2016 136

Toplum ve Bilim



İSTİBDAT, TİCARET, ÜTOPYA

Devr-i hürriyette istibdat hayaleti: 1908 Çırçır Yangını — *Ebru Aykut*

20. yüzyılın başında Samsun limanında çalışmak — *Can Nacar*

Nurdan Gürbilek'in yapıtında biçim, içerik, ütopya — *Demet Ş. Dinler*

Simgesel bir evrenin anlatısı olarak *Yeşil Gece* — *Leyla Burcu Dündar*

Coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması — *Erdem Bekaroğlu*

İslâm antropolojisi çalışmalarında yöntem tartışmaları — *Serdar Şengül*

Kapitalizmin krizi mi, ABD'nin liderlik krizi mi? — *Can Cemgil*

Toplum ve Bilim

SAYI 136 • 2016

Kerem Ünüvar
Bu sayıda... 3

Ebru Aykut
Devr-i hürriyette istibdat hayaleti: 1908 Çırçır Yangını'nın ardından İstanbul'da kundakçılık, söylentiler ve asayiş 5

Can Nacar
20. yüzyılın başında Samsun limanında çalışmak: Serbest ticaret ve nöbet usulü tartışması 40

Demet Ş. Dinler
Bakışın diyalektiği: Nurdan Gürbilek'in yapıtında biçim, içerik, ütopya 61

Leyla Burcu Dündar
Polemikten muhalefete: Simgesel bir evrenin anlatısı olarak *Yeşil Gece* 98

Erdem Bekaroğlu
Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları bağlamında coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması 117

Serdar Şengül
İslâm antropolojisi çalışmalarında yöntem tartışmaları 146

Can Cemgil
Bildiğimiz dünyanın sonu: Kapitalizmin krizi mi, ABD'nin liderlik krizi mi? 172

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 194

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ



KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Samsun Limanı, 20. yüzyıl başı

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI KURULU
Elif Ekin Akşit
Kaya Akyıldız
Emin Alper
Seda Altuğ
Umut Tümay Arslan
Ceren Belge
Yahya Mete Madra
Burak Onaran
Serdar Şengül
Yüksel Taşkın
Serdar Tekin
Ömer Turan
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Murat Bozluolcay

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi,
Devekaldırımı Caddesi,
Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul
Tel: 212.445 32 38

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısı, akademinin ve akademisyenlerin toplumsal rolünü yeniden düşünmeyi gerektiren bir dönemde hazırlandı. Üniversitelerin birer yüksek lise, akademisyenlerinse yalnızca devlet memuru derekesinde ele alındığı bir siyasal-toplumsal sürecin parça parça nasıl inşa edildiğine hep beraber şahit oluyoruz. Adeta bir cadı avına dönüştürülen soruşturma ve davalarla, akademisyenlerin evlerine, kapılarına, üniversitelerdeki odalarına uzanan baskı ve yıldırma taktikleriyle devam eden sürecin siyasal içeriği oldukça aşikâr. Ancak bir o kadar berrak olan bir diğer mesele ise, akademik dünyanın kapsamlı bir bölümünün olan biten karşısındaki sessizliği hatta neredeyse el ovuşturan halidir – bu sessizliği bozanlar da mutlaka anılmalıdır, hocalarına destek veren öğrenciler, dayanışma gösteren insanlar bu kasvetli havayı dağıtan yüz aklarıdır.

Bu fırtına dinip, elbette bu sel de geçecek. Geriye kalanlara yüzümüz kızarmadan bakabilecek dirayeti zamanında göstermek gereğinin kıymetini o zaman anlayacağız. Umarız o zaman, geriye hâlâ evrensel manada akademik bir dünya kalmış olur...

* * *

Dergimizin bu sayısının başlığı "İstibdat, Ticaret, Ütopya". Ebru Aykut'la Can Nacar'ın makaleleri 20. yüzyıl başına odaklanarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde iki farklı meseleyi ele alıyor. Demet Dinler'in makalesi geçtiğimiz 20 yıl içerisinde edebiyat eleştirisi alanında zevkle okunan makaleler kaleme alan ve kitaplar yayımlayan Nurdan Gürbilek'in eserlerine, eserlerin ele aldığı meselelerin birbiriyle ilişkisine odaklanıyor. Leyla Burcu Dündar'ın Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece* romanını ve romanın alımlanışını tartıştığı makalesi, metinle okuyucuları arasındaki ilişkiyi tartışırken romanın aldığı eleştirilerin politik mülahazalarla ilişki-

siyle değerlendirme biçimlerine eğilerek 1928'de yazılan bir eser hakkındaki okur algısının çeşitli dönem tartışmalarının şiddetiyle nasıl etkilenebileceğini ve bunun eserin değerlendirilmesini nasıl etkilediğini araştırıyor. Erdem Bekaroğlu'nun coğrafya disiplini çerçevesindeki tartışmaları inceleyen makalesi, genel olarak daha az ehemmiyet gösterilen bir disiplinin etraflıca ele alınan, zengin bir değerlendirmesini sunarken, disipline dair epistemolojik soruları ele alışıyla zevkle okunan metin ortaya çıkararak, coğrafya disiplinini ve ona dair literatürü geniş çaplı düşünmeyi öneren bir perspektife işaret ediyor. Benzer bir biçimde Serdar Şengül'ün makalesi de İslâm antropolojisindeki yöntem tartışmalarını ele alarak, dergimizin bu sayısındaki disipliner zenginliğe bir katkı daha sunuyor. Son olarak Can Cemgil'in makalesi "kapitalizmin krizi" değerlendirmelerinin adeta uluslararası ilişkilerde merkez ülke konumu atfedilen Amerika'nın kendi kriziyle nasıl paralelleştirildiğini gösterirken, bu krizi küresel kapitalist ulusal-teritoryal dünya düzeninin toplumsal yeniden üretiminin genelleşmiş krizi olarak tarif etmenin daha isabetli olacağı iddiasını geliştiriyor.

KEREM ÜNÜVAR

Devr-i hürriyette istibdat hayaleti: 1908 Çırçır Yangını'nın ardından İstanbul'da kundakçılık, söylentiler ve asayiş*

*Ebru Aykut***

Özet: İstanbul 23 Ağustos 1908 günü, yani anayasanın yeniden ilanından tam bir ay sonra, Çırçır'da (Fatih) çıkan ve pek çok mahalleyi yakıp kül eden büyük bir yangına tanık oldu. Bu afetin ardından civar semtlerde daha pek çok ufak çaplı yangın çıktı. Ahalinin kundakçılara atfettiği ve bu sebeple büyük bir panik ve endişe atmosferi yaratan bu vakalar, yangınların anlamına dair bir ihtilafa da yol açtı. Hızla yayılan söylentilere bakılırsa hem Çırçır Yangını hem de akabindeki kundaklamalar, Saray'ın gözden düşmüş eski hafiyelerinin istibdat rejimini geri getirmek amacıyla tertip ettiği bir komplonun parçasıydı. Matbuat ve hükümet ise ahalinin tersine bu fikre itibar etmiyor, kundaklamalarda Temmuz sonunda ilan edilen umumi afla salıverilen sabıkalı takımının (eski mahkumların) ve devrimden sonra Anadolu'dan İstanbul'a akın eden "serseriler"in parmağı olduğunu düşünüyordu.

Bu makalede, geç Osmanlı tarihinin, bir devrim ve yangın afeti sonrasına tekabül eden bu olağandışı dönemine yeniden bakarak, söz konusu kundakçılık söylentilerini bu tarihsel bağlam içinde ele alıyorum. Amacım söylentilerin doğruluğunu veya yanlışlığını ispat etmek değil. Daha ziyade kundakçılık söylentilerinin niçin böyle bir tarihsel momentte patlak verdiğiyle, dönemin farklı aktörlerinin (ahali, basın ve hükümet) kundaklamaları nasıl algılayıp yorumladığıyla ve bu algının gerek kitle davranışını gerekse hükümetin siyasi ajandasını nasıl etkilediğiyle ilgileniyorum. Bu makalede göstermeye çalıştığım gibi, kundaklama söylentileri polisin suçla mücadelede yetersiz kaldığına dair bir kamusal tartışmanın zeminini oluşturdu ve ahalinin öz savunmaya yönelerek güvenliği kendi eline almasına yol açtı. Can ve mal güvenliğinin zail olduğu yönünde gitgide artan kaygılar ve yeniden sahneye çıkan "tehlikeli sınıflar" söylemi, halkın huzursuzluğunu yatıştırmak ve İstanbul sokaklarında kamu düzenini yeniden tesis etmek adına, devr-i hürriyete otoriter bir siyaseti geri çağırdı; hükümete, hürriyetlerin sınırının yeniden tayini hususunda kuvvetli bir mazeret teşkil etti.

Anahtar sözcükler: Kundaklama, söylenti, kamu düzeni, asayiş, polis, matbuat, istibdat, hürriyet

(*) Bu makaleye yorum ve önerileriyle katkıda bulunan Barış Taşyakan ve Burak Onaran'a teşekkür ederim.

(**) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1908 devriminden tam bir ay sonra, 23 Ağustos pazar günü, Fatih Çırçır'da Arabacı Mehmet Ağa'nın kirada oturduğu hanede yangın çıktı. Kamineto ile kahve pişirilirken alev alan ispirtonun sebep olduğu yangın, şiddetli rüzgârın tesiriyle bitişik nizam ahşap evlerin birinden ötekine sıçramış, kısa sürede yedi-sekiz kola ayrılarak Çırçır'dan Sofular'a, Büyük Karaman'dan Saraçhanebaşı'na uzanan geniş bir alanı tarumar etmişti. İstanbul, 1870 Büyük Pera Yangını'ndan sonra tanık olduğu en büyük yangın afetiyle karşı karşıyaydı.[1] Ertesi sabah gazetelerde çıkan haberler yaşanan felaketin boyutlarını gözler önüne seriyordu. Yangın, polis müdüründen Sadrazam Kâmil Paşa'ya kadar tekmil devlet erkânını ayağa kaldırmış, elbirliğiyle çalışan itfaiye taburlarının, mahalle tulumbacılarının, asker, polis, jandarma, belediye çavuşları ve ahalinin tüm çabalarına rağmen uzun süre kontrol altına alınamamıştı. *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinin ilk tahminlerine göre 4 bin bina, *Sabah* gazetesinin belediyeden ve polis merkezinden aldığı bilgilere göreyse 3 bine yakın hane ve dükkan yanmıştı. Nüfus zayiatı belirsizdi ancak Atpazarı'ndaki ahırlarda bulunan hayvanların tamamı telef olmuştu. Maddi zararın ise bir milyon lira civarında olduğu tahmin ediliyordu.[2]

Pek çok afetin akabinde olduğu gibi Çırçır Yangını'nın ardından da evsiz kalan ve maişet derdine düşen binlerce kişiye yardım için kamuoyu daha ilk günden seferber edildi. Hasılatı harîkzedelere bağışlanmak üzere düzenlenen tiyatro ve konserlerin haberleri, toplanan iâne miktarıyla birlikte gazete sayfalarında duyuruldu. II. Abdülhamid'in de 5 bin lira iâneyle iştirak ettiği bu seferberlik basında geniş yer bulurken, *Servet-i Fünun* yapılacak yardımların "devr-i istibdâd"da olduğu gibi iâne komisyonlarının başında bulunan mürtekip (rüşvetçi) ve hırsızların cebini doldurmayacağını söylüyor, "artık devr-i hürriyette-

1 "Harîk-i Hâil", *Sabah*, no. 6794, 24 Ağustos 1908; "L'incendie de Stamboul", *L'Aurore*, no. 3958, 26 Ağustos 1908. Bu yazıda gündelik gazetelere referans verirken sadece miladi tarihi belirttim.

2 "Pek Fecî bir Yangın", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9845, 24 Ağustos 1908; "Harîk-i Hâil", *Sabah*, no. 6794, 24 Ağustos 1908; "Evvelki Günki Yangın Tahribatı", *Sabah*, no. 6795, 25 Ağustos 1908. *Tanin* gazetesine göre mescit, hane, dükkan ve mektep dahil yanan tüm binaların sayısı 1,294; *New York Times* gazetesine göreyse 1,500'dür. Bkz. *Tanin*, no. 26, 26 Ağustos 1908; "Fire Sweeps Stamboul", *New York Times*, no. 18475, 24 Ağustos 1908. Osman Nuri Ergin de yanan bina sayısını 1,500 olarak vermektedir (1995: 1236). Öte yandan Çırçır Yangını, 18 bin binayı kül eden ve 200 milyon dolar civarında maddi zarara yol açan 1871 Büyük Chicago Yangını'yla ya da 3 bin binayı yok ederek (Zwierlein'e göre yanan bina sayısı 8 bindir) yaklaşık 6-7 milyon sterlinlik maddi zarara yol açan 1870 Büyük Pera Yangını'yla kıyaslanamayacak kadar küçüktür. Chicago ve Pera Yangınları için sırayla bkz. Smith, 1995: 22; Zwierlein, 2012: 92. Ancak yine de yangının yol açtığı 1 milyon liralık zararın, mali sıkıntı içindeki Osmanlı Devleti için büyük bir meblağ olduğu söylenebilir. Bu miktar 1908'de halen inşaatı devam etmekte olan Bağdat demiryolunun 840 km. uzunluğundaki Bulgurlu-Halep, Tellihabeş-Halep kısmının kilometre teminatının ödenmesi için alınan dış borcun beşte birine tekabül ediyordu (İ. Hakkı Yeniay, *Yeni Osmanlı Borçları Tarihi*, Ekin Basımevi, İstanbul, 1964, s. 20-25'den aktaran Dikmen, 2005: 146). Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin Osmanlı Bankası'na olan borcu 1 milyon liraydı (yaklaşık 900 bin İngiliz sterlini). Bkz. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (MMZC), 1:1, cilt 1, 31. İnikad, 5 Şubat 1324 (18 Şubat 1909), s. 706. 1910 yılında Emniyet-i Umumiye Müdürlüğü'ne ayrılan bütçe ise 50 bin liradır (Ergut, 2004: 222).



23 Ağustos 1908 Büyük İstanbul Yangını, kaynak: katalog.ibb.gov.tr/kutuphane2/kartpostallar/Krt_004093.pdf

yiz" diyerek ahaliyi temin ediyordu.[3] Ancak "devr-i hürriyet"e beslenen muhabbet ve itimadın, bu afetin tetikleyeceği söylentilerle test edileceğinin o günlerde muhtemelen kimse farkında değildi.

Yol açtığı felaket bir yana, Çırçır yangını kamuoyunu kısa sürede esir alacak bir panik atmosferinin ilk kıvılcımını çaktı. Daha afetzedelerin yaraları sarılmadan, gazetelerde iâne kampanyalarına ayrılan sütunları, aniden İstanbul'un çeşitli semtlerinde kasıtlı çıkarıldıkları öne sürülen yangınlarla ilgili haberler doldurmaya başladı. Tarihi boyunca kentsel dokuyu dönüştürecek çapta büyük yangınlara defalarca sahne olmuş İstanbul gibi bir şehirde,[4] gerek büyük yangınlardan sonra gerekse herhangi bir vesileyle tehdit algısının arttığı zamanlar-

3 Hüseyin Kazım, "Enkaz-ı Felâket Karşısında", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9846, 25 Ağustos 1908 ve "Yangın", *Servet-i Fünun*, no. 39, 25 Ağustos 1908. Devrimden sonra günlük çıkmaya başlayan *Servet-i Fünun*'daki bu yazı, devrimden ve yangından sonra yekvücut olmuş hamiyetli bir millet ve bu milletin emrine amade bir hükümet portresi çizerek, ahaliyi vatan kardeşliği teması etrafında harîkzedelerle dayanışmaya davet eder: "Bütün millet birbirini seviyor, birbirini kardeş gibi görüyor [...] Şüphe etmeyiz ki bu büyük yangında felâkete uğrayan vatan kardeşlerimiz milletinden, kardeşinden büyük bir yardım görecekler, kederlerini unutacaklar [...] Artık hükümet de vazifesini anlamıştır. Hükümet efrâd-ı millete devr-i istibdâddaki gibi tahkirle bakamaz. Ancak kendini milletin saâdet ve selâmetini, istirâhâtını temin vazifesiyle mükellef bilir [...] Hükümetin de şehremanetinin de –eskisi gibi değil– şimdi itibârı, nüfûzu vardır. Çünkü bütün bir milletin emn ü itimâdını kazanmıştır [...] hanesi yanan fukarânın elinden arsalarını, yangın yerlerini ucuz ucuz kapatmak, ekmek parasını bulamayan acezeyi soymak isteyen dinsizler, kefen soyucu bu canavarlar artık ortada yoktur."

4 Fetihten 1921 senesi sonuna değin İstanbul yangınlarının dökümü için bkz. Ergin, 1995: 1185-238. Yangınların 19. yüzyılda kentsel planlamada oynadıkları rolle ilgili olarak bkz. Çelik, 1993: 53-67.

da bu gibi söylentilerin yayılması kuşkusuz görülmedik vaka değildir.[5] Ancak bu sefer tam da meşrutiyet yeni ilan edilmişken durum daha kaygı verici bir hâl arz ediyordu. Şehirde bir istibdat hayaleti kol geziyordu. Bu hadiselerin hürriyeti ve anayasayı alaşağı etmek isteyen eski rejimin hafiyeleri veya onların kirli işlerini gören bir takım "edânî" (alçaklar) ve "eşirrâ" (fesatçılar) tarafından organize edildiğine dair rivayetler, mahalleleri teyakkuza geçirerek ahaliyi gecelerce uykusuz bıraktı. Gazeteler bir yandan bu söylentileri sütunlarına taşırken, öte yandan yangınların sebeplerine ve nasıl önlenebileceğine dair yazılar yayımlıyor, ancak daha da önemlisi İstanbul'un asayiş sorunu ve polis teşkilatıyla ilgili eleştirileri gündeme getiriyordu. Meşrutiyetin ilanından birkaç gün sonra çıkartılan umumi afla hapishanelerden tahliye edilen adli mahkûmlar ve toplumsal tehdit kaynağı olarak görülen "serseriler" ise kısa sürede tüm bu eleştiri ve kaygıların merkezine yerleşecekti.

Okuyacağınız bu yazıda Çırçır Yangını'nı müteakip yaklaşık 15 gün boyunca kamuoyunu meşgul eden, ahali ve matbuat kadar hükümeti de alarma geçiren kundakçılık söylentilerini ele alıyorum. Başka bir deyişle, 31 Mart Vakası'ndan (13 Nisan 1909) evvel türlü vesilelerle hortlayacak bir toplumsal korkunun –istibdat hayaletinin– tecessüm ettiği ilk anın peşine düşmeyi amaçlıyorum. Daha önce bu korkunun izini sürenler, 1908 Ekim ayı başlarında Bulgaristan Prensliği'nin bağımsızlığını ilan etmesi, Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı ve Girit'in Yunanistan'la birleşme kararının ardından yaşanan kriz ortamında, Kör Ali Vakası ve Beşiktaş Vakası başta olmak üzere meşrutiyet aleyhtarlığı rengini alan bazı olaylar üzerinde durmuşlardı.[6] Örneğin François Georgeon; devrimin hemen ardından Ağustos ve Eylül aylarına grevler ve işçi sınıfı damgasını vururken, Ekim ayındaki bu hadiselerin 31 Mart'a giden yolda karşıdevrimci tepkinin ilk işaretleri olduğu tespitinde bulunur. İstanbul sokaklarındaki asayiş sorununun da ilk defa bu olaylarla gündeme geldiğini söyleyen Georgeon, Çırçır Yangını sonrasında çıkan kundaklama söylentilerine değinmez

5 16. ve 17. yüzyıl yangınlarını nakledenken bu gibi söylentilere de değinen Eremya Çelebi (Kömürcüyan), örneğin 1633 senesindeki büyük Cibali Yangını'ndan sonra "bütün kahvehanelerde yangına dair zihinleri karıştıran gürültüler çıktığı için" kahvelerin kapatılıp tütün içmenin yasaklandığından; 1645'te Hanya'nın işgalinden sonra İstanbul'da çıkan yangının ise kasıtlı olarak Frenkler tarafından çıkarıldığı yönündeki rivayetlerden dolayı, bir Frenk gencinin asıldığından bahseder (Der Andreasyan, 1973: 62-63). Ahmed Cevdet Paşa ise *Tarih-i Cevdet*'te 1818 (1233) senesinde İstanbul'da irili ufaklı 73 yangın çıktığını, yangınların sıklığının "efkâr-ı amme"nin hoşnutsuzluğunun emaresi olarak görüldüğünü ve bu durumun bir "fitne" beklentisi yaratarak ahaliyi sabahlara kadar uyutmadığını söyler (Ahmed Cevdet, 1309: 4). Kundakçılık söylentilerinden başka, içme sularının zehirleneceğine dair şâyialar da zaman zaman gündeme gelmiştir (Aykut, 2011: 339-43).

6 Bu vakaların yanı sıra Ramazan ayına denk gelen bazı olaylarda Müslüman kadınların kıyafetleri ve kamusal görünürlükleri ile sinema ve karagöz oynatılan mekanlar hedef alınmıştı (Akşin, 1987: 91-96; Lévy-Aksu, 2013: 114-15). *Tanin* gazetesi kurucularından ve devrim sonrası ilk seçimlerde İttihat ve Terakki'den mebus seçilen Hüseyin Cahit Yalçın'ın "31 Mart'ın ilk provası" olarak nitelendirdiği Kör Ali vakası için bkz. Yalçın, 2000: 67; Kansu, 2011: 288-91. Georgeon, 2007: 147-50'de her iki vakaya da değinilmektedir.

(2007: 158-62). Aykut Kansu ise 1908 devrimi üzerine en kapsamlı çalışmalardan biri olan kitabında, büyük yangın hakkındaki bazı rivayetlere (yangında "karşı-devrimci kışkırtıcıların" parmağı olduğu ve bunun "Kanun-ı Esasi'nin kabulü üzerine Allah tarafından verilmiş bir ceza" olarak görüldüğüne dair rivayetler) kısaca yer vermekle birlikte, burada ele alacağım söylentilerden bahsetmemektedir (2011: 287-88).[7] Oysa ki bu söylentiler, hürriyet coşkusunun yaşandığı ilk günlerin ve Çırçır Yangını gibi büyük bir felaketin ardından şehrin sokaklarına ve gündelik hayata hakim olan hâlet-i ruhiyeyi anlamak için bulunmaz bir fırsat sunmakta; bir yandan İstanbul ahalisinin etraflarında olup biteni nasıl anlamlandırdığı hakkında bize ipuçları verirken diğer yandan da devrim sonrasında gerek yönetici elit gerekse kamuoyu açısından hürriyetin sınırlarına işaret etmektedir.

Burada maksadım söylentilerin kaynağını bulmak veya doğruluğunu/yanlışlığını ispatlamak değil. Çoğu zaman arka planda gizli bir motivasyon ya da niyet olmaksızın spontane biçimde ortaya çıkan söylentiler, tek bir kaynaktan doğup çizgisel bir seyir izlemekten ziyade karmaşık bir sözlü-yazılı haberleşme ağı içinden geçerek ve sürekli yeniden yorumlanarak yaygınlaşır (Tackett, 2011: 56). Bu süreçte söylentilerin içeriği değişir; birbirinden farklı, kimi zaman birbiriyle çelişen çok katmanlı versiyonlar ortaya çıkarken kaynak da iyice anonimleşir ve önemini kaybeder. Dolayısıyla farklı bağlamlarda söylenti üzerine çalışan tarihçiler açısından her zaman temel soru, söylentinin kaynağı veya ne ölçüde yalan ne ölçüde hakikatle yoğrulduğu değil, belirli bir yer ve zamanda bu söylentilerin niçin ortaya çıktığı, farklı toplumsal aktörler tarafından nasıl yorumlandığı, ne gibi kaygılarla hangi korkuları çağırdığı veya hangi beklenti ve arzuların bu dolayımla dile getirildiği olmuştur.

7 Kansu tırnak içindeki ifadeyi "The Fire in Constantinople", *The Times*, no. 38737, 28 Ağustos 1908'den aktarmaktadır. Yabancı basında çıkan benzer içerikli haberler için bkz. "Les Vieux-Turcs et L'incendie de Stamboul", *L'Aurore*, no. 3960, 28 Ağustos 1908; "Young Turks and Sunday's Conflagration", *Dundee Evening Telegraph*, no. 2692, 28 Ağustos 1908. Kansu'nun Çırçır Yangını'nda kundakçılık yaptıkları gerekçesiyle on kişinin tutuklandığı ve bunlardan beşinin suçlarının sabit olduğu yönünde verdiği bilgi sadece *The Times* gazetesinin haberine dayandığı için hatalı. Söz konusu haberde, ele geçirilen kundakçıların "İstanbul Yangını" (*Stamboul fire*) ile ilişkili olarak tutuklandıkları belirtilmektedir. Bkz. "Turkey", *The Times*, no. 38745, 7 Eylül 1908. Aslında bu haberin menşei 1 Eylül'de Zaptiye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne, oradan da Sadaret'e gönderilen bir tezkiredir. Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), ZB 325/131, 19 A 1324 (1 Eylül 1908); DH.MKT 1289/40, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908). Matbuata gönderilmesi kararlaştırılan tezkire, bu yazının sonunda da değineceğim gibi, 4 Eylül'de *Servet-i Fünun*'da yayımlanmıştır. Bkz. "Tebliğat-ı Resmiyye: Kundakçılar Hakkında", *Servet-i Fünun*, no. 59, 4 Eylül 1908. Tebligatta açıkça belirtildiği gibi, kundakçılar Çırçır Yangını'ndan sorumlu tutulan zanlılar değil, akabindeki kundaklama vakalarının zanlıları olarak derdest edilen kimselerdir: "Kundakçılığa mütecâsir olanlar hakkında icrâ kılınan tahkikâtta *bir haftadan beri* öteye beriye kundak koymak zann ve şüphesiyle derdest ve cihet-i adliyeye tevdi' edilmiş olan on kadar serseriden beşinin haklarında verilen tevkif müzekkeresi üzerine mevkuf bulunduğu..." (italik bana ait). *İkinci Meşrutiyetin İlk Yılı* kitabında da aynı hata söz konusudur. Ayrıca kitapta kaynak gösterilmeden "daha önce çıkan bazı küçük yangınlarda eski rejim döneminde hafiyelik yaptıkları bilinen bazı kişiler[in] sorumlu tutularak tutuklan[dığından]" bahsediliyor. Ancak ben buna dair herhangi bir emareye rastlamadım. Bkz. Erdoğan, 2008: 76, 102 ve 126.

Kaygı ve korku demişken, söylentinin bir iletişim mekanizması olarak; belirsizliğin hakim olduğu koşullarda, kriz zamanlarında, rutin iletişim kanallarının işleyişi savaş, afet, isyan gibi bir takım olağanüstü nedenlerle sekteye uğradığında ya da bilginin resmî kaynağı kişi ve kurumlara güven kalmadığında devreye girdiğini de belirtmek lazım. Yani bu mekanizma önemli, kaygı verici ve belirsiz bir durumu/olayı tartışmaya açarak kolektif olarak anlamlandırma, söz konusu durum/olay etrafında bir kamuoyu oluşturma işlevi görür (Kapferer, 1992: 53 ve 60; Miller, 2005: 508; Tackett, 2011: 56).[8] İnandırıcılığını ve gücünü o anda içinde filizlendiği toplumun geçmiş tecrübelerinden ve kültürel bagajından, kolektif bilinç ve belleğinden alan söylenti dolaşıma girdiğinde, akla yatkınlığı ölçüsünde etkili olur (Roberts, 1997: 11; Stewart ve Strathern, 2004: 30). Toplumsal hafızada yer etmiş endişe ve korkular, önyargılar, iç/dış düşman ya da tehdit algısı, bir toplumun veya topluluğun genel ruh hâli ve duyguları söylentilerde kristalleşir (Bloch, 1921: 17; Tackett, 2011: 56). Ancak bu mekanizmayı harekete geçiren kaygıların illa ki somut, "objektif" bir hakikatle birebir örtüşmesi gerekmez; mutlak surette bir fantezi veya saf kurgu olmaları gerekmediği gibi. Hayalgücü ve hakikat arasındaki mesafe, hissedilen tehditle gerçek tehdidin boyutları arasındaki mesafe kadardır. Söylenti bu ara mesafede, her iki uçla teması olan dinamik bir zeminde endişe, merak ve belirsizlikten beslenerek kök salar. Kısacası, yukarıda da belirttiğim gibi, söylentilerin müphem bir durumu anlamlandırmak için nasıl işe koşulduklarını, o söylentiyi işitenler ve aktararak yaygınlaşmasına katkıda bulunanlarca nasıl algılanıp yorumlandıklarını, kitle davranışını nasıl etkilediklerini, bunlara hangi tarihsel koşullarda niçin itibar edildiğini ve son kertede, söylentilerin daha geniş siyasi ajandalarla nasıl eklemlendiğini anlamaya çalışmak, nafile yere bir kaynak veya hakikat arayışından daha manalı bir çabadır. Birazdan bahsedeceğim kundakçılık söylentilerini de bahsettiğim bu hususları göz önünde bulundurarak, dönem tanıklıkları, gazeteler ve arşiv belgelerinin yardımıyla kendi tarihsel-toplumsal bağlamına yerleştirmeyi, bir yandan da kundakçılık söylentileriyle hercümerç olmuş bu kentsel tecrübeye mümkün olduğunca yakından bakarak söz konusu bağlamı yeniden gözden geçirmeyi amaçlıyorum.

"Hürriyetin Cilveleri": Makul şüpheliler, çocuklar ve gulyabaniler

Büyük yangından dört gün sonra 27 Ağustos sabahı gazeteler, son iki gündür Vefa'da sağa sola kundak koyulduğuna dair haberlerle çalkalanıyordu. Bostan

8 Hüseyin Al ve Şevket Kamil Akar da, 1861 yılı Aralık ayında Galata Borsası'nda başlayan ve İstanbul sokaklarına yayılarak fırınların yağmalanmasına, ekmek kavgalarına yol açan mali krizi inceledikleri çalışmalarında, söz konusu krizi sosyo-psikolojik nedenleri ve söylentiler etrafında değerlendirerek belirsizliğin bu söylentilerin yayılmasında oynadığı rolün altını çizerler (2008: 23-59).

Sokağı'nda Talaşçı Recep Ağa'nın kapısına gaz yağı dökülmüş, aynı sokakta başka bir haneyi daha yakmak isteyen kimliği belirsiz şahıslar, üzerlerine hücum eden ahalinin elinden silaha davranarak kurtulmayı başarmışlardı.[9] Kırkçeşme'de bir mahallede, Rüsûmât memurlarından Fehmi Efendi'nin bahçesinde yığılı kerestelere gazlı paçavralar attıkları iddia edilen Çorapçı Çerkez Ziver ve arkadaşı Terlikçi Çerkez Ali ise, mahalleli tarafından zaptiyeye haber verilerek tutuklanmıştı. Üstelik bu iki şahsın II. Abdülhamid'in meşhur hafiyelerinden Kaba Sakal Çerkez Mehmet Paşa'nın adamları olduğu rivayet ediliyordu.[10]

Kundaklamalar bu hadiselerle sınırlı değildi elbette. *Sabah* gazetesi o günkü nüshasında geçmiş iki gün içinde Aksaray, Sultanahmet, Vefa, Balat, Unkapanı gibi hepsi de Çırçır Yangını güzergahına yakın semtlerde cereyan eden tam on vaka nakleder. Bu vakaların hepsinde kundaklar –gaz yağına bulanmış paçavralar, pamuk ve kibrit gibi şeyler– ya ahali ya da polis tarafından fark edilerek olası yangınların önüne geçilmiş, ancak pek azında failler ele geçirilebilmişti.[11] Aslına bakılırsa ele geçirilenlerin bir kısmının da kundakçı olduğu gayet şüpheliydi. Örneğin Süleymaniye'de Şems-ül-maarif Mektebi civarında Mustafa adında biri bakkaldan aldığı gazlı fitili sokakta yakmış, "böyle bir fi'l-i mezmûma cüret edeceği *hissolunduğundan*" hemen derdest edilmişti.[12] Unkapanı Azaplar Mahallesi'nde 12 yaşlarında Bekir adında bir çocuk ise, Hacı Ahmed Efendi'nin kapısına "kundak vaz' etmek *niyetiyle* dolaşırken" yakalanıp zaptiyeye teslim edildi.[13] Büyük ölçüde sû-i zann üzerinden, bugünkü tabirle "makul şüphe"ye dayanarak yapılan bu gibi tutuklamalar, devrim sonrası basın furyasında Hüseyin Rahmi (Gürpınar) tarafından çıkartılan mizah mecmuası *Boşboğaz ile Güllabi*'de de taşlama konusu olacaktı. Gazetelerde çıkan bir habere göre Sultanahmet'te elindeki şişeden ayağına gaz süren bir kadın görünce ahali, "İşte kundakçı budur!" diyerek üzerine hücum etmiş, ancak Zaptiye Nezareti'ndeki sorgusunda kadının romatizmadan muzdarip olduğu ve ayağına bu sebeple gaz sürdüğü ortaya çıkmıştı. Olayın sahihliği bir yana –zira *Metin* gazetesinde olay farklı biçimde nakledilir–[14] bu haberi hicveden *Boşboğaz ile Güllabi*, okurlarını dikkatli olma-

9 "Kundakçılar", *İttifak*, no. 11, 27 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6797, 27 Ağustos 1908.

10 "Kundakçılık - Câlib-i Nazar-ı Dikkat", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9848, 27 Ağustos 1908; "Kundak", *Metin*, no. 18, 27 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6797, 27 Ağustos 1908.

11 19. yüzyıl başlarında İstanbul'da kundağın nasıl yapıldığına dair bir tarif için bkz. Walsh, 1838: 118.

12 "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6797, 27 Ağustos 1908. Alıntıdaki italik bana ait.

13 "Kundakçılar-Mel'ûnlar", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9850, 29 Ağustos 1908. Alıntıdaki italik bana ait.

14 *Metin* gazetesine göre Karagümrük'te sakin 50 yaşlarındaki Zeynep Kadın Edirnekapı'da bir sokakta elindeki gaz tenekesiyle bir kapı önünde otururken mahalle sakinlerinden Zehra Hanım tarafından fark edilmiş; Zehra Hanım'ın bağrışları üzerine çoluk çocuk kadını kovalamaya başlamışlardı. Yakalanan Zeynep Kadın sorgusunda "Ben falcıyım evlere girip fal bakarım. Şundan bundan gece yakmak için biraz gaz yağı istedim. Birkaç eve gittim. Birer parça gaz alıp tenekeme doldurdum idi. Yorgunluğumu dinlemek için bir kapının önüne oturmuş idim. Bağırdıkları gibi korkup kaçtım" der ve kundakçılığa niyeti olmadığını söyler. Ancak Zehra Hanım, Zey-

ları, sokaklarda kozmetik, kolonya, pomat gibi yanıcı maddeler sürünmemeleri konusunda uyarıyor, bir bakıma istibdatın kaçırdığı huzurun devr-i hürriyette de hemen öyle kolayca bulunamayacağını şu sözlerle ima ediyordu: "Dalgın, masûm insanlar için devr-i istibdâdın tehlikeleri başka idi. Şimdi hürriyetin cilveleri de büsbütün başka, hangi türlü şekilde bir idârenin himâyesine girilse insanlar için rahat yok vesselâm..."[15]

Velhasıl İstanbul'da devrimin ilk günlerinin coşku ve iyimserliği yerini bir ay içinde korku, paranoya ve endişenin hükümferma olduğu olağandışı bir atmosfere bırakmıştı. İyice kendi içine kapanan mahallelerde hâli tavrı şüphe uyandıran herkese, sokaktan geçen her yabancıya artık potansiyel bir kundakçı nazarıyla bakılıyor, bir köşede bulunan her yağlı bez parçası kundak zannedilerek ahali arasında büyük heyecan yaratıyordu.[16] Hâl böyleyken, söylentilerin gazetelerde yer bulmaya başladığı daha ilk günlerde; *İkdam* gazetesi de yangına körükle gidercesine, "Memleketimizi öteden beriden ihrâk etmek (yakmak) için bir kundakçı çetesi teşekkül ettiğine artık şüphe kalmıyor" diye başlayan iki sütunluk uzunca bir yazı yayımladı. *İkdam*'a göre maksadı meçhul olan bu kundakçı çetesi yağmacılık niyetiyle de hareket ediyor olabilirdi, "memleketin vücûd-ı siyâsiyesine" darbe vurmak amacıyla da. Öyle ya da böyle kundakçıların sadece geceleri değil gündüzleri de faaliyet hâlinde olmaları meselenin ehemmiyetini apaçık gösteriyordu. Üstelik bu "eşhâs-ı rezîle bir takım küçük küfeci, hamal ve sâir çocuklara verdikleri on veya yirmi para" karşılığında sağa sola kundak koydurmaktan, onları kötü emellerine alet etmekten bile çekinmiyordu.[17]

Birkaç vakadan sonra şüphe bulutları hakikaten çocuklar üzerinde de dolaşmaya başlayacaktı. Yukarıda bahsettiğimiz Bekir dışında üç çocuk daha –Atmeydanı'nda Ahmet, Fatih civarında bir mahallede İstavri ve Topkapı'da Niyazi– bazı haneleri kundaklamaya teşebbüs ettikleri gerekçesiyle derdest edildiler.[18] Bunlardan 9-10 yaşlarındaki "sokaklardan sigara toplayan gürûhundan" Siirtli Ahmet, kömürcü Hasan Ağa'nın arsasındaki odunları tutuşturmuş, tam kaçmak üzereyken arsaya bakan kahvenin müdavimleri tarafından fark edilip yakalanmıştı. Zaptiye Nezareti'ne götürülen çocuk sorgusunda "tanımadığım ve

---

nep Kadın'ın kaçarken elindeki kibrit ve paçavraları yere attığını ileri sürmektedir. *Metin* gazetesi bu hadiseyi; polisin yeterince tahkikat yapmadığı (Zeynep'in gaz yağı aldığı hanelerin niçin tespit edilmediği, sokağa attığı iddia edilen kibrit ve paçavraların niçin bulunmadığı vb.) konusunda eleştirilerini dile getirmek için vesile eder. Bkz. "Kundak ve Noksan Tahkikat", *Metin*, no. 21, 30 Ağustos 1908.

15 *Boşboğaz ile Güllabi*, no. 7, 31 Ağustos 1908. Meşrutiyet dönemi gazetelerinde "hürriyet" taşlamaları için bkz. Brummett, 2003.

16 Örneğin bkz. "Zabtiye Nezâretinin Nazar-ı Dikkatine", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9849, 28 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Servet-i Fünun*, no. 58, 31 Ağustos 1908.

17 "Kundakçılar", *İkdam*, no. 5122, 28 Ağustos 1908.

18 Sırasıyla bkz. *Sabah*, no. 6798, 28 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *İkdam*, no. 5122, 28 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *İttifak*, no. 12, 28 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *İkdam*, no. 5124, 30 Ağustos 1908; "Kundakçıların Tevkifi", *İkdam*, no. 5125, 31 Ağustos 1908; *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Tanin*, no. 31, 31 Ağustos 1908.

ismini bilmediğim bir adam bana bu yağlı paçavrayı vererek şunu yak şuradaki odunların arasına sokuver dedi on para verdi ben de soktum" şeklinde ifade verecek, adamı görürse tanıyacağını da ilave edecekti.[19] *Tanin* gazetesinde Niyazi hakkında çıkan haber ise, tarihte sesleri ve deneyimlerine pek az ulaşabildiğimiz çocukların dünyasında bu söylentilerin nasıl karşılık bulduğunu biraz da olsa anlamamıza olanak sağladığı için dikkate değer: Niyazi'nin arkadaşlarının Zaptiye Nezareti'nde verdikleri ifadeye göre, mahallenin çocukları Abdullah isminde bir adama yoldan geçerken taş atmaya başlamışlardı. Abdullah elindeki değnekle çocukları korkutmaya çalışadursun, 14 yaşlarındaki Niyazi tutuşturduğu bir paçavrayı hemen oradaki bir hanenin penceresinden içeri itecek, ardından "Abdullah eve kundak koydu" diye bağırarak ahaliyi ayağa kaldıracaktı. Polisin gelmesiyle Abdullah yakalanıp karakola götürülmüş, ancak çocukların ifadesinden sonra serbest bırakılmıştı.[20] Aynı gün bu haber *İkdam* gazetesinde de kısaca yer aldı; gelgelelim *Tanin*'in aktardığı hikayeden biraz farklı olarak: Topkapı'da bir haneye kundak koyan Niyazi yakalanmış, sorgusunda –tıpkı Ahmet gibi– kundağı kendisine Abdullah adında bir adamın verdiğini söyleyince polis Abdullah'ı tutuklamıştı.[21]

Hangi versiyon doğru hangisi yanlış (daha doğrusu hangisi gerçeğe daha yakın) bilmemiz elbette mümkün değil. Bu imkansızlığa hayıflanmak yerine, Robert Darnton'ın belirttiği gibi her haberin aslında bir anlatı (*narrative*) olduğunu, yani olup bitmiş şeylerden ziyade o şeyler hakkındaki hikayeler olduğunu akılda tutmak lazım (2000: 1). Hatta daha da ileri giderek –en azından bu yazı bağlamında– her haberin kaçınılmaz olarak ortalıkta deveran eden söylentiler tarafından şekillendirildiğini de teslim etmeli. Matbuatın kundaklamalarla ilgili havadisleri büyük ölçüde gazetelere gönderilen mektuplar ya da bizzat matbaaya gidip olayları hikaye eden kişilerden aldığını hesaba katarsak,[22] söylentilerin yapılan haberler içinde hiç de azımsanmayacak derecede yer tuttuğunu ileri sürmek makul görünüyor. Dolayısıyla *İkdam* ve *Tanin* gazetelerinde Niyazi hakkında çıkan haberler arasındaki fark basitçe haber kaynağının farklı olmasına veya ortalıkta dolaşan rivayetlerin çeşitliliğine yorulabilir. Elbette bu farkın, gazetelerin kamuoyunu ve söylentileri vermek istedikleri mesaj ve kendi siyasi pozisyonları çerçevesinde manipüle etme arzusundan kaynaklanabileceğini de unutmadan... Bu dönemde her ne kadar matbuatta siyasi kutuplaşma çok belirgin olmasa da *İkdam* gazetesi –*Sabah*, *Yeni Gazete* ve *Serbesti*'yle birlikte– 14 Eylül'de kurulan Prens Sabahattin çizgisindeki Osmanlı Ahrar Fırkası'nın basındaki des-

19 Alıntı için bkz. "Kundakçılar", *İkdam*, no. 5122, 28 Ağustos 1908.

20 Niyazi'nin yaşı ve Abdullah'ın serbest bırakıldığına dair bilgiyi *Tercüman-ı Hakikat*'ten aktardım. *Tanin*'in haberinde bu iki detay belirtilmiyor. Bkz. "Kundaçılık", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9852, 31 Ağustos 1908.

21 "Kundakçıların Tevkifi", *İkdam*, no. 5125, 31 Ağustos 1908.

22 Örneğin bkz. *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Servet-i Fünun*, no. 65, 7 Eylül 1908.

tekçileri arasında yer alacaklardı (Demir, 2007: 128; Akşin, 1987: 101).[23] Hatta II. Abdülhamid'in jurnalcisi olduğu söylenen ve Ağustos sonundan itibaren *İkdam*'da baş muharrir olarak yazmaya başlayan Ali Kemal de İttihat ve Terakki'nin resmî yayın organı *Şura-yı Ümmet* tarafından düşman ilan edilecekti (Tamer, 2008: 154-58). Dolayısıyla *İkdam*, Niyazi'nin hikayesini bu şekilde aktararak hem üç gün evvel verdiği haberin tesirini –küçük çocuklara para karşılığı sağda solda yangın çıkarttıran "eşhâs-ı rezîle" imgesini– perçinleyip kendi iddialarına dayanak sağlamış oluyor hem de hükümetin İstanbul'da asayişi tesis etmek hususundaki acizliğine dikkat çekerek siyasi pozisyonuna dair ilk işaretleri veriyordu. *Tanin* ise söylentilerin başladığı andan itibaren hükümetin ve Zaptiye Nezareti'nin sesi olma misyonuna uygun hareket ederek takındığı mutedil tavırla "İstanbul'u yakmaya azmetmiş bir haydut çetesi karşısında bulunmadıkları" mesajını kamuoyuna bu örnek vaka üzerinden aktarıyordu.[24] Neticede Niyazi'nin çocukça intikamı bu mesajı teyit eder nitelikteydi; *Tanin*'in kundaklama vakalarının arkasındaki motivasyonu olabildiğince basitleştirip bu konudaki endişelerin ne kadar gereksiz olduğunu vurgulamasına olanak sağlıyordu.

Sonunda Niyazi'ye ne olduğunu bilmiyoruz ancak görünen o ki bu gibi vakaların gazetelerde sıkça yer alması endişeleri arttırıp panik atmosferini körüklemekle kalmıyor, bazılarına intikam almak ya da öfkelerini dindirmek için esin kaynağı da olabiliyordu. Örneğin Şehzadebaşı'nda Hakkı Efendi'nin ikamet ettiği hanenin tavan arasına kundak koyulduğu vakit, kundakçının evin hizmetçisi Remziye olduğu anlaşılmış, Hakkı Efendi, alacağı olan parayı bir türlü vermediğinden kadının böyle bir işe kalkıştığı ortaya çıkmıştı.[25] Fatih civarında bir mahallede Köstenceli Küfeci Halil'in hanesinde çıkan yangının devrilen lambadan kaynaklandığı açık olsa da Halil'in karısı, kocasının lambayı kasten devirdiğini söyleyerek Halil'i tutuklatmıştı.[26] Lütfi Paşa'da sakin Saide Hanım ise evinin sokak kapısına koyulan kundaktan sonra polise giderek şüphelinin eşkalini verecek, bu kişinin daha önce tulumbacılarla birlikte evine birkaç kez gelerek Çırçır

23 Devrim ertesinde basın hayatında önemli bir yer tutan *İkdam*, *Sabah*, *Tercüman-ı Hakikat* gibi gazetelerin imtiyaz sahipleri ve pek çok gazeteci, II. Abdülhamid döneminde sarayla sıkı ilişki içindeydiler. Gazeteler varlıklarını sürdürebilmek için sarayın yardım ve ödeneklerine bağımlı oldukları gibi, Ahmed Cevdet (*İkdam*'ın sahibi), Mihran Efendi (*Sabah*'ın sahibi), Ahmed İhsan (*Servet-i Fünun*'un sahibi), Abdullah Zühdü (*Sabah* gazetesi yazarı) gibi pek çok ismin de II. Abdülhamid'in jurnalciler listesinde adı geçiyordu (Boyar, 2006: 427-31; Demirel, 2007: 81-84). Ancak 1908 Ağustos ayında yeni kabinenin ve bürokrasinin kompozisyonuna dair ciddi eleştiriler ve itirazlar olsa da henüz kimse meşrutiyete veya İttihat ve Terakki'ye açıktan cephe almamıştır. Ahrar Fırkası'nın bir muhalefet odağı olarak ortaya çıkışı ve Ekim ayındaki krizle birlikte siyasi ortam gerginleşir. Aralık ayındaki seçimler yaklaştıkça saflar iyice netleşir. Gazeteler Ahmed Emin'in (Yalman) belirttiği gibi İttihat ve Terakki yandaşları ve muhalifleri olarak ikiye bölünür (1914: 95).

24 Tırnak içindeki alıntı için bkz. "Kundaklar", *Tanin*, no. 30, 30 Ağustos 1908. *Tanin* başları itibaren Cemiyet'in sözcüsü olarak kabul edilmiş, hatta Sadri Sema anılarında gazeteyi çıkartan Hüseyin Cahit için "cemiyetin hoparlörü" tabirini uygun görmüştür (2002: 384; Emiroğlu, 1999: 50).

25 *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908.

26 *Metin*, no. 23, 1 Eylül 1908.

Yangını'nda hanesi kurtulduğu için kendisinden ısrarla para istediğini ama talebi karşılık görmeyince husumet besleyerek evini yakmaya kalkıştığını ileri sürecekti.[27] Kısacası kundaklamaların gerekçeleri de failleri de gün be gün çeşitlendi. Sebebi bilinmeyen, hatta kazara çıkan yangınları bile, o günlerde herkes için gayet aşina bir figüre dönüşen kundakçılara, güçlü bir ihtimal olarak gündelik hayata sızan kundaklamalara atfetmek olağanlaştı. Dahası, şu ya da bu sebepten ileri gelen kişisel husumetlerin hallinde yangın çıkartmak ya da yangın çıkarttığı iddiasıyla birini zan altında bırakmak etkili bir silaha dönüştü.[28]

Yine de ahaliyi asıl endişelendiren bu küçük ve şahsi husumetlerden ziyade daha büyük çaplı, siyasi husumetlerin olası tehdidiydi. Artık kamuoyunda gerek Çırçır Yangını'nın beklenmedik bir şekilde hızla yayılmasının gerekse hemen akabinde artan yangınların, meşruti idareye muhalif istibdat yandaşlarının işi olduğu yönünde bir kanı hakim olmuştu. Hatta bu vakaların bizzat eski hafiye memurları tarafından tertip edilen bir komplonun parçası olduğuna inanılıyor, buna dair söylentiler alevlerden bile hızlı yayılıyordu. Yukarıda bahsi geçen vakada Çerkez Ziver ve Ali'nin nasıl ki Kaba Sakal Çerkez Mehmet Paşa'nın adamları olduğundan şüphelenildiyse, bir başka vakada II. Abdülhamid'e yakınlığıyla bilinen üfürükçü Şeyh Ebulhüda'nın adı geçiyor, kundakçıların onun adamları olduğu söyleniyordu.[29] Sultanahmet'te "eshâb-ı servetten" Hacı Cemal Bey'in hanesine kundak koyma planları yaparken civardaki karpuzcu çocuk ve seyyar ekmekçi tarafından fark edilen, yakalandıktan sonra ahalinin hemen orada idam etmek istediği Tespihçi Halid ve arkadaşlarının ise "meşâhir-i cevâsisten [meşhur casuslardan] [...] bir herifin adamları olduğu" yönünde rivayetler vardı.[30]

Hafiyelerin o günlerde bu kadar gündeme gelerek komplo teorilerinin odağına yerleşmesi pek de şaşırtıcı sayılmaz. Zira hafiyeler ahalinin gözünde eski rejimin tüm arızalarının cisimleşmiş hâli, aynı zamanda yeni rejimden en fazla zarar gören kişilerdi. Kanun-ı Esasi ilan edilir edilmez sansürün kalkmasıyla birlikte matbuatın ilk işi hafiyeleri ve jurnalcileri teşhir etmek olmuştu. Bu kimselerin pek çoğu galeyana gelen halk –gazeteci Sadri Sema'nın tabiriyle "intikam alayları"– tarafından evlerinden alınıp çöp arabalarına koyulmuş, bin bir hakaret ve eziyetle sokaklarda gezdirildikten sonra Zaptiye Nezareti'ne götürülerek eski günlerin intikamı alınmıştı (İbrahim Feridun, 1910-11: 288; Sema, 2002: 374-77). Yine Sadri Sema'nın aktardıklarına bakılırsa, hürriyetin ve padişahın övülüp alkışlandığı coşkulu sokak gösterilerine eşlik eden nutuklarda bile hafiyeler "şiirli hitabe"lere konu olabiliyordu. Bunlardan bir tanesi konumuz açı-

27 "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6798, 28 Ağustos 1908.

28 Kundaklama, Osmanlı taşrasında köylüler arasındaki gündelik çatışmaların ve husumetlerin hallinde de önemli bir işlev görmüş; intikam almak, göz dağı vermek ve haksızlığa uğradığını düşünen taraf için adaleti resmî mercilere başvurmaksızın en kestirme yoldan tesis etmek amacıyla kullanılan bir silah olmuştur (Aykut, 2011: 106-96).

29 "Kundakçılık", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9852, 31 Ağustos 1908.

30 "Kundakçılar-Mel'ûnlar", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9850, 29 Ağustos 1908.

sından dikkat çekici: "Hâlâ mı bu fes, kırmızı fes, kırmızı fesler? / Kundakçı teresler!" (Sema, 2002: 384).[31] Bu hitabede bahsi geçen "kundakçı teresler"in kim olduklarına şüphe yok; zira kırmızı fes –özellikle nar çiçeği renginde olanlar– II. Abdülhamid döneminde hafiye fesi olarak biliniyordu (Göktaş, 1994: 296).[32] Nutuklar ve sokak gösterilerinin meşrutiyetin ilanını takip eden ilk günlerde çok yaygın olduğu düşünülürse, hafiyelerin daha kundaklama söylentileri çıkmadan evvel bile zihinlerde kelimenin gerçek veya sembolik manasıyla "kundakçı" olarak yer ettiğini ileri sürmek mümkün görünüyor.[33] Hâl böyle olunca devrimin ve Çırçır Yangını'nın ardından ilk akla gelen tehdit unsuru da doğal olarak hafiyeler olmuştu.

Servet-i Fünun'da yayımlanan "Hafiyeler Gulyabani mi Oldu?" başlıklı yazı kamuoyundaki bu tehdit algısını şöyle nakleder: *Servet-i Fünun*'a göre şehirde kundaklamaların neden olduğu panik dalgası ve heyecan, ahalinin son 30 yıldır istibdatla özdeşleşen hafiyelerin elinde nasıl eziyet çektiği göz önünde bulundurulursa gayet olağan karşılanmalıydı. Aslında hafiye teşkilatı 30 Temmuz'da lağvedilmişti (Kansu, 2011: 166); ancak "bunların [hafiyelerin] korkunç hayalleri henüz gözlerden zâil olmadığı için halk bunları şimdi gulyabani gibi görüyor"du. Eskiden olsa bu gibi vakalar yangın yerinde çapulculuk yapmak veya sigortadan tazminat almak gayesiyle hareket eden kötü niyetli kimselere ya da basitçe "patlıcan mevsimi"ne atfedilecekken, şimdi her türlü fesatta olduğu gibi kundaklamalarda da "hafiye eskileri"nin parmağı aranıyordu.[34]

Çapulcular, serseriler, tehlikeli sınıflar

19. yüzyıldan evvel İstanbul'da çıkan yangınların pek çoğunda yangın yerlerinin ve civarda kalan sağlam binaların, bizzat alevleri söndürmeye giden yeniçeriler tarafından yağmalandığı, 1826'da yeniçeri ocağının kaldırılmasından son-

31 Türk Dil Kurumu sözlüğünde "teres"in manası "pezevenk" olarak verilmiştir. Bkz. www.tdk.gov.tr/index.php?option com_gts&kelime TERES.

32 Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem (Bolayır) tarafından Çırçır Harîkzedegânı'na yardım için Harbiye Nezareti'nde düzenlenen konserde okunmak (ve bir kuruşa satılmak) üzere yazılan ve 11 Eylül 1908'de (29 Ağustos 1324) basılan "Kırmızı Fesler" şiiri için bkz. Karakışla, 2003: 19.

33 Diğer bir ihtimal ise bu "şiirli hitabe"de bizzat Ali Ekrem'in "Kırmızı Fesler" şiirinden esinlenilmiş olması. "Kırmızı Fesler"de kundakçılığa dair bir ifade veya ima bulunmamakla birlikte, şiirin basıldığı tarihte (11 Eylül 1908) kundakçılık söylentilerinin hâlâ etkili olduğu düşünülürse, böyle bir esinlenme veya uyarlama ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca hitabede "kundakçı" kelimesi kullanılarak bir eğretilemeyle "fesat/fesatçılık" kastedilmiş olabilir; tıpkı "kırmızı fes"le hafiyelerin kastedildiği gibi.

34 "Senelerden beri İstanbul'un yaşlıları patlıcan mevsiminde yangın çok olur derler. Eğer bu seneki yangınlar diğer senelerde zuhûra gelse idi bunları da patlıcan mevsimine isnâd edeceklerdi... [Halk] [...] [k]orkuyor, geceleri sabahlara kadar bekçilik ediyor, rahat uyuyamıyor, bu mel'ûn hafiyelerden hâlâ memleket tathîr olunamadığına [temizlenemediğine], bunların bir mel'anet çıkarmak için el altından en hâin-âne cinâyetleri îka'ya çalıştığına zâhib oluyor." Bkz. "Hafiyeler Gulyabani mi Oldu?", *Servet-i Fünun*, no. 47, 29 Ağustos 1908. İstanbul'da yangınların kıştan ziyade yaz aylarında sıklaşmasının sebeplerinden biri olarak görülen "patlıcan mevsimi" hakkında bkz. Taşyakan, 2008: 78-79 ve Sakaoğlu, 1994: 432.

raysa mahalle tulumbacılarının yeniçerilerin bıraktığı yerden görevi devraldığı, hatırat, kronikler ve seyahatnamelerde sıkça dile getirilir.[35] Yangınlardan çokça nemalandıklarından olsa gerek, alelade hırsızlar ve yağmacılar bir yana, yeniçeriler ve ardından tulumbacılar kundaklama hadiselerinde hemen her zaman olağan şüpheliler arasında yer almışlardır.[36] Sigorta dolandırıcılığı maksadıyla çıkartılan yangınlar ise çapulculuğa kıyasla Osmanlı şehirleri için oldukça yeni bir fenomendi. Yangın sigortasının İmparatorluk'ta tam olarak ne zaman başladığına dair sağlıklı bir bilgi olmamakla beraber, sigortacılığın İstanbul, İzmir, Selanik gibi büyük liman kentlerine ilk defa 1860'lı yıllarda deniz taşımacılığı alanında girdiği, yangın sigortasının ise 1870 Büyük Pera Yangını'ndan sonra yaygınlaştığı ileri sürülmektedir (Baskıcı, 2002: 6; Kahya, 2010: 72).[37] 1894'te İmparatorluk'ta bu alanda faaliyet gösteren kumpanya sayısı 45'i bulmuş, bu sayı 1908 sonrası 120'ye ulaşmıştı (Baskıcı, 2002: 7, 27). İstanbul'da bu dönemde kaç hanenin sigortalı olduğunu bilemesek de piyasanın kısa sürede bu kadar büyümesi bile sigortacılığın kârlı bir faaliyet alanı olduğuna, hiç değilse kumpanyaların kârını garantileyecek kadar sigortalı bina bulunduğuna işaret kabul

35 Kroniklerde İstanbul yangınlarının detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Faroqhi, yayın aşamasında. 17. ve 18. yüzyıl İstanbul yangınlarında yeniçerilerin rolüyle ilgili bkz. Slot, 1976: 47-66. Seyahatnameler için şu birkaç örneğe bakılabilir: Slade, 1833: 188; Walsh, 1838: 119-25, 330; Macfarlane, 1850: 664. Bu konuda ayrıca bkz. Boyar ve Fleet, 2010: 85-88; Sakaoğlu, 1994: 428. Reşat Ekrem Koçu da "ocaklı eşkıya" şeklinde nitelendirdiği yeniçeri tulumbacılarının, birer "yağma vesilesi" olarak gördükleri yangınları "kızıl bayram" diye adlandırdıklarını söyler (1971: 29).

36 Yorgo Zarifi'nin gözünde 19. yüzyılın sonlarından itibaren bu gibi vakalarda belediye de artık şüpheliler listesine girmiştir: "Bir yolun ya da meydanın genişletilmesine veya hizaya getirilmesine engel teşkil eden bir ev gördüğümüzde gülerek onun da sırasının geleceğini söylerdik. Yanıldığımızı hiç hatırlamıyorum." Bkz. Yorgo L. Zarifi, *Hatıralarım: Kaybolan Bir Dünya İstanbul 1800-1920*, Literatür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 126'dan aktaran Taşyakan, 2008: 90. 1782 ve 1784 yılları yangınlarını incelediği yayımlanmamış makalesinde Taşyakan, dönemin kaybedilen savaşlar ve topraklar, Anadolu'dan İstanbul'a göçmen akını, büyük veba salgını ve siyasi hizipleşmeyle malul ortamında; bu yangınların toplumsal kargaşa ve kriz imgesini beslediğine dikkat çekerek, I. Abdülhamid'in halefi III. Selim'in bu kargaşa ve "kaotik şehir" imgesini, geniş kapsamlı reform programını (Nizam-ı Cedid) hayata geçirmek, düzen ve otoriteyi yeniden tesis etmek için önemli bir fırsat olarak değerlendirdiğini ileri sürer (Taşyakan, 2012). Barış Taşyakan'a, çalışmasını benimle paylaşma nezaketi gösterdiği için teşekkür ederim.

37 Ebüzziya Tevfik, 10 Temmuz 1327 (23 Temmuz 1911) büyük Aksaray Yangını vesilesiyle yazdığı bir yazıda, 1870 Pera Yangını'nın ardından İstanbul'da şubeleri bulunan sigorta şirketlerinin toplamda 300 bin lira civarı tazminat ödediklerini söylemektedir. Bkz. "10 Temmuz Harîki ve Vesâit-i İtfâiyye", *Mecmua-i Ebüziyya*, no. 106, 30. sene, cilt 11, 1 Ş 1329 (28 Temmuz 1911), s. 886. *Mecmua-i Ebüzziya*'da çıkan bir başka yazıda da 1865 Hocapaşa Yangını'ndan sonra hiç zarar etmeyen sigorta şirketlerinin, Pera Yangını'ndan sonra 200 bin lira zarar ettikleri belirtilmektedir. Bkz. "10 ve 11 Temmuz Harîkleri ile Sigortaları", *Mecmua-i Ebüzziya*, no. 108, 30. sene, cilt 11, 15 Ş 1329 (11 Ağustos 1911), s. 958-59. Yani 1865 ile 1870 yılları arasında sigorta şirketlerinin İstanbul'da yangın sigortası yapmaya başladıkları kesin. İngiliz sigorta şirketi The Sun Fire Office arşivlerini inceleyen Zwierlein'ın verdiği bilgiler de bunu teyit etmektedir. Hocapaşa Yangını'yla Büyük Pera Yangını arasındaki beş yıllık süre zarfında İstanbul'da çok az evin sigortalandığını belirten Zwierlein, bu sebepten sigorta şirketlerinin Pera Yangını'ndan sonra pek zarar etmediklerini, Pera Yangını'nda toplam 8 bin hane yanmasına rağmen, bu haneler arasında The Sun şirketinin sigortaladığı sadece 20 hane bulunduğunu söyler. Bu yüzden yangının yol açtığı toplam maddi zarar 6-7 milyon sterlini bulmakla birlikte, şirket yalnızca 17 bin sterlin civarı zarar etmiştir (Zwierlein, 2012: 92).

edilebilir. Belki de bu yüzden yangınlarla ilgili tahkikatlarda evvela yanan binanın veya içinde bulunan eşyaların sigortalı olup olmadığının araştırılması, eğer sigortalıysa mutlaka kundaklama ihtimali üzerinde durulması 19. yüzyıl sonlarından itibaren gitgide rutinleşmişti. Buna paralel olarak gazeteler de yangın haberlerini verirken zarar gören binaların sigortalı olup olmadığını özellikle belirtmeye başlamışlardı. Zira evini, dükkanını veya eşyasını kıymetinden fazlaya sigortalattıktan sonra kasten yakanlara oldukça sık rastlanıyor, bazen bu gibi vakalarda sigorta kumpanyalarında çalışan memurların da parmağı olduğu ortaya çıkıyordu.[38]

Dolayısıyla *Servet-i Fünun*'un dikkat çektiği çapulculuk ve sigorta dolandırıcılığı ihtimalleri aslında hâlâ canlılığını koruyan sıradan ve oldukça sık tecrübe edilen adi vakadandı. Ancak olağan zamanlarda faili ya da sebebi meçhul herhangi bir yangında akla ilk gelecek bu ihtimallerin; devrim gibi büyük bir dönüşümün, yangın gibi sarsıcı bir felaketin yaşandığı, "olağan"ı sekteye uğratan, gündelik hayatın sıradan akışını bozan, toplumsal gerilimleri canlandıran zamanlarda yerini daha korkutucu başka ihtimallere, kolektif hafızada yer tutan ve söylentilerde cisimleşen komplo teorilerine bırakması normaldi.[39] Ahmed Midhat Efendi'nin *Tercüman-ı Hakikat*'te yayımlanan bir yazısında ifade ettiği gibi, böylesine "fevkalâde" bir zamanda cereyan eden "vukuât-ı cinâiye"nin, yani kundaklamaların, kamuoyu üzerindeki etkisinin de fevkalade olması gayet doğaldı;[40] tıpkı eski hafiyelerin bir hayalet, bir gulyabani misali korkuların odağına yerleşmesinin o günlerde doğal olması gibi.

