam ilahiyatında Şeytan'ın pek önemi olmadığı için kâfir olduğu farzedilen kişi, ruhunu Şeytan'a satmamıştır. Esasen böyle bir satış işlemi de İslam inançlarında yoktur. Şu halde, kâfirlere karşı pek yoğun bir nefret duyulmaz. Çünkü o da Allah kuludur.

İslam dünyasına özgü olan hoşgörü kaynaklarından bir diğeri de yalnızca müslüman olanların değil, bütün insanların günahsız doğmalarıdır. Allah, yarattığı insanların bütününü toplayarak "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" diye sormuş ve onların bütününden "evet" cevabı almıştır. Doğuştan suçlu, doğuştan "şeytani ruhlu" insan yoktur. Sonra da ancak günahkâr olunur. "Şeytanileşme" söz konusu değildir. Böylece Osmanlı Devleti'nde dinden sapmakla suçlanan kişilerin idam edildikten sonra türbelerinin ziyaretine nasıl müsaade edildiği anlaşılmış oluyor. Osmanlı ülkesinde, dinden çıkanlar, ruhunu şeytana satmış korkunç varlıklar olarak görülmüyorlardı. İdam edildikten sonra ziyaret edilmeleri, bu bakımdan yöneticileri kızdırmıyordu. Devleti yönetenler için onların hayatının son bulması, verecekleri zararın sona ermesi demekti. Bu düşünce biçimi sebebiyle Osmanlı çağlarında başka ülkelere garip görünecek şekilde hoşgörü-hoşgörüsüzlük iç içe ve başbaşa bulunabiliyordu. Mesela Şeyh Bedrettin fetvaya göre idam edildikten sonra (hoşgörüsüzlük) mezarı ile uğraşılmamış, türbesi Serez elden çıkıncaya kadar Serez şehrinde kalmıştır. Çünkü İslam dininde sadece günahkârlık vardır. Ruhunu şeytana satmak veya şeytanileşmek yoktur. Şeyh Bedrettin, Osmanlı yönetimine göre günahkâr bir Müslüman'dır. Bir şeyh idam edildikten sonra, müridlerinin cenazeyi almalarına ve saygı gösterilerek gömülmesine devlet çoklukla ses çıkarmaz. Cumhuriyet Devrinde Said-i Nursi'nin mezarının kaybedildiğini düşünürsek bu konuda Osmanlı hoşgörüsü belirginleşir. Osmanlının bu özelliğini bazı yazarlar ince bir mizahla belirtmişlerdir. İvo Andric, **Drina Köprüsü** eserinde Yeniçeri Hasan'ın, isyancı baş-

larını kestikten sonra yıkadığını ve ibret olması için dizdikten sonra, çocukların taş atarak saygısızlık etmelerine engel olduğunu anlatır.

Türk aydınında hoşgörünün çeşitli ulusal ve etnik gruplar ile birlikte yaşamaktan kaynaklanan sebepleri de vardır. Küçük ve halkı yalnızca Sünni veya yalnızca Alevi olan bir yerleşim bölgesinde yaşayan bireyde hoşgörülü davranışlar daha az görülür. İstanbul, İzmir, Beyrut, Selanik gibi çeşitli din ve mezheplerin kaynaştığı bölgelerde, başka düşüncelere karşı hoşgörü, elverişli zemin bulmaktadır.

Türk Aydını da Türk halkı da hoşgörüye eğilimli, hoşgörüye yatkın bir toplumdur. Fakat bunu söylerken bir yanlışlığa düşmekten de çekinmek gerekir. Bu yanlışlık, toplumların ve halkların yüzyıllarca değişmeden aynı şekilde kaldığını varsaymak yanlışlığıdır. Herhangi bir toplum kuvvetli iken gözlemlenen hoşgörülü davranışlar genellikle gerçek hoşgörülü davranışlardır. Zayıf düşen toplumlarda görülen hoşgörü davranışlarının önemli bir kısmı, yaltaklanma veya başka kültürlere hayranlık duyma şeklinde "psödo-hoşgörü" tanımına girecek hoşgörü tipleridir.

Osmanlı aydınlarında Devlet güçlü iken başka dinlere karşı gösterilen hoşgörü hareketlerini gerçek hoşgörü hanesine yazabiliriz. Bir toplum güçsüz devrinde ise onda gözlemlenen hoşgörülü davranışların önemli bir kısmı yalancı hoşgörüdür dedik. Aynı durum hoşgörüsüzlük için de söylenebilir. Güçlü toplumlarda görülen hoşgörüsüzlük, gerçek hoşgörü yoksunluğudur. Güçsüz toplumlardaki hoşgörü yoksunluğu ise, çoğunlukla onurunu koruma ve kendini savunma davranışlarıdır.

Yine günümüzden bir örnek verirsek Dışişleri Eski Bakanı Mümtaz Soysal'ın bazı konulardaki davranışları "hoşgörüsüzlük" olarak yorumlanamaz. Bazı kritik durumlarda devletin onurunu korumak için ilkeli davranan bir bakam eleştirenler, genellikle psödo-hoşgörü erbabı arasından çıkmaktadır.

Hoşgörü ve hoşgörüsüzlüğün her alanda buna benzer gerçek ve yalancı örnekleri vardır.

Ateist bir kişinin Aleviliğe gösterdiği hoşgörü aslında hoşgörü değil "benim için farketmez" davranışıdır. Aynı şekilde Sünni görüşe karşı hoşgörüden bahsetmek için de, bu davranışın inançlı bir Alevi'den gelmesi gerekir.

Son zamanlarda basınımızda ve yazınımızda gerçek hoşgörü ile yalancı hoşgörü ve gerçek hoşgörüsüzlük ile doğal savunma davranışları iyice birbirine karışmış durumdadır.

Bazı kendilerini ilerici ve Atatürkçü olarak tanıtan yazarlar, sırf İslam Enstitüsü mezunu diye herhangi bir yazara peşin olarak gerici damgası vurmakta ve yine de kendilerini "hoşgörülü" saymaya devam etmektedirler. Aynı şekilde kendilerini sağduyulu ve hoşgörülü müslüman zanneden bazı yazarlar da Atatürkçülükten sözedilince aslan kesilmekte ve Atatürk'ü savunan her kişiye "resmi görüş yardakçısı" damgasını vurmaktadırlar. Her iki davranışın da doğal savunma tepkisi ile ilgisi yoktur. Bunlar sadece gerçek hoşgörüsüzlük örnekleridir. Tiyatrosal hoşgörü de bir panelde veya televizyonda hoşgörülü davranan, entel görünme heveslilerinin tenhada karşı görüşlülerin iflahını kesmeleridir

POSTMODERN, TÜRK AYDINI ve FRANKFURT OKULU: BİR POLEMİK

Faruk Birtek-Gökhan Ergül

Bu yazı, modern-postmodern karşıtlığının Türk aydının anlam haritasında oturduğu yeri saptamaya yönelik bir deneme olacak. Ayrıca, bu bağlamda modernliğe yapılan her kritiğin postmodernlik olmadığı, ve aslında postmodernin de kritik olmadığı iddia edilecek.

Postmodern söylem iki sav barındırmakta. Birincisi, tarihsel bir akışa gönderme yaparak modernlik olarak adlandırılan bir toplumsal durumdan bir başkasına geçilmiş ya da geçiliyor olduğunun savı, ikincisi de bu iddiaya paralel olarak modernlik paradigmasına açık ya da gizli bir kritik. Ancak bazen de bu söylem, moderne getirdiği kritiğinin en can alıcı suçlamalarından biri olan "evrimciliğin" en aşırısını yaparak, kendi tarihsel yeniliğinin paradigmasal üstünlüğüne delalet ettiğini ima ediyor.

Modernlik, tarihsel olarak endüstri toplumunun ortaya çıkışıyla eşzamanlı gibi gözükse de, aslında kapsamlı bir toplumsal proje olarak, endüstri toplumun hayata geçmesinden önce gelir. Modernlik, teknolojik olarak ileri toplumlarm bu teknolojinin gerektirdiği ekonomik, sosyal ve politik ilişkiler bütünden çıkarsanmış bir değerler sistemi değildir. Modernliğin bu ilişkiler bütünüyle girmiş olduğu etkileşim yadsınamaz, ancak modernlik özünde evrensel bir "insan olma" durumu tanımlar, ve bu ilişkileri önceler. Kısaca söylenecek olursa, modernlik, bu "insan olma" durumu içerisine Aydınlanma projesinin sloganı olmuş özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarının yanısıra, akılcılık, sürekli ilerleme istenci ve otonomiyi yerleştirir. Aydınlanmanın bir toplumsal proje olması özelliği de bütün toplumsal ilişkilerin bu "insan olma" durumunun gereklerini sağlayacak biçimde üretilmesi sorunsalını çıkış noktası olarak almasından kaynaklanmaktadır. 1789 Fransız Devrimi, bu Aydınlanma düşüncesinin tarihselleştirilmesidir: 1789'u insan hakları tasarısının siyasi dönüşümü belirleyip yapısallaştırılması olarak algılamak gerekiyor. Böylece toplumsal ve anayasal düzenlemelerle özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kurumsallaştırılmış, bu özelliklerle donanmış insan tarih sahnesine çıkmıştır.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğrenci

Modernlik, daha önceki toplumsal varoluş tanımlarının aksine, merkezine insan aklını koyar; insan, kendi kaderini tayin etmek için nihai olarak kendi aklına başvurmak zorundadır, insan aklı haricinde daha yüksek "mercii"lere başvurma ihtiyacı toplumu şekillendiren bir ihtiyaç olmaktan çıkarılıp bireysel ve öznel bir ihtiyaç durumuna indirgenmiştir. Akla böyle bir sorumluluk yüklenmesi keyfi bir tercih değildir; modernlik, akıl ile özgürleşme arasında içsel bir bağlantı olduğunu iddia eder. İnsan aklını ne kadar fazla kullanırsa, o denli özgürleşecektir. Modernliğin büyük anlatısı da budur: Özgürleşme

Modernlik, bu anlatının gerekleri dahilinde, toplumsal ilişkilerin şu ya da bu biçimde olmasından bağımsız olarak, onun temelini atar ve çerçevesini çizer. Bu şekilde modernlik özgürleşme anlatısına ve onun taşıyıcısı 'akıl'a dayalı olarak toplumsal ilişkilerin "gramerini" sağlar; nasıl her dilin bir grameri varsa ve bu dil içinde üretilecek cümleler anlamlı olabilmek için bu gramer kurallarına uymak zorunda ise, modern toplumun varolabilmesi de modernliğin gramerinin varolabilmesine bağlıdır.

Modernliğin yukarıda belirtilen öncüllerinin en önemli özelliği de evrensel olmalarıdır. Bu öncüller ne yalnızca Fransız vatandaşı için, ne de yalnızca Alman vatandaşı için düşünülmüştür, aksine, bütün insan türü bu anlatının kapsamı içindedir. Dolayıyla modernliğin sağladığı gramer de evrensel bir gramer olma iddiasındadır. Modernlik, yalnızca pozitif bilimlerle sınırlı kalmayarak "akıl yoluyla doğruyu ve gerçeği arama tutkusunu" da evrenselleştirerek insanın ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir.

Son dönemin toplumsal kritiği bir anlamda modernliğin ve modernliğe yapılmış kritiklerin literatürüdür. Kritikler arasında postmoderne yakın sayılmaları bağlamında birkaç temel taş sayılacak olursa, bunlar Nietzsche, Frankfurt Okulu ve Foucault olacaktır. Fakat burada önemli olan bu yakınlığın nereye kadar olduğunun ve nasıl formüle edildiğinin doğru olarak saptanmasıdır.

Modernliğin acımasız bir eleştirmeni olan Nietzsche, belki de postmodernin ileride izleyeceği yollardan birinin mimarı olarak nitelendirilmeyi hak eder. Nietzsche, modernliğin temel varsayımlarını sorgulamış, insan doğasını Hobbes'un anlattığına benzer biçimde tasarlamış ve buradan hareketle modernliğin tanımladığı insanlık durumunun hatalı bir kurgu olduğunu iddia etmiştir. Bunun yanında, eleştirilerinin ana hedeflerinden biri de ahlak kavramı olmuş, Aydınlanma düşünürlerinin kurmaya çalıştığı ahlak anlayışını "ayaktakımı ahlakı" olarak tanımlayarak reddetmiştir. Frankfurt Okulu, kısmen Nietzsche'nin kritiklerinden hareketle, geniş araştırma yelpazesinin içine modernliğin temel taşlarından biri olan akıl-özgürleşme bağlantısını almış, bu denklemin herzaman modernliğin varsaydığı şekilde çözülmediğini göstermiştir. Marxist bir kuramsal çerçeveden hareketle araçsal aklın nasıl özgürleştirmek bir yana, tutsak edici sonuçlara yol açtığının analizini yapmışlardır. Yakın zamanın teorisyenlerinden biri olan Foucault da, bilgi-iktidar ilişkisi üzerinde yoğunlaşarak modernliğin bazı bilme biçimlerinin diğerlerinden daha üstün olduğu savından hareketle yaşamsal pratikleri nasıl biçimlendirdiğini anlatmıştır. Bu biçimlendirme, bilginin gücünden kaynaklanır. Foucault'un analizinde bilgi-iktidar ilişkisi çift yönlüdür; bilgi iktidar ürettiği gibi, iktidar da bilgi üretir. Bütün kurum ve kuralla-

nıyla modern toplum Foucault için bir akvaryum gibidir; cezalandırıcı ve disipline edici pratikleriyle söylemler modern toplumun dokusuna sinmişlerdir.

Yukarıda çok kısaca anlatılan bu kritiklerin doğrulukları/yanlışlıkları bağlamında değerlendirilmesi bu yazının amacının dışında kalıyor. Ancak burada önemli olan, bu kritiklerin modernliğin dışına çıkılarak yapılmış/yapılıyor olup olmadığıdır, ve bizim iddiamız, bu eleştirilerin, sınırları ne kadar zorluyor olsa da, Aydınlanma paradigmasının özünde yatan öğelerden hareket ettikleridir. Modernliğin gramerini teşkil eden özgürleşme anlatısı, bu kritiklerin bazen açıkça, çoğunlukla da üstü kapalı olarak, temelini teşkil etmektedir. Bu kritiklerin Aydınlanmanın teorize edilmesi ve hayata geçirilmesi sırasında yapılan hatalara işaret ettiklerini düşünüyoruz. Diğer bir deyişle, yazının başında yaptığımız analojiye geri dönecek olursak, gramerin varlığına değil, bu gramer kuralları çerçevesinde üretilmiş olan cümlelere ve buradan çıkarsanan anlam yapılarına eleştiri verirler. Söylediklerinde samimi olan bir postmodernizm ise, özgürleşme ya da başka bir büyük anlatıya gönderme yapmayı redderek aslında grameri reddetmektedir. Bu bağlamda yukarıda "postmoderne yatkın" olarak gösterildiğini söylediğimiz "eleştirmen"lere kısaca göz attığımızda bu yatkınlığın en az Frankfurt Okulu'nda olduğunu görüyoruz. Frankfurt Okulu, Marxist bir kuramsal çerçeve içinde, araçsal-özsel akıl ayrımı ile akıl-özgürleşme ilişkisinin formülasyonuna yeni bir düzey ekleyerek bazı *düzeltmeler* yapmıştır. Marxist bir çerçeve içinde kalmak, tabii ki bir özgürleşme anlatısının en baştan kabul edilmesini gerektirir. Diğer yandan, Foucault'un kritiği, sınırları çoğu zaman pek net olmamakla birlikte, modernliğin evrensellik iddiasının pratik ve ideolojik sonuçlarına işaret eder, ve bu evrensellik öncülünün hatalı kullanımına karşı alternatif kontrol mekanizmalarının gerekliliğini ortaya koyar. Foucault'nun kritiğini doğru konumlandırabilmek için baskıcı ve totaliter bir ideolojinin evrenselliğin *zorunlu bir sonucu* olduğu çıkarımının hatalı bir çıkarım olduğunu görmek gerekiyor. Postmoderne en yakın olarak nitelenebileceğini söylediğimiz Nietzsche ise, Apollon-Dionysus metaforuyla akıl ile akıl dışı olanı yeniden ilişkilendirmeye ve akıl dışı olanın yeniden tanınmasını sağlamaya çalışır. Akıl dışı olan da insanın ayrılmaz bir parçasıdır; onu yadsımak bizi ancak yanlış bir insan tanımına götürür. Bu da modernliğin tanımladığı insanlık durumuna Nietzsche'nin yaptığı bir düzeltmedir. Bununla birlikte, Hristiyan ahlakı başta olmak üzere pek çok ahlak anlayışını eleştirirken, ahlak diye bir kategorinin varlığını değil, onun değişik biçimlerde vücut bulmuş örneklerini eleştirir, ve bunlar yerine "üstün insan" için olduğunu söylediği ahlakı koyar. Bu ahlakın en önemli özellikleri "kendi kendini aşmak" ve "kendine tam anlamıyla hakim olmak"tır. Bu biçimiyle Nietzsche'nin ahlakı Aydınlanmanın ve modernliğin yaratmaya çalıştığı ahlak anlayışı ile neredeyse paraleldir.

Sosyal bilimler alanında örneklerini gördüğümüz "postmodernlik" yakıştırmaları, yalnızca bu alanla sınırlı değildir. Sanatın pek çok başka dalında olduğu gibi, sinema ve edebiyatta da aynı yakıştırmalar gündeme gelmiştir. Fellini ve Nazlı Eray postmodern midir? Bizce hayır. Konvansiyonel formların dışına çıkmak postmodern olmaya yetmediği gibi, fantazmagorik bir dünya kurmak, ya da neredeyse "doğal" olarak kabul ettiğimiz bazı bağlantıları tersine çevirmenin de postmodernliğe delalet etmediği kanaatindeyiz.

Aklm sınırlarında, aklın siyam ikizi fantazmagorya ile ilişkilendiği çizgide, bir ip cambazı gibi danseden Federico Fellini ve Nazlı Eray'ı burada örnek alabiliriz. Eray'ın Kuledibi'nde uçurtma uçurduğu **Ah Bayım Vah Bayım** ile Fellini'nin Rimini'li çocukluğunu betimleyen **Amarcord**'u Asmalımescid'in iki kaldırımı gibi, Markiz'den Pera Palas'a, aynı yokuşu paylaşırlar. Nazlı Eray'ın **Kabul Günü**'nde kapıcıların eşleri kabul günleri düzenlerken, doktorların, mühendislerin eşleri onların hizmetini görürler. Eray, bu hikayede toplumsal statüleri ve bu statülerin "barındırdığı" davranış biçimlerini ve rolleri tersine çevirir, okuyucunun önyargılarıyla oynar. Ancak bir eşitliği tersine çevirmek, denklemin kendisini yadsımaz, yalnızca sürecini değiştirir: **Amarcord**'da Grand Otel'e gelen şeyhin geniş haremi Rimini toplumunun rüyalarının aynasıdır. Fellini ve Eray süreçleri tersyüz etmektedirler. Süreçleri tersine çevirirken nasıl bir işlem yapıldığı önemlidir; Fellini de Eray da denklemleri yok etmezler. Gramer hala vardır, anlam, bu gramerin evrenselliği ile mevcuttur. Fellini ve Eray, sadece "dili" ters okumaktadırlar. Bu yeniden okuma ile Fellini ve Eray aslında gramerin evrenselliğini, hatta günceldeki belirtisinden daha da evrensel olabileceğinin altını çizmektedirler. Ne Fellini'nin ne de Erol'un[1] dediği gibi Eray'ın partiküleri değil, bilakis evrensellik arayışı, onu yeniden betimleme uğraşısı vardır. Yalnız bu evrensellik, biraz da Nietzsche gibi, aklın ve aklın yandaşı fantazmagoryanın ayrılmaz ikizliği ile gösterilmektedir.

Fellini ve Eray'm gramerselliği, kanaatimizce Robbe-Grillet ve Nouvelles Roman'ın "gramersiz" diline bir tezat teşkil eder. Robbe-Grillet ve Nouvelles Roman bizce postmodern edebiyatın en belirgin çıkış noktalarından birini oluşturur.

Türk aydını modern-postmodern tartışmasından kendine ilginç paylar çıkartmıştır. Aydın, postmodern söylemde "üzerine vazife olmayan işlere kafa yoran" insandır. Bu bağlamında aydın, "işlevinin özü" ile değil, "konumu" ile tanımlanmaktadır. Aydını işlevinin özü ile değerlendirdiğimizde ise, karşımıza farklı bir resim çıkar. Bizce aydının tanımı, etrafmdakini, olağanı, günceli, kabul edileni sorgulamak, anlamak, betimlemek, irdelemek; anlatısını mantığı ile oluşturmak, sonra da bu anlatısını, kuramını tersine döndürerek kendi içinde sorgulamaktan geçer. Dolayısıyla, örneğin bir şair, normalin anormalliğini tesbite çalıştığı için, bir mühendisten daha çok bir aydına yakındır.

Bizce, aydının varoluşunun tanımsal özü olan bu metodun iki esas öğesi mevcut; birincisi, güncelden, kabul edilenden mesafe almak, ikincisi de kendinden mesafe almak. Aydınlanmacı aydın, bu süreci akıl yoluyla tanımlıyor, ve bu süreçleri aklının yörüngesinde yapıyor. Bu yüzden ikinci adım olan kendinden mesafe alabilmesi bilhassa önemli, zira aklını sorgulaması, onun limitlerini araştırması, akıl yoluyla geçmiş olduğu birinci adıma dönüp onu sorgulaması ulaşmış olduğu evrenselliğin sınırlarını tesbit etmek demek. Burada iki önemli noktaya işaret etmek gerekiyor: Birincisi, aklın sorgulanması kesinlikle onun reddedilmesi demek değil. İkincisi ise evrenselliği akıl ve aklın yandaşlarında aramak. Yani, akıl bu metodda kendinin varoluşu ile onun parçası olan kendi olmayanı, diğer bir deyişle akıl ve onun tersini, ikizini, ying-yang gibi, Janus'un iki yüzü gibi, beraber bulabiliyor. Frankfurt Okulu'nun modernliğe en önemli katkısı belki de bu: Aydınlanmacı düşünceye bu diyalektiği getirerek akıl ile

akıl dışının birlikte tanınmasını sağlamak. Aydınlanmacı düşüncenin sınırlarını saptamak için iki örnek kullanmak mümkün; sınırını zorlayarak aslında bu düşüncenin merkezine yönelenler ile, merkezini ararken Aydınlanmacı düşüncenin dışına kayarak onun yitirilmesi. Birinci örnek Fellini ve Eray, ikincisi mühendisler ve üçüncü dünyacı devrimciliğin bir çizgisi. Fellini ve Eray Aydınlanmacı dünyayı abad ediyorlarsa, diğerleri postmodernde siyasetin tembelliğe çöreklenmesinin kapısını açıyorlar düşüncesindeyiz.

Modernliği kendine hedef edinmiş olan Cumhuriyet de, Türk aydınını işlevinin özü ile değil konumu ile tanımlamış, zaman içinde Türk aydını da — belki sınıfsal tırmanış özlemi ile — kendini bu bağlamda konumlandırmıştır. Bizim savımız, bu yüzden yukarıda anlatılan biçimde güncelden ve kendinden mesafe alarak evrenselliği yakalamaya çalışan aydınlanmacı aydın yerine kendini konumu ile tanımlayan bir postmodern aydın kimliğine karşı Cumhuriyet aydını kendini çaresiz hissedecektir. Son dönemde de Cumhuriyet, aydını geleneksel aydın tanımına uygun olarak, onu "toplumun bir bütün olarak yararını ve iyiliğini" düşünen ve bunun için çabalayan "sınıflarüstü" bir insan olarak konumlandırmıştır. Böyle bir tanım aydına büyük bir sorumluluk yüklüyor olmasının yanısıra, aynı zamanda bireysel çıkarlarını toplumsal çıkarlar karşısında ikincil duruma getirir. Bu sayede onu toplumun diğer fertlerinden üstün kılar, ona bir evrensellik atfeder. Kendi çıkarım gütmemesine rağmen büyük bir sorumluluğun altına giriyor olması, aydının misyonunu "romantik" bir misyon olarak algılamasının kapısını açarken, diğer yandan atfedilen "öncülük" görevi, onu iktidar ile özel bir ilişki içine sokmuştur. Aydın durduğu yere göre ya iktidarı kollar, ya da onu kovalar konumdadır.

Aydının bu edilgen konumunun tarihine baktığımızda, Bağımsızlık Savaşı'nın akabinde Cumhuriyet döneminin yeknesaklık gerektiren politikası içinde aydının Cumhuriyet kadrolarına intibak ettikçe iktidar tedirginliğini bir milli müdafaa görevine dönüştürdüğünü görüyoruz. Zamanla iktisadi krizlerden ötürü dünyaya bir yarım asır kapanan Türkiye'de iktidarın içindeki aydın da böylece kapanan sınırların bekçisi haline dönüşür. Yerel etnografya evrensel metodun yerine geçer. Postmodern sonrası yeni antropoloji ile klasik sosyolojiden kopan bugünkü aydının atasını oluşturur.

Bu metoddan kopuş için, Cumhuriyet iktidarının misyon yüklediği aydın, kendini işlevsel konumu ile tanımlamaya mecburdur. Bu tanım ona bir üstünlük statüsü de kazandırmıştır. İmparatorluğun çöküşü ile boşalan merkeze, küçük burjuva tutuculuğu ile aydın kendini "haklı talip" addeder. Zamanla çok partili sistem devletin içini başka sınıflar doldurdukça aydın, devletin korumasını istemek zorundadır. Bu maddi korumadan ziyade devletle olan özel ilişkisinin yeniden tescili isteminin sembolik söylemidir. Sanatçı, "devlet sanatı kanatlarının altına alsın", müzisyen, "devlet sanatçısı olunsun", tiyatrocu, "devlet bizi korusun", düşünürü, "devlet bize akademi kursun" söylemi aydının kendine eski imtiyazlı konumunu arayışıdır. Böyle pragmatist bir ilişkilendirmenin uzağında kalanlarda ise, misyon bu sefer, anti-emperyalist bağlamda kendiyle özel ilişkilendirilecek devleti bilhassa kendilerinin kurması tasarımıdır. Böyle bir tarihle Türk aydım devrimci üçüncü-dünyacılığa soyunur. Üçüncü-dünyacılık, misyonu ile tanımlanmaya yoğrulmuş aydın için biçilmiş kaftandır. Üstelik elli senelik

yeknesak politikanın aydına vermiş olduğu iktidar milli mücadele ile temellendirilmiştir. Eski zafer, yeni imtiyazı doğrular. Sanki kazanılıp ötesine geçilmemiş gibi milli mücadele hep devam etmelidir. Bu romantik misyonu da aydına metod sorunsalını unutma imkanını vermektedir.

Postmodernin aydına yeni konum vermesi bu yüzden kolay olmuştur. Bu konum, misyon romantizmiyle yoğrulmuş aydına postmodern anlatının yerellik tutkusu ile kolay eklemlenilecek kaygan zemini sağlar.

Postmodern, yeni gelişen servis ekonomisi toplumuna uygun söylem ise, aydın da yeni ortamda kendine yeni payandaları en kolay "halkla ilişkiler" ve medya dünyasında bulabilecektir. İşlevi ile kendini anlayan aydının, 1930'ların milli bürokratı, 1960'ların devrimci teknokratı olduktan sonra, 1990'lı yıllarda medyatik konum arayışı, bize ekonominin tarihsel evreleri hatırlanırsa doğal gözükmektedir.

Yakın sayılabilecek bir tarihte varlığını hissettiren postmodernizm böylece Türk aydının kendi tanımını değil, aydının toplum içindeki yerini değiştirmiştir. Postmodern anlatı aydının evrenselliğini kırıp partikülarize etmiştir. Postmodern, büyük anlatıları reddederken, ütopyalara da sırtını döner; "toplumun yararını ve iyiliğini düşünmek" artık anlamsız bir kategoridir. Bu durum, aydının geleneksel olarak yüklendiği sorumlulukların da artık geçerli olmadığı anlamını taşır. Dolayısıyla postmodern, Türkiye'de aydın olmanın getirdiği "doğal risk"ten ve baskılardan kurtulmayı da sağlar, başka bir deyişle, aydına rahat bir nefes aldırır! Postmodern, ideolojilerin sonunun geldiğini de ilan ederek, zaten son zamanlarda yaşanan tecrübelerle iyice bulanıklaşmış olan zihinleri kestirme yoldan berraklaştırır. Romantik dürtü artık üçüncü-dünyacı kültürün partiküler derinliklerinde bulunacaktır.

Modernliğin akla tanıdığı öncelikten de fevkalade rahatsız olan postmodern, modernliğin doğruya ve gerçeğe ulaşma tutkusunun somutlaştığı aktivite olarak bilimleri de totaliter söylemlerin bir aracı olarak tanımlamış, ve bu aktivite çerçevesinde üretilen bilginin farklılıkları yok ettiğini iddia etmiştir. Bu iddianın doğal sonucu da bir tür bilim karşıtlığıdır, ve bu bilim karşıtlığı Türk aydınının başka ilginç bağlantılar kurmasına yardım etmiştir. Modern dünyanın sunmakta olduğu "mekanikleşmiş" düzenin panzehiri olarak romantizme dönüşün bir alternatif olarak ortaya konması da bir bakıma aklm sınırlarının budanmasına önayak olmuştur. Bilim karşıtlığı ve insan aklmın sınırlarının daraltılması ilginç bir koalisyonun da öncüsü olmuştur: İslamcı ideoloji ile Türk aydınının kavramsallaştırdığı biçimiyle postmodernizm bazen ortak bir hareket noktası yakalamıştır. Modernlik İslam'ın en büyük rakibidir; dini toplumsal organizasyonun belirleyici ögelerinden biri iken ikincil bir konuma iten modernlik, yapısı Hristiyanlık gibi bireyselleştirilmeye elverişli olmayan ve toplumsal hayatı her alanıyla organize etmek isteyen İslam'ın aşması gereken en önemli engellerden birini teşkil etmiştir. Postmodernin, bu rekabette İslamcı söyleme katkısı, üçüncü dünyacı geçmişiyle antropolojize olmaya hazır Türk aydınının zihninde de bu söyleme ilişkin bir meşruiyetin kapısını açmak olmuştur.

Postmodern ile İslamcı söylem arasındaki ilişki bu kadarla da kalmaz: Tarihsel bazı "kazalar" sonucunda aslında hiç de özünde olmayan anti-emperyalizm

ve üçüncü-dünyacılık ile kendisini aynı saflarda bulan İslam, postmodernin bu söylemlere sağladığı meşruiyeti de kendine mal etmiştir. Modernin evrenselliğine yapılan her kritik, "bizim özümüze aykırı" deyişine kapı açarak İslami geçmişe sahip toplumların *zaten* modernliğe uyum sağlamasının "yapısal" olarak mümkün olmadığı iddiasını besler. Postmodern, böylece İslamcı söylem ile üçüncü-dünyacılık arasındaki bağı tazelerken, aynı zamanda "Batıcı yaşam biçimini ve değerlerini" reddeden İslamcı söylemi anti-emperyalist bir söylemle de birleştirir.

Türk demokrasisinin geçirdiği üçüncü kazanın en önemli sonuçlarından biri toplumun köklü bir depolitizasyona uğramasıdır. Postmodern, bu depolitizasyonun Türk aydını üzerindeki etkisini derinleştirmiş, aydını partikülarize ederek misyonunu güncelin kırıldığı noktalarda odaklaştırmıştır. "Issue-based politics" ile aydına globalliği kovalama eşofmanını giydirmiştir. Aydının dünya ile bütünleşmesi metodu yerine konumuna bağlandıkça, konumun globalleşmesi metodun evrenselliğinin yerine geçer: Metod konuma, evrensellik globalliğe yenik düşer.

Postmodern rüzgarla beslenen depolitizasyon, ironik bir sonuca da yol açmıştır. Yukarıda söylendiği gibi anti-emperyalist ve üçüncü-dünyacı söylemlere alan açan postmodern, aynı zamanda depolitizasyonu da derinleştirince bu söylemlerin çelişkilerini daha görünür kılmıştır. Depolitizasyon, tanımı gereği politik aksiyonun, diğer bir deyişle, siyasi pratiğin kayda değer oranda azalmasına ve silikleşmesine işaret eder. Pratiğin kaybolmaya yüz tuttuğu yerde teorinin çelişkileri daha görünür hale gelir: Anti-emperyalizm ve üçüncü-dünyacılık söylemlerinin konuşulacak pratikleri azaldığı oranda teorilerinin çelişkileri ortaya çıkmıştır; bu söylemlerin toplumsal mozayikçiliğinin ardında yatan relativizmin sağladığı zeminin aslında pek kaygan bir zemin olduğunu farketmek kolaylaşır. Fragmante olan, bölünen "doğru", temel öğelerini, özünü yitirir. Bu kültürel relativizm, tarihin kazandırdığı temel insanlık öğelerini söyleminin yapısı gereği kabullenemez. Kadın dövme, çocuk sömürme, muska sarmanın bir "kültürel özgünlük" koruması talep edememesi için hiçbir sebep yoktur. Ancak özel bir kadının dövülmesi, fotojenik bir çocuğun sömürülmesi, sarılan medyatik bir muska artık aydına siyasal bir konu olabilecektir.

Sonuç olarak, postmodernin bir kritik olmadığı iddiamıza dönebiliriz. Daha önce değindiğimiz gibi, postmodern, modernin kurduğu kavramsal çerçeve içinde doğruya ve gerçeğe ulaşmak için baskıcı ve totaliter bir söylem/söylemler sistemi oluşturduğunu iddia eder. Gerçek, postmoderne göre fragmantedir. Bu söylemde modern, bir bölünmüşlüğü, kırılmışlığı metodunda barındıramadığından gerçekten uzaklaşmaktadır. Bu sav, postmoderni istemeden bir üstün gerçekliğe yöneltir. Bu teorinin reddiyle yöntemlenen söylem, "hiperempirisizmin" ayak dibine gelmiştir. Postmodern, doğayı ve günceli aynı pota içinde okumakla kendini moderne üstün kılmaya çalışmıştır. Yani kendini daha "natüralist", daha "gerçekçi" ve "gerçeğin asıl savunucusu" durumuna getirmiştir. Bu da kendi çıkış noktasında kritik etmek istediği mutlakiyetçi yöntemin bir başka şeklidir. Nasıl totâl bir relativizm kendi kendini yanlışlıyorsa, postmodern söylem de, postmodern bir anlatımla, "gerçekliğe ilişkin bir başka illüzyon inşa ederek" kendisiyle çelişir. Postmodern ava giderken avlanır!

Grameri olmayan bir dil olamaz, olmayan bir dille de kritik yapılamaz. Grameri reddeden postmodern, bu yüzden aslında bir modern kritiği değildir. Bizim düşüncemiz, modernliğin kritiğinin yine modernlik içinde kalınarak yapılabileceğidir: Aklın düşmanı onun yanlış kullanımıdır. Marxist kritiğin özünde de bu Kantçı görüş yatar. Aklı yaşatan kendi yandaşı fantazmagoryadır. Fantazmagorya ise ancak akıl yalınlaştıkça kendine hayat bulacaktır. Kanaatimizce Nietzsche'yi iyi okuyan Frankfurt Okulu'nun da öğretisi bu doğrultudadır.

Not

1- Bu yorum için bkz. Erol, Sibel. 1994. "Discourses on the Intellectual: The Universal, the Particular and Their Mediation in the Works of Nazlı Eray," **New Perspectives on Turkey**, 11 Fall, pp. 1-16

TÜRKİYE'DE POSTMODERN ULEMA

Ali Yaşar Sarıbay

Giriş

Türkiye'de İslamcı entellektüeller veya aydınlar üzerine yapılan az sayıda incelemenin tarihi çok eski sayılmaz. Ancak son on yıldır "Müslüman (İslamcı) Aydın" veya "Müslüman (İslamcı) Entellektüel" figürü akademik kitap ve yazıların inceleme konusu olarak belirmiştir.

Bu incelemeler de, her şeyden önce, bir terminoloji sorununu çözmeye yönelmekle işe başlamakta; İslami kimliğe sahip düşünürlerin "entellektüel" veya "aydın" sayılıp sayılmayacağına bazen hatırı sayılır bir yer ayırmaktadırlar (Meeker, 1993). Maamafih İslami kimliğe sahip düşünürlerin kendileri de sözkonusu sıfatlarla yaftalanmayı, her şeyden önce bu yaftalar modernliğe ilişkin, dolayısıyla "Batılı" oldukları için bilinçli şekilde reddetmektedirler.

Aslında Türkiye'de fikir hayatı ilerlemeci-pozitivist söylem tarafından şekillenmeye başladığından beri, kimlerin "aydın" veya "entellektüel" sayılacağı da belirlenmişti: "Aydın (Entellektüel)", modernliğin tezahürü "ilerleme" den yana olan; bunu sadece zihniyet kalıbında değil, davranışlarında da yansıtan rasyonalist kişiydi. Aynı söylem, İslamı, ilerlemeye ve rasyonalizme, dolayısıyla modernliğe engel teşkil eden bir toplumsal fenomen olarak tanımladığından; onu eksen alan bir kimlik figürü de kendiliğinden "aydın" (entellektüel) kategorisinden çıkmakta, *obskürantist* sayılmaktaydı.

Oysa, bu tür bir kategorileştirme, her şeyden önce, tarihsel bir olgunun yadsınmasıydı: Entellektüeller, Avrupa'da önce ruhban sınıfı (clergy) olarak ortaya çıkmış; bu sınıf, "toplumun vicdanı" rolünü üstlenerek dünyayı üstün manevi (spiritual) değerler açısından *sorgulamıştı* (Lipset-Basu, 1975: 450). Hatta, bu, ortaçağ entellektüellerinde görüldüğü gibi "imanla aydınlatılmış akıl" veya "aklın peşindeki iman" ile yapılmıştı (Le Goff, 1994: 119).

Uludağ Üniversitesi
İ.İ.B.F.
Öğretim Üyesi

Dolayısıyla, modern entellektüelin ayırdedici vasfı sayılan "sorgulama" dayandığı değerlerin mahiyeti ne olursa olsun, *dinsel* bir kesimden, ruhban sınıfından tevarüs edilmiş olmaktadır. Bu anlamda, kimliğine bakılmaksızın herhangi bir düşün çevresi, "sorgulama"yı şiar edindiği sürece "entellektüel" yaftasına

hak kazanmakta; dolayısıyla "dinsel" olmak, o yaftayla nitelenmeye engel teşkil etmemektedir. Şüphesiz, sözkonusu "sorgulama", sadece o çevrenin dışına değil, kendisine de yönelik olmayı gerektirmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de İslami kimlik sahibi düşünürler, modernliği *sorgulayan* kişiler oldukları için, "entellektüel"lik vasıfları tartışma dışı kalmaktadır. Ama, modernliğe karşı gösterdikleri aynı sorgulayıcı tavrı kendi değerleri açısından gösteremediklerinden o kategori içinde telakki edilmeleri zorlaşmaktadır. Hatta, kendi içlerinde farklılaşma göstermelerine rağmen, sözkonusu düşünürlere hakim olan güdü, özellikle esas aldıkları değerlerin mahiyeti itibarıyla, sorgulamayı topluluk (cemaat)-içi değerlere her zaman feda etmeleridir.

Bu sebeple, ilk bakışta entellektüel (aydın) vasfı göstermekle beraber onları, yöneldikleri amaç ve tutumlarına daha uygun bir kategoride değerlendirmek uygun olacaktır. Bu kategoriyi, *Postmodern Ulema* olarak öneriyoruz. Aşağıda bu önerinin sosyolojik gerekçelerini açıklayıp, somut bazı figür ve söylemleri değerlendirmeye girişeceğiz.

Terim ve Tarih

Profesör Şerif Mardin, aydınlar üzerine bir yazısında, Batı toplum tarihi içinde ortaya çıkan "intellectuel-intellectuals", "intelligentsia" "literati" ve "les clercs" gibi ayrıntılı kavramların Türkçede "aydınlar" gibi tek bir terime indirgenerek düzleştirildiğini söylemekteydi. Sözkonusu Batılı kavramların arkaplanını verdikten sonra, Mardin, Türkiye'nin geçirdiği bütün değişimlere rağmen, Türk aydınlarının literati vasfını kaybetmediklerini, dolayısıyla *intellectuels* olarak nitelendirilemeyeceklerine dikkatlerimizi çekmekteydi. *Literati*, "mesleği 'bilme' olan kimse[ler]" grubudur. Bu grup, "toplum içinde en önemli sayılan işlerden birini üstlenmiştir, o da topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir." (Mardin, 1984: 11).

Entellektüeller de literati gibi "bilmek"le yükümlüdür ama, *yeni* bilgi oluşturma ve *formüle etme* gibi bir başka işleve daha sahiptirler. Bu işlev entellektüelleri, bir toplumda iletişim ve söylemlerinde insan doğa ve evren hakkında genel ve soyut sembolleri toplumun diğer üyelerinden daha sık kullanan bireyler topluluğu yapar. Böylece, entellektüeller, Shils'in belirttiği gibi, bir rol grubu olarak toplumda konumlanırlar (Lipset-Basu, 1975: 441). Ülgener bu durumu "ses ve söz sahibi olmak" diye tanımlamakta ve entellektüellerin (aydınların) "sesi ve sözü" sembollerle yaydığını vurgulamaktadır (Ülgener, 1983: 68).

Entellektüeller, semboller aracılığıyla, Tocqueville'in işaret etmiş olduğu önemli bir işi gerçekleştirirler. Bu, insanların zihnini basit, yeknesak, tutarlı, eşit ve rasyonel ögeler içeren *hayali ideal toplum* yaratma yönünde şekillendirmedir (Lipset-Basu, 1975: 435).

Şüphesiz, bu "hayali ideal toplum", dönemsel olarak değiştiği gibi, entellektüeller arasında bir mahiyet farklılaşmasına da yol açmıştır. Örneğin, Batı toplumlarında 1940-1950 arasında entellektüeller rasyonel planlamayı, geleceğin ideal toplumunu yaratmada en önemli araç olarak formüle etmişlerdi. 1970 ve 1980'lerde ise, yeni sosyal hareketlerin (kadınların özgürlüğü, barış ve çevreci-

lik hareketleri...) yayılması, entellektüelleri yeni bir toplum tasarımı yaratmaya maruz bıraktı. O kadar ki, Eyerman, bu sosyal hareketlerin geleneksel entellektüelden farklı bir rol grubu yarattığına dikkat çeker: **Eylem Entellektüeli** (Movement Intellectual) (Turner, 1992: 192, Eyerman'a atfen).

Eylem Entellektüeli, Aydınlanmanın ve modernitenin bir ürünü olan klasik entellektüelin "ilerleme" fikrinden kopuşunu da dile getirmektedir. Çünkü, yeni sosyal hareketler *anti-ilerleme* hareketleri olduğu için bunlara dayalı bir toplum tasarımı öngören entellektüeller de kelime anlamıyla reaksiyonerdirler (Turner, 1992: 192).

Aslında Eylem entellektüelini ortaya çıkaran sebep, Batı toplumlarında *kültür* alanının, ekonomi ve siyasete göre daha özerk, hatta bazen onların üstünde de belirleyici hale gelmesidir (Bell, 1978). Bu ise, kültür alanının figürlerini, şüphesiz ilk ve en önemli olarak "kültürü kendi özel mülkiyeti sayan" entellektüelleri (Bauman, 1992: 100) sadece en ön plana çıkarmamış, aynı zamanda, her meselenin *kültürel* olarak formüle edilmesini de kaçınılmaz kılmıştır.

Bu kültürel formüle ediş, toplumun değişimine ve farklılaşmasına paralel şekilde, "ilerleme" ekseninden "anti-ilerleme" eksenine kayarak, toplumsal meseleleri de yeniden ve daha çok *moral* temelde değerlendirmeyi gündeme getirmiştir. Bu sebeple, Eyerman'm "Eylem Entellektüeli" dediği prototipi, burada Lipset ve Basu'nun "Moralist" tiplemesiyle karşılamak daha uygun olabilir. Moralist, hem sorgulayıcı (examiner), hem de yorumlayıcı (evaluator)dır. Bunlar, toplumun temel değerlerinin tahkir edilmesine karşı dururlar, bu değerlere aykırı düşünceler ve politikalarla savaşırlar. Neticede, genellikle kendi kültürlerinin dışında bir referans noktası alarak Moralistler, kültürlerinin özünün ne oranda korunduğunu; kültürde devamlılık görülmeyip, bir değişim varsa, bunun meşru olup olmadığını denetlerler.

Özellikle "modernleşme" sürecine giren toplumlarda Moralistlerin bu konumu, hem "sağ", hem de "sol" söylem olarak kendini belli etmiştir. Örneğin, Latin Amerika'da teknolojik değişmenin toplumun manevi-kültürel değerlerini zedelediğine dair itiraz "Pensaderos" denilen sağ Moralistlerden gelirken; sol Moralistler aynı değişime "Batılı" ve "Emperyalist" olduğu için karşı çıkmışlardır (Lipset-Basu, 1975: 451).

Bu örneğin gösterdiği gibi, Moralistin yorumlaması ve sorgulaması daha çok kendi kültürünün dışındaki bir gerçekliğe yönelmektedir. Bu da onu *literati* gibi, her şeyden önce, topluluğun temel değerlerinin sağlanmasında, aktarılmasında ve meşrulaştırılmasında duyarlı kılmaktadır. Ama, literatiden farklı olarak Moralist, dış gerçekliğin sorgulamasından ürettiği bilgileri hayali ideal bir toplum tasarımı oluşturmaya; bu tasarımı özellikle moral olarak temellendirmeye girişmektedir.

Bu anlamda, Moralist, Mannheim'ın çok eskiden dikkatimizi çektiği bir toplumsal ihtiyaca cevap verme konumunu kazanmaktadır: Topluluk bireylerinin anlamlı bir yaşam sürmelerinin gereği olan *ütopya* yaratmak. Bu ütopya, *manevi* bir anlam sunduğu sürece, hayali ideal topluma olan inanç daha pekişmekte topluluk-içi değerler ve dayanışma daha artmaktadır (Mannheim, 1936).

Bizim bu incelemede önerdiğimiz *Postmodern Ulema*'mn sosyolojik profili de, aşağı yukarı, Moralisti andırmaktadır. Bu profili iyi tanımlayabilmemiz için, öncelikle niçin "ulema" terimini tercih ettiğimizi; sonra aynı terimi neden "postmodern" tamlamasıyla kullandığımızı açıklamak uygun olacaktır.

"Ulema", *bilmek* (ilm; ism-i faili: alim) mastarından türetilmiş olup terim olarak "İslam cemaatini, İslami prensipler içinde birlik halinde mütecanis ve ahenkli bir cemiyet olarak muhafaza eden... bir zümre" anlamına gelmektedir (Gökbilgin, 1986: 23). Günlük hayat ilişkilerinin şeriatın önceden kestirmeye elvermeyecek kadar karmaşık olması, sıradan bir müslümana kendi fikrine göre bilen birine yönelme ihtiyacını her zaman duyurmuştur (Kureşi, 1991: 10). Bu ihtiyaç, İslam toplumlarının özellikle değişim dönemlerinde şiddetli olmuştur. Günlük ilişkilerin yeniden tanzimi ve kültürün dinsel değerlere göre değişime nasıl dirençli kılınacağına dair kılavuzluk, hep ulemadan beklenmiştir. Çünkü ulema, "Allahın kanununun muhafızları" kabul edilmekteydi (Hourani, 1994: 30).

Ne var ki, değişim dönemleri, ulemanın din-dışı işlere de oldukça fazla karışmasına sebep olmuştur. Örneğin, II. Mahmud'un reform hareketlerinde ulemanın bu açıdan oynadığı rol; kendi içinde ve dışında sebep olduğu çatışmalar anılmaya değer (Levy, 1991).

Ulemanın bu şekilde oynadığı rol, biraz da onun görev alanına tanınan sınırın genişliğinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü, ulema,

"sadece kadı, muallim ve memur olarak görev yapmıyordu; yabancı devletlerle yapılan anlaşmalarda kendilerine danışılıyor ve buralarda kullanılıyordu, bunun yanısıra saray siyasetinde ve darbelerde de yer alıyorlardı. Genelde hükümdarlara karşı yumuşak ve onlara karşı düzenlenen isyanlara katılma hususunda müteredditolmakla beraber, bir anlamda Türk ve Kafkas askeri sınıfına karşı Mısır ve Suriye yerli muhalefetinin liderleri olarak görev yapıyorlardı" (Hourani, 1994: 26).

Bu durum, ulemaya, zaman içinde "dinsel kültür uzmanı" işlevinin güç kattığı bir siyasi kimlik kazandırmıştır: Siyasete bulaşması, "tek birlik vasıtası, ümmetin ruhu ve Müslümanların kalbi" (Hourani, 1994: 138-9; el-Urve'ye atfen) olan ulemayı; siyasi çözümler üretmede yoğunlaştırmıştır.

İslam toplumlarının ondukuzuncu yüzyıl başlarında hızlanan modernleşme süreçleri; ulemanın bu yeni rolünü teşvik etti. Cemaleddin el-Afgani, Muhammed Abduh, Seyid Ahmed dışarıdan; Şeyhülislam Musa Kazım, İskilipli Mehmed Atıf, Elmalılı Hamdi bizden bazı örnek figürler olarak anılabilir. Şüphesiz bu şahıslar, modernleşme karşısında gösterdikleri sorgulayıcı tavırla, en az Batılı çağdaşları kadar entellektüeldiler. Ama, onların yönelmiş olduğu temel arayış, toplumlarındaki "iç çöküşün" nasıl durdurulabileceği; buna çare olarak gördükleri "gerçek" İslamm ne olduğu meselelerine inhisar etmekteydi.

Bu itibarla, modernleşmenin doğurmuş olduğu meselelerde (rasyonalizm, ilerleme, medeniyet, ahlak, özgürlük...) sözkonusu düşünürler kendilerini, çözümü *bilen* ve önerebilecek yegane otorite olarak görmekteydiler. Bilgileri, entellektüellerin bilgileri gibi, *evrensel hakikate* ilişkin değildi; daha çok *yerel* ve

topluluk gelenekleriyle sınırlıydı. Ama, toplulukların inançlarının "geçerli" veya "geçersiz" olduğunu onların bilgisel otoritesi belirlemekteydi.

Bunu yaparken, hepsinin kafasındaki çözüm ise hemen hemen aynıydı: "Gerçek" İslama uygunluk. Bu, onları, özellikle entellektüelden daha çok ulema rolüne uygun hale getirmekteydi. Çünkü, onlara da son tahlllde hakim olan endişe; "İslam cemaatini, İslami prensipler içinde birlik halinde mütecanis ve ahenkli bir cemiyet olarak muhafaza" etmekti.

Aslında bu işi ne kadar başardıkları da şüpheliydi. Çünkü, modernlikle başetmeye çalışırken, siyasi kimlikleri daha ön plana geçti; "iktidar ve hakimiyet peşine" düşmeleri, "geriye bakmaktan çok ileriyi düşünmek, şimdiki zamanı öne almak ve mevcut problemlere acil çözüm bulmak onlara daha cazip geldi". Dahası, "ilerleme" fikrine fazla bel bağlar hale girdiler, hatta geçmişi ve geleneği, ancak ilerlemeye katkısı ölçüsünde değerli kıldılar (Kara, 1986: XVI-XVII).

Bu bağlamda, ondokuzuncu yüzyılda örneğin Osmanlı'da İslamcı düşünürler "gerçek" İslama dönüşü (Kur'an ve sünnete, Hz. Peygamber devrine, selef akaidine yönelmeyi), modernliğe bulaştırarak şekillendirmişlerdir:

"Onların nasları oldukları gibi kavramaya niyetli olmaktan çok kafalarında kurdukları veya kuracakları dünyayı, fikirleri destekleyecek şekilde algılamaktan, en azından aklileştirmekten yana oldukları ve bu konuda tefsirle, şerhle içiçe gelişmiş olan 'tevil'i-tenkit ettikleri bilginler kadar-sıkça kullandıkları bilin[mektedir]". (Kara, 1986: LVIII).

İlerleme fikrine yaslanmanın İslamcılara dayattığı "aklileştirme", ayetlerin tefsiri yoluyla, hemen her alanda yapılmıştır.

Örneğin, Said Nursi, "Hz. Yakub'un çok uzağında olan oğlu için 'Ben Yusuf'un kokusunu alıyorum' (Yusuf 12/94) demesi vb. 'pek uzak mesafelerden celb-i savt, suret (ses ve görüntü alma) vesaire gibi beşerin keşfettiği veya edeceği icadata numune ve me'hazdır" demekteydi. Nursi'ye göre, aynı şekilde, "Hz. Süleyman'a 'kuş dilini öğrettik' (Neml 27/16) ayeti de beşerin keşfiyatından radyo, papağan, güvercin gibi alat ve hayvanların konuşmalarına ve mühim işlerde kullanılmasına me'hazdır" (Kara, 1986: LIX).

Bu anlayış, zamanla daha uç bir noktaya vardırıldı ve orijinal olan her şeyin Kur'an'da mevcut olduğu ulema tarafından iddia edilir oldu.

Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekiyor, o da toplumda modernleşme yayıldıkça, ulemanın *yorumcu* (interpreter) rolünün ön plana çıkmasıdır. Bu yorumculuk, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, modernlik ve ilerleme etrafında olmuş ve ilhamını, Kur'an'dan, sünnetten ve tarihten almıştır.

Bu incelemede "Postmodern Ulema" diye adlandırdığımız figür, sözkonusu *yorumculuğu* tevarüs etmiş, fakat onun içeriğini başkalaştırmış olan farklı bir söyleme dayanan düşünce adamlarını dile getirmektedir. Sözkonusu fark, kendini anti-ilerleme, anti-modern olmada, ama aynı zamanda o temelde bir *toplum tasarımı (ütopya)* sunmada göstermektedir.

Zygmunt Bauman, aklın hükümdarlığının sona erdiğinin iddia edildiği postmodern bir dönemde, entellektüellerin meşrulaştırma işlevinin aşınmış, hakikati yasa koyucu (legislator) rolüyle sunumlamasının sona ermiş olduğunu söylemektedir. Buna paralel, farklı topluluk ve şahısların farklı dünyalara ait oldu-

ğunun haklılaştırıldığı; ilaveten söylemlerin çoğullaşmış olduğu postmodern durum, entellektüeli bir topluluk geleneğinin *yorumcusu (interpreter)* olmaya itmiştir.

Çünkü postmodern durumda topluluk (cemaat), *aklın* ve *evrensel hakikatin* yerini almıştır. Bu itibarla yorumcu olarak entellektüel, topluluk değerlerini yeniden anlamlandırıcı bir işleve maruz kalmış, *moral(ist)* görevi ön plana çıkmıştır (Bauman, 1987: Bölüm 8 ve 9)

Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de çağdaş İslamcıların, son dönem selefleriden tevarüs ettikleri yorumcu rolünü son derecede başarıyla ifa ettikleri görülür. Yalnız, seleflerinden farklı olarak, onların, modernite unsurlarının ilham kaynağının ne kadar Kur'an'da, sünnette ve gelenekte (tarihte) mevcut olduğunu göstermek gibi bir endişeleri bulunmamaktadır. Onlar için, temel endişe, "*modernitenin etkilerinden ari*" nasıl bir toplum inşa etmeliyiz ?" veya "nasıl bir toplumda yaşamalıyız ?" sorusunun yetkin cevabını mensup oldukları topluluğa sunmaktır. Bu cevabı ararken, göreceğimiz gibi, şüphesiz gene başvuru kaynakları, Kur'an, sünnet ve gelenektir. Ama, seleflerinin aksine, özellikle modernleşmeyle eşanlı onyedinci yüzyıldan sonraki İslam tarihine eleştirel bakmaktadırlar (Toprak, 1993: 253). Öte yandan, İslami kaynakların modernliğin aklileştirilmesinde meşruiyet aracı olarak kullanılmasına karşıdırlar. Bunun yerine İslama, modernlikten, aklileştirmeden arındırılmış, çoğul ve moral bir yorum getirmekte; topluluğa bu yorumda temellenen güncel toplum tasarımları sunmaktadırlar. Ne var ki, "eleştirel" tutumlarını aynen selefleri gibi, sadece dış gerçekliğe (modernlik/modernleşme) teksif etmekte; topluluk değerlerinin muhafazasını ön planda tutmaktadırlar.

Bir başka deyişle, yorumculukları veya yeniden anlamlandırmaları, topluluk değerlerinin bir iç sorgulanmasını içermemektedir. Öte yandan, bu düşünürler, kutsal kaynakları meşrulaştırım aracı olarak bu kez toplum tasarımları/ütopyaları için kullanmaktadırlar.

Kısacası, zarf değişmiştir ama, mazruf aynı kalmıştır. Olan, sadece modernlikle gelen herşeyin *parçalanıp, çoğullaşmasıdır*: Akıl "akıllar"a; Hakikat; "hakikatler"e; Özne, "özneler"e; Ahlak "ahlaklar"a... dönüştürülmüştür. Ve bütün bunlar *topluluk* değerleri temelinde meşrulaştırılmaya girişilmiştir. Buna paralel olarak, modernliğin meşrulaştırım mihveri olan *ilerleme,* yerini *çoğullaşmaya* bırakmıştır: Artık, Kur'an, sünnet ve geleneğin söylemi, ilerlemeye değil, çoğul bir toplum tasarımına "me'haz" oluşturmaya başlamıştır. Zaten, günün ulemasını "postmodern" yapan da budur: İştigal ettiği meselelerin, *postmodern durum* içinde mahiyetinin değişiminin dayattığı *güncel* bir meşrulaştırım *söylemi.* Aşağıda bu söylemi daha somut bir tasvire yöneliyoruz.

Güncel Söylem

Postmodern ulema figürünü ve söylemini en belirgin hale getiren, *Medine Vesikası* etrafında yapılan tartışmalardır. Gerçekten de, Vesika vesilesiyle gündeme gelen en önemli konu, yukarıda değindiğim, çoğulluğun İslama göre meşrulaştırımıdır.

Ali Bulaç, özellikle İslamcı çevreler için meçhul olmayan Vesika'yı dikkatlere sunduğunda,sivil toplum oluşumunun İslam düşüncesine hiç de yabancı olmadığını; Hz. Muhammed'in 622'de ugulamaya koyduğu yönetimin o toplum türünün tarihsel örneğini oluşturduğunu iddia etmekteydi.

Bu iddiada bulunurken, Bulaç, yirminci yüzyıl boyunca "resmi" ve "sivil" diye hep iki İslamla karşı karşıya gelindiğini söylemekte, kendi tercihinin ikincisinden yana olduğunu vurgulamaktadır. *Resmi İslam* siyasal iktidarı merkeze alan bir devlet projesine ve devleti ele geçirmenin toplumu ele geçireceği anlayışına dayanır: Stratejisi " yukarıdan aşağıya müslümanlaşmak"; doğası "total" eğilimlidir. *Sivil İslam* ise, ümmeti devletin önüne geçiren bir "toplum projesi"nin ifadesidir. "Çoğulcu temelde her türlü farklılığa elverişli olduğundan devleti değil toplumu ele geçirmeye yönelir": Aşağıdan yukarıya müslümanlaşmayı hedef alır, merkezden çok çevreyi önemser. Bunun için,

"Sivil İslam verili dünyaya alternatif bir arayıştır. Genel ilkeler bağlamında ve yalnızca müslümanlara özgü olmak üzere bütüncü olup, İslam'ın içinde veya dışında dini, kültürel ve hukuki özerklik temelinde ***çoğulcu bir toplumsal projenin kurtarıcılığına*** *inanır"* (Bulaç, 1992: 83, vurgu AYS)

Bu "çoğulcu toplumsal proje"; "Tanrı seçme özgürlüğünü", "Din seçme hakkını", "Grup ve topluluk seçme hakkını", "hukuk seçme hakkını" ve "siyasal organizasyona katılma hakkını" içerir. Sözkonusu hakların çerçevelendiği hukuk sisteminde, "her topluluk, kendi bireyleri ve sosyal grupları arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukuk kurma, seçme veya ithal ve iktibas etme hakkına sahiptir". Dolayısıyla, "bütün topluluklar iç hukuklarında özerktirler, kimse onlara dışarıdan dini inanç ve dünya görüşlerinden neş'et etmeyen hukuk empoze edemez" (Bulaç, 1993: 53-4).

Medine Vesikası, böyle bir toplum projesine referans yapılmaktadır. Çünkü, Bulaç'a göre, Vesika, "... kendine dini, etnik veya sosyal kriterlerden hareketle bir kimlik biçen; mensup olduğu dine ve kimliğe göre hangi hukuk, örf ve normlara göre yaşama arzusu ve talebinde olduğunu açık seçik deklare eden-ki bu [sayılanların] tümü o günün Medine toplumunda zımnen ve süren bir gelenek içinde sözkonusuydu-farklı sosyal bloklar arasında imzalanmış hukuki bir metin olarak ortaya çıkmıştır". (Bulaç, 1993: 55)

Bu noktada beliren önemli soru şudur: Amaç, çoğulcu bir düzen içinde ve toplumsal bir sözleşme temelinde özgürce yaşamak ise; bir çok çağdaş "toplum sözleşmesi" ve "çoğulcu modele, neden ille de Medine Vesikası tercih edilmektedir ? Üstelik, Vesika'nın "en iyi ihtimalle bir yıldan biraz fazla yaşadığı" iddiasının, "bunun çok önemi yoktur" (Bulaç, 1993: 55/dipnot 14) şeklinde karşılanmasına rağmen...

Medine Vesikası tercihe şayandır, çünkü "... [O] Kur'an'dan bağımsız ve onun dışında bir şey değil, tam aksine *peygamber sünneti*'nin bir parçası olarak Kur'an'ın bir tezahürü, hayat verici ve kurtarıcı ilkelerinin pratik bir modelidir" (Bulaç, 1994: 14). Bu, tam da yukarılarda tanımladığımız durumun somut anlatımıdır: Mahiyeti değişen meselelerin, gene kutsal kaynaklara dayanarak güncel meşrulaştırımı.

Bu meşrulaştırım, Medine Vesikası'nı çoğulcu bir toplum projesi için referans alan İslami çevrelerde son derecede yönlendirici görünmektedir. Nitekim, sözkonusu çevrelerin, üzerinde hassasiyetle durduğu günümüz dünyasının "derin" meseleleri buna örnektir: "İslamın modern dünyaya cevabının yeniden anlamlandırılması"; "birarada yaşamanın formülü"; "modern kimlikler karşısında İslam"; "İslam ve modern ulus-devlet"... Tüm bu meselelerde tahlil edilen "modernitenin yarattığı sapma" ve bu sapmanın (yani modernite sonrası mahiyet değişikliğine uğrayan durumun) İslami olarak yorumlanması, dolayısıyla yeniden anlamlandırılmasıdır. Çünkü, içinde yaşadığımız dönemde "bireysel ve toplumsal olarak insana ilişkin hayati öneme sahip" ve "oldukça fazla belirsizleşen" üç durum yeniden anlamlandırmayı beklemektedir: "Kimlik sorunu (var-oluş form'u)" "cemaat olma asabiyeti" ve "dünyayı/ varlığı yorumlayamama (Arslan, 1993: 39). Her üç durum da postmoderniteden başka bir şeyi anlatmamaktadır.

Dolayısıyla, karşı karşıya olduğumuz, *postmodernitenin İslami yorumu*'dur. Bununla beraber, bu tip yorumlar, "postmodern eleştirilerle yer yer örtüştüğü" itirafına dayansa bile; "postmodern durumun kurtarıcı olmadığı" inancını içermektedir. Bunun yerine, esas olanın, "Peygamber'in tebliğ edip somut olarak gösterdiği Münzel Şeriat'e göre" yaşamak olduğu vurgulanmaktadır (Bulaç 1994: 8; 13). Çoğulcu toplum projesi ise bunu gerçekleştirmenin önemli vasıtası olarak ileri sürülmektedir.

Ne var ki, bu noktada, Postmodern Ulemanın seleflerinin akibetine uğraması mukadder gözükmektedir: Nasıl ki, geçmiştê "gerçek" İslamın tesisi modernite referans noktası alınarak yapılmaya çalışıldı, ama neticede sadece modernite meşrulaştırıldıysa; şimdi aynı şey, postmodernite için sözkonusudur: İslam "kendi kulvarına" döndürülmemekte, ama postmodernite İslam aracılığıyla meşrulaştırılmış olmaktadır. Bu, değişim sürecinde çağdaş ulemanın belki de kendine rağmen ifa etmek zorunda kaldığı paradoksal roldür.

Sonuç

Bu incelemede önerdiğimiz Postmodern Ulema, Türkiye'de çağdaş ulemanın tek tipi değildir. İslamın "teceddüd" (yenilenme) geçirmesini öneren üniversite mensubu olan ulema da vardır. Örneğin, onlara göre, İslamı günün koşullarıyla uyumlulaştırmak, her şeyden önce, "dini tefekkür ve duygunun dumura uğramaması" için elzemdir (Fığlalı, 1993). Hatta bunun için "yeni bir 'hermenötik'e yani bir tefsir ve yorum anlayışına ihtiyaç vardır" (Aydın, 1993).

Bizim postmodern Ulema olarak vasıflandırdığımız tiplemeyi inceleme konusu yapmamız; onların İslamın teceddüdünü geniş kapsamlı bir "toplum projesi"ne bağlamış olmaları, dahası bu projeleriyle moderniteyi aştıklarını iddia etmeleri sebebiyledir.

Göstermeye çalıştığımız, kısaca, Postmodern Ulemanın, moderniteyi aştık derken, onun bize göre radikal uzantısı ve sureti olan postmoderniteyi meşrulaştırıma yöneldikleridir.

Bu doğrultuda, meşrulaştırım rollerinin onları, sadece İslamın güncel *yorumunu* yapan kişiler konumunda bırakmayacağı; *yasa koyucu* rolünü üstlenerek, toplum projelerini birlikte yaşamanın" tek seçeneği olarak dayatmalarına sebep

olacağı beklenebilir. Nitekim, *Medine Vesikası*'nın Kur'an'daki ayetler referans alınarak güncel *davranış yasaları* çerçevesi şeklinde formüle edilmesine ilham vermesi bunun bir işareti sayılabilir (Gürpınar-Malkoç 1994).

Yorumcu'dan yasa yapıcı'ya kayan bir rol ise, meşrulaştırılmak istenen çoğul değerleri mutlaklaştırmaya ve dogmatikleştirmeye yarayabilir. O zaman da Postmodern Ulema, "verili dünyaya alternatif" bir *moral* arayışa değil, kendi değerlerini hakim kılmaya, neticede İslamı "resmileştirmeye" ve iktidar sahibi olmaya yönelebilir.

Kaynakça

A. Arslan (1993) : "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek", **Bilgi ve Hikmet**, 1

M. Aydın (1993) : "Değişim Sürecinde İslam", **İslami Araştırmalar**, 6/4.

Z. Bauman (1987) : **Legislators and Interpreters**, New York.

Z. Bauman (1992) : **Intimations of Postmodernity**, London.

D. Bell (1978) : **Cultural Contradictions of Capitalism**, New York.

A. Bulaç (1992) : **Nuhun Gemisine Binmek**, İstanbul.

A. Bulaç (1993) : "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)", **Birikim**, 48.

A. Bulaç (1994) : "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", **Bilgi ve Hikmet**, 5.

E. R. Fığlalı (1993) : "İslamda Değişim", **İslami Araştırmalar**, 6/4.

J. Le Goff (1994) : **Ortaçağda Entellektüeller** (Çev. : M. A. Kılıçbay), İstanbul.

T. Gökbilgin (1986) : "Ulema", **İslam Ansiklopedisi**, 13.

S. Gürpınar ve Ş. Malkoç (1994) : "Yeni Bir Medine Vesikası Taslağı", **Bilgi ve Hikmet**, 5.

A. Hourani (1994) : **Çağdaş Arap Düşüncesi**, İstanbul.

İ. Kara (1986) : **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I**, İstanbul.

İ. H. Kureşi (1991) : "İslam Toplumunda Ulemanın Konumu", **Modern Çağda Ulema**, Ed. , E. Bagader, İstanbul.

A. Levy (1991) : "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı", E. Bagader, **Aynı Eser**.

S. M. Lipset ve A. Basu (1975) : "Intellectual Types and Politicial Roles", **The Idea of Social Structure**, Ed., L. A. Coser, New York.

K. Mannheim (1936) : **Ideology and Utopia**, New York.

Ş. Mardin (1984) : "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", **Toplum ve Bilim**, 24.

M. E. Meeker (1993) : "Türkiye Cumhuriyetinde Yeni Müslüman Aydınlar" **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. , R. Tapper, Çev. : O. Arıkan, İstanbul.

B. Toprak (1993) : "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Tecnology", **Turkey and the West**, Ed. , M. Heper, A. Öncü ve H. Kramer, London.

B. S. Turner (1992) : "Ideology and Utopia in the Formation of an Intelligentsia: Reflections on the English Cultural Conduit", **Cultural Theory and Cultural Change**, Ed. , M. Featherstone, London.

S. F. Ülgener (1983) : **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, İstanbul.

GÖKYÜZÜNDE KARA BULUTLARIN RENGİ DEĞİŞECEK Mİ?

Çevre Sorunları, Entellektüeller ve Müslüman Aydınlar Üzerine

Barbara Pusch[*]

Çevre Hareketleri Araştırmacısı

Giriş Yerine Kişisel Bir İzlenim

Bir yabancı olarak Türkiye'yi turistik broşürlerden tanıdım: Güneş, deniz, sahiller, tarihi eserler, müzeler, doğal zenginlikler... 1981'de ilk defa Türkiye'ye geldim. O zamanki izlenimimi "Ah, ne güzel!" olarak özetleyebilirim. Seneler geçti ve artık sadece turist olarak Türkiye'de bulunmuyorum. Genel olarak bundan mutluluk duymakla beraber Türkiye ile ilgili ilk izlenimlerimi özlüyorum.

Boğaz'da, Marmara Denizi'nde artık yüzmek mümkün değil; Hasankeyf su altında kalmış; tarihi binalar ya çürüyor ya da geniş otoyollara yer veriyor; Pamukkale'nin güzelliği ancak rötuşlanmış kartpostallarda bulunuyor; boş sahiller beton kalelerle doldurulmuş; su musluktan mikrop, toz veya bol klorla akıyor; orman yangınları ekosistemi, insanı, havayı her şeyi olumsuz etkiliyor; Ege bölgesinde yapılan termik santraller sadece orada yaşayanları değil, orada ekip biçilmiş tarımsal ürünler aracılığıyla taa uzakta oturan insanların sofrasını da zehirliyor, haberlerden sonra ATV kanalında artık zehir raporu seyrediyoruz, İstanbul'un hava kirliliğinin oranı uluslararası kabul edilmiş kirlilik oranının bazen dokuz misli; patlayan çöplükler, kurulmak istenen nükleer santraller...

Evet, çevre sorunlarını kağıda dökmeye başlayınca liste gittikçe uzuyor. Konuyla ilgili görüşümü şöyle bağlayabilirim: Hemencik bir şeyler değişmezse, turistik broşürlerin gösterdiği gibi ne tarihi eserler, doğa ve turist cenneti ne de -çok daha önemlisi- insanca yaşayabilecek bir yer kalacak bu ülkede diyorum.

Peki, Türkiye'deki entellektüeller çevre sorunlarına ilişkin ne diyorlar?

[*] *Bütün yazılarım gibi bu yazımı da gözden geçirip sonsuz dil yanlışlıklarımı özellikle kafa karıştıran ek bozukluklarımı düzelttiği için müstakbel eşim Timur Danış'a teşekkür ediyorum.*

Benden istenen cevap bu. Bu soruyu bir makale çerçevesinde cevaplamak mümkün değil gibi geliyor bana. Konuyu sınırlandırıp, ilerde daha çok basında bir zamanlar "islamcı çevreci" diye adlandırılan *bir grup müslüman aydın* üzerinde durmak istiyorum. Buna geçmeden önce yeşil veya çevre bilinci geliştiren(?) entellektüellerle (?) ilgili bir kaç dipnot da vermek istiyorum.

Türkiye'deki Entellektüellerin Çevre Sorunlarına Bakışlarının Analizi Yerine Soru İşaretleri

Yukarıda, parantez içindeki soru işaretleri, çevre konusunda kimi entellektüellerden sayabileceğimizin belirsizliğini gösteriyor. Çevre konusu ilginç ve bir çok klasik anlayışı alt üst eden bir olay.

Çünkü, çevre bilinci nedir? Ya da yeşil bilinci farklı mıdır? Bir de, böyle bir bilinç nasıl gelişiyor? Çevre konusunda bilinç geliştirmek nasıl oluyor? Kimin işi bu? Yani, uzmanı kim, entellektüeli kim? Başka alanlarda düşünce üretenler mi? Yoksa tek bu konu hakkında kafa yoran çevreciler ve yeşiller, yani literatürde "yeni toplumsal hareket" olarak geçenler mi?

"Entellektüeller kim?" sorusuna ilişkin sosyoloji sözlüğüme bakarak şunu öğreniyorum: "Entellektüeller (sanatçılar, bilim adamları, yazarlar, yayımcılar vs.) çoğu zaman akademik eğitimlerinin yanısıra asıl mesleği aşarak eleştirel bir şekilde toplumsal durumlarla ilgilenip kendilerini gösteriyorlar. En önemli tanımlama olguları ise toplum eleştirileri yapmak ve yaratıcı mesleki bir işe sahip olmak".[1]

Çevre konusu Türkiye'de yeni ve gündemdeki yeri zayıf olmasına rağmen, entellektüellerin bu tanımlamasıyla pek bir yere varamayacağımız anlaşılıyor. Çünkü, çevre konusuna ilişkin toplumsal eleştirilerde bulunan ve şöyle veya böyle yaratıcı mesleki bir işle uğraşan entellektüellerden kimleri sayabiliriz? Hatta, yaratıcı mesleki bir iş de nedir? Normal dernekçilik anlayışından koparak gece gündüz çevre konusuyla ilgili değişik çalışmalar yürüten, televizyon ve basın aracıyla kamuoyuna çevre sorunlarını anlatmaya çalışan, konuyu araştırmış ve çizmiş olan dolayısıyla son derece birikimli olanlar da bu kategoriden sayılır mı?

Bu sorular, bu belirsizlikler sadece Türkiye için değil, genel olarak çevre olayına ilişkin geçerlidir. Türkiye bir çok konuda özgün bir ülke ama çevre meselesi de bu çerçeve içinde aynı tabloyu gösteriyor.

Yani, çevre konusuna ılımlı bakan entellektüeller kim? *Tolga Yarman, Ünal Erdoğan ve Tanay Uyar* gibi mühendisler[2] Türkiye'nin enerji politikasını eleştirip, daha temiz teknolojiler üzerinde duran ve dolayısıyla mühendis bir yaklaşımla yaratıcı olanlar mı? Bir zamanlar "*Çevre Duyarlılığı Yayma Grubu*"[3] olarak Ankara'da çeşitli aktivitelerde bulunan, entellektüel bir söyleme sahip olan inisiyatif grubu mu? *Ruşen Keleş*[4] gibi akademisyen bir çerçevede çevre sorunlarına dikkat çekenler mi? *Tanıl Bora*[5] gibi yurt dışındaki yeşil hareketlerini takip eden, kitap ve makale çeviren veya hazırlayanlar mı? Genel olarak Türkiye'nin şehirleşmesiyle ilgilenen, hem somut faaliyetler geliştiren, dosyalar açan ve çevreciliğin ABC'sini formüle etmeyi deneyen *Oktay Ekinci*[6] mi? *Tarkan*[7] veya *İlhan İrem*[8] gibi yeşil veya çevreci bir slogan altında konser veren müzisyenler

mi? Şiirleri okurken "nükleer santrali siktir et kampanyası" öneren *Can Yücel*[9] mi? **Leman** Dergisi[10] ekibi gibi karikatürlerle anti-nükleer hareketi destekleyenler mi? Çevre konusu ve İslamı bağdaştıran *müslüman Aydınlar* mı? Gazeteciliğin mesleki ölçülerini aşarak çevre ile ilgili mesajları değişik yöntemlerle yaymayı deneyen *Timur Danış*[11] ve *Semra Somersan*[12] gibi gazeteciler mi? *Yeşiller Partisi*'nde[13] olanlar mı? Gönüllü olarak değişik faaliyetlerde bulunan çevreci ve yeşiller mi? *İbrahim Eren* gibi radikal demokrat yeşiller[14] mi?

Ve çevreye daha başka bakan entellektüellerden de kimi sayabiliriz?

Nükleer santralleri bilimsel ve politik alanlarda bu toplumun bir aydını olarak "çevre dostu" diye tanıtan *Y. Ahmet Özemreler*[15] mi? Ekoloji ne, Fransızca "ekol" kelimesinden gelen bir sözcük mü diye soran *Aziz Nesin*[16] mi? Park Oteli yıkılsın diyenlerle dalga geçen *Hıncal Uluç*[17] mu? "Saatlerini Batı'ya göre ayarlayan entellerimiz Türkiye'de hemen bir doğa kirliliği icat ettiler" diyen şair-yazar *Attila İlhan*[18] mı? *Yalçın Pekşen* gibi anti-nükleer hareket hakkında yanlış bilgiler ve tutarsız suçlamalar yayan ünlü köşe yazarları mı? vd.[19]

Bu tabloyu tanımlamak için bu konuda susan entellektüelleri de unutmamalıyız. Sanki yirmi sene önceki havayı soluk alıyorlarmış, sanki ekolojik sorun yokmuş gibi çevre sorununu görmezden geliyorlar. Bu grup acaba çoğunlukta mı? Açıkçası bana öyle geliyor.

Soru üzerine sorular -vallahi, bu tabloyu nasıl değerlendirelim? Şöyle değerlendirmek mümkün olamaz mı?

Çevre sorununu Türkiye'nin tek sorunu olarak algılamamakla birlikte, önemli ve küçümsenmemesi gereken bir problemi olduğunu düşünüyorum. Kimse bu sorunla baş edemezken, bu ülkenin temel bir sorunu olarak kabul ettiğim çevre sorununda, bu topraklarda yaşayan düşünürlere fevkalade önemli bir görev düşer. Ama ne yazık ki, yukarıdaki sorularımla belirttiğim gibi gökyüzündeki kara bulutların rengine mecazlı ne de görsel anlamda pek değişmedi. Bu sert eleştirim şu noktalara dayanıyor:

Bazı "entellektüeller" çevre sorunlarını ele alıp, kamuoyunun dikkatini bu konuya çekmeye çalışmalarına rağmen büyük bir kısmı şöyle eleştirebiliriz: Çevre konusunu gündemde tutmaya çalışıyor musunuz? Hani, somut protestolara katılıyor musunuz? Hani, özel basın toplantıları? Hani, romanlar? Hani, şiirler? Hani, şarkılar?... Bazı "entellektüeller" çevre sorununu inkâr edip yeşil ve çevre hareketini eleştiriyorlar. Onlara buradan seslenip çevre sorunlarını inkâr edenlere kör müsünüz? diye sormak isterim; öbürlerine yeşil ve çevre hareketini eleştirmekle haklı olabilirsiniz demek istiyorum, ama bir başka alternatifin doğru dürüst bir savunmasını yapın bari! Susanlara da artık ne diyeceğimi bilmiyorum!

Müslüman Aydınların Çevre Görüşü Üzerine

Bütün bunlar olup biterken Türkiye'de, büyük bir ihtimalle pek umulmadık bir şey oldu: Müslüman aydınların bazıları çevre konusuna el atmaya başladılar[20]. 1986 ve 1987 arasında **Zaman** gazetesinde, Türkiye'de ilk yayımlanan çevre sayfaları okuyucularına sunuldu[21]. Ardından müslüman aydınlar tarafından çevreye ilişkin bir çok kitap ve makale de çıktı[22]. Ayrıca yabancı çevre literatürü

Türkiye'deki yeşil ve çevre hareket için çevre ABC anlamına gelmiş bir kaç eser, islamî olarak bilinen yayınevlerinden çevrilip yayımlandı[23].

Peki ne olmuş da, bunlar yapılmış?

Peki ne olmuş da, "islamcılar" çevreci olmuş?[24]

Peki ne diyorlar?

Son sorudan başlayarak bu soruları cevaplamaya çalışacağım.

Tartışma Eksenleri

Genel olarak müslüman aydınların çevre tartışmalarında iki ana nokta görebiliriz: Birisine *islami eksen* öbürüne müslüman aydınların *modernliği günah keçisi* saymaları diyebiliriz.

Yazımda, müslüman aydınların çevre görüşlerini islami eksenden anlatmaya başlayacağım. Modernliği bugünkü problemlerin günah keçisi olarak ele almalarını daha ilerde hem satırlar arasında vurgulayıp hem de bir noktada özel olarak vurgulayacağım.

Müslüman aydınlar, islami bir doğa anlayışına sahipler. Bu anlayışa göre Allah dünyadaki varolanı hassas bir denge *(mizan)* içerisinde yaratmış. İncelediğim düşünürler kutsal kaynaklardan (Kur'an ve hadis) hareket edip bir taraftan bu denge içerisinde yaratılmışların arasındaki uyumlu işbirliği, iletişim, ilişkisinden bahsetmektedirler; öbür taraftan yaratılmışların hiyerarşisinden de sözetmektedirler. Bu hiyerarşiye göre insanı *eşrefi mahlûkat*, yani yaratılmış olanın en şereflisi olarak, kabul edip insana üstünlük değil sorumluluk atfediyorlar. Çevre konusuyla ilgili bu telakkiye göre insan, doğayı istediği gibi kullanmak hakkına sahip değildir, çünkü insan doğayı sadece vahy-i ilahinin belirttiği kurallar çerçevesinde kullanabilir[25].

Çevre Sorunlarının Değerlendirilmesi

Müslüman aydınlar, bir çok başka entellektüellerin aksine, çevre sorunlarına kafa yormuşlardır. Genel bilgi vermek için dört boyutta özetlemek istiyorum.

Çevre sorunları ilk olarak, yeni bir sorun olarak kabul edilir. Eski çağlarda doğa katliamı-örneğin Romalıların Akdeniz Bölgesi'ndeki orman kesimleri ve bu ağaç kesiminin bugüne dek erozyon problemi olarak yansıması- ne sorgulanır ne de ciddi bir tahribat olarak görülür. Buna ilişkin Ali Bulaç'm şu sorusu çok güzel bir örnektir: "Dinler nasıl oluyor da binlerce yıl tabiatı ciddi bir zarara uğratmadan modern zamanlara kadar getirip modernlere teslim etti ve niçin bu devr-ü teslimden hemen sonra bu ölçeklerde ciddi bir kriz başgösterdi?"[26]

Ali Bulaç'm bu ayrıntısı, müslüman aydınların çevre sorunlarını algılayışlarının ikinci önemli boyutunu da içerir. Çevre sorunları modern zihniyetin sonucu olarak kabul edilmektedirler. Bu anlayış şöyle bir sebep-sonuç-modeliyle açıklanabilir:

Modern Zihniyet —> Modern Üretim —> Çevre Sorunları

Modern zihniyet müslüman aydınlar tarafından aydınlanma, pozitivizm, kartezyenizm gibi kavramlarla açıklanıyor ve modern zihniyetin asıl belirtisini insanların Allah'dan geri çekilmesi olarak özetlemek mümkün. Modern üretim ve tüketim alışkanlıkları bu zihniyetin uygulanması anlamına geliyor. Çevre sorunlarının bu iki nedeninin en önemli belirtisi, insanın, ilahi kurallar ve ölçülere göre değil, kendi menfaatlerine göre hareket etmesidir.

Bunu ileri sürmenin temelinde *mizan* ve "insan hiç bir zaman Allah'ın yarattığı bütünlüğü tümüyle kavrayamaz" anlayışı vardır.

Üçüncü olarak, müslüman aydınlar çevre sorunlarına çevreciler ve yeşiller gibi ne tek, ne de birincil bir yer vermezler. Bu görüş, Ersin Gürdoğan tarafından gözle görülebilir bir şekilde ifade edilmiştir: "Yaşadığımız dünyada karşı karşıya olduğumuz çok boyutlu kirlenme sorunları, büyük bir aysberge benziyor. Çevre kirlenmesi biçiminde ortaya çıkan sorunlar aysbergin yalnızca deniz üstünde kalan görünen kısmı. Aysbergin deniz altında kalan, görünmeyen kısmı ise, kültür kirlenmesidir. Su, toprak ve hava kirlenmesi olarak ortaya çıkan çevre sorunları, aslında kültürel kirlenmenin denizler, göller, nehirler, ormanlar, topraklar ve atmosferdeki yansımasıdır."[27]

Onun dışında, bir çok müslüman aydın çevre sorununu Allah'ın cezası olarak değerlendirmektedir. Bu düşünce düzeni şöyle fezleke edilebilir: Kâinat, Allah tarafından belli sisteme getirildi. Her şeyi yaratan Allah, sonsuz bir otoriteye sahip olup, ilahi düzeni bozan insanı cezalandırabilir.

Müslüman düşünür Deniz Gürsel, çevre sorunsalının Allah'ın bir cezası olarak algılanmasına karşı çıkıp[28] çevre sorunsalının daha başka bir nedenini saldırgan bir üslûpla şöyle ifade ediyor: "Kuzeyli talancılar, modernlikleriyle insanlığı ve dünyayı bu hale getirmişlerdir."[29]

Çevre Sorunlarının İslami Çözümü

Müslüman aydınlar, "çevre sorunları nasıl çözülebilir" sorusunun cevabında hem fikirlerdir: Çevre sorunlarının ancak "modern zihniyet"[30] ten çıkıp çözülebileceğini savunmaktadırlar. Bu çerçevede modern zihniyet, modern öncesi zihniyetin aksi olarak algılanıp, islami düşünce tarzını modern öncesi zihniyetten saymaktadırlar. İslami görüş, Allah'ın yarattığı her şeyi bir bütün olarak düşünüp ve insanın buna ilişkin bir sorumluluk üstlenip, islami bakış açısını bir alternatif olarak öne sürmektedir.

Bu görüşten hareket ederek, müslüman aydınların önerdikleri çözüm "zihniyet değişimi" olarak özetlenebilir. Bu çözüm önerisi kabaca şöyle açıklanabilir: Müslüman aydınların bakış açısından islami zihniyet, her bakımdan ilahi sınırlar içinde kaldığı için, islami zihniyetli bir üretim tarzı da çevre sorunlarına yol açmaz. Onun karşısında modern zihniyet, ilahi sınırları hiçe sayarak, Allah'ın yarattığı dengeyi bozup, bir çok problemle birlikte bugünkü çevre felaketinin nedeni oluyor. Bu argümentasyon düzeninin mantıklı sonucu ise, modern zihniyeti aşıp islami telakkiyi geri kazanmak demektir.

Açıkladığım bu düşünce tarzı; çözüm modellerinin kozmetik önlem olarak değerlendirilmesine neden oluyor. Anlayışlarına göre nasıl olabilir ki, Allah'ı inkâr eden bir zihniyetle, Allah'ın yarattığı doğal dengeye nasıl dönülür?

Modernliğin Rolü: Günah Keçisi

Yukarıda müslüman aydınların çevre sorunlarına ilişkin bakışı ve çözüm modelleri yanında modernliğin günah keçisi rolünü de içerdiğinden bahsettim. Müslüman aydınların modernlik görüşünü böyle adlandırmamın nedeni şunlardır:

Çevre sorunlarının tek sebebinin modern zihniyet olduğunu savunup, modern çözümleri -müslüman aydınların yaptıkları şekilde- kökten reddetmek sadece bugünkü uygulanmasına karşı çıkmak demek değildir. Böyle görüş modernliğin değişmesi ve çevreye ilişkin görüşleri düzeltmesine bir olanak vermemesi anlamına geldiği için çevre sorunlarına karşı çıkmaktan çok modernliğe karşı çıkmak demektir. Bu çerçevede herşeyden önce modernliğe karşı mücadele edip, dünyanın bütün olumsuz gelişmelerini modernliğe atfederek ona günah keçisi rolü takmak demektir.

Bu yorumum ayrıca şu noktadan doğrulanıyor: Müslüman aydınlar modern öncesi doğa tahribatını, tahribat olarak görmedikleri için, modern çağdan başka hangi zamana atfedebilirler ki?

İslami Perspektif Bir Alternatif Olabilir mi?

Rasim Özdenören'in net bir şekilde ifade ettiği gibi insan doğayı kullanabilir ama tahrip edemez. "Sen onu (tabiatı) sömürme, sen onu tahrip etme hakkına sahip değilsin. Sen ondan sadece istifade edebilirsin... Sen eşrefi mahlûkata yaraşır bir şekilde tabiata müdahale ettiğin takdirde o sana faydalı olur. Fakat sen ona eşrefi mahlûkata yaraşır biçimde davranmazsan o da sana bunun karşılığını, bunun bedelini başka bir şekilde verir"[31]. Tahrip ve sömürme arasında ince sınırı Ali Bulaç bir makalesinde, üretim faaliyetlerine ilişkin üç anahtar kategori, *helal, haram* ve *şirk*'le açıklıyor[32].

Helal kategori; gerekli, kaçınılmaz ve meşru olan üç ayrı aşama içerir. Birincisine *haciyat* denilir ve insanın içmek, yemek, barınmak gibi temel ihtiyaçları tatmin etmesi demektir. *Tekmiliyat* ikinci aşama olarak kabul edilip, temel ihtiyaçların tanımlanması anlamına geliyor. Üçüncü aşama *tahsiniyat* ise, temel ihtiyaçları tanımlayıcı unsurlarla birlikte, belli bir teknik ile özgün bir estetik ve düzene sokmak demektir[33].

Haram, lüks, israf ve gösteriş gibi meşru olmayan unsurlarla tanımlanılıp, Kur'an'ın genel semantiğine göre çizilmiş ilahî sınırlar (*hudut*) çiğnenmiş durumunda olarak kabul edilir. Bu noktaya iki açıdan önem verilir: Birinci olarak ilahî sınırların çiğnendiğinde bir şeyin ait olduğu yerden başka bir yere koyulduğu için *zulüm* olarak algılanır. İkinci olarak *şirk* (tanrısallığa kalkışma) en büyük zulüm olarak tanımlandığı için ilahî ölçülerden başka ölçüler kabul edilmez[34].

Bu teorik açıklamaları barınma örneğiyle daha anlaşılır bir hale getirmek istiyorum: Mağarayı bulması, insanın temel barınma ihtiyacını karşılar (*haciyat*); bir çadır veya ev yapması tanımlayıcı unsur yani *tekmiliyat* olarak algılanır. Bir evin döşemesini ise *tahsiniyat* seviyesi olarak kabul etmek mümkün, ama döşemesi fazla abartıldığı zaman ister istemez hudutlar çiğnenmiş olup *haram* kategoriye yol açmış olunur. Böyle israfkâr bir davranış, ilahî düzene karşı bir tavır

olarak göründüğü için *zulüm*'le eşdeğerdir. İlahî düzen, rantçılık gibi zulümlü tavırlarla sonuna kadar pervasızca götürüldüğü zaman *şirk* kategorisine düşülür.

Bu örnek bize, islamî öğretinin yanısıra bir faaliyetin değerlendirilmesi amacına yönelik olduğunu da gösteriyor. Dolayısıyla, bir ağacın kesilmesi genel olarak doğru veya yanlış olamaz, bir ağacın kesilmesi doğrusu veya yanlışı hangi amaçla -mesela sade bir ev için veya gösterişli bir süs için- kesilip kesilmediğine bağlı.

Bu bağlamda müslüman aydınlar tarafından sunulan ilâhî ölçülerin, çevre kirlenmesinin engellenmesi için ne kadar makul olup olmadığını sormak gerekir. Çevre bilincini geliştirmek için şüphesiz bir çok alanda bir düşünce değişimi gerekli olmakla beraber, yukarda gösterdiğim üretim faaliyetleriyle ilgili örnek islamî perspektif, çevre sorunlarına ilişkin gerçekten bir alternatif olabilir mi?

Kanaatimce islamî kurallar, bütün dini kurallar gibi, bireylere bir direktif ile düşünme zorunluğu vermekle beraber, bugünkü problemler, sorunlar ve riskler için önleyici bir faktör olamaz. Çünkü, ağaç kesme örneğiyle gösterdiğim gibi amaçlara yönelik bir değer sistemi belli bir görelilik de içerir. Ağaç kesme meselesiyle belki biraz uçuk bir sonuca varabilmekle beraber, asıl kastetmek istediğim şey bu düşünce düzeninin mantığını göstermek olduğu unutulmamalı. Bu mantıktan hareket ederek Türkiye'nin enerji meselesine çözüm aramaya kalkınca, nükleer enerji gibi son derece riskli olan teknolojileri savunmak bile mümkün.

Burada vurgulamak gerekiyor ki, müslüman aydınların önemli bir kısmı nükleer enerjiyi savunmuyorlarsa da, nükleer enerji üreten teknolojileri islamî bir perspektif içermeyen noktalara dayanarak reddetmektedirler.

Ekolojik Kriz: Bir Tartışma Konusu Olarak

İlk olarak belirtmek gerekir ki, müslüman aydınlar çevre sorunları hakkında "sadece" konuşup, yazıyorlar(dı). Birkaç müslüman aydın genel olarak ya kendi inisiyatifleri veya Türkiye'deki yeşiller ve çevrecilerle beraber eylem yapmayı düşünmelerine rağmen tek bir eylem gerçekleştirilmedi. Nedenleri hem müslüman aydınlar tarafından yapılan Türkiye'deki yeşil ve çevre hareketinin eleştirisinden[35] hem de öztanımlamasından[36] kaynaklanıyor. Tartışma tarzlarına ilişkin şu göze çarpıyor: Ayrıntılı islamî bilgiler çevre tartışmalarına aktarılıyorsa da, aynı şey çevre bilgisiyle söylenemez, çünkü çevre bilgileri için genel bilgilerle yetinmektedirler. Bu olgunun arkasında çevre tartışmalarının önemli bir noktasından söz etmek istiyorum.

Çevre Sorunları Müslüman Aydınların Neyi Oluyor?[37]

Sorduğum bu soruyu yanıtlamadan bu makalede ele aldığım müslüman aydınların çalışmalarına genel bir şeyler eklemek istiyorum. Müslüman aydınlar kanaatimce genel olarak bir çok katı kategorileri kırarak Türkiye'nin entellektüel gelişmelerini olumlu bir şekilde etkiliyorlar. Radikal[38] denilebilen bir görü-

şü savunmakla birlikte görüşüme göre, bir tartışma kültürünün gelişimine de katkıda bulunuyorlar[39].

Bütün bunlar içerisinde acaba "Türkiye'nin çevre tartışmaları için yeni bir boyut, yeni bir perspektif getirebildiler mi?" sormak istiyorum. Ne yazık ki, konu, yok olmaya başlayan ve sahipsiz kalan doğal çevreye gelince iyimserliğim de yok olup bitiyor. Çünkü, ilk olarak daha önce belirttiğim gibi islamî bir çevre perspektifi çok fazla görelilikten ibaret olduğu için kapsamlı toplumsal bir çevre direktifi olamaz. İkinci noktaya daha uzunca değinmek istiyorum.

Müslüman aydınlar bir zamanlar çevre konusunu bir şekilde tartışmışlardı. Çevreyi tartıştıkları zamana, kullandıkları bilgilere ve modernliğe günah keçisi rolü vermelerine bakınca müslüman aydınların pek iyi sonuç elde edemedikleri ortada. Çevre konusu, Türkiye'deki yeşil hareket bir uyanış yaşayınca[40], yani Türkiye'nin gündemine gelince tartışıldı. Bugün yeşil hareket bir çok iç sorunlardan dolayı kendi iç dinamiğini kaybedince, gündemden düşüp başka, şüphesiz son derece önemli, konularla -demokrasi ve Kürt meselesi gibi- örtülünce, müslüman aydınlar da çevre konusunu bırakıp yeni gündem oluşturan konularla ilgilendiler[41]

Bir sorunun gündemden düşüşü, maalesef sorunun çözümü bulundu anlamına gelmediği için, müslüman aydınların çevre tartışmalarını şöyle yorumlamak mümkün:

Müslüman aydınlar çevre konusunu gündemde olduğu zaman tartışmakla, aktüel bir konuya islamî bir cevap vermişlerdir. Kendi açılarından güncel bir konuya islamî perspektifi bir alternatif olarak sunup, insanlar için çekici bir alternatif olabilirler. Dolayısıyla kendi açılarından güncel konulara ayak uydurmak son derece önemlidir, ama ne yazık ki, o şekilde çevre konusu gibi önemli bir konuda çözüm perspektifi bulmaktan uzaklaşıyorlar.

Ne yazık ki, büyük bir ölçüde "çevre sorunları müslüman aydınların neyi oluyor" sorusunun cevabı bu son paragrafların satır arasında bulunuyor.

Gökyüzündeki Kara Bulutların Rengi Değişmedi, Ama...

Entellektüellerin kim olduklarını belirsiz bırakmakla beraber, son sözlerimi bu ara başlıkla belirttiğim gibi karamsar bir şekilde sona erdirip bir çağrıda bulunuyorum. İlgilenmesi gereken "entellektüeller" kim olursa olsun, düşünme gücüne sahip olanlara, yani herkese, soruyorum ki çevre sizin neyiniz oluyor ki, susuyorsunuz? Hangi havayı soluyorsunuz ki, -çevreciler ve yeşillerle dalga geçiyorsunuz? Hangi vicdana sahipsiniz ki, yanlış bilgiler yayıyorsunuz?

İstanbul'da her sene daha kirli bir çevrede yaşayarak bir zaman aktif olan, şimdi sanki bir şeyler değişmiş gibi, görmezlikten gelenlere ise şu soruyu yöneltiyorum: "Rahatlığınızı nereden alıyorsunuz ki, birdenbire yok oldunuz?"

Yüreğim, sayısı az olan, bir şeylerle uğraşan, arasıra da kamuoyuna seslenen aydınlar, "entel"ler ve "deli"lerle... Türkiyeli olmamakla birlikte, temiz hava soluk almak, temiz su içmek, risksiz bir dünyada yaşamayı evrensel bir insan ve varlık hakkı olarak kabul edip, "yaptığımız, denediğimiz, cesaret ettiğimiz yeter mi?" hem kendime hem sizlere, yoldaşlarıma soruyorum.

Sorduğum bu soruların temeli yazımın başlığından ibaret: **Gökyüzündeki kara bulutların rengi değişecek mi?**

Evet, ve sorduğum bu sorumun cevabını *herkes* verecek.

Notlar

1- Reinhold, Gerd/Lamnek, Siegfield, Recker, Helga (Editör); **Lexikon der Soziologie**, München, Wien: 1992 (2. Baskı) s. 270.

2- Saydığım bu üç teknisyen Türkiye'deki yeşil hareketle çok irtibatlı. Üçü konuşmacı olarak yeşillerin düzenledikleri anti-nükleer kongrelere ve başka toplantılara katıldılar.

3- Daha ayrıntılı bilgiler için bkn: Atauz, Akın, Türkiye'de kentsel - toplumsal - çevreci hareketler ve çevre duyarlılığı grubu. **Türkiye Günlüğü**, Haziran 1989, s. 57-62.

4- Daha ayrıntılı bilgiler için bkn: Keleş, Ruşen ve Hamamcı, Can, **Çevrebilim**, Ankara: İmge Kitabevi Yay. 1993; Keleş, Ruşen (haz.) **İnsan Çevre Toplum**, Ankara: İmge Kitabevi Yay. 1992 vs.

5- Tanıl Bora, ünlü Alman yeşil Rudof Bahro'nun "**Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Ne için Sanayi?**" Başlıklı kitabı çevirip, "**Yeşiller ve Sosyalizm**" adı altında yayımladı. Onun dışında yeşil hareket üzerine çeşitli dergilerde birçok makale yazıp, Ankara'daki "Çevre Duyarlılığı Yayma Grubu"nda da yer almıştır.

6- Mimarlar Odası Başkanı Oktay Ekinci çeşitli dergilerde ve özellikle **Cumhuriyet** gazetesinde birçok makaleler, dizi yazıları ve "**Çevreciliğin ABC'si**", "**İnsan Hakları ve Çevre**", "**Çevremiz de Demokrasi Bekliyor**" gibi bir çok kitaplar da yayımladı. Ayrıca Park Oteli ve Tarlabaşı olayı gibi çeşitli alanlarda kentsel çevreci bir mücadele verdi.

7- Popçu Tarkan, Ekim 1993'de Ankara'daki anti-nükleer haftasında yer alan rock konserlerine katılıp nükleer santralleri protesto etti. (Bkn. Tarkan'dan Nükleer Santral Protestosu, **Hürriyet**, 9 Ekim 1993, Tarkan'ın protestosu, **Sabah**, 9 Ekim 1993)

8- İlhan İrem, Yeşiller Partisi üyesiydi ve mesela Aliağa'da kurulmak istenen termik santrale karşı düzenlenen konsere katıldı.

9- Can Yücel, anti nükleer faaliyetleri destekleyerek bir çok yerde konuştu. "Nükleer santrali siktir et" sözünü 1993'de Ortaköy'deki anti-nükleer söyleşide söyledi.

10- Karikatür **Leman** Dergisi ekibi 1995'de nükleersiz bir dünya için yapılan "Avrupa Uzun Yürüyüşü" ne Türkiye'den katılanlara destek olmak amacıyla birçok tanınmış karikatür karakteri çizip, katılımcılara çoğaltma ve satma hakkı verdi.

11- Timur Danış bir taraftan **Nokta**, **EP** ve **Globe** gibi popüler dergilerde yeşil sayfalar ve küçük veya alternatif sayılan dergilere birçok yazılar yazdı. Ayrıca dergicikler yayımladı ve bir çok protesto yürüyüşleri gerçekleştirmesinin yanısıra Türkiye'deki yeşil hareketinde önemli bir isim olarak geçiyor.

12- Semra Somersan değişik yerlerde yayımladığı yazıların yanısıra, Türkiye'deki çevre meselesini anlayabilmek için son derece önemli ipuçları içeren "**Olağan Ülkeden Olağanüstü Ülkeye, Türkiye'de Çevre ve Siyaset**" başlıklı kitabıyla dikkat çekiyor.

13- Sultan Türkay, " Batı Avrupa'da Yeşil Partilerin Gelişimine Genel Bir Bakış ve Türkiye'deki Yeşiller Partisi Örneği" adlı yüksek lisans tezinde gösterdiği gibi Türkiye'deki Yeşiller Partisi'ne katılanların büyük bir çoğunluğunu "okumuş" olarak değerlendirmek mümkün.

14- İbrahim Eren'in etrafında toplanan grup 1987'lerde Türkiye'ye göre "değişik" (anti-militarist, feminist, eşcinsel ve yeşil) olarak değerlendirilen söylemle basının dikkatini çekti.

15- Atom Enerjisi Kurumu'nun Eski Başkanı Y. Ahmet Özemre, mesleki görevi aşıp Türkiye'nin enerji politikasını etkileyip ve çevre hareketine hakaret ederek, suçlamak olarak tanımlayabileceğimiz bir çizgi benimsedi. Bu çerçeve içinde hem bir çok konuşma yaptı hem de düşünceleri yazıp kitap ve makale şeklinde yayımladı. (Örneğin: "Medya ve Dezinformasyon", **Nehir** Dergisi, Şubat 1995, s. 7-10; **Türkiye'nin Çernobil Çilesi**, İstanbul: Nehir Yay. 1993, 12-15 Ekim 1993'de Ankara'da yer alan "Future Prospects of Nuclear Power Plants and Turkey" adlı uluslararası kongrede anti-nükleerci çevrecilere "fanatik", "psikopat" ve "gelişmeye karşı kutsal savaş" yürüttükleri gibi sıfatlarda bulundu)

16- Aziz Nesin bu soruyu ve yeşil hareketin asıl sorunları örtüp kapattığını Bilar'daki bir Ekoloji söyleşisinde (İstanbul, Nisan 1994) dile getirdi.

17- Bkn. "Hıncal'ın Yeri" adlı **Sabah** Gazetesi'ndeki köşesine 1992.

18- Attilâ İlhan'ın bu ifadesi şuradan alındı: Basım, Nevzat: "Eko-Emeriyalizm", **Aktüel** Dergisi, Mart 1992, 50.

19- Yalçın Pekşen **Hürriyet** Gazetesi'ndeki köşesinde Aralık ayından bu yana bir çok yazıları Türkiye'deki anti-nükleer hareket, Greenpeace gibi konular hakkında yazıp petrol-kömür kartellerinden maddi destek aldıklarını iddia etti. Yalçın Pekşen'in bu suçlamaları anti nükleercilerin ve Greenpeace'cilerin büyük tepkisini yarattı. (Bkn. örneğin: Şahin, Emsal: "Kargalar kime gülecek?" **Nokta** dergisi, 25-31 Aralık 1994)

20- Burada belirtmek gerekiyor ki, İslam'ın adına konuşan ve çevre sorunlarına değinen sadece bir grup müslüman aydın değildir. Müslüman aydınların dışında hem teologlar, hem tarikatçılar da çevre sorunsalıyla ilgileniyorlar. Teologlar İslam dinindeki "çevreci" eğilimleri ispat etmekle meşguller. [Bkn: Atik, M. Kemal, **Çevre ve Kur'an**, Kayseri, 1992, Bayrakdar, Mehmet, **İslam ve Ekoloji**, Ankara, 1992, Maksudoğlu, Mehmet: **İslam ve Çevre; İnsan ve Çevre**, İnsanlığa Hizmet Vakfı (Haz.) İstanbul, 1992.] Tarikatçıların dergilerinde özellikle **Kadın ve Aile** Dergisi'nde çevre ile ilgili bir çok makale bulabildim. (Bkn. Doğan, Mesut; "Yeşilim, yeşilim, yeşil", **Kadın ve Aile**, Temmuz-Ağustos, 1990; Öncül, Hatice; "Kirlenmede iki boyut, **Kadın ve Aile**, Mayıs-Haziran 1992; Zeyveli, Selim; Medeniyet ve Çevre, **ibid**; Somuncu, Zübeyir, Bize göre çevrecilik, **ibid**, (yazar yok) Yeşildi medeniyetin adı, **Kadın ve Aile**, Nisan 1985; Kahraman, Alim; Dağ ve Deniz, **Kadın ve Aile**, Ağustos, 1987)

21- Bu çevre sayfalarında, çevreye ilişkin haberler hem teorik-ideolojik bir tartışma yer aldı. Teorik ve ideolojik adlandırdığım bu ikinci noktada özellikle o zamanlarda oldukça yaygın olan ve basında ses getiren çevre ve yeşil hareketin eleştirisi yanısıra çevre hareketinin İslam ve gelenek üzerinde kurulduğu bir başka formülasyonu geliştirmek çabası gösterilmiştir. O zaman oldukça öne çıkan Deniz Gürsel, kendi çabalarını bugün eleştiriyor. Bkn: Gürsel, Deniz. Geleneksel çevrecilikten geleneksel liberalizme. **Polemik** Dergisi, Mart-Nisan 1994, s. 39-44 ve Gürsel, Deniz, "Bana öyle geliyor ki sevgili Barbara: Çarebiziz". **Polemik** Dergisi, Mayıs-Haziran 1994, 17-19.

22- Bunların bir çok örnekleri kaynak olarak kullanıldı. Bkn. dipnot 27'den itibaren.

23- Bunların en önemlisi, Ivan Illih'in **Enerji ve Eşitlik** adlı kitabı olduğunu söylemek mümkün. (İstanbul: Ağaç Yay. 1992)

24- Bu yazımda ya çok tanınan veya özellikle çevre sorunsalıyla ilgili oldukça fazla çalışmış olan Ali Bulaç, Ersin Gürdoğan, Abdurrahman Dilipak, Deniz Gürsel ve Rasim Özdenören gibi müslüman aydınlar üzerinde duracağım. Söz ettiğim bu müslüman düşünürlerin bir kısmı basında bir arada "İslamcı Çevreci" olarak geçiyorlardı. (Örneğin: **Nokta** dergisindeki (3 Ağustos 1987) "İslamcı çevreciler, Cennet yeşil, çevre yeşil" başlıklı yazı). Bu terim müslüman aydınlar tarafından reddediliyor, çünkü modern bir çevrecilik anlayışının aksine çevre meselesini İslami bir bakışaçısından ele alarak, çevreyi Allah'ın yarattığı bütünlüğünü vurgulayıp kendileri "sadece" müslüman olarak niteleniyorlar. (Ali Bulaç, Abdurrahman Dilipak ve Deniz Gürsel'le yaptığım özel görüşmede vurgulandı).

25- Daha detaylı bilgiler için bkn: Bulaç, Ali: **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, İstanbul: Beyan Yay., 1993 (13. baskı) s.336-341; Bulaç, Ali; Çevre sorunlarına Alternatif Arayışlar. **Birikim** Dergisi, Ocak-Şubat 1994: 28-34; Gürsel, Deniz; **Çevresizsiniz**; İstanbul: İnsan Yay. 1989 vs.

26- Bulaç, Ali. Çevre Sorunlarına Alternatif Arayışlar, **Birikim** Dergisi, Ocak-Şubat 1994. s. 34

27- Yayınlanmış röportajı: Ersin Gürdoğan'la çevre ve insan üzerine. **Kardelen** Dergisi, Ekim 1993, s. 12. Daha ayrıntılı bilgiler için bkn: Gürdoğan, Ersin, **Kirlenmenin Boyutları**, İstanbul, İz Yay. 1993 (2. Baskı)

28- Deniz Gürsel'le yapılan özel görüşme: Ankara, 17 Ocak 1994.

29- Gürsel, Deniz; Bana öyle geliyor ki, sevgili Barbara: "Çarebiziz", **Polemik** Dergisi, Mayıs-Haziran 1994, 18.

30- Bu noktada belirtmek gerekiyor ki, "modern zihniyet" kavramı müslüman aydınların kullandıkları terim değil, benim incelediğim grubun görüşlerini tarif etmek ve özetlemek amacıyla en kapsamlı olarak bulduğum ve dolayısıyla kullandığım kavram.

31- Rasim Özdenören'le yapılan özel görüşme: Ankara, 12 Nisan 1994

32- Daha ayrıntılı bilgiler için bkn. Bulaç, Ali. Çevre Sorunlarına Alternatif Arayışlar, **Birikim** Dergisi, Ocak-Şubat 1994, s. 28-34.

33- Bkn. **ibid.** s. 31

34- Bkn. **ibid.** s. 32

35- Müslüman aydınların çevreye ilişkin bakışının analizinin ilginç bir noktası Türkiye'de ve Avrupa'daki çevre ve yeşil hareketinin farklı değerlendirmesini burada vurgulamak istiyorum. Avrupa'daki yeşil hareketine belli bir sempati gösteren müslüman aydınlar aynı sıcaklığı kendi ülkesinde olan yeşillere ve çevrecilere göstermemektedirler. Bu fenomen **Nokta** Dergisi'nde şu çarpıcı cüm-

leyle telaffuz edildi: "İslâmcılar Batı'daki Yeşiller'e hoşgörüyle bakarken, Türkiye için tek çözüm "İslam" demekle yetiniyorlar." (Yazarsız. İslâmcı çevreciler. Cennet yeşil, çevre yeşil. **Nokta** Dergisi, 3-10 Ağustos 1987)

36- Kendi yaptığım bir çalışmada, müslüman aydınları, bu konuya ilişkin verdikleri demeçlerden dolayı "İslâmî aydınlanmacılar" olarak adlandırıyorum. "İslâmî aydınlanmacı" kavramı, klasik aydınlanmacı kavramı farklı hatta ters olarak islamî kaynaklarla İslâmî değerlere dönüşüm hedefi içerir. Bu hedefle ilişkin müslüman aydınlar, "zihnî yol göstermecilik" olarak tarif edebileceğimiz bir rolde bulunmaktadırlar. Daha ayrıntılı bilgileri henüz bitirmediğim "*Böceklerle yaşamaya alışmalıyız* veya *Allah sizi af etsin*, Türkiye'deki ekoloji tartışmalarından iki uçuk örnek" adlı doktora tezim içerir.

37- Bu alt başlıkta Ahmet İnam'ın "**Teknoloji Benim Neyim Oluyor**" başlıklı kitabından esinlendiğimi belirtmek istiyorum.

38- Daha ayrıntılı bilgiler için bkn: Atacan, Fulya: Radical Islamic Thought in Turkey, **Zaman** Newspaper: 3 November 1986 - 30 May 1987. **Current Turkish Thought**, sayı 64; İstanbul: Redhouse Yay. 1991; Toprak, Binnaz; Islamist intellectuals of the 1980s in Turkey; in: **Current Turkish Thought**; sayı 62; İstanbul: Redhouse Yay. 1987; Toprak, Binnaz; İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel, **Toplum ve Bilim** Dergisi, sayı 29/30, 1985

39- Bu bağlamda müslüman aydınların şu bazı örneklerinin altını çizmek istiyorum: Abdurrahman Dilipak'tan biliniyor ki, özellikle 80'lerde feministlerin ve yeşillerin toplantılarına katılmıştır. Ali Bulaç, Türkiye'nin Helsinki İnsan Hakları Derneği kurucu üyelerindendir. Ayrıca **Birikim** Dergisi'nde bir çok yazılar yayımlayıp, solcularla bir tartışmaya girdi. Ersin Gürdoğan ise örneğin İstanbul Yeşiller Derneği'nin davetini kabul edip, çevre tartışmalarına katıldı.

40- Türkiye'deki yeşil hareketin uyanışı, genellikle ilk geniş çaplı toplumsal eylemler ve Yeşiller Partisi'nin kuruluşuyla özdeşleşir - yani 1987 civarında.

41- Müslüman aydınların yer aldığı islamî dergilere (**Bilgi ve Hikmet**, **İzlenim** vs.) bakınca ulus devlet, postmodernizm ve demokrasi gibi konular belli bir zamandan beri ağır basmaya başlamış durumda . Ulus devlet ile demokrasiyi dünyanın ve Türkiye'nin güncel bir konusu olarak değerlendirmek mümkün ise, İslâm adına konuşan çevreler için postmodernizm tartışması daha başka bir boyut içeriyor, (Bkn. Mert, Nuray. "Postmodernizm ve İslam" veya post-modernist İslam. **Dergah** -Edebiyat, Sanat ve Kültür Dergisi. Temmuz 1994)

TÜRK AYDINI ve İKTİDAR SORUNU

Yavuz G. Yıldız

Türk aydınının iktidar serüveni ile ilgili tartışmalara geçmeden önce, bir kaç nokta üzerinde durmak istiyorum. Birincisi, "aydın" ve "iktidar" kavramlarının tanımlanması sorununa ilişkindir. Bu iki kavramın ortak bir tanımı olmadığı gibi; kavramlara yüklenilen anlam, yapılacak çözümlemenin içeriğini belirlemektedir. İkincisi, yazının sınırları itibariyle "Türk aydını"nı siyasal kimliği çerçevesinde değil, genel bir aydın tanımlaması içinde ele almam hususudur. Bunun çözümlememde eksikliklere yol açtığını belirtmeyi uygun görüyorum. Üçüncüsü, aydının ulusal kimliği ile tanımlanması sorunudur. Türkiye'de aydının gelişimi ve "aydın" kavramına yüklenilen anlam ile "evrensel" niteliği dikkate alınarak tanımlanan "aydın" arasında gerek işlevleri, gerekse üstlendiği misyonlar açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum "aydın ve iktidar" çözümlemesini ulusallık boyutu içine hapsetmekte ve incelemenin sınırlarını çizmektedir. Dördüncü nokta ise, "aydın"ın Osmanlı'da ve Cumhuriyet döneminde iktidar ilişkisini yalnızca "işlev" ve "konumu" itibariyle değil, sınıfsal ilişkileri açısından da incelenmesi gerektiği konusudur; ve bu makalede, olabildiğince bu noktaya dikkat etmeye çalışacağım. Çünkü aydınlar dünyasında "moda"nın oynadığı rol, dünyanın gerçekliğini değiştirmiyor. Gerçek dünyada sınıf mücadeleleri bütün şiddeti ve kapsayıcılığı ile sürmektedir.

"Aydın", "İktidar", "İdeoloji"

Aydın... Her geçen gün içi biraz daha boşalan bir kavram. Hem aydın değişiyor, hem de kavrama yüklediğimiz anlam. Toplumu yönlendiren değiştiren mi? Akılcı mı, faydacı mı, uzman mı, egemen sınıfların memuru mu? Kurucu mu, kurtarıcı mı, ideolog mu? Yoksa, fikir işçisi mi? Sorunlara yalnızca eleştirel gözden bakan mı? Bu soruları artırmak ve çeşitlendirmek mümkün. Hatta, son dönemlerin ürünü olan medyatik "piyasa aydınları"nı ve "retorik" uzmanlarını (!) da bu çeşitlendirmeye katmak olası.

İstanbul Üniversitesi
İktisat Fakültesi
Uluslararası İlişk. Böl.
Öğretim Üyesi

"Aydın", akıl ve zekâ ile ilgili anlamına gelen "intellectual"ın karşılığı. Akıl bütün insanlarda bulunan bir yeti. Ancak aydın

aklından çok işbölümünün egemen olduğu bir dünyada bilgiyi elinde tutarak "ayrıcalıklı" konum elde etmekte ve "aydın" işlevini görmektedir. Bilindiği gibi, bilgi üretimi genel ideoloji üretiminin dışında değildir. Bu nedenle bilgi, iktidarın dışında değildir ve onun temel dayanaklarından biridir. Ancak, aydın açısından "bilgi ve düşünce" gerçeğe ulaşmamn(!) ve onu açıklamanın ötesinde bir amaç haline de gelebilmektedir. Bu anlamda bilginin, "aydın" için çoğu zaman "anlama" işinden çok, varolma amacı içerdiğini söylemek mümkün. Aynı zamanda bilgi tekeline sahip olma, onun ayrıcalıklı konumunu sürdürme aracı haline gelebilmektedir.

Vasat bir aydın kulaktan dolma bilgi ile düşüncenin özüne ulaşamasa bile, bu konumunu, kelimeler ve açıklama yöntemleri ile oynayarak elde edebilmektedir. Bu durumla çoğu zaman karşılaşmaktayız. Hatta, bazen böylesi bir durum "bilgelik"(!) olarak dahi sunulabilmektedir. Böylece toplumsal dönüşümde öncü işlevini terkeden "aydın", "fildişi kulesi" içine kendisini hapsederek, düzenle bütünleşmenin çarpık örneğini oluşturabilmektedir. Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin tanımlaması ile bu tip aydınlar, "yarım akıl ama ağzı lakırdı eden"dir. Bu tür aydının önemli özelliği, "söyleyecek yeni değişik bir şeyi olmayınca ifade biçimini daha da ağdalaştırarak, herkesin anlamayacağı kelimelere başvurmak, hatta başı sıkışınca yenilerini icat etmektir"[1].