38 Bu konuda örnekler için bkz. Cörüt, 2005: 54-59 ve Kahya, 2010: 192-202. *Tercüman-ı Hakikat*'te 29 Ağustos günü tam da bu konuda iki haber çıkar. Bunlardan biri Kalekapısı'nda iki haneyi kundaklayıp dört kişinin ölümüne sebep olduktan sonra kayıplara karışan, giyaplarında cinayet mahkemesi tarafından idam hükmü verilen sigorta kumpanyası müfettişlerinden Avram ve arkadaşı Papadopulo hakkında; diğeri ise sigorta kumpanyasını dolandıran ve iki sene hapisle birlikte 30 lira nakdi cezaya çarptırılan Marko hakkındadır. Bkz. *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9850, 29 Ağustos 1908.

39 Elbette bu komplo teorileri ve söylentilerin içeriği yalnızca kundaklamalarla sınırlı değildir. Ancak toplumsal kaygıların ve tehdit algısının tırmandığı anlarda hanelerin, tarlaların, köylerin, şehirlerin yakılacağına dair endişelerin zuhur etmesi ve bu konudaki rivayetlerin birbirinden farklı pek çok tarihsel-toplumsal bağlamda yeniden yeniden gündeme gelmesi, kundaklamanın söylenti repertuarının en önemli unsurlarından biri olduğunu göstermektedir. Bu gibi rivayetlerle ilgili en önemli yapıtlardan biri kuşkusuz Georges Lefebvre'in Fransız Devrimi arefesinde feodalizmin çöküşüyle sonuçlanacak köylü ayaklanmalarını ve bu ayaklanmalara neden olan toplumsal panik dalgasını incelediği 1932 tarihli çalışması *La Grande Peur*'dür. Daha ziyade Normandiya (Kuzey Fransa) taşrasını etkisi altına alan ve 1830 baharında siyasi kriz, vergi ve tahıl fiyatlarının artması gibi nedenlerin toplumsal gerilimi arttırdığı bir ortamda patlak veren kundaklama söylentilerini inceleyen bir başka çalışma için bkz. Merriman, 1976: 451-66.

40 "Bend-i Mahsus: Muhafaza-yı Emniyetin Yolu", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9853, 1 Eylül 1908. Ahmed Midhat ayrıca kundaklama vakalarının dış basında geniş yankı bulmasını da durumun fevkaladelliğine yorar: "Şu günlerin ahvâli nasıl fevkalâde ise vukuât-ı cinâiyenin efkâr-ı nâsa dahi tesîrâtı öyle fevkalâde olmak zarûriyet-i umûrdandır. Başka zamanlarda olsa idi İstanbul'da sekiz on yere kundak sokulduğu [...] havâdisi telgraf acenteleri tarafından derhal memleket-i ecnebiyyeye ihbâr olunur mu idi? Oralarda bu yoldaki havâdise kim ehemmiyet verecek ki ihbâr olunsun? Halbuki şu günlerde bu yoldaki havâdis telgraflar ile Avrupa'ya ihbâr olunduğundan işte bu dahi işin şu zamanki fevkalâdeliğini muvâzeneye medâr olur."

Servet-i Fünun'un kundaklamaların arkasında siyasi motivasyonlar olabileceği ihtimalinin üzerinde durmayıp, hafiyelerle ilgili söylentileri "meş'ûm hayallerin tesîri" şeklinde nitelendirmesi de ayrıca kayda değer. Kundaklamalar hakkındaki endişeleri olmasa da bu işte hafiyelerin rolüne dair kaygıları mesnetsiz, paniği lüzumsuz bulan tutum, o günlerde kamuoyunda heyecanı yatıştırmak ve istibdat fikrini zihinlerden uzaklaştırmak için diğer pek çok gazete tarafından da benimsenmiştir. Örneğin yayın hayatına yeni başlayan *İttifak* ve İttihatçı *Tanin* gazeteleri, kundakçılığa cüret edenlerin herhangi bir suikast tertibiyle alakası olamayacağı konusunda hemfikirdi. *Tanin* "istibdâd fırkasına ifrât derecesinde gayretkeş" kimselerin çıkardığını söylediği yangınların ardında, organize bir fesat cemiyeti olduğu fikrine itibar etmiyor,[41] *İttifak* da benzer biçimde kundakçıların "olsa olsa [...] kendi kendine idâre-i sâbıka gayretkeşliği güden edânîden" olabileceklerini söylüyordu.[42] Yani her iki gazete de kundaklamaların örgütlü, kolektif ve dolayısıyla tehlikeli bir girişimden çok, istibdat yanlısı da olsa gayet bireysel teşebbüsler olduğunu vurguluyordu. Belli ki hürriyet daha yeni ilan edilmişken "şüyû'u vuku'undan beter"[43] böyle bir ihtimal –ihtimal olarak dahi– telaffuz edilmek istenmiyordu.

Peki öyleyse eski hafiyelerden olduklarına ihtimal verilmeyen bu "alçaklar" kimdi? Hürriyet ortamında grevler ve nümayişlerle çalkalanan İstanbul sokaklarında ne arıyor, evleri niçin kundaklıyorlardı?[44] Gazetelere, dönem tanıklıklarına ve hükümet yetkililerinin açıklamalarına bakıldığında bu konuda hepsinin söz birliği etmişçesine aynı adresi işaret ettikleri görülür: sabıkalılar ve serseriler. *Sabah* ve *Tercüman-ı Hakikat* gazetelerine göre kundaklamaların failleri devrimin hemen ertesinde ilan edilen umumi aftan yararlanarak hapishanelerden salıverilen adli mahkûmlardı. *Tercüman-ı Hakikat* kundaklamaların bir kısmında "hâin-i millet edebsizlerin" parmağı olsa bile faillerin büyük kısmının "bazı zevâtın tedbirsizli[ği]" sonucu aftan yararlanan adli mahkûmlar olduğunu ileri sürüyordu.[45] Cinayet ve hırsızlık gibi suçlardan hüküm giymiş bu eski

41 *Tanin*, no. 27, 27 Ağustos 1908.

42 "Kundakçılar", *İttifak*, no. 11, 27 Ağustos 1908.

43 Bu ifadeye dikkatimi çeken Burak Onaran'a teşekkür ederim. Onaran, Kuleli Vakası olarak bilinen Sultan Abdülmecid'e yönelik başarısız darbe girişiminin neticelerini, bu gerçekleşmemiş hadisenin saray ve bürokrasi arasındaki çekişme ve genel olarak zihniyetler üzerindeki etkisini tartışırken bu ifadeyi kullanıyor (Onaran, 2013: 254-63).

44 Hürriyetin ilanından 31 Aralık 1908'e kadar geçen sürede İmparatorluk genelinde yüksek ücret talepleriyle toplam 111 grev gerçekleşmiştir (Karakışla, 1998: 188). Devrim sonrası İstanbul'daki eylem ve gösterilerle ilgili bir değerlendirme için bkz. Çetinkaya, 2009: 13-27.

45 "Kundakçılar, Mel'ûnlar", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9850, 29 Ağustos 1908. İsimleri zikredilmemekle birlikte devrim ertesinde çok kısa sürelerle görev yapan sâbık Sadrazam Said Paşa ve Zaptiye Nazırı Hamdi Bey muhtemelen bahsi geçen bu "zevât" arasındadır. Said Paşa'nın İttihat ve Terakki'nin memnuniyetsizliği sonucu istifaya zorlanmasıyla, 6 Ağustos'ta Kâmil Paşa yeni kabineyi kurarak seçim öncesi geçici hükümetin başına geçmiştir. Hamdi Bey ise Nezaret'in başında ancak birkaç gün kalır. Halk arasında hafiye olarak bilindiğinden aleyhinde yapılan gösteriler neticesinde 29 Temmuz'da görevden alınır, yerine önce İttihat ve Terakki üyelerinden Manyasizade Refik Bey, hemen ardındansa Edirne Valisi Ziver Bey atanır. Ancak Ziver

mahkûmlardan 300 kadarının Çırçır Yangını'nda zarar gören hane ve dükkanlardan eşya çalarken yakalandığını yazan *Sabah* gazetesi ise, kundakçıların bu kimselerin hempaları olduğu kanaatindeydi. Üstelik Unkapanı'ndaki bir hadise de bu kanaati destekler nitelikteydi. Aşık Paşa mahallesinde bir haneye kundak koyduktan sonra firar eden şahıslar duvarlara, üzerinde "geçenlerde o civarda bir haneye sirkat [hırsızlık] için giren arkadaşlarımızdan biri duvardan düşerek ahali tarafından öldürüldüğünden dolayı biz de bu mahalleyi yakacağız" yazılı yaftalar yapıştırmışlardı. *Sabah* gazetesine göre bu şahısların kısa bir süre önce aynı semtte başka bir eve hırsızlık amacıyla giren, ancak kaçarken bahçe duvarından düşerek vefat eden hapishaneden afla çıkmış "sâbıkalı gürûhundan" Ahmed'in arkadaşları olduğuna şüphe yoktu.[46]

İstanbul'da gerek kundaklamaların artmasının gerekse daha genel manada asayişin bozulmasının sebeplerinden biri olarak görülen af, Kanun-ı Esasi'nin ilanıyla birlikte gündeme gelen ilk meselelerden biri olmuştu. Temmuz sonunda yalnızca İttihat ve Terakki değil, matbuat ve özellikle ahali de af beklentisi içindeydi. Af ilanı hükümetin en önemli vazifeleri arasında görülüyor, istibdat mağdurlarının ve ailelerinin hürriyet coşkusuna ortak edilmesi için elzem bulunuyordu.[47] Söz konusu beklenti 28 Temmuz'da siyasi suçlardan hüküm giymiş mahkûmlar ve çoğu sürgünde olan eski rejim muhalifleri için çıkartılan afla karşılandı. Ancak siyasi mahkûmların yanı sıra adli mahkûmlar da hapishanelerden salıverilmişti. 1909 Ağustos ayındaki bir meclis oturumunda, dönemin Adliye Nazırı Nurettin Paşa bu durumun "Zabtiye Nezâreti tarafından gösterilen acz ve kusûr"dan kaynaklandığını ifade edecek, hapishanelerde cereyan eden şiddet olaylarından sonra hükümetin "memlekette ihtilâl vuku'una meydan verme[mek]" adına sayıları 15 bini geçen adli suçluyu da siyasilerle birlikte tahliye ettiğini belirtecekti.[48] İngiliz gazeteci E. F. Knight ise hapishanelerde yatan pek çok mahkûmdan hangisinin siyasi hangisinin adli suçlardan hüküm giymiş olduğu hususundaki belirsizliğin böyle bir kararda rol oynamış olabileceğini söyler (1909: 235). Hatta görünen o ki aynı belirsizlik bimarhanelerde-

Bey de birkaç hafta sonra istifa edince, Ağustos ortasında Ferik Sami Paşa Zaptiye Nazırı olur (İbrahim Feridun, 1326: 287-89).

46 "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6797, 27 Ağustos 1908. Birkaç gün sonra bu haber İstanbul polis müdüriyetince tekzip edildi. *Sabah* ise yaftalarla ilgili bilgiyi bizzat o mahalle sakinlerinden aldıklarını ancak ahalinin Ahmed'i öldürdükleri yolunda bir haber geçmediklerini belirtecek, bu yanlış anlamayı yayımladıkları haberin layıkıyla mütalaa edilmemiş olmasına bağlayacaktı. Bkz. *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908.

47 Örneğin bkz. *İkdam*, no. 5090, 27 Temmuz 1908.

48 MMZC, 1:1, cilt 6, 137. İnikad, 5 Ağustos 1325 (18 Ağustos 1909), s. 530. Dönemin Dahiliye Müsteşar Vekili Ali Fuad Türkgeldi anılarında, bir sahtekarlık davasından dolayı Hapishane-i Umumi'de tutuklu bulunan *Malumat* gazetesi sahibi Baba Tâhir'in etrafına bir takım adli mahkûmu toplayıp "Ya bizi de salıverirsiniz ya da bunları da bırakmayın" diyerek karışıklık çıkarttığını, bunun üzerine Meclis-i Vükela'nın "memlekette silah patlayacak olursa neticesi vahim olur" kaygısıyla tüm mahkûmların tahliyesini emrettiğini söyler (1951: 2-3). Ayrıca bkz. Mehmed Memduh, 1995: 130-31 ve Çağalı-Güven 1991: 331-32. Bu olay *İkdam*, no. 5091, 28 Temmuz 1908'de de nakledilmektedir.

ki akıl hastaları için bile geçerliydi. Adli suçların af kapsamına alınmasını olumlu karşılayan *İkdam*, halihazırda bütün mahkûmlar salıveriliyorken, tımarhanelerde "idâre-i müstebidde zamanında oraya nasıl gönderildiği hemen herkesin malûmu" olan bazı kimselerin de bulunabileceğini hatırlatarak doktor muayenesinden sonra "cidden mecnûn olmayanların" tahliyesini önerecekti.[49]

Esas gerekçesi ne olursa olsun İttihat ve Terakki; af kapsamının bu şekilde genişletilmesini, şehirde kargaşa çıkartarak kamu düzenine ve böylece Cemiyet'in davasına zarar vermeyi uman Sadrazam Said Paşa'nın bir hamlesi olarak değerlendiriyordu (Knight, 1909: 252).[50] İstanbul'da çıkan *Le Stamboul* gazetesi de gelecek konusunda oldukça karamsardı. Tahliye edilenler arasında masumlar kadar başkent sokaklarında artık elini kolunu sallayarak dolaşan haydutlar da olduğunu söylüyor, umumi affın ileride çok ağır sonuçlar doğurabileceği öngörüsünde bulunuyordu (akt. Lévy-Aksu, 2013: 167). Said Paşa hükümetine atfedilen bu icraatın İstanbul'da kısa sürede asayiş problemlerine yol açtığı, döneme tanıklık eden Dersaadet Polis Mektebi muallimlerinden İbrahim Feridun ile Vakanüvis Abdurrahman Şeref Efendi tarafından da nakledilmektedir. İbrahim Feridun'un 1910/11 tarihli bir ders kitabında yazdıklarına göre, umumi afla birlikte taşra hapishanelerinden salıverilen "erbâb-ı cerâim" ve daha evvel taşraya sürülmüş "serseri ve mazanne-i sû' eşhâs", mürur tezkerelerinin hükmü kalmadığı için hiçbir denetime tabi olmadan İstanbul'a akın etmişti.[51] Bu yüzden payitahtta kundakçılık ve hırsızlık vakaları artmış, sokaklarda asayişten eser kalmamıştı (1910/11: 291-92). 1909 yılından 1922'ye kadar Osmanlı Devleti'nin resmî tarihçiliğini yapan Abdurrahman Şeref Efendi de meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul nüfusunun; aftan yararlanıp sürgünden dönenler ve sokaklardaki gösterileri, mitingleri izlemeye gelen ecnebilerle iyice arttığını söyledikten sonra, bu kalabalık arasında payitahtta toplanıp gündüz vakti sokaklarda soygunculuk yapan "15 bin kadar serseri"nin de bulunduğunu ilave eder (Kodaman ve Ünal, 1996: 17).[52]

---

49 *İkdam*, no. 5093, 30 Temmuz 1908. Fatih Artvinli, II. Abdülhamid zamanında siyasi suçluların akıl hastanesine kapatıldığı, Toptaşı Bimarhanesi'nin de bu sebeple ziyarete kapalı olduğu vb. iddiaları değerlendirirken, bu iddiaların dile getirildiği II. Meşrutiyet sonrası siyasi konjonktürün mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir (2013: 167-77). Yani yeni rejim(ler)in tahkiminin hemen her zaman "eski"nin itibarsızlaştırılması üzerinden gerçekleştiğini akılda tutmalı.

50 Bazı cemiyet üyeleri ve gazeteciler iki bin kişilik bir grupla birlikte hemen Sadaret'e gidip durumu protesto etmişler, Said Paşa ise buna karşılık padişahın iradesine karışılamayacağını ima ederek af kapsamının genişletilmesiyle bir alakasının olmadığını söylemişti. Bkz. "Release of Criminals", *The Times*, no. 38713, 31 Temmuz 1908; "The Release of Criminals", *The Times*, no. 38714, 1 Ağustos 1908; "Les Prisonniers Sont Libérés Indistinctement", *L'Aurore*, no. 3933, 1 Ağustos 1908; "Une Bande Noire Reactionnaire", *Le Petit Parisien*, no. 11599, 1 Ağustos 1908.

51 Sicil-i nüfus nizamnamesine göre bir yerden başka bir yere seyahat ederken alınması gereken mürur tezkerelerinin meclis-i hassa kararıyla hükümsüz kılındığına dair haber için bkz. "Hürriyet-i Geşt ü Güzâr", *Tanin*, no. 25, 25 Ağustos 1908.

52 Hüseyin Cahit de aftan değil ama sokak gösterilerinden bahisle, devrimi takip eden günlerde "İstanbul'da durgun ve kansız bir anarşi[nin] egemen" olduğunu söyler (Yalçın, 2000: 46). Öte

Ortaçağdan 19. yüzyıl sonlarına kadar birbirinden çok farklı bağlamlarda ortaya çıkan komplo teorilerinde hemen her zaman yersiz yurtsuz serseriler, dilenciler vb. marjinal gruplar, bir takım siyasi amaçlarla kundakçılık yaptıkları, içme sularını zehirledikleri, etrafa veba ve lepra bulaştırdıkları gerekçesiyle düşmanlaştırılmış, çoğu zaman ülkeyi yok etmek veya kargaşa çıkarmak istedikleri ileri sürülen ve bağlamına göre kimlikleri değişen bir takım yabancı/dış güçlerin maşası olmakla suçlanıp kriminalize edilmişlerdir (Nirenberg, 1998: 93-124; Dillinger, 2006: 101-21; Roberts, 1997: 9-29). Görünen o ki Osmanlı eliti de devrim sonrası İstanbul'da artan ya da arttığı varsayılan asayiş sorununu değerlendirirken, toplumun en marjinal kesimlerini, yani sabıkalıları ve zaten her zaman potansiyel suçlu sınıfına koyulan, hatta sabıkalılardan pek de farklı görülmeyen "serseri"leri günah keçisi ilan etme eğilimindeydi. Ele geçirilmeleri neredeyse imkansız olan esas faillerin peşine düşmek yerine halihazırda el altında olan "olağan şüphelileri", suç işleme potansiyellerini gerekçe göstererek yakalamak; hükümet ve polis üzerindeki kamuoyu baskısını azaltmanın, huzursuzluğu gidermenin ve toplumsal beklentileri manipüle etmenin en kolay yoluydu. Bu doğrultuda hemen serseriler için bir aydan üç aya kadar hapis cezası öngören, eski rejim zamanında çıkartılmış Serseri Nizamnâmesi (1890) iş başına çağrıldı[53] ve İstanbul'da bulunan "işsiz güçsüz sâbıkalı ve serseri gürûhundan" kimselerin, asayişi tehdit ettikleri gerekçesiyle toplattırılması yoluna gidildi.[54] Bundan çok kısa bir süre sonra 10 Ekim 1908'deyse bu sefer işini gücünü terk edip grev yapan işçilerin yol açtığı kamu düzeni problemlerine karşı bir önlem olarak Tatil-i Eşgal Cemiyetleri Hakkında Kanun-ı Muvakkat gündeme gelecekti.[55] Yani ortada bir tehlike varsa da bu, doğrudan meşrutiyetin siyasi temellerine ve aktörlerine değil, kamu düzenine yönelik bir tehlike olarak lanse ediliyor, artan kent nüfusunu daha sıkı denetime tabi tutarak önleyici tedbirlerle bu tehlikenin bertaraf edilebileceği düşünülüyordu. Bu süreçte kontro-

yandan Dahiliye Nazırı Hüseyin Hilmi Paşa, Ocak ayındaki bir meclis oturumunda afla tahliye edilen "ceraim-i âdiye erbabı"nın 5-6 bin kişi olduğunu, buna rağmen İstanbul'un asayişinin hiçbir suretle bozulmadığını iddia eder. Bkz. MMZC, 1:1, cilt 1, 12. İnikad, 1 Kanunisani 1324 (14 Ocak 1909), s. 188. Devrim sonrası sokaklarda hırsızlık ve şiddet olaylarının arttığını kabul etmekle birlikte genel olarak asayişe zarar gelmediğini ileri süren bir başka kaynak için bkz. Knight, 1909: 235.

53 Serseri Nizamnâmesi 8 Şubat 1909'da meclisin gündemine tekrar gelecek, içeriği tadil edilerek Serseri ve Mazanne-i Sû' Olan Eşhâs Hakkında Kanun adıyla 8 Mayıs 1909'da onaylanacaktı (Özbek, 2009: 790-95; Ergut, 2004: 243-63).

54 *Saadet*, no. 4, 30 Ağustos 1908; "Serseriler", *Tanin*, no. 30, 30 Ağustos 1908; *Tanin*, no. 31, 31 Ağustos 1908; *Feyz-i Hürriyet*, no. 10, 30 Ağustos 1908; BOA., ZB, 325/114, 15 A 1324 (28 Ağustos 1908); DH.MKT, 1289/42, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908); BEO, 3389/254128, 7 Ş 1326 (4 Eylül 1908). *The Times* gazetesinde yayımlanan bir haber, bu meselenin Çırçır Yangını'nın hemen ardından gündeme geldiğini düşündürüyor. Gazetenin İstanbul muhabiri tarafından 24 Ağustos'ta nakledilen bu haberde, hükümetin Zaptiye Nezareti'ne afla serbest bırakılan tüm hırsız, haydut ve eski hükümlülerin yeniden tutuklanması yolunda emir verdiği, bu kararın tüm çevrelerde olumlu karşılandığı belirtilmektedir. 8kz. *The Times*, no. 38739, 31 Ağustos 1908.

55 Bu geçici kanun 9 Ağustos 1909'da kanunlaştı (Ergut, 2004: 263-74).

lü elinde tutan bir devlet tesiri yaratmak için tüm "tehlikeli sınıflar", yani işsizler kadar işçiler, sabıkalılar kadar sabıkasız ama kimlikleri itibariyle potansiyel suçlu addedilen serseriler de kriminalize edilerek polisin müdahale alanına girdi.[56] Lakin söylentilerin zirvede olduğu o günlerde ahaliye; asayişin yeniden tesis edildiği mesajının verilebilmesi için, kamuoyunda kundaklamaların yol açtığı heyecan dalgasının –eski düzene geri mi dönüyoruz korkusunun– yatıştırılması, bunun için de her şeyden evvel "mübalağalı" haber yapmakla itham edilen gazetelerin hizaya getirilmesi gerekiyordu.

Matbuata ihtar

Afla birlikte gündeme oturan İstanbul'un asayiş sorunu ve hemen akabinde cereyan eden kundakçılık rivayetleri hükümeti ilk günden harekete geçirmişti. 27 Ağustos'ta, yani söylentiler gazete sayfalarına taşınır taşınmaz Sadrazam Kâmil Paşa, Zaptiye Nazırı Sami Paşa'yı yanına çağırıp kundaklama vakalarının önünün alınması için hemen gerekenin yapılmasını emretti.[57] Zaptiye Nezareti bunun üzerine son 15 gün içinde İstanbul'da ne kadar yangın çıktıysa bunların sebeplerini, nerelere kundak koyulduğunu, kaç kişinin yakalandığını ve tahkikatların neticesini öğrenmek üzere polis müdüriyetinden bilgi istedi.[58] Ayrıca Sami Paşa *Sabah* gazetesine de uzunca bir mülakat verdi. 28 Ağustos'ta yayımlanan mülakatta, kundakçılar hakkında soruşturmanın devam ettiğini ve polis memurlarına gerekli talimatların verildiğini söyleyen Sami Paşa'ya göre "...mükerrer sâbıkalı, ef'âl-i cürmiyye iliklerine işlemiş, birçok defalar hapishaneye girip çıkmış olan eşhâs-ı şerîre"nin umumi afla tahliye edilmeleri böyle fenalıklara sebebiyet vermişti. Bunun yanı sıra halkın hürriyeti yanlış anladığını söyleyen Paşa, "...hürriyet denince bir insan istediğini yapar da mücâzâtını görmez zannına düşüp" bu gibi işlere bulaşan ve "haşerât-ı şerîreye" katılanlar olduğunu belirtiyordu. Paşa'ya kalsa hapisten salıverilenleri iki günde tekrar tutuklardı ancak kanun buna müsait değildi.[59] Gelgelelim, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tutuklamalar kısa süre sonra kanuna değil Serseri Nizamnâmesi'ne istinaden yapılacaktı. Aynı gün *Tanin* gazetesinde de belli ki yüreklere su serpmek amacıyla bir haber yayımlandı. *Tanin*, Zaptiye Nezareti'nin yürüttüğü tahkikatta bu kasıtlı yangınların "iâde-i istibdâd fikrinde bulunması muhtemel olan eşhâs-ı hâi-

56 Ferdan Ergut'un Richard Quinney, *The Social Reality of Crime*, New Brunswick ve Londra, Transaction Publishers, 2008, s. 94'ten aktararak belirttiği gibi "serserilik, belirli bir eylemden kaynaklanan bir suç değil, doğrudan doğruya o eylemi yapan kişinin kimliğinden kaynaklanan bir suç türüdür," (2001: 73). "Serseri"lik kategorisinin Avrupa'da ve II. Abdülhamid döneminde ele alınış biçimi hakkında ayrıca bkz. Yılmaz, 2014: 126-34.

57 *İttifak*, no. 12, 28 Ağustos 1908.

58 BOA., ZB, 383/94, 15 A 1324 (28 Ağustos 1908).

59 "...mazhar-ı afv olmuş, bir cürm-i meşhûdu [suçüstü] görülmemiş bir kimseyi derdest etmek kanun-ı esasiye tevâfuk etmez [uygun düşmez]." Bkz. "Zabtiye Nâzırıyla Mülâkat - Kundakçılar, Polisler", *Sabah*, no. 6798, 28 Ağustos 1908.

ne" tarafından çıkarıldığına dair herhangi bir emareye rastlanmadığını bildiriyordu. Sokaklarda devriye gezen polisler, jandarma ve merkez kumandanlığınca görevlendirilen askerlerle desteklenmiş, gerekli tedbirler alınmıştı. Kısacası endişeye mahal yoktu.[60]

Kundaklamaların arkasında eski hafiyeler ya da istibdat yanlıları tarafından örgütlenen siyasi bir komplo olabileceği ihtimalini zihinlerden uzak tutmaya çalışan Zaptiye Nezareti'ne göre bu vakalar, "şâyân-ı arz vukuât"tan bile değildi.[61] Zaten kamuoyuna asayiş berkemal mesajı da verilmişti. Artık sıra, yaptıkları neşriyat konusunda gazeteleri hizaya getirmeye gelmişti. 29 Ağustos'ta bu meyanda ilk haber yine *Tanin* gazetesinde çıktı. *Tanin* muhabirinin polis müdüriyetiyle yaptığı görüşmeye göre, gazetelerde görülen sütun sütun kundakçılık haberleri "bî-asıl ve esas şâyiadan ibâret"ti. Polis müdüriyeti, doğru düzgün araştırmadan ahaliyi heyecana sevk edecek bu gibi haberleri yayımlayan gazetelere teessüf ediyor, bir malumat aldıklarında o konuda tahkikat yapılması için öncelikle zaptiyeye haber verilmesi gerektiğini *Tanin* vasıtasıyla muhataplarına iletiyordu.[62] Matbuata verilecek ayarın dozunu arttırmaya yönelik resmî tebligat ise hiç gecikmeksizin, bu haberden hemen bir gün sonra yayımlandı:

> Dersaadet'te öteye beriye kundak vaz'ı suretiyle ika'-yı harîk [yangın çıkarma] teşebbüsâtında bulunulduğuna dair bazı gazetelerde vuku' bulan neşriyyât-ı mübalâğâkârânenin halk üzerinde sû-i tesîri hâsıl ederek kulûb-i nâsda [herkesin kalbinde] heyecan tevlîd ettiği [doğurduğu] maalesef anlaşılmış ve zabtiyece icâb eden takayyüdât [çabalar] ve tedâbîr-i mâniaya tevessül edilmiş [başvurulmuş] olmağla hiçbir havf [korku] ve endişeye mahal olmadığı beyân ve ilân olunur.[63]

Bilindiği gibi meşrutiyetin ilanından sonra gazete ve mecmua sayısında muazzam bir artış olmuş, cebinde biraz parası olan, eli kalem tutan herkes büyük bir hevesle gazete kurduğundan kısa sürede günlük gazetelerin sayısı elliyi aşmıştı (Ahmet İhsan, 1931: 35; Yalman; 1970: 63-64).[64] Sansür baskısından kurtulan Babıâli, Server İskit'in tabiriyle bir "hudutsuz matbuat hürriyeti" dönemine şahit oluyordu (1939: 76). Sadri Sema anılarında, birkaç baskı yapacak de-

60 "Kundaklar", *Tanin*, no. 28, 28 Ağustos 1908. Benzer içerikli bir başka haber için bkz. "Yangınlar Meselesi", *Feyz-i Hürriyet*, no. 10, 30 Ağustos 1908.

61 Kundaklama rivayetlerine rağmen Sami Paşa tarafından Dahiliye Nezareti'ne gönderilen ve Dersaadet'te "şâyân-ı arz bir vukuât" olmadığını belirten telgraflar için bkz. BOA., DH.EO (D.E.S), 534/9, 534/19, 534/28, 534/47, 534/57, 534/61, 534/76, 534/97, 534/102, 534/137, 535/1, 535/17, 535/31, 535/38, 535/49 (23 Ağustos-13 Eylül 1908).

62 "Kundakçılar", *Tanin*, no. 29, 29 Ağustos 1908. O gün *Tanin*'de çıkan tek yangın haberinde de yangında herhangi bir kundaklama ihtimalinin söz konusu olmadığı özellikle belirtilir.

63 Bkz. "Zabtiye Nezâretinden", *Sabah*, no. 6800, 30 Ağustos 1908; "Zabtiye Nezâretinden Gönderilmiştir", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9851, 30 Ağustos 1908; "Zaptiye Nezâretinden Mer'îdir", *Metin*, no. 21, 30 Ağustos 1908.

64 Orhan Koloğlu, meşrutiyetin ilanının ardından ilk iki ayda 200'den fazla gazete imtiyazının verildiğini, bir yıl zarfında İstanbul'da 353 gazete ve mecmua yayımlandığını söylemektedir (1985: 90).

recede tirajı yükselen gazete ve mecmuaların, yeni türedi muharrirlerin sansür korkusu olmadan her istediklerini serbestçe kaleme aldıklarını, halkın da "kuraklıktan çıkmış gibi, susuzluktan yanıp tutuşmuş gibi gazetelere, mecmualara, destanlara, resimlere hücum e[ttiğini]..." söyler (2002: 373-74).[65] Okur-yazarlık II. Abdülhamid döneminde zaten büyük ölçüde artmıştı (Schick, 2011: 197) ancak sansürün varlığı, siyaset konuşmanın tehlikeleri halk üzerinde önemli bir baskı unsuruydu. Devrim sonrası bu baskı –geçici de olsa– ortadan kalkınca, sokak ve basın o güne değin hiç olmadığı kadar "politikanın ağırlık merkezi" hâline gelmiş,[66] kitleler bir yandan her türlü neşriyat ve havadise hücum ederken öte yandan da sokaklara dökülmüştü. Böyle bir ortamda günden güne artan kundakçılık haberlerinin de büyük bir merakla takip edildiğini, bu haberlerin söylentilerin gücünü arttırdığını tahmin etmek zor değil. Zaptiye Nezareti de belli ki bu sebeple, yaptıkları neşriyatla endişeleri katmerleyip ahaliyi "velvele ve telaş"a vermekle itham edilen gazeteleri hürriyet ortamında kapatıp yayın sansürü getiremeyeceğine göre, uygun bir dille ihtar etmeyi gerekli görmüştü.[67]

İhtar bazı gazetelerde etkisini çabucak gösterdi. *İkdam* daha o gün –üç kundaklama vakası aktarmakla birlikte– zabıta memurlarının işlerini layıkıyla yapmaları sayesinde şehirde kundakçılık hadiselerinin seyrekleştiğini yazdı.[68] O vakte değin sadece Vefa'daki iki kundakçılık vakasından bahsetmiş olan *Mizan* gazetesi, *Tanin*'e hitaben ve biraz da sitemle tahkikatsız haber yapmadıklarını belirtiyor, kendini bu tür haberlere bolca yer veren diğer gazetelerden ayırmaya çalışıyordu.[69] *Saadet* "kudurmuş kelblerden [köpeklerden]" bile daha tehlikeli gördüğü kundakçıların en ağır cezalara layık olduğunu vurgularken, kundaklamalarla ilgili herhangi bir haber vermekten imtina etmişti.[70] Daha evvelki kundaklama olaylarından sonra yakalanan zanlıların hepsinin "serseri gürûhundan" olduğunu vurgulayan *Tercüman-ı Hakikat* ise, bunların "kundak vaz'

65 *Servet-i Fünun*'da çıkan Celâl (Sâhir?) imzalı bir makalede piyasadaki gazete bolluğunun yol açtığı durum eskiyle karşılaştırılarak şöyle tasvir edilir: "Evveli karanlıkta idik, gideceğimiz yolu tayin edemiyorduk. Şimdi her tarafta şaleler gözlerimizi kamaştırdı. Yine yolumuzu tayin edemiyoruz." Bkz. "Matbuât ve Tesirâtı", *Servet-i Fünun*, no. 51, 31 Ağustos 1908. Halide Edip (Adıvar) ise o günlerde Hâlide Sâlih imzasıyla yayımlanan yazılarından birinde hürriyetin ilanıyla, basının ve gazetecilerin aşırı güçlenmesinin yol açtığı sonuçlardan şikayet eder. Eskiden memurların "idâre-i müstebidde esiri" iken şimdi "gazetecilerin hizmetkârı" olduğunu, gazetecilerin nazırlara akıl öğrettiğini söyleyerek, "Dün İttihat ve Terakki Cemiyeti bizi hafiyelerin elinden kurtardı, bugün gazetecilerin diline düşürdü" der. Bkz. "Hafiyeler, Gazeteciler", *Tanin*, no. 11, 11 Ağustos 1908.

66 Bkz. Burhan Felek, *Yaşadığımız Günler* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1974), s. 55'ten aktaran Alkan, 1992: 73.

67 BOA., DH.EO (D.E.S), 534/89, 3 Ş 1326 (31 Ağustos 1908).

68 "Kundakçılar", *İkdam*, no. 5124, 30 Ağustos 1908.

69 *Mizan*, no. 32, 30 Ağustos 1908. 30 Temmuzda *Mizan* gazetesini çıkartmaya başlayan ve eski rejime yakınlığıyla bilinen Mizancı Murad Bey bu dönemde İttihat ve Terakki'yle yakınlaşmak isterse de kısa süre sonra muhalif kanat içinde yer alır, gazetesi kapatılır ve kendisi sürgün edilir. Ahmet İhsan'a göre Murad Bey "bütün manasiyle her şeye ve her şekle itirazcı[dır], fakat kendisinin rengi belli değildi[r]," (Ahmet İhsan, 1931: 39). Ayrıca bkz. Kansu, 2011: 285-86.

70 "Kundakçılar", *Saadet*, no. 4, 30 Ağustos 1908.

ettiğine dair emâre görüleme[diğini]," kundakçılık töhmetiyle yalnızca dört kişinin tutuklandığını yazdı.[71]

Kundakçılık haberlerinin mübalağalı olduğu yönündeki resmî açıklama, görünen o ki ilk başta bir tek *Sabah* gazetesini feverana getirmişti.[72] Bu açıklamayı uzun uzadıya eleştiren *Sabah*, yaptıkları habercilikte abartı olmadığını iki gün boyunca ispata girişecekti. *Sabah*'a göre "bir dâire-i resmîyyenin ifâdât-ı vak'ası ne kadar şâyân-ı emniyet ve itimâd olmak lâzım gelirse, ahâlîden –rivâyât ve mesmûât değil– kendi başlarına gelenleri hikâye edenlerin de sözlerini yabana atmamak o derece zarûrî" idi. Ahali matbaaya gelip "dün gece bizim mahallede ... oldu!" diye olan biteni aktarıyorken bunları dikkate almamak olmazdı. Buna rağmen Zaptiye Nezareti'nin, tam da Padişah'ın tahta çıkışının yıldönümü olan 1 Eylül'ün yani cülûs-i hümâyûn şenliklerinin arefesinde, halkı teskin etmek adına gazete haberlerini tekzip etmesini yadırgayan *Sabah*, ahalinin huzuru ve asayişin temini için tekzip değil acil tedbir lazım diyor, polisi görevini ihmal etmekle suçluyordu.[73]

Ertesi günkü nüshasında üslubunu iyice sertleştiren *Sabah*, hem *Tanin* gazetesini hem de polis müdüriyetini eleştiri bombardımanına tuttu. *Sabah Tanin*'i eleştiriyordu; zira resmî açıklamaları dikkate alıp kundakçılık haberlerinin asılsız olduğunu iddia etmesine karşılık *Tanin*, bir yandan kundakçılık töhmetiyle yakalanan yedi kişinin evrakının adliyeye sevk edildiğini yazıyor, öte yandan da sayfalarında kundaklama vakalarına yer vermeye devam ediyordu.[74] Polis müdüriyeti ise gazeteleri suçlayıp bu konuda abartılı haber yapıldığını beyan ederken, *Sabah*'a göre açıkça "yalan" söylüyordu, "...devr-i istibdâdda atıp tutmaya alışmış olan polis müdüriyetinin şu devr-i hürriyette aklını başına toplaması lazım"dı. Bunun yanı sıra *Sabah*, okurlarından aldığı iki varakayı da o güne kadar gazetede yayımladıkları haberlerin mübalağa olmadığına delil göstermişti. İstanbul'un çeşitli semtlerindeki kundaklamalardan, ahalinin kundakçılara karşı aldığı önlemlerden bahseden bu varakaların ilkinde Zaptiye Nezareti "telaş ve endişeye mahal yoktur" diyerek olayları hafife aldığı, polis memurları ise görevlerini yapmadıkları için eleştiriliyordu:

---

71 "Kundakçılık", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9851, 30 Ağustos 1908.

72 *Sabah*'ın yanı sıra mizah gazetesi *Musavver Geveze*'de Salih Zeki imzasıyla yayımlanan bir yazıda da Zabtiye Nazırı, gazetelere gönderilen tebligat nedeniyle eleştirilmekte, "efrâd-ı millet"in bir "kundakçı komitesi"nin varlığından emin olduğu ve polisin vazifesini ihmali karşısında kendi mahallelerini koruma görevini üstlenerek bu boşluğu doldurmaya çalıştığı belirtilmektedir. Salih Zeki her mahalleye her gün dört-beş kundak koyulurken, merkez komiserliklerine çağrılan mahalle imamlarının, ahalinin zabıtanın vazifesini yapmaması gerektiği hususunda uyarılmasına da veryansın eder. Bkz. "Zabtiye Nâzırı Paşa Hazretlerine", *Musavver Geveze*, no. 17, 31 Ağustos 1908.

73 "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6800, 30 Ağustos 1908.

74 "Kundaklar", *Tanin*, no. 30, 30 Ağustos 1908. Ayrıca *Tanin* 31 Ağustos tarihli nüshasında 25-28 Ağustos tarihleri arasında İstanbul'da çıkan yangınların bir dökümünü de verir. Bu döküme göre farklı semtlerde toplam 17 yangın çıkmış, bunların 11 tanesinin kundaklama eseri olduğu kesin olarak anlaşılmış, 11 vakanın 7 tanesinde şüpheliler derdest edilebilmiştir. Bkz. "Kundakçılar", *Tanin*, no. 31, 31 Ağustos 1908.

> Devr-i sâbıkta bodrum katlarında sigara kağıtlarına varıncaya kadar tahrîbde pek ziyâde ehliyet ibrâzına alışmış olan memurin-i zâbıtanın koca kundaklar hâmil bulunan adamları göremediklerine ve bir şey yoktur diyerek zabtiye nezâretini iğfâl eylemelerine teessüf olunur.[75]

Oldukça ajitatif bir dile sahip diğer varaka ise birkaç yıl sonra bir suikast sonucu öldürülecek olan gazeteci Ahmed Samim tarafından yazılmıştı.[76] Diğer varakada olduğu gibi ahalinin endişelerini etraflı biçimde dile getirdikten sonra, sorumsuz tavrından ötürü hükümeti ve polis teşkilatını hedef tahtasına koyan Ahmed Samim'e göre halkı heyecana sevk eden şey, gazetelerin kundakçılık neşriyatı değil, hükümetin tedbirsizliği, acziyeti ve ataletiydi. Etrafta bu kadar söylenti dolaşıyorken, insanlar canının malının derdine düşmüş geceleri sokaklara çıkamıyor, çoluğunu çocuğunu bırakıp evinden bir yere ayrılamıyorken, polisin görevini ihmal etmesi ve hükümetin kayıtsızlığı "halkı hırsızlardan, kundakçılardan, yangınlardan ziyâde tedhîş ediyor [dehşete düşüyor]"du. Bu durum karşısında huzuru kalmayan, asayişi mecburen kendi başına tesise kalkışan ahali artık tahammülün sınırına gelmişti. Zaptiye Nezareti gazetelere beyanname göndermek yerine, "icrâât-ı şedîde" ile bir an evvel endişeleri gidermeliydi.[77]

El-intizârü eşeddü min-en-nâr:[78] Öz savunma, mahalle devriyeleri ve polis

Ahmed Samim'in de belirttiği gibi, halk daha ilk günden kundakçılara karşı teyakkuza geçmiş, kendi güvenliğini almak, mahallelerde asayişi sağlamak için devriyeler, nöbet kolları oluşturmuştu. Gazeteler pek çok semtte mahalle gençlerinin ellerinde sopalarla sabahlara kadar nöbet tuttuğunu yazıyordu.[79] Balat'ta Çinili Çeşme yokuşunda Hatice Hanım'ın hanesinin bahçe duvarına koyulan kundaktan sonra devriye kolları oluşturulmuş, mahallede nöbet tutma kararı alınmıştı.[80] Küçük Mustafa Paşa civarında da mahalle imam ve sakinleri ge-

75 *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908.

76 Bilindiği gibi Prens Sabahattin'in başını çektiği Ahrar Fırkası'nın kuruluşunda rol oynayan gazeteci Ahmed Samim, 1910 senesinde *Sadâ-yı Millet* gazetesi baş muharririyken İttihatçı fedailer tarafından düzenlendiği öne sürülen bir suikastle öldürüldü. Sadri Sema'ya göre o günlerde halk da hem Hasan Fehmi'nin hem de Ahmed Samim'in kurban gittiği esrarengiz cinayetlerin arkasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin olduğu kanaatindedir (2002: 467).

77 *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908.

78 "Beklemek ateşten beterdir." Hükümetin kundaklamalar hususunda harekete geçmesini beklerken ahalinin içinde bulunduğu durumu tasvir etmek için *Mizan* gazetesinin kullandığı ifade. Bkz. "Umûr-ı İnzibâtiye", *Mizan*, no. 36, 3 Eylül 1908.

79 "Kundakçılık - Câlib-i Nazar-ı Dikkat", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9848, 27 Ağustos 1908; "Kundakçılar-Mel'ûnlar", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9850, 29 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6797, 27 Ağustos 1908; "Kundakçılar ve Zâbıta", *Necm-i Terakki*, no. 3, 3 Eylül 1908; "Umûr-ı İnzibâtiye", *Mizan*, no. 36, 3 Eylül 1908; "Incendies Criminels", *Le Petit Parisien*, no. 11627, 29 Ağustos 1908.

80 *Tanin*, no. 27, 27 Ağustos 1908.

ce nöbeti için altışar kişilik iki grup tertip etmişlerdi.[81] Yukarıda bahsettiğimiz ilk varakanın anonim yazarı, Fatih civarında bazı mahallelerde oluşturulan benzer devriye kollarından bahsediyor, buralarda halkın kendi arasında para toplayıp mevcut iki bekçiye altı tane daha ilave etme lüzumu hissettiklerini söylüyordu.[82] Diğer bazı semtlerde sokaklarda yalnız gezemeyeceklerini söyleyen bekçilerin sayısı, bazılarında ise görevlerini layıkıyla yapsınlar diye ücretleri arttırılmış; bir başka mahallenin sakinleri Zaptiye Nezareti'ne arzuhal vererek, katile, hırsıza, kundakçıya tesadüf ettiklerinde silahla karşılık vermek için müsaade istemişlerdi.[83]

Hükümetin ve polisin lakaytlığına dair hasıl olmuş güçlü kanı güvenlik endişesiyle birleşerek öz savunmaya dayanan bu lokal tedbirlere meşruiyet kazandırmış gözüküyor. Aslına bakılırsa Osmanlı Devleti kolektif sorumluluk ilkesini, yani bir mahalle ya da köyde asayişin sağlanmasında o bölge ahalisini sorumlu tutup görevlendirmeyi –Tanzimat'ın ilanından sonra modern devlet tüm kurumsal yönleriyle inşa edilirken bile– vazgeçilmez bir pratik olarak görüyordu. Ancak daha erken dönemler için olmasa da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kolektif sorumluluğun; İstanbul gibi büyük kentlerden ziyade taşra köy ve kasabalarında, suçun önlenmesi ve suçluların takibi konusunda jandarma ve polisin en az varlık gösterdiği yerlerde hayata geçirildiğini de biliyoruz (Aykut, 2011: 91-93; Ergut, 2004: 83-104; Kaya, 2009: 202-204; Özbek, 2008: 52). Dolayısıyla bu örnekte görüldüğü gibi, İstanbul'un tam göbeğinde ahalinin polislik vazifesine soyunması, modern devletin varlık zemini açısından hemen devre dışı bırakılması gereken bir tehdit olabilirdi ancak.[84] Üstelik ahali nezdinde meşruiyeti su götürmese de bu pratiğin muhtelif problemlere gebe olduğu da açıktı. Gazetelerde yazılanlara bakılırsa mahalle devriyeleri can güvenliğini tehlikeye sokmaya başlamıştı. Şüphe üzerine yoldan geçenlerin öldüresiye dövüldüğü, ahalinin zaptiyenin işine karışarak görevini yapmasına mani olduğu yönünde haberler, hiçbir denetime tabi olmayan bu devriyelerin yol açabileceği olası sıkıntılara delaletti.[85] Ahmed Midhat Efendi *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde bu konuya şöyle değinir:

81 "Dün Yine Kasden Harîk", *Sabah*, no. 6798, 28 Ağustos 1908.

82 *Sabah*, no. 6801, 31 Ağustos 1908. Bekçiler mahallelerin güvenliğinden sorumlu oldukları kadar, yangınları ahaliye haber vermekle de mükelleftiler (İleri, 2015: 305).

83 "Kundakçılar", *Sabah*, no. 6800, 30 Ağustos 1908.

84 Nurçin İleri'nin tezinde verdiği bir örnek, İstanbul'da yerel yönetimin bu konudaki hassasiyetini ve ahalinin de bu hassasiyetin gayet farkında olduğunu göstermesi açısından önemli. 1903 Ağustosu'nda mahallelerinin aydınlatılmadığını ve bu durumun geceleri sokakta vuku bulan hadiseleri arttırdığını söyleyerek Beşiktaş kaymakamlığına arzuhal veren Kuruçeşme ahalisi, sokaklar aydınlatılmadığı ve mahallelerine bekçi tayin edilmediği takdirde güvenliği kendi ellerine alacaklarını ve mahalleden birini bekçi yapacaklarını söyleyerek şikayette bulunurlar. Şikayeti hemen dikkate alan kaymakamlık, birkaç gün içinde talepleri yerine getirir (İleri, 2015: 168).

85 "Kundakçılar", *Tanin*, no. 31, 31 Ağustos 1908; "Kundakçılar", *Servet-i Fünun*, no. 58, 31 Ağustos 1908; "Umûr-ı İnzibâtiye", *Mizan*, no. 36, 3 Eylül 1908.

> İşitiyoruz ki bazı mahallerde mahalle tulumbacılığı eden bir takım gençler mahallelerini muhâfaza gayretine düşmüşler. Bazı yerlerde bu gayret ahali-yi mahalleye âdeta taammüm etmiş [genelleşmiş]. Böyle bir hâl zâbıtanın aczine delâlet edeceği cihetle ne kadar ayıp ise mazarrât-ı mâneviyyesi cihetiyle de o kadar tehlikelidir. Halkın muhâfaza-yı emniyetini yine kendi kuvvetinden beklemesi yangıncıları, soyucuları dûçâr-ı müşkilât edebilse dahi kendi aralarında bazı intizâmsızlıklara yol açabilir. Daha çocuk iken bir mahallenin etfâli [çocukları] diğerleri aleyhine 'salâ'[86] etmek ve bir tulumba efrâdı diğer tulumba efrâdıyla kavgalar çıkarmak gibi temâyülleri biraz daha büyüyecek olur ise meydana o kadar intizâmsızlıklar çıkar ki mazarrât-ı mâneviyye cihetiyle kundakçılığı da geçer...[87]

Ahmed Midhat Efendi'ye göre çocukları bile birbirine düşürecek kadar manevi tehlikeleri haiz bu mahalle devriyeleri yerini bir an evvel polisiye tedbirlere terk etmek zorundaydı. Devrimden önce "üç kişiyi bir araya toplandırmamağa muktedir olan ... kimseye nefes aldırmaya[n]" polis, şimdi o vakitler gösterdiği gayretin yarısını bile sarf etse kâfiydi. Asayişi sağlamanın hiç de zor bir iş olmadığını söyleyen Ahmed Midhat'ın bu konuda Zaptiye Nezareti'ne bazı önerileri de vardı: Köşe başlarına dikilecek nöbetçi kulübeleri, asker desteği ve sokakları dolaşacak birkaç süvari kolunun yanı sıra İstanbul'un her yerinde mevcut kahvehanelerden bazıları karakola çevrilebilir, buralara sokaklarda nöbetleşe devriye gezmek üzere jandarma ve polis yerleştirilmek suretiyle kurulacak 50 kadar "kahve karakol"la mahallelerin güvenliği kolaylıkla sağlanabilirdi.[88] Fiziksel bir soruna –karakol binası yetersizliğine– yönelik pratik bir çözümmüş gibi gözüken bu önerisiyle Ahmed Midhat, ortalıkta dolaşan söylentilerin de kontrol altına alınabileceğini düşünmüş müdür bilmiyoruz. Neticede kahvehaneler, söylenti ve dedikodu vasıtasıyla işleyen bir iletişim şebekesinin tam da göbeğinde yer almalarıyla, ister halk arasında "devlet sohbeti"ni (siyasi sohbet) engellemek, ister 19. yüzyıl ortalarında olduğu gibi kamuoyunun nabzını tutmak amacıyla olsun, her zaman siyasi iktidarın denetim ve gözetime tabi tutmaya uğraştığı kamusal mekanların başında geliyordu (Kırlı, 2004: 76; Kırlı, 2009: 18-26, 53). Üstelik daha 1883'te Namık Kemal, kahvehane ve benzeri kamusal mekanlarda gazetelerin sesli okunma geleneği sayesinde tek bir nüshanın –kulağa bir parça abartılı gelse de– en az 15 bin kişiye ulaşabildiğinden bahseder.[89]

---

86 Salâ': meydan okuma; bir mahalle çocuklarının diğer mahalle çocuklarıyla taş kavgasına çıkmaları (Şemseddin Sami, 2005: 829).

87 Ahmed Midhat, "Bend-i Mahsus: Muhafaza-yı Emniyetin Yolu", *Tercüman-ı Hakikat*, no. 9853, 1 Eylül 1908.

88 *A.g.m.* Aynı gün *İkdam* gazetesinde ise Zaptiye Nezareti'ne asayiş konusunda başka bir öneri getiren bir yazı yayımlandı. "Bir Fikir" başlıklı anonim yazıda, İtalya'da "karabinyeri" (*carabinieri*) denilen özel zabıta memurlarının asayişin temininde polisten daha çok işe yaradığından bahsediliyor, askerliğini tamamlamış, namuslu, "genç, dinç, iri adamlardan" seçilen, ahali üzerinde büyük tesiri olan bu özel birliklerin İstanbul'da da kurulabileceği belirtiliyordu. Bkz. *İkdam*, no. 5126, 1 Eylül 1908.

89 Namık Kemal, *Mukaddime-i Celâl* (İstanbul: Matbaa-yi Ebuzziya, 1305/1888), s. 4'ten aktaran Şiviloğlu, 2014: 173.

Yani okur-yazar olsun olmasın, ahali açısından kahvehaneler, hem gazetelerde yazılanlara erişim hem de burada bir araya gelen farklı kesimlerden pek çok kişiyle yapılan sohbetlerde aktarılanlara erişim için imkan sağlıyordu. Dolayısıyla 1908 devrimi sonrasında sözlü-yazılı tüm iletişim kanalları alabildiğine serbest ve açıkken, söylentilerin gazeteler vasıtasıyla ya da kulaktan kulağa yayılmasında kahvehanelerin önemli bir rol oynadığını tahmin etmek zor değil. Bu açıdan "kahve karakol"lar sözün dolaşımını, söylentinin gücünü denetlemek konusunda da işlevsel olabilirdi pekala.

"Kahve karakol" önerisi dikkate alınmışa benzemiyor; en azından elimizde bunu gösteren herhangi bir kayıt yok. Gelgelelim gazete sütunlarında görülen polise yönelik eleştirilerin Zabtiye Nezareti tarafından ciddiye alındığı ortada. Ahmed Midhat'ın fıkrasının yayımlandığı gün *İkdam* gazetesi, kundakçıları ve hırsızları takip için ahalinin artık sokaklarda devriye gezmesine gerek kalmadığını, zira bu vazifenin bundan böyle kolluk kuvvetleri tarafından yerine getirileceğini yazmış, hatta bu iş için mevcut zabıtaların yanı sıra 108 yeni memurun görevlendirildiğini duyurmuştu bile.[90] Sadaret makamı cülûs-i hümâyûn şenlikleri arefesine denk gelen bu hadiseler yüzünden zaten alarmdaydı. Dahiliye ve Harbiye Nezareti'ne gönderilen bir tebligatta "bazı eşirrâ tarafından ika'-yı harîk kasdıyla şuraya buraya kundak konulmakta olduğuna dair bir takım rivâyetler deverân et[tiğinden]" ahalinin endişe içinde olduğu belirtilmiş, şenliklere katılarak evlerini boş bırakacak halkın mağdur olmaması için her zamankinden fazla tedbire başvurulması, bütün mahallelerde devriye kolları dolaştırılması için askerden destek alınması emredilmişti.[91]

Bunlar olurken iki gün boyunca polis teşkilatını eleştiri yağmuruna tutan *Sabah* ise geri adım atmış, *İkdam*'a benzer şekilde tüm resmî dairelerde bulunan polis memurlarının Zaptiye Nezareti'ne çağrıldığını, bu polislere şehirde "şiddetli surette" güvenlik önlemleri almaları için emirler verildiğini söylüyordu.[92] Bir gün içinde olup biten bu üslup ve tavır değişikliğinin sebebi her ne ise, ileriki günlerde de gazete üzerindeki tesirini sürdürdü. Hatta *Sabah* "250 kuruş maaşla istihdam edilen polisten iş beklenilmez" diyerek, çoğunun "vazîfe-şinâs, namuslu, gayretli adamlar" olduğunu söylediği polislerin görevlerini ihmalini, muntazaman alamadıkları düşük maaşlarına bağlayan uzunca bir yazı dahi ya-

90 "Kundakçılık", *İkdam*, no. 5126, 1 Eylül 1908. Yine de bu haberlerin ahali arasındaki güvensizliği hemen öyle kolayca ortadan kaldırmadığı *Mizan* gazetesinde yayımlanan bir kartpostaldan anlaşılıyor. Edirnekapı civarında Çakır Ağa mahallesinden Arif imzasıyla gazeteye gönderilen bu kartpostalda şöyle denilmektedir: "Zâbıtanın icrââtine müdahale etmeyelim diye gazetelerde yazılan ifadelere rağmen ahali-i mahalle tarafından geç vakit yatağımdan kaldırılıp nokta beklemek üzere dışarıya çıkarıldım. Bu nasıl şey bilmem, tafsîlâtını cerîdenizden beklerim." Bkz. "Alınan Kartpostal!", *Mizan*, no. 39, 6 Eylül 1908.

91 BOA., BEO, 3386/253916, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908).

92 "Zabtiye Nezâretinin İcrââtı", *Sabah*, no. 6802, 1 Eylül 1908. Bu emirlerin yerine getirildiği, polis memurlarının Harbiye Nezareti'nden gönderilen askerle birlikte mahalleleri devriye gezdiğine dair haber için bkz. *Sabah*, no. 6803, 2 Eylül 1908.

yımladı. *Sabah*'a göre "bir kundura boyacısı, bir küfeci, bir ebniye amelesi [inşaat işçisi] polisten ziyâde para kazanır, ondan daha müsterîh yaşarsa..." 200-300 kuruş maaşa talim eden polis elbette görevini yapmaz, dahası haklı olarak rüşvet alır, yolsuzluğa hırsızlığa karışırdı.[93]

İstanbul'daki polis memurlarının ve komiserlerin ödenmeyen maaşlar yüzünden vazifelerini yapmadıklarının, bu yüzden şehirde inzibat ve asayişin aksadığının Zaptiye Nezareti'yle Dahiliye Nezareti arasındaki bir yazışmada da gündeme geldiğini görüyoruz.[94] Ancak sadece düzenli ödenmeyen düşük maaşların değil, işten atılma kaygısı ve ahalinin polise itimadının kalmaması gibi sebeplerin de memurların görevlerini ihmalinde rol oynadığı söyleniyordu.[95] Devlet kurumlarında II. Abdülhamid döneminde şişen memur sayısını azaltmayı ve kadroları yenilemeyi hedefleyen "tensikat", devrimin hemen ertesinde başlamıştı. Daha Ağustos ayı ortalarında yaklaşık 3 bin memur işten çıkarılmış, bu durum, Georgeon'un ifadesiyle, özellikle İstanbul'da "büyük bir işsizler ve küskünler kitlesinin ortaya çıkmasına" sebep olmuştu (2006: 471).[96] Tam da kamu düzeni ve asayişin tesisi için kendilerine en çok ihtiyaç duyulduğu dönemde polisler, belli ki bu birkaç sebebi bahane ederek görevlerini yapmakta pek de istekli davranmıyorlardı. Yukarıda Ahmed Samim ve Ahmed Midhat Efendi'nin yazılarında da görüldüğü gibi gazeteler bu isteksizliği sıkça vurguluyor, polisleri hedef alan eleştirilerinde memurların rehaveti ve olaylara kayıtsızlığını ziyadesiyle mevzu bahis ediyorlardı. Eylül başında *Mizan* ve *Necm-i Terakki* gazeteleri de benzer eleştirileri dillendirmeye başlamışlı. *Mizan* "evvelce en ufak bir şeyi haber alan bu memurların vazifelerine neden noksan araz oldu..." diye soruyordu; "...İnzibât gazete okumak, kahvede oturmak, ay başını beklemek gibi şeylerle temîn edilemez!"[97] *Necm-i Terakki*'nin sözleri ise daha ağırdı:

---

93 "Polis", *Sabah*, no. 6806, 5 Eylül 1908. Aynı dönemde fırınlarda çalışan hamurkâr ve pişiricilerin haftalık ücretinin 105 kuruşa, kalfaların haftalığının ise 70 kuruşa çıkartılması gündemdeydi (Karakışla, 1998: 190). Ayrıca bkz. "Ekmek Meselesi", *Sabah*, no. 6797, 27 Ağustos 1908. Yani bir polis memuruyla fırıncı kalfasının aylık ücreti yaklaşık olarak birbirine denkti diyebiliriz. Polise maaş zammı Meclis'in gündemine bu olaylardan neredeyse bir yıl sonra, 1909'un Ağustos ayında geldi ve maaşların 400 kuruşa çıkartılması karara bağlandı. Meclis-i Mebusan'da konuyla ilgili müzakereler için bkz. MMZC, 1:1, cilt 6, 124. İnikad, 22 Temmuz 1325 (4 Ağustos 1909), s. 114-17 ve MMZC, 1:1, cilt 6, 125. İnikad, 23 Temmuz 1325 (5 Ağustos 1909), s. 138-40. Ayrıca bkz. Ergut, 2004: 222. Ekim ayında İstanbul tüccarlarının İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne sunduğu bir arzuhalde de polislerin olaylara müdahale etmemesi sebebiyle ticarete zarar geldiği belirtilmiş, polisin rehaveti ücretlerinin yetersizliğine bağlanarak maaşların 1200 kuruşa çıkartılması ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi önerilmiştir. Bkz. BOA., DH.MKT, 2635/68, 24 N 1326 (20 Ekim 1908).

94 BOA., DH.MKT, 1289/74, 10 Ş 1326 (7 Eylül 1908).

95 Bkz. "Zabtiye Nâzırıyla Mülâkat-Kundakçılar, Polisler", *Sabah*, no. 6798, 28 Ağustos 1908.

96 Ali Birinci de devrim sonrasında İstanbul ahalisinin en fazla konuştuğu mesele olan tensikatın bir yandan halk arasında İttihat ve Terakki'ye karşı hoşnutsuzluğa sebep olurken, diğer yandan da ortamın siyasileşmesine zemin hazırladığını söyler (1990: 29-30). Polis teşkilatındaki tensikata yer veren bir başka çalışma için bkz. Van, 2012: 288-92.

97 "Umûr-ı İnzibâtiye", *Mizan*, no. 36, 3 Eylül 1908.

> ...[eskiden] komiserlik kapmak, dalavere çevirmek için pek fa'âl görünen polislerimiz şimdi kıyamet kopsa yerlerinden kımıldamak istemiyorlar. Bunlar polis nâmı altında devr-i istibdâdın hâin-âne yorgunluklarını çıkartmak için uzanıp yattıkları halde ahali sabahlara kadar sokakları mı dolaşacak? Yine tekrar ediyoruz bunun da bir sû-i âfeti görülecektir.[98]

Bu gibi sert eleştirilere polisler hakkındaki söylentilerin de eklendiğini belirtelim. Rivayetlere göre kundakçılar arasında istibdat zamanında yol kesmeyi, hırsızlık yapmayı alışkanlık hâline getirmiş, ancak devrimden sonra işten çıkartılmış eski polis memurları da vardı. *Servet-i Fünun* bununla ilgili her gün 20-30 mektup aldıklarını, bir o kadar kişinin de matbaalara başvurduğunu söylüyor ancak bu konudaki havadislerin çok abartıldığını, dolayısıyla telaşa gerek olmadığını da ilave ediyordu.[99] Yine de kolluk kuvvetleri eski hafiyeler, adli mahkûmlar ve serseriler kadar olmasa da zan altındaydı. Devrimden önce baskıcı ve keyfî tutumu, rüşvetçilik ve jurnalciliğiyle zaten yeterince kötü bir şöhret edinmiş olan polis (Lévy-Aksu, 2013: 60-64), devrimden sonra da halk nezdinde hâlâ eski polisti. İbrahim Feridun'a kulak verecek olursak, "...zâbıta memurlarının nüfûzu safradan da aşağıya düşmüştü. O kadar ki ahali yeşil şeritli lacivert kumaşlı polis elbisesini lâbis birini gördükleri zaman zâbıtanın inkılâptan evvel yıktığı evleri, söndürdüğü ışıkları der-hâtır ederek kemâl-i nefretle başlarını çevirirlerdi." (1910-11: 289).[100] Palmira Brummett de dönemin mizah gazetelerinde polis imgelerinin "eski"yi anıştırdığını, karikatürlerde polisin "gaddarlıkla, hantallıkla, tembellikle, rüşvet almakla ve yurttaş suça kurban giderken başını çevirmekle suçlan[dığını]" söyler (2003: 428). Velhasıl failleri büyük ölçüde karanlıkta kalan kundaklamalarda bir şüpheli aranacaksa eğer, polis halihazırdaki tutumu ve sabıkalı geçmişiyle bunun için biçilmiş kaftandı.

Söylentilerin sonu ya da sokaklardan matbuata kundakçılar

Eylül ayının ilk haftası sona ermeden basında görülen polise yönelik eleştirilerde ve kundaklama haberlerinde ciddi bir azalma oldu. Söylentiler de aynı ölçüde gücünü kaybetmeye başladı. Gerçi İstanbul'un asayiş sorunu etrafında eleştiriler kısa bir süre sonra tekrar gündeme gelecekti ancak bu defa hedefte kundakçıların peşine düşmeyen polis değil, hırsızları, saldırganları yakalamayan, sokaklarda silah atılmasına müsamaha gösterip vazifesini yapmayan polis ola-

98 "Kundakçılar ve Zâbıta", *Necm-i Terakki*, no. 3, 3 Eylül 1908.

99 "Kundakçılar", *Servet-i Fünun*, no. 58, 31 Ağustos 1908.

100 Zabtiye Nazırı Sami Paşa'ya göre de polise itibarını iade etmenin yolu öncelikle imajdan geçiyordu. Bu yüzden işe polisin resmî elbisesinden başlandı; eski üniformaların yerini yenileri aldı. Bu sembolik hamleyle hem ahalinin güveninin kazanılacağı hem de polisin maneviyatının düzeleceği varsayılıyordu. Bkz. "Zabtiye Nâzırıyla Mülâkat - Kundakçılar, Polisler", *Sabah*, no. 6798, 28 Ağustos 1908; İbrahim Feridun, 1326: 290 ve BOA., DH.EO (D.E.S), 535/59, 17 Ş 1326 (14 Eylül 1908).

caktı.[101] Kundakçılık ise her ne kadar 15 Eylül'deki Yedikule Yangını'ndan sonra bir ihtimal olarak dile getirilmiş olsa bile, bu konudaki söylentiler ve kaygılar bir kez daha tekerrür etmedi.[102] Matbuata çekilen ayar ve Zaptiye Nezareti'nin tüm güvenlik güçlerinin seferber edildiği yönündeki açıklamaları, bunu müteakip polise yönelik tutumda görülen geçici yumuşama ve nihayet kundakçılık töhmetiyle yakalanan on "serseri"den beşinin tutuklandığına dair resmî tebligat, kamuoyundaki heyecanı yatıştırmaya kâfi geldi.[103] Üstelik tebligatta her ne kadar bu beş kişinin kim olduğu belirtilmese de, kundaklamaların tamamen münferit vakalar olduğunun, "yangıncılık ve kundakçılık fikr-i mel'ûnânesine tâbi bir cemiyetin katiyyen mevcûd bulunmadığı"nın da altı çizilmişti.[104]

Bu dönemde kaç kundaklama vakası gerçekleştiği veya sözünü ettiğimiz vakaların kamu düzenine hakiki bir tehdit teşkil edip etmediği bir yana, burada çarpıcı olan kundakçıların kimlikleri ve niyetleri hakkında çıkan rivayetlerin belki de "gerçekte olduğundan daha korkutucu hikayeler" yaratarak İstanbul ahalisinin kısa süreliğine de olsa gecesini gündüzüne karıştırması ve toplumsal hafızaya kazınmış endişeleri yeniden canlandırarak ortalığa arafta kalmış bir istibdat hayaleti salmış olmasıdır.[105] Yüzyıllardır yangın İstanbul'un en korkulu kabuslarından biriydi. 23 Ağustos'ta bir kez daha gerçek olan bu kabus, devrim-

101 Bu eleştiri dalgasında başı İttihat ve Terakki'ye muhalif, Muhammed Avnullah el Kâzımi'nin kurduğu Fedakâran-ı Millet Cemiyeti'nin yayın organı *Hukuk-ı Umumiye* ve Kâmil Paşa taraftarı olarak bilinen *Yeni Gazete* çekecekti. Bkz. *Hukuk-ı Umumiye*, no. 17, 2 Ekim 1908; *Hukuk-ı Umumiye*, no. 19, 4 Ekim 1908; *Yeni Gazete*, no. 162, 31 Ocak 1909; *Yeni Gazete*, no. 164, 2 Şubat 1909. Bu hususta mizah dergilerinde görülen taşlamalar için bkz. Brummett, 2003: 426-36.

102 Yedikule Yangını'nda kundakçılık ihtimalini dile getiren gazeteler için bkz. *Hukuk-ı Umumiye*, no. 1, 16 Eylül 1908; *Hukuk-ı Umumiye*, no. 2, 17 Eylül 1908; *İkdam*, no. 5141, 16 Eylül 1908.

103 Eylül sonuna doğru artık bir tek *Hukuk-ı Umumiye* yangınların devam ettiğinden, "hemen her gün bir yerden harîk zuhur etmekte olduğu"ndan bahsediyor; polislerin tahkikat yapmadığından yakınarak bu olaylarda bir kasıt varsa meydana çıkartılmasını talep ediyordu. Bkz. "Harîk", *Hukuk-ı Umumiye*, no. 5, 20 Eylül 1908.

104 Tebligat için bkz. "Teblîgat-ı Resmiyye: Kundakçılar Hakkında", *Servet-i Fünun*, no. 59, 4 Eylül 1908; BOA., DH.MKT, 1289/40, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908); ZB, 325/131, 19 A 1324 (1 Eylül 1908). Bu arada bazı gazeteler 1858 Ceza Kanunu'nun kundakçıların cezalandırılmasıyla ilgili 163. maddesini hatırlatarak, yakalananlardan bir kaçının bu maddeye istinaden hemen idam edilmesi çağrısında bulundular. Bkz. "Kundakçılar", *Metin*, no. 23, 1 Eylül 1908; "Kundakçılar ve Zâbıta", *Necm-i Terakki*, no. 3, 3 Eylül 1908; "İstanbul'da Kundakçılar", *İttihat ve Terakki*, no. 12, 1 Eylül 1908; "Kundakçılar", *İncili Çavuş*, no. 4, 1 Eylül 1908. Halbuki referans verilen madde 1890 yılında Şura-yı Devlet tarafından tadil edilmiş, kasten çıkartılan yangın herhangi bir kimsenin canına mâl olmadığı takdirde idam cezasının müebbet küreğe çevrilmesi kararlaştırılmıştı. 163. madde için bkz. *Düstur*, 1289: 573. Aynı maddenin tadil edilmiş hâli için bkz. *Mecmûa-yı Lâhika-i Kavânîn*, 1311: 101.

105 Taradığım gazetelerde 27 Ağustos-1 Eylül tarihleri arasında çıkan haberlere bakacak olursak 25-31 Ağustos tarihleri arasında toplam 45 kundaklama vakası gerçekleşmişti. Bunların sadece 17'sinde şüpheliler bellidir. Cümlede tırnak içinde belirttiğim ifadeyi ise Anne-Louise Shapiro'dan ödünç aldım (1999: 207-208). Shapiro 19. yüzyılın sonunda Paris basınında büyük yankı uyandıran kadınların baş rol oynadığı kriminal zehirlenme vakalarını incelerken, istatistiki olarak oldukça önemsiz olan bu vakaların basında niçin bu kadar geniş yer aldığını, niçin bu kadar heyecan yarattığını sorgular. Gerçeklikle anlatılan hikayelerin yarattığı endişe arasındaki mesafeye dikkat çeken Shapiro, yine de bu hikayelerin ne anlama geldiği, kim tarafından hangi kaygılarla anlatıldıkları ve neye yol açtıklarının en az gerçeklik kadar önemli olduğunu söyler.

den sonra İstanbul nüfusunun artması, sokaklardaki keşmekeş ve yeni rejimin siyasi alandan tasfiye ettiği kesimlerin varlığıyla birleşerek; ahali nezdinde kundaklama ihtimalini kuvvetlendirdi ve söylentiler için elverişli bir zemin hazırladı. Bu kriz ortamında art arda sağa sola bırakıldığı iddia edilen kundaklar, kısa süreliğine de olsa daha büyük bir felaketin, istibdatı hortlatacak bir komplonun alameti olarak görüldü. Eski rejimin zalim ve meşûm hafiye figürleri bir bir yurtdışına kaçıp bazıları öfkeli kalabalıkların gazabına uğrarken geride bıraktıkları korku, ne tam ölü ne de diri, her an geri gelebilecek bir "gulyabani" misali, devr-i hürriyetin özgür ama aynı zamanda kaotik ortamına güvenlik söylemi etrafında otoriter bir siyaseti geri çağırdı.

Matbuatın zımnî değil apaçık bir iktidar odağı olarak kamuoyunu yönlendirme gücünün son derece arttığı, İttihat ve Terakki'ye muhalif güçlerin siyasi arenada yavaş yavaş pozisyonlarını almaya başladığı bu süreçte, hayalet korkusu yerine "tehlikeli sınıflar" ikâme edilerek bir taşla iki değil üç kuş vurulmuş oldu. Hem o günlerde henüz II. Abdülhamid'le bir ve aynı şeymiş gibi tasavvur edilmeyen ama yine de kurumsal yapısı itibariyle ve yeni rejimin ihtiyaçları çerçevesinde "istibdâd" olarak adlandırılan mutlakiyetçi rejimin tüm kalıntılarıyla birlikte ölümü ilan edildi; hem polisin takdir yetkisini arttırıp topluma müdahale gücünü tahkim edecek "eski"den ödünç alınmış "yeni" baskıcı yöntemlerin önü açıldı; hem de bu otoriter siyasetin sıkıntısızca hayata geçirilebilmesi için elzem olan halkın rızası sağlandı. Böylelikle, itidal çağrılarına rağmen evine, işine gücüne dönmeyen işçiler, afla serbest kalan adli hükümlüler ve taşradan İstanbul'a akın ettiği söylenen "serseri"lerle kalabalıklaşan sokaklarda; devrim sonrası zail olduğu ileri sürülen asayişin ve kamu düzeninin yeniden tesisi gerekçesiyle atılacak adımlar, kundaklama söylentileriyle birlikte başka bir bahaneye lüzum kalmadan meşrulaşıverdi. Bu açıdan bakıldığında kundakçılık söylentileri ve yarattığı panik atmosferi, sadece İstanbul'un asayiş sorununu devr-i hürriyetin ana gündemi hâline getirmekle kalmadı; aynı zamanda ahalinin can ve mal güvenliğinin temini, kargaşanın defi ve düzenin tekrar tesisi söyleminin içine yerleşerek, hürriyetlerin askıya alınacağı ileriki günlerin miladını ve zeminini oluşturdu.

Hiç şüphesiz basın da bu süreçten payını alanlar arasındaydı. 24 Eylül tarihli *Tanin* gazetesinde, daha birkaç hafta öncesine kadar kamuoyunda hararetle konuşulan kundaklama vakalarına atıfla kaleme alınan bir yazı, matbuat içindeki hizipleşmenin yanı sıra ifade özgürlüğünün ne denli kırılgan olduğunun da açık bir göstergesidir. *Tanin*'e göre alınan tedbirler sayesinde kundakçılık vakalarının önü alınmıştı alınmasına ancak tehlike tam manasıyla ortadan kalkmamış, bu sefer sokaklardan matbuata taşınmıştı. Gazete şimdi de "efkâr-ı umûmiyeyi ateşlemek, yangının maddî tahrîbâtına bir de manevî bir âfet zamm e[tmek]" gayesiyle matbuata kundak koyanlar olduğundan bahsediyordu.[106]

106 "Matbûâtta Kundakçılar", *Tanin*, no. 55, 24 Eylül 1908. *Kalem* dergisinin 1 Ekim tarihli nüshasının kapağında yer alan karikatür de yine bu konu hakkındadır. Karikatürde Nazif Sururi ve Ür-

Basındaki bu kundakçılar, meşrutiyet karşıtı propaganda yapmak ve halkı isyana teşvik etmekle suçlanacak *Mizan* gazetesi sahibi Murad Bey ile yayın kurulundan Nazif Sururi ve Üryanizade Cemil Molla'ydı. Üç gazeteci de tutuklandı ve ardından farklı yerlere sürgün edildiler (Kansu, 2011: 289-90).[107] *Mizan* ise 10 Ekim'de Zaptiye Nezareti'nin resmî ilanıyla ve "devletçe görülen lüzûm üzerine" geçici olarak kapatıldı (Mehmed Murad, 1326: 18). Böylece hikmet-i hükümet gereği hürriyetlerin sınırı ve rejim "düşman"ları tayin edilirken kundakçılık; "fesat" ve "meşrutiyet aleyhtarlığı" ile bir kez daha yan yana gelerek, sembolik fakat kullanışlı bir referans noktası oldu.[108]



"Matbûâtta Kundakçılar", *Kalem*, no. 5, 18 Eylûl 1324 (1 Ekim 1908).

KAYNAKÇA

Gazete ve Dergiler

Boşboğaz ile Güllabi, no. 7.

Dundee Evening Telegraph, no. 2692.

Feyz-i Hürriyet, no. 10.

Hukuk-ı İlmiyye, no. 1, 2, 5, 17, 19.

yanizade Cemil Molla, gazetecilerin üzerinde çalıştığı bir masa olarak temsil edilen Matbuat-ı Osmaniye'yi "fesâd" ve "*trouble*" ibareli iki kundakla tutuşturmaya hazırlanmakta, Murad Bey ise masanın bir ayağını testereyle kesmektedir. Bkz. *Kalem*, no. 5, 1 Ekim 1908.

107 Bir ay sonra Murad Bey'in İstanbul'a dönmesine izin verildi. Hatta seçimlerde Ahrar Fırkası'ndan aday oldu (Kansu, 2011: 291).

108 Birinci Dünya Savaşı yıllarında sistematik yangınların yine hikmet-i hükümet gereği ve bu sefer bizzat devlet eliyle Ermenilere yönelik "etnik temizlik" ve imha pratiklerinin devamı olarak nasıl kullanıldığını ele alan çok önemli bir çalışma için bkz. Esin ve Etöz, 2015. Bu kitabın en az kitabın kendisi kadar değerli sunuş yazısı için bkz. Aydın, 2015: 13-42.

İkdam, no. 5090, 5091, 5093, 5122, 5124, 5125, 5126, 5141.
İncili Çavuş, no. 4.
İttifak, no. 11, 12.
İttihat ve Terakki, no. 12.
Kalem, no. 5.
L'Aurore, no. 3933, 3958, 3960.
Le Petit Parisien, no. 11599, 11627.
Mecmua-yı Ebüzziya, no. 106, 108.
Metin, no. 18, 21, 23.
Mizan, no. 32, 36, 39.
Musavver Geveze, no. 17.
Necm-i Terakki, no. 3.
New York Times, no. 18475.
Saadet, no. 4.
Sabah, no. 6794, 6795, 6797, 6798, 6800, 6801, 6802, 6803, 6806.
Servet-i Fünun, no. 39, 47, 51, 58, 59, 65.
Tanin, no. 11, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 55.
Tercüman-ı Hakikat, no. 9845, 9846, 9848, 9849, 9850, 9851, 9852, 9853.
The Times, no. 38713, 38714, 38739, 38745.
Yeni Gazete, no. 162, 164.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridleri

1:1, cilt 1, 12. İnikad, 1 Kanunisani 1324 (14 Ocak 1909)
1:1, cilt 1, 31. İnikad, 5 Şubat 1324 (18 Şubat 1909)
1:1, cilt 6, 124. İnikad, 22 Temmuz 1325 (4 Ağustos 1909)
1:1, cilt 6, 125. İnikad, 23 Temmuz 1325 (5 Ağustos 1909)
1:1, cilt 6, 137. İnikad, 5 Ağustos 1325 (18 Ağustos 1909)

Arşiv Belgeleri

BOA. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), DH.EO (D.E.S) 534/9, 534/19, 534/28, 534/47, 534/57, 534/61, 534/76, 534/89, 534/97, 534/102, 534/137, 535/1, 535/17, 535/31, 535/38, 535/49, 535/59 (23 Ağustos-14 Eylül 1908); ZB 325/114, 15 A 1324 (28 Ağustos 1908); ZB 383/94, 15 A 1324 (28 Ağustos 1908); ZB 325/131, 19 A 1324 (1 Eylül 1908); DH.MKT 1289/40, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908); DH.MKT 1289/42, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908); BEO 3389/254128, 7 Ş 1326 (4 Eylül 1908); BEO 3386/253916, 4 Ş 1326 (1 Eylül 1908); DH.MKT 1289/74, 10 Ş 1326 (7 Eylül 1908); DH.MKT 2635/68, 24 N 1326 (20 Ekim 1908).

Kitaplar ve Makaleler

Ahmed Cevdet (1309/1893-94) *Tarih-i Cevdet*, cilt 11 (1233-1236), Matbaa-yı Osmaniye, Dersaadet.

Ahmet İhsan (Tokgöz) (1931) *Matbuat Hatıralarım İkinci Cilt 1908-1914*, Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul.

Akşin, S. (1987) *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Al, H. ve Akar, Ş. K. (2008) "Söylentinin Gücü: İstanbul'da Büyük Panik ve 1861 Finansal Krizi", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, 7: 23-59.

Alkan, A. T. (1992) *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Cedit Neşriyat, Ankara.

Artvinli, F. (2013) *Delilik, Siyaset ve Toplum: Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Aydın, S. (2015) "Bir İmha Yöntemi Olarak Yangın", Esin. T. ve Etöz. Z. *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı* içinde sunuş yazısı, İletişim Yayınları, İstanbul, 13-42.

Aykut, E. (2011) *Alternative Claims on Justice and Law: Rural Arson and Poison Murder in the 19th Century Ottoman Empire*, yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, İstanbul.

Baskıcı, M. (2002) "Osmanlı Anadolusunda Sigorta Piyasası: 1860-1918", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57 (4): 1-33.

Birinci, A. (1990) *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Bloch, M. (1921) "Réflexions d'un Historien Sur les Fausses Nouvelles de la Guerre", *Revue de Synthèse Historique*, 33: 13-35.

Boyar, E. (2006) "The Press and the Palace: The Two-Way Relationship Between Abdülhamid II and the Press, 1876-1908", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69 (3): 417-432.

Boyar, E. ve Fleet, K. (2010) *A Social History of Ottoman İstanbul*, Cambridge University Press, New York (*Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014).

Brummett, P. (2003) *İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm (1908-1911)*, Anadol, A. (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Cörüt, I. (2005) *Social Rationality of Lower Class Criminality Practices in the Late Nineteenth Century İstanbul*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, İstanbul.

Çağalı-Güven, G. (yay. haz.) (1991) *II. Abdülhamid'in Sadrazamları Kamil Paşa ve Said Paşa'nın Anıları-Polemikleri*, Arba Yayınları, İstanbul.

Çelik, Z. (1993) *The Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra (*Değişen İstanbul: 19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015).

Çetinkaya, Y. D. (2009) "1908 Devrimi ve Toplumsal Seferberlik", Ergut, F. (der.) *II. Meşrutiyet'i Yeniden Düşünmek* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 13-27.

Darnton, R. (2000) "An Early Information Society: News and the Media in Eighteenth-Century Paris", *The American Historical Review*, 105 (1): 1-35.

Demir, F. (2007) *Osmanlı Devleti'nde İkinci Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusan Seçimleri 1908-1914*, İmge Kitabevi, Ankara.

Demirel, F. (2007) *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Der Andreasyan, H. (transkripsiyon ve sadeleştirme) (1973) "Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi", *Tarih Dergisi*, 17: 59-84.

Dikmen, N. (2005) "Osmanlı Dış Borçlarının Ekonomik ve Siyasi Sonuçları", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 19: 137-159.

Dillinger, J. (2006) "Organized Arson as a Political Crime: The Construction of a 'Terrorist' Menace in the Early Modern Period", *Crime, History & Societies*, 10 (2): 101-121.

Düstur (1289/1873-74), Tertip I, Matbaa-yı Amire.

Emiroğlu, K. (1999) *Anadolu'da Devrim Günleri: İkinci Meşrutiyet'in İlanı Temmuz-Ağustos 1908*, İmge Kitabevi, Ankara.

Erdoğan, T. (kitap koordinatörü) (2008) *İkinci Meşrutiyetin İlk Yılı 23 Temmuz 1908-23 Temmuz 1909*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ergin, O. N. (1995) "İstanbul Yangınları", *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*, cilt 3. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, No. 21: 1183-1238.

Ergut, F. (2004) *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ergut, F. (2001) "Polis Çalışmaları İçin Kavramsal Bir Çerçeve", *Amme İdaresi Dergisi*, 34 (1): 59-78.

Esin, T. ve Etöz, Z. (2015) *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Faroqhi, S. (yayın aşamasında) "Fires, or How Istanbul's Inhabitants Coped with Catastrophe Both Materially and Mentally", Karahasanoğlu, S. ve Demir, D. C. (der.) *A Tribute to Donald Quataert: History From Below* içinde, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Georgeon, F. (2007) "1908 Jön Türk Devrimi Sonrasında İstanbul'da Ortaya Çıkan Birkaç Vaka Üzerine", Lévy, N. ve Toumarkine, A. (der.) *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza: 18.-20. Yüzyıllar* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 146-162.

Georgeon, F. (2006) *Sultan Abdülhamid*, Berktay, A. (çev.), Homer Kitabevi, İstanbul.

Göktaş, U. (1994) "Fes", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi cilt 3* içinde, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 296-297.

İbrahim Feridun (1326/1910-11) *Polis Efendilere Mahsus Terbiye ve Malumat-ı Meslekiye*, Matbuayi Hayriye ve Şürekâsı, Dersaadet.

İleri, N. (2015) *A Nocturnal History of Fin de Siècle İstanbul*, yayımlanmamış doktora tezi, State University of New York, Binghamton University Tarih Bölümü.

İskit, S. (1939) *Türkiye'de Matbuat Rejimleri*, Matbuat Umum Müdürlüğü, İstanbul.

Kahya, F. (2010) *Osmanlı Devleti'nde Sigortacılık*, Libra, İstanbul.

Kansu, A. (2011) *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kapferer, J. N. (1992) "How Rumors are Born", *Society*, 29 (5): 53-60.

Karakışla, Y. S. (2003) "Sultan II. Abdülhamid'in İstibdat Döneminde (1876-1909) Hafiyelik ve Jurnalcilik", *Toplumsal Tarih*, 119: 12-21.

Karakışla, Y. S. (1998) "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908 Grevleri", *Toplum ve Bilim*, 78: 187-209.

Kaya, A. Y. (2009) "19. Yüzyıl Ortasında İzmir'de Mülkiyet, Emniyet ve Zaptiyeler", Lévy, N., Özbek, N. ve Toumarkine, A. (der.) *Jandarma ve Polis: Fransız ve Osmanlı Tarihçiliğine Çapraz Bakışlar* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 189-211.

Kırlı, C. (2009) *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kırlı, C. (2004) "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth-Century Ottoman Empire", Salvatore, A. ve Eickelman, D. F. (der.), *Public Islam and the Common Good* içinde, Brill, Leiden, 75-97.

Knight, E. F. (1909) *The Awakening of Turkey: A History of the Turkish Revolution*, John Milne, Londra.

Kodaman, B. ve Ünal, M. A. (haz.) (1996) *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi. II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)*, TTK, Ankara.

Koçu, R. E. (1971) *Tarihimizde Garip Vakalar*, Varlık Yayınları, İstanbul.

Koloğlu, O. (1985) "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi cilt 1* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 68-93.

Lévy-Aksu, N. (2013) *Ordre et Désordres Dans L'Istanbul Ottomane (1879-1909)*, Karthala, Paris.

Macfarlane, C. (1850) *Turkey and Its Destiny: The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine the State of That Country*, cilt 2, J. Murray, Londra.

Mecmûa-yı Lâhika-i Kavânîn (1311/1895-96), İstanbul.

Mehmed Memduh (1995) *Tanzimattan Meşrutiyete 2*, Nehir Yayınları, İstanbul.

(Mizancı) Mehmed Murad (1326/1910-11) *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdâd: Harbiye Nezâretinde Tevkifim ile Netâyiç-i Garibesi*, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet.

Merriman, J. M. (1976) "The Norman Fires of 1830: Incendiaries and Fear in Rural France", *French Historical Studies*, 9 (3): 451-466.

Miller, D. E. (2005) "Rumor: An Examination of Some Stereotypes", *Symbolic Interaction*, 28 (4): 505-519.

Nirenberg, D. (1998) *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Onaran, B. (2013) *Détrôner le Sultan: Deux Conjurations à l'Époque des Réformes Ottomanes:* Kuleli *(1859) et* Meslek *(1867)*, Peeters, Paris.

Özbek, N. (2009) "'Beggars' and 'Vagrants' in Ottoman State Policy and Public Discourse, 1876-1914", *Middle Eastern Studies*, 45 (5): 783-801.

Özbek, N. (2008) "Policing the Countryside: Gendarmes of the Late 19th Century Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies*, 40: 47-67.

Roberts, P. (1997) "Arson, Conspiracy and Rumour in Early Modern Europe", *Continuity and Change*, 12 (1): 9-29.

Sakaoğlu, N. (1994) "Yangınlar-Osmanlı Dönemi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi cilt 7* içinde, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 427-438.

Schick, İ. C. (2011) "Print Capitalism and Women's Sexual Agency in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31 (1): 196-216.

Sema, S. (2002) *Eski İstanbul Hatıraları*, Çoruk, A. Ş. (haz.) Kitabevi, İstanbul.

Shapiro, A. L. (1999) "'Stories More Terrifying Than the Truth Itself': Narratives of Female Criminality in *fin de siécle* Paris", Arnot, M. L. ve Usborne, C. (der.) *Gender and Crime in Modern Europe*, UCL Press, Londra, 204-221.

Slade, A. (1833) *Records of Travels in Turkey, Greece, & c., and of a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830, and 1831*, cilt 1, E. L. Carey and A. Hart, Philadelphia.

Slot, B. J. (1976) "The Fires of Istanbul of 1782 and 1784 According to Maps and Reports by Dutch Diplomatic Representatives", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4-5: 47-66.

Smith, C. (1995) *Urban Disorder and the Shape of Belief: The Great Chicago Fire, The Haymarket Bomb and the Model Town of Pullman*, The University of Chicago Press, Chicago and Londra.

Steward, P. J. ve Strathern, A. (2004) *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge University Press, Cambridge.

Şemseddin Sami (1317/1901-1902/2005) *Kâmûs-ı Türkî*, İkdam Matbaası, Dersaadet / Çağrı Yayınları, İstanbul (tıpkı basım).

Şiviloğlu, M. R. (2014) *The Emergence of Public Opinion in the Ottoman Empire (1826-1876)*, yayımlanmamış doktora tezi, Cambridge Üniversitesi Tarih Bölümü.

Tackett, T. (2011) "Rumor and Revolution: The Case of the September Massacres", *French History and Civilization*, 4: 54-64.

Tamer, A. (2008) "31 Mart Olayından Sonra İttihatçı Hesaplaşması: Bahattin Şakir-Ali Kemal'e Karşı", *Kebikeç*, 26: 151-169.

Taşyakan, B. (2012) "The Conflagrations of 1782 and 1784 and the Urban Fire Regime in Istanbul in the Early Modern Period," yayımlanmamış makale.

Taşyakan, B. (2008) *The Volunteer Firefighters of Istanbul 1826-1923*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, İstanbul.

Türkgeldi, A. F. (1951) *Görüp İşittiklerim*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Van, N. (2012) "II. Meşrutiyetin İlânından Sonra Polis Teşkilâtının Değişimi ve Dönüşümü", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34: 281-93.

Walsh, R. (1838) *Residence at Constantinople (1820-34)*, Richard Bentley, Londra:

Yalçın, H. C. (2000) *Siyasal Anılar*, Mutluay, R. (der.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Yalman, A. E. (1970) *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim, cilt 1 (1888-1918)*, Yenilik Basımevi, İstanbul.

(Yalman), A. E. (1914) *The Development of Modern Turkey as Measured by its Press*, yüksek lisans tezi, Columbia Üniversitesi.

Yılmaz, İ. (2014) *Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde: II. Abdülhamid Dönemi Güvenlik Politikaları Ekseninde Mürur Tezkereleri, Pasaportlar ve Otel Kayıtları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Zwierlein, C. (2012) "The Burning of a Modern City?: Istanbul as Perceived by the Agents of the Sun Fire Office, 1865-1870", Bankoff, G., Lübken, U. ve Sand, J. (der.) *Flammable Cities: Urban Conflagration and the Making of the Modern World* içinde, University of Wisconsin Press, Madison, 82-102.

20. yüzyılın başında Samsun limanında çalışmak: Serbest ticaret ve nöbet usulü tartışması

*Can Nacar**

Özet: Bu çalışma Karadeniz sahilindeki en önemli liman kentlerinden biri olan Samsun'a odaklanmaktadır. 20. yüzyılın başında Samsun limanında yaşanan önemli sorunlardan biri çapar ismi verilen yük kayıklarının, müşteri beklerken sıraya girip girmeyecekleridir. Tüccarlar ve çapar sahipleri bu konuda iki farklı görüş ortaya koyup birbirleriyle anlaşmaya varamayınca kent 1910 yılı başında büyük bir eyleme sahne olmuştur. Bu eylemin hemen ardından taraflar sıra, diğer adıyla nöbet, usulüne dair farklı taleplerini kabul ettirebilmek için bürokratlarla görüşmeler yürütmüş ve meşrutiyet döneminin dilini başarıyla konuştukları dilekçeler yazmışlardır. Yaklaşık 14 ay süren bu uzun soluklu mücadele sırasında merkezî hükümet, nöbet usulüne dair üç farklı karar almıştır. Kısa zaman aralıkları içinde sık sık karar değiştirilmesi, Osmanlı yönetici elitlerinin, yerel halk arasındaki desteğini kaybetme korkusunu yansıtmaktadır. Zira hem çapar sahipleri hem de tüccarlar kendi çıkarlarıyla uyuşmayan bir karar alındığında tepkilerini ortaya koymuşlardır. Nihayet, Meclis-i Vükela taraflar arasında bir denge bulmak amacıyla nöbet usulünü kısmen devam ettiren kısmen de tüccarlara istedikleri hareket alanını veren bir uygulamayı yürürlüğe sokmuştur.

Anahtar sözcükler: Liman şehirleri, Samsun, nöbet usulü, kayıkçılar, tüccarlar, II. Meşrutiyet Dönemi

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nun Selanik, İzmir, İstanbul, Beyrut ve Zonguldak gibi önemli ekonomik merkezlerinde yabancı sermayedarlar tarafından modern liman tesisleri inşa edilmiştir. Yapılan yeni rıhtımlar, dok sahaları, ambarlar, antrepolar ve gümrük binaları bir yandan ticaret hacminin artmasına katkıda bulunmuş, diğer yandan liman sahalarında çalışan binlerce hamal ve kayıkçıyı işlerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya bırakmıştır. Osmanlı tarihçilerinin, çalışmalarında detaylı bir şekilde gösterdiği üzere, İmparatorluk'un son otuz yılında, hamal ve kayıkçılar ile yabancı liman şirketleri arasın-

(*) Koç Üniversitesi, Tarih Bölümü.

da yeni teknolojilerin kullanımı, çalışma koşulları ve ücretler ile ilgili uzun soluklu bir mücadele yaşanmıştır. Bahsi geçen limanlar sabotaj eylemlerine, grevlere, tutuklamalara ve işten çıkarmalara sahne olmuştur (Quataert, 1987; Hanssen, 2005: 105-112; Yıldırım, 2013: 191-199). Aynı dönemde, modern tesislerin inşa edilmediği limanlarda neler yaşandığı ise Osmanlı emek tarihi yazınında fazla irdelenmemiş bir konudur. Ancak yapılan sınırlı sayıda araştırma dahi bu mekânlarda da tüccarlar ile liman çalışanları arasında ciddi toplumsal gerilimler yaşandığını göstermektedir. Örneğin, 1908 yılında Dedeağaç'ta ve 1914 yılında Zonguldak kömür havzasındaki neredeyse tüm iskelelerde hamal ve kayıkçılar ücret artışı talebiyle greve gitmiştir (Yıldırım, 2013: 258 ve 282).[1]

Modern tesislerden yoksun limanlarda, çalışanlar ile tüccarlar arasındaki tek sorun ücretler değildir. Taraflar liman sahalarında uygulanacak çalışma kuralları hakkında da sık sık anlaşmazlığa düşmüştür. Örneğin, II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında, Samsun limanındaki en önemli meselelerden biri çapar ismi verilen yük kayıklarının müşteri beklerken sıraya girip girmeyecekleridir. Kayıkçı esnafı ve kentin önde gelen tüccarları bu konuda bir anlaşmaya varamayınca Şura-yı Devlet, bakanlıklar ve yerel hükümet görevlilerinin de müdahil olacağı uzun soluklu bir mücadeleye girişmişlerdir. Bu çalışma Samsun limanındaki bahsi geçen anlaşmazlığa odaklanmakta; kayıkçı esnafının ve tüccarların sıra –diğer adıyla nöbet– usulüne dair farklı taleplerini, bu talepleri kabul ettirebilmek için geliştirdikleri söylemleri ve giriştikleri eylemleri incelemektedir.

İncelemenin zamansal çerçevesini oluşturan II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında İmparatorluk'un yönetim şeklinin merkeziyetçi mi yoksa adem-i merkeziyetçi mi olması gerektiği, Osmanlı kimliğinin nasıl tanımlanacağı ve meşruti sistemin hürriyet, müsavat, uhuvvet ve adalet gibi temel ilkelerinin içinin nasıl doldurulacağı konusunda, farklı toplumsal aktörler arasında canlı tartışmalar yaşanmıştır (Hanioğlu, 2008; Özok Gündoğan, 2012; Der Matossian, 2014; Campos, 2015). Samsun limanında kayıkçı esnafı ile tüccarlar arasında yaşananları; siyasi, ekonomik ve sosyal yaşamla ilgili alternatif projelerin gündeme geldiği bu tartışmalar bağlamında ele almak mümkündür. Zira taraflar nöbet usulünün uygulanıp uygulanmaması konusunda birbirleriyle mücadele ederken aslında II. Meşrutiyet döneminde çalışma yaşamının nasıl olması gerektiğine dair farklı görüşlerini ortaya koymaktadır.

Bu çalışma ayrıca nöbet usulü ile ilgili tartışmaya taraf olan aktörlerin homojen bloklar hâlinde hareket etmediğini, aksine hem kayıkçıların hem de müdahil devlet kurumlarının kendi aralarında ciddi görüş ayrılıkları yaşadığını göstermektedir. Tartışmanın taraflarından söz ederken çalışmanın önemli bir eksiğini de not düşmek gerekir: Samsun limanındaki anlaşmazlığa dair kayıkçı es-

1 Yıldırım, Dedeağaç'ta gerçekleşen grevin sebebini belirtmemiştir. Bu grevde hamal ve kayıkçıların, ücret artışı talepleri için bkz. BOA, ŞD 1229/43, lef: 30 (29 Kânunusani 1325-11 Şubat 1910).

nafının kendisi ve Osmanlı bürokratları tarafından kaleme alınan belgelerde, esnaf ifadesi kullanıldığında sadece çapar sahibi olan kişilerden bahsedilmektedir.[2] Bu kişilerin istihdam ettiği yüzlerce çalışanın nöbet usulüne ilişkin düşünceleri ve limandaki anlaşmazlık sırasında aldığı tutum hakkında ise bir sessizlik söz konusudur.[3] Kaynaklardaki sessizlik aşağıdaki metne de yansımış ve anlatılan mücadele hikâyesinin başkahramanları çapar sahipleri, tüccarlar ve Osmanlı devlet görevlileri olmuştur.

Karadeniz'de canlı bir liman kenti: Samsun

Samsun, Karadeniz sahilindeki en önemli ticaret ve ulaşım merkezlerinden biridir. 19. yüzyılın başlarında Trabzon'un gölgesinde kalmış olan kent, yüzyılın sonuna gelindiğinde ise İç Anadolu'nun ve merkezi olduğu Canik sancağının ana iskelesi olmuş ve ihracat rakamlarında Trabzon'u geride bırakmayı başarmıştır (Quataert, 2004: 949; Yolalıcı, 1998: 88 ve 91; Ekinci, 2007: 126; Özdiş, 2008: 224-227).[4] Samsun'da yaşanan ticari canlılık ve büyümenin iki önemli göstergesi artan nüfus ve limana gelip giden gemi sayısıdır. 1830'larda 4 bin olan kent nüfusu 1912 yılında 25 bine yükselmiştir (Ekinci, 2007: 126). Samsun limanı ise 20. yüzyılın başında Trabzon vilayetindeki iskelelere gelen buharlı gemi sayısında başı çekmektedir. İngiliz konsolosluk raporlarına göre 1900 yılında Samsun limanına 616, Trabzon limanına ise 487 buharlı gemi uğramıştır.[5] 1904 tarihli Trabzon vilayet salnamesine göre ise bir yıl içinde Samsun limanına 626, Giresun limanına 405 ve Trabzon limanına 382 buharlı gemi uğramıştır.[6]

Mamafih Karadeniz sahilinin bu önemli ticaret merkezi modern liman tesislerine sahip değildir. Kente gelen gemiler açıkta durup demirlemekte, bunların yükleme ve boşaltma işleri çapar adı verilen kayıklar aracılığıyla yapılmaktadır.[7] Artan ticaret hacminin bir sonucu olarak 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyı-

2 Bu konu hakkında iki örnek için bkz. BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33 ve BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 83 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

3 Osmanlı arşiv belgelerinde Samsun limanında 1910 yılında 253 çapar bulunduğu belirtilmekte ancak bu araçlarda kaç kişinin çalıştığı bilgisi verilmemektedir. Osman Kademoğlu, tekneler üzerine yaptığı bir çalışmada çaparlarda bir kaptan ve sekiz mürettebatın çalıştığını yazmıştır. Fakat dokuz kişinin çalıştığı çaparların kaç tonluk olduğunu belirtmemiştir (Kademoğlu, 2005: 94).

4 Samsun, ticaret hacmi açısından ise İzmir'in hayli gerisinde kalmıştır. Issawi'nin verdiği istatistiklere göre 20. yüzyılın hemen başında İzmir'in ihracat ve ithalat rakamları Samsun'u dörde katlamıştır (Issawi, 1980: 82).

5 British Parliamentary Papers, Diplomatic and Consular Reports, Turkey, report for the year 1901 on the Trade and Commerce of the Trebizond Vilayet (Nisan 1902), 12 ve 14.

6 *Trabzon Vilayet Salnamesi 1322* (1904), 449-51.

7 Oktay Güvenli çaparların çoğunlukla 10-20 tonluk olduğunu ancak Trabzon ve Samsun gibi büyük limanlarda 80-100 tonluk olanların da bulunduğunu belirtmektedir. Bu çalışma için başvurulan Osmanlı arşiv belgelerinde çapar ve mavna kelimeleri zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da Güvenli bu iki ulaşım aracı arasında bazı önemli farklar olduğunu yazmaktadır. Örneğin, mavnalara göre çaparlar daha geniştir ve su seviyesinden yükseklikleri daha fazladır (Güvenli, 1995: 169-172).

lın başında, Samsun'daki yük kayıklarının sayısında önemli bir artış yaşanmıştır. Limanda 1890'larda yaklaşık 92, 1904'de 180 ve 1910'da 253 adet çapar bulunmaktadır (Ekinci, 2007: 125).[8] Kıyı ile açıkta demirleyen gemiler arasındaki bağlantıyı sağlayan bu ulaşım araçlarının hangi kurallara göre çalışacakları 20. yüzyılın başında tüccarlar, çapar sahipleri ve devlet görevlileri arasında önemli bir anlaşmazlık konusu olmuştur. 1910 yılının Ocak ayı bu anlaşmazlığın iyice su yüzüne çıktığı anlardan biridir.

Ocak 1910: Ekonomik hayatı durduran bir eylem

Samsun, Ocak ayının sonlarında tüccarlar tarafından organize edilen büyük bir eyleme sahne olmuştur. Üç gün boyunca kentteki neredeyse tüm çarşı, mağaza ve fabrikalar kapalı kalmış ve büyük çoğunluğu tütün mağazalarında çalışan yaklaşık 3-4 bin amele işsiz gezmiştir. Ayrıca basında çıkan kimi haberlere göre limana gelen gemiler ticari eşya yüklemesi yapamadan ayrılmak zorunda kalmıştır.[9] Tüccarları bu eylemi yapmaya iten neden çaparların çalışma usulünde yapılan bir değişikliktir. 20. yüzyılın başında, Samsun limanına gelen gemileri boşaltma işleri sırasında nöbet usulü uygulanmaktadır. Yani çaparlar lonca yetkilileri tarafından sıraya sokulmakta ve sırası gelen çaparcı gemiden aldığı eşyayı kıyıya nakletmektedir. Yükleme işleri sırasında ise nöbet usulü söz konusu değildir. Tüccar istediği çapar sahibi ile anlaşarak kıyıdan gemilere mal taşıtabilmektedir.[10] Fakat bazı çaparcılar ve Bahriye Nezareti, Karadeniz sahilindeki diğer birçok iskelede de geçerli olan bu uygulamadan rahatsızdır ve gemilerin hem yükleme hem de boşaltma işlerinin nöbete tabi tutulmasını talep etmektedir. Bahriye Nezareti'nin isteği üzerine bu talep 1909 Martı'nda Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi'nde görüşülmüştür. Dairedeki müzakerede İstanbul'da, Marmara Denizi'nde ve Karadeniz sahilindeki Ereğli, İnebolu, Bartın, Sinop, Ünye, Tirebolu, Ordu ve Giresun limanlarında nöbet usulünün tatbik ve idamesi konusunda padişahın irade-i seniyyesi bulunduğu belirtilmiş ve bu iradeye uygun hareket edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[11]

Bahriye Nezareti, Mülkiye Dairesi'nin kararını Dersaadet Liman Dairesi aracılığıyla tüm liman reisliklerine tebliğ edip gerekenin yapılmasını istemiş; Samsun liman reisi Kolağası İsmail Bey nezaretten gelen bu emir üzerine nöbet usulünün bundan böyle kıyıdan gemilere yapılan nakliyat sırasında da uygulanaca-

8 1904 ve 1910 yıllarına ait sayılar için bkz. *Trabzon Vilayet Salnamesi 1322* (1904), 449; BOA, ŞD 1229/43, lef: 33.

9 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 75 (15 Kânunusani 1325-28 Ocak 1910); *Tanin*, 22 ve 24 Kânunusani 1325 (4 ve 6 Şubat 1910).

10 BOA, DH. MKT 1234/46, lef:13 (18 Mart 1324-31 Mart 1908); *Tanin*, 22 Kânunusani 1325 (4 Şubat 1910).

11 BOA, ŞD 14/21, lefler: 1-3 (1 Mart 1325-14 Mart 1909); BOA, DH. MKT 1234/46, lef: 10 (20 Mart 1324-2 Nisan 1908). Bahsi geçen irade-i seniyye muhtemelen Ocak 1901 tarihlidir. Bkz. BOA, DH-MKT 939/84, lef: 1 (14 Şubat 1320-27 Şubat 1905).

ğını duyurmuştur.[12] Akabinde kentteki çapar sahipleri, tüccarlar ve bürokratlar arasında ciddi bir gerilim yaşanmaya başlamıştır. Samsun mutasarrıfı ve liva idare meclisi, nöbet usulüne dair kararı uygulatmamak için uzun bir müddet direnmiştir. Liman reisliği, idare meclisinin karşı çıkmasına rağmen, 1909 Eylülü'nde bu kararı uygulamaya kalkıştığında ise iskeledeki nöbet usulüne taraftar ve muhalif çapar sahipleri arasında kavga çıkmıştır. Aynı günlerde, liman reisi ile kentin önde gelen tüccarları arasında da sert tartışmalar yaşanmıştır. Kolağası İsmail Bey'in iddiasına göre, tüccardan Nemlizade Galib Efendi bir konuşmaları sırasında kendisine nöbet usulünü kimin uygulatmak istediğini sormuş ve Bahriye Nazırı cevabını alınca nazırın zerre kadar önemi olmadığını söylemiştir.[13] Bu konuşmadan kısa bir süre sonra, muhaliflerinin ısrarlı şikâyetleri üzerine İsmail Bey bir süreliğine işten el çektirilmiştir.[14] Ancak liman reisinin geçici ayrılığı tartışmalara son vermemiş, kentteki gerilim 1910 yılı başında da devam etmiştir. Liman reisliği, 24 Ocak 1910 günü kıyıdan gemilere yapılan nakliyatta nöbet usulünü uygulamaya sokmayı nihayet başarmış ancak muhalif sesleri bir türlü susturamamıştır.[15]

Liman reisliğinin başarılı hamlesinin hemen ardından, Samsun'un bazı önde gelen tüccarları; Canik mebusları Mehmed Ali ve Necmi Beyler ile Dahiliye ve Ticaret ve Nafia nezaretlerine başvurarak nöbet usulüne dair yapılan düzenlemenin üç gün içinde iptal edilmesini talep etmiştir. Hükümet tarafından böyle bir adım atılmayınca da mevcut koşullarda ticaret yapmanın mümkün olmadığını ileri sürerek işyerlerini açmama kararı almışlardır.[16] Üç gün süren bu büyük eylemi ancak, olayları soruşturmak için başkentten bir tahkikat heyeti gönderildiğini haber alınca sonlandırmışlardır. Dahiliye, Bahriye ve Ticaret ve Nafia nezaretleri tarafından görevlendirilmiş müfettişlerden oluşan tahkikat heyeti 1910 Şubatı'nda Samsun'a gelerek tüccarlar ve çapar sahipleri ile görüşmeler gerçekleştirmiştir.[17] Tüccarlar ve çapar sahipleri nöbet usulüne dair kendi lehlerinde bir karar çıkarabilmek için bu görüşmelerle yetinmemiş Meclis-i Mebusan'a, Sadaret'e, nezaretlere ve tahkikat heyetine dilekçeler göndermişlerdir.

12 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33. Dersaadet Liman Dairesi ve taşradaki liman reislikleri Bahriye Nezareti'ne bağlı olarak çalışmaktadır (Batmaz, 2002: 60; Gencer, 1994).

13 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lefler: 5 (6 Ağustos 1325-19 Ağustos 1909); 16 (12 Eylül 1325-25 Eylül 1909) ve 19 (15 Eylül 1325-28 Eylül 1909).

14 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lefler: 26 (18 Teşrinievvel 1325-31 Ekim 1909) ve 35 (22 Teşrinievvel 1325-4 Kasım 1909).

15 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 28-29 (6 Şubat 1325-19 Şubat 1910). Başvurulan arşiv belgeleri liman reisliğinin; tüccarların, çapar sahiplerinin ve liva idare meclisinin muhalefetini nasıl aştığı konusunda bilgi vermemektedir.

16 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33; BOA, DH. MUİ 15/4-1, lefler: 60-61 (12 Kânunusani 1325-25 Ocak 1910); *Tanin*, 22 Kânunusani 1325 (4 Şubat 1910).

17 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 14 (4 Şubat 1325-17 Şubat 1910) ve 31-33; *Tanin*, 24 Kânunusani 1325 (6 Şubat 1910). Başvurulan Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla tahkikat heyeti kurulması önerisini Dahiliye Nezareti yapmıştır. Bkz. BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 67 (17 Kânunusani 1325-30 Ocak 1910).

Söz konusu görüşmeler ve dilekçeler, 24 Ocak 1910 tarihli düzenlemeye taraftar ve muhalif aktörlerin profili ve geliştirdikleri söylemler hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Nöbet usulüne muhalif yerel aktörler: Tüccarlar ve bazı çapar sahipleri

Çaparların çalışma usulünde yapılan değişikliğe en sert tepkiyi tüccarlar göstermiştir. Nöbet usulüne karşı kaleme alınan dilekçelerin imzacıları arasında kentin önde gelen tüccar ailelerini görmek mümkündür. Bu ailelerden biri 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Samsun, Trabzon, Erzurum, Batum, İstanbul, Balıkesir, Konya ve Selanik'i içine alan geniş bir coğrafyada ekonomik faaliyetler yürüten Nemlizade Biraderlerdir (Cora, 2013).[18] Nemlizade Biraderlerin imzası olmayan tüccar dilekçelerinde ise ailenin Samsun'daki faaliyetlerini yürüten ve 20. yüzyılın başında kentteki hem Ticaret ve Sanayi hem de Ziraat odalarının başkanlığı yapmış olan Nemlizade Hamdi Efendi'nin imzası vardır.[19] Bu dilekçelerin diğer bazı imzacıları Ticaret ve Sanayi Odası yönetim kurulunda görev almış Aldıkaçtızade Rüşdü, Arzuoğlu Todoraki ve Papasoğlu Yorgaki Efendiler;[20] Ziraat Odası'nda yönetim kurulu üyeliği yapmış Yelkencizade Şükrü Efendi ve kentin önde gelen Ermeni tüccarlarından İbrahimyan, Çekmeyan, Meseryan ve İbranosyan aileleridir (Der Matossian, 2009: 16).[21]

Nöbet usulü ilgili düzenlemeye karşı çıkan tüccarlar Samsun kentinin siyasal ve sosyal yaşamında önemli bir yere sahiptir. Nemlizade Hamdi Efendi, bazı çapar sahiplerinin iddiasına göre, mutasarrıftan ve hatta validen bile daha fazla nüfuza sahiptir.[22] Papasoğlu Yorgaki, Yelkencizade Şükrü, Arzuoğlu Todoraki, Meseryan Misak ve Kösneyan Ohannes gibi diğer bazı muhalif tüccarlar ise II. Abdülhamid döneminin son yıllarında Samsun Liva İdare Meclisi'nde üyelik yapmıştır.[23] İçlerinden bazıları koltuklarını muhtemelen meşrutiyet dö-

18 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 17-19 (15 Şubat 1325-28 Şubat 1910).

19 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 24-26 (11 Şubat 1325-24 Şubat 1910); *Trabzon Vilayet Salnamesi 1319* (1901), 131; *Trabzon Vilayet Salnamesi 1322* (1904), 337-38. Ticaret hayatına İstanbul'da meyve toptancısı olarak başlayan Nemlizade Hamdi Efendi, 1888 yılında Selanik'e Vardar nehrinden su taşınması imtiyazını almıştır. 1891 yılında bu imtiyazı Belçikalı girişimcilere devrederek Samsun'a gelmiştir (Cora, 2013: 12; Geyikdağı, 2011: 113-114).

20 BOA, DH.MUI 15/4-1, lef: 72 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910); *Trabzon Vilayet Salnamesi 1322* (1904), 337. Papasoğlu Yorgaki ve Arzuoğlu Todoraki'nin, Samsun ve çevresinde yetiştirilen tütünlerin alım-satım ve imalat işlerinin yapıldığı Samsun Tütün Çarşısı'nda dükkanları vardır (Dığıroğlu, 2007: 138).

21 BOA, BEO 3720/278967, lefler: 6-8 (12 Şubat 1325-25 Şubat 1910); BOA, ŞD 1229/43, lefler: 17-19 (15 Şubat 1325-28 Şubat 1910); *Trabzon Vilayet Salnamesi 1322* (1904), 338.

22 BOA, DH. MUI 15/4-1, lef: 69 (13 Kânunusani 1325-26 Ocak 1910). Nemlizade Hamdi Efendi'nin kardeşi Şükrü Efendi ise 1898 yılında Trabzon vilayeti idare meclisinde üyelik yapmaya başlamış ve bu koltuğu meşrutiyetin ilanından sonra da korumayı başarmıştır (Cora, 2013: 16 ve 23).

23 *Trabzon Vilayet Salnamesi 1311* (1893), 256; *Trabzon Vilayet Salnamesi 1316* (1898), 307; *Trabzon Vilayet Salnamesi 1319* (1901), 126; *Trabzon Vilayet Salnamesi 1322* (1904), 331.

neminde de korumayı başarmış ve bu sayede idare meclisinin 1909'da nöbet usulüne karşı muhalif tavır almasında etkili olmuştur. Samsun belediye başkanlığı koltuğunda ise II. Abdülhamid döneminin son yıllarında Yelkencizade Şükrü ve meşrutiyetin ilk günlerinde Papasoğlu Yorgaki oturmaktadır.[24] Nöbet usulüne muhalif tüccarlar, II. Meşrutiyet döneminde kentte yürütülen cemiyet faaliyetlerinde de önemli rol oynamıştır. Örneğin, meşrutiyetin ilanında büyük hizmetleri görülen Enver ve Niyazi Beylerin adını taşıyacak iki kruvazörün alınabilmesi için 1908'de İmparatorluk çapında bir yardım kampanyası başlatılmış ve pek çok yerde iane-i milliye komisyonları kurulmuştur. Samsun'da oluşturulan komisyonun on dört üyesinden sekizi nöbet usulüne muhalif tüccarlardır.[25]

Samsun kentinin önde gelen tüccarları çaparların çalışma düzeniyle ilgili yeni düzenlemeye neden karşıdırlar? Bu düzenlemeye karşı nasıl söylemler geliştirmişlerdir? Tüccarlar nöbetin gemilerden kıyıya yapılan nakliyatta eskiden beri uygulandığını ve dolayısıyla bu usulün ticarete verdiği zararlar hakkında yeterince tecrübeleri olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin, tahkikat heyeti ile 2 Şubat 1910 günü yaptıkları bir görüşmede, nöbet usulü sayesinde rekabet tehdidinden kurtulan çaparcı esnafının müşterileri memnun etmek için çaba göstermediğini, nakliyat sırasında yüklerini iyi muhafaza etmediğini ve bu yüzden kıymetli ticari eşyaların hasar gördüğünü belirtmişlerdir. Ayrıca, çaparlarda hâl ve hareketleri şüpheli kişiler istihdam edildiğinden, hırsızlık olayları yaşandığında ya da malları hasar gördüğünde çapar sahiplerinden tazminat alamadıklarından ve tüm bu olumsuzluklardan dolayı ithal ticari eşyalardan alınan sigorta ücretlerinin hayli artmış olduğundan yakınmışlardır.[26] Bu noktada belirtmek gerekir ki benzer şikâyetler İmparatorluk'un diğer sahil kentlerinden de yükselmiştir. Dedeağaç'taki bazı tüccarlar ile sigorta ve vapur acenteleri, Ticaret ve Nafia Nezareti'ne yolladıkları 11 Şubat 1910 tarihli bir dilekçede nöbet usulünden önce nakliyat işlerini güvenli ve hızlı bir şekilde yaptırabildiklerini yazmışlardır. Ancak bu usulün vaz olunmasıyla birlikte rekabet korkusu kalmayan mavnacılar, geceleri çalışmak yerine kahve ve meyhanelerde vakit geçirmeye başlamıştır. Ayrıca, artık ne kayıklarının bakımını yaptırmakta ne de kendilerine emanet edilen ticari eşyalara göz kulak olmaktadırlar.[27] Bu dilekçeden yaklaşık

24 BOA, DH.MKT 993/46 (20 Temmuz 1321-2 Ağustos 1905); BOA, DH.MKT 1104/6 (15 Temmuz 1322-28 Temmuz 1906). Papasoğlu Yorgaki belediye başkanlığına 1908 Ağustosu'nda atanmış ve 1909 Şubatı'nda istifa etmiştir (Sarısakal, 2007: 312-313).

25 Bahsi geçen sekiz üyenin isimleri şöyledir: Nemlizade Galib Bey, Nemlizade Midhat Bey, Yelkencizade Şükrü Efendi, Arzuoğlu Todoraki Efendi, Enfiyecioğlu Toyani Efendi, Kösneyan Ohannes Efendi, Markopoli Efendi, Andavallıoğlu Sarandi Efendi. Bkz. *Aks-ı Sada*, 23 Ağustos 1324 (5 Eylül 1908). İane-i milliye komisyonları, 1909 yılında kurulan Donanma Cemiyeti'nin temeli olmuştur. Enver ve Niyazi kruvazörleri için toplanan para da Donanma Cemiyeti'ne devredilmiştir (Özçelik, 2000: 8 ve 206).

26 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33.

27 BOA, ŞD 1229/43, lef: 30 (29 Kânunusani 1325-11 Şubat 1910).

üç ay sonra ise *Tanin* gazetesi Sinop'ta nöbet usulü ile çalışan kayıkçılar hakkında bir haber yayınlamıştır. Habere göre limana bir gemi demirlediği zaman kayıkçılar oturdukları kahvelerden bin nazla kalkmakta ve kendilerini bekleyen zavallı yolculardan fazla ücret almaktadır.[28]

Samsun'daki tüccarlar, dile getirdikleri şikâyetlerle ilgili hükümetin adım atmasını sağlamak için; nöbet usulünün kayıkçılar dışında kimseye faydası olmadığını ve mevcut yasalara aykırı olduğunu sıkça vurgulamıştır. Örneğin, 3 Şubat 1910'da Sadaret'e ve tahkikat heyetine sundukları bir dilekçede bu usulün tembel ve rekabetten aciz bazı kayıkçıları korurken tüccarlara, üreticilere ve tüketicilere zarar verdiğini yazmışlardır. Aynı dilekçede ayrıca liman reisliği tarafından yapılan düzenlemenin Kanun-i Esasi'ye aykırı olarak Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Ayan'ın onayı olmadan yürürlüğe sokulduğunu ve bu düzenleme ile Kanun-i Esasi'nin 9. ve 10. maddelerinde güvence altına alınmış kişi hürriyetinin ihlal edildiğini vurgulamışlardır.[29] Üç hafta sonra Meclis-i Mebusan Riyaseti, Sadaret ve Ticaret ve Nafia Nezareti'ne yollanan bir başka dilekçenin de ilk satırları kişi hürriyeti hakkındadır:

> Madem ki usul-ü idaremiz meşrutiyettir meşrutiyette yekdiğerlerinin hukukuna tecavüz etmemek şartıyla cümle ahali hürdür. İstediği arabaya binmekte deveye yük vermekte nasıl serbest ise istediği vapura dilediği kayıkçı ile malını sevk hususunda dahi kanunen serbest şer'an muhtardır.[30]

Tüccarlar bir yandan nöbet usulünün kaldırılması hususunda Sadaret'in, nezaretlerin, meclisin ve tahkikat heyetinin desteğini kazanmaya çalışırken, diğer yandan bu usulün uygulanmasında ısrarcı olan memurlara, özellikle de Samsun liman reisine, ağır eleştiriler yöneltmektedir. Meclis-i Mebusan Riyaseti, Sadaret ve Ticaret ve Nafia Nezareti'ne yolladıkları 25 Şubat 1910 tarihli bir dilekçede söz konusu memurlar ile istibdad dönemi olarak andıkları II. Abdülhamid'in saltanat yılları arasında bağlantı kurmuşlardır:

> İstibdadın tekrar avdetine tahammül edemeyiz. Meşrutiyete ve Kanun-i Esasiye mugayir hareket istibdaddır. ... Meşrutiyetin ahkâmına külliyen mugayir ve hürriyet-i şahsiyeye ve ticariyeye mani' bulunan cebri bir muameleyi icra eden me'murini ve saireyi müstebidd nazarıyla görmekteyiz.[31]

---

28 *Tanin,* 8 Mayıs 1326 (21 Mayıs 1910).

29 BOA, DH.MUl 15/4-1, lef: 72 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910). Kanun-i Esasi'nin 9. ve 10. maddelerin içerikleri şöyledir: Madde 9- Osmanlıların kaffesi hürriyeti şahsiyelerine malik ve aherin hukuku hürriyetine tecavüz etmemekle mükelleftir. Madde 10- Hürriyeti şahsiye her türlü taarruzdan masundur. Hiç kimse şer' ve kanunun tâyin ettiği sebep ve suretten maada bir bahane ile tevkif ve mücazat olunamaz (Kili ve Gözübüyük, 1985: 32 ve 75).

30 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 17 ve 20 (12 Şubat 1325-25 Şubat 1910); BOA, BEO 3720/278967, lefler: 6-8 (12 Şubat 1325-25 Şubat 1910).

31 *A.g.k.*

Sadaret'e ve tahkikat heyetine sundukları 3 Şubat 1910 tarihli bir başka dilekçede ise nöbet usulüne dair kanunsuz emri uygulamakta ısrar edenlerin Kanun-i Esasi'nin 41. maddesine göre kendilerini mesuliyetten kurtaramayacaklarını iddia etmişlerdir.[32]

Tüccarlar nöbet usulüne karşı mücadele ederken kentteki çapar sahipleri arasında müttefikler bulmuştur. Tüccarlar ile muhtemelen sıkı iş ilişkileri olan bu çapar sahipleri kıyıdan gemilere yapılacak nakliyatın geçici olarak da olsa nöbete tabi kılınmasına karşı çıkmış ve bu yüzden yerel devlet görevlileri ile karşı karşıya gelmiştir. Örneğin, Dahiliye ve Bahriye nezaretleri, Samsun liva mutasarrıfına ve liman reisine birer yazı göndererek nöbet usulü ile tahkikat neticelendirilinceye kadar 24 Ocak 1910 tarihli düzenlenmenin devam ettirilmesini istemiştir. Mutasarrıf, başkentten gelen bu emir üzerine muhalif çapar sahiplerini liman idaresine çağırmış ve kıyıdan gemilere yapacakları nakliyat sırasında nöbet usulüne uyacaklarına dair bir belge imzalamalarını istemiştir. Esnafın bu isteğe olumlu cevap vermemesi üzerine onlara ait elli beş çaparın dümenine el konulmuş ve bu araçlar seyrüseferden men edilmiştir.[33]

Çapar sahiplerinin 24 Ocak tarihli düzenlemeye karşı muhalefet ederken başvurduğu taktiklerden biri sayılarını olduğundan fazla göstermektir. Tahkikat heyetinin hazırladığı rapora göre Samsun'da yaklaşık seksen çapar sahibi bulunmaktadır.[34] Muhalif çapar sahipleri ise, kendilerinin ve beraber hareket ettikleri tüccarların iddiasına göre, elli dört-elli beş kişidir.[35] Diğer bir ifadeyle kentteki çapar sahiplerinin yaklaşık üçte ikisi kıyıdan gemilere yapılan nakliyat sırasında nöbet usulü ile çalışmak istememektedir. 24 Ocak tarihli düzenlemeyi destekleyen çapar sahipleri ise bunu kesinlikle kabul etmemektedir. Onların iddiasına göre muhalif çapar sahipleri dilekçelerinde başka mesleklerden insanların imzasını kullanarak sayılarını fazla göstermektedir.[36] Tahkikat heyeti tarafından yapılan bir inceleme bu iddianın doğru olduğunu ortaya çıkarmıştır. Heyet, muhalif mavnacılar tarafından sunulmuş 3 Şubat 1910 tarihli ve elli dört imzalı bir dilekçeyi, liman riyasetine yollayıp imzacıların çaparcı esnafından olup olmadıklarını sormuştur. Bir gün sonra gelen cevapta imzaların sadece sekizinin çapar sahiplerine ait olduğu belirtilmiştir. Geriye kalan imzacılardan bazıları de-

32 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 72 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910). Kanun-i Esasi'nin 41. maddesi şöyledir: Memurun âmirine hürmet ve riayeti lâzımeden ise de itaati kanunun tâyin ettiği daireye mahsustur. Hilâfı kanun olan umurda amire itaat mes'uliyetten kurtulmağa mecbur olamaz (Kili ve Gözübüyük, 1985: 35).

33 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 77 (19 Kânunusani 1325-1 Şubat 1910); BOA, ŞD 1229/43, lefler: 24-26 (11 Şubat 1325-24 Şubat 1910), 28-29 (6 Şubat 1325-19 Şubat 1910) ve 31-33.