Aslında soyut fikir ve kelime oyunu sokaktaki adamın gözüyle aydının kuvvetli olduğu kadar, güçsüz yanını da gösterir. Kuvvetli yanıdır; çünkü, bilgelik (!) ve çok önemli şeyler söylendiği sanısı yaratır. Güçsüz yanıdır; çünkü, eğer toplumsal ve siyasal alanda aydına ayrıcalıklı bir değer veriliyorsa, aydınlarla halk arasında bağlantı kopar ve o zaman siyaset alanı daralır. Ancak, aydının toplumun üstünde bir yerde kendini konumlandırması ve buna bağlı işlevler üstlenmesi, onun sınıfsal konumundan kopuk değildir. Ayrıca siyasal rejimin niteliği de bu durum üzerine etki edebilmektedir. Eğer aydın açıkça kendi düşüncelerini ve sınıfsal konumunu açıklayamıyorsa, çoğu zaman taraf olmaktansa ortada olup mücadele etmeyi seçer(!). Belli başlı dergilerde yüzeysel, yetersiz, şekilsiz, derinliksiz, suya sabuna dokunmayan oyalayıcı ve bilinci köreltici "retorik"ler üretmeye eğilim gösterir. Çok şey anlattığı sanısı yaratan ancak hiçbir şey anlatmayan yazılarla hem durum kurtarılır(!), hem de yığın önünde saygınlığın sürmesi sağlanır.

Aydınlar toplumsal yapıdan kopuk değildirler ve toplumsal alandaki gelişmelere bağlı olarak gelişirler. Toplumun gelişme düzeyi, aydının gelişme düzeyini de belirler. XX. yüzyılda tekelci kültür yapılarının hegemonyasında "hiçleştirilmiş bireylerden"[2] oluşan bir toplumsal yapıda "fıkra yazarlığı" bu yüzden teorik yazının yerine geçebilmektedir. "Nakl-i bilgi" aşılamamaktadır. Bu durumda aydın evrensel değil, ya yerel çıkarların savunucusu olmakta, ya da "global moda"mn peşinde koşmaktadır. Antonio Gramsci'nin yazdığı gibi, "aydının evrensel niteliği, bir toplumun teorik sığlığına veya bir ülkenin seçkinlerinin sorumsuzluğuna denk gelince, aydın olmak patolojik bir transformasyon ile, önde gelen ülkelerdeki entellektüel sapkınlıkları bir moda türünden ithal etme alışkanlığı ile özdeşleşiyor"[3]. Bu durum entellektüel alanda teorik sığlığı yaygınlaştırmakta ve daha da önemlisi, iktidar mücadelelerinin özünü gizleyen ideolojik örtüleri yeniden üretmektedir. Eğer halk da karar veremez, teslimiyet içinde ve

de "büyüğüne güveniyor" ise, "aydın" teorik sığlığına rağmen toplumsal ve siyasal alanda ayrıcalıklı "konum ve işlevini" sürdürebilmektedir. Bu durumda günlük konuşmamıza da yansıyan "bırakın kaptan halletsin!" söylemi ilişkilerde egemen olmayı sürdürür. Aydın ile halk arasında bağ, bürokratik nitelikte bir ilişkiye indirgenir ve aydınlar bir kast, "din" adamı haline gelirler. Aydınlar ile halk arasındaki ilişki mekanik değil de, organik bir katılma tarafından belirlenirse; o zaman, yalnızca bu koşulla, sözkonusu iki kesim arasında temsil ilişkisi gerçekleşir[4]. Karşılıklı etkileşim başlar ve toplumsal dönüşümle birlikte "aydınlanmış", "aydınlanmamış" ayrımı ortadan kalkar.

Aydının "kültürlü bir sınıf" olma özelliğiyle toplumsal gelişmeleri belirleyeceği tezi, bir yanıyla iktidar-hegemonya ilişkisini meşrulaştırırken, siyaset alanını da daraltır. Bu bağlamda "aydınlar ne yaptı ki?" sorusu çerçevesinde aydını toplumsal alana ilişkin yapılan eleştirilerin merkezine yerleştirmek hatalıdır. Böyle bir değerlendirme, edilgin bir toplumsal yapı yaratmayı amaçlayan siyasal rejimlerde, sınıfsal eleştirinin yapılmadığı ve yapılamadığı zamanlarda ortaya çıkar. Sınıfsal ilişkilerdeki çelişkilerin gizlenmesine ve saptırılmasına neden olur. Bu nedenle, aşılmış geri değerleri öne çıkaran postmodernist tezler peşinden koşan aydınlar ile medyatik piyasa aydınlarına bakıp, sınıfsal çelişkilerin aşılması sürecine bunları yerleştirerek, bunlardan çözümler üretmelerini beklemek, gerçekçi değildir.

"Piyasa aydınları" bilinçli bir biçimde öne çıkartılıyor, çıkıyorlar. İsteneni değil, istenileni söylemek moda. Piyasaya tapanlar için önemli olan nicelik, nitelik değil. Çünkü herşey "meta" olarak değerlendiriliyor. Halka ne götürüldüğü önemli değil, önemli olan götürmek. Her konuda fikri olan, ama hiçbir konuda derinlemesine bilgisi olmayan medyatik çehreler toplumu yönlendiriyor. Ve, onların etrafında dönüyormuş gibi gösteriliyor dünya. Piyasa aydım medyatik statüsüne göre kendini meşrulaştırıyor. Yüzeysel bilgisi ise, gücünü içerikten değil, sunuştan alıyor. Amaç, kitlelerin mevcut durumu onaylamalarını sağlamak. Yığınlar ise, bu süreçte daha az bilgilendirilecek (ya da kısmi bilgilerle donatılacak) insanlar olarak görülmektedir. Onların verilen mesajlar doğrultusunda hareket etmeleri istenmektedir. Böylece yüzeysellikle birlikte bilinçler köreltilmektedir.

Diğer yandan, "aydınlar", medyanın sihirli dünyasına kendilerini de kaptırabilmektedirler. Bu alanda büyük bir telaşın yaşandığını söylemek mümkün. Hiç kimse iletişim kanallarını kimlerin kontrol ettiğini sorgulama gereği duymuyor. Medyanın öfke ve hırçınlığı kamçılayan yönü belirleyici oluyor. Birileri hızla popülerleşirken, geride kalmama telaşı. Ve sonuçta tekdüzeliğe sahip, tek boyutlu "aydın" karşımıza çıkıyor. Artık toplumu ilerletme kaygısı içindeki aydın yok. Zaten bu, kendini aşamayan için zor bir görev. "Hiçleşme" aydında da gerçekleşiyor. Medyanın olanakları ile popülizme kayarak "nabza göre şerbet verme" yarışı bir yanda, her an "çağ-dışı" ilan edilmenin kahredici korkusu öte yanda. Sivrilme olanaklarından faydalanamama hırçınlaşmaya, hırçınlaşma ise ödünlere yol açıyor. Ve aydın kütleleşiyor. Kütleleşmek ise, durmaya yol açıyor.

Egemen sınıf ne kadar tutucu olursa, toplumsal gelişmeyi o derece engellemeye çalışır. Bu durumda aydının karşı karşıya kaldığı toplumsal baskılara direnmesi, egemen ideolojiye teslim olmaktan kendini kurtarabilmesi ve uzlaş-

macılığa kapılmaması gerekir. Bu koşullarda aydının konumu ve işlevleri üzerinde ısrar etmek ve sorumluluğunun altını çizmek sınırsız önem taşır. Çünkü, bu durumu aşmada hem sorumluluk, hem de ayrıcalık bakımından önemli role sahiptir.

Aydının belirttiğimiz bu rolünün sınırını, iktidar karşısındaki tutumunda aramak gerekir. Kendi çıkarlarını gütmeyen, kurucu, kurtarıcı ve koruyucu misyonla yüklü olan ve aynı zamanda da öncü rolü oynayan aydın ile iktidar arasında çok yönlü bir ilişkinin varolacağı açıktır. Bu durumda aydın bulunduğu konuma göre hem iktidarın sürmesi için çaba harcar, hem de onu elde etmeye çalışır. Edilgin bir toplumu betimleyen böylesi bir ortamda aydm, etkili bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İktidara muhalif olma misyonu yüklenen aydm da, bu açıdan farklı işleve ve konuma sahip değildir. O da, haklarını arayamayan toplumun sözcüsüdür ve iktidar ile toplum arasında "denge"yi kurmakla görevlidir. Hatta, edilgin toplumlarda en çok rağbet gören aydın tipi de, iktidara muhalif ve eylemleri siyasi olandır. Devlet iktidarına egemen olan sınıfın bu işlevlerle donatılmış muhalif aydın sayesinde toplumsal alanı kontrolü de mümkün olabilmektedir. Bu nedenle, yalnızca iktidara muhalif olmak, onu eleştirmek yetmez. Üretmek de gerekir. Çünkü, süregiden rejimde iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesi için de eleştiri gerekmektedir. Aydm, bu yüzden ortodoks eleştirilerin dışına çıkabilmelidir. Bir toplumda aydın eğer ayrıcalıklı bir konumda varlığını sürdürüyor ise, getireceği eleştirilere şüphe ile bakmanın yerinde olacağı kanısındayım. Toplumsal alanda "consensus"un (uyumun) neye dayandığını anlamak için, "sayın eleştirmenler"in eleştirmediği şeylere bakmak gerekir. "Consensus"un nasıl işlediği önemlidir. Bunun için şu noktayı gözardı etmemek gerekir: Aydınlar kendi yapmadıkları yasalarla belirlenmiş bir çerçevede ideoloji üretirler. Son aşamada yaşadıkları toplumun egemen ideolojisine bağlıdırlar. Bu yüzden nasıl "balıklar içinde yüzdükleri suyu görmezler ise, aydınlar da içinde bulundukları kültürel çevreyi göremeyebilirler"[5]. Bu nedenle aydının işlevi yalnızca eleştiri boyutu ile sınırlı değildir. Bazen eleştiriler gözlere perde de çekebilmektedir.

Eleştirel süreçte aydınların önemli rol oynadıkları açıktır. Ancak bu işlevleri onların ayrı bir sınıf olarak değerlendirilmesi anlamına gelmez. Aydınlar hiçbir çağda ve hiçbir ülkede bağımsız bir sınıf olmamışlarsa da, ideolojik ve kültürel hegemonyanın kurulmasında; üretim alanının, siyasal ve yönetsel alanın örgütlenmesinde, yönlendirilmesinde önemli işlevler üstlenmişlerdir. Örneğin, sofistler sarsılan bir toplumda gelişmeye başlayan sosyal tabakaların öncüsüydüler. Din adamları, uzlaştırıcı bir dünya görüşünün yapıcı ve yayıcısıydılar. XVIII. yüzyılın filozofu, sınıfının organik aydınıydı.[6] Sonraki yıllarda ise aydın, toplumda belli bir konumu ve işlevi olan insanı tanımlar hale geldi. Hepsinin ortak yanı, toplumsal alanda ideolojik ve kültürel hegemonyanın kurulmasında oynadıkları roldü.

"Her sınıf kendi organik aydınını yaratır"[7] ve her toplumsal grup kendi öz aydınlar katmanını oluşturmak ister. Çünkü yönetici sınıfın egemenliği için, yönetici ideolojiye boyun eğilmesi ve bunu sağlayacak aydınlar katmanının yaratılması gerekir. "Erkliğin" alınması ile elde edilen "egemenliğin", "yönetimin" fethedilmesiyle pekiştirilmesi gerekir. Bu fetihte aydm katmanları önemli rol

oynarlar. Yeni bir aydın katmanının yaratılması sürecine de bu çerçevede bakmak gerekir. Yeni bir aydın katmanı yaratılması Gramsci'nin de belirttiği gibi, "herkeste belli bir gelişim aşamasında varolan kafa çabasını, eleştirel yoldan geliştirmekle"[8] mümkündür. Baskıcı rejimlerde yönetici sınıf, yönetme gücünü şiddete dayandırdığı için, böyle bir aydın katmanından çok, "memur" aydınlara gereksinim duyar. Bu ortamın aydınının teorik bilgisi zayıf iken, ideolojik yanı güçlüdür. İyi bir ideolog ve demagogdur. Bu durumdaki aydının toplumu dönüştürme iddiasını terkettiğini söylemek mümkün. Bu yüzden de, bu tip aydın egemen ideolojik söylemlerin dışına çıkamaz ve bütün çabasını devlete düzen vermekte yoğunlaştırır. Devlet memuru haline gelen aydın için devlet, güce, iktidara ve nüfuza giden yoldur. Halbuki, bilim adamı ve aydının gücü, siyasal gücünden değil, bilimsel gücünden ve dayanaklarından doğar.

Aydın, eğer doktriner ise ön saflara ulaşır, güçle buluşur, iktidar ile yakınlaşır. Böylece halkı, halk hareketini, ona bu nimetleri sunanların amaçları için yönlendirmeye çalışır. O, herhangi bir düzenle bütünleşmeyi reddeden ve her türlü bütünselci yönlendirmeye karşı çıkan gerçek aydının aksine bir tutum benimser. Toplumun bir bütün olarak yararını ve iyiliğini isteyen sınıflarüstü bir insan konumuna yükseltir kendini. Bu durum ona, geriletici bir sorumluluk yükler. Bu misyona göre iktidar ilişkileri çevresinde hareket eder. Aydının tüm faaliyetlerinin siyasal öz taşıyacağını ve bunun da iktidar mücadeleleri içinde yer alacağını yadsımıyorum. Ancak, iktidarın bir kurumuna ait olduğunu kabul edip ondan lütuf beklemenin, aydının teorik gelişmesinde önemli olan özgür düşünce ortamını ortadan kaldıracağı açıktır. Dışa kapalı bir rejimi tanımlayan böyle bir düzende yetişen aydın "evrensel" değil, "yerel" değerler peşinden koşar. "Yığın içinde yüzler ve binler omuz omuza aynı türküyü çağırmanın, bir ağızdan aynı sesi vermenin heyecanına kaptıracaktır kendini"[9].

Aydın hangi konumda olursa olsun yığını bırakmamıştır. Yığınla birlikte olmak, onu etkilemek, aydının işlevinin kendisidir. Yığın ve aydın arasındaki ilişkiyi yalnızca olumsuz boyutta ele almamak gerekiyor. Toplumsal dönüşüm için ve bir dönemin ideolojik panoramasının değişmesi için "geniş halk tabakalarının düşünce düzeyini durmadan yükseltmek"[10], bunun için de "halk yığınları içinden, doğrudan doğruya yeni tipte seçkin aydınların çıkmasına çalışmak ve aradaki ilişkileri sürdürmek"[11] gerekir. Bu değişim için bilinçli çabalara ihtiyaç vardır. Sınıflar, mücadeleler tarihinin motorlarıdır; ancak, sınıfların varlığının aydınların işlevlerini ortadan kaldırmadığını; tam tersine, aydınların işlevlerini belirlediğini unutmamak gerekiyor.

"Türk Aydını" ve İktidar

Türk aydınının iktidar ilişkileri içindeki yerinin anlaşılması için Osmanlı devletinin siyasal ve toplumsal yapısının bazı özellikleri üzerinde durmak gerekiyor.

Osmanlı devletinin egemenlik anlayışının Tanrısal meşruiyete dayanması, Osmanlı'nın düşünce yapısı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Şeriat hükümleri toplumsal yaşam ve devlet düzeninin tüm kurallarını belirlemekteydi. Meşruiyetini Tanrı buyruğu ile onun elçisinin söz ve hareketlerine dayandıran devlet, kendisine kutsallık atfetmekteydi. Böyle olunca da, devletin eleştirilmesi,

kutsal yapıya dil uzatmakla aynı anlama gelebilmekteydi. Ve, bu yüzden devlet kolay kolay eleştirilemezdi. Bu durum Batı'nm aksine, Osmanlı devletinde laikleşme sürecini engellediği gibi, kaynağını dinden alan hukuk sistemini de eleştiri dışı tutmuştu. Sistemdeki aksamalar sistemin kendisinde değil, özellikle kişisel düzeyde aranmaktaydı. Bu nedenle, Osmanlı devleti gerilemeye başlayınca, sistemden çok bireyler üzerinde durulmuş, yönetim sistemine ilişkin düzenlemeler çoğunlukla ikinci düzeyde ele alınmıştır. Yani, bireyin ürünlerinden çok birey üzerine kurulu bu sistem, "intellectual" alanın gelişmesine engel olmaktaydı.

Osmanlı devletinin büyük bir imparatorluğa sahip olması, tüm "milletler" üzerindeki hakimiyet ve onlardan kendini üstün görme, dışa açık bir toplumdan çok iç toplum yaratmıştır. Dışa kapalı bu rejimde devlet, toplumsal alanı uzaktan kontrol eden, kapsayıcı bir yapıya sahipti. Büyüklük kompleksi, herşeyin doğrusunu bilen bir devlet ve yönetim anlayışına neden olmuş; bu durum, düşünsel alanı olumsuz yönde etkilemiştir. Osmanlı devletinin çöküşü ile birlikte dışa karşı ilgi uyanmış, ancak bu ilgi "evrensel" değerleri alma yönünde değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını sürdürmeye yönelik çabalarla sınırlı kalmıştır.

Osmanlı devletinin toplumun bütününü uzaktan denetleme ile yetinme özelliği (ki, bu yapıdan ilk kopuş 1908 yılında gerçekleşmiştir. Cumhuriyet kadroları ise, toplumu değiştirmek için uzaktan denetleme yerine, derinlemesine müdahale yöntemini benimsemişlerdir.), devletin müdahalesini yalnızca toplumsal ve siyasal alanda dengeyi yeniden üretmekle (kurmakla) sınırlamıştır. Sürekli bir biçimde amaç, dengelerin yıkılmamasmı sağlamak olmuştur. Çelişkileri ve toplumsal dinamizmi yok sayan "dengeci" anlayış ise, durağanlığa yol açmıştır. Çünkü böyle bir düzen, çelişkileri dışlayarak, mevcut yapıyı sürdürmeyi hedefler. Bu anlayışın izlerini bugün de görmek mümkündür.

Osmanlı toplum düzeni, taşra ve saray olmak üzere ikili bir yapıya dayanıyordu. Taşrada, "esnaf, ayan ve tarikat karışımının başını çektiği iktidar kervanı"[12]; diğerinde ise yerine ve zamanına göre "kaftanlı ve kürklü; apoletli, kordon ve sırma işlemeli ve nihayet redingotlu bürokrat takımı"[13]. Her iki yanda yükselme yolları da farklı: "Merkezde nüfuz, göze girme, türlü ve dolaylı yöntemler"[14], taşrada ise soyluluk, asalet ve soy. Kırsalda ise seceresini bir "ulu"ya dayama (uydurma da olabilir); esnafta lonca piri olan filan azizin, tarikatta ise falan pir veya azizin mensubu olduğunu söylemek[15]. "Ulu" birisinin soyundan gelmiyor iseniz, o zaman "din ve tarikat" katı aracılığıyla yükselmek mümkün. Devlet katında isim ve ünvan önemli iken, "halk ve sokak adamı tesbihe yönelmişti". Dinsel kurallara dayalı dogmatizm toplumsal alanda egemendi. Taşra insanı hemen her yerde başı eğik, her işi Tanrı iradesine bırakıp razı gelen, her hükmü onaylayan bir yapıya sahipti. Kısacası, Osmanlı edilgin bir toplum yapısına sahipti.

Diğer bir özellik ise, Osmanlı'nın özgün kültürel ve siyasal yapıları oluşturamamasıdır. Bu anlamda Osmanlmın (dolayısıyla Türklerin) bilimsel ve teorik geleneklerinin zayıf olduğunu söylemek mümkün. Özgün bir kültürleri olmadı. Örneğin, şeriata dayalı yönetim ve hukuk sistemi, Arap kaynaklarından beslenmiyordu. Daha sonra ise, Batı kültürel kaynakları ile (yüzeysel) beslenme başlı-

yor. Yine direngsizlik ve hızla seçici bir içselleştirme sözkonusu. Bunun nedenlerinin ayrıntılı çözümlemeyi gerektirdiği açık. Çalışmanın sınırları itibariyle ayrıntılara girmeden genel ifadelerle yetinmek zorunda kaldım.

"Tanzimat"ın Değiştirdiği "Aydın"

Osmanlı yönetimi, ilkelerden çok bireye dayanıyordu. Yönetimi güçlendirecek teorik temele gereksinme duyulmuyor ve bu konuda herhangi bir zorlama da sözkonusu olmuyordu. Bu durum Tanzimat öncesinde oldukça belirgin. Bunun nedeni ne?

Osmanlı devletinin yönetiminde "ulema" ağırlıklı role sahip. Ancak o, ürünleriyle değil, birey olarak önplanda . Üretmiyor, tekrarlıyor ve aktarıyor. "Osmanlı'da sımf-ı ulema tekrarlayıcıydı. Kur'an'm, hadislerin ve daha önceki imam veya müçtehidlerin tekrarlayıcısıydı"[16]. "Belli bir statünün adamı değildi"[17] ulema. "Tek ve dağınıktır. Şahsi öcünü ve çıkar hesaplarım daima başkalarının desteğinde, onları doldurup işleyip kavgaya sürmekle almaya ve karşılamaya"[18] çalışan kişidir o. Ulema sınıfının dayandığı ve topluma benimsetmeye çalıştığı kaderci felsefe, düşünce alanını sınırlamış ve toplumun bu bakış açısının dışına çıkmasını önlemiştir. Ulema kimi zaman "Ayasofya vaizi", kimi zaman "Rumeli Kazaskeri", kimi zaman "Saray nüfuzlusu"[19]. Osmanlı düzeninde ulema ve din adamı aynı kişiydi. Bunlar, kalemlerinden çok dillerine güvenen kişiydiler. Yazı daima dilin gerisindeydi. Osmanlı düzeninde "bilim adamı" ve "aydın", dinden ve camiden çıkıyordu. Batı'da bilim din ile çatışarak çıkarken, Osmanlı'da tersi bir durum sözkonusu. Bu durum Osmanlı'da "bilim adamı"nın güçlülüğünün (!), bilimin zayıflığının en önemli göstergesidir. Bu çerçevede "ulema"nm birey olarak ayrıcalıklı konumu, Osmanlı'da bilimsel sığlığa yol açan etkenlerin başında gelir. İktidar ulemanın ürününe değil kendisine dayanırken, siyasal nüfuza sahip olmayı öne çıkararak, kolaycılığa da kapı açmıştır. Ulemanın iktidardaki belirleyicilik düzeyi, toplumsal alanda aydınlanmanın yaşanmasını da engellemiş ve geciktirmiştir. Örneğin, matbaaların uzun süre Türkçe ve Arapça kitap basmalarına izin verilmemesinin ardında, ulemanın ayrıcalıklı sınıf olarak egemen ideolojiyi saklı ve etkin bir biçimde tutma çabası yatar. Toplumsal alanda bilginin yaygınlaşması, bilgi ve bilgisizlik tekelini elinde tutan ulemayı her zaman korkutuyordu. Daha sonraki yenilik girişimleri karşısında "ilmiye sınıfı"nın tutumunu, iktidardaki bu konumunun belirlediği söylenebilir.

İlmiye sınıfı ile birlikte diğer bir iktidar odağı güç ise "ordu" idi. Profesör Tunaya'nın vurguladığı gibi, ilmiye sınıfı kendisine daima bir yardımcı güç olarak Yeniçeri Ocağı'nı buldu[20]. Osmanlı devletinin sürekli ordusu konumundaki Yeniçeriler, esnaf ile içiçeydi ve geleneksel Osmanlı düzeninin korunmasını savunan sınıfın vurucu gücüydü. Dış yenilgilerle talan kaynakları kesilen ordu için düşmanla savaş yerine içeride iktidar olma ve bu yolla zenginleşme birinci endişe kaynağı haline geldi. İktidar mücadelelerinde ulema ve ordu güçlü bir ittifak oluşturdular. Ulema programları hazırlama, ordu uygulama işlevini üstlenmekteydi. Ulema, Yeniçerilerin tüm başkaldırılarında yer aldı. Her iki kesim de mevcut sistemin değişmesini istemiyorlardı.

Bu ittifak karşısındaki güç ise, Osmanlı devletinin kurtuluşunu Batılılaşma hareketleri içinde gören ve yeni yeni filizlenmeye başlayan burjuvazi ile toprakta özel mülkiyeti sağlamlaştırmaya çalışan toprak sahipleriydi. Bu iki sınıfsal güç arasındaki mücadele, yenilik hareketlerinin yönü üzerinde etkili oldu, ancak, tam anlamıyla belirleyici olamadı. Çünkü, sınıfsal çatışmalardan kısmen özerk başka gelişmeler de, bu sürece etki etmekteydi. Tarihsel alandan silinme ile karşı karşıya kalmış imparatorluğu yaşatma çabası, bunlardan en önemlisiydi.

Bu çerçevede ilk düzenlemeci girişim, III. Selim'in Fransız Devrimi'nden etkilenerek "Ulema"dan kurulu Meşveret Meclisi'ni toplamasıyla başladı. Selim, "Ordu"nun öneminin farkındaydı(Çünkü, XVII. yüzyılda Batı'mn üstünlüğü ordunun başarısızlığı ile ilintilendiriliyordu ve yenilgilerin sebebi, devlet otoritesince, askeri alanda Batı'nın üstünlüğü çerçevesinde ele alınıyordu.) ve Yeniçeri ordusunun yenilikler karşısındaki engelleyici gücüne karşı "yeni ordu" kurmakla işe başladı. Ancak, Selim'in Osmanlı geleneksel düzeninin sürmesini isteyen "ulema"ya sırtını dayaması ve "Yeniçeri Ordusu"nu ortadan kaldıramaması, amaçladığı yenilikleri başaramamasına yol açtı. Bu yönde ilk köklü girişim, II. Mahmud'un 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmasıyla başladı. Böylece Mahmud, geleneksel Osmanlı düzenini savunan, esnafı ve esnafla bağlantısı ölçüsünde sermaye sınıfının vurucu gücünü ortadan kaldırdı. "Ulema"yı dayanaksız bıraktı. Bu gelişme, askeri ve sivil bürokrasinin, maddi çıkarlara bağlanmasına ve Osmanlı devletinin çöküşünü durdurmak için burjuvaziye dayanmasına yol açtı. Ortaya çıkan bu durum, Osmanlı bürokrasisi açısından XVI. ve XVII. yüzyıl bürokrasisinden köklü bir kopuşu ifade ediyordu.

"Hayırlı Olay" (Vak'ay-i Hayriye) olarak adlandırılan bu girişim, Osmanlı'da yenilikçi düzenlemelere yol açtı. Tüccar, mültezim ve bürokrat üçlüsü bu yönde ciddi adımlar attılar. 1839 Tanzimat Fermanı ve 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi ile illerde yükselen yarı-feodal toprak aristokrasisinin çıkarlarını içeren düzenlemeler gerçekleştirildi. "XIX. yüzyılda atılan bu adımlar Osmanlı toplumunda ticaret burjuvazisinin ve tarımda melez bir mülk sahibi sınıfın gelişmesinin kanallarını açması açısından önem taşımaktaydı"[21]. Ancak. XIX. yüzyıl Osmanlı aydını için temel sorun ekonomik değil, politikti ve iktidara ilişkindi. Ekonomik sorunların politik alanda çözüleceği kabul edilmekteydi. Bu nedenle herşey "iktidar" sorunu çerçevesinde ele alınıyordu. Bu yüzden Osmanlı'da yenilik "saltanatın (iktidarın)" bir sorunu olarak görülmekteydi.

Yeniçeriliğin ortadan kaldırılması ile "ulema" yerini "münevver"e bıraktı. "Münevver" ("Parlatılmış, aydınlatılmış" anlamındadır.), "ulema"dan farklılaşmayı dile getiriyordu. Ancak burada bir saptama yapmanın yerinde olacağı kanısındayım. Şöyle ki, Batı'da aydın ideolojik ve siyasal otoriteye karşı çıkarak varolmuştu. Halbuki Osmanlı "münevver"i otoritenin karşısında değil, otoritenin emri ile "aydınlatılmış" oldu. Bu durum, uzun süre etkisini gösterecek "aydm ve bürokrat bileşimi" ile "aydınlanmış" ve "aydınlatılmış" ikilemini ortaya çıkardı.

Bildiğimiz ölçü ve unsurları ile "aydm" tipine böylece Tanzimat ile beraber ve ondan sonra varıldı. "Aydın" artık belli bir statünün adamıdır. Edip, yazar, gazeteci, devlet memuru (bürokrat), bir hizbin veya partinin temsilcisi ve söz-

cüsü. Sesini duyurmada ulemanın tersine dili yerine kalemini kullanmaya başladı. Etkilenecek kütle de, artık dört duvar arasında dışarı çıkmış sayılmaya başlandı[22].

Tanzimat'la birlikte "aydın" ilk kez yenilikçi olma bağlamında halk ile karşı karşıya geldi. Halkı değiştirme zorunluluğu duydu. Ancak, Tanzimat ve sonrasının aydını, saray ve Bab-ı Âli'den ve kendi seviyelerindeki okur yazardan öteye kitlelerle diyalog kurmayı başaramadı. Bunun çeşitli nedenleri var. Konumuz kapsamında iki nedenden sözedebiliriz: Birincisi, Batılılaşma çağrısında bulunanların halkın gözünde "devletlû" sınıftan olduklarını vurgulamak gerekir. Devletten uzak durmaya çalışmış halk için Batıcılık da, devlet katından yapılmış bir çağrıydı. Bunun sonucu olarak toplumun devletin belirlediği hedefleri sahiplenmemesi, "seçkinler" ile halk arasındaki mesafenin açılmasına yol açmaya başladı. Devlet katında halk, "cahil" kitle olarak görüldü. Bu anlayış etkisini sürdürdü. İkincisi, Tanzimat aydınlarının amaçladıkları iş, iktidar (saltanat) sorunuyla sınırlıydı. Bu dönemin aydınları Padişahlık kurumuna değil, sultanın devre dışı bırakılmasından sonra iktidarda kalmayı hedefliyorlardı; devletçilikleri ise, otoriterizmlerinden, toplumu denetleme arzularından geliyordu. Tanzimat müdahaleleri Osmanlı devlet yapısını değiştirmekten çok "kişiler" üzerine yoğunlaşmıştı. Muhalefetin de iktidardan ideolojik farklılığı pek yoktu; onun da amacı, iktidarda odaklanıyordu. Teorik sığlığın aşılması yönünde köklü bir amacın varlığı sözkonusu değildi. Hatta, bu sınırlı amaç dolayısıyla Osmanlı münevverinin sosyalist düşüncelere ilgi göstermediğini söylemek mümkün.(*)

Ortaya çıkan aydınların çoğunluğu paşazadeydiler. Osmanlı devletine bağlıydılar, amaçları Osmanlı devletinin eski görkemine kavuşmasıydı.

Osmanlı düzeninde yenilik hareketinin bu haliyle yukarıdan başlaması, aşağıdan başlayabilecek bir yenilik hareketinin pahasına olmamıştır. Olamazdı da. Çünkü kitleler içinde ortaya çıkan ve aydın hareketi olarak başlayan bir yenilikçi çabanın varlığı sözkonusu değildi. Osmanlı toplum düzeninde Batılı anlamda sınıfların gelişmemiş ve güçsüz oluşu, "bürokrat münevver"in konumu ve işlevini öne çıkarmaktaydı. Toplumu dönüştürmenin ancak yukarıdan aşağıya doğru olacağına inanılıyordu. Nasıl ki, her smıf iktidara azınlık olarak gelir ve kendisini çoğaltmaya çalışırsa; Tanzimat da, kendi dayanağını güçlendirmek için bürokratlarım (memurlarını) çoğaltmaya çalıştı. Bu amaçla Osmanlı devleti kendi aydınını dışarıya öğrenci göndererek yaratmaya çalıştı. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu yetiştirmek için Batı'dan uzman getirmek kadar Batı'ya insan göndermek de, "aydm"ın karakterini belirledi. Devlet ile uzlaşan aydının ortaya çıkmasına yol açtı. Bu süreçte Mustafa Reşid Paşa'nın rolü ise vurgulanmaya değer.

Tanzimat'ın bürokrat aydınlarını yetiştirecek okullar açıldı. Böylece "aydın" iktidarda doğdu ve gelişti. Bab-ı Âli ise, bir anlamda okul işlevi gördü. Ancak, bu ortamda yetişen bürokrat aydın, devlet adamıydı ve onun için temel sorun, "devletin kurtarılması"ndan başka bir şey olmadı. Zaten, devlet eliyle yetişen aydın devlette istihdam edilmekteydi. Buna rağmen "devlet" ile bu aydın arasında farklar ve uyuşmazlıklar çıkmıyor değildi. Varılacak hedef konusunda gele-

(*) *Sosyalizm ulusların kendi kaderlerini belirleme bilincini geliştirdiğinden dolayı, Osmanlı münevveri için "ulusçuluk" anlamına geliyordu. İmparatorluğun parçalanmasını önlemeye çalışan Osmanlı Aydını için sosyalizm, bu nedenle ilgi gösterilmeyecek bir akımdı.*

neksel yapıyı sürdürmek isteyen devlet ile aydınlar arasında anlaşmazlıklar doğdu. Ancak tüm bunlara rağmen "münevverler" devletin yönetim mantığı dışına çıkamadılar. Bunun nedenlerinden biri "bürokrat münevverin" sultanın kulu olması ve her türlü toplumsal örgütlenmeden kopuk olmasıdır. Onlar için "iktidar", sultanı dışlamayan devlet yönetimiydi. Bu durum, Tanzimat programının da bürokrat aydın grubun sorunsalı olarak kalmasına yol açtı. Ve, bu program dayanağını, ekonomik sınıflarda ve bu sınıfların hareketliliğinden çok, Osmanlı'da kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasına çalışan yabancı ülkelerde buldu.

Osmanlı aydınının doğumunda 1821 yılında Dışişleri Bakanlığı'na bağlı olarak kurulan "Tercüme Odası"nın özel bir yeri vardır[23]. 1821 yılında başlayan Yunan isyanı, Osmanlı devletinin tercümanlık işlerini yürüten Fenerli Rumların uzaklaştırılmalarına neden oldu. Ortaya çıkan tercüman boşluğunu doldurmak için Tercüme Odası'nda tercüman yetiştirilmesine başlandı. Tercüme Odası "dil" öğrenilen yer olduğu kadar, aynı zamanda çok itibarlı çalışma yeri de sayılıyordu. Tanzimat ile birlikte "kul" düzeni içinde yetişerek yükselme yolu arka plana itilince; Tercüme Odası, devlet yönetiminde görev almak için geçilmesi gereken bir yer haline geldi[24]. Osmanlı aydını bir devlet organı olan Tercüme Odası'ndan doğarken yabancı dil de öğrenmek zorunda kaldı. Tanzimat programına karşı çıkan Yeni Osmanlılar'm çoğu da Tercüme Odası'nda yetişti.

Tanzimat döneminin ekonomik sorunları ve siyasal istikrarsızlıkları reformların otoriter biçimde sürdürülmesine neden olmaktaydı. Tanzimat paşaları giderek sultanın şahsında özerkleşen Bab-ı Âli'nin yasallığının pekiştirilmesiyle oluşacak aydın diktatörlüğünü (kameralizmi) savunmaya başladılar. Tanzimat diktatoryası olarak adlandırılan bu duruma karşı tepki, Yeni Osmanlılar hareketinin doğmasında etkili oldu. Yeni Osmanlılar için de "iktidar alanı" (yönetim) padişah değil, devletin üst kuruluşlarıydı. Bu nedenle Yeni Osmanlılılar, önceleri padişaha başvurarak meşrutiyete geçişi sağlamaya çalıştılar. Bu çabanın sonucu olarak 1860'da "Danıştay" kuruldu. Bu kurum onlar için mutlak iktidarın sınırlandırılması anlamına geliyordu; ancak, yeterli değildi. 1867'de programlarını darbe ile gerçekleştirmeyi hedeflediler. Ali Paşa'yı öldürme planlarının ortaya çıkması ile Saray tutuklamalara girişince, bu hareketin önde gelenlerinin birçoğu yurtdışına kaçtı.

Tanzimat diktatoryasının aksine, Yeni Osmanlılar için "halk" önemliydi ve Osmanlı devletini kurtarmak için gerekliydi. Ancak, Yeni Osmanlıların Tanzimat diktatörlüğüne karşı halkı kazanma telaşı "kütleleşmiş halka" teslim olmalarına yol açtı. Fakat şunu belirtmek gerekiyor; Yeni Osmanlılar halkı harekete geçirmek için her fırsatı kullandılar. Özellikle Namık Kemal'in tiyatro eserleri bu açıdan önemli işlev gördü. İstibdada karşı "hürriyet" söylemi, meşrutiyet fikri halkta yankı buluyordu. Çünkü o dönemde Meşrutiyet düşüncesi, yeni bir ideolojiydi ve milliyetçi duyguların uyandırılmasında etki yaratmıştı. Fakat Yeni Osmanlılar için Meşrutiyet yönetimi, gerek milliyetçi, gerekse dinsel anlamda ayrı unsurları biraraya getiren Osmanlı siyasal birliği anlamındaydı. Bu hareketin "hürriyet" söylemi de, biçimseldi ve köklü bir dönüşümü içermiyordu. "Halkçılık" ise esnaf ve tüccarın çıkarlarını savunmak ve onlara dayanmaktı.

Tanzimatın bürokrat münevveri Avrupalı devletlerin elçiliklerine sığınmışken, Yeni Osmanlı "münevveri" halka dayanmaya çalıştı ve gerici eğilime teslim

oldu. Geleneksel Osmanlı düzenini sürdürmek ile yenilikçilik arasında bocaladı. Bu hareketin öncüleri Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal yeni bir iktidar peşinde koştular, ancak olamadılar.

Aslında Yeni Osmanlı hareketi edebî bir hareket olarak doğdu, daha sonra siyasi harekete dönüştü. Ancak bir aydınlanma hareketi niteliği taşımadı. Şinasi hariç, bütün ileri gelenleri paşazade idiler. Hatta, Namık Kemal ve Ziya Paşa, en keskin ihtilâlci oldukları zaman bile devlet memuruydular. Namık Kemal sürgünde iken dahi devlet desteğine sahipti[25]. Bunda bir çelişki görmediler. Dahası, Yeni Osmanlılar ihtilal planlarını konaklarda tartıştılar. "Veliaht Murat Efendi ile yapılan görüşmelerin bazısına Abdülhamid de katıldı"[26]. Bu hareketin umut bağladığı Abdülhamid ise daha sonra mutlakiyetçi yönetim getirdi. Yeni Osmanlı hareketi burjuva öz taşıyordu; bunda, bu hareketin büyük ölçüde finansmanını sağlayan Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa'nın şahsında yeni yeni gelişmeye başlayan burjuvazinin etkisinin olduğunu söylemek mümkün. Bu çerçevede Yeni Osmanlılar için temel sorun, saray ve devletin iktidarını sınırlandırarak toplumsal meşruiyet odakları yaratmaktı. Bu çaba aslında 1839 Tanzimat Fermanı'nın başlattığı, geleneksel iktidar sistemine karşı meşrutiyetçi bürokrasinin yükselişinin uzantısından kopuk değildi. Bu harekette de, devletin eski gücünü yeniden kurmaya çalışan sarayın ağırlığı bulunmaktaydı.

Yeni Osmanlı hareketinin temsilcilerinin çoğu iktidardaydılar. Özellikle hareket Ahmet Midhat Paşa'ya bağlı olarak gelişmiştir. Midhat Paşa ve arkadaşları anayasa ve Meşrutiyet ile çöken imparatorluğun yaşayacağına inanıyorlardı. Ancak II. Abdülhamid bunun gerekli olmadığını düşünüyordu. 1876 Anayasa darbesini gerçekleştiren ve ilk kez üniversite öğrencilerini belli bir siyasi amaç için örgütleyen[27] Midhat Paşa ve grubundan kurtulmayı amaçlıyordu. Türk aydını Midhat Paşa'nın öldürülmesiyle birlikte iktidardan tümüyle uzaklaştırıldı[(*)]. Bu olay, üst düzey yönetici aydınların yenilik arayışlarına son verdi. Paşalar yenilik hareketinden uzak kalmaya özen gösterdiler. Ayrıca bu olay, Türk aydınına disiplinli olmak gerektiğini de gösterdi.

Abdülhamid'in saltanatı döneminde öğrenci hareketi olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ile gençlik hareketi Servet-i Fünun gelişti. İttihat ve Terakki içinde örgütlenen kadro, ne ulemanın, ne de Tanzimat paşalarının mirasçısı değildi. Abdülhamid'in istibdadına karşı burjuva devriminin programını "hürriyet" adı altında savunmaktaydılar. İttihat ve Terakki Cemiyeti, homojen bir programı olmayan, "istibdat"a karşı oluşan bütün muhalefet odaklarını bağrında toplayan, liberalizm ile himayecilik, Osmanlıcıkla ulusçuluk, laiklikle İslamcılık arasında gidip gelen bir yapıyı içeriyordu ve bu muhalefetin birleştirici sloganı, "serbestî" idi[28]. İttihat ve Terakki aydınları dayandıkları zayıf ve güçsüz burjuvazi ile gecikmiş bir merkantilizmi gerçekleştirmeye çalıştılar. Bu sınıfsal konumlarına rağmen Osmanlı devlet geleneğine bağlıydılar ve devlet güdümünde toplum kurma arzusu ile orduya dayanarak devleti yönetmek eğilimindeydiler. Yani, halktan değil seçkinlerden gelen enerji ve destek ile amaçlanan reformları ve hürriyeti hayata geçireceklerine inanıyorlardı. Halk ise, iktidarın yürütülmesinde bir araç olarak görülüyordu. "İttihat" düşüncesi "ayrılığın" reddi anlamını

(*) *Yalçın Küçük'ün vurguladığı gibi, Osmanlı düzeninde padişah indiren paşalar yaşatılmıyor. Abdülaziz'i ve Murad'ı indiren Midhat Paşa da öldürülmekten kurtulamıyor.*

taşıyordu ve bütünselci devlet yapısının sürekliliği ile yıkılan imparatorluğu birarada tutma çabasını yansıtıyordu.

Devlet güdümünde toplum kurma arzusu, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1894 bildirisinde açıkça görülür. Bu bildiri ile, kendini müslüman kimliği ile tanımlayan halk birden Türklük ile karşı karşıya kalır[29]. Böylece Türklük ve müslümanlığın birbirinden ayrılarak iki ayrı siyaset akımı haline geldiği görülmektedir. Ortaya çıkan Türkçülük hareketi, Osmanlı devletinin kurtuluşunda Batıcılık, Osmanlıcılık ve İslamcılık[30] tezlerinin çözümsüzlüğünün yarattığı çaresizliğin ürünü olduğu kadar, gençlik örgütü olan İttihat ve Terakki'nin kültür programı niteliğindeydi.

Abdülhamid'in istibdat dönemi, düşünce alanını sınırlayan, teorik gelişmeyi engelleyen bir ortam yarattı. Teoriden çok eylemler ağırlıklı rol oynadı. Eylem ile her şeyin dönüştürülebileceği düşüncesi pekişti. Abdülhamid dönemindeki aydın kuşak imparatorluğun yıkılmasını eylemlerle durdurmaya çalıştı. "İktidar", bütün hedeflerin odak noktası olmayı sürdürdü. İktidar önemliydi; ancak, toplumu dönüştürmek için yeterli olmadı. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsan ve ilk burjuva devrimi niteliğindeki 1908 Jön Türk devrimi, Abdülhamid'in askıya aldığı 1876 Anayasası'nın yürürlüğe konması ile sona erdi. Osmanlı toplumunda temel sınıfların güçlü olmadığı gibi örgütlü de olmaması, burjuva devrimi niteliğindeki bu hareketin meşruti monarşi ile eklemlenmesi sonucunu doğurdu. Bu nedenle, "Jön Türklük" iktidar ve muhalefet arasında kopmadan çok yakınlığı ifade etmektedir.

Ülke genelinde yayılan adalet, eşitlik, dayanışma, hürriyet ve kardeşlik ilkeleri ile Osmanlı bütünlüğünün korunacağı düşüncesi hakimdi. Ancak dış sorunlar ve baskılar, siyasal istikrarsızlık, milliyetler sorunu, liberal kurum ve geleneklerin zayıflığı, otoriter yönetim anlayışını öne çıkardı. Siyasal ve toplumsal alanda yasaklar getirildi. Meclis'deki Hizb-i Cedid hareketi 1911'de Hürriyet ve İtilaf Fırkası adı altında örgütlenerek ciddi bir muhalefet örgütüne dönüştü. Bu hareket islami söyleme dayanarak halk desteği sağlamaya çalıştı. Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesi ve Said Halim Paşa'nın sadrazamlığa getirilmesi ile İttihat ve Terakki'nin üç paşasının (Talat, Enver ve Cemal) diktatörlük dönemi başladı. Pan-İslamist söylemle "İslam" Osmanlı'nm kurtuluş ideolojisi haline getirildi ve İttihat ve Terakki'nin yönetici "klik"inin kararıyla I. Dünya Savaşı'na girildi.

"Batı aydını" için iktidar sorunu bir karşı mücadele şeklinde vardı. İktidarda olmadı, iktidarda kalma için dayanak aramadı. Cumhuriyet'e kadar genel hatlarıyla ele aldığımız "Türk aydım" ise, iktidarda doğdu ve iktidarda kalmak için dayanak aradı. Dayanak arayışları, müttefik aramasına yol açtı. Her ittifak ödün ile sonuçlandı. İttifak arayışı Osmanlı aydınının gelişmesini önledi, kütleleşmesine neden oldu. Halkı bu bağlamda önemsedi. Mücadelesinin yoğunlaştığı alan, iktidar ve devletin geleceği sorunuydu. İktidar/kurucu misyonu Türk aydınının eleştirel gücünün gelişmesini önledi, onu devletin memuru haline getirdi. Toplumun üstünde "ayrıcalıklı" konumunu pekiştirdi. Öncülük görevi onu, iktidar içinde olmaya zorladı. Türk aydınının doğumunda muhalefet içindeyken dahi devlet memuru olması, ideolojik ve siyasal alanda devletten kopuk muha-

lif hareketlerin bağımsız gelişmelerini engelledi. Memur muhalifler, muhalif hareketleri yönlendirir oldular.

"Kurucu", "Kurtarıcı" ve "Yönetici" Cumhuriyet Aydını

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkımını yaşayan "aydınlar" ile Cumhuriyet'in kuruluşuna öncülük eden "aydınlar" arasındaki farkı abartmamak gerekiyor. Cumhuriyeti kuranlar son Osmanlı paşalarıydılar ve Abdülhamid döneminde yetiştiler. İttihat ve Terakki'nin ilkelerinden, yönetiminden ve yanlışlıklarından etkilendiler. Bu çerçevede iki dönem arasında bir çatışmadan çok, bazı alanlarda sürekliliğin varlığı sözkonusudur. Ancak bu süreklilik Kemalist bürokrasinin Osmanlı bürokrasisinin devamı olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kemalist bürokrasi Osmanlı düzeninden çok farklı bir sınıfsal nitelik içerir. Çünkü artık burjuvazi bir siyasal güçtür. Bürokrat aydının Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde "yönetici"liği bu nedenle Osmanlı geleneğinin devamı olarak değerlendirilemez. Burjuvazinin güçsüzlüğü sermaye birikiminin sağlanması açısından devleti ve dolayısıyla devlet bürokrasisini ve lideri öne çıkarmıştır. Yani, bu durum, burjuvazinin devlete sığınma gereksiniminden doğmuştur. Bu sınıfsal yapısıyla Cumhuriyet dönemi Osmanlı düzeninden kopuşa işaret eder. Ancak bu kopuşun her alanda değil, bazı alanlarda gerçekleştiğini belirtmek gerekiyor.

Cumhuriyet rejiminin kuruluşu aydınların projelerinin, düşüncelerinin ve ideolojilerinin basit bir ürünü olarak değerlendirilemez. Çünkü tarihi yapanlar, aydınlar, bireyler, seçkinler vb. değil, kitlelerdir. Tarihin itici gücü ise sınıflardır. Cumhuriyetin kuruluşunu idealist bir bakış açısıyla aydınların, seçkinlerin, bürokratların vb. düşüncelerinin ürünü olarak görmek, yanlış olduğu kadar, yanıltıcıdır. Batılı anlamda temel sınıfların gelişmemiş ve örgütlenmelerini gerçekleştirememiş olması, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda "bürokrat aydınların" oynadıkları rolü öne çıkarmıştır. Bu durum, yani kapitalizmin geç yaşanması, bir anlamda "Türk aydınının" gelişmesini de geciktirmiştir.

Cumhuriyet rejiminin kuruluşunda "aydınlar" belirleyici değildi, ama önemliydiler. Çünkü, "devlet iktidarı" devlet seçkinlerinin elindeydi. Daha sonraki mücadeleler de seçkinler (bürokrat aydınlar) arasında iktidarı elde etme çevresinde gelişti. İktidar önemliydi: Cumhuriyet aydını, toplumun yararını ve iyiliğini düşünen sınıflarüstü bir konumda gördü kendini. Bu konuma göre sorumluluklar üstlendi. Sınıflarüstü misyonu sorumluluklarını artırdı, öncülük görevini terkedemedi. Bu konumu, onu iktidar ilişkileri içinde doğrudan yer almaya itti. İktidarda kalmaya ya da iktidar olmaya çalıştı. İktidar ile böylesi bir içiçelik kurtarıcı, kurucu, yönetici misyonuna, koruyuculuk misyonunu da ekledi. Üstlendiği misyonlar onun düşünce iklimini de belirledi. Örneğin pozitivizm, Türk aydınının üstlendiği iktidar/kurucu misyonuna denk düşmekteydi: "Çünkü kuruculuk hepsinden önce parçaları biraraya getirmeyi gerektiriyordu. Pozitivist düşünce, olguları derinliksiz bir biçimde biraraya getirmeyi düşünce sistemi, bilim yöntemi saydığı gibi, kuruculuk da Türk aydını için olguların derinliğini düşünmeden yapıştırılması işlemine dönüştü. Bu, yüzeyselliğe yol açtı"[31] ve onun teorik gelişmesini engelledi; onu, yerel çıkarları savunmaya itti. Evrensel değerlerin savunucusu olamadı. Yerellik, ilerici Türk aydınının uzun yıllar sığmağı oldu. Diğer yandan, Cumhuriyet döneminin aydınının gelişiminde de "aydınlan-

ma"dan çok "eylemler" belirleyici oldu. Ancak, bu eylemleri de içeren tarihsel süreci, sınıflardan soyutlayarak bütünüyle bağımsız bir aydın grubun kendi ideolojisi doğrultusunda bir "millet" yaratma mücadelesi olarak ve Cumhuriyet rejimini de, Osmanlı devlet geleneğinin uzantısı olarak değerlendiremeyiz. Çünkü her iki dönemin tarihsel ve toplumsal koşulları birbirinden oldukça farklıdır.

Cumhuriyet rejiminde gerçekleştirilenler, Tanzimat ile başlayan ve II. Meşrutiyet ile süren tarihsel dönüşüm sürecinin tamamlanması açısından süreklilik gösterir. Yani, Osmanlı'daki gelişmeler ve Cumhuriyet, uzun bir dönemi kapsayan ve Osmanlı düzeninde yerleşmeye başlayan kapitalist ilişkilere bağlı olarak, burjuvazinin yolunu açma sürecidir. Batı hukuk sisteminin alınması, özel mülkiyete güvence getirilmesi, eğitimin laikleştirilmesi, banka sisteminin kurulması gibi Tanzimat sonrasında başlayan düzenlemeler, Cumhuriyet rejiminin gerçekleştirdiği toplumsal ve siyasal dönüşümlerle tamamlanmıştır. Bu açıdan bakılırsa; Cumhuriyet rejimi, gerici bir halka karşı modernleşme mücadelesi veren aydın katmanı ile devleti kurtarmaya çalışan ve bu uğurda ödünler veren "bürokrat aydın grubun" bir ürünü olarak değerlendirilemez. Bu nedenle, Cumhuriyet rejiminin kurulmasında, emperyalizm koşullarında gelişen burjuvazinin ve onun sınıfsal çıkarlarının belirleyici olduğunu gözardı etmemek gerekir. Tam anlamıyla burjuva devrimi olmasa da, Anadolu devrimi Osmanlı toplumundaki sınıf mücadelelerinin Birinci Dünya Savaşı sonrası koşullarında ortaya çıkan özgün ürünüdür. Bu sınıf mücadelelerinin niteliği Türk aydınının "işlev ve konumunu" belirlemiştir.

1920'li ve 1930'lu yıllarda yaşanan dönemin temel özelliği de, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında kapitalizmin yerleşmesi ve gelişmesinin önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Türkiye'de temel sınıflardan kısmen özerk bir konumda aydınlar katmanına, eski düzenden daha ileri üretim ilişkilerine geçişte oynadığı öncü rolü itibariyle "ilericilik" misyonu yüklenebilir. Burada parantez açarak şunu belirtmek gerekiyor: "İlericilik" kendi kendine varolmaz, somut koşulların ürünüdür. Her yenilikçi yenilikleri gerçekleştirmek için "ilerici"dir. Türk aydım için de bu tez geçerli. Tekrar kaldığımız yerden devam edersek; Türk aydınının belirttiğimiz özerk konumu, onun yönettiği devletin sınıfsal açıdan tarafsız nitelik taşıdığı anlamına gelmez.

Her düzen değişikliği kafaların değişmesini de gerektirir. Devlet iktidarının tanrısal meşruiyete dayandığı Osmanlı'da "aydın"m dinsel kimliği çoğu zaman öne çıkmaktaydı. Cumhuriyet rejimi bu açıdan kısmî bir kopuşu ifade eder. Halk egemenliğine dayalı meşruiyet ilişkileri çerçevesinde "bürokrat aydın"ın ayırıcı özelliği laik ve Batıcı olmasıdır. Ancak burada bir özelliği belirtmekte yarar var. Laisizm yolunda ilk biçimselci girişim II. Mahmud'un Yeniçeriliği ortadan kaldırması ile, Bektaşiliği ve diğer tekkeleri kapatmasıyla görüldü. Fakat daha sonra bu yöndeki düzenlemelerden ödünler verilerek, vazgeçildi. Osmanlı devletinin çöküşü sürecinde müslüman halkların karşı tutumları, Türk aydınını hayal kırıklığına uğrattı. Bu durum, dine dayalı politikalardan uzaklaşılmasına, laik düşüncenin önem kazanmasına temel oluşturdu. Ancak ortaya çıkan laik anlayış, din kurumuna yönelik değil, dinin bazı kurumlarına cephe almayı içeriyordu. Dinin toplumsal ve siyasal alanda mevcut iktidar ilişkilerini yeniden üretmesi işlevinden vazgeçilmedi ve din bir anlamda devletleştirildi. İktidar

aracı haline getirildi. Batı'da dinsel dogmatizme karşı her alanda verilen mücadele, Türkiye'de gerçekleştirilemedi. Bunun çeşitli nedenleri var. Bunlara çalışmanın sınırları elvermediği için girmeden şunu belirtmekle yetineceğim. Bu durum, Türkiye'de "aydınlanma" sürecini başlatabilecek teorik zeminin yaratılmasını önledi. Laisizm, Türkiye'de teorik temelde değil, uygulamadan doğdu.

Başarılı her devrim iktidara geldikten sonra tarihi olguları kendi bakış açısına göre yorumlar. Bu, Kemalist devrim için de geçerli. "Tarihi hızlandırma" ve geçmiş ile bağların kopartılarak meşruiyet odaklarını tekele alma arzusu, devletin güçlenmesine ve otoriterliğe yol açtı. Başlangıçta bütün siyasi-ideolojik akımlarla (komünist, İslamcı vb.) ittifak içinde olan rejim, zamanla bunların tasfiyesine girişti. Alternatifi yaşatmaktansa, onu etkisiz hale getirmeyi amaçladı. Bu duruma yol açan tarihsel, ideolojik, siyasal ve toplumsal nedenler olabilir, ancak bu tür uygulamaların düşünsel alanda sınırlılığa yol açtığını, teorik sığlığı beslediğini vurgulamak gerekiyor. Rejimin toplumun homojenleştirilmesini amaçladığını söylemek mümkün. Bu çerçevede devlet karşısında farklı olmaya çalışarak yasal siyasi ortamda yer almak güçtür. Çünkü devletin "bağlılık" ya da "başkaldırı" sınıflandırması içinde hareket etmesi söz konusudur. Merkeziyetçi, otoriter ve muhalefete hoşgörüsü olmayan devlette toplumsal eğilimin özerk gelişmesi istenmez. Bunun sonucu olarak bir yanda devlet, diğer yanda edilgin bir kitle ortaya çıkar. Türk aydınının toplumsal ve siyasal alandaki yeri de, bu ikililiğe bağlı olarak belirlenmiştir. Aydın ya devletin yanında, ya da karşısında olmak zorunda kalmıştır. Eğer karşısında ise çoğunlukla devlet tarafından "başkaldıran" olarak görülerek etkisiz hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu durum, toplumsal alanda "gerçek aydın"ın ortaya çıkmasını, gelişmesini engellemiştir. Demokratik değerleri önemsemeyen devlet karşısında "aydın" açıkça (devlet iktidarına egemen sınıfın dışındaki) sınıf veya grup çıkarlarını savunamayacağına göre, ancak yerleşik çıkarları savunur ki, bu ise düzenle bütünleşmiş aydın takımlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Devletin politikalarının uygulanan sermaye birikim modelinden ayrı düşünülemeyeceği açıktır. Ve, bu modele uygun olarak toplumsal alanda ideolojik hegemonyanın da kurulması devletin toplumsal alanda denetimini genişletecek böylesi ideolojik denetim yöntemlerine başvurduğunu görmekteyiz. "Çağdaşlaşma" bir anlamda böyle bir işleve sahiptir. Çağdaşlaşma, rejim açısından ideolojik hegemonya için öneme sahiptir ve çoğunlukla "amaç"tan çok "araç" haline getirilmiştir. Çağdaşlaştırmanın ise, "bürokrat aydının" halk karşısında "ayrıcalıklı" konumuna meşruiyet sağlayan bir araç olduğu söylenebilir. Çağdaşlaşmayı besleyen ve üretenler de devlet içindeydiler ve çağdaşlaşmanın devlet cephesinden algılanması sözkonusuydu. Bu nedenle "Cumhuriyet devletinin kurumları" toplumu çağdaşlaştırma işlevleriyle donatılmışlardır.

Ekonomi yönetiminde de devlet belirleyiciydi ve toplumun devlet tarafından yönlendirilmesini sağlamaya yönelikti. Sınıfsal açıdan da, burjuvazinin devlet eliyle sermaye birikimi sağlaması amaçlıydı. Sırtını devlete dayayan burjuvazi de bu durumdan hoşnuttu. Sonraki yıllarda da görüldüğü gibi, burjuvazi geleneksel devlet gücüne karşı uzlaşmacı olmuştur. Bu durum, Türk burjuvazisinin devlet ile çatışmaya girebilmesi için gerekli tarihsel ve toplumsal özerkliğinin olmamasından kaynaklanıyordu. Devletin koruması altında gelişen burju-

vazi siyasi-ideolojik anlamda burjuva kültürüne ulaşamadı. Burjuvazi çoğunlukla kendi ideolojik söylemini devletin resmi ideolojik söylemi ile eklemledi. Burada yine bir noktayı vurgulamak gerekiyor. Son dönemlerde "resmi ideoloji"nin bütün sorunların kaynağı gibi gösterilmesi bu nedenle yanıltıcıdır. Çünkü her rejimin dayandığı bir resmi ideolojik söylem vardır. Bazısı kapsayıcı, homojenleştiricidir, bazısı demokratiktir vs. Son dönemlerde görülen, burjuvazinin, "resmi ideolojik" söylemi, sermayenin uluslararasılaşması bağlamında yaratılan yeni ideolojik söylemleriyle doldurma çabasından başka bir şey değildir. Resmi ideoloji ancak egemen ideolojiyle örtüştüğü ölçüde yaşar. Resmi ideoloji egemen ideoloji olamadığı zamanlarda, bu konumunun sürdürülmesi baskı ile sağlanır. Ve, ayrıca şunu da belirtmek gerekiyor: Egemen ideoloji de çoğunlukla resmi ideolojinin arkasına saklanarak, yanılsamalara yol açar. Burjuvazinin Cumhuriyetin ilk dönemlerinden 1980'lere kadarki durumu bundan farklı bir duruma işaret etmez. Son dönemlerde ise, sermayenin uluslararasılaşmasına ve kapitalist dünya ekonomisindeki gelişmelere yanıt veremeyen resmi ideolojinin egemen ideoloji ile örtüşmemesi, resmi ideolojiye yönelik eleştirileri (ki, özellikle burjuvazinin sözcülerinden gelmiştir) artırmıştır. Kaldığımız yerden devam edersek; resmi ideolojinin kapsayıcı ve homojenleştirici özelliği, diğer ideolojilerin gelişmesine olanak tanımamıştır. Bu ise, entellektüel alanda ciddi ideolojik açılımlar yaratmak yerine, sloganlaşmış ideolojik söylemlere yol açmıştır.

Cumhuriyet rejimi kendi kültürel ortamını da yaratmaya çalıştı. Eğitim, hukuk ve toplumsal yaşamla ilgili devrimler ile yeni rejim, Osmanlı'nın geleneksel ideolojisini değiştirmeyi ve kendi ideolojisini egemen kılmayı amaçladı. Bunu yaygınlaştıracak aydın katmanlarını yetiştirmeye çalıştı. Devlet sanatçısı, devlet tiyatrocusu gibi tüm kültürel alanlarda devlet kendi aydınını yetiştirdi. Edebiyat da, bu doğrultuda gelişti. Fazla ayrıntıya girmeden konumuz açısından önemi itibariyle Yakup Kadri'nin "**Yaban**" adlı eserine kısaca değineceğim. Yakup Kadri **Yaban**'da, köylünün kurtuluş savaşından uzaklığını yazdı ve bunun sorumluluğunu "aydın"a yükledi[32]. Böylece "köylücü ideolojinin" kapısı açıldı. "Köy Enstitüleri" köylü ile aydınlar arasında mesafeyi azaltacak tipte aydın yetiştirmek üzere kuruldu. Bu eğilimle, Meşrutiyet aydınının öğretmen ile kurtarıcıyı özdeşleştiren eğitim tutkusu, Cumhuriyet rejiminin köylere kurtarıcı öğretmen yaratma sevdası şeklinde ortaya çıktı. Aslında bu çabalarla yaratılmak istenen aydının sayısı artırıldı; ancak, entellektüel alanda ciddi bir gelişme yaratmadı; teorik sığlık aşılamadı. Kemalizm, geleneksel Osmanlı yapısını aşmaya çalışırken köylücü oldu. Kentleşmenin gelişmemiş olması, köylücülüğün benimsenmesinde önemli rol oynadı. Bu anlamda "köylücülük" ve "idealizm", Türk aydınının kafa yapısını belirledi denebilir. 1930'larda temelleri atılan köylücülük, devletçilik ve bağımsız dış politika, 1960'lı yıllarda sosyalist kimliğe büründü. Aslında "köylücü" bakış açısı soyutlama gücüne sahip değildir; bu nedenle de ilerici bir bakış açısı olarak ele alınamaz. Köylücülükte çelişkiler vardır, ancak sınıflar yoktur. Bu yüzden, köylü, yaşadığı çelişkileri ve zorlukları ezen sınıfları dikkate alarak değil, "aydın" ya da "bürokrasi" düşmanlığı çerçevesinde ele alır ve yorumlar.

Devlet iktidarına yönelik iktidar mücadeleleri de Cumhuriyet'in ilk yıllarında çoğunlukla "seçkinler" (aydınlar, bürokratlar) arasında olmuştur. Muhalif hareketlerin öncüleri de çoğunlukla Cumhuriyet rejiminin kurulmasında önemli rol oynayan insanlardı. Burjuva karakter taşıyan bu siyasi hareketler genellemekle birlikte diğer siyasi hareketler gibi iktidara namzet hale geldikçe, devlet iktidarına egemen olanlarca tasfiyeye uğradılar. Hatta, rejimin ideoloji kurucusu olarak işlev gören küçük burjuva hareketi **Kadro** da rahat hareket ortamı bulamadı. **Kadro** hareketi 1930'lu yıllara damgasını vurdu. Önde gelenleri Şevket Süreyya ile Yakup Kadri idi. **Kadro** Dergisi, ekonomiden siyasete, kültüre; kamu yaşamından özel yaşama kadar uzanan alanda devletçiliği savunuyordu. Ayrıca Kemalist ideolojinin oluşumuna katkıda bulundu. Bu açıdan Kadro hareketi rejime ve ideolojiye bağlı olmayan aydın hareketlerinin gelişmesini engelledi, sınırladı. "Seçkinci aydın" ve "halk" ikilemini aşamadı. Rejimin sınırları dışına çıkamadı. Sınıf mücadelesi yerine, milliyetçiliği yerleştirmeye çalıştı. Sınıf mücadelelerine gereken önemi vermemesi, bu hareketi sosyalist dünya ile sınırlı ilişkiye itti[33].

1940'larda ise entellektüel yaşam dışarıdan gelen korkular ile şekillendi. Savaş, faşizm ve demokrasi, bu dönem Türk aydını açısından yeni durumlara işaret ediyordu. Savaş koşulları entellektüel yaşamı daha da sınırlamıştı. Türk aydını dış dinamiklere bağlı olarak hareket ediyordu. Savaş sonrasında dünyada demokrasi eğiliminin artışı, Türk aydınının demokrasi beklentilerini artırdı. Bu yıllarda dergiler çoğaldı. **İnsan, Yeni Adam, Yurt ve Dünya** ve **Markopaşa**. Mizah dergisi **Markopaşa**, mücadeleci Türk aydın tarihinde önemli bir aşamayı ifade edecek biçimde, iktidara karşı eleştirilerin yoğunlaştığı bir dergi olması açısından dikkat çekmektedir.

Çok partili rejime geçişle birlikte rejime muhalif (!) yerel aydınlar çoğaldı. Bunlar kültürel anlamda gelenekseldiler. Ekonomik alanda ise, kapitalist ilişkilerin yaygınlaştırılmasını savunuyorlardı. Bu dönemde halkın "seçkinci devletçilerin iktidarını" dengelemek için liberal söylemli muhafazakârları desteklediğini söylemek mümkün. Toplumun tepkisi ise, devlet kurumuna değil (!), devleti sahiplenmiş kesimin siyasi otoriterizmine karşıydı.

Çok partili rejim, aydını halka tepeden bakmamaya zorladı. "Seçim" bu süreçte önemli rol oynadı. Diğer yandan 1950'lerden sonra yaşanan hızlı kapitalistleşme süreci, Osmanlı'da ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında bürokratik aygıtlar içinde barınan bürokrat aydının dışında, devlet karşısında ekonomik özerkliği olan "aydın"ın ortaya çıkmasına ortam sağladı. Ancak bu durum aydının entellektüel gelişmesi üzerinde ciddi bir etki yaratmadı. Türk aydını demokrasiden çok şey beklemeye başladı. Sistemi yalnızca "demokrasi" olgusuna indirgeyerek yanılgıya düştü. Demokrasiyi radikal reformlara karşı direnme hakkı olarak algılamaktaydı. Demokrasi mücadelesi Demokrat Parti ile özdeşleştirildi. Ve, bu partinin kurulmasında iç dinamiklerden çok dış dinamiklerin etkili olduğu gerçeği gözardı edildi. Bu siyasi oluşum içinde yer alanların çoğu, ideolojik anlamda gelenekselci oldukları kadar, burjuvaziyle de organik bağları olan "aydınlar" idiler. Tezleri, biçimselci demokrasi istemlerinin ötesine gitmiyordu. Bu tür aydının gelişmesine yol açan nedenlerden birisi, devletin müdahaleleriyle yarattığı boşluğu dolduramaması ve bu boşluğun, yalnızca dinsel, geleneksel kültürel

formların varlıklarını koruyacakları alanların yaratılmasına olanak sağlamasıdır.

Başlangıçta rejim, kitlesel destek sağlamak için dinsel geleneğin sürmesine olanak sağladı. Yaşayan dini gelenek devletin baskısı oranında muhafazakârlaştı. Devletin dini resmileştirerek onu kalıplaştırması, aşılmış dinsel dayanaklı tezlerin özellikle 1950'li yıllarda ve sonrasında etkili olmasına yol açtı. Yani, rejim ideolojisi itibariyle diğer ideolojileri eritme gücüne sahip olmasa da, onları denetim altına almayı başardı. Kendi çizdiği sınırların dışına çıkmasına izin vermedi. Bu yüzden Türk aydınının eğitiminde, formasyonunda ve hayat pratiğinde bürokratik aygıt geleneksel olarak belirleyici oldu. Bu nedenle çoğu zaman devletin bürokratik aygıtının değiştirilmesini isteyen geleneksel yapı ve ideolojilere karşı tavır alan Türk aydını, bu aygıtın kendisine ve ürettiği ideolojiye karşı radikal ve eleştirel tavır alamadı. Bunun sonucu olarak, özgür ve özerk gelişme sağlanamadığı için de, aydın "yerellik" ve "devlet iktidarı" ikilemi içine sıkıştı; uluslararası uğraşı ise, "nakl-i bilgi" ile sınırlı kaldı. Soğuk Savaş döneminde bu durum daha da açık bir şekilde ortaya çıktı.

Soğuk Savaş korku ile sürdürülür. Korkanların korkularını çoğaltıp, yayabildiği sürece başarılıdır. Bu anlamda Soğuk Savaş, Türkiye Cumhuriyeti'nin dışında değil içinden çıktı. Soğuk Savaş tüm dünyada entellektüel yaşamı geriletti, durdurdu Türkiye'de de. Devlet, Soğuk Savaş'm geriletici ve denetleyici ideolojik yönlendirme gücünü iyi kullandı. Soğuk Savaş ideolojisi, entellektüel alanı olduğu kadar toplumu da denetlemek için kullanıldı. Bu ideolojinin dışına çıkılmasına olanak tanınmadı. Türkiye'nin stratejik önemi tezi gündemi belirler hale geldi. Bu tez, düşüncenin sınırlarını belirledi, özgürlükçü ortamı doğmadan yok etti.

Soğuk Savaş'ın korku ağını yaygınlaştırmaya çalışan kaynaklardan biri de **Forum** Dergisi. **Forum**, ideolojik anlamda devlet iktidarından kopuşu temsil etmiyordu. 1950'li yıllara damgasını vuran dergi, Soğuk Savaş ideolojisini; ABD ittifakını savunuyor ve anti-komünist bir çizgi benimsiyordu[34]. "Soğuk Savaş aydını" yaratmaya çalışıyordu. Aynı zamanda bu yıllar biçimsel demokrasinin abartıldığı yıllardı. **Forum**'da Türkiye'de oturmuş geleneği olmayan özgürlükçü ve demokratik kurumlarm sistematik ve biçimsel savunuculuğunu yaptı.

Politika'da "aydın"m aktif olarak yer alma özlemi "**Forum**" ile başladı. Böylece tarafsız, uzman ve "sımflarüstü" aydın anlayışından, politikacı aydın anlayışına doğru eğilim öne çıktı. Ancak, DP iktidarına eklemlenen politikacı aydın demokrat olamadı. Teorik sığlığı aşamadı, yeniden üretti. Diğer yandan DP iktidarının sansürleri, yasaklamaları, tutuklamaları entellektüel alanı daralttı. Çok partili rejim ile devlet yönetiminde sınıflar yer almaya başladıkça, devletin bürokrat aydını devletten koruma istemeye başladı. Devlet destekli aydın, imtiyazlı konumunu sürdürmek için devlete sığındı.

27 Mayıs 1960 darbesine giden süreçte paşalar değil, genç subaylar (zinde kuvvetler) belirleyici oldular. Darbeden sonra 1961 Anayasası ile getirilen özgürlükçü ortam ise, geleneksel devlet otoritesine ve "seçkinci" yapısına tepki olarak "yeni aydın takımlarının" ortaya çıkmasını hızlandırdı. Yaşanan "detant"

(yumuşama) süreci Türk aydınını Soğuk Savaş ideolojisinin ötesinde yeni arayışlara itti. **Yön** dergisi bu platformlardan birisi. Diğeri ise TİP.

1960'da **Yön** Dergisi neo-Kemalist bir anlayışla yayına başladı[35]. Sürekli bir devrimci sürecin yaratılması çerçevesinde devletçiliği benimseyen bu hareket, bütün değerleri Kemalizm'de buluyordu; ve bunu, sosyalizm ile örtüştürmeye çalışıyordu. Türk sosyalist hareketinin oluşma sürecinde kendi ayrışım bilincine varamadığı görülüyordu. Halbuki, toplum sosyalistleri ayrışım bilincine ulaşmış olarak değerlendirdi. Sosyalistler ise çoğunlukla resmi ya da burjuva söylem içinde kendilerini özdeş tuttukları yerler bulabildiler. Üçüncü Dünyacılığın parladığı bir dönemde ortaya çıkan **Yön**, Türk sosyalist aydınını erken bir iktidar hırsı içine soktu. Şiddet kullanarak düzeni değiştirmenin öncülüğünü yaptı. İktidar tek hedefti; ancak, Yön hareketinin hiçbir örgüt programı ve pratiği olmadı. Varolan bir örgütle iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan Yön hareketi, 1970'lerin başında iktidar olmak ile karşı karşıya kaldı, ancak yenildi.

Yön, bağımsızlık, kalkınma, devletçilik ve halkçılık[36] ile birlikte sosyalizme önem veren bir hareketti. "Cici demokrasi" nitelemesiyle, DP döneminin kaygı verici uygulamalarının etkisiyle de parlamenter demokrasiyi reddetmekteydi. Programı, 27 Mayıs'ın "zinde kuvvetlerinin" programıyla benzerlik gösteriyordu. Yani, iktidarın ideolojik söyleminden uzak yeni bir söylemin varlığı söz konusu değildi.

Bütün bu gelişmelerin de etkisiyle, Türkiye "aydınlanma döneminin" yaşanabileceği 1961-1971 arası dönemde toplumsal uyanış içinde Soğuk Savaş ideolojisini aşamayan aydının öne çıkması, yüzeyselleşmenin aşılmasını engelledi. Bu dönemde "aydın" popülizme kaydı. "Halk" - "Aydın" ikiliğinin aşılmasını sağlayan demokratik-özgürlükçü ortam "bürokrat aydının" bıraktığı boşluğun "sol aydın" tarafından doldurulmasına yol açtı. Sol aydının kaygısı ise "yığına kimin ve hangi tarafın sahip çıkacağı"ndan öteye gidemedi.

TİP ise, 1965 seçimlerinde 15 milletvekili ile başarı sağladı. Seçimdeki bu başarı, Türkiye solculuğunda yol ayrımını da beraberinde getirdi. TİP parlamentarizmi savunurken, diğer sol radikalizme yöneliyordu. Yön hareketi ve TİP şeklinde gelişen Türkiye solculuğu düşünsel kaynağım Marksizmden çok Anglo-Amerikan amprisizminden aldı ve bu temelde gelişti.[37]

İdeolojik gelişme için "ayrışım" önemlidir. Solun toplumsal sorunlara resmi ideolojik söylem çerçevesinde yaklaşımı, onun geniş toplumsal kesimlerden soyutlanmasına kitlesel gücünün bu ideolojik söylemi öne çıkaran siyasi hareketlere kaymasına yol açtı. 1960'ların sonuna doğru Türkiye'de solun kendi ayrışım bilincine varamamış olması, gelişmesini önlediği gibi, bu durum CHP'ye yaradı. Sosyalizm akımının güçlü olduğu zamanlar CHP'nin daha çok oy almasının altında yatan nedenlerden biri budur. Bunda, Kemalizm ile sosyalizmin örtüştürülmesinin etkisi oldu. 1971 darbesinin ardından Ecevit popülist söylemler ile halk tabanına inerken, 1960'larda Yön'ün solun gündeminden çıkardığı "cici demokrasi" nitelemesine saygınlık kazandırmaya çalıştı. 12 Mart'ın bunaltıcı baskıları Ecevit'in bu çabasını olumlu yönde etkiledi. İsmet İnönü'nün geleneksel devlet seçkinci politikası yerini Ecevit'in popülist söylemlerine bıraktı. 1970'lerde yaşanan çatışmalar ise gençliğin siyasallaşmasını hızlandırdı, "ayrı-

şım" bilincini geliştirdi. Ancak bu dönemde sol somut siyasi pratikten koptu ve kendi yarattığı dünyaya çekildi. Bunun birçok nedeni var, bunları bu yazıda tartışmayacağız. Fakat 1970'lerde gelişmeye başlayan devrimci gençlik hareketlerinin Türkiye'de "teori ve pratik" alanında dönüşüme yol açtıklarını da belirtmek gerekiyor.

Türkiye'de darbeler geçmişin kalıntısı değildir. Kapitalizmin gelişmesi ve burjuvazinin siyasal egemenliğinin sağlanması yolundaki çabaların ürünüdür. Bu anlamda 12 Eylül, burjuvazinin zaferini simgeler. 12 Mart aydının siyaset pratiğinin önünü kesmişti; 12 Eylül ise, siyaset pratiğini sevmemeyi ve onu korkuya dönüştürmeyi başardı. Daha da kötüsü, insanların geleceğe ilişkin umutlarını, ütopyalarını yok etmeye çalıştı. Umutların, ütopyaların yok edildiği yerde entellektüel yaşamın da duracağı açıktır. Bu alanda darbenin fazlasıyla başarı sağladığını söylemek mümkün. Geleceğe ilişkin "ütopyalar" ve mücadele kararlılığı yitirildikçe, "günü yaşama" söylemi de yaygınlaştırıldı ve bu söylem entellektüel alana da damgasını vurdu. Tüm bunlar, gelişme aşamasındaki entellektüel ortamı geriletti. Her darbe gibi bu da aydım yok etti, alçalttı. Baskıcı uygulamalar karşısında deneyim ve becerisi olan Türk aydını, toplum gibi "depolitizasyon" (siyasetten uzaklaşma) süreciyle karşı karşıya kaldı.

Egemen sınıfın iktidarındaki devlet, darbenin politikalarını meşrulaştırmak için ideoloji üretmekten de geri kalmadı. Bu açıdan 1980 darbesinin Kemalizm ile donatılması burjuvazinin ulusal uzlaşmayı sağlaması için önem taşımaktaydı. Ancak, 24 Ocak kararları ile Kemalist ideolojik söylem birbiriyle uyuşmuyordu. Bu kararlar ile kapitalist dünya ekonomisi ile organik bütünleşme içine giren burjuvazi dış dinamiklerin etkisiyle, Kemalist ideolojik söylemin dışına çıkmayı ve devlet aygıtlarını yeni ideolojik söylemiyle donatmayı amaçlıyordu. Doğu Bloku'nun çözülmesi ve Türkiye'nin dünya ilişkileri ile yaşadığı değişim süreci, burjuvazinin egemenlik biçiminde ve ideolojik alanında önemli değişiklikleri gündeme getirdi. Burjuva aydınlarının Kemalizme ve dolayısıyla resmi ideolojiye yönelik eleştirileri bu çerçevede arttı. Egemen ideoloji ile uyum gösteremeyen resmi ideolojisinin içine düştüğü kriz, diğer ideolojilerin de (İslamcı, sol liberal ve sol) resmi ideolojiye yönelik eleştirilerinin artmasına neden oldu.

Kemalizmin, 1980 sonrasında, diğer ideolojik akımları denetim altına alma gücünü, dış konjonktürün de etkisiyle yitirmeye başladığını söylemek mümkün. Darbe ile sol muhalefet Kemalizm'den koptu ve ayrışma daha belirginleşti. Fakat bu ayrışmanın kendi özgünlüğünü tam anlamıyla yarattığı söylenemez. Bazen tehlike olarak gösterilen ideolojiler karşısında sol muhalefetin "ayrışım" bilincini bir kenara bırakarak, hakim ideolojik hegemonyanın etkisi altına girebildikleri görülmektedir. Diğer yanda ise darbenin ideolojik söylemini oluşturan (temelleri oldukça eskilere dayanan) Türk-İslam sentezi de, geçmişe özlem duyan "münevverlerin" ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak bu ideolojik söylemin egemen ideolojik söylemden tam anlamıyla kopmayı değil, ona rızayı sağlamayı amaçladığını belirtmek gerekiyor.

Bu dönemde "globalleşme"nin belirlediği alan içinde neo-liberaller ve sol liberaller, tarihi, devlet ve sivil toplum bağlamında ele alıp teorileştirmeye çalıştılar. İslamcı kesimlerin de katıldığı bu çözümlemeye göre, Türkiye'de tüm anti-demokratik uygulamaların kaynağında devlet ya da ordu bulunmaktadır.

Halbuki, 12 Eylül rejimi sınıfsal niteliğine uygun olarak rejimin kurumları üzerinde militarizmin etkisini artırmıştır. Bugün sivil ve özerk güçler arasındaki iktidar mücadelesinde dile getirilen bu durumun siyasal krizlerin kaynağı olarak gösterilmesi yanıltıcıdır. Bu şekliyle "ordu" sınıflardan kopartılmakta ve egemen sınıfların ortak oldukları (hatta, belirledikleri) anti-demokratik uygulamalar gizlenmektedir. Bu yargı ile, burjuvazi ve diğer egemen gruplar, sivil toplumun öğeleri olarak, devlet politikalarını belirleme konumlarından sıyrılıp, kurbanı haline gelmektedirler. Bu anlamda Türk aydınının 1980 sonrası bakış açısında belirleyici öneme sahip sivil toplumculuk, bir burjuva ideolojisinin yerine bir başkasını getirmekten başka bir şey değildir. Bu gelişmeyi tamamıyla olumsuz bir süreç olarak değerlendirmemek gerekiyor. Ancak bu anlayışın tüm ezilenleri burjuvazinin siyasal ve ideolojik hegemonyası içine hapsettiğini; düşünsel ve eylemsel alanı da, buna paralel olarak daralttığını gözardı etmemeliyiz. Bunu aşmak için, çelişkileri, devlet ile sivil toplum ilişkileri çerçevesinde değil; kapitalist toplumsal formasyon ve dünya ekonomisi bağlamında ele almak gerekir.

Sonuç

"Türk Aydını ve İktidar" konusunda kesin yargılar içerecek sonuç yazmak oldukça güç. Onurlu mücadeleler içinde yer alan öncü aydınları aşağıda yapacağım değerlendirmenin dışında tuttuğumu belirterek; bazı hususlara genel anlamda değinmekten öteye geçmeyeceğim.

Türk aydını "aydınlanma dönemi" yaşamadı, eylemleri belirleyici oldu. Ve, toplumsal-siyasal alandaki konumu ile işlevine bağlı olarak tanımlandı, misyon yüklendi. İktidara karşı mücadele içinden değil, iktidarda doğdu. Bu durum Türk aydınının kendisini ayrıcalıklı konumda görmesine yol açtı. Ayrıcalıklı konum ise, hem ona entellektüel gelişimini geriletici sorumluluklar yükledi, hem de onun sorumluluklarını yerine getirip getirmemesi açısından suçlanmasına neden oldu. Türk aydını kendini devlet seçkini olarak tanımladıkça devlet politikalarına uymayan dünya görüşlerine önem vermedi. Bunları hayata geçirmeyi düşünmedi. Amacı, devlete düzen vermekle sınırlı kaldı. Yani, toplum, aydını "kurucu, kurtarıcı, yönetici ve koruyucu" misyonlarla değerlendirirken, Türk aydını bu misyonu aşmak yerine, kendine yüklenen misyonlar doğrultusunda hareket etti. Bu, onun kütleleşmesine neden oldu, teorik bilgisinin sığlaşmasına yol açtı.

Bütün bu olumsuzluklara yol açan etkenlerin siyasal rejimin niteliğinden ayrı olamayacağı açıktır. Ayrıca, aydınların içine düştükleri krizin siyasi krizlerin sonucu olduğunu da belirtmek gerekiyor. Devlet politikalarıyla toplum edilginleştirildikçe, "aydın" etkili bir varlık olarak görüldü. Toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek "güç" olarak algılandı. Devlet bir yandan bu gücü denetim altına almaya çalışırken, diğer yandan da kendi "aydın memurlarını" yetiştirmeye öncelik verdi. Bunların yanısıra baskı ve diğer yoksunluklar, Türk aydınının entellektüel gelişimini engelledi. İktidar bu nedenle aydının sürekli gündeminde oldu. Kâh iktidarda kalmaya, kâh iktidarı elde etmeye çalıştı. İktidar uğruna ütopyalarını terketti ve ödünler verdi.

Toplumsal dönüşümlerde yükümlendiği misyona uygun olarak "öncü" rolü oynamaya çalışan Türk aydını sürekli dayanak aradı. Dayanağını, ya iktidarda, ya dış dinamiklerde, ya da popülizmde bulmaya çalıştı. Bu yüzden de entellektüel yanından çok, siyasallaşma yanı ağır bastı. Bu özelliği, baskılar karşısında varlığını sürdürmek için siyasal olmak zorunluluğundan doğdu. Siyasetin öncelikli olarak öne çıkması ise, onu çoğunlukla ideolog ve demagog haline getirdi.

Balıkların içinde yüzdükleri suyu görememeleri gibi, Türk aydını da çoğu zaman içinde bulunduğu kültürel ve ideolojik hegemonyayı göremedi. Bunda hem teorik sığlığının, hem de dışa kapalı rejimde yetişmesinin önemli rolü oldu. Teorik bilgisi "yerellik/ulusallık" boyutu ile sınırlı kaldı. Evrensel deneyim kazanamadı. Bu durumun yarattığı kompleks ve dışa bağımlı ülke olmanın etkisiyle dış dinamiklerin belirleyici olması da bir yanıyla onu, uluslararası alandaki egemen ideolojik söylemlerin etkisinde bıraktı.

Türkiye'nin stratejik önemi, Soğuk Savaş ideolojisi ve son dönemlerde komplo teorileriyle beslenen "Türkiye'nin yalnızlığı" tezi, nasıl toplumsal alanda denetim kurmada rol oynadı ise, kısmen Türk aydınının da bakış açısının sınırlarını çizdi. Sürekli savunma içinde oldu. Teorik sığlığının yarattığı çaresizlik, son dönemlerde evrenselliği yakalama çabası içindeki Türk aydınını "moda" söylemlerin aktarmacılığını yapmanın ötesine götüremedi.

Tüm bunların aşılması açısından , Türk aydınının biçimselci, araççı ve faydacı demokratikleşme çağrıların ötesine çıkması zorunludur. Yaşadığımız dönem, siyaset, kültür ve bilim alanında Türkiye'de aydınlanma süreci yaratacak, teorik derinleşmeyi hızlandıracak ve çağ açıcı toplumsal eylemlilikleri gündeme getirecek bir dönemdir. Ancak bu dönemin, "popülist ve medyatik" kaygılarla geçirildiğini söylemek mümkün. Kendini aktarmacılıktan, aşılmış tezlerin peşinde koşmaktan kurtaramayan; ideolojilerin sonunun gelmesi gibi saçma tezleri ciddiye alan; ve aynı zamanda da "evrensellik" yerine "küreselcilik ideolojisine" (globalleşmeye) yenik düşen; egemen ideolojik söylemlerin dışına çıkamayan ve 1980 sonrasının egemen ideolojik ortamını aşamayan Türk aydınının bunları aşamadığı sürece, yeni bir açılım yaratamayacağı açıktır. Aynı şekilde, Türk aydını depolitizasyon sürecini, yalnızca siyasal alanda değil; entellektüel alanda da, bu süreci besleyen tezleri (postmodernizm gibi) aşarak geçmek zorundadır. Aksine, bu ideolojik kaynaklardan beslenen aydının "edilgin" ve egemen sınıfın çıkarlarının sözcüsü olmasının ötesinde bir aşamayı temsil edeceğini beklemek zor.

Varolan aydının eleştirisinin ötesine geçerek yeni aydın katmanlarının yaratılması zorunluluğunu vurgulayarak, yazıyı Paul Baran'ın aydın hakkında yazdıklarıyla bitiriyorum:

«Gerçeği dile getirme arzusu aydın olmanın ancak bir koşuludur. Diğeri, vardıracağı sonuç ne olursa olsun incelemeyi aklın gösterdiği yönde yürütmeye, (Marx'ın ifadesiyle) "varolan herşeyin acımasızca eleştirinin kendi vardıracağı sonuçlardan da her ne olursa olsunlar kendileriyle çatışabileceği güçlerden de yılmadan sürdürülmesi anlamında acımasızca eleştirisi"ne girişmeye hazır olmak, bunu göze alma cesaretine sahip olmaktır. Aydın denilen kişi, böylece, yaptığı işin özü ve esası bakımından bir toplum eleştirmeni, daha güzel, daha

insanca ve daha akla uygun bir toplum düzenine giden yolu tıkayan engellerin ne olduklarını arayıp bulmayı, incelemeyi ve bu yoldan bunların aşılmasına yardımcı olmayı kendisine dert edinmiş kimsedir. O, bu nitelikleriyle, toplumun vicdanı ve toplumun belli bir tarih döneminde içinde taşıdığı ilerici güçlerin sözcüsü haline gelir. Ve bu nitelikleriyle o, status quo'yu korumaya çalışan egemen sınıf tarafından ve bu sınıfın emrinde olup aydınları en hafifinden hayalcilikle ya da metafizikle en kötüsü de yıkıcılık yada bozgunculukla suçlayan kafa işçileri tarafından bir "dert yaratıcı" bir "baş belâsı" olarak görülür»[38].

Notlar

1- Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, Mayaş Yay. 1. Baskı, Ankara, 1983, s. 37
2- Bu konuda bkz: Yavuz G. Yıldız; "Burjuvazi ve Kültürel Hegemonya", **Kopuş**, sayı: 5, 1995, s. 12-14
3- Antonio Gramsci, **Hapishane Defterleri**, Çev. Kemal Somer, Onur Yay. İstanbul, 1986, s. 666
Bu tanımlamaya uygun ülkemiz aydınlarından örnekler için bkz. Doğan Ergun, **Yöntemi Bulmak**, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1993.
4- Gramsci, **a. g. e.**, s. 272
5- Louis Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Ömür Sezgin, Birey Toplum Yay. 1. Baskı, İstanbul, 1984, s. 35
6- Cemil Meriç, "Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, I. Cilt, İletişim Yay., İstanbul 1983, s. 132
7- Antonio Gramsci, **Aydınlar ve Toplum**, Çev. V. Günyol/F. Edgü/B. Onaran, Alan Yay, İstanbul, 1985, s. 21
8- Gramsci, **a. g. e.**, s. 26
9- Ülgener, **a. g. e.**, s. 82
10- Gramsci, **Hapishane Defterleri**, s. 74
11- **A. g. e.**, s. 74
12- Ülgener, **a. g. e.**, s. 31
13- **A. g. e.**, s. 31
14- **A. g. e.**, s. 31
15- **A. g. e.**, s. 31
16- Meriç, **a. g. e.**, s. 133
17- Ülgener, **a. g. e.**, s. 72
18- **A. g. e.**, s. 72
19- **A. g. e.**, s. 72
20- Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, 1960, s. 15
21- Sungur Savran, **Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri (1919-1980)**, Cilt I, Kardelen Yay., İst. 1992, s. 24
22- Ülgener, **a. g. e.**, s. 73
23- Yalçın Küçük, **Aydın Üzerine Tezler-I**, Tekin Yayınevi 2. Basım, İstanbul, 1985, s. 466
24- **A. g. e.**, s. 472
25- **A. g. e.**, s. 616
26- **A. g. e.**, s. 592
27- Yalçın Küçük, **Aydın Üzerine Tezler-II**, Tekin Yayınevi, 2. Basım, İstanbul, 1985, s. 291
28- Ahmet İnsel, **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yay., İstanbul, 1990, s. 69
29- Küçük, **Aydın Üzerine Tezler-II**, s. 183
30- Bu konuda bkz. Toktamış Ateş, **Türk Devrim Tarihi**, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 59-74; Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünee Tarihi**, Selçuk Yay., İstanbul, 1966, **passim**.
31- Küçük, **Aydın Üzerine Tezler-II**, s. 560
32- Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Yaban**, ed. Atilla Özkırımlı, Birikim Yay., İstanbul, 1977
"İşte Bir Roman: Yaban", **Kadro**, Nisan, Sayı: 16 Ib, 1933. Bu romana eleştirel bakış için bkz: Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, I. Cilt, İletişim Yay. İstanbul, s. 153-166

33- Küçük, **Aydın Üzerine Tezler-III**, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 167-186
34- **A. g. e.**, s. 167-186
35- **A. g. e.**, s. 167-186, Ayrıca **YÖN** için bkz: Hikmet Özdemir, **Sol Kemalizm**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, **passim**.
36- "Aydınların Yön Bildirisi" için bkz. Küçük, **a. g. e.**, s. 187-200
37- **TİP** hakkında bkz: Mehmet Ali Aybar: **TİP Tarihi I- II- III**, BDS Yayınları, İstanbul, 1988, **passim**.
38- Leo Huberman: **Sosyalizmin Alfabesi**; Paul A. Baran: **Aydınların Görevi ve Sorumluluğu**, Çev. Mehmet Selik, Doğan Yayınevi, Ankara, 1976, s. 112.

AYDINLARIN AFFEDİLMEZ KOPUKLUĞU(*)

Attilâ İlhan

Bir bulmacam var, çocuklar. Haydi sor, sor, sor!

Sıkı durun, soruyorum: adı bende mahfuz, otuz yaşlarında bir Türk aydını; edebiyata sanata düşkün, fakülte bitirmiş; gündelik sohbetlerinde bile, aşırı özleştirmeci, 'kıl' bir Türkçe konuşur; elbette '*ilerici*!' Önce '*İngiltere*'yi denedi, olmadı; dört beş aydır, *Amerika*'da yaşıyor; mektubunda aynen şöyle yazmış:

"*... gerçekte burada hiçbir şey bana farklı, yabancı ya da alışılmadık gelmedi. Aksine, geldiğim andan itibaren, sanki buralarda çok uzun zamandır yaşıyormuşum duygusu içindeyim; hatta daha da öte, buraya ait olduğumu düşünüyorum...*"

Şimdi söyleyin bakalım; tesadüfen *Anadolu*'da bir şehre düşmüş, Amerikalı bir aydın, ülkesine benzer bir mektup yazar mı, yazmaz mı? Ya da, bu mektubu yazan aydın türü, nasıl bir aydın türüdür; bunlara daha çok hangi ülkelerde rastlanır?

Şişşşt! Eski okurlarım, lütfen yenilerine cevabı fısıldamasın!

Murat Belge, **Nokta**'ya ne güzel söylemiş:

"*... Türkiye'de özel bir devlet egemenliği var. Bu devlet, kendi toplumuna, hiçbir zaman gerçek bir insiyatif tanımış değil. Sürekli baskıcı ve otoriter olmuş. Bir şeyi başarma ya da başarmama fırsatını, kendinden başka kimseye tanımamış. Başarısızlığın sorumluluğunu da, kendine hiçbir zaman yaranamayan topluma yüklemiş. 'Bilgisiz' olan, 'yobazlara' inanıp, bilgisiz kalmakta ısrar eden 'disiplinsiz' davranan, kimi zaman 'anarşiye' kapılan bu münasebetsiz halktır, Türkiye'nin kalkınmasını önleyen...*"

İki şey kafama takıldı; biri şu, Murat Belge 'devlet'i niye 'soyut' almış; devlet ülkeyi yöneten mekanizmadır, çok yönlü çok amaçlı bir örgüt, eklem yerlerinde de -tariften anlaşılıyor- 'aydınlar'; yani, iki yüzyıldır, Türk halkını 'itip kakanlar', aslında 'aydmlar'ın ta kendisi! Kafama takılan öteki şey, olayın 'münhasıran' bize mahsus gibi konulması; oysa biliyoruz, *Çin*'de böyledir, *Rusya*'da böyledir; bir zamanlar, gizli açık sömürge olmuş, öteki ülkelerde böyledir.

Şair-Yazar

(*) *Bu yazı, Sayın Attilâ İlhan'ın izniyle, Ulusal Kültür Savaşı, İstanbul, 1986; Aydınlar Savaşı, İstanbul, 1991 adlı kitaplarından derlenmiş ve bu şekliyle çalışmada yeralması kendileri tarafından uygun görülmüştür. (S. Şen)*

Ülkemizde aydın 'tek parti' iktidarının, önemli *compasant*'larından biri; Müdafaa-i Hukuk *jacobin*'liğinin mayasını, asker ve sivil bürokratlar, kısmen eşraf, bir de aydınlar oluşturmuştu; komünist *Şefik Hüsnü*, 'İşçiler bu yörede' bahanesiyle, *Dersaadet*'te kalmış; Kemalist *Yunus Nadi,* kedi yavrusunu taşır gibi, gazetesini *Ankara*'ya taşımıştı. *Mustafa Kemal Paşa* da, *İsmet Paşa* da, *Anadolu*'yu çevrelerinde aydın salkımlarıyla dolaşmayı sevmişlerdir; 'tek parti' faşizanlığı, bir aydın egemenliği dönemidir.

Belki terslik oradan doğuyor: klasik gelişme şemasında, 'Sivil Toplum', hem kendisini hem demokrasiyi, 'siyasi toplum'a karşı mı geliştirir; *Türkiye*'de 'Sivil Toplum', 'Siyasi Toplumun' malıdır; onun tarafından, onun serasında yetiştirilmiştir: işçi örgütleri, işveren örgütleri, meslek kuruluşları, üniversiteler, basın, sanat, ne ararsanız; gerçekte, merkezi bürokrasinin birer uzantısı!...

Yoksa, her askeri müdahalede; hepsini, aynı hizada nasıl görebilirdik?

Belki kötülüğün kaynağı burası.

Kalkınma ne sorunudur?

İktisadi alt yapı sorunu mu, kültürel üst yapı sorunu mu?

Japonya ile *Osmanlı*'nın mukayesesi, doğru cevabın, ilk şıkta olduğunu gösteriyor; alt yapı gelişirse, üst yapıyı da geliştirecektir! Oysa Batı Türkleri, *Tanzimat*'tan beri eğitimle kalkınacaklarını sandılar: *Tanzimat, Meşrutiyet* hatta *Cumhuriyet* gelişmenin fabrikadan çok, okuldan geçeceğine inanmıştır. '*Sistem*'in işine gelen de, bu değil mi? Hele 'kendi' eğitim ve öğretim düzenini, 'kendi' kültürünü, 'evrensel' diye 'kaktırabilirse'...

Türkler'e, fena 'kaktırmışlardır'.

Onun içindir ki, halk çoğunluğunun ağır bastığı her seçimde, aydınların ve bürokratların, suratlarından düşen bin parça! Seçimler, aydınları iktidara getirdiği takdirde, demokrasi iyi; aksi takdirde, askeri müdahaleler bile 'ilerici!' *Türkiye*'de otuz yılda gerçekleşen üç 'ara rejim', üçü de, 1940'larm 'münevver istibdadı'nı taklide kalkışmadı mı? Batılı kültür adına, Anayasa ihlalleri oldu, 'Anayasa mahkemeleri' gık demedi. Daha da ilginci ne, darbeci aydınla 'ezdiği' muhalif aydının, aynı 'alafrangalığın' adamı olması; *Mehmet Cavit*'le, *Yusuf Akçura, Refii Cevat*'la, *Abdullah Cevdet, Aydın Yalçın*'la *Yalçın Küçük* arasındaki fark, 'derece' farkından ibarettir, 'Mahiyet' farkı değil! 'mahiyet' farkı,'gelişmişler'dekinin aksine, bu aydınların 'kara kalabalık'la arasındaki farktır.

İngiliz aydını, İngiliz halkından, ancak 'derece' itibariyle 'yüksek'te durur, 'mahiyetleri' değişmez: ikisi de *Batı*'dadırlar, ikisi de *Batılı*! Türk aydını, Türk halkından, 'mahiyet itibarıyla yüksekte duruyor: O, *Batı*'dadır, Batılı geçinir; halkı ise *Doğu*'da, en azından *Ortadoğu*'da, halk kendi tarihini ve kültürünü yaşar; aydınlar, 'sistem'in ona biçtiği, tarih ve kültürü!

Üstelik bunu bir ayrıcalık sanıp, affedilmez kopukluklarının sorumluluğunu, halkın anlayışsızlığına yükleyip dururlar.

Geldik mi şu bulmacanın çözümüne?

Otuz yaşında Amerika'ya gidip, kendisinin oraya ait-yani yurduna yabancı-olduğunu keşfeden aydın türünü, geçen yüzyılda *Beyaz, Batılı* ve *Hıristiyan* emperyalizmler, sömürgelerinde sürü sepet yetiştiriyorlardı, öyle ki *Bombay*'lı,

Kalküta'lı bir aydın, Hindistan'a yabancı, eğitimi, kültürü ve yaşama biçimiyle İngiltere'ye ait idi: '*Tunus*'lu yada *Cezayir*'li bir aydının, *Tunus*'a ve *Cezayir*'e yabancı, eğitimi, kültürü ve yaşama biçimiyle *Fransa*'ya ait olması gibi!

Türkiye'de Cumhuriyet aydınları, komprador ekonomisine kafa tutup, komprador kültürüne boyun eğince, çuvallamış oldular; işin en acıklı yanı, aydın yozlaşmasının, asıl son otuz yılda yani 'milliyetçi ve muhafazakâr' iktidarlar döneminde hızlanmış olmasıdır.

Osmanlı aydını, bir türlü başa çıkamadığı *'diyar-ı küfrü'*, *Tanzimat*'tan itibaren, ancak onun eğitimini kapabilir, okullarına kavuşabilirse haklayabileceğini sanmıştı: *Mühendishane-i Berr-i Humayun*'dan başlayarak, *Osmanlı* 'Teceddüt tarihi', aslında 'Batılı' öğretim ve eğitim sistemlerinin, (uyar mı uymaz mı pek aramadan) topluma aktarılması tarihidir. Hele Cumhuriyet kuşakları, okumayı çok önemser; çünkü bir ulusun 'okumakla' kalkınacağına inanmıştır. 'Okulsuz kırk bin köy' kâbusu, yıllarca hepimizi tedirgin etmedi mi? 'İrfan ordusu' yani öğretmenler, cumhuriyet tarihinde, gerçek ordudan sonra, en çok itibar gören 'devlet memurları' olmamış mıdır?

Al tekke ver külâh, kırsal kesimi çocuğunu okutmanın yararına inandırdık. Köylü için 'okumak' ilerde 'memur olmak' demekti. Memur olmayı, 'parlak bir istikbal' sayıyor. Bunun anlamı şudur: Eğitimimiz, Türk ekonomisi için değil, Türk bürokrasisi için adam yetiştirmiştir. Yaşı elli civarında olanlar, hatırlamıyor mu? Hepimiz 'lise'de okumayı, 'ticaret' ya da 'sanat' mektebinde okumaya yeğlerdik, '*Mühendis Mektebi*'nin 'revaç bulması', 1950'den sonra hızlanabildi; iktisat ve ticaret akademilerinin, karma ekonomili bir toplumda ne önemli rol oynayacağını, yeni yeni kavrıyoruz. Öyleyse, bilerek bilmeyerek, eğitim sistemimizi, ülkenin ekonomik kalkınmasına yararlı öncü bir kadro yetiştirmeye değil, bürokrasiyi bol memurla beslemeye ayarlamışız.

Hangi Aydınlar

Eskiden 'münevver' derdik, hanidir 'aydın' ya da 'aydm kesimi' diyoruz; Fransızca'da İngilizce'de *İntelligentsia* terimi geçerlidir; Ruslar da öyle dermiş! Peki, kim bunlar? Buhr/Kosing Sözlüğü'ne göre tarifi şu: "*Bilim adamları, doktorlar, öğretmenler, sanatçılar, mühendisler vb., meslekleri gereği zihinsel faaliyette bulunanların oluşturduğu, toplumsal katman! Aydınlar, her sosyo-ekonomik kuruluşta, çeşitli sınıfların üyelerinden oluştuğu ve mevcut üretim sistemi içinde bağımsız bir rol oynamadığı için, bir sınıf değil, toplumsal bir katmandır.*"

Öyle de, bu tarif, klasik şemaya uygun bir toplumsal gelişme göstermiş, toplumlar için geçerli; gelişmesi kendine özgü koşullarda gerçekleşen toplumlarda, *intelligentsia* bambaşka bir tarife sığabiliyor. Önceleri, 1950 başlarında *Paris*'te ilk defa karşılaştığım 'batılı' aydınları görüp de içten içe sezdiğim bir gerçekti bu; Türk aydını ile Fransız aydını kesinlikle birbirine benzemiyordu; sonraları, *Nikola Berdiayef*'i okurken şu çarpıcı satırlara rastlayıp, sezgilerimdeki gerçek payının küçümsenmez olduğuna hükmetmiştim:

"*...Rusya'da intelligentsia denilen şeyi, Batılılar, bir aydınlar topluluğu sanmak yanlışına düşebilirler; aydınlar, yeni entellektüel yaratıcılık ve çabayı üstlenen kişiler: profesörler, bilginler, yazarlar vs. Oysa Rus intelligentsia'yı bundan mutlak su-*

rette farklı bir oluşumdur; öyle ki, uğraşıları hiç de entellektüel olmayan kişiler ona dahil olabildiği gibi; okumuş yazmışlar, bilginler vs. tamamiyle dışında kalabilirler. İntelligentsia, mukayese edilse edilse, daha çok herhangi bir manastırdaki bir keşiş tarikatı, ya da dini bir mezheple mukayese edilebilir; kendine göre uzlaşma bilmez bir ahlâkı, hiç bir üyesinin vazgeçemeyeceği bir dünya anlayışı, özel adet ve usulleri olan bir mezhep ya da tarikat ki, mensuplarını kılık kıyafetlerinden bile ayırdetmek mümkündür."

İşte size zalim bir oyun! *Berdiayef'in* metnindeki 'Rus' kelimelerini 'Türk' kelimeleriyle değiştiriniz; ortaya, son yarım yüzyıl içinde memleketin kaderinde önemli etkileri olan Türk *intelligentsia*'nın tarifi çıkacaktır.

Yo, bu kadarla bitmiyor; Berdiayef, '*Rus Komünizminin Anlam ve Kaynakları*'nda devrim öncesi Rus aydınlarını anlatırken, Cumhuriyet sonrası Türk aydınlarına çok benzeyen, şu şaşırtıcı özelliklerinin de altını çizmektedir:

"...İntelligentsia'yı oluşturan kişiler, çokluk, toplumsal bir fikre saplanmış, kendilerini tamamen o fikre adamışlardır; çok sıkı bir siyasi takip rejimi (baskı) altında bulunduklarından, çevrelerindeki gerçeklerden kopuk yaşarlar; bu da saf(pur) ideolojilerinin gelişmesine adamakıllı güç katar; istibdat ve kölelik Rusya'sında, en aşırı sosyalist ve anarşist fikirler, kuramsal düzeyde ortaya atılmış; herhangi bir siyasi eylem yapmanın imkânsızlığı, siyasetin, edebiyat ve fikir planına aktarılması sonucunu vermişti..."

Çünkü, *intelligentsia* için *"...içinde yaşadığı an, kopuk olduğu gerçek, nazarında kötülüğün taa kendisidir; ahlâkı da ona göre, fanatik bir keşiş ahlâkı oluyor; uzlaşma bilmezliği, onu çevreleyen hasım bir dünyaya karşı kendini koruyabileceği, kendine özgü tavrını kurtarabileceği, tek özsavunma yolunu oluşturuyor. İntelligentsia, baştan sona devrimci sloganlar ve eğilimler demek olduğundan, ona göre devrimciliğe yatkın kişinin normal niteliği, hoşgörüsüz bir dogmatizm olmaktadır; Ruslar'ın, iç yapılarına tıpatıp uygun düşen bir dogmatizm!..."*

Zira, *"...Ruslar, Batılı fikirleri benimsemekte özel bir yetenek göstermiş, sonra da o fikirleri özel usullerine göre yoğurmuşlardır; oysa bu özel usuller, işin içine hemen daima dogmatizmi katmak anlamına gelir; Batı'da iken, eleştiriye açık bir bilim kuramı, bir varsayım, ya da hiç de evrensellik iddiası olmayan, görece ve yöresel gerçek sayılan şeyler; Rus intelligentsia'si için, neredeyse dini bir vahiy mertebesindeki kesinlemelere dönüşmüşlerdir..."(Fransızca basım,sf: 30/32)*

Hazin fakat gerçek.

Yukardan beri sıraladığım satırları da, 'Rus' kelimelerini 'Türk' kelimeleriyle değiştirerek okursanız, hâl-i pür-melâlimizin belki insafsız, fakat dosdoğru bir saptamasını görmüş olursunuz!

Berdiayef'in saptamasında katılmadığım taraf neresi? Farkındasınız ya, o Rus *intelligentsia*'sının kuruluşunu ve özelliklerini, düpedüz Rus olması gerçeği ile açıklamaya çalışmış! O zaman soru şu: Nasıl oluyor da, hiç de Rus olmayan, tamamiyle Türk bir toplumda, benzer özellikleri taşıyan bir aydınlar topluluğu meydana çıkabiliyor? Bunun açıklaması o kadar zor sayılmaz: toplumsal gelişme, klasik şemaya uymazsa; feodal/ ümmet üstyapısı henüz tasfiyeye uğramadan, burjuva/millet altyapısının fikirleri etrafı sarmakta; ne var ki, bu fikirleri liberal/burjuva kökenli yani serbest fikirli aydınlar (*libre penseur)* değil; fe-

odal/ümmet kökenli aydınlar benimseyip savunmaktadır: fikirler, bir sonraki aşamanındır ama, savunanlar bir önceki aşamanın aydınlarıdır.

Biz bu belayı iki yüzyıldır çekiyoruz.

Türk'ün Çıkmazı

Kim bilmez: 2. *Abdülhamid* 'muhafazakâr'dı; 3. *Selim*, 2. *Mahmud*, 5. *Murat*, hatta 1. *Abdülmecid*, ona kıyasla 'alafranga' sayılırlar. Abdülhamid'in 'muhafazakârlığı' o zamana kadar altı pek çizilmeyen bir şeyi, 'hilâfetin' evrenselliğini gündeme getirmiş, dış politika faktörü olarak *İngiltere* ve *Rusya*'ya karşı 'kullanılmasına' yol açmıştır ama, *Wilhelmstrasse*'nin telkinleriyle! *Kaiser Wilhelm, Abdülhamid*'in 'dostu' geçinirdi; tabii, Müslümanların da! *Kudüs*'e cami yaptırdığını unuttunuz mu? Oysa Alman emperyalizmi *Osmanlı*'ya *Abdülhamid*'in 'muhafazakâr' devr-i saltanatında diş geçirmiştir: Tarihe şöyle bir göz attın mı, bunu açık seçik görüyorsun: Mübarek 'muhafazakâr' ama, neyi muhafaza ettiği pek anlaşılmıyor.

Son padişah 6.*Mehmed (Vahdettin)* de 'muhafazakâr'dı: *Meclis-i Meb'usan*'ın varlığından hiç hoşlanmamış, *Şura-yı Saltanat* ile vaziyeti idareye kalkışmış, hükümdarlığından çok, halifeliğini öne çıkarmıştır: O kadar ki, son Osmanlı döneminin utanç belgesi o ünlü önerisinde 'mülkü *İngiltere* devlet-i fehimesine on beş yıl müddetle sömürge olarak' vermekte, 'maliyenin, dahiliyenin kısaca hükümetin' *İngiltere* tarafından denetlenmesine karşılık 'halifenin Müslümanlar üzerindeki manevi nüfuzunun tanınmasını' istemektedir. Mümkün olabilirmiş gibi.

Padişahlar böyle de, partiler değil mi? Ünlü *'Hürriyet ve İtilaf Fırkası'*, neresinden bakılsa 'muhafazakâr' (hatta 'mürteci') bir parti hüviyetinde görünür; sanırsın ki muhafaza edeceği mülkün tamamiyeti ve istiklâlidir, hayır, 'işbirlikçi'dir bunlar, kurtuluş ümitlerinin sınırı *'İngiltere* himayesi'dir; geçmişi ve geleneği koruyalım derken, ülkenin geleceğini ve çağdaşlaşmasını feda ederler.

İyi de 'terakkiperverler' ('ilericiler') onlardan farklı mı? 'Ecnebi' nüfuzuna direnip, ulusal bir çağdaşlaşma mı arıyorlar? Hadi canım, *'Yeni Osmanlılar'*ı, *Jöntürkler*'i bazen İngilizler, bazen Fransızlar, bazen İtalyanlar desteklemiştir. *Prens Sabahettin, İngiltere*'nin görüşlerini savunurdu. *Ahmet Rıza* Bey, Fransızcıdır. *İttihat ve Terakki*'nin genç kurmayları ise, Almancı. Başından itibaren 'ilerici' takımı, ilericiliği ,'Batılılaşmak' diye koyuyorlar; yani, halkın, görgü görenek kültür düzeyinde geçmişine yabancılaşıp, 'ecnebileşmesi'; demek bunlar da bilinmez hangi gelecek adına, geçmişi silmeye meraklıdırlar.

Batı Türklerinin çağdaşlaşması, işte böylece, korkunç bir çıkmaza giriyor. Toplumdaki iki siyasal akımdan hangisi iktidarda olsa, ipler emperyalizmin elindedir: 'Muhafazakârlar' iktidarsa, ülke içinde, dine, diyanete, görgüye, geleneğe ciddi bir itibar dönemidir, buna mukabil ülkenin ekonomisi hemen bütünüyle 'ecnebinin' insafına bırakılıyor; yok 'terakkiperverler' iktidardaysa, bu sefer ülkenin öğretimi, eğitimi, kültürü 'ecnebinin' insafına terkedilmiştir, şu halde görgü, görenek, gelenek hor görülüyor, din diyanet boşlanıyor; peki yerine akıllı bir ulusallık, gerçek bir bağımsızlık mı koyuyorlar; hayır, 'ecnebi' kültür, 'evrensellik' yaftası altında geldiğinden, ülkede 'kozmopolit'ten geçilmiyor;

kozmopolit toplum ise, hepimizin bildiği 'komprador' toplumudur ki, neticede dizginler yine 'sistem'in elinde demektir. Dahası, geniş halk yığınlarına yabancılaşmış, kökenlerinden kopmuş aydınlar, onlar üzerindeki etkilerini yitirdiklerinden, gerektiğinde milleti 'ecnebiye' karşı seferber edemezler: 'Sistem'in istediği de başka şey değil!

İkiyüz elli yılın özeti budur. Oysa, bu çıkmazdan çıkmanın yolu da, çok zor değil hani: 'muhafazakâr', ekonomiyi; 'terakkiperver' (ilerici), kültürü; ulusallaştırmayı bilecek; çağdaş koşulların, sentezini gerçekleştirecek!

AZGELİŞMİŞ ÜLKELERDE AYDIN ve MİLLİYETÇİLİK(*)

Baskın Oran

Bir toplumda başat ideoloji denilen olgu, o toplumun aynı yapıyla sürüp gitmesini sağlamak için ortaya atılan bir anlama ve anlatma biçimidir. Toplumda tutunumun sağlanması için bir çerçeve getirir ve bu çerçeve toplumun egemen sınıf yada başat tabakasını temsil eden seçkinler tarafından formüle edilir.

Bu tanım ve açıklamadan, bir ideolojinin iki temel çıkış nedeni, bir başka deyişle iki kaynağı olduğu anlaşılıyor: Birincisi *seçkinler*, ikincisi *toplum*. Yani, seçkinlerin belirleyeceği ideoloji ister istemez onların (temsil ettikleri sınıf yada tabakanın) çıkarlarını sağlamaya yönelecek, fakat bunu yaparken, ideolojinin toplumca kabul edilebilmesi için o toplumun yapısını göz önünde tutmak, onun gereksinmelerini en azından görünürde doyurmaya dikkat etmek gerekecektir. Birinci kaynağı olmayan ideoloji yoktur. İkinci kaynağa dikkat etmeyen ideoloji de "tutmaz".

Bu soyut sözleri Türkiye örneğinde somuta indirgersek: Uzun zamandır süregelen ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya atılan Atatürk milliyetçiliği hareketinin ideolojisi, bir kez, hareketi başlatan aydınların çıkarlarını gözetecek, onların başat tabaka olmasını sağlayacak yöntem ve çözümler getirecek; ikincisi, bunu yaparken de toplumun yapısını ve istemlerini göz önünde tutarak tutunum getirmek zorunluğunu duyacaktır. İşte bu iki noktanın derinliğine incelenmesi, Atatürk milliyetçiliğinde neyin, niçin yapıldığını anlamak ve değerlendirmek açısından çok büyük önem taşıyor. Ben burada, ideolojinin birinci kaynağını, yani Aydınları ele almak ve incelemek istiyorum.

Bu yüzyılın ikinci yarısındaki azgelişmiş ülke milliyetçilikleri gibi, Atatürk milliyetçiliğinin ideolojisini de, çoğunluğu bürokrat olan aydınlar ortaya atmıştır. Bunların özlem ve çıkarlarını saptayabilmek için hangi sınıftan geldiklerini bilmek gerekir.

Ankara Üniversitesi
S.B.F.
Öğretim Üyesi

(*) *Bu yazı, Sayın Baskın ORAN'ın "Atatürk Milliyetçiliği Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme", (3. Baskı, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1993) adlı kitabından, yazarın izniyle derlenmiştir. (S. Şen)*

20. yüzyılın başındaki Türk toplumunun sınıf yapısını anımsarsak; çok geniş bir köylü kitlesi, onun yanısıra bir sınıf oluşturacak niceliğe ve niteliğe sahip olmayan çok küçük çekirdek halinde bir burjuvazi, dolayısıyla, aynı durumda bir işçi sınıfı bulunmaktadır. Bilinç yokluğu, sayı azlığı, yada her ikisi yüzünden önemsiz olan bu "klasik" sınıfların yanısıra, çok daha önemli olan iki tabaka vardır. Biri eşraf, öteki de şimdi inceleyeceğimiz küçük burjuva (yada orta sınıf) aydınları. Önemlerini mal ve mülklerinden aldığını saptadığımız birincilerin tersine, bu ikinciler ya mülkiyet sahibi değildir, yada güçlerini mülkiyet ilişkilerinden değil, devlet aygıtını yönetmekten almaktadırlar. Bu tabakayı incelemeye devam etmeden önce, birtakım terimler açıklığa kavuşturulursa ve bunların ne anlamda kullanılacakları ortaya konursa çok yararlı olur.