34 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33.

35 Muhalif çapar sahipleri tarafından kaleme alınan elli dört imzalı bir dilekçe için bkz. BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 84 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910). Tüccarlar tarafından kaleme alınan ve nöbet usulüne karşı çıkan çapar sahiplerinin sayısını elli beş olarak veren bir dilekçe için bkz. BOA, ŞD 1229/43, lefler: 24-26 (11 Şubat 1325-24 Şubat 1910).

36 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 83 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

niz araçlarında tayfa bazıları da Reji İdaresi'nde müstahdem ve kavas olarak çalışmaktadırlar. İmzaların bir kısmı ise sahtedir.[37] Peki, muhalif çapar sahipleri neden böyle bir yola başvurmuştur? Tahkikat heyeti tarafından hazırlanan raporda belirtildiğine göre nöbet usulü ile ilgili düzenlemeye muhalif sekiz esnafın sahip olduğu çapar sayısı yaklaşık olarak seksendir. Yani kentteki çaparların neredeyse üçte biri onlara aittir.[38] Bu kişiler sayılarını olduğundan çok daha fazla göstererek, kayıkların sınırlı sayıda elde toplanmış olduğunu tahkikat heyetinden ve merkezî hükümetten gizlemek istemiş olabilirler.

Muhalif çapar sahipleri bir yandan kendilerini sayısal olarak kalabalık göstermeye çalışırken diğer yandan nöbet usulünün çift yönlü olarak (kıyıdan gemiye ve gemiden kıyıya) uygulanmasına neden karşı çıktıklarını anlatmaya çalışmıştır. Örneğin, tahkikat heyeti ile yaptıkları bir görüşmede, kıyıdan gemilere yapılan nakliyatın nöbete tabi olmadığı dönemde fevkalade gayret göstererek tüccarların güven ve teveccühünü kazanmış olduklarını belirtmişlerdir. Ancak bunun artık pek bir önemi kalmamıştır. Zira yeni çalışma usulüyle birlikte müşterilerini memnun etmeyen, tembel ve hatta bazıları uzun süredir bilfiil kayıkçılık yapmayan esnaflar da rahatlıkla iş alabilecektir.[39] Çapar sahiplerinin bu ifadeleriyle tüccarların nöbet usulünün sadece tembel, naklettikleri malların muhafazasına itina etmeyen ve rekabetten aciz kayıkçıları himaye ettiği yönündeki söylemi arasındaki yakınlık dikkat çekicidir.

İki grubun söylemleri arasındaki yakınlık sadece rekabetin gerekliliğine dair yaptıkları vurguyla sınırlı değildir. Tıpkı tüccarlar gibi muhalif çapar sahipleri de Samsun liman reisine karşı ağır eleştiriler yöneltmekte ve çift yönlü nöbet uygulamasının Kanun-i Esasi'ye aykırı olduğunu savunmaktadır. Örneğin, Sadaret'e yazdıkları 19 Şubat 1910 tarihli bir dilekçede liman reisinden hırsız olarak bahsetmişlerdir.[40] Bundan yaklaşık iki hafta önce tahkikat heyetine sundukları bir başka dilekçede ise nöbet usulüyle ilgili yeni düzenlemeyle birlikte Kanun-i Esasi'nin millete bahşetmiş olduğu kişi hürriyetinin ellerinden alındığını belirtmişlerdir. Aynı dilekçede, Şura-yı Devlet'in Mart 1909 tarihli kararının; yeni bir kanun yapılabilmesi için Kanun-i Esasi'de öngörülen şartlar yerine getirilmeden, yani ne Meclis-i Mebusan ile Meclis-i Ayan'ın kabulü ne de padişahın onayı olmadan yürürlüğe konulduğunu da vurgulamış-

37 *A.g.k.* Sekiz çapar sahibinin isimleri şöyledir: Hacı Foti, Edhem, Bilal, Rizeli Hurşid, Çerkes Osman, Çerkes Hurşid, İbrahim ve Süleyman.

38 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33.

39 *A.g.k.* Çapar sahipleri benzer söylemleri, kaleme aldıkları dilekçelerde de kullanmışlardır. Örneğin bkz. BOA, DH. MUİ 15/4-1, lefler: 84 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

40 BOA, ŞD 1229/43, lefler:28-29 (6 Şubat 1325-19 Şubat 1910). Çapar sahipleri, liman reisinden neden hırsız olarak bahsettiklerini açıklamamışlardır. Bu noktada belirtmek gerekir ki Karadeniz sahilindeki diğer bazı liman reisleri de 20. yüzyılın başında benzer suçlamalara hedef olmuştur. Örneğin, Canik mutasarrıfı 1908 yılında Fatsa liman reisinin kıyıdan gemilere yapılan nakliyatta nöbet usulünü kaldırmak için 30 lira istediğini iddia etmiştir. Bkz. BOA, DH. MKT 1234/46, lef: 6 (7 Nisan 1324-20 Nisan 1908).

lardır.[41] Ancak, çapar sahipleri ve tüccarların ifadelerinin aksine, Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi 1909 Martı'nda nöbet usulüne dair yeni bir yasal düzenleme yapmamıştır. İstanbul, Marmara Denizi ve Karadeniz sahilinde nöbet usulünün tatbik ve idamesini isteyen irade-i seniyyeyi hatırlatmış ve buna uyulması gerektiğini bildirmiştir.

Samsun kentinin önden gelen tüccarları ve çapar sahipleri nöbet usulü ile ilgili irade-i seniyyeden habersiz değildir. 1908 Martı'nda Samsun'a gelen Dersaadet Liman Dairesi müfettişlerinden Kolağası Ömer Sıdkı Efendi, liva mutasarrıfına bu irade-i seniyyeyi hatırlatmış ve kıyıdan gemilere yapılan nakliyat sırasında çaparların nöbet usulü ile çalışmalarını istemiştir. Mutasarrıf da bu talebi, görüşülmek üzere Samsun Ticaret Odası'na ve liva idare meclisine iletmiştir. Biri kentin önde gelen tüccarlarının egemen olduğu, diğeri de temsil bulduğu bu iki kurumun meseleyi görüşüp müfettişin talebini reddettiği toplantılarında, padişahın irade-i seniyyesi büyük bir olasılıkla gündeme gelmiştir.[42] Peki, tüccarlar ve çapar sahipleri 1909 ve 1910 yıllarındaki tartışmalar sırasında bu iradeye değinmiş ve ona karşı bir söylem geliştirmiş midir? Yoksa bir görmezden gelme hâli mi söz konusudur? İncelediğimiz dilekçelerin hiçbirinde bu iki grup söz konusu iradeden doğrudan bahsetmemiştir. Ancak, mahkemeler ve diğer resmî dairelerde Kanun-i Esasi'nin hükümlerine muhalif ne kadar karar var ise bunların geçersiz sayılacağına dair II. Meşrutiyet'in ilanının ardından bir emir yayınlandığını belirtmişlerdir.[43] Dolayısıyla, Kanun-i Esasi'ye aykırı olduğunu iddia ettikleri nöbet usulünün tatbik ve idamesini isteyen iradeyi hükümsüz saydıklarını göstermişlerdir.[44]

Söylemlerinde büyük ölçüde ortaklaşan muhalif çapar sahipleri ile tüccarlar arasında bazı önemli farklılıklar da yok değildir. Örneğin, tüccarlar nöbet uygulamasına tamamen karşıdır. Amaçları, tahkikat heyetinin Samsun'a gelmesini ve farklı nezaretlerin konuyla ilgilenmesini fırsat bilerek, bu çalışma usulüyle ilgili şikâyetlerini iyice duyurmak ve ondan kurtulmaktır. Çapar sahipleri ise gemilerden kıyıya yapılan nakliyat sırasında nöbet usulü ile çalışmaya itiraz etmemektedir. Tüccarlara göre daha uzlaşmacı bir tavır almalarının muhtemel nedeni, liman reisliğinin politikalarını destekleyen çapar sahipleriyle aralarındaki gerilimin daha da artmasını engellemektir. Bununla birlikte çapar sahipleri gemilerden kıyıya yapılan nakliyat sırasında nöbet usulü ile çalışmalarının kanuni bir mecburiyetin değil, esnafın kendi arasında aldığı bir kararın sonucu olduğu-

41 BOA, DH.MUİ 15/4-1, lef: 84 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

42 BOA, DH. MKT 1234/46, lef: 13 (18 Mart 1324-31 Mart 1908).

43 BOA, DH.MUİ 15/4-1, lefler: 72 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910) ve 101 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

44 Tüccarlar ve çapar sahipleri, söz konusu iradenin içeriğini muhtemelen tam olarak bilmemektedir. Zira padişahın Karadeniz sahilindeki limanları sıralarken Samsun'dan bahsetmediğini gündeme getirmemişlerdir. Aşağıda görüleceği üzere bunu onların yerine Ticaret ve Nafia Nazırı Hallacyan Efendi yapacaktır.

nu iddia etmiştir.[45] Böylece ileride nöbet usulüne dair farklı bir tavır alabilmek için kendilerine açık kapı bırakmışlardır.

Nöbet usulüne taraftar yerel aktörler: Çapar sahiplerinin çoğunluğu, lonca yöneticileri ve *Aks-ı Sada* gazetesi

Yukarıda gösterildiği üzere, çapar sahiplerinin sadece küçük bir azınlığı nöbet usulü konusunda tüccarlar ile birlikte hareket etmektedir. 3 Şubat 1910 tarihinde tahkikat heyetine sunulan ve nöbet usulünün çift yönlü olarak uygulanmasını destekleyen bir dilekçeye Samsun'daki altmış dokuz çapar sahibi imza atmıştır. Başvurulan Osmanlı arşiv belgeleri kentteki çapar sahiplerinin neredeyse %90'ını oluşturan bu grup hakkında üç önemli bilgi vermektedir: Bir, rakiplerinin ifadesine göre çift yönlü nöbet uygulamasına taraftar çapar sahiplerinin çoğu öğretmen ve devlet memuru olarak çalışmakta; bilfiil kayıkçılık yapmamaktadır. Ancak, bahsi geçen altmış dokuz imzacıdan elli yedisi kendilerini tanıtırken reis sanını kullanmıştır. İddiaların aksine, bu kişiler muhtemel sahip oldukları çaparlarda kaptanlık yaparak hayatlarını kazanmaktadır.[46] İki, imzacılar arasında çaparcı esnafının örgütlü olduğu loncanın kethüdası Hacı Molla Dursun Reis de vardır. Kethüda nöbetten yana tavır almıştır çünkü bu usulün kaldırılıp esnafın kendi hâline bırakıldığı bir durumda loncaya ve onun yöneticilerine fazla ihtiyaç kalmayacaktır.[47] Üç, bahsi geçen altmış dokuz kişi sahip oldukları ortalama kayık sayısı bakımında nöbet usulü ile ilgili düzenlemeye muhalif esnafın hayli gerisinde kalmıştır. Kendileri kentteki çaparların %68'ine, sekiz muhalif esnaf ise %32'sine sahiptir.[48]

Çapar sahipleri ve lonca yöneticileri nöbet usulünün çift yönlü olarak uygulanmasını savunurken, bu düzenlemenin aralarındaki dayanışma ilişkisini güçlendirdiğine vurgu yapmıştır. Bu grubu temsilen tahkikat heyeti ile bir görüşme gerçekleştiren on beş esnafın ifadesine göre, nöbet usulü ile çalışan çapar sahipleri elde ettikleri tüm kazancı ortaya koymakta ve daha sonra hasılatı hisseleri oranında paylaşmaktadır. Taksimattan, vefat etmiş çapar sahiplerinin eşleri ve çocukları da pay almaktadır.[49] Tahkikat heyeti ile yapılan görüşmede bu konu gündeme gelmiştir çünkü Bahriye Nezareti'nin nöbet usulüne destek ver-

45 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 84 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

46 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 72 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910).

47 Karadeniz sahilindeki bazı limanlarda kayıkçı kethüdaları varlıklarını nöbet usulüne borçludur. Örneğin, 1904 yılında Fatsa'da nöbet usulü uygulamaya sokulunca liman riyaseti güvenilir bir kişinin kethüda seçilmesini ve taşıma ücretlerini gösterir bir tarife hazırlanmasını istemiştir. Bkz. BOA, DH-MKT 915/15, lef: 1 (30 Teşrinievvel 1320-12 Kasım 1904).

48 BOA, ŞD 1229/43, lef: 31-33.

49 *A.g.k.* Benzer bir uygulama Sinop'ta da mevcuttur. *Tanin* gazetesinin haberine göre kentteki kayıkçı esnafı yolculardan aldıkları paraları daha sonra aralarında bölüşmektedir. Bkz. *Tanin*, 8 Mayıs 1326 (21 Mayıs 1910).

mesinin en önemli sebeplerinden biri bu uygulamaya son verildiği takdirde kayıkçıların işsiz kalarak huzursuzluğa sebep olacaklarından duyduğu endişedir. Örneğin, Kastamonu Valisi Enis Paşa'nın 1900 yılı sonlarında İnebolu'da nöbet usulünü ilga etmesi üzerine, kasabanın liman reisi Abdullah Efendi bazı nüfuz sahibi yerel aktörler ile yabancı şirketlerin nakliyat işlerini tekelleri altına alacağını ve kayıkçılık yaparak geçinen yüzlerce fukara ahalinin zor duruma düşeceğini yazmıştır.[50] Bahriye Nazırı Hasan Rami Paşa ise 1908 Haziranı'nda Dahiliye Nezareti'ne yolladığı bir yazıda, Samsun'da kıyıdan gemilere yapılan nakliyatta nöbet usulü uygulanmadığından dolayı kayıkçılar arasında çekişme yaşandığını belirtmiş ve bunun önünün alınamadığından yakınmıştır.[51] Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi de 1909 Martı'nda nöbet usulünün devam edip etmemesini tartışırken bu uygulamaya son verilirse bazı kayıkçıların işsiz kalacağını ve limanlarda asayiş sorunları yaşanacağını vurgulamıştır.[52] 1910 Şubatı'nda tahkikat heyeti ile görüşen on beş esnaf temsilcisi Osmanlı bürokratlarının kaygılarının büyük bir olasılıkla farkındadır. Bu yüzden, nöbet usulüne taraftar çapar sahipleri arasında güçlü bir dayanışma bulunduğunu, bu sayede hepsinin gelirden pay aldığını ve dolayısıyla asayişle ilgili herhangi bir soruna yol açmayacaklarını özellikle vurgulamışlardır.

Nöbet usulünün çift yönlü olarak uygulanmasını destekleyen çapar sahiplerine göre limanda süregiden gerilimin başlıca sebebi kendileriyle birlikte hareket etmeyen bazı hilekâr meslektaşlarıdır. Örneğin, lonca kethüdası Hacı Molla Dursun, muhalif çapar sahiplerinden Hacı Foti'nin bazı bakkal, manav, aşçı ve serserilere kayıkçı sıfatıyla imza attırdığını ve sonra bu imzaları taşıyan bir dilekçeyi Dahiliye Nezareti'ne gönderdiğini iddia etmiştir.[53] Yukarıda bahsedilen 3 Şubat 1910 tarihli ve altmış dokuz imzalı dilekçede de Hacı Foti hedef alınmış ve onun akıl sır ermez fesatlıkları yüzünden esnafın "karmakarışık bir hâle" gireceği iddia edilmiştir. İmzacılar, bunu engellemek için gerekirse bir yıl boyunca açlığa tahammül edip Foti'nin kayıklarını satın almak ve onu aralarından ihraç etmek istediklerini belirtmişlerdir.[54] Lonca yöneticileri ve çapar sahipleri tüccarlara karşı ise, özellikle tahkikat heyetinin Samsun'a geldiği ilk günlerde, daha farklı bir tutum almış, onların kayıkçılara ve nöbet usulüne dair şikâ-

50 BOA, ŞD 2709/64, lef: 1 (2 Kanunuevvel 1316-15 Aralık 1900).

51 BOA, DH. MKT 1234/46, lef: 13 (10 Haziran 1324-23 Haziran 1908).

52 BOA, ŞD 14/21, lefler: 1-3 (1 Mart 1325-14 Mart 1909).

53 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 24 (10 Teşrinievvel 1325-23 Ekim 1909). Hacı Molla Dursun da muhalif çapar sahiplerinin varlığını zaman zaman göz ardı edip tüm esnaf adına nöbet usulü ile ilgili düzenlemeyi destekleyen dilekçeler kaleme almıştır. Örneğin bkz. BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 57 (18 Kânunusani 1325-31 Ocak 1910).

54 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 83 (21 Kânunusani 1325-3 Şubat 1910). Esnaf tarafından sunulan dilekçelerden anlaşıldığı kadarıyla Samsun limanında Müslüman olmayan tek çapar sahibi Foti'dir. Ancak Foti'yi eleştiren çapar sahipleri onun dini ya da etnik kimliğinden bahsetmemişlerdir. Bu tavır meşrutiyet rejiminin ilk senelerine hakim olan Osmanlıcı söyleme aykırı hareket etmeme kaygısından kaynaklanıyor olabilir.

yetlerini bertaraf etmeye çalışmıştır. Örneğin, tahkikat heyeti lonca kethüdası ile bir toplantı gerçekleştirip çaparlar tarafından nakledilen bir eşya zarar gördüğü takdirde bunun tazmin edileceği hususunda bir belge imzalamasını istediğinde Hacı Molla Dursun hemen olumlu cevap vermiştir.[55] Ancak, atılan uzlaşmacı adımlar tüccarların nöbet usulüne karşı olan yaklaşımında bir değişikliğe yol açmamıştır. Bunun üzerine, lonca yetkilileri tüccarlara olan tavırlarını değiştirmiş, onları kaçakçılık faaliyetleri ve ortaya çıkması muhtemel asayiş sorunları ile ilişkilendirilmeye başlamıştır. Örneğin, Hacı Molla Dursun ve dört lonca azası tarafından 10 Şubat 1910'da Maliye Nezareti'ne yollanan bir dilekçede, bazı tüccarların ve "hain-i vatan" çapar reislerinin ülkeye rahatlıkla silah sokabilmek için nöbete karşı çıktıkları iddia edilmiştir.[56]

Lonca yetkilileri 10 Şubat 1910 tarihli dilekçeyi neden Maliye Nezareti'ne göndermiştir? Hacı Molla Dursun ve arkadaşlarının muhtemel amacı kaçakçılık tehdidine vurgu yaparak Osmanlı hükümeti içerisinde nöbet usulüne yeni destekçiler bulmaktır. Maliye Nezareti onlar için çalınabilecek bir kapıdır çünkü İmparatorluk sınırlarında kaçakçılığın engellenmesi bu nezarete bağlı olan Rüsumat Müdüriyet-i Umumiyesi'nin görevlerinden biridir (Tural, 2009: 167). Ayrıca, Samsun limanındaki kaçakçılık faaliyetleri Maliye Nezareti için güncel bir endişe kaynağıdır. 1909 yılında limandaki kayıkçıların ve gümrük memurlarının silah kaçakçılığı yaptığına dair ihbarlar alınmaktadır. Yereldeki bürokratların İstanbul'a gönderdiği raporlar da bu ihbarların tamamen asılsız olmadığını göstermektedir. Örneğin, 1909 Ağustosu'nda kayıkçı Kel Sefer'in bir gemiden almış olduğu kömür çuvalları içerisinde silah yakalanmış ve Sefer ile iki arkadaşı tutuklanarak adliyeye sevk edilmiştir.[57] Maliye Nezareti bu tür olayları yakından takip etse de başvurulan arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla, silah kaçakçılığının engellenmesi için nöbet usulünden yana bir tavır almamıştır.

Nöbet usulünün çift yönlü olarak uygulanmasını isteyen çapar sahipleri kendilerine, yerel aktörler arasında da müttefikler bulmaya çalışmış ve aradıkları desteği Samsun'un yerel gazetesi *Aks-ı Sada*'dan bulmuştur. Gazetenin başmuharriri İsmail Hakkı 10 Şubat 1910 tarihli yazısında, nöbet usulü ile ilgili süregiden tartışmada tüccarları desteklemesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre nöbet usulü ile ülkenin menfaatleri arasında güçlü bağlar bulunmaktadır (İsmail Hakkı, 1325/1910). İsmail Hakkı yazısının devamında bu güçlü bağların ne olduğu hakkında bir açıklama yapmamıştır. Ancak gazetenin önceki sayıları, başmuharririn neden nöbet usulünden yana tavır aldığına dair bazı ipuçları vermektedir. 1908 Ekimi'nde Avusturya'nın Bosna ve Hersek eyalet-

55 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33.

56 BOA, DH. MUİ 15/4-1, lef: 86 (28 Kânunusani 1325-10 Şubat 1910). Söz konusu dilekçede ülkeye silah sokmak isteyen tüccarların isimleri verilmemiş ancak tahkikat heyetinin bu kişileri bildiği iddia edilmiştir.

57 BOA, DH.MKT 2906/84, lef: 1 (3 Ağustos 1325-16 Ağustos 1909).

lerini ilhak etmesi üzerine Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan kitlesel boykot hareketi sırasında Samsun'daki kayıkçılar önemli rol oynamış ve bu sayede *Aks-ı Sada*'nın büyük sempatisini kazanmıştır. Hareketin 1909 Şubatı'nda sona ermesinin hemen ardından gazetede yayınlanan bir makalede kayıkçı esnafından, menfaatlerini hiçe sayarak boykotu devam ettirmiş hamiyetli kahramanlar olarak bahsedilmektedir.[58] Makalede bahsi geçen esnaf arasında büyük bir olasılıkla çaparcılar da vardır çünkü onların aktif katılımı olmadan limana getirilen Avusturya mallarına karşı boykot uygulayabilmek mümkün değildir. İsmail Hakkı'nın çapar sahiplerinin çoğunluğundan yana tavır almasının muhtemel sebeplerinden biri boykot günlerinden kalma bu sempatidir.[59]

Tahkikat heyetinin raporu ve sonrası: Muhaliflerin geçici zaferi ve başa dönüş

Tahkikat heyeti Samsun'da yaptığı görüşme ve incelemelerden sonra uzun bir rapor hazırlamıştır. Raporun ilk kısmında, nöbet usulüne taraftar ve muhalif olan aktörlerin görüşleri özetlenmiştir. Burada heyet üyeleri daha çok muhaliflerden yana bir duruş sergilemiştir. Örneğin, nöbet usulü ile ilgili 24 Ocak tarihli düzenlemeye karşı çıkan çapar sahiplerinin yedi-sekiz kişiden ibaret olduğunu belirtmiş ancak bunların dilekçelerde sahte imza kullandığına değinmemişlerdir. Ayrıca, tüccarların nöbet usulü yüzünden güvendikleri çapar sahipleri ile çalışamayacak olmasının önemli bir mesele olduğunu vurgulamışlardır. Heyet üyeleri, raporun ikinci kısmının başında ise Mart 1909 tarihli Şura-yı Devlet kararının Samsun limanında nöbet uygulamasını gerektirip gerektirmediği konusunda tereddütleri olduğunu ancak bu konuda kendilerinin karar verme yetkilerinin olmadığını belirtmiştir.[60] Daha sonra, Bahriye ve Dahiliye nezaretlerinin emri uyarınca, çift yönlü nöbet uygulamasının bir süre daha yürürlükte kalacağını hatırlatmış ve uygulamadaki sorunların ortadan kaldırılması için dokuz maddeden oluşan çözüm önerilerini sunmuşlardır. Önerilerden bazıları şunlardır: yağ ve gaz gibi kokulu maddeleri taşıyan çaparların tütün gibi nazik eşyaların naklinde kullanılmaması, nakledilen eşyaları yağmur ve deniz suyundan korumak için çaparlarda muşamba bulundurulması, nakliyat sırasında eşya sandıkları zarar gördüğü takdirde çapar çalışanlarının bunu tamir etmeye çalışması ve keyfiyeti derhal mal sahibi olan tüccara bildirmesi. Ayrıca, çapar sahiplerinin istihdam ettikleri reis ve tayfaları liman ve belediye dairelerine kaydettirme-

58 *Tanin*, 24 Şubat 1324 (9 Mart 1909). Boykot hareketinin detaylı bir analizi için bkz. Çetinkaya, 2014: 39-88.

59 İsmail Hakkı'nın nöbet uygulamasından yana tavır almasının muhtemel bir diğer sebebi de Girit meselesi yüzünden Yunanistan'a karşı 1909 yılı sonlarında uygulanması gündeme gelen yeni bir boykot sırasında çaparcı esnafına duyulan ihtiyaçtır (Çetinkaya, 2014: 89-91).

60 Heyetin tereddüttü büyük olasılıkla Şura-yı Devlet'in kararında referans verdiği irade-i seniyyede Samsun'dan bahsedilmemesinden kaynaklanmaktadır.

si istenmektedir. Bu sayede çaparlardaki işgücü resmî kurumlar tarafından rahatlıkla kontrol edilebilecektir.[61]

Tahkikat heyetinin raporu ve Samsun'dan gönderilen dilekçeler başkentte nezaretler arasında canlı bir tartışmaya neden olmuştur. Örneğin, Bahriye Nezareti ısrarla nöbet usulünün çift yönlü olarak uygulanması gerektiğini savunmaktadır.[62] Ticaret ve Nafia ve Dahiliye nezaretleri ise bu düşünceye eleştirel yaklaşmaktadır. Ticaret ve Nafia Nazırı Hallacyan Efendi, Sadaret'e yolladığı 17 Şubat 1910 tarihli yazıda, nöbet usulünün tatbikini isteyen irade-i seniyyenin Karadeniz sahilindeki Ereğli, İnebolu, Bartın, Sinop, Ünye, Tirebolu, Ordu ve Giresun limanlarını kapsadığını, dolayısıyla bu emre dayanarak Samsun limanındaki çalışma koşullarının değiştirilmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Nazırın itirazları bununla sınırlı değildir. Samsun'daki tüccarlar gibi o da nöbet usulünün Kanun-i Esasi tarafından güvence altına alınan kişi hürriyetini ihlal ettiğini ve İmparatorluk'un iktisadi çıkarlarına zarar verdiğini iddia etmektedir. Hallacyan Efendi, iktisadi çıkarlar meselesini açıklarken tütün, ipek ve yumurta gibi ihraç mallarının değerini ve nefasetini koruyabilmek için nakliyat sırasında son derece dikkatli olunması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak, ona göre, nöbet usulü sayesinde işlerini garanti altına almış çaparcıların dikkatli ve ihtimamlı çalışmaları mümkün değildir. Bunun sağlanabilmesi için serbest ticaret ve rekabet prensiplerinin yerleştirilmesi gerekmektedir.[63]

Ticaret ve Nafia Nazırı, nöbet usulünün çift yönlü olarak uygulanmasını isteyen aktörlerin söylem ve uygulamalarını da ikna edici bulmamıştır. Yukarıda belirtildiği üzere, çaparcılar kethüdası Hacı Molla Dursun, esnaf tarafından nakledilen eşyanın zarar görmesi hâlinde bunun tazmin edileceğine dair bir belge imzalamayı kabul etmiştir. Hallacyan Efendi ise tazminat ödemesi yapılsa dahi tüccarların zaman kaybı yaşayacağını ve ticari işlemlerin aksayacağını ileri sürmüştür. Nöbet usulüne taraftar çapar sahiplerinin önemli bir iddiası da bu uygulama sayesinde aralarındaki dayanışmanın artmış olduğudur. Nazır bunun olumlu bir gelişme olduğunu belirtmiş ancak hemen akabinde böyle küçük faydalar uğruna ticari faaliyetlere kesinlikle zarar verilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Hallacyan Efendi, nöbet usulüne dair eleştirilerini sıraladıktan sonra bu uygulamanın tamamen kaldırılması gerektiğini savunmuş ve söz konusu talebinin Şura-yı Devlet tarafından görüşülmesini istemiştir.[64] Ticaret ve Nafia Nezareti'nden kısa bir süre sonra Dahiliye Nezareti de nöbet usulü ile ilgili görüşlerini Sadaret'e iletmiştir. Nezaret müsteşarı Adil Bey tarafından kaleme alınan tezkerede, Samsun ve Karadeniz sahilindeki diğer iskelelerde nöbet usulünün sadece gemilerden kıyıya yapılan nakliyat sırasında uygulanmasının yeterli olaca-

61 Tahkikat heyetinin raporu için bkz. BOA, ŞD 1229/43, lefler: 31-33.

62 BOA, DH-MUİ 15/4-1, lef: 89 (26 Kânunusani 1325-8 Şubat 1910).

63 BOA, ŞD 1229/43, lef: 14 (4 Şubat 1325-17 Şubat 1910).

64 *A.g.k.*

ğı savunulmuştur. Çaparcı esnafının görüşlerinin bu doğrultuda olduğunu vurgulayan Adil Bey, konunun tekrar müzakere edilmek üzere Şura-yı Devlet'e havale edilmesini talep etmiştir.[65]

Sadaret; Ticaret ve Nafia ve Dahiliye nezaretlerinin istediğine uyarak nöbet usulü ile ilgili düzenlemeyi bir kez daha Şura-yı Devlet'e göndermiştir. Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi meseleyi tartışmak üzere 1910 Martı'nda toplandığında, önce Ticaret Müdürü Ali Bey'i ve Liman Dairesi memurlarından Yüzbaşı Eyüp Sabri Bey'i dinlemiştir.[66] Eyüp Sabri Bey konuşmasında, nöbet usulü kaldırıldığı takdirde Osmanlı limanlarında kaçakçılığın artacağını vurgulamıştır.[67] Toplantıdaki Mülkiye Dairesi azaları için yüzbaşının bu ifadesi pek şaşırtıcı değildir. Zira Bahriye Nezareti bürokratları benzer söylemleri 20. yüzyılın başında sık sık kullanmıştır. Örneğin, İnebolu liman reisi Abdullah Efendi 1900 yılında kaleme aldığı bir raporda nöbet usulünün faydalarını sıralarken yabancı vapurlarla gelen yolcu ve eşyaların kayıkçı kethüdaları tarafından gizlice teftiş edildiğini belirtmiştir.[68] 1905 yılında, Marmara Denizi kıyısındaki Silivri'de yoğurt tüccarları nöbet usulünü bozduğunda ise kasabanın liman reisi bu durumun kaçakçılığı kolaylaştıracağı uyarısında bulunmuştur.[69]

Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi, Eyüp Sabri Bey'in yaptığı uyarıyı dikkate değer bulmuş ancak kaçakçılıkla mücadelenin liman dairelerinin değil, mahalli zabıtaların görevi olduğunu belirtmiştir. Hemen akabinde ise nöbet usulüne yönelik eleştirilerini sıralamaya başlamıştır. Mülkiye Dairesi'nin eleştirilerinden biri nöbet uygulamasıyla, Kanun-i Esasi'nin hükümlerine aykırı olarak, tüccar ve kayıkçıların kişi hürriyetine ve ticari muamelelerine müdahale edildiğidir. Bir diğeri ise bu uygulamanın, Ticaret ve Nafia Nezareti'nin beyan ettiği üzere, özellikle tüccarlar için önemli sorunlara yol açacağıdır. Son olarak da tahkikat heyetinin raporu tamamen göz ardı edilerek, Samsun ve Dedeağaç'taki kayıkçı ve tüccarların kısmı küllisinin nöbetin kaldırılmasını istediği belirtilmiştir. Mülkiye Dairesi bu noktalara dayanarak, Osmanlı limanlarında nöbet uygulamasına son verilmesine ve nakliye işlerinin "tabii mecrasına" terk edilmesine karar vermiştir.[70] Böylece, Samsun kentinin önde gelen tüccarları ve onların başkentteki müttefiki olan Ticaret ve Nafia Nezareti önemli bir zafer kazanmıştır. Ancak bu zafer uzun süreli olmayacaktır.

65 BOA, ŞD 1229/43, lef: 16 (15 Şubat 1325-28 Şubat 1910). Adil Bey, nöbet usulü ile ilgili düzenlemeye muhalefet eden çapar sahiplerinin yedi-sekiz kişiden ibaret olduğunu belirten tahkikat heyeti raporunu göz ardı etmiştir.

66 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 1-10 (24 Şubat 1325-9 Mart 1910).

67 *A.g.k.* Şura-yı Devlet mazbatasında Ticaret Müdürü Ali Bey'in toplantı sırasında söylediklerine dair bir bilgi verilmemektedir.

68 BOA, ŞD 2709/64, lef: 1 (2 Kânunuevvel 1316-15 Aralık 1900).

69 BOA, BEO 2643/198162, lef: 2 (13 Temmuz 1321-26 Temmuz 1905).

70 BOA, ŞD 1229/43, lefler: 1-10 (24 Şubat 1325-9 Mart 1910). Bu kararı veren Mülkiye Dairesi azaları ile 1909 Martı'nda nöbet usulünün devamı yönünde görüş bildiren azalar farklı kişilerdir. Bkz. *A.g.k.*; BOA, ŞD 14/21, lefler: 1-3 (1 Mart 1325-14 Mart 1909).

Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi'nin kararıyla nöbet usulünün ilga edilmesi Dahiliye Nezareti'nin ve Karadeniz sahilindeki kayıkçıların sert tepkisine neden olmuştur. Dahiliye Nezareti müsteşarı Adil Bey, Sadaret'e gönderdiği 22 Mart 1910 tarihli tezkerede, kayıkçıların hukukunu korumak ve kaçakçılığın takibini kolaylaştırmak için nöbet uygulamasının gemilerden kıyıya yapılan nakliyatta devam etmesi gerektiğini belirtmiş ve konunun bu kez Meclis-i Vükela'da görüşülmesini talep etmiştir.[71] Bu tezkereden üç gün sonra İnebolu kayıkçılar kethüdası Ali Rıza, Meclis-i Mebusan'a bir telgraf yollamış ve meşrutiyet devrinde tüm Osmanlıların ittihat etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak kethüdaya göre nöbetin kaldırılmasıyla birlikte binlerce fukara kayıkçı arasında çekişmeler yaşanacak ve gemilerin yükleme-boşaltma işlerinde ciddi aksamalar olacaktır. Zira kıyıdaki yüklü kayıkların denize doğru itilip yüzdürülebilmesi için tüm esnafın birbirine yardım etmesi gerekmektedir. Lakin kayıkçıların iş alabilmek için birbirleriyle rekabet ettikleri bir ortamda bu tür yardım faaliyetleri mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla birçok kayık düzgün bir şekilde yüzdürülemeyip dalgalarda parçalanacak, tüccarların eşyaları zarar görecek ve daha kötüsü, can kayıpları yaşanacaktır.[72]

Ali Rıza'nın telgrafından yaklaşık bir buçuk ay sonra başkente bu kez Samsun'dan bir protesto dilekçesi gelmiştir. Kentteki otuz dört çaparcı esnafı, Bahriye Nezareti'ne hitaben yazdıkları dilekçede, nöbet usulüne taraftar olduklarını için tüccarın kendilerine kin bağlayıp iş vermediğinden ve aileleriyle birlikte aç kaldıklarından yakınmışlardır. Hemen sonra, açlığın insanı her türlü kötülüğü yapmaya mecbur edeceğini belirtip hem hükümete hem de tüccarlara önemli bir uyarıda bulunmuşlardır.[73] İnebolu ve Samsun'dan gönderilen protesto dilekçeleri Bahriye Nezareti tarafından hemen Sadaret ile paylaşmış, böylece nöbet usulü ile ilgili tartışmanın hükümetin gündeminde kalması sağlanmıştır. Nihayet Mayıs ayı başında konu Sadaret tarafından Meclis-i Vükela'nın gündemine getirilmiş ve burada Dahiliye Nezareti'nin talebi kabul edilerek gemilerden kıyıya yapılan nakliyatın nöbet usulüne tabi tutulmasına karar verilmiştir.[74] Bu karar Samsun'daki çapar sahipleri ve tüccarlar için zorlu bir mücadeleden sonra başladıkları noktaya dönüş anlamına gelmektedir.

Sonuç

Bu çalışma öncelikle Samsun'daki yerel aktörlerin özne rolüne vurgu yapmaktadır. Çapar esnafı ve tüccarlar II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında liman-

71 BOA, BEO 3745/280826, lef: 6 (9 Mart 1326-22 Mart 1910).

72 BOA, BEO 3745/280826, lef: 10 (12 Mart 1326-25 Mart 1910). Meclis-i Mebusan daha sonra bu dilekçeyi Bahriye Nezareti'ne havale etmiştir.

73 BOA, BEO 3745/280826, lef: 8 (19 Nisan 1326-2 Mayıs 1910).

74 BOA, BEO 3745/280826, lefler: 1 (24 Nisan 1326-7 Mayıs 1910), 7 (21 Nisan 1326-4 Mayıs 1910) ve 9 (18 Mart 1326-31 Mart 1910).

daki çalışma kuralları hakkında söz sahibi olabilmek için birbirleriyle kavga etmiş, bürokratlarla görüşmeler yürütmüş ve meşrutiyet döneminin dilini başarıyla konuştukları dilekçeler yazmışlardır.[75] Taraflar yürüttükleri bu mücadelede çalışma yaşamının nasıl olması gerektiğine dair ortaya iki farklı görüş koymuştur: Tüccarlar, sıkça liberal ekonominin serbest ticaret ve rekabet ilkelerine gönderme yapmış ve kayıkçıların bu ilkelere göre çalışması gerektiğini vurgulamıştır. Bu gerçekleştiği takdirde esnafın örgütlü gücü kırılacak ve kendileri karşısındaki pazarlık gücü azalacaktır. Çapar sahiplerinin çoğunluğu ise kendilerine iş ve gelir güvencesi sunan ve bu sayede aralarındaki dayanışma ilişkilerini güçlendiren nöbet türü uygulamaları desteklemiştir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Karadeniz sahilindeki kayıkçıların nöbet uygulamasını savunurken gündeme getirdiği konular sonraki yıllarda Osmanlı halkçı aydınları tarafından sıkça işlenmiştir. Bu aydınlar tarafından 1913 yılında çıkarılmaya başlanan *Halka Doğru* dergisi daha ilk sayısında nöbet usulü hakkında bir hikâye yayınlamış ve kısa süre sonra bir düşünce yarışması düzenlemiştir. Söz konusu hikâyede ve düşünce yarışmasının sonuçlarını açıklayan yazıda; hamallar, arabacılar ve kayıkçıların nöbet usulü sayesinde güçlü dayanışma ilişkileri kuracağı ve bu sayede genç ya da yaşlı hiçbir esnafın muhtaç duruma düşmeyeceği vurgulanmıştır (Kazım Nami, 1329/1913).[76] Halkçı aydınlar, Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı büyük toplumsal çöküntü sırasında ise meslek örgütlerine dayanan ve meslektaşlar arası maddi ve manevi dayanışmayı savunan korporatist bir model formüle etmiştir (Toprak, 2013: 311-334). Bu modelin şekillenmesinde, diğer faktörlerle birlikte,[77] liberal ekonomi anlayışına karşı İmparatorluk'un son döneminde yürütülen ve bir tanesi bu yazıda ele alınan toplumsal mücadeleler de muhtemelen etkili olmuştur.

Çapar sahipleri ve tüccarlar arasında nöbet usulüne dair süregiden tartışma kısa süre içinde nezaretlerin, Şura-yı Devlet'in ve Meclis-i Vükela'nın da gündemine girmiştir. Bu çalışma, söz konusu kurumların tartışmada birbirinden farklı pozisyonlar aldığını göstermekte ve son dönem Osmanlı devletinin yekpare bir aktör olmadığını vurgulayan çalışmalara katkı sunmaktadır.[78] Bahriye Nezareti kaçakçılığın takibini kolaylaştıracağı ve olası asayiş sorunlarının önünü alacağını ileri sürerek nöbet usulünü savunurken, Ticaret ve Nafia Nezareti ülke ekonomisine zarar verdiğini belirterek bu usulün tamamen kaldırılmasını talep etmiştir. Başkentte nezaretler arasında yaşanan ayrışmanın bir benzeri yerel düzlemde yaşanmıştır. Liman reisi Bahriye Nezareti'nin kararlarını uygulatmaya çalışırken, kentin önde gelen tüccarlarının temsil bulduğu liva idare meclisi-

75 Osmanlı vatandaşlarının dilekçelerinde meşrutiyet rejiminin dilini nasıl kullandığı hakkında önemli bir çalışma için bkz. Özok Gündoğan, 2012.

76 *Halka Doğru*, 12 Eylül 1329 ve 21 Teşrinisani 1329 (25 Eylül 1913 ve 4 Aralık 1913).

77 Zafer Toprak, meşrutiyet korporatizminin benliğini Osmanlı lonca geleneği ile Fransız solidarist düşüncesinin bireşiminde bulduğunu belirtmektedir (Toprak, 2013: 326).

78 Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Özdiş, 2008; Özbek, 2012; Gutman, 2012.

nin direnci ile karşılaşmıştır. Liman reisi bu direnci uzun süre kıramamış, hatta kısa bir süreliğine de olsa muhaliflerinin baskısıyla koltuğunu kaybetmiştir.

Nezaretlerin kendi pozisyonlarının kabul edilmesi için ısrarcı olmaları, Şura-yı Devlet ve Meclis-i Vükela'nın nöbet usulüne dair, on dört ay içinde (1909 Martı'yla 1910 Mayısı arasında) birbirinden farklı üç karar almasında etkili olmuştur. Sık karar değişikliklerinin bir diğer nedeni de Osmanlı devletinin yerel halk arasındaki desteğini kaybetme korkusudur. Zira Şura-yı Devlet'in Mart 1909 tarihli ilk kararı kentin önde gelen tüccarlarını ve bazı zengin çapar sahiplerini, Mart 1910 tarihli ikinci kararı ise çapar sahiplerinin geri kalan kısmını rahatsız etmiştir. Nöbet usulünü kısmen devam ettiren kısmen de tüccarlara istedikleri hareket alanını veren Meclis-i Vükela kararı taraflar arasında bir denge bulmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Batmaz, Şakir (2002) "II. Abdülhamit Devri Osmanlı Donanması" Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi.

Campos, Michelle U. (2015) *Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyılın Başlarında Filistin'de Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Cora, Yaşar Tolga (2013) "A Muslim Merchant (Tüccar) Family in the Late Ottoman Empire: A Case Study of the Nemlizades, 1860-1930", *International Journal of Turkish Studies*, 19(1-2): 1-29.

Çetinkaya, Y. Doğan (2014) *The Young Turks and the Boycott Movement: Nationalism, Protest and the Working Classes in the Formation of Modern Turkey*, I.B. Tauris, Londra.

Der Matossian, Bedross (2009) "The Pontic Armenian Communities in the Nineteenth Century", Richard G. Hovannisian (der.), *Armenian Pontus: The Trebizond-Black Sea Communities* içinde, 1-28, Mazda Publishers, Costa Mesa.

Der Matossian, Bedross (2014) *Shattered Dreams of Revolution: From Liberty to Violence in the late Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford.

Dığıroğlu, Filiz (2007) *Memalik-i Osmaniye Duhanları Müşterekü'l-Menfaa Reji Şirketi: Trabzon Reji İdaresi (1883-1914)*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul.

Ekinci, İlhan (2007) "19. Yüzyıl'ın İkinci Yarısında Samsun'da Deniz Ulaşımı", Cevdet Yılmaz (der.), *Geçmişten Geleceğe Samsun (İkinci Kitap)* içinde, 113-41, Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, Samsun.

Gencer, Ali İhsan (1991) "Bahriye Nezareti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 4* içinde, 511-12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Geyikdağı, V. Necla (2011) *Foreign Investment in the Ottoman Empire: International Trade and Relations, 1854-1914*, I.B. Tauris, Londra.

Gutman, David (2012) "Sojourners, Smugglers, and the State: Transhemispheric Migration Flows and the Politics of Mobility in Eastern Anatolia, 1888-1908" Doktora Tezi, Binghamton Üniversitesi.

Güvenli, Oktay (1995) *Doğu Karadeniz ve Ordu Üzerine*, Orsev Yayınları, Trabzon.

Hanioğlu, M. Şükrü (2008) "The Second Constitutional Period, 1908-1918", Reşat Kasaba (der.), *The Cambridge History of Turkey, vol. 4 (Turkey in the Modern World)* içinde, 62-111, Cambridge University Press, Cambridge.

Hanssen, Jens (2005) *Fin de Siécle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*, Oxford University Press, Oxford.

İsmail Hakkı (1325/1910) "Tarafgirlik", *Aks-ı Sada*, 28 Kânunusani/10 Şubat.

Issawi, Charles (1980) *The Economic History of Turkey, 1800-1914*, The University of Chicago Press, Chicago.

Kademoğlu, Osman (2005) *Denizlerin Güzelleri*, Duran Kitapları, İstanbul.

Kazım Nami (1329/1913) "Nöbet", *Halka Doğru*, 11 Nisan/24 Nisan.

Kili, Suna ve A. Şeref Gözübüyük (1985) *Türk Anayasa Metinleri: Senedi İttifaktan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Özbek, Nadir (2012) "The Politics of Taxation and the 'Armenian Question' during the Late Ottoman Empire, 1876-1908", *Comparative Studies in Society and History*, 54: 770-797.

Özçelik, Selahattin (2000) *Donanma-yı Osmani Muavenet-i Milliye Cemiyeti*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Özdiş, Hamdi (2008) "Taşrada İktidar Mücadelesi: II. Abdülhamid Döneminde Trabzon Vilayeti'nde Eşraf, Siyaset ve Devlet" Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi.

Özok Gündoğan, Nilay (2012) "A 'Peripheral' Approach to the 1908 Revolution in the Ottoman Empire: Land Disputes in Peasant Petitions in Post-Revolutionary Diyarbekir", Joost Jongerden ve Jelle Verheij (der.), *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1915* içinde, 179-216, Brill, Leiden.

Quataert, Donald (1987) "Liman İşçileri, Loncaları ve Dersaadet Rıhtım Şirketi", *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş* içinde, 86-102, Yurt Yayınları, Ankara.

Quataert, Donald (2004) "19. Yüzyıla Genel Bakış: Islahatlar Devri 1812-1914", Halil İnalcık ve Donald Quataert (der.), *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt 2: 1600-1914* içinde, 885-1051, Eren Yayıncılık, İstanbul.

Sarısakal, Baki (2007) *Samsun Belediye Tarihi*, Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun.

Toprak, Zafer (2013) *Türkiye'de Popülizm 1908-1923*, Doğan Kitap, İstanbul.

Tural, Erkan (2009) *Son Dönem Osmanlı Bürokrasisi: II. Meşrutiyet Dönemi'nde Bürokratlar, İttihatçılar ve Parlamenterler*, TODAİE, Ankara.

Yıldırım, Kadir (2013) *Osmanlı'da İşçiler (1870-1922): Çalışma Hayatı, Örgütler, Grevler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yolalıcı, M. Emin (1998) *XIX. Yüzyılda Canik (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Bakışın diyalektiği: Nurdan Gürbilek'in yapıtında biçim, içerik, ütopya*

*Demet Ş. Dinler***

Özet: Bu makale, deneme, inceleme ve edebiyat arasındaki ayrımları muğlaklaştıran bir yazar ve düşünür olan Nurdan Gürbilek'in yapıtının bütününü; işlenen temalar, izlenen yöntem, kullanılan kavramlar ve yazı kurgusu gibi noktalar üzerinden değerlendiriyor. 1985-2015 arası yazılmış denemelerde mağdurluk, gecikmişlik endişesi, Doğu/Batı ikiliği, özgünlük arzusu gibi problemlerin ele alınma biçimini ve iyi edebiyata getirilen içkin ölçütleri araştırırken, ütopik ufuk ve politik imgelemin denemelerin nasıl ayrılmaz bir parçası olduğunun altını çiziyor. Gürbilek'in edebiyat yapıtına bir dramaturg gibi yaklaştığını ileri süren makale, denemelerin kuram ve nesne, tümel ve tekil arasında mekik dokuyan, yapıtın bazı okumalarında bastırılan sesleri konuşturan, onun imkân ve sınırlarını açığa çıkaran diyalektik bir düşüncenin ürünü olduğunu göstermeyi amaçlıyor.

Anahtar sözcükler: Nurdan Gürbilek, dramaturg, kurgu, diyalektik, kuram, içkin, nesne, Doğu/Batı, ütopya.

Giriş

Otobiyografi, gezi yazısı, deneme ve edebiyat eleştirisi gibi türleri bir araya getirdiği kitabında şöyle diyor Elif Batuman:

> Kuramın herhangi biri için edebiyatı yıkma gücüne sahip olduğuna, insanın sevdiği bir şeyi inceleyerek tehlikeye atmasının mümkün olduğuna inanmaktan vazgeçtim. Sevgi bu kadar narin bir şey miydi? Sevginin amacı da insana daha çok öğ-

(*) Yazıda kullandığım *Akıntıya Karşı* dergisindeki makalelerine erişmemi sağladığı için Nurdan Gürbilek'e, bakış-nesne ilişkisi üzerine düşüncelerimi geliştirmeme katkı sunan Savaş Kılıç'a, bir metni yakından ve satır aralarıyla okuma alışkanlığı ve hazzı kazandıran edebiyat öğretmenlerime – özellikle Taniz Oralbi'ye, değerli önerilerde bulunan anonim hakemlere teşekkür ederim. Hatalar elbette bana ait.

(**) Bilgi Üniversitesi, Yarı Zamanlı Öğretim Görevlisi.

> renme, daha derinlere dalma, cinlere karışma isteği vermek değil miydi?[1] (Batuman, 2011)

İnceleme, edebiyat eleştirisi ve deneme arasındaki ayrımları ortadan kaldıran Nurdan Gürbilek'in beni çok etkileyen yapıtını inceleme arzumun arkasında Batuman'ın söz ettiği duygunun payı büyüktü. Bu denemelerde beni –ve eminim pek çok okuru– bu kadar sarsan, hem estetik hazzı kışkırtarak yükselten hem de yerleşik düşünme alışkanlıklarımızı yerinden oynatan şey neydi? Bu soruya yanıt ararken çok daha derinlemesine bir okuma yapmaya başladım. Yakından ve uzaktan, karşılaştırmalarla, farklı sorularla metinlere baktım. Böylece yazarın okuma, düşünme ve yazma pratiğini oluşturan parçaları yeniden kurmayı denediğim bir yazı çıktı ortaya. Bu, çok sevdiğim yazıların yarattığı büyüyü bozmadı; tersine, anlamaya yönelik verilen emek beni yapıta yakınlaştırdıkça –*Yer Değiştiren Gölge* kitabının başlığındaki ifadenin hatırlattığı gibi– yeni gölgelerin içine çekti.

Bu yazıda Nurdan Gürbilek'in otuz yıla yayılmış denemelerine yansıyan çalışma/düşünme/yazma pratiğini; içerik, biçim ve kurgu çözümlemesi yoluyla anlamayı deniyorum. Yazar, denemelerde hangi temaları işliyor, hangi meseleleri kendine dert ediniyor? Edebiyat yapıtlarını incelerken nelere dikkat ediyor? İyi edebiyatı ayırt etmek için ne gibi ölçütler kullanıyor? Düşünme yöntemi ile yazıdaki kurgu arasında nasıl bir bağ var? Ütopik ufuk ve politik imgelem yapıtın neresinde duruyor? Hepsini kuşatan soruysa tekrarı hak ediyor: Yazarın ele alıp işlediği meselelerde bizi böylesine yakalayıp kendisine çeken ne?

Temalar: "Bu Toprakların Ruhu"ndan ütopik ufka

Nurdan Gürbilek'in yapıtı içinde en çok, son kitabı *Sessizin Payı*'nın siyasi eyleme, ütopik ufka, radikal muhalefete dair söz söylediği düşünülebilir. Öyle bir yanı var gerçekten: Gezi eylemlerinden, 12 Eylül'den, Ermeni ve Yahudi soykırımından, apartheid'dan açıkça söz ediyor bu kitaptaki denemeler. Sermaye düzeni, utanç, yoksulluk ve adaletsizlik gibi meseleleri dert ediniyor kendisine; kitabın girişinde "Sessizin (henüz konuşmayanın, konuşma imkânı olmayanın, artık konuşamayacak olanın) payına daima el konur. O el konulan payı geri alabilir mi yazı?" diye soruyor (Gürbilek, 2015a: 16-17). Ama ne bu yazılar bizim bildiğimiz anlamıyla politik yazılar sayılabilir ne de bundan önceki yapıtlarındaki denemeler politik bir dertten muaf görülebilir. Önceki kitaplarındaki denemeleri hatırlayalım: *Vitrinde Yaşamak*'ta, her şeyi seyirlik bir malzemeye dönüştüren yeni bir ekonomik düzenin kışkırttığı arzu

1 Burada cinlere karışma olarak çevrilen *"be possessed"* sözcüğünde, Batuman'ın kitabının da başlığı olan Dostoyevski'nin romanının başlığı "ecinniler" (*possessed*) kavramıyla yapılmış bir söz oyunu olmalı.

nesnelerine kapılma hâlimiz üstüne düşünüyordu; *Yer Değiştiren Gölge*'de ismi konmamış bir adalet arayışından söz ediyordu; *Ev Ödevi*'nde bu topraklarda taşralı olmanın yarattığı daralma ve sıkıntı duygusunu kurcalıyordu; *Mağdurun Dili*'nde mağdurluğun yarattığı hınca ve gücenmişliğe eğiliyordu. Türkiye'de muktedirlerin gücünü, biraz da bu duyguları ve özlemleri harekete geçirebilmelerinden ya da bu duyguların başka bir yöne akmamış, akamamış olmasından aldığını biliyoruz. hâliyle bunlar üstüne düşünmenin önemli politik sonuçları da var. Sadece bu da değil; *Benden Önce Bir Başkası* ve *Kör Ayna, Kayıp Şark*'ta Peyami Safa, Cemil Meriç, Halid Ziya ve Ahmet Hamdi Tanpınar yapıtları üstünden tartışılan temaları da hatırlayalım: Madde ve mana arasında, Batı'yla Doğu arasında, farklı ve biricik olma isteğiyle çoktan bir taklide dönüştüğü endişesi arasında sıkışan entelektüelin bunalımı, değişim arzusunda olanların da yakalandığı bir bunalımdı aslında. O hâlde kendi içinden geldiği bir kuşağa şöyle söylüyor olamaz mı yazar: Değiştirmek istediğin topraklardan yapılısın; mağdurluk, yenilgi ve gecikmişlik hissi, görülme arzusu... Bunların hiçbirinden azade değilsin.

Gürbilek, 12 Eylül darbesini yaşamış bir politik kuşaktan geliyordu. 1970'lerde Boğaziçi Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı okumuş, sol muhalefetin içinde yer almış, 1980 sonrasında gittiği yurtdışındaki akademik eğitimini yarıda bırakarak toplumsal muhalefetin parçası olma amacıyla yine dergi çıkarmaya dönmüş,[2] Türkiye'deki yayın alanındaki en özgün deneyimlerden biri olan *Defter* dergisi öncesinde *Akıntıya Karşı* ve *Zemin* dergilerini çıkaranlar arasında yer almış, Batılı kuramlarla epey haşır neşir olmuş birinin; önce kültürel imgelere sonra da Türk edebiyatının malzemesine yüzünü dönmesinin bir anlamı olsa gerek. 1985 yılında *Akıntıya Karşı* dergisinde "Muhalefetin Üslubu/Üslubun Muhalefeti" başlıklı denemesi sonradan yapıtına da damgasını vuracak kaygıların ipuçlarını verir. Kendisini de dahil ettiği bir sol harekete şunları söyler burada yazar: Özün önemli olduğunu söyleyip biçimi küçümsedik; amaçları yüceltirken araçları tartışmadık; son kerteye bakarken ondan önceki kerteleri ihmal ettik. Oysa öz ve biçim birbirinden ayrı değil: "Varolan biçimleri farklı amaçlar için kullanarak, iktidara özenerek güç kazanan muhalefet dönüp dolaşıp baba koltuğuna oturduğunda onun gerçek özünden söz etmek ne kadar mümkündür artık?" (Gürbilek, 1985a: 36). 1970'lerin soluna yönelik bir eleştiri bu. Şu ise ortodoks bir söylemden kurtuluşu; sadece kapitalist toplumun genelinde değil, her şeyi kendine hak gören bir özgürlük anlayışında bulan muhalefete yönelik olsa gerek:

2 Şöyle diyor *Yeni Yazı* dergisindeki bir söyleşisinde: "12 Eylül'den sonra yurtdışına gittim, Montréal'de doktora yapıyordum, sonra dergi çıkartma gibi bir hayalle birkaç arkadaş Türkiye'ye döndük. Doktorayı yarım bıraktığım için Jale Parla'dan sıkı fırça yemiştim o sırada... Galiba *Defter* benim için doktora programından daha iyiydi; hepimize bir disiplin, aynı zamanda canlı bir tartışma ortamı sağlamıştı." Bkz. Irmak (2009).

> Şenliği kolektif bir bilinç ve ortak hafıza üzerinde yükselen bir kutlama olmaktan çıkararak sahte bir çoğulluk ve kitleselliğin yaşandığı bir kutlamaya dönüştürür. Kapitalizmin endüstrileşmiş şenlikleri gülmeyi yıkıcı içeriğinden boşaltarak unutuşun, kayıtsızlığın, kabullenişin parçası olmaya zorlar.[3] (Gürbilek, 1986)

Daha açıktan politik bir vurgu var bu yazılarda. 1970'lerde öğrenciyken sosyalist olmuş bir entelektüelin, sol muhalefetin nasıl olması gerektiği sorusuna aradığı yanıtlar var. *Defter* dergisinde yazdığı denemelerle Gürbilek, bu sefer Lukacs, Foucault, Marx, Adorno, Barthes gibi yazarlarla bir diyalog içinde Türkiye'deki dönüşümü anlamaya çalışır. Sol içinden gelen entelektüellerin çıkardığı bir dergidir *Defter* ama klasik solun dili ve söz dağarcığının dışındadır. Eleştirel ve muhaliftir ama doğrudan bir politik misyon taşımaya yönelmez. Basitçe teorik bir dergi de değildir. Bir göreli özerklik alanı içinde teori, politika, psikanaliz, felsefe, Marksizm ve ampirik malzeme hem varoluşumuzu hem de Türkiye'de olup bitenleri anlamlı kılmak için işe koşulmuş gibidir. Yaptığı işi iyi yapmanın önemli bir erdem olduğunu hissettirir buradaki yazılar. Çok kuramsal gözüken bir meselenin, dert edinildiği ve iyi çalışıldığı sürece önemli olduğunu, politikaya ve gündelik hayata dair problemler kadar iyi düşünmenin, iyi sorular sormanın bir lüks değil ihtiyaç olduğunu, hatta lüks olsa bile lüksün de bir ihtiyaç olduğunu söyler sanki.[4] İşte bu dergideki yazılarının ilk derlemesi olan *Vitrinde Yaşamak*'tan itibaren Gürbilek'in dikkati, ayaklarının altından çekilen zemini ve büyük dönüşümü anlamaya yönelir. Bu dönemde üstüne kafa yorduğu kültürel imgeleri, sonradan *Kültürel Çalışmalar* olarak bilinen bir alanın popülerleşmesinden oldukça önce ciddiye alır. Arabesk şarkılar, gazino resimleri, popüler kültür imgeleri, gazete manşetleri, medyada kullanılan sözcüklerin üstüne giden, kapitalizm ve neoliberalizm gibi genelgeçer kavramların altına sığdırdığımız tekil görüntüleri evirip çeviren, *Sessizin Payı*'nda sonradan çok güzel ifade edeceği gibi "tekilin çözümlenişinde bütünün kristalini" anlama çabasının ilk ürünlerini sunar. Belki biraz da bu yüzden sonraki ustalık yazılarına göre daha gevşek ve naif denemeler bunlar. Henüz çok sıkı dokunmamış; bazı güçlü ar-

---

3 Sol içinde de kendine yer bulabilen bir orta sınıf ironisinin eleştirisi sonraki yapıtlarında da ortaya çıkacaktır: "İroninin yeni orta sınıfa özgü bir strateji olduğu konuşuluyor son zamanlarda. Her şeyi kaygısız bir neşeyle paranteze alan, her olaya aynı umursamaz mesafeden bakan yeni orta sınıfın küçümseyici, dışlayıcı alayının bir görünümü. Her şeyi anında parodileştiren, akıl yürüterek yenemediğini şakanın gücüyle değersizleştiren, inançsızlığı başkalarını eleştirmeye değil, küçük düşürmeye adamış sinik alaycılık. Bir bakış açısını bir başkasına yaslanarak geçersizleştirmeye dayanan bir 'ne desem yalan' hâli. Her problemin hakkından bir sözcük oyunuyla gelen bir hafifseme tekniği. Doğruyla bağını çoktan koparmış bir maske düşürme merakı. Gerçekten de ironi son yıllarda yakın tarihte hiç olmadığı kadar rağbet gördü. Reklam programlarından mizah dergilerine, bütün gücünü parodiden alan filmlerden deneme üslubuna eleştirellik bir süre için bu türden bir neşeye teslim oluverdi," (Gürbilek, 2013a: 71-72).

4 *Defter* dergisini, yayınlandığı dönemin entelektüel ve politik iklimiyle birlikte, derginin sona erme yazısı ışığında tartışan bir yazı için bkz. Bora (2010). Bu yazının kapsamı içinde derginin hak ettiği değeri ve olağanüstü zengin içeriği üzerine kapsamlı bir değerlendirme yapma şansım olmadığını belirtmeliyim.

gümanları, sonraki yazılarıyla kıyaslandığında daha rahat savunabilen ama hakikat arayışının ciddiyetini elden bırakmayan yazılar. Denemelerin sonundaki sorular da hâlâ önceki yazılarının tonunu taşıyor: "Görüntü bir imaja dönülecek kadar birikmiş sermayedir. Bunu biliyor olmak bakışlarımızı vitrinin dışındaki bir hayata çevirecek mi?" (Gürbilek, 2011a: 39), "Yeni bir dünyanın umutlarımızdan başka habercisi yok mu?" (Gürbilek, 2011b: 91), "Ya geri dönen ya belki hâlâ bastırılmış olan ya da başka bir şey bu sefer hayali olmayan bir vaadi taşıyabilir mi?" (Gürbilek, 2011c: 109). Biraz boşluğa sorulmuş hissi veren, sanki kaybedilmiş bir şeyleri telafi etme arzusu içeren ama telafinin bir zemini olmadığının da farkında olan sorular bunlar.

Bu yollardan geçerek ulaştığı, doğrudan edebiyatın malzemesinin içinden konuşan denemelerinde ise şöyle bir paradoks var: Edebiyat malzemesine yakından eğilmeye başladığı, yani konuları daha az politik gibi gözüktüğü andan itibaren; içinde yaşadığımız gerçekliğe, aslında toprağın derinliklerine kök salmış yerlerinden bakmaya başlıyor. Politik olana daha dolambaçlı bir yoldan ama daha güçlü bir şekilde ışık düşürecek sorular var burada. Yazar, sanki sol muhalefetin de yitirdiği bir duyguyu yeniden kazanabilmesi, yeni bir pusula edinebilmesi için iktidardan ve muhalefetten önce başka yerlere bakması gerektiğini fark etmiştir – iç dünyamıza ve değişim vaadinde bulunduğumuz toprakların doğasına, Oğuz Atay'ın yaşasaydı kaleme alacağı "Türkiye'nin Ruhu"nda anlatmak istediği bireysel ve toplumsal ruh hâllerine bakmamız gerektiğini. Bazı değişimleri çok hızlı yaşayan, bazılarınaysa çok direnç gösteren bir coğrafyada edebiyat malzemesi; muhalif aktörlerin, kendi arzuladıkları değişimin yenilmişliğine karşı, "Sahi niye böyle oldu?" sorusuna yanıt ararken konuşmayı çok da beceremedikleri meseleleri daha içeriden bir bakışla tartışmaya olanak veriyordur sanki. Yazı sonlarında önceleri gördüğümüz naif de olsa politik bir umudu çağıran sorular da yerini yavaş yavaş toplumsal doku ve bireysel yaşantı arasındaki bağı sıkı sıkı kuran yanıtlara bırakmaktadır artık.

Yazılarında sık sık karşımıza çıkan iki kişinin, üniversitede hocası olmuş Jale Parla'nın, ve *Defter* dergisinde birlikte çalıştığı, "Kapıdaki Çatlak" yazısında (Gürbilek, 2011d) yol göstericisi olarak tarif ettiği Orhan Koçak'ın edebiyat incelemelerinin de bu yönelimde payı olmalı. Ama yapıtının bütününden, Gürbilek'in edebiyatla kurduğu bağın gerisindeki esas kaygıyı çıkarsayabiliriz. "Yaşantının sarsıcı içeriğinin unutulmasına razı olmadığı için önemlidir güçlü edebiyat" diyordu. O hâlde edebiyat malzemesine verdiği mesaiyi, zihninin gerisinde şöyle bir düşünce beslemiş olamaz mı: Muhalif hareketler, sol düşünce ve kuram yaşantının sarsıcı içeriğinden ziyade donuklaşan kavramlarla uğraştığı için, birlikte hareket etmek istediği kitleleri de kendisinin çelişki ve açmazlarını da yeterince ciddiye almadığı için belki de tıkanmıştır. Bu denemeler bize belki de değişimin hiç de kolay olmadığını, değişim arzusunda olanların adalet, hakkaniyet, ahlak, iyi yaşam gibi meselelere yakından bakmadan; oralarda ede-

biyatın ciddiye aldığı kötülük, güç istenci ve karanlıkla yüzleşmeden; o malzemeden "kendilerinin de yapılı" olduğunun farkına varmadan; yapıtın, yazarın ve okurun arızayı "kendisinde kısırmadan" ilerleyemeyeceğini söylüyordur.[5]

Bir eli tansiyonu yükseltirken diğeri onu düşüren, serinkanlı bir biçimde yazılmış denemeler, söz ettiğim yüzleşmeden karamsar bir tablo çıkarmaya niyetli değildir. Tersine hepimizi bunaltan gecikmişlik yarası, taklit kalma endişesi, madde ve mana yarığı, mağdurluğun gücenmişliğiyle yüzleşmek; bir ferahlama ihtiyacına, yaşamla eleştirel ve olumlu bir ilişki kurma çabasına da hitap eder. Richard Sennett'in dediği gibi otoriteden korkumuzu ancak ona yakınlaşarak ve onu tanıyarak azaltabilir, giderebiliriz (Sennett, 2005). Bireysel, kültürel, edebi endişelerimize yakınlaşmanın; onları bunaltı ve suçluluk duygusuyla değil, insanlıkla ortak bir ruh hâlinin parçası olarak kavramanın; ve belki de bu şekilde sağalmanın; eylemin sınır, koşul ve imkânlarının daha serinkanlı bir şekilde araştırılmasının dolaylı yoldan bir aracıdır edebiyatın malzemesiyle uğraşmak. Basitçe eyleme yön verebileceği için değil, eylemin görüş alanını genişleten, ütopik ufkunu zenginleştiren soruların sorulmasını sağlayacak içgörüyü kazandırdığı için; politik olana kendinden menkul bir meşruiyet sunmak yerine, özgürlük ve sorumluluk, felaket ve adalet, iyilik ve karanlık, basit hesaplar ve yüce idealler arasındaki gerilimlerin kolayca iptal edilmesine izin vermediği için. Başkasını kendimizde, kendimizi başkasında tanıyarak yapılı olduğumuz malzemenin ışıklı ve karanlık taraflarına bakmaya cesaret edebiliriz. Yeraltı adamı, Bovarist telkinlere kapılan züppe, gönüllü bir çilecilikle ayna çağrıları arasında kalan entelektüel, toplumsal dıştan kaçarken kendi içinin çoktan dışarısı tarafından istila edilmiş olduğunu fark eden aylak... Bu kahramanların hepsinde biz biraz da kendimizi keşfederiz.

Yazarın muhalefet olanaklarının tıkandığı bir dönemde yazıyor olma hâlini bir gönül rahatlığıyla karşıladığı düşünülmesin. Bu denemelerde; 1980 sonrası dönemde gittikçe daha fazla dile sığınmanın çok da kolay olmadığını, yaşananların karşısındaki çaresizliğin bir öfke ve kederle deneyimlendiğini ama yine de kederi yatıştırarak düşünebilmenin dilin açtığı yoldan geçtiğini anlıyoruz. Bir anekdot ele veriyor bu duyguları: 1970'lerde köyünde sosyalist olmuş bir kadına sosyalizmin ne olduğu sorulduğunda "Tunceli'nin ışıkları" diye cevap verir. Bilinmeyen bir sözcüğü, kendi dünyasındaki bir imgeye uyarlayarak anlatmayı seçmiştir kadın. Gürbilek, Latife Tekin'in romanlarını tartıştığı "Mırıltıdan Dile" yazısında geçen bu kısa hikayeyi anlatma nedenini şöyle açıklar:

5 Bunu içinden geldiği sol harekete yönelik ifade etmekten de çekinmez: "Solun örgütlü kötülüğe ya da örgütlü suça karşı birleşebilmesi için, yalnızca, 12 Eylül değil, Cumhuriyet tarihinin tüm suçlarına karşı sesini yükseltebilmesi için, kendi suçlarıyla, kendi adaletsizliğiyle, kendi kötülüğüyle de yüzleşebilmiş olması, kendi zaaflarına kendi yaralarına da bakabilmiş olması gerekirdi. Aksi takdirde inandırıcı olamazdı. Resmi ideolojinin baskısı, ya da sol üzerindeki devlet baskısı, bütün bunlar bir yere kadar etkili." Bkz. Bora (2005).

> Bir karşı-aydınlanma hikayesi olarak okunabilecek *Gece Dersleri*'nin bana da bulaştırdığı öfkeyi, dilsizliğe adanmış *Aşk İşaretleri*'nin bıraktığı kederi biraz olsun hafifletmek içindi sanırım. Bir de dile olan borcu; şiddeti arındırmanın, yoksunluğu aşmanın da bir dille mümkün olabileceğini bu romanlarda dile gelmeyen bir açıklıkla ifade ettiği için. (Gürbilek, 2010a: 58)

Yazar, son kitabı *Sessizin Payı*'nda ise politik ve ahlaki eylemle edebiyatın karşılıklı olarak birbirine daha doğrudan "ışık düşürmesini" çok daha fazla önemsemiştir. Ütopik ufuk çok daha vurucu bir biçimde yakınımızda belirir; bu amaca hizmet etmek için cümleleri ve paragrafları bile, argümanın karmaşık ve dolambaçlı doğasından feda etmeden, daha kısa ve yalın olmayı seçmiştir sanki. "Yoksulluk Lekesi"nde adalet ve eşitlik olmadan haysiyet olamayacağı (Gürbilek, 2015b), "Suç ve Ceza"da tüm bir kapitalist düzen sorgulanmadan yargı olmayacağı (Gürbilek, 2015c), "Yanlış Hayat"ta doğru siyaset olmadan doğru hayat olamayacağı (Gürbilek, 2015d), "Fatih-Harbiye, Son Durak"ta yüzyıllık madde ve mana yarığı sadece eleştirel bakışla değil bizatihi politik eylemle kapanmadan özgürleştirici bir siyaset olamayacağı (Gürbilek, 2015e) keskin bir ifadeyle söylenir ama her seferinde patikalardan geçtikten, eleştirilen düşünceyi mümkün kılan zemin iyice araştırıldıktan sonra. Yoksulluğu ve çileciliği yücelten Kemalettin Tuğcu romanlarına karşı Gürbilek, yüzünü Orhan Kemal'e döner: "Önce ekmek, nargileler, buzlu rakılar, aynı zamanda utançsız bir yaşamdan yana oyunu kullanır Orhan Kemal" (Gürbilek, 2015b: 81). Yokluk ahlakına karşı Tolstoy'a hipotetik olarak şunu söyletir:

> Dünya zevkli bir yer, ama başkalarının zevk alamıyor olması benim aldığım zevki de sakatlıyor. Bu hazzı başkaları da tatsın diye ne yapabilirim? Güzel yemekler yesin, güzel bir hayat sürsün, güzel cümleler kursun diye ne yapmalı? (Gürbilek, 2015d: 57)

Ekmeğin yanında buzlu rakılar vardır; güzel yemeklerin yanında güzel cümleler. Belli ki her cümlesi üzerine özenle düşünen bir yazar için bu sözcüklerin seçimi de tesadüfi olmasa gerek. En temel ihtiyaçların yanına hazza da izin veren keyif nesnelerini, onların da yanına sadece sosyal değil entelektüel bir eşitlik isteğini ekliyor: adaletin bir formaliteye dönüşmediği, hazzın az sayıda kişinin kayıtsız iştahından ibaret kalmadığı, sanatın ve estetiğin ayrıcalıklı sınıfların tekelinde olmadığı, sıradan kötülükle bedeni ve ruhu sakat bırakılmışlar için bir "sessizlik çekirdeğinin" (Gürbilek, 2015f) korunabildiği bir dünya hayali; herkes için toplumsal adalet, haz ve entelektüel faaliyet talebi.

Denemecinin, suçluları çıkarttığı bir mahkeme yoktur çünkü daha en baştan suçun doğasında kendisine ve okura düşen payı kabullenmiştir. Nitekim ilk kitaplarından beri farklı yazılarında bilinçli olarak "biz" zamirini kullanması tesadüf değil. Adaletsizliği eleştiren yazının kendisinin de adil olmayabileceği anları teslim ettiği şu cümleler de öyle: "Yazının da bir sessizi vardır. Sessizin payı-

na bu kez kendisi el koymadan, oradan kendine bir miras çıkarmadan var olabilecek mi yazı?" (Gürbilek, 2015a: 16-17) Yazarın kendi iç hesaplaşmasına, bir başkasının karanlığından bir yapıt çıkartmanın yarattığı endişeye işaret eden ikinci soru yazmayı uğraş edinmiş herkese sorulmuştur.

Bir mahkeme yok belki ama bir umut hep var. Yazının sert patikalarından geçmeyi kabul ederek yazının sonuna kadar sabretmiş, kendisinden ve okuduklarından romantik kahramanlar türetmek yerine hakikat işçiliğinin bir ucundan tutmuş okurun davet edildiği sahneler bunlar: "Mırıltıdan Dile"de bir köylü kadının sosyalizm imgesi olarak Tunceli'nin ışıkları (Gürbilek, 2010a), "Büyümenin Tarihi"nde, Bilge Karasu'daki iyilik imkânı ve Kedibey figürü (Gürbilek, 2010b), "Oyun ve Adalet"te, Oğuz Atay'ın romanında bütün dünya yetimlerinin atacağı slogan olarak "Genel Af Ne Zaman Çıkacak Albayım?" (Gürbilek, 2010c), "Yoksulluk Lekesi"nde Orhan Kemal'in *72. Koğuş*'unun sonunda buğday tanesine konan serçe (Gürbilek, 2015b), "Fatih-Harbiye, Son Durak"ta "Gezi'nin yanıp sönen ışığı" ve "Orpheus Çıkmazı"nda güneşin doğduğunu kabul ederek yazmaya yeniden başlanan an (Gürbilek, 2015f).

Güçlü edebiyatın ölçütü: Kırık yazgı edebi imkana dönüşür mü?

Türkiye'de edebiyat ve entelektüel düşünce, Doğu-Batı ayrımı olarak tarif edilen bir yarığın içine doğmuştu. Yarığın tarif ve tahrif ediliş biçimindeki sorunlar ve neredeyse her problemin açıklayıcısı olarak kullanılması, Gürbilek'in gözünde, tekabül ettiği gerçekliğin yok sayılması anlamına gelmez. Yazar Doğu-Batı ikilemini reddederek değil, bu ikilemin ne anlama geldiğini sorgulayarak, üstümüze sinen bir gecikmişlik yarasının bizi nasıl bu kadar sakatladığını sorar. "Fatih-Harbiye, Son Durak" yazısında siyasi iktidarın tam da bu yarığın yarattığı duygulara hitap edip onları belli çıkarlar etrafında örgütleyebildiğinden söz eder:

> Ortada bir yarık olmasaydı, bazı yerlerin yıldızı parlarken diğerlerininki sönmeseydi, tramvay o hat üzerinde yüzyıl boyunca bu kadar kolay gidip gelmezdi. Bir yarık olmasaydı, cumhuriyetin yeni yöneticileri Safa'nın fakir, dindar ve mütevekkil Fatih'ine, Yahya Kemal'in fakir ama sofu Üsküdar'ına, Cemil Meriç'in aç Asya'sına bu kadar kolay el koyamazdı. (Gürbilek, 2015e: 104)

Peyami Safa, olmayan bir yarığı açmakla değil, onun çelişkilerini ve açmazlarıyla, oradaki payımızı görmek yerine biri lehine kapatmakla eleştirilir. Gezi'yi bu yarığın bir süreliğine kapanma hâli olarak okuması da boşuna değil: "Yarığın varlığını teslim edelim, ama asla kapanmayacağını da düşünmeyelim, tam da aşılması için anlamaya çalışalım" diyor yazar sanki bize.

Bu tarihsel yarıkta doğup büyümüş, yer etmiş, yaralayıp hırpalamış bir dizi çatışma, roman incelemelerinde merkezî bir yerdedir. Arzunun kışkırtıldı-

ğı ama az kişinin bundan pay alabildiği, eşitsizliğin doğallaştırıldığı, yüksek hayallerle beceriler/koşullar arasındaki açının kapanmadığı, özgünlük arzusunun taklit kalma endişesiyle iç içe geçtiği, Batı'yı idealleştirmekle Doğu'nun geri kalmışlığından taşralı bir gurur çıkarmak arasında kalan gecikmiş bir modernlik deneyimindeki insanların açmazlarına bakar denemeci. Bunu yaparken bu toprakların özgüllüklerini olduğu kadar, modernlik deneyiminin yarattığı ortaklıkları da önemser. "Orijinal Türk Ruhu"nda bu kaygı özellikle belirgindir: *Araba Sevdası*'nda taklit, özenti, eğreti duran Bihruz Bey kendi içinde değil; modernliğin kışkırttığı arzuların, kapılmaların, telkinlerin Batı'daki kahramanları Emma Bovary ve Don Kişot'la birlikte tartışılacaktır (Gürbilek, 2012a).

Her şey hızla değişirken sürekli bir gecikmişlik duygusu veren modernlik deneyimi sadece bir kapılma ve özenme hikayesinden ibaret değildir. Mağdurluk yarası bu hikayede önemli bir yer tutar. Bir "doluluk metaforu" olarak orada duran şölenin parçası olma arzusuyla dışlanmışlığın yarattığı hınç arasında kalan; bir yoksul, işçi, memur, entelektüel ya da yazar olabilir. Sınıfsal deneyim önemlidir ama kültürel deneyimin bıraktığı izleri anlamadan neden farklı sınıflardan gelen kişilerin ortak bir ruh hâline bürünebildiğini, ortak bir zemindeki tuzaklara düştüklerini kavramak zor olacaktır. "Çiftkalpli Yapıt"ta, "özsever yanından kurtulma kararlılığıyla ayna ve çağrılarına boyun eğme arasında, yeraltına kapanma isteğiyle yerüstüne yapılan ruhsal yatırımı çözemiyor olmanın verdiği öfke arasında" (Gürbilek, 2004a: 231); "Yeraltında Neler Var"da, "bir sinek kadar değeri olmadığı duygusuyla aslında herkesten akıllı, daha soylu, daha kültürlü olduğu inancı, yıkıcı eleştiriyle sızlanma, yeraltına sığınma arzusuyla ondan kazanç elde etme isteği, horlanmış olmanın acısıyla bu acıyı bir ayrıcalık olarak kullanma çabası, meydan okumanın verdiği güvenle buna duyulan inançsızlık" (Gürbilek, 2013b: 156) arasında, "başkalarından kurtulma isteğiyle onlara duyulan şiddetli ihtiyaç" arasında (2013b: 159); Yaşar Çabuklu'nun *Kovulanın İzi*'ne yazılmış "Giriş"te, "dünyanın sıradan yüzeyini delip geçecek sıradışı bir kötülük imgesi ile kötülüğü sistemin ürettiği kolektif cinnetin parçası hâline gelip hem şimşeğini hem masumiyetini kaybedebileceği bilgisi arasında; dizginlenemez bir yabanıl canavar imgesiyle bu yabanıllığın da ölçülebilir, hesaplanabilir, o hâlde sisteme dahil edilebilir bir bela odağına, bir dehşet efektine dönüşebileceği sezgisi arasında"ki çatışmalardan söz edilir (Gürbilek, 2001).

İyi edebiyatta bu çatışmalar; iki ayrı tipe bölüştürülmez, kendilerine aynı gövdede yer bulurlar ama bu basit bir eşzamanlı varoluş hâlinden ya da salt bir gerilimden ibaret değildir. Ya da derecesi, dışa vurulma biçimi, eyleme yansıma hâli, en uç noktasına götürülüp götürülmeyeceği karakterlere göre değişebilir. Hınç bir karakterde daha geride dururken, bir diğerinde öne çıkabilir. Bir duygu durumu, ruh hâli, düşünce hiç beklemediğimiz anda karşıtına dönüşebilir; radikal gözüken bir tavrın içinde tam da eleştirilen yaklaşım kıpırdıyor olabilir; birbirinden farklı gözüken iki kahramanın aynı duygudan yapılı olduğu ortaya çıka-

bilir. Atay'da karşımıza çıkan bir üçüncü seçenek için "Azgelişmiş Babalar"ı hatırlayabiliriz burada:

> Çocukluğun ikili anlamını, çocuk kalmışlığın iyi bir şey olduğunu düşünen duygulu ve romantik çocuk Hikmet ile burada kendine yapılmış bir haksızlık olduğunu hisseden, çocuk kalmışlık sahneye soyları ya da uşak rolünde çıkarılmış olmak demektir diye düşünen öfkeli Hikmet'i aynı kişilikte buluşturmayı denemişti Atay. *Her an birbirine dönüşebilen* ama birbiriyle pek de uzlaşamayacak olan bu anlamların aynı yerde yanyana durmasının doğurduğu gerilim... (Gürbilek, 2012b: 55)

"Yeraltında Neler Var?", "Tek bir kadına, erişilmez bir kadına olan büyük tutkusu, kendini ısrarla başkalarından ayırma telaşı, bir türlü iyileştiremediği gurur yarası, nihayet kıpkızıl öfkesiyle Zebercet'i de içinde taşımaz mı Atılgan'ın aylağı?" (Gürbilek, 2013b: 172) sorusuyla yeraltındaki duyguların, Atılgan tarafından her iki kahraman arasında bölüştürüldüğünü ileri sürer. Kendimizden de düşünelim: Bir başkasının aşırılığında, kendi arızamızın uç noktaya götürülmüş hâlini yakaladığımız zamanlar olmamış mıdır? Başkasında eleştirdiğimiz şey aynı zamanda yakalanmaktan çok korktuğumuz ama bastırdığımız bir duygu değil midir? En diğerkâm davranışın içinde bir bencillik, en kayıtsız tutumun içinde bir onanma isteği gördüğümüz zamanlar yok mudur?

Sadece karakterler mi? Ne yazar tek bir kişiden oluşur ne de yapıtta tek bir ses vardır Gürbilek'e göre. "İkizini Öldürmek"te, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'ndaki kırılgan bedensellik ve hastalık temasının yazarı Peyami Safa ile sağlam bir maneviyatı yücelten *Türk İnkılabı'na Bakışlar*'ın yazarı Peyami Safa (Gürbilek, 2011e); "Büyük Tıkanma"da "büyük hülyaların ve milli edebiyat arayışının yazarı Ahmet Hamdi Tanpınar ile kendisini değersiz ve korkunç mukayese arzularının esiri hisseden Kırtipil Hamdi (Gürbilek, 2011f); "Yazı ve Arınma"da, tutkulu, yabanıl, yırtıcı içeriklerin yazarı Bilge Karasu'yla denge, bilgelik, inanç ve iyilik arayışındaki Bilge Karasu (Gürbilek, 2010d); "Oyun ve Adalet"te, Oğuz Atay'ın yapıtında Kemalizmin ışığının hâlâ dürüst bir aydınlatma çabası olduğu anın insanı Mustafa İnan ile onun ışığını çoktan kaybettiği bir dönemin kötü çocuğu Hikmet Benol (Gürbilek, 2010c) bir değildir. Ama bir yanıyla birdir de çünkü bu farklar, tek bir yazarın/yapıtın içindeki çatışmalara, gerilimlere işaret etmektedir.

Çatışan sesler ve duygu durumları kadar önemli bir başka ilişki daha var denemelerde: iç ve dış ilişkisi. İç ve dış metaforunun birbirine yakın farklı anlamları var: Bazen birey ve toplum olarak, bazen yazar ve okur olarak, bazen yazar ve toplumsal kurumlar (aile, devlet, medya) olarak, bazen de yazarın kendine özel dünyası ve onun dışında, ondan önce gelen diğer yazarlar olarak düşünülebiliyor. Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam*'ında kendini toplumdan farklılaştıran kahramanın aslında nasıl da *dışsal* bakışa duyduğu ihtiyacı gizlediği söylenir. Yazar,

> Kahraman için varoluşu hastalığa çeviren şeyin yalnızca ikiyüzlü toplumsal ilişkiler değil, aynı zamanda şiddetli bir görülme ihtiyacı olduğunu, kendine yeterlik iddiasının bu ihtiyacı gizlediğini, aylağın başkalarının yaralayıcı bakışına bir kayıtsızlık maskesiyle direndiğini (Gürbilek, 2013c: 131)

hatırlatır. Leyla Erbil'in *Cüce* romanındaki kahramanı Zenime Hanım anlatılırken; sadece Zenime'yi çilekeşliğe iten "*dış* ifritler"i değil, kendi içindeki *iç* ifritleri de kurcaladığı (Gürbilek, 2004a: 237); dışarıdakilerden (aileden, medyadan, otoriteden) duyduğu tiksintiyle olduğu kadar kendi iç mekânındaki zaaflarıyla ve sınırlarıyla da yüzleştiği anlatılır. Oğuz Atay'ın mizahı ise "haksızlığı ve aczi bir türlü kendi *dışına* atamayan, alay ettiği nesneyle aynı maddeden yapılmış olduğunu bilen bir mizah"tır (Gürbilek, 2010c: 25). Yazar ve okur ilişkisinin iç ve dış ilişkisi olarak kurgulandığı yeri de unutmayalım:

> Yapıt tümüyle o *dışı* gözettiğinde, kendini 'onlar'a, oradaki çıkar ilişkisine baştan teslim eder; müşterisine kur yapmaktan, onu memnun etmekten başka çaresi yoktur. Ama o '*dış*' hiç yokmuş, o önemsizmiş gibi davrandığında bu kez kendi kibrine teslim olur. (Gürbilek, 2013c: 142-143)

Güçlü edebiyatın ölçütüne gelebiliriz artık. Yarığı ciddiye alıp onu edebi bir imkâna dönüştürmeyi; çatışmaları ciddiye alıp yapıtın içinde onları susturmak yerine konuşturmayı;[6] yazarın kendisinin de ele aldığı nesneden yapılı olduğunun bilincinde olmasını; o nesnenin kırık, gecikmiş, yaralı, eksik, çelişkili doğasının üstüne gitmesini güçlü ve iyi edebiyatın ölçütleri hâline getirir Gürbilek. *Mai ve Siyah* güçlü bir romandır çünkü Halid Ziya ele aldığı kırık yazgıdan kendisinin de yapılı olduğunun farkındadır; bu yazgının üstünü kapatmayı değil, onu bütün açmazlarıyla, narsistik yaralarıyla deşmeyi seçmiştir. Kemalettin Tuğcu'nun Yeşilçam melodramlarına konu olan "yoksul ama onurlu" çocuklarına göre Orhan Kemal'in çocukları çok daha sahicidir çünkü yokluk içinde iyiliği ve onuru koruyabilmenin zorluklarını teslim etmiştir yazar. Onun öykülerinde geçen,

> içlerinde "bıçak gibi bir kıskançlık acısı"yla dolaşan, "köpük köpük öfke"sini bastırmakta zorlanan, ufacık bir kıvılcımda parlayıveren, kendilerine bakanlara "Ne bakıyorsun lan?" diye diklenen, sigaralarının dumanını vurdumduymaz apartmanlara, asfaltın üstünde yağ gibi akan arabalara, sanki her şey yolundaymış gibi ışıldamaya devam eden vitrinlere doğru savuran, olmadı ana avrat küfreden alıngan çocuklar (Gürbilek, 2015: 76)

---

6 "Konuşturma" kavramıyla, Nurdan Gürbilek'i etkileyen önemli düşünürlerden René Girard'ın eleştirel düşüncenin değerini tarif ediş biçimindeki kullanımı kastediyorum: "Örtük olanı ya da daha en baştan yarı yarıya belirtikleşmiş olanı, açığa çıkarıp biçimselleştirmelidir yorum. Eleştirinin asla sistematik olamayacağını öne sürmek, hiçbir zaman gerçek bilgi olamayacağını öne sürmekle birdir. Eleştirel düşüncenin değeri, kendi sistematik niteliğini ne kadar ustalıkla gizlediğiyle değil, *edebi malzemenin ne kadarını gerçekten kuşattığı, kavradığı, konuşturabildiğiyle* ölçülür" (Girard, 2007: 24, vurgular benim).

okuru adaletsizliğin ve eşitsizliğin açtığı yaralara daha fazla yakınlaştırır. *Cüce* güçlü bir romandır çünkü yalanın ve riyanın en çok "iki kalbin ritmine yer açarak aşılabileceğini" göstermiş (Gürbilek, 2004a: 241), sadece dış ifritleri değil iç ifritleri de tanımış, kendi büyüsünün de bozulmasına izin vermiştir. Şunun farkına varmıştır Leyla Erbil:

> Yazar, başkaları için geçerli olan bir arzu dinamiğini; aşk kadar nefret, arzu kadar hınç da içeren bir kendi-öteki diyalektiğini yalnız başkalarına değil, kendine de işlettiğinde, yani kendi özerklik yalanı üzerine düşündüğünde, ancak o zaman derinleşebiliyordur. (Gürbilek, 2004a: 237)

Oğuz Atay'ın özgünlüğü ise kendisinin de bir parçası olduğunu bildiği bu "geri kalmış ülke insanı"nın biçareliğini küçümsemeden edebi bir imkâna dönüştürmesinden geliyordur. Gürbilek "Azgelişmiş Babalar" yazısında şöyle der:

> Popüler kültürün durmadan çoğalttığı, hep yeniden ürettiği bu kederli malzemeyi, her zaman çoktan acıklı ve gülünç olan bu yerel içeriği ciddiye almış, bunun kendi hayatındaki izlerini takip etmişti Atay. Onu yoksaymadan, küçümseyip bir kenara itmeden, bu yetim dilin içinden yol almaya çalışmış, kederli içeriği mizahi hazza, çocuk kalmışlığı edebi olgunluğa dönüştürmeyi denemişti. (Gürbilek, 2012b: 63)

Ölçüt getirirken incelikli bir şey daha yapar yazar. İyi edebiyatı iyi olmayan edebiyattan keskin çizgilerle ayırma konusunda tereddüt gösterir, zira bazı yapıtların içinde, ileriye götürülmemiş imkânlar ve sonradan yanlışa dönüşse de korunacak "doğruluk anları" mevcuttur. Tam da bu nedenle "Bir yapıt niye kötüdür?" diye sormak yerine, "Ne yapsaydı imkânını genişletebilirdi?" diye tekrar formüle eder sorusunu. Peyami Safa, "doğru" bir şekilde gözlemlediği Fatih-Harbiye gerilimini anlatırken, Fatih'in Harbiye'ye olan kapılmasını bir an önce Fatih lehine iptal etmek yerine onu kurcalayıp anlamaya çalışarak ilerleseydi, Halid Ziya'nın *Aşk-ı Memnu* ve *Mai ve Siyah*'ında olduğu gibi güçlü bir söz söyleyebilirdi:

> Kültürel mücadele denen şeyin arzuyla, parayla, güçle yakından ilişkili olduğunu, şehrin ışıklarının bazı evleri aydınlatırken bazılarını karanlıkta bıraktığını, servet belli ellerde toplanırken bazı semtlerin payına gösteriş, bazılarınınkine tevekkül düştüğünü anlatabilirdi. Şehirdeki yarılmanın nasıl bir imrenme (ve gücenme) zemini yaratığını, çocukluğunun mahalleliyle gençliğinin arzuları arasındaki bölünmenin Neriman'ı nasıl hırpaladığını anlatabilirdi. (Gürbilek, 2015e: 88-89)

Ölçüt bu yüzden yapıya içkindir; dışarıda bir yerden, önceden hazırlanmış bir kontrol listesinin yapıtta aranması gereken maddelerine benzemez.[7]

7 Ölçütün içkinliği meselesi Orhan Koçak'ın René Girard'ın *Romantik Yalan, Romansal Hakikat* başlıklı eserine yazdığı "Sunuş" yazısında karşımıza çıkıyor: "Sırf Cervantes ile Proust'u üst üste

Yazarın yapıttaki imkânı kullanmamış olmasının önemine dikkat çektim ama kendi okuma deneyiminin imkânını kullanmayan okur da bu eleştirellikten payını alır. Kaçınılmaz olarak yapıtın içinde belli sesleri duymaya eğilimli olan okuru diğer sesleri de duymaya davet eder Gürbilek. *Aylak Adam*'dan, *Tutunamayanlar*'dan, *Yeraltından Notlar*'dan sıradışı, toplumu eleştiren, yüce romantik kahramanlar çıkaran okuma biçimine de; kolay eleştirilebilecek yazarların zayıf yanlarına bakıp enerjisini o zayıflıktan alan okuma biçimlerine de karşıdır. Bu okuma stratejisindeki incelik şunu söyler: Yazarın iyi yazabilme deneyimi ve iyi edebiyata temellendirilmiş ölçütler getirebilmesi her şeyden önce kendisinin de dikkatli, sabırlı ve meraklı bir okur olmasına çok şey borçludur.

Diyalektik yöntem ve anlatım

"Doğruluk anı"na daha yakından bakalım: Orhan Koçak ifadeyi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne yazdığı "Önsöz"de Horkheimer'a referansla kullanıyor. Koçak'ın kendi yazılarında benimsediği, Nurdan Gürbilek'in de devraldığı bir düşünme biçiminin de parçası bu:

> Diyalektikte somut içeriklerin koşullu ve bağımlı olduğu kabul edilir ve her türlü nihai doğru kesin olarak olumsuzlanır; ama bu, *kısmi ve koşullu doğruların* bir süzgeçte elenmesi ve saf bilgiye varılması anlamına gelmez ... olumsuzlanmış her görüş, bilginin ilerleme sürecinde *bir doğruluk anı* olarak korunur. (Koçak, 1986, vurgular benim)

Bunun edebiyat eleştirisindeki karşılığını Gürbilek, aynı yıllarda Adorno üzerinden tartışmıştı. Adorno'nun "aydınlanma için sayılara ve nihai olarak da bire indirgenemeyen her şey yanılsamadır, çağdaş pozitivizm ise buna edebiyat deyip geçer" cümlesine göndermede bulunarak şöyle devam ediyordu:

> Eleştirel düşünce ister istemez bir çelişkiyi içinde taşır. ... Gerçekliği fethetmeye yönelir, ancak bu çaba içinde ister istemez yanılsamalara düşer; bunlar, tespit yanlışlarından değil, düşüncenin tarih-üstü, nesnel ve genel geçer olamamasından kaynaklanan yanılsamalardır. Muhalif düşünce, gerçekliği alternatif bir projeyle ve bir gelecek perspektifiyle kavrayıp eleştirdiği sürece ister istemez ya da isteyerek edebiyatı da içerir. (Gürbilek, 1985b: 48)

Burada "yanılsamalar" olarak ifade edilen, Horkheimer'in "kısmi ve koşullu doğrular"ına denk düşüyor diyebiliriz. İkinci ifade Gürbilek'in de anlatmak istediğine daha yakın çünkü yanılsama sözcüğü, gerçeklikle bağı kopmuş bir yan-

---

koymakla bile, Stendhal, Flaubert ve Dostoyevski gibi 'aşina' yazarlarda yeni anlam alanları açmakta, daha önce işitilmemiş seslerin duyulmasını sağlamaktadır. Burada eleştirinin en temel gereklerinden birine, her zaman tam uygulanması mümkün olmasa bile hep gözetilmesi gereken bir yöntemsel ilkeye de bağlı kalıyordur Girard: Yöntemin konuya dıştan uygulanmaması, tersine konunun kendi içinden türetilmesi" (Koçak, 2007: 11-12).

lış bilinç durumunu çağrıştırıyor. Kısmi ve koşullu doğruları içererek ilerlemek, Marx'ın klasik ekonomi politik metinlerini okuma biçiminde de karşımıza çıkıyor: Marx, eleştirmeden önce klasik ekonomi politikçilerin doğruluk anlarını araştırıyor.[8] Nicole Pepperell (2010), Marx'ın bu yaklaşımını "toplumsal açıdan geçerli" kavramıyla açıklıyor. Gerçekliğin içinde gerçekliğe dair geliştirdiğimiz yanlı ve parçalı algılar kuşatıcı bir bilgi vermeyebilir ama o gerçekliğin içinden çıktığı için bir geçerliliği, denk düştüğü ampirik bir an vardır. Gerçekliğe içkin olduğunu bilen eleştirel bilgi üretimi bu anları görelileştirerek bir araya getirirken; eleştirel olmayan yaklaşımlar bu parçalı doğruları ontolojik olarak evrensel varsayımlar hâline getirir. Gürbilek'in eleştirel yöntemi de buradan besleniyor: Edebiyatçıların doğruluk anlarını ("Fatih-Harbiye"de Peyami Safa'nın (Gürbilek, 2015e), "Mağdurun Dili"nde Cemil Meriç'in (Gürbilek, 2013d), "Orijinal Türk Ruhu"nda Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (Gürbilek, 2012a)), Türkiye'deki eleştirmen ve sosyal bilimcilerin doğruluk anlarını ("Oyun ve Adalet"te Orhan Koçak'ın (Gürbilek, 2010c), "Orijinal Türk Ruhu"nda Şerif Mardin'in (Gürbilek, 2012a)), Batılı kuramcıların doğruluk anlarını ("Çocuk Ülke Edebiyat"ında Frederic Jameson'ın (Gürbilek, 2004b), "Cüce"de Harold Bloom'un (Gürbilek, 2004a)) teslim ederek ilerliyor. Bir yazarın/yapıtın/eleştirinin içindeki farklı sesleri duyabilmek için; kolayca eleştirilebilecek tarafını öne çıkarıp onu değersizleştirmek, gülünçleştirmek ve yanlışlamak yerine, yazarın sözünün doğruluk anını, geçerli olduğu anı göstermeyi tercih ediyor.

Diyalektik yöntemin; sadece doğruluk anlarını değil, nesnesini bütün çelişkileriyle kavrayabilmesi için yapması gereken başka şeyler de var. Gerçekliği bütünsel, tüm yönleriyle birlikte kavramayacağımızın farkında Gürbilek. Aşırı genelleştirici, homojenleştirici, düzleştirici bir yaklaşımın, nesnelerin tarihsel ve maddi özgüllüklerine ve farklı görünümlerine hakkını veremeyeceğini biliyor. O hâlde ne yapmalı? Yazar; yapıtta ya da maddi gerçekliğin içinde "yakalandığı" bir soru, bir mesele ya da bir imgeden başlıyor. Denemeyi, bu meselenin etrafında örülmüş bir dizi soruya verilmiş, kanıta dayalı yanıtlar olarak düşünmek mümkün: Benden öncekiler bu problemle nasıl ilgilenmiş? Mevcut edebiyat kuramlarının gözünden bu mesele nasıl gözüküyor? Yapıttaki kanıtlar (temanın ele alınış biçimi, karakter analizleri, tasvirler, olaylar) bu meseleye dair

8 Örnek vermek gerekirse, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte sanayide, ticarette, tarımda ve başka alanlarda harcanan özel emek biçimleriyle ifade edilemeyecek, adeta evrenselleşen "soyut emek" kavramını ilk fark eden kişi olarak Smith'in kıymetini teslim eder Marx. Ancak klasik ekonomi politikçiler doğru gözlemlerinin ya da varsayımlarının tarihselliğini, üstünde çalıştıkları nesnenin farklı görünümlerini ve diğer toplumsal ilişkilerin içinde nereye oturduğunu görmemiş; bunları genel geçer doğrular hâline getirmişlerdir. Burada burjuva iktisatçılarının yaklaşımını şöyle ifade eder: "İktisatçıların müstesna bir muhakeme biçimi var. Onlara göre sadece iki tür kurum var: yapay ve doğal. Feodalizmin kurumları yapay kurumlar; burjuvazinin kurumları doğal kurumlar. Bu açıdan, iki ayrı din türü olduğunu ileri süren teologlara benziyorlar. Kendi mensubu olmadıkları her din insan icadı, kendilerininki ise Tanrı'dan geliyor. ... Sanki bir zamanlar tarih diye bir şey varmış da artık yokmuş gibi" (Marx, 1990: 175, 35. dipnot, çeviri bana ait). Nurdan Gürbilek'in tarihselliğe verdiği öneme aşağıda döneceğim.

ne diyor? Bu kanıtlara karşı gözüken, genel eğilimin dışında gibi gözüken yadırgatıcı bulgular aynı meseleye dair ne diyor? Ele alınan problem başka yapıtlarda nasıl ele alınmış? Türkiye dışındaki edebiyat benzer deneyimlere eğilmiş mi? Ele alınan görüşlerin imkânları ve sınırları neler? Yapıtın bir sınırı olabilir; sınır fırsata dönüştürülebilir miydi? Bütün bu sorulara verilen yanıtlar bir yapbozun parçaları olarak bir araya getirilir denemelerde. İlerleyen bölümlerde, dramaturji ve kurgudan söz ederken daha ayrıntılı olarak bu yapbozun nasıl oluşturulduğunu göstermeye çalışacağım. Yapboz ifadesinin anlamı şu: Denemecinin hakikatle ilgili genel bir bütünlük iddiası olamaz ama tekil denemenin sadece kendi sınırları içerisinde bir bütünlük olasılığı var. Yazının her bir parçası diğerini gerektiriyor; parçalar birbirlerine sıkı iplerle bağlanıyorlar. Soruya verilen yanıt bir resmin içinde bir yere saklanmış değil, resmin bütününe yayılmış şifreler gibi denemenin bütününe denk düşüyor. Bir başka yazı gelecek, öncekinin eksiğine yerleşecek ama en azından tek bir denemenin içinde denemeci kendi sorusunu yanıtlamış olacak. Başka türlüsü bir jestten, geçerken söylenmiş bir sözden, yazılanın sorumluluğunu almamış gevşek bir kanaat sunumundan ibaret kalacak çünkü.

Düşüncesinin diyalektiğinin üslupla olan bağı hakkında ne denilebilir peki? Kitapları hakkında yazılan değerlendirmelerde, kullandığı Türkçenin güzelliğine çok değinilmiş olsa da üslubu bu kadar güzel kılanın ne olduğu hakkında açıklama getirildiği söylenemez.[9] Gürbilek ilk yazılarından bugüne, ele aldığı yazarların (Tanpınar, Atılgan, Tekin, Karasu, Erbil, Bener) kullandığı dili ayrıntısıyla inceleyen bir denemeci. Tanpınar'daki bütünlük arzusu onun lirik, uzadıkça uzayan dilinden; Atılgan'da anlatılan taşra sıkıntısı onun tutuk ve üçüncü tekil şahsa dayalı dilinden; Atay'da anlatmanın imkânsızlığı ve gecikmişliği problemi onun gürültülü ve melodramatik dilinden ayrı düşünülmez. Gürbilek'in kendi dili hakkında ne diyebiliriz? Bir argümanı kanıtlamak istediğinde berraklığı ve sadeliği yansıtan geniş zaman kullanımı; kararsızlığı ve tereddüdü ciddiye alan "gibidir, sanki, belki" ifadeleri; okuru da metnin içine çeken "Olamaz mı?" şeklindeki sorular; ağdalı olmaktan hoşlanmayan ama tutukluğa ve griliğe de kaçmayan dengeli bir lirizme sahip ifadeler; yapıtın içinden seçilen kanıtları arka arkaya sıralayan edebi becerisi yüksek bölümler; öznel deneyimin kendisini geride tutmayı tercih eden ama denemecinin de hikayenin bir parçası olduğunu hatırlatan kişisel hikaye kesitleri; aceleci olmadan yavaş yavaş ilerleyen, sıkı ipliklerle dokunmuş, narin teğelleri hoş görmeyen, düşünce silsilesini akıtan paragraflar; önemsediği çatışmaları yapıtın içinden ustalıkla çekerek karmaşıklığından taviz vermeden, sıradışı bir yalınlıkla adeta tekrar yazan kısımlar var. Sanki yazar, ele aldığı yapıtlardaki farklı dillerin (tutuk, yırtıcı, gürültülü, melodramatik) hepsini birden kucaklayacak, sevecek, içerecek ama aynı za-

9 Nurdan Gürbilek'in bazı yazıları üzerinden ayrıntılı bir üslup incelemesini –özellikle de Orhan Koçak'ın etkisini de göstererek– ayrı bir yazıda yaptığım için burada ayrıntılara girmiyorum.

manda onları serinkanlı bir analize tabi tutabilecek berraklıkta ve mesafede bir dil seçmiştir kendine.

Erken dönem yazılarında beliren, biçimin özden bağımsız olmadığına dair kaygı, o yazıdan otuz yıl sonra tekrar yazarın kendi sözleriyle şöyle ifade ediliyor:

> Dünyaya yalnızca söylediğiyle değil nasıl söylediğiyle de cevap verir yazı. Bir konuyu nasıl ifade ettiğimiz, ne söylediğimiz kadar önemli. Otoriterlikten uzak durmak gerektiği fikrini otoriter bir dille ifade edemeyiz, o fikrin yazının biçiminde de icra edilmesi gerekir. (Saygılıgil vd., 2015)

Gerçekten de dayatmacı, buyurgan, mutlak bir dil değil Gürbilek'inki. Sol entelektüel dile sinmiş olan cümleleri az çok biliriz: Önce bir tespit yapmakla başlanır; tespit mutlaktır, genelleştiricidir. Okurun zaten bunu en baştan kabul etmesi beklenir. Gürbilek denemelerindeki özgüven içeren cümleler ise yazının başında değil, sonundadır: Kocaman bir yazının her bir cümlesi o sonucu üretebilmek için dikkatle ve itinayla kurulmuştur. Temkinli, tereddütlü, kararsızlıklara izin veren ses, ancak yazıya hak ettiği mesai verildikten sonra kendinden emin ve hak edilmiş bir özgüvene dönüşür. Şu cümlelerin hepsi yazı bitişlerinden ya da bir argümanın kanıtlarla desteklenerek savunulması sona erdiği andan örnekler: "Çocuk Ülke Edebiyatı"nda "Bu da mı ulusal alegori?" (Gürbilek, 2004b), "Batı'nın Cinsiyeti"nde "İşte bu yüzden Cemil Meriç'in (*Şarkiyatçılık* kitabının altında) imzası yok" (Gürbilek, 2011g), "Oyun ve Adalet"te "Oğuz Atay'da karşılığını bulmamış bir adalet duygusu var" (Gürbilek, 2010c).

Engebeli bir coğrafyada yürüyor denemeler: patikalar, tepeler, dolambaçlı yollar, geri dönüşler var. Gürbilek yazının farklı kısımlarında; fikir değiştirmekten, daha önce gidilmiş bir yere geri dönmekten, uzaklaşılan bir noktaya yeniden yakınlaşmaktan söz ediyor. Kararsızlıkları ciddiye alması, düşünce ve üslubunun önemli bileşenleri hâline getirmesi güçlü edebiyatın ona kazandırdığı bir özellik olsa gerek. *Mağdurun Dili*'nde buna işaret eder:

> Önemli bir başka özelliği daha var güçlü edebiyatın. Bazı fikirlerden, bazı kararlardan, bazı cümlelerden ibaretmiş gibi gördüğümüz insan bilincini bütün kararsızlıkları, çoktan bastırılmış sesleri, henüz kurulmamış cümleleriyle bir çatışma alanı olarak görmeye, bu birbiriyle yarışan sesleri aynı anda duyabilme yeteneği. ... Ezilmiş ve aşağılanmışların yazarının en güçlü yanlarından biri ezilmiş ve aşağılanmışın bilincinde biri diğerini tam susturamadığı için yan yana varolan karşıt sesleri aynı adına duyabiliyor olmasıdır. Bu yüzden çoğu zaman klişelerle yaklaştığımız, tek bir sesten ibaretmiş gibi düşündüğümüz mağdurluğu bütün karmaşıklığıyla, meydan okumayla incinmişliğin, isyanla gücenmişliğin, öfkeyle korkunun aynı anda mayalandığı bir yeraltı olarak, böyle karmaşık toplumsal ruhsal mekânla ilişkilendirerek anlatabilmişti. (Gürbilek, 2013e: 12-13)

O hâlde kararsızlık bir arıza değil, "birçok sese aynı anda yer verme" çabasının bir sonucu.

Biz zamirinin önemine işaret etmiştim. Lanete de suça da hem kendisini hem de deneme okurunu ortak eden, anlatılanın bizim hikayemiz olduğunu hissettiren bir zamir bu. Farklı kitaplarında tekrar tekrar karşımıza çıkıyor: "Hor görülmenin ne demek olduğunu hepimiz az çok biliriz... Yalnızca başkaları bizi aşağıladığında ne hissettiğimizi değil *biz başkalarını aşağıladığımızda* onların ne hissettiğini..." (Gürbilek, 2013e: 11, vurgular benim) Şu, *Kör Ayna, Kayıp Şark*'taki Bener üzerine olan "Anlatabilmeliydim" yazısından:

> Kısa, sonuçsuz sevdalar, dayanılmaz ekonomik sıkıntılar, boğuşmalar. Hayattan kopukluk, yalnızlığa dayanıksızlık, başkasına yük olmak. Yeryüzüne atılıvermişlik duygusu, zamanın oyuncağı olmak, iç sıkıntısı ölüm acısı. *Hepimizin yaşadığı* ama edebiyatın artık pek anlatmadığı şeyler. (Gürbilek, 2004c: 207, vurgular benim)

Sessizin Payı'ndaki "Yanlış Hayat" yazısında da var: "Dünyayı değiştirmek için ona bulaşmamız gerekir, ona bulaşmaksa yanlışın *bize de bulaşması* demektir." (Gürbilek, 2015d: 59, vurgular benim) Karanlık, kötülük ve hoyratlıktaki payımızdan söz ediyor Gürbilek ama –örneğin bir Cioran gibi– sert, acımasız ve dehşet duygusunu tattırırcasına bir biçimde yapmıyor. Tersine, bir başka imkânın olduğunu da her seferinde sezdiriyor.

Düşünce ile anlatım arasındaki bağları daha iyi anlayabilmek için yazıda karşımıza çıkan sahnelere, yazının baştan sona nasıl kurgulandığına daha yakından bakmaya ihtiyacımız var. Bu nedenle yazarı bir dramaturg olarak düşünmeyi deneyeceğim bir sonraki bölümde.

Dramaturg olarak denemeci

Gürbilek, incelediği yapıtları adeta (yeniden) sahneye uyarlıyor ve bir dramaturg rolü üstleniyor. Denemeci sanki yapıtı sahneleyenlere ve kendisine bir dizi kavram, kitap dağıtmıştır ve oyuna bunların ışığında hazırlanmalarını istemiştir; oyunun içine girmek, onun kıyıda köşede kalmış imkânlarını genişletmek, önceki yorumlarının yeterince kurcalamadığı bazı temaları yüzeye çıkarmak, üstünde az durulmuş bazı sahnelerini belirginleştirmek için araçlar sunmuştur. Melanie Klein'ın çocukluk hakkında söylediklerini düşünüp *Mai ve Siyah* romanına bir daha bakın (Gürbilek, 2004d). Gaston Bachelard'ın *Mekânın Poetikası*'nda söyledikleri üstünden Tezer Özlü'nün romanlarını ve çocukluğumuzun geçtiği evleri konuşturabilir miyiz? (Gürbilek, 2010e) René Girard'ın taklitçi arzu kavramı; ekonomik ve kültürel açıdan gecikmiş coğrafyaları Batı'ya yakınlaştıran ortak bir modern zemini görmemize yardımcı olur mu? (Gürbilek, 2012a) Gelin, Frederic Jameson'ın ulusal alegori ve üçüncü dünya edebiyatı arasında

kurduğu ilişkinin haklılığı ve sınırlarıyla Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Peyami Safa'ya, Oğuz Atay'a yeniden bakalım.

Dramaturjinin rolü kuramsal boyutuyla sınırlı değil. Oyunun özgün bir şekilde yorumlanması için, birbiriyle ilk anda yan yana düşünülmeyecek kişileri aynı sahnede buluşturuyor yazar. Sabit bir noktadan değil, nesnesinin içine gömülmüş çalışırken, patikanın içinde yürürken, sapaklara dalan bir avcı-toplayıcı gibi gidip gelip yeni şeyler deniyor. Bu anlamda dramaturjisinin yabani ve deneysel bir yönü var: Hiyerarşi kurmadan yaklaşıyor kavramlara, imgelere, politikaya, edebiyatın işlenmiş malzemesine, kuramsal yaklaşımlara, kendi deneyimlerine; adeta edebi gücü olan bir kolaj yaratıyor. *Sessizin Payı*'nı düşünelim: Verges'i 12 Eylül duruşmasına çıkartıyor, Gezi eylemini 80 yıllık Fatih-Harbiye yarığının kapandığı an olarak tartışıyor, Coetzee'nin roman kahramanlarıyla Améry ve Levi'yi aynı sahnede konuşturuyor, Anna Karenina'yı eleştirirken, ona bağlanan Tolstoy ile bir yokluk ahlakında kurtuluşu arayan Tolstoy'u karşı karşıya getiriyor. *Benden Önce Bir Başkası* ise iki kişilik oyunları sahneye koyuyor sanki: Tanpınar ve Benjamin, Meriç ve Safa, Dostoyevski ve Kafka. Bunlar basit karşılaştırmalar değil, karşılıklı konuşmalar/konuşturmalardan oluştuğu ölçüde yapıta ve yazara adeta bir oyuncu muamelesi yapıyor. Sahneye çıkacak aktörleri seçme işi de ustaca sorular sormayı gerektiriyor: Benjamin ve Tanpınar Paris'te karşılaşsaydı ne olurdu? (Gürbilek, 2011h) Kemalizme uygun tarih felsefesi geliştiren, medeniyetçi, Doğu-Batı sentezini savunan Peyami Safa'nın Batı temsiliyle; Kemalizm karşıtı, Batı'ya hem düşman hem hayran, mazlum Doğu'nun savunucusu Cemil Meriç'in Doğu temsili birbirine ne der? (Gürbilek, 2011g) Karşılaştırma her zaman oyunun merkezinde yer almak, ona damgasını vurmak zorunda da değil. Oyun içindeki alt metinlerde de karşımıza çıkabilir; bir başka yazar yan bir rolde sahneye davet edilebilir. Örneğin Vüs'at O. Bener anlatılırken onun Oğuz Atay'la olan akrabalığı (Gürbilek, 2004c), Leyla Erbil'in *Cüce* romanındaki tepe metaforu anlatılırken (Gürbilek, 2004a), Bilge Karasu'nun tepesi (Gürbilek, 2010d) devreye sokulabilir.

Bu dramaturji, incelenen yapıtların üstünde çok durulmamış bazı sahnelerini de yeniden kuruyor. Yapıtı daha önceden okumuş okuru şaşırtacak ve "Bunu ben de okumuştum, neden dikkat etmemişim ya da neden böyle düşünmemişim ki" dedirtebiliyor bu sahneler: *Aylak Adam*'da C.nin kalabalık içinde karıştığı kavga ve ardından Rum kızını öpmesi sahnesi, *Anayurt Oteli*'ndeki hayalî intikam sahnesi, *Aşk-ı Memnu*'da Bihter'in ayna karşısında kendini seyrettiği sahne, *Tutunamayanlar*'ın hüküm günlerindeki mahkeme sahneleri... Bu sahnelerin geri çağrılması, yer aldıkları yapıtlarla ilgili daha önce yapılmış tartışmalarda pek ortaya çıkmamış yönlerinin yeniden düşünülmesi için bir fırsattır. Sahne yeniden kurulur, denemecinin ele aldığı problem bağlamında bir daha incelenir.

Aylak Adam'ın, üzerinde durulmadığı söylenen sahnelerinden biriyle açılır "Yeraltında Neler Var" yazısı: C.nin sokak kavgasında dayak yediği sahne. Son-

rasında Rum kızını dudaklarından öptüğü kısımda C., başını hınçla geriye atıp gülecektir. Gürbilek'e göre dikkatini romandaki ötekiler eleştirisine veren okur C.nin kızı öpmesini dökme kalıpların bir eleştirisi olarak alkışlayacaktır ama şunu gözden kaçıracaktır: C. hıncını, gücünün yettiği birinden çıkarmıştır; kendisini hırpalayanlardan değil. Yine de hınç ve intikamın daha kuvvetli anlatıldığı sahneler *Anayurt Oteli*'ne aittir: Zebercet'in sokaktaki kestaneciden hakaret işittiği sahne. Hayatındaki hiçbir aşağılanmaya yanıt veremediği gibi buna da yanıt veremeyen Zebercet, hayalî bir intikam sahnesi kurar zihninde. Gürbilek bu sahneyi şöyle tarif eder:

> İntikam arzusuyla yakalanma korkusunun, koyu bir öfkeyle başkaları tarafından yargılanacağı korkusunun, yakıp yok etme arzusuyla sinsi bir hesaplılığın, ödeşme isteğiyle yetmezliğin iç içe geçtiği, Türkçe yazılmış en vurucu, en kanlı, en girift, aynı zamanda en şiirsel hayali intikam sahnelerinden biri. (Gürbilek, 2013b: 151)

Arkasından, bir başka hayalî intikam sahnesine götürür bizi: *Yeraltından Notlar*'da davet edilmediği kutlamanın şeref konuğu Zverkov'dan intikam almak isteyen yeraltı adamının, hıncını alabilmek için zihninde kurguladığı sahneye. Oradan Dostoyevski, Nietzsche ve Atılgan arasında mekik dokuyarak romantik kahramanların içinde kıpırdayan hınca işaret eder. Bir dramaturg olarak Gürbilek, bütün alçaklığı Zebercet'e yükleyip C.yi sıradanlığın, orta sınıflığın eleştirisini yapan romantik kahraman olarak görmeye razı olmamıştır. Bu kaygıyla yazılmış son paragraf şöyle:

> Aylak adamı gerçek sevgi peşinde bir özgür ruh, Zebercet'i cani olarak görmeden önce sormak lazım: Tek bir kadına, erişilmez bir kadına olan büyük tutkusu, kendini ısrarla başkalarından ayırma telaşı, bir türlü iyileştiremediği gurur yarası, nihayet kıpkızıl öfkesiyle Zebercet'i de içinde taşımaz mı Atılgan'ın aylağı? Edebiyatın bütün anlaşılmamış kahramanlarının içinde, sürüden dışlanmış, hak ettiği yeri bulamamış, bakış darbeleriyle yaralı bu gücenmiş figürün içinde kırılgan, ama bir o kadar da öfkeli bir Zebercet yok mu sahiden?" (2013b: 172)

Yazar başlangıçtaki sahneyle yazının sonunda ulaşacağı argümanın ipuçlarını okura vermiştir. Daha önemlisi, kendi vardığı sonucun, yapıtın içinde en başından beri saklı olduğunu hatırlatmıştır.

Bir başka çarpıcı sahne, "Müebbet Çocukluk" yazısının orta yerinden: *Aşk-ı Memnu* romanındaki Bihter'in kendi bedenini seyrettiği aynalı sahne. Yaşlı kocasıyla Behlül'e duyduğu arzular arasında gidip gelen Bihter'in erotik sahnesini; kahramanın aynadaki ikizine kavuşarak kendine yeter hâle erişeceği narsistik bir imgelem olarak yeniden kurar Gürbilek. Denemeciye göre bu, Halid Ziya'nın önceki romanlarında da karşımıza çıkan bir sahnedir. Önceki romanlardaki anlatımlar "sonradan *Aşk-ı Memnu*'da Türk romanının belki de ilk narsistik sahne-

sini kurmak üzere bir araya toplanmış gibidir." (Gürbilek, 2004d: 146) Bihter örneğinde ise kusursuz imgeye kavuşma hayali olan narsisizmin bir farkı vardır:

> *Aşk-ı Memnu*'da bu yakalanmışlık, yazarın baştan gülünçleştirdiği, her zaman çoktan eksik, her zaman çoktan marazi, her zaman çoktan kadınsı, her zaman çoktan çocuksu züppeye yansıtılmıyor, tersine yazardan da bir parça taşıyan kadın kahramanın marazi olduğu kadar beşeri de olan içsel yarasını, giderilmez eksiğini, geçmeyen çocukluğunu, dinmeyen muhtaçlığını da yansıtıyordur. (2004d: 146)

Bir ara argüman bu; yazı, Halid Ziya'nın kendi biyografisi, annesinin kaybı, romanlarında okuduklarının etkisi altında kalan genç kızlar, Gaultier'nin Flaubert'den esinlenerek geliştirdiği Bovarizm kavramı gibi pek çok uğraktan geçerek içsel yaranın ve eksikliğin ustalık romanlarında nasıl olup da bir edebiyat malzemesine dönüşebildiğini gösterecek bize. Ayna bağımlısı Bihter'i de benzer kahramanlarını da gülünçleştirmek yerine onlara anlayışla yaklaşabilmiştir Halid Ziya çünkü

> ayna bağımlılığının içerdiği müebbet çocukluğun, marazilikle ve nazeninlikle özdeşleştirilmiş bir etkilenmişliğin aynı zamanda kendi romanının da yazgısı olduğunu, kendi "edebiyat maraz"ının da nasıl bir ayna bağımlılığı içerdiğini görebilecek kadar bakabilmişti romanlarındaki aynaya. (2004d: 167)

Ayna sahnesinin çağrılması estetik bir jesten ibaret kalmamış, bütün metnin ulaştığı sonuca giden yolda zarif bir dramatik müdahale olarak okurun zihnine çivi gibi çakılmıştır. Kim bilir, belki okur da kendi maruz kaldığı ayna çağrılarını düşünmek zorunda kalacaktır.

Beni özel olarak etkileyen yazı sonlarında da karşımıza çıkan sahneler var. Aklıma, "Oyun ve Adalet" yazısı geliyor burada. *Tutunamayanlar*'da, ezilenlerin yargıç, eziyet edenlerin suçlu koltuğuna oturacağı hüküm günlerinde yargıçların listesinin yapıldığı sahne alıntılanır. Bundan üç yıl önce yazılmış, "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay" yazısında da aynı sahne vardır. Orada "Oğuz Atay'da karşılığını bulmamış bir adalet duygusu var" diye sona eriyordu yazı (Gürbilek, 2010f: 46). Şimdi bu tema bir adım daha ileriye götürülmüş, mahkeme sahnesinin ardından *Tehlikeli Oyunlar*'daki yargılama sahnesi çağrılmıştır. İyicil ve umut vaat eden ilk sahnenin etkisini düşürmek istercesine konuşturulmuştur kötü çocuk Hikmet Benol: "Yargılama filan yok. Biz ceza vereceğiz" dedikten sonra eklemiştir: "Aslında biz, herkesle birlikte, kendimizi de cezalandırmak istiyoruz." Deneme, sade ve kuvvetli bir yorumla sona erer:

> Atay'da bir yargıç kürsüsü vardır, evet, ama o kürsüde oturan birden kendisine ait gizli bir kötülüğü fark etmiş, yargılama boyunca bunu bir türlü aklından çıkaramamıştır. Bu yüzden Atay'ın mizah dolu adli oturumlarında haksızlıkların giderileceği,

başkalarına duyulan öfkenin yatışacağı ütopik bir ufuk kadar, bir bağışlanma isteği de vardır: "Genel af ne zaman çıkacak albayım?" (Gürbilek, 2010c: 31-32)

On yıl sonra *Mağdurun Dili*'nde, on yedi yıl sonra ise *Sessizin Payı*'nda bir daha karşımıza çıkana kadar adalet temasını; kötülüğü dışarıya atan, mağdurluğu kendine yakıştıran tavrı eleştiren bu eşsiz yorumla hatırlayacaktır okur. Denemenin uzun soluklu ve farklı kitaplara yayılmış meselesi yanlışlarla doğruları ayıklamak değil, kendimizde de kıstırdığımız yanlışın doğruya dönüşebilme ihtimalini takip etmektir çünkü.

Yazarlar ve yapıtların hipotetik olarak bir araya getirildiği, karakterlerin özenle seçilerek oynatıldığı sahneler de önemli. "Tanpınar'da Hasret, Benjamin'de Dehşet" örneğin:

> Benjamin kendiliği her şeyden çok önemsemiş bir kültürde kendini kaybetmenin devrimci bir yanı olduğunu düşündü. Tanpınar'sa "hep kendini inkara yönelmiş bir Şark"ın çocuğu saydığı için kendini, "kendine dönmek" gerektiğinde ısrar etti. Birbirilerini anlayabilirler; ama anlaşmaları zor. Benjamin'le Tanpınar Paris'te karşılaşsalardı eğer, Tanpınar Benjamin'i fazla radikal, fazla isyankar, düpedüz komünist bulurdu. Benjamin'se Tanpınar'ı kendine döneyim derken muhteşem rüyaya fazla kapılmakla, "yalnız milli olan şeylerin peşindeki darlaşma"yı övmekle, hepsinden önemlisi kültüre daima eşlik eden dehşete gözlerini kapamakla suçlardı. (Gürbilek, 2011h: 137)

Yazarların tek başına oynadıkları sahneler de yok değil. "Yanlış Hayat"ta Tolstoy'a Rus Devrimi'nin arifesinde okuttuğu replikler örneğin: "İğrenç beden çağrılarından kaçtım, ama onlara hep boyun eğdim. Anna'nın bu çağrılara kulak verdiği için ölmek zorunda olmadığı bir dünya için ben ne yapabilirim? O zembereği baştan kurabilmek için ne?" (Gürbilek, 2015d: 57)

Yazarın yazının meselesiyle ilişkilendirmeye özen gösterdiği kendi öznel deneyimi üzerinden kurduğu sahneleri de unutmayalım. "Memur Çocukları, Ev Ödevleri, Pazar Öğleden Sonraları"nda Tezer Özlü'nün anlatımıyla başladığı ama sonra kendi çocukluk hikayelerinden imgelere yer açtığı bölüm örneğin: ahududu likörü, soğuk misafir odası, kapağı kapalı şekerlik, vitrin, eğreti duran takvim, çini tabak, *Hayat* ansiklopedileri, Gelincik sigaraları, plaketler gibi pek çok nesnenin geçit yaptığı bir memur evinin içine gireriz (Gürbilek, 2010e: 67). "Babalar ve Ustalar"da Oğuz Atay'ın kendi babasına yazdığı mektuplarla yazarın kendi babasıyla yaşadığı deneyimin birbirine karıştığı yerleri de düşünebiliriz (Gürbilek, 2011i). "Taşra Sıkıntısı"ndan şu bölüm ise taşraya dair bugüne kadar okuduğum en yoğun, en çarpıcı ve sahici tasvirlerden:

> Taşra sıkıntısı adını verelim buna; taşra sözcüğüne yalnızca mekâna ilişkin bir anlam yüklemeden, yalnızca köyü ya da kasabayı kastetmeden; onları da, ama onların ötesin-

de, şehirde de yaşanabilecek bir deneyimi; bir dışta kalma, bir daralma, bir evde kalma deneyimini, böyle yaşanmış hayatları ifade etmek için. Evde kalmanın, yaşlı bir anneyle paylaşılmak zorunda olunan hayatın, hep aynı yatakta istenmeyen bir kocayla birlikte yatmanın, yük olduğunu bile bile bir ağabeyin evinde yenen yemeklerin, akşamdan akşama görülen sert bir babanın huzurunda, uzayıp giden çatal bıçak sesleri eşliğinde, hiç konuşmadan yenen akşam yemeklerinin sıkıntısı. Evin içinde, dört duvar arasında, dantelli tül perdelerin ardında yaşanan bir sıkıntı. Her gün aynı saate geçen bir trenin sesinin böldüğü, tren ufukta kaybolurken yeniden bütün ağırlığıyla çöken; yolu kasabaya düşmüş bir kervanın çanlarıyla dağılan, çan sesleri sönüp gittiğinde daha da artan bir sıkıntı. Ancak taşrada bulunmuşların, hayatlarının şu ya da bu aşamasında taşranın darlığını hissetmişlerin, hayatı bir taşra olarak yaşamışların, kendi içlerinde bir şeyin daraldığını, benliklerinin bir parçasının sapa ve güdük kaldığını, giderek bir taşradan ibaret kaldığını hissedenlerin anlayabileceği bir sıkıntı. Ancak küçük bir pencereden gün boyu sokaktan geçenleri seyretmenin, bütün gün deniz üstünde taş sektirmenin, uzayıp giden dedikoduların, bütün gün kahvede tavla oynamanın, açık saçık fıkraların, horoz güreşlerinin, gizlenmek zorunda olunan cinsel düşlerin bir an için eritilebildiği, giderek daha da arttırdığı bir sıkıntı. Taşrada her gün yaşanan, şehirlilerinse en çok Pazar öğleden sonralarından tanıyacağı bir sıkıntı: Başkalık vaat eden hafta sonunun bittiği, bütün gün evde olan sinirli bir babanın gözüne batmadan katlanılmak zorunda olunan, radyoda maç nakleden spikerin sesinde uzayıp giden Pazar öğleden sonraları... Çocukluğumdan tanıdığım bir sıkıntı bu. Yalnızca çocukluğum taşrada geçtiği için değil, çocukluğun kendisi bir taşra olduğu için. (Gürbilek, 2010g: 55-56)

Taşranın kışkırttığı duyguları sadece bir kasaba hayatıyla ve fiziksel mekânla değil ruhsal mekândaki sıkıntı ve daralmışlık deneyimiyle eşitleyen, bu duyguları okura da geçiren, sonrasında çocukluk dönemini bir taşra olarak yeniden tarif eden satırlar: Denemeyi edebiyata yakınlaştıran anlatımlar bunlar – ele aldığı yazarların hiçbirine tam olarak benzemeyen bir üslupla yazılmış; denemecinin berrak, sıkı gözleme dayalı, ayrıntıları kaçırmayan ama bir laf kalabalığına boğmayan; zihnimizde sadece görüntüleri değil duygu hâlini de canlandırmamıza olanak veren dilinin edebiyata göz kırptığı; edebiyattan aldığımız hazza çok benzer bir haz yaşattığı; edebiyat, inceleme ve deneme arasındaki ayrımları bulanıklaştırdığı anlar.