Küçük Burjuva Üzerine

Küçük burjuva denince, birbirinden çok farklı iki anlam akla geliyor. Birincisi, bu terim burjuvadan göreli olarak daha küçük üretim araçlarına, daha düşük üretim kapasitesine ve daha az düzeyde emek kullanma olanağına sahip bir kesit için kullanılır. Bu kesit feodal dönemdeki "sanayi"nin, yani el sanatlarının bir uzantısı ve kalıntısı olup, sanayi toplumu geliştikçe ortadan kalkmamak için işlev değiştirir. Ya büyük üretim birimlerine birtakım uzmanlaşmış girdiler sunar, yada zanaatkârlıktan sanatkârlığa geçerek modern yaşamın (başka bir deyişle burjuvazinin) rafine zevklerine hizmet etmeye başlar[1]. Birinci işleve örnek olarak bir bakırcının oto yan sanayii için üretim yapmaya başlaması, ikincisine ise aynı bakırcının turistik eşya işine girmesi gösterilebilir.

Burada sözü edilen anlam bu değildir ve günümüzde küçük burjuva denince anlaşılan şey bürokratlık, serbest meslek sahipliği (gazeteci, avukat, doktor...) gibi mesleklerdir. Bunların üyeleri yukarıdaki örnekteki bakırcı gibi sanayi toplumu tarafından dönüştürülmemiş, yaratılmışlardır. Toplum geliştikçe doğmuş olan birtakım gereksinmelere yanıt getirmek için ortaya çıkmışlardır. Ortaçağ toplumunda insanların ağrıyan dişlerini berberler çekerken, sanayi toplumunda bu işi görecek diş doktorları belirmiştir. Davacıyla davalının savlarını artık avukatları ileri sürmektedir. Kağnı tamircisi yoktur. Bilgisayar programcısı ortaya çıkmıştır. Tımarlı sipahi yoktur, füze uzmanı vardır. Bu meslek üyelerinin üretim araçlarıyla doğrudan bir ilgisi yoktur. Bunlar bilgi ve becerileriyle toplumda statü sahibi olmuşlardır.

Bütün bu meslek grupları içinde, küçük burjuvanın burada sözü edilen anlamında bizi en çok bürokratlar ilgilendirmektedir. Çünkü öteki meslek sahipleri her ne kadar sistemle yakından ilgilenseler de, devlet aygıtını işletmesi nedeniyle bürokrat kadar sistemi etkilemeye uygun bir konumları yoktur.

Bürokrat deyince ne anlamak gerektiği de saptanmalı. Bu terim burada Weberci anlamda, yani herhangi bir devlet hizmeti gören bir hizmetli, hele hele özel kesimdeki beyaz yakalılar anlamında kullanılmıyor. Bürokrattan kasıt, yüksek- öğrenim görmüş orta ve üst düzeyde devlet yöneticileridir. Bürokratların varlık nedeni, öteki küçük burjuvalar gibi, kendilerini yaratmış olan sistemi sürdürmek, daha doğrusu düzelterek sürdürmektir. Yoksa, onu yok etmek değildir. Sistemi akılcı bir duruma getirmek isterken üretim araçlarına sahip olanlarla (yani egemen sınıfla) çatışabilirler. Fakat bu çatışma egemen sınıfı orta-

dan kaldırmaya yönelik değildir. Sistemin bunalımsız işlemesini sağlayacak önlemleri getirmek içindir. Bürokrat, toplumdaki kaynakların kime ne zaman ne kadar tahsis edileceğine, yani politikaya karar verir. Zaten bir sınıf olmadığı halde, oldukça büyük olan gücünü bu işlevinden alır. Fakat bürokrat bu işlevini sistemi sürdürmek yönünde görecektir. Bu da onun "tutucu" olarak nitelenmesine yol açar.

Küçük burjuva kesimi açısından böyle nitelenemeyecek bir grubu, *intelligentsia* oluşturur. İntelligentsia başka, entelektüel başkadır. Parlak bir bilim adamı entelektüel olabilir ama, intelligentsia üyesi olmayabilir. Hele fenle uğraşıyorsa, genellikle değildir. Entelektüelin sahip olduğu bilgiler genellikle kendi toplumunun somut koşullarından kopuktur. Buna karşılık, entelektüel olmayan biri, eğer toplumun genel düzeyinin üzerinde olup, siyasal ve toplumsal sorunlarla yakından ilgiliyse, intelligentsia üyesi sayılır[2]. Bu kişi ülke sorunları ile aktif bir biçimde uğraşır. Kendi toplumunun somut koşullarını evrensel çerçeve içinde yerine oturtmasını bilir. Bunları politik çözümlere dönüştürmeye savaşır. İntelligentsia kavramı içinde sisteme karşı çıkma ve onu sol bir sistemle değiştirme istemi yer alır.

Buraya kadar küçük burjuva için söylenenler, hep gelişmiş kapitalist toplumlar açısından ortaya konan genel gözlemlerdi. Olayı bir de (Türk toplumunun dahil olduğu) azgelişmiş ülkeler açısından ele alırsak, konumuza doğru önemli bir adım atmış oluruz.

Azgelişmiş Ülkelerde Aydın

Azgelişmiş ülkede küçük burjuva denince akla ilk gelen kavram, aydınlardır[3]. Azgelişmiş ülkede sınaileşmiş yapı olmadığı için aydınlar sanayi toplumunun değil, bu toplumun eğitiminin yarattığı bir kesimdir. Kişi bu eğitimi ya ülke dışından yada ülke içindeki Batı eğitimi veren okullardan alır. Böylece, Kautsky'nin güzel tanımıyla "modernleşme kendi ülkesine ulaşmadan modernleşmenin ürünü"[4], yani *aydın* olur.

Böylece, henüz kendi ülkelerinde tam olarak gereksinme duyulmayan kimi meslekleri, işlevleri görecek birtakım insanlar ortaya çıkmıştır. Bu insanlar Gellner'in deyimiyle "sırf aldıkları eğitim nedeniyle"[5] kendi toplumlarına yabancılaşmış oldukları için huzursuzdurlar. Bu huzursuzluğu ortadan kaldırmak için, ileri bir Batı ülkesinde okuyup da azgelişmiş bir ülke olan yurduna dönmüş bir kişi için görünürde üç seçenek vardır:

Birincisi, geleneksel topluma uymak, ikincisi bu toplumu kendisine uydurmak, üçüncüsü de geldiği yere "çekip gitmek." Üçüncü seçenek aydını fizik olarak ortadan kaldırdığı için bu seçenekler ikiye iner. Aslında ikiye de inmez. Bire iner. Çünkü tıpkı toplumların yaşamında olduğu gibi, bireylerin yaşamında da *rikorsi* diye bir şey, yani yaşanmış ve alışılmış bir düzeyden geriye dönüp daha aşağıda karar kılmak diye bir olay olamaz. Nasıl bir toplum kapitalizmi yaşadıktan sonra feodalizme dönemezse, kişiler de dönemez. Bu nedenle aydınların karşısındaki tek seçenek, toplumu kendilerine uydurmak, yani Batı modeline uyarlamaktır. Bunu yapmazlarsa yabancılaşmaktan kurtulamazlar.

Daha önemlisi, bu insanlar eğitimini almış oldukları toplumu yaratmaya girişmezlerse, toplum onların bilgi ve becerilerini kullanacak düzeye hemen varamayacaktır. Varamaymca da, yeni (modern) toplumda bilgi ve becerileri nedeniyle başat seçkin durumuna gelecek olan aydınlar, geleneksel güçlerin ve geleneksel seçkinlerin başat olmaya devam edecekleri azgelişmiş toplumda ikincil bir role itileceklerdir.

Demek ki, azgelişmiş ülkelerde küçük burjuva aydını için tek seçenek, Batı modeline uygun bir toplum yaratmaktır. Böyle bir toplum oluşunca bilgi ve becerilerini gerektirecek olan devlet aygıtı yöneticiliği onları yeni toplumun seçkinleri yapacak, onları toplumun tüm süreçlerini etkiler duruma getirecek, bir sınıf olmadan bir sınıf gücüne sahip kılacaktır. İşte azgelişmiş ülkelerde aydınların "ilericiliği" ve "Batıcılığı" buradan gelir.

Tarihsel misyonu bu olan azgelişmiş ülke aydım çabaları sırasında biri ülke *içine*, diğeri *dışına* dönük olmak üzere iki temel etki meydana getirir:

1) Ülkenin iç yapısıyla ilgili etkisini görebilmek için, küçük burjuva aydınının ülkenin öteki tabaka (ve varsa sınıfları) ile olan ilişkilerini saptamak gereklidir.

Sınıflar açısından, küçük burjuva aydını bir anlamda *sınıflararasıdır*. Şu anlamda ki, gerek genellikle geldiği aile nedeniyle, gerek eğitimini aldığı burjuva toplumuna duyduğu özlemin etkisiyle ve gerekse seçkini olduğu yeni toplumda üretim aracı sahibi olmadığı halde devlet yöneticiliği sıfatıyla üretimden aldığı küçümsenmeyecek pay nedeniyle, aydın temel olarak bir burjuvadır. Kompleksli bir burjuva. Kompleksi, "iki arada bir derede" olmasından, yani hem bulunduğu yerden aşağı düşmekten korkmasından, hem de daha yukarılara çıkmak istemesinden doğar. Onu toplumsal sınıf ve tabakalar içinde en kompleksli yapan bu korkular ve özlemlerin yarattığı huzursuzluk aynı zamanda onun en yetenekli toplumsal öğe olmasını da sağlar. Bilim adamları ve özellikle sanatçılar burjuvaziden ve proletaryadan değil, en çok küçük burjuvaziden çıkarlar.

Küçük burjuva aydını kendisinden aşağıda olan sınıfları küçük görür. Onları devlet yönetiminde etkili olabilecek nitelikte görmez. Aynı zamanda onlardan korkar. Sayı bakımından üstün olan bu sınıfların bilinç kazanmalarından ve "ayakların baş olması"ndan çekinir. Bu tutumuyla aydın, üretim araçlarına sahip olmamanın verdiği bir güvensizliği, bir "proleterleşme" korkusunu gidermek istiyora benzemektedir. Bu korku küçük üreticide çok daha belirgindir. O kadar ki, onu faşizmin temel destekleyicisi olmaya götürecek kadar.

Kültürel bakımdan kendisinin çok altında bulunan burjuva sınıfının olanaklarına sahip olmayan bu kompleksli küçük burjuva yukarı sınıflara yanaşmaya, onların düzeyine varmaya çalışır. Zaten kafasındaki tek model olan Batı, bir burjuva toplumudur. Bu durumda, aydının burjuvazinin programını uygulaması doğaldır. Hatta yöneticilik işlevi sırasında burjuvaziyle bütünleştiği görülebilir.

Öte yandan, küçük burjuva aydını bir anlamda da *sınıflar- üstüdür*. Çünkü kendisi bir sınıf değildir; azgelişmiş ülkesinde hiçbir sınıfın (daha doğrusu, tabakanın) yeterince güçlü olmamasından doğan bir "iktidar boşluğu"ndan yararlanarak, kendisine bir sınıf gücü sağlayan başatlığını sürdürebilmektedir. Ay-

dınlara kendilerini devletle özdeş saydıran bu başat durumun sürebilmesi, hiçbir sınıfın fazla güçlenmemesine bağlıdır. Bu nitelik de yardım edince, aydının akılcı ve düzeltimci yapısı, onun (modernleşmeye çıkarları ters düşeceği için karşı çıkacak olan) toprak ağası, eşraf, ticaret burjuvası gibi egemen güçlerle çatışması sonucunu doğurur. Yani aydınlar hem burjuvazinin tarihsel misyonunu yüklenmiştir, hem de bu uğurda gelenekçi nitelikleri ağır basan "burjuvazi" ile sürtüşür. Ama amacı, mülkiyete karşı olmak değildir. Bu insanları kafasındaki ulusal devletin ulusal burjuvazisi durumuna getirmektir. Bunun için kapitalizmin tüm (siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel) kurumlarıyla yerleşmesine hizmet edecektir. Bunun ise, "sınıflarüstü" nitelikle nasıl çeliştiği ortadadır. Bütün bu karmaşık durumlar, küçük burjuva aydınının "belkemiksiz" olarak nitelenmesine yol açmaktadır.

Gerek aydınların temelinin burjuvazide olması, gerekse "sınıflarüstü" niteliğinin toplumun dinamiğiyle çelişmesi, küçük burjuva aydınının bu iki niteliğinden birincisinin kural olması sonucunu doğurmaktadır. Bununla birlikte, ikinci nitelik "devletin göreli bağımsızlığı" durumunu ortaya çıkaran savaş ve uluslararası bunalım gibi olağanüstü koşullarda başatlık kazanabilmektedir.

Küçük burjuva aydınının bu iki niteliği dışında, göreli olarak yeni rastlanan bir niteliğinden daha söz edilmezse, konu eksik bırakılmış olur. Gelişmiş ülkelerdeki intelligentsia'nm azgelişmiş ülkelerdeki izdüşümüne çok benzer biçimde, günümüzde bu ülkelerde deyim yerindeyse, bir "ikinci kuşak aydın" görülmeye başlanmıştır. Marksist olan ve temel olarak, yukarıda sözü edilen intelligentsia'ya giren bu aydın, gene yukarıda sözü edildiğinin tersine, sistemi düzeltmeye ve sürdürmeye değil, yıkmaya ve yerine emekçi sınıfın egemen olacağı bir toplum yaratmaya yönelmektedir. Çalışan sınıfın seçkinleri olacak olan bu aydınların örnekleri, yeni bağımsızlığını kazanan ve burjuvazinin bulunmaması nedeniyle bir iktidar boşluğunun söz konusu olduğu Angola ve Mozambik gibi ülkelerde görülmektedir.

Bu aydınların uzun dönemde nasıl davranacaklarını şimdiden kestirmek zordur. Bunlar ülkelerinin acı gerçeklerinin yanısıra, tek uluslararası ekonomik sistem olan (ve sosyalist ülkelerin de içinde bulunduğu) dünya kapitalist sisteminin bunaltıcı baskısı altındadırlar. Bu yüzden bu konuda daha fazla durmadan, sözünü ederek geçmek gerekli gözüküyor. Zaten Atatürk döneminde henüz bu "ikinci kuşak" aydınlardan söz etme olanağı yok. Bu nedenle, milliyetçilik açısından aydına esas rengini veren, onun ülkenin dış ilişkilerine yönelik etkisini incelemeye geçebiliriz.

2) Aydınların ülkenin dış ilişkileriyle ilgili tutumu konusunda karşımıza çıkan anahtar, *emperyalizm* kavramıdır. Azgelişmiş ülke aydınlarının milliyetçilik ideolojisiyle olan organik bağı da bu kavram aracılığıyla kurulmaktadır. Aydının emperyalizm konusundaki tutumu, onun milliyetçilik ideolojisinin içedönük yönüne hem benzerlik gösterir, hem de ondan ayrılır. Aydının emperyalizm konusundaki tutumu hem içerdeki tutumu gibi çelişkilidir, hem de bu çelişkiye karşın içe karşı olan tutumunda rastlanmayan bir belirginlik söz konusudur. Daha açık söylemek gerekirse, içeride hem sınıflararası, hem sınıflarüstü nitelikler gösteren ve bu nitelikler arasında durmadan gidip gelen aydın, emperyalizm konusunda da Batıya hayranlık ve Batıya karşıtlık gibi bir çelişki taşımak-

ta, fakat bu iki niteliğin ikisini de her an birlikte yaşamak gibi bir kararlılık, bir belirginlik göstermektedir. Bu hayranlık-karşıtlık ikilemi üç noktada incelenebilir

Birincisi, büyük çoğunluğu emperyalizm olgusunu tüm ağırlığıyla, yani siyasal, ekonomik ve kültürel bağımsızlığı yok edici yönleriyle tanıyan azgelişmiş ülkelerde aydınlar, doğrudan doğruya Batı eğitiminin yarattığı bir tabakadır. Onları ortaya çıkarmış olan başka hiçbir öğe gösterilemez. Bu denli güçlü bir "doğurucu" etken, doğaldır ki, doğurdukları üzerinde silinmez bir etki bırakacaktır. Üstelik, bu eğitimi almakla iş bitmemekte, tersine başlamaktadır. Batı eğitimi ile kendini başat tabaka yapan becerileri alan aydm, bunları toplumuna uygulamaya giriştiğinde, açıkça, Batının izdüşümünü kendi ülkesinde yaratmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, aydınların A'dan Z'ye Batı ile iç içe olmaları, dolayısıyla Batıya hayranlığın ötesinde bir özdeşlik duymaları çok doğaldır.

Bununla birlikte Batı, aydınlara onları aydm yapan Batılı fikir ve becerileri vermiştir ama, onlar bu Batılı fikir ve becerileri (yani bağımsızlık, akılcılık ve eşitlik ilkeleriyle toplumu yönetmeyi) uygulamaya yeltenince karşılarına dikilivermiştir. Başka bir deyimle, Batı, aydınların idealleri olan Batıya ulaşmalarına engel olduğu için kendi "mezar kazıcısı"nı yaratmış, "kendi mahvının tohumları"nı atmıştır[6]. Yani Batıya karşıtlık Batıya hayranlık kadar doğal olup, ikiz kardeştir.

Batıya hayran olan aydınların ona karşıt olmalarını doğuran ikinci neden, aydınların kendi ülkelerine yabancılaşmaları ve bu yabancılaşmayı ortadan kaldırmak için kendi ülkelerini Batılılaştırmaya (ya da modernleştirmeye) niyetlendiklerinde karşılarında ilk ve her şeyden önce Batıya siyasal bağımlılığı bulmalarıdır. Burada da Batı, aydınların Batıya kavuşmasına engel olmaktadır.

Üçüncüsü, Batı, azgelişmiş ülke aydınlarına eğitim, görenek, giyim, din gibi birçok konuda kendisiyle özdeş olma olanağı tanıdığı halde, sırf rengi daha koyu diye aşağılamaktadır. Aydınlar bu aşağılamayı kitlelere oranla daha yoğun biçimde duymaktadır.

İşte, Batı emperyalizminin azgelişmiş ülke aydınlarıyla ortaya çıkan bu üç sürtüşme noktası gelip, milliyetçilik ideolojisinde toplanmaktadır. Bu üç nokta azgelişmiş ülkelerdeki milliyetçilik ideolojisinin üç işlevini saptayacaktır.

Bu işlevlerden birincisi, sömürgeciyi hemen ülkeden atmak, yani siyasal bağımsızlık istemek olmuştur. Böylece aydm, kendisinden sakınılan siyasal iktidarı ele geçirecek ve sınırları yabancılara kapalı siyasal bir birim içinde üstdüzeydeki işler üzerinde tekel kuracaktır[7].

İkinci işlev, sömürgecinin atılmasıyla ülkeyi modernleştirme amacına yönelmiştir. Modernleşmeden kasıt, siyasal ve ekonomik bakımdan Batının yapısına benzemek ve böylece onun düzeyine ulaşacak biçimde gelişmektir.

Üçüncü işlev, sömürgecinin azgelişmiş ülke halkını ve aydınını aşağılamasından ve buna bir de yukarıdaki iki işlevin (Batıyı atmak ve Batıya öykünmek) çelişmesinden doğan rahatsızlığın eklenmesinden doğmuştur. Bu işlev, azgelişmiş ülke halkının zedelenen benliğini özgünlük savıyla onarmak ve ona olumlu bir kimlik vermek biçiminde oluşmuştur.

Kısaca, özet olarak verilen bu işlevler acaba Türkiye'de de zamanında aynen görülmüş müdür? Bu soruyu, Türkiye koşullarını inceleyerek yanıtlayabiliriz.

Azgelişmiş Ülke Aydım ve Türkiye Boyutu

Azgelişmiş ülke aydınları için yukarıda söylenen genel nitelikler Türk aydınları için de geçerlidir. Bu ortak özellikleri üç temel noktada toplayarak yineleyebiliriz:

1) Türk aydını da köken olarak temelde bir küçük burjuvadır. 2) Türk aydını da bir sınıf değil, bir başat tabaka olmasından gelen bir sınıflarüstü niteliğe sahiptir. 3) Türk aydım da doğrudan doğruya Batı eğitiminin ürünüdür[8].

Bununla birlikte, dikkat edilirse görülecektir ki, ideolojinin "seçkinler" boyutundaki bu benzerliklerin yanısıra, ideolojinin diğer kaynağı olan "toplum" boyutundaki birtakım farklı koşullardan kaynaklanan kimi değişik durumlar söz konusudur. Bu değişiklikleri biri tarihsel, ikincisi yapısal, üçüncüsü etnolojik, dördüncüsü de kronolojik olmak üzere dört noktada toplayabiliriz.

Tarihsel açıdan, emperyalizmi tüm yönleriyle tanımış olan öteki azgelişmiş ülkelerin tersine, Osmanlı ülkesi, bu olgunun siyasal boyutunu tanımamıştır. Yani, Kurtuluş Savaşı başlayana dek İstanbul ve Anadolu işgal görmemiştir. Bunun iki sonuca yol açtığı söylenebilir. Birincisi, devletle kendini özdeş sayan Türk aydını Batıya karşı nefretle bilenmemiştir; ikincisi de, sömürgeci, siyasal iktidarı elinde tutmadığı için, yerli aydınların yükselme yolunu kapama gibi bir işlev görmemiştir.

Yapısal olarak, 1919 Türkiyesi bütün yoksulluğuna karşın, otuz yıl sonrasının çoğu azgelişmiş ülkesinden sınıf yapısı bakımından çok daha gelişkindir. Bu, konumuz açısından iki anlam taşır. Bir kez, toplumun egemen tabakaları kitlelere oranla çok kuvvetlidir. Bir de, aydınların yerine geçmek isteyecekleri eski seçkinler güçlüdür.

Etnolojik açıdan Türkiye, Avrupa'da toprağı olan, beyaz ırktan insanların oturduğu bir ülkedir. Diğer azgelişmiş ülkelerde renk öğesi yüzünden oluşan düşmanlıklar yada engellenen yakınlaşmalar burada yoktur.

Kronolojik açıdan, Atatürk milliyetçiliğinin ortaya çıktığı dönem, Marksist düşüncenin yerleşmiş, güçlü ve etkili rejimler kurmuş bulunduğu bir dönem değil, Sovyet devriminin bile tamamlanmadığı yıllardır. Bu durumda, birincisi, kalkınma konusunda bu modelden yeterince yararlanılamamış, ikincisi de, bugün azgelişmiş ülkelerde rastladığımız ve yukarıda "ikinci kuşak aydın" adını verdiğimiz solcu aydınların Kurtuluş Savaşı kadrosunu etkilemek, belki de yerlerini almak için ortaya çıkmaları olanaksız olmuştur[9].

Türkiye'deki aydınların diğer azgelişmiş ülke aydınlarıyla ortak ve farklı yönlerini böylece özetledikten sonra, bunlardan çıkacak sonuçların Kurtuluş Savaşını yönetenlerin çeşitli konulardaki tutumlarını nasıl etkilediğini görebiliriz.

Dışa karşı tutum konusunda: a) Türk Aydını Batı eğitimi almıştır, b) Batının üstünlüğünü kesin biçimde kabul etmiş bir ortamın çocuğudur. c) İşgal olmadığı için nefreti bilenmemiştir. ç) Yükselmesi önlenmemiştir. Bunların sonucu: Türk aydını Batıya hayrandır, fakat Batıya karşı değildir.

Altyapıya ilişkin tutumu konusunda: a) Türk aydını temelde bir küçük burjuvadır. b) Önünde kapitalizmden başka güvenilir model yoktur. c) Eşraf güçlü, kitleler etkisizdir[10]. Bunlardan çıkan sonuç: Türk aydını altyapıya düzen değişikliği getirmeyecektir.

Üstyapıya ilişkin tutum konusunda: a) Türk aydını, eğitimini aldığı toplumu yaratmak amacındadır. b) Gücünü önemli ölçüde süregelen üstyapıdan (özellikle dinden) alan eski seçkinler oldukça kuvvetlidir[11]. c) Batının üstyapısını aynen almaya engel olabilecek bir renk duvarı yoktur. ç) Batıyı olduğu gibi almayı engelleyen tek öğe dindir. Bunlardan çıkan sonuç: Türk aydını eski seçkinleri ve din öğesini etkisiz kılarak Batının üstyapısını getirecektir.

Yöntem konusunda: a) Türk aydınının altyapı konusundaki tutumu ülkenin sınıf yapısıyla uyumludur. b) Üstyapı konusundaki tutumu sosyoekonomik yapıyla uyum halinde değildir. c) Türk aydınının batılılaşmayı kitlelere zorla kabul ettirme geleneği vardır[12]. ç) Ayrıca smıflarüstü bir yönü de bulunmaktadır. Bunlardan çıkan sonuç: Türk aydını, altyapıyla ilgili kararlarını toplumla (güçlü sınıf yada tabakalarla) uyum halinde, üstyapıyla ilgili kararlarını da topluma rağmen alacak, devletin göreli bağımsızlığı olduğu dönemlerde (yani uluslararası konjonktür ve ülkenin sınıfsal durumu elverdiği zaman) yukarıdan devrimcilik yapacaktır[13].

Kurtuluş Savaşı kadrosunu oluşturan aydınların bu özellikleri göz önünde tutularak, azgelişmiş ülke milliyetçiliklerinin "Azgelişmiş Ülkelerde Aydın" başlığı altında sözünü etmiş olduğumuz üç işlevinin Türkiye'de kalın çizgileriyle gerçekleşmiş olmasının bekleneceği söylenebilir. Fakat Türkiye'de seçkinler açısından ideoloji denince yalnızca o dönemin aydınlarım ele almak yanıltıcı, en azından eksik sonuçlara yol açabilir. Örneğin, yukarıda yapılan çözümlemenin bir mantıksal sonucu istenirse, bağımsızlık savaşının çok gecikmiş olarak ortaya çıkabilmiş olması gerekecektir. İşte, bu türden yanlışların yapılmasını önlemek için bu incelemeyi son bir bölümle tamamlamak ve ideolojinin neredeyse üçüncü kaynağı diye nitelenebilecek bir öğeyi işin içine katmak gerekiyor: Hareketin önderinin incelenmesi.

Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye'deki milliyetçilik hareketinin ideolojisine damgasını öyle bir biçimde vurmuştur ki, başka herhangi bir azgelişmiş ülkede seçkinlerden ayrı olarak böyle bir önder boyutunu ele almak büyük olasılıkla gerekli olmadığı halde, Türkiye örneğini bunsuz anlamak kesinlikle olanaksız gözükmektedir. Bu konu ise bu incelemenin dışına taşıyor.

Notlar

1- Doğu Ergil, **Sosyal ve Siyasal Gelişme Ders Notları**, SBF, 1979.

2- Hugh Seton-Watson, **Nationalism and Communism**, Essays, 1946-1962, London, Methuen and Co., 1964, s. 14.

3- Azgelişmiş ülkelerde küçük burjuvazi o denli farklılaşmış olmadığı için buradaki "aydın" terimi diğerlerini de (intelligentsia, bürokrat vb.) kapsamaktadır. Zaten sayıları az olan aydınlar genel olarak devlet hizmetinde çalıştıkları için, özellikle o günkü Türkiye açısından aydın ile bürokrat sözcüklerini birbirinin yerine kullanmak uygundur. "Kadro" diye anılan aydınların bütün azgelişmiş ülkeler

için geçerli birtakım ortak özellikleri vardır. Bir kez, aydın ülkesinin sistemini kuşbakışı görebilecek biçimde bilinçlidir. Toplumun nereden gelip nereye gittiğini görür. Bu nedenle de bu süreci etkilemeyi ve toplumu dönüştürmeyi doğal sayar. Bu niteliğiyle intelligentsia kavramına yaklaşır. İkincisi, aydın gerek bu "tarih değiştiren" rolü için gereksinme duymasından, gerekse (gelişmiş ülke aydınının tersine) zaten belirginleşmemiş olan toplumsal sınıflardan oldukça bağımsız olmasından, kendini büyük bir özgürlük içinde toplumun bütün katmanlarıyla ilişkili sayar. Üçüncüsü, aydın düzeltimcidir (reformcudur). Toplumun sorunlarını sarsıntısız biçimde çözmeyi kendiliğinden üstlenmiştir. Dördüncüsü, aydın eleştiricidir. Bu niteliği de yukarıdaki üç niteliğin bir araya gelmesinden doğar. Eleştiri, aydının elinde genel, her şeye dönük ve çok güçlü bir silahtır.

4 John Kautsky, **Political Change in Underdeveloped Countries - Nationalism and Communism**, N. Y. , John Wiley and Sons, 1962, s. 46.

5 Ernest Gellner, **Thought and Change**, London, 1964, s. 169.

6 Kautsky, **Political....**, s. 48-49

7 Gellner, **Thought...**, s. 169

8 1914'te yaklaşık olarak okulların yüzde 24'ünün yabancı (azınlık) okulu olduğu ve öğrencilerin yüzde 40'ının Avrupa kültürünün egemen olduğu okullarda okuduğu (Çavdar, **Milli Mücadele Başlarken Sayılarla "Vaziyet ve Manzarai Umumiye"**, İstanbul, Milliyet Yayını, 1971, s. 180) anımsanacak olursa, gerek bu okullarda ve gerekse Şinasi gibi Avrupa'da okuyanların sayısının tahminlerden fazla olduğu anlaşılacaktır. Bu öğrenciler "modernleşme kendi ülkelerine ulaşmadan modernleşmenin ürünü" olmuşlar ve "sırf aldıkları eğitim nedeniyle" ülkelerine yabancılaşmışlardır. Çavdar'ın rakamları Osmanlı milli eğitim istatistiklerinden ve yabancı misyon raporlarından derlenmiştir.

9- Türkiye'de bu tip aydın 1960'lardan sonra ortaya çıktığında Türkiye'nin sınıf yapısı, artık aydınların etkileyebileceği bir toplum yapısı olmaktan çıkmıştır. Selek'in "Anadolu İhtilali sosyalist bir gelişmeye gidebilirdi" (Sabahattin Selek **Anadolu İhtilali**, II, 3. baskı, İstanbul, Burçak Yayınevi, 1966. s. 211) yorumuna hiç katılmıyorum. Hele bunun niye böyle olmadığı konusunda Selek'in ileri sürdüğü gerekçeler de en önemli nedeni dışarıda bırakmaktadır: Kurtuluş Savaşı kadrosu ülkenin sosyoekonomik yapısını değiştirmeyi amaçlamaktan çok uzaktır. Onun için, aynı kadro aynı devrimi bugün yapsa, kanımca Sovyet modelinden daha fazla etkilenecek değildir. Fakat, Sovyet devrimi çok önce olsaydı da bu kadro "ikinci kuşak aydınlar"dan oluşsaydı, o günkü sınıf yapısı içinde belki daha değişik bir durum ortaya çıkabilirdi, diye düşünülebilir.

10- Burada yanlış anlaşılmaması için hemen eklemek gerekir ki, Kemalist kadronun köklü sosyoekonomik değişiklikleri kitlelerin çıkarları doğrultusunda gerçekleştirememesinin temel nedeni eşrafın güçlü ve kitlelerin güçsüz oluşu değil, bu kadronun sınıfsal niteliğidir. Eşrafın güçsüz olduğu bir ortamda bürokrat kadronun köklü değişiklikler yapacak olduğu çok kuşkuludur. Bkz. İsmail Cem, **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**, 3. baskı, İstanbul, Cem Yayınevi, 1973, s. 312.

11- Eşraf ve bürokratlar temelde hep küçük burjuva olmaları nedeniyle son çözümlemede, bağdaşmaz bir ekonomik çıkar çatışması içinde olmamışlardır ama, eski seçkinlerle (saray çevresi ve ulema) yeni seçkinler (aydınlar) arasında işin doğası gereği bağdaşmaz bir çıkar çatışması olacaktır.

12- "...Osmanlı bürokrasisi, kendi içinde ve kendisi için bir sınıf olma niteliği kazanmıştı... bürokrasinin bu eğilimi boynu eğik büyük kitleler tarafından pekiştiriliyordu. Bürokrasiyi tehdit edecek başka güçlü sınıfların bulunmayışı, eylemsiz büyük kitlelerin yaptığı pekiştirmeyi son derece etkili kılıyordu. Aslında "seçkinci" yaklaşım halkı güdülecek bir sürü gibi gören Osmanlı saray geleneğinin bir uzantısıydı" (Emre Kongar, **Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, 2. Baskı, İstanbul, Cem Yayınevi, 1978, s. 159).

13- "Yukarıdan devrimci" deyimi Wetter tarafından "devrim sonrası" toplumlarını çözümlemek (analize etmek) için öne sürülmüştür. Anlamı, kitlelerle değil, "devrimci" devlet örgütü aracılığıyla devrim yapmaktır. Bir başka deyişle, devrimci değişiklikler "şekilsiz ve bilinçsiz" kitleler tarafından değil, "halkın iradesini temsil eden ve gerektiğinde, yığınların geçici ve aydınlanmamış kanılarına karşın toplumu yöneten yöneticiler" tarafından gerçekleştirilecektir (Jean Ziégler, **Sociologie de la Nouvelle Afrique**, Paris, Gallimard, Idées, 1964, s. 273'den Wetter, **Le Matérialisme Dialectique**, Bruxelles, 1962, s. 221).

TÜRKİYE'DE AYDINLAR - HALK ÇEKİŞMESİ

Arif Payaslıoğlu

Bu yazıda şu temel gözlemden hareket ediliyor: Türkiye'de halk ile aydınlar çekişiyor, zıtlaşıyor. Ve şu soruların cevapları üzerinde duruluyor: Halk kimler? Aydınlar kimler? Bunlar nasıl ve neden çekişiyor?

Halk ve Aydınlar

Yeryüzündeki insanların tümü tek bir topluluk oluşturuyor: İnsanlar topluluğu. Bu topluluğu oluşturanların sadece bir ortak yanı var: Hepsi de insan. Ondan sonra farklılıklar, ayrılıklar başlıyor ve insanlar bu farklılıklara göre çok çeşitli alt gruplara bölünüyor. Bu alt grupların bir bölümü toplumsal bir nitelik taşıyorlar: Yani bunları oluşturan insanların ortak ya da benzer bazı amaçları, çıkarları, kanıları, davranış şekilleri var; bu ortak yönlerinin şu ya da bu ölçüde bilincindeler ve bu nedenle de aralarında bir bağlılık, bir dayanışma duygusu gelişebiliyor. Devletler, etnik ve dinsel gruplar, sosyal sınıflar, hemşehriler toplumsal nitelik taşıyan alt insan gruplarının örnekleri. İnsanlık bütünüyle böyle bir toplumsal grup oluşturmuyor; neredeyse "mavi gözlüler", "şişmanlar" türünden şekilsel bir kategori.

Alt toplumsal gruplar, amaç, çıkar, inanç farkları yüzünden çoğu kez ya açıktan ya da üstü kapalı şekillerde çatışma halinde bulunuyorlar; veya herhangi bir zamanda patlak verebilecek çatışmaların tohumlarını taşıyorlar. Aydınlar ile halk da böyle iki grup.

Aydınlar genellikle şu kanılara sahip insanlardan oluşuyor:

-İnsanın en önemli özelliği, değeri ve çıkarı, tüm diğer özelliklerin üstünde ve ötesinde, insan olmasındadır. İnsanlar her şeyden önce insan olmaları nedeniyle saygı görmelidirler.

-İnsanlar her türlü düşünceyi öğrenmek, beğendikleri düşünce ve inancı benimsemek ve bunları her çeşit araçla anlatabilmek hakkına sahip olmalıdırlar; inanç ve fikirlerin zorla kabul ettirilmesi veya engellenmesi önlenmelidir.

-Tüm insanlara insanca yaşama olanakları sağlanmalı, her çeşit haksızlık ve sömürü ile savaşılmalıdır.

-Savaşlara son verilmeli, devletlerarası anlaşmazlıklar barışçı yollardan çözümlenmelidir.

Bilkent Üniversitesi
Öğretim Üyesi

-Siyasi iktidarlar genel ve serbest seçimlerle belirlenmelidir.

-Din ve dünya işleri ayrılmalı, dini inançlar toplumda hukuk düzeni haline gelmemelidir.

-Bilim, kendi yöntemleriyle yani mantık-matematik ve deneysel yollardan inceleyip ispatladığı bütün konularda tek geçerli bilgi kaynağı ve şeklidir.

-Her türlü fikir gibi her türlü sanata da saygı gösterilmelidir. Ancak bazı sanat şekilleri ve eserleri diğer bazılarından daha güzel, daha üstün, daha yüceltici dirler.

-İyi eğitilmiş, iyi yetiştirilmiş her insan normal olarak yukarıdaki fikirleri benimser; bu fikirleri benimsemeyenler cahiller, çıkarcılar ya da hem cahil hem çıkarcı olanlardır.

Ana çizgileri ile bu düşünce ve kanıları benimseyen aydınlar, diğer özellikleri yönünden çeşitli ve farklı alt toplumsal gruplara mensup bulunabilmektedirler. Bununla birlikte en yaygın ortak özellikleri iyi eğitim görmüş ya da kendilerini iyi yetiştirmiş olmalarıdır. Aydınlar arasında zenginler, fakirler, dindarlar ve aşırı ulusçular azdır. Aydınların çeşitli ülkelerdeki oranları, ülkelerin ekonomik ve eğitimsel gelişmişlik düzeyleri ile doğru oranlıdır; ancak hiçbir yerde çoğunluk değildirler.

Aydınlarla ilgili olarak yapılan bu açıklamalar onların diğer insanlardan daha iyi, daha dürüst, daha idealist, daha az bencil oldukları anlamına gelmemektedir. Bu konularda diğer insanlardan farklı oldukları söylenemez. Bu yüzdendir ki ikide birde aydınların "ihanetinden", "dönekliğinden", tutarsızlıklarından ve olumsuzluklarından söz edilir: Özellikle de kendileri tarafından.

Halk-Aydınlar Çekişmesinin Mekanizması

Aydınlar dışında kalan kitlenin "halk"ı oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte halk-aydınlar çekişmesinin anlaşılması bakımından bu kitlenin en az iki grup halinde düşünülmesi yararlıdır: Aydınların ne demek istediklerini anlayanlarla anlamayanlar. Aydınların ne demek istediklerini anlayanlar da, o fikirlerin çıkarlarına ters düşeceğini hesaplayan ekonomik zenginlik ve siyasi nüfuz sahipleri ve bunların adamları ile farklı inançları nedeniyle o fikirleri kısmen veya genellikle benimsemeyenler şeklinde iki alt gruba ayrılabilir. Bu ikinci alt grupta toplumsal düzenin silahla değiştirilmesi ve insanların zorla "adam edilmesi" gerektiği kanısında olan aydınlar da yer alır. Birinci alt gruptakiler el altından veya sözcüleri vasıtasıyla; ikinciler ise açıktan, halkın, aydınları anlamayan bölümünü aydınlara karşı tahrik etmektedirler. Halkın söz konusu bölümü de kısmen bu tahriklerin, kısmen aydınlardan kendilerine "laftan gayri bir hayır" gelmediği inancının ve en çok da aydınların kızgınlığa kapılarak kendilerini ve "kültürlerini" horlamasının etkisiyle aydınlara karşı cephe almaktadır

Böylece, aydınlar arabeske kızdıkça halk arabeske bağlanmakta, Batı müziğine, operaya, baleye içerlemekte; maçlarda inadına hakemlere öyle bağırmakta; fırsatını bulan iki üç kadınla imam nikâhı kıydırıp 10-15 çocuk yapmakta; umumi helâları kullanmakta daha da dikkatsiz davranmakta; kız çocuklarını okutmaktan kaçınıp, çocuklarını kur'an kurslarına göndermekte; İmam-Hatip

liselerini destekleyip Cami hoparlörlerini en üst düzeyde açmakta; kahvelere kadınları sokmayıp, ağaç dikmeye ve keman çalmaya heves etmemekte...dir.

Halk aydın çekişmesinde ilginç bir nokta da şudur: Halkı oluşturan insanların büyük çoğunluğu fakir ve orta halli kimselerden meydana geldiği halde halk aydınlara zenginlerden daha çok kızmakta, hatta zenginleri, ağaları, mafya babalarını bayağı benimsemektedir. Bu durum ise aydınların halka büsbütün kızmasına yol açmaktadır.

Bu arada aydınların destekledikleri veya üye oldukları siyasi partiler türlü beceriksizlik, hizipçilik, başarısızlık içinde bocalayıp dururken, "sağcı" partilerin başta oy toplamak olmak üzere gösterdikleri beceriklilikler aydınları büsbütün çileden çıkarmakta, bazen onları, o kızgınlıkla darbelerden ya da silahlı gizli örgülerden medet umma çelişkilerine kadar götürmektedir. Böylece tarafların karşılıklı kızgınlık ve çekişmeleri bir kısır döngü halinde sürüp gitmektedir.

GEÇ AYDINLANAN BİR ÜLKEDE ERKEN AYDINLANANLARIN İKİLEMİ ve POPÜLİZM

İlhan Tekeli

Giriş

Aydınlanma, insanlığın gelişmesinde en önemli dönüm noktası. Temelde insanın kendisine güvenmesini sağlıyor. Bu güvenin biri diğerini besleyen iki yönü var. Bir yönü insan aklına güvendir. İnsan aklının, ister doğal, ister toplumsal olsun, gerçeği gözleyerek onun kurallarını çözümleyebileceğine ve elde edeceği bilgiler kanalıyla toplumu daha iyiye götürebileceğine inanılmaktadır. Güvenin bu birinci yönü insanlığa akılcılığı getirmiştir. Güvenin ikinci yönü ise insanın kendisini yönetebileceğine güvendir. Bu yönü de demokrasiyi getirmiştir. Başka bir deyişle aydınlanma insanı dini doğmaların baskısından kurtararak özgürleştirmiş, kaderini kendi eline vermiştir.

Aydınlanmanın zaman içinde anlatısını kurarken söylenecekler bunlardır. Ama aydınlanmayı; mekânda bir yere, zamanda bir yere yerleştirmeden daha karmaşıktır. Aydınlanma ortaya çıktığında tüm dünyada birden gerçekleşmiş değildir. Avrupa'nın kuzey batısında gerçekleşerek, dünyaya zaman içinde yayılmıştır. Bu yayılma, Aydınlanmanın ve onun ardından gelişen modernleşme projesinin içeriğiyle yakından ilişkilidir. Bilimsel bilgiye evrensel olarak yaklaşması dolayısıyla, bu projenin bir alana hapsedilmesini olanaksızlaştırmıştır. Aydınlanmanın mekânda yayılımının eş zamanlı olmayışı, yani aydınlanmadaki gecikmeler, toplumda ilginç dinamikler yaratmaktadır.

Türkiye gibi geç aydınlanan ülkelerde, erken aydınlananlar ilginç bir ikilemle karşı karşıya gelmektedirler. Böyle bir ülkede değişik nedenlerle büyük kitleden önce aydınlanmış olanlar kendilerini birden bir ikilemle karşı karşıya bulmaktadırlar. Kendilerini toplumdan farklı bir konumda görmektedirler. Bu kişiler toplumu daha iyiye götürecek, evrensel olarak geçerli, pekin bilgiye sahip olduklarını düşünmektedirler. Sahip oldukları dünyaya bakış açısı yaşadığı toplumda yaygınlaşabilse, sahip oldukları bilgiler uygulamayı yönlendirebilse, hem bu toplumda yaşayanların refahı yükselecek, hem de bu toplum güçlenecektir. Böyle bir aydınlanmaya sahip olan, kişi toplum içinde nasıl davranması gerektiği konusunda önemli bir ahlaksal so-

O.D.T.Ü.
Şehir ve Bölge Planlama Bölümü
Öğretim Üyesi

runla karşı karşıya kalmaktadır. Bu bilgilere sahip olan kişi topluma karşı ilgisiz mi kalmalıdır, yoksa bu aydınlanmasını topluma götürmek için bir çaba içine mi girmelidir? Aydınlanan için bu sorunun kaçınılmaz yanıtı aydınlanmayı topluma götürme misyonunu yüklenmek olmaktadır. Kendisine böyle bir misyon yükleyen düşünceye sahip olanlar, bu misyonu yerine getirmek için bir iktidar arayışına girmektedirler. Misyon yüklenmek iktidar arayışını beraberinde getirmektedir. Geç aydınlanan ülkede erken aydınlananların iktidar arayışı hiç olmazsa başlangıçta bir azınlık iktidarı arayışı olmak durumundadır. Böyle bir iktidar şu ya da bu biçimde ele geçirildiğinde meşruiyeti nasıl kurulacaktır. Bu iktidar meşruiyetini çoğunluktan alamayacağına göre meşruiyetini dayandırabileceği tek kaynak misyonu olmaktadır. Ama böyle bir misyona dayandırılan iktidar talebi, eğer bu misyona samimî olarak inanılıyorsa geçici olmak durumundadır. Bu iktidar talebi aydınlanmanın yaygınlaşmasının tamamlanmasına kadar olacaktır. Eğer bu misyonda başarılı ise bu noktadan sonra iktidar ancak halkın çoğunluğuna dayandığında meşru olabilecektir. Bu demektir ki aydın azınlığın iktidarı, sürekli olarak, nihai hedefi olan iktidarın çoğunluğa dayanması ölçütüne göre eleştirilmeye açık olacaktır. Halkın çoğunluğuna karşı iktidar olmak suçlamasına karşı duyarlı kalacaktır. Bu eleştiri meşruiyetini aydınlanmanın yaygınlaştırma misyonundan alan bir azınlık iktidarının yumuşak karnını oluşturacaktır. Bu eleştiriyi ciddiye almca kitle desteğini sağlamak için popülizme düşecek, popülizme düştükçe de misyonunu gerçekleştiremeyecektir. Misyonunu gerçekleştiremeyince iktidarını hem çoğunluğa dayanarak hem de misyonuna dayanarak meşrulaştıramayacaktır.

Geç aydınlanan toplumun erken aydınlananları ilginç bir ikilemle karşı karşıya kalmaktadır. Bu aydınlanmanın getirdiği misyonu yüklenmeyenler bir yandan topluma karşı duyarsız olmakla suçlanırken, bu misyonu ciddiye alanlar topluma baskı yapmakla, demokrat olmamakla suçlanacaklardır. Kanımca erken aydınlananların, içine girdiği konumlarından kaynaklanan, bu ikilem, bu ülkelerdeki popülizmin en önemli kaynağı olmaktadır.

Popülizm üzerinde durmadan önce böyle bir durumun değerlendirilmesinin nasıl yapılabileceğini ele almakta yarar vardır. Aslında geç aydınlanan ülkenin erken aydmlananları nasıl bir ikilemle karşı karşıyaysa, bu konuda bir değerlendirme yapanlar ya da eleştirenler de benzer sorunlarla karşı karşıya kalacaklardır. Böyle bir değerlendirmede haklılık iddiası ancak değerlendirmeyi yapanın, konumuna ve varsayımlarına açıklık kazandırılması halinde olanaklıdır. Bu yapılmadıkça geliştirilen eleştiriler tutarlı olamaz.

Böyle bir değerlendirmede önemli farklar yaratacak konum farklılaşması; 1) değerlendirmenin geç aydınlanan ülkenin içinden ya da dışından bakarak yapılması, 2) aydınlanma ve modernleşme projesine daha başlangıçta bir olumlu değer yüklenmesi ya da yüklenmemiş olmasıdır.

Bu konumların değerlendirmeleri nasıl etkilediğini göstermek için bir örnek verelim. Genellikle geç aydınlanan ve dolayısıyla geç modernleşen ülkelerde erken aydınlananların sorunlara yaklaşımı, benimsedikleri değerler, yaşama kalıpları, taklitçi olmak, özgün olmamak vb. eleştirilere konu olmaktadır. Bu eleştiri ülkenin içinden aydınlanma dışı kalanlarca yapıldığında konumlarına uygun bir haklılığa sahiptir. Ülkenin dışından bakanlarca ve aydınlanmadan yana

olanlarca yapıldığında ise bir tutarlılığa sahip olmayacaktır. Dünya bütünlüğü ve aydınlanmanın mekanda yayılma süreci açısından bakıldığında, Batı Avrupa'da gerçekleşen aydınlanmayı özgün ve doğal bir sürecin sonucu kabul etmek, buna karşılık bu sürecin kaçınılmaz sonucu olan mekanda yayılmasını doğal kabul etmemek, taklit olmak eleştirisiyle dışlamaya çalışmak tutarsızdır. Bu tutarsızlık, ülke içinden değerlendirme yapanların düşüncelerini, büyük ölçüde, ulus devlet olgusuyla sınırlandırmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Erken aydınlananların toplumda izledikleri yola ya da programlarına, ister içteki, ister dıştaki bir konumdan getirilebilecek, tutarlığı olan bir eleştiri, ancak aydınlanmayı ve onun devamında gelişen modernleşme projesini tamamıyla yadsıyarak getirilebilir. Bu yadsımanın iki kaynağı olabilir. Bunlardan birincisi geç aydınlanan ülkede aydınlanma dışı kalmış kesimlerin dinsel doğmalara dayanarak aydınlanmayı tümüyle dışlamasıdır. İkincisi ise modernizm sonrası düşünceye geçişin sağlayacağı eleştiridir. Ama iki farklı yönden gelen bu eleştiriler de aydınlanma ve modernleşmeyi ancak kısmen yadsıyabilmektedirler. Bu durumda da getirecekleri eleştiri de, eleştirdiklerinin karşılaştığı ikilemlerden kurtulamamaktır.

Aslında en sorunlu olan değerlendirme konumu, sistemin içinden, aydınlanmayı yadsımadan yapılandır. Bu konumdakilerin iki türde eleştiri yaptığı gözlenmektedir. Bunlardan birincisi aydınlanmayı yayma misyonunu yüklenenlerin bu misyonlarını yeterince başaramamış olmalarıdır. Aydınlanmayı ve modernleşmeyi hızla yaygınlaştıramamışlardır. Üstlenildiği varsayılan misyon aydınlanma ve modernleşme açığını gidermekte yetersiz kalmıştır. Bu beklenilebilecek ve bulunulan konumla tutarlı bir eleştiridir.

İkinci eleştiri biçiminin tutarlılığını kurmak ise aynı ölçüde kolay değildir. Bu eleştiri söz konusu misyonu yüklenenlerin, iktidarlarını çoğunluğa dayandırmadıkları, ya da halkın seçmelerine duyarlı olmadıkları, dayatmacı oldukları gibi noktalar üzerinde toplanmaktadır. Bir anlamda aydınlanmacıların ulaşmayı amaçladıkları nihai hedef olan demokrasi açısından eleştirilmektedirler. Salt kavramsal açıdan bakılırsa bu eleştiri tutarsızdır. Daha sonra kullanılması gereken bir ölçütü daha önce kullanmaktadır. Öyle ise böyle bir eleştiriyi yapanlar kendi tutarlılıklarını nasıl kurmaktadırlar? Bu eleştiri tutarlılığını kavramsal düzeyde değil pratik düzeyde aramaktadır. Eğer aydınlanma ya da modernizasyon açığı sürekli olarak kalıyorsa ve bu açığın kısa sürede ortadan kalkmayacağı belli ise, aydınlanma misyonunu yüklendiğini söyleyen kesimler, iktidarda kalabilmeleri için sürekli bir gerekçe yaratmış olmaktadırlar. Böyle bir durumda samimi bir projeye sahip değillerdir. Bu nedenle de projeleri artık onların azınlık iktidarına meşruiyet sağlamakta yetersiz kalır.

Tabii samimiyetsizlik suçlaması, misyona sahip olduğunu söyleyerek iktidarda kalmaya çalışanlara yöneltilebileceği gibi, onları eleştirenlere ve bu yolla muhalefet yapanlara da kolayca yöneltilebilecek bir suçlamadır. Eğer aydınlanma ve modernleşme misyonuna karşı olmamakla birlikte, bunu gerçekleştirmeye çalışan bir projeye karşı çıkarak, bu projeye karşı olanların desteğini sağlamaya çalışıyorlarsa, o zaman da samimi olmayan bir eleştiri ve salt iktidar olabilmek için bir iktidar arayışı vardır, denilebilir. O zaman bu eleştiriyi yapanlarla, iktidarını aydınlanma misyonunun meşruiyetine dayandırarak sürdürmek is-

teyenler arasında samimiyet ölçütü bakımından hiç bir fark kalmaz ve eleştirilerinin tutarlılığı pratiğe dayanarak da kurulamamış olur.

Geç aydınlanan ülkelerde erken aydmlananların kendilerini ne tür misyonlar karşısında buldukları bunun sonucu ne tür ikilemlerle karşılaştıkları, hangi konumlardan nasıl eleştirildiklerini gördükten sonra bir şey açık hale geliyor, bu tür misyonu yüklenenler, bu misyona inançları ne kadar güçlü olursa olsun, sürekli olarak çoğunluğun desteğini sağlama sorunuyla karşı karşıya bırakacaktır. Bu da popülizmi sürekli olarak gündemde tutacaktır. Popülizmin iki yönü bulunacaktır. Bir yandan kendi misyonlarını popülist bir söylem içinde meşrulaştırmaya çalışacaklar, öte yandan halkın desteğini sağlamak için misyonlarından belli ölçülerde vazgeçeceklerdir.

Bu popülizm üzerinde düşüncemizi yoğunlaştırdığımızda onun, bir samimiyetin olduğu kadar da kurnazlığın ya da iki yüzlülüğün ifadesi olduğunu, güçlülüğün yanısıra güçsüzlüğün de göstergesi olduğunu kavramaya başlarız. Son yıllarda Türk Dilinde bu kavram çevresindeki kavram alanında ortaya çıkmaya başlayan bir farklılaşma da bu bakımdan ilginçtir. Daha önceki yıllarda halkçılık ve popülizm eş anlamlı sözcükler olarak kullanılırken günümüzde bu kavramın olumlu yüzleri kastedildiğinde halkçılık, olumsuz yüzleri kastedildiğinde ise popülizm kavramı kullanılmaya başlamıştır. Kuşkusuz kavram alanındaki bu farklılaşma bir toplumsal gereksinmeyi yansıtmaktadır.

Toplumsal Bağlamı ve Sonuçlarıyla Popülizm

Bu bölüme kadar yapılan çözümlemede aydının kendisine yüklediği misyonun sonunda onu belli ölçüde bir popülizme yönelttiği ortaya konulmaya çalışıldı. İlk bakışta bu çözümlemenin ulaştığı bu sonucun tek belirleyicisi aydının topluma göre konumu olmaktadır. Oysa gözden kaçan, ilk bakışta açığa çıkmayan, bir başka belirleyici siyasal gücün oluşumundan ve buna paralel olarak demokrasiden ne anlaşıldığı olmaktadır.

Aydınla halkın ilişkisinin kurulmasındaki zorluğun aşılmasının popülizme kaynaklık etmesi, aydınlanmanın insanın kendisini yönetebileceğine inancının temsili demokrasi pratiği içinde gerçekleştirilmeye çalışılması dolayısıyladır. Demokrasi kavramından yola çıkıldığında temsili demokrasinin bu kavramın içeriğini tam olarak doldurduğu söylenemez. Pratikte işlerliği olan bir demokratik siyasal sistemi oluşturabilmek kaygıları temsili demokrasiyi ortaya çıkarmıştır. Bu pratik içinde temsili demokrasi siyasal gücü kimin kullanacağını belirlemeye, başka bir deyişle büyük ölçüde araçsallığa indirgenmiştir. Bu pratik içinde elde edilen siyasal güç başka yollarla elde edilen siyasal güçten çok farklı bir biçimde kullanılmamaktadır. Eğer bir ülkede bir misyonun yerine getirilmesi için iktidarın temsili demokrasi yoluyla ele geçirilmesi gerekiyorsa, bu misyon sahiplerini popülizme başvurma zorunda bırakmaktadır.

Oysa, başka bir demokrasi pratiği içinde samimiyetsiz bir popülizme gerek kalmayacaktır. Eğer demokrasi kurumsallaşmış bir siyasal gücü ele geçirmenin araçsallaşmış bir yolu olarak değil de, kamu alanı içinde karşılıklı etkileşme ile bir konsensus oluşturulması ve siyasal gücün bu konsensusla birlikte doğması olarak anlaşılması halinde böyle bir popülizmin işlevi kalmayacaktır. Erken ay-

dınlananlar böyle bir demokratik rejim içinde aydınlanmayı yaymak misyonunu yerine getirmek için farklı bir yol seçmek durumunda olacaklardır.

Ama böyle bir demokrasi mekanizması yoksa temsili demokrasi içinde popülizmin varlığı için gerekçeler varlığını sürdürecektir. O halde popülizme olumsuz değerlendirmeler yüklenmesinin neden olduğu sorulabilir. Bunun için popülizmin ne olduğu üzerinde duralım. Günümüzde popülizme yüklenilen olumsuz değerlendirmelere karşın yine de onun iki yüzü vardır. Birincisi genelde halkın isteklerini yerine getirme yönüdür. Olumsuz değerlendirme bu kaygıya yüklenilemez. İkincisi ise toplumdaki kişilerin kısa erimli isteklerinin biraraya gelmesinin ortaya çıkaracağı toplumsal sonuçların kötü olacağının çok iyi bilinmesine ya da bilindiği sanılmasına karşın, siyasal güç tekelini koruyabilmek için, bu isteklerin gerçekleştirilmesine çalışmasıdır. Daha açık örnekler verilmesi gerekirse, ister yüksek taban fiyatlarıyla olsun, ister etkin kullanılmayacağını bilerek devlete çok sayıda memur alınmasında olsun, ister enflasyonist sonuçları görmezlikten gelinerek geniş kitlelerin vergi dışı bırakılmasında olsun, kitlenin kısa erimli isteklerinin popülist bir anlayışla yerine getirilmesi, toplumu ekonomik ve siyasal bunalımlara itecektir. Bu bilgi yetersizliği dolayısıyla öngörülemeyen bir kriz değildir. Sonunda nereye varılacağı biline biline yapılan bir şeydir. Bu popülizm, toplumun tartışma dışı olan meşru hedeflerini aşmada, demokrasinin işleyişini bir gerekçe haline getirmektedir.

Popülizmin toplumsal sonuçları konusunda verilen örnekler kolayca artırılabilir, reformist atılımların engellenmesi, eğitimdeki kalite kaybı, standartlara uymamak, trafikten başlayarak pek çok toplumsal kuralın yok oluşu, ilk akla gelenlerdir. Popülizmin bütün bunlardan daha önemli sonucu çağdaş devletin vatandaşlarının eşitliği kavramı yerine geçer hale gelmesi ve onu eritmesidir. Popülizmin işleyişinin temel güdüsü siyasal destek olunca bu kanalla dağıtılan çıkarlar siyasal partiler içinde oluşan patronaj ilişkileri yoluyla sağlanmaktadır. Patronaj ilişkileri içinde siyaset yapan bir siyasetçi toplum içindeki bir kesimi diğerlerine karşı oy beklentisi karşılığında kayırmaktadır. Artık onun için toplumdaki kişiler eşit değildir. Böyle olunca çağdaş devletin eşitlik bazında temellendirilmiş vatandaşlık anlayışı içinde, o toplumda yaşayanlara vatandaşım diye hitap etme olanağı kalmaz. Bu durumda temsili demokratik süreç içinde oluşan siyasal gücün de meşruiyeti iddia edilemez hale gelir. Popülizm konusundaki tartışmayı daha da ayrıntılandırmaya gerek yok.

Son Verirken

Geç aydınlanan bir ülkede aydının karşılaştığı ikilemler üzerindeki tartışmamızın bizi ulaştırdığı sonuçları şöyle özetleyebiliriz. Aydın, ülkesinde aydınlanmayı yaymayı bir misyon olarak yüklendiğinde, misyonunu gerçekleştirme ile halkın seçmelerine saygılı olma konusunda bir ikilemle karşı karşıya kalmaktadır. Bu ikilemi aşmak için izlediği yollar onu içten olmayan daha açık söylerseniz iki yüzlü bir popülizme itmektedir. Bu popülizmi gerekli kılan aydınların tutumundan çok temsili demokrasinin işleyişi olmaktadır. Oysa böyle kurumsallaşmış bir siyasal gücü kimin kullanacağını belirleyen araçsal bir temsili demokrasi yerine, siyasal gücün oluşmasını sağlayan bir demokrasi pratiği gelişmiş ol-

saydı hem aydın böyle bir ikilemle karşılaşmayacak hem de böyle bir popülizme gereksinme doğmayacaktı.

Bu yazıyı bitirirken yanlış anlaşılmayı önlemek için bir açıklama daha yapmak gerekir. Buradaki popülizmin olumsuz olarak değerlendirmesi göreli bir değerlendirmedir. Oysa pratikte bir anlamda ideal olan gerçekleştirilemiyorsa popülizm sıralamada ikinci gelen iyi olarak da değerlendirilebilir. Popülizm toplumda bazı krizlerin doğmasının nedeni olabildiği gibi bir çok krizin doğmasını da önleyebilir. Bunu da unutmamak gerekir.

KURUCU AYDINDAN KAFA EMEKÇİSİNE: 68

İlkay Alptekin Demir

Doğruyu söylediği için dokuz köyden kovulanlar, yılmayıp halka ışık saçanlar, ülkenin kurtarıcıları, halkın öğretmenleri, çilekeş ve cefakar aydınlar...

Onlardan biri olmak için yetiştirilmiş, izlerinden gitmek üzere üniversiteye girmiştik. Seçilmişlerdendik. Yüce görevlerimizi alçak gönüllülükle, ama onurla yüklenmemiz bekleniyordu bizden.

1966'da İstanbul Tıp Fakültesi'ne girdiğimde, bana biçilmiş bu elbiseye itiraz edebilecek donanımdan yoksun olduğumu söylemeliyim. Gerçi o güne dek pek tanımadığım bir dilden konuşan TİP vardı artık. Nazım'ın şiirleri, Potempkin Zırhlısı, Çin'den gelen gazete haberleri "onlardan" farklı bir dille söz ediyor, bana "onlardan biri" olabileceğimi söylüyordu. Tünel'deki bir kitapevinin tozlu raflarında bulduğum ingilizce derlemeden okuduğum **Manifesto** yepyeni bir dünyanın kapılarını açıyordu. Sonra çevremizde kimi aydınlar vardı, bize sunulan aydın misyonunun bağlamına sığmıyorlardı. Vedat Günyol, Ruhi Su gibi eski kuşak aydınlar, ve derin duyarlılığı ve bilgisiyle çevresindeki biz gençlere yalnızca sinemayı değil aydın kavramını da farklı bir bağlamda değerlendirmenin ipuçlarını veren Onat Kutlar gibi yeni kuşak aydınlar.

Ancak, bütün bunlar bizleri bireyler olarak derinden etkilese de, bir kuşağın geleceğini belirleyemezdi. 68 kuşağı da kendinden önceki kuşaklar gibi kendi içinde ayrışacak, bir kesimi düzen karşıtlarının kaderini paylaşacaktı, bu doğaldı. Ama bu kuşağın da kuşak olarak kendisine biçilmiş elbiseyi giymesi, cumhuriyet kurucularının izinden gitmesi beklenirdi. Bir şeyler değişmeseydi derinden derine...

Derinden derine bir şeyler değişmişti. Yalnız bizde değil, Güney Afrika'da, Şili'de, Arjantin'de, Filipinler'de, Çekoslovakya'da, Fransa'da, Almanya'da... Gençler kendilerine biçilmiş elbiseyi reddediyor, isyan ediyorlardı.

68'in bizi kavrayıp sürükleyen devrimci coşkusuna bütün içtenliğimizle bıraktık kendimizi. Tüm devrimci alt üst oluşlarda olduğu gibi, zincirlerimizden kurtulduk, olmak isteyebileceğimiz gibi var olduk, ve varoluşumuzun anlam koyuculuğunu kıs-

Politikacı
(B.S.P.)

kançlıkla koruduk. Yine tüm devrimci alt üst oluşlarda olduğu gibi, devrimci var oluşumuza verdiğimiz bu anlamlar, geçmişten ve sistemden köklü bir kopuşu dile getirse de, tahlillerinde fazlaca özneldi. Öznelliği aşma çabalarımız bizi beş kıtanın gençleriyle paylaştığımız bir evrenselliğe ulaştırdı, dünyayı ve düzeni değiştirme özlemimizi netleştirdi, bizi insanın insana kulluğunu reddeden çağdaş projeyle birleştirdi. Beş kıtada geleceğin aydınları geçmişin aydın misyonundan koptular, ezilenleri sermayenin uygarca sömürülebilir özgür kölelerine dönüştürme nöbetini devralmak yerine, onlarla buluşmayı seçtiler.

Beş kıtanın egemen politik yapıları, hele periferidekiler, kendini olduğu gibi yeniden üretme bağnazlığıyla öfkeyle saldırdılar 68 kuşağına. Ezdiler, kırdılar, öldürdüler, hapse attılar. Kendi çocuklarını kendi elleriyle boğdular. Egemen sınıf egemen sınıfın aydınları olarak yetiştirmeyi tasarladığı gençlerin isyanını sınıfa ihanet olarak değerlendirdi. Egemen sınıf egemenlik araçlarından birinin saf değiştirmesine kör bir öfkeyle tepki veriyordu.

Kör öfkeden, önce Batı Avrupa'nın egemen politik yapıları sıyrıldı. Sistemi yeniden üretmeyi sürdürebilmek için sistemi oluşturan ögeler arasındaki ilişkileri gözden geçirmesi gerektiğini gördü ve yeni duruma hızla uyum yaptı. Kurucu aydın misyonuna artık gereksinimi olmadığının farkına vardı. Kurucu aydını yeniden üretmeye göre biçimlenmiş öğrenim sistemini kafa emekçileri üreten bir sisteme evrimleştirdi, kafa emek pazarını tanımladı, statüleri değiştirdi, kafa emekçileriyle toplu pazarlığa oturdu. Batı burjuvazisi bununla da yetinmedi, isyanı kanalize edebileceği marjinal mekanlara fonlar akıttı ve bu mekanları ucuz emek ve devrimci enerjiyle sisteme yeni projeler üreten ileri araştırma laboratuvarlarına dönüştürdü.

Periferinin uyumu bu kadar kolay olmadı. CIA'nın üçüncü dünya aydınlarına ilişkin politikasını köklü bir biçimde değiştirmesi bile periferideki egemen politik yapıların bu dönüşümü kabul etmelerine kimi yerde yetmedi. Batı'da 80'lere gelindiğinde çözülmüş olan sorun bizde ve bir çok ülkede sürüyor, sistem tökezlemeye devam ediyor. Her fırsatta coplanan kamu çalışanları, polis denetiminde üniversite kampüsleri, suçlanan gençler, yargısız infazlar, işkenceler, yargılanan, hapse atılan yazarlar... Periferide sistem "halktan" korkmaya devam ediyor. Periferide sistem halkın safında bir kafa emekçisi statüsünü sınıfa ihanet olarak değerlendirmeyi bugün de sürdürüyor.

68 kuşağının ülkemiz aydınının öyküsündeki rolünü ben bu bağlamda açıklayabiliyorum ancak. Başkaları aynı öyküyü sistemi rahatsız etmeyecek bir incelikle anlatabilirler elbette. Tahlil ülkemizde politik yapıların bağnazlığına karşın burjuvazinin esnekliğinin altı çizilerek de inceltilebilir. Avrupa ile bütünleşme projesi de gelecek açısından kimi yüreklere su serpebilir. Tahlildeki bu gibi farklılıklar seçilen sınıf konumuyla ilintilidir.

68'den bu yana yirmi yedi yıl geçti. 68 kuşağının tek tek bireyleri devlet şiddetine direnseler de, akıp giden yıllara, sırtlarına binen sorumluluklara, günlük ekmek savaşma yenik düştüler. Şimdi onları çocukları eleştiriyor, coşkularını yitirdikleri, tutuculaşıp, sıradanlaştıkları için gençler onlara sevecenlikle sitem ediyor. 68'liler çocuklarına içten içe hak veriyorlar, geçmişin özlemini ve sıradı-

şı gençliklerini yitirmenin hüznünü gizliden gizleye yaşarken, sıradan yaşamın sıradan sorunlarıyla boğuşmaya devam ediyorlar.

Yine de, 68 kuşağının büyük çoğunluğu yaşama yenik düştü ama kafa emekçisi konumunu terketmedi. Çocukların eleştirdiği anababalar sistemin öğüttüğü kol emekçilerinin kaderini paylaşıyorlar. Onlar gibi yorgun, onlar kadar suskunlar. Ama 68'le birlikte geçmişin kurucu aydını geçmişte kaldı. Aydın artık kafa emekçisi ve emek cephesinde yer alıyor. 68 kuşağının büyük çoğunluğu sistem tarafından satın alınamazdı, satın alınamadı.

Bir de ötekiler var. Ufak ama becerikli ve gürültücü bir azınlık. Yalnızca Türkiye'de değil, beş kıtada rastlıyoruz onlara. Sistemin satın aldığı "parlak şahsiyetler". Çoğunun geçmişi militanca. Onlara insanın insanı yönettiği her yerde, en üst mevkilerde rastlıyoruz. Esnekler, becerikliler ve insanı yönetme, kafaları yönlendirme sanatındaki ustalıklarını en pahalı emek piyasasında pazarlıyorlar. Ve onlar "gerçek 68 ruhunu" kendilerinin temsil ettiklerini öne sürüyorlar. Bizler onlara kızıyoruz. Ama onların konumuna anlam vermek, bugünün gençliğine model olarak sunulan bu "şahsiyetlerin" bizim kuşağımızın ürünü olduğunu görmek ve onları 68 bağlamında açıklamak zorundayız.

Aslında bu azınlığın söylemi, bize onu açıklamanın ipuçlarını da veriyor: Bir yanda globalleşme, yükselen değerler, bilgi toplumu, esnekleşen kurumlar, medyanın ve imajın önemi, "rating", "cost-effectiveness" ve bütün bunlara egemen seçkin yöneticiler; öte yanda sopa göstermeksizin, zorlamaksızın, ustaca yönlendirilmesi gereken yönetilenler. Artan emek üretkenliği ile ucuz emek pazarının da dışına düşmüş "lüzumsuzlar" ve onları zararsızlaştırma sanatında ustalaşmış bir elit. 68'in çoğunluğu emek cephesinde yerini almanın alçakgönüllü sarhoşluğunu daha üstünden atmadan, dünyanın "treni kaçırdığı" söylenen yeni "lanetlilerinin" görüntüsüyle sarsılıyor. Geçmişte aydınlarla emekçiler arasında yaşanmış uçurum, bu kez üretim sürecindeki kafa ve kol emekçileriyle sistemin işlemek için artık gerek duymadığı dışlanmışlar arasında beliriyor. 68'in "yuppy"leri üretken kafa ve kol emekçilerini uyarıyor, onları hep birlikte dışlanmışların taşkınlıklarına "demokratik" yöntemlerle karşı durmanın yolunu aramaya çağırıyor. Sirenlerin türküsü bugün de dünkü kadar çekici. Emek cephesinde alttan alta geleceğin bilim ve sanat toplumu düşü yayılıyor...

68 kurucu aydın misyona son verdi. 68 "beyaz yakalının" kurucu burjuvaziden kopuşunun işaretiydi. 68 bir bakıma misyonunu ve ayrıcalıklarını yitiren aydının isyanı ve sınıf mücadelesini ilan edişiydi. Ama 68 kafa emekçisinin kafalar üzerindeki iktidarına son vermedi. 68'le bu iktidarın gerçekleştirilme biçimi değişti. Sermayeyle birlikte bilgi de giderek "yoğunlaşıyor" ve "tekelleşiyor".

İnsanların (ve artık doğanın) yönetilmediği bir dünya özlèmi geçmişten de daha vazgeçilmez bir özlem. Kafa emekçilerinin katılımıyla zenginleşmiş emek cephesi üretim sürecinin içinde yer alma ayrıcalığını emeği ve varlığı gereksiz sayılan dışlanmışlarla paylaşmayı kabul ettiğinde ve kafa emekçileri sirenlerin büyüsünden kurtulduğunda neden bu özlem gerçek olmasın...

SOĞUK SAVAŞ'TAN SONRA TÜRK AYDINLARI

Sabri Sayarı

Türk aydınları arasında süregiden kimlik arayışı, büyük ölçüde Türk toplumunda ve siyasetindeki etkinlikleri ve konumlarında gözlenen gerilemenin bir ürünüdür. Bugün Türk aydınları— özellikle, sol ideoloji ve siyasal inançları benimseyenler— toplumsal ve kültürel değişimin izleyeceği yönü ve siyasal sonuçlarını etkileme yetenekleri bakımından, giderek kenara itilmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de aydınların etkinliklerinin azalması ve kimlik arayışları, doğrudan Marksist ideolojinin geçerliliğini yitirmesine, sosyalist ve komünist rejimlerin çöküşüne, ve Sovyetler Birliği'nin yok olmasına bağlıdır. Türk aydınlarının sorunlarına, aşağıda ele alınacak olan, başka etkenler de son yıllarda katkıda bulunmuş olmakla birlikte, aydınlar arasında toplumda kendi rollerini, konumlarını ve kimliklerini sorgulama yönündeki giderek artan eğilimin en önemli tek nedeni Soğuk Savaş'm sona ermesidir.

Türk aydınlarının 1960'ların başlarından itibaren Marksizm ve sosyalizmin farklı türlerini benimsemelerinin değişik nedenleri vardı. O döneme kadar aydınlar arasında ideolojik yönlenmenin ana kaynağı olan Kemalizm artık toplumsal gerçekliğe anlam sağlamakta ve siyasal davranışlara rehber olmakta gerekli içerikten yoksun görülmeye başlandı. Toplumsal ve ekonomik konulara "bilimsel" yaklaşım iddiasıyla, ve hem tarihi anlamakta, hem de geleceği yorumlamakta kullanılacak şablonlarıyla Marksizm, Türkiye'nin "geri kalmışlığını" anlama ve bundan kurtulma yolları arayışında olanlar için belirgin bir cazibeye sahipti. Sosyalizmin odağının sosyal adalet, eşitsizlik ve gelir dağılımı gibi konular üzerinde yoğunlaşması da, Sol aydınlar arasında beğenilme oranının hızla artmasında son derece güçlü bir rol oynadı. 1960 askerî darbesinden sonra, sosyal adalet konusu Türk siyasal gündeminde en önemli konulardan biri olarak belirmişti. Bir çok aydın için, gelir dağılımı sorununa "çözüm" arayışında— Batı Avrupa tarzı demokratik refah devletinden, tek partili otoriter komünist rejimlere kadar— sosyalizm kaynaklı düzenlemelerin bir çok türü, Türkiye'de mevcut sistemin karşısında geçerli seçenekleri oluşturuyordu.

Georgetown Üniv.
Öğretim Üyesi

Sol ideolojilerin Türk aydınlarına cazip görünmesinde önemli bir diğer neden, bu akımların, ekonominin yönetimi ve toplumsal değişimde devletin merkezî rolüne verdikleri önemden kaynaklanıyordu. Türkiye'de aydınlar, devletle daima yakın bir ilişki içinde olageldiler; zaten herşeyden önce kendileri devletin yarattığı unsurlardı. Cumhuriyet'in kurulmasıyla, toplumsal değişime, ulusal kimliğin gelişmesine ve yeni kültürel değerlerin yaratılmasına verilen önem, önde gelen aydınlarla devlet arasındaki bağların da önemli ölçüde güçlenmesine neden oldu. Aydınların büyük bölümü, Kemalist tek-parti rejiminde önemli görevlere atanmışlar, kültürel ve sosyal değişimi fiilen yönlendirmişlerdi. 1950'den sonra demokrasiye ve çok-partili yaşama geçilmesine rağmen, Türk aydınlarının çoğu, Kemalizm'in siyasal ve toplumsal olaylara olan seçkinci yaklaşımını, Jakoben modernleşme projesini ve aydınların "güçlü devlet" içinde oynadıkları rolü desteklemeye devam ettiler. 1960'lı yıllarda yeni ortaya çıkan sol ideolojik düşünce Kemalist aydınların önemli bir kısmınca -özellikle Marksizmin devletin toplumu ve ekonomiyi yönlendirmesinde oynadığı rol bakımından- benimsenmesine neden oldu.

Bu unsurlara ek olarak, uluslararası gelişmeler de, Türk aydınları arasında solcu ideolojilerin beğeni kazanmasında pay sahibi oldu. Kıbrıs sorunu ve Amerika'nın 1963'te "Johnson Mektubu" olayındaki tutumu, hem ulusal duyguların pekişmesine, hem de anti-emperyalizm söylemi çerçevesinde Amerikan aleyhtarlığının gelişmesi için zeminin hazırlanmasına yardımcı oldu. Vietnam Savaşı ise, solcu aydınlar arasında Amerikan aleyhtarlığını güçlendirirken, giderek artacak olan ulusal kurtuluş, devrim ve anti-emperyalist sınıf mücadelesi kavramları ve kuramları üretilmesi çabalarına hız verdi. 1960'ların sonlarına gelindiğinde, solcu Türk aydınları arasındaki radikal unsurların giderek artan oranda bir kesimi farklı devrimci modeller -örneğin Çin, Sovyetler Birliği, Küba, Arnavutluk, vs. gibi—Ve bunların Türkiye'de gerçekleştirilmesi için uygulanacak taktikler konusunda yoğun tartışmalar içine girmişlerdi. Devrimci modellerin ve sosyalist otoriter rejimlerin Türk aydınları arasında cazibesinin artmasında, Türkiye'nin ilk yasal Marksist siyasal örgütü, Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) seçimlerde gösterebildiği gücün de etkisi olmuştu. 1965'te umut vaad eden bir başlangıç yapan TİP, daha sonraki seçimlerde, özellikle seçmen hedefi olarak seçtiği sanayi işçileri arasında fazla bir varlık gösterememişti.

Solcu aydınlar çoğulcu siyasal düşünce ve aşamalı toplumsal değişim yerine devrim ve radikal toplumsal değişimle ilgilenir hale geldikçe, temsilî demokrasi ve seçimle siyasal iktidara gelmeyi öngören yaklaşımları daha çok eleştirmeye başladılar. 1960'ların sonları ve 1970'lerde, Türk aydınlarının, aralarında ülkenin seçkin üniversitelerinde öğretim üyeliği yapan sosyal bilimcilerinin de bulunduğu önemli bir kesimi, Türkiye'deki siyasal sistemi sadece bir "burjuva demokrasisi" veya ülkedeki güçlü sınıflarla onların yabancı ajanlarına hizmet eden bir üstyapı kurumu olarak görmeğe devam ettiler. Aynı zamanda Türkiye'de mevcut demokratik sistemin karşısında, çoğu zaman, proletaryanın diktatörlüğüne dayanacak olmakla birlikte gerçekten demokratik olacağı iddia edilen bir düzenlemenin de savunucuları arasında pek çok sayıda aydın vardı. Solcu aydınlar için Türkiye'de çoğulcu demokrasiyi ve kurumlarını güçlendirme bir öncelik taşımıyordu. Bunun yerine, sanayileşme, hızlı ekonomik kalkınma, eşitlik-

çi bir gelir dağıtımı, Amerika Birleşik Devletleri'ne bağımlılıktan kurtulma gibi, diğer hedefler, öncelikler listesinde üst sıralarda yer alıyordu.

Türk aydınlarının temsilî demokrasiye karşı bu kuşkucu tutumu, entellektüel faaliyetlerine ve siyasal yönelimlerine de yansıyordu. Örneğin, Türkiye'de 1960'ların sonunda en çok satılan bilimsel eser, Doğan Avcıoğlu'nun **Türkiye'nin Düzeni** adlı, Türkiye'de demokrasinin göstermelik olduğunu ve sadece toplumun güçlü kesimlerine hizmet ettiğini öne süren, ancak yazarın kanısına ters düşen bir çok gerçeğin gözardı edildiği, son derece basit ve indirgemeci bir yaklaşımla kaleme alınmış kitabı idi. Avcıoğlu'nun kitabının Türk aydınları arasında kazandığı beğeni, bu kesimin, yazarın Türkiye'nin geçmişi ve geleceğiyle ilgili Jakoben ve antidemokratik bakış açısını paylaştığının önemli bir işaretiydi. Bu antidemokratik eğilimler, solcu aydınların Türk siyasetinde askerî müdahaleler konusuna yaklaşımlarına da yansımıştır. O tarihte solcu bir aydın kesim henüz tam ortaya çıkmış olmamakla birlikte, Kemalist aydınların çoğu, 1960 askerî darbesini memnunlukla karşılamışlar ve ona kurumsal meşruluk kazandırmaya çaba göstermişlerdi. Bir bölüm solcu aydın, özellikle Avcıoğlu'nun Türkiye'deki demokrasinin yerine, Irak ve Suriye'deki Baas rejimlerini model olarak alan, "ilerici" bir asker-sivil koalisyonunun gelmesi gerektiği şeklindeki kuramını paylaşanlar, 1960'ların sonlarında Türk demokrasisine ara verilmesi ve yerini otoriter bir rejimin alması çabalarını desteklediler. Nitekim, Silahlı Kuvvetler, 1971'de Süleyman Demirel'in seçimle işbaşına gelmiş hükûmetini uzaklaştırınca, ilk günlerde Türkiye'de solun önemli bir kesiminin onayı ve desteği ile karşılaşmıştı.

Bu tutum ve inançların solcu aydınlar arasında sürmesinde Soğuk Savaş'm belirleyici bir etkisi olmuştur. 1980'lerin sonuna kadar bu kesimin çoğu, sosyalizmin kapitalizmden, ekonomide devlet denetiminin serbest pazar düzenlemelerinden, ve tepeden inmeci otoriter araçlarla yapılacak devrimci değişimin temsilî demokratik süreç ve kurumlar eliyle yapılacak aşamalı ve kısmî reformlara üstün olduğuna inanmaya devam etti. Stalin döneminde vahşet ve tedhişin boyutlarına ilişkin giderek artan kanıtlara ve komünist rejimlerin Doğu Avrupa, eski Sovyetler Birliği ve Küba'da giderek artan sorunlarla karşılaşmasına rağmen, bu sosyalizm "modellerinin" Türkiye'de ciddi eleştirilerine rastlamak çok güçtür. Türk solu, 1970'lerin ortalarında Alexander Solzhenitsyn'in **Gulag Takımadaları** adlı eserinde, Stalinist sistemi mahkum eden eleştirisinin Batı Avrupa'da yarattığı sarsıntı dalgalarından bile etkilenmediğini kanıtlamıştır. Ancak Türk aydınları, eski Sovyetler Birliği veya Doğu Avrupa'daki komünist rejimlere herhangi bir eleştiri yöneltmekten kaçınırlarken, her fırsatta -hatta gerçekle çok az ilgisi bulunan ve engin bir hayal gücüne dayalı komplo kuramlarına dayanarak—, Amerika Birleşik Devletleri'ne yoğun eleştiriler yöneltmeye devam ediyorlardı.

Soğuk Savaş'm sona ermesi ve sosyalist rejimlerin çökmesi, Türk aydınlarını, en önemli ve hayatî mukayese aracından yoksun etti. Batı demokrasilerindeki solcu aydınlar kendilerini sosyalist deneyimlerden uzaklaştırmaya başladıkları halde, hâlâ sosyalizmin kalıplaşmış ilke ve kuramlarına sadakâtlerini sürdürdükleri için, solcu Türk aydınlarının temelden sarsılmalarında dünya siyasetindeki bu tarihsel değişim özellikle etkili olmuştur. Devlet denetimindeki ekono-

milerin başarısızlığı ve eski Sovyetler Birliği'nin nükleer silahlara ve kapsamlı bir askerî güce sahip olduğu halde aslında ekonomik yapısı ve toplumsal düzeni açısından adeta bir üçüncü dünya ülkesi olduğu gerçeği ortaya çıkıyordu. Küba gibi Sosyalist yolu seçmiş olan ülkelerin ekonomik başarısızlıkları da, solcu aydınların insan hakları, demokrasi, siyasal reformlardan vazgeçmeye karşılık hızlı ekonomik kalkınmanın gerçekleşeceği varsayımlarının da aynı şekilde yanlış olduğunu gösteriyordu. Çin'in kendi geçmiş politikalarını inkârı ve dünya ekonomisi ile bütünleşmek amacıyla hızlı bir şekilde ekonomik serbestçiliğe doğru ilerlemesi, devlet denetimindeki politikalarla ekonomik ilerlemenin sağlanacağı şeklindeki sosyalist ve Marksist düşünce tarzının ne denli gerçekten uzak olduğunun diğer göstergesiydi. Türkiye'de son 40 yıldır devlet eliyle yönetilen, kapalı, sübvansiyonlarla desteklenen ekonomik düzenlemeleri bağnazca savunmuş olan solcu aydınlar, şimdi kendilerini, Soğuk Savaş boyunca devam etmiş olan kapitalizmle sosyalizm arasındaki mücadelede kaybeden tarafta buluyorlardı.

Sosyalizmin nirengi noktası olarak kaybedilmesi ve dile getirdikleri kuramsal ve ideolojik görüşlerin başarısızlığı, Marksist ve sosyalist aydınların etkinliklerinin azalmasında ve yeni kimlik arayışlarında başlıca nedendir. Kuşkusuz, bu eğilime başka unsurlar da katkıda bulunmuştur. Bunlardan biri, Türk toplumunda kitle kültürünün büyümesi ve yayılmasıdır. Bunun en önemli boyutlarından biri, eğitim sisteminin genişlemesi, ilk ve orta dereceli okullarda olduğu gibi, yüksek eğitim kurumlarındaki öğrenci sayısının artmasıdır. Özellikle üniversitelerdeki öğrenci sayısının artması, daha yavaş ancak yine de önemli sayılması gereken, öğretmen ve profesör sayısındaki artışla beraber gerçekleşmektedir. Türkiye'de aydınlar, önceleri nisbeten dar ve benzeşik bir grup oluşturuyorlardı. Esas görevleri ve toplumsal konumlarının önemli bir kaynağı— aydınların bilim, eğitim ve kültürü geniş halk kitlelerine yaymakla yükümlü "kültür misyonerleri" olması gerçeğinden doğuyordu. Bugünkü tablo ise çok farklıdır: Eğitimin kitleselleşmesi, yeni öğrenim alanları yaratmakta, aydınlar arasına katılacak bireylerin sayısı artmakta, ve bir kaç üniversite çevresinde oluşmuş küçük ve birleşik bir aydınlar grubunun kültürel öncülüğü tarihe karışmaktadır. Eğitim alanındaki bu durum, entellektüel uzmanlık ve bilgiye olan talebi de değiştirmiştir. Geçmişte, solcu aydınlar, çevrelerine toplum, siyaset ve dünya hakkında evrensel ve küresel kavramlar kazandırıyorlardı. Bu kavramların çoğu, çok geniş kapsamlı, bütünsel Marksist ve yeni-Marksist bakış açılarından kaynaklanıyordu. Oysa bugün dünyada ve Türkiye'de, entellektüel fikirler için profesyonel piyasa, genel ve evrensel olanlardan, daha çok uzmanlaşmış belirgin alanlara ve bilgilere kaymış bulunuyor. Düşünce üreten kurumlarda nisbeten dar bir bilgi alanında uzmanlık ihtiyacı ve uygulamalı siyasete yönelik araştırmaya verilen önem, eski tarz solcu aydınların siyasal ve toplumsal gelişmeleri etkileme yeteneklerini temelinden sarsmıştır.

Türk aydınlarının bugünkü çıkmazlarının, toplumdaki laik ve İslamcı güçlerin değişen dengesinin de bir sonucu olduğu unutulmamalıdır. Türk aydınları, uzun zamandan beri, laik ilkelerin ve yaşam tarzının geleneksel savunucuları olmuşlardır. Türkiye'nin geleneksel İslamcı bir toplumdan modern, laik bir toplum haline dönüştürülmesinde izlenen kültürel ögelerin ve eğitim stratejisi-

nin geliştirilmesinde aydınlar önemli roller oynamışlardır. Solcu aydınlar ise, Kemalizm'in bazı boyutlarını reddetmekle birlikte, Atatürk'ün kurduğu laik hükümet tarzının en güçlü savunucuları oldular. İslam'ın Türkiye'de giderek yaygın bir biçimde toplumsal olayları etkilemesi, özellikle 1990'larda köktenci siyasal güçlerin seçimlerde elde ettikleri başarı, Türk aydınlarının yıllardan beri özdeşleştikleri laik kurumlara ve uygulamalara karşı ciddî bir tehdit oluşturmaktadır. Soğuk Savaş ertesinde ortaya çıkan bu olgu, Türkiye'de aydınların sorunlarının ve kimlik arayışı çabalarının yoğunlaşmasına yol açmıştır.

Türk aydınları için çok büyük sorunlar yaratmış olmakla birlikte, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, bu kesimin ülkenin siyasal seçkinleri için olumlu hedefler belirlemelerini engelleyen bazı unsurları da ortadan kaldırmış bulunuyor. Bu bağlamda önemli bir gelişme, solcu aydınların temsilî demokrasiye bakış açılarıyla ilgilidir. 1971 ve 1980'deki askerî müdahalelerde çok ağır siyasal baskılarla karşı karşıya kaldıktan sonra, aydınlar demokratik kurumlarm ve sürecin değeri konusundaki eski tutumlarını değiştirmeye başladılar. Eski burjuva demokrasisi söylemi ve onu sadece yasal bir siyasal düzenlemeden ibaret bulunduğunu öne sürerek reddetme, aydınlararası tartışmadaki yerini büyük ölçüde yitirmiş bulunuyor. Özellikle 1980-1983 dönemindeki otoriter rejimin uygulamaları, Türk aydınlarını, hukukun üstünlüğü, yöneticilerin yönetilenlere hesap verme sorumluluğu, seçimsel yarışma ve siyasal özgürlükler gibi, çoğunlukla demokrasi ile bağdaştırılan kural ve süreçleri takdir etmeye itti. Demokrasiyi, ya göstermelik saymak, ya da sadece sosyalizmi kurmak uğruna daha büyük bir amaç için araç olarak görmekten, demokrasiyi, ekonomik ve toplumsal siyaset sonuçları ne olursa olsun, kendi içinde bir amaç saymaya geçiş, Türk aydınlarının siyasal tutumlarındaki köklü değişikliği yansıtmaktadır. Demokrasinin kurumsal sorunlarını irdeleyen ve gerekli reformlar için hükümetlere tavsiyelerde bulunan kurumlar (*think-tank*'ler) ve araştırma merkezlerinin yaratılması çabalarıyla da birleşince, bu tutum değişikliği, Türkiye'de demokratikleşme sürecine anlamlı bir katkıda bulunacaktır. Demokratik sisteme bağlılık ve güçlenmesi için sağlanacak destek, büyük bir olasılıkla, aydınların Türk toplumundaki konumlarını ve etkinliklerini artırmaları ile sonuçlanabilir.

Soğuk Savaş'ın sona ermesi, aydınların, ideolojik gözlükler takmadan ve iki süpergücün jeo-politik rekabeti gibi unsurları gözönüne almadan, Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla ilgili daha gerçekçi çalışmalar yapmaları için olumlu bir ortam yaratmıştır. 1960'larda Marksist ve sosyalist düşüncenin Türkiye'de çok bilinir hale getirdiği sorunlar—sosyal adalet, gelir eşitsizlikleri, vs.— bugünün Türkiyesi'nde belki de daha ağırlaşarak devam etmektedir. Aynı zamanda, Türkiye'nin uluslararası ekonomi ve pazar ilişkilerinin küreselleşmesindeki rolünden kaynaklanan önemli başka sorunlar da gündeme gelmiş bulunuyor. Türkiye'nin bugün karşı karşıya olduğu iç ve dış ekonomik sorunlara çözüm olarak, bazı solcu aydınların, artık savunulamaz hale gelmiş olan eski devletçi, milliyetçi, popülist ve içeri-dönük ekonomik politikaları hâlâ savunmaya devam etmeleri ise, hiç de yaratıcı ve yapıcı bir yaklaşım sayılamaz. Siyasette ve toplumda varlık nedenlerini ve etkinliklerini yeniden kazanmak istiyorlarsa, aydınların, tıpkı demokrasinin değeriyle ilgili tutumlarını değiştirdikleri gibi, pa-

zar ekonomileri ve dışa dönük uluslararası ekonomik politikalar karşısındaki geleneksel kuşkularını da bir kenara bırakmaları zorunludur.

ASANSÖRLE YÜKSELTİLMEK İSTENEN ÇUKURLAR(*)

Can Yücel

Geçenlerde, olmayan ruhlarına kadar bildiğimiz bazı şirinlik muskalarının katılımıyla Lombroso namındaki İtalyan antropolog tarafından kaleme alınmış, eserin resimli nüshası haline dönen "Siyaset Meydanı" programında "Yükselen MHP" konusu teşrih ve teşhir edileceğine, konuşuldu, hatta tartışıldı. Oysa suçun, hem de milletlerarası bir suçun ne demek olduğunu bilenlerin bu konuda siyasi bir oy analizi yapmayı bırakıp, dobra dobra suç duyurusunda bulunmalarını beklerdik. Coşkun ve Yalçın arkadaşlar bu ödevi yerine getirmeye çalıştılar, günahlarına girmeyeyim, Yine de bu suçun nasıl bir "suç" olduğunu irdelemek bana düşüyor. Bu "SUÇ", (boz mu, ne haltsa) kurdun kuzu postuna bürünüp melanetini yayma kumpasıdır. "Yükselen fiyatlar, alçalan değerler" diye tanımlanması gereken bu son Enflâsyon bâdiresinde, "Yükselen MHP" sözde olgusunun ardında hangi değersizliklerin, bir bakıma insanlık suçlarının yüceltilmesi fırsatım yaratanlara terso bir selam! O programda uzun uzun mıncıklanan noktalardan biri, sözkonusu hareketin dinle ilgisi, giderek dinine bağlılığıydı. Sanki Faşizmin dini, imanı olurmuş gibi!

Kavgasal, daha doğrusu kavramsal kargaşa "milliyet" sorunsalıyla, Faşizmin birbirine karıştırılmasından ileri gelmekte. "Faşizm", milliyet, olgusunun belli bir ölçekte "milli kapitalizm" haline dönüştükten sonra, öncellikle harp yenilgileri, sonucunda da ekonomik bunalımlar, çöküntüler, giderek sosyalizm tehlikesi karşısında başvurulan ölümcül bir hâl çaresidir Kapitalizmin... Bu, panzehir olarak ortaya sürülen zehirin tanıtları, Üstün Irk, yanısıra Irk Düşmanlığı ve Anti-Komünizm, silâhlanma ve yayılımcılık ve militarizmdir...

Gerçi her Kapitalist Sistem oğulcuğunda bu zehiri taşır ama, bunun bir ifrata, bütün demokratik vitrinleri kırarak açığa vurulması belirli koşulların belirli dozlara ulaşmasına bağlıdır. Burada unutulmaması gereken şey, tarihsel bir veri olarak, "milliyet olgusunun" Avrupa'da ilk patlak verişinin kapitalizm-

Şair - Yazar

(*) *Bu yazı, Sayın Can Yücel'in izniyle, Gerçek Dergisi'nin 30-35 (1994) sayılarından derlenmiştir.* (S. Şen)

den en az üçyüz-dörtyüz yıl önce burglarda, daha doğrusu limanlarda deniz ticaretinin gelişmesine elveren büyük teknolojik gelişmelerin getirdiği sermaye birikiminin sonucu oluşudur. Bu, manifaktürün gelişmesini davet etmiş, dolayısıyla köylüklere de intikal etmesini sağlamıştır. Köle Toplumunun iflasıyla gelen bu gelişim, Germen, Saxon, Frank gibi eski kölelik karşıtı ilkel toplumların da doğrudan katıldığı bir hercümerçte, Teokratik yapıların güçten düşüp, krallıklar esasında millî yapıların dil birliği oluşumuyla güç kazanmış, Milli Burjuva devrimlerinin önünü açmış, "ulusal devlet" amaçlarına kapı açılmıştır. Bu süreç Magna Carta'dan 19. yüzyıla dayanan uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Demek istediğim şu ki, "milliyet olgusu" gerçek anlamıyla Kapitalizmden çok daha önce ve uzun süreler değişik donlar içinde yaşanmıştır. Bu tanım üzerinde bu kadar duruşumun nedeni ise, "milliyet olgusu"nun tarihinin başından alınarak Kapitalizmle eşleştirilmesindeki yanlışa değinmek isteyişimdir. Sonunda gerçi "milliyet sorunu" sanayileşmiş ülkelerde kapitalizmle eşleştirilir hale gelmişse de bu uzun bir süreç içinde oluşmuştur. Milliyet duygusunun "milliyetçilik" haline gelişi ise çok ama çok yeni bir görüntüdür. Bunun ortaya çıkması ise kapitalistler arasındaki Paylaşım Savaşlarına dayanmaktadır. Yani 19. yüzyılın sonuna. Demem o ki, "milliyet olgusu" ve "milliyet duygusu", "milliyetçilik" akımından tarihsel olarak apayrı şeylerdir. Süleyman Nazif, 1910'larda Yahya Kemal'e bir Türk Dili Kuralına işaret etmekte yerden göğe haklıdır. S. N., "*Ekmekçi nasıl ekmek, sütçü de süt değilse, Türkçü de Türk değildir*" demişti.

Frenk Devrini (Devrin) sonrasında Napoléon'un yayılmacı askeri harekâtı, milliyet duygusunu bütün Avrupa'da tutuşturuvermişti, taa Çarlık Rusyasına, taa Osmanlı sultasında yaşayan halklara kadar. Napoléon, o zamandan bilemezdi elbet, koskoca cüce general dönüp dolaşıp kendisinin bir Napolyon Kirazına dönüşeceğini çağdaş Türkiyemizde.

Böylece yurdumuzun tarihine yanaşmış oluyoruz. Bu milliyetçilik rüzgârı Osmanlı İmparatorluğu'nun ölüm rüzgarı oldu. Ama zaten can çekişen bir bünyenin üstüne esen bir ölüm rüzgarı...Osmanlı İmparatorluğu miyadını, devrini tamamlamıştı zaten. O imparatorluk ki, "*raison d'etre*" ni, yani "varlık nedenini", beynelmilel kara ticaret yollarının, ipek yolunun güven altında tutma görevinden devşiriyordu. Kara yolları yerine, deniz yolları alabildiğine açıldıkta, çökmeye mahkûm kılınmıştı.

Marx'ın son buluşlarından biri olan "Asya Tipi Üretim Tarzı" tezinin Osmanlı Sultasına uygulanması demek olan bu kısa değinmeden sonra, diyebiliriz ki, Osmanlı Büyük ve Umumî Dûyun ve borçlarıyla mali olarak da çürümeğe yüz tutuğuna göre, bu Kara Yolları Sömürgecisinin Deniz Yolları Sömürgecileri tarafından yıkılması işarete bakar gibi görünüyordu. Yine de Mukaddes ve Mülevves ittifak içindeki çekişmelerden ötürü, ve Abdül-Hamit adındaki o çok zeki insanın gayretiyle otuz-kırk yıl daha ayakta kaldı. Başka konuya geçmeden önce şunu belirteyim ki, Osmanlı Maliyesini o Ulu veya Kızıl Sultan devr'aldığında, Osmanlı Borçlarının tutarı sadece 150 milyon sterlingdi. Yani enflasyon endeksli olarak düşünürsek, bugünkü dış ve iç borçlarımızın yarısından daha az...

Aslında Osmanlı'nın batışı, İmparatorluğu bölen bir "milliyet gerçeğinden" kaynaklandı denemez. Çünkü Yeni Osmanlılar, Con Türkler Osmanlı'yı yıkma

değil, Meşrutî bir İmparatorluk içinde yaşatma fikriyle malûldüler. Türkiye'de "milliyet duygusu"nun başverişi 1890 tarihlerine rastlar, yani İmparatorluğun artık kurtarılamaz bir komalık hasta olduğu yavaş yavaş yer edinceye dek Türk kafasında... Bunu İttihat ve Terakki ve Prusya cinfikirlileri, hele hele Balkan Harbi pekiştirdi... Bu, işin siyasal tarihi. Gelelim kuramsal plana!.. "Milliyet fikri" üç yoldan işledi içimize. Bir: Selanik üssündeki Masonik, yani beynelmilel merkez etrafında... Üsküplü Yahya Kemal'in Türk tarihini Malazgirt'ten başlatarak, asgari bir Türkiye coğrafyası üzerinde ısrarı boşuna ve saçma bir şey değildir. Ömer Seyfettin'i de o yöreden bir subay olarak dikkate alalım. Nitekim, Gazi Mustafa Kemal de gençten bir Prusya zabiti olarak aynı esası büyük ölçekte yaşama geçirmiştir. Milliyet duygusu ve fikrinin ikinci kaynağı ise Osmanlı dışındaki Çarlık ezilgenleri tarafından getirilmiştir. Yusuf Akçura, Zeki Velidî, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali (Selim Turan'ın babası) gibi aydınlar eliyle ve yazılarıyla... Bunlar, haklı olarak kendi açılarından, büyük Türklük ve Turan temellemesini gündeme sokmuşlardır. Milliyetçiliğin başlaması, milliyet gereğinin ırk esasına bağlanmasına, milliyetçiliğe, giderek ırkçılığa açılınmasına yol açmışlardır. Dediğim gibi kendilerine göre haklıydılar. Üçüncü ses ise, hiç umulmadık bir yerden geldi: Ziya Gökalp'ten... O Gökalp ki, asıl adı neydi bilmiyorum, ama Kürt olduğu kesin. Zaten gençliğinde geçirdiği intihara varan bunalım, Türk müyüm? Kürt müyüm? seçemezliğinden ileri gelmişti. O biraz hain Kürt, biz Türklere nasıl Türk olduğumuzu anlattı. Böylece ciddi *Türkçülük* denen, Türk milliyetçiliği giderek ırkçılığı, giderek Türk faşizmini başlattı. **Türkçülüğün Esaslarının** kültürünü hor gördüğümüz Kürtlerden biri tarafından temellendirilmesi ne tuhaf değil mi?... BİLAR'da Sadun Aren ve Aziz Nesin'ce düzenlenmiş bir parti girişim toplantısında bir Kürt yoldaşın dediğini hiç unutamıyorum: "*Bizim verdiğimiz milliyet savaşımı, sizin de milliyet haline gelişinize el verecektir*" demişti. Doğru. Şu şartla: aman biz milliyetçiliği yine Kürtlerden öğrenmeyelim! Biz yurtseverliği belleyelim her şeyden önce, ki o zaman eşit haklar içinde bu yurdun yaşamını emekçiler esasında paylaşmaktan söz edebiliriz. Ben de ona dedim ki: "*Sen de yurtseversin, ben de... Sen Kürtsün, ben Türk... Aynı yurdu seviyor, aynı yurtta aynı haklarla yaşamak istiyoruz...*" Bu sözler boşuna söylenmedi. Çünkü bütün Türk solcuları, o Türkçü, milliyetçi solcular değil, bütün yurtsever, aynı zamanda enternasyonalist solcular Kürt milliyet davasına her zaman, tarih boyunca omuz vermişlerdir. Ona bir şey daha söyledim. O da şu: "*Davanız-Davamız mübarek olsun, arkadaş!*"

Türk milliyetçiliği, Gökalp'i saymazsak, iki coğrafi-tarihi kaynaktan beslendi. Parçalanan imparatorluğun sınırı dışında kalmak üzre olan Selanik askeri ve sivil üssüyle, zaten Osmanlı sınırları dışında yaşayagelmiş "diaspora" Türkîleri, Türkçüleri... Bu iki merkez arasındaki çekişme bütün milliyetçilik tarihimize damgasını vurmuştur ve hâlâ içten içe sürmektedir. İttihat ve Terakki, bu iki akımın arasında çırpınmakla hem kendini batırdı, hem de Türklüğü uçurumun ta kıyısına sürükledi. Bunda, 1. Cihan Harbinde Kayzer Alamanya'sının kuyruğuna takılarak, halâs bulma kolaycılığının payı vardı elbet. Halk içinden yetişme, esaslı bir sivil aydın olan Talât Paşa'nın bütün örgütçülüğüne ve millî burjuvazi yetiştirme kararlılığına karşın, okkanın altına gidişinde de bu milliyetçilik ikileminin etkisi büyüktür. Enver'in Sarıkamış serüveni, daha sonraki Türkme-

nistan çıkarması acı saçmalıkları bu çarpıklığın ölümlere, kıyımlara yol açan başat örnekleridir... Gazi Mustafa Kemal'in Suikast Davasıyla çözüme bağlanan ve bir kan davası gibi görünen İttihatçı sürek avının asıl nedeni bu olsa gerekir. Yoksa Selânik milliyetçiliğine biat eden Celal Bey'i, Esendal'ı çevreninin orta göbeğine kabul eder miydi?... Gazi Mustafa Kemal'in Kurtarıcı Milliyetçiliğiyse, Osmanlı İmparatorluğu'nun ne kadarını nasıl kurtaracağını iyi bilmesindedir. Gazi, kaçınılmaz ve ergeçsel Asgari'yi idrak edip savunan askeri bir ustadır. Suriye Cephesinde bir "ricat" hüneri gösteren, aynı zamanda Çanakkale'de bir direnç destanı yazan bu aynı asgariler Paşasıdır. Bu Asgariler Yüksek Matematiği içinden oluşmuştur Türkiye Cumhuriyeti ve Bağımsızlık ilkesi. Şimdiki Yeni Demokrasi Hareketi'nin âhubabaları olan mandacılarla kıran-kırana savaşımı boşuna değildir. Bu hesap, Kurtuluş Cephesini kurmak üzre Anadolu'ya intikalinde Samsun'u seçişinden tutun, sırtını Karabekir Ordusu'na, ondan ötesini de Ekim Devrim'ine dayamasında da açık seçiktir.

Bir dönem sonra Diaspora Türkçülüğünün yuvası olan Türkocaklarını kapatıp Halkevlerini açmasında da kendini gösteren milliyetçi Asgarîcilik, Kurtuluş Savaşı'nın sınıfsal ittifakını seçerken de kendini gösterir. Osmanlı içinden başvermiş yenilikçi kalembay ve kılıçbayların çekirdeğini oluşturduğu harekete yandaşı olarak Liman Burjuvasizisiyle temelde mütegallibey'i seçerse de harekete Millî bir kişilik kazandırmayı, onu Millici bir itici güçle donandırmayı, Nizami Orduya verdiği tüm ağırlığa karşın, bir Halk Savaşı görüntüsü yakalamayı bilir... İslamiyet'le hesaplaşmasında aynı dakiklik egemendir. Mehmet Akif gibi inançlı bir antiemperyalist İslam şairiyle ilişkileri, sonraki kopma da dahil, bu hesaplılığın cetvelleri içindedir. Lâikliğe lâyık olup olmadığımızın kan-revan tartışması sürgit olan bu son yıllarda bunu hatırlamakta yarar vardır... Demem o ki, Gazi oynadığı satranç oyununda bir şahtır, tek tek kareler içinde hareket eden hesaplı bir şah. Ama tek hareketiyle bile rakibi altüst eden bir strateg... En dâhiyane hareketi ise, Sovyetler Birliği'yle yaptığı "Rok" manevrasıdır. SSCB ile ucundan bile olsa bütünleşme gözdağı, emperyalistleri susa durdurmuş ve taşlarını masa dışına, denize süpürmeğe zorlamıştır... Gazi gerçekten bir efsane haline gelmeği hak etmiş bir büyük adamdır, ama MİT'çilerin yaratmağa özendikleri toptan kusursuz, yarı-tanrısal bir MİTOS değil... Yanılgılarıysa, kurtarılabilecek Asgari'yi kurtarma özeninin içinden doğmuştur, belki kaçınılmaz olarak.

Birinci yanılgısı üstümüze saldıran emperyalistlerle, kapitalistlerle benzeşerek kurtulacağımıza mutlak inancıdır. Tanzimat Garplılaşma hareketinin ne yazık ki bir devamı sayılabilecek bu Batılılaşma kararlılığıyladır ki, müstevlilerle benzeşme yoluyla ancak Muasır Medeniyetler seviyesine çıkabileceğimiz hat-tı hareketine yol açmıştır. Kapitalizmin de insanlık tarihinde sadece bir aşama olduğu gerçeğini unutturan bu toptancılık, bizi 50'lerden sonra TC'nin bağımsızlığını süpürmecesine kapitalizmin, emperyalizmin kucağına itelemiştir. Müttefik seçtiği Liman Burjuvazisi, Komprador Burjuvaziye, giderek Montaj burjuvazisine dönüşmüş şimdi Millî Burjuvazisi iddialarını bir yana atmış, globalleşme yoluyla sömürge yolunda gebeleşmiştir... Bu noktalarda Kemal Tahir'in keskin bir eleştiriyle okunması gereken tarih tezlerine göz atmakta yarar vardır... İkinci yanılgı, Batı'nm her yaptığını makbul sayarak, onun dışındaki değerlerimizi

yok farzetme ifratı sayılabilir. İslamiyet'i Osmanlı'nın tek batış nedeni sayma çok yaygın bir yanlış haline gelmiş, kültür tarihimizde büyük gedikler açılmıştır. Bütün bunlar Pozitivizmin sanıldığı kadar pozitif bir felsefe olmadığını unutturmuştur. Üçüncü yanılgı, başta mütegallibeyle ittifak, Cumhuriyet'e bir halk cumhuriyeti kimliği kazandıracak olan toprak dağıtımının önünü kesmiş ve sözde milli burjuvazi bütün çarpukluğuyla bu toprak ağalarının arasından devlet ihaleleriyle devşirilmiştir. Abdullah Öcalan'ın girişmiş olduğu harekâtta toprak dağıtımına hiç el atmayışına bakarak, bu bakımdan Kemalizm'in etkisi altında kaldığını iddia edenler de olabilir. Bir başka yanılgı ise, Asgariyi Kurtarma Titizliği, Misak-ı Milli Kararlılığını giderek bir asimilasyon tutumuna, mubalâğasına sürükleniş, etnik ve kimi milli sorunlar ancak İskender'in kılıcıyla çözülebilecek dolaşıklıkta ve karmaşıklıkta bir yumağa dönmüştür.

Faşizm, Kapitalizmin Ölüm Faşingidir. Bu mahşeri divânelik, banka dehlizlerinde, borsa kuytularında, fabrikatör meclislerinde, otel lobilerinde, general genlerinde başlar, ordan Münih birahanelerine, Nürnberg meydanlarına, ordan da harp meydanlarına sıçrar. Önce öldürerek, sonra ölerek... Tarihe alıcı gözüyle bakılırsa, bu ölümcül sendromun, illetin, daha çok, milli birliğini kurmakta gecikmiş toplumlara musallat olduğu görülür. Sözgelimi, Avrupa'da Almanya, İtalya... Ayıptır söylemesi, biz de milli birliğimizi kurmakta elimizi pek çabuk tutmuş bir millet sayılmayız. Ne idüğü belli bir rivayete göre Türkler T. C.'ye kadar 15 devlet kurma başarısını, böylece de "devlet kurma dehâlarını" göstermişlerdir ama, 16'ya ulaşabilmek için ondan önce on beş devlet batırmış olmamız gerektiği nedense unutulur. Hem bu 15 ata-devletin ulusal devletler olduğunu söylemek için Mâverâ-ül Nehr'i besleyen bin dereden su getirmek zoru vardır. Demem o ki Türkler de "faşizm" denen illete bünyece yatkın ve mâruzdurlar. 71 yıllık, T. C. tarihi bu illetin kısa ve uzun nöbetleriyle lebâlebtir.

İlk cinnet belirtileri, Nazilerin Almanya'nın ümüğüne resmen oturmasından sonra, 36'larda başladı. On yaşındaydım, vaktinin çoğunu bizim evde geçiren, ailenin kızı sayılan Selma Abla'nın Safi Bey adlı bir Bulgar göçmeniyle nişanlanmasıyla çıktı bu maraz karşıma. Nazi Almanya'sıyla barsak ticareti yapan o yumruk gözlü ama epey yakışıklı Safi Bey, Selma Abla'yı kapı aralıklarında sıkıştırmaya ayırdığı aralıklar hariç, hem yer, hem içer, ama daha çok Nazilere övgüler düzerdi. Ve gariptir arada bir, pek coştuğunda Nazım'm hicivlerini inşad ederdi, şiirlerin tumturağını beğendiği için herhalde. Ben Nazım'ı şu işe bak, ilk, o faşist makûlesinden dinledim! Selma Abla ile Safi Bey evlendiler, zırt-pırt Almanya'ya sefer ettiler, dönüşlerinde Alman "erzats", "sentetik" döküntülerini bavul bavul taşıyarak. Safi Bey, yine şanslı adam, Hitler'in hezimetini görmeden cavlağı çekti... Bu anlattığım epizot, o dönemki Türkiye'de gürül gürül akan ırmak-romandan sadece bulanık bir bardak su... Bu ırmak kaç koldan akıyorsa artık, ama, Deutche marklarla şişen Beşinci Koldan beslenirdi. Sanırım, Safi Bey'in olanca gençliğine karşın, gebeleşmiş karnı bu kayımelerle doluydu. Başka kâğıtlar da vardı ortalarda dolaşan. **Tasvir-i Efkâr** gibi varaklar. *Cumhuriyet* gazetesinde de Nadir Nadi Bey'in pro-Nazi röportajlarını kıraat ederdik... Harp patladıktan sonra da, gazeteleri Gnl. Erkilet gibi, Prusya eskisi, uzmanlığı kendinden menkul askerlik allâmeleri, strategleri istila etti, o güne kadar pek makbul sayılan pehlivan tefrikalarını tuşa getirdi... Biz çocukluğu-

muzda şimdiki çocuklar gibi bilgisayarlarla değil, harp haritalarıyla oynardık... Hüseyin Cahit'in Müttefik yanlısı kalem cayırtılarına kulak kabartırdık... O sıra bir başka furya başladı, örgütlü cinsinden bir yayın, dergi yaylımı. **Orhun** dergisi falan... Başında Atsız diye bir "gauleiter" vardı. Zaten okullarda binbir ok işaretiyle kafamızı delik deşik etmiş olan **Ortaasya** ve Göçler tarihinin taşbasmalarıyla milletin kafasını ütülerdi. "Altay'dan attığımız ok, kırk yıldır yediğimiz bok" hesabı...

Başbakan Saraçoğlu'na mektuplar döşenir, Sabahattin Ali'yi, Sabiha Hanım'ı curnal ederdi... Bir de Reha Oğuz diye gençten bir zıpır vardı, muşambalı, çizmeli, motosikletli, caddeleri kendi başına bir SS panzer bölüğü gibi patır patır dolaşırdı. Kısa bir tabutluk serüveninden sonra *Yeni Dünya*'da karar kıldı. Bir ara Özal saltanatında "okul-dışı" eğitim uzmanı sıfatıyla buraya teşrif ettiydi. Şimdi yine eski Amerikan kürkünü kuşanmak üzre memleketine dönmüş olmalı... Türk-Keş de onlardandı ama, kışla korunağı ardından, 1944 emniyet baskınında onun da gerçi başı belaya girdiydi... Gençler ikiye bölünmüşlerdi: Solcularla Türkçüler... Ben bu çıngara D. T. Fakültesi'nde karıştım... Mübalağa cenk olurdu... Rektörün yüzüne tükrülür, **Tan** yakılır, kitapevleri yağma edilir, kitaplar yakılır, falan, malûm Nazi âyinleri... "Ayin" dedim de aklıma geldi. Bu bozkurt yavrularının aptestle namazla zinhar ilgileri yoktu. Şimdiki Türk-İslam Sentezi daha icad edilmemişti. Akılları Baykal Gölü'nde yıkanmaktaydı, gusul aptesti almakta değil. Kımız getirtip içenleri de varmış, derlerdi. Ben hiç içmedim o zıkkımı... Kendilerini Orhun anıtından uğrama Şaman müsveddeli olarak görürlerdi tabû tabancalı, Nazi marka. Harp azdıktan hele Sovyet Cephesi açıldıktan sonra, işler büsbütün kızıştı. Bu akım, yukarlara, hükümet, parti kademelerine omzu kalabalıklara kadar sıçradı...

Dostum, gazeteci Şinasi Nahit Berker anlattıydı. Şinasi, Mevhibe Hanım'ın akrabası olurdu, o ara Çankaya sofralarına o sıfatla kenardan fıkara bir akraba olarak katılırdı... Bir akşam sofrasında İnönü başköşede yanlarında hep kodamanlar yemek yeniyor, hafif demleniliyor. Sağdan Saraçoğlu başlamış: "*Paşam Almanlar Kafkaslara sarktılar, soydaşlarımıza biz de yardım etsek*", diye. Paşa, elini kulağının arkasına dayayıp, "*Anlamadım, anlamadım!*" diye geçiştirmiş. Derken soldan bol yıldızlı bir muhterem, "*Yeter ki siz emir verin, ordularımız harikalar yaratır,*" diyecek olmuş. İnönü yine "*Anlamadım, anlamadım*" diyesi olmuş. Derken koca masanın ücra ucundan Şinasi, Ömer'e "*Yahu, bir votka daha içsek?*" diye fıslamasıyla öbür uçtan İsmet Paşa seslenmiş. "*Şinasi bu üçüncü oluyor, yeter artık!*"

Diyeceğim, İkinci Cihan Harbi faşizmimiz Türkiye'yi bir Nazi eyaleti etme pahasına, Orta Asya'da Turan'ı ihya özlemiyle kendini göstermişti... O özlem başka biçimde başka koşullarda koşturuluyor yine, ama başka kolpalarla, Siyaset Meydam'nda Ali Kırca geçirdiği "metamorfozdan" sonra Nazım'ı bile unutmuş olacak ki, Türkeş'in Nazım'm şiirini bile okumaya başladığını söyleyerek "Yükselen Milliyetçilik" tartışmasını açtı. Ama Tür-Keş Nazım'ı nasıl okumuştu acaba?.. Neydi Nazım'ın esas dizeleri? Şöyle:

Dört nala gelip Uzakasya'dan
Akdeniz'e bir kısrak başı gibi uzanan

Bu memleket bizim.

Türkeş ise ilk dizeyi
Dört nala gelip ORTAASYA'dan
diye okumuştu...
Vay açıkgöz vay! Bu memleket senin ha!...

NON PASARAN!
NAH GEÇERSİN!..