Gürbilek'in ustaca geçişleri var; yapıttan kendi sesine, sonra tekrar yapıtın sesine döndüğü, ikisinin birbirine karışarak melez ve derinlikli bir ses yarattığı yerler var. Bunlardan biri, en sevdiğim yazılarından olan "Çiftkalpli Yapıt"ta, Leyla Erbil'n *Cüce* romanında tepe metaforunun kullanıldığı bölümü incelediği yer: Zenime, tepeye varıp başka tepeleri gördüğünde doruğun aldatıcılığını da fark etmiştir. Buradan Bilge Karasu'nun hem düz anlamıyla hem de metafor olarak kullandığı tepeye göndermede bulunulur; yazarın kendi tepe imgesiyle Leyla Erbil'inkini karıştıran bir anlatımla devam edilir:

Yaşamın eksik parçasını bulmak için *tırmanılan doruktaki aydınlık tepelerin*; gelmişi, geçmişi ve geleceğiyle tüm ömrün, ama aynı zamanda yapıtın sınırlarının da görül-

> mesini sağlamış gibidir. Ne kadar iyi dokunmuş olursa olsun yazının da görelileştiği, kederli, ama bir o kadar da ışıltılı an. Cüce'nin kendisinin de *tepeler arasında bir başka tepe* olduğunun sezildiği, yazarın kendi metnine *bir başka tepeden* bakabildiği an... Yoksa bir kez *tepeye çıkıp inişe katlandıktan sonra .... tepenin tepe olmadığını gördüğünde*, yaralı doğup yaralı öleceğini anlamış, tırmanmanın boşunalığını fark edip vazgeçmeyi öğrenebilmiş midir? (Gürbilek, 2004a: 240-41, vurgular bana ait)

Yazarın soruyu okura ve kendisine de sorduğunu bilecek sezgiye sahip okur, sağaltıcı bir yanıtı Gürbilek'in yapıtının bütününden çıkarsayabilir: Başka tepeler sınırlarımızı hatırlatır, evet, ama tepeler; bu kibri törpüleme, bir yatışma, tam da o sayede yapıtın ve yaşantının kıymetini bilme çağrısıdır da.

Dramaturjiden yola çıkarak Gürbilek'i edebiyata yakınlaştırdım ve yakıştırdım ama bir edebiyatçıdan, edebiyat eleştirmeninden, hatta denemeciden ziyade edebiyatı, kuramı, deneyimi, analitik becerileri, felsefi bakışı bir araya getirebilen özgün bir düşünür olarak onu görmek daha doğru olacaktır.

Yazının kurgusu

Dramaturjik göz, yazının kurgusuna nasıl karar verir? Tek bir kurgu olduğunu söylemek mümkün değil bu denemelerde. Yazar bazen, tuhaf ve yadırgatıcı gözüken bir cümleyle, alıntıyla ya da argümanla başlar. Orhan Koçak, Vüs'at O. Bener, Yusuf Atılgan ve Bilge Karasu'yu tartıştığı dört yazıda bu tekniği görmek mümkün. "Kapıdaki Çatlak", Adorno'nun Benjamin'in yazılarındaki masallara yakışacak bir mutluluk vaadinden söz edişiyle başlar. Hemen ardından itiraz gelir: Koçak'ın yazılarına giriş için mutluluk vaadinden başlamanın yanlış olduğunu söyleyeceklerin haksız olmadığını zira Koçak'ın mutsuz bilincin yazarı olduğunu söyler (Gürbilek, 2011d: 201). Benzer bir durum "Anlatabilmeliydim"de de var: Vüs'at O. Bener'le ilgili bir yazıya iyi, doğru, güzel yaşamdan söz ederek başlamanın doğru olmadığının farkındadır yazar zira giderilmez eksikliğin, yokluğun, inançsızlığın, kaba, ters, hoyrat ayrıntıların yazarıdır Bener (Gürbilek, 2004c: 199). "Taşra Sıkıntısı"nda Yusuf Atılgan'ın, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Edebiyat Fakültesi'nde öğrencisi olmasının yazarlığına olan etkisini anlattığı alıntıyla başlar (Gürbilek, 2010g: 47). Ardından bunun yadırgatıcı olduğunu belirtir zira iki yazar mizaç ve üslup açısından iki zıt kutupta yer almaktadırlar. Tuhaflık gibi gözüken şey kimi zaman da yazının sonunda yer alır. "Büyümenin Tarihi"nde, yazının başında kendisini yönlendiren düşüncenin, Bilge Karasu'nun yapıtında bir iyilik arayışı olduğu düşüncesi olduğunu söyleyecektir (Gürbilek, 2010b: 91). Oysa Karasu'nun içeriği yabanıl, yırtıcı ve serttir.

Ayrıntı muamelesi yaptığımız, tekrar eden kalıplara, eğilimlere, hakim renklere dikkat ettiğimiz için yadırgatıcı gözükenin bu kadar ciddiye alınması ya da tuhaf olana sapma okuru şaşırtabilir. Gürbilek denemesinde yadırgatıcı olan; betimleyici bir jest, geçerken değinilecek bir ayrıntı değildir. Tersine, yazar bu-

rada iki şey yapar: Birincisi, baştan verili bir kanaati doğrulayacak verileri değil ona aykırı gözükenleri de ele alarak bir açıklama çabasına girer. İkincisi ise yadırgatıcı gözükeni deşerek yapıtı ya da yazarı belli anlarda göreceleştirip söz konusu tuhaflığın, yapıtın bütününde nerede durduğunu, neye denk düştüğünü, anlamın inşasındaki rolünü kavramaya çalışır. Nitekim Orhan Koçak'ta söz ettiği mutluluk vaadini gerekçelendirmek için onun yazın serüveninde dolaşacak; Atılgan'ın yapıtında, bizi onun Tanpınar'a yakınlaştığı lirik anlara götürecek; Bener'deki sert, gergin, karanlık içerikten geçerek "yazıda yalanı, çıkarı, şıklığı geride bırakabilecek bir içtenlik anı olsun" isteyen Bener'i bulmamıza yardım edecek (Gürbilek, 2004c: 207); ya da Karasu'da yırtıcılığı dengeleyecek ikinci bir içeriğin şansız, şerefsiz ama umudu da içeren bir hayata duyulan inancın nerelerde belirdiğini anlatacak (Gürbilek, 2010b: 90). Dahası var: Yapıtın sırayla mutsuz bilince yönelen arzusunun (Koçak); tutuk ve sade dili koruma çabasının (Atılgan); duygusallık, kofluk, gülünçlük tuzaklarıyla yüzleşme dikkatinin (Bener); yırtıcı, kanlı, karanlık taraflarla didişme çabasının (Karasu) aslında zihnin gerisinde korunmuş diğer yanlarla (sırasıyla hakikat, bütünlük, içtenlik ve iyilik arayışı olarak tarif edilen şeylerle) birlikte düşünülmesi gerektiğini, ikincisine ulaşılabilmesinin ancak birinciden geçerek mümkün olduğunu gösterecek.

Tek bir defada her şeyi anlatmaya çalışmayan bir denemeci var karşımızda. Bazen en baştan okura temel argümanını ve ulaşacağı sonucu söyleyiveriyor. Tansiyonu azaltmıyor bu yöntem; tersine heyecanı arttırıyor. Okur, yazarın bu sonuca acaba nasıl ulaşacağını soruyor içten içe. "Oyun ve Adalet"ten bir bölümü hatırlayalım:

> Atay'ın oyunlarında haz kadar endişenin, isyankar bir içerik kadar suçluluk duygusunun, alay ettiği nesneye yönelmiş bir yıkıcılık kadar yıktığını içerme, onarma isteğinin de payı vardır. Hatta, bu ikinci saydıklarım ağır basar. Özgürlük duygusundan çok, haklılık zemininin kaydığı bir ortamda her şeye rağmen bir adalet duygusunu koruma çabası öne çıkar. Ben bu yazıda ... adalet duygusunun Atay'da nasıl kendisini ancak oyunla birlikte var edebildiğini incelemeye çalışacağım. (Gürbilek, 2010c: 12-13)

Aynı soruna farklı pencerelerden, temalardan ve problematiklerden yaklaşmak da Gürbilek'in sık başvurduğu yöntemlerden biri. "Meseleyi incelemenin tek bir yolu yok, bir başka kapıdan girdiğinizde bir başka şey söyleyecektir size" diyor sanki yazar. "Oyun ve Adalet" yazısında, önce dil üzerinden ele aldığı adalet temasına (Gürbilek, 2010c: 13) ileriki sayfalarda bir başka açıdan yaklaşır: "Aynı soruna bu kez dil değil mekân açısından yaklaşmayı deneyelim" der (2010: 20) ve Hikmet'le Hüsamettin Albay'ın yaşadığı gecekondu mekânına götürür bizi. "Büyümenin Tarihi"nde de aynı şeyle karşılaşıyoruz: Önce Bilge Karasu'nun kitaplarındaki yırtıcı içeriğe, hayvan imgelerinden yaklaşarak başlar;

"Aynı soruna bu kez imgelerden değil, bir temadan yola çıkarak yaklaşmayı deneyelim" (Gürbilek, 2010b: 85) diyerek gözünü usta-çırak, yaşlı-genç ikiliklerine çevirir.

Yazar bazen de okuru bilerek bekletir. "Orpheus Çıkmazı"nda, üvey oğlunu kaybedip ardından bunu edebiyat yapıtının malzemesi yapan Dostoyevski'yi anlatan Coetzee'nin de kendi oğlunu kaybettiğini öğrenmemiz için 23 sayfa beklememiz gerekecektir (Gürbilek, 2015f). Yazar tarafından bu bilgi, kişisel yasla toplumsal yas arasındaki sınırların bulanıklaştığı an verilecektir. "Mırıltıdan Dile"nin girişindeki üç hikâyeyle ilgili de benzer bir durum mevcut. Jean Genet, Tuncelili kadın ve sözcüklerden büyülenen şaire ne olduğu yazının sonunda aktarılacak, bu bilgiler yazı boyunca tartışılanların ışığında anlam kazanacaktır (Gürbilek, 2010a).

"Ben de İsterem" yazısında, 1980'lerle 1970'leri karşılaştırdıktan sonra şöyle söyler:

> Bu hikayede yanlış anlaşılabilecek, *kısmen de yanlış ifade edilmiş bir yan* var." 80'ler sonrası dönem kendini bize bastırılmış arzunun nihayet ortaya çıkması olarak sunduysa da, aslında burada arzusuzluktan arzuya doğru ilerleyen bir süreçten değil, arzunun dinamiğinin değiştiği bir süreçten söz ediyoruz. Şöyle söylemek daha doğru olacak: Geçmişin, tek tek istekleri bütünsel bir hikaye içinde eriten mutlak arzusu çözülmüş, bileşenlerine ayrılmıştı bu süreçte. Arzuyu önündeki mutlak engelle tanımlayan, bu sayede ona bütünsel bir yapı kazandıran, her bir tek isteği bir büyük kültürel talebe, bir dünya meselesine dönüştüren ("Batsın bu dünya") hikaye ortadan kalkmıştı. (Gürbilek, 2012c: 17)

Bireyler kendi taleplerini en kısa vadede, gerçekleştirilebilir hedeflere doğru yöneltmişlerdi çünkü. Daha ilerleyen bir bölümde "bu hikayede *hâlâ eksik bir yan* var" diyecek (2012c: 19) ve 1970'lerin onurlu, sevgiliye kavuşamayan, arzusunu bastıran söyleminin yanında bir an önce arzularını doyurmak isteyen, belki de 1970'lerde yaşanan pornografi patlamasında en iyi ifadesini bulan bir ikinci söylemin varlığına işaret edecek.

Neden eksiklerden, yanlış anlaşılabilecek olandan, kısmen de yanlış ifade edilmiş olandan söz ediyor yazar? Bu basitçe kurguya estetik bir boyut katma isteğinden gelmiyor. Yukarıda gerçekliğin kendini bir defada ele vermediği düşüncesinden, nesnenin farklı görünümlerine bakma çabasından bahsetmiştim. Eksikler ve yanlışlarla düşünmek, bence tam da böyle bir düşünme biçiminin dildeki karşılığı. Her şeyi kapsayıcı bir bütünlük vaadi de –Borges'in haritası gibi– gerçeklikle birebir örtüşen bir yapıt da mümkün değildir. Dil aksar, kesintiye uğrar, eksik ve yanlış aktarır. Düşünce, –içinden çıkıp geldiği gerçeklik gibi– çelişkilerle, eksiklerle, hatalarla, tekrarlarla, eklentilerle, tashihlerle, iptallerle ve müzakerelerle ilerler. Yazının yapboz gibi kurgulanması biraz da bundan: Sahneler, tasvirler, kuramsal tartışmalar, biyografi notları, tarihsel bilgi-

ler, yanlışlar, tereddütler... Gürbilek denemesinde, hepsi birbiriyle iç içe geçerek resmi oluşturur.

Eksiğin diğer anlamını da atlamayalım: Yazarın kendisini bekleyen bir sonraki denemeyi, önceden kurguladığı bir bütünün parçası olarak değil de asla tamamlanmayacak bir bütünün eksiğine yerleşecek yeni parça olarak tarif etmesinin (Gürbilek, 2015a: 16) anlamı da belirginleşmiştir belki şimdi.

Bakış/nesne ilişkisi

Nesnelerle kurulan ilişkide, bir kez daha Benjamin'in etkisini hatırlamak gerek. *Son Bakışta Aşk*'a yazdığı "Giriş"te anlatıyordu Gürbilek: Yazmayı bir temrin olarak gören Benjamin, "eşyayı soyutlamanın imkânlarıyla değil, kaydederek, suretini çıkararak, tekrarlayarak" tanımak istiyor (Gürbilek, 2008: 26), nesneler arasındaki yakınlaşmalara ve kümelenmelere önem veriyordu. Zihin "geçmişin ya da uzak ruhsal dünyaların ifadelerini kendine mâl etmek, kendi fantezilerinin parçası kılmak yerine nesnenin ve olguların konuşmasına izin vermelidir" diyordu (2008: 31). "Vitrinde Yaşamak" (Gürbilek, 2011a), "Vicdan ve Teknik" (Gürbilek, 2011j), "Adlandırılmak" (Gürbilek, 2011k), "Acıların Çocuğu" (Gürbilek, 2012d), "Yabancının Ölümü" (Gürbilek, 2012e) ve "Ben de İsterem" (Gürbilek, 2012c) gibi yazıların tam da bu uyarıyı dikkate alırcasına yazıldığı söylenebilir. Şehrin vitrinleri, arabesk şarkılar, özel hayatı ortaya döken medya haberleri, ağlayan çocuk posteri, bir gazinodaki şarkıcı portresi... Benjamin'in koleksiyoncusunun bakışıyla toplanan, geçmişe ve bugüne ait, ışığı sönmüş ya da hâlâ canlı imgeler, kişiler, resimler, gazete haberleri, popüler kültür ürünleri masaya konulmuş; başkalarının iktidarı, fantezisi ve hafızasına kaydedildiği biçimlerinden kopup konuşabilmeleri umulmuştur. Etrafında olup biten kültürel değişimi topyekun bir şekilde, belli başlıkların altına sıkıştırarak değil tekil nesneler üzerinden, onlara yakından bakarak, onları anlamlı kılmaya çalışarak, onlar adına değil onları konuşturarak düşünmek istemiştir yazar.

Gürbilek, edebiyat yapıtlarını incelediği yazılarında da yapıtta bütün karmaşasıyla işlenen yaşantıları geriye itmeme derdindedir:

> Kavramsal düşünce önemlidir; ama kavramların bazen taşlaştığını, kavramaya aday oldukları içerikleri anlatmak şöyle dursun anlatılmalarının önünde bir engele dönüştüğünü biliyoruz. Belki de en çok bu yüzden, *yaşantının sarsıcı içeriğinin unutulmasına razı olmadığı için* önemlidir güçlü edebiyat. ... Aşağılanmış olmanın insanı bazen nasıl kapanmayan bir yaradan ibaret bırakabileceğini sanki bütün yönleriyle anlayalım diye dokumuş gibidir Dostoyevski romanlarını... *Kumarbaz*'da Aleksiy sokakta göz göze geldiği baronesin kendisine bir solucanmış gibi baktığını düşünür. *Yeraltından Notlar*'da yeraltı adamı başkalarının gözünde bir sinek kadar değeri olmadığına inanır. *Karamazov Kardeşler*'de İvan kendini bir tahtakurusuna benzetir. *Öteki*'nde Golyatkin bir böcek gibi yerin altında kaybolmak ister. *Suç ve Ceza*'da Raskol-

> nikov böcek değil insan olduğunu kanıtlayabilmek için kan döker. Sonunda yine kavramlara varırız ama tekil deneyimin çarpıcı içeriğini, kendini solucanmış gibi hisseden insanın ürkekliğini, oradaki korkuyu ve öfkeyi bir daha kavramın içine çekmiş, kavramı yeniden şekillendirmeye çağırmıştır edebiyat. (Gürbilek, 2013e: 12, vurgular bana ait)

Kavramları reddetmekten değil; kavramların, ampirik gerçekliği tam da belinden tutup sıkı sıkıya "kavrayacak" kapasitesini arttırmaktan söz etmektedir yazar. Aslında soyut kavram denilen şeyin kendisinin nasıl da somutla bağlantılı bir şekilde inşa edildiğini biliyoruz. Hegel'in dediği gibi en soyut kavramlar en zengin somutluğun içinde ortaya çıkarlar: Tali ya da belli bir sayıdaki olaydan değil, tek tek ifade edilemeyecek kadar genelleşmiş, yoğunlaşmış bir olgular bütünüyle karşı karşıya olduğumuzda soyut kavramlardan bahsederiz. O nedenle kavram da nesnenin içinden çıkar. Denemeci, Benjamin'in nesnenin çoğul görünümlerini, parlayan ve yiten ışıltılarını hiçe sayabilen yüksek soyutlamalara olan temkinliliği ile nesnelerin de konuşabilmek için bir takım soyutlamalara ihtiyaç duyduğu gerçeği arasındaki gergin ipte yürümek zorundadır. Bu gerilim *Sessizin Payı*'nın girişinde şöyle tarif edilir:

> ... bir yol ayrımında bulur kendini denemeci. Ya konusunu tekil, benzersiz, kıyaslanamaz bir şey olarak ele alacak, onu el yordamıyla kurcalayacak, ona gömülecek, orada kaybolmayı göze alacaktır. Ya da onu başka şeylerle ilişkilendirecek, ona bir geniş açı, bir bağlam kazandıracaktır. Birincisi duyunun, izlenimin, deneyimin yoludur: Nesnesini bütün tekilliğiyle konuşturabilmek için nereye çıkacağını tam kestiremediği bir patikada dalgın, telaşsız bir dikkatle yürür denemeci. İkincisi kavramın yolu: Nesnesine bu kez kuşbakışı bakabileceği bir yüksekliğe, tümeli tarayan bir mesafeye yerleşir denemeci. Hangi yoldan gitmeli: Yürüyerek mi kat edeceğim yolu, yoksa üzerinden uçakla mı geçeceğim? Tekilin yolu mu, kavramınki mi? (Gürbilek, 2015a: 12)

"Tekil anın çözümlenmesinde bütünün kristalini keşfetmek" denemenin ütopyasıdır.

Kavramsal araçlarla inşa edilen kuramların kullanımında gösterilen dikkat de kayda değer. Bu açıdan Gürbilek'i; kuramın rolünü, "simgesel eylemin kendisi hakkında, yani insan yaşamında kültürün rolü hakkında söyleyeceklerinin *ifade edilebileceği bir söz dağarcığı sağlamak*" olarak tarif eden Geertz'e yakınlaştırıyorum (Geertz, 2010). Bu; kuramın rolünü olguların hepsini açıklayacak bir "çerçeve" yaratmak ya da mevcut diğer çerçevelere zıt, alternatif yaratmak olarak düşünmüş çoğumuz için deyim yerindeyse "hafif" bir tanım. Oysa bu denemelerde kuram çerçevelemez, probleme –kendisinin sık kullandığı ifadeyle– "ışık düşürür", onu belirginleştirir, açıklamaya yardımı eder; aynı zamanda kaçınılmaz olarak problemin bazı taraflarının üstünü örtüp onu gölgede bırakır. Kuram yazıya hükmeden değil ona eşlik eden, nesneyi tahakküm altına alan değil onun konuşmasına aracılık eden bir rol üstlendiğinde; yukarıda söz ettiğim

denemelerde kuramın nasıl işe koşulduğunu anlamak da daha kolay olacaktır. Bu yazılarda özel hayatın patlaması Richard Sennett'in kamusallık kavramıyla (Gürbilek, 2011l), ölüm ve çocukluk Ariès'le (Gürbilek, 2012e), cinsellik Foucault'yla (Gürbilek, 2011k), vitrinlere dikilen gözler ise Simmel'le (Gürbilek, 2011a) birlikte düşünülür.

Yine Orhan Koçak'ın yazılarında da görmeye alışkın olduğumuz, kuramın imkânlarını kullanmak kadar sınırlarını kaydetmekten ne anlıyoruz? *Virgül* dergisinde ayrıntılı bir değerlendirme ve eleştirisini yaptığı, René Girard'ın *Romantik Yalan, Romansal Hakikat* kitabında geliştirdiği kuramı Gürbilek'in farklı yazılarında kullanma biçimine yakından bakalım. Girard'ın kuramı Stendhal, Dostoyevski, Flaubert ve Proust romanlarındaki kahramanları takip ederek; romanda işlenen arzuların özerk, kendiliğinden daima dolaylı, devralınmış ve taklit olduğunu, daima bir başkası olma arzusunu içerdiğini söyler (Gürbilek, 2002). Bu nedenle eleştirmenlerin Don Kişot'u, yeraltı adamını özerk, biricik ve kendiliğinden kahramanlar olarak değil, taklit arzunun simgesi olarak okuması ve böylece yapıta dayatılmaya çalışılan romantik gururu geride bırakması; romandaki imkânı, modernlikle birlikte iç hayatın çoktan toplumsal hayattan yapılı olduğunu, arzularımızın hep devralınmış olduğunu bize gösterecektir. Girard'ın kuramı, kapsayıcı gücünü nesnesinin evrenselliğinden aldığını; sadece fikirlerin değil arzu ve özlemlerin de yepyeni pazarlara ve coğrafyalara yayıldığı bir dönemden geçildiğini belirtir. Ancak şerhini düşmekten de geri durmaz: Girard'ın yaklaşımı, her şeyde metafizik bir arzu gördüğü, neredeyse Birinci Dünya Savaşı'nı bile bu terimlerle açıkladığı, ulusal ve kültürel farkları yok saydığı oranda zayıflamaktadır. Gürbilek'in "Çiftkalpli Yapıt" yazısında Girard karşımıza şöyle çıkar:

> "Eğer aynı nesne kendisi için önce bir büyülü miğfer, sonra basit bir traş kabı olmasaydı Cervantes de Don Kişot'u yazamazdı" der Girard. Cüceyi şimdi bir cüce olarak algılayan, ama eskinden onda baştan çıkarıcı bir Menipo, dev bir erkeklik organı, tanrıçayı kafasında yeniden yaratan bir Zeus, müritlerini iğdiş ederek olsa da onlara totem olmuş bir Tanrıçayı gördüğünü unutmayan Leyla Erbil için de öyle. (Gürbilek, 2004a: 239).

Girard'ın kuramını neredeyse tek bir cümlede ifade eden bir cümleyi; Leyla Erbil'in *Cüce*'de yapmaya çalıştığı şeye, bir özerklik alanına geri çekilmesine, çilekeşliğine, ötekine duyduğu tiksintiye rağmen alttan alta eleştirdiği zebani kültürde payı olduğunu fark eden yazarın hikayesine uyarlamak. Bu cümlelerin hiçbiri bir jest değil; argümanı yeniden formüle eden, izah edici güce sahip uzun paragrafların tepe noktalarıdır.

Denemecinin yürürken kendisine eşlik eden kuramcılarla yolunun ayrıldığı zamanlar olacak. "Oyun ve Adalet" yazısında, mizah merkezî önemde olduğu için Freud'le başlar ama sonrasında ekler: "Freud'un mizahta var olduğunu

söylediği özelliklerin birçoğunu onda bulmamıza rağmen başka bir yerden geçilerek, başka bir yol kat edilerek araştırılmalıdır Atay'daki mizah" (Gürbilek, 2010c: 12). Freud haksız değildir ama onun yolu Atay'daki mizahın kuvvetini ve özgüllüğünü anlamamıza yetmeyecektir. Yine aynı yazıda; Orhan Koçak'ın Melanie Klein'ı kullanarak yaptığı yorumu daha ileriye götürür ama bir noktada onlardan ayrılır: "Burada diğer Atay yorumlarıyla, Koçak'ınkiyle de yollarımız ayrılıyor" (Gürbilek, 2010c: 26). Gürbilek bazen de fazlasıyla anlam yüklendiği için açıklayıcı gücünü kaybetmeye başlayan kavramlara ve yaklaşımlara yeni yorumlar getirerek ya da o kavramın ışığını hâlâ koruduğu zamana geri dönerek onu yeniden dolaşıma sokar. "Müebbet Çocukluk"tan şu örnek verilebilir:

> Son yıllarda hem şiirde hem düzyazıda fazlasıyla kullanıldı, fazlasıyla yoruldu ayna imgesi. Psikanalize uzaktan bakan manidar bir motife, dekoratif bir öğeye, bir ayna efektine dönüştüğü de oldu. Ama psikanalizle flörte başlamadan önce, romanın aynayla karşılaşmasında kaygı yaratan bir ruhsal malzeme çıkmış gibiydi. (Gürbilek, 2004d: 144)

Buradan yola çıkarak Halid Ziya ve Tanpınar'daki ayna imgelerine dönüp hem kahramanlardaki hem de yazardaki narsistik yarayı anlamaya çalışır.

Harold Bloom'un "etkilenme endişesi" kuramı, Gürbilek'e *Kör Ayna, Kayıp Şark* başlıklı kitabın ana teması olan edebiyat ve endişe ilişkisinde yol gösterici olmuştur. Gürbilek bu kitapta; Bloom'un tarif ettiği tek ve benzersiz olma arzusuyla, kendinden önce gelene borçlu olma arasındaki endişenin Türkiye'deki edebiyata olan etkisini araştırır: Yabancı ebeveyn olan Batı'ya olan hayranlıkla ondan kötü etkilenme ve kendini yetersiz, eksik hissetme korkusunun, romanın hem bir medenileşme hem de tekinsizlik göstergesi olarak algılanmasının; edebi endişeye eşlik eden ulusal kültürel endişenin peşine düşer denemeci. Bu endişenin özgüllükleri kadar Batı'daki benzerlerine de bakar. Kitabın sonunda ise Bloom'un sunduğu yol haritasının ölçeği, artık işaretleri okumamıza izin vermez hâle gelir. Yeniden "Çiftkalpli Yapıt"taki *Cüce* romanındayız:

> Kitap boyunca bana yol gösteren Harold Bloom'un etkilenme kuramının sınırlarına geldik sanırım. Yaratıcı zihnin arayışını babayla oğul arasındaki oidipal rekabetle, bir baba-oğul çatışmasıyla sınırlayan, yaratıcılığı oğulun kendi kendinin babası olma, o hâlde erilleşme endişesiyle ilişkilendiren edebi soyağacı kuramlarına yapılmış *önemli bir ek* de yok mu aynı zamanda *Cüce*'de? (Gürbilek, 2004a: 238)

Nesne, kurama dönüp göremediğini hatırlatmış ama bununla kalmayıp, onu bir adım öteye götürecek bir şeyler söylemiştir.

Leyla Erbil'i Bloom'un sınırlarını kaydeden, ve/veya onu ilerleten bir yapıt olarak okumasının gerisinde nesnenin dönüp kuramla konuşması kadar önemli bir alt metin daha var bence: Türkiyeli, üçüncü dünyalı bir yazarın, gecikmiş bir

modernitenin yazarının yapıtının da Bloom gibi dünya çapında bir yazarla yan yana koyulabileceği düşüncesi. Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ı ile Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'sini birlikte okuyan "Batı'nın Cinsiyeti" yazısında da var bu. Said'e göre Doğu-Batı ayrımından kurtulmanın yolu; ayrım yokmuş gibi davranmaktansa, doğal bir hakikat gibi dayatılan söylemin ardındaki görünmeyen çıkarı, siyaseti ve tarihi görünür kılmaktan geçmektedir. Batı'nın kendisine nasıl bir Batı-dışı kurduğu, Batı olmayan yerlerdeki sömürgecilikten ve eşitsizlikten bağımsız değildir. Bu noktada yazar Batı-dışı olanın da kendisine nasıl bir Batı kurduğunun bilgisi olmadan bu hikayenin yarın kalacağını hatırlatır ve Meltem Ahıska'nın *Radyonun Sihirli Kapısı* başlıklı çalışmasına başvurur:

> Türkiye'de milli iktidar Batı medeniyetine dahil olma, ama aynı zamanda bir Türk kimliği inşa etme çifte çabasını gerçekleştirirken kendini Doğu-Batı, milli-modern, iç-dış ayrımlarını sürekli yeniden kurgulayan bir Garbiyatçılıkla tahkim etmiş, toplumu idare etmek ve başka çatışmaları yok saymak için durmadan yeniden üretilen bir Doğu-Batı ayrımına başvurmuştu. (Gürbilek, 2011g: 196)

Tartışmayı ilerletmek için Ahıska'yı seçmesi önemsiz değil: Said'e ve Batı'ya her şeyi açıklayabilen kuramsal üstünlüğü, Doğu'ya da açıklanmaya muhtaç yerli malzemeyi sunmayı yakıştırsaydı eğer böyle yapmayabilirdi. Bunda, Türkiye topraklarında kuramsal ve ampirik, yerel ve evrensel, Batı ve Doğu arasına ayrımlar koymadan düşünce üretilebileceğine duyduğu inancın da payı olmalı. Gürbilek'in denemelerinde Edward Said ve Meltem Ahıska, Harold Bloom ve Leyla Erbil, Dostoyevski ve Yusuf Atılgan yan yana gelebilir; benzer problemlere birbirine benzeyen, birbirini tamamlayan ya da ileriye götüren yanıtlar verebilir.

Benzer bir kaygı "Çocuk Ülke Edebiyatı" yazısında da mevcut. Frederic Jameson'ın üçüncü dünya romanlarının, ulusal alegori olarak okunması gerektiğine dair, daha en başından fazlasıyla indirgemeci gözüken teziyle başlar deneme. Ne var ki Türkiye'deki bazı özgün romancıların eserlerinden yola çıkarak, Jameson'ın bu kavramını hemencecik harcamak istemez; tersine, kendi deyimiyle Jameson'ın "bir dizi söylem hatasının arasına gizlenen" (Gürbilek, 2004b: 175) doğrusunu, öncelikle Peyami Safa romanları üzerinden araştırır. İşaret edilen doğrunun, Türk edebiyatının hem bir yarası hem de imkânı olduğunu ileri sürer. Oradan yazar Oğuz Atay'a geçer, Atay'ın yapıtında da alegorik öğeler olduğunu, hatta Atay'ın da bu şekilde okunma yönünde bir isteği olduğunu gösterir: Aklın yerine duyguyu koyan, Batı'dakinin tersine irrasyonel hareket eden insanlardan söz etmektedir Atay. Ama mesele burada bitmez; aksine başlar. Atay'ın çocukları; Batı'ya çamur atan taşralı çocuk olmaktan, Karagözlükten, Doğu'nun sözde içtenliğinden de rahatsızdır. Üst üste yamanmış, birbirine düşman, birbirine dargın pek çok insanın ya da Cemil Meriç'in deyimiyle, içimizdeki davetsiz bir alay misafirin çatışmasını anlattığı için; ulusal alegori tezinin işaret ettiği

problemi roman malzemesi hâline getirdiği ve onunla yüzleşerek ötesine geçebildiği için bir ulusal alegoriden ibaret değildir Atay'ın romanı. Yapıt/nesne ulusal alegoriye baktığında onun güçlü yanlarını teslim etmiş ama kendi zenginliğiyle ve kuvvetiyle onun da güçsüz olabileceği tarafları hatırlatmıştır – hatta neredeyse Jameson'a rağmen.

Anlatımımda üstü örtük kalan bir yan var: tarihsellik. *Vitrinde Yaşamak* ve *Kötü Çocuk Türk*'te Foucault, Ariès ve Sennett'in seçilmesi nedensiz değil. Cinselliği, ölümü, çocukluğu, kamusallığı tarihselleştirerek çalışan yazarlar bunlar. Kullandığı kuramcılardan evrensellik iddiası en yüksek olan Girard'ı bile tam da bu yüzden eleştirir yazar: Kuramı tarihselleştirerek bir okuma yapmanın gereğine işaret eder. Kendisi de nesnesine yaklaşırken onu elinden geldiğince tarihselleştirerek düşünür. "Ben de İsterem" yazısını düşünelim: Orhan Gencebay ve İbrahim Tatlıses karşılaştırmasını, iki farklı dönemin özgüllükleri üzerinden yapar. İbrahim Tatlıses şarkılarında açığa çıkan bir arzu patlamasının daha 1970'lerde de mevcut olduğunu ama kendine tüm bir toplumu saracak meşruiyettense daha sınırlı bir mecrada, bastırılmış bir biçimde yer bulduğunu ileri sürer (Gürbilek, 2012c). Ayrı bir tarihsel analiz yapmaktan değil, nesnenin tarihsel bağımlığını tanıyarak onu incelemekten söz ediyorum. Başka kitaplarında da bu kaygı karşımıza çıkar: Tanzimat döneminin açmazları, Kemalist modernleşme, merkez-taşranın değişen ilişkisi, Doğu-Batı ayrımının yarattığı duyguları iktidarın örgütleme biçimi, 12 Eylül darbesi yazıların bağlamını oluşturur. Basit bir dekor olarak değil, yazarda ve yapıtta gördüğümüz endişe ve çatışmalarda etkisini gösteren, onlara rengini veren, tekil nesnede izi sürülen toplumsal basınçlar olarak varlar.

Şu ana kadar söylediklerimin ışığında bir daha düşünelim: Denemeci, tek bir kuramsal çerçeveden ya da noktadan bakmıyor; patikaların içine gömülerek ve yüksek tepelerde gezerek incelttiği bir gözü var. Bakış, nesnesini de yeniden kuruyor.[10] Peki neler var bu bakışın ardında? Her şeyden önce, yazarın zaman içinde oluşturduğu, benimse yapıtının bütününden çıkarsayıp burada sıraladığım bazı ön kabulleri var: i) Bir yazar da yapıt da tek başına, yekpare bir bütün olarak görülemez. Okurken onların içindeki farklı sesleri, çatışmaları, tereddütleri ve kararsızlıkları duyabilmek gerekir. ii) Güçlü edebiyatın ölçütü dışarıdan bir noktadan değil ele alınan gerçekliğe içkin olarak getirilmelidir (Örneğin eğer bu toprakları şekillendiren kültürel/varoluşsal ve edebi bir gecikmişlik endişesi varsa, bunu yok saymak ya da yüceltmek yerine endişe-

10 Burada Savaş Kılıç'ın *Post Dergi*'de yayınlanan "Dilde Üslup Üstüne Notlar" başlıklı yazı dizisinde bakış ve nesne ilişkisi üzerine açtığı tartışmayı ve yaptığı akıl yürütmeyi hatırlatmak faydalı olabilir: "Bir üslup ancak bir başka üslupla karşıtlık içinde ele alınabilir. Saussurecüler için bu epistemolojik önerme aynı zamanda ontolojik bir önermedir (çünkü dilin epistemolojisinden başka ontolojisi yoktur, bir başka deyişle: "Bakış açısı nesneyi yaratır" hatta –görünen o ki– bakış açısı nesnenin ta kendisidir): Bir üslup ancak bir başka üslupla karşıtlık içinde ele alınabilir, çünkü bir üslup ancak bir başka üslupla karşıtlık içinde var olur." Bkz. Kılıç (2016).

yi ve onun getirdiği çatışmaları yapıtın içine taşımak önemlidir). iii) Edebiyat, "kuramın tatbikat ve talan alanı" olamaz. Kuram, edebiyatın problemini belirginleştirmek ve tartışmak için bir vesiledir. iv) Tuhaf ve yadırgatıcı gibi gözüken ciddiye alınmalı, yapıtın içindeki anlamı düşünülmelidir. v) Okurken, başka manzaralar ve imgeler olduğunu, kendi öznel tercihlerimizin gölgede bıraktığı, kendi bakışımızın kaçırdığı noktalar olduğunu bilmemiz gerekir. Nesnellik, kendi manzaralarımız kadar başkalarınınkini de içermeye başladığımızda mümkün olur. vi) Sonradan yanlışlanan görüşlerin bile "doğruluk anları"nı düşünce sürecinde görmek ve içermek önemlidir. vii) Nesnenin bağlamı ve tarihsel özgüllüğünü tanımak gerekir.

Ön kabuller dışında neler var? Belli kavramsal araçlar, kuramlar var – yazarın farklı zamanlarda devreye soktuğu, imkânları ve sınırlarını kaydederek kullandığı. Her bir incelemede öğrenilen bilgiler ve deneyimlerin toplamı var; bunlar bakışın incelmesini, rafine hâle gelmesini sağlıyor. Böylece hem bir okur hem de yazar olarak denemeci, yapıtta neyin kurcalanması gerektiğine dair sezgiler geliştiriyor. Kendinden önce gelenlerin yapıta dair söylediklerini eklemeyi ihmal etmeyelim: Onlarla girdiği diyalog da –öğrenerek, takip ederek, taklit ederek, didişerek, eleştirerek– birikiminin bir parçası hâline geliyor. İşte bütün bunlar birleşip "bakış"ı oluşturuyor. Okur bu bakıştan görüyor yavaş yavaş aydınlanan nesneyi. Yazının bir aydınlanma anı olarak tarif edilmesi önemli; zira zaman ve mekânında ele alınan nesneyle ilgili bir probleme iyi çalışılmış, hakkı verilmiş bir yanıt getirmek dışında bir tamlık iddiası yok.

Bakışı *oluşturan* öğelerin yanında bir de bakışı *çalıştıran* mekanizma var: yüksek bir soyutlama gücü; sayısız ayrıntının arasından eğilimler kadar tuhaflıkları görebilme, önemli olanı önemsiz olandan ayırt edebilme, birbirinden uzak gözüken olgular arasındaki bağlantıları kurabilme yetisi. Gürbilek denemeleri, tekil ve tümel arasındaki ilişkileri kurabilmek için inceltilmiş bir soyutlama ve analiz gücünün önemini gösterir bize.

Çok özel bir okurdan; yapıta dramaturg gibi yaklaşan, edebi becerilerini denemeci dikkatiyle birleştirebilen, denemeciliğe çok özgün bir boyut katmış bir yazardan söz ettim. Şimdi, bununla çelişir gibi gözüken bir başka yönüne eğileceğim. Dikkatli okur şunu fark edecektir: Yazar özenle uyguladığı bazı düşünme ve yazma teknikleriyle; genişlettiği, oynadığı ya da vazgeçtiği kavramlarla; zoom yapmak ve geniş açılı objektifi takmak arasında gidip gelen ayarlarıyla; sorduğu sorularla öğrenilebilir ve uygulanabilir bir yöntem de önermektedir. Diğer bir deyişle yazarın diyalektik düşünme ve yazma tarzı, –neredeyse bir *Cahil Hoca* ilkesi gibi (Rancière, 2014)– öğrenilebilir çünkü yazar, nesneyi konuşturmaktan söz ediyordur; kendi personasının keşfettiği biricik sonuçlardan değil, zaten yapıtın içinde olan sesleri dile getirmekten, o seslerin daha iyi duyulmasını sağlayacak soruları, bakışı, derinlikli kavrayışı geliştirmekten söz ediyordur. Her isteyenin Gürbilek gibi denemeler üretebileceğini söylemiyorum.

Bu, yazarın otuz yıllık birikimine ve kendi yeteneklerine haksızlık olurdu. Daha ziyade, yeterli dikkati ve özeni gösteren, emek vermekten kaçmayan, nesneleri taşlaşmış kavramlara mahkum etmeyen, sahici bir dertle, severek ve merak ederek nesneye/yapıta eğilen, (romantik) yalanlardansa (romansal) hakikatin peşinde olan herkesin kendi alanında benzer okuma/yazma/düşünme/çalışma duyarlılıkları ve yolları geliştirebileceğini söylemek istiyorum. Denemeler okurdan zahmet istiyor, doğru, ama anlaşılmak için gerekli her tür fırsatı da sunuyor okura. Onu zoraki söz oyunlarına, onlarca kuramsal referansa boğmuyor; birlikte düşünmeye davet ediyor. Denemelerin baştan çıkarıcılığı, yazarı gibi ince bir bakış geliştirme arzusunu da kışkırtabilmesinde bence.

Nesneye son bir kez geri dönersek... Bakış nesneyi kurar, doğru, ama nesne de denemeciye yüzünü çevirip konuştuğunda, onun da bakışı yeniden kurduğu anlar olacak. Bu anları iyi yakalayabildiği, nesneden gözünü kaçırmadığı, Orhan Koçak'ın şu uyarısını çok ciddiye aldığı için de iyi bir denemeci olabilmiştir Gürbilek:

> ... malzemenin de konuştuğunu, bir şeyler söylediğini, demek kavramsallık üzerinde hak iddia ettiğini kabul etmek gerekir. Teori, nesneye yönelirken, nesnenin de –her zaman çapraz kalan bir yoldan bile olsa– teoriye doğru çoktan yönelmiş olduğunu görebilmelidir. (Koçak, 1996: 96).

Sonuç: Politik imgelem

> İnsanlık önüne ancak çözebileceği sorunları koyarmış. Bunun iki ayrı yorumu olabilir. Biri şu: Önümüze çıkan sorunların üstesinden ne olursa olsun gelebiliriz. İkinci yorum, sınırları kaydetmek zorunda: Evet, insanlık önüne ancak çözebileceği sorunları koyar. İçinde yaşadığımız dünya, yapıp ettiklerimiz birer cevapsa eğer, o zaman bir kez daha düşünmemiz gerekiyor. Peki bunun sorusu neydi?" (Gürbilek, 2011m: 19)

"Peki bunun sorusu neydi?" Soruları tersinden sorabilen, yanıtı bilinçli olarak eksik bırakarak ilerleyen, nesnenin üstünde dolaşan gölgeler yer değiştirdikçe ışığı tekrar farklı açılardan onun üstüne doğrultan, kendi tarzına en aşina olanları bile her defasında şaşırtmayı becerebilen bir yazarın erken dönem sorularından; bana çok ağır gelmiş bir soru bu.

"Suç ve Ceza"da, sermayenin genişlemesi, "Devletin bekası için gerekli koşullar nasıl oluşur?" sorusunu soranların yanıtından ibaret olsaydı başımıza gelenler bir parça rahatlatıcı olabilirdi. Düşman belli olurdu çünkü; bizler, emeğinden başka satacak bir şeyi olmayanlar, mülksüzler ve muhalifler mağdur olurduk. Ama öyle değil. Soru "Amirimden aldığım görevimi yerine getirdim mi?", "Evet, büyük suçlar işleniyor ama benim kendi işime bakmam gerekmez mi?" ya da "Evet, piyasalaşma belki adaletsizlik getiriyor ama çalıştığım yerde döner

sermaye varsa benim de payımı almamda ne sakınca olabilir?" olduğu an hepimiz 12 Eylül ya da herhangi bir felaket sonrasının, adım adım döşenen bir dönüşümün de aktörleri olmuşuzdur.[11] "Bunun sorusu neydi?", bizi de fail yaptığı ölçüde ağır bir sorudur. Onunla yüzleşmek kendi acizimizi teslim etmemiz anlamına da gelir.

Terazide sert bir soruya eşlik eden bir başka soru daha var; bunu da Gürbilek denemelerinin fiziki coğrafyasında patikalar ve manzaralar kadar gelgitlerin de olmasına borçluyuz. Sınırları ve karanlığı kaydetme kararlılığı ile değişim umudu arasındaki gelgitler bunlar. Gelgitin alçalıp kumları görünür kıldığı ışıklı anlarda, sert sorular ütopik imkânın sorularıyla yer değiştiriyor. Böyle bir ânın sorusuyla yazıyı bitirmek istiyorum ben de; Oğuz Atay romanlarından süzülüp gelen, "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay" yazısında formüle edilmiş şu soruyla:

> Hayat bize neden bu kadar zor geliyor sorusunun bütün tutunamayanlar için ortak bir cevabı; Selim Işık'ı, Turgut Özben'i, Şoför Emrullah'ı, Umum Müdürlüğü Kaleminden Niyazi Bey'i, Tombalacı Arif'i, elinde radyosu dolaşan işçiyi, şehrin fakir mahallelerini buluşturan bir tutunamayanlar dili var mıdır? Ya da bu dil kendini ciddiye aldığında, kendini bir öneriye dönüştürdüğünde, kırık ve ıstırap dolu bir tangodan ne farkı olabilir? (Gürbilek, 2010f: 41)

Gecikmişliğin acısını, mağdurluğun yarasını, anlatamamanın sıkıntısını her ölçekte tadan bu ülke insanlarına dair bir araya gelme çağrısı... Bu çağrının kendisinin çoktan gecikmiş, inandırıcılığını yitirmiş olabileceğinin farkında olan; yine de denenmesi gerektiğine, bunun da ancak işçinin işçi, entelektüelin entelektüel, memurun memur olarak değil, ortak bir derdi paylaşan kanlı canlı insanlar olarak görülmesiyle mümkün olduğuna işaret eden; sadece Türkiye topraklarına dair değil, pek çok coğrafyayı kapsayacak güçte; benim bildiğim en güzel, en sahici ve en ufuk açıcı politik imgelemlerden biri bu. Ortak bir tutunamayanlar dilini "Hayat bize neden zor geliyor?" gibi yalın, sahici ve derin bir sorunun ortak yanıtı olarak kurgulamak; gündelik hayatı, içsel çatışmalarımızı, estetik ve politik eylemi bir arada düşünebilmenin de yolunu açıyor aynı zamanda. Bu sorudan yirmi yıl sonra yayımlanmış son kitabı *Sessizin Payı*; tutunamayanlar dilinin, kendini ciddiye alıp bir öneriye dönüştürdüğünde, kırık ve ıstırap dolu bir tangodan farklı olabilmesinin de imkânını arıyor sanki. İnsanın yüreğine dokunan ama dokunaklı olmayan, acıyı bilen ama kendini acılaştırmayan, ele aldığı problemlerin sertliğini buruk bir tada dönüştürmeyen, bireysel yaşantı ve kolektif adalet ilişkisinde birini diğerine feda etmeyen denemele-

11 Şöyle diyor "Suç ve Ceza"da: "Bazen aileler bile evlatlarını yalnızca evlatları olarak değil, aynı zamanda evdeki böcek olarak gördükleri için de anlatılamamıştı 12 Eylül. İnsanlar 12 Eylül'ün mağdurlarına reva gördükleri şeyleri onların aslında hak ettiklerini düşündükleri için de anlatılamamıştı. Hayatta kalanlar artık farklı bir hakikat rejimine ait olduğu için, birinin yaşadığı dehşet bir başkasının ferahlamasıyla birlikte geldiği için, anlatanlarla okuyacaklar artık aynı yerin sakini olmadığı için de anlatılamamıştı." (Gürbilek, 2015b: 119)

riyle; önceki yapıtlarının açtığı patikalardan geçiyor, onlarla konuşarak onların "eksiğine yerleşiyor".

Mutsuzluk fikriyle mutlu olmayan, kayıptan ihtişam çıkarmayan,[12] çoğul sesleri bastırmayıp çatışmalara gövdesinde yer açan, kendi arızasını edebi malzemeye dönüştürebilen bir anlatı mümkün mü diye soruyordu edebiyata Gürbilek. Bu soru deneme için de geçerliyse, bir hakikat işçisinin acemi kalmaya kararlı ustalık denemelerinin bu soruya olumlu yanıt verdiğini söyleyebiliriz. Sahi kaçımız başkasına, nesnelere ve hayata koyduğumuz ölçütü, kendi işimizin de ölçütü yapabiliyoruz?

KAYNAKÇA

Aslan, S. (2015) "Acının Toplumsal Rotasyonu", *Özgür Politika*, 1 Nisan.

Batuman, E. (2011) *Ecinniler, Rusça Kitaplar ve Onları Okuyanlarla Maceralar*, çev. Sabri Gürses, Doğan Kitap, İstanbul.

Bora, T. (2004) "Nurdan Gürbilek'le Söyleşi: Züppeleşme Korkusu, Etkilenme Endişesi, Kadınsılaşma Telaşı", *Birikim*, 188.

Bora, T. (2010) "Defter Şerhi", *Sol, Sinizm, Pragmatizm* içinde, Birikim Yayınları, İstanbul.

Geertz, C. (2010) "Yoğun Betimleme", *Kültürlerin Yorumlanması* içinde, Dost, Ankara.

Girard, R. (2007) *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, 2. basım, çev. Arzu Etensel İldem, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (1985a) "Muhalefetin Üslubu/Üslubun Muhalefeti", *Akıntıya Karşı*, 1.

Gürbilek, N. (1985b) "Eleştirel Düşünce ve Dil", *Akıntıya Karşı*, 1.

Gürbilek, N. (1986) "Bir Unutuşun Öyküsü", *Akıntıya Karşı*, 2.

Gürbilek, N. (2001) "Sunuş", *Kovulanın İzinde* içinde, Yaşar Çabuklu, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2002) "Romanın Karanlık Yüzü", *Virgül*, 49.

Gürbilek, N. (2004a) "Çiftkalpli Yapıt, Tiksinti ve Çilecilik, Kendi ve Öteki", *Kör Ayna, Kayıp Şark* içinde, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2004b) "Çocuk Ülke Edebiyatı, Kahramanın Seçimi, Kabilenin Masalı", *Kör Ayna, Kayıp Şark* içinde, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2004c) "Anlatabilmeliydim, Sahicilik, Sahtelik, Sahtegilik", *Kör Ayna, Kayıp Şark* içinde, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2004d) "Müebbet Çocukluk, Her Zaman Eksik, Her Zaman Muhtaç, Her Zaman Çocuk", *Kör Ayna, Kayıp Şark* içinde, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2010a) "Mırıltıdan Dile", *Ev Ödevi* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2010b) "Büyümenin Tarihi", *Ev Ödevi* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (2010c) "Oyun ve Adalet", *Ev Ödevi* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.

12 Gürbilek'in farklı yazılarında yeniden karşımıza çıkan acıyla yüzleşme ve onu anlatabilme/anlatamama temasına değinen bildiğim en güzel ve etkileyici yazı Şırnak'taki bir cezaevinden yazılmış: "Nurdan Gürbilek'in baştaki sorularına tekrardan dönebiliriz. "Kayıtsız kalmadan ama mutlak bir dayanağa da dönüştürmeden (...) anlatılabilir mi bütün bunlar? Acıyı hayatın kurucu ilkesiymiş gibi göstermeden, mağdurluktan gurur, kayıptan ihtişam çıkartmadan?.." ... Ortadoğu gibi zulmü hâlen bol bir coğrafyada yaşadığımıza göre bazı acıların görülmez kılınmaya çalışıldığını, bazılarının da sürekli gösterilerek normalleştirildiğini biliyoruz... Acıdan medet ummak, ona yatırım yapmak, güç istenci ile ilgilidir. Bu durum, kurtulunmak istenen acıyı ortadan kaldırmaz, olgunun sürekli bir döngü içinde yaşanmasını getirir. Acıları payanda yapanlar, yeni acılar yaşatırlar; o yüzden söz konusu yöntemlerle acı, bir yatırım alanı olarak ele alınmaya başlandığında dikkat kesilmek gerekecektir." Acıyı hem ruhsal hem de fiziksel olarak en derinden yaşamış bir coğrafyada bu sorunun bir lüks değil ihtiyaç olarak önemsenmesi ve ciddiye alınması denemenin meselesinin pratikle ne kadar yakın bir bağ kurabildiğini gösteriyor. Bkz. Aslan (2015).

Gürbilek, N. (2010d) "Yazı ve Arınma", *Yer Değiştiren Gölge* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2010e) "Memur Çocukları, Ev Ödevleri, Pazar Öğleden Sonraları", *Ev Ödevi* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2010f) "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay", *Yer Değiştiren Gölge* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2010g) "Taşra Sıkıntısı", *Yer Değiştiren Gölge* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011a) "Vitrinde Yaşamak", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011b) "Krizin İmkanları", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011c) "Bastırılmışın Geri Dönüşü", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011d) "Kapalı Kapıdaki Çatlak", *Benden Önce Bir Başkası* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011e) "İkizini Öldürmek", *Benden Önce Bir Başkası* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011f) "Büyük Tıkanma", *Benden Önce Bir Başkası* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011g) "Batının Cinsiyeti", *Benden Önce Bir Başkası* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011h) "Tanpınar'da Hasret, Benjamin'de Dehşet", *Benden Önce Bir Başkası* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011i) "Babalar ve Ustalar", *Benden Önce Bir Başkası* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011j) "Vicdan ve Teknik", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011k) "Adlandırılmak", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011l) "Mahrumiyet", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2011m) "Giriş", *Vitrinde Yaşamak, 1980'lerin Kültürel İklimi* içinde, 6. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2012a) "Orijinal Türk Ruhu", *Kötü Çocuk Türk* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2012b) "Azgelişmiş Babalar", *Kötü Çocuk Türk* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2012c) "Ben de İsterem", *Kötü Çocuk Türk* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2012d) "Acıların Çocuğu", *Kötü Çocuk Türk* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2012e) "Yabancının Ölümü" *Kötü Çocuk Türk* içinde, 4. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2013a) "Acı Anlatılabilir mi?", *Mağdurun Dili* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2013b) "Yeraltında Neler Var?", *Mağdurun Dili* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2013c) "Yazarın Kibri", *Mağdurun Dili* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2013d) "Mağdurun Dili, Tarihte Mağlup, Üslupta Galip", *Mağdurun Dili* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2013e) "Giriş", *Mağdurun Dili* içinde, 3. basım, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2015a) "Giriş, Manzaralar ve Patikalar", *Sessizin Payı* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2015b) "Yoksulluk Lekesi, Orhan Kemal'in Çocukları", *Sessizin Payı* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2015c) "Suç ve Ceza, Raskolnikov, Klaus Barbie, Kenan Evren", *Sessizin Payı* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2015d) "Yanlış Hayat, Tolstoy'un Vicdanı", *Sessizin Payı* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2015e) "Fatih-Harbiye, Son Durak, Büyük Yarılma", *Sessizin Payı* içinde, Metis, İstanbul.
Gürbilek, N. (2015f) "Orpheus Çıkmazı, Yazı Neyi Kurtarır?", *Sessizin Payı* içinde, Metis, İstanbul.
Irmak, E. (2009) "Söyleşi", Çerçeve: Nurdan Gürbilek, *Yeni Yazı*, Eylül-Ekim, 2.
Kılıç, S. (2016) "Dilde Üslup Üstüne Notlar 3: Daha Çok Işık Var Bu Akşam, Kar Yüzünden", *Post Dergi*, 2 Şubat, http://postdergi.com/1629-2/
Koçak, O. (1986) "Giriş", Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* içinde, s. 18-19.

Koçak, O. (1996) "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 70.

Koçak, O. (2007) "Sunuş", R. Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, Edebi Yapıda Ben ve Öteki* içinde, 2. basım, çev. Arzu Etensel İldem, Metis, İstanbul.

Marx, K. (1990) *Capital: a Critique of Political Economy*, çev. B. Fowkes, Harmondsworth, Penguin Books, New Left Review.

Pepperell, N. (2010) "Disassembling Capital", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, RMIT University, School of Global Studies, Social Science and Planning Portfolio of Design and Social Context.

Rancière, J. (2014) *Cahil Hoca, Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, çev. Savaş Kılıç, Metis, İstanbul.

Saygılıgil, F., M. Temizyürek ve Y. Varol, "Nurdan Gürbilek'le Söyleşi: Biri Gelir, Yerdeki Oku Alır", *Duvar*, 22, Eylül-Ekim 2015, s. 21.

Sennett, R. (2005) *Otorite*, çev. Kamil Durand, 2. basım, Ayrıntı, İstanbul.

Polemikten muhalefete: Simgesel bir evrenin anlatısı olarak *Yeşil Gece*

*Leyla Burcu Dündar**

Özet: Erken Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının en önemli isimlerinden olan Reşat Nuri Güntekin (1889-1956), özellikle roman türünde verdiği eserlerle edebiyat kanonunda tartışmasız bir yer edinmiştir. Yazarın 1928 yılında yayımlanan *Yeşil Gece* adlı romanı büyük ses getirmiş; ancak kendisinin "polemik roman" olarak nitelendirdiği bu esere ilişkin olumlu eleştiriler zaman içinde olumsuza doğru evrilmiştir. Romanın açıkça "din aleyhtarı" olduğu suçlaması dile getirilmekle kalmamış, talimat üzerine yazıldığı dahi öne sürülmüştür. Söz konusu eleştiriler tarihsel sürece koşut olarak okunduğunda, siyasal yapıdaki dönüşümlerin edebiyat yapıtlarının alımlanmasında da belirleyici olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, Türkiye'deki kültür ortamını şekillendiren en belirgin etmenlerden biri olan siyaset, eleştiri kurumuna da sirayet etmiştir. Bu çalışmada ise sözü edilen eleştiriler tek tek irdelendikten sonra, metne odaklanılmış ve belli ideolojik sınırları aşamayan eleştirmenler tarafından bugüne dek gözden kaçırılan kimi noktalara dikkat çekilmiştir. Buna göre Güntekin, iddia edildiği üzere dönemin iktidarının güdümünde bir yapıt ortaya koymak bir yana, pekâlâ "muhalif" addedilebilecek bir bakış açısıyla kaleme aldığı bu romanında iktidarı eleştirme cesaretini gösterebilmiş bir aydındır.

Anahtar sözcükler: Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece*, polemik, muhalefet, aydınlanma, din

Edebiyat alanında "kalem kavgası" olarak nitelenen "polemik", köken olarak Yunanca "*pólemos*" sözcüğüne dayanır. "Savaş" anlamına gelen bu sözcükten türetilen "*polemikós*" ise "savaşçı" demektir. Dolayısıyla polemiğe girişmek amaç olduğunda, savaşa hazır olmak ve savaş baltalarını kuşanmak gerekir. Kurmaca alanına gelindiğindeyse, bu türden bir yapıt ortaya koyan yazar, olası tepkilere karşı hazırlıklıdır şüphesiz. Eserinin bazılarınca göklere çıkarılırken başkalarınca yerin dibine sokulabileceğini bilir. Bu durumda, hazırlıksız yakalananlar eleştirmenler olur çoğunlukla. Şöyle ki, metnin yazarının ince ince ta-

(*) Yrd.Doç.Dr., Başkent Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

sarladığı saldırıya, ani ve atak tepkiler vererek sağduyulu bir eleştirinin uzağına düşerler. Memleketin edebiyat ortamına özgü olansa, esen rüzgârlara göre şekillenen veya daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, konjonktürce belirlenen okuma biçimlerinin her daim revaçta olmasıdır. Bu durum, siyasal ve toplumsal düzlemde zaten asırlardır muzdarip olunan karşıtlık ve çatışmaların, yazınsal alanda da iyice belirginleşip kemikleşmesine yol açar.

Sözü edilen bu karşıtlığın kurucu öğesi büyük oranda din olagelmiştir. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Siyasî ve Toplumsal Uzlaşma Problemi ve İdeolojik Çatışmanın Merkezindeki İslâm" başlıklı yazısında, din etmenine birincil önem atfeder ve Osmanlı'dan bugüne İslâm'ın "çatışmalı" yerini araştırır. Buna göre Osmanlı, "diyar-ı küfr"ün üstün yanlarının farkına varmasıyla "önce ordusunu, sonra idarî yapısını, daha sonra da eğitim sistemini" yenilemeye çabalamıştır (2003: 56). 20. yüzyılın başına gelindiğindeyse, bu yeniliklerin gidişatı değiştirmekte aciz kaldığı görülmüş ve "geri kalmışlığın" nedenleri başka yerlerde aranmaya başlanmıştır. Hıristiyan Batı karşısındaki bu durumun sorumluluğu artık İslâm'a ya da Müslümanlığa yüklenmiştir. Ocak'a göre bu ayrımın izdüşümü "modernleşmeci ile muhafazakâr", "Batıcı ile İslâmcı" gibi karşıtlıklarda bulunabilir (2003: 57). Bugüne gelindiğindeyse, söz konusu ayrımların çok daha katmanlaşmış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Malum ikiliklerin, erken Cumhuriyet döneminin "radikal laiklik" politikası sonucu derinleştiği görüşü yaygındır. Buna göre, İslâm'ın bir vicdan meselesine indirgenmesiyle birlikte toplumun geçmişiyle olan bağı yadsınmakla kalmamış, şimdisinde de bir kırılma yaratılmıştır. Bu travmanın izleri ise siyasetten edebiyata her alanda rahatlıkla görülebilir.

Konuya başka bir cepheden yaklaşmak üzere, Şerif Mardin'in "Kültür ve Din" adlı yazısına bakılabilir. Bu çalışmada, Cumhuriyet'in temel bileşenleri şöyle sıralanır: "kuruluşunu insanlık düşüncesine borçlu olan bir ahlâkî evren, dinle devlet arasındaki bağları koparma kararlılığı, sıradan halk değil entelektüeller tarafından belirlenen bir toplum görüşü, 'düzen' ve 'ilerleme'nin kaçınılmazlığına inanç" (2003: 6). Din meselesiyle bağlantılı olarak, Cumhuriyet inkılaplarının bir kısmının yukarıda sözü edilen kararlılığı pekiştirdiği düşünülebilir. Hatta buna örnek olarak, Latin alfabesinin kabulü ve dilin Türkçeleştirilmesinin yanı sıra "şapka inkılâbı" verilebilir. İlk iki örnekten çok daha erken bir tarihte, 1925 yılında yapılan kanuni düzenlemeyle hayata geçen bu inkılabın, görece olarak ikincil önem taşıdığı düşünülebilir. Oysa simgesel olarak derin bir anlam içermesi, neden "laiklik"ten dahi önce gündeme getirildiğini açıklar. Alfabe ve dil örnekleri, toplumsal yaşamda çok belirgin ikiliklere neden olurken, benzer bir karşıtlığın fes ve şapka arasında da kurulduğu şüphe götürmez. Hatta bu karşıtlık, yazınsal alanda da izlenebilir. Örnek olarak, erken Cumhuriyet döneminin önde gelen edebiyatçılarından Reşat Nuri Güntekin (1889-1956) tarafından kaleme alınan *Yeşil Gece* verilebilir. 1928 yılında yayımlanmış bu roman,

adından da anlaşılacağı üzere, İslâm ile karanlığı ilintilendirmiştir. Yukarıda değinilen karşıtlık ise, "yeşil sarıklarla donanmış bir softa yatağı" (1978: 12) olarak betimlenen Sarıova'ya doğru yola çıkacak olan roman kahramanının şu sözlerinde belirir: "Anadolu'dan sarıkla geldim, fesle gidiyorum, bir zaman belki şapkayla dönerim" (1978: 16). Bir başka deyişle, kurmaca alanında sarık ve şapka arasında cereyan eder görünen savaş, kurmaca dışında çok daha çeşitli veçhelere dağılmış ve cephelere sirayet etmiştir.

Yukarıda değinilen türden ikonik ayrıntılar *Yeşil Gece*'de can alıcı öneme sahiptir. Romandaki karşıtlık öncelikle sarık ve fes arasında kurulur. Ali Şahin, babasının yönlendirmesiyle girdiği medresede tanık olduklarının ardından Darülmuallimin'e geçer. Sarığını çıkarıp öğretmen olan kahramanın dönüşümü; eskiden yeniye, geceden gündüze, karanlıktan aydınlığa doğru bir evrilmeyi imler. Bu noktadan sonra Şahin Efendi, genç beyinleri aydınlatmayı ve simgesel olarak onları sarıktan korumayı görev edinir. Ancak bu karşıtlığın sınırları yazar tarafından iki farklı noktada belirsizleştirilecektir: İlk olarak, Şahin Efendi, Yunan işgali esnasında halka sözünü dinletmek için başına yeniden bir sarık geçirip vaaz verdiğinde bu simgesel aracın mahiyeti belirsizleşir. Âdeta nefret ettiği bu başlığı kullanması sayesinde hem halkın Rum ahaliye olası saldırılarının önüne geçer hem ihtiyaç sahibi pek çok insana yardım edebilecek bir konuma erişir hem de Türk subaylarının işgal altındaki bölgeden kaçmasına yardım ederek Kuva-yi Milliye'ye katılmalarını sağlar. Dolayısıyla, Şahin Efendi'nin sarığı pragmatik bir tutumla kullandığı söylenebilir. İkinci olarak, İstiklal Savaşı kazanılıp Cumhuriyet ilan edildikten sonra roman kahramanı sürgünden döndüğünde, yukarıda sözü edilen simgesel uçurumun kapandığı görülür. Yeniden Sarıova'ya gelen Şahin Efendi, eskiden sakallı ve sarıklı olan softaları traşlı ve melon şapkalarla gördüğünde şaşkınlığını gizleyemeyecektir. Hatta içi aynı kalıp dışı farklılaşan bu başlar, onu gözyaşlarına boğacak ve romanın en çarpıcı cümlelerinden birini söyletecektir: "İnkılâp denilen şey bir günde olmuyor" (1978: 254). Bu cümleden hareketle yazarın, söz konusu simgesel dönüşümlerin yüzeysel niteliğini roman kahramanının ağzından dile getirdiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Hâl böyleyken, güdümlü bir roman olmakla eleştirilen ve hatta sipariş üzerine yazıldığı yönünde iddialar bulunan *Yeşil Gece* üzerine yeniden düşünmek gerekir. Hatırlanacağı üzere, ilk kez 1974 yılında Oktay Akbal tarafından *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir yazıda bu iddia ortaya atılmıştı (1974: 2). Ancak bu düşünce genel kabul görmüş olmalı ki daha sonraki dönemde Reşat Nuri üzerine yapılmış kitap boyutundaki çalışmaların hemen hepsinde yer almıştır.[1] Buna rağmen, yukarıdaki alıntıda Cumhuriyet inkılaplarına değilse de bu muazzam değişikliklerin

1 Birol Emil'den Hüseyin Çelik'e pek çok akademisyenin çalışmasında bu yazıya atıf yapılır; ancak görünen o ki hiçbiri yazıyı görmemiş ve künye bilgilerini de içeriğini de başkasından aktarmakla yetinmiştir. 25 Ocak 1973 tarihli olduğu ve "*Yeşil Gece*'den Kubilay'a" başlığını taşıdığı iddia edilen bu yazının doğru künye bilgileri için kaynakça kısmına bakınız.

zamanlamasına veya zaman almasına yönelik olarak dile getirilen hayalkırıklığı irdelenmeye değerdir. Bu açıdan bakıldığında, romanda Cumhuriyet ideolojisinin kimi aksaklıklarının sergilendiğini söylemek pekâlâ mümkündür. Yazar, aydınların Ankara'da halk adına düşünüp attıkları adımların, Anadolu'nun bağrında pek de amaçlandığı şekilde hayata geçemeyişine itinayla işaret etmiştir. Bu uyumsuzluğun dile getirilişi, aleni değilse de ölçülü bir eleştiri addedilmelidir. Romanın başlarında geçen bir diğer cümle, bu yargıyı destekleyecek niteliktedir: "Zaten kafaları değiştirmeden idareyi değiştirmek öyle pek tamah edilecek bir netice vermiyor" (1978: 65). Güntekin'in yapıtlarının alımlanmasında kilit öneme sahip bu ve benzeri birçok ifade, nedense hep gözden kaçmıştır. Meseleye salt sarık ve şapka simgeleri üzerinden yaklaşıldığında, inkılaplar nasıl tasarlanırsa tasarlansın, uygulamaya gelindiğinde onlara atfedilen anlam evreninin dışında, bütünüyle gündelik kaygılar ve gereklilikler çerçevesinde kullanılabildiklerinin altının çizildiği görülür. Zaten romanın sonunda da bu sembolik evren tarafından mağlup edilen Şahin Efendi, çareyi "zaferin ve inkılâbın doğduğu yere" (1978: 254), yani Ankara'ya doğru yürümekte bulacaktır. Nitekim "milletin efendisi" olarak addedilenlerce hayalkırıklığına uğratılan kahramanın bu hedefi, erken Cumhuriyet döneminde yazılmış birçok romanın umutsuz aydınının sığınağı olagelmiştir.

Övgüden sövgüye: Romana dair eleştirilerin dönüşümü

Yazıldığı dönemde ve takip eden yıllarda âdeta bir şaheser olarak nitelenen *Yeşil Gece*, sonraki dönemde ise şematik bulunarak yerden yere vurulmuştur. Reşat Nuri'nin yapıtları üzerine kaleme alınmış en erken tarihli çalışmalardan biri Murad Uraz'a aittir. 1937 yılında yayımlanan incelemesinde, söz konusu romanın "medreselerin miskin ruhunu ve bu arada müstesna olarak yetişen idealist bir muallimi, ve büyük inkılâbın bu geri ve hasta kafalara yüksek bir kudretle işleyeceğinden emin bulunan bir tipi" (1937: 8) anlattığını dile getirir. Bu ifadede medreseleri, muallimi ve inkılabı betimleyen sıfatlara bakıldığında, o dönemde *Yeşil Gece*'nin nasıl algılandığı da anlaşılır. 1940'lar ve 1950'lerde yapılan çalışmalar ve yayımlanan yazılarda da benzer bir yaklaşım gözlemlenir. Dolayısıyla Güntekin'in, 1956 yılındaki ölümüne dek edebiyat çevrelerinden olumsuz bir eleştiri almadığı söylenebilir. Ancak yapıtlarının bütününe ilişkin yetkin bir yorum için 1971 yılını beklemek gerekecektir. İbrahim Zeki Burdurlu, onun "çok yanlış anlaşılmış, gerçek hakkı verilmemiş bir romancı" (1971: 5) olduğunu söyleyecek ve yapıtlarını tarihsel bir çerçeveye oturtacaktır: "Reşat Nuri, ülkemizin sert, acı gerçeklerinin görülemediği, görülse de söylenemediği yılların (1920-1950) yazarıdır" (1971: 5). Analizinde tek parti döneminin zorluklarını vurgulayan Burdurlu, romancının sanılanın aksine birçok kesimi eleştirdiğini açıkça ifade etmiştir:

> [Ç]ok yakından tanıdığı öğretmenlere ve onların sorunları yoluyle toplumun iç yapısındaki sosyal yaralara el atmış; dinci görünenlerin içyüzlerini; ülkesever görünenlerin kofluklarını; kendilerini devrimci sananların donkişotluklarını; diplomalı aydınların halk katlarında yıl yıl erimelerini bir bir ortaya koymuştur. (1971: 6)

1970'lerden sonraysa Akbal'ın yukarıda değinilen savının açtığı yoldan, romancıya karşı olan yaklaşım değişmeye yüz tutar. Gerçi bu iddia hiçbir kaynağa dayandırılmamıştır ve bir rivayetten ibarettir.[2] Ancak yine de herkesin atıfta bulunacağı bir bilgi addedilir ve ardından gelen eleştirileri belirler. Şüphesiz bu dönüşüm bir kalemde olmaz. Örneğin Olcay Önertoy, 1979 yılında yayımlanan kitabında Güntekin için "ulusal edebiyatın kurucularındandır" demeyi görev bilir (1979: 5). Böylece, usta romancıyı hâlâ edebiyat kanonunda konumlandığı şekilde okumayı devam ettiren bir akademisyen kuşağının varlığını da kanıtlar. 1980'lerde ise Birol Emil'in, Akbal'ın iddiasını temel alan çalışması dikkat çekicidir. Buna göre *Yeşil Gece*, Mustafa Kemal Atatürk'ün "Bana yobazlığı eleştiren bir roman yaz!" şeklindeki "direktif"inden doğmuştur (1984: 313). Emil, bu görüşü kanıtlamak üzere, metnin özündeki çatışmayı açımlar ve yazıldığı dönemle kurduğu koşutluktan hareketle metni "tam inkılâp Türkiyesi'nin romanı" olarak niteler (1984: 314). Bu yeni eleştiri ekolünün güçlendiği yıllarda, Reşat Nuri'nin romancılığına dair en kapsamlı eleştiriyi Fethi Naci kaleme almıştır. 1995'te yayımlanan çalışmasında, konuya toplumsal önyargılarla değil, edebiyatın özerk ölçütleriyle yaklaşan eleştirmen, Güntekin'in yapıtlarının hâlâ ilgiyle okunuyor olmasını iki nedene bağlamıştır: "Halkın ahlâkî değerlerine sahip çıkması" ve "Türk romanında eleştirel gerçekçiliğin öncüsü olması" (2003: 11). Fethi Naci, başta bürokrasi olmak üzere toplumdaki her türlü aksak yapıyı eleştirmekten çekinmeyen romancının, "halkı ezenlere karşı halkın yanında" yer aldığını vurgulamıştır (2003: 12). Hatta onun, ilk romanından son romanına kadar, "tenkidin, 'bir yazıcı için haktan daha da ehemmiyetli bir şey, bir vazife' olduğu inancına bağlı kal[dığını]" dile getirmiştir (2003: 14). Ancak bu saptamayı yapan Fethi Naci, yeri geldiğinde romancıyı eleştirmekten de geri durmamıştır. Buna göre, *Yeşil Gece*'de Şahin'in düşünsel gelişimi yeterince iyi işlenmemiştir; hatta romancı onu bir birey olarak ele almayıp "dinsel inançların eleştirisi için bir araç" olarak kullanmıştır (2003: 115). Üstelik de bunu yaparken "basmakalıp düşüncelere" saplanmış; "dinin Türk toplumundaki yeri üzerinde, Türk halkının dine tek ideoloji olarak sarılmasının tarihî ve ekonomik nedenleri üzerinde" durmayı ihmal etmiştir (2003: 115). Yapıtın olumlu ve olumsuz yanlarına değinen eleştirmen, metni "edebiyat açısından başarısız, bildirisi ba-

2 Kaldı ki eleştirmenler Akbal'ın yazısını bulup okumak zahmetine girseler, şu cümleden anlaşılabileceği gibi, romana dair gayet olumlu bir bakışın sergilendiğini de görür ve muhtemelen alıntılamaktan vazgeçerlerdi: "Geri kafalılığı, yobazlığı, din adına girişilen kötü, yanlış, çirkin işleri yermek, gözler önüne sermek din düşmanlığı değildir; halkın duygularını incitmek ise hiç değildir" (1974: 2).

kımından tutarsızlıkla dolu" olarak nitelemiştir (2003: 121). "Romanın ününün sürüp gitmesi, olsa olsa, kulaktan dolma yargılarla yetinmek huyumuzla açıklanabilir" (2003: 121) diyen Fethi Naci, akademisyenlerden eleştirmenlere kadar tüm okurların kolaycı yorumlarla iktifa ettiği gerçeğini vurgulamıştır.

2000'li yıllara gelindiğindeyse, *Yeşil Gece*'yi "resmi ideolojinin güdümünde" olmakla itham eden Hüseyin Çelik, eleştirisini kurmaca alanına da yöneltir: "[R]oman kahramanlarından hiçbiri de Ali Şahin kadar yazarın güdümünde değildir" (2000: 36). Bu ifadede, yazar ve yaratımı arasındaki organik bağın yadsındığını görülür. Hatta Reşat Nuri için, "[h]issî tarafı daima aklî tarafına baskın" (2000: 36) saptamasını yapan Çelik, metin ve karakterden sonra yazarı da hedef alır. Böylece kendi ideolojik bakışıyla çelişen bir eseri karalamak için sınır tanımadığını gösterirken, akademinin de siyasetin güdümünde olduğu bir dönemi bizzat örnekler. Nitekim yazar için, "*Yeşil Gece* romanının dışında kalan romanlarında kahramanları vasıtasıyla da olsa açıktan dine saldırmaz" (2000: 311) cümlesini kuran Çelik, meselenin nerede düğümlendiğini belli eder. Ayrıca *Kavak Yelleri*'nde laiklik uygulamasının mizahi bir biçimde yerildiğine dikkat çeker ve romancının *Yeşil Gece*'den adı geçen esere uzanan süreçte ciddi bir değişim geçirdiğini öne sürer (2000: 153). Oysa bu iddia, olsa olsa romanların yeterince dikkatli okunmadığını kanıtlar. Zira Güntekin'in tüm yapıtlarında eleştirel bir ton mevcuttur; değişen yalnızca getirdiği eleştirinin dozu ve toplumsal dönüşümlere beslediği umuttur. Yakın tarihli bir diğer çalışma Ramazan Gülendam tarafından kaleme alınır ve söz edilen yaklaşımın farklı bir boyuta taşındığı görülür: "[B]irkaç istisna dışında Kurtuluş savaşı yıllarını anlatan romanlarda, dine, din adamına veya dindar insana ve dinî değerlere saldırma, onları aşağılayıp kötüleme ortak bir tutum şeklinde karşımıza çıkar" (2002: 303). Bu genellemenin ardından, meseleye Reşat Nuri'nin yapıtları özelinde yaklaşıldığında ise, romancıya "olaylara art niyetle ve subjektif yaklaştı[ğı]" (2002: 305) şeklinde bir suçlamada bulunulur. Eleştirmenin, bu düşüncesini kanıtlamak üzere Millî Mücadele esnasında yararlı hizmetlerde bulunan kimi şeyhülislam, şeyh, müftü, hafız, müderris, kadı ve imamlara atıf yapması dikkat çekicidir. Tarihî belgeleri öne sürerek bir kurmaca yazarını böylelikle "haksız" çıkarına çabası, Tanpınar'ın meşhur ifadesiyle söylemek gerekirse "romancı muhayyilesi"ni, gerçekliğin kendi tasavvur ettiği şekline mecbur etme cüretidir. Hatta söz konusu çalışmada Güntekin için şöyle bir cümle daha kurulur ki, maksadını aşmış bir "eleştiri" olduğunu söylemek dahi kifayetsizdir: "Yaptığının yanlış olduğunu veya *Yeşil Gece*'de yazdıklarının gerçekleri yansıtmadığını aslında o, *Anadolu Notları*'nı yazarken yani 1930'lu yıllarda da (hatta daha evvel de) biliyordu" (2002: 306). Bir edebiyatçının yaptığı işin, neye göre olduğu bilinmeksizin "doğru" veya "yanlış" gibi sözcüklerle nitelenmesi ciddi bir meseledir. Kaldı ki 1930'lu yılları yaşamamış ve Reşat Nuri'nin yakınında bulunma şansına sahip olmamış bir kişinin, romancının yaptığı "yanlış"ın ne zaman farkına vardığı konusunda ahkâm kesmesi de

21. yüzyıl Türkiyesi'nde "eleştiri" etkinliğinin gaipten de faydalandığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Uzun lafın kısası, anılan çalışmada *Yeşil Gece*'nin yazarına "şahısların hatalarından hareketle dine insafsızca saldırmak" suçlaması yöneltilir (2002: 311). Bu ve bu gibi "eleştiri"lere dikkatle bakıldığında, yazınsal ölçütlerin dışarıda bırakıldığı ve metne ilişkin çözümlemelerde bu anlamda ciddi bir eksiklik olduğu dikkat çekmektedir. Verilen bu örneklerde açıkça görüldüğü üzere, *Yeşil Gece* yayımlandığı günden bu yana belli bakış açılarıyla belli biçimlerde okunma talihsizliğinden kurtulamamıştır. Oysa bir edebiyat metni, eleştirmenin ideolojik bakışının sınırlarının yanısıra konjonktürel ve siyasal değişimlerin de ötesine geçilerek değerlendirilebilmelidir.

Nitekim, Taylan Altuğ'un 2005 yılında yayımlanan çalışması, bu eksikliği büyük oranda gidermiştir. Güntekin'in Anadolu coğrafyasında yaşanan "bir alt-üst oluş dönemini gerçekçi bir duyuşla resme[ttiğini]" (2005: 9) söyleyen eleştirmen, başlıca izleklerini "eski ve yeni arasındaki değer çatışması, gelenekçi ve yenilikçi zihniyet savaşımı, Doğu-Batı ikilemi" olarak saptar (2005: 10). Dolayısıyla, yapıtlarının özünde, Tanzimat'tan bu yana pek çok aydının zihnini meşgul etmiş hayati meselelerin bulunduğuna işaret eder. Zaten söz konusu metinlerin düşünsel harcı bu denli içtenlikle katılmamış olsa, bugün hâlâ okunmayacakları savlanabilir. Altuğ, Reşat Nuri'nin yapıtlarında sergilenen "insan mozayiğinin örtüsü kaldırıldığında, karşımıza çıkan tam da Anadolu'nun ruhu'dur" (2005: 10) derken, yazarın malzemesinin topluma içkin oluşunu vurgular. Romancının "öznel insanî ufku, tarihsel dönüşüm sarsıntısının toplumsal bütünde yol açtığı çatlaklara yayarak; tedirgin edici oluşumları 'sorunlaştırma'ya yönel[diğini]" (2005: 12) belirten eleştirmen, son on yıllarda geliştirilen okuma biçimini de yadsır. Nitekim Altuğ, yukarıda sıralanan çoğu eleştiriden farklı olarak, Güntekin'in yarattığı karakterlerin kendi bireysel meselelerinin ötesine ışık tutacak derinlikte olduğunu söyler:

> Denebilir ki, Reşat Nuri'nin, aşka tutulmuş, idealist bağlanmayı seçmiş ya da değer duygusuna sarılmış roman kahramanlarının 'kendilerini arayış' serüvenleri, nihayetinde yeni Türk ruhunun keskin şekillenme sancıları ile yüklüdür. 'Olan' ile 'olması gereken' arasındaki yok edici boşlukta varolma savaşımı veren bu kahramanların, çoğu zaman yok oluşla sonuçlanan serüvenleri, eskisi gibi kalamayan fakat henüz tamamen yeni de olamayan bir ruh kimliğinin derin karmaşasını yansıtır. (2005: 13)

Bu yerinde saptama, roman kahramanlarının pençesinde kıvrandığı karmaşadan aslında yazarlarının da muzdarip olabileceği gerçeğini serimler. Dolayısıyla, *Yeşil Gece*'nin de basit bir "direktif" anlatısına indirgenmek yerine, derinine inilerek çözümlenmesi gerektiğini düşündürür. Ayrıca idealist bir Cumhuriyet öğretmeni olarak çizilen Şahin Efendi'nin verdiği savaşın, "ironik sonu ile birden radikal bir eleştiriye dönüşüver[diği]" (2005: 48) saptaması, bu makalede öne sürülen "eleştirel" ve "muhalif" bakış açısının varlığını desteklemektedir.

Romanda betimlenen karşıtlığın gerçek hayattaki yansıması, yapılan yorumlarda iki uçtan birine taraftar olma itkisinin izlenmesiyle kendini gösterir. Bu kutuplaşma refleksi bir yana, edebiyat tarihimizde dünya görüşü birbiriyle taban tabana zıt birçok ismin *Yeşil Gece*'yi önemsemiş olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Akademi alanındaki kısır yorumların aksine, edebiyatçılar Güntekin'in yapıtlarına çok daha nesnel bir şekilde yaklaşmayı başarmış görünmektedirler. Bu isimlerden ilki, aynı zamanda kendisinin çağdaşı olan Peyami Safa'dır. 1956 yılında *Milliyet* gazetesindeki köşesinde yayımlanan bir yazısında Safa, daha sonraki nesilleri bir anlamda eleştirir ve "hangisi Reşat Nuri kadar halka varabilmiştir?" diye sorar (1956: 2). Yanıtı belli olan bu soru, Safa'nın zihninde romancının başarısının "halka varmak" şeklinde belirdiğini ortaya koyar. Güntekin'in yapıtlarına önem atfeden bir diğer isim, memlekette hem sağ hem sol cenah tarafından hürmet gören Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. 1957 tarihli bir yazısında, "Reşat'ın eseri günümüze bir yığın yanlış anlamanın arasından geldi" (1998: 441) diyen eleştirmen çok önemli bir noktaya işaret etmiştir. Tanpınar, her ne kadar onun "politikaya meydan okumak cesaretini gösterdiğini söyleyemem" (1998: 441) dese de şunu da eklemeden geçmez: *Çalıkuşu*, *Yeşil Gece* ve *Yaprak Dökümü* muharririnin her romanı "ayrı ayrı tenkit zaviyelerinden konuşurlar" (1998: 441). Hatta Tanpınar, bahsi geçen son eserin "son yirmi yılın en güzel romanlarından" (1998: 441) biri olduğunu açıkça ifade eder. Görünen o ki Güntekin'in yapıtlarını titizlikle inceleyen eleştirmen, bu metinler üzerine uzun uzadıya tefekkür etmiş, bunlardan hareketle vardığı kanaatleri damıtmış ve neticede kapsayıcı bir yoruma ulaşmıştır. Bu tablonun merkezine *Çalıkuşu*'nu oturtan Tanpınar, "eserlerin mihverini yapan şeylerin hemen hemen hepsi bu kitapta vardır" demekten çekinmemiştir (1998: 442). *Yeşil Gece*'ye gelindiğindeyse, romancının yarattığı terkibe "ideolojik bütünlüğü" ilave etmiş olduğunu tespit etmiştir (1998: 442). Burada muhakkak anılması gereken bir diğer isim, yaşamının önemli bir kısmını hapiste geçiren ve neticede Türk vatandaşlığından dahi çıkarılan Nâzım Hikmet'tir. Şairin, söz konusu romanın 1963 yılında yayımlanan Rusça çevirisine övgü dolu bir önsöz yazmış olduğu bilinmektedir (akt. Tatarlı, 1969: 45). Hatta bu yazıda *Yeşil Gece*'yi, "Reşat Nuri'nin en derin eseri" olarak nitelendirmiş ve "[b]u eserin merkezini teşkil eden problem bugünkü Türkiye için hâlâ daha aktüeldir" (1969: 45) diyerek yazılışından yarım asır sonra bile geçerli olabilecek bir saptamada bulunmuştur. Şüphesiz Nâzım Hikmet'in romana yeterince edebî ölçütlerle yaklaşmadığı savlanabilir. Nitekim metnin "ateistik propaganda yürütülmesinde pek faydalı olacağı" (1969: 46) yönündeki kanaati, sağduyulu bir eleştirinin uzağına düştüğünü göstermektedir.

Güntekin'in çağdaşı olan bir diğer edebiyatçının romana ilişkin yorumuna burada muhakkak değinilmelidir; zira edebiyat eserini bütünüyle edebî bir bakışla değerlendirmiştir. Nahit Sırrı, 1928 tarihli bir yazısında, *Yeşil Gece*'yi –"kendisini bu kadar heyecan ile okutturan bir eser" olması açısından– Sha-

kespeare'in *Julius Caesar*'ına benzetir (1928: 7).[3] İngiliz oyun yazarının 1599'da yazdığı düşünülen ve Antik Roma tarihini konu alan bu meşhur trajediye atıfta bulunulması ilginçtir. İki yapıt arasında koşutluk kurulması, ilkin yazarlarına getirdikleri tanınırlıkla ilintilendirilebilir. Ancak Shakespeare de Reşat Nuri de anılan yapıtlar gün yüzüne çıkmadan evvel önemli eserler vermiş isimlerdir. Nahit Sırrı'nın kurduğu bağlantıya getirilebilecek ikinci bir açıklama, söz konusu yapıtların, yazarlarının en bilinen eserleri olduğu şeklinde yapılabilir. Ancak bu sav da kolayca çürütülebilir; zira Shakespeare örneğinde *Julius Caesar*'ı öne çıkarmak *Hamlet* ve *Othello*'ya haksızlık olduğu gibi, Güntekin söz konusu olduğunda da *Yeşil Gece*'yi vurgulamak *Yaprak Dökümü* ve *Kavak Yelleri*'ne haksızlıktır. Bu durumda geriye –biraz dolaylı da olsa– bir tek açıklama kalır: Oyunda, Caesar'da vücut bulmuş olan lider kültü sorgulanırken, romanda da benzer bir sorgulamanın alttan alta da olsa yapıldığıdır ima edilen. Hakikaten de Cumhuriyet inkılaplarını hayata geçirmek için savaşan bir muallime karşılık, bu yenilikleri özümsemekten uzak bir halk kitlesinin çizilmesi, yöneticilerin değilse de yönetme biçimlerinin sorgulanması olarak görülebilir. Oyunda, Roma'nın önde gelenlerince diktatör olarak görülen Caesar'ın, en yakınındaki kişilerden biri olan Marcus Brutus tarafından öldürülmesi anlatılır. Romana gelindiğindeyse, halkın ve geleneksel iktidar odaklarının, inkılapların taşıyıcısı konumundaki aydınları "hain" olarak algıladığı görülür. Nitekim *Yeşil Gece* üzerine yazılmış yakın tarihli bir yazıya bakıldığında, Nahit Sırrı'nın bu benzetmesinin hiç de rabıtasız olmadığı anlaşılır. Selim İleri, 1994 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir yazısında şöyle der: "Bence, Reşat Nuri'nin eserleri, bizim okuyuşlarımızın bir değil, beş on adım ötesinde. [...] Reşat Nuri'yi bugünün donanımıyla okursak, yaman bir 'muhalif'le karşılaşırız" (1994: 12). Bu ifadede büyük doğruluk payı vardır ve Güntekin'in yapıtlarının tamamının yeni baştan okunup derinlemesine bir incelemeye tabi tutulması gerektiğini gösterir. Edebiyat tarihlerinde erken Cumhuriyet döneminin kurucu yazarlarından addedilen, ancak son on yıllarda bambaşka hassasiyetlerle itibarı tartışılır hâle getirilen Reşat Nuri'nin yapıtlarını nesnel bir biçimde okuyabilmek büyük önem taşımaktadır. Bu makalenin amacı da onun yapıtlarında görmezden gelinen "muhalif" yanı ortaya çıkartmaktır.

Metne dönüş: Eleştirinin merceğini odaklamak

Yeşil Gece'ye biraz daha yakından bakmak, roman üzerine yazılmış övgülerin ve sövgülerin bir yana bırakılıp metne nesnel bir şekilde yaklaşılmasını sağlayacak-

3 Çelik'in bu yazıya yaptığı atıf yine çelişkilerle doludur; zira yazarın adı "Nihat Sırrı", yazının tarihi ise 1968 olarak verilmiştir. Anlaşılan Reşat Nuri'nin çağdaşı olan bir ismin, romanın yayımlanışının üzerinden kırk yıl geçtikten sonra bir yazı kaleme alması mümkün görülmektedir. Metnin aslına gitmeden ikincil kaynaklarla yetinen Çelik'in dikkatini, ne *Hayat* mecmuasının yayın hayatının 1929'da son bulduğu ne de Nahit Sırrı'nın 1960'ta vefat ettiği çekmiştir.

tır. Bu amaçla yeniden romana dönülürse, kısaca medrese kökenli Şahin'in aydınlanması ve kendini aydınlık zihinli öğrenciler yetiştirmeye adaması anlatılır romanda. "Yeşil sancak" gönüllüsü ulemanın "baştan başa cahil, korkak, menfaatperest ve müfsit" (1978: 32) oluşuna tanıklık ederek büyük bir hayalkırıklığına uğrayan kahraman, medreseden ayrılıp öğretmen okuluna girer ve bilhassa İstanbul dışında görev yapmak ister. "Bu yeşil geceye nihayet verecek gün bizden, yeni mektep dediğimiz bu kötü, karanlık viraneden doğacak" (1978: 70) diyen Şahin'in sözlerinde iki nokta dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, yeni eğitim sistemine atfettiği önemdir ki bu tutum dönemin iktidarının söylemiyle birebir örtüşmektedir. İkincisi ise, bu yeni doğumun beşiğinin dahi virane hâlinde bulunduğu vurgusudur ki bu da yazarın gerçekçi bakışının bariz bir göstergesidir. Bu düşünceyle hemhâl olan Şahin Efendi, böylece "taassubun karanlığı" ile mücadele etmek üzere Sarıova'ya başöğretmen olarak gider. Ona göre, "Anadolu'da fikirlerin geri, insanların sefil kalması, işlerin fena gitmesi hep bu yüzdendi[r]" (1978: 43). Mevcut durum, medresede yetişenlerin veyahut kendi deyişiyle "yeşil başlı sürü sürü baykuşlar[ın]" (1978: 43) yaydığı karanlıktan kaynaklanır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, eleştirinin medresedeki sarıklılara olduğu kadar, öğretmen okulundaki feslilere de yöneltilmesidir: "Birçoğu cahillik ve kabiliyetsizlik bakımından sarıklı talebeye taş çıkarıyordu" (1978: 47) diyen anlatıcının bu sözleri, nedense eleştirmenlerin hiç dikkatini çekmemiştir. Oysa Güntekin'in eleştiri oklarından, Darülmuallimin'deki öğrencilerin muaf tutulmadığı aşikârdır: "Bunlar, fazla olarak ukalâ ve tembeldi" (1978: 47) ifadesi, romancının umutsuzluğunun toplumda mevcut her türlü eğitim sistemine yöneldiğinin kanıtıdır. Dolayısıyla Şahin Efendi'nin açtığı savaşın sadece yeşil bayrağı taşıyanlara yönelmediği, çok daha geniş kapsamlı bir eleştiri içerdiği ve aydınlanma projesinin önünü tıkayabilecek her türlü grubu hedeflediği vurgulanmalıdır. Nitekim Altuğ'un da belirttiği gibi, kahramanın "Sarıova'da karşısında bulduğu, yalnız softalar değildir; 'kasabanın gizli ruhu' Hâfız Eyüp'ün görünmez ilmeklerle birbirine bağladığı ulema-bürokrat-eşraf ve parti'den oluşan iktidar bloğudur" (2005: 53).

Fen bilimlerine atfettiği önemi açıkça vurgulayan Şahin Efendi'ye göre, içinde bulunulan duruma "müspet bilgiden gayri çare olamaz" (1978: 53). Bir başka deyişle, fenle meşgul kişiler, davasında kayıtsız şartsız güvendiği kişilerdir. Bu nedenle "muhtaç olduğu müspet fikirli ve temiz emelli müttefikleri fen adamları arasında daha kolay bulabilece[ğine]" inanır (1978: 80). Ancak Şahin Efendi'nin pozitivist tavrını, İslâm aleyhtarlığı olarak yorumlamak doğru değildir. Şöyle ki, Cumhuriyet modernleşmesinin Aydınlanmacı değerleriyle uyum içindeki bu tavrın kökeni düşünüldüğünde, yazarın duruşu belirginleşecektir. Buradan hareketle, İslâm aleyhtarlığından ziyade akılcılık ve sekülerlik gibi yönelimlerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Dolayısıyla yazarın yaklaşımını, dinî otoritenin toplumsal yaşamda sahip olduğu merkezî ve belirleyici rolün aley-

hinde bulunmak diye okumak daha yerindedir. Bu noktada, söz konusu tartışmanın Batı'da çok daha önceden yapıldığını ve aynı sorgulama ya da eleştirinin Aydınlanma öncesinde Hıristiyanlığa yöneltildiğini anımsamak gerekir. Zaten Türk aydınlanmasının Fransız aydınlanmasını model aldığı bilinen bir gerçektir. Benzer şekilde, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan süreçte Türk aydınlarının da Fransızca bilgilerinden ötürü Fransa'yı Avrupa'nın merkezi olarak algılamış oldukları yadsınamaz. Bunun bir adım ötesi ise, "yeni" Türk edebiyatının Fransız edebiyatı model alınarak kurulmuş olmasıdır.

Tam bu noktada, Reşat Nuri'yi *Yeşil Gece*'yi yazmaya itenin ne olduğu, zihinlerde soru işaretine yer bırakmayacak şekilde ortaya konmalıdır. Yazarın romanı kaleme aldığı dönemde, Émile Zola'nın *Vérité* adlı romanını "Hakikat" başlığıyla Türkçeye çevirmekte olduğu bilinmektedir. Nitekim kendisi, romanı yazış sebebini Zola'nın romanına atıfta bulunarak açıklar:

> Dreyfüs dâvasına fi'len karışmış olan Zola, o vakit Fransanın altını üstüne getirmiş olan bu dâvanın heyecanı içinde bir nevi idealist polemik romanı yazmıştır. Ben Yeşil Gece'de sadece itikadını, onunla beraber de ebedî hayat ümidini, uzun ve acı savaşlardan sonra kaybeden, kendi ölümlülüğüne, milletinin ölümsüzlüğü fikrinde bir teselli arayan bir insanın romanını yazmak istiyordum. (Baydar 1960: 89)

Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla, mevcut şeraitin içinde Güntekin, *Yeşil Gece*'yi her hâlükârda yazacaktır. Zamanlamanın Türkiye tarihi açısından tesadüfiliği ise, yazarın Fransız edebiyatıyla kurduğu yakın ilişkide izlenebilir: "Atatürk inkılâbı ve lâik öğretim zamanına rastladı. Bu da uyandırdığı heyecan bakımından, bizim kendi Dreyfüs meselemiz gibi bir şeydi" (Baydar 1960: 90). Bilindiği üzere, 1894 yılında Alfred Dreyfus adlı Yahudi bir asker, haksız yere casusluk suçlamasıyla karşı karşıya kalmış ve tutuklanarak Fransız Guyanası'nda hapsedilmişti. Birkaç yıl sonra asıl suçlu meydana çıkmış ancak beraat ettirilmiş ve Dreyfus'un mahkûmiyeti devam etmişti. Bu durum, dönemin önde gelen entelektüellerinden olan Zola'yı, 1898 tarihli meşhur "J'Accuse!" (Suçluyorum) başlıklı açık mektubu kaleme almaya itmişti. Ordunun adaletsizlik ve Yahudi düşmanlığı ile suçlandığı bu mektup, Zola'nın yargılanarak ülkeyi terk etmek durumunda kalmasına neden olmuş ama davanın da seyrini değiştirmişti. Tarihe "Dreyfus Olayı" olarak geçen bu dava Fransa'da çarpıcı bir bölünmeye yol açmış, ordu ve Katolik Kilisesi karşı karşıya gelmişti. Reşat Nuri'nin kurduğu özdeşlik, davadan ziyade onun yarattığı yankıya ve sonuçlarına dayanır. Şöyle ki, ordusuyla Millî Mücadele'den zaferle çıkan genç Cumhuriyet'in hayata geçirdiği inkılâplar, karşısında dinî taassupla şekillenmiş bir toplum bulmuştur. Güntekin'i idealizmden bedbinliğe sürükleyen de bu uyumsuzluktur. Bundan daha da önemlisi, romandaki –eleştirmenlerin dikkatinden kaçan– eleştirel tavrın, bizzat yazar tarafından dile getirilmiş olmasıdır:

> Karanlık bir taassub ve hoşgörüsüzlük muhitinde, herşey olduğu gibi eski halinde dururken bir kanun ile lâik tedrisatın nasıl başa çıkarılacağına akıl erdiremedim. [...] İnkılâp için dua eden, nutuk söyliyen çehrelerden bir çoklarının mazlum, tatlı maskeleri arkasından çıkacak çehreleri düşündüm. O heyecan beni de bir çeşit polemik romanı yazmıya, daha doğrusu romanımı o tarafa sürüklemiye sevketti. Yani roman sanatı bakımından bunu bir ikilik, bir kusur gibi görmek lâzımdır. (Baydar 1960: 90)

Burada en dikkat çekici nokta, yazarın bizzat yapıtının mahiyetini "polemik romanı" olarak tanımlamasıdır. Eski kafalara yeni bir "serpuş" giydirildiğinde değişimin dışsal mı içsel mi olacağını sorgulayan Reşat Nuri'nin meseleye yaklaşımının, dönemin aydınlarının birçoğuna kıyasla cüretkâr olduğunu teslim etmek gerekir. Zira onun kurmaca dünyasında tasarladığı çatışma, uzun mücadelelerden sonra elde edilmiş bir coğrafyada hem siyasal hem de toplumsal alanda en büyük tehlike addedilmiştir. Yazarın çabasının da, kazanılmış bir zaferin ardından methiye düzmenin çok uzağında olduğu açıktır. Bu çaba daha ziyade, inşa edilmiş olan bir binanın aslında temelinin olmadığını fark eden bir mühendisin tedirginliğine benzer. İşte bu kaygı nedeniyle, meseleyi bir savaş olarak alımlar ve anlatıyı farklı kutuplar arasında bir mücadele olarak kurgular. Üstelik de polemiğe girişmenin, edebî anlamda bir zaaf olduğunu bile bile yapar bunu. Yeniden yukarıdaki cümlelere dönülürse, Güntekin'in; inkılapları, toplumsal bir ihtiyaca mukabil değil, yukarıdan yapılan temelsiz ve yüzeysel müdahaleler olarak gördüğü öne sürülebilir. Dolayısıyla, yazarın söylenegeldiği gibi talimatla İslâm karşıtı bir roman yazmak üzere yola çıktığı savı geçerliliğini yitirir. Bunun yerine onun, tıpkı Zola'nın Kilise'nin baskılarını eleştirmesi gibi, dinin otorite boşluğunu doldurmasının sakıncalarını yazmayı hedeflediği ortaya çıkar.

Çocuktan yurttaşa: Aydınlanma'yı yanlış anlamak

Yeşil Gece üzerine yapılan yorumların iki gruba ayrıldığı ve bunların birbirine benzediği, önceki bölümde örnekleriyle gösterilmişti. Romanın "şematik" bir yapısı olduğu ve kahramanların iyiler ve kötüler şeklinde basit bir ayrıma tabi tutulduğu eleştirisi ise, her ne kadar yerleşmiş bir kanı olsa da aslında acele verilmiş bir yargıdır. Zira Reşat Nuri, Şahin Efendi'yi davasına gönülden bağlı biri olarak çizerken onu tutarsızlıklardan muaf kılmamıştır. Örneğin, Kelâmi Baba Türbesi'nde çıkan yangın üzerine halkın ayaklanmasının ardından sessiz sakin geçen beş yılın sonunda Sarıova işgal edildiğinde, romanın kahramanı davasını unutmuş görünür. Şahin Efendi tam heybesini almış gitmekteyken, küçük bir öğrencinin Sarıova'da kalmak üzere döndüğünü görünce kendinden utanır ve "talebem dediği, adam etmek vazifesini üstüne aldığı bu parmak kadar çocuktan" (1978: 222) ders alarak kalmaya karar verir. Bu noktada, erken Cumhuriyet dönemi romanlarında sık rastlanan, yılgın Türk aydını tipini tekrar anımsamak yerinde olur.

Yukarıda verilen örnekte çocuk ve umut arasında kurulan bağ, aslında evrensel bir eğilimdir. Ancak bir yandan da "Cumhuriyet'i biz kurduk, siz yaşatacaksınız" deyişini anımsatır. Belki de Şahin Efendi, bunu çağrıştıran bir itkiyle kasabada kalmaya karar verir. Kendisinin müttefik addettiği arkadaşları işgal sırasında dava uğrunda can verirken, o ise başına sarığı takıp vaaz verecektir. Hatta bunu da, kendisine sağladığı hareket serbestliği için yaptığını düşünerek meşrulaştırmaya çalışacak ve şöyle avunacaktır: "Zaten ben bütün mücadelelerde daima aşağıdan güreşmeyi, temiz bir maksada erişmek için kirli yollara girmekten tiksinmemeyi meslek edinmiş bir adam değil miydim?" (1978: 233). Görünen o ki, dava uğrunda yapılan her şey ve tutulan her yol mübahtır. Kahramanın bu tercihini, kendisinden şüphelenildiğini sezdiğinde "derhal bir çevirme hareketi yapı[p], kendisini zannettiklerinden büsbütün başka bir adam olarak göster[mekteki]" (1978: 110) kıvraklığı ve halkı örgütlemek adına Yunanlılara hizmet edişinde izlemek mümkündür. Nitekim dava uğruna yapılan fedakârlıklardan kendi payına düşeni tarttığında, bulduğu yanıt şu olacaktır: "[B]azıları canlarını feda ederler, ben de insanlığımı, namusumu feda ediyorum" (1978: 239). Böylece Şahin Efendi, vicdanen kabul edemediği durumları, davaya hizmet adına olumlar. Bu davranışı, aslında sürekli eleştirdiği softaların otorite ve statü peşinde harcadıkları emeklerden daha masum değildir. Romanın baş kahramanının bu şekilde çizilişi, Güntekin'in Türk aydınının da –köylüye sıklıkla atfedilden– kaypaklıktan muzdarip olduğunu düşündüğünü gösterir. Bir diğer deyişle, Şahin karakterinin bütünüyle olumlandığını iddia etmek, olsa olsa "şematik" bir yorumdur.

Basmakalıp yargılardan söz etmişken, *Yeşil Gece*'nin katkıda bulunduğu bir algılama biçimine de burada değinmek yerinde olur. Bu algı kısaca, metinde Şahin Efendi'nin halka atfettiği çocuksuluk ve edilgenlik olarak özetlenebilir. Aslına bakılırsa, kahramanın toplumun ekseriyetine yönelik bu algısı umuda yer bırakmayacak denli karamsardır: "[Y]aradılışları, zihnî kabiliyetleri itibariyle her zaman çocuk kalacaklar, daima göreneğin ve etrafın tesirine tâbi olacaklar... Zihinleri az çok kapalı kalmaya mahkûm olan bu çocukları fazla zorlamamalı" (1978: 49). Ancak Şahin Efendi, bu olumsuz tabloyu olumluya çevirmenin yolunu bulacak denli davasına bağlıdır: "Ne istediğini ve ne yapacağını bilen sekiz, on münevver insan; karanlık fikirli, karanlık maksatlı hesapsız cahil sürülerini dilediği gibi sevk ve idare edebilirdi" (1978: 61). Romanda, eğitilmesi gerekenlerin sadece çocuklar olmadığı, aynı zamanda "onların babaları, anaları olan daha büyük çocuklarla da" (1978: 94) uğraşmak gerektiği öne sürülür. Ancak onlar düşünmek, anlamak ve seçmek gibi yetilerden azade oldukları için Şahin Efendi'de acıma duygusuna yol açarlar. Bu hissin dile getirilişi oldukça dikkat çekicidir: "[B]iraz evvel kızdığı ve nefret ettiği halde şimdi halkı acıyarak seviyor: 'Onlar, bir nevi büyük çocuklar... Bütün kabahat onları bu hale getirenlerde' diye mazur görüyordu" (1978: 178). Türk aydınının kadim aç-

mazının en açık ifadesidir bu. Üstelik kökleri Tanzimat döneminde atılmış olan bu bakış günümüzde de hüküm sürmektedir. Özünde ise nefret ve acıma arasında gidip gelen bu sarkaca hapsolunmuşluk bulunur. Bir diğer deyişle, "büyük çocuklar"ın mevcut hâlinin sorumlusu kendileri değildir. Onlar herhangi bir hâle kendi kendilerine gelemezler; aksine getirilmeleri gerekir. Halkın bu şekilde çocuklaştırılması, "halk için, halka rağmen" şeklinde özetlenen tanıdık bir düşünce refleksini hatıra getirir.

Yeri gelmişken, temellerini Aydınlanma düşüncesinin attığı Cumhuriyet modernleşmesinin görmezden geldiği bir noktaya burada değinilmelidir: "*Sapere aude!*" İlk kez Romalı şair Horatius tarafından M.Ö. 20 yılında kullanılan ve "bilmeye cesaret et" anlamına gelen bu Latince deyiş, 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma felsefesinin yol gösterici ilkesi hâline gelmiştir. Şüphesiz bu fitili ateşleyen Immanuel Kant'ın 1784 tarihli "Aydınlanma Nedir?" başlıklı çalışması olmuştur. Aydınlanma'yı, "insanın bizzat kendisinin sorumlu olduğu erişkin olmama durumundan kurtulması" (2002: 171) şeklinde tanımlayan filozof, insanların büyük bir bölümünün yaşamları boyunca erişkin olamadıkları için başkalarının onların vasilerine dönüştüğünü ileri sürer. "Erişkin olmamak çok kolaydır. Benim yerime akıl yürüten bir kitabım, benim yerime vicdan muhasebesi yapan bir rahibim, benim yerime perhizimi belirleyen bir hekimim... vb. varsa, kendimi zahmete sokma gereksinimi duymam" (2002: 171). İnsanlar üzerinde denetim kurmayı bilerek ve isteyerek üstlenmiş bu vasiler, halka itaatten başka seçenek bırakmazlar. Kant'a göre, vesayet altındaki halkın çaresi tektir: "Aklını kullanma cesareti göster!" Yeniden Türkiye örneğine dönülürse, halkın çocuksu özellikler taşıyan ve yönetilmesi gereken bir yığın olarak tasavvur edilmesi, hem siyasal hem toplumsal hem de yazınsal alanda sık rastlanan bir reflekstir. *Yeşil Gece*'de de görüldüğü üzere, bir yandan kızılan öte yandan acınan bu erginleşmemiş kitlenin büyümesinin tek ilacı "eğitim" olarak düşünülür. Romanda, "milletin çocuklarına doğruyu buldurmak" için düşünülen çözüm şöyle ifade edilir: "İyi bir rehber, basit, fakat müspet bir iptidaî tahsiliyle de onu hak ve hakikâti görecek hale getirebilir, zamanının adamı yapar" (1978: 95). Dolayısıyla hem yazınsal hem de toplumsal alanda, aydınlanmaya giden yolun "tahsil"den geçtiği düşüncesinin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şu mühim nokta gözden kaçırılmaktadır: Örnek alınan Aydınlanma düşüncesinin mimarlarından Kant'a göre, "özgürlükten, hem de özgürlüklerin en zararsız olanından, yani halkın her konuda aklını (*Vernunft*) kullanabilmesi özgürlüğünden başka hiçbir şeye gerek yoktur" (2002: 172). Buna göre, Aydınlanma'ya giden yegâne yol itaatten değil, özgür zihinlerden geçer. Dolayısıyla Turkiye'de halk adına akıl yürütüp tasarrufta bulunma olarak şekillenen pratiğin, Batılı öncülleriyle çeliştiği ve düpedüz bir paradoks olduğu açıktır.

Yeşil Gece'nin sonu: Müebbed bir geceyi ima etmek

Reşat Nuri'yi bir nevi "iktidar kalemşoru" olmakla itham eden eleştirmenlerin, aslında romanın sunduğu zengin malzemeyi görmezden geldikleri rahatlıkla söylenebilir. Şöyle ki, daha romanın başında çizilen tablo, Şahin Efendi'de cisimleşen bu aydın umutsuzluğunun umuda evrilmesinin imkânsızlığını sergilemektedir. Muallim olarak atandığı Sarıova'ya giden kahramanın yoldaki ilk izlenimi şöyle dile getirilir: "Sonbaharın ismi gibi sararttığı çıplak bir ovanın nihayetinde bir dağ yamacına tırmanmış eski bir kasaba..." (1978: 51). Bu bakış açısı, ne mevsimin bahara döneceğine ne de ovanın yeşereceğine ihtimal veriyor gibidir. Yine de bu uğurda savaşmakta kararlıdır ve kasabaya biraz daha yaklaşınca "[b]izim muharebe meydanı göründü" der açıkça (1978: 52). Burada bahsedilen savaş, cephede değilse de mektepte verilecektir. Güntekin'in öğretmen kimliği de düşünüldüğünde, savaşın bu boyutuyla ele alınması ve kendisinin ifadesiyle bir "polemik roman" olarak vücuda gelmesi gayet anlaşılırdır.

Şahin Efendi, Yunan işgali boyunca hoca kisvesi altında sürdürdüğü "gizli ve sinsi mücadelesi" (1978: 249) ortaya çıkınca bir Yunan adasına sürgün edilir. Bu süreçte de memleketin manzarası epey değişir. Romanın kahramanı sürgünden döndüğünde, hilafet kaldırılmış, tekke ve medreseler kapatılmış, "Yeşil Gece de müebbeden sönmüştü[r]" (1978: 249). Tarlalarda "abani, yemeni sarık"lardan "geniş hasır şapka"lara olan dönüşüm, sanki tüm bu olumlulukların bir göstereni gibi sunulur. Oysa Şahin Efendi, kılık değiştirmiş softaların hâlâ söz sahibi olduğu Sarıova'nın başmuallimi olamayacaktır artık. Dava ülke çapında siyaseten başarıya ulaşmış gibi görünse de anlaşılan kasaba hâlâ "yeşil sancağın" teslim alınamaz bir kalesidir. Bu kötümser son, bir anlamda *Yaban*'da çizilecek olan umutsuzluğun öncülüdür. Nitekim *Yeşil Gece*'de yer alan şu bölüm, *Yaban*'a kaynaklık edebilecek denli çarpıcıdır:

> Ortalarında akan çirkef sularında yarı çıplak çocuklarla çamurlu köpekler oynayan eğribüğrü sokaklar... Tezekle çamurdan yapılmış yarı yarıya toprağa gömülü penceresiz kulübeler... Birçoğunun aralık kapılarında pis kokulu dumanlar tütüyor. Başları yamalı peştemallarla sarılı, dizlerinden aşağısı çıplak kadınlar... Eski hasır parçaları üstünde güneşlenen iskelet gibi ihtiyarlar. Küçülmüş ihtiyarlara benzeyen yüzlerindeki yaralara sinekler üşüşmüş, şiş karınlı, çıplak, sıska vücutlu çocuklar... (1978: 52)

Sözü geçen iki romanın sonunun benzer şekilde bitmesi de aralarındaki akrabalığa ilişkin yukarıdaki yargıyı destekler niteliktedir: *Yaban*'da Ahmet Celâl "uzaklara", *Yeşil Gece*'de ise Ali Şahin "zaferin ve inkılâbın doğduğu yere" doğru yola koyulur (1978: 254). Kahramanların yolculuğu ise bazen başka romanlarda sürecek denli uzun soluklu olur. Örneğin, Yakup Kadri'nin arayışı 1930'larda *Ankara*'ya, 1940'larda ise *Panaroma*'ya dek uzanacaktır. Reşat Nuri'nin ise Zo-

la'nın izinde çıktığı yolculuk o denli bereketli olmayacaktır. Zola, "Hakikat"in ardından "Adalet" (*Justice*) adlı eseri üzerinde çalışmaya başlayacak, ancak tamamlamaya ömrü yetmeyecektir. Benzer bir kader Güntekin'i de beklemektedir: *Yeşil Gece*'nin devamını *Gecenin Sonu* ile getirmek istese de taslağı bitiremeyecektir. Bir mülakata verdiği yanıttaki "toyluk" vurgusu, boşa çıkan ümitlerinin ve "polemik romanı" yazma hevesiyle yitirdiği itidalin bir itirafı gibidir:

> İkinci kısımda yani "Gecenin Ötesi"nde, yine bir gece vakti Şahin efendi, çok ihtiyarlamış bir çehre ile tekrar romancının karşısına çıkıyor: "Ben yine oyum, diyor, ikimiz de o zaman gençtik, toyduk, bir çok şeyleri yanlış gördük. Ben o Ankara'ya gidişimden sonraki hikâyemi anlatacağım" diyor. Roman, o günden bugüne kadar geçmiş yılların hikâyesidir. (Baydar 1960: 90)

Reşat Nuri'nin bu açıkyürekli sözleri, 1920'lerin çetin şartlarında kaleme alınmış *Yeşil Gece*'nin, çok büyük dönüşümler geçirmekte olan bir coğrafyada yaşanan duygu selinin dışavurumu olduğunu gösterir. Tanpınar'ın, Güntekin'in bir yığın yanlış anlamanın kurbanı olduğu yönündeki ifadesine daha önce değinilmişti. Usta eleştirmene göre, romancının "şöhretini kuran *Çalıkuşu*, onun adı ve eserin bütünü için adeta bir kader ol[muştur]" (1998: 441). Hakikaten o, bu romanla âdeta özdeşleşmiş ve ömrünün sonuna dek "*Çalıkuşu* muharriri" olarak addedilmekten kurtulamamıştır. Şüphesiz bunun "kurtulunası" bir özdeşlik olduğunu söylemek de haksızlık olacaktır. Bu romanda çizilen aydınlanmacı genç kadın portresinin, Reşat Nuri'nin eserlerinin temelini oluşturduğu düşünülebilir. Nitekim kendisi ile yapılan bir mülakatta, buradan hareketle ilginç bir koşutluk kurmuştur:

> Demek istediğim şu ki, Çalıkuşu'nda, Aşık Garip gibi, bütün masal aşıkları gibi, başını alıp kırlara çıkan aşık kız çocuğu ile "Yeşil Gece"deki sakallı köy hocası arasında ben pek o kadar fark göremiyorum. Biri sevdiği erkeği, öteki Tanrıyı, –asıl büyük sevgili– kaybetmiş iki romanesk biçare ki, Anadolu köylüklerinde, bir Anadolu deyimi ile, kır yılanları gibi dolanarak, onların boş kalmış yerini doldurmaya uğraşıyorlar. (Baydar 1960: 89)

Gerçekten de Şahin Efendi'nin trajedisi görünenden çok daha derindir. Yüzeydeki inkılap savaşına odaklanan eleştirmenlerin gözden kaçırdığı da işte budur. Oysa "[m]uallimliğe yeni bir din gibi inanan" (1978: 47) roman kahramanını bu adanmışlığa götüren neden satır aralarında mevcuttur: "İtikadını kaybettiği zaman içinde açılan boşluğu nihayet doldurmaya muvaffak olmuştu" (1978: 48). Yeniden yukarıda alıntılanan koşutluğa dönülürse, söz edilen "boşluk" daha isabetli bir şekilde anlamlandırılabilir. Güntekin'in bizzat kurduğu bu benzerlikten daha çarpıcı olan, Feride'nin kaybettiği bir erkeğin, Şahin'inse kaybettiği "asıl büyük sevgili"nin ardından bir nevi meczup gibi Anadolu'ya sarılmasıdır. 1922 tarihli *Çalıkuşu*'nda bir erkeğin ardında bıraktığı boşluğun, 1928

tarihli *Yeşil Gece*'ye gelindiğinde Tanrı'nın bıraktığı boşluğa dönüşmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Görünen o ki idealist kahramanların düştüğü boşluk gittikçe büyümektedir. Memleketi ilmin ışığıyla aydınlatmayı vazife edinen bu muallimlerin kendi içlerinde düştükleri karanlık dikkat çekicidir. Belli ki kendi "aydınlık" zihinleri, gerçeklerin "karanlık" gölgesi karşısında çaresiz kalmaktadır. Veyahut tutunmaya çalıştıkları idealin ellerinden kayıp gitmekte oluşunun bilincidir aman vermeyen. Yukarıda değinilen iki eserin yayımlanması arasında geçen kısa süre zarfında, yazarın gidişatı ya da halkı gözlemleyerek umutsuzluğa kapıldığını ve bu nedenle metnin eleştirel tonunun sertleştiğini söylemek de mümkündür.

Sonuç

Erken Cumhuriyet dönemi romanlarından yansıdığı kadarıyla, Türk aydınının yazgısı hep Anadolu'nun çorak topraklarının insanlarına sözüm ona bir bağlılık görünümündedir. Bu bağın derininde ise dindirilemeyen bir yalnızlık duygusu olagelmiştir. Reşat Nuri'nin yukarıda değinilen iki romanına bakıldığında, bu duygunun zaman içinde çok daha güçlendiği ve dindirilmesi imkânsız bir hâl aldığı görülür. Feride'den Şahin'e uzanan hatta, yıllar içinde azalacağına artan bu boşluk hissini, inkılaba duyulan inancın zayıflaması ve aydınlık yarınlara edilen imanın içinin boşalmasına bağlamak mümkündür. Sonuç olarak *Yeşil Gece*, kendisine yamanan "İslâm aleyhtarlığı" damgasından çok daha derin anlam katmanları içermektedir. Hiç değilse Tanpınar'ın şu sözleri, bu romanın dönemin siyasal iktidarının "sipariş"inden ziyade aydın kesimin ruh hâlinin resmi olduğunu teslim eder:

> Kaldı ki Anadolu mücadelesinin başladığı günlerde bu Anadolu'ya kaçış, eserin hudutlarını aşıyordu. Romanın tefrika edildiği günleri benim gibi hatırlayanlar, onun nasıl sıcağı sıcağına o günlerde İstanbul'da esen havaya cevap verdiğini bilirler. (1998: 441)

Çağının tanığı olmakla, iktidarın kalemi olmak arasında ciddi bir fark olduğu açıktır. Güntekin, öğretmenlikten maarif müfettişliğine uzanan kariyer seruveninde Anadolu'yu karış karış dolaşma şansına sahip olduğundan, o dönemde dile getirilen ve hayata geçirilmeye çalışılan ideallerin olduğu kadar, memleketin hazin gerçeklerinin de yakın tanığıydı. Dolayısıyla, kendisinin hiçbir anlayışa körü körüne sahip çıkmayacak denli yaşam tecrübesi ve yazın geçmişi olduğunun altı çizilmelidir.

Sonuç olarak, *Yeşil Gece*'nin eleştirmenler tarafından coşkuyla karşılanıp övgülere boğulduğu dönemin ardından gelen ve suçlamalarla karalanıp neredeyse sövgüye varan bir dille yerildiği bugüne dek uzanan dönem, bütünüyle ideolojik koşullanmaların bir ürünüdür. Yoksa nesnel bir gözle bakılıp yazınsal bir

çerçevede ele alındığında, Reşat Nuri'nin Türk edebiyatının önemli kalemlerinden ve kurucu isimlerinden olduğu gerçeğini teslim etmek gerekir. *Yeşil Gece*'nin bir "polemik romanı" olduğunu yazarı bizzat dile getirmiştir; ancak "İslâm karşıtı" bir roman olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki eserin yazıldığı dönemi ve iktidarı topyekûn bu tür bir ithama maruz bırakmak da hakkaniyetle bağdaşmaz; zira bu tavrın kaynağı "laiklik" ilkesinin yanlış yorumlanmasıdır. Romandan verilecek bir iki örnek, yazarının esasen muhalif ve metnin bir bütün hâlinde düşünüldüğünde trajik olduğu savını destekleyecek veriyi sunmaktadır. Buna dair ilk örnek, Şahin Efendi'nin bir iç konuşmasıdır: "Yüreğimizin acısı bizi bazen haksız ve bedbin yapıyor, softalığın milleti baştan başa çürüttüğünü, söylüyoruz. Fakat hastalık, sandığımız kadar derin ve geniş değil" (1978: 94). Bu cümlede softalığın bir hastalık olarak görüldüğü inkâr edilemezse de bunun İslâm'la eşanlamlı olduğu da iddia edilemez. Kahramanın, bu tespitinin ardında yatan olguyu tedavi etme istek ve kararlılığının mevcudiyeti dikkat çekicidir. Romanın sonuna yaklaşıldığında ise umudun yerini umutsuzluğun aldığı açıkça görülür:

> Şahin Efendi, yine ömrünün hiçbir dakikasında bu kadar bedbinlik ve ümitsizlik duymamıştı. Kendini dünyanın bütün zevklerinden mahrum etmiş, hayatını bu ahaliyi uyandırmak, mesut etmek emeline vakfetmişti. Zulüm ve haksızlıktan bu kadar zevk duyan insanları ıslaha uğraşmak çocukça; bir hayal değil miydi? (1978: 176)

Bu çarpıcı bölümde en ilginç olan nokta, roman boyunca halka atfedilen "çocukluk" algısının yer değiştirmesidir. Artık muallimin halkı aydınlatma emelinin "çocukça" olduğunun dile getiriliyor olması, romanın üzerine kurulduğu "dava"nın veya "inkılapçı ruh"un altını oyar. Uğruna can verilen ideallerin beyhudeliğinin idrakini sergileyen bu bölüm, metni kaleme alan kişinin hayalkırıklıklarını olduğu kadar, o dönemin aydınlarının birçoğunun içine düştüğü çelişkileri de serimler. Kaldı ki talimat üzerine yazılan bir eserde ne kahramanın meseleye bakışında bu derece trajik dönüşümler yaşanabilir ne de yazarının ölçülü ama bir o kadar da yürekli eleştirileri bu denli samimi bir şekilde ortaya konabilir. Güntekin'i bu tür bir "polemik romanı" yazmaya itenin memleketin ahvali olduğu açıktır. Eleştirmenlerin yorumlarını belirleyen ve zaman içinde dönüştüren ise kısır ideolojik bakış açılarıdır.