MENDERES'İ KİM ASTI?
Çok tarihsel bir soru
Ne Türkeş, ne İnönü, ne Gürsel astı
Menderes'i CIYAR astı
Moskova yolunda
O bildiğimiz televizyon dizisinde

Bu dizelere, isterseniz, bir şairin *mai veya malî* hülyası deyin! ama devam edelim: "60 Darbesi" aslında Kalembaylar ve Çiftçi, yani Ağa Traktörbaylarıyla, Kılıçbaylar arasında bir çekişmeden baş verdi denebilirse de, ergeçsel çözümlemede, bir Cıyar ve CIA kolpasıydı... Yine de *Seyfiye* ve *Kalemiye* beyninde patlak veren bu çıngar, esasında Kemalistlerin Fundamandacı Türkçülerle bir savaşımıdır. Milli Birlik Komitesi'nde 12'lerin sürgünüyle gerçeğe vuran bu çekişme bir candamarına dokunuyordu. O da, Altı Ok'un arasında yer almasa da Kemalizm'in yayı olan BAĞIMSIZLIK ilkesi!.. Demokratik '61 Anayasası bu çekişmenin metinleşmiş ürünüdür!.. Sonrasında Kemalistler, *Camelistler* tarafından '64'te yenildiler. NATO KAFA MERMERİSTANLAR, Askeriye'yi de Tüketim Toplumu içine gelberi ederek, bu işi hallettiler!..

Ama hiçbirimiz, NATO'ya, İKİLİ ANTLAŞMALARA BAĞLIYIZ sözünü Amerikan Sefareti parmaklıkları ardından söyleyen M.B.K. Sözcüsünün Tür-Keş olduğunu aklından çıkarmamalıdır!..

70 olayı bir Post-Kemalizm'dir. Adeta, *Camel'in Başı!* demek gelir içinden insanın!.. Çok büyük vefiyat, şehadetle de olsa solcular o günlerde yüz akıyla darağaçlarını, Sansaryan işkencehânelerini ve damaltlarını boyladılar... Aşkolsun o yurtseverlere!

'80'deki CUNTA, KAİNAT PAŞA'NIN BEŞİBİRLİĞİ, Dolarları birleştirilerek denkleştirilmiş bir kelepçeydi Türkiye emekçilerinin boynuna. Turgut Özal denen Göbek-Akıllı tarafından sürdürülen bu Karga, veya Amerikan Kartalı operasyonu, Türkiye'yi bugünkü biçimsizliğine, *deforme*, daha da acısı, Bağımsızlık ilkesi bakımından *amorf* hale soktu, soktu, çıkardı, soktu!

Sokullu diye ilân edip dursalar da, zâtı muhterem, yurdumuza tarih boyunca en büyük zararı vermiş bir Dahak'tır...

Bu vaziyet-i tarihî'ye ve coğrafi'de Faşizmin sivrilmesi beklenmez olur mu?.. Üstüne yeni yeni nedenler çıkmıştır:

Bir: Sovyetler Birliği'nin çöküşü Turan ummacasını hortlatmıştır... Bu çöküşten sanki kafalarına bir Kızıl Elma düşmüş, onlar da Archimedes'i maymunlayarak Adriyatik'ten Çin Seddi'ne uzanan bir imparatorluğun Yerçekimi Yasasım bulmuşlardı sözde...

Lâkin, bugünkü Türk zimamdarları, Bâkü petrollerinin Türki'ye düşen yüzde 1.2 payına (Milletlerarası Şirketler içinde) bakarak, Moskof Yeltsin yanında, Palabıyık Stalin'i katedral mumuyla arayacaklardır!..

İkinci neden: Kürt milliyetçiliğinin silâhen patlak verişidir. Kaçınılmaz gibi görünen Kürt Şovenizmi, Türkler arasında bir Türkçülük ve hattâ ırkçılık akımına, coşkunluğuna, hattâ bir kanlı histeriye yol açmakta, bu da, Faşistlerin Kızıl Elma dişleyen dişlerini keskinleştirmektedir...

Üçüncü neden ise: Türkiye'nin Ekonomik, Siyasal Bağımsızlığını yitirmesinden kaynaklanan ve Enternasyonal Kapital tarafından götürülen Kapitülasyan Ekonomisidir... Bu ekonomi güdümü öylesine bir yolsuzluktur ki, Demokrasinin DE'siyle bile sökmez!..

Faşizm ve partisi MHP yükseliyorsa, nedenleri bunlardır...

İşte bu noktada, Faşizme karşı Bağımsızlık İlkesi, Demokrasi Güçlü Özlemi ve Yurtseverlik Heylicânı yükselmektedir. Bizim Yurtseverliğimiz, Demokratik bir siyasal ve ekonomik çerçevede (Serbest Piyasa etmek değil New York Borsasında) bütün insanî ve millî eşit hakların her yanıyla gerçekleştiği anda yerine oturacak bir ENTERNASYONALİZM'dir....

Mihrî Yoldaş geçenki bir yazısında büyük Fransız Yurtseveri, aynı zamanda enternasyonal işçi şehit Jean Jaures'nin bir sözünü alıntılamış. İyi etmiş. Söz şu: *Yurtseverliğin azı, seni enternasyonalizmden uzaklaştırır. Derin yurtseverlik seni enternasyonalizme yaklaştırır.*

Biz de, Jaures ile birlikte Fransız Devrimi Mülâzımı Rouget de Lisle'in yazdığı Fransa Millî Marşı'nın, Marseillaise'in ilk dizesini yüksek sesle okuyoruz arşa kadar:

Alons enfants de la Patrie

Türkçesi:

Yurtseverler koşun gayrı!..

AYDINLAR ÜZERİNE BİR BAKIŞ

Ali Akay

Cumhuriyet Türkiyesi'nde aydınların genelleştirildiğinde iki türlü bir kutuplaşması söz konusu edilebilir. Birinci dönemde paranoyak kutup; ikinci dönemde, yani 1980 sonrasında ise şizofrenik kutup. İlk hareketin paranoyak olarak ele alınışındaki kasıt; merkezci, devletçi ve Türkiye'yi "kurtarıcı" kurtuluş savaşı zihniyetinin hakim olmasından kaynaklanmaktadır. Bu dönem aynı zamanda sanayi-öncesi bir Türkiye ekonomisine tekabül etmektedir. 1980 sonrası ise sanayileşmiş bir Türkiye imgesi üzerine oturan ve duygusal alanda olduğu kadar rasyonel alanda da tam bir parçalanmışlık yaşanmasından dolayı şizofreniye tekabül etmektedir.

Bu hareketin yanında, Türkiye'de sadece ismi hareket olan bir gelişme daha gözlemleyebiliriz: Tüm bu süre zarfında Devlet tarafından kapılan aydınlar kurumsallaştılar yahut da kurumsallaşarak Devlet tarafından kendilerini kaptırılmaya bıraktılar (Devlet memurları, devletin devrimci ideologları, bürokratlar ve ordu mensupları içinde bulunan aydınlar). Bunun yanında solcu olarak nitelenen aydınların bir kısmı devletin kendisinin yönetimini değiştirmek üzere ve ondan devrimci bir makina oluşturmak üzere devleti kapmaya çalıştılar ve de bunların bir kısmı kapmaya çalıştıkları devlet aygıtlarının yerindeki kadrolar tarafından engellendiler. 1980'li yıllara kadar Devlet daha çok solun sorunsallaştırdığı bir aygıt oldu. Sağ, burada devletin koruyuculuğunu yapmaya devam etti. 1970'lerin sürecinde solun devlete karşı olan tavrı 1980'li yıllardan sonra, bilhassa 1983 yılı sonunda Özal hükümetiyle yer değiştirmiş gibi gözükmektedir: Laçkalaşan bir söylem içinde sivil toplum üzerine yorumlar git gide ivme kazandı. Askerlikten çıkma, yeni sivil arayışlar, devletin elinin ekonomiden çekilmesi, bütün bunlar bu dönemde daha çok "özelleştirme" söylemi içinde, sağın ve hatta bir kısım "eski tüfek solun" söylemini oluşturdu. Bu bağlamda çok kaba hatlarıyla da olsa ve hatta bu tip sınıflandırmaların yapılması bir yanılsama da olsa, Türkiye'deki aydınları üç ayrı akıma ayırabiliriz: Türk-İslam sentezine doğru giden gelenekselci aydmlar; Marksizan, ilerlemeci ve Kemalist Aydınlanmacı aydmlar, sivil toplumcu ve İkinci Cumhuriyetçi aydınlar. Bunların içinde, örneğin Kemalistler arasında İnönü'cüler ve Musta-

Mimar Sinan Üniv.
Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi

fa Kemalciler gibi ayrımları; sivil toplumcular içinde, islamcı sivil toplumcu, şeriatçı aydınlar, özerk sivil toplum kurumlarını savunan sol görüşlü aydınlar, sivil toplumcu olup da İkinci Cumhuriyetçi olmayan aydınlar vb. gibi bir tasnif yapmanın mümkün olduğunu sanıyorum. Bu arada, sivil toplum üzerine ortaya çıkan Y.D.H. gibi think tank'çı oluşumların kendi bünyesinde eski milliyetçilerden, sosyalistlere kadar bütün bir yelpazeyi içlerinde toparladıklarını, ve hatta kendisinin marksist olduğunu söyleyen Mehmet Altan'ın, Cengiz Çandar'ın Cem Boyner'in tek başına, katılımsız bir şekilde oluşumu yönlendirmesi üzerine aralarından çekilmelerini, yeni şizofreninin oluşumunda örnekler olarak görmek mümkün.

Bu şekilde bu üçlü akım 1980'li yıllara kadar sürdü. 1980'li yıllarda bu akımlar arasındaki ayrışıklık yok olmaya doğru başladı. Özal hükümeti dönemindeki "yumuşama" politikası, aynı zamanda dünya konjonktüründeki komünist rejimlerin çöküşü, Gorbaçov'un "saydamlaşma" siyasasının kapitalist sistemle bütünleşmesi, bütün bunlar dünya çapındaki yumuşamaların bize yansımasını beraberinde getirmiştir. Sağ ve sol arasındaki ideolojik ayrımın yok olmaya başlaması; ideolojilerin sonuna gelindiğinin yaygınlaşması; kemalist-laik anti kemalist şeriatçı vb. aralarındaki keskin ayrımlar, sivil toplum-devlet arasındaki ayrılmaya ve karşıtlığa kaydı. Burada artık, devletin küçültülmesi ile devletin savunulması ya da başka bir deyişle, refah-devletinin oluşturulması arasındaki tartışma ön plana çıkmaya başladı: Özellikle sağ ve sol arasındaki ayrım, devletçi ve sivil toplumcu ayrımına dönüşmeye başladı. Sağın islamcı kesiminin bir kısmı 1990'lı yıllarda devletin her işe karışmamasını dileyerek, sivil toplumcu bir söylemi üzerine aldı. Bunun yanında ise **Birikim** grubunun "sivil toplum"cu söylemi yine devam etti. Ta ki, 1994'ün 27 Mart seçimlerine ve Yeni Demokrasi Hareketi'nin ortaya çıkışına dek.[1]

1980'li yıllar öncesinde ise, bilindiği gibi, devrimci olsun, reaksiyoner olsun, kemalist olsun ve hatta islamcı olsun devlet sorunsalı ana sorunsal olarak gözüküyor, entellektüel bir hegemonya, kültürel ağırlıktan çok devletin iktidar alanının ele geçirilmesi, Leninist veya Bonapartist-Jakoben bir siyasa ön plana çıkıyordu. 1980'li yılların darbe sonrası olması, siyasi yasaklar, entellektüel hegemonyanın artış alanlarını Türk-İslam sentezinde boşaltıyor gibi gözüküyor, ve bu alanda **Dergah-Ocak-Devlet**[2] üçlüsünün ne şekilde Türk entellektüel hayatında siyasi bir kadrolaşma oluşturduğunu bize gösteriyor: Bunlara, bir bakıma darbenin aydınları da diyebiliriz.

Diğer tarafta ise sol görüşlü aydınlar, yasakların da etkisiyle şirketleşmeye başlayıp, anonim şirketlerin varlığı sayesinde fikirlerini sürdürebildiler. Bunlar arasında sayılabilecek olan ve günümüze kadar bir okul niteliğiyle varlığını sürdürebilen BİLAR'ı düşünebiliriz.[3]

Devleti ele geçirme üzerine kurulu yönelimler varsa, 1980 sonrasında, Türk aydınlarının bir çoğunda şizofrenik bir oluşumun varlığını gözlemleyebiliriz. 1980 öncesinde devlet memurluğu ön plana çıkarken, 80 sonrası, özellikle devletin kadrolarının, darbe dolayısıyla, bu tip aydınlara kapalı olması devlet-dışı oluşumları ortaya çıkardı. Yeni fikirlerin, Türkiye için adı az duyulan yazarların gündeme gelmesi, yeni dergilerdeki oluşumları etkiledi: **Gergedan, Argos, Dekorasyon, Arkitekt, Cogito** vb. dergiler bu dönemde ortaya çıktılar. Diğer yan-

dan ise kadın ve erkek dergileri cinselliği ön plana çıkardı. Dönemin aydınlarının kadın sorunu üzerine yazıları, röportajları, söyleşileri yayımlandı. **Kadının Adı Yok** ile **Aslında Aşk da Yok** kitaplarıyla Duygu Asena popüler kadın kültürünün bir varyantı olarak, gazeteci-feminist bir üslûbu ortaya çıkarttı. Cinselliğin öne çıkması, tabuların yıkılmaya çalışılmasındaki yanılsama- çünkü tabuların yıkılması adı altındaki yasakaşma eyleminin kendi içinde kutsallığı ve diniliği, mistisizmi barındırmış olduğunu Bataille, Klosowski gibi yazarlar bize gösterdiler- yeni, farklı gibi duran, ancak ayrışık bir söylemle, geleneğin beraberinde gelen postmodernist bir yaklaşımı da meşrulaştırdı.

Bu açıdan bakıldığında, 1980 öncesi ile sonrası arasında bir kopmadan bahsedebiliriz. 1980'lere gelinceye kadar, paranoyak kutup hakim gibi duruyor; ancak 1980 sonrası konjonktür şizofrenik kutbu ön plana çıkarmaya başlıyor, paranoyak kutup Türkiye'nin bağımsızlaşması, dilde arınma, Osmanlı geleneğinden kopma öğelerini ön plana çıkarmasına karşın 1980 sonrası şizofrenik kutup, modern olanla gelenekseli, ileri olanla muhafazakarı, solcu ile sağcı fikirleri, küreselleşme ve özelleştirme ana başlıkları altında, piyasa ekonomisini güncelleştirdi. Keynesci ekonomi politikanın yerine 24 Ocak kararlarıyla Friedman'cı bir ekonomi politikanın gelmesi ve gündeme oturması ile şizofrenik kutup paranoyak kutba göre daha önem kazandı: Makro-politikalar yerine mikro-politikalar. Bu ikinci kutba göre Devlet, artık, tek iktidar aygıtı değil; güç ilişkileri, iktidar ilişkileri ve bağları (Foucault) sivil toplum içinde de belirginleşerek, sorunsal hale geliyor. Sadece bütüncü ve moler bir politika yok. Mikro-politika da söz konusu. İktidarın kökenleri artık piramidal bir şekilde tepelerde değil, tüm siyasal bedende araştırılmaya başlanıyor. Tüm bir sivil toplum tartışması bu alanda sorunsallaştırılıyor. Sivil toplum tartışmaları arasında, Şerif Mardin'in yaklaşımı oldukça ilginç bir durumu oluşturmakta: Osmanlı- Türk toplumlarında örf-i Sultaninin karşıtı olarak şeriat, sivil toplum işlevini yüklenmektedir[4]. Aynı şekilde Ali Bulaç'ın "Medine Vesikası" üzerine açtığı tartışma ortamı, Abdurrahman Dilipak'ın devletin nüfus politikasına karışmaması gerektiğini savunması, devletin gücünü kullanmasını bu şekilde eleştirmesi, sivil topluma atfettiği "meleksi" yaklaşımı göstermektedir. Ancak bir mikro-iktidar olarak sivil toplumun iktidarı da devlet iktidarından ayrı değildir. Farklıdır, ama ayrı bir iktidardır. Askerilerde bile "sivilleşme" eğilimleri, emekli eski askerlerin şirket danışmanları haline gelmesiyle, başgöstermiştir. Günümüzün askeri zihniyetinin git gide daha ticarileştiğini söyleyen metinlerle karşılaşmamak, artık mümkün değil gibi duruyor.

Paranoyak terimini psikiyatrik anlamında kullanmıyorum. Bu, kavram olarak her türlü despotizmi, müdahaleciliği ve tepeden merkezi yöneticiliği ifade etmektedir. Davranışları, yaşam biçimlerini moler ve toptancı bir şekilde kodlar Paranoyaklar, aydınlanma gereği, Kant'm "Aydınlanma nedir" metninde yazmış olduğu gibi, minör durumdan çıkmış yetişkin kimselerdir. Pedagojik olarak halkı eğitmeye ve bilinç vermeye temayüllüdürler.

Şizofren kelimesinin içerdiği ise, belli bir düzene sırt çeviren, marjlarda, kaotik durumlarda yaşayan, normların dışında duran, dili yaran, sesi kıran, normları zorlayan, yasakaşan, makro-politikadan çok mikro-politikaları yaşamaya çalışan, örgüt dışı birliktelikleri yeğleyen, siyasi olmayan veya siyasi olarak zıt

kanatlarda bulunan şairleri, yazarları güncelleştirmekten çekinmeyen, ve belki de bu nedenden dolayı yanlış anlaşılan aydınları belirlemektedir. Daha çok yerel olanı evrensele tercih ederler. Başka türlü bir sorunsalı yersizyurdsuzlaştırarak ortaya koymaya çalışırlar. Ancak, bu ikinci tür aydın tipinin içinde yersizyurdsuzlaşalım derken, kavramları da birbirine iyice karıştıranları da yok değil. Kendisinin solcu olduğunu, marksist olduğunu söylerken, en anti-marksist lafları edenler, Marx'ın metinlerinin artık kimse tarafından okunmamasından ve bilinmemesinden dolayı olacak, herhalde, bu tür kavram karıştırmalarım ortaya koyuyorlar. Bunlar arasından sahici olanlar minör bir söylemi güderek, azınlık bir yaşam biçimini, marjlardaki hayatları (Cezmi Ersöz) güncelleştirmektedir.

Kalkınma Planlarına Göre Aydınların Sanayiileşmesi

Türkiye'deki sanayileşme politikasının aydınların sanayiileşmesiyle aynı düzeyde geliştiğini göstermenin mümkün olduğunu sanıyorum. Bunu daha yakından görmek için dergilerin çıkış tarihleriyle kalkınma planlarının yapılış tarihlerini kıyaslarsak ortaya ilginç bir tablo çıkmaktadır:

Birinci kalkınma planı (1963-67) yılda ‰7'lik bir büyüme gösteriyor. Bu dönem **Yön** dergisinin *hareketinin* başladığı döneme tekabül etmektedir (1961-1967 arasında). Bu grubun bir kısmının askeri bir darbe yapmaya kalkışması dönemin ilginç paranoya örneklerindendir. Derginin bünyesindeki D. Avcıoğlu' nun, İ. Selçuk'un vb. **Yön** dergisinde askeri solcu diktayı savunan yazılar yayınlaması, üçüncü dünyacı bağımsızlık savaşlarını komprodor burjuvaziye karşı savunmaları hep aynı tip görüşün hakimiyetinde olduğunu bize göstermektedir. Batılı kapitalist ve emperyalist ülkelere karşı bağımsızlığın savunulması dönemin hakim söylemini oluşturmaktadır. Bu anlamda, kurtuluş savaşının idealleriinin sürdüğünü ve bunun devrimci gençliğe de yansıdığını söyleyebiliriz. Atatürk'ün Bursa Nutku'nun sol bir versiyon içinde okunması, bu gruptaki aydınların ne kadar kemalist ideolojiyle iç içe olduklarını göstermektedirler. Onlar için önemli olan milli burjuva devrimi ile proleter devriminin arasındaki stratejik ve taktik ayrımların belirlenmesi ve buna göre devrim teorilerinin üretilmesidir. Türkiye ve Osmanlı toplumunun feodal mi yoksa Asyagil üretim tarzını mı oluşturduğu tartışmaları yine bu yıllarda gerçekleşmiştir[5]. Kemal Tahir'in bir romancı olarak Osmanlı toplumsal yapısına bakışı ve toplumun kendi iç dinamiklerinin dış dinamiklerden daha önemli olduğunu varsayan tartışmalar hep bu dönemdeki sinemacılardan ressamlara, sosyolog ve ekonomistlere kadar herkesi etkilemiştir[6].

İkinci Kalkınma Planı (1968-72) karma ekonomiyi geliştirir. Burada marksist bir ekonomi-politikanın canlandığım görmek mümkündür (Bu dönemde **Ant** dergisi önem kazanır ki, buradaki yazarlardan büyük bir kısmı **Yön** (1967 yılında kapatılan) dergisinden gelmektedir.

Üçüncü kalkınma planı (1973-77) Ecevit'in siyasi sahnede yükseldiği döneme tekabül etmektedir. Kitle olarak sosyalizme doğru bir yönelme gözlemlenir. Bağımsız Türkiye sloganının yükseldiği bu dönem aynı zamanda islamcı bir söylemin de ortaya çıkıp, Milliyetçi Türkçü söylemlerin de sempati topladığını izliyoruz. Bu kalkınma planı, teknokrat bir ekibin sayesinde ortaya konmuştur. Mühendisler ideolojisinin yükselişi burada dikkat çekmektedir[7]. Bu ekip siyasi

sahnedeki politikacıların dışında karar almışlardır. Ayrıca Türkiye'nin Ortak Pazar'a girmesi için de yeşil ışık bu dönemde ağırlık kazanmıştır.

Dördüncü kalkınma planı, bilindiği gibi yarım kalmıştır, 24 Ocak 1980 yılında gündeme gelmiş ve daha sonra da 12 Eylül darbesi gerçekleştirilmiştir. Bilindiği gibi, yine bu dönemde yasaklar ve tutuklamalar özgür düşünme biçimlerini korku içine sokmuş ve sansür ve Gündüz Vassaf'ın dikkatimizi çektiği gibi otosansür, aydınları iyice paranoyaya sokmuştur. Ancak bu paranoya, bir usyarılmasını da beraberinde getirerek, korkuyla karışık bir şizofrenik dönemin başlangıcını hazırlamıştır. Bu dönemde, aydınların bir kısmı hizmet sektörüne girmiş, yeni çıkmaya başlayan Ansiklopedilerde görev almışlardır. 1950'lerden itibaren yavaş yavaş yükselmeye başlayan hizmet sektörü, 1980'lerin tüketim toplumunu hazırlayıcı bir konumu ortaya koymuştur. Örneğin 1950'de %43 iken tarım sektörü %41 idi. Sanayii ise %14,5 idi. Halbuki 1984 yılında hizmet sektörü %53,6 iken tarım %18'e düşmüş, sanayi %27'ye çıkmıştır.

Bu anlamda Türkiye'deki aydınların sanayileşmesinden bahsederken sanayileşmenin gelişmesiyle aydınların sanayileşmesi arasında bir paralellik kurabilmek mümkün hale gelmektedir. Özellikle hizmet sektörünün gelişmesi, reklamcılık ve dergicilik ve T.V.'deki yeni iş imkânları şizofrenik aydın tipini ortaya koymaya yetmiştir. Gündüz işinde, gece eğlencesinde, yaşam tarzı parçalanmış bir aydın tipi ve bunalımı bu yıllarda ivme kazanmıştır.

1950'lerde Marx'm ilkel birikim dediği gibi yahut Bourdieu'nün entellektüel sermaye olarak kavramlaştırdığı gibi aydınlar için de Bilgi'nin bir ilkel birikiminden bahsedebiliriz. **Tercüme** dergisi, **Yeni Dergi**, ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayıma hazırlanan, adına Beyaz Kitaplar denilen Hasan Ali Yücel zamanında yayımlanan Dünya Klasikleri Türk aydınının dünyaya açılmasındaki ilkel bilimsel bilgisini oluşturmaktadır. Bu dönemde daha sonra sivil piyasanın düzenleyebileceği cinsten, çok ucuza mal edilen çeviriler ve telif eserler yayımlanmıştır. 1970'li yıllarda ise marksist bir literatür bu eksik kalan kısmı ilkel bilgiye eklemiştir. Marksist klasikler bu dönemde ivme kazanmış ve devrimci yükselişi canlandırmıştır. Bu döneme ise "bilginin genişletilmiş birikimi" adını verebiliriz. Burada bir yandan felsefi bir söylem geliştirilmiş hem de sosyolojik metinler ön plana çıkmıştır (özellikle, Rodinson'un çevirileri, Niyazi Berkes'in kitaplarının Türkçe olarak yayımlanması, R. Garaudy'nin marksist zamanının eserleri).

1980'li yıllarda, özellikle, yeni yayınevlerinin çoğalmasıyla; birçok ansiklopedinin yayımlanması ve yaygınlaştırılması ile (hatta gazeteler tarafından bedava bir şekilde halka dağıtımının sağlanması, bundan sonra 1990'lı yılların içinde de gerçekleşmiştir) bilginin genişletilmiş birikimi ivme kazandı. Bu sırada dergilerin basımı da çoğaldı. Şık şık dergiler ve sosyete haberlerini veren dergilerin, aydınlara da yer vermeye başlaması, işletmeci bir zihniyetin hakim olmaya başladığını bize göstermektedir. Bu süreç içinde, eskiden solcu olan bir takım devrimci aydınlar 1980'lerden sonra güncel yaşama daha çok katıldılar ve piyasa ekonomisinin işleyiş mantığına eklemlenip; "solcu bir deyişe göre" normalize oldular, yani; sistemle, kapitalist düzenle bütünleşme sürecine girdiler. Bunlardan bir kısmı Sabancı veya Koç şirketlerinde danışmanlık yaptı; diğer bir takım ise daha çok özel kurumlarda çalışma hayatını sürdürdü; bunların dışındakiler

entellektüel yaşamın içinde kalarak, ansiklopedilerin içinde çeviri bölümlerinde çalışmalarını sürdürdüler. Bu bölümlerde çalışanlar ise daha sonra 1990'lı yıllarda entellektüel yaşam içinde kalarak, daha sonra kurulmakta olan veya kurulması tasarlanan özel üniversitelerde çalışmayı denediler. Şirketleşme ruhunun-1980'li yıllarda, darbe sonrası dönemde hakim bir işletme yöntemi olmasını da göz önünde bulundurduğumuzda- dışında kalanlar ise git gide daha proleterleşme sürecine girdiler, fakirleştiler, işsizleştiler. Bu aynı zamanda, genç aydınların da işsizleşme sürecinin başlangıcı oldu, ancak bu arada yeni dergilerde iş bulanlar, medyaya atlayanlar vb. gibileri 1990'lı yıllar içinde tekrar toplumun saygın katmanlarına yerleşmeye başladılar. Toplumun üst katmanlarına çıkamayanlar ise, birçok islam ülkesinde olduğu gibi, ve Olivier Roy'ın da dikkatimizi çekmiş olduğu gibi[8] düzen karşıtı üretilen bir söylemin içinde kalarak, islamcı saflarda yer almaya başlıyorlar. Bu islamcı aydınların arasında ise medya ile ilişkili olanları, dergilerde, televizyonda yapılan tartışmalarda görünerek, belli bir popülarite kazanmasını bildiler (bunların arasında özellikle Ali Bulaç'ı, Nabi Avcı'yı) (**Aktüel** dergisinde), Abdurrahman Dilipak'ı göstermek mümkündür.

Yukarıda bahsettiğimiz 1980'li yıllarda ansiklopedilerde çalışanlar, lisan bilmeleri sayesinde, çevirmenlik yaparak hayatlarını idame ettirmeyi başardılar. Bab-ı Âli'de çalışarak çevirmenlik görevini üstlenenler ise ilk dönemlerde proleterleşme sürecine girerek, Marx'ın bir deyişini kullanırsak, bilgilerini satmaktan başka çaresi kalmayan emek güçleri oldular. Aslında bu dergilerde ve ansiklopedilerde çalışanları işe alan müdürlerin de eski solcu aydınlar arasından gelmesi, iş bulmaya çalışanlara yardım bakımından etkili olmuştur diye düşünmenin mümkün olduğunu sanıyorum. Ancak, ansiklopedilerden çok dergilerdekilerin işinin daha zor olduğunu, finansiyel sıkıntı içine girildiğinde, çalışanların işsiz kalma olasılığının yüksek olduğu da bilinen bir gerçek. Bu genç çevirmenlerin büyük bir kısmının bilgi emekçileri olduklarını ve entellektüel sermayelerinin ortaya çıkardığı emek güçlerini sattıklarını söyleyebiliriz[9].

O halde, bu emek piyasasında, aydınların, ister islamcı, ister devrimci ve solcu olsun, bir kısmının yaşamlarını işletmeye ve yatırıma koyarak, bir iktidar kutbu içinde yer aldıklarını; ikinci bir kısmın ise ki bu özellikle gençler için söz konusuydu, 1980'li yılların başlarında Bilginin sahibi olarak ve emek güçlerini satarak (bilgi üretimine katkıda bulunarak), hayatlarını sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Bilginin kanının emilmesi sürecinin hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya doğru yapıldığını ve bu bilgi sürecinin ise iktidarın kapitalize ettiği emek güçlerinin öznelsellik arayışlarının bir göstergesi olduğunu saptayabiliriz.

Kadro ve **Yön** dergilerinden ayrı bir şekilde, 1980 sonrasındaki dergilerin niteliği ve toplumsal sorunlara yaklaşımları çok farklıdır. **2000'e Doğru, Nokta, Yeni Gündem, Gergedan, Argos** vb. daha önceki dönemle bir hesaplaşmaktan çok, o döneme bir nokta koymayı içermekte ve 2000'li yıllara doğru bir gelişmeyi öne sürmektedirler. Bu şizoların niteliğine yakışır bir yaklaşımdır, çünkü şizo için asla bir Yön söz konusu değildir, O bir noktadan bir noktaya, tıpkı bir göçebe gibi gider gelir. Eugene Bleuler'e göre 1911 yılında kelimenin ne anlama geldiğini öne sürdüğü "Dementia Praecux oder Gruppe der Schizophrenien" yazısında birbirine zıt ruh durumlarını aynı anda ifade eden akıl düzenle-

mesi için verdiği örneğe dönersek: Doktorun hastaya "annen nasıl?". "Çok iyi değil, harika bir vaziyette, hiç iyi değil" demesi gibidir. Yine Bleuler'e göre, şizofren bileşik güçleri ele alırken, onları mutlak değer olarak kabul edip, nihailiğini oluşturamaması önemlidir. Halbuki paranoyaklar için teleolojik diyebileceğimiz bir nihai hedef vardır. Şizofren için akımlar her yerdedir, her yerden akar ve her yana kaçar.

Kadro dergisinin adının da göstermiş olduğu gibi, merkezi bir otoritenin organizasyonunun önemi kadroları oluşturabilir. **Yön** dergisinin anlamı ise bir yönü göstermesi bakımından anlamlıdır. Ekonomik ve siyasi bir yönün tayin edilmesini ifade etmektedir. 1980'li yılların şizoları, herkes için karar alıp, merkezi bir şekilde yönlendirmekten çok, kimse adına karar verme yetkisini kendilerinde görmemeye başlarlar (Bu tabii tüm aydınları kapsamamaktadır). Örneğin, **Nokta** dergisinin Arda Uskan tarafından politikası şu şekilde tayin edilmiştir: Haftanın küçük olaylarım takip edip, büyük olayların hegemonyasından çıkmak. Bu, mikro-politikalar öneren Deleuze ve Guattari'nin "kaygan mekanlarının mikro dengelerine" yakın bir yaklaşımdır. Diğer 1980 sonrası dergiler de bu politikayı sürdürür gibi kendi küçük olaylarını yaratarak, onları büyütmeye çalışmaktadırlar. Aslında bu büyütme işlemi paranoyak kalıntıların bir devamı gibi durmaktadır, ama yine de burada vurgunun küçük olaylar üzerine verilmesi ilginçtir. **Gergedan, Argos** gibi dergiler ise haber vermekten çok tanınmayan, arkada kalmış figürleri ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Milli bir kültürden çok dış dünyaya açılmak politikası içinde küreselleşen bir ekonomiyi ve adına megalopoller dediğim gelişmeyi önemsemiş durmaktadırlar[10]. Paranoyak, bir ulus-devlet üzerinde yerini yurdunu bulurken, şizolar yersizyurtsuzlaşmaktadırlar. Bu ikincilerde ayrışık kültürlere açılım esastır : Bu yukarıda bahsettiğim edebiyat ve sanat dergileri hem Türk hem de yabancı yazarları lanse etmektedirler: Edebiyatçı, ressam, fotoğraf, v.b. dünya çapındaki filozoflardan, düşünürlerden çeviriler, Sürrealist hareket, atonal müzik, Adorno, Barthes, Benjamin, Ataç, v.b.

Edebiyatta da 1980 sonrası ortaya çıkarak, isimlerini duyuran yazarlar mikro-tarihle daha ilgili gibi durmaktadırlar. Selim İleri (**Her Gece Bodrum, Cehennem Kraliçesi**, v.b.) milli sorunlardan daha yerel ve sınıf katmansal sorunları ön plana çıkarmaktadır. Konular daha çok kişiler arası tutkusal, iletişimsizlik ilişkileri, eşcinsellik sorunları, v.b. Romanlarında sosyalizm ve bireycilik gibi genel kuramlardan bahsedilse bile aslında, eşcinselliğin "insolide" sorunları gündeme getirilmektedir. Zaten de edebiyat eleştirmeni Fethi Naci, **Yön** ve **Ant** dergilerinden gelen biri olarak şu eleştiriyi yapmaktadır; Küçük yerel konumundan çıkamamakta ve ülkenin genel durumuna ulaşamamaktadır[11]. Edebiyat eleştirmenlerinden Füsun Akatlı **Gergedan** dergisindeki bir yazısında son romanının şizofrenisinden bahsetmektedir (**Kafes**, Özgür Yayınları). "Ben" bir "o" olarak konuşmaktadır, anonima kişilik çoğalmasına dönüşür. Nevres Reşat Hanım, Esat Bey'in kişiliği ile ve onun psişik tavırlarıyla yaşamaktadır.

1980 öncesi ve sonrasında dilin kullanımı da değişikliğe uğramıştır: Burada bahsedilen epistemolojik kopuş değil, ama bir sınır meselesidir. Yoksa iki dönemde de bir o kadar paranoya olduğu kadar şizofrenler de vardır. **Yön** ve **Kadro** dergileri dönemleri bir ülküye, kendilerini adamışlardır, onlar için para-

nın değeri önemli gibi durmamaktadır. Bugün ise artık bir makaleyi "satmaktan" bahsedilmektedir. Bunlar artık büyük ekonomik yönler, ülkenin kurtulması gibi fikirlerden çok, bağımlılık kuramlarının az gelişmişlik tezlerinden çok tam manasıyla ayrışık bir düşünce ekonomisinin işletmecileridir. Onların emeği artık bilgisayarlaşmış, sanayiileşmiş bir üsluptur. Aydemir'in 1930'lu yılların başında yakındığı büyük münevverlerin sonunun geldiği döneme benzer bir şekilde büyük ve yüce fikirler bir yana bırakılmış ve yazarlar bile artık kendi kendilerinin üzerine yazmaya başlamışlardır. Hilmi Yavuz[12] kendini sorunsallaştırırken, Bülent Şangar kendisinin seriografisini kullanmış, İpek Aksüğür Duben kendi kimliğinin fotokopiyle çoğaltılmış halini konu olarak kendilerine seçmişlerdir. Daha yerel olaylar, sosyete haberleri, paparazziler ön planda konu haline gelmeye başlamıştır. Haberler bile büyük bir oranda yerelleşmektedir. Küreselleşmenin de etkisiyle kablolu daha özgül kanalların habercisi olan bir medya sistemi oturtulmaya çalışılmaktadır. Sivil toplum bile büyük fikirler arasından mikro-iktidarı temsil eden kısım olarak makro iktidardan daha güncel bir konuma bürünmüştür. Bunların ise artık milli eğilimlerden kopmakta oldukları globalleşen bir durumdur[13]. Ayrıca daha popüler dergilerde boy gösteren aydınlar **Playboy, Kadınca, Erkekçe**, v.b. gibi dergilerde cinsellik, kadın sorunu, feminizm gibi konular üzerine demeçler vermeye başlamışlardır. Bazı eski marksist kuramcılar buralarda kadın veya cinsel sorunlar üzerine beyanlarda bulunmaktadır artık. Eskiden bu tip dergilerde yazı yazmanın bile utanılacak birşey olmasına karşın, bugünlerde buralarda yazmamanın veya demeç vermemenin "taşralılık" sayılmaya başladığını gözlemlemekteyiz. Bu şekilde Türk aydınının bir kısmı kapitalistleşme ve şizofrenleşme süreci içine girmişlerdir. Eğer büyük şirketler en değerli yöneticilerini eski devrimciler, eski örgütçüler arasından seçiyorlarsa, bu şaşırtıcı gibi görünmemektedir. Bu kadrolar artık büyük şirketlerin kapitalistleşen ekonomilerini örgütlemişlerdir. Bu dönem yine aynı şekilde "Elveda devrimlerin" , "Biz devrimi çok sevmiştik"lerin dönemidir[14].

Enis Batur "çoğul okuma" adını verdiği çalışmasıyla 1980 öncesi aydınlarından ne şekilde ayrıldığını göstermek bakımından kendi neslinin içinde örnektir: Şizofrenik okuma diyebileceğimiz biçimi önerirken, birbirleriyle uyuşmaz kuramcıların aralarındaki kuramsal tartışmalar hiç kaale alınmaz bir şekilde, "Frankfurt okulunun üyelerinin ve yandaşlarının estetik konusundaki görüşlerine" duyduğu yakınlık[15] ile yapısalcı kanat ve *Marksçı* estetiği birleştirmeye çalışmakta gibi durmaktır. Enis Batur döneme özgün olarak, fark edebileceğimiz gibi, "kaypak ve bulanık" türlü sıfatların bu döneme yakıştırıldığını yazmaktadır[16]. Enis Batur, bu tartışmalar için "çoğul okuma"nın gerçekten bir ütopya mı yoksa kaçınılması gereken son hedef mi ? sorusunu sorduğunda[17] , adı üstünde, şizofrenik dönem aydınlarının son hedefinin nihailiğinin artık bir ütopya haline büründüğünü belirtmektedir. Enis Batur'un bu yaklaşımı bizim tezimizi destekler mahiyettedir. 1980 sonrası teleolojik, eskatalojik, nihai yaklaşımlara tenezzül edilmez olmuştur. Enis Batur'un önermesi bir son hedefi önüne almıştır. Bu aynı zamanda modern ve postmodern arasındaki gerilimin içinde bulunan ayrışmayı da göstermektedir. Yine, Enis Batur'un kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, bu şizofrenik hız ve patafizik içinde "birkaç sayfada Kıbrıslı Zenon'dan

Swezy'e " geçilir ve bu uzantının " uzun damarda küşüm duyduğumuz noktalara birer işaret koymak" için olduğunu vurgular[18].

Enis Batur'un yazısı, daha önce bilimsel olanla sanatsal olan ayrımının da aşılmasını bu ikisinin de gerçeği göstermeye yarayan bir epistemeyi ortaya çıkardığı vurgulanır[19]. Batur'un bu yazar şizofrenik dönemin bilimsel bilgisi, okuma, anlama, ilişkisinin oyunla olan içselliğini göstermek açısından da anlamlıdır[20]. Çünkü dönemin bir özelliği de yöntemden çok yoruma biçilen pahadır. Batur, burada, Todorov'dan bir alıntı yaparak: "okumadan neden ille de yöntemsellik beklendiğinin *artık* (Batur, artıkı italikle yazdığında evvel ve sonra arasındaki farkı vurgular) anlayamadığını" söyleyen Todorov'un yoruma öncelik tanıdığını göstermiştir. Feyerabend'in önermesi de aynı şizofrenik yaklaşıma dahildir. Nesnel anlamda bir şeyi tanımlayabilmek için fikir çeşitliliğinin yaratılması kaçınılmazlık taşır. Bu nedenle de, çeşitliliği yüreklendiren bir yöntem, insancı düşüncelere yaraşan tek yöntemdir[21]. Enis Batur'un adına "merak böceği" dediği şey, 1972'deki sanat anlayışından onu alıp, koparan, işte bu aydınlarda, genel ifadesini vermeğe çalıştığımız dogmasal veya "bilimsel" inançlardan arayış sürecinde, ayrışık kuramcılar ve düşünürlere açılmayı anlatmaktadır[22]. 1980'lerde ortaya çıkarak, 1990'ların içinde iyice yerleşik bir söylem olarak ortaya çıkan ve birlikte yaşama formüllerini ortaya atarak, herkesin hakkını savunmayı amaçlayan, sivil toplumcu yaklaşımların odak noktası haline gelen, ve de siyasi alanda görülen yumuşama, sağ ve sol, dinci ve laik arasındaki uzlaşma, burada, edebiyat alanında, okuyucu ve yazar arasında gerçekleştirilmektedir. R. Barthes'ın yazarın okurunu tavlaması gerekir önermesine karşın, E. Batur okur-yazar ilişkisinin "tuhaf bir biçimde demokrasinin belki en küçük ama, en önemli sınav yerlerinden biri" olduğunu öne sürdüğünde,[23] bugünkü siyasi ortamın edebiyat alanındaki yansımasını örneklemektedir.

1980 öncesinin aydınlarından ikisini daha, burada ele alacağız: Attilâ İlhan ve İdris Küçükömer. İkisinin de ortak yanı araştırmacı nitelikleriyle, şizofrenik "yapıya" daha yakın olmaları; ikisinin de terimleri "altüst etmeleri". Attilâ İlhan kitaplarının isminden belli olarak anlaşılacağı üzere "hangisi" sorusunu sorarak, birden çok tanımın var olduğunu ima etmektedir. Sol'un, laiklik'in, Seks'in vb. çoğulluğunu gösterirken, aynı zamanda Enis Batur'un yukarıda ele aldığımız "çoğul okuma"sına da yakın bir entellektüel yerde oturmaktadır. Attilâ İlhan cumhuriyetçi ile demokrat arasındaki ayrıma değindiği yazısında[24] aydınlarımız bürokrasi ve burjuvazinin yanında yer almış olarak "Batıcı" dır; ama "ilerici falan değildir" diye yazmaktadır. 1980'li yıllar öncesinde ilericilik ile batıcılığın eş anlamlı alınmasına karşı çıkan Attilâ İlhan gibi, İdris Küçükömer de **Düzenin Yabancılaşması**[25] kitabında ilerici C.H.P. gerici D.P. çizgisini tersyüz ederek kimin gerici, kimin ilerici olduğunun anlaşılmamaya başlandığı bir dönemin hazırlayıcısı olmuştur. Ancak, günümüzdeki sağ ve sol tartışmaları içindeki ilerici ve gerici tartışmalarının dışında İdris Küçükömer, bir marksist olarak, sol'un ilerici olduğunu hep kabul etmiştir. Hatta, islamcı bir çerçevede ele alındığında, onun sol ve sağ kavramlarını Fransız İhtilali sonrası gelenekten alıp, müslümanlıktan almaması, onu solcu ilericidir "yanılgısına" götürmüştür, iddiası ileri sürülmektedir. İdris Küçükömer, Sol yan olarak ele aldığı kesimde yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu-islamcı halk cephesine dayanan Jön

Türklerin Prens Sabahattin kanadı, Hürriyet ve İtilaf, Birinci Büyük Meclisi'nde Müdafai Hukuk Cemiyeti, İkinci Grup, Terakki Perver Fırkası, Batıcı-Laik bürokratik geleneği temsil eden Jön Türklerin İttihat ve Terakki kanadı, Birinci Büyük Millet Meclisi'nde Müdafai Hukuk Cemiyeti'nde Birinci Grup, C.H.P., C.H.P.-Milli Birlik Komitesi, C.H.P. ortanın solu çizgisini ele almaktadır[26]. Sağ yanda bulunanlar için "temsil eden" sol yanda bulunan grup için "dayanan" ifadelerini kullanması ise temsiliyet krizinin 1980'li yıllar sonrasındaki hazırlayıcılarından olduğunu yazmamızın nedenidir. Burada, Küçükömer sol yanın "yeniçeri-esnaf vb." halka dayandığını, diğer sağ yanın ise ancak, olsa olsa halkı "temsil edebileceğini" vurgularken dolaylı ve dolaysız demokrasi tartışmalarına da o yıllarda bir ışık tuttuğunu göstermektedir.

Bürokrasi eleştirisinden, Batıcılık eleştirisinin ise Doğuculuğa dönmediğini söyleyemeden; çünkü esnaf-ulema için aynı zamanda "doğucu, islamcı halk cephesi" sıfatını kullanıyor, günümüzün "Sivil toplum" tartışmalarına yol açtığını söyleyebiliriz. Bu anlamda İdris Küçükömer ve Attilâ İlhan için 1980 öncesi aydınları arasında a-tipik örnekler olduklarını iddia edebiliriz, sanıyorum (Bunlara, belki Şerif Mardin ve diğerleri eklenebilir). Attilâ İlhan ile bir benzerlik daha gösterilmek istenirse, iki yazarın da laik ve mürteci arasındaki farkın oluşmasında oyunun "tarihi olarak *kaçınılmaz üst yapı oyunu olarak devam*" edegeldiğini belirten Küçükömer'in benzeri bir şekilde Attilâ İlhan'ın da "üstyapı" üzerinde durduğunu gösterebiliriz[27]. Batıcılara "üstyapı alafrangaları" tabirini uygun görmektedir.

İdris Küçükömer'i her ne kadar, görüşleri Attilâ İlhan gibi tersyüz etmeye götüren bir düşünür olarak ele alsak bile, fizik alanındaki "temel varsayımları" en basit indirgeyici modeli, neden-etki-sonuç ve mutlak ve göreli hareketine tekabül etmektedir. İ.Küçükömer'e göre: "Evrende mutlak hareket yoktur. (..) İşaret edilmiş iki nokta arasındaki mesafe aynı kalmaz. Çünkü ikisinin rölatif hareketi vardır. (..) Hareket evrensel ve daimidir, kendisini özgül şartlar içinde yeniden yaratır, değiştirir, inkar eder, *bütün diğer* hareketleri belirler ve *onlarla beraberce* belirlenir.[28]

Yukarıdaki cümlelerin önermesinin de göstermiş olduğu gibi, hareketler göreli olarak bile düşünülse, bağdaşık, neden-sonuç ilişkisinden topyekünçü ve merkeziyetçi("bütün diğer hareketleri belirler") zihniyetin dışında sayılamaz. Euclidgil olmayan bir geometrinin gerekliliği ise, bilindiği gibi, kübistler döneminin kabul görmüş bir anlayışıdır. Ve çok eski bir konsepsiyon olarak, günümüzün şizofrenik ve şizofrenlendirici sanal gerçeğinden çok uzaklarda, ötelerde durmaktadır. Yani; Küçükömer'in zihniyeti ve teorik düşüncesi (toplumsal anlayışı) Einstein'ın fizik kuramı içinde kalmaktadır.

Küçükömer, "Copernicus devriminin evrenin merkezi olarak Ay'ı almak ve Ay etrafında döndüğünü kabul etmenin"[29] meseleleri çözmediğini yazmaktadır. Kant ve Copernicus devriminin etkisinde toplumsal analizlerini geliştirmektedir: Gözlem, deneyci *doğanın* kendisini açıklamasının pasif olarak beklenmesi.[30] Tüm bunlar yapaylık ve sanal gerçeklik döneminin fiziğinin bir metafiziği ve toplumsal analizi olmaktan çok uzaklardadır.

Merkeziyetçi ve "mutlak bir doğal düzen" kavramını[31] varsaymaktır; ancak "doğal olarak" yapaylığın metafiziğini yapmasını da Küçükömer'den bekleyemeyiz ve Tarihi materyalizmi[32] Tarihi göreceliğe bağlamasındaki Kant'çı sezgiyi eleştiremeyiz.

Mekanik düşünce ile karmaşa (kompleks) ilişkisini sorunsallaştıran Ezio Marzini, **Artefacts**, adlı kitabında mekaniğin ışığında düşüncenin mekanizmasından bahsediyor. 1948 yılında Siegfried Giedion beşeri eylemlerin mekanizasyonu üzerine denemeleri yazarken, mekanik ilişkilerden yola çıkarak, örgütlenme biçimlerinin ve nesnelerinin oluşumunu ele alır; nesneler sisteminde üretim ve tüketim biçimlerinde mekanik oluşumun hakim mevkinin altını çizer. Bu anlamda klasik mekanist düşünce biçiminin düşüşü ortaya çıkar:

Modern teknik ve sanayi bilimin bir yüzyıl evvelki işlevsel pratiklerinden ve düşünce modellerinden esinlenmiştir. (Newton'un klasik mekaniği). Bu paradigmalara "İndirgemeci mekanik" adı verilmektedir. Burada görüngünün karmaşıklığı, onu oluşturan öğelerin basitliğine indirgenebilmektedir. Neden-Etki-Sonuç ilişkisi, burada, tamamen hakim gibi durmaktadır. Görüngüleri inceleyen gözleyici araştırılan sistemin dışında müşahade etmektedir. En azından teorik planda. Bu şekilde, sistemin karmaşasının basite indirgenmiş halinde gerekli bilgiyi ve bildirişi elde ederek, kuramsallaştırabilmekteydi. Ezio Manzini'ye göre, mekanist düşünce biçimi (mekanik fizik) ve pratiği teknik ve sanayiye yayılmış ve beşeri dünya ile egemenliğini almıştır.[33] Taylorizm, fordizmin parçalanıp, yeniden düzenlenebilmesi bu mekanist mantığın ürünüdür. Sanayii aktivitesinin piyasa mekanizması da yine indirgemeci bir mekanist düşünce biçiminin ürünüdür.

Bu indirgemeci - mekanizasyon düşüncede, pratiklerde ve örgütlenme yapılarında basite indirgeyen düzçizgisel büyük bir modele dönüşmüştür: Bu model saydam ve anlaşılır bir modeldir. Karmaşa ve kargaşanın bu merkezileştirici, bağdaşıklaştırıcı modele uygunluğu söz konusudur.[34] Son yıllardaki üretim ve sanayi modellerindeki gelişmeler (post fordizm ve toyotizm) eklemlenmelerden çıkmakta ve çoklu alternatifleri üretmeye başlamaktadır. Merkeziyetçi ve yekpare sistemlerin oluşumunu engelleyen mantık ortaya çıkmaktadır.

Bu anlamda, düz çizgisel mekaniğin konsepsiyonu geride kalmaktadır. "Mekanik saydamlık" aşılmaktadır. Genel denetim (merkezi denetim) fikrinin ortaya çıkardığı bireyci arzularının dışında "mümkünlük alanının" genişlemeye başladığının üzerinde durulmaktadır. Klasik mekaniğin indirgemeci karakterinin dışında global denetimin merkezi yapısının olanakları yerine olanakların çoğulluğunun olasılığı ortaya çıkmaktadır.

Aydınların durumu için de geliştirdiğimiz tezlerde, yaptığımız alıntılarda bu yönü göstermeye çalıştık ve düşünce, eylem, bilim ve yeni zihinsel konsepsiyonlar arasındaki dolaylı ve dolaysız ilişkileri vurgulamaya çalıştık. Merkezileşmenin yerini daha ademi- merkeziyetçi zihniyetlere bırakması, bağdaşıklığın ayrışıklığa dönüşmesi, Türk aydınlarında da önemli bir yere sahip olmaya başlamıştır. Bu arada, cisimselliğin ise yerini sanal gerçekliklerle dolu bir dünyanın gücüllüğünde cisimsizliğe bıraktığım incelemeye başladığımızda ve yatırıma koy-

duğumuzda üretim teknikleri sanayi sonrası ve post-modern durumdaki zihniyet biçimlerini göstermek mümkün hale gelecektir.

Teknik bilimsel değişimin ortaya çıkardığı bu durum, düşünürleri de etkisi altına almakta. Bunun da yeni yapay çevrenin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Yapay çevrelerde, gerçeklik duygusu ve sahiciliğin yara aldığım ve anı anma yapılabilecek, erekbilimsel olmayan çözümlemeler yapmak olasılıklı hâle gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla "mümkünlük alanının" karmaşasının düşünce ile ilişkisi vurgulanabilir.

Sosyolog Edgar Morin'in karmaşa kavramı da bunu göstermektedir. Morin "karmaşa" teorisini sosyal ve siyasi bilimler açısından ele aldığında kendi kendine tuhaf bir sonuca varıyor. Mekanist bir düşüncenin neden sonuç ilişkileri karmaşa teorisi içinde geçerliliğini yitiriyor; bir son durum beklenirken hep kazalar meydana gelebiliyor: "Faust, Marguerite'in mutluluğunu sağlamaya çalışırken zavallının yıkımına yardım etmiş oluyor"[35] Morin "Sartre ve Malraux dönemindeki aydınlarda geçerli olan maniken (iyinin ve kötünün belirli ve ayrı olduğu) dünyadan çok uzaklarda olduğumuzu yazıyor.[36] Dönem, artık, belirsizliklerin dönemi. Gerçekten de, kendi inancına ve düşmanının kara kötülüğüne "inançla" kanmak lazım ki; direnilsin, yaşam feda edilebilsin. Bunun adına da günümüzde fanatizm diyorlar. Yani; daha başından sakat ve sakatlayıcı. Fanatizm ve manikeizm taraftarlarının gözünü kara ve kör ediyor: Günümüzde eylem bir strateji olarak ele alınmaya başlandı (Foucault). Bu da oldukça nazik ve ince elenip dokunmuş bir şey gibi duruyor. Çünkü belirsizliği içinden defedemiyor. Tüm bir bilgi ile donanan olay, yeni bir belirsizlikle karşı karşıya gelebiliyor. Stratejinin kendisi artık karmaşa olmak durumunda, çünkü beraberinde düşüncenin kendisinin karmaşanı hareketlendirebiliyor. Fiili olarak, karmaşasının egemenliğindeki bir zihniyet günümüz aydınının zihniyeti haline geldiğinde, şizofreniden bahsetmemiz olanağı ortaya çıkmış oluyor.

Şizofreni dönemine uzun vadede *Pop Çağı* adını veren Can Kozanoğlu'nun kitabında[37] devletin kurtarılması, ele geçirilmesi üzerine kurulu olan bir tanımın tersine, devletin ne olduğunun bilinmediği bir tanımın sunulması, belirsizlik dönemindeki kavram şizofrenisini gösteren ilginç bir örnek olarak durmaktadır: "herkes devletten yakınıyor (...) gerçek devlet hangisi? Sivas katliamına seyirci kalan, Sivas'ta katledilenlerin doğru dürüst anılmasına bile izin vermeyen güç mü devlet? Yoksa "imam nikahı yaptık" dedikleri için Hülya Avşar'la Kaya Çilingiroğlu'nu mahkeme kapılarında süründüren güç mü? (...) KİT'lerin sahibi mi devlet? (...) Devlet devletçi mi piyasacı mı? (özellikle bu tanım şizofrenik açıklama bakımından mükemmel bir örnek olarak duruyor. A.A) Devletin adresini yazabilir misiniz? (bu da muhteşem değil mi? A.A) (...) 'Kontrgerilla'mn gizli adresi mi, Kültür Bakanlığı'na bağlı kütüphanelerin açık adresi mi? (...) Hangisi ?"[38]

Can Kozanoğlu'nun tanımlarına göre merkezi ve üniter devletin yapısı parçalanmış, tıpkı toplumun parçalanıp, *sosyallikler analizinin*[39] başlamış olduğu gibi... Yekpare örgütlenmenin olanaksız olduğu bir ortamda, paranoyak yaklaşımların aydınların durumu açısından, olasılığı pek kalmıyor. Parçalanma, toplumsal, ahlaki, grupsal, dini, merkezi örgütlenmesel alanlarda hep hakim öge olarak durmakta. Kozanoğlu buna "örgütlenme meselesi" adına vererek, Türki-

ye'nin tıkanıklığını bu duruma bağlıyor. Tıkanıklık nedenlerinden biri belki bu, ancak; tek açıklama biçimlerinin dönemini epeyce geride bıraktık, zannediyorum. Neden-sonuç ilişkisinin ve mekanist düşüncenin dışında *karmaşa* kuramı ile iç içe yaşıyoruz. Raul Veyne bu olguyu tarihin nasıl yazıldığını sorguladığı bir kitabında belirtmişti.[40] Adına ertirika dediği tarihteki olaylar için atomların çarpıştığı bir determinizm olmadığını yazmıştı[41] "tarih bir seriler ard ardalığı, serilerin sayısı ise sonsuz"[42] Yani, olayları belirleyen determinizm olamayacağı gibi biz de neden, etki ve sonuç ilişkisi de iktidarı, tarihi olayları ve dolayısıyla "güncel olayları"[43] anlamanın imkânsız olduğu bir dönem içinde Paul Veyne, Dilthey'in tıpkı fizik bilimlerinde olduğu gibi hipotetik-dedüktif sistemlerle olayları açıklamaya çalışma arzusuna bakarak "tarih açıklamaz, bu anlamda da; ne öngörebilir ne de tümdengelimde bulunabilir"[44] diye yazdığında etki, neden, sonuç ilişkisinin dışında olduğumuzu belirtmekteydi.

Merkezileşmenin olanaksızlığı, sanayi sonrası yapılanma ve zihniyet, postmodern durumlar, pop çağı, iletişim toplumu (Vattimo), paranoyak ve yekpare zihniyetlerin olası gücünü kıran toplumsal ve zihinsel oluşumu göstermektedir. O bakımdan "piyasanın durumuna göre hem devletin içinde, hem devletin dışında görünmek"[45] çağ sonunun şizofrenik düşüncelerine uygun. Bu şekilde, merkezi güçler yaratma "görüntüsüne" girebiliriz[46] Şizofreninin verebileceği cevap; hem devlet karşıtı hem de devletten rant ve pay kapma oluşuna girmek moda bir söylem haline geldi.

Bu dönemde, o halde, ne Sartre'ın angaje aydm kavramına yer var ne de merkezi bir Parti ile eklemlenmiş Gramsci'nin "organik aydın"ı. Olsa olsa marjinal grupların veya başka bir deyişle sosyalliklerin "organik olmayan" sözcülerinin şizofrenik demeçlerini ele alabiliriz.[47]

Attilâ İlhan'ın Aydınlar üzerine olan bir kitabında Türk aydın tipi arasında bulunan "ilerici" (buna bizim deyişimizle paranoyak da diyebiliriz) aydın türünün "artık savunulan davalara bile yaramadığının" bir gerçek olarak aydm tipinin sonunun geldiğini vurguluyordu.[48] Paranoyak aydın tipini Attilâ İlhan'dan alıntılayalım: "Aydınlarımızın çoğu kulaktan duyma aydın (...) Kitap okumuyorlar. Daha acısını söyleyeyim, okudukları kitapları anlamıyorlar. Sıradan bir adam duygusal olarak nasıl bir partiye ya da lidere takılırsa, onlar da öyle bir partiye ya da lidere takılıyor, düşünüp, taşınıp, kişisel bileşimlerini deneyecek yerde, ortalama bir takım yazarların, sütun sahiplerinin beylik klişelerine inanmayı, sağda solda bunları tekrarlamayı aydın olmanın gereği sayıyorlar. (...) herkesin kendileri gibi düşünmesini sağlamaya çalışmak, yani farklılığı silip, tek düzeliği (yeknesaklığı) egemen kılmak.[49]

Günümüzde bu tip aydın ve güç ilişkilerinin aydınlar temelinde imkanının kalmadığını gözlemleyebiliriz. Can Kozanoğlu'na dönersek: "Bu ülkede devletin hücrelere bölündüğünden, örgütsüzleşerek gücünü kaybettiğinden, merkezi-yekpare devlet sistemine göre oluşturulmuş hukuk sisteminin iflasından söz ediliyorsa[50] aydınları da aynı zihniyetin ürünüdürler. İktidar açısından iktidar boşluğundan çok bir iktidar bolluğundan bahsedebilirsek[51] bu parçalanmaların, gruplaşmaların, şizofrenleşmelerin hikayesi ile aynı paralelde gidiyor demektir.

Bu anlamda da, yukarıda yazmış olduğumuz gibi, özerkliği kalmayan (ve Gramsci'ye göre hiç olmamış olan)[52] bir grup olarak aydın hakim ve merkezi bir yapılanmaya organik olarak bağlı olmak durumunda kalmayarak, "hegemonyanın öğeleri" nin işlevini yerine getiremezler. Yekpare ideolojilerin bağdaşıklığından bahsedemeyeceğimize göre, Lenin'in "işçi sınıfının ideoloğu" olarak kabul edilen küçük burjuva aydınlarının ideolojik rolünün de işlevini kaybetmiş olduğunu yazdıktan sonra, şizofreni döneminde birçok ideolojinin birbirleriyle ayrışık ilişkilerine değinerek heterolojilerden (birden fazla birbiriyle iletişim ve dayanışma halindeki ideolojiler) söz etmek mümkün olacaktır. O anlamda aydınların - olsa olsa- organik ilişkisinin, bağının da ideolojilerin değil heterolojilerin yanılsamacılığı oluşturduğu ve bunun küçük gruplarmki olduğunu söyleyebiliriz. O halde, şizofreni ile heteroloji arasında toplumsal olarak dolaysız bir ilişki vardır, diyebiliriz.

Oğuz Atay bu şizofrenik gelişimi daha 1970'li yılların içerisinde göstermekteydi. Tam bir parçalanmışlık, kültürel parçalanmışlık: "Dilimizi anamıza, öğretmenimize, bir sentaks ve bir morfoloji kitabına borçluyuz. Duygularımız Allah'a ait. Biz ve kafamız borçlu olduğumuz yeri arıyoruz. Ben Proust'u, Gide'i, Dostoyevski'yi falanı ve filanı tanıdım. Başkaları Baudelaire ve Rimbaud'yu anacaklar."[53]

Sonuç Olarak

Aydınların özgül karakterinin "entellektüel alanın özerkliği içinde[54] belli olabileceğini öne sürerken, Zola örneğini nasıl 17. yüzyıl yazarlarından ayrıldığını gösteren Pierre Bourdieu'yü takip edersek; politik alana müdahale edebilme yetisinin, ancak entellektüel konumunu koruyabilir, önermesinin bize gösterdiği, Kadrocuların çok fazla kemalizm kuramcıları oldukları; 1980 sonrasındakilerin ise diğer bir uca kaçarak, çok vurdumduymaz gibi gözükmeleridir. Var olan siyasi ve kültürel alanla, neredeyse "peygamberimsi" bir kopuşu gerçekleştirebilmek, aydının modern konumunu ortaya koymaktadır. Aydın, o halde, siyasi alana kültürel üretimin alanına özgül değerlerle ve kendi özerkliği ile müdahale edebilen kimsedir.

Halbuki, Kadrocular, aydının özerkliğini öne çıkarmaktan çok politik alanda *real politik*'i ve *hikmet-i hükûmeti* daha önemser görmüşler ve Bourdieu'nün Fransa için yazmış olduğu gibi "kendi evrenlerine özgül ilkelerin evrenselleşmesinin ürününü evrensel ilkeler olarak" kabul etmekte ve bunu savunmaktaydılar[55].

Dipnotlar

1- **Birikim** dergisinin Eylül 1994 sayısındaki özellikle Tanıl Bora ve Ulus Baker'in yazıları "sivil toplum" kavramı sürekli bir şekilde tırnak içinde yazılıyor ve Yeni Demokrasi Hareketi'nin sivil toplumculuğu Think Tank siyaseti olarak ele alınıyor.

2- **Devlet-Ocak-Dergah** kitabı (Tanıl Bora ve Kemal Can, İletişim Yay., 1991) Türk-İslam sentezinin 12 Eylül sonrasındaki entellektüel hegemonyayı yerleştirmesi bakımından oldukça ilginç bir çalışmadır. Burada, özellikle 12 Eylül darbesinin aydın kesiminin Türkiye'yi ne şekilde yönlendirmeye çalıştığını göstermeleri bakımından yazarların araştırması dikkat çekicidir.

3- BİLAR (Bilim-Araştırma) Aziz Nesin tarafından kurulan bir çalışma araştırma merkezi. Bugün hala yapılan seminerlerle varlığını sürdürdüğü gibi, uluslararası birtakım etkinliklere de katılıyor.
4- Bkz. Şerif Mardin, **Makaleler**, İletişim Yay., 1990, s. 5
5- Bkz. Sencer Divitçioğlu **Asyatipi Üretim Tarzı**, Sermet Matbaası, 1967; ve Doğan Avcıoğlu **Türkiye'nin Düzeni**, 1969, Bilgi Yay.
6- Kemal Tahir, **Devlet Ana**, Tekin Yay. ve **Kemal Tahir'in Notları**, Bağlam Yay.
7- Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, İletişim Yay. 1986
8- Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, İletişim Yay., 1994.
9- Bourdieu'nün Entellektüel ve Sembolik Sermaye adını verdiği değerler sosyolojik açıdan, burada yapılan analizde, önemli gibi durmaktadır.
10- Megalopoller üzerine Bkz. Ali Akay, **Konu-m-lar**, Bağlam Yay. 1991 ve İstanbul sergisi kataloğu, "Şimdi İstanbul'da Olmak Vardı", Ekim 1992
11- Fethi Naci, **Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişim**, Gerçek Yay.1981
12- Hilmi Yavuz, **Kuyu**, Afa Yay. İstanbul, 1994.
13- Çağlar Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, Metis Yay., 1993.
14- Andre Gorz'un **Elveda Proletarya** bu dönemde çevrilmiştir. Atilla Tokatlı ölmeden evvel, **Bir Devrimcinin Ölümü**'nü bu sırada yayınlamıştır. Ertuğrul Özkök 1987'de **Elveda Başkaldırı**'yı bu sırada yayınlamıştır.
15- Enis Batur, **Estetik Ütopya**, B.F.S., 1987, s.9 Bu yazı Eylül 1986 yılında yazılmıştır.
16- Enis Batur, **A.g.e.**, s.10
17- Enis Batur, **A.g.e.**, s.11
18- Enis Batur, **A.g.e.**, s.16
19- Enis Batur, **A.g.e.**, s.17
20- Enis Batur, **A.g.e.**, s.19 (Yöntem ve yorum- 1980-81 ve 1986)
21- Enis Batur, **A.g.e.**, s.20
22- Enis Batur, **A.g.e.**, s.64. Zaten Tahsin Yücel ile Batur'un, Greimas üzerine olan tartışması da, imbilimle, psikanalitik okumanın birlikte olamayacağını yazan Tahsin Yücel'e, Enis Batur'un bunun ayrı ayrı mümkün olduğunu göstermesiyle yaptığı eleştirilerden kaynaklanmakta ve iki nesil arasındaki püriten ve bileşkenci ayrımını ortaya koyar gibi durmaktadır. Yani; çoğul anlamdan kaçan T. Yücel ile çoğul okumayı öneren E. Batur farkı. Bu tartışma, aynı zamanda, Greimas ile J. Derrida arasındaki ayrıma da ışık tutmaktadır. E. Batur "yapısal biçim hiç değilse, yazınsal çözümleme alanında tamamlanmıştır" (s.83) diye yazdığında paranoyak kuşak (herşeyi arı ve bağdaşık olarak koruma arzusu) ile şizofrenik kuşak (herşeyi birbiriyle aynı değerde kabul ederek bunlar arasında uzlaşmaz birleşmeleri başaran) arasındaki ayrıma edebiyat ve sanat eleştirisi bağlamında el atmış olmamakta mıdır?
23- Enis Batur, **A.g.e.**, s.99
24- Attilâ İlhan, **Hangi Laiklik**, Bilgi Yay.,1995, s.236
25- İdris Küçükömer, **Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması**, (Yeni Basım; Bağlam Yay, 1994) **Yeni Şafak** gazetesinin İdris Küçükömer'den bahsettiği sayısında, (2 Mart 1995 Şaban Abak'ın "İdris Küçükömer Konuşuyor" adlı yazısı) bu kitabın ikinci baskısının 1967'den beri yapılmadığını iddia eden bu yazıya karşın Alan Yayınları'nda 1980'li yıllar içinde bu kitabın yeni bir baskısının yapıldığı ve hatta tükendiği unutulmaktadır.
26- İdris Küçükömer **A.g.e.**, s.72
27- İdris Küçükömer **A.g.e.**, s.74; Attilâ İlhan, **Hangi Laiklik**, s.236: "Batıcıdır, ama ilerici filan değildir; daha çok "üst yapı alafrangasıdır".
28- İdris Küçükömer, **Sivil Toplum Yazıları**, Bağlam Yay. 1994, s. 11.
29- Küçükömer, **a.g.e.** , s. 19
30- Küçükömer, **a.g.e.** , s. 19
31- Küçükömer, **a.g.e.** s. 25
32- Küçükömer, **a.g.e.**, s. 25
33- Ezio Manzini, **Artefacts**: Yapay çevrenin bir ekolojisine doğru, Les Essais, Georges Pompidou yay. 1991, s. 134
34- Ezio Manzini, **a.g.e.**, s. 135
35- E. Morin, "Du Football Et De La Complexite", Lettres İnternationalles, no: 37, yaz sayısı 1993, s. 18
36- E. Morin, **a.g.e.**, s. 18

37- Can Kozanoğlu, **Pop Çağı Ateşi**, İletişim Yayınları, 1995
38- Can Kozanoğlu, **a.g.e.**, s. 30
39- Ali Akay, "Sosyolojiden Sosyallikler Analizine", **Toplumbilim** Sayı 2, (Giriş yazısı), 1993
40- Paul Veyne, Comment On Ecrit L'historie, Editions Du Seuil, 1978.
41- Paul Veyne, **a.g.e.**, s. 36
42- Paul Veyne, **A.g.e.**, s. 29
43- Peguy, bir kaç gün önce yaşanan bir olayı tarihi bir olay olarak duyduğunda çok şaşırmamış mıydı?
44- Paul Veyne, **a.g.e.**, s. 63
45- Can Kozanoğlu, **a.g.e.**, s. 33
46- Görüntüyü hem imaj hem de simülark anlamında kullanıyorum.
47- Bu arada, en çok satan yazarlarımızdan Orhan Pamuk'un kendi romanları için "Orhan Pamuk'un kahramanları şizofreniktir" cümlesini kendisiyle "Gündemde Sanat Var" programı için yapmış olduğum söyleşi sırasında sarfettiğini, burada, hatırlatmak istiyorum.
48- Attilâ İlhan, **Aydınlar Savaşı**, Bebekus'un Kitapları, 1991, s. 17
49- Attilâ İlhan, **a.g.e.**, ss 18-19
50- Can Kozanoğlu, **a.g.e.**, s. 34
51- Can Kozanoğlu, **a.g.e.**, s. 34
52- Maria Antonietta Macciocchi, **Pour Gramsci**, Editions du Seuil, s. 210. Aydınların özerkliği yoktur, bir sınıf değildirler. Diğer imtiyazlı gruplara ekonomik ilişkilerle diğer aydınlara bağlıdır (s. 211)
53- Tatjana Seyppel, **Oğuz Atay'm Dünyası**, İletişim Yay. 1989. Çev: Tanıl Bora, s. 36.)
54- Pierre Bourdieu, **Les Regles de l'art, Genese et structure du champ litteraire**, Seuil Yay. 1992, s.186. Bourdieu, Bu yukarda bahsettiğimiz özerklik sayesinde, aydın kişinin 17. yüzyıl yazarlarından ayrıldığını yazar; onların Devlete bağımlı, sosyal olarak kredi kazandırılmış ama, sadece eğlence ve eğlendirme alanlarında yer alarak yazarlığı seçmiş olduklarını belirtir. Günümüzdeki haber spikerlerinin, eğlence programlarının, aktör ve aktristlerin siyasi alana girmesiyle de bir farklılık olduğunu, burada, hatırlatmakta yarar var. Çünkü 17. yüzyıl Fransız yazarların sadece eğlence alanında kalmalarına karşın, günümüzün T.V. yıldızlarının ve artistlerinin siyasi ve teolojik tartışmalarda yer almış olduklarını, hatta bunu hep başarıyla ve tarihi bilgiyle yapamamış olsalar, yani; bilgi yetersizliği içinde olsalar dahi toplumsal ve siyasi alanda, konuda, söz söylemeyi kendilerine bir borç bildiklerini gözlemlemekteyiz.
55- Bourdieu, **A.g.e.**, s.187.

TÜRK AYDINI ve TARİHLE BARIŞMAK

Cengiz Çandar

"İstiklal Savaşı'nda yabancıların milli harekete taktıkları bir ad olan 'Kemalist' deyimi ne bir doktrin, ne de bütün bir fikir hareketidir. Artık büyük kumandanın yakasını herkes bıraksın; O'nu tarihteki yerine tevdi edelim..."

Türkiye tarihinin en çarpıcı ve bir anlamda da en aykırı aydınlarının başında gelen Prof. İdris Küçükömer'in bu tespiti yapmasının üzerinden neredeyse çeyrek yüzyıl geçti ama Türkiye'nin "temel sorunsalı" aynı ve tam da bu noktada duruyor. "Kemalizm'le hesaplaşmadan ve vedalaşmadan Türkiye'nin ileri doğru büyük bir fikri atılım yapması, demokratikleşmesi ve "21. Yüzyılı fethetmesi" mümkün görünmüyor.

Türkiye'nin yol almasının, Cumhuriyetin kurucusunun adını taşıyan bir düşünce ve siyaset kalıbından kurtulmakla mümkün olabilmesi, tarihte pek az rastlanan bir paradoks olsa gerektir...

Türkiye'ye yapıştırılan bir "yabancı etiketi" olmakla birlikte, Kemalizm'in, Cumhuriyet'in 70 yılı aşan ve 21. yüzyıl'a dayanan serüveninde, "Resmi Devlet ideolojisi" niteliği taşıdığı da tartışmasızdır. Bu niteliği, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni modernleşme ve 21. Yüzyıl'la buluşma gayretinde, yine tarihte ender görünen bir başka paradoksa yerleştiriyor: "ideolojili devlet"...

Devletin, "ideolojisiz", tüm vatandaşları karşısında eşit mesafede duran, hakem özellikleri, ne kadar "modern devlet" tanımı içine giriyorsa; Türkiye Cumhuriyeti'nin bu niteliği modernleşme ve demokratikleşme açısından ciddi bir tıkanıklık yaratıyor, engel teşkil ediyor.

Bu yüzden, Türkiye'de üstesinden gelinmesi gereken sorun, "Kemalizm'in aşılması" değil; "Kemalizm'in terkedilmesi" ya da en azından "Kemalizm'le hesaplaşılması" olarak beliriyor.

Bu zorunluluk, ister istemez, herhangi bir toplumun fikir öncüleri durumundaki aydınları ve işlevlerini tartışma menzilline sokuyor.

Cumhuriyet aydınının karakteristik özellikleri saptanmadan, Türkiye'deki "entellektüel misyonu" tayin edebilmek de imkansızdır. Bu çaba, kendiliğinden, aydını bir "tarih vakumu" içinde ele almaktan çıkmayı ve "tarih boyutları" içinde sorgulamayı davet ediyor. Zira, "Cumhuriyet aydını", Cumhuriyet'e yol gös-

Gazeteci - Yazar

teren Avrupa'nın pozitivizmi ile Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının Jakobenizmi ile malüldür ve bu özellikler, Türkiye'nin kendi tarih ve kültür birikimi içinde mevcut değildir.

O nedenle, Cumhuriyet, nasıl derin ve muazzam bir gelenekten "radikal bir kopuş"u ifade ediyorsa, "Cumhuriyet aydını" da aslında o geleneğin kaçınılmaz taşıyıcısı olan "halk"la kesin bir "vedalaşma"yı ifade eder. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Yaban** romanı, bu olgunun bir "itirafı" sayılır. Bu çerçevede, 90'lı yıllarda giderek popüler bir motto haline gelen "tarihle barışmak" deyimi ya da arzusu, gerçekte, 21. yüzyıl eşiğinde ortaya çıkmakta olan yeni bir aydın tipinin, "halk"la buluşma arzusunu yansıtıyor. O anlamda, "yeni aydın figürü" kendisini "Kemalizm'le hesaplaşma" noktasında buluveriyor. "Neo-Osmanlıcılık"tan "İkinci Cumhuriyetçiler"e, hatta "Batılı ölçülerle geleneği meczetme" arayışındaki "müslüman-Demokratlar"a uzanan geniş eğilimler yelpazesinin, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen, ortak noktalarını, bir tür "Kemalizm'le" ya da bir başka deyimle "Resmi Devlet ideolojisi"yle hesaplaşma referanslarında bulmaları rastlantı olamaz. Söz konusu hesaplaşmayı zorunlu kılan biri objektif, diğeri psikolojik iki ana unsura dikkat edilmeli:

1. Soğuk Savaş'm sona erişiyle birlikte kuralsız bir süreçten geçen yeni dünya arayışları ve buna eşlik eden ve tarihte ancak Sanayi Devrimi'nin oynadığı rolle kıyaslanabilecek önemdeki bir Teknolojik Devrim'in yarattığı globalizasyon. Bu arada Bilgi Çağı'na giriş. Özellikle, bu son husus, milyarlarca insanın, iletişim teknolojisindeki gelişme sayesinde bilgi kaynaklarına kolayca ulaşabilmesini ve bilginin "elitler"in imtiyazı olmaktan çıkıp, "kitleselleşmesi"ni beraberinde getiriyor. Ayrıca, post-modernizmin gelişmesinin altyapısını hazırlıyor.

2. Üçüncü milleniumun eşiğine varmak. Bu olgu, bilinçaltlarmda geleceğe dönük şiddetli titreşimler yaratırken, zorunlu olarak, tarihe müracat etmeyi; herşeyi yeniden sorgulamayı ve yeniden tanımlamayı ve kimliği araştırma ve bulmayı, adeta bir "gizli el" ile teşvik ediyor.

İdris Küçükömer ve Kemal Tahir gibi düşünce insanları, bu ihtiyacı onyıllar önce ifade etmişlerdi. Ama, böyleleri, ileri görüşlülüklerine rağmen, -belki de bu yüzden- dönemlerinin egemen Kemalist dişlileri arasında boğuntuya getirilmişlerdi. Böyle bir şey, artık mümkün olamaz; çünkü, Küçükömer, Kemal Tahir, Cemil Meriç, hatta Bediüzzaman gibi isimler binlerce kişiyle, içinde bulunduğumuz tarih kesitinin şartları elverdiği için, yeniden üremekte ve bu isimler tarih raflarından tekrar ve bir "resurrection" halinde iade-i itibar ederek geri gelmektedirler.

Örneğin, İdris Küçükömer, 1971 yılında, bugünlerde çok yaygın paylaşılan bir görüşü, sessiz sedasız kendi başına savunmak zorunda kalmıştı: Tarihi yeniden yazmak!

Bu başlık altında şunları ifade etmişti:

"Geleceğin doğru değerlendirilmesi, kuşkusuz geçmişin çok iyi değerlendirilmesine yakından bağlıdır. Geçmişe bakarken şunlar karşımıza çıkıyor:

Kurtuluş Savaşı antiemperyalist değildir. Yunanlılara karşı bir savaştır. Büyük sorunları olan Rusya ile İngiltere arasında zımni bir yumuşama ve anlaşmanın varolduğunu, öteki Batılılar arasında çelişmeler bulunduğunu, hatta o sırada dünya-

nın bir numaralı emperyalist devleti olan İngiltere'nin kendi iç çelişkileri içinde birçok kanatların belirdiğini ve bu kanatlardan önemli bir grubun Anadolu'da bir Türk devleti kurulmasını kabul ettiğinden yana olduğunu kabul ettiğim içindir ki, bu Lozan'da karşımıza Yunanlılar'ın değil, Batılıların çıktığı söylenebilir. Lozan'daki meselelere dikkatle bakacak olursak burada, Anadolu'da Misak-ı Milli'den biraz fazla, biraz geri bir anlaşma zemininin önceden adeta konvansiyonel olarak varlığını görürüz. Kaldı ki, Lozan anlaşması da tartışılabilir ve tartışılacaktır. Türkiye'nin tarihi zaten bir gün yeniden yazılacaktır."

Bugün gelip dayandığımız nokta budur ve Küçükömer'in umudu gerçekleşmektedir. Büşra Ersanlı Behar, "**İktidar ve Tarih-Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)**" başlıklı doktora tezinde "Kemalist tarih tezi Kemalist ideolojinin en önemli bütünleyici parçalarından biridir ve bir kültür devrimi özelliği taşır. Ulusçuluğun yanısıra pozitivizm ve laiklik bu ideolojik formülün felsefi temellerini oluşturmuştur... Cumhuriyetin kurucuları ve yöneticileri güçlü bir ulusçuluk için siyasal açıdan Türk seçkinlerinin düşüncelerinde sarsılmaz bir türdeşlik öngörmüşlerdir. Bu nedenle en belirleyici adım muhalif seçkin gruplarını tasfiye etmekti... Aslında Kemalizm bir ideolojiden ziyade çok güçlü katı bir siyasa idi. Cumhuriyet devletinin tek meşru siyasal ahlak anlayışı "iktidar" sahipliği olarak hüküm sürmeye başladı" görüşlerine yer veriyor.

Böylesine bir yapı içinde, "Cumhuriyet aydını"nm rolü de biçimleniyor. Katı ve çoğulculuğu reddeden "tekçi" bir siyaset cihazının propagandistliği! Bu karakteristik, Batı sınıf mücadeleleri tarihinde "birey" olarak konumlanmış ve güçlü bir "muhalif" birikimin sözcüsü olan Batı aydın tipinden çok farklı bir tipi Türkiye'ye yerleştirmiştir.

Bu nedenle, Batı geleneği içinde bir yere oturan ve bir dönem için "protest" karakteri olan "Kartezyen düşünce" ve "pozitivizm" sanki bir "entellektüel ve ilericilik standardı" gibi ama "ithal mal" olarak Türkiye'de aynı geleneğe ve kültürel kodlara sahip bulunmayan toplumun üzerinde "otokratik devlet uygulaması" halinde inivermiştir.

Cumhuriyet aydını, "halk"tan ikili ve geri getirilmesi imkansız biçimde ayrılarak uzaklaşmıştır:

1. Devletin bir uzvu olduğu ve "birey" olamadığı için;

2. Türkiye insanının geleneğinde yeri bulunmayan Kartezyen-pozitivist yaklaşım hem bir "baskı aracı" olarak çalıştığı ve hem de halkın kimliğine işaret eden, tarihini ve kültürünü teşkil eden İslam'a yönelik bir saldırı olduğu için.

Cumhuriyet'in kuruluş ve yerleşme (consolidation) yılları olan 20'ler ve 30'lar, hiçbir ülkenin ve ulusun tarihinde görülmemiş ölçüde trajik bir yırtılmadır. Bir başka ifade tarzıyla, böylesi bir "rupture" tarihte hiçbir insan kümesinin, halkıyla aydınıyla başına gelmemiştir. "İnkılâplar", yazıyı, giyim-kuşamı, insanların kültürünü, göreneklerini kısacası kültürünü ve en önemlisi "kollektif belleği" ve kimliğini değiştirmeye zorlayacak kadar katı ve radikaldir.

İlki ve ikincisinde ortaya atılan "Güneş Dil Teorisi"yle Tarih Kongresi sonucu, tepeden inme, inkarcı-redci, koskoca bir Osmanlı, -belli ölçülerde Selçukluyani hülasa İslam dönemini atlayan ve dahası karalayan bir tarih yazımına gidil-

miş ve bizler de dahil olmak üzere birkaç kuşağın zihniyeti biçimlendirilmiştir. Dil bile değiştirilmeye yeltenilmiştir.

Türkiye'nin laikliği "devlet laikliği" yani ladini olmaktan çıkmış, İslam'a alternatif bir "devlet dini", Türkiye'nin tarihi "resmi tarih", Türkiye'nin milliyetçiliği Turancılığa aldığı yasakçı tavırla tepeden inme "devlet milliyetçiliği"dir. "Cumhuriyet Aydım" da özünde totaliter "devlet aydını"...

Bu kaskatı, Osmanlı geçmişini karalayan, İslam'dan hazzetmeyen, bir çeşit Anadolu Türkçülüğü halindeki, çoğulculuğa düşman otokratik yapıdan, zarar görecek ve baskı altına girecek olan müslümanlar, liberaller, devletin dış güvenliği nedeniyle sosyalistler ve komünistler, başta Kürtler çeşitli etnik kültürel kimlikler, Osmanlılığın reddi nedeniyle o dönemin "millet" sistemi içinde meşruiyet bulmuş olan gayrı-müslimler; kısacası aydınları da içine alan bürokratik elit, dışındaki herkestir.

Bir avuç, Küçükömer türü "birey-aydın", gemilere karanlıkta yol gösteren soluk ışıklı deniz fenerleri gibi onlarca yıl alçakgönüllü çabalarıyla varoldular ve bugün kendisini gösteren devamlılığı sağladılar.

Bu, yukarıda sözü edilen doktora tezinin şu satırlarındaki devamlılıktan çok farklı içerikte bir devamlılık: "Türk Tarih Tezi'nin ve Güneş Dil Teorisi'nin dayandığı devamlılık neolitik uygarlık ile laik Cumhuriyetin kültür devrimi arasında kurulan köprüden başka bir şey değildi. Devamlılık bir anlamda terk edilmişti, çünkü bu tür bir 'devamlılık' İslam dininin Anadolu Türkleri üzerindeki etkisini ve 600 yıllık Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal egemenliğinin yarattığı kimliği neredeyse yok sayıyordu."

Diyalektiğin bilinen "negation de la negation" (inkarın inkarı) ilkesi gereğince, bu "inkar"ın inkarı, bizleri, doğal olarak, "tarihle barışmaya" taşıyacak ve taşıyor. Tarihle barışmak ise mutlak olarak, kendimizi, Türkiye Cumhuriyeti'ni ve 21. Yüzyıl'daki geleceğimizi Osmanlı döneminin bir "fay kırığı ile" devamı olarak, Osmanlı tarihi, coğrafyası, kültürü ve beşeri hamurunun içine yerleştiği bir "espace" olarak algılamayı beraberinde getiriyor. Tabii ki, kültürümüzle yani İslam'la yeniden buluşmak, kimliğimizi yeniden edinmek ve bunun sonucu olarak "laiklik dini"ni sorgulamak ve 70 yıllık uygulamayı ayıklamak; "tarihi barışma"nın ön şartları olarak beliriyor. Bu düşünce ve "tarihi yeniden kurgulama" yaklaşımı, İslam'a yerini iade, yine kaçınılmaz olarak, ülkemizin "milli karakteri"ni yeniden tarife ihtiyaç bırakıyor. "Türk" kimliği, "devlet doktrini"nin "emir ve talimatları"ndan bağımsız olarak yeniden tarife muhtaç. Bu eksersiz, "Kürt kimliği"ni kabullenmeyi ve bunun siyasasını da davet ediyor.

Bu devasa "misyon", kendiliğinden "devlet"le ters düşme tehlikesi ve sonucunu içinde barındırıyor. Ve, bu "misyon"u ifa edecek "aydın", dolayısıyla, belki de tarihimizde ilk kez "devlet" ile ayrışarak "birey" konumuna kayıyor. "Birey"in "devlet"le çatışması, 21. yüzyılın gündem maddesidir ve Türkiye'nin yeni aydın tipi, "devlet'le "tarih'le barışmak" noktasında didiştiği ölçüde geleceğe uzanabilecek ve "misyonu"nu ifa etmiş olacak. Yani, "aydın" olacak ...

TARİH ve TOPLUM

Tahsin Yücel

Son yıllarda, resmi tarihe karşı çıkalım derken, ilginç tarih anlayışları geliştirdik. Kimi yazarlarımız, tarihi bir süreç, iyi ya da kötü yönde bir gelişim değil de bir değişmezlik, sonsuz bir duruş, duruşun kendisini de insanın ve toplumun doğal koşulu olarak algılıyor, böylece her türlü değişimi tarihten kopma olarak değerlendiriyor, tarihten kopma dedikleri şeyi de yüz kızartıcı bir çürüme gibi yapıp çıkıyorlar. Tarihsel gelişimi tümden yadsımadıkları zaman da yapay ve tutarsız bir gelişim çıkarıyorlar karşımıza. Bunun sonucu olarak herkes kendince bir köken, kendince bir doruk, kendince bir süreklilik öneriyor. Örneğin birinciler arasında, kendisi de sizinkinden pek farklı bir dil kullanmamakla birlikte, Kanuni Sultan Süleyman döneminin saray diliyle konuşup yazmamayı kuşaklar arasındaki kopukluğu derinleştirme, dolayısıyla ulusu değişmez iççağrısından saptırma gibi görenler var. Bir tansik gerçekleşse de o dil geri gelse, her birimiz başımıza bir kavuk, sırtımıza bir kaftan geçirsek, cümle küffar önümüzde diz çökecek. İkinciler arasında, kendini Kanuni Sultan Süleyman'ın, II. Abdülhamit'in, Turgut Özal'ın kalıtçısı ve sürdürücüsü sayıp da 29 Ekim 1923'ü ve sonuçlarını Türk toplumunun yaşamında bir karabasan olarak niteleyenler var. Yaklaşımları da ister istemez belirli toplum ve birey anlayışları getiriyor. "Türk insanı" diye yanlış ve gülünç bir kalıp bulmuşlar, herkes gönlünce dolduruyor içini, "robot-resim" çizen aygıtlar gibi, düşüncesinden belleğine, giyiminden diline değin, şanlı tarihimize en uygun insanı çiziyor.

Şu var ki, tarih sürekli bir değişim değilse, geçmiş diye bir şey yok demektir, ya da bugün ile geçmiş aynı şeydir, yarın da aynı şey olacaktır. O zaman, bugünün Türk toplumunu tüm kurumları ve tüm karşıtlıklarıyla yadsınmaz bir veri olarak benimsemek gerekir. Ya da tarihsel dönüşüm diye bir olgu vardır ve içinde yaşadığımız toplum tüm eski evrelerinin ürünüdür. O zaman, tarihin zorunlu ürünü olduğuna göre, toplumu tarih adına değiştirmeye ya da herhangi bir evresine geri götürmeye çalışmak kaba bir çelişkiden başka bir şey olamaz.

İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

Tarih gelişmiş bir bilim değildir, altyapılardan çok üstyapıları, genel olgulardan çok ayrıcalıklı olguları öne çıkarma eğili-

minde olduğu için, temel sorunlarımıza getirdiği yanıtlar hep görel kalmaya yargılıdır. Ancak, toplumların gelişimini yalnızca sağduyumuzla da değerlendirmeye girişsek, kolay kolay yön değiştirmeyen birtakım güç çizgilerini izlediklerini saptayabiliriz.

Bir kez tarihin, kaçınılmaz olarak, olguları artsüremli bir biçimde sunması, geçmiş hep geleceği hazırlayan güçmüş gibi yanlış bir kanıya varmamıza yol açıyor. Oysa geçmiş, adı üstünde, geçmiş bitmiş, elenmiş olandır. Dönüşüm ya da gelişim "güncel"in içinde, süredeş ögelerin karşılıklı bağıntılarının işlevi olarak gerçekleşir. Hiç kuşkusuz, günceli (belirli bir evrede belirli bir toplumu) oluşturan, bir yandan da dönüştüren ögeler arasında , geçmişin ögeleri de vardır; ancak, somut ve kalıcı ürünler (Sinan'ın camileri, Pir Sultan Abdal'ın şiirleri) bir yana, geçmişten kalan ögeler geçmişin ögeleri olarak değil, bugünün ögeleri olarak yer alır; en azından, aynı zamanda bugünün de ögeleridir. Şu var ki, "müddeiumumi"nin yerini "savcı"nm almasından sonra, "yargıç"ı da yapısından atmaya yönelen dil gibi, toplumlar da sürekli ve kaçınılmaz bir bütünlüğe, bir iç tutarlılığa yöneldiklerinden, eskiden gelen ögeler belirli ölçülerde dönüşüme uğrar ister istemez. Somut yapıtlar bile, en azından algılanma biçimlerinde, belirli dönüşümlerden geçer, XX. yüzyıl insanı Süleymaniye'yi XVI. yüzyıl insanı gibi algılamaz. Öte yandan, dönüşüm sürecinin kaçınılmaz sonucu olarak, kökenleri çok eskilerde bile olsa, yeni ögeler nicelik açısından çok daha ağır bastığından, toplumların gelişiminde yakın dönemlerin etkisi eski dönemlerin etkisine göre çok daha belirleyicidir. Örneğin 1930'ların toplumunun yönelimlerinde Tanzimat döneminin belirleyici etkisi Kanunî döneminin etkisinden çok daha güçlüdür. Bugünün toplumu üzerinde Kanunî döneminin dolaysız etkisinden sözetmek tarihseli tersinden göstermekten başka bir şey değildir. Tarihin yoğurduğu bir çağdaş Türk toplumundan, bir çağdaş "Türk insanı"ndan sözedeceksek, bu toplumun ve bu insanın hamurunda kimilerinin dudak bükerek sözettiği yetmiş yılın büyük payını göz önüne almak zorundayız.

Bu bakımdan, kendilerini Kanunî Sultan Süleyman'la Turgut Özal'ın kalıtçısı sayıp Türkiye'nin tarihinde 1919-1950 dönemini yok sayanlara ancak gülünür. Bir takım yüzeysel benzerliklerden sözedilebilir kuşkusuz. Örneğin, istenirse birinin başlattığı ileri sürülen Kapitülasyonlarla ötekinin yabancı sermaye tutkusu arasında koşutluk kurulabilir. Ama beyzâde tutumunu yanaşma tutumuyla özdeşleştirmek için iyice bön olmak gerekir.

Bu arada, belirli bir düşüngüyü belirli bir inancı öne çıkarmak için olacak, yalnızca üst yapıları göz önüne alarak toplumların tarihsel evrimini tek ve bağdaşık bir yönelim biçiminde değerlendiriyor, padişahın, sadrazamın, ozanın ya da imamın yönelimini içinde yaşadıkları toplumun tümüne mal etmeye kalkıyorlar. Üstyapı kurumları görece de olsa tüm toplum üzerinde etkilidir kuşkusuz, ama toplumsal değişimler her zaman çok yönlü, çok kökenli, çok etmenlidir. Hele ulaşımın bugüne göre çok daha zor, bölgesel ayrımların çok daha derin, iletişimin çok daha yetersiz olduğu eski dönemlerde ortak bir düşüngüden, her bölge için geçerli ülküsel bir insan örnekçesinden söz edebilmek için, yalnız tarihi değil, mantığı da rafa kaldırmak gerekir. Bu yüzden Anadolu ekinini Osmanlı ekini ile özdeşleştirmek zordur, Anadolu halkının Osmanlı yönetimiyle ilişkileri de her zaman dostça ilişkiler değildir. Böylece, örneğin benim doğdu-

ğum kenti tarihçiler ta "Tanzimat'a kadar devlet otoritesinin tam olarak kurulamadığı" bir yer olarak tanımlar, burada devlet yetkisi karşısında direnenler de PKK yıldırıcıları değildir. Öte yandan Anadolu'nun değişik yörelerinin kendi ekinleri, kendi ağızları vardır. Ne var ki, aralarındaki yakınlık, her birinin Osmanlı ekini ile kurduğu yakınlıktan daha ileridir. Osmanlı yönetimi, "Etrak-i bi-idrak" diye nitelediği Türk halkına, gözde uyruklarını bir bir yitirdikten sonra yaklaşmıştır.

Tarihin geçmiş dönemlerinde hemen her yerde tanık olduğumuz bu ayrılıklar yalnız eski dönemleri kapsamaz. Büyük Fransız Devrimi, hem oldukça yakın bir dönemin olgusudur, hem toplumun tüm katmanlarını etkiler, hem de bir başlangıçtan çok, bir sonuçtur: Bir takım dalgalanmalara karşın, bu devrim özellikle bir kenter devrimiyse, kenter sınıfının güçlenmesi çok eskilere uzanır. Buna karşılık, 1789'dan 1870'e, Fransız Devrimi kaç kez ölür dirilir. Yandaşları kadar da karşıtları vardır. Kısacası, bu yoldan belirgin bir çaba harcasa bile, Fransız Devrimi tek biçimli bir "Fransız insanı" oluşturamaz. Bu durumda kimilerinin yaptığı gibi, tarihin herhangi bir döneminin sınırlı verilerine dayanılarak kılığıyla, inancıyla, kafasıyla ortak bir "Türk insanı" önermek, başta tarihin kendisi olmak üzere, tüm nesnel verileri hiçe saymaktır. Tıpkı yüzyıllarca önce gerçekleşmiş olması gerekeni yeniden düzenlemeye kalkan "Türk-İslam sentezi" girişimi gibi.

"Sentez" tutkunlarının bir başka yanılgısı da bir ulusun tarihini yalnızca o ulusun kendisinin yaptığını sanmaları, bunun sonucu olarak da başka uluslarla her türlü ilişkiyi bir karşıtlık ilişkisi biçiminde düşünüp her türlü etkilenmeyi bir yabancılaşma, gene tarihin belirlediği iççağrısından ölümcül bir sapma biçiminde değerlendirmeleri. Oysa kendileriyle benzer tanrılara taptığımız, benzer silahlarla savaştığımız, benzer yemekleri yiyip benzer konutlarda oturduğumuz toplumların bizden, bizim de onlardan etkilenmemizden, mal alıp verdiğimiz gibi düşünce alıp vermemizden daha doğal ne olabilir? Toplumlar birbirini her zaman etkilemiştir. Bizim toplumumuz da başka toplumlardan çok etkilenmiştir. Örneğin Türk toplumunun islamı benimsemesi, etkilenmeyi de aşan bir değişimdir. Gene de bu derin değişimi kutsayanlar örneğin laikliğin benimsenmesini halkın inançlarına karşı bir saygısızlık olarak niteleyebiliyorlar. Ama, ya öyle, ya böyle, tarih diye bir olguyu benimsedikten sonra, değişimi, değişim diye bir olguyu benimsedikten sonra da "öteki"nin etkisini benimsemek zorundayız. Yoksa, Batılı düşünürlerin büyük çoğunluğunun ta XVIII. yüzyıldan beri sürdürdüklerinin tersine, değişimin hep geriye doğru, hep daha kötüye, daha karanlığa doğru gerçekleştiğine mi inanıyoruz?

Hiç kuşkusuz, toplumları kaçınılmaz bir biçimde hep daha iyiye, daha kusursuza "taşıyan" bir evrensel tarih düşüncesi, fazla iyimser bir düşünce. Claude Lévi-Strauss, **Irk ve Tarih**'te, Batılı aydının varsaydığı anlamda tek yönlü ve evrensel bir tarih düşüncesini çürütür. Mantığını ve örneklerini yadsımak da zordur. Gene de, tarihsel bir toplumun üyeleri olarak, insanlığın hem düşünsel, hem özdeksel düzlemde, birtakım dönüşsüz gelişmeler gerçekleştirdiğini, bunların hangi toplumun ürünü olurlarsa olsunlar, ortak, hatta evrensel kazançlar biçiminde paylaşıldığını yadsımaya olanak yok. Bugünün Türk köylüsünün XV. yüzyıl Türk köylüsünden çok bugünün Fransız ya da İtalyan köylüsüne, bugü-

nün Türk okumuşunun tutucular da içinde olmak üzere, XV. yüzyıl Türk okumuşundan çok, Fransız ya da İtalyan okumuşuna yakın olduğunu kim yadsıyabilir? Ne derlerse desinler, köktencilerimiz de yadsımıyorlar, düşüncede yadsısalar bile, uygulamada yadsımıyorlar. Hepsi de uçağa biniyor, televizyon izliyor, bilgisayar kullanıyor. Gerekçelerini de biliyoruz: "Bilgisayar başka, ekin ve düşün ürünleri başka, onları alırsak kimliğimizi yitiririz", diyorlar. Ama uçakla bilgisayarın da ekinsel ürünler olduğunu yadsımaya olanak var mı? Üstelik, köktenci düşünürlerimiz Batı dünyasının yalnızca uygulayımsal ürünlerini alıp düşünsel ürünlerini yadsıdıklarını kesinlerken de doğruyu söylemiyorlar. Doğru, olguculuğu yadsıyorlar, laikliği yadsıyorlar. Marx'ı Freud'u, Sartre'ı zararlı buluyorlar, ama hiçbiri Bergson'a karşı çıkmıyor; Özal'ın izleyicileri, kimseciklere zararı dokunmayan Charles Darwin'e şiddetle karşı çıkarken, Milton Friedman'ın orman yasalarına ata kalıtları gibi kucak açıyorlar. Kısacası, ya bilinçsizlik söz konusu, ya aldatmaca.

Ama, tutarlı olmak istiyorsak, çifte ölçüt kullanmayı bırakıp tarihselle güncelin, bireyselle toplumsalın, yerelle evrenselin sınırlarını doğru çizmek zorundayız. Tarih, tüm eksikliklerine karşın, bu konuda bize ışık tutabilir.

TARİHİN YARARI ve ZARARI OLARAK TÜRK KİMLİĞİ(*)

Christoph K. Neumann

Son yıllarda Türkiye'de tarih öğretimi ve tarih ders kitapları gittikçe yoğunlaşan eleştirilerle karşılaşıyor. Bu tenkitler, bir taraftan eğitim sisteminden toplumun artık hemen her kesiminde olan rahatsızlığın ifadesidir, öbür taraftan ise, uygulamada daha çok akademik endişelerin sonucu olarak kendini duyurmaktadır. Yapılan eleştirilerin çoğu, tarih öğretimi çerçevesinde ve özellikle tarih ders kitaplarında sunulan tarihin, tarih biliminden kopmuş, muhtevası eskimiş, şoven, anlamsız bir olaylar zinciri olarak verilmiş bir tarih olması yönünde. Bu eleştiriler böylece Millî Eğitim okullarında okutulan tarihçiliğin kötü bir tarihçilik olduğu veya aslında tarihçilik olmaktan çıktığı anlamına gelir[1]. Buca *Tarih Öğretimi ve Tarih Ders Kitapları Sempozyumu*'nu da böyle bir akademik tepkinin ifadesi olarak anlamak mümkün. Başka beşerî ve sosyal bilimlerde, meselâ felsefe, Türk edebiyatı veya okullarda çok büyük bir ağırlıkla, "millî coğrafya" olarak okutulan coğrafyada buna benzer akademik tartışmaların sürüp sürmediğini bilmiyorum, en azından haberim olmadı. Kendi bilimine sahip çıkma hareketinin, tarihçilerde, nispeten gelişmiş bir bilincin sonucu mu, yoksa o bilimin okullarda özellikle ağır bir biçimde suiistimal edilmesinin neticesi olarak mı ortaya çıktığı sorusuna da burada değinmeye imkân yok. Zaten bu noktada, hiç bir zaman öğrenci veya öğretmen olarak, bir Türk ilk veya orta öğretim kurumunda faaliyet göstermediğimi itiraf etmem yerinde olur. Bu yüzden Türkiye'de tarih eğitimi konusunda söyleyeceklerim tamamen akademik olmağa mahkûm. Beni burada ilgilendiren, mevcut bir durumdan çok, tarih öğretiminin Türk entellektüel tarihindeki yeri.

Orient - Institut
(İstanbul)

Tarihçi tarafından suiistimal olarak algılanabilen tarih dersleri ise toplumsal bakımdan herhangi bir değerlendirmeden önce bir istimaldır, bir pratiktir. Bu istimali değiştirmek için, onu

(*) Akademik Deneme

Bu yazı, 29/9/1994 ile 1/10/1994 tarihleri arasında İzmir'de Tarih Vakfı ile Buca Eğitim Fakültesi Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı tarafından ortaklaşa düzenlenen, "Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları Sempozyumu"na sunduğum bildirinin biraz geliştirilmiş şeklidir. Yazının Türkçesini gözden geçiren Olcay AKYILDIZ ve Kemal ADATEPE'ye teşekkür ediyorum.

anlamak önkoşul sayılır. Tarihçilerin anlama ve açıklama çabası ise, ders kitaplarının muhtevasını genellikle bir ideoloji eleştirisine tabi tutarak onu resmî tarih tezine, hükûmet müdahalelerine, okul müfredatına yansıyan siyasî angajmanlara bağlamak şeklinde olur. Bu yaklaşımın yanlış olduğunu öne sürmek de çok zor.

Oysa bu gibi eleştiriler, sadece tarih dersi, tarih bilimi ile ilgili bir şey olarak düşünüldüğü takdirde etkili olabilir. Öğretimin amacı başka ise, böyle bir eleştiri fazla manalı olmaz. O zaman iki eleştiri mümkün olur. Birincisi, tarih derslerinin tarih bilimi ile ilgili bir şey olması gerektiği; ikincisi, mevcut haliyle başka amaçlara da fazla hizmet etmediği..

Demek ki sorulması gereken soru, ilk ve orta öğretim tarih dersleri bilim ile ilgili bir şey midir, değil midir, değil ise, kendi amaçlarına uygun mudur, değil midir? Buca Sempozyumu'ndan çıkan sonuç, bugünkü durumda tarih dersleri ile tarih bilimi arasında bir uçurum olduğu yönündedir; en azından bilim bakış açısından derslerin bilimsel araştırmalar ile arasındaki bağın yeterince kuvvetli olmadığı savını güçlendiriyor.

İkinci soruya gelince: Bu durum normal, yani istenilen bir durum mudur, değil midir? Türk okullarının realitesini yeterince bilmediğim için, bu sorunun cevabını yasalarda aramaktan başka yol göremedim. Burada görünen ise şu: Eleştiri konusu olan durumlar, *Milli Eğitim Temel Kanunu*'nda[2] düzenlenen "Türk Millî Eğitiminin Amaçları" ve "Türk Millî Eğitiminin İlkeleri"ne, bir de *Millî Eğitim Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararnamesi*'ne[3] bir çelişki teşkil etmiyorlar!

Bu yasalara göre, millî eğitimin ana amacı, topluma uyum sağlayan, millete karşı görev ve sorumluluklarını yerine getiren kişiler yetiştirmektir. "Hür ve bilimsel düşünme gücüne ... sahip" olan insanların yetiştirilmesi de *Millî Eğitim Temel Kanunu*'nda öğretimin amaçları arasında sayılıyor (Md. 2/2), ama ikinci plânda kalıyor, *Bakanlığın Teşkilat ve Görevleri Kararnamesi*'nde sayılan hedefler arasında ise yok. Burada asıl önemli olan eğitimde bilimsellik ise, gene Millî Eğitim Bakanlığı'nın görevleri arasında yok. *Temel Kanunu*'nda ilke olarak zikrediliyorsa da, ilgili 13 üncü maddenin dikkatli okunması, bu ilkenin ne kadar sınırlı bir geçerliliğe sahip olduğunu ortaya çıkarıyor. Maddeye göre, ders programları bilimsel esaslara ve yeniliklere göre geliştirilirse bu aynı zamanda çevre ve ülke ihtiyaçlarına göre yapılacak. Yani ülke için gerek duyulmayan bir bilimsel yenilik okutulmayabilecek.

İki yasada eğitimin temel hedefi olarak "Atatürk Inkılâp ve ilkelerine ve Anayasa'da ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk Milletinin millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasa'nın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devleti (yazılışı böyle) olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek" belirleniyor. Bu amaca, bugünkü tarih dersleri katkı sağlar mı?

Bilimsel olmayan tarihin olası yarar ve zararları hakkında düşünmeğe tarihçiler -zannederim- çok az alışıktır, çünkü meslek icabı bilimsel olma iddiasında

olan tarihçilikle meşguller. Öbür yanda gerekli terminolojiyi sağlayan meşhur bir metin var. Bu eser, tarihçiliği ve bilhassa bilimsel tarihçiliği hedef alan uzun bir polemik. Tarih bilimini sorgulayan metinlerin önemi, tarihçilerin artık sormağa akıl etmediği soruları sormalarında yatıyor. Sözkonusu metin üstelik Alman nesrinin şaheserlerindendir. Kastettiğim polemik, 1874 senesinde basılan Basel Üniversitesi Eski Diller Profesörü Friedrich Nietzche'nin "Çağdışı Mütalaalar"ından ikincisidir, adı da "Tarihçiliğin Hayat İçin Yararı ve Zararı Hakkında", Almanca olarak "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben"[4]. Burada 120 sayfalık polemiği özetlemek mümkün değil, ana fikri ise, insanın mutluluğu için unutma kabiliyetinin gerekli olduğu, tümüyle tarih bilincine sahip bir yaratığın ise davranma gücünün kalmasının mümkün olmadığı yönünde. Bilimsel tarih ise, Nietzsche'ye göre, her şeyi mazisiyle açıklama kabiliyetinden dolayı, statükonun müdafaacısı durumuna gelir. "Böylece tarih, geçerli olan ahlâksızlığın elkitabına dönüşüyor"[5]. Kendini tarihin gücüne teslim eden, sonra herhangi bir güce teslim oluyormuş[6]. Böylece bilimsel tarih, Nietzsche'nin "hayat" dediği yaşam ve yükselme mücadelesini köreltiyormuş, insanları sinikleştirerek yaratıcılıklarını yok ediyormuş.

Öte taraftan, tam bilimsel tarih, hemen hemen imkânsız gibidir. Mümkün olan tarihin ise ayrı ayrı yararları ve zararları olan üç türü var. "Monumentalische Historie" yani abidevî tarih, "antiquarische", yani kolleksiyoncu zihniyetiyle yazılan tarih, sonunda "kritische" yanı eleştirel tarih. Abidevî tarih, büyüklüğün tarihidir, büyük olanı ebedîleştirmek arzusundadır[7]. Kolleksiyoncu zihniyetinin ürünü olan tarih ise, "küçük olsun ama benim olsun" prensibinden hareketle dar bir bakış açısını benimseyerek ve tarihçi ile çevresinin mazisine sahip çıkarak onu bugünde yaşatmağa çalışıyor[8]. Eleştirel tarihin ilkesi ise: "her geçmiş reddedilmeğe değer"dir[9]. Eleştirel tarihin verdiği sert hükümler adil olmaz, çünkü bu hükümleri veren salt muhakeme değil, fakat -Nietzsche'nin anlamında- hayatın ta kendisi: Eleştirel tarih "... sonradan kendine, kök olduğu geçmiş karşısında kökü olmak istediği bir geçmiş yaratmak denemesinden ibarettir. Reddetmekte bir sınır çizmek zor olduğundan ve ikinci yaradılışları genellikle birincilerden zayıf olduğu için bu her zaman tehlikeli bir denemedir"[10].

Benim bildiğim kadarıyla, Nietzsche'nin tarih hakkında düşünceleri Türkiye'de çok fazla yankı bulmamış. Ben sadece Hasan Cemil Çambel'de Nietzsche'ye göndermeler bulabildim[11]. Buna rağmen, bugünün tarih derslerine "Hayat için tarihin Yarar ve Zararı"nda önerilen terminolojinin uygulanmasında fazla bir zorlukla karşılaşılmaz.

Nietzsche'nin terminolojisinde, Millî Eğitim tarih derslerinde okutulan tarih, abidevî bir tarihtir. Büyüklüğün sürekliliğine, geçmişteki büyüklüğün tohumlarının, bugüne kadar yeşerme potansiyeline kesintisiz bir biçimde sahip olmağa devam etmekte olduğuna inanılarak daha çok milletin şanlı olarak algılanan çağ ve kişileri anılıyor, onlar tarih derslerinin konusu oluyor. Bu tarih anlayışının yararı, Nietzsche'ye göre, büyüklük idealinin aşılanmasında yatıyor: Böyle bir tarihi okuyan genç, büyük düşünmeğe ve davranmağa teşvik ediliyormuş.

Öbür taraftan abidevî tarih, tam bir doğruluk ile okutulamaz. Büyüklüğün sürekliliğini ispatlayabilmek için, "ne kadar büyük bir zorla geçmişin özelliğinin

genel bir kalıba sığdırılması ve her sivri uç ve çizgide tetabuk uğruna kırılması lazımdır!" Tarih tekrarlanmadığı sürede, geçmiş büyüklüğün sebepleri bugünkü büyüklüğün sebepleri ile aynı olamaz; bu sebeple abidevî tarih, tarihî olguların sebeplerini konu etmemeğe belirli bir eğilim gösteriyor, bu da son tahlilde, tıpkı karnaval gibi halk içinde popüler bayramlarda, veya dinî ve askeri anma günlerinde muhayyel bir mitos ile abidevî geçmişin karıştırılmasına sebep oluyor.

Böylece abidevî tarih suiistimale de son derece açık. Abidevî tarih, yarattığı ve kullandığı benzerlikler ve analojilerle her zaman kötü maksatlara da hizmet edebiliyor. Daha da yaygın bir suiistimal ise, vasat insanların büyüklük adına yeni atılımlara karşı harekete geçmesi şeklinde olur. Böylece özellikle sanat ve edebiyatta avangartları baltalamak çok kolay, çünkü çoğunluk her zaman büyüklük adına yeniliğe karşı kazanılabilir[12].

Bugün Türkiye'de okutulan tarih dersleri ile Nietzsche'nin bu fikirleri arasında koşutluklar ortadadır. Büyüklük duygusunu aşılama maksadıyla sivri uçları kesilerek mitostan farkedilmez bir duruma getirilen bir tarih, yeni atılımların önünü kesmek için hazır hale getirilmiş: Bu, Buca sempozyumunda dile getirilen eleştirilerin taraflı, ama çok da yersiz olmayan bir özetidir.

Teşhis böyle ise, neden yüzyirmi senelik bir metin ile bugün okutulan tarih derslerinin anlayışı arasında bu kadar göze çarpan bir koşutluğun mümkün olduğu problemi ortaya çıkar. Nietzsche 'nin bildiği tarihçilik ile bugünkü tarih bilimi arasındaki farklar ortada. Nietzsche'nin gönderme yaptığı veya metninde zikrettiği tarihçiler arasında Friedrich Schiller[13] ve Gibbon[14] gibi 18. yüzyılın tarih yazarları, ünlü seyyah Karsten Niebuhr'un oğlu ve aynı derecede meşhur olan tarihçi Barthold Georg Niebuhr[15], Leopold von Ranke[16] ile Basel Üniversitesi'nde fakülte arkadaşı Jacop Burckhardt[17] gibi Nietzsche ile çağdaş tarihçiler var. Üstelik de Theodor Mommsen'i okuduğunu biliyoruz[18]. Ama polemiğin ana hedefi, bugün tarih biliminde hemen hemen rolü kalmamış Hegel ve özellikle Hegelci tarih felsefecileridir. Nietzsche uzun uzun Eduard von Hartmann'm "Bilinçsizliğin Felsefesi"ni hırpalıyor[19]. Demek ki Nietzsche'nin polemiğini yönelttiği tarihçilik bugün eleştiri konusu olabilen her türlü tarihçilikten çok farklı. Neden buna rağmen Nietzsche'nin terminolojisi hâlâ Millî Eğitim ders kitapları karşısında uygulama alanı bulabiliyor?

Bunun gerekçesini, burada sözü edilen metinlerin ortak ama kendilerince hiç sorgulanmayan bir özelliğinde buluyorum. Bu özellik, fert ile halk, halk ile devlet arasında tam bir uyum varsaymalarında yatıyor. Nietzsche, bir olgunun "tek insan ve halk" için sonuçları üzerinde dururken devamlı paralellik kuruyor, sonuçların aynı olacağını yazıyor. "Tek insan ve halk" formülü bir bakımdan bu koşutluğun ifadesi oluyor. Nietzsche'ye göre, hayat dediği mücadele ve yaratıcılık alanı, bir halk ve bir fert için prensipte aynı. Felsefesinin katılması güç olan noktalarının birisi de bu.

Millî Eğitim Temel Kanunu ise, toplum ve devlet karşısında tam bir uyum içinde olan ve sanki toplum ve devlet için yaşayan bir insan tipini savunuyor. Yasaya göre, şahsa mahsus olan kabiliyet ve istidatlar bile hemen toplumun yararına sunulacak.

Temel insan imajı böyle bir yana sahip ise, tek insanın yaşamı devlet ve milletin "kaderinden" ibaret oluyor, insanın kimliği ise, sanki millet ve devletin kimliğinin içinde saklı. Böyle bir ortamda tarihin ancak bir görevi olabilir: Milletin kimliğini bahşetmek.

Bu yazının biraz muammalı başlığının artık biraz daha anlamlı göründüğünü ümit ederim. Türkiye'de tarihçiliğin, kimlik arayışında son 150-200 senede devamlı belirli bir öneme sahip olduğu da artık biliniyor[20]. Sadece bu rolü tek yanlı düşünmemek gerektiği de ortadadır. Tarih toplumun kimliğini tespit ediyor, fakat kabul edilen kimlik de tarihçiliği- ve özellikle popüler tarihçiliği- etkisinin altına alıyor. Bununla ilgili olarak geç kalmış Türk milliyetçiliğinin sözü de çok edildi[21]. Bu yazıda bu hususlara ancak değinerek geçmekten başka imkânım yok. Burada beni ilgilendiren, tarih öğretiminin bu bağlamda yeridir.

Kimlik arayışında tarih diskuru sorunsalını irdelemek için çok kabataslak üçlü bir dönemlemeyi önermek istiyorum. Geç Osmanlı tarihçiliğinde ana paradigma, inhitat ve devleti kurtarma yolları idi. Kısaca izah etmek gerekirse, o dönemde tarihçiliğe yansıyan ideolojik önermeler çoğunlukla deneme mahiyetinde; ana hedef genellikle söz konusu ideolojilerin gerçekleşmesi değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta tutulması ve yine güçlü bir devlet konumuna getirilmesi[22].

Yusuf Akçura gibiler daha önce paradigma değişmesine zemin hazırlamış ise de,[23] ikinci dönem, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile başlıyor ve Türk Tarih Tezi'nin geliştirilmesi ile bir bakımdan şekil alıyor. Artık Osmanlı Devleti'nin kurtarılması diye bir dert kalmamıştı. Şimdi gereken, yeni cumhuriyete bir kimlik kazandırmak idi. Büşra Ersanlı Behar'm kitabında çok güzel gösterildiği gibi, bu Türk ulusuna bir gayri Osmanlı tarih bulmak şeklinde oldu, ve o tarihe de "maşallah" dedirtecek kadar değerler yüklendi[24]. Tipik bir *nation building* projesi peşinde olan genç cumhuriyet, Hobsbawm'ın kavramıyla *invention of tradition* yani gelenek icadına başvurarak Osmanlı dönemini tümüyle reddetmeğe kalktı. Nietzsche'nin deyimiyle, bu tam bir eleştirel, ve tabiî ki adil olmayan tarih yaklaşımı idi. Daha zayıf olan "ikinci yaradılış" ise, Türkiye Cumhuriyeti'nin geleneğinde Osmanlı döneminin yerine monte edilmiş genel ve özellikle Orta Asya Türklüğü'nün tarihi idi. Kaynakların ve akademik kadroların yetersizliği ise, bir bakımdan bu tarihin zaten beklenebilir spekülatif ve şoven yanlarını adeta teşvik etti. Yine Nietzsche'nin kavramlarına başvurulursa, bu da abidevî tarihin beklenebilir bir eksikliği idi.

Üçüncü dönem ise kanımca hâlâ sürüyor. Türk Tarih Tezi'nin önemli bir unsuru, Türk tarihinin kendine has, mukayese edilmeyecek bir tarih olduğu savı idi. Bu iddia ile Türk tarihçiliği kendini genel tarih diskurlarının dışına çıkardı. Şu üçüncü dönemde tarih tezinin paradigması özellikle bu noktada tartışmaya açıldı, ama hemen hemen heryerde geçerli olan bir paradigma yeniden yaratılamadı. Bir taraftan Mehmet Fuat Köprülü'nün önderliğini yapmış olduğu[25] evrensel veya en azından evrenselliğe yaklaşan anlayışlar, milletlerarası seviyede akademik diskurları yakalamağa çalıştılar, öbür taraftan Türk Tarih Tezi'nin gündemden sildiği ilk önce Selçuklu,[26] sonra da Osmanlı dönemini rehabilite ederek, İslâmî görüşlere yakınlık duyan bir kesim, Türk tarihi kendine has bir tarihtir tezine sahip çıktı ve Türk-İslâm sentezini[27] meydana getirdi. Önemleri-

ne rağmen Türkiye dışında bazı düşünce okulları kayıt dışı bırakılırsa Türk tarihi diskurunda cepheler böyle.

Milli Eğitim Bakanlığı'nın denetiminde okutulan tarih derslerinin bu diskurdaki konumu oldukça belirgindir. Evrensel tarihe, ba'zı referanslara rağmen genellikle kendine has olan Türk tarihini ikame etmekle meşguldür. Bunu yaparken bir "biz" yaratılıyor ve bu "biz"'in dışında olan öğrenciye verilecek kimliğe sahip olunamıyor.

Böylece Bizans medeniyetinin bugüne kadar Türkiye'de görülebilir iz ve etkenleri tedrisatta kesinlikle yer alamaz, çünkü ortaçağ devrinde "bizi" temsil eden Selçuklular ve Osmanlılardır. Bizans ise bi'n- netice düşmanımız olur ve dışlanır. Osmanlılar ise 1918'e kadar "biz"i temsil ederken, 19.5.1919 tarihinden itibaren bunu Anadolu'da örgütlenen Kuva-yi Milliye'ye devrediyor, bir ara Sultan Vahdeddin kişiliğinde dışlanacak düşman bile oluveriyor.

Enteresan olan taraf, bu kendine has tarihi yazarken, tarih ders kitaplarının Türk Tarih Tezi'nin biraz modernleşmiş bir yaklaşımı ile Türk-İslâm sentezi arasında kararsız bir şekilde durması. Böylece de genellikle bu iki düşünce okulunun en radikal tezleri bugünkü ders kitaplarında yer almaz. Öğrenciye sunulan, mazisi büyük olan bir millete mensup olduğudur. Türkiye'nin bugün yaşadığı sorunların tarihî sebepleri ile Anadolu'nun veya Osmanlı İmparatorluğu'nun veya Doğu Akdeniz'in dünya tarihînde yerleri pek yer almaz, bu da Türk kimliğini yaratma ve yüceltmeğe endeksli olan bu tarih anlayışına tâbidir: Bu gibi sorular pek yer alamaz.

Öyleyse, tarih ders kitaplarında sunulan tarih anlayışı, görevini gerçekten ifa ediyor mu? Okullarda yetişen gençler hakikaten istenilen Atatürkçü, vatansever ve faziletkâr yapıya sahip oluyorlar mı? Bu sorulara kim şartsız evet diye cevap verebilir?

Bu *Milli Eğitim Temel Kanunu*'nun perspektifinden menfî sonucun mesuliyeti büyük bir ölçüde elbette uygulamada, yani gerçekten verilen derslerde olup bitenlere yüklenebilir. Fakat öbür tarafta, prensipte böyle bir tedrisatın bugünlerde öğrenciyi tarihten bıktırmaktan başka herhangi bir sonuç vermeyeceğine kaniyim. Hangi öğrenci için, özellikle ortaokuldan sonra, okul tek bilgi kaynağıdır? Son derece dinamik olan Türk toplumunda kaç insan millî mazinin büyüklüğünden kuvvet alabilir, veya en azından bu hususta teselli bulabilir? Bugün bu tür bir milliyetçilik toplumsal mutabakatı ne kadar yansıtıyor? Millî eğitimin temel amaçları da benzer erozyonlar geçirmiş: Toplum için yaşayan insan modeli kaç öğrencinin toplumsal gerçeğinde bırakın cazibesini, sırf olabilirliğini koruyor?

Bütün bunlar, elbette genç insanların kendiliklerinden daha nesnel bir tarih anlayışına yöneleceği anlamına gelmiyor. Tarih ile ilgiyi kesmek, nefret etmek veya herhangi bir dünya görüşünün etkisiyle ancak belirli bir dönemi yükseltmenin daha yaygın davranışlar olduğu kesindir.

Sonuç olarak bu durumda, ancak öğrenciyi fert olarak ciddiye alan, onun muhakemesini güçlendirmek isteyen, tarihî olguları değişik referans çerçevelerine oturtan ve alternatif izahları yan yana getirip sunan bir tarih ders programı, topluma karşı sorumluluklarını bilerek yerine getirmek isteyen fakat kesin-

likle sırf millet ve devlet için yaşamayan vatandaşlar yetiştirmekte faydalı olabilir. Böyle bir ders programı da bilim için bilim idealini savunmayabilir, ama çağdaş tarih diskurunun çokrenkliliğini yansıtmadan edemeyecektir. Ve belki de, bugün defalarca alıntıladığım Millî Eğitimin temel amaçları dinamik bir şekilde, yani Türkiye'nin dünya ile bütünleşmesi süreci ışığında yeniden yorumlanırsa bu amaca pek uzak düşmez.

Notlar

1- Salih Özbaran, **Tarih Öğretimi**, İstanbul, 1992, s. 89-220; Yücel Kabapınar, Müfredat Programı ve Ders Kitapları Açısından Ortaöğretim'de (Lise) Tarih Öğretimi, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1991; Erdal Aslan, Devrim Tarihi Ders Kitapları, İzmir, 1992. 20 Mart 1994 tarihli Sarıca Toplantısı'nda cereyan eden tartışmalarda bu noktaları çeşitlendirdiler.

2- Metin için bkz,: Mehmet Şükrü Kocaoluk, **İlköğretimde Temel Mevzûat**, (2), İstanbul, 1991, s. 60-72.

3- **a.g.e.**, s. 262-275

4- **Vom Nutzen und Nachtheil der Historie füs das Leben**. Metin: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hzl. Giorgio Colli, Mazzio Montinari, München 1980, c. 1, s. 243-334; filolojik tefsir: **a.g.e.**, c. 14, s. 64-74. Bu makaledeki tercümeler tarafımdan yapılmıştır.

5- **a.g.e.**, c. 1, s. 310.

6- **a.g.e.**, s. 309

7- **a.g.e.** , s. 259-264.

8- **a.g.e.**, s. 265-269.

9- **a.g.e.**, s. 269-270, alıntı s. 269'dan

10- **a.g.e.**, s. 270

11- Hasan Cemil Çambel, **Tarih İnkılâbı**, Makaleler Hâtıralar, Ankara, 1964, s. 14-17 (ilk basımı Cumhuriyet, 13.09.1931). Söz konusu cümleler için bkz.: Büşra Ersanlı Behar, **İktidar ve Tarih**. Türkiye'de "Resmi Tarih" tezinin oluşumu (1929-1937):, İstanbul, 1992, s. 124. Çambel birçok makalesinde Nietzsche'ye gönderme yapıyor.

12- Nietzsche, **a.g.e.**, c. 1, s. 259-264

13- **a.g.e.**, s. 258,280,291.

14- **a.g.e.**, s. 325.

15- **a.g.e.**, s. 254,266.

16- **a.g.e.**, s. 291.

17- **a.g.e.**, s. 266.

18- **a.g.e.**, c. 7, s. 266.

19- **Philosophie des Unbewußten**, Berlin 1869. Krş: Nietzsche, **a.g.e.**, s. 313-318, 324.

20- Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, London, 1961, s. 341-342; François Georgeon, Aux Origines du Nationalisme Turc, Yusuf Akçura (1876-1935), Paris, 1980 Türkçesi: **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri**, Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.) Alev Er; Halil Berktay, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, İstanbul, 1983, s. 23-47; Ersanlı-Behar, **a.g.e.**, s. 60-77. Krş: Christoph K. Neumann, **Das İndirekte Argument. Ein Plädoyer für die Tanzimât vermittels der Historie**. Die Geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Tarih, Münster, Hamburg 994, s. 266-283.

21- Örneğin: Lewis, **a.g.e.**, s. 155-317; İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Ankara, 1983, s. 38-63.

22- Ahmed Cevdet örneği için bkz. Neumann, **a.g.e.**, s. 194-207, 234-283.

23- Georgeon, **a.g.e.**

24-Ersanlı Behar, **a.g.e.**, s. 60-85.

25- Berktay, **a.g.e.**, s. 63-79.

26- Martin Strohmeier, **Seldschukische Geschichte und Türkishe Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil Moderner Türkischer Historiker**, Berlin, 1984, s. 134-236.

27- Türk-İslâm sentezi hakkında iyi (ve mümkünse karşılaştırmalı) bir incelemeye Türk tefekkür tarihi şiddeten muhtaçtır. Sentezcilerin rehber kitabı fonksiyonunu üstlenen kitap: İbrahim Kafesoğlu, **Türk-İslâm Sentezi**, İstanbul, 1985. Ayrıca bkz: Bozkurt Güvenç ve diğerleri, (yay.), **Türk-İslâm Sentezi**, İstanbul, 1991.

TÜRK AYDINI ve TARİH ANLAYIŞI

Salih Özbaran

Türk aydınının tarih anlayışı, kestirme bir ifadeyle, kendisine verilegelmiş veya öğretilegelmiş tarih kapsamlı ders ve kitapların sınırında, araştırma ve telkinlerin boyutları içinde, politikacıların demeçlerinde ve medya'nın savruk, derinliksiz, toplumu kapsamayan yönetici ve seçkini önplanda tutan haber, yorum ve görüntüsünde tutsak kalmıştır, diyebilirim. Günümüz dünyasında demokrasilerin verdiği olanak ve akademik kurumların sağladığı yaklaşımlar çerçevesinde, geçmişe bakışın sınırları bir hayli genişlemiş, ele alınan konuların zenginleşmiş olmasına rağmen, Türk aydınının bu olanaktan fazlaca yararlandığını iddia etmek zor olur kanısındayım. Tarihsel sürece kısaca göz atalım önce, sonra da günümüzdeki tarih dünyasının Türk aydını için neyi ifade ettiğini saptamaya çalışalım.

Çok Kısa Bir Tarihçe

Çok gerilere gitmeden, ancak Türk tarihçilik geleneğinin oluşmasında önemli bir dönem sayılan Osmanlı tarihçiliğinin başlangıç evresine değinerek ve bugünlere kadar ulaşan, ama kimi zaman beklentilerini değişik ortamlarda aramaya çalışan yaklaşımlara atıfta bulunarak, tarihin ne şekilde billurlaştırıldığını ve münevver/aydın kesimin bundan nasıl nasibini aldığını/alamadığını belirlemek, sanırım, daha doğru olacaktır.

Onaltıncı yüzyılın başlangıcına kadar Osmanlı edebiyatının tüm dallarının -bu arada tarihin- İran etkisinde kaldığı ve anlatımın tantana ve incelik içinde kullanıldığı ve bu yarışta da başarıya ulaşıldığı düşünüldüğünde, ortaya konmuş tarih metinlerinin sadece saray ve bilginler çevresinde benimsendiği belirir. Tarihçileri yazmaya yönelten motiflerin, "müslüman ve adil" oluşun işlenmesi, "kâfir ile savaş"ta görev almış bulunanların yansıtılması, ve insanlara hayatları boyunca hatırlayıp canlı tutacakları sanılan pekçok özelliğin telkin edilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Onsekizinci yüzyıl başlarından itibaren olayları resmi olarak kaydeden ve vak'a-nüvis denilen memurların merkezi yönetim adına tarih yazarlarken, üslupçuluk kaygısını da hep duyarak, çerçeveledikleri içerik "İslamiyet" ve "Osmanlı hanedanı" temeline dayandırılmıştı. Ünlü bilgin Kâtip

Dokuz Eylül Üniv.
Tarih Eğitimi Bölümü
Öğretim Üyesi

Çelebi, tarihin amacını "bu ahvalden ibret almak" şeklinde kaleme dökerken onu belli kişilerin ve ünlülerin hizmetine sunmuştu; ona göre tarih "peygamberlerden, evliyadan, alimlerden, hakimlerden, şairlerden ve hükümdarlardan gelip geçmiş kimselerin ahvali"ydi.

Ondokuzuncu yüzyılın herhalde en tanınmış, Osmanlı tarihçisi Cevdet Paşa için tarih "faide" idi ve "vukuat-ı külliye ve mühimme"yi kapsıyordu. "Vukuat-ı külliye"yi kapsamanın, hele anılan yüzyılda, başarılabilecek bir girişim olamayacağına, "mühim" olayların seçimindeki etkilerin merkezi yönetimlerin arzuladıkları doğrultuda gerçekleşmesine rağmen, Cevdet Paşa'da, olayların herkesin anlayabileceği bir dille anlatılması gereğine değinilmesi, toplumla bütünleşme isteğinin belirmesi, tarihin o döneme kadar sınırlı kalmış etkisinin çoğaltılması amacını taşıyordu; başka türlü bir deyişle tarih, kişiyi aydınlatma yolunda mesafe katediyordu.

Türk tarihçiliği, Cumhuriyet dönemine, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında İslam birliğini savunanların ve Türk ırkının bütünleyiciliğini esas alanların fikirleriyle girdi. Atatürk döneminde, özellikle 1930'lu yıllardaki yaklaşımlarla ve Türk Tarih Kurumu'nun önderliğiyle, Anadolu tarih araştırmacılığının temel konusu oldu, Türk ırkının kökleri ve yayıldıkları bölgeler -aşırılıkların getirdiği yanlış varsayımlar nedeniyle- desteksiz tartışmalara yol açtı. Bir yönüyle de laik bakış açıları tarihe bilimsel anlayış getirdi. Özellikle son yirmi-otuz yıl içinde sosyo-ekonomik tarihin belirli bir düzey kazanmasıyla sevindirici nitelikte incelemeler yapıldı. Ancak üniversiter düzeydeki tarihçiliğin öğretimde bıraktığı boşluklar, yapılan araştırmaların öğrenciye ve topluma yansıtılmasındaki zorluklar, tarihten yararlanmak isteyen aydınların ya da Türk aydını için gereken tarih bilincinin oluşmasını engelledi. Bu süreç, resmi kurumlarda öğretilmeye çalışılan tarih açısından devam etmekteyse de, bu duruma haklı olarak tepki gösteren kimi yayın organları ve özel girişimlerin, tarihin görüntüsünü değiştirme uğraşı vermeleriyle değişik bir aşamaya ulaştı. Türkiye'de tarih, aydını karşısında, karmaşık bir görüntü içindedir 1990'lı yıllarda.

Aydına Ulaşamayan Tarih

Türk aydınının çoğu zaman tarih bilincine erişmesini engelleyen, başka bir deyişle, onu geçmişi değerlendirmesinde donatabilecek bilgi tabanından eksik bırakan önemli nedenlerden biri, şüphesiz, tarih araştırmasını ellerinde bulundurduklarını sanan ve tarihçiliğin profesyonelleri (okulluları/mekteplileri) olarak bilinen, genellikle kendi aralarında paylaşarak tatmin olan, arşiv veya kitaplalıklarda rastgeldikleri belgeleri okuyabilmenin gururunu yaşayan hocaların, keşfettikleri olayları olgulara dönüştürememiş ve topluma yansıtamamış olmalarıdır. Aydın denilen kişi, genellikle, lise tarih öğretiminin ve orada izlenen tarih kitaplarının mirasıyla yetinmek zorunda kalmıştır. Ya da tarihçilerin bıraktıkları boşlukları, tarihi yalnızca ideolojik/doktriner kaygılarla doldurmak ve kısa sürede politik, fikirsel sonuç almak isteyenlerin çekici satırlarının cenderesine girmiştir. Tarih araştırması yapanlar ile tarihi yaygın duruma getirmek isteyenler arasında büyük bir mesafe açılmış, aydının okumak ya da yararlanmak üzere başvurabileceği kaynaklar yaratılamamıştır. Günümüzde piyasaya sürülmekte olan kimi yararlı çalışmalar, Batı dünyasından yansıtılan bazı tarihler,

medyanın bir açıdan biçime sokup görüntülediği ve seslendirdiği mazi imajları, profesyonel tarihçi ile okuyucu arasındaki uçurumu giderme yolunda olumlu çabalar olarak değerlendirilebilse dahi, Türk aydını geçmişin kendisi için neyi ifade ettiğini yakalayabileceği ortam ve donanımdan hayli uzak görünmüştür, görünmektedir. Ders kitapları ve ansiklopedik bilgi, aydını besleyen sığ derlemeler olarak geleneksel yerini korurken medyanın çoğu zaman derinliksiz ve çığırtkanlıkla yerine getirmeye çalıştığı işlev de aydını doyurabilecek nitelikten çok uzak kalmaktadır.

Önce üniversitenin kısırlığından sözetmek istiyorum. Üniversitede yer tutmuş tarihçi, yetişme tarzından kaynaklandığını sandığım yayınları çoğu zaman raflarda istif için yaparken, tarih anlatım üslubunu hafifletip topluma açılma kaygısını gözardı etmişken, bilgilenmesini yaygın tarihçilik kanallarından sağlayan aydını tarihsel olgulardan yoksun bırakagelmiştir. Aklımdan hiç çıkmayan şu iki örneği vermek istiyorum burada: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde Genel Türk Tarihi kürsüsünde hocalık yapmış olan İbrahim Kafesoğlu, 1960'lı ve 1970'li yıllarda öğrencilerine, Yılmaz Öztuna'nın **Türkiye Tarihi**'nin ciltlerini okumalarını önerirken, iki önemli eksiği ve yanlışlığı belirliyordu. Birincisi, anılan kitaptan çok daha bilimselini hazırlayabilecek üniversitenin, amatör bir tarihçinin popüler kitabına teslim olarak üniversitenin kısırlığını onaylıyordu. İkinci olarak da, tarihi romantik biçimiyle, abartıyla, geçmişe övgüyle bir tutan bir derlemecinin fikirlerini Türk aydınına yansıtma fırsatı tanıyordu. Öte yandan, aynı tarihlerde, üniversitedeki tarih dünyasından pek destek bulamamış olmasına karşın sol söylemin tarih anlayışına uygun düşen -en azından pek çok aydın nezdinde kabul görmüş olan- Doğan Avcıoğlu'nun **Türkiye'nin Düzeni** veya **Türklerin Tarihi** ya da Muzaffer Sencer'in **Osmanlı Toplum Yapısı**, İsmail Cem'in **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi** gibi çalışmaların, Türk aydınının, üniversite otoritelerince boş bırakılmış ancak aydın için gerekli sayılan ancak hızlı bir yanı ağır basan, 1960'lı yılların beklentilerine uygun yazılmış kitapların etkisi sözkonusuydu. Anılan kitapların taşıdıkları içerik ne olursa olsun, geçmişi değerlendirmesinde aydına yardımcı olmuşlar. Boşluk kapatmışlar, en önemlisi de üniversitenin yapamadığını yapmışlardır. Ancak, akademik süzgeçten geçmedikleri için, tarihçinin perspektifinde olgunlaşamadıkları için, çok çabuk derlemelerle topluma mesaj ulaştırma kaygılarından dolayı, hatalar içermiş olan bu tür kitaplar, üniversitelerden gelmesi gereken alternatifleriyle karşılaşamamışlar, tam tersine, yeni baskılarıyla aydın karşısına çıkagelmişlerdir. Türk aydını, kendisini doyurabilecek akademik kökenli, bir o kadar da başka bilgi dallarının ve değişen toplum zorlamalarının öngördüğü gereksinimleri farkedebilen tarihçilerin hazırlayabilecekleri tarih metinlerinden veya görüntülerinden yoksun kalmıştır.

30 Eylül - 1 Ekim 1994 günlerinde İzmir'de yapılan ve tarih öğretimi ve ders kitaplarına ilişkin bir sempozyumda değerlendirme konuşması yapan Orhan Koloğlu'nun değindiği bir konuyu belirtmek istiyorum bu aşamada. Şöyle demişti Koloğlu: *"Geçenlerde Manchester United - Galatasaray maçını seyrederken televizyon spikerinden dinledik; hakemin her hareketini aleyhimizde diye niteledikten sonra ekledi: 'Türkün Türkten başka dostu yoktur.' Ben Galatasaray taraftarıyım, ama hakemin yönetiminde hiç de aleyhimizde bir tutum görmedim. Gelgele-*

lim spiker, tarihçiliğimizin bir yansımasını karşımıza koydu. Hep aleyhimizde birleşip imparatorluğumuzu da böyle çökerttiler demeye getiriyordu. Ve savunmacılığı üstleniyordu. Galatasaray kötü oynadığından değil, hakemin taraflılığı yüzünden yenildi, diyerek. Tıpkı Osmanlı'yı yeniden canlandırmayı hayal edenler ya da Osmanlı'da her şeyin kötü olduğunu ileri sürenler gibi. Travmamızın yarattığı bu psikozdan kurtulmamız lâzım. Kabul edelim ki evrensel bir Osmanlı ve Türk İmajı ve buna temel olacak yapısal özellikleri hâlâ ortaya koyabilmiş değiliz. Bunu gerçekleştirmedikçe de savunması hep yerde kalmaktan kurtulamayacağız". Anılan maçı milyonlara anlatan ve herhalde Türk aydını saymamız gereken spikerin yorumlarını ben de duymuştum ve hayretimi sayın Koloğlu'na ifade etmiştim. Bu Türk aydını spiker "Türkün Türkten başka dostu yoktur" derken nasıl bir tarih birikimine dayanmıştı? Kendisine öğretilegelen, telkin edilen, belletilen, tarihin güdümünde ve geçmişin namusunu kurtarmak isteyen güdük bir anlayışının ürünüydü şüphesiz.

Bu spiker gibi milyonlara seslenen, özellikle medya araçlarını ellerinde bulunduran aydınların tarih bilincini oluşturmada çok etkili olan ilk-orta-lise eğitiminden, özellikle de ortaöğretimden söz etmek istiyorum şimdi de. Tarih adı altında geçmişi düzenlemeye çalışan bir müfredat, ona bağlı yazılmış bir kitap ve onu öğrenciye belleten bir öğretmen var ortada. Türk aydını için görev yapabilecek niteliklerden çok uzak kalan, işlevsiz kalan, yanlış yönlendirilen malzeme ve tutturulan yöntem... Gençliğin, öğrencinin, aslında zorunlu olarak okumak durumunda oldukları tarih kitaplarının şimdi sayacağım ve dünyada giderilmesi için pek çok kuruluş ve ülkenin çaba gösterdiği eksiklikler; aydının, yarı-aydın biçiminde kalmasına yol açmış özellikler:

Merkezin Sınırladığı Tarih

- Tarih disiplininde ve tarih öğretiminde yansıtmaları gereken bölgesel ve uluslararası gelişmeleri yansıtamamışlardır, son ve güncel tartışmaları kavrayamamışlardır. Milyonlara seslenen tarih kitaplarına baktığımızda, özellikle bu kitapların yazılması için temel noktaları belirleyen, "müfredat"ı hazırlayan yetkililerin bu kaygıları taşımadıkları ortaya çıkmaktadır. Türk-İslam, özellikle Osmanlı, tarihleri kendi içlerinde değerlendirildiklerinden, dünya boyutlarında pek az değeri kalmış ya da geçerliliği artık savunulamayan bilgi kırpıntılarıyla gezindiklerinden ne uluslararası ölçekteki gelişmeleri yansıtabilmişler ne de andığım tarihlerin kendi coğrafyalarındaki bölgesel nitelikleri kavrayabilmişlerdir.

- Şümûllü, çok yönlü ve demokratik yaklaşımları geçmiş/mazî değerlendirmesinde kullanamamışlardır; lider ve kurtarıcı kişiliklerin yanında sıradan insanları, toplumları, kadını erkeği ile beşerî deneyimlerin politik, sosyal, ekonomik, kültürel ve çevresel boyutlarını yansıtamamışlardır. Türkiye'de tarihçiliğin ve tarih öğretiminin geri kaldığı başlıca ve çok önemli noktalardan biridir bu. Şüphesiz, bunun için ne kadar demokratik olduğumuz sorusu öncelik kazanıyor burada ve ardından bu yönde elde edilen kazanımlarımızla geçmişi ne kadar değerlendirebildiğimiz kaygısı geliyor; milyonlarımızın okuduğu ders kitapları böyle bir sorgulamadan olumlu not alamıyor.

- Tarih öğretiminde, tabii okutulan kitapların içeriklerinde, yeralması gereken demokratik ifade ve tavırlar eksik kalmıştır; sınıflarda *yapılması gereken tartış-*

malar yok sayılmıştır. Toplumun mikro ve makro görüntülerinin, bu görüntülere biçim verebilecek olan kavram ve ifadelerin eksiklikleri yüzündendir ki, ve eğitimin merkezi buyruklarla ve şablonlara göre yapılmak istenmesindendir ki, sınıfta olması gereken tartışmalarda tek otorite ve bu otoritenin müfredat-kitap-öğretmen üçlüsüyle yansıttığı kalıplar demokratik bir ortama izin vermemektedir.

- *Tarihsel bilgiye yaklaşımın analitik ve açıklayıcı olması gerekirken ve değişim, süreklilik ve rekabetin ve girift/kompleks oluşumların ve kavramların öncelik kazanması gerekirken, ondan yararlanmak isteyen Türk aydınına bu yol açılmamıştır.* Türkiye'de yaygın tarihçiliğin, başka bir ifadeyle, akademik sayılan sonuçların tahlilî/çözümsel ve anlaşılır biçimde kendini göstermemiş olması büyük bir eksikliktir; ayrıca, geçmiş süreçlerin değişim, süreklilik, çekişme içinde olabilirlikleri ve tüm bu kavramların çok yönlü açıklamalar gerektirdikleri unutulmuştur ya da süreçler belli kalıp içinde ve başarı varsayımıyla açıklanmıştır.

- *Okunulması gereken konular, tarihin heyecanı ve büyüleyici yanını yansıtamamıştır. Aydın adayı için tarihin empatik anlayışı geliştirici yanı, duygusal ve ahlakî vaadleri, geçmiş-günümüz-gelecek arasındaki sürekli ilişki duyarlılığı gözden ırak tutulmuştur.* Tarih çoğu zaman belgelerin/kaynakların taşıdıkları heyecanı yok eden ama neredeyse her iddia için kanıt gösterme hastalığı yüzünden heyecansız hale getirilen, sonuçta da geçmişteki gezintilerinde kendisini bulduğu zaman mutlu veya hüzünlü yapabilen ya da başka insan ve toplumların geçmişlerine duygularıyla ortak olmayı sağlayabilen sanat yönü hemen hemen hiç önemsenmemiştir. Tarih ders kitaplarına gelişigüzel serpiştirilen, güya heyecan veren, orijinal sanılan parçalar, sanki muallâkta kalmakta ve gereksiz görüntü vermektedir.

- *Tek toplum yaratma amacında olan günümüz dünyasında tek tip tarih yaratma peşine takılan ve fetih, emperyalist bütünleştiricilik, kapitalist ekonominin eşitlikçi olmayan gidişatını benimseyenler karşısında, nüfusumuzun çeşitliliğini yansıtmamıştır.* Gerek Osmanlı gerekse Türkiye Cumhuriyeti tarihine ilişkin metinler ve görüntüler, kitaplarda çok az değinilen Batı dünyası, nedense, günümüzde pek açık bir biçimde ortaya çıkan -ne yazık ki haşin biçimde ortaya çıkan- çeşitlilikleri içermemiştir; bir kanunnâme tasvirindeki Osmanlı İmparatorluğu ve barındırdığı etnik, din, kültür farklılıkları, yüzyıllar ve geniş coğrafyalar için tek boyutlu, aynı nitelikli sayılmıştır. Fatih'lerin veya conquistadorlar'ın ve onların açtıkları bölgelerde kurdukları ekonomik sistemlerin Avrupa/Batı merkezli açıklanma tarzları, eleştiriyi ivedilikle beklemektedir.

- *Milliyetçilik, ırkçılık, kültür ve kimlik gibi kavramların uzun süreçlerde oluştuğunu açıklamak suretiyle ulusal bütünlük ile kültürel farklılıkları bağdaştırabilecek yolları bulamamıştır.* Şüphesiz, öğrencisine, "başkaları"nm tarihini ya da "milli" sınırları içine soktuğu pek çok oluşumu, kültür farklılıklarım tanıma hakkı tanımayan bir MEB Talim ve Terbiye Kurulu'nun (tabii bu tür bir kuruluşa yön verme gücünü elinde bulundurduğunu sanan siyasî otoritelerin) ulusal bütünlük içinde kültürel farklılıkları gösterebilecek toleransa kavuşamamış olmaları bunun önemli nedenlerinden birisidir.

- *Tarihsel bilincin salt bir bilgi yığını olmadığı vurgulanıp tarih öğretiminde büyüleyici yanın, ahlakî bağlantının ve empatinin de ağır basan yanlar olduğu belirtilmemiştir. Tarih kitaplarının, öğrencinin ve sıradan bir okuyucunun/meraklının günlük hayatındaki tarih varlığındaki uyanıklıktan uzak kaldığı, onların imajinatif/imgesel/tasavvur yeteneklerini kısırlaştırdığı ortadadır.* Tarih, öğrencilik ve ardından gelen aşama sayılan aydın olma döneminde, Türk adma veya İslâm adına, geçmişin namusunu üstlenerek yanlışlıkların ve yenilgilerin yakıştırılamadığı, yüceliğin, cirit attığı bir alan gibi algılanıp sergilendiği bir bilgilendirme biçimi olarak görülmüştür. Her zaman savunmada kaldığından, İmparatorluğu veya Cumhuriyeti eksiksiz kabullenip ona içeriden veya dışarıdan yöneltilen bir eleştiri ya da kimi zaman yapılan basit bir yorum karşısında haklılığını kanıtlama gayretinde bulunduğundan, aslında, kendisinin -aynen başkalarının Türk-İslâm veya Ortadoğu'nun maziye ilişkin yorumlarında yaptıkları gibi-kendi dünyası dışındakileri, Amerika'yı, Avrupa'yı ve bu kıtaların toplumlarının geçmişleriyle ilgili yargılardan kaçınmıştır; uzak bırakılmıştır. (Bu yargım öncelikle profesyonel tarihçiliği üstlenmiş olanların eksiği olarak değerlendirilmelidir; Türkiye'de İngilizce, Almanca, vb. öğretilir, ama bu ülkelerin tarihiyle ilgili kapsamlı Türk araştırma kurumları yoktur).

- *Tarih metinlerinin bir ırk veya sınıf ayırımı yapmamaları, basmakalıp deyimlerle kadını ve erkeği, kızları ve erkek çocukları tefrikle incitmemeleri, öğrenciyi çok kimliliğe ısındırmaları gerekirken bunlar yapılmamıştır.* Tarihin -en azından belli bir seviyeye ulaşmış uluslararası tarihçiliğin- kesinlikle, ırkların, sınıfların, cinsiyetlerin birbirlerini evrensel değerler çerçevesinde tanımalarını öngörmesine rağmen, Türkiye'de bunların arasıra üzerinde durulan sorun olarak gündemde bulunduğunu sanıyorum. Bölgesel tarihin genellemelerle silinemeyeceği düşünüldüğünde, onu dünya tarihinin bir parçası ve bütünleyici öğesi olduğunu kabul etmek gerekir. Acele genelleştirilmiş, bütünleştirilmiş, sadece birilerinin kendi menfaat gruplarına uygun biçimde terimlendirilmiş geçmiş, insanlığın tarihini temsil edemez; Türklerin tarihini temsil edemez; bir Amerikalı deniz tarihçisi tarafından, yapay biçimde, ortaya atılmış, ardından **The Times**'ta kullanılmış ve Britanya hükümetince benimsenmiş ve "Ortadoğu" olarak terimlendirilmiş geniş coğrafyanın tarihini temsil edemez.

Rahata Kavuşamayan Tarih

Şüphesiz, öncelikle ifade edeyim ki, tarih hiç bir zaman rahata kavuşamayacaktır; onu çok ayrıntılı yansıttıklarını sananlar, ona karşı nesnel davrandıklarını iddia edenler bile, karşılarında, her zaman, eksikliği yakalayanları, değişik yorumları, hatta suçlayıcıları bulacaktır. Eric Hobsbawm'ın, Fransızların ünlü tarih okulu *Annales* mensubu bir tarihçinin "histoire totale"ine, yani bütünleştirici, herşeyi kapsayıcı tarihine karşı, muhakkak bir eksik yanının çıkarılabileceği biçimindeki uyarısını hatırlıyorum. Benim "rahata kavuşturmak istediğim tarih", cendereden çıkarılmış, farklı görüşlere açılmış, ve toplumun, toplumların -çoğunluğu tarafından benimsenmese dahi- serbest iradelerinde gezinmeye başlayan tarihtir. Aydın bir kişinin zihninde nasıl dolaşabilir böyle bir tarih? Ona bu tarih nasıl açıklanabilir, anlatılabilir, gösterilebilir? Ve aydınla karşı karşıya gelinmesini istediğimiz tarihi nasıl tanımlayabiliriz?

Tarih gün geçtikçe daha çok parçalanmış biçimde karşımıza çıkıyor üstelik, iktisat tarihçisi kendi diliyle sesleniyor; toplumsal tarihçi sosyologun dilini yansıtıyor; entellektüel olanlar da bir başka terminoloji ile ortaya çıkıyorlar.

Tarihçiliğin uzun geçmişini bir tarafa bırakıp yakın olan geçmişi hatırlayanlar ya da tarihçiliğin tarihinin yakın geçmişini inceleyenler bilirler ki yapısal tarih heyecanı sarmıştı dünyayı; olayların yalın tarihleri gündemden düşmüştü; geleneksel politik tarihin önyargıları eleştirilmişti. Günlük hayatın tarihi, kadının tarihi, popüler kültür tarihi ya da vücudun tarihi, aile tarihi girdi devreye. Tarih, iddialı sosyal teorilere karşı, başka bir deyişle, beşeri yüzünü göstermeyenlere karşı mikro ölçütüyle göründü. Bir anlamda geçmiş, tarihçilikteki sesini, katkı payını küçük birimleriyle ve dar zaman kesitleriyle gösterme gereği duydu. Ancak bölgesel veya zamansal temsilciliklerin geniş ölçekli açıklama tarzlarındaki yerlerini nasıl alacaklardı? Değişik bir soruyla soracak olursam, Osmanlı sürecinin onaltıncı veya onyedinci yüzyıllarının sosyo-ekonomik, kültürel, politik -belki daha doğru bir ifadeyle, tüm bunların yeraldığı sentezlerin- görüntüsü nasıl verilecekti? Türkiye Cumhuriyeti'nin çok yönlü değerlendirilmesi gereken özellikleri öğrenciye, tarihten birşeyler çıkarmak isteyen aydına, mikro düzeyde, bölgesel ve kronolojik anlamda, nasıl yansıtılabilecekti?

Şüphesiz, tarihçi bütün bu ayrıntıların bilincinde olarak, ve tabii insanlığın serüvenini hiç unutmayarak, yaşadığı dönemle birlikte elde ettiği değerlerin dürtüsüyle aydına seslenmeyi düşünmelidir. Belki böyle düşünmek zorunda değildir; ama doğal sayılmalıdır etkisi altında kaldığı eğilimlerin yönlendirmesinde ve "çağdaş" diye nitelediğimiz değerlerin yörüngesinde tarih adına geçmişe bakmak. İngiliz tarihçi John Tosh'un formülleştirdiği bir değerlendirmeyi vermek istiyorum burada; tarih melez bir disiplindir; teknik ve analitik işlemleri sanatın imajinatif ve sitilistik değerleri ile birleştirmektir. Bu bileşimi sağlayanlar aydın için birşeyler ifade edebilirler; Türkiye'de bu bileşimler çok az yapılabilmiştir, ne yazık ki. Kısacası, aydın, bu anlamda, tarihten/tarihçilikden gerekli çağrıyı alamamıştır. Uzun bir süredir uygulama alanı bulan ve merkezci, milliyetçi, cemaatçi, totaliter düşüncelerin gezindiği ve hükümetlerin direttikleri ders kitaplarının günümüzde de "rating" adı verilen yarışta ve aşırı kazanç peşinde koşan, yakaladığı ortam ve avantajların hazmını yapamamış olan -kimi zaman Batı hayranlığıyla bezeli yaklaşımları kimi zaman milliyetçi ve mukaddesatçı ögelerle donanmış düşünceleri acele olarak tarih potasında eritiverip karşımıza çıkaran, bazı yazı, dizi ve kesitlerle aydın adayını da aydınlattığını sandığım- medyanın, bu arada çevrenin, ailenin yansıttıkları, aydın için tarih malzemesi oluvermiştir.

Bu aşamada, yazımı bitirmeden, hatırlatmakta yarar var: Tarih iki anlam taşımaktadır. İlki, geçmişte olup bitmiş şeylere ilişkindir, bu bilinmeyen bir geçmiştir, aslında tarih diye bir şey yoktur ortada; diğeri, bu geçmişin tarihçi çalışmasında biçimlenmiş halidir. Tarihçi formasyonu ile ortaya çıktığını sanan birilerinin ulaşabildiği ve incelediği dönemin görgü tanıklarından kalan ya da bir sonraki kuşağın taze olarak algılayıp bazı eklemelerle yansıttıkları kaynaklardan yararlanarak bizlere sundukları betimlemelerdir; tarihçiliğin -bir bakıma profesyonel anlamda- görüntüsüdür. Bu yazıda üzerinde durduğum husus ise, tarihçi dediğimiz ve geçmişe ilişkin bilgileri düzenleyip sunan kişinin yansıttık-

larının bir aydın tarafından ne denli algılanabildiğidir; bu algılamaya yardımcı olabilecek tarihin ne kadar ortaya serilebilmiş olduğudur. Tarih, ortak bir bellek sayıldığına göre aydın bu kaynaktan kişisel, toplumsal kimlik üretmek isteyecek ve onda İstikbalini görmeye çalışacaktır. Politik tercihler içinde bulunsa da, toplumunun bulunduğu yere nasıl ulaşıp geldiğini merak edecektir. Aydına bu yolda yardımcı olabilecek verileri Türk tarihçiliği henüz verememiştir. Okul kitapları, medya jimnastikleri, politikacıların demeçleri aydın ile tarihin arasına girmiştir; "Türkün Türk'ten başka dostu yoktur" diyen spiker aydının özlemi işte böyle bir kargaşanın yansımasıdır, ne yazık ki.

TÜRK AYDINI ve KÜLTÜR

Şerafettin Turan

Türk aydınının kültür konusunu nasıl algıladığını ve onu nasıl değerlendirdiğini belirleyebilmek için öncelikle kültür kavramının ne zaman ortaya çıktığının ve onun içeriğine ilişkin değişik görüşlerin ana çizgileri ile gözönünde bulundurulması gerekmektedir.

Kültür Kavramı ve Kimlik Sorunu

"Toprağa birşeyler ekip ürün almak, üretmek" anlamında Latince'de var olan *Cultura* (Culture, Kültür) sözcüğünün ancak XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde bilimsel bir içerik kazandığı bilinmektedir. Böylece "uygarlık" (*civilis*, civilisation) anlayışının yambaşmda yeralan bu yeni kavram, çok geçmeden antropolojiden başlayarak, tarih, toplumbilim, halkbilim gibi değişik bilimlerin ana konularından biri haline gelmiştir. Böyle olmasına karşın Kültür, bilim alanlarına ve dahası kişilere göre çok değişik biçimlerde tanımlanmakta ve yüzlerce tanım ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Kültür'ün hangi ögelerden oluştuğu, bu ögelerin bütünü oluşturmada ne oranda etkili oldukları konusunda da görüş birliği sağlanamamaktadır. Bunun başlıca nedenlerinden biri T. S. Eliot'nun benzetmesi ile, Kültür'ün Demokrasi gibi, sözkonusu olduğunda yalnızca tanımlanmakla yetinilmeyip örneklerle açıklanması gereken soyut bir kavram oluşudur.[1] Öte yandan Kültür'ün uygarlık ile ilgisinin sınırları konusunda da anlaşılamamaktadır. Burada öne sürülen '3' ayrı görüşün de yandaş bulduğu gözlenmektedir. Bir kesim Kültür'ü uygarlık ile eş anlamlı olarak kullanırken, kimileri uygarlığı, kimileri de kültürü daha geniş kapsamlı kabul etmektedir.

Değişik görüş ve değerlendirmelerden ortaya çıkan ortak noktalar, kültür'ün toplum-coğrafya- tarihsel süreç üçgeninde oluştuğu ve toplumsal kimliği belirleyen en geçerli etken olduğudur. Aslında toplumsal kimlik konusu, kültür kavramına ağırlık verilmesinden çok önce aydınlanma düşüncesiyle içerik değiştirerek güncellik kazanmıştı. Eskiçağların doğuda ve batıda egemen olan kavim, boy anlayışı, tek Tanrılı evrensel dinlerin yayılmasıyla birlikte yerini toplumda dindaşlık/ümmet kavramına, egemenlik görüşünde de kutsal devlet/kutsal düzene

Ankara Üniversitesi
D.T.C.F.
Öğretim Üyesi

bırakmıştı. Yüzyıllarca süren bu gidiş XVI. yüzyıl sonlarında başlayan Aydınlanma akımı ile gücünü yitirmişti. Genel bir niteleme ile Aydınlanma '3' ana kavrama dayanıyor ve bunları kişi ve toplum yaşamında ön plana çıkarıyordu:

a) *Akıl*: Her türlü doğmadan uzak olarak evrenin gizlerini, yaşamın kurallarını akıl ile bulmak, akıl ile davranmak.

b) *Birey*: Cemaat, ümmet, topluluk anlayışından birey'e, kişiye yönelme, kişiye ve kişiliğe önem verme. Burada kişilerin olduğu kadar toplumların, uluslaın kişilikleri de söz konusudur. Kişilikler tarihsel akış içerisinde oluştuğu için onların belirlenmesinde tarih araştırmalarına gerek duyulmaktadır.

c) *Bilgi*: Her türlü bilginin olabildiğince yaygınlaştırılması, bireylerin bilgi ile donatılması. Bu amaçla dil'in geliştirilmesi ve her kesimden halkın anlayabileceği bir içeriğe kavuşturulması.

Bu büyük akım kimi tepkilere yol açmasına karşın ikiyüz yıllık uzunca bir süre içinde siyasal alandan başlayarak hukuk, felsefe alanları ile toplum, uygarlık anlayışlarında ve dünya görüşünde çok önemli sonuçlar doğurmuştu. Egemenlik kavramı gökten yeryüzüne indirilerek yerini Halk Egemenliği'ne bırakmıştı. Öte yandan bireyin, insanın özgürlüğü kavramı önem kazanmış ve özgür düşünce, ana ilkelerden biri olmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin kıta Avrupa'sına yayılması toplumsal kimliğin iki ayrı düzeyde ele alınmasına yol açmıştı. Uluslararası düzeyde bir uygarlık birliğinden söz edilir ve bir Avrupa uygarlığı sergilenirken ulusal düzeyde belirgin özelliklerin saptanmasına çalışılmıştı. Böylece batı, kendi uygarlığına evrensel değerler verirken Taner Timur'un da vurguladığı gibi kendininkinden daha küçültücü değerlerle bir doğu kavramı, doğu uygarlığı da yaratmıştı.[2]

Avrupa uygarlığı bir yönüyle üstün bir ırkın yaratıcısı olarak görülmüştü. Hele Fransız diplomat yazar J. A. Gobineau'nun 1853'te yayımlanan **Essai sur l'inégalité des raves humaines** (İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine) adlı yapıtı Avrupalıların başka ırklardan olan toplumlara ne gözle baktıklarının çarpıcı bir kanıtı olmuştu. Irkları yeteneklerine göre değerlendiren Gobineau, beyazlara ve özellikle de Germenlere üstün bir yer veriyordu. Ona göre siyah ırktan olanlar tutkulu, duyarlı ve artistik yaradılışlı idiler. Sarı ırklılar çıkarlarına düşkün, bölücü, ayırımcı ve dahası alçaklığa eğilimli idiler. Beyaz ırk ise aklm ve onurun simgesi idi! Ne var ki bütün ırklar tarih boyunca birbirleriyle karışıp asıl niteliklerini yitirmişlerdi. Beyazlar içinde en üst düzeyde olanlar Hindistan'daki Âriler idi. Eski Hint, Mısır ve Yunan uygarlıkları Ârilerin eseriydi. Fakat zamanla onlar da karışmışlardı. Keltler ve Slavlar sarı ırkla karışıp bozulmuşlar, geriye beyazlardan saf olarak yalnız Germenler kalmıştı!

Gobineau, Türkleri de sarı ırk arasına sokmuş ve karakter yönünden aşağılamıştı. O zamana kadar Avrupalıların çoğunca yalnızca askerlik yeteneği bulunan fakat uygarlıktan yoksun "barbar" bir toplum gözüyle bakılan Türklerin bu biricik yetenekleri de ellerinden alınmak istenmişti!

Ancak, batıda ırkçılığın doğduğu dönem aynı zamanda kişi ve düşünce özgürlüğü ile Halk egemenliği gibi ilkelerin de giderek güç kazandığı bir evreyi içermekteydi. Böylece batı uygarlığına temel olarak ırk yerine kültürü yerleştirmeğe yönelmişti. Ancak doğu halkları, Türklere karşı değişmeyen davranış on-

lar ayrı ırktan oldukları için değil, özgürlükten yoksun despotik bir yönetime sahip bulunduklarından ötürü eleştiriye dönüşmüştür. T. Timur'un deyimiyle doğuyu niteleyen gene batı olmuştu.[3] Örneğin Montesquieu, Osmanlı Devleti'ni despotizmin en belirgin kanıtı olarak görüyordu.

Türk Aydını ve Kültür Sorunu

Türk aydınının kültür sorununa eğilmesini ve onu değerlendirmede ortaya çıkan farklı görüşleri batıdaki bu gelişme ve değişmelere paralel olarak incelemek gerekir. Zaferlerle dolu uzun bir geçmişin gururuyla kendi içine kapanan Osmanlı aydım için Avrupa'da filizlenen düşünce kendisini ilgilendiren bir olgu olamamıştı. Türkiye'de yaşayan Avrupalıların aktardıklarına göre yüksek tabaka arasında en çok yinelenen darbımesel şöyle olmuştu: Hindistan'ın zenginliği -Avrupa'nın düşüncesi- Osmanlı'nm debdebesi.[4] Ama süregelen yenilgiler en sonunda gözlerin Avrupa'ya çevrilmesini gerektirmişti. O dönemde toplumsal kimlik sorunu, batıyı üstün kılan değerlerin bilinmesine yönelme ile başlamış, giderek Türkler/Osmanlılar için öne sürülen aşağılayıcı nitelemelere yanıt verme çabasına dönüşmüştü.

Bu bir yeni düzen (*nizam-ı cedid*) arayışı idi. Bu deyimi ilk kullanan da İbrahim Müteferrika olmuştu. O, 1731'de yazdığı ve ertesi yıl kendisince basılan **Usulü'l-Hikem fi Nizami'l Ümem** (Toplum Düzeni İçin Uyulması Gereken Kurallar) adlı yapıtında Avrupa'daki siyasal gelişmeler uzerinde durmuştu. **L'Organisation militaire et civiles des nations Occidentales** (Batı Uluslarında Askeri ve Sivil Örgütlenme) adıyla Fransızcaya da çevrilen bu yapıtında Avrupa'da sorunların artık akıl ile çözülmesine önem verildiğini vurgulamış ve siyasal rejimlere egemenliğin kullanılışına göre Monarhia, Aristokrasia ve Demokrasia diye ad verildiğini belirtmişti.

Ancak, Türklerin uygarlıktan yoksun ve ırk yönünden yetenekleri bulunmayan bir topluluk olduğu yolundaki savlara Müteferrika'dan yaklaşık 140 yıl sonra yanıt verilebilmişti. Bu bakımdan 1869 yılı önemli bir dönüm oluşturmaktadır. O yıl Paris'te yayımlanan bir kitap ile bir dergide biri, Türk soyundan gelen ötekisi Polonya kökenli olup sonradan Türkleşen 2 aydın, Gobineau'yu ve onun gibi düşünenlerin savlarını çürütmeğe yönelmişlerdi. Yeni Osmanlılar'dan Ali Suavi, yayımlamağa başladığı **Ulûm** gazetesinde, bazı ünlü kişilerin "Türkleri mesai-i zihniyeden âri (düşünsel çalışmalardan yoksun) yalnız kaba bir kahraman gibi" gördüklerini belirterek "Ben bu düşüncenin yanlış olduğunu göstermek isterim" diye ortaya çıkmıştı. Türk isminin eskiliğini vurgulayarak İslam'dan önceki Türk tarihini ve kültürünü incelemeğe koyulmuştu. Türklerin düşünsel alanda da birçok bilgin yetiştirdiğini hatırlatan Suavi, batıdaki gelişmelere ayak uydurabilmek için dildeki yabancı sözcüklerle, kurallardan gereksiz olanların atılarak dilin sadeleştirilmesini, bilimsel terimlerde uluslararası kullanımın kabul edilmesini ve hutbelerle namaz surelerinin Türkçeleştirilerek cahil hocaların yanlış yönlendirmelerinden kurtulunmasını istiyordu.[5]

Öte yandan Mustafa Celalettin de **Les Turca anciens et modernes** (Eski ve Yeni Türkler) adıyla Fransızca yayımlanan kitabında Türkler'in İslam öncesinde de uygarlıklar kurmuş bir toplum olduklarını ve Türkçenin zengin bir dil niteliği taşıdığını belirtmeye çalışmıştı.

Türklerin tarihte de barbar olmadıklarını kanıtlayabilmek için kültürün en belirgin ögelerinden olan dil'in ele alınması, batıdaki Türkoloji incelemelerinin de etkisiyle çok geçmeden, Dilde Türkçülük denen bir akıma da dönüşmüştü. Bunda da Osmanlıca denen bir dilin bulunmadığını, bunun Türkçe olduğunu savunan Doğu Türkçesi ile Batı Türkçesi arasında da pek az fark olup ikisinin de Türkçe olduğunu belirten Şemsettin Sami'nin büyük payı olmuştu.

Ama XIX. Yüzyıl sonlarında kültür sorunlarına tümüyle eğilen Dr. Abdullah Cevdet olmuştur. O, kültür sorunları çözümlenmeden politika yapılamayacağına inanıyordu. Bu nedenle de bireyi yetiştirmeğe, bir ansiklopedist gibi değişik alanlarda yayın yapmaya önem vermişti. Bu düşünceyle de 1900'de Paris'te toplanan Sosyal Eğitim Kongresi'nde, ülkenin ilerlemesinde en büyük etkenin Türklerin kültür düzeylerinin yükseltilmesi olduğunu savunan bir rapor sunmuştu.[6]

Ziya Gökalp ve Hars/Kültür Değişmezliği

Türkiye'de Kültür kavramını tüm içeriği ile ele alıp inceleyen ilk aydın kuşkusuz ki Gökalp olmuştu. Batıdaki kültür çalışmalarının doğu islam ülkelerine de yansıdığı XX. Yüzyıl başlarında İranlılar, kendi dillerinde "bilim, edeb, hüner, yetenek" anlamlarındaki *ferheng* sözcüğünü buna karşılık olarak kullanmayı yeğlemişlerdi. Ama Ziya Gökalp, Fransızcadaki *culture* sözcüğünün iki ayrı anlamı bulunduğu noktasından hareketle bunlara karşılık Arapça kökenli *hars* ve *tehzib* sözcüklerinin kullanılabileceğini öne sürmüştü. Ancak "düzeltme, temizleme, yetiştirme, bir işte ivme kazanma" anlamlarına gelen *tehzib*'i aristokratik ve uluslararası (beynelmilelci) bir kavram saydığı için kültür'ü karşılayan en iyi terimin demokratik ve ulusal (millî) nitelikte bulduğu *hars* olması gerektiğini savunmuştur.[7] Hars sözcüğü Arapçada "toprağın işlenmesi, tarım" anlamına gelen *hıraset*'ten türetilmiştir. Kökendeki anlamı açısından Latincedeki *cultura*'ya benzemekle birlikte zamanla değişik on anlamda kullanılır olmuştur. Türkçenin özleştirilmesi çalışmalarında kültür karşılığında *ekin* sözcüğü önerilmişti. Köken bilgisine ve dil kurallarına uygun olmasına karşın bu sözcük kullanımda tarım ve ürün ile karıştırıldığı ve yanlış anlamalara yol açtığı için fazla yaygınlık kazanamamıştır. Bu nedenle Gökalp'in bulduğu *hars* deyimi unutulurken *kültür* sözcüğü varlığını sürdürebilmiştir.

Gökalp, Türkiye'de kültür ile uygarlık kavramlarını kesin olarak biribirinden ayıran ilk aydın da olmuştu. O, 1922'de **Küçük Mecmua**'da çıkan bazı makalelerinden sonra 1926'da basılan **Türk Medeniyeti Tarihi**'nde bu konuda şunları söylemekteydi:

"Medeniyet ve Hars:

Bir medeniyet (uygarlık) çeşitli milletlerin müşterek (ortak) malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan çeşitli milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vücude getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet mutlaka beynelmileldir (uluslararasıdır). Fakat bir medeniyetin her millette aldığı hususi (özel) şekilleri vardır ki bunlara hars (kültür) adı verilir."

"Medeniyetle Harsın Farkları:

1) Medeniyet beynelmilel olduğu halde hars millidir.

2) Medeniyet bir milletten başka millete geçebilir. Fakat hars geçmez.

3) Bir millet medeniyetini değiştirebilir, fakat harsını değiştiremez.

4) Medeniyet usul (yöntem) ve akıl vasıtalarıyla yapılır. Hars ilham ve seziş vasıtalarıyla yapılır.

5) Medeniyet iktisadi, dini, hukuki, ahlakî vb. fikirlerin mecmuudur (toplamıdır).

6) Hars, dini, ahlaki, bedii (güzel) duyguların mecmuudur."[8]

Ne var ki kültür ile uygarlık arasında köken ve içerik yönlerinden bu denli ayrılıklar sıralayan Gökalp, bir yıl sonra 1923'te yayımlanan **Türkçülüğün Esasları** kitabında, oldukça büyük bir değişikliğe yönelmiştir. Bu kez kültür ile uygarlığı içerdikleri ögeler bakımından birleştirmiş ve onlara eşanlam vermiştir. Böylece "Hars ve Medeniyet" konusundaki görüşleri şu biçime dönüşmüştür:

"Hars ile medeniyet arasında hem iştirak (birleşme) noktası, hem de ayrılık noktaları vardır. Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası ikisinin de içtimai (toplumsal) hayatları câmi olmasıdır (içermesidir). İçtimai hayatlar şunlardır: Dini hayat, ahlakî hayat, hukukî hayat, ma'kulevi (akla uygun) hayat, bedii hayat (güzel sanatlar), iktisadi hayat, lisani hayat, fenni (teknik) hayat. Bu sekiz türlü içtimai hayatların mecmuuna hars adı verildiği gibi medeniyet de denilir..."

"Şimdi de hars ile medeniyet arasındaki ayrılıkları, farkları arayalım:

Evvela, hars millî olduğu halde medeniyet beynelmileldir. Saniyen (ikinci olarak) medeniyet, usul vasıtasıyla ve ferdi iradelerle (bireysel istençlerle) vücude gelen içtimai hadiselerin mecmuudur... Harsa dahil olan şeylerse, usul ile, fertlerin iradesiyle vücude gelmemişlerdir, sun'i (yapay) değillerdir."[9]

Böylece Ziya Gökalp'in uygarlık ile kültür arasında en belirgin farkı ulusal olup olmama niteliğine indirgediği, ayrıca uygarlığı belirli bir yönteme dayalı düşünce ürünü, kültürü ise kendiliğinden oluşan bir gerçek olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu değişik değerlendirmeler ve biçimsel ayrımlar kendisinin de harsı / kültürü belirlemekte oldukça güçlük çektiğini göstermektedir.

Kaldı ki O'nun kültürü uygarlıktan ayrı bir kavram olarak ele almasındaki yaklaşımı da batı kaynaklıdır. Türk ulusculuk akımının kökenlerini araştırırken Z. Gökalp üzerinde önemle duran Uriel Heyd, O'nun Durkheim'in kuramında yer almayan böyle bir ayrıma yönelirken Alman toplumbilimcilerinden, özellikle de Tönnies'den esinlenmiş olacağı kanısındadır.

Kaynağı neresi olursa olsun Gökalp'in *hars*'ı ulusal bir kavram olarak nitelemesi Türk aydınları arasında büyük bir taraftar kitlesi bulmuştur. Ancak şurasını vurgulamak gerekir ki, Türkiye'de O'nun görüşlerinin günümüze dek etkinliğini sürdürmesi, kendisinin kültürle uygarlığı birbirinden ayırmasından değil, bu ayrılıkları belirtmek için sıraladığı maddelerden ve özellikle, ulusal olan kültürün bir ulustan ötekisine geçmeyeceğini ve ulusların uygarlıklarını değiştirebileceklerini ancak kültürlerini değiştirmelerine olanak bulunmadığını savunmasından kaynaklanmaktadır. Gökalp Türk kavmini kültür yönünden zengin, fakat uygarlıkta fakir görüyor ve yalnızca uygarlık alanındaki eksikliklerin giderilmesini gerekli buluyordu. O'nun öne sürdüğü kültürün değişmezliği kuralı ya

da savı, geçen yüzyıldan bu yana çağdaşlaşmaya çabalayan Türk toplumunda, batıdan yalnızca uygarlık eseri olan bilim ve teknolojinin alınması, Müslüman-Türk kimliğinin yitirilmemesi için Hıristiyanlığa dayandığı varsayılan Avrupa kültürüne kapılınmaması gerektiğini öne sürenlere büyük destek olmaktadır. Gökalp'in görüşleri bazı küçük farklarla Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan gibi aydınlarca da ateşli bir biçimde savunulmaktadır. Ayrıca ulusal duyguları okşadığından ötürü "milli kültür" yanlılarınca da desteklenmektedir.

Kültürün Devingen ve Değişken Olduğu Görüşünün Ağırlık Kazanması

Gökalp'in Cumhuriyet'e geçiş yıllarında öne sürdüğü ulusal kültürün değişmeyeceği savı toplumun her kesiminde yandaş bulurken kültürün aslında değişken olduğu ve onunla uygarlık arasında kesin bir ayırım yapmanın doğru olmadığı yolunda görüşler de öne sürülmeye başlanmıştı. Gökalp'in savını eleştirenlerden Hilmi Ziya Ülken, şöyle diyordu:

"Modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmek istemeyen ve yalnız yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceğini sananlar, ya da kültürü medeniyetten ayırarak eski ile yeniyi, nasyonal (ulusal) ile enternasyonali, batı ile doğuyu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmak, hem uzlaştırmak kabil olacağını sananlar, hatta kültür ile medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun (yanlış algılamanın) sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır.

Gerçek kültürde sanatı, hukuku, ahlakı felsefeden ve ilimden ayırmaya imkân yoktur. Onların hepsi milli ve hepsi milletlerarasıdır... Sanatçısını, ahlakçısını, hukukçusunu, filozofunu millî, "alimini (bilginini) milletlerarası sayan bir kültür çevresi olamaz. Yaradılışın çağdaş kültürde üstün ve birleşik bütün işlemleri milletlerarası, bu seviyeye (düzeye) erişen milletlerden her birinin ona katılış tarzı millidir."[10]

Gökalp'in kültür ve uygarlık ayırımına karşı çıkan Ülken, kültürü ulusların çağdaş uygarlığa katılış biçimi olarak nitelerken bir yerde onun görüşüne katılıyor demektir. Aslında Gökalp'in aktardığımız sözlerinde tartışma götürür noktalardan biri de buradadır. Uygarlık, ulusların ortak ürünü ve bu ortak ürünün her ulusta aldığı özel biçim de kültür olarak kabul edilirse, uygarlığa katkıda bulunan bir topluluğa ait kültürün, ortaklık aracılığı ile de olsa başka uluslara geçmesi olanağı yok mudur? Üstelik gene Gökalp'in savınca, uluslar uygarlıklarını değiştirebildiklerine göre, alınan uygarlıktaki kültür izleri nasıl önlenebilir? Öte yandan kültürü ulusal boyutta kabul eden Gökalp'in kitabına **Türk Medeniyeti Tarihi** adını vermesi ve sık sık "Türk harsı ve medeniyeti" diye her iki kavramı bir arada eşanlamlı olarak kullanması da başlıbaşına bir çelişki ya da tutarsızlık olarak nitelendirilebilir.

Bir ulusun kültürünü değiştiremeyeceğini öne süren Gökalp'in bu görüşüne karşı çıkanlar arasında genelde onun kültüre yaklaşımını övgü ile karşılayan Mümtaz Turhan da bulunmaktadır. Gökalp'in tanımlamalarını, ayrıntıya ilişkin bazı noktalar bir yana bırakılırsa, sosyal antropolojide ve sosyolojide egemen olan anlayışlara benzeten Turhan, kültürlerin nasıl değiştiklerini de örnekleriyle sergilemektedir.[11] Kültür değişmelerinin toplumların gelişmesinde en esaslı etken olduğuna dikkati çeken Turhan, söz konusu değişikliklerin serbest ya da zorunlu diye iki ayrı yoldan gerçekleştiğini belirtmektedir. Yabancı kültür toplulukları ile ilişkide bulunan toplumlarda herhangi bir zorlama olmaksızın baş gösteren değişiklikler serbest gruba girerken, dıştan gelen zorlama ile yapılan ya da siyasal iktidarların belirli bir amaçla, devlet gücü kullanarak, yasalar yoluyla yaptıkları değişiklikler zorunlu kültür değişikliklerini oluşturmaktadır.

Kültür değişmelerini değişik açılardan inceleyen aydınlar arasında Emre Kongar ile Bozkurt Güvenç'in de anılmaları gerekir. Kongar, toplumsal değişme kuramları üzerinde dururken, Güvenç de sosyal ve kültürel değişmeye ilişkin kavram ve kuramların çok yönlü bir eleştirisini yapmıştır.[12]

Atatürk ve Kültür Devrimi

Gökalp'in kültür ve uygarlık ayırımını kabul etmeyen ve onun ulusların kültürlerini değiştiremeyecekleri savma bir kültür devrimi yaparak karşı çıkanların başında kuşkusuz ki Atatürk gelmektedir.

Kültür konusuna eğilen her aydın ve düşünür gibi Atatürk de O'nu birey açısından değerlendirmeğe çalışmıştır. Kültürü "okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden anlam çıkarmak, uyarı almak, düşünmek, zekâyı eğitmektir" diye tanımlamakta ve onu, insan olmanın ve insanlığın ana ögelerinden biri olarak görmektedir. Bu konudaki düşüncelerini de şöyle açıklamaktadır:

"İnsan, hareket ve faaliyetin, yani dinamizmin ifadesidir. Bu böyle olunca, kültür -yukarıda işaret ettiğimiz- insanlık niteliğinde insan olabilmek için temel ögedir". Bunu kısaca açıklayalım:

Kültür, doğanın verimlilikleriyle mutlu olmaktır. Bu deyiş içerisinde çok şey saklıdır: Temizlik, saflık, yükseklik, insanlık vb. Bunların hepsi insanlık niteliklerindendir. İşte kültür sözcüğünü eylemlik biçimine soktuğumuz zaman doğanın insanlara verdiği yüksek nitelikleri, kendi çocuklarına, torunlarına ve geleceğine vermesi demektir."[13]

Böylece Atatürk, insanı "kültür taşıyan varlık" olarak görmektedir. Aynı zamanda kültürün kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa kendiliğinden geçen bir olgu olmayıp, gelecek kuşaklara aktarılması gereken ve yeni kuşakların ancak yaşayaraktan elde edebilecekleri bir değerler topluluğu olduğuna işaret etmektedir.

Ayrıca Atatürk, kültür ile uygarlık arasında bir ayırım yapılmasının güç ve gereksiz olduğuna inanmaktadır. O'nun bu konuda 1930'larda şunları yazdırdığı bilinmektedir:

"Uygarlığın ne olduğunu başka başka tanımlayanlar var. Bence uygarlığı kültür'den ayırmak güçtür ve gereksizdir. Bu görüşümü açıklamak için kültür (hars) ne demektir, tanımlıyayım: Kültür, a) Bir insan toplumunun devlet hayatında, b) düşün hayatında, yani bilimde, toplumbilimde ve güzel sanatlarda,

c) ekonomik hayatta, yani tarımda, ticarette, kara, deniz ve hava ulaşımcılığında yapabildiği şeylerin bileşkesidir".

"Bir ulusun uygarlığı dendiği zaman, kültür adı altında saydığımız üç tür etkinliğin bileşkesinin dışında ve ondan başka bir şey olmayacağını sanırım."[14]

Bu sözlerden Atatürk'ün kültür ve uygarlık kavramları arasında bir fark görmediği gibi bir anlam çıkıyorsa da, O'nun değişik nedenlerle ve sık sık "ulusal kültür"den ve "çağdaş uygarlık"tan söz ettiği dikkate alınırsa, daha çok kültür-uygarlık zıtlaşmasını ortadan kaldırmak istediğini kabul etmek daha doğru olur.

Atatürk'ün ulus ve ulusculuk tanımlarında kültür ana öge olup ilkelerinin başında gelen ulusculuk da bir kültür ulusculuğudur. Ortaokullarda ders kitabı olarak hazırlanan **Medeni Bilgiler** kitabında kendisi, ulusu şöyle tanımlamıştı:

"Ulus, dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı vatandaşların oluşturduğu siyasal ve sosyal topluluktur."[15]

O, kültüre verdiği büyük önemi *"Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür"* özdeyişiyle en anlamlı biçimde dile getirmiştir. Bu anlayışla Milli Eğitim Bakanlığı'nın adı bir ara "Kültür Bakanlığı" olarak değiştirilmişti.

Ama asıl vurgulanması gereken, Atatürk'ün kültürü duragan, değişmeyen, değiştirilemeyen bir kalıt değil, işlenmesi, geliştirilmesi gereken bir değerler topluluğu olarak algılamasıdır. Daha Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Başkomutanlık Savaşı'nın ikinci yıldönümünde yaptığı konuşmada, salt "geçmişin tutkusu ile varlığı korumaya" olanak bulunmadığını belirtmiş[16] ve ilerlemek, çağı yakalayabilmek için kültürel değişmenin de gerekli olduğunu vurgulamıştır. 1932 Kasım'ında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yeni toplantı yılını açarken bunu şöyle belirtmişti:

"Ulusal kültürün her çığırda açılarak yükselmesini, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel dileği olarak sağlayacağız".

Ertesi yıl, ünlü Onuncu Yıl Söylevi'nde ise, bu görüş artık ulusal bir amaç niteliğini kazanmıştı:

"Ulusal kültürümüzü, çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkaracağız!"

Bu amaç, kültürde de devrimci bir anlayışı yansıtmaktadır. Gerçekten de Atatürk, milletvekilleri seçimi nedeniyle 4 Şubat 1935'te yayımladığı bildiride "devrimci bir kültür düzeyi"nden söz etmişti:

"Türk ulusunun yönetiminde ve korunmasında, ulusal birlik, ulusal duygu, ulusal kültür, en yüksekte göz diktiğimiz ülküdür. Yüksek ve devrimci bir kültür düzeyine varmak için önümüzdeki yıllarda daha çok emek vereceğiz."[17]

Aslında Cumhuriyet'in ilanından 1935'lere gelinceye dek ülkede gerçekleştirilen yenilikler gerçek anlamda bir kültür devrimi idi. Bu kanıda olan Atatürk, Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayı'nda devrimi şu sözlerle vurgulamıştı:

"Geçen Kurultay'dan bugüne kadar kültürel ve sosyal alanda başardığımız işler, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal çehresini kesin çizgilerle ortaya çıkarmıştır: Yeni harfleri, ulusal tarihi, öz dili, ar, bilimsel müzik ve teknik kurumlarıyla, kadını-erkeği her hakta eşit modern Türk toplumu bu son yılların eseridir."[18]

Atatürk dönemi ulusal kültür anlayışının kök saldığı ve devrimin halka indirilmesine çalışıldığı bir dönem olmuştu. Türk aydınlarının çoğu bu coşku içerisinde devrimin öncüleri, savunucuları arasında yer almıştı. İçlerinde bu büyük değişimi kültür devrimi olarak nitelendirenler de az değildi. Örneğin Neşet Ömer İrdelp, 1934 Mart'ında **Varlık**'ta çıkan "Kültür İnkılâbımız" başlıklı makalesinde bunu "hakiki Türk uyanışı, Türk Rönesansı'nın başlangıcı" olarak değerlendiriyordu. Ne var ki Peyami Safa gibi **Türk İnkılâbına Bakışlar**'da (1938) devrimi savunurken Atatürk'ün ölümünden sonra bundan vazgeçip devrimi suçlayanlar arasına katılanlar da görülmüştü.

Türk aydınlarının kültür sorununu ele almalarındaki asıl büyük değişiklik, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen Soğuk Savaş döneminin sonlarında 1960'lı yıllarda gözlenmektedir. Ulusal Kültür anlayışı üzerinde yıllarca sürmüş olan çoğunluk görüşü eski gücünü yitirirken o bütünü sağlayan yerel kültürler, halk kültürleri kavramı güç kazanmaya başlamıştır. Bunda etnik ayrımcılığı amaçlayan siyasal görüşler kadar, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde yer alan kişilere ve topluluklara ilişkin kültürel hakların da etken olduğu anlaşılmaktadır.

Notlar

1- **Kültür Üzerine Düşünceler**, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara, 1987, s. 132.
2- **Osmanlı Kimliği**, İstanbul, 1988, s. 118 vd.
3- **A.g.y.**, s. 119.
4- Baron de Tott, **Türkler**, Çev. Mehmet Uzmen, Kervan Yay. s. 115.
5- İ. Hami Danişment, **Ali Suavi'nin Türkçülüğü**, Ankara, 1942.
6- **Mémoire présentée au Congrès Internationale de l'Education Sociale**, (1900)
7- **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, 1958, s. 70 vd.
8- s. 11 vd.
9- s. 21 vd.
10- **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1966, s. 9 vd.
11- **Kültür Değişmeleri. Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, İstanbul, 1959.
12- Emre Kongar, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Ankara, 1979. Bozkurt Güvenç, **Sosyal ve Kültürel Gelişme**, Ankara, 1976
13- Afet İnan, **M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım**, Ankara, 1969, s. 49 vd.
14- **A.g.y.**, s. 48.
15- Afet İnan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara, 1969, s. 18
16- **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, II, 183.
17- **Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, s. 573.
18- **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, I, 381.

KÜLTÜR DEĞERLERİ ve TÜRK AYDINI

İsmail Tunalı

1950'li yıllarda Batıda ve uygar dünyada, kültür tarihi bakımından yeni bir çağın başladığım görüyoruz. Bu anlayış içinde insanın yeniden kendine dönüşü, kendi insansal özüne geri dönüş eylemi bu yıllarda büyük bir hız kazanır. Düşünür ve sanatçı geleceğe, gelecekteki mutlu insanı yaratmaya yönelir. Böyle mutlu bir insan için, şimdi, yeni insansal bir düzen ve bu düzeni oluşturacak temel değerler ve konseptler, *barış, özgürlük* ve *yenilik*'tir. Bu dönem içinde kendini gösteren bütün düşünsel anlayışlar, existensializm olsun, hermeneutik ve yapısalcılık olsun bu temel değerlere dayandıkları gibi, yine aynı zaman dilimi içinde pop-art, op-art, happening ve action peanting gibi sanat anlayışları da yine aynı temel değerler üstünde yükselirler. Çünkü çağın insanı barışçıdır, özgürlükçüdür ve yenilikçidir.

Böyle bir değerler skala'sında meydana gelen sanat anlayışları, bir yandan teknoloji, öbür yandan insan yaşamı ve toplumsal çevre ile yeni ve yaratıcı ilgiler içine girerler. Teknoloji ile ilgi sibernetik, elektronik ve bilgisayarın kullanıldığı yeni sanat biçimleri üretirken, insan yaşamı ile "mixed media" yoluyla çok zengin sanat biçimlerine ulaşırlar.Toplum ile iletişiminde de "ideoloji-kritik" adını alan sanat biçimlerine ulaşırlar. Bütün bu değişmeleri yönlendiren ise beğenide meydana gelen değişmelerdir. Tüm bu sanat biçimleri, yeni beğeni gücü gelenek içinde yeri bulunmayan devrimci (progressiv) hareketlerdir.

Genelde düşün ve sanatta meydana gelen değişmeler, kuşkusuz, yalnız günümüze özgü fenomenler değildir. Sanat tarihine baktığımızda sanatın tarihsel sürecinin iki temel sanat anlayışının, soyut ve natüralist sanat anlayışlarının birbirini dialektik olarak izlemesinden oluştuğunu görürüz. Bu, dün böyle olduğu gibi bugün de böyledir. Her çağın ya da dönemin sanat üslûbunu belirleyen her çağın kendine özgü *istenci*'dir (Riegel) ya da *içtepisi*'dir (Worringer). Bu istence ya da içtepiye göre, ben ve dünya ilgisinde ya "ben" doğaya kendi biçimlerini dikte eder ya da doğanın biçimlerine uyar. Buradan da çağın sanat üslubu ya soyut olarak ya da natüralist bir üslup olarak doğar. Ne var ki her soyut sanat üslubu kendine özgü olduğu gibi her

İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

natüralist sanat üslubu da kendine özgüdür. Bu nedenle soyut bir üslup bir sanat üslubu olarak ne derece geçerli ise, bir natüralist üslup da o derece geçerlidir.

Tüm Batı sanatı bu insan ve doğa arasında meydana gelen ilgi içinde doğan soyut sanat ve natüralist sanat karşıtlığı içinde gelişir.

Bu karşıtlık batılı insan ve aydın için sadece bir *beğeni* sorununu ortaya koyar. Çünkü her yeni sanat anlayışı, egemen olan beğeni ile doğal olarak çatışır, ama, zaman içinde egemen olan beğeninin direnci kırılır ve yeni beğeni onun yerini alır.

Burada önemli olan, yeni sanat anlayışlarının ve yeni beğenilerin çağların istenç ya da içtepilerine göre meydana gelmesidir. Bunun için, dün olduğu gibi bugün de zaman zaman karşılaştığımız "sanat soyut olmalıdır" ya da "sanat natüralist olmalıdır" savlarının sanatçı özlemlerinin dışında hiç bir bilimsel-felsefi anlamı yoktur. Burada önemli olan şudur: Her çağ ya da dönem, kendi istenci doğrultusunda kendi sanat ürünlerini yaratır. Bunlar, çağın istencine göre, soyut olabilir ya da natüralist olabilirler. Ama, hiç bir sanat anlayışı çağının istencine ters düşemez. Bunu vaktiyle W. Kandinsky şöyle ifade etmişti: "Her sanat yapıtı, çağının çocuğudur; ve her çağ, kendine özgü olan bir daha tekrarlanmayacak bir sanat yaratır."

Ancak, insan yaşamında bir paradox vardır. Çoğu insan, çağında değil de, geçmişte yaşar. Ama unutmamak gerekir ki, her sanat kendi çocuklarının diliyle onlara seslenir, geçmişte yaşayanlara değil. Çünkü geçmişte yaşayanlar, çağları ile beraber hesaba katılamazlar.

Oysa, çağı ile beraber hesaba katılmak aydın olmanın en temel kriteridir. Aydın, çağının bilgisel konseptleri ile düşünen, çağının ethik değerleri ile yaşayan ve çağının estetik beğenisi ile estetik yargılar veren kişidir. Böyle bir aydın tanımı, elbette evrensel bir aydın anlayışı içine girer. Bu anlamda bir aydın, yalnız çağı ile değil, bir kılavuz güç olarak toplumla da sağlıklı ilişkiler içindedir.

Şimdi bu söylenenlerin ışığında Türk aydınının durumu nedir? Bu soruyu yanıtlamak için, ilkin Türk aydınının içinde bulunduğu sosyo-kültürel durumu bilmek gerekir. Türk aydını, sosyo-kültürel bakımdan Doğu-Batı kültür çatışmasına dayalı, heterojen bir toplumun üyesidir. Bu, dinsel, düşünsel, ethik ve estetik kaynaklı bir ikilemi ifade eder. Böyle bir kültür toplumunun herhangi bir bireyi de, bu kültür çatışmasını çoğu kendi hayatında yaşar. Şimdi şöyle bir soru sorulabilir: Böyle bir birey, değer sistemleri ve beğenileriyle hangi kültür dünyasına aittir? Doğulu mudur, yoksa batılı mıdır?

Türk toplum yaşamında Batılılaşma hareketinin başladığı Tanzimat'tan beri Türk toplumunun en önemli sorunu bu "batılılaşma" sorunu olmuştur. Vaktiyle Ziya Gökalp, "Batıdan yalnız medeniyeti alalım" diyordu. Oysa medeniyet (teknoloji) ile kültür varlığı bir bütünlük içindedir, onlar birbirlerinden koparılamazlar. Her medeniyet, bir kültür varlığını içinde taşır. Bunun en belirgin örneğini, günümüz uygarlığında görmekteyiz. Teknoloji, maddi uygarlık, beraberinde getirdiği ekonomik, ethik yaşam biçimleri ve güzellikten çirkinliğe kadar uzanan pluralist estetik değerler ve beğeni sistemleri ile dünyamızda egemen olma yolundadır.

Şimdi, içinde yaşadığımız bu kültür düalizmi aşılabilir mi ve aşılırsa nasıl aşılabilir? Atatürkçülük, bu düalizmi aşmanın "batılılaşma"da olduğunu ve bunun da eğitimden geçtiğini saptamıştı. Ancak son on, onbeş yıldır Türk toplumunda kendini gösteren reaktioner akımlar bu konuda genel bir pessimizme götürmektedir. Bu ortamda Türk aydınının durumu ve işlevi ne olacaktır? Genel dünya görüşünün dışında estetik alanında bu kültür çatışması nasıl aşılabilir? Büyük kentlere baktığımızda bir yanda çağdaş beğeniye dayanan kristal palaslar görüyoruz. Öbür yanda 17. yüzyıl mimarlığının *kitsch* örneklerini görmekteyiz. Kocatepe Camii gibi. Yine müzikte çağdaş bir beğeni ile yaratılmış müzikler yanında bir arabesk musikisi. Bu beğeni çatışması Türk aydınını doğal olarak topluma karşı bir *yabancılaşma*ya götürmektedir.

Oysa, bir Fransız, bir Alman aydını toplumun değer sistemleri ile bir uyum içindedir. Bu nedenle, bir Fransız aydınının bir Fransız kimliği, bir Alman aydınının bir Alman kimliği vardır. Ama, Türk aydınının bir Türk kimliği var mıdır?

Günümüz Türk aydını bireyi olduğu toplumun dışına itilmiş, bir "yalnız ada", hatta "Heimatlos" durumundadır. Bu, günümüz Türk aydınının değişmesi çok güç tragik yazgısıdır.

TÜRK AYDINI ve MEKAN BİLİNCİ

Cengiz Bektaş

"Mekan", bulunduğumuz, varolduğumuz yer... Odamız, evimiz, sokağımız, kentimiz, yerimiz-yurdumuz...

Mekanı, çevremizdekilerle -çevremizle- kendi bedenimizin birbirlerine göre konumları olarak algılıyoruz. Bu algılamanın fiziksel yanı, beş duyumuza bağlı olarak gerçekleşiyor. Her bir duyumuz kendi özellikleri, yetenekleri, veri değerlendirişiyle algılıyor mekanı... Hepsi birlikte de olsalar yetmiyorlar bütünü, tam tanımlamaya... İç duyularımızın da katılması gerekiyor işe... (İç duyularımız deyince, bütün yetişme koşullarımızın, o güne dek bütün algılamalarımızın -kayıtlarımızın- hepsinin katıldığı duyular bunlar...) Gene de -eksik de olsa en kolay, görme duyumuzla tanımlıyoruz mekanı...

Mekan tek ve değişmez değil... Biz onu nasıl algılıyorsak öyle varoluyor, bizim algılarımıza, duyularımızın gelişmişliğine göre... Bu gelişmişliğe bağlı olarak bir mekanı herbirimiz ayrı ayrı algılayabiliyoruz. Bakıp da gören var, görmeyen var... Yürüyenle duranın algıladıkları mekan elbette bir değil...

Otomobille geçenle, otobüsle geçenin algıladıkları mekan da bir değil...

Bedenimiz yatay durumdayken dünyaya bakışımız, oturmayı öğrenir öğrenmez değişiyor. Emeklediğimiz günlerdekiyle yürümeyi becerdiğimiz günlerdeki mekanımız elbette bir değil... Yürüyoruz, yürüyoruz, yürüyoruz, mekanımıza katabileceğimiz bütün boyutları katmaya çalışıyoruz.

Ahşap bir evde, basma perdeli pencereli bir odada, bir gecekonduda (İstanbul'da oturanların %70'i en az) ya da bir "apartman dairesi"nde, bahçeli ya da balkonda büyüyüşümüz, oynayışımız, anamızın-babamızın nitelikleri, arkadaşlarımız, havamızın soğuk, ya da daha sıcak olması, herşey herşey etkiliyor, içinde kendimizi var ettiğimiz mekanı...

Işık, ışığın gücü değiştiriyor algılamamızı...

Demek ki bir dakikası bir dakikasına uymuyor mekanımızın...

İçinden geçiş hızımız, geçiş düzlemimiz, ya da çizgimiz değiştiriyor mekanı. Marmara Denizi'nin üzerinden uçakla geçti-

ğimizde, ya da vapurla yüzünü çizerek geçtiğimizde algıladıklarımız bir mi?

İstanbul'a, denizden, güneş batarken yaklaşmakla, gün doğarken yaklaşmak bize eş mekan duygusu verir mi? Bu örnekte bir başka boyutu duyumsatmak için sorayım: Ayasofya'mn, Sultanahmet'in, Topkapı Sarayı'nın ne olduklarını bilen bir kişiyle, bilmeyen kişi eş şeyler mi algılarlar dışardan yaklaşımda?

Hele hele Ayasofya alanında ya da Sultanahmet'te bir sokakta sevgilisiyle anıları olan bir kişi ötekilerle eş şeyler mi algılar?

Konuyu, elden geldiğince, bütün boyutlarına ulaştırma çabasından değil bu söylediklerim... Mekan bilincinin, bir mekanda yaşayanlar için de aynı düzeyde olamayacağını söylemek istiyorum. Ben Şehzadebaşı'nda büyüdüm. Şehzadebaşı Camisi'nin mekanı her yaşımda değişti. Önce ramazan gecelerinde, hep birlikte "amin" denilen bir "dua" idi... Sonra elli Türk büyüğünden biri Sinan'ın çıraklık yapıtı oldu. Derken, şu yükseklikte kolonlar, şu yükseklikte kubbe, şu büyüklükte alan; sayılar sayılar, sayılardı... Ama Sinan'ın, koruma duvarı köşesine özene bezene koyduğu eski çağdan kolonu algıladığımda, O'nun (Sinan'ın) "kültür yorumu" oluverdi.

Sonra, bir gün, bir babanın, oğlunun ölümünün ardından duyduğu -yüzlerce yıl sonra bile- algıladığım hüznü oldu...

Ege de böyle, Türkiye de böyle oldu... Durmadan değiştiler... Her gördüğüm eski çağ kenti, tiyatro, kitaplık, spor alanı, okul, stadion, hamam, tapınak, kent meclisi, agora, stoa değiştirdi benim Ege mekanımı... Her tanıdığım insan da değiştirdi... Ege mekanımın oluşumu bir türlü bitemedi yıllardır, sürüyor... Bir yeri bir kez görmekle de olmuyor. Değişik ışıkta, değişik zamanda, değişik duygularımla, değişik tartışmalarımdan, değişik anılarımdan sonraki görüşlerimle durmadan değişiyor. İnsan elinin birşey katmadığı doğada bile böyle.

Ağaçların yapraklandığı, Kibele'nin Temmuz'u yakaladığı günlerde Menderes ya da Sakarya koyağı, kar altındaki ile bir mi?

Bir coğrafyanın içinde yetişenlerde, bir dili konuşanlarda, bir eğitimi geçirmiş olanlarda bile, algılama yeteneğine göre mekan bilinci değişiyor kısacası...

Gene de bir toplumun, topluluğun, mekan bilincinden söz edilmek istenirse, o toplumun içinde yaşadığı, onun tarafından yaratılmış mekanların ortak niteliklerine bakılabilir.

Örneğin Anadolu'nun kültür tarihine bakınca, şu son 40-50 yıla gelinceye değin hiç bir yerleşmenin alüvyon üzerinde mekan tutmadığı saptanıyor. Demek ki şu son çağa dek Anadolu'da yaşayan insanların şu ya da bu nedenlerle bir ortak davranışları, bilinçleri var bu konuda...

Kişinin, sağlığı-gelişmesi, içinde var olduğu, varoluşunu sürdüreceği mekanın niteliklerine bağlı kuşkusuz... Başta, mekanın tanımından söz ederken de değindiğim gibi bunlar da elbette yalnızca fiziksel nitelikler değil...Mekanm havasının, suyunun, sağlığınca, sosyal kültürel, yönetsel sağlığı da kişinin varolabilme koşulları arasındadır. Bunlardan birinin sağlıksızlığı, kişinin yaşamının bütününü etkiler.

Bireyin mekan bilinci, mekanın sağlığı için savaşım bilincinin var olup olmamasıyla ölçülebilir ancak.

İçinde var olduğu mekanı daha yaşanabilir kılabilmek, bir başka deyişle daha da insan olabilmek için yarattığı en önemli aygıt "yerleşme"dir. Yerleşme mekanının nitelikleri, insan geliştikçe gelişmiştir. Ama ne yazık ki insana yakışır bir yaşama biçimine ulaşma yolunda geliştirdiklerimiz bugün de hiç yeterli değil!

"İnsan-ı Kamil" olma yolunda daha çok pek çok kuşaklar geçecek... Bugün bile, en azından hoşgörülü bir ortam yaratarak bir arada yaşamayı beceremediğimiz ortada...

Belki de en çok bugün, kendi ortamımızın, mekanımızın sağlığı için, başka insanların ortamlarının-çevrelerinin mekanlarının sağlığını gözardı ettiğimiz, onların olanaklarını sömürdüğümüz bir gerçek.

Kendilerini çok gelişmiş sayanlar, az gelişmiş saydıkları toplumların, topraklarını, denizlerini, mekanlarını; pisliklerini gömmek için kullanmağa kalkışmıyorlar mı?

Bu durumların böylece sürmesini dayatabilmek için yerküreyi bilmem kaç kez yok edebilecek silahlar üretilmiyor mu?

Bir yandan ardsız arasız silah üretenler, çeşit çeşit bombalarla füzelerle çevremizi donatanlar öte yandan da kendilerini daha uygar insan falan da sayabiliyorlar üstelik. Kendilerini, "tarafsız" ilan edip başkalarının birbirlerini öldürmekte kullanacakları silahları üretip satarak, kazançları ile "insan gibi" sandıkları bir yaşamı sürdürenler yok mu?

İnsanca bilinçli davranılmazsa, ilerleme sanılan pek çok alanda temel insan değerleri gözardı edilirse, mekanımızın niteliklerinin ne denli bozulabileceğinin kanıtı bugünkü kentlerimiz...

Türkiye'de kentlerimizin, insana yakışmayan ortamlara dönüşmelerinin nedeninin kırdan kente göç olduğunda herkes birleşti neredeyse... Oysa kendilerini kentli sayanlar da, var olan çevrelerini sağlıklı tutmak için hiçbir şey yapmadıkları gibi, yeni oluşturdukları çevreleri de daha nitelikli kılamıyorlar...

Türk Aydının Durumu

Türk aydını dendiğinde sanırım hepimiz şu son 50-60 yıllık dönemlerde yetişenleri düşünüyoruz. Ondan öncesindekilere "Osmanlı Mütefekkiri" diyebiliriz ancak.

Türk aydınının doğrudan kendisi yaratmasa da yaratılmasına katıldığı, giderek katkıda bulunduğu iki türlü yerleşim mekanı var bu evrede. Birincisi ve daha çoğu ikinci konut alanları, ikincisi de turizm alanları...

(Genel inanışın tersine, ikinci konut alanları turizm alanlarından kat kat daha çok yer tutarlar. İl ölçeğinde bakarsak kimi illerimizde, ikinci konut alanlarının, eski kent yerleşme alanlarıyla turizm alanlarının toplamından daha büyük lekeler oluşturduklarını görürüz.)

İkinci konut alanlarına "yerleşmeler" demek elbette doğru değil. Ama çoğu aydınlarımızın yaşama mekanları oldukları gerçek...

Yılın en az 9-10 ayı boş duran, çiçeği-böceği, ağacı, insansız kalan bu yerler en küçük "sosyal cihazlanma" kaygısının görülmediği yerlerdir. Antik çağda bile

örneğin tiyatrosu, gymnasion'u, senatosu olmayan yere kentsel yerleşme denmediğini düşünürsek ne demek istediğim anlaşılır.

En küçük bir kentsel tasarım çabası görülmez bu alanlarda...

Harita mühendislerinin ya da teknikerlerin yaptıkları parselasyona, daha doğrusu "paylaşım", daha da doğrusu "yağma" düzenlerine göre gerçekleştirilmişlerdir. Yanyana, sırt sırta, dağ-tepe, ova, ağaç, çiçek-böcek dinlemeden dizilen -ev demeğe dilim varmıyor- yapılardan oluşurlar. Gerçekleşme yolları aşağı yukarı şöyledir: Göze kestirilen yer tarım alanı ise, "analiz" (?) yaptırılarak düşük nitelikte bir toprağı olduğu belgelenir. Ağaçlıksa kostik dökülüp yüzlerce yıllık ağaçlar (800-900-1000 yıllık zeytinler) kurutulur. Artık tarım alanı niteliklerinin kalmadığı kamuya gösterilir. Sahipleri satmak istemiyorsa o gün için ve onlara göre büyük gözüken paralarla kandırılırlar. Dövülerek "ikna edilenler", ya da bu yüzden aklını kaçıranlar da vardır. Çoğu da zaten ekonomik yönden satmak zorundadırlar. Çünkü yerleri, tarım alanı, zeytinlik, şu bu olarak, bugünkü politikalar sonucu hiçbir şey getirmemekte, oysa "arsa" olarak onların ölçülerine sığmayan paralara konu olabilmektedir. Ya çocuğunu ya ağacını düşünmek zorunda kalmasın kimse...

Şöyle ya da böyle elde edilen yer, daha planlanmadan, kesilmeyebilecek olanlar bile kesilerek ağaçsız ve dümdüz duruma getirilir. Çünkü hızlı ve elden geldiğince ucuz yapılar yapılmalıdır.

İmar planlarını kuşa çevirmek, demokrasinin değil politikanın eline bırakılmış belediyelerde pek kolaydır. Bu nedenle bugün yerel yönetim seçimleri kıran kırana geçmektedir artık.

Hazine arazisi üzerine konut kooperatifi hazırlıklarını tamamlamış olanlar, seçimlerde milyarlar trilyonlar harcayabilmektedirler.

Belediyenin, şu ya da bu yetkili kamu kuruluşunun onayı olmadan, kaçak yapılanlar da, kimi yörelerde, yasalara uygun yapılmış olanlardan daha çoktur... Yönetimin en üst çizgilerinde bulunan kamu kuruluşları ya da kişiler bile bu yolu yeğleyebilmektedirler.

Yapılan yapılarda mimarlık niteliği aramak boşunadır. Çünkü herşeyden önce sevgisizdirler...

Doğaya, konuya komşuya, insana sevgisizdirler... Yeryüzünde ilk yerleşmelerin gerçekleştirildiği, binlerce yıllık yapı kültürü olan bu ülkede, yapı yapma teknolojisinden, yalıtım bilgilerinden yoksun olarak yapılmaktadırlar. Akıl almaz ölçüde enerji yitirimine, harcamına neden olmakta, çevreyi her yönden kirletmektedirler. Kıyılarda, pek çok yerde insanlar kendi dışkıları içinde yüzmektedirler.

Bu yapı yığınları herşeyden önce binlerce yıllık Anadolu kültür coğrafyasından habersizdirler. Dedim ya, şu son kırk elli yıla gelinceye dek hiç bir zaman alüvyon üzerine yapı yapılmamıştır bu ülkede... Şimdi, 1 cm'sinin oluşması için 300 yıl gereken nebati toprak acımasızca yol edilmektedir. Gidişe bakınca, çölleşmenin, kimilerinin söylediği gibi 40-50 yıl sonra değil, daha da önce gerçekleşeceğine inanıyorum.

19. yy.da oluşan yerleşmelerin ustalarının çıraklarından kalabilenlere, (bulabildiklerime) imar kurallarını sorduğumda bana hep şu karşılık verildi:

"İnsanlar konuşa konuşa!"

Daha da üstelediğimde

"İnsanlar birbirinin içine bakmayacaklar!" Denildi.

(Dışa kapalılık İslamlığa bağlanmıştır bizde çoğu kez... Oysa bu en baştanberi başka türlü olmamıştır Anadolu'da....)

Dışarıdan ilk bakışta görülebileceği gibi bu yerleşmelerde evler,

- birbirlerinin içine bakmazlar,
- birbirlerinin havasını,
  yelini
  güneşini
  görüşünü kesmezler;
- birbirlerini kirletmezler,
- yönlendirilmeleri doğrudur.

Oysa ikinci konut alanlarında evler,

- birbirlerinin içine bakıyorlar,
- birbirlerinin havasını, yelini, güneşini, görüşünü kesiyorlar.
- birbirlerini kirletiyorlar,
- en az yarısının yönlendirilmeleri yanlıştır.

İkinci konut alanlarında insanların birbirlerine saygı, sevgi duyduklarını söylemek için bir ipucu bulmak zordur.

Bu söylediklerimin kanıtlarını hemen tüm Batı Anadolu kıyılarında onlarca, yüzlerce (binlerce kez) görebilirsiniz.

Şehirciler öyle planlıyorlar. (Mimarlık boyutu olmayan şehirciliğe bir son verilmesi zamanı çoktan geldi geçiyor. Bütün kentlerimiz bu yüzden kişiliksizleştiler bile.) Mimarlar öyle yapıyorlar. Doğru elbette... Ama üstlenicilere böyle ürettirdikleri şeyleri almak için kim para ödüyor. Kaçak yapıları, tapuda yalan tutar beyanlarıyla kimler alıyor?

Somut bir örnek vermek istiyorum. Örneğin Kazdağı'nın güney yamacındaki Altınoluk'da, nedenleri ne olursa olsun, kentlilerin kıyıda son dönemde oluşturdukları yapı yığınlarıyla eski Altınoluk arasındaki insancıllık ayrımını görmemek olanaksız. Kim yapıyor bunları? Kim bunlar? Sorularının karşılıklarını da aramıştım bir süre önce... Örneğin Kuşadası kıyılarını taşlaştıran kooperatiflerden örnek birinin üyelerini incelediğimde %55'inin vali, kaymakam, belediye başkanı gibi kamu yöneticileri olduğunu gördüm.

Mimarlık açısından bir başka örneği de İstanbul yakınından vermek istiyorum. Yüzlerce yıl kültür üretip dünyanın bir yarısına yaşama kültürü açısından örneklik eden İstanbul'un Tuzla'sında "Mercan Yuvası" denilen bir yer var. Ben incelememi yaptığım sırada (bundan 10-12 yıl önce) burada 100-150 ev vardı. İkinci konut olarak yaptırılmışlardı. Yaptıranlar arasında bir çağlarda bakanlık, genel müdürlük vb. üst düzey kamu görevleri almış olanlar vardı. Tasarlayanlar da ünlü mimarlardı.

Bu evlerden çektiğim saydam (slayt)ları, yüzlerce mimarın ve mimarlık öğrencisinin katıldığı bir toplantıda gösterdim. Beni yalanlamalarını isteyerek, şu saptamaları sıraladım:

- Bu insanlar arasında bir kültür birliğinden söz edilemez.
- Bu yapıların belli bir kültür kökenleri yoktur.
- Bu evleri yaptıranlar da, onlara uyarak yapanlar da, özentili, gösterişçidirler.
- Bilmeyenler, bu evlerin İstanbul'da olduklarını kestiremezler. Bunların oturucularının, yöreleriyle de bağları kopuktur.
- Bu evlerin tasarım ilkelerinde biçim, işlevden çok önce gelmektedir.
- Bu evler tutumlu (ekonomik) değildirler.

Bu saptamalarıma kimse karşı çıkmadı...

Sanırım haklılığım bugün de değişmedi. Özellikle hemen o zamanlarda arabesk dönemin başlamış olması, kültür kirliliğinin bugün ulaşmış olduğu boyutlar, bu konuda bilinçsiz olmanın ne gibi sonuçlara, varacağını da gösterdi.

İkinci konut alanları, bulundukları yerlerin nüfuslarını yılın dörtte birinde inanılmaz biçimde arttırırlar. Örneğin, Bodrum yarımadasının bundan dört yıl önceki kışlık nüfusu 50.000 çevresindeyken yazlık nüfusu 500.000 idi. 50.000 kişi üzerinden sağlanan olanaklarla (vergi payları, hazine payları vs.) 500.000 kişiye hizmet götürmek zorunda olmayı bir düşünün. İyi niyetli belediyeler bile hazine arazisini, imar planlaması içine alıp parselleyip satarak kaynak yaratmaya çalışıyorlar çoğu kez...

Yerliler yaz sıcağında su, buz, sebze, balık bulamıyorlar. Bütün bunlar ödeyemeyecekleri tutarlarla gözlerinin önünde satılırken, özlemle bakabilmek özgürlükleri var elbette. Gerçekte bütün bunlar da saman tadında ve hormonlu...

Şu son dönemde bu ülkenin olanaklarından yararlanarak, hemen hemen yalnızca devletin kaynaklarını kullanarak planlamayla, yaratılan bir başka çevre de turizm alanlarıdır.

Özellikle ikinci Avrupa savaşından sonra altı önemle çizilen turizmin yola çıkış amacı, herkesin bildiği gibi, insanların birbirlerini, başka ülkeleri ve insanlarını tanımalarına, sevmelerine katkıda bulunmaktı. Bu yolla, giderek belki de insanlığa yakışmayan savaşlar bir daha yaşanmayabilirdi

Bugün bu amacın (Körfez Savaşı'nın, Balkanların ve Kafkasya'nın durumlarının, kanıtladığı gibi) gerçekleşememesi bir yana, tümüyle unutulduğunu söyleyebiliriz ne yazık ki...

(Bu durum son yılların Türkiye'si için değil, bütün Akdeniz ülkeleri için geçerlidir. Bu saptamayı doğrudan kişisel gözlemlerime ve Avrupa Konseyi'nin 1982'de Segovia'da topladığı 21 Avrupa ülkesinin kültür planlamacılarının görüşlerine dayanarak yapıyorum.)

Olaya yalnızca kısa görüşlü ekonomi, daha doğrusu, en kısa sürede en çok kazanç ölçütleriyle bakan son yılların girişimcileri, hemen herşeyi pazarlanabilme özelliğine göre değerlendirmektedirler. Planlamacısından, işverenine, işlet-

mecisine, yöneticisine bizim koşullarımızın aydın denebilecek bu insanları genelde insanı, insan ilişkilerini, özelde yöre insanını unutmuşlardır.

Teneke kutularla (uçak, otobüs, otomobil) dizi dizi sardalyalar gibi tatil köylerine getirilen insanlar, örneğin, yedi gün, raflardaki tavuklar gibi yiyip içmekte sonra da gene teneke kutulara yerleşip ülkelerine dönmektedirler. Kaldıkları tatil köyü vb. GETTO'larda yöre insanıyla hiçbir ilişki kuramamaktadırlar. Onları yöre insanıyla eş düzeyde karşılaştıracak hiç bir planlama söz konusu değildir. Böyle bir olaydan yöre insanının ne alıp ne vereceği hiç düşünülmemiştir. Böyle yerlerden, serüvene atılma duygusuyla bir kaç saatlığına kaçabilenler, yöre insanıyla ancak "turistik" eşya alımı sırasında karşılaşabilmektedirler. Ülkenin insanlarının, vergileriyle gerçekleştirilen bu mekanlara girmeleri değil de girmemeleri için her türlü önlem alınmıştır. Onlar böyle yerlerde nasıl davranacaklarım bilmeyen, kaba, görgüsüz, kirli insanlar olarak kabul edilmektedirler. Duvarlar, tel örgüler, güvenlik özel güçleriyle, kendi ülkelerinin bir parçası onlara karşı düpedüz savunulmaktadır. Bundan tel örgünün içindekiler de, dışındakiler de yakınmaktadırlar. Ama böylesi bir yöntem, özellikle yabancı işletmeciler için, en kolay, en sorunsuz para kazanma yoludur. Akıllı olmak onlar için, yalnızca en rasyonel, en kısa yoldan para kazanmayı düşünmektir elbette...

Türkiye'de yöre insanları konuklarına her türlü yardıma hazır, sevecen, sıcak kanlı, en küçük bir yakınlık gösterisine bütün yüreğiyle karşılık veren kişilerdir. Ama ilişkiler için daha baştan hiç bir düzlem düşünülmemiştir. En küçük bir buluşma öngörülmemiştir. Rastlantısal olarak karşılaşabilecekleri yollar bile tozlu dumanlı, toprak bırakılmıştır.

Evet, yöre insanı, devletinin desteklediği, kaynak, altyapı, kredi verdiği turizm girişimlerinde hiç hesaba katılmaz. Onun varlığından bile utanılır neredeyse...

Böyle bir turizm anlayışım ve mekanlarını gerçekleştiren okumuş yazmış insanlar, yöre insanını coğrafyasından kopardılar. Yerel kültürleri üretenler, topraklarından, yerlerinden, yurtlarından ayrılmak zorunda bırakıldılar. Ya kıyılarından içerilere çekildiler ya da kendi yörelerinde hizmetçi, temizlik işçisi, garson (vb) oldular. Sahipleri yoksul düşen tarihi evler, yabancı varlıklılarca, içi başka dışı başka, donuk, yalancı maskelere dönüştürüldüler. Turizmi sihirli değnek gibi gören korumacılar bile, asıl korunacak olanın insan ilişkileri, kültürün çağdaş üretimi olduğunu unuttular desem yeridir. El sanatları, doğaçlamanın gerçek ürünleri olmaktan çıkıp, turistik satışa göre çoğaltılmış işporta malları oldular. Herşey hiçbir kültürü temsil etmeyen ortalama turiste göre üretilir, çoğaltılır, düzenlenir oldu.

Yerel kültürlerin özgün tatlarının, cıvıl cıvıl renklerinin birbirine karışmaları, ortalamalara düşmeleri, çağdaş üreticilerden kopmaları, binlerce yıldır süregelen kültür zincirinde de kopukluklara neden olmaktadırlar. Bundan, beslenme kaynakları, yerel kültürler olan uluslararası kültür düzeyi de zarar görecektir elbette...

Türkiye insanının yaşama kültürünün eski mekanları, ögeleri çadır tiyatrosu dekorları düzeyinde yorumlanmaktadır. Şark köşeleri, yağlı boyayla "mermer

taklidi" kemerler, kolonlar, alçı ya da beton kolon başlıkları, ahşap görünüşlü, mermer görünüşlü plastikler ve daha neler neler...

Binlerce yıldır birbirini özümseye özümseye, çağdaş ve gerçek gereksinimlere göre yorumlaya yorumlaya, yeni bireşimlere (sentezlere) basamak ola ola gelmiş evreleriyle Anadolu kültürümüz, yarı aydınların elinde uluslararası bir arabeskin içine düşmektedir.

Beş yıldızlı Amerika ya da Avrupa köylülüğü, yöredeki sonradan görmelerin özen odakları oldu çıktı. Kurulan yalancı çevreler, her türlü yalancılığın kaynakları. Gerçeklik durumu yitti pek çok kişi için.

Binlerce yıllık Anadolu geleneğinin yerleşme ve yapı ilkeleri unutulma yolunda... Yöreye uyum, yüksek taş ya da beton duvarların yeşile boyanması gibi neredeyse alay çizgilerine düşürüldü. Tüm yapılaşma, doğayı-çevreyi en çok sömürmeye göre gerçekleşir oldu. Kamudan ve doğadan çalmak yapıcılık başarısı olarak görülüyor. Bu gerçeği görmeyenler ya da görmek istemeyenler, kötü yapılaşmada, suçu betona yüklüyorlar.

Onbinlerce yıllık, altınla ödenemeyecek nebati toprak yok ediliyor. Ağacı kimse tanımıyor. Ne mimar, ne haritacılar, ne karayolcular, ne de belediyeciler... Bütün kıyılarımızdaki kuruluşlarda, yollarda, alanlarda kesimden kurtulabilmiş olan ağaçların dipleri, betonlaşmış ya da asfaltlanmış...

Ne fauna, ne flora kültürleri var çoğu aydın sanılanların.

Doğal dengenin ne olduğundan tümüyle habersizdirler... Yılın en az 8-9 ayı insansız bir yapılaşmaya neden oluyorlar. Kimi yerlere leylekler gelmiyor artık... Kimi yerlerde kedi bulunmuyor.

Yalnız domatesler plastikleşmediler, otlarımız, çayırlarımız bile bizim yöremizde ne olduğu pek bilinmeyen plastik ya da gerçek (o da plastikten ayırdedilmiyor) çimlere dönüştüler. Çiçekler bir yabancı, kansız, cansız... Menekşelerin insan gibi bakan kaşları gözleri bile yok oluyor... Başka iklimlerin bitkileri yabansı bakıyorlar hem insanlara hem yapılara... Yabancı çevrelerin yalancı yeşilleriyle, kendi yeşilimiz bile yabancılaşmaya başladı. Suyu, havayı, toprağı kirleterek yapılan yapılar, yaratılan mekanlar, Anadolu'nun, binlerce yıllık birikimiyle nerdeyse günümüze dek gelebilmiş, doğaçtan ekolojik mimarlığından, tümüyle habersizler..

Son olarak bir küçük araştırmadan söz etmek istiyorum. Bir Anadolu kentinde köklü ailelerden onu arasında yapılmış bir araştırma bu...

Bu ailelerin kendi illerinde liseyi bitirip İstanbul, Ankara, İzmir gibi bir büyük kentte yüksek öğrenim yaptıktan sonra geri dönmüş çocuklarının kurdukları ikinci kuşak ailelerin kimi davranışlarını ve mekanlarını incelemiştik.

Bu ikinci kuşağın yerleştiği "apartman daireleri"nin hemen hepsi bir "salon", bir mutfak, 2-3 yatak odasıyla banyodan oluşuyordu. Tüm örneklerde "salon"lar konuğa ayrılmıştı. Konuk geldikçe kullanılıyor, bunun dışında kilitli tutuluyorlardı. Çocukların oyun, ders alanları yoktu. Ayrı cinsten çocuklar bir odada yatıyorlardı. Yatıya konuklar gelmez olmuştu. Yemeği, çoğunlukla, yeterince büyük olmasa da mutfakta yiyorlardı. Konuklar için ayrı yemek takımı salonda kilitli duruyordu.

Alışkanlıklarına uygun, ana-baba evinden bildikleri kimi yemekleri yemekten vazgeçmişlerdi. Mutfak kültürleri değişmiş, daha doğrusu bir anlamda yok olmuştu. Hemen hepsinde, konuta yapılana eş bir harcama, kendi kentlerinden ya da bir büyük kentten alınmış "mobilya" için yapılmıştı. Banyoların hepsinde küvet vardı. Bir tek kişi dışında on aileden hiçbir birey, bir kezcik olsun, küveti doldurup içine girmemişti. Küvet içine konulan bir oturağa oturup, kovadan su dökünerek yıkanıyorlardı. Abdest alma, kurban kesme, çamaşır asma olayları, gereksinime karşın, hiçbir konut için düşünülmemişti.

Cenazeleri merdivenden çarşafla torbalayarak indiriyorlardı. Hepsinde bahçe, börtü böcek özlemi vardı. Hiçbiri kendi oturduğu apartmanda oturmak istemiyordu.

İncelediğim apartman katlarının arasında, "Burada yaşayacak kişilerin yaşama kültürü nedir, ne olacaktır, ne olmalıdır?" sorularını sorarak, bir ön çalışma yaparak gerçekleştirilmiş tek örnek yoktu.

İnsanlar, günlük yaşamlarının önemli bir bölümünü konutlarıyla savaşarak geçiriyorlardı.

Ama bu apartmanlar bile, günümüzde gerçekleştirilen "Toplu Konut"lara göre, kullanıcıyla daha yakın ilişki kurularak yapılmışlardır denilebilir. "Yaşama Kültürü"müz üzerinde doğru dürüst bir araştırma yapmadan, düşünmeden, yabancı yaşama biçimlerine, ve de teknolojiye göre 3-5 bini birden toplu olarak gerçekleştirilen konutlarla, beton kutularla nasıl savaşılır?

Bu işin fiziksel yanı... Bir de kültürel, sosyal yanı var ki gerçekten korku verici... Toplu yerleşme, toplu konut, son çağın ürünü... Toplu yerleşmelerdeki bir konut iyesinin karşılaşacağı sorunlar bir apartman katı iyesinin sorunlarına gerçekten benzemiyor. Toplu yaşamın getireceği sorunların içinde, sosyal, kültürel planlama, ortak kuruluşların-kullanımların yönetilmesi, çevre sorunlarının çözümlenmesi, gelişme, hizmetlerin örgütlenmesi en önemlileri...

Bunların çözümü, gene de eninde sonunda orada yaşayanların kararlara, yönetim denetlenmesine katılımlarıyla sağlanabilir. Bu nedenle yeni örgütlenme modelleri gerekmektedir. Bugüne dek geçerli yerel yönetim yasaları ve örgütleri bu gereksinimlere karşılık verememekle kalmamakta, bireylerin kararlara etkin katılımını da önlemekte ya da kısıtlamaktadır.

Yalnızca "piyasa" koşullarına göre gerçekleştirilen çarpık konutların çarpık yapılaşmaları, çarpık kentleşme sonucunu doğurmaktadır.

Konutunu kendine koşut kılamayanlar, orada bir otelde gibi yaşayanlar, elbette sokaklarına, kentlerine de yabancılaşmaktadırlar. Hepsi gitgide daha çok birbirine benzeyen kentlerimiz bu yabancılaşmayı apaçık göstermektedirler.

Ülke ölçeğinde dengeli bir kalkınma olmaması olgusunun zorunlu kıldığı göçler nedeniyle yığılmalar, bu çarpık konutların üretimini körükleyen, (kentsel planlamanın yetişemeyeceği ölçüde hızlandıran) en büyük etkendir elbette... Bu olgunun daha da önemli sonucu, kentlerin, gelenleri kentlileştirmenin alanlarına, örgütlerine ve de zamanına sahip olmamaları nedeniyle, fiziksel görünüm ne olursa olsun, kendilerinin köyleşmeğe başlamalarıdır.

Bir yandan gelenlerin kente yabancılıkları, bir yandan da kentlilerin bu hızlı değişim içinde kendi kentlerine yabancılaştıkları gerçektir. Oturanların sayıları

arttıkça, ortak kültür alanlarının kent içindeki yüzdesi durmadan düşmüştür. İnsanların karşılaşmaları, tanışmaları, selamlaşmaları azalmıştır. Kararlara katılım şöyle dursun, değişik yerlerden gelenler birbirlerine bile katılmamaktadır. Örneğin İstanbul içinde ayrı bir Sivas, ayrı bir Kastamonu var gibidir...

Kent elbette çoğulculuk demektir. Ama bu çoğulculuk, bir mozaiği oluşturabilmelidir. Yığınlarla duran ayrı taşların çokluğunu değil...

Bu yabancılaşma, kentlerimizi, alanlarımızı, sokaklarımızı nerdeyse evlerimizi bile sahipsiz bırakmaktadır. Bir sahibi olmayan yerde, dileyen dilediğini yapmaktadır. Ne yazık ki, ne sanatçı, ne kültür adamı bir şeyleri savunamamaktadır. Buna göre onların da yabancılaştıklarını söyleyebiliriz.

Akıl almaz çirkinlikte camiler, minareler, gitgide çoğalıyorlar ...

Kimsenin "Bu nasıl iş?" diye sorduğu yok...

Sinan'ın ülkesinde bidondan minare yapanlara kimsenin hiçbir şey dediği yok. Yüz yıl öncesinin (Avrupa bozuğu) fenerleri, çirkinden de çirkin dökme demir parmaklıkları her yanı sardı. Bir çift sözle sızlanan bile yok. "Hiç mi yontucu yok bu ülkede?" diye düşünesiniz geliyor. Kısacası hiç kimse hiçbir şeye sahip çıkmıyor işte...

Bir üniversitemizde kültürel çevre açısından sanatımızı tartışıyoruz...

Öğle yemeğinde öğretim görevlilerinin yemek yerine gidiyoruz. Her yanda İsviçre manzaraları basılı takvim yaprakları asılı... Kendi çevrelerini kendilerine yakışır tutmaları için bu sanatçılara yardım etmeli elbette...

Sonuç

Görüldüğü gibi okuyan, yazan, kentli insanların, şu son evrede her ölçekte yarattıkları yeni mekanlar üzerine ne yazık ki olumlu sözler edemiyoruz.

Görülen en önemli ya da en sakıncalı nitelikleri de, bence sevgisizlik, doğaya, insana yaşama saygısızlıktır.

Bu duruma nasıl gelindiğini içtenlikle araştırdığımızda, yalnızca çıkar için pazarlanan, sözüm ona yükselen değerlerin yalancı, iki yüzlü pırıltılarından kurtulup baktığımızda, gerçek nedenin KÜLTÜR KİRLENMESİ olduğunu göreceğiz.

Dilimiz, düşünce düzenimiz, değer yargılarımız, insan ilişkilerimiz, kısacası kültürümüz kirlenmeğe başlayınca, su da, hava da, toprak da kirleniyor elbette. Kültür kirlenmesini nasıl önleyeceğiz?

Yasaklarla, zorlamalarla mı?

Olabilir mi?

Hiçbir zaman olmamış, olamaz!

Önce aydınların, halktan kopmamaya özen göstermeleri gerekiyor. Kendini halk kültüründen koparmış bir aydının kültürünün gerçekliği olamaz.

Sonra da çağdaş, insancıl, her zaman, ileriye dönük kültürümüzü, her alanda bugün de ÜRETEBİLİR durumda olmamız gerekiyor. Kültür üretiminin yollarını açık, sağlıklı tutmak, kirlenmeyi önlemenin tek önlemidir ve bu sorumluluk herkesten önce aydınlara düşmektedir...

MERAKLILAR İÇİN BİR MÜZİK KOLAJI

Bülent Ortaçgil

"*Toplumla etkileşip bütünleşen sanatların başında musikinin yer aldığım söylemek pek hatalı olmaz.*"

"*Musikinin diğer sanatlar gibi süjeyi taklide ihtiyaç duymaması, ses dünyasının kendine has mekanı, boyutları, yasaları ve kuralları içinde tam özgür olması, hiç bir araç ve gerece ihtiyaç duymadan en mükemmel musiki aleti olan insan sesinde yaşayabilmesi, herhangi bir ön bilgiye gerek olmadan sadece duyulmakla anlaşılabilmesi, özümlenebilmesi, ırkı, dini, dili, inancı, bilinci, toprağı ve bayrağı ayrı insanları aynı ezgide biraraya getirecek güce sahip olması ona diğer sanatlar içinde haklı bir ayrıcalık sağlamaktadır.*"

"*Çocuğun eğitimi doğumu ile başlar diyen J. J. Rousseau' ya karşı Z. Kodaly "çocuğun müzik eğitimi kendisinin değil, annesinin doğumuyla başlamalıdır" demiştir.*"

"*Türkiye'de ilk resmi müzik kurumu 1917 yılında İstanbul'da o zamanın "Meclis-i Vükela" Bakanlar Kurulu kararıyla kurulmuştur. 1917-23 yılları arasında "Musiki Encümeni ve Dar-ül Elhan", 1923-27 yılları arasında "Dar-ül Elhan" 1927-1944 yılları arasında da "İstanbul Konservatuarı" adıyla çalışmalarını sürdürmüştür. Nota basım ve yayım çalışmalarının önemli bölümü 1923-29 yılları arasında görülmektedir.*"

"*1924 yılında Ankara'da "Musiki Muallim Mektebi" adıyla akademik özellikte öğretim yapan ilk müzik eğitimi kurumunun açıldığını görüyoruz. Bu kurumun ardından 1936 yılında Ankara Devlet Konservatuarı kuruluyor.*"

"*Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra kullandıkları nota yazılarından en önemlileri şunlardır:*

Kindi Notası... Ebcet Notası... Kutb-ı Nayi Şeyh Osman Dede Notası... Prens Kantemiroğlu Notası (Demetrius Cantemir)... Şeyh Abdülbaki Nasır Dede Notası... Baba Hamparsum Limonciyan Notası... Ali Ufki Bey Notası (Albert Bobowski)... Batı Notası..."

"Avrupa'da genel basım yaşamının 15. yüzyılda başladığı düşünülürse Türkiye'nin genel basım ve nota basımında bir hayli geri kaldığı gerçeği ortaya çıkar. İlk matbaa 1726 yılında İstanbul'da kurulmuş, nota basımı ise ilk defa "Batı Nota yazısıyla" 1876 yılında Notacı Hacı Emin Efendi tarafından İstanbul'da gerçekleştirilmiştir.

Nota basımıyla ilgili bu ilk eserler, iki adet 30'ar sayfalık piyano partisyonlu "Suzidilara" ve "Neveser" fasıllardan ibarettir."

"TRT yayıncı bir kuruluş olarak ilk radyo kuruluşundan bugüne kadar öncelikle kendi sanatçılarının istifadesine sunulmak üzere, yayınların daha kaliteli ve kolay gerçekleştirilmesi amacıyla Türk Halk Müziği ve Türk Sanat Müziği gibi nota yayınlarının sayısı 15000 kadardır."

"II. Mahmut 1826'dan sonra ilk kez orduda bando kurmuş ve yönetimini İtalya'dan çağırdığı Donizetti Paşa'ya vermiştir."

"1935 yılında büyük besteci ve müzikoloji uzmanı P. Hindemith Ankara'ya çağrıldı. Konservatuar, orkestra, opera, bale ve tiyatro gibi önemli kuruluşların temeli atıldı. Bu heyecanlı ve verimli atılımlar sürdürülürken, her türlü çalgı ve bunların eğitimi için gerekli metot ihtiyacı başgösterince Hindemith, sorunun çözümü için birtakım öneriler arasında nota yazımı ve basımı alanında Avrupa'ya eleman gönderilmesini uygun buldu."

"1948 yılında "Sanat Enstitüsü" markasında ilk Türk piyanosu üretildi. Bolu, Giresun ve Kars'taki ormanlardan getirilen akçaağaç ve ladin ağaçlarından yapılan ilk Türk piyanosunun ustaları M. Arman, İ. Sakarya ve B. Yakut'tur. Daha sonra 1966 yılında Ankara Devlet Konservatuarı'nda ikinci piyano, 1973 yılında ise Cumhuriyetimizin 50'nci yılına armağan olarak "Ankara" markasında %100 yerli malzeme ile iki piyano daha yapılmıştır.

Böylece bugüne kadar dört piyano üretilmiştir".

"Bela Bartok, Ankara Halkevi'nin çağrısı üzerine 1936 yılında yurdumuza gelir ve kaldığı 26 gün içinde 93 Halk Türküsü derler."

"İsviçre'de 17 musiki enstitüsü bulunmakta, tümü devlet desteğiyle yaşamaktadır."

"Musiki eğitiminde en çarpıcı örneklerden biri de Japonya'dır. Suziki kendi yöntemini kullanarak Japon musiki eğitimine yeni bir soluk getirmiş, 1972 yılında bu yöntemle mezun olan keman öğrencilerinin sayısı 2320'yi bulmuştu. 3000 çocuk aynı anda Bach gavot ya da Boccherini menuet, daha küçük bir grup da Mozart keman konçertosunu birlikte seslendirebilmektedir."

"Batı toplumu musikiyi yalnızca dinlemez, yapar."

"Avrupa'da ilk konservatuar 1537'de Napoli'de kurulmuş, bunu 1685'e Venedik, 1784'de Paris, 19. yüzyılın ilk yarısında Prag, Viyana, Leipzig, Münih, aynı yüzyılın ikinci yarısında, Londra, Petersburg, Moskova olmak üzere diğerleri izlemiştir."

"Polonya'da güzel sanatlara bağlı dallarda eğitim gören öğrenci sayısı 69000'dir. Bu öğrencilerin yarısı müzik öğrenimi yapmaktadır. I. Kademe eğitim düzeyinde müzik eğitimi yapan kurumların sayısı (15'i Varşova'da olmak üzere) 200 civarındadır. Müzik lisesi sayısı 80'dir. Ayrıca her derecede müzik öğretmeni yetiştiren 20 kadar kurum bulunmaktadır. Ses mühendisliği, müzik pedagojisi, müzik sosyolojisi gibi alanlar için ayrı fakülteler bulunmaktadır. Bir fakülte de hafif müzik için kurulmuştur."

"Federal Almanya'da 29'u müzik yüksekokulu olmak üzere 47 şehirde 76 müzik eğitim kurumu bulunmaktadır. 1986 yılı verilerine göre bu kurumlarda 5100'ü enstrüman dallarında, 3765'i müzik bilimleri, müzik tarihi gibi dallarda olmak üzere 19600 sanatçı adayı ve araştırmacı öğrenim görmektedir."

"Bir toplumun müzik yaşayışı o toplumun ekonomik, kültürel, toplumsal koşullarından kaynaklanır, bu koşulları yansıtır ve bu koşullarla karşılıklı etkileşim içinde bulunur."

"Ülkemizde ise müzik eğitim ve öğretimi yapan kurumlarımız üç büyük şehrimizde açılmıştır. Toplam beş konservatuarımız bulunmaktadır. Bunlardan İstanbul Türk Musikisi Devlet Konservatuarı özel bir program uygular, geri kalan dördünün programları ortaktır. Öğrenciler bu kurumlara genel olarak ilkokul mezunu olarak alınmakta, ortaokul, lise ve lisans düzeyindeki genel ve mesleki öğrenimlerini bu kurumlarda tamamlamaktadırlar. Benzer programlarla eğitim öğretim yapan bu kurumlarımızın müzik bölümlerinin lisans düzeylerinde toplam 422, ortaokul ve lise düzeylerinde ise toplam 571 öğrenci tam zamanlı statüde öğrenim görmektedir."

"Arabesk, devlet desteği olmadan bu kadar yozlaştı ise, Avrupa müziği bu denli devlet desteğine rağmen 65 yıldır yaygınlaşamamıştır."

"Türkiye geneline baktığımızda yaşayan musikileri üç ana başlık altında görmek olasıdır. Bunlardan ilki yerel musikiler, ikincisi geleneksel sanat musikisi, üçüncüsü ise uluslararası sanat musikileridir."

"Ülkemizde başlıca müzik türleri sayılan: I- Geleneksel Müzik, 2- Klasik Türk Müziği, 3- Çağdaş Türk Müziği, 4- Türk Halk Müziği, 5- Türk Hafif ve Pop Müziği..."

"Türk Sanat Müziği... Sanki sanat dışı müzik var mıdır? Çoksesli Türk Müziği, "çoksazlı" desek daha doğru olur. Hafif Türk Müziği, Yani Klasik Türk Müziğinin hafifi, buna karşılık Türk Hafif Müziği, yani Türk bestecilerinin Batı tarzı hafif

müziği, sonra Türkçe sözlü Hafif Müzik, özgün Türk bestecilerinin sözleri nece olacak ki?"

"Gelin biz de burada bir terim uyduralım: Milli Türk Sanat Arabesk Müziği... Nasıl olsa başına Türk ve Milli sözcüğü koyduğumuz her nesne Türk ve Milli olmuyor mu?"

"Geleneksel Müzik Türleri" deyimi yakın zamanlarda kullanılmaya başlamıştır. Bu tabir yerine sadece Türk Musikisi tabirini kullanmak gerekir. Biz de öyle yapacağız. Türk Musikisini türleri bakımından şu ana başlıklara ayırabiliriz. I- Klasik Türk Musikisi, 2- Türk Halk Müziği, 3- Dini Musiki, 4- Askeri Musiki, 5- Tekke Musikisi"

"Bağdat'a gelen Farabi gibi Türkler, Acemler şark müziğinin kurallarını geliştirmişlerdir ve zamanla hükümdar saraylarının korunmasında bir Şark Müziği türü ortaya çıkmıştır. Selçuklulardan sonra Osmanlılar zamanında sarayda oluşturulan Enderun'da bu türün sürmekte olduğunu görüyoruz. Zamanla bu şark müziği Osmanlı saraylarında diğer ülkelerde görülmedik bir gelişme göstermiştir. Büyük ustalarca yeni makamlar icad edilmiş, ritm çeşitleri artırılmış, diğer Yakındoğu ülkelerinin hiçbirine nasib olmayan büyük formlarda değerli bestelerle "Divan Müziğimiz" meydana gelmiştir."

"Efendim, Türk Musikisi için o kadar çok isim kullanılmıştır ki şaşırıp kalıyoruz. Bu bazen bilmezlikten bazen de özellikle yakıştırmalardandır. Şimdi Divan Müziği, Tarihi Türk Müziği, saray müziği, zadegan müziği: Bunlara aslında hiç lüzum yok. Ufak bir araştırmada hepimiz görürüz ki, bütün sanatkârları o zamanın kralları, imparatorları, derebeyleri, padişahlar, şahlar himaye etmişlerdir. Bizdeki mesele de budur. Yani niçin demiyoruz ki imparator müziği yapılıyor, kral müziği yapılıyor. Divan Müziği tabiri bu bakımdan yanlış."

"Tarih boyunca diğer Acem, Arap ve Türk hükümdarlarının saraylarında olduğu gibi, Osmanlı saraylarında da Divan Müziği'yle Türk halkının hiçbir zaman ilişkisi olmamış, sadece sarayın duvarlarının içerisinde kalmıştır, bir zümre müziğidir ve ulusallıkla ilgisi yoktur. Pek az sayıda İstanbul'daki geleneksel müzik bilginlerimiz dışında halkımız divan müziğini 1941-42 yıllarında Ankara Radyosu'nca hazırlanan "Tarihi Türk Müziği" programlarında ilk kez duymaya başlamıştır."

"Belirttiğimiz gibi önceleri bu müziğe "Tarihi Türk Müziği" adı verilmiş, son zamanlarda "Klasik Türk Müziği" gibi yanlış bir terim icad edilmiştir. Klasisizmin temel prensipleri vardır, divan müziği bu kurallara uymaz."

"Bugün ihya ettiğimizi sandığımız mehter takımları birer karikatürden başka şey değildirler."

"Artık, müzik liselerini açmanın zamanı gelmiştir."

"En önemlisi, bizde hâlâ sazların hemen hemen icad edildiği gibi kalmaları, ilkel durumlarını korumalarıdır."

"Çokseslilik Türk Müziği için mecburiyet değil bir boyuttur."

"Avrupa musikisi eşit aralıklı, tamperamanlı denen sisteme göre kurulmuştur. Burada bir oktav oniki eşit aralığa bölünür. Sekiz temel ses oktavı teşkil ederken diyez veya bemol tarzında ifade ettiğimiz yarım sesler de arızaları meydana getirir. Temel sesler arasında 9 komalık aralık bulunduğu için yarım sesler veya arızalar da 4,5 komalık aralıklara yerleşir. Ancak Mi-Fa ve Si-Do aralıklarında sadece 4,5 koma bulunduğundan burada yarım ses yani arıza söz konusu değildir. Görülüyor ki bir oktavlık bir dizi böylece birbirinden farklı 12 ses, yani 12 işaret ihtiva etmektedir. Türk musikisinin işaret sistemi tamamen farklı esaslara göre kurulmuştur. Ana oktav dizinin batı musikisi gibi 54 komalık değil 53 komalık bir skala üzerine dağılmıştır. Bu 53 komalık mesafe ise eşit olmayan 24 parçaya bölünmüş olup bu küçük aralıklar birer arıza değil birer müstakil perde hüviyetini kazanmıştır."

"Efendim, şimdi bir sesin müzik olabilmesi için belli bir zaman birimi içerisinde ve belli bir düzenle tekrarlanması şartı vardır. Bunun dışında olursa rastgele seslerin birikimi gürültüdür, müzik değildir."

"Çokseslilik bir fiziksel olaydır, bir doğa olayıdır. Doğada ve çalgılarda hiçbir ses yalnızbaşına değildir. Her ses bir ana sesten ve onun üzerinde inceye doğru sıralanan armonik seslerden oluşur."

"İnsan şarkı söyler. Ve insanı ne tür müziğe alıştırırsan, ne tür müzik verirsen onu söyler."

"Önce bir soru soralım... Türk Müziği çok seslendirilebilir mi? Türk Müziğinin çokseslendirilmesi ile Türk müziği ögelerinden yararlanarak çağdaş dilde müzik yazmak ayrı kavramlar."

"Gerçekten bir şey çoksesliyse çağdaş mıdır, yani modern midir, yeni midir? Bir şey teksesliyse geri midir?"

"Ne kadar çok çalgı olursa müzik o kadar zengin olur, düşüncesi de temelden yanlıştır."

"Çokseslilığin bir devlet politikası olarak benimsenip uygulanması Cumhuriyet döneminde başlamıştır. Batı tekniğiyle yazan ilk kuşak bestecilerimiz tarafından Ziya Gökalp'in müzik konusundaki görüşlerinden hareketle oluşturulan ilk çoksesli parçalar, daha çok halk ezgilerimizin Batı'da kullanılan bellibaşlı besteleme teknikleriyle çokseslendirilmesi biçiminde ortaya çıktı."

"Osmanlının son dönemini ve Cumhuriyet'in kurucularını önemli ölçüde etkileyen ünlü sosyolog Ziya Gökalp, ülkemizde iki musikinin yan yana yaşadığını, bunlardan birinin harsımızın ürünü olan Halk Musikisi, diğerinin Farabi tarafından Bizans'tan tercüme ve iktibas olunan yabancı kökenli Osmanlı Musikisi (daha geniş tabiriyle Osmanlı İttihad-ı anasır musikisi) olduğunu, milli musikimizin halk musikisiyle batı musikisinin kaynaşmasından doğacağını ileri sürünce, uygulamada bu istikamete dümen kırılmış 1926'da Maarif Vekâleti'nin bir genelgesiyle Türk Musikisi eğitim ve öğretimi yasaklanmış, hatta bir süre radyolardan Türk Musikisi yayını kaldırılmış, Ankara Devlet Konservatuarı'nın kuruluşunda müfredat programlarına Türk Musikisi derslerinin de konmasını öneren Bursa Meb'usu M. Bahapars'ın önerisi B. M. M.'de gericilik, inkılâba aykırılık ithamlarıyla reddedilmiş, böylece toplumla siyasi iktidarın zıtlaşması sonucu musiki meselemizi çıkmaza sokan labirente girilmiştir."

"Geleneksel müzik türlerinde çokseslilik çalışmalarında iki tür bilgi ile donanımlı olmak gereğini vurguluyorum. Bunlardan birisi Türk musikisi metodolojisine, besteleme ve icra tekniklerine hâkimiyet, ikincisi çoksesli müzik metodolojisine, icra ve besteleme tekniklerine hâkimiyet. Bu iki tür bilgi ile donanımlı olmak yerine, yalnızca birinin hakim unsur haline getirilmesi, kabul ettirilmesi yolunda cereyan eden gizli açık savaşımlar, yok saymalar, farkında olmamalar, dışlamalar 1826 yılından 1988 yılına kadar geçen 152 senelik bir zaman diliminde musiki kültürümüzün ulusumuzun çoğunluğunca paylaşılmış, kabul görmüş bir norm haline gelememesine neden olmuştur."

"Bizde ileri Türk musikisi kavramı içinde çokseslilige yönelik gelişkin bir tarzın uygulanamamasının nedenlerinden biri, öteden beri alaturka-alafranga diye adlandırılan Batı musikisi, Türk musikisi çekişmesi olmuştur."

"İhtişamlı çağlar geçirmiş, her çağda aynı kuvvet ve heyecanla yaşatılmış bir sanatı hor görmek iş değildir. Batı musikisine de sırt çevirmek büyük haksızlıktır."

"Bu bakımdandır ki çokseslilige yine de Türk musikisi sistemleri dikkate alınarak, yeni eserler üzerinde uygulamak en salim yoldur".

"Özel arşivimizde çokseslendirilmiş yüze yakın türkü notası vardır."

"Bazı estetikçiler bir sanat eseri ne ise odur, onu yaratıldığından başka şekle sokmaya çalışmak cinayettir diyorlar."

"Çoksesli özgün eser yazmakla, geleneksel bir ezgiyi çokseslendirmenin çok farklı şeyler olduğu uzun süre gözardı edilmiştir."

"Geleneksel Türk Sanat Müziği'nin çağdaşlaşması, yada geleneksel Türk Halk Müziği'nin çağdaşlaşması söz konusu değildir. Onlardan yararlanarak, yeni bir anlayışla çağdaş müziğin yaratılmasıdır söz konusu olan."

"Klasik Türk Musikimiz de yine Türk Milleti'nin geçmiş birikimine bağlı olarak Arap ve Bizans kültüründen de etkilenerek, tamamen Türk Milleti'nin bir zümresinin yarattığı, Türk Milleti'ne ait özgün bir musikidir, bir sentezdir. O açıdan bizim için çok büyük değer taşır. Çünkü, bugünkü ve gelecekteki musiki kültürümüz onun üzerine kurulacaktır. Bu nokta çok önemli, fakat bilelim ki, Osmanlı döneminde yaratılmıştır, nasıl Osmanlı bugün çağ, gerisinde kalmışsa, herşeyiyle musiki de çağın gerisindedir."

"Ben daha acısını söyleyeyim: Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet'ten 4 sene sonraydı. Dâhiliye Vekâleti Nizamnamesi'ni okudum: Orada polise diyorlar ki, kimler polis gözünde şüphelidir:

Sayıyor Nizamname: Hanendegân (şarkı söyleyen), sazendegân (saz çalanlar), temaşgân (tiyatrocular). Sonra bu 4-5 sene sonra kalktı."

"Avrupa nota yazımının Türk Müziği'ne uygulanmasıyla Osmanlıca'nın sağdan sola doğru yazılması, Avrupa nota yazımının ise soldan sağa doğru yazılması büyük sorun teşkil etmiş."

"Bir başka büyük sorun da, halk müziğinde 440 frekanslık LA notasının DO, Klasik Türk Müziği'nde ise aynı notanın RE olarak kabul edilip icra edilmesiyle ortaya çıkmaktadır."

"Piyanonun 440 frekanslı LA sesine, RE (Neva) diyor ve eserlerimizin notasını bu şekle göre yazıyoruz. Bir Batılı kemancı ile birlikte herhangi bir notayı (Transpozesiz) çalmamız mümkün olamıyor. Çargâh, segâh, dügâh ve yegâh... Bu kelimelerin aslı yeg-gâh, dü-gâh, se-gâh ve cihar-gâh'dır. Tavla oyunu bilenler "yeg"in bir, "dü"nün iki, "se"nin üç, "cihar"ın da dört sayısını ifade ettiğini hemen anlar. Müziğimizde birinci yer, ikinci yer vb. anlamında kullanılmış ve ne acıdır ki Acemce olan bu perde isimleri başka hiçbir milletçe kabul görmediği halde, biz Milli Müziğimizin perde isimlerini çocuklarımız ve gençlerimizin anlayamayacağı şekilde bırakmakta ısrar ediyoruz."

"Çaykovski'nin kullandığı tonalite, do, re, mi, fa, sol, la, si'den başka birşey değil ki. Ama Vivaldi de aynı şeyi kullandı, hatta Debussy bile aynı şeyi kullandı. Peki: Aynı malzemeyi kullandığı halde Debussy'nin yaptığı Fransız müziği oluyor, Çaykovski'nin yaptığı Rus müziği oluyor, Vivaldi'nin yaptığı- aynı malzemeyle: lütfen dikkat edelim, İtalyan Müziği oluyor da, benim yaptığım da niçin Türk Müziği olmasın? (Alkışlar)"

"Ben şu anda oluşmuş Türk Hafif Müziği diye bir müzik görmüyorum. Eğer işin başına mutlaka bir Türk, kelimesi ilave etmek gerekiyorsa bir Türk folk müziğinden söz edilebilir. Ama şu anda bizim yapmakta olduğumuz müzik, Batı kalıplarında Türkçe söylenen müziktir. Müzik ister Türkçe, ister Japonca söylensin, o millete hasredilemez. İngiliz hafif müziği, Fransız hafif müziği, Amerikan hafif müziği olmadığı gibi, Türk hafif müziğinin de şu anda varlığına inanmıyorum."

"Müzik devlet kurar, devlet yıkar."

"Eğer Arabesk Müzik doğduysa, geliştiyse, övünülecek bir yanı varsa bunu Sanat Müziği ve Halk Müziğiyle uğraşan arkadaşlarımıza borçluyuz, onlara teşekkür ediyorum. Eğer övünülmeyecek, kötü bir yanı varsa, bu sefer de yine Halk Müziği veya Sanat Müziğiyle uğraşan arkadaşlarımız sebeptirler. Çünkü zamana uyamamışlardır. Arabesk Müzik işte buradan doğmuştur."

"Çokseslilik sadece müzikte mümkün mü? Hayat demokratik, eğitim çağdaş ve çok boyutlu olmadıkça çokseslilği olan, derin ve kaliteli bir sanata sahip olmak imkânsız gibi görünmektedir."

"Bu özet açıklamaların ışığında toplumumuzun müzik yaşamına bakılırsa denilebilir ki, bugünkü Müzik Kaosu ortamı, geleneksel müziklerimizin, yabancı müziklerin ve yoz müziklerin koalisyonundan oluşmaktadır. Bu koalisyonda egemen olan yoz müzik türüdür."

"Konfiçyus M. Ö. bakın ne diyor: "Bir yerde müzik bozulmuşsa, o yerde çok şey bozulmuştur".

Sonsöz

Müzisyenler duyarlı oldukları kadar da alıngan insanlardır. Bu nedenle kendi dışlarından gelen eleştirilere pek sıcak bakmazlar. (Hoş kendi içlerinden gelenlere de!) Ben de tuttum, müzisyenlerin katıldığı bir kongrenin bildirilerini aldım, parçaladım, aklımıza bir anda gelen bölük pörçük düşüncelerden oluşan renklere dönüştürdüm ve müzik dışı insanlar için bir kolaj resim yaptım. Bu resimde yer alan tek sözcük bile bana ait değildir.

Ülkemizde bir müzik kaosu yaşandığı düşüncesine ben de katılıyorum. Gelenekçilerle yenicilerin, doğucularla batıcıların hala birbirlerini anlamak istemediği, nota yazımlarında bile ortak bir kabule varılmayan, müzikal türlerin adlarının konulmasında tartışma olan, devletin müzik politikasıyla yaşayan halkın müzik beğenisi arasında uçurumların yer aldığı bir müzik kaosudur bu. Böyle bir kaosu en iyi anlatacak biçimin de şizofrenik bir kolaj olduğunu düşündüm ve öyle yaptım.

TÜRK AYDINI ve SİNEMA

Metin Erksan

Yıllar önce Türkiye'de "aydınlar, münevverler, intelligentsia" yoktur diye bir yazı yazmıştım. Bu yazımın arkasından bir sürü insan benim bu düşüncemi kendi düşünceleri gibi yazmaya başladı. Bu insanların bütünü, benim yazımda yok dediğim, "kendini aydın sanan" türden insanlardı. Bu durum Türkiye'de insanların kendilerini aydın sanmalarının göstergesidir.

Türkiye'de şimdi de "aydın, münevver, intellectual" yoktur. Yalnız ve yalnız kendini "aydın" sananlar vardır. Türkiye'de kendini aydın sanan insanların başında; politikacılar ve medyacılar gelir. İşte bu insanların "sinemayı" algılama yetenekleri ve "sinema" olgusu üstündeki düşünceleri, Türkiye'de kendini aydın sanan insanların "sinema" hakkındaki düşüncelerinin toplamı ve simgesidir.

Türkiye'de bütün politikacılar ve medyacılar; siyasal, toplumsal, ekonomik kültürel, sanatsal, teknolojik, hukuksal, yönetimsel konularda; içinde bir kötülük, bir fenalık, bir yalan, bir aldatmaca, bir terslik, bir entrika, bir oyun, bir düzen, bir pislik, bir rezillik, bir alçaklık olasılığı bulunan her olguyu, bir "*senaryo*" olarak tanımlıyorlar. Bu tanım Türkiye'de kendini aydın sanan insanların sinema olgusunu nasıl algıladıklarının açık bir tanıtı ve kanıtıdır. "*Senaryo*", "*sinema*" nın baş ögesi veya kendisidir. "*Senaryo*" ile "*sinema*" içiçedir. Türkiye'de kendini aydın sanan bütün politikacıların ve medyacıların; bir pislik, bir rezillik, bir alçaklık olgusunu anlatacakları zaman, bu olguyu bir filmin içerik ve biçiminin yazılı ögesi olan "*senaryo*" olarak tanımlamaları, bu insanların sinema olgusu hakkındaki kültürel düşüncelerinin açık bir belgesidir. Kendini aydın sanan bu insanlar için "*sinema*", içinde her tür kötülük bulunan "*Pandora'nın Kutusu*"dur. Türkiye'de kendini aydın sanan bütün politikacılar ve medyacılar için politik ve medyatik her tür; kötülük, pislik, rezillik, alçaklık "*senaryo*" demektir. Kendini aydın sanan bu insanlar yalandan, alçaklığa kadar her tür pisliğin içinde olası bulunduğu her olguyu neden, bir "politika", bir "medya" olarak tanımlamıyorlar. Oysaki yalandan alçaklığa kadar her tür pislik "politika"nm ve "medya"nın içinde fazlası ile vardır. Üstelik bir

"senaryo"daki gibi imgesel olarak da değil. *Politikanın ve medyanın içindeki pislik gerçektir, gelenekseldir ve süregendir (kroniktir).* Türkiye'de politik ve medyatik bütün kötülükleri ve yalanları bir "senaryo" olarak niteleyen, politikacıların ve medyacıların sinema olgusunu algılama düzeyleri, bir çocuğun sinemayı algılama düzeyi ile eşdeğerlidir. Bu ruhsal hastalığı psikiyatri bilimi (çocuk aklı-tıflı dimağı) olarak tanımlar. Türkiye'de kendini aydın sanan Türk aydını ve sinema arasındaki iletişim, büyük bir bilmezlik (cehalet) ve aymazlık (gaflet) içinde bulunmaktadır.

Yüzyıllık tarihi içinde sinema olgusu, Dünyanın her yerinde, gerçek aydın insanların oluşturduğu kültür olgusunun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Fakat *"yalnız Türkiye'de varolan ve garip bir yaratık olan düzmece aydınların"*, kültür olgusundan ve sinema olgusundan haberleri yoktur.

TÜRK AYDINI ve MİZAH

Tekin Aral

Aslında yazıya başlarken "aydın"ı tanımlamak gerekiyor belki de.. Zira "aydın"ın kim olduğu neredeyse asırlardır tartışılan bir konu. Gerçekten kim bu "aydın"?..

Şöyle üniversitelerin birinin altından girip, öbürünün üstünden çıkmış biri mi?..Mektep medrese ile arası pek iyi olmamış ama, binlerce kitabı okuyup devirmiş biri mi?.. Okumamış ama, viskiyi fazla kaçırdığı bir gece o zengin kütüphanesine çarparak binlerce kitabı üstüne devirmiş biri mi? Şiir yazan mı?.. Resim çizen mi?.. Dilekçe imzalayan mı?.. Işıl ışıl gözlerle hep ileriye bakan bir kundura tamircisi mi?.. Yoksa şu Karadeniz'de günlerce kurtarmaya uğraştığımız balina "Aydın" mı?..

Sonuç olarak bu, "aydın"ın kim olduğu tartışmasınının dibi gelmez... Ama yazımıza konu olacak "aydın"ın "adresi" aşağı yukarı verildiğinden, ben de aydın mizah ilişkisini ona göre yazdım.

Ülkemizde aydının mizaha karşı olan ilk tepkisi tavır koymak, biraz sıkıyorsa da biraz küfretmektir. Bu yıllar boyu böyle süregelmiştir.

Aziz Nesin'in en güzel öykülerini yazdığı altmışlı yıllarda, bir tek öyküsü bile o zamanın ünlü "Varlık Yıllığı"na alınmamıştır. Varlık Yayınevi'nin her yıl yayımladığı "Varlık Yıllığı", yayımlandığı yılın en seçmece edebiyat ürünlerini içerir, bu konuda adeta racon keserdi. (Belki de Aziz Nesin daha sonra kendi yıllığını bunun için çıkardı.)

Daha sonra Aziz Nesin birkaçı İtalya'da olmak üzere, birçok dış ülkede ödül alınca, aydınlarımız Nesin'i bir sanatçı, bir yazar, dahası bir edebiyatçı olarak kabullenmek yüceliğini (!) gösterdiler. Çünkü daha önce "batılı öğretmenlerin" icazeti olmadan, bir mizahçının Türkiye'de sanatçı sayılmasının olanağı yoktu..

Oysa antik yazar Horatius'tan Aristo'ya, Shakespeare'den Servantes'e, Molière'den Dickens'e, Trollope'den Flaubert'e, Pirandello'dan Mark Twain'e Fuzuli, Nef'i'den Şinasi'ye, Namık Kemal'den Ahmet Vefik Paşa'ya, Hüseyin Rahmi'den Ahmet Rasim'e birçok büyük edebiyatçı mizah yazmışlar, mizahla sürekli içli dışlı yaşamışlardır. Dahası, aydınımızın bir devir ila-

Karikatürist ve Mizah Yazarı

hı olan ünlü Fransız şairi Baudelaire'in de mizah üzerine yazdığı bir alay ciddi incelemesi ve yazısı vardır. Ama, adeta her beş kişiden dördünün şair olduğu ülkemizde mizah üstüne yazılmış tek şair yazısı sanırım yoktur.

Bizim aydının yapısı bürokratik olduğu için, ağız tadıyla gülemez bile. Sağcısı, solcusu sosyaldemokratı kendilerini hamaset nezlesinden kurtaramamışlardır. Ciddiyetle, asık suratlı olmak arasındaki ayırımı fark etmemişler ya da fark etmeyi yeğlememişlerdir.

Hamasetin (kahramanlık şişinmesi) hala geçer akçe olduğu toplumumuzda, mizah gibi yazı çizi olarak tüm sanatlardan daha karmaşık ve zor yapısı olan bela ile uğraşmaya bizim aydınımızın pek katkısı sıkmaz.

Bizim aydın, mizahı küçümser... Ama romanında, şiirinde, resminde, köşe yazısında olabildiğince (tabi bulabildiğince) mizah kullanır. Ama sorulduğunda o romancıdır, o şairdir, o ressamdır, o köşeyazarıdır... Mizahla asla ilişkisi yoktur. Kendilerine, "Ama şu yazınızda, resminizde, ya da şiirinizde başarılı (örneğin) bir mizah var" dendiğinde .... Neredeyse "Canım insan bir kere mizah yapmakla mizahçı olmaz" der.

Kısacası mizahı sömürerek şan şöhret sahibi olmayı elaltından becerirken, "hamasi" büstünü korumaya da özen gösterir.

Bizim çatıkkaşlı ciddi aydınımız, aslında son derece keyiflidir. Özellikle sofra muhabbetlerinin ağırlığını da hep mizah oluşturur. O muhabbetlerde herkes espri yapma gayreti içindedir.(*)Son durak da ufaktan beldenaşağı fıkralardır.

Ama yazısını ya da çizisini yaparken birden Dr. Ceykıl gelir.. Onu tekrar bilimsel ve de sanatsal, estetik, hamasi dünyasına götürür. O da ciddi ürünlerini döktürmeye başlar.

"Güldürücü" ama aynı zamanda "düşündürücü" deyimi dünya acaiplik literatürüne bizim aydının armağanıdır. Aydınımız güldürücü bir yapıtı övmeyi, beğenmeyi "zül" saydığı için, "düşündürücü" sözcüğünün enayiliğinden medet umar, onun arkasına saklanır. Bu anlaşılmaz garip duygu yüzünden, (aşağılık duygusu demeye elim, dilim varmıyor) aklına, zevkine, bilgisine, dahası yüreğine güvendiğimiz en baba aydınlarımız bile, kendi icatları olan bu "güldürücü" ama illevelakin "düşündürücü" klişesini kullanırlar. Yani bir yapıtı sadece güldürücü olduğu için sevmeye ve beğenmeye yürekleri el vermez. (Zaman zaman bu hastalık mizahçı aydınlarda bile görülebilir.)

A benim aydın arkadaşım... Hiç düşündün mü?.. Bir insan bir resme, bir yazıya bakarak onun anlamını düşünce süzgecinden geçirmeden nasıl gülebilir?..

Karikatür çizmeye başladığım yıllarda, (yaklaşık kırk yıl önce) bazı arkadaşların işi kopyacılığa kadar vardırdıkları müthiş bir batı etkilenmesi vardı.

O günlerde en bi moda olan "absürd" karikatürler çiziyor, ne kadar anlaşılmaz karikatürler çizersek kendimizi o kadar başarılı sayıyorduk.

İş o hale gelmişti ki... Çizdiğim karikatür, bakar bakmaz hemen anlaşılacak diye ödüm kopuyordu. Çünkü karikatürlerimizi toplum için değil, adeta aydınlar için çiziyorduk. Baylan pastanesindeki edebiyatçılarımızın, ya da Lambo'nun meyhanesindeki ressamlarımızın beğenisi, toplumumuzun beğenisinin

(*) Espri yapabilmek gerçekten bir gayret gerektiriyor...

önüne geçmişti. Ama sonraki yıllar, özellikle GIRGIR'ın çıkışı mizahı toplumla özdeşleştirdi.. O "aydın" icazetli mizahı yoketti.

Sonuç olarak... Türk "aydın"ı mizahla yüzleşmeden, damarlarında mebzul miktarda bulunan mizahçılığı kabul etmeden, "aydın" diplomasını duvarına asamaz!..

Bu kitabın en kısa yazısı belki de bu yazı oldu... Ama n'apalım bizimki de "aydın havası" olsun!..

TÜRK AYDININ KENDİNİ TANIMLAMA SORUNU

Ayşe Azman

Ülkemizde aydın kavramını açıklamaya çalıştığımızda önce aydının genel niteliklerini tanımlayan ölçüler karşımıza çıkmaktadır. Aydının belli bir düşünce faaliyeti içerisinde olması, eleştirel bir yöne sahip bulunması gibi özellikleri en sık rastladığımız ölçülerdir.[1] Bu genel aydın tanımı dışında ülkemiz aydını kendini belli bir açıklama tarzı ile çerçevelendirmeye çalışmaktadır. Aydın kavramının başına getirdiği "Türk" ismi ona belli bir kimlik vermekte, "Türk aydını" tanımı ile genel aydının özelliklerine uyup uymadığı, benzerlik ve farklılıkları gösterme çabası içine girmektedir.

Ne elde bulunan genel aydını açıklayan özellikler ne de Türk aydınının "Türk" ismi içinde geliştikleri tarihsel ve toplumsal koşullardan ayrı düşünülebilir. Türk aydını da kendi açıklamasını bu koşullar içinde bulur. Sözünü ettiğimiz koşullarda kendisini arayan Türk aydını bugün kendini tanımlamada kullandığı Türk isminden farklı bir kavramla karşılaşır: *Osmanlı Aydını.* Tarihsel ve toplumsal anlamda mirasını reddettiği Osmanlı aydını "abisi" olarak karşısmdadır.

Gerek Osmanlı aydını gerekse Türk aydını hem genel aydını hem de kendini tanımlarken esas ölçü olarak Batı aydınını almaktadır. Böyle olunca da ilk olarak Batı aydınından farkları karşısına çıkar. Aslında bu fark daha ilk adımda kavramın anlaşılmasında görülmektedir. Aydın sözcüğü-Osmanlı'daki deyişiyle münevver-Batılı anlamda "intellectuel"i karşılamamaktadır. Ayırımlar bununla bitmiyor. Batı'da aydının en önemli özelliği onun "endividualizm" olarak tanımlayabileceğimiz bir özelliğe değer vermesi[2] olarak tanımlanmaktadır. Bunun anlamı Osmanlı yada Türk aydınının birey olmadığı ve mensubu bulunduğu grubun değerlerinden ayrı olarak eleştirel yönü bulunmadığıdır. Eski değerler karşısında geliştirilmiş "kritik söylem"[3] Batılı aydına atfedilen en önemli özelliği oluşturmaktadır. Osmanlı-Türk(*) aydını ise Batı aydınının bu özelliğinin farkında olmalarına ve bu ölçünün kendileri için de evrensel bir formasyon

Mersin Üniversitesi
Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi

(*) Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne aydınımızın taşıdığı ortak kimliği tanımlamak için bu kavramı kullanmayı tercih ettik.

olduğunu bilmelerine karşılık tümüyle böyle bir söylemin içinde oldukları söylenemez.[4]

Batı aydını sahip olduğu "insani gerçekliğin sahibi olarak" kabul eden bir anlayışa sahip olmadığı için aydınımız ne dün ne de bugün edebi alanda derinliği olan eserler verebilmekte ne de Batılı anlamda trajediler ortaya koyabilmektedir. Resim sanatında "fantastik öğeli" eserler yalnız bir şekil taklidinden ileri değildir. Hatta psikiyatristlerin reçetesi ve formülcü eğilimleri bu özellikten kaynaklanmaktadır[5].

Dünden bugüne Osmanlı-Türk aydınının ortak niteliği olmak üzere kabul edilen bazı özellikler bulunmaktadır. Günümüz aydınının da ortak kanısı Osmanlı-Türk aydınının Osmanlı'nın Batılılaşma serüveninin bir yan ürünü olduğudur. Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan, varoluşunu devlete borçlu olan bu yeni aydın toplumun üzerinde bir konuma sahiptir[6].

Gerçekte başından beri göstermeye çalıştığımız gibi -Osmanlı Türk aydınına dair özellikler açıklanırken Batı aydınıyla olan farkı vurgulandığı gibi her iki aydın tipinin kıyasını ve Batı aydınının lehine olmak üzere çeşitli suçlamaları da içermektedir. O halde şunu söylemek mümkün: Günümüz aydını Batı aydınına yeterince benzeyememekten de şikâyetçidir. Yani Batı aydını çeşitli "ideal" özelliklere sahiptir. Hatta belki de bu ideallik onun "özünde" bulunmaktadır. Oysa günümüz aydını bu bağlamda çeşitli eksikliklerle dolu, Batı aydınına ulaşması için epeyce uğraşması, bunun için de onun bilgi birikiminden yeterince faydalanması gereği de vurgulanmış olmaktadır.

Osmanlı-Türk aydınına dair sözünü ettiğimiz bu özellikler toplumumuzun tarihsel serüveni içerisinde açıklanabilir. Batı aydınının nitelikleri ve Osmanlı-Türk aydınının Batı aydınından olan farklılığı farklı tarihsel ve toplumsal gelenek ve serüvenlerden kaynaklanmaktadır. Biz bu farklılığın çerçevesini ortaya koyarak günümüz Türk aydınının kaygılarının nedenlerini açıklamaya çalışacağız. Bunu yaparken de Batı aydınının ortaya çıkışını, Batı'daki belli dönemde ortaya çıkan gelişmeler ve Osmanlı'nm da bu gelişmelerden ne biçimde etkilendiği ve hangi kaygılarla yeni bir insana ihtiyaç duyduğunu anlamaya çalışacağız.

Batı'da aydın kavramına karşılık gelen intellectuel sözcüğü 19.yy'da kullanılmaya başlanmıştır. Aynı yıllarda Osmanlı'da aydın sözcüğünün ilk şekli olan "münevver" sözcüğü yerleşmiştir. Kimliklerini aynı dönemde kazanmış olmalarına karşılık farklı süreçlerin ortaya çıkardığı iki ayrı kategoriden söz ediyoruz. Batılı "entellektüel" Yeni Çağ'm Batı'da getirdiği bir dizi gelişmenin ürünüdür. Bu nedenle özelliklerini de bu çerçevede kazanmıştır. Batılı aydın kendi kimliğini ve zaferini Orta Çağ'daki sisteme ve bu sistemi eleştirerek Orta Çağ'ın bilgi tekelini elinde tutan Clericus'a (rahip) karşı kazanmıştır. Bilindiği gibi Orta Çağ'da Batı'da egemen olan düşünce tarzı Hıristiyan kilisesince belirlenmiştir. Siyasi anlamda bölünmüş, küçük feodal birimler hâlinde örgütlenmiş olan Batı'da kilise ve rahipler evrenselci (*) bir anlayışla Batı'nın ideolojik birliğini sağlama ve sürdürme görevini üstlenmiştir. Siyasi alanda da kadro oluşumunda iktidarlara destek sağlamışlardır.

(*) Katolik sözcüğünün sözlük anlamı evrenseldir.

Rahiplerin Batıda bilgi ve ideoloji tekelini ellerinde bulundurduklarını söyledik. Bunun en açık delili Latince'nin sadece belli bir kesimin anlayabileceği ölü bir dil olmasıdır. Bu da bize Orta Çağ Batı'smda bilginin belli ayrıcalıkları olan sınıfın tekelinde olduğunu ve yaygın bir biçimde kullanımda olmadığını göstermektedir. İşte Batı'nın yeni aydını böyle bir anlayışa karşı kimliğini kazanmıştır. Yeni bir insan tipini ortaya çıkaran ise Orta Çağ'da açmaz içindeki Batı'ya çözümün var olan egemen yapının dışında unsurlardan gelmesidir. Feodal Batı'da hem üretim (serf) hem de yönetim (aristokratlar ve rahipler) dışında var olan marj-dışı "baldırı çıplak" bir kesimden gelmiştir. Burjuvazi adını verdiğimiz bu yeni kesimin, coğrafi keşiflerin sonucu elde ettikleri büyük zenginlik, aristokratlar karşısında büyük bir güce dönüşmüştür. Hıristiyanlığın öngördüğü insan ve dünya anlayışı karşılaşılan yen insanlarla ve yerlerle sarsılmaya başlamıştır. Bu da Hıristiyanlığın ve feodalizmin değerlerini sorgulamayı gerektirmiştir. Artık bilgi ve bilginin niteliği ve onu elinde tutan kişiler de değişmeye başlamıştır. İşte Batılı aydın bu yeni oluşumdaki yerini rahipler ve soyluların dışında belirledi. İncilin Latince olmasına karşı çıktı. Ulusal dilde yazılıp okunmasını savunarak ulusal kiliselerin oluşturulmasını istedi. İnsanın aklı ile herşeyin doğrusunu yapabilecek güçte olduğunu söyledi. Serbest rekabet için gerekli olan koşul buydu. Kilisenin evrenselci yasalarına karşı doğal evrensel insan hukukunu ve aklını, eski toplumsal ve siyasal hiyerarşiye karşı eşitliği ve özgürlüğü savundu. Ortaya çıkan kitap, gazete gibi iletişim araçlarından yararlanmayı bildi. Böylece halkla ve kitlelerle bağını kurdu ve sözünü onlar adına söyledi.

Bu düşünceleri savunanlar düşüncelerini yayınladıkları l'Encyclopédie ile duyurdular. Aydınlanma hareketi ise entellektüeli yarattı. Evet Batı aydını belli bir dönem devletten bağımsız olmuş ve eleştirel bir zihniyet oluşturmuştur. Bilgi tekelini kırmış, doğayı, evreni sorgulamış, elde ettiği yeni bilgileri geniş yığınlarla paylaşmıştır. Çünkü kendi doğruluğunu başka türlü onaylatması mümkün değildi.

Ancak o da sonuçta kilisenin evrenselci yerine kendi değerlerinin evrenselliğini savunmuştur. Düşüncelerini "bireysel" olarak ifade etmiştir. Fakat onun bireyliği burjuva sınıfına bağlı onun sözcüsü olma durumundan ileri gidememiştir. Özellikle burjuvazi kazanımlarını elde ettikten sonra sürekliliğinden kuşku duymaz hale gelince Batılı aydın da bu değerlerin savunucusu haline gelmiştir. Bu değerler bazen hümanizm adına savunulurken bazen de Nazi Almanyası'nda olduğu gibi saldırgan bir milliyetçilik- ve ırkçılığa bürünmüştür.

Osmanlı-Türk aydınının ortaya çıkışına Osmanlı'mn Batılılaşma siyaseti ve Tanzimat çerçevesinde bakıldığını ve değerlendirildiğini belirtmiştik. Böyle bir yaklaşım boşuna değildir elbet. Yukarıda Batı aydınının tarihsel serüveninden söz ettik. Bu serüveni, arkasında Batı'nın toplumlararası ilişkilerde edindiği yer ile açıklamaya çalıştık. Osmanlı da toplumlararası ilişkilerde Batı ile belli bir biçimde sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Batı'daki yeni gelişmeler Osmanlı'nın ve insiyatifinin dışında olmuş ama Osmanlı bu gelişmelere ilgisiz kalmamıştır. Çünkü belli bir dönem sonra bu gelişmeler Osmanlı'nm çatışma içinde olduğu Batı karşısında gerilemeye başlamıştır. Bu nedenle bu gerilemenin sebebini anlamak için 28. Mehmet Çelebi'nin Batı'ya (Paris'e) gönderilmesi boşuna değil-

dir. Ülkemizde Batılılaşma hareketini III. Selim'le başlatmak adettir. Batılılaşma II. Mahmut devrinde en açık ifadesini Tanzimat'ın ilânı ile bulur. Tanzimat'ı getiren Batılılaşma hareketi sonucu sorunların çözümü olabileceğine inanılarak ülkeye aktarılan Batı tipi eğitim kurumlarmdan yetişen ve Babıâli Bürokrasisi'ni oluşturan Osmanlı devlet adamları olmuştur.

Batılılaşma hareketi görüldüğü gibi bir devlet politikası sonucu ortaya çıkmış ve uygulama şansı olmuştur. Osmanlı aydınının bizzat devlet içindeki konumu ve durumu ancak bu biçimde açıklanabilir. Bu sadece yeniyi temsil eden "münevver"ler için değil, daha önce Osmanlı'da geleneksel aydını temsil eden ulemâ için de geçerlidir. Ulemâ'nm Batı'da rahibe benzer bir şekilde ideolojik birlik sağlama görevi yoktur.

İlmiyye sınıfı içerisinde kendisini ifade eden ulemâ, devlet içinde yer almasına ve devletten maaş alan devlet memuru olmasına karşın, Enderun eğitimi ve devşirme sistemine dayalı yönetim kadrosuna sızamamıştır. Osmanlı kurduğu Şeyhülislâmlık kurumu ve fetva vasıtası ile iktidarın bölünmesine izin vermemiştir[7]. Osmanlı'da da bilginin kutsallığı ve gizliliği bulunmaktadır. Ancak bu bilgiler devlet yönetimine ait ve devletçe saklanan bilgilerdir. Osmanlıca da bu bilgilerin devlet yönetimi dışındakilerin erişmemesi için iyi bir vasıta olmuştur. Tanzimat'ı getiren, daha sonra da Tanzimat'ın yetiştirdiği aydınlar varlıklarını devlet içinde kazandıkları için esas kaygıları devleti kurtarmak yönünde olmuştur. Amaç Osmanlı'nın devamını sağlamaktır. Bizzat devlet içindeki kurumlarda yetiştirilen aydın, öncelikle devlet memurudur. Devletin yeni siyasetinin yürütücüsü kadroların oluşturulması için kurulan Mekteb-i Mülkiye, Tıbbiye, Mühendishane gibi kurumlarda yetişen aydınların esas kaygısı devlet kademelerinde yer almaktır. Yeni yetişenler kalemiyye sınıfı, bürokrasi gibi alanlarda istihdam edilmektedir. Osmanlı aydınının düşünce çoraklığı içinde olduğu[8], ciddi bir düşünce-eylem çizgisi olmadığı söylenmektedir[9]. Bir anlamda doğrudur bu. Ancak devlet kendi kurtuluşu için Batılılaşmayı bir siyaset olarak benimsediğinde aydının da çözüm olarak gördüğü Batı'dan çeşitli kurumların ve düşüncelerin ülkeye aktırılması dışında yapacak fazla bir şeyi yoktur.

Osmanlı aydını devlet içindeki kurumlarda ortaya çıktığı için toplumla bütünleşme diye bir kaygısı olmamıştır. Batılı aydın gibi gazeteyi kendini ifade aracı olarak kullanmasına karşılık yüzü devlete dönük olmuştur. Devlet kadrolarına ve uygulamalarına yönelik yürüttüğü "eleştirel söylem" ise devletin varlığını sorgulamaya yönelik değildir. Ya Batılılaşmada yeterince yol alınmadığı(*) ya da eski kadroları yetersizlikle suçlayarak görevlere kendileri talip olarak yönelttikleri suçlamalardır. Kapı önü çekişmesi[10] olarak adlandırılan bu durum çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Farklı siyasi merkezlerle ilişki kuran Osmanlı, bu siyasi merkezler arasındaki rekabete dayanarak dünya siyasetindeki önemini arttırma peşindedir. Ülke içindeki aydınların da tercihleri bu siyasi merkezler arasında bölünmüştür. Zamanın ihtiyaçlarına göre tercih ettikleri devletle işbirliği yapmak amacıyla iktidara ortak olabilmek için kendi aralarında çekişmektedirler.

(*) Günümüzdeki gibi

Zamanla Osmanlı aydını sultanın yetkisini de sorgulamaya başlar. Meşrutiyet, meclis gibi kavramlar daha açık tartışılır hâle gelir. Batılı bir kurum olarak savunulan parlamento Osmanlı'da farklı siyasi tercihleri olan aydınların kendilerini ifade edecekleri bir kurum haline dönüşür. Bunun ilk örneği anayasanın ilk kez ilânı ve I. Meşrutiyettir. Fakat bu girişim siyasi yetkileri uzun süre elinde tutacak olan II. Abdülhamit tarafından engellenir. Aydınların sürgünü ile sonuçlanan bu dönemin bugün de hâlâ belli yargılarla anılması boşuna değildir.

Bir yanda Osmanlı aydınının halkın üzerinde yer aldığı, halkın da ona şüpheyle baktığı söylenirken diğer yandan da toplumu aydınlatma görevi üstlenmiş bir aynaya benzetilmektedir[11]. Halkın öğretmeni aydın onun Batılı gibi olması için gerekli olanı yapmalıdır. Tepeden inmeci merkeziyetçi bir geleneğin devamcısı olan aydın hazır çözümlerin halka tanıtıcısı ve öğreticisidir.

Osmanlı aydınının Batı'dan çeşitli biçimlerde aktarıcılık yaptığını söyledik. Bunlar daha ziyade devletin kurtarılmasına yönelik bilgiler olmuştur. Tercümeler bu anlamda önemlidir. Bunların dışında özellikle gazetelerde yer alan çeşitli haberler haber niteliğinden önce Batı'yı tanıtmaya yönelik ansiklopedik bilgi niteliği taşımaktadır. Bu yolla tarih, coğrafya, ekonomi, fizik, mekanik, kimya, astronomi, tıp gibi alanlarda bilgiler basitleştirilerek yayma işinin yürütüldüğü söylenebilir. Fakat dönemin gazetelerinin tirajları düşünülürse kamuoyunda ne kadar yayıldığı tartışılabilir.

Halk ve kamuoyu kavramını Osmanlı aydını da kullanmıştır(*). Dilde sadeleşme akımı belli düşüncelerin topluma aktarılmasına yönelik bir girişim olarak düşünülebilir. Fakat aydının halk karşısındaki tutumunda Cumhuriyet döneminde değişiklik olur. Bunun sebebi Batılılaşmayı savunan kesimin toplumun kurtuluşunu ve sorunların çözümünü toplumu Batılılaştırmakta görmesidir. Bu yolla Batılılaşma siyasetine toplum da dahil edilmek istenmektedir. Osmanlı aydını devletin nasıl kurtulacağını tartışırken Türk aydını ise toplumun nasıl Batılı olacağı yönünde yol gösterici olacaktır. Katıldığımız uygarlık Batı olduğuna göre öncelikle "muallimler" halka uygarlık götürülmesini üstleneceklerdir.

Günümüzde Türk aydını kendisini Batı aydınına göre tanımlama gibi bir çaba ve aynı zamanda açmaz içinde bulunmaktadır. Kendisine örnek almaya çalıştığı Batı aydının ortaya çıktığı dönemdeki özellikleri taşımamaktadır. Artık Batı düzeninin dünya üzerindeki savunucusu haline gelmiştir. Türk aydını da seçimini Batıdan yana yapmıştır. Bu noktada aktarmaların devam etmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle Türk aydını Batı'daki bir takım değişmeleri içeren düşünceleri yurdumuza aktarmaya ve bunları tartışmaya devam etmektedir. 60'larda devlet sosyalizmini savunan aydınlar şimdilerde sivil toplumculuk gibi tartışmalarla uğraşmaktadır. Kendi tanımını ve konumunu Batılı aydını ölçü alarak belirlemeye çalışan Türk aydını, Türk toplumu içinde Batı'mn ölçülerini esas almaktadır. Oysa Osmanlı'dan beri sorunlarımızın çözümü olacağı söylenen bu seçişin ne ölçüde başarılı olduğu bugün çeşitli yönleriyle tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalarla birlikte Türk aydınının Batı karşısında "yeni" bir tanıma gitmesinin zamanı gelmiştir.

(*) Şinasi gibi

Bu tartışmaların başında Türk ve mirasçısı olduğu Osmanlı aydınına eleştirel anlamda yöneltilen "Batıcı aydın" suçlaması gelmektedir. Herhangi bir etnik kimliğin dışında siyasi bir tercihi belirten Batıcı aydın söylemi ne "Batılı" olabilen ne de kendi toplumuna ait sorunlar karşısında yeni bir şey söyleyebilen ve önerebilen bir aydın tipini tanımlamaktadır. Türk toplumunun dünya üzerindeki yerini "sözde evrensel" değerler içinde görmekte ısrar eden bu aydın tipi bazen "sivil demokratik toplumu" savunmakta hatta geçmişiyle barışmaktan, Türkiye Cumhuriyeti'nin açmazları karşısında II. Cumhuriyet'ten söz etmektedir.

Batıcı aydın ve Batı modernizminin karşısında görünen "Müslüman aydın" tipi ise bir yandan İslâm dinini en saf anlamıyla "ihya" etmek gibi bir söylem içindeyken diğer yandan modern sistemin siyasî, iktisadî ve ideolojik araçlarından yararlanmakta "formda İslâmî", içerikte ise modern kalıpların yeniden üreticisi durumuna düşmektedir. Üstelik Batı'da modernizmin hem Batı'da hem de dünya üzerindeki varsayımlarına çeşitli eleştiriler yönelten post-modernizm gibi düşünce akımlarından yararlanmakta, konuya ait eserleri hızla dilimize kazandırmaktadırlar. Böylece Batı bu yolla hem kendi hem de bizim adımıza konuşma olanağı bulmaktadır.

Batı'yla hesaplaşmak günümüz Türk aydını için kaçınılmazdır. Batıcı aydından böyle bir yaklaşım beklemek hiç de gerçekçi değildir. Kendimizi doğru bir biçimde açıklamak kadar Batı'nın gerçek yüzünü tanımlamak da Türk aydınına düşen önemli görevler arasındadır. Tüm olumsuzluklara rağmen bunu yapabilecek güce sahip olduğumuza dair inancımız tamdır.

Notlar

1- Aydın tanımı konusunda bkz: Sabri ÜLGENER, "**Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**", Mayaş Yayınları, İstanbul, 1983, s. 63-72.

2- Şerif MARDİN, "Tanzimat ve Aydınlar", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 284.

3- Şerif MARDİN, **agm**, s. 268.

4- Şerif MARDİN, **agm**, s. 286.

5- Şerif MARDİN, "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 264.

6- Mehmet Ali KILIÇBAY, "Osmanlı Aydını", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C.I., İletişim Yayınları, s. 56-57, İsmet ÖZEL, "Tanzimat'ın Getirdiği 'Aydın'", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**. C. I. , İletişim Yayınları, s. 61, 62.

7- Baykan SEZER, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988, s. 140.

8- İsmet ÖZEL, **agm**. s. 63, 64.

9- Mehmet Ali KILIÇBAY, **agm**., s. 58.

10- Baykan SEZER, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi I. Sayı, İstanbul, 1989, s. 25.

11- Mehmet Ali KILIÇBAY, **agm**., s. 57.

AYDINLAR, DEVLET ve DEMOKRASİ

Ertuğrul Günay

Aydın sözcüğü bir karşıtlık çağrıştırıyor. Sözcüğün anlam olarak tam Osmanlıcası sayabileceğimiz 'münevver' de öyle. Kendi dışından olanları, daha baştan, aydınlanmamış, 'tenevvür'den nasibini almamış, karanlıkta kalmış olarak nitelemeyi, bir tür dışlamayı, giderek önyargılı bir aşağılamayı -bile- içeriyor.

Oysa, kavramın Batı dillerinde kaynağı diyebileceğimiz 'Intellectuel' sözcüğü, kişinin doğrudan uğraş alanı ile ilgili ipuçları veren bir vurgulamadan yola çıkıyor. Entelektüel, düşünce ve bilgi üreten bir insan olarak bu özellikleriyle, akıl ve zeka vasıfları nedeniyle, bu kişisel yetenekleriyle algılanıyor.

Aydın kavramı ise, kişisel özellik ve yeteneklerden daha çok, 'eğitilmişlik düzeyi', toplumda yüklendiği 'fonksiyon', hatta ait olduğu mesleki çevre gibi daha dış unsurların tanımladığı bir nitelik akla getiriyor.

Bu anlam kaymasından kuşkusuz, batı dillerinde konuya ilişkin farklı kavramların (intellectuel/intelligentsia/literati/clercs gibi), hemen tümünün dilimizde bir tek 'aydın' sözcüğüyle karşılanmasının getirdiği zorluklar da yatıyor.

Ancak, kavramın dilimizdeki ifadesi ve çağrışımı -olumsuz karşıtlıklar da barındırmasına karşın- batılı kökenine göre daha aktif bir anlam içeriyor. 'Intellectuel' kavramının kişisel ve oldukça yalıtılmış çağrışımları yanında 'aydın' sözcüğü daha toplumsal ve işlevsel bir çağrışım yaratıyor.

Gerçi batıda da, değindiğimiz kavrama, benzer niteliklerin doğrudan yüklenildiği anlar olmuş, örneğin Dreyfüs davası sırasında Dreyfüs yanlısı yazarlar, kamuoyunda 'les intellectuels' nitelemesiyle tanımlanmışlar; ancak entelektüellerin yaşamının düşün boyutu, eylem boyutunun herzaman önünde yer alagelmiş.

Oysa bizim dilimizde ve düşüncemizde eylem yükü, bilmenin ve düşünmenin yanısıra aydın kimliğinin vazgeçilmez bir tamamlayıcısıdır. Entelektüelden farklı olarak, aydın yaşamında eylem boyutu düşünce ile koşuttur.

Politikacı
(D.S.P.)

O nedenle, -bizde-aydın-, kişisel özellikleri, eğitilmişlik düzeyi, bilgisi, düşünme ve düşünce üretme yetenekleriyle 'toplumun kendisinden çok şey beklediği' duygularıyla ve önemli bir ölçüde *kurtarıcı vehmi* ile doludur.

Münevveri ulema yahut alimden, aydını bilim adamı ya da uzmandan ayıran, farklı kılan, biraz da bu özelliktir.

Bilim adamı ya da uzman, bilgisinin dar bir grup yahut bilimsel bir çevre içinde kapalı kalmasının -doğru olup olmadığı bir yana- fazlaca yadırganmamasına karşın, aydın bu kapalı yapının dışını etkilemeye, bilgisini -ve bu arada kişisel etkisini- toplumsallaştırmaya dönük bir eylemliliğin içindedir.

Bu nitelikleri ile de toplumsal ve genel anlamda siyasal hayatın temel bir unsurudur.

Siyasal hayat içinde bu -içgüdüsel denebilecek- yer alış, doğal olarak topluma bakışı ya da aydının kafasında idealize ettiği toplum projesini de önemli kılıyor. Bir aydınlatma söz konusu olduğuna göre, aşılacak olan 'karanlık' nedir?

Bilgisizliğin, sıradan anlamı ile cahilliğin yenilmesi, okur yazar düzeyinin ve *kültürün yükseltilmesi* midir? Yoksa daha da ilerisi, toplumun geçmiş hayatına dair ne varsa, geleneklerin, inançların, bunlarla bağlantılı olarak gündelik yaşamın, *değerler dünyasının zorlanması mı?*

Bilginin yaygınlaşmasının, eğitilmişlik düzeyinin -en azından okur-yazar oranının- yükseltilmesinin, gelişen teknolojinin etkisiyle küçülen ama daha da karmaşıklaşan bugünkü dünyada önemi yadsınamaz. Bu amaç, gözardı edilemeyecek, savsaklanamayacak önemde -ortaklaşa paylaşılacak- bir amaçtır.

Burada önemli olan 'kültürün yükseltilmesi' vurgusudur. Kültür, toplumun ve tekil insanların bilgi ve eğitimi ile de bağlantılı, ama onlardan çok daha köklü ve derinlikli bir hayat tarzının bütününün ifadesidir.

Aydının, bu hayat tarzını özümseyerek kendi dinamikleri üzerinde geliştirmeye çalışmak yerine, yeni ve bütünüyle başka bir toplum modeli seçerek ona zorlaması, -çoğu kez iyi niyetli bir tasavvuru- haksız ve başarısız bir konuma düşürüyor.

Bu alanda ısrarlı bir zorlamanın sonuçları ise, 'haksız ve başarısız' sözcükleriyle tarife yetmeyecek kadar hazindir.

'Toplumu aydınlatma' kavramı üzerindeki bu düşünceler bizi, aydın terimi ile genellenen kesimin, benzer nitelikler ve tanımlar taşısalar bile, hayat karşısında takındığı farklı tavırlara ve bunun sonuçlarına değinmeye götürüyor.

Bu tavırları iki genel eğilim içinde değerlendirmek mümkün.

a- Batıcılar,

b- Gelenekselciler.

Kuşkusuz bu iki kaba başlığın genel nitelemelerinin dışına taşan ya da tümüyle bu kalıpların dışında kalanlar vardır. Ancak buradaki değerlendirme, bizim düşünce hayatımızı etkileyen aydınların tarih ve toplum içindeki genel durum ve görünümleriyle sınırlıdır.

İlk grupla ilgili 'batıcı' vurgusuna karşılık, (b) şıkkında 'doğucu' vurgusunun yapılmaması, bu çerçevede yer alanların 'ideal' edindikleri, esas aldıkları bir 'doğu' modelinin olmamasındandır.

Gelenekselciler daha ziyade tarih içinde bazı dönemlere, çoğu kez de oldukça uzak ve maddi koşulları son derece farklı bir 'asr-ı saadet' idealine atıfta bulunurlar. Örnekleyebilecekleri 'tam ve kamil' bir toplum modellerinin yaşanılan yeryüzünde var olmamasının gizli hüznünü ve sıkıntısını yaşarlar.

Oysa batıcılar, ötekiler kadar müşkülpesent değiller.

Onların esas aldıkları giderek olumsuz yönlerini görmezden bile gelip idealize ettikleri muhal bir *'batı toplumu'* vardır. Bu toplumun, idealize edilen olgunlukta olup olmadığı bir yana, kendi tarih aşamalarımızla, toplumsal kimliğimiz ve bilinçaltımızla uygun olup olmadığını yeterince irdelemeden.

Batıcı çizginin kökeni -hep bildiğimiz- Osmanlı'nm yenileşme çabalarına kadar uzanıyor. Bu dönemde devlet eliyle batıyı öğrenmesi ve bize 'aktar-ı fikretin, ne varsa biraz meskenet fiken' yüklenip getirmesi için batıya gönderilen okumuşları, batı kurum ve düşüncelerini aktarmaya çalışmışlar; çoğunlukla da yaşadıkları toplumun güncel gelişmelerine bîgane kalmışlar.

Batı eğitim ve kültürü ile tanışan bu genç aydınlar (Yeni Osmanlılar/ Genç Türkler), zaman zaman devletle, daha doğrusu devleti kötü yönettiğini varsaydıkları kadrolarla çelişkili görünseler bile, genelde devlete bağlılığı hiç elden bırakmamışlar. Temel hedefleri hep *'devleti kurtarmak'* çünkü. Halk, bu hedef çerçevesinde eğitilecek, yönetilecek, bazı hakları verilip alınacak bir 'kitle', bir 'yığın' olmanın pek ötesine geçemiyor batıcılarımızın düşünce dünyasında.

Yönetimlerle zaman zaman sürtüşse de, 'devleti kurtarmak' ülküsünün hep sadık bir hizmetlisi olan bu geleneğin izlerini 19. yüzyıldan günümüze kadar sürmek hiç zor değil. Bugün, siyasal yaşamın sağından soluna demokrasi kahramanlığına soyunanların arasındaki askeri yönetim destekçisi Üniversite ve Yüksek Yargı Organları'nın, Danışma Meclisi'nin, vetolu 83 Millet Meclisi'nin, hatta kapatılan parlamentonun bazı temsilcilerinin varlığı ve 'hizmetleri' hepimizin hafızasında taze anılar olarak duruyor.

Osmanlı'mn 'tercüme odasında doğduğu' sevimli bir görüş olarak ileri sürülen bu aydın çevresinin Cumhuriyet yıllarındaki takipçilerinin, yine benzer görevlerde istihdam edilenler arasında yoğunlaşması, üstelik devleti en çok eleştiriyor görünenlerin bile devletle kadrolu-ücretli 'müşavere' ilişkilerini sürdürüyor olması, masum bir rastlantının ötesinde, bir alışkanlığın ve yakınlığın devamı olarak görünüyor.

Gelenekselci aydınların kökeni ise Osmanlı'da daha sivil sayabileceğimiz kurumlaşmalardan, tarikat yorumları ve tekke çevrelerinden, Cumhuriyet dönemlerinde de çoğunlukla taşra okumuşlarından geliyor.

Batıcıların toplumdan oldukça yalıtılmış, kendi çevreleriyle sınırlanmış, giderek kapalı bir devreye dönüşmüş (bu kapalı devre şimdilerde televizyonlar eliyle topluma dayatılıyor) yaşamlarına karşı, bu kesim günlük hayatın daha çok içinde ve bu nedenle günlük hayat açısından daha çok anlam ve gerçeklik taşıyor.

Batıcıların aydın kimliğini geliştiren özellikleri çoğunlukla meslek ve eğitimleriyle (edebiyatçı, yazar, diplomat, bilim adamı gibi) birlikte algılanırken, gelenekselci kesimde mesleki formasyon daha geri plandadır.

Bizdeki bu batıcı/gelenekselci kategorileşmesinin, Gramsci'nin *geleneksel aydınlar/organik aydınlar* kategorisi ile elbette bir ilgisi yok.

Hatta, bu konuda özel bir ısrar taşımamakla birlikte, bizdeki batıcıların Gramsci'de geleneksel aydınlara, gelenekselcilerin de organik aydınlara daha yakın özellikler taşıdığını düşünüyorum. En azından mesleki formasyon açısından *günlük hayatın içinde yer alıp almamak* bakımından.

Ancak, bu benzerliği fazla ileri götürmek mümkün görünmüyor. Gramsci'nin organik aydını ait olduğu sınıf içinde, bu sınıfın (ve bağlaşıklarının) düşünce ve özlemlerini yönlendirme ve örgütleme işlevine karşılık, bizde gelenekselci kesim de -en az batıcı karşıtları kadar- özgün yaratıcılıktan uzaktır.

Gerçekten, batıcılara -çoğu kez haklı da olarak- yöneltilen taklitçi, aktarmacı eleştirilerine karşılık, gelenekselcilerin de- üzerinde bulundukları engin tarih ve kültür birikimine rağmen- aynı ölçüde aktarmacı, ezberci ve tekrarcı oldukları söylenebilir. Doğal olarak bu konuda, gelenekselci kesimi kişisel özellik ve yetenekleriyle ilgili eleştirmek yerine, dayandıkları kültürün yenileşme ve yorum kapılarına kendisini kapatmış oluşuna ve esasen son yüzyıl içinde bu kültürün ana kaynaklarına karşı yaşadığımız derin *kopuşa* da işaret etmemiz gerekiyor.

Aslında bu kopuş, yalnız gelenekselcileri değil, kendi kültür kaynaklarımızla köklü ve anlamlı bir tanışıklığı engellediği için, batıcıları da etkiliyor. O nedenle Türkiye aydınları, her iki kanadıyla ve bu kanatlarda farklılaşan bir dolu arayışına rağmen evrenselliğe, uluslararasına yeterince açılamıyor. *Evrenselliğe ulaşabilmek için önce yerelin ve ulusalın özümsenmesi, zenginliğinin, özgünlüğünün, derinliğinin kavranması gerekiyor,* çünkü. Kendi birikimini yeterince değerlendiremeyen kişi, grup ya da ulusların, tümüyle dışardan taşıma yahut taklit çabalarla yeni, özgün ve önemli bir sonuca ulaşmalarının olanağı -neredeyse- yok gibidir.

O nedenle, düşünce dünyamızın her iki kanadı da yıllardır sığ sularda yelken açıyor; birisi tercihleri, öteki olanakları yüzünden. Ve sonuçta aynı kaderi paylaşıyorlar.

Biraz daha -acımasız ve yansız- bir gerçekçilikle devam edersek, biribirine karşıt her iki düşünce kesiminin, aynı kaderi paylaşmanın ötesinde birçok konuda benzer özellikleri de taşıdığını görebiliriz.

Başlıca ve belki en belirleyici örnek 'devlet'. Her iki aydın kategorisi için devlet, günlük yaşamdan, hatta günlük siyasal süreçten oldukça soyutlanmış, gizli açık bir dokunulmazlık, giderek 'kutsallık' yüklenen bir anlam içeriyor. Bu kutsamanın bilinçaltında, aydının kendisini devlete (devlet mekanizmasını, vergisi ve başka hertürlü katkısıyla işleten millete değil!) bir biçimde borçlu hissetmesi yatıyor. Aydınlarımız, otoriteyle çelişmek durumunda bile, kendi 'ayrıcalıklı' konumlarını otoriteyi elinde tutanların isteğiyle sağlamış olduklarının 'farkında' görünüyorlar.

Bu noktada gelenekselcilerin devlete daha az borçlu ve otoriteyle daha keskin çelişkili oldukları söylenebilir. Ancak onlar da, tarihsel arkaplanda devlet kavramına verdikleri önemin yanısıra, kısa sürede bu erki ele geçirmek dürtüsü

ile davrandıklarından, çelişmek yerine uzlaşmayı önde tutuyorlar ve çelişki bu nedenle oldukça 'örtülü' kalıyor.

Devlet karşısında bu çaresizlik, erki ele geçirme dürtüsü ve uzlaşma kaygısı, çeşitli durum ve olaylarda aydını *muhalif konumundan* uzaklaştırıyor. *Muhalif olmak, aydın olarak bağımsız düşünmenin ötesinde özgün ve olumsuz bir kimlik özelliği gibi takdim ediliyor.* Muhalif olmak, hele genel bir eğilime, güçlü bir kabule, otoriteye tek başına karşı koymak bizde 'doğrucu' değil, 'aykırı' bir tavır olarak kabul ediliyor ve bu nedenle de bu türlü bir tavır örneği parmakla sayılacak kadar az.

Aydınlarımız, başka konularda tepkilerini, davranışlarını benimsedikleri sıradan yurttaşlar gibi veriyorlar. Tek başına olmaktan çok, kalabalığa karışarak, birey gibi davranmak yerine 'cemaatin içinden biri' gibi saklanarak.

Bir düşüncenin kararlılıkla izlenmesi, eski deyimle 'fikri takip' içinde muhalif olmayı sürdürmek yerine, her nepahasına uzlaşmak, otoriteyle, güçle, kurulu düzenle, iktidarda bulunanla anlaşmak, aydın kimliğini zedeleyen bir kişilik kayması değil, topluma, devlete, millete hizmetin doğal ve gerekli bir sonucu gibi gösteriliyor.

Bütün bu *kişilik kaymasının temelinde*, sanırım iki kategorinin, farklı serüvenler yaşamış da olsalar, sonuçta 'devlet'i aynı ölçüde kendilerine yakın ve vazgeçilmez saymaları yatıyor. Bu genel kabulün bir nedeni de, farklı kesimleriyle Türkiye aydınlarının gerçekte benzer bir sınıfsal kümeden, klasik bir deyişle 'eski tarihsel iktidar bloku' içinden geliyor olmalarına dayanıyor, kuşkusuz.

Böyle bir sınıfsal köken ilişkisi, aralarındaki ayrılık ve çelişkilere rağmen, çok derinlerde bir yerlerde aydınların benzer tavırlar almalarına ve ortak tutarsızlıklarda buluşmalarına yol açıyor.

İşin daha vahimi (bu herkese, bana geldiği kadar vahim gelmeyebilir doğal olarak), her iki kesimi de aşarak *bütün toplumu bir ölçüde kuşatan düşünsel çerçevenin, ideolojik hegemonyanın bizim dışımızdan kaynaklanıyor olması.* Sadece batıcılar değil, gelenekselciler de birçok olay ve durum karşısında, bizim toplumumuzun dışında oluşmuş değer yargılarıyla hüküm vermek zorunluğunu hissediyorlar. Kendi düşüncelerini açıklarken, batılı bir dayanak bulduklarında bir rahatlık, daha önemlisi bir 'haklılık' duygusuna erişiyorlar. (Çarpıcı bir örneğini geçenlerde televizyonlarda izledik: Son zamanların pek 'medyatik' olan bir din adamı, bir camide, kutsal bir gecede yaptığı konuşmada Peygamberi övmek, O'nun önem ve büyüklüğünü anlatmak için, uzun uzun, batılı düşünürlerin -doğruluğu kuşkulu- söz ve düşüncelerinden örnekler vermeye çalıştı).

O nedenle, siyasal ve toplumsal alanda kullanılan kavramlar, çoğu kez kendi toplum hayatımız içinde tutarlı bir anlam ve gerçeklik kazanmıyor. Birçok yerde bu kavramlar, batılı karşılıklarıyla yeterince örtüşmüyor; yeni açıklamaları, uzun, ayrıntılı, bıktırıcı yorumları gerektiriyor. Çünkü bu kavramlar -genel olarak- bizim kendi toplum gelişmemiz içinde oluşturup benimsediğimiz değer yargılarının ürünü değil, çoğunlukla aktarma, hatta doğrudan tercüme.

'Sağ/sol' terimleriyle ilgili bir örnek üzerinde durmak istiyorum.

Siyasal yaşamda taraf belirlemek için kullanılan bu terimler, bilindiği gibi, bizim toplum kültürümüz içindeki algılanışıyla çakışmıyor. Bizim kültürümüzde 'sağ' doğru, sağlıklı, esenlikli bir anlamı, 'sol' ise olumsuzluğu, tersliği, güçsüzlüğü çağrıştırıyor.

Oysa siyasal yaşamda biz, sağ ve sol sözcükleriyle tamamen farklı içerikler anlatmaya çalışıyoruz. Sol ile yeniliği, eşitliği, emeğe dayanan bir haklılığı, sağ ile de eskimişliği, olumsuzluğu, haksızlığı, adaletsizliği -genel kabul olarak- nitelemeyi amaçlıyoruz. Ancak, dil ile niyet arasındaki çelişki, doğal olarak anlam saptırmalarına yol açıyor, ayrı ve uzun düzeltmeleri zorunlu kılıyor. Denilebilir ki, siyasal mücadelenin yarı zamanı, sol'un daha baştan olumsuzluklar demek, sağ'ın da bütünüyle inanç ve gelenek dünyamızda kutsadığımız ne varsa, onlara sahip çıkmak olmadığını, büsbütün başka şeyleri içerdiğini anlatmaya sarfediliyor.

Bu sözcüklerin artık evrensel bir yaygınlık kazandığı, o nedenle bizde de aynı biçimde kullanılmasının doğal olduğu savunulabilir, nitekim savunuluyor da.

O takdirde siyasal yaşamda ya da başka yaşam alanlarında bize, batı dillerinde yaygın kullanım kazanmış sözcükleri olduğu gibi 'çevirmek', kendi bazı kavram ve içlemlerimizi de unutmak kalacaktır.

Oysa yapılması gereken, herhalde, bir kavramı sözcük karşılığı ile aynen dilimize aktarmak yerine, o kavramın ifade ettiği anlamı kendi dünyamızda geçerli kılan bir karşılığı bulmak, üretmek ve onu kullanmaktır.

Kaldı ki, sağ/sol sözcüklerinin anlam saptırılmasına yönelik kullanım çelişkisi, bir ölçüde batı dilleri için de sözkonusudur. Sağ, yaygın batı dillerinin çoğunda aynı zamanda 'hak/doğru' gibi anlamları, sol da 'ters/aykırı, eğri' gibi karşıtlıkları içermektedir.

İşin aslında, bu sözcüklerin ilk siyasal anlamlar yüklenmesi sırasında, düzenin egemenleri (kralcılar, aristokrasi, rahipler) kendilerine Meclis'te öyle rastgele oturacak bir yer seçmemişler, 'haklı' olduklarını vurgulayacak bir yere ve yana kurulmuşlar; karşıtlarına da (burjuvalar, cumhuriyetçiler, yenilikçiler) ters ve olumsuz (hatta uğursuz) sıraları bırakmışlar.

İki yüzyıl önceki bir sözcük oyununun bedelini biz kendi siyasal yaşamımız ve kendi toplumumuzda neden hala ödemek zorunda kalıyoruz? Çünkü aydınlarımız, kendi kavramlarımızla kendi düşünce dünyamızda düşünmeye ve tartışmaya henüz ulaşabilmiş görünmüyorlar.

Başka örnekleri birçok kavramla ilgili olarak (ilerici/gerici, muhafazakar, köktendinci/laik vb.) sürdürmek mümkün.

Yarım yüzyıla ulaşan çoğulcu (çok partili anlamında) demokrasi deneyimimiz içinde, biraz da bu nedenle aydınlar, siyasetin sürekli içinde olmakla birlikte yeterince ağırlık ve etkinlik sahibi olamadılar.

Osmanlı bürokrasisinin artakalanı da sayabileceğimiz batıcı aydınların yukarıdan dayatma ve zorlamaları, çoğulcu demokrasinin ilk yıllarında taşra okumuşlarının ve yeni güçlenen ticaret çevrelerinin rüzgarı karşısında geriledi. Bu gerileme döneminde batıcılar, düşünce ve uygulamaları üzerinde bir değerlendirme yapmak ve adına davrandıklarını, sandıkları halka neden bu kadar 'ya-

ban' göründüklerini kavrayıp aşmaya çalışmak yerine, 'halaskâr zabitan' geleneği ile işbirliği yapmayı seçtiler.

İşin acısı, gelenekselci kesim de bu 'halaskâr' zümresine karşı, kökleri ve kültürüyle halka dayalı bir direniş çizgisini sürdürmeye çalışmak yerine, aynı çevrelerle uzlaşmayı yeğledi. Türkiye, 60/70/80 Müdahalelerinde her kesimiyle aydınların, otorite karşısında teslimiyetini, çaresizliğini ve işbirlikçiliğini yaşadı.

Demokrasi sınavında Türkiye aydınları yeterince başarılı olamadı.

Şimdi yeniden durup düşünmek gereken bir tarih noktasındayız. Dünya, ihtilallerin, ideolojilerin, bağımsızlık savaşlarının, ayaklanmaların sahneyi doldurduğu bir yüzyılla birlikte, yeni bir binyıla giriyor.

Türkiye bu yüzyılın başında iki büyük savaş yaşadı. Bu savaşların sonucunda köklü değişimler gerçekleşti. Kişisel ve tanrısal temellere dayandırılmaya çalışılan bir saltanat anlayışı yerine, halk iradesini gerçekleştirmeyi amaçlayan yeni bir yönetim biçimine, cumhuriyete geçildi.

Bir yenilik olarak 'Cumhuriyet', iktidarın kaynağını ve en üst düzeyde sahiplerini değiştirmekle birlikte, halkın günlük yaşamında yeni, önemli, köklü büyük gelişmeleri yeterince başaramadı. Daha doğrusu başarılan değişimler, halkın günlük yaşamı içinde anlamlı gelmek şöyle dursun, yeni bir yüke, anlamsız bir eziyete dönüştü.

Cumhuriyeti, halk için daha anlamlı ve gerçek kılabilecek süreçte de yine olağanüstü sancılar, talihsiz sorun ve sıkıntılar yaşandı. Yarım yüzyıllık çoğulcu demokrasi deneyine Türkiye'nin 'halaskâr zabitan' geleneği, üç darbe ve sayısız olağandışı yönetim sığdırdı.

Bunca deney, deneme, girişim, başarı yahut başarısızlıktan sonra yeniden düşünme için uygun bir noktada olduğumuzu sanıyorum.

Şimdi yapılması gereken şey, aydınlarımızın bütünüyle *'düşünceleri üzerinde düşünmek'*tir. Değerleri savunmakla yetinmek yerine, değerleri sorgulamak. Değerleri, inançları, bilgileri sorgulamak. Sıradan okumuş olmaktan aydın olmaya geçmenin belki de birinci koşulu bu.

Çifte (ya da daha fazla) standarttan kurtulmanın, ülkemizin dünyanın neresinde olduğuna karar vermenin, 'biz kimiz' sorusuna içimize sinen karşılıklar bulmanın ve geleceğe güvenle (yahut tam tersi) bakabilmenin tek çıkışı da bu olabilir. Böyle bir yeniden düşünme, kendimizi ve değerlerimizi sorgulama işlemi, belki siyasal yaşamımıza da bugünkü ölgünlükten, anlamsız didişmeden, yabancılaşmadan uzak bir derinlik ve tutarlılık getirebilir; solumuzu tutuculuktan kurtarabilir, sağımızı sağlığına kavuşturabilir.

Bir insanın, 'aydın' iddiaları taşıyor da olsa, kendi düşüncelerini sorgulayabilmesi, 'düşünceleri üzerinde düşünmesi', kuşkusuz kolay değil. Esasen sadece bir kişinin böyle bir işe kalkışması da sonuçta pek bir işe yaramaz; bütün bir düşünce dünyasının, birçok kesimiyle aydınların böyle bir yeniden değerlendirmesinin özel ve yararlı bir anlamı olabilir. Bu tür bir topyekün değerlendirme ise ancak önemli bir tarihsel durakta, önemli bir toplumsal yahut siyasal olay karşısında yapıldığında yeni bir ufuk açabilir, hedef yaratabilir.

Cumhuriyet, bu duraklardan biri olabilirdi. Bu fırsatın oldukça kötü kullanıldığı -buradan bakınca daha iyi- görünüyor.

Osmanlının son döneminde başlayıp süren radikal kültür değişimi, Cumhuriyetle birlikte tek boyutlu bir kültüre yönelmeye dönüşmüş, bu da, en azından düşünce dünyamızın yaratıcılığını sınırlamıştır.

Çok partili rejime geçildiğinde, yeni iktidar partisinin ileri gelenleri, aslında eski iktidarın da önde gelenleri olduğundan, düşünce dünyasında yeni hiçbir gelişme olamamış, esasen böyle bir ihtiyacı da kimse arkalamaya çalışmamıştır.

80'lere gelirken yaşanan büyük kargaşa, herşeye yeniden bakmamızı zorlayan önemli bir dayatma idi, gerçekte.

Ancak, 80'lerin başında, ülke yönetimini elinde tutan ve 'düşünceye savaş ilan eden' anlayış, Türkiye için -bu açıdan da özel- bir talihsizlikti. Aynı yıllarda dünyada yeni sağ söylemin yükselişi, düşünmeyi yasaklayan bu yöntemin işini kolaylaştırdı. Türkiye'nin düşünce dünyası 'yap-işlet-devret' modelinin ideolojik hegemonyasına devir ve teslim edildi.

Şimdi, yalnız Türkiye değil, dünya yeni bir noktada.

Batılı tarihlerle ikinci binyılını dolduran dünya, bütün ulusal ve uluslararası örgütlenmeleri, insan hakları, barış, dostluk, dayanışma ve hoşgörü söylemleri arasında, Avrupa'nın orta yerinde, Bosna-Hersek halkının önünde bir iflası ve bu iflasın utancını ve ızdırabını yaşıyor.

Galiba, herşeye yeniden bakmak için en uygun zamandayız.

SİYASET AYDIN İŞİDİR

Hüseyin Ergün

Siyaset ve aydın konusunda benden bir yazı istendiğinde kafamdan geçen başlık "siyaset aydın işi değildir" idi. Bunu düşünürken de, aydın kavramı ile "rafine aydın" imajını bütünleştiriyordum. Siyasetin labirentlerinde bu en yüksek düzeydeki "aydınlık"ın başarı şansını "muhal" görüyordum. Sonra yazı geciktikçe -çok da gecikti- fikrim değişti.

İtalyan düşünürü Antonio GRAMSCI, aydını tanımlarken, "bulunduğu durumun -sosyal sınıf, tarihsel an vb - bilincinde olan ve bunun gereğini yapan kişidir" der. Gramsci bilince özel bir önem verir. Giderek, geleneksel aydın-organik aydın ayrımını yapar ve asıl aydının sınıf bilincine sahip organik aydın olduğunu vurgular. Geleneksel aydınları ise, kendi yaşamları ile egemen sınıf arasındaki yakın bağın farkında olmamakla niteler.

Bu tanımlamalar, bizi uzun yıllar etkilemiş, "sınıf bilincine" sahip ve tabii işçi sınıfının aydını olarak kendimize paye çıkarmamıza katkıda bulunmuştu.

Şimdi böyle düşünmüyorum. Hatta bir aydın tanımı yapmanın son derece riskli olduğu kanısındayım. Ben kime göre aydınım kime göre değilim? Bu soru herkesi biraz aydın biraz cahil kılar.

Siyaset, yönetme ve yönlendirme sanatıdır. Bu da ister istemez, "durum"ları kavrama, ona göre davranma ve kararları gerekçelendirebilme yetkisini öne çıkarır.

Bu, bir toplumu o toplumun en rafine aydınları yönetir, siyaseti onlar yapar anlamına gelmez. Hatta çoğu zaman bu "en" aydınlar, kendi dönemlerinde pek etkili de olamayabilirler.

Kabile şefi, kendisi tek başına yeterince yönlendirici olamıyorsa, yanına "ihtiyar heyeti"ni ve hatta büyücüyü alır.

Kral ya da padişah kendisi, genellikle, çoğuna göre iyi eğitilmiş biridir ve sarayda da bir sürü "mürekkep yalamış" ve "umur görmüş" insan bulunur. Bu yetmez: kendisine tanrıyı yardıma çağırır. Kararlarını, bir de, papazın duası ya da şeyhülislamın fetvası ile tanrının rızasına dayandırır.

Sanayi devrimi ile -bu son 200-300 yıllık dönemde- siyasette aydınların rolü çok daha fazla artmıştır.

Toplumsal ilişkilerin karmaşıklaşması ve kitlelerin aydınlanması, siyaseti yürütmek için daha fazla "aydın"a gereksinim doğurmuştur.

Bir yandan dünyayı ve toplumu "okumak" daha yüksek bir entellektüel düzeyi ve daha fazla bir entellektüel enerji toplamını gerektirmiştir. Öte yandan, aydınlanma düzeyi eski dönemlere göre adamakıllı yükselmiş kitlelerin rızasını almak için ise, eskiden olduğu gibi, papazın duası veya hocanın fetvası yetmez olmuştur. İnsanlar, hergün her kararın gerekçesini biraz daha derinliğine ve ayrıntılı olarak istemeye başlamışlardır.

İletişimin son yıllardaki patlaması ise bu süreci büsbütün hızlandırmaktadır. Bütün dünya, televizyon ekranı dolayımıyla insanlığın bugüne kadar görmediği büyüklükte bir derslik daha doğrusu, bir forum olmaktadır.

Toplumun çeşitlenmesi sanayi çağındakinden daha büyük bir hızla devam etmektedir.

Bütün bunlar, toplumun entellektüel zekası ve birikimi ile halkın rızasını birleştirmeyi her geçen gün daha da fazla bir "aydın işi" haline getirmektedir.

Ülkemizde siyasetin, toplumun gerisinde kalmış olmasının altında yatan ana neden de budur. Siyasal yapı, toplumun entellektüel zekası ve birikimiyle, halkın rızasını birleştirmeyi beceremedikçe, halkın güvenini kaybetmiştir. 1995 yılı başında %20'den fazla oy alabilecek siyasal partinin olmayışı bunun bir kanıtıdır.

Şimdi, Türkiye siyasetinin temel ihtiyacı, en yüksek entellektüel düzeyden köy kahvesindeki halk önderine kadar her düzeydeki entellektüel zeka ve birikimle yaratıcı bir buluşmayı başarmaktır.

AYDIN ve VİZYON

Cem Kozlu

"Vizyon" sözcüğü "görmek" anlamı taşımakla birlikte daha çok normal görme organlarının dışındaki yeteneklerimizle görmeyi ve algılamayı ifade eder. Rüya, fantezi, trans, hayal gibi tanımlar da "vizyon"un geniş anlam yelpazesinin kapsamı içinde yer alır. Sözcüğün bu geniş ifade yeteneğini unutmayarak şu gerçeği vurgulayalım. Şu anda yarını yaşamaktayız. Dönüşümler, çoğu kez etkiledikleri toplumlar tarafından belli bir gecikme ile anlaşılabilirler. Demek ki, yaşadığımız günlerin sosyal ve ekonomik dinamiklerini ne kadar doğru algılayabilirsek, yarının kehanetini de o denli doğru ve isabetli biçimde yapabiliriz.

Geleceği öngörmenin ilk adımı olarak neleri geride bıraktığımızı doğru saptayabilmek gerekir. Bazı araştırmacı ve bilim adamlarının yaşadığımız günlere ve oluşan toplum yapısına yakıştırdıkları etiketler bize bu konuda ip uçları verebilir:

Amitai Etzioni.. ....."modern-sonrası toplumu"
George Licteim ..... "burjuva-sonrası toplumu"
Hermann Kahn ....."ekonomi sonrası toplumu"
Murray Bookchin ....."yokluk sonrası toplumu"
Peter Drucker....."bilgi toplumu" ve
"kapitalizm-sonrası toplumu"
Ralf Dahrendorf....."hizmet sınıfı toplumu"
Zbigniew Brzezinski....."teknokratik çağ"
Daniel Bell ....."sanayi sonrası toplumu"

Bütün bu tanımlardan belki yarını tam olarak seçemiyoruz, ama neyi geride bıraktığımız açık: Sanayi Devrimi ve onun tüm sosyal ve ekonomik aksesuarı. Bu tanımlamalarda yarının toplumunun temel özelliklerinin ipuçları da var hiç olmazsa; bilginin önemi, kişisel hizmetlerin artması, bilgisayar ve haberleşmenin elektronik teknolojisi gibi.

Politikacı
(ANAP)

Bir çağı kapayıp yepyeni döneme geçmekte olduğumuz şüphe ve tahmini içinde, 1950 ve 60'lardan bu yana adeta sosyolojinin bir alt dalı gibi fütüroloji (Futurology) branşı serpilmiş, ço-

ğu bilim dalında olduğu gibi, özellikle nükleer bulutun gölgesinde oldukça kötümser senaryolarla çalışmaya başlamıştır: Roma Klübü'nün The Limits to Growth (Büyümenin Sınırları) (1972) adlı araştırması ve Jimmy Carter için hazırlanan Report on the Year 2000 (2000 Yılı Hakkında Rapor), enerji darboğazı, ekolojik felâketler ve nüfus artışı altında ezilen bir dünyanın tablosunu çizmiştir. Ancak, fütüroloji 1980 ve 90'larda Pax Americana yani Amerikan barışının şemsiyesi altında giderek daha özgüvenli ve iyimser bir bakış açısına kavuşmuştur.

Tabii ki, fütüroloji yeni bir yaklaşım değildir. Nostradamus'dan medyum Memiş'e, Jules Verne'den Isaac Asimov'a kadar yarınları tahmin gayreti içinde olan sanatkar, şarlatan, düşünür ve bilim adamları olmuştur.

Fütüroloji yani gelecek pozitif bir bilim dalı değil. Ama özellikle sosyoloji, ekonomi ve diğer çeşitli bilimlerden ve bunların temel ilke ve öngörülerinden yararlanır. Vizyon üretecek kişinin herşeyden önce yazar, araştırmacı, bilim adamı veya sanatkar bir kimliği olması, kısaca "aydın" tanımına uygun bir kişi olması gerekir. Ancak bilimselliğin ötesinde işin öznel tarafını da gözardı etmemek gerekir. Koku alma, hayal gücü, spekülasyon, fantezi ve hatta özlem vizyon oluşturabilmenin önemli parçalarıdır. Özetle vizyon, sadece bir tahmin veya kehanet, geçmişin geometrik bir projeksiyonu değil aynı zamanda arzu ve emelleri, rüyaları da kapsayan gerçekleştirilmesi için aktif çaba isteyen bir tutkudur. Bilmece çözer gibi, görünüşte ilgisiz parçacıkları doğru yorumlayıp yan yana getirerek, ortaya bir tablo çıkarmaya benzer sabırlı bir çalışma gerektirir. Bir aydının vizyon sahibi olabilmesi için yukarıda değindiğimiz melekeleri taşıması ve olaya adeta bir hobi gibi yaklaşması da yeterli olmaz. Çünkü vizyon, metodlu bir çalışma isteyen, bilimsel yaklaşımlar da gerektiren bir olgudur.

Bunu tam değerlendirebilmek için, günümüzü etkileyen, geleceğimizi belirleyen vizyonların nasıl oluştuğuna bir göz atmamız gerekir:

Günümüze dek olduğu gibi bugün de üniversitelerde ve araştırma kurumlarında birçok alanda geleceği araştıran ve belirleyen çalışmalar sürdürülmekte. Nükleer fizikten partikül fiziğine, sosyolojiden ekonomiye kadar her dalda araştırmacı ve bilim adamları yarını tanımlayacak ve yarını öngörecek çalışmalar içindeler. Ancak bu çalışmaların sonuçlarının kamuoyuna yayılması, kamuoyu tarafından anlaşılması, benimsenmesi ve günlük yaşantıyı etkilemesi hem oldukça zaman istiyor, hem de bazı aracı kişi ve kurumları gerektiriyor. Her yıl dünyada yüzbinlerce bilimsel araştırma yayınlandığını, bunların toplamının milyonlarca sayfaya ulaştığını; örneğin Amerika'daki üniversite kütüphanelerindeki eserlerin hacminin her 15-20 yılda ikiye katlandığım düşünürsek kaynaktan kullanıcıya nakil için gerekli zaman ve aracıların önemini daha da iyi algılayabiliriz.

Bu aracıların temel işlevi, bilgisayar yazılımlarına, kütüphane raflarına, bilimsel dergilerin sayfalarına hapsolmuş ve konunun uzmanları dışındakilerin anlaması mümkün olmayan veya çok zor olan yeni ve önemli bulguları saptayıp, ayıklayıp toplumun anlayabileceği bir dile aktararak dağıtımını yapmak, yani popülarize etmektir. Bu aracıların birkaçına göz atarsak bahsettiğimiz süreci belki daha iyi anlayabiliriz:

Peter Drucker, sevk ve idare biliminin "guru"larının belki de en önemlisidir. Ülkemizde yayınlanan son eserleri **Yeni Gerçekler** ve **Kapitalizm Sonrası Toplum**'da Drucker'in öngördüğü gelecek şöyle özetlenebilir: Kapitalizm sonrası toplumda güç kaynağı, bilgidir. Bilgiye egemen olabilen kişi ve kurumlar topluma da egemen olabiliyorlar. Burada egemenlikten kasıt bilgiye ulaşabilmek ve onu kullanabilmektir; yoksa bilgiye tekelci bir şekilde sahip olabilmek veya denetlemek değil. Bilgiyi merkeziyetçi ve bürokratik bir şekilde denetlemek isteyen veya onun önemini kavrayamayan komünist devletlerin yaşamlarının yüzyılın sonunu bile getiremeden sona erdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Drucker'in eserlerini incelediğimizde araştırma alanları arasında şu konuları görüyoruz: Kalkınma ekonomisi, kaos teorisi, bilgisayar ve iletişim teknolojisi, davranış bilimleri, iş idaresi, sosyoloji, teknoloji geliştirilmesi, vb. Birçok eseri Türkçemize de çevrilmiş olan Alvin Toffler ve John Naisbitt de Drucker'a benzer şekilde mevcut araştırmaları popülarize etme süreci ile toplumsal bir vizyon çizen isimler arasında sayılabilir.

Bu işi daha kurumsallaşmış şekilde yapan araştırma örgütleri de var: Hermann Kahn'ın 1961 yılında kurmuş olduğu Hudson Enstitüsü ve CIA ile olan ilişkisi nedeniyle adı sık sık duyulan Rand Kurumu bu alanda ilk akla gelen kuruluşlar arasında. Bu tür kurumlar, kendi yürüttükleri özgün araştırmaları sürdürürken çeşitli konulardaki araştırmaların, üniversitelere, ve diğer araştırma kurumlarına taşeron usulü yaptırmakta ve mevcut araştırmaların sonuçlarını popülerize edecek şekilde yayınlamaktadırlar. Yani toplum için ulaşılması ve anlaşılması zor olan araştırma sonuçlarını basite indirgemekte ve yaygın bir şekilde duyurmaktadırlar. Sonuçta toplumun düşüncelerini etkileyen çeşitli medya odakları normalde gözden kaçabilecek veya bilinse bile kolay anlaşılamıyacak araştırma sonuçları toplumun hizmetine sunulmaktadır.

Burada vurgulamak istediğim, vizyonun yani gelecekle ilgilenme, geleceği şekillendirme gayretinin başarılı olabilmesi için kurumsallaşması gerektiği ve bu alanda aydınlara büyük rol düştüğü gerçeğidir. Vizyon üretmeyi amaçlayan aydın, bireysel tahminlerini aşıp olayı kendi fikirlerinin platformunun ötesine taşıyıp, sistematik bir araştırma ve tercüme gayreti içine girmek zorundadır.

Son yıllarda ülkemizde bu tür sistematik çabaların yaygınlaşmış olması umut vericidir. Taksim Toplantıları, Marmara Toplantıları, İstanbul Platformu gibi zeminler; Türk Demokrasi Vakfı, TÜSES gibi siyasi bağlantılı vakıflar, SAV (Stratejik Araştırmalar Vakfı) gibi akademik rabıtalı kurumlar yukarıda çizdiğimiz sistemin önemli parçaları haline gelmiştir.

YENİ İNSAN

Necdet Uğur

Çağımızın belirleyici özelliği ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkilerin baş döndürücü bir hızla değişmesidir. Eskiden kuşaklar boyu süren toplumsal düzenler çağımızda bir kuşak boyu bile sürmüyorlar.

Yerleşmiş geleneklerin, törelerin, yasaların, değer yargılarının yaşamı kolaylaştırıcı bir yanı vardır. Onlara uymayı aile ortamında kendiliğinden öğrenip, toplumun bizden istediklerini o ölçüler içinde, yetenek ve olanaklarımız oranında yapmaya çalışırdık. Toplumları sarsan köklü değişiklikler ancak yüzyıllar sonrasında ortaya çıkar ama, kendi düzenini, kendi ölçülerini getirir yerleştirir, böylece yeniden kuşaklar boyu sürecek oturmuş ilişkiler dönemi başlardı. Oysa çağımızda bir düzen ve ilişkileri yerleşmeden yenisinin doğum sancıları başlıyor. Düzenler neredeyse bir kuşak boyu sürmez oldular. Çağımız insanı yoğun ve hızlı yaşayan insandır, yeni koşullara olağanüstü bir uyum yeteneği göstermesi gereken insandır, sürekli kendini yenileme zorunda olan insandır.

Üretim İlişkilerinde Değişim

İnsanlık tarihinin bu önemli olayı üretim ilişkilerindeki köklü değişikliklerin sonucudur. Üretim ilişkilerini böylesine değiştiren etkenlerin bazılarına kısaca değinelim.

- Bilimsel araştırma ve buluşlar görülmedik bir hız ve yoğunluk kazandılar.

- Otomasyon ve bilgisayarlar bilimin sınırlarını genişlettiler. Tarım dahil her türlü üretim alanında yeni teknolojiler gelişti.

- Okuryazarlık, öğrenim, teknik bilgi bir avuç ayrıcalıklının tekelinden geniş halk yığınlarının eline geçti.

- Ulaştırmada hayal gücü ile yarışan olağanüstü sonuçlar elde edildi.

- Haberleşmede kazanılan hız ve yeni olanaklar insanlığın ufuklarını alabildiğince genişletti. Dağın ardındakini merak eden insanın yerini okyanuslar, kıtalar ötesinde olup biteni merak eden insan aldı.

Politikacı
(C.H.P.)

- Hızlı kentleşmenin sonunda köylülük ortadan kalkma noktasına geldi. Nerede ise köyler kent ya da yaşam yorgunu aydınların, kentler de köylülerin yeri olmak üzere.

- İnsanın temel gereksinmelerinin insanca doyurulmasının zorunluk olduğu kabul edildi. Birçok ülkede sosyal güvenlik önlemleri ya da düzen değişikliği ile herkesin temel gereksinmelerinin insanca karşılanması sağlandı.

- İnsanın içinde bulunduğu üretim ilişkileri ile yaşama düzeyi arasında bağlantı olduğu anlaşıldı.

- Yaşama düzeyini düzeltmek için üretim ilişkilerini değiştirmenin, üretim ilişkilerini değiştirmek için de yönetime ağırlık koymanın gerekliliği görüldü.

Kapitalist Dünya

Kapitalist batı dünyasına yukardaki değişiklikler, bunalımlar taşıyor. Bugüne kadar geniş halk yığınlarını avutup kendi çıkarlarını gerçekleştirmeyi başaran burjuva yönetimi son yıllarını yaşıyor gibi. Uyanmış, bilinçlenmiş, örgütlenmiş geniş halk yığınlarım artık sosyal güvenlik önlemleriyle doyurmak olanak dışı oluyor.

Büyük burjuvazinin kendine göre oluşturup geliştirdiği düzen, yönetim biçimi, bu yeni bunalım karşısında tüm olanaklarını zorluyor ama yine yetersiz kalıyor. Yeni toplumun yeni özlemlerini, yeni gereksinmelerini karşılayamıyor. Batı demokrasisi güçlükler içinde, sürekli arayış içinde. Bu arayış iki yönlü: Büyük burjuvazi ekonomide ve yönetimde ağırlığını ve söz hakkını yitirmeden geniş halk yığınlarının isteklerini sistemin içinde nasıl karşılayabileceğini arıyor. Geniş halk yığınları ise ekonomide arslan payını büyük burjuvaziye kaptırmadan yönetimde nasıl ağır basabileceklerinin hesabını yapıyorlar.

Burjuvazide Bunalım

Büyük burjuvaziye göre demokrasi bunalım geçirmektedir. Bunalımın nedeni otorite aşınmasıdır: Toplumlarda çözülme başladı; yasalar, gelenekler, töreler artık eskisi gibi sayılmaz oldular. Toplumlarda saygınlık ölçüsü de değişiyor. Değer yargıları geçersiz oluyorlar. Toparlanmak, devleti güçlendirmek, gelenekleri, töreleri, yasaları işler hale getirmek gereklidir. Bu amaçla ülke içindeki her türlü çözülmenin üstüne kararlılıkla yürüyen daha otoriter, daha disiplinli bir yönetim kurulmalıdır; demokrasiler bu tür yönetimi gerçekleştirecek biçimde örgütlenmelidir. Daha da ötesi bu amaçla demokrasiler arasında dayanışma hatta bütünleşme sağlanmalıdır. Her ülke istediğini yapamamalı, oyunun kurallarına uymalıdır.

Yüzyıllar boyunca imrendiğimiz batı uygarlığı, batı kültürü belirgin niteliği milliyetçi olan büyük burjuvazinin ürünü idiler. Büyük burjuvazi artık "beynelmilel"leşiyor.

Büyük burjuvazi milletlerarası alanda bir bütünleşme, disiplin, otorite sağlayabiliyor ama kendi toplumlarmda zorlanıyor. Çünkü bilinçlenmiş örgütlenmiş geniş halk yığınları artık ekonomide ve yönetimde hakları olan payı istiyorlar. İkinci arayış, geniş halk yığınlarının arayışı. Onlar artık eskiye ne yapılırsa yapılsın dönülemeyeceğini; eski törelerin, geleneklerin, ölçülerin, değer yargıları-

nın gününü doldurduklarını biliyorlar. Yeni bir düzen istiyorlar. Bu düzenin yasalarının, törelerinin, geleneklerinin, ölçülerinin, değer yargılarının kendi özlemlerini karşılayacak biçimde oluşmasını istiyorlar. İstedikleri düzen eşitlikçi bir düzen. Çalışanların, geniş halk yığınlarının ekonomiden hakları olan payları aldıkları ve söz sahibi oldukları bir eşitlikçi düzen. İstedikleri düzen aynı zamanda özgürlükçü bir düzen; insan haklarının saygı gördüğü, yeteneklerinin tam geliştirilebildiği bir düzen. Geniş halk yığınları hem kendi düzenlerini kurabilmek için, hem de inandıkları ve insanca yaşamanın vazgeçilmez koşulu saydıkları için özgürlük istiyorlar. Batı ülkelerinde geniş halk yığınları, eşitlikçi ve eşitlikçi olduğu kadar özgürlükçü bir düzeni gerçekleştirme çabasındadır.

Halkın Çıkışı

Batı demokrasilerinde halk yığınlarının özlemi eşitlikçi olduğu kadar özgürlükçü bir düzenin de gelmesi. Bu amaçla üretim ve yönetimde söz haklarını kurumlaştırmak istiyorlar. Batı toplumları bu oluşumu gerçekleştiremezlerse çalkantı sürtüşme ve bunalımlar içinde bocalayacaklar. Öyle görünüyor ki geniş halk yığınları sahneye çıkıyor.

Sosyalist Dünya

Sosyalist dünya da önemli dönüşümlere gebe. Bugüne kadar her biri sosyalizm adı altında değişik uygulamalar yapmışlar değişik yorumlar getirmişler. Yine herbiri "gerçek sosyalizmi ben uyguluyorum" diyor ama, gerçekte kendi ulusal amaçlarını gerçekleştiriyorlar. Marks'dan da ulusal çıkarlarına uydurabildikleri ölçüde esinleniyorlar.

Solda Özgürlük İstemi

Doğu Avrupa ülkelerinde önemli kıpırdamalar var. Uzun süre kapitalist ilişkilerde yaşadıktan, burjuva uygarlığının kültür ve değer yargıları ile yoğrulduktan sonra sosyalist düzene geçen bu ülkelerde özgürlük istemi çok canlı. Öyle görünüyor ki Doğu Avrupa ülkelerinde sol eşitlikçi düzenlerini yitirmeden özgürlüklerini kazanmaya çalışacaklar.

Türkiye

Türkiye bir başka uygarlıktan geliyor: Türk-İslam uygarlığı. Daha önceki Anadolu Uygarlıkları'nın da doğal mirasçısı. Yüzyıllar boyu gücünü sürdürdükten sonra daha ileri bir üretim biçiminin ürünü olan batı uygarlığına yenik düştü. Onların üstyapı kurumlarını kurmaya, değer yargılarını benimsemeye, yasalarını tercüme edip uygulamaya başlamakla yola çıktı. Çoğu Birinci Dünya Savaşı sonrası batı dünyasının toplumsal yapısını yansıtan yasalar, üretim ilişkileri, kültürü ve çizgisi değişik bir topluma getirilince boşluk oldu. Bu nedenle toplum kendi ilişkilerini kendince içinde bulunduğu koşulların sonucu olan eski kurallara göre sürdürdü ve yeni getirilen yasaların önemli bir kesimi tam uygulanamadı.

Bu doğal bir sonuçtur. Feodalite koşullarından kurtulmadan ticaret ve finans dünyası gelmezdi. Kentleşme olmadan kentsoylu yaşamı doğmazdı. Kentsoylu yaşamı ve dünyası yerleşmeden laiklik yaygınlaşıp kök salmazdı.

Bizde almyazısma teslim olan insandan alınyazısını kendi yazan insana yasa değişikliğiyle değil köklü ekonomik ve toplumsal değişiklikle geçilebileceğinin anlaşılabilmesi için birkaç kuşak geçmiştir.

Batıcılık

Uzun yıllar gözümüz ve kafamız batıya dönük, onlar gibi olmaya çalıştık. En saygı gösterdiklerimiz batıyı en iyi bilenlerimizdi. Kendi toplumumuz, kendi insanımızdan kompleks duyduk. İnsanımızın nereden gelip nereye gittiğini ne istediğini pek araştırmadık. Sorunlarının üstüne de onların gönlünce gidemedik.

Değişim

Batıyı örnek alıyorduk ama, oradaki yasa ve kurumlar değişen koşullara göre kendilerini uyduruyorlardı. Örneğin, batı toplumları ileri sanayi toplumu aşamasına geldiklerinde düzenlerini değiştirdiler. Sürekli de arayış içindeler. Bizde almyazısma teslim olan insandan, alınyazısını kendi yazan insana yasa değişikliği ile değil, köklü ekonomik ve toplumsal değişikliklerle geçilebileceğinin tam anlaşılması için aradan birkaç kuşak geçmesi gerekmiştir.

Örnek aldığımız yasa ve kurumlar başlangıçtan beri batıda birkaç kez değişmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası batı toplumları ileri sanayi toplumu aşamasına gelmişlerdir. Yasa ve kurumlarım da bu yeni aşamayı geliştirebilecek biçimde değiştiriyorlar. Biz de o günden beri değiştik, büyüdük, geliştik. Toplumun gereksinmeleri özlemleri bambaşka oldu ama, yasalarımızı ve düzenimizi ve kurumlarımızı bu değişime uyduramadık. Onlar toplumu sıkarak, gelişmesini engelleyerek işlevlerini yitirmiş bir halde duruyorlar. Toplum neredeyse kendi yasalarını kendi oluşturacak.

Devlet Yapısı

Bizdeki devlet yapısı koyu merkeziyetçi bir geleneğin mirasçısı olarak yukardan aşağıya kurulmuş. Kararlar yukarda alınır, politikalar yukarda oluşturulur. Alışkanlıklarımıza göre; halktan daha çok, bir yukardakine hesap vermekten çekinilir.

Demokrasi ve Bürokrasi

Çok partili yaşamla birlikte koyu merkeziyetçi devlet yapısı gücünü ve etkinliğini yitirmiştir. Çok partili yaşam ticaret ve giderek sanayi burjuvazisinin sahneye çıkıp yönetimde ağır basmaya başladığı dönemdir. Bürokrasi gün geçtikçe etkinliğini ve yönetimdeki ağırlığını yitirmektedir. Devlet yine yukardan aşağıya düzenlenmiş, kamu görevlileri yine yukarıya hesap veriyorlar ama artık yürütmeyi ticaret ve sanayi dünyası etkilemektedir.

Öte yandan genel oy sistemi gelmiştir. Dört yılda bir de olsa halk ağırlığını duyurabilmektedir. Halkın ağırlığını sürekli duyurmasını sistem içine pek alamadık, bunun yolu halkın doğrudan yönetime katılmasını sağlamaktan geçiyor-

du. Halktan yetki alanların halka hesap verecekleri bir yönetim biçimi tam geliştirilemedi.

Çok partili düzenle birlikte merkeziyetçilikten ayrılıp, halkın yönetime doğrudan katılması sağlanmalıydı. Halktan yetki alanların halka hesap verecekleri bir yönetim biçimi köyde, kasabada, kentte geliştirilmeliydi. Merkezi hükümetin yönetimsel ve parasal denetimi hafifletilmeli, halk kendi kendini yönetecek yetki ve olanaklarla donatılmalıydı. Oysa bunlar yapılmadan çok partili düzene geçildi. Bir süre sonra, politikacı ile kamu görevlisi sürtüşmesi başladı. Sonunda, kamu görevlileri, etkisiz yasalarda yer yer geçersiz oldular. Politikacı da bu sürtüşmede saygınlığını yitirdi.

Toplumdaki Değişim

Türkiye'de ekonomik, toplumsal ilişkiler hızla değişti. Nüfus patlaması oldu, hızlı kentleşme başladı, haberleşme ve ulaşım olanakları gelişti, kısmen dışa bağımlı da olsa sanayileşme hızlandı.

İçine kapanık yorgun bir toplumun kuşaktan kuşağa hiç değişmeyen yaşamını sürdürenler, birden kendilerini değişik bir ortamda buldular. Yeni bir toplum var bugün. Yerinden, geleneğinden, değerlerinden kopmasının ve onların yerine yenilerini henüz oluşturamamasının bunalımını çeken toplum. Ama, uyanık, hırslı, hareketli, yeniliğe açık, sezgileri ve tarihsel gelişimi doğrultusunda güçlenmek isteyen bir toplum.

Demokrasi, halkın kendi kendini yönetmesidir. Kendi kendini yönetmek dört yılda bir oy verip sonra da seçilenler işleri yürütsünler diye beklemek demek değildir. Demokrasi böyle anlaşılır, böyle uygulanırsa halk güvenini yitirir, seçilenlerin saygınlığı kalmaz. Çünkü dört yılda bir seçilip başkente gönderilenlerin hepsi olağanüstü yetenekli de olsalar ülkenin tüm sorunlarını inceleyip onlara çözüm getiremezler. Buna güçleri de vakitleri de yetmez. Demokrasiden beklenen de bu değildir.

Demokrasi, toplumun her kesiminde halkın sorumluluk ve yetki alarak yönetime katılması ile olur. Yukardan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğru kurulur: Altta küçük birimlerde seçimle gelmişlerin yönetimi, onun üstünde daha büyük birimlerde yine seçimle gelmişlerin yönetimi, en üstte parlamento.

Olanak ve yetki verildiğinde halk kendi sorunlarını çözmesini bilecektir. Özellikle bizim gibi devlet deneyimi ve birikimi olan görgülü halk.

TÜRK AYDINI YOL AYRIMINDA

Zülfü Dicleli

Bugün başlıca İslamcılık, kemalizm, liberalizm ve sosyalizm ile bunların çeşitli renkleri arasında bölünmüş olan Türk aydınları (Türkçe düşünüp yazan ve konuşan aydın anlamında) arasında kimlik sorunu üzerine giderek yoğunlaşan bir tartışmaya tanık oluyoruz. Gerek kendi ülkemizde farklı kültürel kimliklerin varolduğu bilince çıktıkça, gerekse bizi çevreleyen dış dünyayla ilişkilerimiz arttıkça, kimlik sorununun önem kazanması hiç de şaşırtıcı değil. Farklı kimliklerle her yeni tanışma, kaçınılmaz olarak kimlik karşılaştırmalarını, yeni kimlik arayışlarını, kimlikleri yeniden tanımlama çabalarını gündeme getiriyor.

"Biz kimiz?" sorusu bugün kolay yanıtlanabilecek bir soru değil. Değil, çünkü sorunun yanıtı yalnızca geçmişte ve bugünde değil, daha çok gelecekte yatıyor. Asıl yanıt, geleceğe yönelik olarak bugünden yapacağımız tercihlere göre belirlenecek.

Bugün yapılacak tercihler büyük önem taşıyor, çünkü önümüzde bir değil, birçok gelişme alternatifi var. Gelişme alternatiflerinin çokluğu, özel olarak ülkemizin, genel olarak da bütün dünyanın, bütün insanlığın köklü bir değişim ve dönüşüm aşamasında bulunmasından kaynaklanıyor.

Biz bugün aslında derin bir kültür dönüşümü sürecinde yaşıyoruz. Türkiye'yi de pençesine almış olan kültürel değişim süreci yerel değil evrensel bir süreç. Kimlik bunalımı yalnız bizde değil, bütün dünyada yaşanıyor. İnsanlık bir bütün olarak bir uygarlık krizi içinde. Bu kriz aslında bir uygarlıktan bir yenisine geçişin krizi. Sanayi uygarlığından giderek uzaklaşıyoruz. Yeni bir uygarlığa adım atıyoruz. Bir çağ dönümü anında yaşıyoruz.

Hangi Bağlamda?

Ne var ki, İslamcı, kemalist, liberal, sosyalist kamplaşması, henüz içine girdiğimiz kültürel dönüşüm sürecinin öncesinde oluşmuş ön kabullerden yola çıkan tartışmalarla belirlendiği için, bu konularda topluma ışık tutmaktan oldukça uzak kalıyor. Tartışma konuları genellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete dönüşmenin (yani Birinci Büyük Savaş sonrası dünyasının paradigmalarının) ya da Tek Parti Dönemi'nden

Politikacı
(Y.D.H.)

Çok Partili Döneme geçişin (yani İkinci Büyük Savaş sonrası dünyasının paradigmalarının) sorunlarından oluşuyor. Bugünden çok, geçmişin muhasebesi öne çıkıyor.

Kuşkusuz, bu tartışmalar zorunlu ve yararlı, ama geçmişin analizleri güncel bir bağlam içine oturtulamadığımda, önümüzü aydınlatmada yeterince yararlı olmuyor. Bizi, ihtiyacımız olan yeni fikir ve yaklaşımlara esinlendirmekten çok, geçmişin tartışmalarına kilitliyor. Bu ise, geleceği arama, geleceğin yapılmasına katılma arzusunu köreltiyor, bizi bugünden koparıyor, geçmişe özlem duygularını körüklüyor.

Günümüzün sorunlarının çözümlerini geçmişte arama eğiliminin bugün bu kadar güçlenmesi, aslında içinde yaşadığımız ama henüz tam kavramlaştıramadığımız büyük çağ dönümü anının karmaşıklığı karşısında düşüncenin taşıdığı ataletin bir sonucu. Düşünce çoğu kez büyük bir sıçramayla dönüşümün içine atılıp onunla boğuşa boğuşa onu kapsayıp aşmayı başaramıyor ve çareyi daha gerilere, en gerilere, en eskilere, ilk baştaki köklerine dönmede buluyor. Bu durumda kemalizm, sosyalizm, İslamcılık ve hatta liberalizm, fundamentalist nitelikler kazanıyor, dogmatikleşiyor.

Kuşkusuz, bugün düşünce akımlarının kökenlerine geri dönüp, bu akımları derinlemesine yeniden etüd etmede büyük yarar var. Marksizm ve liberalizm modern çağın iki büyük düşünce akımı, insanlık onlara çok şey borçlu. Kemalizm ve İslam Türkiye'nin iki büyük gerçekliği. Onları anlamadan kendimizi anlamak mümkün değil. Ama bütün bu düşünsel çabaları güncel bir bağlam içine oturtamazsak, bu büyük kaynaklardan yararlanmak pek mümkün olmayacaktır.

Güncel bir bağlam derken kastedilen, bugünün, yani Soğuk Savaş ve sanayi uygarlığı sonrasının dünyasının genel gelişme eğilimleri ve Türkiye'nin gelişmesinin bunun içindeki yeridir. Dünya nerelere gidebilir, bunun içinde Türkiye'nin önündeki alternatifler nedir? Bu bağlamda Türk aydını nasıl bir tercih yapmalıdır? Bu tercih doğrultusunda geçmişimiz ve bugünümüz bize ne gibi olanaklar sağlıyor? Bugün önemli olan sorular bunlardır.

Çünkü kimilerince (tarım ve sanayi toplumlarının ardından) "bilgi toplumu" olarak adlandırılan yeni uygarlık kendiliğinden oluşmayacak. Gelecek uygarlığın kültürünü birçok alanda bugünden yapılacak tercihler belirleyecek. En azından geçmiş uygarlıklardan neleri alıp yeni uygarlığa taşıyacağımız sorusu bile, bugün yaşamsal önem taşıyor. Türk aydını bugün yapacağı tercihlerle geleceğin belirlenmesine katılacak.

Ayrışma ve Bütünleşmenin Diyalektiği

Yeni çağa geçiş bugün birbirine zıt gibi görünen iki sürecin karşılıklı etkileşimi şeklinde ilerliyor. Son yıllarda giderek belirginleştiği gibi, her alanda bütünleşme ve ayrışma süreçlerini bir arada yaşıyoruz.

Biryandan, her şey ama her şey ayrışıyor; dünya jeopolitiği, devletler, uluslar, sınıflar, meslek grupları, bölgeler, aileler, kültür grupları, büyük ölçekli üretim birimleri ile büyük şirketler ve holdingler, büyük partiler ve büyük ideolojiler "daha küçük", "daha özgül", "daha kesin tanımlanmış" birimlere ayrışma çabası içinde. Teknolojideki gelişmeler insanı, gerek üretim ve tüketimde, ge-

rekse dinlenme ve eğlenmede artan ölçüde tek başınalığa itiyor. İnsanlık sanki sanayi uygarlığı öncesine, Orta Çağ'a geri dönüyor.

Öte yandan bu tek başınalığa itilen insanlar, üretim birimleri, şirketler, devletler, kültürler; bir yandan piyasanın görünmez eli, öte yandan giderek yükselen ve hızla dört bir yanı saran iletişim yolları tarafından hiçbir zaman olmadığı kadar birbirlerine bağlanıyorlar. Telekomünikasyon devrimi kimlikler arasındaki geleneksel duvarları yıkıyor. Gerek iş gezilerinin, gerekse iç ve dış turizmin bütün dünyada yaygınlaşması benzer bir etkide bulunuyor.

Bu süreçlerin temelinde yatan bilimsel ve teknolojik gelişme aynı anda, bir yandan mega boyutlara, uzayın enginliklerine öte yandan nano boyutlara, maddenin derinliklerine nüfuz ediyor. İnsanlık sanki ışık hızına yaklaşıyor.

Uzaya yükseldikçe, insan bir ve tek aynı dünyanın insanı olduğunu daha iyi kavrıyor; her geçen gün daha küçülen dünya ona içinde bulunduğu karşılıklı bağımlılık durumunu en çarpıcı biçimlerde gösteriyor. Bunlar bizden, her konuda aynı anda hem mega hem nano boyutlarda düşünebilme yeteneğini talep ediyor.

Ne var ki, insanlık henüz bu ayrışma ve bütünleşme süreçlerinin bütün gösterdiklerini bir dünya görüşü şeklinde dile getiremiyor. Zamanın yeni ruhunu tam ifade edemiyor.

Problemi şöyle tarif edebiliriz: Bugün gerek yerelleşme, kabileleşme, mikro-milliyetçilik vb. kavramlarla ifade edilen, bir başka tezahürü bireyselleşme olan ayrışma, tek başınalaşma süreçlerine, - aslında bunların her biri bir bakıma tarihsel özgürleşme süreçleridir - gerekse globalleşme olarak adlandırılan bütünleşme süreçlerine - aslında bunlar da bir bakıma eşitliğin tabanını genişletici süreçlerdir - yeni bir bakış açısıyla nasıl yaklaşabiliriz?

Bilgi ve Barbarlık Toplumu

Aslında daha genel bir ifadeyle diyebiliriz ki, insanlık yeni bir rönesansa ihtiyaç duymaktadır. Birinci rönesans, sanayi toplumu arifesinde Avrupa'nın İslam uygarlığı üzerinden kendine aktarılan Antik çağın uygarlığıyla buluşması sonucunda gerçekleşebilmişti. Bu muazzam kucaklaşma Orta Çağ'ın birçok birikiminin arada ezilip gitmesine neden olduysa da, Batı uygarlığını doğurdu. Şimdi ikinci rönesans, bilgi toplumu arifesinde, öyle görünüyor ki, ancak Batı uygarlığının gene Doğu uygarlıklarıyla kucaklaşmasıyla vücut bulabilir ve bu kez Orta Çağ'ın bütün birikimi de kapsanabilir.

Sanayi toplumu daha çok sanayinin, sanayi kapitalistlerinin ve sanayi proletaryasının karmaşık ve çelişkili öncülüğü ile yaşama geçti. Bilgi toplumu, açıktır ki, bilginin, bilgi üreticilerinin, bilgi yorumcularının, bilgi dağıtımcılarının yani aydınların öncü rolüyle yaşama geçebilir.

İçinde bulunduğumuz aşamada bir yol yeni bir rönesansa, bu kez yalnız Batı'yı değil, bütün dünyayı kapsayacak bir yeniden doğuşa, global bir yeniden yapılanmaya gidiyorsa, bir yol da barbarlığa gidiyor. Geleneksel anlayışlar egemenliğini sürdürdüğü ve bütünsel bir anlayışla her iki süreci birlikte ele alabilen yeni bir bakış açısı ortaya konmadığı sürece, insanlığı kaotik bir gelişmenin beklediğini söylemek hiç de bir abartma olmayacaktır: Olmayacaktır çünkü ay-

rışma süreçleri, bencilliği, ben merkezciliği, ötekilere düşmanlığı, hegemonyacılığı, çatışmacılığı körükleyen bir temel oluşturuyor. Bütünleşme süreçleri ise, böylesi çabalara eşsiz maddi olanaklar sunuyor. Çağ dönüşümüne geleneksel anlayışlarla yaklaşılınca, insanlar, gruplar, bölgeler, ülkeler, kıtalar arasındaki eşitsizlikler daha artıyor, bütün insanlığı tehdit eden global sorunları çözüm olanakları azalıyor. Barbarlığın hortlaması, doğal dengenin bir daha onarılamaz şekilde bozulması giderek daha ciddi bir tehlike haline geliyor.

Bugün denebilir ki, bir yandan bilgi, öte yandan barbarlık toplumu gelişiyor. Bu ikilemin uzun süre böyle gitmeyeceği açıktır.

Batı'nm milliyetçi çevreleri bu sorunlar karşısında, yeni bir yaklaşım geliştirmek yerine, daha zengin, daha bilgili ve daha güçlü olanların kendi aralarında "yeni bir dünya" yaratmasını savunuyor. Batı ya da Kuzey uygarlığının kendi içine kapanarak, etrafını uydular-lazer ışınları-manyetik dalgalardan örülü yüksek duvarlarla kuşatarak kendi hayatını yaşamasını düşlüyorlar. Bu bencil amaçlarını kendi toplumlarına kabul ettirebilmek için, "öteki geri ve barbar uygarlıklara karşı kendimizi korumak gerekir" diyorlar.

Uzak Doğu, Hint ve İslam uygarlıkları, Doğu kültürleri Batı için bir tehlike gibi gösteriliyor.

İslam dünyası özellikle ilgi merkezine getirilebiliyor. Çünkü İslam ülkeleri Batı'yı ya da Kuzey'i boylamasına kuşatan bir jeopolitikte yer alıyor. Bu ülkelerin halkları yüzlerce yıldır Batı karşısında hep yenilgilerin, geri kalmışlığın, başarısızlığın acısını yaşıyor. Batı emperyalizminin Doğu'nun doğal kaynaklarını yağmalaması, ustaca uygulanan böl ve yönet politikaları bu halkların bilincinde derin izler bırakmış durumda. İslam kültürü kapitalist ekonomiye ve demokrasiye oldukça yabancı. Yerelleşme ve globalleşme süreçlerinin karmaşık dinamiği, birçok İslam siyasetçisini bir çıkış yolu olarak fundamentalizme, kaynaktaki, temeldeki, Kuran'ın kesinliğine geri dönmeye yöneltiyor. Bütün bunlar birleşince, İslam'ı Batı düşmanlığı gibi görmek ya da göstermek isteyenler için elverişli koşullar oluşuyor.

Batı'da, geçmişte bir yandan Endülüs'e, öte yandan Viyana kapılarına kadar dayanmış, bugün milyonlarca göçmen işçisiyle içinde yuvalanmış ve hem Türkiye ve Balkanlarla Doğu'dan, hem de Mısır'dan, Fas'a kadar Güney'den kendini kuşatan gözü kanlı, şeriatçı ve cihadcı bir İslam korkusu yayılıyor. Batı'nın, kendi ben-merkezci amaçlarını *gerçeklendirmek* için mutlaka bir düşman imajına ihtiyaç duyan kesimleri, eriyip giden komünizm tehlikesinden sonra, şimdi belki ondan da etkili olabilecek ve sürekli kullanılabilecek bir düşman imajı bulduk diye ellerini ovuşturuyorlar.

Türkiye; Batı'nın En Doğu'su, Doğu'nun En Batısı

Böylesi bir dünya konjonktürü içinde iki İslam ülkesindeki gelişmeler büyük önem taşıyor. Bunlar, Cezayir ile Türkiye'dir. İkisi de Batı'nm yakın komşusudur. İkisi de Batı ile geçmişte en yakın ilişkiler içinde olmuştur. İkisinde de geleneksel ve modern (ya da İslamcı ve Batıcı) kesimler arasında yoğun bir gerilim yaşanmaktadır. Birinin arka planı bütün Kuzey Afrika'dan Basra Körfe-

zi'ne ve Orta Afrika'ya, ötekinin arka planı Yakın Doğu'dan Orta Asya'ya kadar açılıyor.

Cezayir hızla kaosa doğru yol alıyor. Modernleştirmeci subayların uzun yıllar demokrasiye geçişe izin vermemesi, ardından yapılan ilk seçimlerin ikinci turunu, İslamcılar kazanacak gerekçesiyle iptal etmesi, bunu izleyen İslami direnişin silahlı ve kanlı biçimler alması, Batı'nm bütün bu süreçte darbeci subayların yanında saf tutması ve bütün bunların sonucunda bu ülkedeki siyasi İslam'ın daha köktenci ve sertlik yanlısı bir nitelik kazanması, sonuçta Cezayir'i çok kritik bir noktanın eşiğine getirdi. Bu kritik nokta, bu ülkeden başlayarak Batı ile İslam'ın arasına kalın ve kanlı duvarlar çekilmesi tehlikesidir.

Böylesi duvarlar, insanlığın sanayi sonrası dönemde kurmaya başladığı yeni uygarlığın daha baştan barbarlığın etkisi altında yoğrulması tehlikesini, açıktır ki, çok artıracaktır. Yeni bir rönesans yaşama şansı pek kalmayacaktır.

Bu durumda, Batı ile İslam'ın kesişme, içiçe geçme noktasında yer alan, bu sürecin en ileri gittiği ülke olan Türkiye'nin bu koşullarda oynayacağı rolün, bütün insanlık açısından büyük önem taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'nin yapacağı tercih doğrultusunda, bu kamplaşma ya daha da derinleşecek ya da aşılma yoluna girecektir. Sivas'taki Temmuz 1993 katliamından ve 27 Mart 1994 yerel seçimlerinden sonra daha da alevlenen İslamcı-Kemalist ya da Sünni-Alevi kamplaşmaları Türkiye'yi birinci yönde zorlamaktadır.

Türkiye'nin Özgün Sentezi

Bugün her iki kampta yer alan Türk aydınları, aralarındaki tartışmanın hangi dünya konjonktüründe yer aldığının, kalemlerinden çıkan her satırın geleceğin belirlenmesinde ne kadar etkili olduğunun yeterince bilincinde değilmiş gibi görünüyorlar. Ayrıca Türkiye'nin mevcut sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, tarihsel gelişme düzeyi ve bunun perspektifleri konusunda da objektif bir kavrayış söz konusu değil.

Bugün Türkiye aynı anda hem tarım ve sanayi, hem de bilgi toplumunun özelliklerini içinde barındırıyor. Bu üçlü bölünme gerek coğrafi dilimler arasında, gerekse sosyo-ekonomik yapılar içinde kendini hissettiriyor. Görmek gerekiyor ki, son 50-60 yıllık sanayileşme nasıl tarımsallığı kısmen dönüştürmekle birlikte bütünüyle ortadan kaldırmadıysa, gelecek onyıllardaki bilgileşme de Türkiye'deki öteki özellikleri tümüyle yok edemeyecektir. Öte yandan bu sosyo-ekonomik özelliklerden bağımsız olarak Türkiye iki yüzyıllık modernleşme çabaları sonucu bugün hem Batı, hem de Doğu kültürünün bir ülkesi haline gelmiştir ve bu durum özgün bir sentez yaratmıştır. Bu sentez Batı ya da Doğu yönünde belki bir ölçüde zorlanabilir, ama bunun objektif sınırları vardır.

Buradan şu sonuçları çıkarabiliriz: Türkiye'nin önünde tıpkı Batılı bir ülke gibi olma perspektifi yatmıyor. Toplumun yukarıdan aşağı dönüştürülmesi artık sınırlarına dayanmıştır. Geleneksel kültürün ögelerini tasfiye etmek olanaksızdır.

İkinci olarak, Türkiye için Batı'nın dışında, ondan kopmuş Doğulu bir ülke olma gibi bir perspektif de tarihsel olarak aşılmıştır. Modern kültürün ögelerini toplumsal dokumuzdan çıkarıp atmak artık mümkün değildir.

Türkiye, modernleşmesini bundan böyle ancak hem İslam kültürünün hem de Batı kültürünün etkilerine ve karşılıklı etkileşimine açık olarak sürdürebilir.

Burada, kültür konusuna yaklaşımımızı ciddi bir sorgulamadan geçirmemiz gerekiyor. Bugün laiklik tartışmalarında en uç noktasına varan gerginliklerin temelinde yatan, aslında kültür konusundaki tarihsel bakımdan yanlış bir varsayımdır. Gerek geleneksel gerekse modern kamptaki aydınlar kültürleri iyi-kötü, az değerli-çok değerli, geri-ileri, yararlı-zararlı gibi ayrımlara tabi tutmaktadırlar.

Modernistlere göre Doğu kültürü Batı kültürüne oranla daha geri, kötü ve az değerlidir. O nedenle bastırılmalı, geriletilmeli, yok edilmelidir. Yerine her bakımdan Batı kültürü ikame edilmelidir. Modernistler bu temel varsayımdan yola çıkarak 70 yıldır İslam kültürünü silmeye çalışmaktadır.

Gelenekçilere göre, Batı kültürü değersiz, kötü ve zararlıdır. Onlar da bu gerekçeyle Batılılaşma hareketlerine karşı durmaktadırlar. En iyi durumda Batı'nın yalnızca teknolojisini almakla yetinmeyi savunmaktadırlar.

Böyle bakıldığında laiklik tartışmalarının aslında dine ilişkin bir tartışma değil, kültüre ilişkin birbirinin aynı iki anlayış arasındaki bir sen-ben kavgası olduğu görülür. İki tarafa da hak vermek mümkün değildir. Çünkü temel varsayım yanlıştır. Kültürün iyisi kötüsü, değerlisi değersizi olmaz. Bütün kültürler eşit değerdedir, insanlığın farklı parçalarının farklı tarihlerinin ve farklı deney birikimlerinin ürünüdürler. Ne kültürleri birbirleriyle ikame etmek mümkündür, ne de kültürel değişimi engellemek.

Bugün zaman hızlanır, mekân küçülür ve karşılıklı bağımlılık artarken, kültüre ilişkin bütünsel yapıcı yaklaşım, kültürlerin karşılıklı etkileşiminin bütün yollarını açmakta.

O nedenle Türk aydınının, durduğu, farklı farklı tarihsel ve kültürel arka planlara sahip konumlardan yapabileceği tercih, ancak Türkiye'nin özgün sentezini koruyup geliştirme yönünde olabilir. Bu özgün senteze herkesin kendi dağarcığından katacağı daha çok erdem ve derinlik vardır.

Niçin Felsefesiz Kaldık?

Buna geçmeden, uzunca bir parantez açmakta yarar var. Türk toplumunun bilincinde gerek geleneksel olanı ifade ve temsil eden Türk İslam düşüncesi, gerekse modern olanı ifade eden Kemalizm, yeni ve özgün düşünce geliştirmede, zengin bir fikir hayatı oluşturmada son derece güdük kalmışlardır. Bunun temel nedeni Türk düşünce tarihinin İslamcı felsefe ile aydınlanmacı felsefe arasında yürüyen bir diyalog, tartışma ve karşılıklı etkileşim süreci olarak gelişmemiş olmasıdır. İkisinin arasına hep duvarlar örülmüştür.

Bunun da temelinde yatan, bizce, Selçuklu ve Osmanlı'dan bu yana Türk düşünce yaşamını motive eden temel saiklerin, sanayi ve güzel sanatların, günlük yaşamın, üretim ve tüketimin gelişme ihtiyaçlarından çok, en başta devletin ve devlet yöneticilerinin çıkarlarının korunmasının ve sürdürülmesinin ihtiyaçları olmuş olmasıdır. Bu ihtiyaçlar önce İslami düşünceyi, sonra da aydınlanmacı düşünceyi devletin çıkarlarına tabi kılmıştır.

Sonuçta toplumsal gelişmenin, çalışma ve yaşama tarzının, günlük hayatın ihtiyaçlarını temel almayan, dolayısıyla varoluşsal sorunlarla ilişkisini kuramayan ve sonuçta toplumla, bireyle bağlanıp, onun değiştirici, dönüştürücü potansiyelleriyle rezonansa geçemeyen, özetle felsefi olamayan bir düşünce hep egemen olmuştur.

Devlet, son yüzyıllarda Batı karşısında geriledikçe İslami düşüncenin kendi varolma ihtiyaçlarına kısa geldiğini fark etmiş ve giderek İslam'dan aydınlanmacı düşünceye doğru çark etmeye başlamıştır. İslam bir kültür olarak terkedilmek, sadece bir din ve ibadet olarak bırakılmak istenmiştir. Sonunda Cumhuriyetin kurucuları, bir tarih ve kültür olarak İslam ile yeni Türkiye'nin arasına kalın bir duvar örerek devletin modernleşebileceğini varsaymışlardır.

Ne ki, Tanzimat'tan bu yana devlet eliyle dışarıdan ithal edilen aydınlanmacı düşünce kaçınılmaz olarak tercüme olarak kalmış, toplumun kendi iç dinamiğiyle gelişmiş bir dünya görüşü, bir felsefe düzeyine çıkamamıştır. Öte yandan Türk aydınlanmasının kendi içine kapanıklığı ve tercüme karakteri, Türk İslam'ı ile tartışma içinde geçen bir evrim yaşamamış olması, Türk İslamım da güdük bırakmış, Türk İslam düşüncesi, felsefi sorunları başa almak yerine, yitirdiği devlet katına yeniden ulaşmanın yolları üzerinde kilitlenip kalmıştır. Böylece milliyetçiliğin özgül bir varyantına dönüşmüştür.

Kemalist düşüncenin baskıcı ve tahakkümcü uygulamaları, modernizmin iki farklı varyantı olan sosyalizm ile liberalizmin Türkiye'de büyük ölçüde tercüme düşünceler olarak kalmasında da önemli rol oynamıştır. Çağdaş Batı demokrasilerinin oluşup gelişmesinde karşılıklı etkileşim içinde belirleyici rol oynamış olan 20. yüzyılın bu iki büyük düşünce akımının Türkiye'ye katkısı bu yüzden oldukça sınırlı kalmıştır.

Bizim toplumumuzda, etkili iki düşüncenin, İslami ve aydınlanmacı düşüncenin temel tezleri ve yaklaşımları arasında hiçbir açık tartışma, diyalog ya da hesaplaşma yaşanmamıştır. Dolayısıyla her ikisi de kendi içine kapalı ve yüzeysel, güdük kalmış, kendi tezlerini geliştirip ete kemiğe büründürememiş, kendini diğerinin yaklaşımlarıyla zenginleştirememiştir. Sonuçta genel olarak düşünce ve felsefe toplumsallaşamamıştır. Toplumsallaşan sadece semboller, ritüeller ve diğeri hakkında yürütülen gizli-açık karalama kampanyaları olmuştur.

Özetle, bugün yaşanan kamplaşma ve gerginliklerde, Türk geleneksel düşüncesi ile bütün renkleriyle Türk modern düşüncesi arasında hiçbir zaman kapsamlı bir tartışma ve karşılıklı etkileşim yaşanmamış olmasının belirleyici bir payı vardır.

Gelişmeye Kendi Rengimizi Katmak

Eğer bu doğruysa, günümüzde Türkiye'deki özgün sentezi koruyup geliştirmenin başlıca yöntemi, İslamcı aydınlarla modern aydınlar arasında önyargısız bir tartışma süreci geliştirmek olabilir. Böyle bir süreç başlamıştır da. Öte yandan İslamcı aydınlar modernizmin bütün renklerini etüd etmeye, modern aydınlar da İslam kültür ve düşüncesiyle tanışmaya başlamışlardır. Eğer tartışma süreci, toplumsal yaşamın sorunlarından yükselip gelişen bir süreç olursa, bu

Türk aydınının, dolayısıyla toplumun kimlik bunalımım aşmasının yolunu da belirginleştirecektir.

Geçmişin değil de, oluşmakta olan yeni gerçekliklerin problemlerine eğilmek, herkesin sürece kendi erdem ve derinliğini katabilmesini sağlayacak en verimli yol olacaktır.

Burada gene Türkiye'nin özgün jeopolitiği ile tarihsel kültürel gelişmesinin Türk aydınının önüne getirdiği eşsiz olanaklardan söz etmek gerekiyor. Türk aydınının önünde bugün, yalnızca Cezayir örneğindeki gibi yıkıcı, yok edici, çatışmaları derinleştirici olasılıklara son verecek yapıcı bir yaklaşım geliştirme olanağı durmuyor. Bunun da ötesinde, oluşmakta olan uygarlığa yeni bir renk katma, bilgi toplumunun bütün insanlığın özlemini çektiği bir bilgelik toplumu olarak gelişmesine, yani bütün insanlığın ihtiyaç duyduğu yeni rönesansa önemli katkılarda bulunma olanağı duruyor.

Politik Düşüncenin Evrensel Krizi

Bu olanak nedir? Bugün bütün dünyada yaşanan kriz, aslında bir politik düşünce krizidir. Dünya politik düşüncesi, politik felsefesi tıkanmıştır. Sanayi uygarlığının, modern çağın sona ermesiyle, bu çağın dinamiklerinin ürünü olan siyasi felsefelerin de sonu gelmiştir. Bütün dünya yeni siyasi felsefeler arayışı içindedir. Aynı kriz başka bir düzeyde ahlak bilincinin krizi olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün birçok siyaset bilimci, bütün bu krizlerden ancak politikayla ahlakın yeni bir buluşması yoluyla çıkılabileceğini düşünmektedir. İşte bizce Türk aydını, sahip olduğu özgül konumla, bu arayışlara geçerli yanıtlar bulunmasına önemli katkılarda bulunabilir.

Modern çağın başlıca siyasi akımlarından biri olan sosyalizm yüzyılın sonunu büyük bir tıkanıklık içinde karşılıyor. Sosyalizmin düşünce hazinesi kendi başına bireysel, geleneksel, yerel olanın artan önemini kucaklayamıyor. Önce ekonominin, şimdi de kültürün politikadan giderek bağımsızlaşması karşısında kendi dinamizmiyle yeni alternatifler üretemiyor. Ekonominin güçleri karşısında politikayı ahlaka zorlayacak çıkış noktaları üretemiyor. Sosyal bakımdan toplumu güçlendirmeye temel olacak yeni, özgün projeler bulamıyor.

Gerek Batı'da gerek bizim ülkemizde bu güçlüklerin bilincine varıp, bütün bu doğrultularda kendini yenileme çabasına giren sol, kaçınılmazlıkla, bir yandan liberalizmin ekonomik görüşlerine, bir yandan da dinlerin ahlak anlayışına yaklaştığını görüyor. Kimisi bundan paniğe kapılıp, iflas etmiş geleneksel sosyalizm anlayışlarına geri dönüyor, fundamentalistleşiyor, kimisi de bu ilginç deneyi cesaretle sürdürüyor. Macaristan'da Sosyalist Parti, İtalya'da Solun Demokratik Partisi ve İngiltere'de İşçi Partisi solun geleneksel değerleri ile liberal değerler ve ahlak arasında yeni sentezler arayışındalar. Bu ve benzeri deneyler solcu Türk aydını için de ilginç bir laboratuar oluşturuyor.

Modernizmin ikinci büyük siyasi felsefesi olan liberalizm, son dönemde sosyalizmin uğradığı çapta yenilgiler tatmadığı için, henüz kendini zafer sarhoşluğundan tam kurtarabilmiş değil. O nedenle kendini tekrarlamakla yetiniyor. Piyasa ekonomisi ile temsili demokrasinin bütün ülkeler için geçerli biricik model olduğunu öne sürüyor. Bu doğrultuda ABD ve öteki Batılı ülkeler giderek bu

ilkeleri dış politikalarının temelleri haline getirmeyi deniyorlar. İnsan haklarının evrenselleşmesi için aralıksız çaba gösteren sivil, demokratik hareketlerin talepleri Batılı devletlerin politikalarında artık daha çok yankı buluyor.

Ama bugün daha iyi görülüyor ki, liberalizm aynı ölçütlerle değerlendirilmesi mümkün olmayan farklı uygarlıkların yeni bir dünya düzeninde birarada nasıl yaşayacaklarına ilişkin bir politik teoriye sahip değil.

Komünizmin çöküşünün yarattığı toz-duman ortadan kalktıkça, liberalizmin temel tezlerinin insanlığın genel problemlerini çözmede yetersiz kaldığı da giderek ortaya çıkıyor. Bugün Batı'da bile, Reaganizm ve Thatcherizm'in rekabete ve bireyciliğe yaptıkları aşırı vurgunun toplumsal dokuda onarılması güç dengesizliklere yol açtığı kabul ediliyor.

Evet, piyasa ekonomisi ekonominin verimliliğini artırmada, kaynakları etkin dağıtmada alternatifi olmayan bir mekanizma. Ama bu mekanizma, aynı zamanda daha iyi eğitimli, daha bilgili, daha varlıklı, dolayısıyla daha güçlü olanlar karşısında ötekileri kaçınılmaz olarak saf dışı bırakan, bir kenara atan ve kendi içinden herkesi eğitimli, bilgili, yetenekli kılacak açılımlar üretemeyen bir mekanizma. Eşitsizlikleri daha da artırıyor ve eşitsizlikler arttıkça, ekonomik verimliliğin artması da giderek tehlikeye giriyor. Bu durum, kimi yerde otoriter arayışları gündeme getirebiliyor, liberalizmin açık toplumunu tehlikeye atabiliyor. Öte yandan piyasa ekonomisi, doğal dengenin bozulmasına karşı duracak önlemleri de kendi başına üretemiyor. Gerek sosyal sorunların çözümü, gerekse doğal dengenin korunması ekonomi dışı yaklaşımları, ekonomi dışı kuralları zorunlu kılıyor. Büyümenin, kalkınmanın, refahın ölçülmesinde ekonomi dışı büyüklüklerin de dikkate alınması gerektiği artık daha geniş kabul görüyor. Hatta insani gelişme endeksi içinde insan haklarının değerinin nicelik olarak nasıl ifade edilebileceği araştırılıyor.

Evet, liberal özgürlükler, insan hakları ve demokrasi eşsiz değer taşıyor. İnsanlık yirminci yüzyılda totaliter ve otoriter rejimlerin büyük acısını çekti. Demokrasi bilinen en iyi rejim ve bu ekonomik gelişmeyi de, sosyal gelişmeyi de hızlandırıyor. Liberal düşünce temsili demokrasinin doğrudan demokrasiye doğru gelişmesinin önünde de bir engel teşkil etmiyor. Ama, demokrasi ve insan hakları tek başına, bugün Batı'da en can yakıcı örneklerini gördüğümüz gibi, bencilleşmeyi, atomize olmayı, öztatmini mutlaklaştırmayı, hedonizmin ve tüketimciliğin herşeyi anlamsızlaştırmasını, kendi kaderine terkedilmeyi, uyuşturucu kullanımının ve pornografinin yaygınlaşmasını önlemiyor. Bunun için bireysel özgürlük kadar bireysel sorumluluğun, özgür girişim kadar, başkaları için de bir şeyler yapma bilincinin, yeni bir birliktelik ruhunun, dayanışma anlayışının gelişmesi gerekiyor. Liberal düşüncenin birikimi bunu başarmaya yetecek gibi değil.

Ekonomideki gelişmeler bu ihtiyacı daha da artırıyor. Hızlanan teknolojik gelişme insanların tek başına üretim ve bireysel tercihlerine göre tüketim yapma olanaklarını hızla artırıyor. Tek başına yaşama olanakları genişliyor. Batı'da çekirdek aile dağılıyor. İşgücü ve sermaye dünya çapında bir hareketlilik kazanıyor. Doğup büyüdüğün, dilini konuştuğun, içinde üretip tükettiğin ve eğlendiğin mekân olarak vatan kavramı, çoğu kimse için alabildiğine genişliyor, dolayı-

sıyla silikleşiyor. Masasının ya da dizlerinin üstündeki bir bilgisayarla her hangi bir yerde tek başına üretim yapabilen, kendisi için özel üretilmiş gözlük ya da ayakkabıları kullanan, sanal-gerçeklik esasına göre çalışan mecralarda tek başına öğrenen, eğlenen, hatta sanal seksi yaşayabilen bir insan türü ufukta görünüyor.

Verimlilik her şeyden önce gelir şeklindeki yaklaşımın insana mutlu bir yaşam sağlamada yeterli olmadığı, bunun tersine insanı giderek bir verimlilik makinesine dönüştürme tehlikesini davet ettiği görülüyor. Liberal anlayış, bu süreci kaçınılmaz olarak derinleştiriyor, atomize olmaya karşı direnebilecek bir kollektiflik ruhunu kesinlikle yaratamıyor.

Yeniden Birliktelik Ruhu

İlerlemenin motor gücü bireysel girişimciliktir ve bu hep böyle kalacaktır. Hele yeni ve farklı fikir üretme yeteneği zenginlik yaratmanın temel faktörü haline geldikçe, bireysel yaratıcılığın önemi daha da artacaktır. Ama bireysel girişimcilik düzenleyici bir ahlak anlayışıyla, birey-üstü bir sorumluluk duygusuyla birleştirilemediği sürece, gerçek bir ilerlemenin söz konusu olamayacağı bugün Batı'da da daha iyi görülüyor.

Bosna faciası karşısında Washington ve öteki Batılı başkentlerde tanık olduğumuz politik felç durumu ve çifte standart uygulamaları, Batı ruhunun ahlaki gücünü ne kadar yitirdiğinin bir başka göstergesi oluyor.

İşte burada, Batılı dünya görüşünün karşısına İslam çıkıyor. İslam, ahlak bilincinin krizine bir çözüm olduğu iddiasını taşıyor. İnsana belli kurallara uyduğunda mutlu bir yaşam vaad ediyor. Önerdiği toplumsal model gücünü Kuran'a uygunluk iddiasından alıyor. Ama öte yandan, asıl önemlisi, ahlaklı davranışa, dayanışmacılığa, birlikteliğe yaptığı vurguyla ve insan davranışını sürekli denetleyen aşkın bir güce olan inancıyla, İslam bugün bütün insanlıkça ihtiyaç duyulan düzenleyiciliği temsil ettiğini öne sürüyor. İslam'ın Batı uygarlığına yönelttiği ve büyük ölçüde marksist eleştiriyle çakışan eleştiriler, bütünüyle haklı olmasa bile hiç de yabana atılacak gibi değildir. Komünizmin çöküşünün ardından Vatikan'ın da bu eleştirilere artan ölçüde katıldığını görüyoruz.

Ne var ki, İslam düşüncesi, tıpkı Marksist düşünce gibi, kesinlik ve mutlaklık iddiasıyla maluldur; eleştiri kabul etmemekte, bütün öteki düşünceleri yok saymaktadır. Kendi cemaatini ötekilerden üstün kabul etmektedir. Ayrıca marksizm'den farklı olarak aklı ve insanın potansiyellerini de küçümsemektedir.

İslam politik ve felsefi düşüncesi bütünsellik iddiasındadır, ne ki bu düşünceyi 2000'li yılların eşiğinde insan yaşamının bütün alanlarına, siyasete, hukuka, ekonomiye ve ahlaka ilişkin bütün sorulara birbiriyle sıkı sıkıya uyumlu yanıtlar verebilen sistematik bir dünya görüşü ya da ideoloji haline getirmek olanaksız görünmektedir. İslam düşüncesinin pratik ve teorik birikiminin, örneğin benzer bir iddiadaki marksizme oranla çok daha yetersiz olması bir yana, bu iddia kendi başına doğru değildir.

Ama, siyasette bu kesinlik, mutlaklık ve genel geçerlilik iddiasından arındığında, yani demokratikleştiğinde, İslam kültür ve felsefesinin insanlığa, onun ihtiyaç duyduğu yeni birliktelik ruhuna katabileceği çok şey vardır. Aynı şey

marksist düşünce için de geçerlidir. Bunun yanı sıra Batı düşüncesiyle Doğu'nun öteki derin felsefelerinden Hint felsefesinin karşılıklı etkileşiminin de insanlığa bilgelik kazandırmada büyük potansiyellere sahip olduğu söylenmelidir.

Tarihsel Bilgi ve Birikim

Şunu görmek gerekiyor: Yazımızın başlarında çizmeye çalıştığımız bütünleşme ve ayrışma, yerelleşme ve globalleşme süreçlerinin asıl sonucu, farklı uygarlık ve kültürlerin artan ölçüde içiçe geçmesi, karşılıklı etkileşimin kat kat artmasıdır. Bu içiçe geçmeler hem geçmişin çeşitli ögelerinin sürekli yeniden canlanıp günümüze taşınmasını, hem de yepyeni ögelerin gündemimize gelmesini getirecektir. O nedenle, insanlık, yarınlara yürürken artık hiçbir tarihsel birikimini bir kenara bırakamaz, görmezden gelemez.

İnsanlığın bugüne kadarki tarihi ayrı ayrı tarihler olarak gelişti. İnsanlık çok tarihli. Tarih, aslında farklı farklı tarihlerin çelişki, çatışma ve etkileşiminden başka birşey değil. Şimdiki yerelleşme de aslında her farklılığın kendi özgün tarihine geri dönüp onu özümseme çabasının bir ifadesi. O nedenle son derece meşru ve engellenemez bir eğilim.

Globalleşme ise, şimdi artık tarihin bütünselleşmesinin, insanlığın ilk kez hep birlikte tek bir tarih yapmaya başlamasının maddi zeminini hazırlıyor. Bu, yeni çağ dönümüne, geçmişteki çağ dönümlerinden çok farklı, yepyeni bir kalite kazandırıyor. Şimdi tarih, bizler tarafından yepyeni bir tarzda yapılmayı bekliyor.

Bu yeni tarz, şu saptamalardan yola çıkarak düzenlenebilir: Artık hiçbir uygarlık (Batı ya da Doğu uygarlıkları) ya da devlet veya millet bütün dünyaya egemen olamaz. Dünyanın bir parçasını (bir uygarlığı ya da kültürü veya bir devleti ya da ideolojiyi) merkez alan bir yaklaşım etkili olamaz. Ama aynı zamanda artık hiçbir uygarlık ya da millet veya devlet kendini olduğu gibi koruyamaz, aynı kalamaz, değişimin dışına çıkamaz. Parçalar, hem sürekli ötekilerden etkilenerek değişmeye, hem de kendilerini tek bir kozmopolis'in, dünya düzeninin organik parçası olarak düzenlemeye hazır olmalıdır.

Ve ikinci çok önemli bir nokta: Geçmişte tarım ya da sanayi toplumlarında toprak, hammadde, emek, sermaye en önemli üretim faktörleriyken, yeni koşullarda bilgi başlıca kaynak haline gelmektedir denirken, çoğu kez bilgiden yalnızca üretime, teknolojiye ve ekonomiye ilişkin bilgiler anlaşılıyor. Oysa bu alanlardaki bilgiler başlıca kaynak haline gelirken, genel olarak bilginin rolü artmış oluyor; yani her türlü veri, sembol, imaj, kültürel öğe ve değer yeni bir dönüştürücü, değiştirici güç kazanıyor. Gene aynı nedenle yüzbinlerce yılın yaşam deneyiminden süzülüp gelmiş, en derin yaşam bilgilerinin en bilge ifadesi olan ahlakın etki alanı son derece artıyor. Böylece her toplumun, her ülkenin, her kültürel kimliğin doğal olarak sahip olduğu, bütün bu verilerden, sembol ve imajlardan, değerlerden oluşan bilgi hazinesine dayanarak kendisini geliştirip güçlendirmesinin olanakları da artıyor.

Özetle, Batı ve Doğu (ve onun bir bileşeni olarak İslam kültürü) insanlığın geçmişte geçtiği, ama bugün artık kesişen, giderek içiçe geçecek farklı farklı ge-

lişme yollarıdır ve bu ikisi arasında sanıldığından çok fazla ortak yan bulunmaktadır. Şimdi, işte bu ortak yanların bulunup çıkarılması, bu ortak erdemler temelinde birlikte yeni yolların döşenmesi, eksikliklerin karşılıklı olarak birbirlerinin hazinelerinden yararlanılarak giderilmesi gibi bir tercih duruyor önümüzde.

Üçüncü bir nokta; bütün insanlığın ihtiyaç duyduğu düzenleyici ahlak, kuşkusuz dini olduğu kadar dünyevi kökenli de olabilir, önemli olan üzerinde mutabakata varılmış bir anlayış olmasıdır. Bunun yanısıra tarihin süzülüp gelen ortak birikimi kadar ortak geleceğimize ilişkin büyük bir kaygının da çok etkili bir ahlaki düzenleyicilik rolü oynayabileceğini görmek gerekiyor. Bu büyük kaygı doğal dengenin bir daha onarılmaz şekilde bozulması tehlikesinden kaynaklanıyor. Şimdi bu kaygıyı bir zihniyet değişikliğine temel yapmak gerekiyor. Bunun anlamı, hep daha fazlanın daha iyi olduğunu kabul eden ve doğaya egemen olmaya çalışan zihniyetin yerine, doğal hayatın ve doğal dengenin korunmasından, uygarlığın gelişmesiyle doğanın gelişmesinin uyumunun sağlanmasından daha kutsal hiçbir hak olamayacağı anlayışını geçirmektir.

Yakın Doğu'nun Yıldızı

Gene Türkiye'mize dönersek, farklı arkaplanlara sahip Türk aydınlarının birlikte böylesi yapıcı bir tercihte bulunmasının büyük potansiyellerine işaret etmek gerekir. İslamcı, liberal, Kemalist, sosyalist bütün renklerden Türk aydınları böylesi bir tercih yaparak kendi tarihsel miraslarını ötekilere aktaracak bir tutum içine girdiklerinde, Türkiye'de Batı ve Doğu düşüncesinin parlak bir sentezini yaratmanın koşulları ortaya çıkacaktır. Eğer böyle birşey başarılabilirse, bunun bulunduğumuz eşsiz jeopolitik ve kültürel konumdan, hem Doğu'ya hem Batı'ya yepyeni ışınlar göndereceği açıktır. Türkiye Yakın Doğu'nun Yıldızı olabilecek koşullara sahiptir.

Böylesi bir tercih, aslında yaşadığımız kültürel değişim sürecine aktif müdahalede bulunma, kimliğimizi oluşturmaya bilinçli olarak katılma anlamına gelecektir.

Türkiye aydını bu potansiyele sahiptir: Dünden farklı olarak bugün; Türk ekonomisi hızla gelişiyor, sermaye çeşitleniyor ve dünyaya açılıyor. Sermayenin fikir üreticilerine ihtiyacı giderek artacaktır. Aynı şey tüketiciler açısından da geçerlidir. Türk aydını çok sancılı ve acılı süreçlerden geçerek de olsa, giderek daha iyi maddi koşullara sahip olmaktadır. Özel radyo ve TV'lerin yaygınlaşması, bilgi bankalarına, veri tabanlarına ve uluslararası forumlara ulaşma olanaklarının ortaya çıkması, Türk aydınım daha bilgili kılmaktadır. Eğitim sisteminde herşeye rağmen bir gelişme vardır. Yeni aydın kuşakları, özellikle bazı seçkin okulları bitirenler daha iyi eğitim almakta, yurtdışında eğitim görme olanakları artmaktadır. Siyaset, ülkemizde ilk kez olarak, aydınlarla birlikte yürüyemezse etkili olamayacağını anlamaya başlamaktadır. Özgür düşüncenin önündeki tabular yıkılmaktadır. Genç kuşaklar bu ülkenin geçmişte bütün baskı ve yasaklara, yoksunluklara karşın üretilebilmiş, küçümsenmeyecek bir fikir mirasına sahip olduğunu görmeye başlamaktadır.

En önemlisi, şu yıllar aslında Türk eleştirel düşüncesinin tarihte ilk kez özgürlüğe kavuştuğu yıllardır. Bu özgürlük büyük zorluklarla elde edilmiştir. Onun için, özenle korunacağını ve onun sayesinde Türk düşüncesinin önümüzdeki yıllarda patlamalar yaratacağını, onlarca yıldır içinde dönüp durduğu dar duvarları parçalayıp, çektiği benzersiz acıları sayısız kaliteli ürüne dönüştüreceğini umabiliriz.

Türkiye, birçok uluslararası gözlemcinin de belirttiği gibi, dünya gelişmesi üzerinde çok önemli bir rol oynayabilecek bir kaldıraç konumundadır. Bu rolün tanımlanması, geliştirilmesi, içinin doldurulması görevinde ise kaldıraç rolü Türkiye aydınına düşüyor.

Bilgelik Toplumuna

Aydınlarımız bir yol ayrımında: Ya tartışmalarını şu anda olduğu gibi daha çok geçmişin önkabullerine dayanarak, kendilerini yanılmaz ve üstün sanarak sürdürecek, o zaman hepsi daha da kendi içlerine kapanacak, bu durumda ne İslam dünyasından de de Batı dünyasından herhangi bir ilgi ve destek göreceklerdir. Bunun sonucu, Türkiye'nin kendi içine kapanıp, genel gelişmenin dışında paryalaşması olacaktır.

Ya da aydınlarımız farklılıklarına rağmen bakış açılarını dünya gelişmesinin dinamiklerine odaklandırarak ve birbirlerinden etkilenerek düşünce geliştirmeye başlayacak, o zaman da Türkiye'nin özgün kimliği daha da güçlenip demokratikleşecek ve Türkiye bütün dünya gelişmesinde yapıcı bir rol oynayabilecek, dünyanın her bir köşesinde sayısız müttefik bulacak ve böylece tarım, sanayi ve bilgi, bütün toplumsal formasyonların mirasının bir bilgelik toplumunda kaynaşmasına kendi katkısını yapabilecek.

Gönül, kuşkusuz, ikinci tercihin gerçekleşmesinden yana.

POZİTİVİZM
Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi

Hüsamettin Arslan

Geçmiş iki büyük döneme ayrılabilir; biri bütün ulusların temel özellikleri içinde ortak olan şeydir ve fetişizmle teokrasiyi içerir; diğeri Batılı uluslara hastır ve teokrasiden sosyokrasiye sponten geçiş sürecini içerir. Şu halde ırkın eğitiminde birbirini izleyen aşamalar olarak bu iki dönemden biri düzeni temsil eder, diğeri ilerlemeyi: Düzenle ilerleme arasındaki uzlaşmazlık, son formunda, Doğu ile Batı arasındaki önüne geçilmez karşıtlığı dile getirir.

Comte, **The Essential Writings**, s. 44.

Böyle bir organizasyonun ihtiyaç duyduğu eğitimi ele alırken, modern spekülasyon alışkanlıklarının, ayırtedici özelliğine ve orijinalitesine zarar vermesini önlemek için onu Batı Avrupa'nın beş ülkesiyle sınırlı tutmakta ısrar ettim. Fakat böyle bir sınırlama, pozitif organizmanın nihai yayılması gerçekleştiğinde ortadan kalkmalıdır; ilkin beyaz ırkın tamamına, nihai aşamada da hazırlıkları tamamlandığı ölçüde bütün insanlığa.... Bu büyük sürecin beş unsuru, onları ayrılamayacak şekilde birbirine bağlayacak olan yeni sisteme kendi özel katkılarını yapacaktır. Fransa felsefi ve politik üstünlüğü; İngiltere, gerçeklik ve faydacılığın iyice benimsenmesini sağlayacak, Almanya doğal sistematik genelleme yeteneğini; İtalya sanat dehasını; İspanya, birbiriyle uyum içindeki kişisel vakarım ve evrensel kardeşlik hissini verecektir. Onların doğal işbirliği ile pozitif felsefe bizi, içinde herbir özelliğimizin en yüksek düzeyde isbatını, en mükemmel armonisini ve özgürce dağılımım bulacağı insan doğasına en uygun sosyal duruma götürecektir.

Comte, **The Essential Writings**, ss. 304 -5

Hz. Muhammed'in güzel sözlerinden biri de " Beşikten mezara kadar ilim talep ediniz " hikmetidir. Halbuki bu büyük nasihatı o bizim kahrolacak imamlar, softalar: (ilimden murad Kur'an, ilm-i hâl okumakdır) diye tağyir etdiklerinden vaktiyle yani Hz. Muhammed zamanında ve biraz sonra Araplar beyninde hendese, cebir, heyet, coğrafya, tıp gibi fununda mahir

Uludağ Üniversitesi
Öğretim Üyesi

birçok alimler yetişmişken bin sene sonra Ümmet-i Muhammed üç buçuk guruşluk alışverişin hesabını bakkal Yorgi'nin çırağına yaptırma derecelerine tenezzül etdi, çünkü o, Garp alimlerinin fenne dair yazdıkları birçok kitabları kimse almadı.

İlm -yukarıda dediğim gibi-mızraklı ilm-i haldir denildi. Lanet olsun, ilm-i hâllerin mızrağı..... girsin. Alçak herifler koca ümmetin mahv ü perişan olmasına sebep oldular.

Ahmed Rıza, Hanioğlu, 1985, s. 47

"...Masal gibi bir şeydi " diye devam etti. " Yükseliyordu bina, görgümüzün aksine toprak altına değil, göğe doğru, bizim hayalimizin bile erişemeyeceği büyüklüğe ve yüksekliğe. Bir gün yeni takılmış camlarını üzerimize diktiğini gördük. Yüz gözlü bir dev gibiydi ve bütün ağırlığını köy omuzlarında hissediyordu. Huzursuzdu yaşlılar, okula ürkek ve kinle bakıyorlardı. Birşey köyün havasında yırtılmıştı. Bir düzen bozulmuş, rüyalar ve birimler değişmişler, yabancılaşmışlardı. Böylece, büyüklerle aramıza ilk defa ayrılık girdi. Biz okulun ilk günü akşamı, evlerimize istemeyerek döndüğümüzde bunu gördük. Onlar, okul kadar ya da daha fazla bizi suçluyorlardı.

Ev karanlıktı, dardı, penceresizdi. Yağ kandili ışığında zavallıydı eşyalar. Daha önemlisi anam ve babamın gözümde aldıkları durumdu. İkisi de, sanki çamurdan yoğrulmuşlardı. Kirli, partal, manasız ve lüzumsuzdular. "

Bahaeddin Özkişi, **Göç Zamanı**, s. 39

Giriş

Yazmak bir tür çılgınlıktır. Pozitivizm, ciltler dolusu yazıya konu edilmiş bir entelektüel problemdir. Hakkında yazılmış yüzlerce kitap ve makaleden çok azını okuyabildiği halde, insanın, bir konuda yazma eylemine teşebbüs etmesi, " cehalet " in yolaçtığı bir kahramanlık, cehaletten doğan bir çılgınlık olabilir. Bilgiye talip olmak cehalete talip olmaktır ve haklarında en rahat konuştuğumuz konular, en az bildiğimiz konulardır. Yazmayı tasarladığımız konu hakkındaki bilgimiz arttıkça, bilmediğimiz alanın sınırlarıyla birlikte cehaletimizin sınırları da genişler ve bu noktada entelektüel yazma korkusu başlar. Elinizdeki yazı, olsa olsa bu korkunun ürünüdür ya da hiçbir şeydir.

Entelektüel konular, kara kutulardır. Her entelektüel araştırma bir problemden yola çıkıyor olmalıdır. Hazır problemler yoktur; problemler keşfedilmelidir. Bir entelektüel problemi keşfetmiş bulunmak, bir kara kutuyu açmış bulunmaktır. Her araştırma nesnesi bir kara kutudur. Araştırma, problemlerle açılmış bulunan bir kara kutuyu deşifre etme, bir kara kutuyu kapatma girişimidir. Bir probleme çözüm bulmak, bir kara kutuyu kapatmaktır. Araştırmacı, bir açılmakta olan, bir kapatılmış bulunan, kapatılmakta ve açılmakta olan kara kutular evreninde yaşar. Entelektüel faaliyet anlamlıdır; çünkü kara kutular vardır.

Amacımız, pozitivizm denilen kara kutuyu açarak yeniden kapatmayı denemek. Bu çalışmayı motive eden şey, pozitivizm diye adlandırılagelmiş bulunan

kara kutuyu açma ve kapatma eylemini motive eden şeydir de. O hâlde, önce problemimizi ortaya koymalıyız.

Cevap arayacağımız temel sorular şunlardır: Pozitivizm nedir ? Batıda hakkında ciltler dolusu yazı yazıldığı, Batı entelektüel ortamında, çok sayıda ve önemli eleştiriye maruz kaldığı için merkezi konumunu kaybettiği hâlde, pozitivizm neden hâlâ üzerinde düşünülmeye ve yazılmaya değer bir konudur ? Pozitivizm, kendisiyle ilgili Batılı literatüre bakıldığında kapatılmış bir kara kutu, ülkemiz açısından bakıldığında açılmamış bir kara kutudur. Bu durumda, kendimizi tarih ve toplum-dışı bir boşluğa ışınlayamayacağımıza göre, Türkiye'den bakıldığında, pozitivizmin Batı'da yapılmış yorumlarına ve eleştirilerine katkıda bulunacak bir yorumunu yapmak ya da hiç değilse çerçevesini çizmek mümkün müdür ? Kendisine ideolojiler-üstü bir konum talep etmesine rağmen pozitivizm, neden bir ideolojidir ve neden bilimin kendisi değildir de ideolojisidir ? Batıda pozitivizm ve Türkiye'de pozitivizm, kontekstleri bakımından farklı pozitivizmler midir ? Pozitivizm denilen kara kutuyu açabilecek daha anlamlı sorular ortaya koymak mümkün müdür ?

Pozitivizm önemlidir; çünkü o, Batı entelektüel tarihinin önemli düşünce geleneklerinden biridir ve hâlen, ondokuzunu yüzyıldaki ve yirminci yüzyılın ilk yarısındaki önemini büyük ölçüde kaybetmişse de varlığını sürdürmektedir. Pozitivizm, modernite diye adlandırılmış bulunan tarihsel sürecin dingil çivisidir; o anlaşılmadan modern düşünce, o anlaşılmadan Batı düşüncesi anlaşılamaz. Dahası, pozitivizm anlaşılmadan, pozitivizme tepkiden doğmuş bulunan ve günümüz entelektüel dünyasına egemen olan düşünme biçimleri de anlaşılamaz.

Pozitivizm önemlidir; çünkü düşünme biçimlerimiz hakkında bir düşünme biçimidir. Günümüzün bilim felsefesi, epistemoloji, sosyoloji ve bilim sosyolojisi (veya bilgi sosyolojisi) gibi kayda değer birçok entelektüel disiplini, her ne kadar bu gün babalarının mirasını reddediyorlar ise de onun çocuğudur. O, yüzyılımızın egemen kurumu bilim hakkında bir düşünme biçimini temsil eder. Modern bilimlerin ya da modern düşünme tarzlarının hemen hepsi, pozitivizmin rahminde şekillenmiştir.

Pozitivizm önemlidir; çünkü ülkemiz entelektüel tarihindeki ve bugünkü entelektüel dünyamızdaki fiilen işgal ettiği yer büyüktür. Pozitivizm, ülkemize Batı'dan girmiş ya da ülkemiz elitlerinin Batı'dan aldığı ilk dünyaya bakış tarzı, ilk modern paradigma, ilk modern ideolojidir. Modern Batı uygarlığının klâsik dünya görüşümüze açılan ilk penceresi, toplumumuzun Batı uygarlığında yaptığı ilk keşiftir. Keşfettiğimiz ilk modern izm'dir. Toplumumuza giriş kontekstine bakılırsa, Osmanlı elitlerinin, parçalanma sürecindeki bir imparatorluğun yaralarını sarmak üzere gönüllü olarak aldıkları ilk modern reçetedir[1].

Ülkemizde modern etiketini hakeden her ne varsa onun rahminde şekillenmiştir; bu gün bağlı bulunduğumuz bütün izm'ler onun çocuğudur.

Pozitivizmi ister kabul edelim ister reddedelim, entelektüel cedlerimiz pozitivistlerdir. Burada önemle üzerinde durulması gereken nokta, pozitivizmin Batı'da içinde doğduğu kontekstle, Osmanlı toplumunda doğduğu kontekstin farklı kontekstler olmasıdır.

Batı'da, bu çalışmada kısmen gösterileceği üzere pozitivizmin doğuşunu motive eden olgular ve entelektüel faktörlerle toplumumuza girişini motive eden faktörler aynı faktörler değildir. Pozitivizmin düşünce babaları, onun Batı dışı bir toplum ve kültürden—mesela Azteklerden ve Aztek Uygarlığı'ndan—almamışlardır. Doğuşu, bir toplum ve kültürün kendi içindeki evrimini yansıtır; pozitivizm, reddettiği ve devraldığı entelektüel gelenekler kadar Batı'ya aittir. Oysa toplumumuz onu, gönüllü olarak dışardan almıştır. Osmanlı toplumuna girişi sırasında pozitivizm, Avrupa'da egemen entelektüel ortodoksi formuydu; egemenin egemenliğini meşrulaştırarak tescil eden bir izm'di.

Pozitivizm önemlidir; çünkü toplumumuzun tedricen geleneksel dünya görüşü ve düşünme tarzından modern dünya görüşüne, geleneksel kurumlardan modern kurumlara, *homo-islamikus*'tan *homo-modernikus*'a geçişini sembolize eder. O, elitlerden başlayarak, toplumumuzun yaşadığı bir radikal dönüşümün, bir algı-kalıbı değişiminin göstergesidir: Yeni bir dünyaya bakış tarzı ve yeni bir toplum projesidir. Olunması, yapılması gerekene çıkarılmış davetiyedir ve bu nedenle modern eğitim sistemimizin, modern politik ve ekonomik kurumlarımızın içeriğidir. Pozitivizm, geleneksel veya İslâmi ortodoksinin ya da Osmanlı ortodoksisinin periferisinde doğarak büyüyüp yayılan bir epistemik azınlığın ideolojisidir. Osmanlı toplumu açısından bakıldığında bir radikalizm türüdür; sonradan kazandığı yaygın durum gözönüne alındığında, toplumumuzdaki egemen entelektüel ideoloji, ülkemizdeki resmi ideolojidir. Pozitivizm, devletimizin resmi ideolojisidir.

O nedenle, entelektüel tarihimize eğilen her araştırma pozitivizmden yola çıkmalıdır ve bu çalışmayı anlamlı kılan şey budur[2].

Giriş bölümünde kaydedilmesi zorunlu son husus, pozitivizmi ele alırken takınacağım tufumun ne olduğudur: Ben anti-pozitivistim. Şu ayırım entelektüel tutumumun doğru anlaşılmasını kolaylaştırabilir: Pozitivizm—non-pozitivizm—anti-pozitivizm ve post pozitivizm. Non-pozitivist konumu benimseyerek, onu ve katkılarını yoksaymıyorum; aksine antipozitivist konumu benimseyerek, varlığını ve önemini zimnen kabul ediyorum. Nihayet antipozitivizm de bir tür pozitivizm, eninde sonunda antipozitivist de bir tür pozitivisttir.[3]

Tanım ve Tarihçe

Tanımlar genellemelerdir. "Bütün genellemeler hatalıdır; hatta bu bile"der, A. Dumas. Her tanım hatalıdır; fakat bu, birşeyi tanımlamanın tek dezavantajı değildir. Tanımların, sürekli geriye çekilişe yolaçmak gibi ikinci bir dezavantajı daha vardır. Çünkü bir tanımda yer alan bazı kelime ve kavramların ya da bütün kavramların da tanımı gerekebilir. Burada gerçekleşen zihinsel işlemin formülasyonu şudur: Tanım, eksi tanımın tanımı, eksi tanımın tanımının tanımı....., eksi sonsuz. Her neyse, bu dezavantajların akılda tutulması kaydıyla, yine de tanım onsuz yapılamayacak birşeydir.

Entelektüel tarihin bilinen bazı "pozitivizm" tanımlarına geçmeden önce, kavramın etimolojisinden sözetmek yararlı olacaktır. Pozitivizm terimi, koymak, yerleştirmek anlamına gelen "posit" fiili ile "ivus" ekinin birleşmesiyle oluşan "posit+ ivus" dan gelir. Kavram bu hâliyle sıfattır ve asıl yerine, gerçek yeri-

ne konulmuş olan demektir. Birebir anlamı dışındaki anlamları şunlardır: İradi olarak konulmuş, yüklenmiş, yerleştirilmiş, kanunla buyurulmuş olma durumu. Kuşkusuz, çekincesiz, belirsizlikten uzak, apaçık dile getirilmiş bulunma. Kendi kendini garanti ediyor olma durumu; dogmatik. Değişen şartlardan ve ilişkilerden bağımsız olma; sorgusuz-sualsiz adlandırılmış olma hâli; mutlak. Teori ve spekülasyondan çok olgular ve pratik deneyimle ilgili olma; kurgusal değil, fiili. Bir politik ve sosyal birimin hayatına doğrudan fonksiyonlar ve görevler üstlenilerek, herhangi bir sınırlamaya tabi olmaksızın rol oynama durumu. Gerçek, hakiki, somut; numerik bakımdan sıfırdan büyük olma, negatif olmama; eksi değil artı. Pozitivizm (pozit+izm): *teoloji ve metafiziğin, eski dönemdeki eksik bilgi sistemlerine ait olduğunu, halbuki pozitif bilginin, doğal fenomenlerle, doğal fenomenlerin zamansal-mekansal özellikleriyle değişmeyen ilişkilerine veya emprik bilimlerin yöntemleriyle işlenen ve doğrulanan olgulara dayandığını savunan felsefi doktrin.* Pozitif olma durumu ve niteliği, dogmatizm, eminlik ve kesinlik. Toplumun, saf objektif mekanik sistemlere göre ele alınmaya elverişli olduğunu, sosyal değerlerle normatif standartların yalnızca fenomenler olduklarını savunan doktrin veya teori[4].

"Pozitivizm" terimini Batı entelektüel literatürüne ilk takdim eden ve yaygın kullanımına zemin hazırlayan düşünür, akımın anahtar şahsiyeti Auguste Comte (1798-1857)'dur. Bu kilit kavram bir sosyoloji sözlüğünde şöyle tanımlanır:

"Bilim felsefesinde pozitivizm, temelde bilimin yalnızca, doğrudan doğruya deneyle gözlemlenebilir varlıklarla (entities) meşgul olabileceği fikrinde ısrar eder. Pozitivist, fenomenler arasındaki ilişkileri dile getiren, genel yasalar veya teoriler inşa etmeyi amaçlar. Böylece gözlem ve deney fenomenlerinin teoriye tekabül edip etmediğini gösterebilecektir. Fenomenlerin açıklaması, onların genel yasaların ya da düzenliliklerin örnekleri olduğunu göstermekten ibarettir. Sosyolojide pozitivizm, sosyolojinin ölçüm ve nicelleştirmeyi tercihiyle ünlü fizik kadar diyelim, bilimsel olabileceği fikriyle insani amaç ve güdülere atıfta bulunanlardan farklı olarak sosyal yapısal açıklamalara eğilimle özdeşleştirilir"[5].

Başka bir söyleyişle, bilim felsefesinde pozitivizm doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi nihai kriter olarak kullanan, bilimin nesnesinin sayılabilir ve ölçülebilen varoluş biçimleri olduğunu savunan; sosyolojide pozitivizm, sosyolojinin fizik anlamında bir bilim olabileceğini, sosyolojinin nesnesinin toplumsal ve insani varoloşun sayılabilir, ölçülebilir ve gözlemlenebilir özellikleri olduğunu savunan entelektüel eğilimin adıdır. Bununla birlikte, pozitivizmin, bütün entelektüel disiplinler için geçerli, üzerinde herkesin uzlaşabileceği genel ve ortak bir tanımını yapmak zordur. Çünkü pozitivizm, uzun tarihi boyunca, farklı kontekstler içinde farklı anlamlar kazanmış, farklı formlar almıştır.[6] Yine de bu formlar arasında, hemen herkesin uzlaşabileceği ortak noktalar tespit etmek mümkündür: Pozitivizm, anlamını, deney ve gözleme dayalı "pozitif" bilimlere yaptığı vurgudan alır[7]; modern bilimlere duyulan saf inancı sembolize eder; tersi *"negativizm"* dir. Mit, din, teoloji, metafizik ve pozitif bilimleri önceleyen ve pozitif bilimlerin yöntemlerine uymayan herşey negatiftir.

Pozivitizme göre, insanın ve insanlığın bilimden başka kurtuluş yolu yoktur. Pozitivizm, bir kurtuluş reçetesidir. Taraftarlarının adlandırdığı şekliyle o, *"bilimsel dünya kavrayışı ve görüşü"*[8], eleştirmenlerinden Horkheimer'in adlandır-

dığı şekliyle "*felsefi teknokrasi*"[9], Adorno'nun adlandırdığı şekliyle, "*bilginin püritenizasyonu*"[10]dur. Pozitivizm, ilerde biraz ayrıntılı tarzda göreceğimiz gibi, bu anlamda, bilim hakkında bir ideoloji, bir bilim ideolojisidir[11]. Pozitivizm, bilimizm (scientism) dir; pozitivist bilimisttir[12]. Anahtar şahsiyeti Comte'un yorumuna sadık kalmak gerekirse pozitivizm ya da bilimizm, insanlığın pozitivist evriminin teolojik dönemden sonraki—metafizik dönem bir geçiş dönemidir—sosyokrasi (sociocracy) aşamasına tekabül eder[13]. Comte, bilimsel bilgiyi yalnızca biricik geçerli bilgi formunun paradigması olarak almaz; aynı zamanda insanlığın büyük problemlerinin çözümünün de modern bilimde yer aldığını düşünür[14].

Pozitivizm modern yorumcularından Leszek Kolakowski'ye göre, ontolojik bakımdan fenomenalisttir[15]. Pozitivizm doğal ya da toplumsal gerçekliğin onu algılayan insan zihninden bağımsız ve kendi kendine yeterli bir varoluş biçimi olduğu yolundaki metafizik inanca[16] dayalı bir realizm formudur[17]. Pozitivizmin, birbiriyle ilişkili üç genel özelliğini ayırtetmek mümkündür: Fenomenalizm ilkesine dayalı bu üç özellikten birincisine göre, bilgi yalnızca deney üzerinde temellendirilebilir (bu özellik, duyu-algılarına açık olguların fetişizasyonunu içerir); ikincisine göre, bilimsel yöntem tek ve biricik yöntemdir; doğa bilimlerinin prosedür ve yöntemleri değişmeyen yasalarını bulmak amacıyla toplumsal dünyaya doğrudan uygulanabilir (pozitivist epistemoloji); üçüncüsüne göre, normatif önermeler bilginin geçerliliğini garanti altına alamazlar; bilginin nihai kriteri olgulardır; bilgi nötr olmalıdır ve bunun yolu da "olgular"la "değerler"i kesinkes birbirinden ayırmaktır (pozitivist aksiyoloji ve objektivizm)[18].

Pozitivizm, düşünülegeldiği üzere, ondokuzuncu yüzyılda, Auguste Comte'un yazılarında ortaya çıkmış ve düşünsel çerçeve ya da akım değildir; Rönesans ve Reform dönemine uzanan bir tarihi vardır. Modern bilimin doğuşu, Aydınlanma düşüncesi bilinmeden pozitivizm anlaşılamaz. İngiliz emprisizmi hesaba katılmaksızın pozitivizm anlaşılamaz . Fakat Comte öncesi dönemin kendisini "pozitivist" diye adlandırmamış entelektüel şahsiyetler ve akımlarını " pozitivist " kavramıyla etiketlemek, Kitab-ı Mukaddes'de insan ve toplumdan sözedildiği için havarileri sosyolog diye etiketlemek gibidir. Bu tutum anakronizmdir ve bundan kaçınmanın tek yolu, sözüedilen dönemin düşünsel eğilimlerini kendi kontekstlerinde ele almaktır. Comte öncesi dönem, pozitivizmin prehistoryası, Comte öncesi dönemin pozitivistik şahsiyetleri ve düşünsel yönelimleri, pozitivizmin tarihsel kaynakları olarak görülmelidir[19].

Tarihsel çerçeveden bakıldığında, iki tür pozitivizm vardır: Comte ve eserlerinde dile gelen *Comte pozitivizmi* veya *klâsik pozitivizm* ve *Viyana Çevresi* düşünürlerinin görüşlerinde ortaya çıkmış bulunan *neopozitivizim* (mantıkçı pozitivizm)[20]. İki tür pozitivizm vardır; ancak pozitivizme her tarihsel bakış şu dört dönemi gözönünde bulundurmalıdır: Pozitivizm tarih öncesi (Comte öncesi), Comte dönemi, mantıkçı pozitivizm ve pozitivizmin eleştiriye tabi tutulduğu dönem (1920 sonrası).

Comte[21] pozitivizmi ya da klâsik pozitivizm, Batı entelektüel tarihinin iki düşünce geleneğinin, Descartesçı rasyonalizmle, İngiliz emprisizminin (Bacon, Locke ve Hume) sentezine dayanır[22]. Bu pozitivizm türünün en çok bilinen formları, Comte'un üçlü pozitivist evrim şeması—teokratik dönem, metafizik

dönem, pozitivist dönem—pozitivist bilimler hiyerarşisi ve bilimle bilimsel kurumlara yaptığı vurgu ve "insanlık dini" tezleridir. Klâsik dönemin diğer anahtar şahsiyetleri arasında, Fransız düşünürü J. S. Mill (1806-1873), İngiliz sosyolog Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917) yeralır. Yukarda yeralan isimlerden de anlaşılacağı üzere, klâsik pozitivizmin doğuşuyla sosyolojinin doğuşunu birbirinden ayırmak, hemen hemen imkansız gibidir. Klâsik sosyolojinin temelindeki felsefi gelenek, pozitivizmin temelinde olduğu gibi fenomenalizm ve realizmdir. Fakat bu fenomenalizm ve realizm formları felsefi fenomenalizm ve realizmden kısmen farklıdır. Artık onlar, toplum'u nihai gerçeklik olarak gördükleri için sosyal fenomenalizm ve sosyal realizm olarak anlaşılmalıdırlar.[23]

Büyük düşünce akımları, kendilerinden önce gelen entelektüel geleneklere ve kendi dönemlerinin toplumsal problemlerine meydan okumalardır. Sosyoloji ve pozitivizm ya da pozitivist sosyoloji Aydınlanma düşüncesine, Aydınlanma düşüncesinin sağladığı malzemeyi kullanarak geliştirilmiş bir tepkiden doğmuştur. Fakat o, yalnızca bir entelektüel geleneğe tepki değildir; aynı zamanda dönemin büyük tarihsel olaylarına, sanayi devriminin, Fransız devriminin ve kolonyalizmin doğurduğu problemler karşısında geliştirilmiş bir tepkidir de[24]. Pozitivizm bu açıdan bakıldığında (klâsik pozitivizm), Avrupa'nın (özellikle Batı Avrupa'nın), ondokuzuncu yüzyılda, dünya toplumları hiyerarşisinde yükselişini tescil eden, Avrupa'nın dünya toplumları üzerinde kurduğu statükoyu ya da hegomanyayı meşrulaştıran ideolojidir[25]. Entelektüel kamuoyumuzda, Comte pozitivizmi ve ya da klâsik pozitivizmle neo-pozitivizm ya da mantıksal pozitivizm arasında tarihsel ve düşünsel bağlantı bulunmadığı, bu iki pozitivizmin birbirinden ayrı pozitivizmler oldukları, ikincisinin mensuplarının birincinin varisleri olmadıkları yolunda yaygın bir düşünce vardır. Bu düşünce, günümüz pozitivistlerinin, yoğun bir eleştiriye maruz kaldığı için Comte'un entelektüel mirasına sahip çıkmak istememelerinden doğmaktadır ve bütünüyle yanlıştır[26].

Klâsik pozitivizmle (Comte pozitivizmi), neo-pozitivizm (mantıksal pozitivizm) arasındaki biricik temel farklılık, farklı şartlarda ve farklı bağlamlarda doğmuş bulunmalarıdır. Birincisi, ondokuzuncu yüzyıl Fransız entelektüellerinin dünyaya armağanıdır ve cevabını vermek istediği temel problem şudur: Toplumsal düzen (veya istikrar) nasıl mümkündür. Sosyolojik bakış açısını kullanarak soruyu şu şekilde formüle etmek de mümkündür: toplum nasıl mümkündür? Halbuki, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde şekillenen mantıksal pozitivizm Germanik bir entelektüel akımdır ve cevabını aradığı temel soru şudur: İdealist metafiziğin entelektüel ve politik yükünden kurtulmak nasıl mümkündür? Mantıksal pozitivizm, genelde Alman idealizmine ve özelde onun, gerçekliği soyut metafizik varoluş biçimlerine (absolutist öz'lere) göre açıklayan Hegelciliğe ve onun versiyonlarına bir tepkidir. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Hegelci idealizm, Alman kurumlarının (mesela üniversitelerin) resmi ideolojisiydi ve otokrat yönetimlere kapı aralıyordu[27]. "Eğer Marksistler, dinin yığınların afyonu olduğuna inanıyor ise, pozitivistler de metafiziğin—özellikle, Alman üniversitelerine o sırada egemen olan idealist metafiziğin—gerçekte sosyal ve politik muhafazakarların aracı olduğuna inanıyordu. Pozitivist görüş noktasından, yalnızca yanlış değildi metafizik, aynı zamanda gericiliğin aracıydı da"[28].

Mantıksal pozitivizmin "Viyana Çevresi" diye bilinegelen düşünürler grubunun nüvesini, 1907'de informel şekilde biraraya gelerek Mach ve Poincare pozitivizminin doğurduğu problemleri tartışan matematikçi Hans Hahn, sosyolog ve ekonomist Otto Neurath ve fizikçi Phillip Frank oluşturuyordu. Bu üç isim daha sonra da " Viyana Çevresi " nin önde gelen liderleri olacaklardı. Amaçları, bilimin yeni bir yorumunu yapmaktı. 1922 yılında, grubun üyelerinin teşvikiyle Max Planck'ın yanında çalışmış bulunan bir fizikçi, bir Einstein yorumcusu olan ve klâsik felsefenin problemlerine derin bir ilgi duyan Moritz Schlick Viyana'ya davet edildi. Artık grubun lideri oydu ve onun liderliğindeki Cumartesi Toplantıları'yla "Viyana çevresi" kurulmuş oldu. "Viyana Çevresi ", 1923'te Moritz Schlick'ın liderliğini yaptığı, öğrenciler dışında F.Waismann ve H. Feigl'in de katıldığı bir seminerde doğarak gelişti. Schilck'in Viyana'daki öğretim dönemi 1922'de başladı ve Cumartesi akşamları tartışma grubu 1925'e kadar bu çekirdek etrafında şekillendi. Katılımcılarının çoğunun meslekten felsefeciler olmamaları ilgi çekicidir. Bazıları felsefe öğretiyor olsalar bile, asıl alanları başka disiplinler içinde yer alıyordu. Sözün gelişi Schlick'in uzmanlık alanı fizikti ve Berlin'de Max Planck'ın gözetiminde yazdığı doktora tezi, teorik optikteki bir problemle ilgiliydi. Çevrenin isimlerini kaydedebileceğimiz diğer aktif üyeleri şunlardı: "Matematikçi Hans Hahn, Sosyolog Otto Neurath, Tarihçi Victor Kraft, Hukukçu Felix Kaufman, Matematikçi Kurt Reidemeister. Toplantılara bazan katılan, fakat çok katkısı bulunanlardan biri Praglı Fizikçi Phillip Frank'tı. (Şimdi Harward'da), 1927'de ve 1932'de Finli ünlü Psikolog ve Felsefeci E. Kaila, grubun aktif ve eleştirel bir üyesi olarak toplantılarda hazır bulunmuştu. İskandinavya'dan gelen bir başka ziyaretçi A. Petzoell (Göteborg) di. Daha genç katılımcılar arasında K. Goedel (Şimdi Princeton'da), T. Radakovic, G. Berkman, M. Natkin, J. Schachter, W. Hollitscher, Rose Rand, ziyaretçiler arasında, Berlin'den C.G. Hempel, Baltimor'dan A.E. Blumberg, Oxford'dan A.J.Ayer vardı. Grupla çok yakın ilişki içinde bulunanlar arasında K. Menger, E. Zilsel, K. Popper, H. Kelsen, L.V. Bertalanffy, Heinrich Gomperez, B. von Juhas vardı. Düşüncelerde önemli ve hızlı gelişme, Carnap 1926'da Viyana Üniversitesi'ne davet edildiğinde başladı. Aynı yıl içinde Viyana Çevresi Ludwig Wittgenstein'ın Tractatus Logico-Philosophicus'unu inceledi "[29].

Mantıksal pozitivizmin gelişiminde sosyolojik açıdan önemli başka bir husus, onun otoriter rejimlerin, faşizm, nazizim ve Stalinizmin giderek egemen oldukları politik ve entelektüel çevrede evrilmiş olmasıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce, dünyanın çeşitli ülkelerine gitmek zorunda kalan ve büyük çoğunluğu Yahudi kökenli bu düşünürler grubunun göçünün mantıksal pozitivizmin yayılmasında büyük rol oynadığı ve yayılmayı hızlandırdığı apaçıktır[30].

Comte pozitivizmi (klâsik pozitivizm) naiv pozitivizm, neopozitivizm sofistike pozitivizmdir. Başka bir söyleyişle, neopozitivizm Comte pozitivizminin işlenmiş, inceltilmiş ve geliştirilmiş biçimidir. Bunu anlamanın sağlam yollarından biri pozitivist entelektüel geleneğin, pozitivistlerin kendileri tarafından tespit edilmiş bulunan soyağacına bakmaktır:

1. Pozitivizm ve Empirizm: Hume, Aydınlanma filozofları, Comte, Mill, Avenarius, Mach.

2. Empirik Bilimlerin Temeli, Amaçları ve Metotları: Helmholtz, Kiemann, Mach, Poincare, Duhem, Boltzmann, Einstein.

3. Mantık ve Mantığın Gerçekliğe Uygulanması: Leibniz, Peano, Frege, Schroder, Russell, Whitehead, Wittgenstein.

4. Eudeamonism (mutluluğu en yüksek amaç sayan öğreti) ve Pozitivistik Sosyoloji: Epicurus, Hume, Bentham, Comte, Mill, Fuerbach, Marx, Spencer, Müller, Lyer, Popper, Lynkeus, Carl Menger (iktisatçı)[31].

1850-1880 yılları Alman kültürel ortamı, mekanistik materyalizmin egemenliği altındaydı. Mekanistik materyalizm, Comte pozitivizmiyle materyalizm ve mekanizmin bir tür senteziydi. Mekanist-materyalist akımın sözcüsü Ludwig Bühner(1824-1899)'e göre, maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde olamaz. Bilim felsefi spekülasyona değil, empirik araştırmaya dayanan bir dünya resmi çizer. Madde birincil ve temel gerçekliktir. Nesnel (objektif) dünya kendisini algılayan insan zihninden bağımız olarak vardır. Bilim, bu nesnel dünyanın mekanizmalarının keşfinden ibarettir. Neo-pozitivizmin düşünce babalarından biri olan Mach (1838-1916) eserlerini böyle bir entelektüel ortamda yazdı. Ondokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde artık sahnede Neo-Kantçılık vardı; o, hem mekanistik-materyalizme güçlü bir tepkiydi, hem de her ne kadar sonradan reddetmişse de Mach üzerinde etkili olmuştu. Mach, sonradan bilimdeki Kantçı *a priori* öğeyi reddetti. Mach'a göre bilim olgular yerine kavramsal refleksiyondan başka birşey değildi ve mutlak uzay ve zaman doktrininin bilimde yeri olamazdı[32]. Bu, Kant'm numenal dünyasının reddiydi. Burada Comte ile Mach arasındaki benzerlik apaçıktır. Comte'un pozitivist dönemi aslında fenomenalist dönemdir. Comte'a göre de gerçeklik, Kant'ın *fenomenal* dünyasından ibarettir ve bu gerçeklik dünyasında *numenlerin* yeri yoktur. Dolayısıyla metafizik reddedilmelidir. Yine de bu yeni görüş noktasının babası Comte'dur. Daha sonraki pozitivist düşünürler (Mach ve Pearson), Comte'da zımnen yeralan empirizmi ve pragmatizmi geliştirerek daha sofistike hâle getirmişlerdir. Hem klâsik hem de yeni pozitivizm, empirisizmle rasyonalizmin sentezidir[33].

Klâsik pozitivizmle neo-pozitivizm ilişkisini daha net olarak gösterebilmek için, Neurath'ınkini tamamlayan yeni bir pozitivist entelektüel soyağacı şeması çizebiliriz: Auguste Comte (1798-1857), J. Stuart Mill (1806-73), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917), Ernst Mach (1838-1916), Gottlob Frege (1848-1925), Henri Poincare (1854-1912), Karl Pearson (1857-1936), B.Russell (1872-1970), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ve Viyana Çevresi düşünürleri Otto Neutrath (sosyolog) (1882-1945), Rudof Carnop (1881-1970), Moritz Schlick (1882-1936) ve diğerleri[34].

Klâsik pozitivizmle neo-pozitivzm arasında savundukları metodolojik tezler açısından da örtüşme noktaları bulunabilir. Sözün gelişi, Von Wright, neo-pozitivizmin üç temel özelliğini tespit etmiştir ve bunları Comte'un yazılarında bulmak mümkündür. Bu temel özellikler şunlardır:

1. Metodolojik Monizm: Bilimsel yöntemin tekliği veya birliği düşüncesi. Bütün bilimler tek bir yöntemle çalışabilirler.

2. Modern Doğa Bilimleri: Özellikle de matematiksel fizik diğer bütün bilimlerin metodolojik paradigmasıdır.

3. Nedensel Bilimsel Açıklama Modeli: Bireysel durumların, hipotetik olarak doğanın genel yasaları sayılan yasaların kapsamına sokulması.

David Frisby, bu temel eğilimleri Comte pozitivizminde bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir[35].

Çalışmanın, bundan sonraki bölümlerinde her yeri geldiğinde biz de iki pozitivizm arasındaki süreklilik durumlarının altını çizeceğiz. Özetle, pozitivizm hem ondokuzuncu hem de yirminci yüzyılda aldığı formlarıyla, Batı entelektüel tarihinin içeriğini oluşturan belli-başlı birkaç ana gelenekten biridir ve tarihsel bağlamı dışında ele alınamaz.

Pozitivist Paradigmanın Paradigması

Pozitivizm bir rasyonalizm ve empirizm formudur. İlk sosyolojik paradigma, Comte'un yazılarında klâsik formülasyonunu bulduğu üzere pozitivist paradigmadır.[36] Sosyolojinin doğuşunu pozitivizmle açıklayabiliriz; fakat pozitivizmin doğuşunu nasıl açıklamalıyız? Pozitivizmin paradigmasını göstermek mümkün müdür? Bu sorunun cevabı yalnızca, modernite denilen sürece bakılarak bulunabilir.

Pozitivizm moderniteye, modernite düalizme, düalizm rasyonalizme dayanır. Birinci bölümde kaydedildiği ve Comte'un belirttiği gibi[37], pozitivizm, rasyonalizmin ve empirizmin sentezinden doğmuştur ve modernite denilen süreç içinde yer alır[38]. Modernite düalizme dayanır. Madde ve zihin, olgu ve değer gibi nihai ve birbirlerine indirgenemez, birbirinin karşıtı ve birbirini dışarıda bırakan kavram çiftlerinin ya da dikotomilerin dünyayı açıklamakta zorunlu olduklarını savunan entelektüel yönelimin adı olan düalizm (dilimizde karşılığı diye kullanılan "ikicilik"i onaylamıyorum) modern düşüncenin tarihi içinde karşımıza değişik kılıklarda ve şu kavram çiftleri altında çıkar: beden-ruh, beyin-bilinç, madde-zihin, birincil nitelikler-ikincil nitelikler, nesne-özne, rasyonel-irrasyonel, objektif (nesnel)-sübjektif(öznel), objektivite (nesnellik)-sübjektivite(öznellik), doğa-kültür, olgular-değerler, naturalizm (fizikalizm)-kültüralizm, fenomenler-kendinde şeyler(numenler), gerçeklik-düşünce, pratik (uygulamalı)-teorik(pure), bilimsel-ideolojik, deneysel-teorik, tanımlayıcı (descriptive)-buyurucu(prescriptive), pozitif-negatif v.b.

Tekrar edelim; modernite düalizme dayanır. Pozitivist paradigmanın temel ve genel özelliği, mensuplarının tercihlerini, bu birbirine karşıt nihai gerçeklik düzeylerinden birinciler lehine kullanmaları ve birinci gerçeklik düzeyini nihai ve ana gerçeklik düzeyi saymalarıdır. İkinciler, tali gerçeklik düzeyleridir. Birinciler neden, ikinciler sonuçtur; birinciler kriter, ikinciler bu kriterlere vurularak anlaşılması gereken şeylerdir. Birinciler pozitif, ikinciler negatiftir. İkincileri, temel gerçeklik sayanlar negativistlerdir. Bu nedenle her pozitivist fenomenalist, naturalist, objektivist,olgucu ve rasyonalisttir. Bütün sosyoloji uygulamalı sosyolojidir; çünkü deney ve gözlem teoriden önce gelir.

Modernite düalizme, düalizm rasyonalizme dayanır. Bu yüzden düalizmi anlayabilmek için, önce rasyonalizme ve modern rasyonalizmin doğuşuna genel ve kaba çizgileriyle de olsa bir gözatmak gerekir. Rasyonalizm, Rönesans ve Reform döneminde Avrupa'da canlanarak gelişen bir düşünme tarzıdır ve genelde matematiğe ve mantığa inançtır. Başka bir söyleyişle rasyonalizmin paradigması matematik ve mantıktır[39]. Bir Batı düşüncesi tarihi kitabı rasyonalizmi şöyle tanımlar:".....evrenin, mantıksal ve objektif olarak düşündüğünde, insanın zihninin işlediği gibi işlediği ve bu nedenle insanın tecrübe alanına giren herşeyi, sözün gelişi, basit aritmetik ya da mekanik problemlerini anladığı gibi bütünüyle anlayabileceği inancı" (...) Yukarıdaki açıklama rasyonalizmin daha çok informel açıklamasıdır; ancak bu açıklama, informelliği ölçüsünde tam rasyonalistin, insan zihninin, Tanrı'nın evren plânını en azından kısmen anlama yeteneğine yaptığı vurguyla skolastisizm gibi hristiyan inanç formları dahil hristiyan inancından yola çıktığını göstermektedir. Gayet tabii hristiyanlıkla rasyonalizmin arasında, bazılarıyla Aydınlanma Çağı'nda karşılaşacağımız bağlantılar vardır. Fakat rasyonalizm gelişimi sırasında hristiyanlıktan kopar. Rasyonalist, akılla kavranabilir alanın doğal olduğunu, doğa-üstü hiçbirşeyin bulunmadığını düşünme eğilimindedir. Onun için olsa olsa, bir bilinmesi kaçınılmaz olan bilinmeyen vardır.... Rasyonalizm böylece, Tanrı'yı ve doğaüstünü evrenden kovar. Geriye kalan yalnızca rasyonalistin, genellikle bilimsel araştırma yöntemleri diye bildiğimiz şeyle eninde sonunda anlaşılabileceğini düşündüğü doğal olan kalır: Tarihi bakımdan, bilimsel bilginin gelişiminin (...) evrene rasyonalist tavır alışın yaygınlaşması ve rasyonalist kozmolojiyle bağlantısı kurulur.(...) Rasyonalizm, Batı'da onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda gelişirken, aslında, tam bir metafizik sistemdi; dahası o, bir azınlığa hizmet ediyordu ve bu hizmeti dinin yerini alıncaya kadar sürdürdü. Eğer yarı dini bir sistemse, rasyonalizm..."[40].

Matematiğe inancın yükselişi ya da rasyonalizmin yükselişi ile modern bilimin doğuşu aynı tarihsel döneme rastlar ve bu dönem kabaca onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar olarak gösterilebilir[41]. Bu iki entelektüel olgu aynı toplumsal ve tarihsel kontekts içinde ortaya çıkmıştır. Fakat hepsi bu kadar değildir. Rönesans ve reform hareketi, hümanizmin (insancılık), bireyciliğin ve kapitalizmin doğuşu da aynı dönemde aynı kontekst içinde doğmuşlardır ve bunları birbirinden ayırmak oldukça zordur[42]. Bizi burada ilgilendiren şey, ana çizgileriyle Modernite'ye temel teşkil eden düalizmdir. Hiç şüphesiz düalizm en iyi formülasyonunu Kepler ve Galileo'nin yazılarında bulur: Birincil nitelikler ve ikincil nitelikler doktrini. Bu doktrin, ileride değineceğimiz gibi, kartezyen düalizmle birlikte modernitenin; bizi burada ilgilendirdiği ölçüde pozitivist paradigmanın paradigmasıdır. Pozitivizm, düalizme dayanır ve düalisttir.

Doktrinin ilk formülasyonu Kepler (1577-1630)'in yazılarında yeralır ve bu ayrıma yolaçan temel soru şudur: Evreni oluşturan reel özellikler nelerdir veya nesnelerin reel özellikleri nelerdir? Reel dünyayı oluşturan şey nedir?

Modern bilimin öncülerinden sayılagelen Kepler, Kopernik devriminin etkisi altında bir düşünürdü ve matematiğe inanıyordu. Ona göre bütün bilgi nihai noktada matematiksel bilgiydi; bütün nesneler birbirlerine matematiksel oranlarla bağlıydılar. Bilimsel devrim bir terminoloji değişikliğiyle, Kuhniyen terimlerle dilegetirmek gerekirse, farklı bir görme biçimiyle birlikte doğdu. Bu, Aris-

totelesçi evren anlayışından Eflatun'cu evren anlayışına geçişti. Ortaçağ metafiziği ile modern düşünce arasındaki temel çelişki, insanın doğal çevresiyle ilişkisinin yorumu hakkında bir çelişkiydi. Herşeyden önce Ortaçağ düşüncesinin evren anlayışı, hiyerarşik toplum düzeniyle uyum gösteriyordu. Dönemin egemen entellektüel eğilimine göre, modern düşüncedekinin aksine insan evrende, fiziksel doğa'da daha belirleyici ve daha önemli bir yer işgal ediyordu. İnsan her anlamda evrenin merkezindeydi; bütün doğal dünyanın, teleolojik olarak insana ve insanın kaderine tabi olduğu düşünülüyor ve insan zihniyle bütünüyle kavranabilir olduğu varsayılıyordu. Doğa, enerji, zaman kütle vb. gibi kategorilerle değil, daha çok töz, cevher, madde, form, nitelik, nicelik gibi kategorilerle yorumlanıyordu. Bilginin kazanılmasında insanın aktif, doğanın pasif bir rolü vardı. İnsan bir nesneyi gözlemlediğinde, nesneden gözüne birşey gelmiyor, aksine gözünden nesneye birşey gidiyordu. Reel olan insan duyularıyla algılanabilir alandı. Buz, buhar ve normal hâldeki su farklı özlere sahip olduğu için farklıydı. Duyularla algılanabilen hafiflik ve ağırlık, herbiri aynı ölçüde gerçek, farklı niteliklerdi. Nesneler ve olaylar bir nedensellik zincirine göre değil, insani amaçlarla ilişkilerine göre açıklanıyordu. Yağmur yağıyordu; çünkü insanın beslenmesini sağlayacak ürünlerin su ihtiyacım karşılıyordu. Ateş gibi hafif cisimler yukarıya, su ve toprak gibi ağır cisimler aşağıya, asıl yerlerine doğru hareket etme eğilimindeydi. Niteliklerindeki farklılıklar, özsel ve teleolojik farklılıklarından kaynaklanıyordu. Evren küçük ve sınırlı bir yerdi ve insanın mekanıydı. İnsanın ikamet ettiği dünya, evrenin merkeziydi. İnsanın mutluluğu yaratılışın amacının kontrol altında tutulmasına bağlıydı. Görülebilir evren, insani alandan çok daha küçüktü. Ebedi olan Akıl ve Aşk'tı Ortaçağ metafiziği Aristo'nun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisini, Hristiyanlığın Baba Tanrısıyla birleştiriyordu. Ortodoks Aristoculuk matematiğin önemini minimize etmişti. Doğa temelde kalitatif olduğu kadar kantitatifdi de; en yüksek düzeydeki bilginin anahtarı matematik değil, mantıktı. Oysa onbeş ve onaltmcı yüzyıllarda Avrupa'da yükselen Eflatunculuk bunun tersini öngörüyodu. Yeni Eflatunculuk'ta Pisagorculuk egemendi. Dünya sonsuz bir armonidir ve bu armoni içindeki bütün nesneler matematiksel oranlarıyla evrende varolurlar. Bu nedenle bilgi her durumda ölçümdür. Sayı, nesnelerin, yaratıcının zihnindeki ilk modelidir; insanın ulaşabileceği bütün kesin bilgi matematiksel bilgidir.

Yeryüzü dahil bütün bir evren yapısı bakımından matematikseldir. Evren matematiksel bir armoni içindedir; matematik Tanrı'nın dilidir ve bilim adamının görevi matematikle yazılmış bulunan Doğa Kitabı'nın şifresini çözmektir. Sayı, veya matematiğin dili, kesin bilgiyi yanlış bilgiden ayıran nihai kriterdir[43].

" Kepler, dünyada, Kopernik sisteminin doğruluğunun ispatlanmasını fazlasıyla sağlayacak keşfedilebilir çok sayıda matematiksel armoni bulunması gerektiğine inanıyordu"[44]. Bu matematiksel armoni gösterildiğinde dünyanın yeni yapısına zorunlu ve rasyonel bir temel sağlanmış olacaktı. Buradan yola çıkarak o, yeni bir nedensellik fikrine ulaştı. Birbirinin nedeni olan olgular gözlemlendiğinde ya da keşfedildiğinde doğadaki matematiksel armoni keşfedilebilirdi. Tanrı dünyayı mükemmel sayılara göre yaratmıştı ve yaratıcının zihnindeki matematiksel armoniler, yörüngelerin sayısının, büyüklüğünün ve hareketlerinin başka türlü değil de var oldukları gibi oluşlarının nedeni idi. Matematiğin bu

kullanım tarzı Kepler'i, antik atomcu ve kuşkucu okullarda nüvesi bulunan birincil ve ikincil nitelikler ayrımına götürdü. Zihnin duyular yoluyla ortaya koyduğu bilgi, belirsiz, karışık ve çelişkiliydi. Bu nedenle güvenilemezdi. Dünyanın yalnızca açık ve tutarlı bilgisine ulaşabildiğimiz özellikleri reel özelliklerdi. Diğer özellikler nesnelerin gerçek özelikleri değil, yalnızca işaretleriydi. Gerçek özellikler, duyular dünyasının temeli durumundaki matematiksel armoni ile örtüşen özelliklerdi: Reel dünya yalnızca niceliklerin dünyasıdır; onun farklılıları yalnızca sayılardaki farklılılardır[45]. Çünkü Tanrı dünyayı nümerik armonilere göre yaratmıştır. Nicelik nesnelerin temel özelliğidir; İnsan zihni yalnızca niceliği bilebilir[46].

Birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrini, Galileo'nin düşüncelerinde, daha sofistike formülasyonunu bulur. Galileo, Tanrı'nın dünyayı değişmez matematiksel bir sistem hâlinde yarattığına inanıyordu ve onu anlamanın yolunun matematiksel yöntem olduğunu düşünüyordu. Şu iki dünya ayırımım yaptı: matematiksel dünya ve görece subjektif, değişken, duyulur dünya. İlki, bilginin, ilahi ve beşeri olanın alanı, ikincisi, izlenim ve illizyon alanıydı. Matematiğin diliyle ifade edilebilir, sayılarla ölçülebilir, matematiksel kurallarla ele alınabilen özellikler, yani birincil nitelikler, (sayı, şekil, konum, hareket) gerçek özelliklerdir. Diğer bütün nitelikler, yani ikincil nitelikler, matematiğin diliyle ifade edilemeyen ve birincil niteliklerin sonucu olan özelliklerdir. İkincil özellikler, salt " ad " lardan başka birşey değildirler[47]. "Birincil özellikler, aklm dikte ettiği özellikler, ikincil özellikler duyu-deneyimlerinin (yanlış olarak) ortaya koyduğu özelliklerdir. Galileo burada bir empiristten çok bir rasyonalist gibi konuşmaktadır"[48].

Pozitivist paradigmanın paradigması, açıklamayı denediğimiz birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrininin entelektüel arenaya egemen olmaya başladığı dönem, hiyerarşik evren anlayışından mekanik evren anlayışına geçildiği dönemdi. Mekanik evren anlayışını etkileyen en büyük gelenek, örneğini Galileo ve Descartes'ın çalışmalarında bulan atomismdi. Gerçekte, birincil nitelikler-ikincil doktrininin kaynağı antik Yunan filozofları Democritus ve Lucretius'un spekülatif metafiziğiydi. Onlara göre dünya atomlar ve boşluktan oluşuyordu; atomlar değişmez ve parçalanamaz şeylerdi ve reel alanı temsil ediyorlardı. Hem Galileo hem de Descartes dünyanın, reel özelliklere sahip küçük cisimlere (atomlar) göre yeni bir açıklamasını savunuyorlardı. Birincil nitelikler-ikincil nitelikler ayrımını kabul eden düşünürlerden biri de rasyonalizmin en önemli şahsiyeti Rene Descartes(1596-1650) tı. Ona göre, hacim ve şekil gibi özellikler, renk ve acı gibi özelliklerden farklı tarzda bilinirler. Cisim, ağırlık, katılık, renk ve benzeri özelliklerden oluşmaz, kaplam (extension) dan oluşur. Maddedeki değişme ve formlardaki farklılık, parçalarının hareketine bağlıdır ve buna göre açıklanabilir. Dünya atomlardan oluşur. Maddenin belirleyici özelliği kaplamıdır. Maddi nesnelerin sahip olabileceğimiz biricik özellikleri geometrik özellikleridir ve reel olan bu özellikleridir[49].

Birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrini bir düalizm formudur ve olgu-değer, bilinen-bilen, objektivizm-subjektivizm gibi bütün diğer düalizm formlarının kaynağıdır. Bütün modernite bu düalizme dayanır. Bunu Burtt şöyle dile getirir: "Galileo'deki bu birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrini üze-

rinde biraz fazla durmaya değer; çünkü, modern düşünce üzerinde hesaba gelmeyecek ölçüde fazla etkili olmuştur. O, insanın doğanın büyük dünyasından sürgün edilmesi, insanın ikincil niteliklerde gerçekleşen şeyin ürünü olarak ele alınması —ki bu modern bilim felsefesinin hemen hemen hiç değişmeyen bir özelliği olmuştur—yönünde atılmış ilk köklü adım, bilim alanını büyük ölçüde basitleştiren, fakat gelişim çizgisini modern felsefenin büyük metafizik ve özellikle epistemolojik problemleriyle yüz yüze getiren ana prosedürdür. Galileo zamanına kadar, insanın ve doğanın, insanın içindeki yerinin çok merkezi olduğu daha büyük bir bütünün ana parçaları hâlinde varoldukları hep muhakkak sayılmıştı. Varlık ve yokluk, birincil ve ikincil arasında yapılan ayırım her ne olursa olsun, insan temelde pozitif ve birincil kabul edilmişti. Plato ve Aristoteles'in felsefelerinde bu yeterince açıktır; Antik materyalistlerin de doğruluğuna inandıkları bir şey. Democritus'a göre insan ruhu en güzel ve en akışkan ateş-atomlarından oluşuyordu..... Gerçekten de, önemli bütün Antik ve Ortaçağ filozoflarına göre insan gerçek bir mikrokosmostu; ister düşünceler ister maddi şeyler gerçek ve birincil sayılsın, nesnelerin, daha geniş makrokosmostaki ilişkilerini sımflandıran birincil ve ikincil özelliklerinin birliği insanda örneğini buluyordu. Şimdi, birincil ve ikincil nitelikler ayrımının doğanın yeni matematiksel yorumuna tercümesi sırasında, insanın gerçek ve birincil alanın dışında yorumunun ilk aşamasına tanık oluyoruz. Açıkçası, insan matematiksel incelemeye elverişli bir nesne değildi. Faaliyetleri çok eksik tarzda ele alınmak dışında, kantitatif yöntemlerle incelemeye tabi tutulamazdı. Onun sesler, renkler, hazlar, acılar, tutkulu aşklarla, hırs ve çabayla dolu bir hayatı vardı. Bu nedenle reel dünya insanın dışında olmalıydı; astronomi dünyası ve duran, hareket eden yeryüzü nesneleri dünyası dışında. İnsan ve bu gerçek dünya arasındaki biricik ortak şey, onu keşfetme yeteneğiydi; zorunlu olarak varsayılabilmiş, kolayca reddedilebilmiş ve hiçbir şekilde onu gerçekliğin ve bilmeye muktedir bulunduğu yeterli nedenin eşdeğeri konumuna yükseltmemiş bir olgu. Doğal olarak, gayet açıktır ki, dış dünyanın daha birincil ve reel diye bu yüceltilişi, onu, daha değerli ve itibar edilir bir şey hâline getirdi. Galileo bu çizgide düşünerek ilerliyordu. Öngörü (sight), duyuların en mükemmeliydi; çünkü en mükemmel varlık olan ışıkla ilgisi vardı. Bu noktada keza, antik dünyayla bağlantılar açıktı; Platon ve Aristotales, insanın bilebileceğini ve düşünebileceğini öğretmişti; öğretilerinde idealar ve form'lara insanın kendisinden daha yüksek bir yer vermişlerdi.

Ancak Galileo'de durumun çok farklı olduğu kaydedilmelidir. Onun durumunda dünyanın ikincil, gerçekdışı, değersiz diye sınıflandırılan ve duyuların hilekarlığına bağlı sayılan özellikleri, bütünüyle insanda yoğun şekilde bulunan, ancak saf teorik faaliyetinde fonksiyon gören özelliklerin ta kendileriydiler. İnsanın kendisini katı şekilde matematiksel yönteme adama özelliği hariç. Bu şartlarda insanın gerçek dünyanın dışında yeralması kaçınılmazdı; insan bir ikincil nitelikler bohçasından başka birşey değildi. Bu aşama Kartezyen düalizmle tamamlandı; bir yanda matematiksel, birincil alan, diğer yanda insan alanı. Hem bağımsız varoluş hem de birinci derecede önem, birinciye eşlik eder. İnsan, düşünce tarihinde ilk kez gerçekliğin özü sayılan matematiksel sistemin ilgisiz kaşifi ve anlamsız nedeni olarak görülmeye başlamıştır"[50].

Pozitivizm bir rasyonalizm formudur ve modern rasyonalizmin anahtar kişiliği Descartes (1596-1650)'tır. Temel tezleri entelektüel literatürde kartezyenizm (Descartes'çılık)[51] diye bilinir. Onun temel tezlerinden biri, zihin-beden ayırımıdır ve bu ayırıma göre zihin ve beden, başka bir söyleyişle ruh ve beden birbirinden bütünüyle ayrı şeylerdir ve ruh bedenden ayrı olarak yaşayabilir. Bu ayırım Descartes'ın düşüncesinde aldığı başka formlarda da vardır: *Res-extensa* (cisimler alanı, özü kaplam, geometrik dünya, yalnızca saf matematiğe göre bütünüyle anlaşılabilir): Birincil nitelikler alanı; *res cogitans* (özü düşünme, yardımcı öğeleri, algılama, tasavvur ve hissetme; zihin alanı) ikincil nitelikler alanı[52] Kartezyen düalizm, zihin-beden ayırımıyla ontolojik düalizm, özne (subject)-nesne (object) arasında yaptığı düalizmle epistemolojik düalizmdir[53].

Birincil nitelikler ikincil nitelikler doktrininin farklı bir örneğini, emprisist geleneğin düşünce babası diye bilinegelen, İngiliz düşünürü Bacon (1561-1626)'ın idoller (putlar) teorisi oluşturur. Bacon aynı zamanda, bilginin güç, bilimin bu güce götüren yol olduğu fikrinin, aynı şekilde endüstriyel bilim düşüncesinin de babasıdır. Bacon temelde iki varsayımdan yola çıkar. Bu varsayımların ilki, kendi zamanına kadar bilgi diye varolagelen herşeyin yanlış ya da hatalı olduğu (aksi durumda bilgiyi yeniden ele almasına gerek kalmayacaktı), ikincisi, insan zihninin bilginin kazanılması için en uygun araç olduğudur. Bacon ikinciye temel teşkil etmesi için zihni iki kategoride ele alır: Zihnin doğal (insanın doğuşu sırasındaki) durumu ve zihnin sonradan dejenere olmuş durumu. Bilgiye ulaşmadaki yeterli araç olan zihin birinci kategorideki zihindir; ikincisi kirlidir ve bilginin aracı olamaz. İnsan zihni, idollerle kirlenmiştir ve doğru bilgiye ulaşabilmesi için restore edilerek, doğa durumuna getirilebilir (bu düşünce empirist geleneğin bir başka önemli düşünürü Locke'da *tabula rasa* ifadesiyle klâsik formülasyonunu bulur). İnsan zihninin restorasyonu fikrinin kaynağı reformasyon hareketinde aranmalıdır. Luther (1483-1546)'in dinde yapmak istediği şeyle, Bacon'ın bilgi alanında yapmak istediği şey aynıdır: Dinin püritazisyonu ve bilginin püritazisyonu. " Gerçekten, hem Luther hem de Bacon da —-birçok bakımdan farklılıklar gösterirler—Adem'in Düşüş'ü mitinin işlediği görülür. Pek bilincinde olmayarak Bacon cennetin yitirilişi metaforunu bilimsel yöntemin analizine uygular. İnsanın orijinal (ilk) durumundaki ahlakı nasıl kirlenmiş ve insan şeytanın kölesi hâline gelmiş ise, aynı şekilde insanın bilgi gücü de hasara uğramış ve onun Hakikat'e değil, kötülüklere düşmesine, yani her türden yanlış ve hataları kabul etmesine yol açmıştır. Hem Bacon hem de Luther, pratik "Düşmüş insan nasıl restore edilerek kurtarılıp ilk durumuna getirilebilir ?" sorusu üzerinde yoğunlaşmak için şu zor soru karşısında sessiz kalmışlardır: Düşüş nasıl gerçekleşmiştir?" Bu yüzden Bacon'ın konumu bir tür epistemik prütenizmdir[54].

Bacon'm konumu, kilisenin ve geleneğin otoritesine karşı çıkarak, doğal yetenek ve özellikleriyle bireyi veya "doğa durumundaki insanı" ön plâna çıkaran bir entelektüel yönelimin, Rönesans ve Reformasyon hareketinin devamıydı. İdoller teorisi, kilisenin ve geleneğin otoritesine karşı açılan savaşta, sabit bir hareket noktası ve etkili bir silahtı. İnsanın, doğal yetenekleri dışından sağladığı her bilgi yanlıştı. O da Galileo ve Kepler gibi matematiğe inanıyordu; ancak öne sürdüğü indüktivist yöntem, insanın empirik yetenekleriyle (deneme ve

gözlemde bulunma yeteneği) rasyonel yeteneklerinin (matematiksel mantıkla düşünme yeteneği) uygun ve doğru senteziydi. Deney ve gözlemden elde edilen veriler, matematiksel mantıkla genel-geçer doğrulara ya da genellemelere ulaşılmasını sağlayabilecekti. Empirik olan, matematiğin diliyle ifade edilebilir olandı ve bu da gerçekliğin kendisiydi. Bu yönteme uymayan bilgiler, insanın doğal ve empirik yeteneklerinden değil, başka otoritelerden sağladığı bilgilerdi ve yanlıştı[55].

Açıktır ki, Bacon'ın idoller teorisinin altında yatan şey de rasyonalist geleneğin birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktriniydi. Bilimsel bilgi ya da doğru bilgi, ancak birincil niteliklerin bilgisi olabilirdi. Burada ayrıntılarıyla ele alamadığımız görüşleriyle Bacon, bilgi alanının Luther'i ya da bilginin sekülarizasyonunun (geleneğin ve dinin otoritesinden kurtuluş hareketinin) babasıdır.

Birincil nitelikler -ikincil nitelikler doktrininin ya da düalizminin Batı entelektüel tarihindeki evriminin ayrıntılı dökümünü yapmak bu çalışmanın kapamı içinde yer almıyor ve açık belirtmek gerekirse yorucu bir çalışmayı gerektiriyor. Burada bizim için önemli olan, sözünü ettiğimiz düalizm formunu, kabaca pozitivizmi anlamamıza katkı sağlayacak ölçüde sunmaktır. Pozitivizm bir empirizm formudur ve birincil-ikincil nitelikler doktrinine dayandığı ölçüde empirist gelenek de düalisttir. Düalizmin savunuculuğunu yapmış bulunan Locke (1632-1704) ve Hume (1711-1777), düşüncelerini, ilgili düalizmin sağladığı temel üzerine inşa ettiler. Birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrini Locke'da *"reel özler-nominal özler"*[56], Hume'da *"olgu durumları (matters of fact) idea ilişkileri (relations of ideas)"*[57] formunu alır. Fakat, farklı formülasyonlar içinde karşımıza çıksa da, temelde Galileo'deki düalizmle bu düalizm formları aynıdır: Evrenin ya da varlığın reel özellikleri matematiğin diliyle dile getirilebilir özelliklerdir; doğru ve güvenilir bilgi reel olanın bilgisidir. Birincil nitelikler, neden ikincil nitelikler sonuçtur. Açıktır ki, bu düalist geleneğin temelinde, rasyonalist ve empirist filozofların matematiğe ve matematiksel mantığa duydukları sarsılmaz inanç vardır. Rasyonalizmle empirizmin sentezi ilk kez Newton (1642-1727) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Newton birincil nitelikler- ikincil nitelikler ayırımından yola çıkıyordu. Ona göre de, fiziksel dünya matematiksel dünyaydı. Fikrin kaynağı Galileo'ydi: "Reel dünya, matematiğin diline indirgenebilir hareketleriyle cisimlerin dünyasıdır " Reel dünya mutlak ve değişmez kategoriler ya da anlam çerçeveleri durumundaki uzay ve zaman içinde hareket eden nesnelerin dünyasıdır. Biricik ve nihai kriter matematiksel ölçülebilirliktir. Böylece skolastisizmin değişme ve hareketin analizini yaptığı spritüel ve teleolojik kategoriler reddedildi ve yerine evrenin mekanik açıklaması inşa edildi[58]. Dünya ve evren yapısı itibariyle hiyerarşik, spritüel ve teleolojik değildi, maddi ve mekanikti. Tanrı, evrenin ilk devindiricisiydi ve evrenin işleyişi bir saatin işleyişini andırıyordu. Tanrı bu saati bir kez kurmuştu ve artık ona müdahale etmiyordu. Bilim adamının görevi, bu saatin işleyiş mekanizmalarını bulmaktı. Bu anlayış Newton'da klâsik formülasyonunu buldu.

Evrenin bütün fenomenleri atomculuğa ve nihai belirleyiciler olarak itici ve çekici güçlere göre açıklanabilir. Fiziksel evren birbirlerini çekim ilkesine göre iten ve çeken güçlerden ibarettir ."Doğal felsefenin ana meşgalesi-hipotezler

kurmaksızın İlk Neden'e, ki kesinlikle mekanik değildir—Fenomenler'den deliller bulmak ve Sonuç'lardan Neden'lere ulaşmaktır"[59]. Determinizmin kaynağında bu mekanik evren anlayışı ve Newton'ın bu metodolojik ilkesi vardı. Mekanizm=determinizmdir. Bu mekanizmanın yasaları (nedensellik ilişkileri) bir kez belirlendi mi—Tanrı müdahalesi artık sözkonusu olmadığına ve nedenleri bildiğinizde sonuçları da bilebileceğine göre—evrenin gelecekte nasıl olacağını da bilebileceksiniz demektir. Geleceği önceden kestirmemizi sağlamayan bu anlayışın en açık formülasyonlarından biri Fransız matematikçi Laplace (1749-1827) da bulunur. İnsanüstü bir zeka—doğaya belirli bir zamanda hayat veren güçlerin ve onu kompoze eden varlıkların karşılıklı konumlarını kavrayabilen bir insanüstü zeka— "aynı formüllerle evrendeki en büyük cisimlerin hareketlerini, bu cisimlerin en küçük atomlarının hareketlerini de kavrayabilir: Bu insanüstü zeka için kesin olmayan hiçbir şey yoktur; geçmiş gibi gelecek de onun gözleri önündedir"[60].

Doğanın yasalarının bulunabileceğine duyulan inancın kaynağında doğanın bir düzeninin (bir doğal düzenin) varolduğuna duyulan inanç vardır[61]. Doğal düzen, Tanrısal düzen, Matematiğin dili gibi kesin ve mükemmel bir dil yalnızca Tanrı'mn dili olabileceğine göre, matematiksel bir düzendir. Yasalara ulaşma düşüncesi anlamlıdır, çünkü doğal düzen vardır. Kaotik bir evrenin yasaları olamaz Doğanın yasaları başlangıçta bir defaya mahsus olmak üzere Tanrı tarafından belirlenmiştir ve bu nedenle onlar kesin ve değişmezdirler. Tanrı, kendi koyduğu yasaları çiğnemez. Bilimsel faaliyet ya da o dönemin jargonuyla doğal felsefe, doğal düzen ve yasalar varsa anlamlıdır. Evrenin hareket yasalarını bilmek, onun geleceğini bilmektir. Evrenin geleceğini bilmek, evreni kontrol altına alma imkanına sahip olmaktır. Doğanın düzeninden her sapma, doğanın yasalarından sapmadır ve bu durumda "sapkın davranışa" müdahele edilmelidir. Bütün bunlar, bilindiği üzere, Baconiyen bilimin doğaya egemen olma idealini yansıtırlar.

Yukarda belirtildiği gibi Galileo ve Descartes, evrenden açıklamalarında, insanı matematiksel evrenden çıkararak, ikincil nitelikler alanına atarlar. İngiliz filozofu Boyle (1627-1691), bu Kartezyen düalizmi insani alana teşmil ederek geliştirir. Ona göre, mekanik olan yalnızca doğal evren değildir; doğanın bir parçası olarak insan da mekanik bir varlıktır. Biyolojik bir varlık olarak insan, insani arzulara adanmış bir makinadır. Bu makinanın dışında kalan şey yalnızca "rasyonel ruh"tur[62]. Kartezyen düalizmi son sınırına kadar götüren düşünür Hobbes (1588-1697)'tur. O, Kartezyen düalizmi materyalist indirgemeye tabi tutar: İnsan tıpkı *res extensa*'mn açıklandığı tarzda, matematiğin diliyle açıklanabilir[63].

Bundan böyle evren ve dünya, daha da önemlisi insan, spiritüel, ve telelolojik değildi; maddi, sayılarla dile getirilebilir, mekanik ya da deterministik bir varlıktı. Tanrı, evrenin ilk devindiricisi, nedenlerin nedeni veya nihai nedendi. Evren başlangıçta bir kez kurulmuş bulunan ve işleyişini halen sürdüren mekanik bir saat gibiydi. Tanrı bu saati bir kez kurmuştu ve artık ona müdahale etmiyordu. Bilimadamınm görevi, başka bir söyleyişle bilimin görevi, bu saatin işleyiş mekanizmalarını bulmaktı. Bu anlayış Newton (1642-1727)'da klasik formülasyonunu buldu. Evren bir tek ilkeye, çekim ilkesine göre işleyen ve işleyiş

yasaları rasyonel dille, yani matematiğin diliyle formüle edilebilir bir makinaydı. Çünkü evren tam da aklın işlediği gibi işlemekteydi. Bir makina olarak evren, Tanrı kurduktan sonra ona müdahale etmediği için -çünkü Tam'nın görevi yalnızca ona ilk devinimi vermekti- mekanistik-deterministik yasalara göre işliyordu. Böylece Tanrı evrenden kovulmuş oluyordu. Evren otonom ve kendi kendine yeterli bir varlıktı. Dahası, evren maddiydi; çünkü matematiğin diliyle formüle edilebilir tek alan birincil nitelikler alanıydı. Sonradan bilimsel materyalizm diye adlandırılan bu görüşün savunucuları ve modern düalizm kurucu dahileri o nedenle deisttiler ve deism ilk açıklamalarını onların yazılarında buluyordu[64]. Fakat kolayca anlaşılacağı üzere, bu mantık bir derece ileri kaydırıldığında, bütün kapılar materyalizme açılıyordu. Hobbes örneğinde olduğu gibi, materyalist ve ateistler, madde ya da evrenin bir ilk devindiriciye ihtiyacı bulunmadığını ve kendi kendine işlediğini düşündüler. Artık Tanrı yoktu. Tanrı'nın yerine, onun bütün özelliklerine ve fonksiyonlarına sahip başka bir mutlak varlık vardı ve bu mutlak varlık Doğa'ydı[65]. Daha açık bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, kitaplı dinlerin Tanrısı yoktu artık, bilimsel materyalizmin ve ateizmin Tanrısı Doğa vardı. Sözkonusu dönüşüm sürecini burada Tanrı'nın sekülarizasyonu diye adlandıracağız: Tanrı yoktur; Doğa vardır; Doğa Tanrı'dır. Doğa herşeyin kaynağı ve nihai nedenidir.

Pozivitizmle ilgisi ölçüsünde yorumunu vermeyi düşündüğümüz modernite süreci içinde bu entellektüel tutum, naturalizm adı altında karşımıza çıkar. Modern bilimin kurucu dahilerinin aydınlanma çağı düşünürlerine bıraktığı miras, Ortaçağın evren ve insan anlayışından, makina olarak evren ve makina olarak insan anlayışına geçiştir. Fakat bu miras aynı zamanda, aydınlanma kanalıyla klasik pozitivizmin tevarüs ettiği bir mirastır da. Reel olan rasyonel olan, rasyonel olan gözlemlenebilir olandır. Reel olan rasyonel olan, rasyonel olan matematiğin diliyle formüle edilebilir, sayılabilir, ölçülebilir olandır. Reel olan Newton'ın birincil nitelikleri asla değişmeyen ve değişmeyecek olan madde'sidir; çünkü yalnızca maddi varlık alanı matematiğin diliyle ifade edilebilir. Bu varlık alanında Tanrı'nın ve insanın yeri yoktur: Onlar, ikincil nitelikler alanına aittirler ve sayılarla dile getirilemezler. Sayılarla dile getirilebilir olan sadece bir makina olarak doğal insandır. Ruh ve bilinç bu mekanik varlığın türevleridir. Empirizmle rasyonalizmin bu sentezinin nihai sonucu şöyle formüle edilebilir: Rasyonel olan doğal olandır, başka herşey irrasyoneldir ve reddedilmelidir. İrrasyonelin reddi, ilk neden olarak Tanrı'nın reddi, doğa ötesinin reddi ve metafiziğin reddidir. Tekrarlamak gerekirse, rasyonel olan matematiksel olandır. Matematiksel olan, ölçülebilir, sayılabilir, hesaplanabilir olandır. Matematiksel olan, gözlemlenebilir ve deneye vurulabilir olandır. Deneysel ve gözlemsel olan rasyonel olandır ve başka herşey illüzyondur ve irrasyoneldir; çünkü "doğal" değildir. Doğal olmayan gözlemlenemeyen, deneye vurulamayan, matematikle dile getirilemeyen ve o nedenle bilim-dışı olandır. İrrasyonel anormal, rasyonel normal olandır. Bilimsel olan normal olan, normal olan doğal olandır. İrrasyonel alan illüzyonlar ve türevler alanıdır. İnsanın doğa durumunu keşfetmek, normali ve ideali keşfetmektir. Rasyonalist kritere uymayan herşey, Bacon'da tipik örneğini gördüğümüz gibi, tekrar "doğa durumu"na döndürülmelidir.

Bu yüzden modernitenin tarihi, moderniteye fizyonomisini veren ana çizgiler gözönüne alındığında, irrasyonelin, İlk neden ya da Tanrı'mn ve daha da önemlisi, sübjektif ve irrasyonel bir varlık olarak insanın evrenden ve bilgi alanından kovuluşunun tarihidir. Modernitenin dahilerinin ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl pozitivizmlerine bıraktığı mirasın çekirdeği budur. Bu temel yönelim, Batı entellektüel tarihinde *bilimism* (scientism), *naturalizm* ve *objektivizm* kavramları altında karşımıza çıkar. Daha genel terimlerle dile getirmek gerekirse, aydınlanma çağı düşünürleri ve pozitivistlerce sonradan geliştirilen bu anlayış, revüze edilmiş Newtoniyenizm ve Kartezyenizmdir.

Bilimizm, Metodolojik Monizm ve Bilimler Hiyerarşisi

Pozitivizm Aydınlanma'mn, Aydınlanma Newtoniyenizmin ve Kartezyenizmin varisidir. Pozitivizm bir tür Newtoniyenizm, Kartezyenizm ve dolayısıyla determinizmdir. Modernite sürecinin temelinde Kartezyen zihin-beden düalizmiyle, bir diğer düalizm türü olan birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrini vardır. Bu düalizmleri benimseyen her düşünce sistemi modernite süreci içinde yeralır ve moderndir. Tercihini beden'den ya da birincil niteliklerden yana kullanan her düşünme biçimi genelde modern, özelde pozitivisttir. Pozitivizm, bilimsel materyalizmdir. Pozitivist, objektivist, naturalist ve fizikalisttir; bilimsel yöntemi (rasyonalist deney ve gözlem yöntemi), insanı hakikate götürecek biricik yöntem sayar. Pozitivist, bilimisttir. Bilimizm - evren ve insanla ilgili herşeyin açıklamasını tek bir yönteme, bilimsel yönteme indirgeyen bilim ideolojisinin adıdır. Bilimizm, diğer "izm"ler gibi bir izm'dir. Bilimizm, yönteme, tek ve nihai bir yönteme yaptığı vurgudan dolayı bir monizm türüdür. Pozitivizm, metodolojik ya da epistemik monizmdir; epistemik monizm, her türlü monizm gibi bir teoloji formudur. Bir Tanrı olarak "Doğa"ya ve "insanın doğa durumuna" yaptığı vurguyla epistemik püritenizmdir. Bilgi alanının sekülerizasyonunu veya püritenizasyonunu dile getirir; toplumsal ve insani unsurları bilgi alanından çıkararak "nötr" bilgiye ulaşmayı bir ideal haline getirdiği için, bilim hakkında bir ideolojidir. Ölçülebilirlik, hesaplanabilirlik ve sayılabilirlik kriterini biricik güvenilir ve kesin kriter sayarak başka herşeyi toptan reddettiği için pozitivizm, seküler bir fundementalizm (köktencilik) türüdür.

Evrenin ve toplumun yasalarına yaptığı vurgu dikkate alınırsa, pozitivizm, kuralcılık ve yasacılıktır. Pozitivist "doğal düzen" ve "toplumsal düzen" dogmasına inanır; bu nedenle statükocudur. Düzen, doğal veya toplumsal olmasının hiçbir önemi bulunmaksızın rasyonel (normal veya sağlıklı), başka herşey, mesela gelenek ve kaos irrasyonel (anormal veya patolojik)dir. Doğal olan rasyonel, rasyonel olan doğru ve normaldir. İrrasyonel olan yanlış, yanlış olan irrasyoneldir ve bilgi alanından atılmalıdır. Fakat bu, pozitivistik bir illüzyondur; çünkü "rasyo" ya yapılan bu aşırı vurgunun kendisi irrasyonel bir şeydir. Çünkü, her radikal ya da fundementalist tutum irrasyonale kapı aralar. Bu nokta, genelde rasyonalizmin, özelde pozitivizmin kuşatıcı bir ideolojiye, daha yerinde bir söyleyişle seküler bir dine dönüştüğü yerdir. Pozitivizmin doğal ve toplumsal evreninde Tanrı'mn tahtında "Doğa" ve "Toplum", bilinegeldiği üzere İsa'nın tahtında Auguste Comte, havarilerin tahtında bilimin dehaları oturur. Sadık müritler, sübjektif faktörlerden ve onların etkilerinden kurtulma amacına yö-

nelik bir çileci arınma sürecini yaşamış "nötr" bilimadamlarıdır. Vahiy dinlerinin peygamberi Tanrı adına konuşur ve Tanrı'nın sözcüsüdür; pozitivist dinin peygamberi, Doğa adına konuşur ve Doğa'nın sözcüsüdür. Bilimadamı Doğa adına konuşan kişidir. Böylece her iki durumda da insanlar, farklı Tanrılar da olsa Tanrı'nın evreninde yaşarlar.

Pozitivizm onyedinci yüzyılın bilimsel devrimini gerçekleştiren dahilerin düşüncelerini, Aydınlanma Çağı düşünürleri kanalıyla devraldı. Aynı şekilde, bilimsel devrimin içeriğini oluşturan temel fikirler, Aydınlanma düşünürleri kanalıyla popülerize edilerek geniş halk yığınlarına ulaştırıldı[66]. Bu nedenle, pozitivizm yanlızca Aydınlanma düşüncesinin varisi değildir; aynı zamanda Descartes ve Galileo kaynaklı düalizmlerin de varisidir. Pozitivizmin modernite süreci içindeki yerini daha iyi kavrayabilmek için, burada, bilim sosyoloğu David Bloor'u izleyerek[67] ilgili süreci iki entellektüel gelenek ve ideoloji çerçevesinde ele almak mümkündür. Aydınlanma geleneği ve Romantik gelenek. Pozitivizm ağırlıklı olarak Aydınlanma geleneğine dayanır. Sosyolojinin, çoğu sosyoloğun ittifakla kabul ettiği üzere, Aydınlanma düşüncesine romantik-muhafazakar tepkiden doğduğu kaydedilmelidir[68]; fakat sosyolojinin veya toplumsal düşünüşün kurucu babalarının aydınlanma'ya gösterdiği tepkide dile gelen şey, bir toptan red tutumu değildir. Sosyolojinin doğuşuna zemin hazırlayan romantik muhafazakar düşünürler, Aydınlanma düşüncesine karşı çıkarken Aydınlanma'nın sağladığı entellektüel malzemeyi kullanmışlardır. Sosyolojinin kurucuları pozitivizmin de kurucularıdır ve ilerde dile getirileceği üzere, onlar, tipik aydınlanmacılardır.

Elinizdeki çalışmanın buraya kadar ki bölümlerinde, pozitivizmin entellektüel kaynaklarına kısaca gözatmayı denedik ve başlangıçta belirttiğimiz üzere, Comte öncesi düşünürlerden sözederken, onlardan hiçbiri için "pozitivist" sıfatını kullanmamaya özen gösterdik. Şurası bir gerçektir ki, rasyonalizmin vatanı Fransa'dır[69]. —Jöntürkler'in Fransası— ve belki de pozitivizm, bu nedenle, Fransa'da d'Lambert (1717-1783), Turgot (1727-1781), Condorcet (1734-1794), Lagrange (1736-1813), La Mettrie (1734-1751) gibi Aydınlanma düşünürlerinin çalışmalarının hazırladığı entellektüel iklimde şekillenmiştir. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, Aydınlanma'nın bireyci bilimizmi'nin yerini, bir disiplin olarak sosyolojinin varoluşunun anahtarı durumundaki "toplum" kavramının entellektüel sahneye çıkışıyla birlikte toplumsal ya da sosyal bilimizm aldı. Toplumsal bilimizmi ilk formüle eden düşünür, Comte'un düşünce babası ve endüstriyel toplum fikrinin peygamberi[70] Saint Siman (1760-1825)'du. Öngördüğü, "Yüce Newton Konsülü"nün görevi, insanı ve toplumu, Newton'un mekanik evren anlayışına göre açıklamak ve sistematize etmek, ilerde, yeri geldiğinde de değineceğimiz gibi, Comte'un ve Viyana Ekolü düşünürlerinin bir bilimsel ideale dönüştürdükleri "bilimin birliği" (unity of science)'ni gerçekleştirmekti. Ona göre, kraliçe bilim fizikti ve insanlık kaçınılamaz şekilde politeizmden deizme geçmiş, şimdi de deizmden fizikizm'e ya da bizim kendi terimlerimizle, bilimizme geçiyordu. Bilimizm, insanlığın evriminin nihai aşaması, insanlığın nihai dünya görüşü ve bu haliyle diniydi. Bilim nihai doğruyu, nihai entellektüel otoriteyi temsil ediyordu ve başka herşey yanlış, başka bütün otoriteler, devirlerini tamamlamış otoritelerdi. Hakikat, Newton Konsülü'nün tekelinde olacaktı;

konsülün üyesi durumundaki bilimadamları, insanlığa doğru yolu gösterecek rehberler (mürşitler) —isterseniz yeni insanlık dininin havarileri deyin— ve onların gösterdikleri yoldan sapanlar, seküler şeytanın sesine uyarak, hayatın seyir defterini yanlış okumuş ve yoldan çıkmış sapkınlardı[71].

Tekrarlayalım. Pozitivist paradigmanın paradigması, birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrinidir ve bu doktrin, Kartezyen (res ekstensa)-zihin (res cogitans) düalizmine paralel bir düalizm formudur. Hiç şüphesiz, Pozitivizmin anahtar şahsiyeti Comte (1798-1857), bir modernite düşünürü, yani, rasyonalist geleneğe bağlı bir düşünür olduğu için, bu yazıda sık sık sözünü ettiğimiz düalizm formundan yola çıkarak, olgularla değerleri birbirinden ayırır. Bu ayırım, hem Comte pozitivizminin, hem de mantıksal pozitivizmin miyarıdır. Olgular birincil nitelikler, başka bir deyişle, *res extensa* alanında, değerler ikincil nitelikler, yani, *res cogitans* alanında ikamet ederler. Gayet tabii, olgu-değer ayırımının kaynağı, tıpkı birincil nitelikler ikincil nitelikler, *res extensa, res cogitans* ayırımındaki gibi, çalışmanın başında akla inanç aklın üstünü durumundaki matematiğe inanç, diye tanımladığımız rasyonalist gelenektir. Çalışmalarında, bu konumla ilgili pek çok ifadeye yer veren Comte'a göre matematik, bütün bir pozitif sistemin dingil çivisidir:

"Tarihsel açıdan bakıldığında, matematiksel analizin, geometrik ve mekanik olguların tefekküründen doğduğu görülür; ancak, mantıksal olarak dile getirmek gerekirse, geometri ve mekanikten pek bağımsız değildir. Analitik düşünceler, diğer bütün düşüncelerden daha üniversal, daha soyut ve daha basittir; geometrik ve mekanik anlayışlar, zorunlu olarak analitik düşüncelere dayanırlar. O nedenle matematiksel analiz, bütün bir pozitif bilgi sistemimizin hakiki rasyonel temelidir."[72]

Comte, onyedinci yüzyıl doğa Felsefecileriyle, Aydınlanma çağı filozoflarının, "doğal düzen" ya da rasyonel düzen dogmasına inanıyordu. Buna göre, evrenin doğal bir düzeni vardı ve bu düzen matematiksel bir düzendi. Bilimin görevi, bu doğal düzenin işleyiş yasalarını keşfetmekti. Comte'a göre bu düzen, yalnızca doğal fenomenlere yer veren bir düzen değil; aynı zamanda, bu doğal fenomenlere tekabül eden bilimlere yön veren bir düzendi de. Böylece, doğanın düzeni, bilime de yansıyor olmalıydı: Doğal fenomenler arasındaki ilişkiler ya da hiyerarşi, bilimler arasındaki ilişkileri ya da hiyerarşiyi belirler veya bilimler arasındaki ilişkiler ya da hiyerarşi doğal fenomenler arasındaki ilişkileri ve hiyerarşiyi yansıtırlar. Bilimlerin doğru sınıflandırması, doğal fenomenlerin doğru sınıflandırmasını içerir. Comte'un bilimleri sınıflandırma girişiminde izlediği temel ilke şudur: Sınıflandırma, basitten karmaşığa, genelden tikele doğru ilerlemelidir. Fakat, bize en basit, en genel bilgiyi sağlayan bilim hangisidir? Gayet tabii, matematik. *"Bu nedenle"* der Comte,

"yalnızca matematik yoluyladır ki biz, hakiki bilimin ne olduğunu anlayabiliriz. Yalnızca matematikle en yüksek düzeyde basitliğe, insan zihninin ulaşabileceği en yüksek soyutlama olarak bilimsel yasanın kesinliğine ulaşabiliriz.[73]

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, bilimler merdiveninin en üst basamağında matematik ikamet eder ve onu, Comte'un sınıflandırma ilkesine göre, sırasıyla, şu bilimler izler: Astronomi, fizik, kimya fizyoloji, sosyal fizik (sosyoloji).

Comte'un bilimler sınıflandırmasında matematik yalnızca sahip bulunduğu genellikle, basitlik ve kesinlik derecesiyle en ideal bilim değildi sadece, aynı zamanda iyi bilimle kötü bilimi, bilimsel olanla bilimsel olmayanı, bilimle ideolojiyi, bilimle mit ve dini, bilimle metafiziği, Comte'cu dille, bilimsel ya da pozitif aşamayla dini ve metafizik aşamayı birbirinden ayırmamızı sağlayacak nihai ve biricik kriterdi de. Bilimler arasındaki "biricik zorunlu birlik, yöntem birliğidir"[74] diyordu Comte ve böylece bütün bilimler tek bir bilimsel yönteme indirgenebilirler ve tek bir yöntem altında birleştirilebilirdi. Aslında bilim, tek bir bütündü. Sözkonusu yöntem, matematiksel analizdi. Sosyal fiziğin ya da sosyolojinin veya sosyal bilimlerin araştırma nesneleri dahil, bütün bilimsel fenomenler tek bir yöntemle ele alınabilirler ve araştırdıkları konular her ne olursa olsun, bütün bilimler aynı yöntemi kullanabilirlerdi[75].

Comte, aydınlanma düşüncesine bağlı bir düşünürdü ve onun savunduğu görüşleri formüle ediyordu: toplumu ve toplumsal fenomenleri, doğa bilimlerinin yöntemleriyle, daha yerinde bir söyleyişle rasyonel ya da bilimsel yöntemle incelemek mümkündür. Akıl'la herşey açıklanabilir ve akıldışı, gerçekte bir illüzyondur ve insanın *ratio*'sunun işlevi olan matematik, sayılabilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir olanın bilimidir; ölçülebilir ve hesaplanabilir olan, deney ve gözleme tabi tutulabilir olandır; deney ve gözleme tabi tutulabilir olan, *birincil nitelikler*, başka bir deyişle, *res extensa* alanında yeralan fenomenlerdir. Dolayısıyla yalnızca *olgular*'m bilimi yapılabilir; değerler ve ölçülemeyen, beş duyu-ötesi fenomenlerin bilimi yapılamaz. Beş duyu-ötesi zaten, beş duyu kapsamına giren fenomenlerin türevi fenomenlerden oluşur; bu alan illüzyon alanıdır. Beş duyu ötesi alan, akıl-dışı alandır. Bilimsel araştırma, bir anlamda, bilimsel olguların, değerlerin yarattığı pislikten temizlenmesi işlemidir.[76]

Bu nokta, Comte pozitivizmiyle (klasik pozitivizm) Viyana Ekolü pozitivizmi (neopozitivizm yada mantıksal pozitivizm) birleştiği yerdir ve heriki pozitivizmin de Aydınlanma düşüncesine bağlılığının göstergesidir. Bilimleri tek bir yönteme indirgeme fikrinin kökleri aydınlanma düşüncesinde bulunabilir ve entellektüel literatürde bu tutuma *epistemik monizm* adı verilir. Saint Simon ve Comte'nin bir ideal olarak peşinde koştukları bu proje, Viyana Ekolü düşünürlerinin en temel entellektüel amaçlarından biri durumundaki "bilimlerin birliği (unity of science)"ni gerçekleştirme rüyasına dönüşmüştür[77]. Bu bilimsel ütopyanın tarihsel gelişimini kabaca belirlemek mümkündür ve gerçekte problem (sosyoloji bir bilimsel disiplin olarak doğmadan önce ortaya çıkmış bir problem olduğuna göre) felsefi bir problemdir.

Comte, kitaplarının birinin adından da anlaşılacağı üzere, ısrarla pozitif felsefe terimini kullanmayı tercih ediyordu. Kavram, *philosophies de sciences* (bilimler felsefesi) ya da *philosophie naturalle* (doğa felsefesi yada doğal felsefe)'in karşılığıydı. Çünkü "doğa" ve "bilim" terimleri bütün fenomenleri içermiyorlardı. Oysa, ona göre, *pozitif felsefe*, terimi, hem doğa fenomenlerini hem de toplumsal fenomenleri içine alıtordu. Pozitif felsefe, bütün bilimlerin bilimi, pozitif felsefe bir meta-bilimdi. Felsefe kendisini metafizik ve spekülatif eğilimlerden kurtarmalı ve kendisini bilim felsefesi olarak yeniden kurmalıydı. Yani felsefe, bilim felsefesine indirgenmeliydi. Bu, aklın metafizik yönüne bir saldırıy-

dı. Aklm rolü, varolanın hizmetinde bir hesaplama, ölçme ve sayma, bir mantıksal rol olmalıydı. Hobbes, aklı hesaplayıcı ilke diye tanımlamamış mıydı?[78]

Bu entellektüel tutumun tarihsel gelişimindeki ikinci adım, Comte'a çok şey borçlu olduğu tescil edilmiş bulunan, katı bir empirist ve **Mantık Sistemi** (1843) adlı kitabın yazarı olan Mill tarafından atıldı. Mill, bir adım daha ileri giderek, matematiğin doğrularını empirik genellemelerle eşitledi. Sonuç, apaçık ortadaydı: Felsefe temelde mantıksal bir disiplindi. 1879 yılında önemli bir başka adım, Güttlob Frege'den geldi. Frege, hem matematiksel mantığın, hem de mantığa dayalı bir dil ve anlam teorisinin kurucusuydu. Geleneksel felsefi konuları mantık kriterine vurarak , felsefeyi meşru felsefe ve gayrımeşru felsefe olmak üzere ikiye ayırdı. Bu ayırımda, gayrı meşru sayılan şey metafizikti ve ayırımın negatif yanını temsil ediyordu; pozitif yanda ise bilimsel felsefe ikamet ediyordu. Neopozitivizme düşünce babalığı yapmış bir diğer düşünür de Avusturyalı matematikçi Mach (1838-1916)'tı. Mach'ın temel problemi, metafiziğin bilimde, felsefede olduğundan daha fazla doğrulanamayacağı idi. Daha sonra İngiliz düşünürü Karl Pcarson (1857-1936), Mach'ın görüşlerini geliştirerek yeniden formüle etti. Aslında yaptıkları şey, Comte'un görüşlerinde zımnen varolan empirizmi ve pragmatizmi sistematize etmekti[79]. Fakat görüşlerindeki pozitivistik ima açıktır: Rasyonalizmi, matematik ve mantıktaki son gelişmelerle bir derece daha ileri kaydırıp, matematiksel mantığı nihai kriter haline getirerek, ikincil nitelikler alanını veya metafizik alın, bilimsel analizin dışına atmak.

Daha önceki entellektüel başarılar her ne olursa olsun, neopozitivizme kaynaklık eden en büyük düşünür hiç şüphesiz B. Russel'dir. Russel, 1910-1913 yılları arasında yazdığı **Matematiğin Prensipleri** adlı eserinde matematiğin temel doğrularını mantığa yerleştirerek, mantığın ve matematiğin temelde bir olduklarını öne sürdü. Bilgi teorisiyle ilgili görüşleri, klasik pozitivizmin metafiziğe saldırısına lojistik destek sağladı. Ona göre felsefenin amacı empirik bilime temel sağlamaktı ve bu da bilimsel metodolojiyle yapılmalıydı. Kurduğu sistem, entellektüel literatürde *mantıksal atomculuk* diye bilinmektedir ve Russel bilimisttir[80]. Neopozitivizmin doğuşuna kaynaklık etmiş bulunan diğer önemli bir düşünür **Tractatus**'un yazarı genç Wittgenstein'dir. Wittgenstein'in bu çalışması, neopozitivistlerin Viyana kahvelerinde sık sık tartıştıkları bir el kitabı olmuştu[81].

Bu çalışmanın başında, rasyonalizmi, matematiğe ve mantığa inanç, diye tanımlamıştır. Yukarda, çok genel hatlarıyla sunduğumuz tarihsel gelişim süreci sonunda, matematikle mantık birleştirildi. Bu işlem Comte'un matematiğe verdiği önemin entellektüel tarihteki en iyi formülasyonuydu. Böylece, *Yeni Hıristiyanlığın peygamberi Saint Simon ve Pozitivist dinin* peygamberi Comte'un projeleri tamamlanmış oluyordu. Comte monizmine paralel olarak, Viyana Ekolü düşünürleri, bütün bilimleri ortak tek bir yönteme, ortak tek bir matematiksel-mantıksal dile, ortak bilimsel yasalara indirgediler. Böylece, onların ellerinde bilim, insanlığı kurtuluşa götürecek biricik doğru ve geçerli dünya görüşü statüsüne yükseliyordu. Comte da, pozitivizmi insanlığın kurtuluşuna en uygun reçete diye sunmamış mıydı? Böylece neopozitivizm, bütün bilimler için bir ortak mantık dili inşa etmeyi denediği için *logosentrik* ve bilimi, varolan dünya görüşlerinin yerine ikame ettiği için *bilimist*'ti. entellektüel literatürde bu tavır alı-

şın adı genellikle *bilimizm* (scientism) diye anılır. Bilim, üniter (unified) bir entellektüel sistemdir; bilimin sınırı yoktur ve dolayısıyla kapsamına girmeyen hiçbir varlık alanı yoktur; bilimin yöntemleri, sosyal bilimler dahil bütün araştırma alanlarında kullanılmalıdır; bütün düşünce bilimsel düşünce ve saçma şeklinde ikiye ayrılır ve bilimsel düşünceyi saçmadan ayırmamazı sağlayacak tek üniversel kriter doğrulama ilkesi (rasyonalist bir ilke)'dir[82].

Bu seküler monizmin imaları açıktır: Bilimden başka kurtuluş yolu yoktur; bilimin yöntemleri evrensel yöntemler, bilimin kriterleri evrensel kriterler, bilimin doğruları evrensel doğrulardır. O halde, dünya görüşleri ve doğruları her ne olursa olsun, bütün toplumlar ve insanlar bu kriterleri, bu yöntemleri ve doğruları benimsemelidirler; çünkü bilim dışında kalan herşey saçma, hurafe ve irrasyoneldir. Politika bilimsel olmalıdır; sanat ve gündelik hayat bilimsel olmalıdır. Dahası, insanlar gündelik hayatlarını, bilime, bilimin yöntemlerine ve doğrularına göre düzenlemelidirler. Bilim, dünyevi bir cennetin kapılarını açan sihirli anahtardır. Pozitivizmin veya bilimizmin olması gerekene (what ougt to be) yaptığı bu vurgu, bir buyruk, emir ve talimat tonlamasına sahiptir. O nedenle, pozitivizm yalnızca insanları ve toplumları tek yönteme, tek açıklamaya, tek hakikate, tek yasaya ve dile mahkum ettiği için değil sadece, aynı zamanda bütün bir gelişimi sırasında karşı çıktığı "değerlerin" yerine geçebilecek tek değer sistemine dönüştüğü için de epistemik ya da entellektüel bir despotizm türüdür. Formüle edelim: Çünkü, Tek Hakikate (bilimsel doğru), Tek Otoriteye (bilimadamının ve bilimsel kurumların otoritesi) ve tek Tanrıya (Doğa) inanır ve farklıyı yoksayar. Pozitivizm, homojen, yeknesak ve renklerden mahrum edilmiş bir dünya ve geleceği çıkarılmış davetiyedir. Kendisi dışında başka herşeyi reddettiği için, radikaldir; pozitivizm, rasyonel ya da bilimsel fundementalizmdir.

Klasik pozitivizmi ve Neopozitivizmi Aydınlanma düşüncesine bağlayan, her iki pozitivizmi birleştiren ve genelde pozitivizmin en temel unsuru konumundaki diğer bir özelliği, aydınlanma düşüncesinin ana dogma ya da inançlarından biri olan *ilerleme* fikrine bağlılığıdır. Comte bunu, *düzen ve ilerleme* (Order and Progress) sloganıyla formüle etmiştir. O, sosyolojisini veya sosyal fiziğini de bu slogan çerçevesinde ikiye ayırır: *Sosyal statik*, düzenin bilimini, *sosyal dinamik*, ilerleme'nin bilimini yapacaktır. İlerleme, insan ırkının (yazının girişinde ondan yaptığımız iktibasın gösterdiği gibi) arî ırkın (veya beyaz ırkın) geçirdiği evrime bakılırsa dini (teolojik) dönem, metafizik dönem ve pozitif (bilimsel) dönem istikametini izler. Bu dönemlere de üç insan tipi tekabül eder: Din adamı, filozof ve bilim adamı. Bilimadamı seküler ideal ya da kamil insandır ve bu üçlü şema seküler teslis'ten başka birşey değildir istikameti belirli ve kaçınılmaz birşeydir[83]. Fakat bütün diğer "ilerleme" düşüncelerinin olduğu gibi, Comte'cu ilerleme düşüncesinin de bir handikapı vardır: insanlık tarihini, tarihin belirli bir aşamasında, bir şimdi'de, Comte'un şemasında bilimsel ya da pozitif aşamada dondurmak. Konumun, entellektüel literatürdeki adı *eskatoloji*'dir. Bu anlamda, pozitivist eskatoloji, hıristiyan eskatolojisinin yerini almaktadır. Aydınlanmacı ilerleme anlayışında olduğu gibi Comte'cu ilerleme anlayışında da önemli olan, *şimdi*'dir, yani pozitif ya da bilimsel dönemdir; *geçmiş* (yani dini dönemle metafizik geçiş dönemi) kötüdür, arkaiktir ve lanetlenmelidir; *gelecek* pek

önemli değildir; çünkü son aşamaya zaten gelinmiştir ve bilimsel dönemden sonra ortaya çıkacak gelişmeler, olsa olsa, bilimsel dönemin genişlemeleri olabilirler yalnızca[84]. Fakat bu tutum, tutucu, muhafazakar ve statükocudur; şimdiyi yüceltmek ya da meşrulaştırmak için geçmişi ve geleceği lanetler. Eğer, günümüzün çok muteber (!) ve beylik sıfatlarından birini kullanmak gerekirse, aslında, pozitivizm, bir tür statükoyu meşrulaştırıcı ideolojidir ve "gerici"dir. Daha yerinde bir söyleyişle, aydınlanmacı ve Pozitivist "ilerleme" düşüncesi, tutucu, statükocu ve "gerici" bir düşüncedir.

İlerleme düşüncesinin çağrışımları bunlardan ibaret değildir. "İlerleme" düşüncesinin, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyılda, daha sonra, yirminci yüzyılda Avrupa'da neden bu ölçüde önemli olduğunu kavrayabilmek için, sözkonusu dönemlerde, ilerleme ideolojisinin yeşerdiği toplumların, dünya toplumlar hiyerarşisindeki konumlarına bakılmalıdır. Sözkonusu yüzyıllar, Batı toplumlarmm, tarih-dışı toplumlar karşısında yükseldiği yüzyıllardır; onlar dünya sisteminde, statükonun nimetlerini yiyen ve statükoyu temsil eden toplumlardır. Aydınlanma düşüncesinin ve pozitivizmin, Batı toplumlarınm, dünya üzerindeki statükosunu aklayan bir ideoloji olduğunu öne sürmek, o nedenle, pek şaşırtıcı bir görüş sayılmamalıdır. Çünkü, "ilerleme", (isterseniz yükseliş deyin) pozitivizmin önderlerinin yaptıkları vurguya bakılırsa, daima Batı toplumlarınm ilerlemesi ve yükselişi anlamına gelmiştir.[85]

Sonuç: Pozitivizm ve Türkiye

Pozitivizm, bir modernite dönemi düşünce akımıdır ve paradigmatik kaynağı, bir düalizm biçimi olan, birincil nitelikler - ikincil nitelikler doktrinidir. Epistemik hiyerarşide, birincil niteliklerin, ısrarla altım çizerek, ikincil nitelikleri daha aşağı bir konuma yerleştiren ya da ikincil nitelikleri, birincil niteliklerin ürünü sayarak illüzyon statüsüne indirgeyen her düşünme tarzı pozitivisttir. Batı entellektüel tarihinin bütünü içindeki konumunu belirlemek gerekirse, şu genel şemada ona bir yer bulmak mümkündür: Pozitivizm, Ortaçağ'dan modernite dönemine geçiş ya da Aristotalesçi veya hiyerarşik evren anlayışından Eflatuniyen (Newtoniyen ya da mekanik) evren anlayışına geçiş sürecinin ürünüdür. Eflatuniyen ya da mekanik evren, modernite sürecinin evrenidir ve pozitivizm, karşısında yeraldığı *negativizm* dahil, modernitenin diğer bütün düşünce akımlarıyla, bu evren anlayışını paylaşır. Pozitivizm bir modernite ideolojisidir. Gereğinden fazla kapsayıcı olmak pahasına, bir genelleme yapmak gerekirse, onun, yüzyılımızın ilk çeyreğinden sonra yapılmış bütün eleştirileri, Einsteiniyen evren anlayışı ya da rölativite evreni içinde yeralırlar[86].

Batı entellektüel tarihinde, hem temel dogmaları bakımından hem de tarihsel gelişim süreçleri açısından birbirinden kopuk olmayan iki tür pozitivizm vardır: klasik pozitivizm ya da Comte pozitivizmi veya *naiv pozitivizm* ve Viyana Ekolü düşünürleri pozitivizmi, Neopozitivizm, Mantıksal Pozitivizm ya da *sofistike pozitivizm*. Neopozitivizm, Comte pozitivizminin, "insanlık dini" olma iddiasını taşımıyor ise de, kendisini, ünlü pozitivist manifestoda dile getirdiği gibi, bir "dünya görüşü" olarak takdim eder; bununla birlikte, heriki pozitivizmin de "pozitif" sıfatına yaptıkları vurgu, ilk bakışta, pek masum bir şey gibi görünür ve üzerinde kafa yorulmadığında, "asıl" anlamını kavramak kolay değildir. *Poziti-*

vizm, negatifin, *negativizmin* karşısında takınılmış bulunan entellektüel tutumun adıdır. Pozitif olan, rasyonel (mantıksal ve matematiksel ve dolayısıyla deney ve gözleme dayalı) olan, rasyonel olan "doğal" olan; doğal olan, "normal", "sağlıklı", "doğru", "üniversal", "ideal" ve "bilimsel" olandır. Terimin mantığıyla düşünüldüğünde, "negatif" olan, akıldışı, (irrasyonel), "bilimdışı" deney ve gözlem dışı, beş duyu ötesi, "sağlıksız", "anormal", "mahalli ve lokal", paranormal ve parapsikolojik olandır. Pozitif, "mutlak"ın, "üniversel"in, *Doğa*'nın özelliğidir; pozitif olan, şimdi varolandır, tarihte kalan değil, *Akıl, Doğa, Bilim* ve *Bilimadamı*, pozitif özelliklere sahiptir; geçmiş ve geçmişteki herşey negatiftir. Negatif olan, din, gelenek, kültür, ideoloji, mit ve değerlerdir. Bunlar, sübjektiflerdir ve "objektiflik", yalnızca bilimin ve bilimadamının imtiyazı olduğuna göre, bilimsel de değildirler. Fakat bu anlayış tam bir manişeist ideolojidir; bu düalist karşıtlığın "pozitif" yanında aydınlığın güçleri, "negatif" yanında karanlığın güçleri ikamet ederler. Daha da şaşırtıcı olan şey, negatif tarafta yeralan kalemlerin tamamının, insana ve topluma ait özellikler olmasıdır. Böylece, pozitivist ideolojiye göre, "pozitif", "objektif", "doğal" olan, insandışı ve toplum dışı olandır. Pozitivizm bu noktada, insanı ve toplumu, entellektüel evrenden kapıdışarı etme ve *bilgiyi insansızlaştırma ideolojisi*ne dönüşür. Buna, sosyal teoride bilgiyi, insandan ve toplumdan, insanın ve toplumun değerlerinden arındırılmayı içeren "bilim miti"[87] denilmiştir.

Pozitivizm, kendisi dışındaki bütün ideolojileri reddeden bir ideoloji, kendisi dışındaki bütün gelenekleri reddeden bir gelenek, kendisi dışındaki bütün dinleri reddeden bir din, kendisi dışındaki bütün dünya görüşlerini reddeden bir dünya görüşü, kendi mitleri dışındaki bütün mitleri reddeden bir mittir. Nedeni açıktır. Pozitivizmin, kendisi dışındaki gelenek, din, mit, ideoloji ve dünya görüşlerini reddedişi, öylesine kesin ve radikal bir reddediştir ki, bu red süreci sonunda, reddettiği şeylerin bıraktığı boşluğu doldurmak ister ve ister istemez onların konumuna düşer. O, bütün radikalizmleri reddeden radikal bir tutumu dile getirir; seküler bir fundamentalizm türüdür. Radikalizmi, Batı toplumlarının tarihine bakıldığında da apaçıktır: Comte, Batı toplumlarınm kendi iç hiyerarşisinde yükselen seküler sınıfların ve dünya toplumları hiyerarşisinde yükselen Avrupa'nın sözcüsüydü; Viyana Ekolü düşünürleri, önceleri Nazizme, daha sonra Stalinizme ve Komünizme karşı, Batı Avrupa'nın sözcülüğünü üstlenmişlerdi. Comte, bulduğu entellektüel formülü bütün insanlığa teşmil ederken, Batı'nın modernite süreci öncesi günahlarını da bütün insanlığa teşmil eder. Negatif olan ve reddedilmesi gereken yalnızca Hristiyanlık, yalnızca Ortaçağ geleneği değildir; Azteklerin, Kur'an'a inananların, Nirvana'ya tapanların geçmişidir de. O, seküler bir dinin peygamberidir ve bu dinin merkezinde Ari ırk ve Batı Avrupa vardır; başka toplumlar ve başka dünya görüşleri periferidir ve kutsal kent, seküler peygamberler şehri Paris'tir; Türk aydınlarının ve bürokratlarının Paris'i.

Türkiye açısından bakıldığında, pozitivizmin ve pozitivistlerin konumu trajikomik bir görünüm sergilemektedir. Herşeyden önce, tarihin, pozitivizmin Türkiye'ye girişi dönemine taşıdığı toplum ve onun kuramsal yapıları dikkate alındığında, pozitivizm, Osmanlı toplumunun marjininde ortaya çıkmış bir ideolojidir ve başka bir çalışmamda belirttiğim gibi,[88] ülkemizdeki ilk "modern", "ilk"

"Batılı" ideolojidir. Pozitivizm, toplumumuza giriş şartları açısından bakıldığında, Osmanlı toplumunun marjininde yeralan bir marjinal grubun, bir azınlığın ideolojisiydi (zaten başka türlü de olamazdı.) Fakat, bu azınlığın, bu marjinal grubun, onu başka marjinal gruplardan ayıran bir özelliği vardı: Sözkonusu azınlık Osmanlı toplum yapısını resmeden hiyerarşinin herhangi bir yerini değil, zirvesini işgal ediyordu. Ülkemizde, seküler dünya görüşü, modern yönetim biçimleri, yeni entellektüel sınıf, bu çekirdek grup etrafından şekillendi. İmparatorluk parçalanıyordu ve bu batan imparatorluğun elitleri, Koçi Bey geleneğinin sunduğu reçetelerin fayda getirmediğini görmüş bir elit olduğundan, çareyi Osmanlı toplumunun dışında bir yerde, Batı'da aramakta gördüler. Devlet ve imparatorluk kurtarılmalıydı. Bu noktada, pozitivizm, vurguladığı görüşlerle, Osmanlı toplum ve devletinin şartlarına denk düşen özellikler içeriyordu. İmparatorluk parçalanıyordu; birliğe ihtiyaç vardı; uluslararası arenada ayakta kalmak gerekiyordu; ayakta kalınabilmesi için, toplumlararası hiyerarşide yükselmek, yani ilerlemek elzemdi. *Birlik* (ittihad ya da düzen) ve *ilerleme* (terakki) vurgulanmalı, devletin ve toplumun temel hedeflerine dönüştürülmeliydiler. Pozitivizm, imparatorluğun bu temel ihtiyaçlarına birebir tekabül ediyordu. Comte'un *Order and Progress* (Düzen ve İlerleme) motto'su, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir bürokrat elit sınıfın kurduğu örgütün, hızla işleyen bir süreç sonunda adı ve hedefi haline geldi: *İttihad ve Terakki*. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bu olgunun III. Selim zamanından beri Avrupa'yla yoğun etkileşim sonucu atılmış entellektüel, politik, askeri ve ekonomik bir temeli de vardı. İmparatorluk parçalanıyordu; imparatorluk kısmî başarılar dışında bütün cephelerde yeniliyordu ve pozitivizm bir kurtuluş reçetesiydi. Pozitivizm, Avrupa'da da, 1789 Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan bunalıma çare olarak sunulmuştur. Fakat, Avrupa'da pozitivizmin, Osmanlı İmparatorluğu'nda pozitivizmden farklı bir bağlamı vardır. Onlar, pozitivizm denilen reçeteyi, farklı bir toplumdan almamışlardı; pozitivizm, Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılda yaşanan bunalımlar kadar Avrupalıydı. Ayrıca, Avrupa'da pozitivizm, egemen entellektüel düşünme tarzı olmasına rağmen, alternatif düşünce gelenekleri (Hristiyan teolojisi ve Alman romantizmi ve Kantçı gelenek vb.) arasında bir düşünce geleneğiydi. Bizde ise rakipsizdi ve toplumsal hiyerarşinin zirvesinde yeralanların, iktidardakilerin ideolojisiydi.

Eğer Türkiye Cumhuriyeti kurucu elit kadrosunun İttihad ve Terakki kadrosu mensubu aydın bürokratlar oldukları tezi doğru ise, pozitivizme dört elle sarılmış bir elit sınıfın ellerinde şekillendi. Pozitivizm, onların şahsında yeni bir devletin, yeni bir rejimin ethos'u ve resmi ideolojisine dönüştü. Uluslararası arenada, pozitivizmin benimsenme sürecinin, bir karşılığı da vardı. Bir tarih vermek gerekirse, Osmanlı Devleti, varoluşunun garantisi ve problemlerinin çözümünü, Batı ittifakı'na katılmakta görüyordu: Cumhuriyet döneminde de durum aynen sürdü; entellektüel ve dünya görüşü düzleminde bir ittifak olmaksızın (yani pozitivist dünya görüşüyle ittifak olmaksızın) politik ve toplumsal ittifak imkânsızdı. Kaldı ki pozitivizm, sunduğu "bilim" resmiyle evrensel, toplumlarm çıkar ve değerlerinden bağımsız ve nötr görünüyordu. Bilim ve teknoloji dışında kurtuluş yolu yoktu. Bugünden bakıldığında, hem İttihad ve Terakki kadrosunun hem cumhuriyetimizin kurucu kadrosunun bunu devletin ve toplu-

mun bekaası için yürürlüğe koyduğu hususu, apaçık ve şüphe götürmez bir şeydir.

Pozitivizm, ülkemizde yalnızca devletin resmi ideolojisi değildir ve yalnızca bu anlamda egemen ideoloji değildir; aynı zamanda aydınlar ve entellektüeller arasında da egemen ideolojidir. Durum, günümüzde de değişmemiştir. Yeni entellektüel sınıf, içeriği pozitivist eğitim kuramlarımızın ürünüdür. Cumhuriyetin yeni eğitim kurumlarının, boğazlarına kadar geleneklerinin içine gömülmüş bulunan insanlara vermeyi planladığı şey açıktır: Bilimin aydınlığı. Toplum, bundan böyle bilime görü düşünecek, bilime göre yaşayacaktı: Yol göstericiler, medrese âlimleri, şeyhler ve imamlar değildi; ışık Mekke'den gelmiyordu. Bundan böyle, yol göstericiler, bilim adamları, öğretmenler ve aydınlardı; aydınlığın kaynağı, Paris ve Londra, aydınlığın kaynağı okul ve üniversiteydi. Aydınlar ve devlet elele, tek dünya görüşüne (pozitivizme) bağlı, homojen ve üniter toplum yaratmak istiyordu. Aydınlar ve yeni entellektüel önderler, bu yeni dünya görüşünü geniş halk yığınlarına götürme ateşiyle yanıp tutuşan —Çalıkuşu tipinde resmedildiği üzere—gönüllü misyonerlere dönüştüler. Bu misyoner aydın-bürokratların amacı apaçıktı: Halka evrensel ya da "bilimsel" bir yaşama tarzının âmentüsünü aşılamak ve deyim yerindeyse onu "adam etmek".

Bu seküler misyoner aydm-bürokrat hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun, yüzyıllar öncesinden tevarüs ettiği dünya görüşüne, dinine mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaştı. Bu savaşta kullanılan biricik etkili entellektüel silah, "bilim"di. Böylece "bilim", pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girişilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanıldı. Dahası, "bilim"in, pozitivist aydın-bürokrat sınıfın, toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardı.

Fakat yukarda çizilen resimde yine de bir şey eksiktir: Pozitivistler, hiçbir zaman, toplumlarına "bilim" diye sundukları şeyin, aslında bilimin kendisi değil ideolojisi olduğunu görmediler (göremezlerdi de). Eğitim kurumlarımızın bugünkü durumu ve bu konuda yaşadığımız deneyimin ürünleri dikkate alındığında durum apaçık ortadadır: Bilimi hâlâ alamadık. Aldığımız şey, bilimin kendisi değil ideolojisi. Çünkü Türkiye'de gerçekte, üniversite ve eğitim kurumlarının misyonu, hiçbir zaman bilim olmamıştır; eğitim kurumlarımızın ana görevi, toplumu pozitivist bir dünya görüşüne göre değiştirmek olmuştur. (Burada dürüstçe belirtmek gerekir ki, herşeye rağmen, sözünü ettiğim elit zümrenin kısmî başarıları asla görmezlikten gelinemez ve yine aynı şekilde "toplumu değiştirme misyonu" da asla hafife alınamaz). Nihayet, sözkonusu pozitivist bürokrat aydın sınıfın, bir insanın ya da bir toplumun dünya görüşüne, dinine, hurafelerine ve mitlerine saldırının, aslında onun kendisine saldırı olduğunu da göremediler. Toplumu ve devleti kurtarmak gibi bir yüce amaçları vardı ve bu aciliyet, onların bunu görmesini engelliyor ve yaptıkları şeyi meşrulaştırıyordu. Tarihimiz karanlıktı; Osmanlı kötüydü; din ve gelenek reddedilmeliydi. Bu anlayış daha çok eğitim kurumlarında etkiliydi. Okul, gelenekten kopuşun ve pozitivist dünya görüşüne girişin eşiğiydi. Bu eşikten geçenler, yazının girişindeki alıntıda dile getirildiği üzere, "mızraklı ilmihal"le büyümüş ataların çocuklarıydılar; eve döndüklerinde, hurafeleriyle, gelenekleri ve mitleriyle yaşayan anne-ve-babalarını

zavallı, geçmişe ait ve anlamsız buldular. Onlar, *res cogitans* veya *ikincil nitelikler* evreninde yaşıyorlardı ve bu evren illizyonların evreniydi.

Sosyolojinin ve sosyal bilimlerin ülkemizdeki konumuna bakıldığında, ortaya çıkan manzara dehşete düşürücüdür. Entellektüel arenada olduğu gibi akademide de egemen ideoloji pozitivizmdir. Genellikle, bütün sosyolojinin "uygulamalı" sosyolojiden ibaret olduğu, sosyolojik araştırmanın, anket ve istatistiğe dayalı bir araştırma olduğu düşünülür. Sosyoloji, en az fizik kadar sayılarla (matematik) işgörmelidir. O nedenle sosyoloji felsefeden ya da metafizikten, değerler ve diğer kültürel unsurlardan tecrit edilmiş bulunmalıdır. Ülkemiz, sosyal bilimcileri "objektif (nesnel)" sosyoloji mitine öylesine derin bir bağlılık duyarlar ki, bu durum, sözkonusu mite bağlılığın da aslında bir "inanç" veya "değer" olduğunu görmelerini engeller. Biricik sosyoloji, pozitivist sosyolojidir ve başka sosyoloji yoktur. Bu anlayışı, sosyolojik monizm etiketiyle yaftalamak mümkündür.

Şu anda adını hatırlayamadığım bir sosyolog şöyle diyordu: "Araştırma sırasında, teorilerle olgular çatıştığında olguları mı tercih edersiniz yoksa teorileri mi?" Türk sosyal bilimcileri, teorik düzeyde hep, pozitivist ideolojinin buyurduğu gibi "olguları" tercih ederler. Fakat bir yüzyıla yakın bir zamanı kapsayan sosyoloji ve sosyal bilimler deneyimimiz, açıkça göstermektedir ki, pratik düzeyde bunun tam tam tersi yapılmıştır. Pratikte teori, yani pozitivist teori tercih edilmiş ve bu teorinin çerçevesine girmeyen toplumsal olgular araştırma faaliyeti dışında tutulmuştur. Bu, uygun şekilde dile getirmek gerekirse, Türk sosyolojisinin ya da pozitivizmin paradoksudur. İkincil faktörler alanında kalan toplumsal yapılar hiçbir zaman Türkiye'de sosyal bilimlerin araştırma odağına alınmamıştır. Sözkonusu ikincil faktörler, din, gelenek, hurafeler, mit ve tarih gibi kalemleri içerir. Bunlar, matematiğin veya uygulamalı sosyolojinin kapsamına girmeyen illüzyon alanında yeralırlar ve illüzyondurlar; "bilimsel ya da sosyolojik olgu" değil.

Nihayet, Türkiye'de entellektüel, aydın ve sosyal bilimci, yuvasından çıkararak büyük kentlerin sokak aralarında garip kılıklarda bugün karşımıza çıkan "büyüsü bozulmuş geleneğin" yarattığı sorunlara bir açıklama ve yorum getirmek zorundadır. İdeolojimiz "illizyon" saydığı için, görmezlikten gelerek yoksaydığımız *gelenek*'le artık burun burunayız ve artık ondan kaçamayız. Şimdi ne yapacağız?

Dipnotlar

1- Ülkemiz entelektüellerinin birçoğu, genellikle pozitivizmi, ülkemize giriş kontekstini gömezlikten gelerek toplumumuzun bugünkü problemlerinin biricik nedeni olarak görme eğilimindedir. Çizdikleri pozitivizm resmi bir günah keçisidir. Bu tutum, bir tür " toptancılık " tır ve hatalıdır. Hiçbirşey toptan yanlış değildir ve bu nedenle toptan reddedilemez. Apaçık görünen şey, dönemin tarihsel şartlarına bakılırsa, Osmanlı elitlerinin başka bir tercihlerinin bulunmadığıdır.
Problem bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Osmanlı elitleri arasında " bilime kayıtsız şartsız inancın " doğuşu için, Heyd, Uriel; " The Ottoman Ulema and Westernizaiton in the time of Selim III and Mahmud II " Scripta Hierosolymitana, Publications of the Hebrew University, Jarusalem, Volume IX , Studies in Islamic History and Civilization, Ed. Uriel Heyd, Magne Press, Jarusalem, 1961, ss. 63- 96; İhsanoğlu, Ekmeleddin, Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri, Edebiyat Fakültesi Basımevi,

İstanbul, 1987; Adıvar, Adnan, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970; Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979; Berkes, Niyazi, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, (tarihsiz); Tanpmar, Ahmet, **19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976; Lewis, Bernard, **Modern Türkiye 'nin Doğuşu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984; Soysal, İsmail, **Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri (1789- 1802)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1964; Karal, Enver Ziya, **Selim III'ün Hat-ti Hümayunları Nizam-ı Cedit, 1789-1807**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988; Hanioğlu, Şükrü, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985; Korlaelçi, Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986; Okay, M. Orhan, **Beşir Fuad**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1969; Bolay, S. H, **Türkiye 'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi**, Üçüncü Baskı, Akçağ Yayınları, İstanbul, (tarihsiz); Mardin, Şerif, **The Genesis of Young Ottoman Thought**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1962; Dölen, Emre, "Tanzimattan Cumhuriyete Bilim ", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, C.I, İletişim Yayınları, 1985, ss.154-196; Sezer, Baykan, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1988; Akgün, Mehmet, **Materyalizmin Türkiye' ye Girişi ve İlk Etkiler**, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1988.

2- Benzer görüşleri doktora tezim olan şu çalışmada savundum: Arslan, H, **Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, ss.1-6, 130- 37.

Üzülerek belirtmeliyim ki Türk pozitivizmi, bu çalışmanın kapsamı içinde yer almıyor. Ancak, genelde " pozitivizm " hakkında bir çalışma yapmadan, entelektüel tarihimizde pozitivizmin yerinin ve öneminin kavranamayacağı açıktır.

3- Sözün gelişi, pozitivizmin ısrarla altını çizdiği empiri'yi, deney ve gözlemi ya da "olgu"yu hepten görmezlikten gelebilir miyiz ? Bugünkü entelektüel konumumuzun pozitivizmin mirası olduğunu, entelektüel cedlerimizin pozitivist düşünce adamları olduğunu görmezlikten gelmek mümkün müdür ? Bu sorulara verilecek cevap " Hayır " dır. Her toptan reddedişin altında, fundemantalist bir tutum vardır ve bu tutum entellektüel dürüstlüğü aykırıdır.

4- Bu tanım ve kavramın etimolojisi için bkz. Webster' s **Third New International Dictionary**, Merriam Webster Inc. ABD, 1986. Kavramın Osmanlı Türkçesindeki karşılığı " *ıspatiye* ", " modern " Türkçedeki karşılığı "*olguculuk*" tur. Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK, Ankara, 1979. Ben terimin aynen kullanılmasından yanayım. " Pozitivizm " eğer olguculuk ise, "*negativizm*" nedir ? Bir terimin (özellikle anahtar bir terimin) önerilen karşılığının orijinaline birebir tekabül ettiğini düşünmek, orijinal " olgu "çevirisi teori olarak anlaşıldığında, bir tür linguistik pozitivizmdir. Yeri değil ama söyleyelim: Ülkemizdeki " öztürkçecilik " bir tür pozitivizmdir. Batı dilleri kaynaklı diye dilimizde kullanılabilen bütün terimlere düşmanca bir tavır takınmak olsa olsa linguistik etnosentrizm olabilir. "*Bir dilden yabancı kelimleri atmaya kalkışmak, bir ülkeden Yahudileri kovmaya benzer*" der, Adorno. Birebir çeviri imkansızdır. *Olguculuk*, pozitivizmin üçte biri bile değildir.

5- Abercrombie N, Hill S. and Turner B. S, **Dictionary of Sociology, Penguin**, London, 1984.

6- Frisby, David, " Introduction to The English Translation ", **The Pozitivist Dispute in German Sociology**, Ed. T.W. Adorno ve diğerleri, Heinemann, London, 1977, s. X.

7- Kaplan, Abraham, " Pozitivism ", **International Encylopedia of the Social Science**, Vol. 12, Ed. David L. Sills, The Macmillan Company and the Free Press, USA, 1968, s. 389.

8- Ünlü pozitivist Moritz Schlick' e ithaf edilmiş bulunan ve orijinali Maria Neurath ve Robert S. Cohen tarafından edite edilmiş bulunan "**Otto Neurath: Empricism and Sociology** adlı kitaptan alınarak tıpkı basımı yapılan şu çalışmada bu konu ele alınmaktadır: Cohen, Robert S. ve diğerleri, **The Scientific Conception of the World**: The Vienna Circle, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht-Boston-London, 1973, s. 3-12..

9- Horkheimer, Max, **Akıl Tutulması**, ıng. çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s.95.

10- Adorno, T. W, " Introduction ", **The Pozitivist Dispute in German Sociology**, s.55.

11- Comte'un bilime verdiği önemi ilerde ele alacağız. Burada ideoloji terimini hangi anlamda kullandığımızı dile getirmekle yetinelim. *Bir entelektüel çerçeve ya da dünya görüşü veya bilgi türü kendisinin insanın ve toplumun subjektif özelliklerinden etkilenmediğini öne sürüyor ve kendisine bir konumlar-üstü konum talep ediyorsa, o bir ideolojidir.* Bkz. Dant, Tim, **Knowledge, Ideology and Discourse- A Sociological Perspective-**, Routledge, London and New York, 1991, s. 5, ss. 26-28

12- Doktora çalışmamda "*scientism*" terimini "*bilimperestlik*" diye karşılamıştım; bu fikir hocam Prof. Dr. Ümit Meriç Yazan'a aitti. Bkz. Arslan, H, **Epistemik Cemaat**, s. 2. Bugün terimin daha doğru

karşılığının " bilimizm " olduğunu, kimi yazarın kullandığı "bilimcilik" in kavramın ideolojik yükünü taşıyamayacağını düşünüyorum. "Bilimizm" i ileride tekrar ele alacağız.

13- Lenzer, Gertrud (ed), **Auguste Comte and Pozitivism- The Essential Writings**, Harper Torchbooks, New York-London, 1975, ss. 448, 458.

14- Giddens, Anthony, **Pozitivism and Sociology**, Gower Publishing Company, London, 1978, "Introduction ", ss. 1

15- Giddens, A, **a.g.e.**, s. 2, İdealizm gibi fenomenalizm de bildiğimiz şeyin zihne bağımlı olduğunu, idealizmin tersine gerçekliğin kendisinin zihne-bağımlı olmadığını öne sürer. Bir realizm formudur. Fakat fenomanelizm olayların muhtemel temel nedenlerini araştırmayı öngörmez; daha çok, kendisini emprik bakımdan gözlemlenebilir sonuçlar hakkında genelllemeler yapmakla sınırlar.

16- Realizm, ontolojik, felsefi, sosyolojik, epistemolojik boyutlarıyla şu çalışmada ayrıntılarıyla ele alınıyor: Trigg, Roger, **Reality at Risk- a Defence of Realism in Philosophy and The Sciences-**, Harvester Wheatsheaf, New York, London, 1989. Sosyolojinin kurucu babalarının düşünceleriyle realizm arasındaki ilişki için bkz. Burrel, G. and Morgan, G, **Sociological Paradigms and Organizational Analysis, Elements of The Sociology of Corporate Life**, Heinemann, New Hampshire, 1988, ss. 1-35.

17- Realizm ve pozitivizm ilişkisi için, Keat, R/ Urry, J, Bilim Olarak Sosyal Teori, Çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994, ss. 54- 56. Burada realizm ile pozitivizm arasındaki farklılıklara değinmeyeceğiz

18- Bottomore, T. and Outhwaite, **W** (ed), **The Blackweil Dictionary of Twentieth Century Social Thought**, Blackwell, Oxford, 1993.

19- Amacımız poztivizmin tarihini yazmak değil, onu anlamamıza katkıda bulunacak bir genel tarihsel çerçeve çizmektir. Pozitivizmin tarih öncesine çalışmanın daha sonraki sayfalarında yeri geldikçe değineceğiz.

20- Bu ayırım için bkz. Kaplan, Abraham " Pozitivism ", **International Encylopedia of the Social Science**, Vol. 12, Ed. David L. Sills, The Macmillan Company and the Free Press, USA, 1968, s. 389; Giddens, Antthony, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", çev.: Levent Köker, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, eds. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Türkçe çevirileri derleyen ve denetleyenler: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, V Yayınları, Ankara 1990, s. 251.

21- Comte ve eserleri için bkz., Peel, J. D. Y, " Comte, Auguste (1789- 1857) **"The Social Science Encylopedia**, Ed. Adam Kuper and Jessica Kuper, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, s. 144-145; Coser, Lewis, A, **Masters of Sociological Thought- Ideas in Historical and Social Context**, Harcaurt Brace Javanovich, Inc, New York, 1977, ss. 3-41; Aron, R, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1986, ss. 77- 140.

22- Bunun Comte'un yazılarındaki en veciz formülasyonu şudur: " *Uygun tarzda birbirine kombine edilen akıl yürütme ve gözlem, bilginin araçlarıdır* " Lenzer, Gertrud (ed), **Auguste Comte and Positivism-** The Essential Writings, s. 72.

23- Bu konu en iyi şu kitapta işlenmektedir: Nisbet, Robert A, **The Sociological Tradition**, Basic Books, Inc, Publishers, New York, 1966, s. 47-106. Sosyal realizmin en iyi dile geldiği yer büyük sosyolog Emile Durkheim'in eserleridir. "*Toplum, sui generis gerçekliktir* ", Durkheim, Emile, **The Eiementary Forms of Religious Life**, Trs. J.W. Swain, The Free Press, New York, 1965, s. 28-29; "Sosyal olguları şeyler (nesneler) olarak ele alın " Durkheim, Emile, **The Rules of Sociological Method**, Trs. Sarah A. Solovay and John H. Muller, Ed. George E.G. Catlin, The Free Press of Glencoe, Collier-Mcmillan Ltd., London, 1964, s. 14

24- Zeitlin, Irving M, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1968, s. 43-55, Nisbet, Robert "Muhafazakarlık",Çev. Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, ss. 97-133. Pozitivizmin Amerika ve Avrupa'daki etkileri ve yayılışı konusunda Hayek, F. A, **The Counter- Revolution of Science**, The Free Press, Collier-Mcmillan Ltd, London, 1964, ss. 168, vd., Outhwaite, W. and Bottomore, T (ed), **The Blackweil Dictionary of Social Thought**, ss. 496-97, Turner, Jonathan, **The Structure of Sociological Theory**, The Dorsey Press, Homewood, Ilionis, 1967, ss.15-27; Fonksiyonalizm ve pozitivizm ilişkisi için, Goulder, Alvin W, **The Coming Crisis of Western Sociology**, Heinemann, London, 1971, s. 113 vd., Ritzer, George, **Sociological Theory**, Alfred, A. Knopf, New York, 1988, ss.14-15 ve 202 vd., pozitivizm-marksizm ilişkisi için, Dant, Tim, **Knowledge, Ideology and Discourse/ A Sociological Perspective**, ss. 56- 83, Arslan, H, **Epistemik Cemaat**, ss. 43-44

25- Pozitivizm ve sosyoloji toplumsal bir vakumda doğmamıştır. Pozitivistik sosyoloji, pozitivizm ve sosyolojinin içinde doğduğu tarihsel-toplumsal bağlamı görmeme eğilimdedir. Sosyolojinin bu yönü

için özellikle bkz. Sezer, Baykan, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975,*Ayrıca, Wallerstein, Immanuel, **Unthinking Social Science- The Limits of Nineteenth Century Paradigms**, Polity Press and Basil Blackwell, Oxford, 1991, Pozitivizm'in Brezilya'daki etkisi, Pozitivist Brezilya Kilisesi ve İnsanlık Anıtı, Sosyal Bilimler-Uluslararası İlişkiler için, Braillard, Philippe, " The Social Sciences and The Study of International Relations ", **Civilizations East and West (Comparative Civilizations)**, Sayı:10-11, 1983-84, ss. 627-642. Brezilya'da pozitivizm ve Comte'un uluslararası ilişkiler konusundaki düşünceleri için, Aron, Raymond, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, ss. 126-133, Burke, Edmund III, "The Institutionalization of Sociology in France: Its Social and Political Significiance", **Civilizations East and West**, Sayı: 10-11, 1983-1984, ss. 643- 655.

26- Sözün gelişi, mantıksal pozitivizmin önderlerinden biri, daha o zaman durumu şöyle açıklar: "çok azımız "felsefe" ve "pozitivizm" kelimelerini seviyordu. Bazılarımız, yerli ve yabancı bütün "izm"leri sevmiyordu. Sonunda, "bilimsel dünya kavrayışı" adını tercih ettik", Frank, Phillip, **History, Philosophy and Sociology of Science-Modern Science and Its Philosophy**, Arno Press, New York 1975, s.38. ; terimin ilk kullanıldığı metin şudur: Cohen, Robert S. ve diğerleri , **The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle**. Metin mantıksal pozitivizmin manifestosudur.

27- Suppe, Frederick, "The Search for Philosophic Understandig of Scientific Theories", **The Structure of Scientific Theories**, Ed.: Frederick Suppe, University of Illinois Press, Urbana 1974, s:7.

28- Jones,W.T., **A History of Western Philosophy-The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre**, Vol.: 5, Harcourt Braca Jovonovich, Inc., New York 1975, s. 219. "Mantıksal pozitivizm yalnızca bir bilim felsefesi değildi, aynı zamanda farklı ahlak ve zihin analizlerini içeren kuşatıcı bir felsefi öğretiydi. Ayrıca belirgin bir Aydınlanma ideolojisi karakterine sahipti.... Viyana filozoflarının kendilerini değerlendirdikleri üzere, onların yeni Aydmlanma'ya bağlılıklarının mantığı, mücadeleydi; yalnızca muhafazakar politik mevkilere karşı mücadele değil, aynı zamanda politik muhafazakarlığa eşlik eden ve çoğu Avusturya Üniversitesiyle bazı Alman İniversitelerinde yaygın obskürantist Hegelci metafizikle gerici Katolik teolojisinin meydan okuyucu hegomonyasına karşı mücadeleydi de. Daha sonraki bir aşamada, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Birleşik Devletler'de mantıksal pozitivizm başka ideolojik ve kurumsal rolleri icra etti. Bilim felsefesi daha geniş akademik felsefe mesleği içinde özerk bir disiplin haline geldiğinde egemen düşünce okuluydu. (..) Aynı zamanda, Aydınlanmanın akıl ve özgürlük ideallerine bağlılığı sosyalist blok ülkelerinde kök saldığı düşünülen otoriter ve totaliter eğilimlere ideolojik muhalefeti de motive ediyordu." Hodge, M.J.S. and Cantor G.N., "The Development of Philosophy of Science Since 1900 ", **Companion to the History of Modern Science**, Eds.: R.C.Olby ve diğerleri, Routledge, London and New York, 1990.

29- Alıntı için, Joergensen, Joergen, "The Development of Logical Empirism", **Foundations of the Unity of Science Towards International Encylopedia of Unified Science**, Vol. II, Nos. 1/9, University of Chicago Press, s.848.; konuyla ilgili olarak ayrıca, bkz.Passomore, John., "Logical Positivism", **Encylopedia of Philosophy**, Ed.: Paul Edwards, The Macmillan Company and the Free Press, New York 1967, cilt V, s. 52-57. Keza, Kaplan, Abraham, "Positivism", **International Encylopedia of Social Sciences**, s.389-395. Feigt, Herbert, "Logical Empiricism", **Living Schools of Philosophy (Twentieth Century Philosophy)**, Ed.: Dagobert D. Runes, Littlefield, Adams and co., Ames, IOWA 1958, ss.359-361.

30- Nazism-positivism ilişkisini, çarpıcı bir örneği şu ifadede yeralır: "Bir keresinde, sınıfa, m(kütle), a(ivme), f(kuvvet) sembollerinin işlevsel anlamını açıkça dile getirerek Newton'ın ikinci yasasını mantıksal -empirik analiz yöntemiyle açıkladığımda, bir öğrenci şu soruyu yöneltti: Yasanın içerdiği herşey bu mu gerçekten? Düşünce tarihimizde böylesine önemli rol oynamış bulunan bir cismi harekete geçiren sezgisel kuvvet kavramı mantıksal kurallar ve fiziksel ölçümlerin bu keskin havasında bütünüyle buharlaşarak yok mu oldu? Başka bir örnek olarak, fiziğin ilkeleriyle ilgili tartışmalara nadiren katılan herkes, kuvvet kavramının fizikten atılıp atılmayacağı problemi sorulduğunda heyecanlanan birilerine rastlar. Bu noktada bir duygusal unsur girer tartışmaya. Aslında tartışmanın hararetinin kaynağı bizatihi bilimin kendisi değildir; günümüzde "kuvvet" kavramıyla paketlenmiş bulunan insan zihninin tarihinin gerilimidir. Nazi partisi ve felsefesi çiçeklendiği dönemde Almanya'da kuvvet kavramının bir biçimde kuzeyli ırklara bağlantısını kuran yazılara sık sık rastlayabiliyorduk. Kuvvet kavramını fizikten çıkarmak isteyen bütün insanlar, Kuzeyli ırkların düşmanları olarak damgalanıyordu." Frank, Phillip, **Modern Science and Its Philosophy** , ss. 247-48. Neopozitivizmin doğduğu dönemde Alman kültürel ikliminin özellikleri için keza bkz., ss. 47-48. Buradaki amacımızın, pozitivizmin ayrıntılı tarihini yazmak olmadığını yeniden hatırlatmakta yarar var.

31- Neurath, Otto, **"Foundations of The Social Sciences"**, Foundations of the Unity of Science, Vol.2, Nos. 1-9, University of Chicago Press, ss. 1-51.

32- "Yeni pozitivizmin kökleri kesinlikle Comte, Taine ve Mill pozitivizmindedir....Pozitivizm, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında geleneksel rasyonalizmin eleştirisine dayalı yeni bir rasyonalizm inşaasıyla tekrar ortaya çıktı.... Comte ya da Mill'in pozitivizminde bulunmayan şey, kategoriler teorisine, yeni bir biçim vermekteki başarısızlıklarıydı. Objektif tecrübe zihnimizin dışında ve ondan bağımsız bir şey değildir. Objektif tecrübe ve zihin birbirlerinin fonksiyonlarıdır...." Fransız düşünürü A.Rey'in 1917 tarihli çalışmasından aktaran Frank P., **Modern Science and Its Philosophy** , ss.9-10. 1850-1880 yıllarının Alman entelektüel ortamıyla ilgili bilgiler için bkz., Suppe F., A.g.m., **The Structure of Scientific Theories**, ss. 7-12.

33- Jones, W.T., **A History of Western Philosophy- Kant and the Nineteenth Century**, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1975, Vol.4. ss.175-176 ve 202-204.

34- Bu soyağacı konusunda ipucu için, Ross, George Macdonalds, "Science and Philosophy", **Companion to the History of Modern Science**, ss.807-810. Propmatizm'e pozitivizm arasındaki ilişkinin felsefi değerlendirmesi için bkz., Morris, Charles W., **Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism**, Hermann, Paris 1937, ss.22-30.; Pozitivizmle faydacılık, pozitivizmle pragmatizm arasındaki ilişkinin en iyi açıklaması şu çalışmadadır:: Gouldner, Alvin, **The Coming Crisis of Western Socioiogy**, özellikle, ss. 121-122 vd..

35- Frisby, David, A.g.m., **The Positivist Dispute in German Sociology**, ss.XII-XIII.; keza bkz. Lenzer, Gertrud, "Introduction: Auguste Comte and Modern Positivism", **Auguste Comte and Positivism-The Essential Writings**, Ed.: Gertrud Lenzer, ss.I-Ii, IViii vd..

36- Sosyolojinin iki temel paradigması peygamber (prophetic) tarzı ve rahip (priestly) tarzıdır ve bunlar Hebraic gelenek içinde yeralırlar. Peygamber sosyologlar kendilerini sosyal değişmenin aktörleri olarak görürlerken, rahip sosyologlar kendilerini "değerlerden-bağımsız, nötr ve objektif bilim adamları olarak görürler. Bkz. Friedrichs, Robert W., **A Socioiogy of Socioiogy**, The Free Press, New York 1970, ss. 57-109. Keza, Ritzer, George, **Sociological Theory**, özellikle şu bölüme bkz.:"Appendix Metatheory and A Metatheoretical Schema for Analyzing Sociological Theory", ss.503-518.

37- Bu makale s.21, dipnot 22.

38- Modernite için bkz. Turner, Bryan S.(Ed.)., **Theories of Modernity and Postmodernity**, Sage Publications, London 1990.; Sayer, Derek, **Capitalism and Modernity-An Excursus on Marx and Weber**, Roudledge, London and New York 1991.

39- Brown, Harold I, **Rationality**, Routledge, London and New York 1990, ss.5-6. "Beni ilgilendiren bu en son noktadır: Rasyonalite ve üniversalite nosyonları elele yürür; burada pozitivistler....ahlak felsefeleriyle (Kant gibi,) bütünüyle uzlaşırlar ", **A.g.e**, s.10, Rasyonalizm: dinî hakikatin tesisinin temeli olarak akla bel bağlama; aklın doğası itibariyle duyu algılamasından üstün ve bağımsız bilgi kaynağı olduğunu ; felsefi bilgiye apriori kavram ya da zorunlu düşüncelerden dedüktif çıkarımlar, yapılarak ulaşılabileceğini; teorilerin saf matematikte olduğu gibi, deneyle test edilmeksizin, yalnızca akıl yürütmeyle işlenerek geliştirilebileceğini; rasyonel olmayandan (duygu, sezgi, inanç, vahiy ya da otorite) çok akıl ve tecrübeye başvurunun, problemlerin çözümünde temel kriter olarak kullanılması gerektiğini savunan entelektüel eğilim. **Webster's Third International New Dictionary**.; rasyonalizm ve modernite arasındaki ilişki için bkz., Campbell, Gregor, "Work on Reason", **Diacritics**, Winter 1991, Vol.: 21, No:4, ss. 54-68.; "Rasyonalite, en genel anlamıyle, insanın amaçlara ulaşmak için akla başvurması, yani düşünme yeteneği benzeri birşey anlamına gelir. Bilimi, bu tür çabaların ideal örneği olarak ele almak adettir. Veya ayrıca bilme-kavrama faaliyetini ve bilginin edinilmesini rasyonalitenin en açık tezahürü , bilimi en saf bilme kavrama formu olarak görürüz" Jarvie, I.C., "Rationality and Relativism", **The British Journal of Socioiogy**, Vol.:34, Nu.:1, March 1983, s. 49. Rasyonalizmin sosyal bilimler açısından harika bir yorumu için bkz. keza, Shweder, Richard A., "Divergent Rationalities", **Metatheory in Social Science-Pluralism and Subjectivities**, Donald W Fiske and Richard A. Sweder (Eds.), The University of Chicago Press, Chicago and London 1986, ss. 163-196.

40- Brinton, Crone, **Ideas and Men/ The Story of Western Thought**, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., ABD 1963, ss.262-264.

41- Matematik, rasyonalizm ve modern bilimin doğuşu konusunda, Hall, Rupert A., **From Galileo to Newton 1630-1720**, Fontana-Collins, London 1963, ss. 13-102; Bilimsel rasyonalitenin Rönesans-Reform dönemindeki mistik kaynakları konusunda bkz. Bronowski, J., **Magic, Science and Civilisation**, Columbia University Press, New York 1978, ss. 19-37; konunun bilim tarihindeki yerinin toplu bir değerlendirmesi için, Redondi, Pietro, "The Scientific revolution of the 17th

century: new perspectives", **Impact of Science on Society (Historical Perspectives on Science II)**, No. 160, ss. 357-367; Briskman, Larry, "Retionality, Science and History", **Compainon to the History of Modern Science**, Eds.: R.C. Olby at all., Routledge, London and New York 1990, ss. 166-180; Henry, John,"Magic and Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", A.g.e., ss. 583-596.; Schuster, John A, "The Scientific Revolution", **A.g.e.**, ss. 217-242.

42- Dönemin genel bir değerlendirmesii için, Bronowski J. and Mazlish, Bruce, **The Western Intellectual Tradition/ From Leonardo to Hegel**, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England 1970, ss.21-154.; Brinton, Crane, **Ideas and Men**, ss.202-288.; sosyolojik bir değerlendirme için, bkz. Merton, R.K.,**The Sociology of Science/ Theoretical and Empirical Investigations**, Ed.: Norman W. Storer, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1973, özellikle "Social and Cultural Contexs of Science" (ss.173-190) ve "The Prutian Spur to Science" (ss.228-253) adlı makaleler.; Merton, R.K., "Prutanism, Pietism and Science", **The Sociology of Science**, Eds.: Bernard Barber and Walter Hirsch, The Free Press, New York, ss.33-66.; Merton, Robert K., "Science and Economy of Seventeeth Century England", **A.g.e.**, ss. 67-88.; Merton, R.K.,"Motive forces of the new science", **Dimension of Society / A Reader**, Eds.: David Potter and Philip Sarre, The Open University Press, London 1974, ss.384-404.; Kapitalizmle bilim arsındaki ilişki için, Bernal, J.A.,**Science in History**: Volume 2: **The Scientific and Industrial Revolutions**, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England 1969.; modern bilimin özellikle matematiğin sosyal temelleri için, Needham, Joseph, "Mathematics and Science in China and the West", **Sociology of Science/ Selected Readings**, Ed: Barry Barnes, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England 1972, ss. 21-44. "Hiçbir soru tarihsel nedenleri gösterme probleminden zor olamaz. Bununla birlikte onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Avrupa'da modern bilimin gelişimi(..) izole edilmiş bir fenomen değildir; *pari passu* Rönesans, Reformasyon, endüstriyel üretimin izlediği merkantil kapitalizmin doğuşuyla birlikte gerçekleşmiştir. Yalnızca Avrupa'da hızla ortaya çıkan ve birbirini izleyen sosyal ve ekonomik değişmenin doğa bilimlerinin, hiç değilse yüksek zanaatkarlar ve yarı-matematikçi teknisyenler üzerinde bilimin doğduğu ortamı şekillendirmesi pekala mümkündür. Bütün niteliklerin niceliklere indirgenmesi, bütün görünüşlerin ötesinde bir matematiksel gerçekliğin kabulü, bütün evren için tek bir uzay ve zamanın öngörülmesi; bütün bunlar tüccarın değer ölçüsüne andırmıyor mu? Orada mallar ya da emtia mücevher veya para yoktur; sayı, nicelik ve ölçüde hesaplanarak mübadele edilebilir şeyler vardır.", ss.41-42.; keza, Zilsel, Edgar, "The Genesis of the Concept of Scientific Progress", **Roots of Scientific Thought/ A Cultural Perspective**, Eds.: P.P. Wiener and A. Noland, Basic Books, New York 1957, ss. 251-275.

43- Özetin özeti durumundaki bu açıklama için, Burtt, Edwin, Arthur, **The Metaphysical Foundations of Science**, Doubleday Anchor Books, New York 1959, ss. 18-19, 53-54.; Aristotalesçi evrenden Eflatuncu evrene geçiş konumundaki ve bu düşüncenin babası Koyre hakkında bkz. Ravetz, J.R., " The Conpernician Revolution ", **Companion to the History of Science**, Eds. Olby and at all, ss. 201-216, özellikle 215-216.; Schuster, J.A.," The Scientific Revolution", **A.g.e.**, ss. 217-242., Koyre, Alexandre, **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, Ara Yayınları, İstanbul, 1989.; Koyre, A.," Galileo andd Plato ", **Roots of Scientific Thought**, Eds.: P.P. Wiener and A. Noland, ss. 147-175. Konunun daha ayrıntılı bir açıklaması için Hall, Rupert A., **From Galileo to Newton 1630-1720**, " Nature's Language ", ss. 76 vd..

44- Burt, A.E., **The Metaphysical Foundations of Science**, s. 63.

45- **A.g.e.**, ss. 66-68

46- **A.g.e.**, s: 69.Kepler'le ilgili daha fazla bilgi için Koestler, Arthur, " Kepler and The Psychology of Discovery " , **The Logic of Personal Knowledge/ Essays Presented to Micheal Polanyi On his Seventieth Birthday 11th March 1961**, Routledge and Kegan Paul, London 1961, ss. 49-57.

47- Brutt, A.E., **The Metaphysical Foundations** ....,ss. 83-87.

48- Musgrave, Alan, **Common Sense, Science and Scepticisom/ A Historicial Introduction to the Theory of Knowledge**, Cambridge 1993, s.110.

49- Tommy, Martin, "Atomism and the Mechanical Philosophy", **Companion to the History of Modern Science**, ss.597-609, özellikle 603-4. Newton da bu doktrini benimsemiştir, bkz. Schaffer, Simon,"Newtonianism", **A.g.e.**, s.610-626. Atomculuk hakkında ayrıntılı bilgi için, Jones, W.T., **The Classical Mind/ A History of Western Philosophy**, Vol.: I, Harcourt Brace and World, Inc., New York 1969., ss.74-107.

50- Burtt, A; **The Metaphysical Foundations**,s. 89-90.

51- Willis, Doney, " Cartesianism ", **Encylopedia of Philosophy**, Vol. 2, Ed. Paul Edwards, The Macmillan Company and the Free Press, New York, 1967, ss. 37-42.

52- Kartezyen düalizmin kaynağında da Democritus, Epirucus, Luceritus atomculuğudur. Atomculuk 17. yüzyılda yaygın şekilde tartışılmış ve taraftar bulmuştur. Atomculuk ve Descartes için bkz., Garber, Daniel, " Descartes' Physics ", **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, Cottingham, John, " Cartesian Dualism: Theology Metaphysics, and Science ", **a.g.e**, ss. 236-257, Burtt, A, **The Metaphysical Foundations**, s. 105, vd., Karteyen dualizmin, " zihinsel-fiziksel ", " zihin-beyin " düalizmleri açısından ele alınışı konusunda, Wilkes, K. V, " Mind and Body ", **Key Themes in Philosopy**, Ed. Godfrey Vesey, Cambridge, 1989, ss. 69-83. Onyedinci yüzyılın bilimsel devrimi birbiriyle bağlantılı iki gelişmeyi içeriyordu: İngiltere'de Kraliyet Akademisi, Fransa'da Kraliyet Bilimleri Akademisi (Academic Royale des Sciences) gibi yeni bilimsel cemiyetlerin kurulmasına yansıyan bilim uygulamalarındaki gelişmelerle bu gelişmeleri tamamlayan yeni bilgi türünü açıklayan doğa filozoflarının çalışmaları. Descartes her iki gelişmeye de katkıda bulunmuştur. Dönemin bütün doğa filozofları gibi o da doğanın bilgisinin araştırılması ve bu bilginin statüsünün açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilendi. Clarke, Desmond M., " Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution ", **The Cambridge Companion to Descartes**, s. 258.

53- Young, Robert M, " The Mind- Body Problem ", **Companion to the History of Modern Science**, s. 703, dış dünya ve iç dünya düalizmi için bkz. Hamlyn, D. W, The Problem of External World ", **Key Themes in Philosophy**, ss. 1-1, özellikle s. 11. Jones, W. T, **A History of Western Philosophy, Hobbes to Hume**, Vol. 3, Harcourt, Brace and World, Inc, New York, 1969, alıntı, s. 76, idoller teorisi için 77-87, Farrington, Benjamin, **Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science**, Haskell House Pub, Ltd, New York, 1973, ss. 27-28, 102 vd, şu sosyoloji kitabı Bacon'ın idoller teorisini, bilginin ilk sosyolojik yorumu sayarak ilk sıraya yerleştirir: Curtis, James e. and Petras, John w (Ed), **The Sociology of Knowledge, A Reader**, Gerald Duckworth and Co. Ltd, London, 1970, özellikle " Introduction ", ss.3, 7-8 aynı kitapta, Bacon'ın **Novum Organum** adlı kitabının idoller bölümünde yer almaktadır. ss. 89-96.

54- Jones, W. T, **A History of Western Philosophy, Hobbes to Hume**, Vol. 3, Harcourt, Brace and World, Inc, New York, 1969, alıntı, s. 76, idoller teorisi için 77-87, Farrington, Benjamin, **Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science**, Haskell House Pub, Ltd, New York, 1973, ss. 27-28, 102 vd, şu sosyoloji kitabı Bacon'ın idoller teorisini, bilginin ilk sosyolojik yorumu sayarak ilk sıraya yerleştirir: Curtis, James e. and Petras, John w (Ed), **The Sociology of Knowledge, A Reader**, Gerald Duckworth and Co. Ltd, London, 1970, özellikle " Introduction ", ss.3, 7-8 . Aynı kitapta, Bacon' ın Novum Organum adlı kitabının idoller bölümünde yer almaktadır. ss. 89-96.

55- Jones, W. T, **a.g.e.**, ss. 88 vd; Protestanlık ve reformasyonun, bilgi ve bilim açısından iyi bir değerlenddirmesi için bkz. Bronowski J and Mazlish B, **The Western Intellectual Tradition, From Leonardo to Hegel**, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1970, ss. 101 vd, püritenizm için, ss. 202-287. " Rasyonalizm... de aynı zamanda, uzun dönemde çok daha önemli ve güçlü bir yıkım faktörüydü. Rasyonalistler geleneksel Katolik Hristiyanlığın Protestanlardan veya hümanistlerden daha fazla yıkımına yol açtılar. Rasyonalist, yalnızca doğaüstünü evrenden kapıdışarı etmekle kalmadı; aynı zamanda insanın kendisini bütünüyle doğanın çerçevesi içine ya da maddi evrene yerleştirdi. Ona göre gerçekten de, insan, doğru ve yanlış standartlarıyla kendi kendisine kılavuzluk etmek zorundaydı. Ancak Ortaçağ Hristiyanı bu standartları gelenekte, otoritede, bu yüzden insan zihninin dışında arayıp bulurken, rasyonalist onları görünüşlerin, geleneğin, apaçık farklılıkların ötesinde aramayı deneyerek rasyonel zihnin içinde, farklı ve değişik görünüşlerin altında yatan matematiksel gerçekliği keşfettiği azme dayalı araştırmada bulunuyordu" s. 287. Buradan da anlaşılacağı üzere, modern rasyonalizm, evrenin ve evren hakkındaki bilginin sekülarizasyonunun adıdır. Pozitivizm, bu sekülarizasyona bel bağladığı ölçüde, onun ürünüdür.

56- Yolton, John. W, **John Locke and the Way of Ideas**, Oxford University Press, London, 1956, ss.112-113, 119-139, Woolhouse, **R.S. Locke's Philosophy of Science and Science and Knowledge**, Basil Blackwell, Oxford, 1971, ss.38 vd, 97 vd, keza, Musgrave, Alan, **Commonsense, Science and Scepticism**, ss. 108-118.

57- Jenkins, John, **Understanding Hume**, Edinburg University Press, Edinburg, 1992, ss. 41-42, 81-82. " Descartes ve Locke birincil ve ikincil nitelikler teorisini işleyerek geliştirdiler. Newtoniyen dinamiğin bilgisine göre yazmış bulunan Locke, kütleyi cisimlerin birincil nitelikleri arasına yerleştirdi. Kısacası o, onyedinci yüzyıl kapanırken fizik biliminin durumuyla uyum içinde bir birincil ikincil nitelikler teorisi geliştirdi. Birincil nitelikler, uzaysal-zamansal ilişkileri doğayı oluşturan maddenin temel nitelikleridir. Bu ilişkilerin düzenliliği doğanın düzenini oluşturur. Doğadaki olaylar, bir kısım yollarla yaşayan bedenlerin eşlik ettiği zihinlerce kavranabilir. Öncelikle, zihinsel kavrayış, birbiriyle ilişkili belirli beden parçalarındaki, sözün gelişi beyindeki

hadiselerle ortaya çıkar. Ancak, kavrayış halindeki zihin aynı zamandaki, uygun söyleyişle, yalnızca zihnin nitelikleri durumundaki duyuların deneyimini de yaşar. Bu duyu deneyimleri, dış dünyada mevcut cisimlerin elbisesini çıkaracak şekilde zihin tarafından projekte edilir. Böylece, cisimler gerçeklikte kendilerine ait bulunmayan ve aslında zihnin ürünü niteliklerle kavranır. O nedenle doğa, hakikatın— kendimize vermemiz gereken garantörlüğün— garantörü olur; kokusu için gül, şarkısı için bülbül, aydınlık için güneş. Şairler bütünüyle yanlış yoldadır. Doğa duygusuz, renksiz, sessiz ve kokusuzdur; maddenin amaçsız, anlamsızca işleyişidir". Whitehead, Alfred North, **Science and the Modern World**, A Mentor Book, New York, 1954, ss. 55-56.

58- Burtt-**Mietaphysical Foundations**.....", s.281

59- Rupert, E.Hall-**Isaac Newtoniyen/Adventurer in thought**, Blackwell Publishers, Oxford 1992,s.222.; keza, Bell, Arthur E., Newton Science, Edward Arnold(Publishers) Lsd., London 1961,

60- Matson, Floyd W.; **The Broken Image/Man, Science and Society**, Anchor Books, New York 1966, s.II.; Laplace konusunda, Fox, Robert, "Laplacian Physics", **Companion to the History of Modern Science**, ss 278-293.

61- Whitehead, A.E. **Science and the Modern World**, ss. 5 vd.

62- Burtt, A.E. **The Metaphysical Foundations...** ss. 181-184

63- Burtt, **Metaphysicial Foundations..** ss. 129-131

64- Burtt, **Age** s.113, ss 283-301.; Whitehead A.N., **Adventures of Ideas**, The Free Press, New York 1967, ss 103-118.; Butterfield, Herbert, **The Origins of Modern Science**, G. Bell and Sons Ltd.; London 1973, ss. 139-158.; modern bilim ve deism konusunda, bkz, Marscall, E.L., **Chistion Teology and Natural Science**, Archon Books, ABD 1967, ss. 91 vd. Keza, Raven Charles E., **Natural Religion and Christian Thelogy**, Cambridge Universty Press, Cambridge 1953, ss. 125-163

65- Konu için bkz. Turner, James **Without God, Withoud Creed**, The John Hopkins Universty Press, Baltimore and London 1985, ss. 1

66- Konunun tarihsel boyutları için bkz. Butterfield, H., **The Origins of Modern Science**, ss. 159-174. Aydınlanma Çağı ve bilim en iyi şu çalışmada ele alınmaktadır. Hankins, Thomas L., **Science and the Enlightenment**, Cambridge Universty Press, Cambridge, London, New York 1985.

67- Bloor bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra, iki geleneği birbirinden ayıran özellikleri de verir: Aydınlanma Çağı sosyal düşüncesi, ona göre, "sosyal kontrat" mitine dayanır. Bireyci ve atomcudur. Toplumu atomistik bireyler oluşturur. Bu bireylerin doğaları değişmez ve sabittir. Toplum, temel doğaları ve bireysellikleri toplumdan bağımsız bir bireyler yığınıdır. Bireylerin doğal özellikleri, akıl yürütme ve hesaplama yeteneğine sahip bulunmaları, arzu ve ihtiyaçlarının ve daha da önemlisi bunlara ilaveten doğal haklarının bulunmasıdır. Rasyonralite ve ahlak, mutluluğa ulaşmak yolunda sahip olunan biricik özelliklerdi ve değişmezler. Soyut dedüktivzm egemen düşünce biçimidir. Romantik gelenekte, sosyal kontrat ve doğal haklar mitinin yeri yoktur. Aydınlanma'nın "pre-sosyal doğası"nın yerini, toplumsal insan doğası alır. Sosyal kontratın yerini organik yapı alır. Romantik gelenek, aydınlanma geleneğinin tersine, tarihsel ve somut olanın altını çizer. Önemli olan kurumlardır. Bloor, David **Knowledge and Social Imagery**, The University of Chicago Press, Chicago, 1991 ss. 62 vd.

68- Bu konuda bkz. Zeitlin, Irving M., **Ideology and the Development of Sociologial Theory**, Prentice Hall, Inc., **The Sociologial Tradition**, Basic Books INC., Publishers, New York 1966

69- Fazla ayrıntılı olmasa da, konuyla ilgili açıklamalardan biri şu çalışmada yeralmaktadır: Goldmann, Lucien, **Kant Felsefesine Giriş**, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul 1983, s. 27-53.

70- Durkheim, Emile "Saint-Simon on the Origins of Industrial Society and Scientific Sociology", **Readings in Introductory Sociology**, Eds: Dennis H. Wrong and Harry L. Gracey, The Macmillan Company, New York 1967, ss. 177-190; Kumar, Krishan, **Probhecy and Progress/ The Sociology of Industrial and Postındustrial Society**, A. Penguin Book, London 1986.; ve keza, Smart, Barry, **Modern Conditions, Postmodern Controversies**, Routledge, London and New York 1992,

71- Hayek F.A., **The Counter-Revolution of Science**, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, London 1964, ss. 120-125

72- Lenzer, Gertrud (Ed), **Auguste Comte and Positivism/The Essential Writings**, Harper Torchbooks, New York and London 1978, s. 108.

73- **A.g.e.**, s 106 ve ss 72-100 Comte'un Türkçemizdeki tek kitabı şudur: Comte, Auguste, **Pozitivizmin İlmihali**, Çeviren: Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986. Bu makalede, Comte'un çok bilinen bazı düşüncelerine yalnızca kısaca değinmekle yetineceğiz.

74- Açıktır ki, günümüz felsefesi ve entellektüel literatürdeki "sınır çizgisi çekme" (demarcation of science) problemi, pozitivizmin doğuşuyla gündeme gelmiş bir problemdir ve pozitivist geleneğin

problemi olmuştur. Bu problemle çok fazla meşgul olmuş bulunan düşünürlerden biri Popper'dir. Bkz. Popper, Karl R., **Conjectures and Refutations/ The Growth of Scientific Knowledge**, Routledge and Kegan Paul, London 1972, ss. 249-300. Bu nedenle yorumculardan biri Popper'ı "soft (ılımlı) pozitivist" diye etiketlemiştir. Bkz. Aronowitz, Stanley, **Science as Power/Discourse and Ideology in Modern Society**, Universty of Minnesota Press, Minneapolis 1988, s. 259, ve problemin kendisi için, ss. 239 vd. Daha genel bir değerlendirme için, Gordon, Scott, **The History and Philosophy of Social Science**, Routledge, London and New York 1993, ss 631-634

Lenzer, G. (Ed), **Auguste Comte and Positivism**, s. 85

75- **A.g.e.**, ss. 98-101, 112

76- Bilindiği üzere, pozitivizmin (her türlü pozitivizmin) temel dogmalarından biri metafiziği reddetmesidir. Düşüncenin kaynağı deney ve gözlem yönteminin babası Bacon (1561-1626)'a kadar geri götürülebilir ve metafiziğin reddi, "ilk neden" fikrinin reddiyle birlikte ele alınmalıdır. Pozitivizm, ilk neden fikrini reddeder. Bacon'ın düşünceleri için bkz., Farrington, Benjamin, **Francis Bacon/Philosopher of Industrial Science**, Macmillan, London 1973, ss. 120 vd. Comte'un konuyla ilgili düşünceleri için, Lenzer, G., **A.g.e.**, 135,75. İlk neden fikrinin reddinin Tanrı'nın reddi olduğu kaydedilmelidir. Neo-pozitivizmin metafiziği reddi için bkz. Hall, Everett W., "Metaphysics", **Living Schools of Philosophy (Twentieth Century Philosophy)**, Ed.: Dagobert D. Runes, Littlefield, Adams and Co. Ames, Iowa 1958, ss. 128-174

77- Neurath, Otto; Carnap, Rudolf; Charles Morris (Eds), **Foundations of the Unity of Science/Toward International Encylopedia of Unified Science**, Voluma II, Nos. 1-9, Universty of Chicago Press, Chicago and London 1970.; Konunun ekonomi bilimiyle ilişkisi bağlamında bir incelemesi için, Blaug, Mark, **The Methodology of Economics**, Cambridge Universty Press, Cambridge 1987, ss. 46-52.

Epistemik monizmle monoteizm arasında paralellik kurarak, epistemik monizmin seküler bir teoloji formu olduğunu öne sürmek mümkündür. Eğer bu görüş doğru ise, pozitivizm bu noktada, kriterleriyle, reddettiği dinin konumuna düşmekte ve seküler bir din formu haline gelmektedir.

78- Lenzer, G. (ed), "Foreword", **Auguste Comte and Positivism**, ss X 1 viii-xlix

79- Bu konu çalışmamızda ele alamayacağımız ölçüde kapsamlıdır ve biz burada çok genel olarak değindik. Yine de şu çalışmalara bakılabilir: Ross, G.M., Science and Philosophy", **Companion to the History of Modern Scienc**, Eds.; R.C. ve diğerleri, Routledge, London and New York 1990, ss 805-810.; Jones, W.T., **A History of Western Philosophy**, Volume 5, **The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre**, Harcourt Brace Jovanovich, Inch., New York 1975, ss. 28 vd.; Mises, Richard von, **Positivizm/A Study in Human Understanding**, Dover Publications, Inc., New York 1951. Mill, Mach, Pearson'm görüşlerini içeren derleme için bkz. Kockelmans, Joseph J. (Ed), **Philosophy of Science/The Historical Background**, The Free Press, New York 1968.

80- Ross, A.g.m., ss. 807-808.

81- Jones, **A.g.e.**, ss. 200-217 Pozitivizme kaynaklık eden Wittgenstein, **Tractaus'un** yazarı genç Wittgenstein'dır; **Philosophicel Investigations'ın** yazarı olgun Wittgenstein, pozitivistik görüşlerini reddeder. Türkiye'de, yalnızca genç Wittgenstein genel okuyucuya ulaşabilmiştir; çünkü olgun Wittgenstein henüz dilimize aktarılmamıştır. Keza, bkz. Jones, **A.g.e.**, ss223 vd. Wittgenstein'la pozitivizm arasındaki ilişkinin daha iyi kavranmasında yararlı olabilecek tarihsel bir inceleme için bkz., Harris, Roy, **Linguistic Thought in England 1914-1945**, Duckworth, London 1988

82- Viyana ekolü düşünürleri pozitivizmi için, ünlü pozitivist manifestoya bakılmalıdır: Neurath, Otto, and Cohen, Robert S. (Ends) **Empricism and Sociology**'den ayrı basım, **The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle**, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1973.; Carnap, Rudolf, "Logical Foundations of the Unity of Science", **The Philosophy of Science**, Eds.: Richard Boyd, Philip Gasper and J.D. Trout. The MIT Press, Cambridge and London 1993, ss. 393-404.; Bilimizm için, Schoek, Helmut and Wiggins, James W (Eds), **Scientism and Values**, D. Van Nostrand Company, INC., Princeton 1960.; Sorell, Tom, Scientism—, **Philosopy and the Infatuation with Science**, Routledge, London and Newyork 1991. Bu konuda daha ayrıntılı bir yazıyı, **"Bilimizm, İslamizm ve Türkiye"** başlığı altında yayınlamayı düşünüyorum. Burada, açıkça dile getirmek gerekir ki, bilimizm, bilimi her kapıyı açan sihirli bir anahtar haline getiren ve onu mitolojiye dönüştüren entellektüel yönelimin adıdır. Bu konumun eleştirmenleri, bilim, fiiliyatta, pozitivizmin öngördüğü gibi işlemediğini göstermiş bulunuyordu; ancak bu, bizim burada ele alamayacağımız bir problemdir.

83- Lenzer, G. (Ed), **Auguste Comte and Positivism**, ss.30-50, 197-201. Aydınlanma ve ilerleme düşüncesi için, Bury, J.B. **The Idea of Progress/An Inquiry into Origin and Growth**, Yale Universty

Press, New Haven and London 1974.; Nisbet, Robert, **The Making of Modern Society**, Wheatsheaf Books, Sussex 1986, ss. 33-95.; Gordon, S., The History and Philosophy.... ss, 148-168.; bilimde ilerleme için, Lary, Laundan, **Progress and its Problems**, Universty of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1977.

84- Konunun en iyi ele alındığı çalışma şudur: Voegelin, Eric **From Enlightenment to Revolution**, Duke Universty Press, Durham, North Carolina 1975, ss.83 vd.

85- Ben, Aydınlanma düşüncesinin ve Pozitivizmin vurguladığı türden bir "ilerleme"nin varolmadığına inanıyorum. Yani, ne nitel anlamda, ne de nicel anlamda daha iyi ve daha insani bir aşamaya doğru ilerlediğimiz düşüncesine katılmıyorum. Nitel ve nicel ilerleme fikri, fiilen yaşadığımız dünya gözönünde bulundurulursa, eğer bir ideoloji değilse, yalnızca bir illüzyon olabilir. Fakat, daha sınırlı bir anlamda, "ilerleme"ye inanıyorum. Sahibi bulunduğumuz perspektiflerin, bakışaçılarının ve entellektüel çerçevelerin çoğalmasının doğurduğu bir ilerlemeden sözetmek mümkündür. Artık, tarihin bu aşamasında, kendi bakış açımızın sahibi değiliz yalnızca, aynı zamanda, düşmanlarımızın dostlarımızın, komşularımızın bakış açılarına da sahibiz ve düşünce ve eylemlerimizi düzenlerken, kendimizi onların yerine de koyabiliriz. Yalnızca böyle birşey, bize, daha insanca bir dünyanın kapılarını aralayabilir. Sosyal bilimlerde, "ilerleme" düşüncesinin artık çöktüğünü gösteren bir çalışma için, Cetina-K-Knor and Cicourel, A.V (Eds), **Advances in Social** Theory and Methodology, Routledge and Kegan Paul, Boston, London an Hanley 1981.

86- Bu yazı, uslûbundaki eleştirel tona rağmen, pozitivistlerin ve pozitivizmin bir eleştirisini yapmayı ve yapılmış eleştirilerini incelemeyi amaçlamıyor. Kısaca dile getirmek gerekirse ve Comte'nin kendi çağdaşlarının eleştirileri bir kenara bırakılırsa, pozitivizmin günümüz eleştirilerinin iki ana kaynağı vardır: kendisiyle birlikte doğmuş bulunan bilim felsefesi ve varoluşunun nedeni Aydınlanma düşüncesinin eleştiriye tabi tutulması olan postmodernizm. Keza, genelde, her modernite eleştirisi pozitivizmin eleştirisini de içerir. Pozitivizmin, sosyoloji alanındaki ilk eleştirisi sosyolojik arenada görüşleri pek bilinmeyen ve konuyla ilgili kitabı 1935'te yayınlanmış bulunan Fleck'tir. Bkz. Fleck, Ludwik, **Genesis and Development of a Scientific Fact**, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979. Bir ılımlı pozitivist olduğu halde, pozitivizmin bilim felsefesi alanındaki ilk eleştirmenlerinden sayılabilecek olan Popper'in çalışmasının da 1934'te yayınlanmış olması ilgi çekici bir rastlantıdır. Bkz., Popper, Karl R., **Logic of Scintific Discovery**, Hutchinson, London 1962

87- Gouldner, Alvin V., "Value Neutrality as Disquise and Defense/Anti-Minotaur: The Myth of a Value Free Sociology", **Sociology on Trial**, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1963, Eds.; Maurice Stein and Arthur Vidich, 1963, ss. 35-52. Sosyoloji ve pozitivizm, ayrı bir çalışmada ele alınmalıdır. Konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma ve neo pozitivizmin sosyal teorideki yansımaları konusunda bkz. Alexander, Jeffrey C. **Theoretical Logic in Sociology**, Volume One, **Pozitivizm, Presuppositions, and Current Controversies**, Routledge and Keagan Paul, London and Hanley, 1982; Romm, Norma R.A., **The Methodologies of Positivizm** and **Marxism/A Sociologial Debate**, Macmillan, London 1991.

88- Arslan Hüsamettin **Epistemik Cemaat**, ss. 130-137.

Bibliyografya

Abercrombie N., Hill S. and Turner, B.S; **Dictionary of Sociology**, Penguin, London, 1964.

Adıvar, Adnan; **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970.

Adorno, T.W; "Introduction", **The Positivist Dispute in German Sociology**, Ed. Adorno ve diğerleri, Heinemann, London, 1977.

Akarsu, Bedia; **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK, Ankara, 1979.

Akgün, Mehmet; **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1988.

Aron, Raymond; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986.

Aronowitz, Stanley, **Science as Power/Discourse and Ideology in Modern Society**, Universty of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

Arslan, Hüsamettin; **Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.

Atkinson, G. and Keller, A. C; **Prelude to The Enlightenment**, French Literature 1690-1740, University of Washington Press, Seattle, 1970.

Becker, Carl; **The Heavenly City of the Eighteenth-Century Thought**, Yale University Press, New Haven and London, 1974.

Bell, Arthur E; **Newtonien Science,** Edward Arnold (Publishers) Ltd., London, 1961.

Berkes, Niyazi; **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** Doğu-Batı Yayınları, İstanbul (tarihsiz).

Bernal, J. A; **Science in History,** Vol. 2, The Scientific and Industrial Revolutions, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1969.

Blaug, Mark, **The Methodology of Economics,** Cambdirge Üniv. Press, Cambridge 1987

Bloor, David, **Knowledge and Social Imagery,** The Universty of Chicago Press, Chicago 1991.

Bolay, S. H; **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,** Üçüncü Baskı, Akçağ, İstanbul, (tarihsiz).

Bottomore, T and Outhwaite W (Ed); **The Blackwell Dictionary of Twenteeth Century Social Thought,** Blackwell, Oxford, 1993.

Braillard, Philippe; " The Social Sciences and the Study of International Relations", **Civilizations East and West** (Comparative Civlizations), N. 10-11, 1983/1984, ss. 627-647.

Briskman, Larry; " Rationalitiy, Science and History ", **Companion to the History of Modern Science,** Ed. R.C. Olby at all, Routledge, London and New York, 1990, ss. 166-80.

Brinton, Crane; **Ideas and Men-The Story of Western Thought,** Prentice Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, USA, 1963.

Bronowski, J; **Magic, Science and Civilisation,** Colombia University Press, New York, 1978.

Bronowski, J; **Common Sense of Science,** Heinemann, London, 1982.

Bronowski, J and Mazlish, B; **The Western Intellectual Tradition, From Leonardo to Hegel,** Penguin Books, Harmondswoth, Middlesex, England, 1970.

Brown, Harold. I; **Rationality,** Routledge, London, NewYork, 1990.

Burke, Edmund III; " The Institutianilatisation of Sociology in France: Its Social and Political Significance ", **Civilization East and West,** N. 10-11, 1983-84, ss. 643-655.

Burrel, G and Morgan G; **Sociological Paradigms and Organizational Analysis, Elements of The Sociology of Corporate Life,** Heinemann, New Hampshire, 1988.

Burry, J.B., **The Idea of Progress/An Inquiry into its Origin and Growth, Dover Publications, Inc., New York 1955.**

Burtt, Edwin, Arthur; **The Metaphysical Foundations of Science,** Doubleday, Anchor Books, New York, 1954.

Butterfield, Herbert; **The Origins of Modern Science,** G. bell and Sons Ltd., London, 1973.

Bury, J.B; **The Idea of Progress, An Inquiry into Its Origin and Growth,** Dover Publications, Inc, New York, 1955.

Campbell, Gregor; " Work on Reason ", **Diacritics,** Winter 1991, Vol. 21, N. 45, ss. 54-68.

Carnap, Rudolf, "Logical Foundations of the Unity of Science", The Philosoph of Science, Eds.: Richard Boyd, Philip Gasper and J.D. Trout, The MIT Press, Cambridge and London 1993, ss 393-404

Cetina-Knor and Cicourel, A.V. (Eds), **Advances in Social Theory and Methology,** Routledge and Kegan Paul, Boston-London and Hanley 1981

Chadwick, Owen; **The Secularization of The European Mind in the Nineteenth Century,** Cambridge, 1975.

Clarke, Desmond, M; " Descartes'Philosophy of Science and the Scientific Revolution", **The Cambridge Companion to Descartes,** Ed. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 258-286.

Comte, Auguste, **Pozitivizmin İlmihali,** Çeviren: Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

Crane, Brinton; **Ideas and Men, The Story of Western Thought,** Prentice Hall, inc, Englewood Cliffs, NewJersey, 1963.

Cohen, Robert S ve diğerleri; **The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle,** D. Reidel Pub. Company, Dordrecht-Boston-London, 1973.

Coser, Lewis A; **Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context,** Harcourt Brace Jovanovich, Inc, New York, 1977.

Cottingham, John; " Cartesian Dualism: Theology, Metapyhsics, and Science", **The Cambridge Companion to Descartes,** Ed. John Cottingham, Cambridge, 1992, ss. 26-257.

Curtis, J. A and Petras, J. W (Ed); **The Sociology of Knowledge, A Reader,** Gerland Duckworth and Co. Ltd, London, 1970,

Dant, Tim; **Knowledge, Ideology and Discourse, A Sociological Perspective,** Routledge, London and New York, 1991.

Dölen, Emre; " Tanzimattan Cumhuriyete Bilim ", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, C. I, İletişim Yayınları, İstanbul, (tarihsiz), ss. 154-196.

Durkheim, Emile; **The Rules of Sociological Method**, Trs. Sarah A. Solovay and John H. Muller, Ed. E. G. Catlin, The Free Press of Glencoe, Collier, Macmillan Ltd., London, 1964.

Durkheim, Emile, "Saint-Simon on the Origins of Industrial Society and Scientific Sogiology", **Readings in Introductory Sociology**, Eds.: Denis H. Wrong and Harry L. Gracey, The Macmilian Company, New York 1967, ss 177-190

Durkheim, Emile; **The Elementary Forms of Religious Life**, Trs. J. W. Swain, The Free Press, New York, 1965.

Farrington, Benjamin; **Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science**, Haskell House Pub, Ltd, New York, 1973.

Feigl, Herbert; " Logical Empricism", **Living Schools of in Philosopy Twentieth Century Philosopy**, Ed. Dagobert D. Runes Littlefield, Adams and Co., Ames, IOWA, 1958, ss. 325-368.

Fox, Robert, "Laplacean Physics", **Companion to the History of Modern Science**, ss.278-293

Frank, Phillip; **History, Philosophy and Socioiogy of Science, Modern Science and Its Philosophy**, Arno Press, New York, 1975.

Friedrich, Robert, W; **A Socioiogy of Socioiogy**, The Free Press, New York, 1970.

Frisby, David; " Introduction to the English Translation", **The Pozitivist Dispute in German Socioiogy**, Ed. T. W. Adorno ve diğerleri, Heinemann, London, 1977, ss. IX-XLIV.

Garber, Daniel; " Descartes'Physics ", **The Cambridge Companion To Descartes**, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 286-334.

Giddens, Anthony; "Pozitivizm ve Eleştirileri" Çev. Levent Köker, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Türkçe çevirileri derleyenler ve denetleyenler: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, V. Yayınlar Ankara, 1990 ss. 251-298

Giddens, Anthony; **Positivism and Socioiogy**, Gower Publishing Company, London, 1978.

Goldmann, Lucien, **Kant Felsefesine Giriş**, Çev.: A. Timuçin, Metis, İst., 1983

Gordon, Scott, **The History and Philosophy of Social Science**, Routledge, London and New York 1993.

Gouldner, Alvin; "Anti-Minotour: The Myth of A Value Free Sociology", **Sociology on Trial**, Ed. M. Stein and A. Vidich, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, NewJersey, 1968, ss. 35-52.

Gouldner, Alvin V., "Value Neutrality as Disguise and Defense, Anti-Minotaur; The Myth of a Valve-Free Sociology", **Sogiology on Trial**, Eds. M. Stein and A. Vidich, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1963

Gouldner, Alvin. W; **The Coming Crisis of Western Socioiogy**, Heinemann, London, 1971.

Habermas, Jurgen; **Knowledge and Human Interest**, Polity Press, Cambridge, 1987.

Hail, E. W; **Modern Science and Human Values, A Study in the History of Ideas**, D. Van Nostrand Com. Inc, Princeton, 1956.

Hall, E.W., "Metaphysics", **Living Schools of Philosophy**, Ed.: D.D. Runes, Littlefield, Adams and. Co., Ames, Iowa 1958, ss 128,174

Hall, Rupert, A; **From Galileo to Newton 1630-1720**, Fontana-Collins, London, 1963.

Hall, Rupert A; **Isaac Newton, Adventurer in Thought**, Blackwell, Oxford, 1992.

Hamlyn, D. W; " The Problem of External World ", **Key Themes in Philosophy**, Ed. Goodfrey Vesey, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, ss. 1-13.

Hampson, Norman; **The Enlightenment, An Evalution of Its Assumption, Attitudes and Values**, Penguin Books, London, 1968.

Hanioğlu, Şükrü; **Bir Siyaset Örgütü Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Hankins, T. L; **Science and the Enlightenment**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Hanry, John; " Magic and Science in teh Sixteenth and Seventeenth Centuries", **Companion to the History of Modern Science**, Ed. Olby at all, Routledge, London, 1990, ss. 583-596.

Harris, Roy. **Linguistic Thought in England 1914-1945**, Duckworth, London 1988.

Hazard, Paul; **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, Çev. E. Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1987.

Heavens, George, R; **Fikirler Çağı**, Çev. B. K. Yeğen, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.

Holton, Gerald; **Thematic Origins of Scientific Thouhgt, Kepler To Einstein**, Harward University Press, Cambridge, Massachusetss, 1973.

Horkheimer, Max; **Akıl Tutulması**, Ing. Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

Hayek, F. A; **The Counter-Revolution of Science**, The Free Press, Collier-MacMillan Ltd, London, 1964.

Heyd, Uriel; " The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II, Hebrew University, Jarusalem", Vol. IX, **Studies in Islamic History and Civilization**, Ed. Uriel Heyd, Magne Press, Jarusalem, 1961, ss. 63-96.

Hodge, M. J. S and Cantor G. N; "The Development of Philosophy of Science Since 1900", **Companion to The History of Modern Science**, Ed. R.C Olby at all, Routledge, London and New York, 1990, ss.838-868.

İhsanoğlu, Ekmeleddin; **Osmanlı İlim ve Mesleki Cemiyetleri**, Edebiyat Fakültesi Basmevi, İstanbul, 1987.

Jarvie, I. C; "Rationality and Relativism", **The British Journal of Sociology**, Vol. 34, N.I, March 1983, ss. 44-59.

Jenkins, John L; **Understanding Hume**, Edinburg University Press, Edinburg, 1992.

Jones, W. T; **A History of Western Philosophy, Hobbes to Hume**, Vol.3, Harcaurt, Brace and World, Inc, New York, 1969.

Jones, W. T; **A History of Western Philosophy, The Classical Mind**, Vol. I, Harcourt Brace and World, Inc, New York, 1969.

Jones, W.T; **A History of Western Philosophy, Kant and The Nineteenth Century**, Vol. IV, Harcourt Brace, Jovanovich, Inc, New York, 1975.

Jones, W. T; **A History of Western Philosophy-The Twentieth Century To Wittgenstein and Sartre**, Vol. 5, Harcourt Brace, Jovanovich, Inc, New York, 1975.

Jorgensen, Joergen; " The Development of Logical Empricism ", **Foundations of The Unity of Science, Toward International Encylopedia of Unified Science**, Vol. II, Nos.1-9, Ed. Otto Neurath, Rudolf Carnap, Charles Morris, University of Chicago Press, Chicago and London, 1970, ss. 847-936.

Kaplan, Abraham; " Positivism", **International Encylopedia of the Social Sciences**, Vol.12, Ed. David L. Sills, The Macmillan Company and the Free Press, USA, 1968.

Karal, Enver Ziya; **Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları-Nizam-ı Cedit 1789-1807**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Keat, R.and Urry J; **Bilim Olarak Sosyal Teori**, çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994.

Kockelmans, Joseph J. (Ed), **Philosophy of Science/The Historical Background**, The Fgree Press, New York 1968

Koestler, Arthur; " Kepler and Psychology of Discovery ", **The logic of personal Knowledge, Essays Presented to michale Polanyi on his Seventieth Birthday II th March 1961**, Routledge and Kegan Paul, London, 1961, ss. 49-57.

Korlaelçi, Murtaza; **Pozivitizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Koyre, Alexandre; **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayınları, İstanbul, 1989.

Koyre, Alexandre; "Galileo and Plato", **Roots of Scientific Thought, A Cultural Perspective**, Ed. Wiener and Noland, ss. 147-175.

Kumar, Krishan, **Prophecy and Progress/The Sociology of Industrial and Postindustrial Society**, A Penguin Book, London 1986.

Larry, Laudan, **Progress and its Problems**, Universty of California Press, Berkeley-Los Angales-London 1977

Lenzer, Gertrud (Ed); **Auguste Comte and Positivism, The Essential Writings**, Harper Torchbooks, New York, London, 1975.

Lewis, Bernard; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Mascall, E. L; **Christian Theology and Natural Science**, Archon Books, USA, 1957.

Mardin, Şerif; **The Genesis of Young Ottoman Thought**, Princeton University Press, Princeton, NewJersey, 1962.

Matson, Floyd W; **The Broken Image, Man, Science and Society**, Anchor Books, New York, 1966.

Merton, R. K; " Puritanism, Pietism, and Science ", **The Sociology of Science**, Ed. Bernard Barber and Walter Hirsch, The Free Press, New York, 1962, ss. 33-36.

Merton, R. K; " Science and Economy of Seventeenth Century England ", **The Sociology of Science**, Ed. Barber and Hirsch, ss. 67-88.

Merton, R. K; **The Sociology of Science, Theoretical and Empirical Investigation**, Ed. Norman w. Storer, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1973.

Merton, R. K; " Motive Forces Of the New Science ", **Dimensions of Society, A Reader**, Ed. David Potter and Philip Sarre, the Open University Press, London, 1974, ss. 384-404.

Mises, Richard von, **Positivism/A Study in Human Understanding**, Dover Publications, Inc., New York 1951.

Morris, Charles W; **Logical Positivism, Pragmatism a Scientific Empricism**, Hermann, Paris, 1937.

Musgrave, Alan; **Common Sense, Science and Scepticism, A Historical Inroduction to the Theory of Knowledge**, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Myrdal, Gunnar; **Objectivity in Social Research**, Pantheon Books, New York, 1969.

Myrdal, Gunnar; **Value in Social Theory**, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.

Needham, Joseph; " Mathematics and Science in China and The West ", **Sociology of Science, Selected Readings**, Ed. Barry Barnes, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England, 1972, ss. 21-44.

Neurath, Otto; " **Foundations of The Social Science ", Foundations of The Unity of Science, Toward International Enclopedia of Unified Science**, Vol.II, N. 1-9, Ed. Neurath, Carnap, Morris, University of Chicago Press, ss. 1-51.

Nisbet, Robert A; **The Sociological Tradition**, Basic Books, inc., Publishers, New York, 1966.

Nisbet, Robert; " Muhafazakarlık ", Çev. Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. R. Nisbet, T. Bottomore, Türkçe çevirileri derleyenler ve denetleyenler: Mete Tuncay ve Aydın Uğur, V Yayınları, Ankara, 1990, ss.

Okay, Orhan; **Beşir Fuad**; Hareket Yayınları, İstanbul, 1986.

Popper, Karl, R., Logic of Scientific Discovery, Hutchinson, London 1962.

Popper, Karl R., **Conjectures and Refutations/The Growth of Scientific Knowlodge**, Routledge and Keagan Paul, London 1972.

Passomore, John; "Logical Positivism", **Enclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, The Macmillan Company and the Free Press, New York, 1967, Vol. 5, ss. 52-57.

Peel, J. D. Y; " Comte, Auguste (1789-1857)", **The Social Science Encylopedia**, Ed. Adam Kuper and Jessica Kuper, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, ss. 144-145.

Raven, Charles, E; **Natural Religion and Christian Theology**, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

Rawetz, J. R; "The copernician Revolution", **Companion to the History of Modern Science**, Ed. Olby and at all, Routledge, London, 1990, ss. 201-208.

Redondi, Pietro; " The Scientific Revolution of the 17th Century: New Perspectives ", **Impact of Science on Society (Historical Perspective on Science II)**, N. 160, ss. 357-367.

Ritzer, George; **Sociological Theory**, Alfred A. Knopf, New York, 1988.

Romm, Norma R.A., **The Methodologies of Positivism and Marxism/ A Sociological Debate**, Macmillan, London 1991.

Ross, George, M; " Science and Philosopy ", **Companion to the History of Modern Science**, Ed. R. C, Olby at all, Routledge, London and New York, 1990, ss. 799-815.

Sayer, Derek; **Capitalism and Modernity, An Excursus on Marx and Weber**, Routledge, London and New York, 1991.

Schoek H. and Wiggins J. W; **Scientism and Values**, D. Van Nostrand Company Inc, Princeton, New Jersey, 1960.

Schuster, John. A; " The Scientific Revolution", **Companion to the History of Modern Science**, Olby at all, Routledge, London, 1990, ss. 217-242.

Sezer, Baykan; **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975.

Sezer, Baykan; **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1988.

Sheweder, Richard. A; " Divergent Rationalities ", **Metatheory in Social Science, Pluralism and Subjectivities**, Ed. Donald W. Fiske and Richard A. Shweder, The University of Chicago and London, 1986, ss. 163-196.

Smart, Barry, Modern Conditions, Postmodern Controversies, Routledge, London and New York 1992

Sorell, Tom; **Scientism, Philosophy and the Infatuation with Science**, Routledge, London and New York, 1991.

Soysal, İsmail; **Fransız İhtilali ve Türk Fransız Diplomasi Münasebetleri (1789-1802)**, Türk Tarih Kurumu Kurumu Basımevi, Ankara, 1964.

Suppe, Frederick; " The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories ", **The Structure of Scientific Theories**, Ed. Frederick Suppe, University of Ilinois Press, Urbana, 1974.

Tamny, Martin; " Atomism and The Mechanical Philosophy", **Companion to The History of Modern Science**, Ed. Olby and at all, Routledge, London, 1990, ss. 597-609.

Turner, James; **Without God, and Without Creed**, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1985.

Turner, Bryan S.(Ed); **Theories of Modernity and Postmodernity**, Sage Publications, London, 1970.

Turner, Jonathan; **The Structure of Sociological Theory**, The Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1976.

Tanpınar, Ahmet H.; **19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976.

Trigg, Roger; **Reality at Risk, A Defence of Realism in Philosophy and the Sciences**, Harvester Wheatsheaf, New York, London, 1989.

İlken, Hilmi Ziya; **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

Voegelin, Eric, **From Enlightenment to Revolution**, Ed. J. H. Hallovel, Ducke University Press, Durham, North Carolina, 1975.

Wallerstein, Immanuel, **Unthinking Social Science, The Limits of Nineteenth Century Paradigms**, Polity Press and Basil Blackwell, Oxford, 1991.

Webster's Third New International Dictionary, Merriam Webster Inc, USA, 1986.

Whitehead, A. N, **Science and The Modern World**, A Mentor Books, New York, 1954.

Whitehead, A. N; **Adventures of Ideas**, The Free Press, New York, 1967.

Wilkes, K. V; " Mind and Body ", **Key Themes in Philosophy**, Ed. Godfrey Vesey, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, ss. 69-83.

Willis, Doney; " Cartisianism ", **Encylopedia of Philosophy**, Vol. 2, Paul Edwards, The Macmillan Company and the Free Press, New York, 1967, ss. 37-42.

Woolhouse, R. S; **Locke's Philosophy of Science and Knowledge**, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

Yolton, John. W; **John Locke and The Ways of Ideas**, Oxford University Press, London, 1956.

Young, Robert, M; " The Mind-Body Problem", **Companion to the History of Modern Science**, Ed. Olby and at all, Routledge, London, 1990, ss.702-711.

Zeitlin, Irving M; **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice Hall, Inc, Englewood Cliffs, NewJersey, 1968.

Zilsel, Edgar; " The Genesis of the Conçept of Scientific Progress", **Roots of Scientific Thought, A Cultural Perspective**, Ed. P. A. Wiener and A. Noland, Basic Books, New York, 1957, ss. 251-275.

Zilsel, Edgar; " The Sociological Roots of Science", **Dimensions of Society, A Reader**, Ed. Potter and Sarre, Open University Press, London, 1974, ss.370-383.

TÜRK AYDINI VE KİMLİK SORUNU



Türkiye'de aydının, "etrafını bir mum gibi aydınlatırken, kendini eritmesi" gerektiği şeklinde yaygın bir kanaat var. Böyle bir düşünce tarzı ile aydının da nihayetinde bir insan olduğu gerçeği gözardı edilmiş olmuyor mu? Aydından kendisini aydınlatmasını ve "erime"sini bekleyen bir toplum, kendini edilgenleştirmiş olduğu gibi, aydının imtiyaz talebinde bulunmasına da zemin hazırlamış olmuyor mu? Bütün bunlar, aydında bir kimlik sorunu yaratmaz mı?

Bu kitap, belirtilen sorulardan hareketle, Türkiye'de aydınları ve kimlik sorunlarını, toplumla, devletle, birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde, geniş ve farklı bir düşünce yelpazesi içinde ele alıyor.

Sabahattin Şen

Cemil OKTAY
Bozkurt GÜVENÇ
Atilla ÖZKIRIMLI
Kemal KARPAT
Zafer TOPRAK
Yavuz CEZAR
Yılmaz KARAKOYUNLU
Murat BELGE
Yahya S. TEZEL
Çağlar KEYDER
Kemâli SAYBAŞILI
Mehmet Ali KILIÇBAY
Fethi NACİ
Nuri BİLGİN
Doğan ÖZLEM
Oruç ARUOBA
Adalet AĞAOĞLU
Orhan KOÇAK
Nedim GÜRSEL
Ece AYHAN
Ahmet OKTAY
Beşir AYVAZOĞLU
Mümtaz'er TÜRKÖNE
Nabi AVCI
İsmail KARA
Süleyman ULUDAĞ
Hüsrev HATEMİ
Faruk BİRTEK/Gökhan ERGÜL
Ali Yaşar SARIBAY
Barbara PUSCH
Yavuz G. YILDIZ
Attilâ İLHAN
Baskın ORAN
Arif PAYASLIOĞLU
İlhan TEKELİ
İlkay A. DEMİR
Sabri SAYARI
Can YÜCEL
Ali AKAY
Cengiz ÇANDAR
Tahsin YÜCEL
Christoph K. NEUMANN
Salih ÖZBARAN
Şerafettin TURAN
İsmail TUNALI
Cengiz BEKTAŞ
Bülent ORTAÇGİL
Metin ERKSAN
Tekin ARAL
Ayşe AZMAN
Ertuğrul GÜNAY
Hüseyin ERGÜN
Cem KOZLU
Necdet UĞUR
Zülfü DİCLELİ
Hüsamettin ARSLAN

BAĞLAM

ISBN 975-.7696-72-2