Son olarak, yazının başında değinilen *Julius Caesar* benzetmesine geri dönülebilir. Nahit Sırrı'nın iki metin arasında kurduğu koşutluğa birkaç açıklama getirilmeye çalışılmıştı. Gelinen noktada ise, bir adım daha öteye gidilerek metinler değil, karakterler arası bir benzerlik kurulması önerilecek. Caesar'ın uğradığı suikastın faili Brutus, aslında onun en yakınında olan ve en güvendiği kişilerden biridir. *Yeşil Gece*'de ise kahramanın hazin sonu, Cumhuriyet'in aydınlanmacı değerlerinin taşıyıcısının, inkılaba inancını yitirmesi yani "ihanet"i gibidir. Başka bir deyişle, Reşat Nuri'nin Şahin Efendi'de vücuda getirdiği Türk ay-

dını, ne halk tarafından benimsenebilir ne de davasını nihayete erdirebilir. Yazarın bu imkânsızlığı açıkça değilse de alttan alta sorguluyor olması, romanın yazılması talimatını verdiği iddia edilen kurucu kadro tarafından yadırganmamışa benzer. Zira *Yeşil Gece*'nin yayımlanışının ardından yazılıp çizilenler, romanın büyük bir coşkuyla karşılandığı izlenimini doğurur. Öte yandan, romandaki gizil sorgulama akıllara Caesar'ın o meşhur son sözünü getirir: "Sen de mi Brutus?" Güntekin, dini değil ama dinî taassubu yermek üzere çıktığı yolda bir "polemik romanı" yazmış ve bu esnada eleştirel bakışını da esirgememiştir. Roman ilk etapta övgüyle karşılansa da inkılapların yapılma biçimini tenkit edişi, Brutus'ün eyleminin bir benzeri addedilebilir. Ancak burada söz konusu olan bir "ihanet" değil, zorunlu bir "muhalefet"tir. Kaldı ki erken Cumhuriyet döneminde Mehmet Akif'ten Halide Edip'e kadar birçok aydın rejimle zıt düşmüş, hatta kimi zaman ömürlerinin hatırı sayılır kısmını gönüllü sürgünde geçirmiştir. Bunu göze almalarına yol açansa, hem mevkilerinin getirdiği mesuliyet hem kalemlerinin verdiği dirayet hem de Anadolu'nun "çocuk"larına duydukları bağlılık olagelmiştir.

KAYNAKÇA

Akbal, Oktay (1974) "Kubilay'dan Yeşil Gece'ye...", *Cumhuriyet*, (16 Ocak): 2.

Altuğ, Taylan (2005) *Bir Ruh Kimliği: Reşat Nuri Güntekin*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Baydar, Mustafa (1960) *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar*, Yeni Matbaa, İstanbul.

Burdurlu, İbrahim Zeki (1971) *Romanlarıyle Reşat Nuri Güntekin*, Uyanış Dergisi Yayınları, İzmir.

Çelik, Hüseyin (2000) *Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Sosyal Tenkit*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Emil, Birol (1984) *Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Şahıslar Dünyası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Fethi Naci (2003) *Reşat Nuri'nin Romancılığı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. [1995]

Gülendam, Ramazan (2002) "Türk Romanında Dine ve Din Adamına Bakış", *Hece*, 65-66-67 (Mayıs-Haziran-Temmuz): 303-312.

Güntekin, Reşat Nuri (1978) *Yeşil Gece*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul. (7.baskı) [1928]

İleri, Selim (1994) "Reşat Nuri'yi Okumak ve Anlamak", *Cumhuriyet*, (30 Ağustos): 12.

Kant, Immanuel (2002) "Aydınlanma Nedir?", Çev. Pelin Alioğlu, *felsefelogos*, 17-18 (Mart- Haziran): 171-176.

Mardin, Şerif (2003) "Kültür ve Din", Çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye Günlüğü*, 72: 5-21.

Nahit Sırrı (1928) "Yeşil Gece Hakkında", *Hayat*, 102 (8 Teşrinisani): 7-8.

Ocak, Ahmet Yaşar (2003) "Türkiye'de Siyasî ve Toplumsal Uzlaşma Problemi ve İdeolojik Çatışmanın Merkezindeki İslâm", *Türkiye Günlüğü*, 72: 55-65.

Önertoy, Olcay (1979) *Reşat Nuri Güntekin*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Safa, Peyami (1956) "Reşat Nuri", *Milliyet*, (9 Aralık): 2.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1998) "Reşat Nuri ve Eserleri", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, İstanbul, 439-443. [1957]

Tatarlı, İbrahim ve Rıza Mollof (1969) "Reşat Nuri Güntekin: Yeşil Gece", *Hüseyin Rahmi'den Fakir Baykurt'a: Marksist Açıdan Türk Romanı*, Habora Kitabevi, İstanbul, 45-68.

Uraz, Murad (1937) *Reşat Nuri: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinden Parçalar*, Sühulet Kitabevi, İstanbul.

Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları bağlamında coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması*

*Erdem Bekaroğlu***

Özet: Bu çalışmada, 16. yüzyılda Batı Avrupa'da beliren ve 20. yüzyıla gelindiğinde tüm dünyayı içine alan modern dünya-sisteminin bilgi yapıları çerçevesinde coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması denenmektedir. Bu bakımdan, modern dünya-sisteminin bilgi yapılarının en temel karakteristiği, bilgi yapılarının 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyıl ortaları arasında "iki kültür"e bölünmesi ve bilim kamplarının oluşmasıdır. Coğrafya ise, 1960'lara dek "tek kültür" bilimi olarak kendini inşa etmiş bir disiplin olarak, bilgi yapılarındaki söz konusu ayrımları görmezden gelmiş; bu nedenle de giderek "öteki"leşmiştir. Akademik bir disiplin olarak coğrafyanın Anglo-Amerikan dünyadaki evrimi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ilk olarak ontolojik bir parçalanmayla karakterize olmaktadır. Kantitatif devrim olarak adlandırılan bir süreç dizisiyle, mekansal olanın fiziksel ya da sosyal yasalarını bulma arayışında olan bu türlü bir pratikle birlikte coğrafyanın iki yarısı arasındaki bağlantı büyük ölçüde parçalanmıştır. 1970'lerde beşeri coğrafyanın gerek insan merkezli gerekse de çeşitli pozisyonlardaki yapısalcı okullarla tanışması ise, coğrafyadaki epistemolojik parçalanmanın miladını oluşturmaktadır. Bu türlü bir parçalanmayla birlikte coğrafyanın iki temel alanı arasındaki metodolojik birlik de büyük ölçüde erimiştir. Modern dünya-sisteminin 1950 sonrasındaki evriminin yarattığı disipliner yakınlaşmanın bir ürünü olarak fiziki coğrafya geniş anlamda yerbilimleriyle; beşeri coğrafya ise muhtelif sosyal bilim disiplinleriyle entegre olmuştur. Bu doğrultuda, disiplinin akademik bilgi yapıları içerisindeki devamlılığı, entelektüel bir proje olarak bozulduğu hâlde, politik bir proje olarak sürdürülmektedir.

Anahtar sözcükler: Modern dünya-sistemi, bilgi yapıları, iki kültür, coğrafya, ontolojik parçalanma, epistemolojik parçalanma

(*) Bu çalışma, 114K063 kodlu TÜBİTAK projesi tarafından desteklenmektedir.

(**) Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Atatürk Bulvarı, No: 45, 06100, Sıhhiye, Ankara, Türkiye: ebekaroglu@ankara.edu.tr

Giriş

Bir bilim alanında uzmanlaşanların, içerisinde sosyalleştikleri alanın temel problemlerinin ne olduğuna, bu problemlere hangi kuramsal çerçevelerle yaklaşıldığına ya da söz konusu problemlerin ne tür metodolojik araçlarla çözümlendiğine ilişkin bilgileri güncel olduğu kadar esasında tarihsel bir kavrayışı da gerektirmektedir. Gerçekten, bilimcilerin ya da belirli bir alanda bilimsel kariyer yapmak isteyen adayların ilgilendikleri bilgi alanına ilişkin tarihsel kavrayışları; onların bilimin ne olduğu, bilimsel çalışmaların nasıl yürütüldüğü, bilimcilerin ne tür sorular sorduğu, bilimsel başarı ve başarısızlıkların nasıl meydana geldiği, bilimsel uğraşının toplumsal dünyayı nasıl etkilediği ya da ondan nasıl etkilendiği noktalarında derinlikli bir bakış açısı kazanmalarını sağlayabilmektedir. Öte yandan, bilimlerin gelişimine yönelik olarak kazanılacak olan söz konusu tarihsel kavrayış, yalnızca eğitsel ya da entelektüel anlamda değil, aynı zamanda bilimsel "kriz"lerin aşılmasında oynadığı rol göz önüne alındığında, "bilimsel" anlamda da önemlidir. Öyle ki, bilimsel ritüelde, çözülemeyen problemlerin genellikle rafa kaldırıldığı ya da daha sonra uğraşılmak üzere ertelendiği gözlenebilmektedir. Yahut, aslında başarılı olan bir problem çözümü önerisinin, genellikle bir "karşıt örnek" olması nedeniyle, ilgili alana hükmeden gruplarca görmezden gelinmesi de söz konusu olabilmektedir. Bu gibi durumlar, genellikle retrospektif bir yönelime sahip bilimcilerin, ilgili bilimin tarihine; yani geçmişte elde edilmiş bulgu, tespit, gözlem, deneylere ya da beyan edilmiş görüş, düşünce ve önerilere tekrar dönmeleri neticesinde bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak ilgili problemlerin çözülmesine, yeni kuramsal çerçevelerin inşasına, başarılı tasarımların ortaya konmasına vesile olabilmektedir. Bu nedenle, bilim tarihi ve felsefesiyle ilgili çalışmalar her ne kadar ilk planda "tarih" ve "felsefe"yle ilgili görünse de esasında aynı zamanda toplumsal bugünle ve hatta gelecekle de ilgilidir. Bu, bilimlerin tarihselliğine ilişkin çalışmaların özünde ne kadar büyük bir öneme sahip olabileceğinin aslında sadece sıradan bir gerekçesini oluşturmaktadır.

Geniş ölçekte ele alındığında, bilim tarihinin rasyonel yeniden-kuruluşunda izlenen iki temel yaklaşım söz konusudur (Lakatos, 1970). Bunlardan birincisi olan *içsel tarih* yaklaşımında, bir bilim alandaki gelişmeler ilgili bilim alanı içerisinde yürütülen deneysel, gözlemsel ve kuramsal eylemler bazında anlaşılmaya çalışılmaktadır (Kuhn, 1968). Burada, bir bilim alanının gelişimi, temel olarak, ilgili alanda karşılaşılan problemler, yapılan yeni gözlem ve deneyler, geliştirilen yeni kuramsal çerçeveler bazında ve çoğunlukla da metinler üzerinden çözümlenmeye çalışılır. Bir diğer yaklaşım olan *dışsal tarih* yaklaşımında ise, bir bilim alanındaki gelişmeler, ilgili bilimin pratik edildiği dönemdeki ekonomik ve sosyo-politik bağlamlar göz önüne alınarak analiz edilmektedir (örn. Özgür ve Yavan, 2013). Buradaki temel vurgu, bilimdeki değişimlerin sadece bilime

has dinamiklerle açıklanamayacağı; tüm bilimlerin ve bilimsel gelişmelerin tarihsel olarak pratik edildikleri dönemin toplumsal dinamiklerinden etkilendiği üzerinedir (Yturbe, 1995). Aslında, içsel ve dışsal tarih yaklaşımları ancak tutarlı bir biçimde bir araya getirildiklerinde tamamlayıcı bir açıklama sunabilecek olmasına rağmen, tarih yazıcılarının sahip oldukları yönelimler ve de ele aldıkları konu/problemin gereksindiği açıklama tarzı, söz konusu ayrımların hâlen geçerliliğini korumasına neden olmaktadır.

Bu çalışmada, modern dünya-sisteminin ve onun bilgi yapılarının tarihsel çerçevesi içerisinde coğrafya disiplininin evriminin dışsal bir yeniden-kuruluşu denenmektedir. 16. yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkan, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde tüm yerküreyi içine alan modern dünya-sistemi, temel olarak kapitalist ekonomi ve liberal jeokültürle karakterize olan, sistemik bir işleyişe sahip tarihsel bir sistemdir (Wallerstein, 2012). Çalışmanın temel tezi, modern anlamda 19. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da gelişmeye başlayan coğrafya disiplininin, büyük ölçüde, modern dünya-sisteminin daha erken bir dönemde şekillenmeye başlayan modern bilgi yapıları ve aynı zamanda modern dünya-sisteminde yaşanan tarihsel dönüşümler tarafından şekillendiği üzerinedir. Bu şekillenmenin analizi, tarihi boyunca tartışmalı bir bilim olmuş ve sıklıkla kimlik bunalımları yaşamış bir disiplin olan coğrafyanın varoluşuna ve tarihsel evrimine ilişkin uygun bir kavrayışın elde edilmesi bakımından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu doğrultuda, hem coğrafya disiplininin tarihsel evriminin dışsal bir yeniden-kuruluşuna hem de disiplinin varoluşsal problemlerinin çözümüne yönelik yeni bir kavrayışın çerçevesinin sunulacağı bu çalışmada; öncelikle (ilk bölümde) modern dünya-sisteminin bilgi yapılarının "iki kültür"e bölünmüş kompozisyonu değerlendirilecek, sonrasındaysa (ikinci bölümde) coğrafya disiplininin söz konusu çerçevede yaşadığı dönüşümler hem Batı hem de Türkiye'deki pratikler bağlamında ele alınacaktır.

Coğrafya literatüründe, özellikle 1980'lerden bu yana, coğrafya teorisi ve tarihi üzerine yapılan araştırmaların sayısında giderek bir artış gözlenmektedir. Ne ki, söz konusu araştırmaların büyük bir kısmında disiplindeki tarihsel ve bilgi kuramsal dönüşümler büyük ölçüde içsel tarih anlayışı çerçevesinde ele alınmakta; her ne kadar bazı (1968 olayları gibi) toplumsal koşulların etkisiyle disiplinde gerçekleşen yol ayrımlarının altı çizilse de tüm bunlar sistemik bir çerçevede yorumlanmamakta; bu bakımdan disiplinin modern dünya-sistemi içerisindeki bağlamı neredeyse tamamen göz ardı edilmektedir. Bu yönüyle bu çalışma; disiplinin tarihsel evrimini, bilme biçiminde yaşanan dönüşümleri, varoluşsal konumlanmada deneylenen yer değiştirmeleri yerel bağlamıyla birlikte *makro* ölçekte ve modern dünya-sisteminin evrimi çerçevesinde anlamayı hedeflemekte; bu doğrultuda, bu konuda şimdiye dek oluşmuş literatüre yeni bir boyut katmayı amaçlamaktadır.

Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları

Bilgi yapılarının bölünmesi: İki kültür

C. P. Snow'un 1959 yılında kavramsallaştırdığı ve bir kanadını doğa bilimcilerin, diğer kanadını ise beşeri bilimcilerin (ya da insan kültürünü inceleyenlerin) oluşturduğu meşhur "iki kültür" ayrımı (Snow, 2001), entelektüel bilme biçimlerinin tarihselliği göz önüne alındığında aslında nispeten yeni bir olgudur.

"Uzun 16. yüzyıl"da Batı Avrupa'da gelişmeye başlayan modern dünya-sistemi öncesinde, bilme biçimleri bakımından ne entelektüel ne de kurumsal anlamda belirgin bir ayrımdan bahsedilebilmektedir. Gerçekten, bu dönem öncesinde gelişme göstermiş uygarlıkların (Yunan, Arap, Hint, Çin) entelektüel mirası incelendiğinde, bilme biçimlerinin belirli bir ayrımı yansıtmadığı; bilginlerin kozmoloji, ahlak, yönetsel doktrinler, sanat ve doğa gözlemleri arasında eşgüdümü sağlayan geniş vizyonlu kişiler oldukları anlaşılmaktadır (Collins, 2005). Bu nedenle, modern dünya-sistemi öncesindeki bilgi yapısı "tek kültür"; yani doğru, iyi ve güzelin bütünleşik bir alanı olarak yorumlanmaktadır. Burada, Snow'un (2001) bahsettiği anlamda doğanın dilinden anlayanlar ile insan kültürünün dilinden anlayanlar arasındaki bir ayrım değil; tersine, bu ikisini birbirinden farklı görmeyen bütüncül bir bilme biçimi söz konusudur:

> On beşinci yüzyıl dolaylarında, "hümanizm-beşeriyet" sözcüğü pozitif bilimleri kapsayan entelektüel bakışı da içeren bir bütünlükle birlikte düşünülürdü. Floransalı bir soylu, Dante'yi okuyup, pozitif bilimi gör ardı etmenin saçma olduğunu bilirdi. Leonardo büyük bir sanatçı olduğu gibi, büyük bir bilim insanı ve büyük bir teknologdu da. Michelangelo ise daha büyük bir sanatçı olduğu gibi, aynı zamanda büyük bir mühendisti. Bunlar bütüncül entelektüelliğe sahip dev şahsiyetlerdi. Onlara göre hem beşeri bilimleri kavrayıp hem de son bilimsel ve teknolojik gelişmelerden habersiz kalmak anlaşılmaz bir şeydi. (Brockman, 2014: iv-v)

12. yüzyılda Avrupa'da beliren ve dünyanın diğer kısımlarında da farklı isimler (örneğin, medrese) altında kurumsallaşmaya başlayan Ortaçağ üniversite sistemi, bu türlü bir bütünleşik bilgi alanının bilgisini üreten seçkinci bir yapı olarak doğmuştur (Tekeli, 2011a). Hakikatin doğru, iyi ve güzelin bir bileşkesi olarak görüldüğü bu dönem, uzun bir süre genel olarak dinî bilginin ve onun bilginlerinin hakikatin tanımı üzerinde kurduğu hegemonyayla karakterize olmaktadır. Doğuşu Rönesans ve Reform hareketleriyle ilişkili olan modern dünya-sisteminin ilk dönemleri (17. ve 18. yüzyıl) ise, Batı'da, felsefecilerin teologlara karşı kurduğu bir üstünlükle ayırt edici bir nitelik kazanmaktadır. Nitekim, Descartes ve Spinoza gibi filozofların tavırları dikkate alındığında, bu dönemde, hakikatin –Tanrı'nın bile– rasyonel yetiler kullanılarak bilinebileceği düşün-

cesinin ön plana çıktığı görülebilmektedir. Ne ki, tek kültür dünyasına belirgin bir fark getirmeyen bu bölünme, esas olarak hem evrenin doğal yasalarının hem de Tanrı'nın yöntemlerinin insan tarafından keşfedilebileceğini savunmakta; bu bakımdan da felsefe ile teoloji arasındaki bir "boşanma"yla karakterize olmaktadır (Wallerstein, 2005).

Bilgi yapılarının evriminde derin bir iz bırakan asıl "boşanma", 17. ve 18. yüzyılda, deneysel yöntemler kullanarak tekrarlanabilir ve doğrulanabilir bilginin arayışı içerisinde olan bir grubun –ki kendilerini daha sonra doğa bilimcileri olarak adlandıracaklardı– felsefecilere "maskeli teologlar" olarak saldırarak; kendi bilim pratiklerini, "doğru"luk değeri taşımayan ve spekülatif bilgi üreten felsefe (ya da edebiyat) pratiğinden ayırmaya başlamasıyla meydana gelmiştir (Stremlin, 2007). Newton mekaniği ve Kartezyen düşünce çizgisindeki bilme biçiminin kazandığı "zafer"i arkasına alan bu grup, sahiplendiği entelektüel pratiğin sadece "doğru" ile ilgili olduğunu iddia ederek, hakikatin diğer boyutlarını insan kültürünü inceleyenlere bırakmıştır. Kuşkusuz bu durum, aynı zamanda, doğa bilimcilerine "değerden bağımsızlık" ve "nesnellik" ilkelerini de kazandırmıştır. Bu bakımdan doğa bilimleri deney ve gözleme dayanan, yasa koyucu (yani nomotetik), kapalı bir sistemdeki nedensel ilişkilere odaklanan, nicel teknikler kullanarak zaman ve mekan-üstü açıklama arayışındaki bir pratik olarak öne çıkmıştır. Bu doğrultuda, yorumsal yöntemler kullanarak özgül olanın duygudaş bir anlayışının arayışında olan beşeri kampta yer alan grup ise, bölünmüş bilgi yapıları içerisinde nispeten ikincil bir konumda olmak üzere, parçalanan hakikat anlayışındaki "iyi" ve "güzel"i sahiplenerek doğa bilimlerinin yöntem ve ilkelerinin kendi bilme biçimleri için geçersiz olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla, beşeri kampın temsilcileri yoruma dayanan, idiografik, açık bir sistemdeki olumsal ilişkilere odaklanan, nitel teknikler (hermeneutik) kullanarak zaman ve mekan-içi bir anlam arayışındaki pratik olarak kendini var etmiştir.

Batı Avrupa'da 18. yüzyılın sonu ila 19. yüzyılın ilk yarısında gelişmeye başlayan modern üniversite sistemi, Snow'un (2001) "iki kültür"ünü kurumsallaştıran bir yapı olarak modern dünya-sistemi içerisinde yer almıştır. Elbette, bir yanda deneysel doğa bilimcilerin, diğer yanda ise hermeneutikçi beşeri bilimcilerin yer aldığı bu kamptaki ontolojik ayrışma nedeniyle, Ortaçağ üniversitesinin birleşik kültürünü yansıtan felsefe fakültesi de iki kısma ayrılmıştır. Bu iki kısım değişik yerlerde değişik isimlerle anılmış olsa da çoğunlukla fen ve edebiyat fakültesi isimlerini alarak yaygınlık kazanmıştır.[1] Yani, 19. yüzyıla gelindi-

1 Ortaçağ üniversitesi tipik olarak dört fakülteden oluşmaktaydı: tıp, hukuk, ilahiyat ve felsefe. Modern dünya-sisteminin bilgi yapılarında gerçekleşen bölünme nedeniyle modern üniversitede felsefe fakültesi iki kısma ayrılmış; doğa bilimciler fen fakültelerinde, beşeri bilimciler ise edebiyat fakültelerinde örgütlenmişlerdir. Bu bakımdan, Ortaçağ üniversitesinin "tek kültür"ünü simgeleyen bu birleşik bilgi alanının günümüze kalan tek mirası, uzmanlık sonrası alınan Ph.D (*Philosophy of doctorate* - felsefe doktorası) ünvanıdır. Eskiden felsefe fakültesin-

ğinde, modern dünya-sistemi öncesindeki birleşik bilgi alanı iki keskin kampa ayrılmış, hakikat anlayışı parçalanmış; bilgi yapıları biri nomotetik doğa bilimleri (fizik, kimya, biyoloji, astronomi, zooloji vb.), diğeri ise idiografik beşeri disiplinler (felsefe, klasikler, sanat tarihi, müzikoloji, dil ve edebiyat) olarak ikiye bölünmüştür (Gulbenkian Komisyonu, 2011). Kuşkusuz, modern üniversite sistemi, fakülte örgütlenmesindeki değişimin yanı sıra bir dizi yapısal farklılıkla da Ortaçağ üniversitesinden ayrılmaktaydı. Modern üniversitede artık tam gün çalışan ve de maaş ödenen –din adamı olmayan– profesörler bulunmakta; bu kişiler fakülteler içerisinde örgütlenmiş –her biri ayrı bir disiplin– olan kürsülerde çalışmakta ve öğrenciler de kaydoldukları disiplinin ünvanını almalarını sağlayan dersleri takip etmekteydi (Wallerstein, 2011).

Her ne kadar "iki kültür"e ayrılan modern dünya-sisteminin bilgi yapıları içerisindeki hakim grubu doğa bilimciler oluşturmuş olsa da bu pratik, beşeri bilimciler tarafından oldukça eleştirilmiş ve iki kamp arasında bitmek bilmeyen metot savaşları (*Methodenstreit*) vuku bulmuştur (Özlem, 2008). Bu bakımdan, doğa bilimlerinin bilme biçimlerine getirilen eleştirilerin diğer kanadını Alman romantizmi oluşturmaktadır. 18. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın ortalarına dek etkin olan romantik hareket, bilim-karşıtı bir pratik olmaktan ziyade, esasında ahlaki bir isyan olarak öne çıkmaktadır. Nitekim, fenomenlerin sayılara indirgenmesi ve yapay deneysel ortamların kullanılmasına karşı çıkan romantikler, gözlenenin gözleyenden soyutlanmasını, materyalizmi ve Newtoncı mekanik bilim anlayışını sıkı bir biçimde eleştirmekteydi (Mialents, 2007). Ne var ki, romantik isyan etkisini 19. yüzyılın sonlarında yitirmiş; Almanya'daki bilimsel yapılanma da zamanla "iki kültür" çizgisinde kurumsallaşmaya başlamıştır.

Bölünmüş bir pratik: Sosyal bilimler

Bugün sosyal bilimler olarak adlandırılan disiplinler, esasında bir 19. yüzyıl ürünüdür. Her ne kadar bu dönemden önce sosyal bilim denebilecek bilgi alanları mevcut olmuş olsa da modern dünya-sistemi içerisinde bu alanların akademik bilim kimliği elde ederek kurumsallaşması esas olarak 1789 Fransız Devrimi sonrasına rastlamaktadır. Fransız Devrimi sonrasında giderek yaygınlaşan iki temel düşünce; yani halkın egemenliği ile toplumsal değişimin kaçınılmazlığı, toplumsal gerçeklik alanının da bilimsel incelemeye konu edilmesi fikrini güçlendirmiştir. Bu bağlamda sosyal bilimler, bu değişimleri denetleyebilme ya da en azından yönlendirebilme umuduyla, değişim içeren süreçlerin yapısını anlamanın bir yolu olarak ortaya çıkmıştır (Dilthey, 1999).

19. yüzyılın ortalarına dek proto-disiplinler hâlinde gelişme göstermiş olan sosyal bilim disiplinlerinin akademik yapılar içerisinde giderek kurumsallaş-

den mezun olanların aldığı bu ünvanı, günümüzde çok değişik bilgi alanlarından (fizikten sanat tarihine kadar) uzmanlık almış olanlar hâlen kullanmaktadır.

ması esas olarak 1850-1914 yılları arasında gerçekleşmiştir. Ancak, sosyal bilimler, nomotetik doğa bilimleri ile idiografik beşeri bilimlere alternatif olabilecek üçüncü bir bilme biçimi geliştiremediğinden dolayı, "iki kültür" arasında parçalanmak durumunda kalmıştır (Gulbenkian Komisyonu, 2011). Bu doğrultuda, sosyal bilim olarak adlandırılabilecek altı disiplin, ilkin, Windelbrand'ın nomotetik-idiografik ikiliğini yansıtacak bir şekilde, epistemolojik olarak farklı kamplarda konumlanmıştır (Özlem, 2008). Bu altı disiplinden iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji içerisindeki hakim unsurlar doğa bilimi modelini benimsemiş; ampirik analiz ve indüksiyona dayalı genellemelerle ulaşılabilecek olan yasaların arayışına girerek nomotetik kampa katılmıştır. Elbette piyasanın (iktisat), devletin (siyaset bilimi) ve toplumun (sosyoloji) genel yasalarının elde edilebilmesi için düzenli tutulmuş kayıtların ve istatistiksel verilerin varlığı gerekmekteydi ki bu türlü veriler çoğunlukla Pan-Avrupa'daki (İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya ve ABD) ülkelerde mevcut olduğundan (Hacking, 2005), incelemeler de "modern" olarak adlandırılan bu ülkeler ve zamansal olarak da "bugün"le sınırlanmıştır.

Geçmişi çok daha eskiye giden tarih ise, her ne kadar felsefi spekülasyona karşı çıktığından dolayı görünüşte nomotetik kampa yakın durmuş gibi görünse de aslında, tarihsel gerçekliğin genellemelerle ya da yasa-koyucu bir anlayışla anlaşılamayacağını öne sürerek doğa bilimleri modelini reddetmiştir. Bunun yerine, 19. yüzyılda Ranke'nin "*wie es eigenlich gewesen ist*"[2] düsturunu benimseyen tarihçiler, kendi pratiklerini hagiografiden ayırarak ampirik bir metodolojiyle arşiv araştırmasına yönelmişlerdir. Araştırmacının dışında nesnel bir gerçekliğin var olduğunu kabul ederek, araştırmacının kendi önyargılarını araştırma sürecine katmaması gerektiğine vurgu yapan ve bu bağlamda da özneyi nesneden yalıtan tarih pratiği, bu konumlandırmayla yarı-pozitivist bir bilim anlayışına sahip çıkmış; ancak, genellemeci ve yasa koyucu modeli reddettiğinden ötürü, özgül olanın duygudaş anlayışına dayalı idiografik kamp içerisinde yer almıştır (Özlem, 2000; 2008). Elbette, geçmişteki olayları oldukları gibi inceleyecek olan tarihçiler, bu tür belgeleri geniş ölçekte "uygar dünya"daki (yani Pan-Avrupa'daki) tarihsel uluslarda bulabildikleri için araştırmalarını mekansal olarak "modern dünya"da, zamansal olaraksa "geçmiş"te sürdürmüşlerdir.

"Modern" olmayan dünyanın incelenmesi ise daha farklı bir örüntüde gerçekleşmiştir. Dünya'nın "egzotik" köşelerinde yaşayan ya da sömürge yönetimi altında olan; gelişmiş bir dinsel, yazınsal ya da teknolojik sisteme sahip olmayan "ilkel topluluk"ların incelenmesi görevini büyük ölçüde (sosyal) antropologlar ve etnograflar üstlenmiştir. Saha araştırması ve katılımcı gözlem yöntemlerinin öncüsü olan bu grup, incelenen kabileler arasında yaşayarak ama onlarla karışmayarak, yine özne-nesne ayrımına dayalı bir araştırma pratiğini sürdürmüştür (Gulbenkian Komisyonu, 2011). Her bir topluluğun kültürel ve sosyal

2 Gerçekte nasıl olduysa öyle.

dünyası birbirinden farklılıklar içerdiğinden, antropologlar ve etnograflar doğa bilimi modelinin kendi bilim pratikleri için uygun olmadığını savunarak epistemolojik olarak idiografik kampta konumlanmış; incelemelerini ise, söz konusu "ilkel" halklar zamansal olarak adeta "donmuş" olduklarından "geçmiş"te, mekansal olaraksa Batı dışında sürdürmüşlerdir.

İdiografik kampta yer alan sosyal bilimlerin bir diğer üyesini ise şarkiyatçılık (oryantalizm) oluşturmaktadır. Bu grupta yer alanlar, temelde ne "ilkel" ne de "modern" olan; ama geçmişte büyük medeniyetler kurmuş; bu bağlamda gelişmiş bir dile, yazı sistemine, dinsel yapıya ve ayrıca yüksek kültürel değerlere sahip olan uygarlıkları (Türk, Arap, İran, Çin, Hint) inceleyerek bunların tarihin belirli bir noktasında adeta durarak neden modern olamadıklarını araştırmışlardır (Hung, 2007). Bu tip bir araştırma, ilgili yüksek uygarlığa ait metinlerin –filoloji sayesinde– çözümlenmesi ve hermeneutikle mümkün olmuş; her bir uygarlığın birbirinden farklı olan özgül koşulları nedeniyle de şarkiyatçılar yasakoyucu modeli reddederek idiografik kampta kalmışlardır (Gulbenkian Komisyonu, 2011).

Bu bağlamda, modern dünya-sisteminin "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapıları içerisinde kurumsallaşan sosyal bilimlerin, yeni bir bilme biçimi geliştirememesi nedeniyle, son derece parçalı bir yapıda geliştiği söylenebilir. 20. yüzyılın ilk yarısına dek uzanan bu süreçte, sosyal bilimler liberal jeokültürün de etkisiyle bir dizi ayrımla karakterize olmuştur. Bu bakımdan söz konusu ayrımlar nomotetik-idiografik, modern-öteki, geçmiş-bugün ikilikleriyle karakterize olmaktadır. Bunların yanı sıra, nomotetik sosyal bilimler de kendi içerisinde kamusal, toplumsal ve iktisadi alanı birbirinden izole tutarak bir nevi özerk alanlar yaratmıştır.

Her ne kadar burada çerçevesi çizilen bilgi yapıları kurumsal anlamda çok büyük değişimler geçirmeden günümüze dek varlığını sürdürmüş olsa da 1950'li yıllardan itibaren gerek modern dünya-sisteminde meydana gelen değişimler gerekse de 1970'lerden itibaren bilgi yapılarına ve bilme biçimlerine yöneltilen eleştirilerle bu yapının itirazlara uğradığını ve bu doğrultuda söz konusu modernist modelin entelektüel anlamda bazı değişimler geçirdiğini belirtmek gerekir.

19. yüzyıl modern üniversite yapılanmasına yönelik eleştiriler

Buraya kadar özetlenen ve bilgi yapılarındaki temel değişimleri içeren söz konusu çerçeve içerisinde disiplinler giderek yerleşik bir kurumsal kimlik kazanmıştır. Bu bakımdan disiplinler bağlı oldukları fakülteler içerisinde bölümler hâlinde örgütlenmiş, lisans programlarıyla bilgiyi yaymış ve lisansüstü eğitimleriyle de kendilerini yeniden üretmişlerdir. Ayrıca, ulusal ve/veya uluslararası derneklerle mesleki örgütlenme düzeyini yükseltmiş; çıkardıkları akademik dergilerle de disipline has bilgi üretiminin kanallarını işletmişlerdir. Öyle ki, di-

sipliner yapılar, kütüphane kataloglarının oluşturulmasında bile belirleyici olmuşlardır.

Ancak, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya-sisteminde meydana gelen bir dizi önemli gelişme, modern bilgi yapılarının örgütlenişini oldukça etkilemiştir (Gulbenkian Komisyonu, 2011). Bunlardan birincisi, ABD'nin tartışmasız bir şekilde küresel hegemonik güç hâline gelmesi; ikincisi, hemen hemen tüm dünyadaki nüfus artışı ve ekonomik büyüme; üçüncüsü ise, modern üniversite sisteminin hem nicel olarak büyümesi hem de coğrafi olarak genişlemesidir.

Söz konusu gelişmelerin modern dünya-sisteminin bilgi yapılarının örgütlenişinde yarattığı değişimlerden biri, 1950 sonrası alan araştırmaları olarak da bilinen "çok-disiplinli" bölge (alan) araştırmalarının ortaya çıkmasıdır. Artık hegemonik güçler için, örneğin, muhtelif Çin hanedanları dönemindeki roman sanatından ziyade, artan bir nüfusa sahip söz konusu ülkenin siyasi ve ekonomik güç potansiyeli önemli hâle geldiğinden, "modern" olmayan dünyanın muhtelif bölgeleri tarihçilerin, iktisatçıların, sosyologların, siyaset bilimcilerin ve kısmen de coğrafyacıların ortak çalışmalarına konu olmuştur. Bu türlü bir çalışma ortamı, üç nomotetik sosyal bilim ile diğerlerinin yakınlaşmasını sağladığı gibi, aynı zamanda antropolog ve şarkiyatçıların da büyük ölçüde "eve dönmesi"ne neden olmuş; ayrıca, modernleşme/kalkınma kuramlarının ortaya atılarak nomotetik-idiografik ikiliğinin sahte bir çözümünün geliştirilmesine de olanak tanımıştır. Buna göre, belirli bir (genel) ilerleme çizgisi vardır; lakin, her ulus (türlü özgül sebeplerle) bu ilerleme çizgisinin farklı noktalarını deneylemektedir ve eğer uygun politikalar izlenirse, söz konusu uluslar verili ilerleme çizgisinde daha yukarı tırmanabileceklerdir. Bu sahte kuramsal bakış, "gelişmiş" olanın kendisini evrenselcilik maskesi altında bir "Pan-Avrupa evrenselciliği" hâlinde tüm dünyaya dayatmasıyla sonuçlanmıştır (Wallerstein, 2010).

Ekonomik büyüme ve nüfus artışıyla bağlantılı olarak üniversite sisteminin yaygınlaşması ise, üniversitelerin zamanla "liseleşme"sini sağladığı gibi, aynı zamanda birbirinden farklı disiplinlere ait alt uzmanlık konularının türetilmesi sayesinde "kaçak avlanma"ya müsait bir ortam da yaratmıştır. Bu türlü bir girişim, normalde belirli bir disipliner alanda orijinal bir tezin ortaya konmasının beklendiği bir ortamda, elit eğitiminden kitle eğitimine geçişle birlikte artan akademik nüfusun disipliner kesişim ortamında yazdığı tezlerle kendine bir çıkış yolu bulmuştur. Bu doğrultuda, "sosyal psikoloji", "iktisat sosyolojisi", "siyasi iktisat", "tarihsel sosyoloji" vb. gibi farklı alt-disipliner alanlar türetilmiştir. Bu ise, 19. yüzyıl modern akademik yapılanmasının katı disipliner sınırlarını erozyona uğratmıştır (Gulbenkian Komisyonu, 2011).

Bu suretle, 1850 öncesi disipliner karmaşasının (proto-disipliner dönem) adeta yeniden yaşanmaya başladığı bir disipliner çokluk ortamında 1968 dünya devriminin yarattığı etki, modern üniversite yapılanmasını daha da sarsmıştır. Söz konusu sarsıntılardan biri, epistemolojik düzeyle ilgilidir ve varolan di-

siplinlerin statükoyu desteklemeleri bakımından sahip oldukları politik pozisyonlarının sorgulanmasıyla sonuçlanmıştır. Buna göre, bilimsel disiplinler *a priori* önyargılar içermektedir ve bunların çözümlenmesi gereklidir. Paralel olarak, araştırmacının da araştırmanın bir parçası olduğu; özne-nesne ayrımının kabul edilemeyeceği ve bilgi üretiminin açık bir sistemde gerçekleştiğine ilişkin eleştirel tavrın sesi yükselmiştir. Nitekim yine bu dönemde, ihmal edilmiş gruplara (kadınlar, azınlıklar, yerli halklar, diğer cinsiyetler, marjinal gruplar) ilişkin duyarlılık da artmaya başlamıştır (Gulbenkian Komisyonu, 2011).

1968 sonrası yükselen en önemli eleştiri kaynağından ikincisi ise, doğa bilimlerinden türeyen karmaşıklık çalışmaları (Prigogine, 2004) ile kaynağını beşeri bilimlerden alan kültürel çalışmalarıdır. Her iki eleştirel tavır da gerek doğada gerekse de insan dünyasında (Newtoncı) düzenliliklerin mutlak değil, belirli durumlarda varolan geçici (tarihsel) gerçeklikler olduğunu ve aslolanın evrendeki süregelen karmaşıklığın anlaşılması olduğunu öne sürerek önceden derin bir ayrılık içerisinde olan kamplar arasında *epistemolojik bir yakınsama* yaratmıştır.

Tüm bu yeni gelişmeler ile 1970'lerde ortaya çıkan dünya-sistemleri analizi, gerek epistemolojik gerek zaman-mekansal ve gerekse de analiz birimleri üzerinden yürütülen tartışmalarla modern bilgi yapılarını sarsmış; hatta, bilgi yapılarının deneyimlenen güncel bölünmüş hâlinin bilme eyleminin (bilhassa sosyal bilimlerin) önündeki başlıca engel olduğunu ilan etmiştir (Wallerstein, 2013). Öyle ki geçmişi ve bugünü, moderni ve ötekiyi, nomotetik ve idiografik olanı ya da toplumsal yaşamın siyasi, iktisadi ve sosyal boyutlarını birbirinden ayıran bu bilme tarzına yönelen eleştiriler, 19. yüzyıl bilme biçiminin kendisinin bilginin önündeki başlıca engel olduğu ifade ederek, onu protesto etmiştir.

Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları içerisinde coğrafyanın yeri

Coğrafyada tek kültür deneyi

Wallerstein, 1998'de, modern dünya-sisteminin bilgi yapılarının evriminde neden coğrafyanın adının geçmediğinin bir açıklama gerektirdiğini ve anahtar cevabın da coğrafyanın bilgi yapılarındaki ayrışmaları göz ardı etmesinde yattığını ifade etmektedir:

> Şimdi, bir disiplin olarak coğrafyayı konuşmanın zamanı geldi. Hiç kuşkusuz coğrafya hemen hemen dünyanın tüm üniversitelerinde okutulmaktadır. Saygın bir isimdir. Lakin ilginç bir biçimde, akademisyen sayısı ve bir ilgi merkezi olması açısından coğrafya, burada tartışılan altı disiplinin (*sosyal bilim disiplinleri kastediliyor*) kurduğu hakimiyet düzeyine hiçbir zaman erişememiştir. Yine de tarihle birlikte dünyadaki tüm ortaokullarda öğretilen iki sosyal bilimden biri olagelmiştir. Bu durum anormal görünmekte ve elbette açıklama gerektirmektedir. Buradaki anahtar cevabın, coğraf-

> yanın tarif etmiş olduğum düzenli kalıba uymamasında yattığına inanıyorum. Coğrafya, ayrımları görmezden gelmiştir. (Wallerstein, 1998: 78)

Buradaki temel vurgu, coğrafyanın, "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapıları içerisinde "tek kültür" çizgisinde yer almaya devam etmiş olduğu üzerinedir. Ancak bu durum tesadüfi değildir ve ayrıca sorunun ancak yarısını teşhis etmektedir. Bu nedenle, en azından bir başlangıç olarak, coğrafyanın neden ayrımları görmezden gelerek "iki kültür"e bölünmüş bir yapı içerisinde zamanla "öteki" hâline geldiğini (Işık, 1994) anlayabilmek için coğrafyanın varoluş sebebine (*raison d'être*) odaklanmak gerekmektedir.

Her ne kadar antik Yunan'dan 20. yüzyılın ilk yarısına dek coğrafi bilme biçimi çok geniş bir spektrum içerisinde bir çeşitlilik sergilemiş olsa da (Cresswell, 2013), bu uğraşının en önemli karakteristiği, son tahlilde, kendisini "insanın evi olarak yeryüzünün bilimi" bağlamında konumlandırmasıdır. Bu türlü bir konumlandırmayla coğrafya, gerek fiziksel gerekse de sosyal dünya ile insan yaşayışı arasındaki ilişkilerin mekansal olarak incelenmesi çerçevesinde gelişme göstermiş; kapsam hep geniş tutulmuş, odak ise yersel değişkenlik üzerinde sabitlenmiştir (Hartshorne, 1939). Yerlerin, yani fiziksel ortam ile toplumsal yaşayışın oluşturduğu bütünlüğün mekansal farklılıkları, tarihsel süreçte coğrafi bilme biçiminin ana motifi hâline gelerek; onu, insanı yaşam ortamı içerisinde anlamaya yöneltmiştir. Yani, coğrafi bilme biçimi, temelde, belirli bir araştırma objesine değil; fiziksel/sosyal olgu ve olayların mekandaki değişen bağlamına ilgi duymuştur. Bu türlü bir pratiğin anahtar kavramları ilişkisellik, farklılık, yerellik ve bütündür. Dolayısıyla, coğrafya, kendi tarihinin çok büyük bir bölümü boyunca modern bilgi yapılarının hakim unsurlarının anahtar kavramları olarak kabul edilebilecek olan kesinlikten, düzenlilikten, evrensellikten ve parçalılıktan uzak durmuştur. Kuşkusuz, yersel farklılıkların hem doğal hem de toplumsal dinamiklerinin birlikte görülmeye çalışıldığı bu türlü bir holistik (bütüncül) bilme pratiği, "tek kültür"cü bilme biçimi bağlamında pekala kabul edilebilirdi ve edilmiştir de;[3] ne ki, modern dünya-sisteminin "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapılarının zamanla netlik kazanması, coğrafyanın hem yersel hem de holistik bilme biçiminin gözden düşmesine yol açmaya başlamıştır.[4]

Coğrafyanın ayrımları görmezden gelerek bir "tek kültür" bilimi olmaya devam etmesinin ve buna rağmen modern üniversite içerisinde yer bulabilmesinin nedenlerinin soruşturulması bu aşamada oldukça önem kazanmaktadır. Burada öne sürülecek ilk argüman, modern bilgi yapılarının kurumsallaştığı 19. yüzyıl-

3 Sir Isaac Newton, modern coğrafyanın ilk nüvelerinin ortaya konduğu Varenius'un 1650 tarihli *Geographia Generalis* adlı eserini Cambridge Üniversitesi'nde okutulması amacıyla bizzat çevirmiştir (Unwin, 1992).

4 Elbette, bu durumun bir diğer nedeni de Aydınlanma düşüncesinin hegemonyası altında şekillenen bilme biçimlerinin mekanı büyük ölçüde ihmal edip zamana öncelik vermesidir (bkz. Işık, 1994; Soja, 1989).

da, modern coğrafyanın esas olarak Almanya'da yapılanmasıyla ilgilidir. Tıpkı tarih gibi oldukça eski bir bilim olan coğrafyanın modern dönemi, 19. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da, temel olarak iki figürün, Alexander von Humboldt ile Carl Ritter etrafında gelişme göstermiştir. Bu nedenle, çoğu coğrafya tarihçisi, disiplini kökensel olarak özünde bir Alman bilimi olarak tanımlamaktadır (Dickinson, 1969; Fischer vd., 1969; Martin ve James, 1993; Valkenburg, 1957). Bu ise, coğrafyanın, entelektüel bir uğraşı olmaktan modern dünya-sisteminde akademik bir bilimsel disiplin olmaya yöneldiği bir dönemde, Almanya'da güçlü bir hakimiyet kuran Romantiklerin ve onların Newtoncı mekanik bilimi reddeden tavırlarından büyük ölçüde etkilenmesini sağlamıştır. Bu durum, akademik bir disiplin olarak doğmakta olan coğrafyanın bilhassa İngiltere ve Fransa'da güçlü olan "iki kültür" kampından (Mialents, 2007) birine entegre olmayı reddetmesi açısından konjonktürel bir önem taşımaktadır.[5]

İkinci argüman coğrafyanın, tarihsel olarak bir anlamda varoluş sebebini oluşturan konusuyla ilgilidir. Bu, daha önce de ifade edildiği gibi, insanı fiziksel ve sosyal ortamı içerisinde anlamaktır. Hem fiziksel hem de beşeri olanı bir araya getiren bu türlü bir holistik konumlandırma, coğrafyanın 1850-1950 yılları arasında bir grubu fen fakültelerinde, diğer grubu ise edebiyat fakültelerinde örgütlenmiş olan "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapıları içerisindeki bazı disiplinlerden (bilhassa jeoloji ve sosyolojiden) yoğun eleştiri almasına neden olmuştur. Çünkü coğrafyanın sistematik (genel) coğrafya olarak adlandırılan hemen her bir branşının (jeomorfoloji, klimatoloji, biyocoğrafya; sosyal coğrafya, ekonomik coğrafya, siyasi coğrafya vd.), "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapıları içerisinde bir karşılığı (jeoloji, meteoroloji, biyoloji; sosyoloji, iktisat, siyaset bilimi vd.) bulunmaktaydı (Hartshorne, 1939; Özgür ve Yavan, 2013). Bu nedenle, coğrafya, kendisini, diğer hiçbir disiplinin tek başına yapamadığını yapan bir pozisyona yerleştirerek köklü bir savunma yapmıştır (Bekaroğlu, 2014). Kökeni Immanuel Kant'a kadar uzanan bu epistemolojik savunmanın temeli, coğrafyanın fiziksel ve sosyal olanın birlikteliğinin meydana getirdiği mekansal farklılıkları araştıran bir bilim oluşuna dayanmaktadır. Yani söz konusu savunma, bölünmüş bilgi yapılarının hiçbirinin inceleyemediği "iki kültür" dünyasının kesişiminde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla coğrafya, "iki kültür" ayrışmasının kendisi açısından doğurduğu dezavantajı, çok ilginç bir biçimde, sahip olduğu "tek kültür"e ait bir bilim olma özelliğiyle aşmayı denemiş; taşıdığı dezavantajı, avantaja dönüştürmeye çalışmıştır. Eğer bir benzetme yapmak gerekir-

5 Buna rağmen, sanılanın aksine, coğrafya idiografik kampta da konumlanmamıştır. Hâlbuki modern coğrafyanın kurucularından kabul edilen Carl Ritter (1779-1859) de Newtoncı bilime en büyük karşı çıkışı yapan Alman Romantiklerin kalesi olarak görülebilecek olan Berlin Üniversitesi'nde çalışmıştır. Sanıyorum bunun en önemli sebebi, coğrafyanın fiziksel dünyayı inceleyen güçlü bir ayağının da olmasıdır – ki Ritter döneminde bu ayağı Humboldt temsil etmekteydi. Fizyografya ya da şimdiki hâliyle fiziki coğrafya olarak bilinen bu alan kuşkusuz Newtoncı bilme tarzına daha yakındır.

se, küre olarak dünyanın bütünlüklü bir şekilde anlaşılmaya çalışıldığı bir dönemin bilimi olarak coğrafya, modern bilgi yapılarının aynı küreyi iki yarımküreye bölmesi sonrasında kendisini ekvator üzerinde ama her iki yarımküreye taşacak bir şekilde konumlandırmış; bilgi yapılarını kesmiş ve bu da kendisine özgün bir karakter kazandırmıştır. Her bir yarımkürede bir karşılığı olan coğrafyanın çekirdeğinin ekvator çizgisinden başka bir yerde konumlanmasını istemek; coğrafyanın, bölünmüş bilgi yapılarının her bir disiplini tarafından soğurulacağını istemekten farksız olacağı aşikar olduğundan, sadece fiziksel ya da sadece sosyal/beşeri konularla ilgilenen coğrafyacılar bile, sürekli olarak coğrafyanın insan-ortam arasındaki ilişkileri araştıran bir bilim olduğu yönünde görüş bildirmek zorunda kalmışlardır. Bu savunma işe yaramıştır ancak yine de coğrafya, bir kanadını doğa bilimcilerin, diğer kanadını ise sosyal ve beşeri bilimcilerin oluşturduğu sistematik bilimlere nazaran ikincil bir pozisyonda kalmaktan kurtulamamıştır.

Üçüncü argüman, modern dünya-sisteminin en azından 18. yüzyılın sonundan itibaren liberal bir jeokültürde ve ulus-devlet temelinde gelişme göstermiş olmasıyla ilgilidir. Fransız Devrimi'nin hemen hemen tüm dünyaya yaydığı "halkın egemenliği" fikri, imparatorlukların dağılarak toplumların hakim ulusal kimlik üzerinden yeniden yapılanmasını tetiklemiş ve böylelikle de milliyetçiliğe ilişkin ilgi desteklenmiştir. Bu ortam içerisinde, ulus bilincinin yeni kuşaklara aşılandığı en önemli ortam olan okul eğitiminde tarihin yanı sıra coğrafyanın da fonksiyonu artmıştır. Bu bağlamda, bir okul eğitimi konusu olarak tarihin buradaki temel misyonu ulusun zaman içerisindeki varoluşunun bilgisini yaymakken; coğrafyanınki de söz konusu tarihsel varoluşu vatan sınırları içerisine oturtarak birlik ve bütünlük imgesini pekiştirmekti (Durgun, 2011). Nitekim hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde, coğrafya 19. yüzyılda çoğu yerde ilkin bir okul konusu olarak eğitim sistemi içerisine girmiş; daha sonraysa, okul öğretmeni yetiştirilmesi amacıyla –ve de coğrafya derneklerinin dikkate değer çabalarıyla– üniversite sistemi içerisine sızmıştır (Johnston, 2010). Kanımca, ilk altın dönemini, 16. yüzyıldan itibaren bilinmeyen yerlerin (*terra incognita*) keşfine dayanan emperyalist pratikle yaşayan Batı coğrafyasının ikinci altın dönemi, ulus-devlet içerisindeki vatan imgesinin yerleştirilmeye çalışıldığı 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk yarısına uzanan zamana denk gelmektedir.

Dördüncü argüman, coğrafyanın "tek kültür" mirasıyla modern dünya-sisteminin "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapıları içerisinde yer bulabilmesini sağlayan "varoluş sebebi"ni; yani insanı –bir boyutunu fiziksel, diğer boyutunu ise sosyal unsurların oluşturduğu– yaşam ortamı içerisinde anlama çabasını mümkün kılan toplumsal yaşam biçimiyle ilgilidir. Burada vurgulanan, kabaca 20. yüzyılın ilk yarısına dek hemen her yerde değişik oranlarda hüküm sürmüş olan pastoral yaşam tarzıdır (Thrift, 1994). Dünya nüfusunun büyük kısmının kırsal ortamlarda yaşadığı, tarımsal aktivitelerin hâlen önemli bir sektörü oluştur-

duğu, kentleşme/sanayileşmedeki ivmenin toplumsal yaşayış üzerinde bugünkü kadar bir etki yaratmadığı bir dönemde; dünyanın geniş kara parçalarındaki hakim yaşam biçiminin pastoral bir karakterde olmuş olması, insan ile yaşam ortamı arasındaki ilişkinin nedensel olarak incelenmesi için uygun bir ortam yaratmıştır. Bu nedenle, ilk önce Almanya'da sistematik bir karakter kazanan –ve özel ya da bölgesel coğrafyaya denk gelen bir pratik olarak– korografik çalışmalar, sonradan Fransa, Ada Avrupası ve de Yeni Dünya'ya taşınmıştır. Bu pratik, yeryüzünün bütünlüğü içerisindeki farklılıkların nasıl birbirinden ayrı "bölge"ler yarattığını anlamaya çalışarak, insanın çevresiyle kurduğu harmonik ilişkiyi araştırmaya yönelmiştir. İnsanı, kendisini çevreleyen doğal ortamla kurduğu ilişkileri ve bu çerçevede oluşturduğu kültürü bir bütünlük içerisinde incelemek ancak bu türlü bir pastoral yaşam pratiğinde mümkün olduğundan, coğrafyanın öne sürdüğü varoluş sebebi, tarihsel olarak deneyimlenen yaşam biçimi tarafından da dolaylı olarak desteklenmiştir.

İşte, buraya kadar öne sürülen bu dört temel argüman, coğrafyanın neden modern dünya-sisteminin yeniden yapılanan "iki kültür"e bölünmüş bilgi yapılarının oluşturduğu ayrımları görmezden geldiğini ve ayrıca neden "tek kültür" pratiğini sürdürmek zorunda kaldığını büyük ölçüde açıklamaktadır. Şimdi, coğrafyanın 1960'lı yıllardan itibaren, sahip olduğu "tek kültür"cü yapıyı parçalayarak, anakronik bir biçimde de olsa, nasıl "iki kültür"cü modern sisteme adapte olduğunun kavramsal bir soruşturmasına geçilecektir.

Coğrafyada iki kültür deneyi: Ontolojik ve epistemolojik parçalanma

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki ilk otuz yıl, coğrafya disiplininin kurumsal yapısını büyük ölçüde muhafaza ettiği ancak bilme biçimi bakımından önceki dönemle neredeyse kıyaslanamayacak ölçüde büyük değişimler geçirdiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Kuşkusuz, söz konusu dönemdeki devrimsel değişimler çoğunlukla Pan-Avrupa'da, özellikle de Anglo-Amerikan coğrafya pratiklerinde gözlenmiş (Taylor, 1977); yaşanan yeniliklerin dünyanın diğer kısımlarındaki "coğrafyalar"a ulaşması zaman almıştır (Bekaroğlu ve Yavan, 2013).

Coğrafyadaki 1950 sonrası gözlenen ilk dikkat çekici dönüşüm, disiplinin kantitatifleşme çabasıyla ilgilidir (Barnes, 2004; Barnes ve Farish, 2006). Bu, modern dünya-sisteminin "iki kültür"cü bilgi yapıları içerisindeki egemen bilme biçiminin (geniş anlamda nomotetist-pozitivist kanadın) yarattığı komplekse coğrafyanın verdiği ilk tepkidir. Bundan önceki dönemde, yerlerin (bölgelerin) kendi içerisinde taşıdığı bütünlüğü, doğal ve sosyal/beşeri olanın arasındaki harmonik ilişkileri kavramaya çalışan hakim (bölgesel) coğrafya pratiği bu yeni dönemde büyük ölçüde terk edilmiş ve sistematik (genel) coğrafya içerisindeki konular ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla, coğrafi bilme biçiminin yoru-

ma dayanan, idiografik ve tasvirî pratiği, bu türlü bir dönüşümle; giderek "nesnel" veri temin eden, ölçmeye dayalı olan, muhtelif sınama (test) tekniklerini kullanan, yasa-koyucu ya da genellemeci bir pratiğe doğru evrilmiştir. Kantitatifleşmenin fiziki coğrafya çalışmalarındaki en belirgin yansıması –ki beşeri coğrafyadaki benzer gelişmelerden hemen hemen bir on yıl önce başlamıştır– jeomorfolojide şekil tasvirinden süreç analizine doğru yaşanan geçiştir (Strahler, 1952; Gregory, 2000). Beşeri coğrafya çalışmalarındaki dönüşüm ise sosyal olgu ve olayların mekansal yasalarını bulma pratiği şeklinde kendisini göstermiştir (Bird, 1993).

Bu doğrultuda, 1950'li ve 1960'lı yıllarda yaşanmaya başlanan kantitatif dönüşümün, o zamana dek coğrafyanın varoluş sebebi olarak görülen bütünlüğünü bozduğu ve disiplini yeni bir deneye, "iki kültür" deneyine taşıdığı tespit edilebilir. Fiziksel olan ile sosyal/beşeri olan arasındaki geleneksel bağlantıdaki bu kopuş, coğrafyanın ontolojik olarak parçalanmasını sağlamıştır. Buradaki anlamıyla *ontolojik parçalanma*, disiplinin –entelektüel bir proje olarak– varlık nedenine ilişkin iddiadan büyük ölçüde vazgeçilmesini, coğrafi bilme biçiminin fiziki ve beşeri coğrafya olarak iki temel pratiğe bölünmesini; yani coğrafyadaki "tek kültür"cü bütünlüğün bozulmasını ifade etmektedir.

Elbette, coğrafyadaki ontolojik parçalanmanın tek nedeni, hakim bilgi yapılarının disiplin üzerinde oluşturduğu kompleks değildir. Kuşkusuz, söz konusu dönemde, saygın bir bilim olmanın yolu; hatta daha da ileri gidilirse bir bilim olmanın yolu, kuramsal bir boyuta sahip olmak; tekrarlanabilir ve kesinlik derecesi yüksek açıklama yapmak ve hatta öndeyide bulunmaktan geçmekteydi. Nomotetik kampta yer alan doğa bilimleri ile aynı epistemolojik kampta yer alan sosyal bilim disiplinlerinin benimsediği bu pozisyona katılmak coğrafya için 1950 öncesinde de mümkündü. Lakin değişim için 1950 sonrası "beklendi". Bunun en temel sebeplerinden birisi, modern dünya-sisteminde İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan hegemonik dönüşümdür. ABD'nin savaş sonrasında en öne çıkan küresel güç hâline gelmesi, bilgi yapılarının üniversitelerdeki işleyişini ve de beklentileri değiştirmiştir. Kıta Avrupası'nın bilmeye verdiği öncelik, bu dönemde işlevsellikle yer değiştirmiş; giderek, Amerikanlaşan üniversite sisteminin dünyadaki yayılımı arttıkça, kesinlik derecesi yüksek, "objektif", "güvenilir" ve "işe yarar" bilginin önemi artmıştır. İkincisi, daha önce de ifade edildiği gibi, hem 1950 sonrasında beliren alan araştırmalarının değişik disiplinleri bir araya getirmesi hem de genişleyen üniversite sistemiyle akademik nüfusun artması, zaman içerisinde katı disipliner sınırları erozyona uğratmıştır. Bu da disipliner sınırlarda kaçak avlanmayı kolaylaştırarak coğrafyanın sistematik alanlarının ilgili oldukları ana akım sistematik bilimlere yakınlaşmasını teşvik etmiştir. Üçüncüsü, İkinci Dünya Savaşı sırasında geliştirilen teknolojilerin ve analiz tekniklerinin savaş sonrası dönemde bilimsel çalışmalarda kullanılabilmesidir ki söz konusu gelişmeler, genel olarak hemen hemen tüm

bilimlerin sahip olduğu ölçme-analiz tekniklerinde bir sıçrama yaratarak kantitatifleşmeyi desteklemiştir. Dördüncüsü ise 20. yüzyılın ilk yarısına kadar etkisi hissedilebilen pastoral yaşam biçiminin yerini, çok hızlı bir biçimde kalabalık ve kozmopolit kentsel yaşam biçiminin almasıdır (Tekeli, 2010). Sanayi devrimiyle ivme kazanan kentleşme, özellikle savaş sonrası dönemde insan, mal, hizmet ve sermaye akışlarını kendisine çekerek, holistik coğrafya pratiğinin sürdürülebileceği doğal çevresine adapte olmuş bir hayat tarzının (*genre de vie*) incelenmesini giderek önemsiz kılmıştır.

Coğrafyadaki 1950 sonrası gözlenen ikinci dikkat çekici dönüşüm, 1968 dünya devrimi sonrasında bilgi yapılarının –entelektüel anlamda– yeniden biçimlenmesi ve bunun coğrafyanın portfolyosunu dikkate değer bir şekilde etkilemesiyle ilgilidir. Bir yandan kantitatif dönüşümle pozitivist felsefeyi benimsemeye başlayan ana akım (beşeri) coğrafyaya yöneltilen eleştiriler, 1970'lerde karşılığını insan-merkezli coğrafya pratiklerinde bulmaya başlarken (Entrikin ve Tepple, 2006; Johnston, 1983; 1986); diğer yandan da 1968 atmosferinin egemen düzeni ve hakim söylemi protesto etmesi, yapısalcı okulun çeşitli türevlerinin coğrafyada boy göstermesinin önünü açmıştır (Harvey, 2013). Çalkantılı 1970'ler ve sonrasındaki gelişmeler, beşeri coğrafyanın çok çeşitli felsefi pozisyonlara sahip araştırma pratiklerini bünyesine katarak sosyal teoriyle giderek yakınlaşmasını sağlamıştır. Bu itibarla, pozitivist gelenek devam etmekle birlikte, araştırma pratiklerine yarı-pozitivist davranışsalcılar, hermeneutikçi hümanistler, tarihsel materyalist Marksistler, eleştirel realistler ve feministler; 1980 ve sonrasındaysa postmodern ve post-yapısalcı coğrafyalar katılmıştır (Tekeli, 2010). Fiziki coğrafya ise tüm bu süreçte ilintili olduğu doğa bilimleriyle yakınlaşmış ve de yeni multi-disipliner alanlarda (örn. Kuaterner bilimleri) yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla 1960'larda ontolojik olarak parçalanan disiplin, 1970'lerden itibaren epistemolojik olarak da parçalanmaya başlamıştır. Buradaki anlamıyla *epistemolojik parçalanma*, 1970'ler öncesinde ontolojik olarak parçalanan disiplinin iki yarısının (fiziki ve beşeri coğrafyanın) paylaşmakta olduğu metodolojik (pozitivist) birliğin de ortadan kalkmaya başlamasını ifade etmektedir. Gerçekten, 1970'ler itibarıyla beşeri coğrafyada gözlenen post-pozitivist pratikler disipline, sosyal ve beşeri bilimlerin çok değişik araştırma programlarını (kuram ve metotlarını) taşıyarak, coğrafyanın iki yarısı (fiziki ve beşeri coğrafya) arasındaki metodolojik bağlantıyı oldukça zayıflatmış; böylelikle ayrımlar yaklaşık olarak yüz yıl sonra tekrar gözden geçirilerek dikkate alınmış ve de "iki kültür" deneyi tamamlanmıştır.

Coğrafya disiplininin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tarihi, esasında "iki kültür" deneyinin bir tarihidir. Disiplinin bu deneyi iki aşamada gerçekleşmiştir: Bunlardan birincisinde, disiplinin bütüncül yapısı bozularak iki kısma ayrılmış (ontolojik parçalanma); diğerinde ise disiplinin ikiye ayrılan kısımları arasındaki metodolojik bağlar kopmuştur (epistemolojik parçalanma). Önemle be-

lirtmek gerekir ki söz konusu parçalanmalar, disiplinin bir ucunda ana akım sistematik branşları, diğer ucunda ise insan-çevre çalışmaları gibi holistik pratiklerin yer aldığı geniş spektrumunun farklı yerlerinde, birbirinden farklı şekillerde hissedilmiştir.

Entelektüel ve politik bir proje olarak çağdaş coğrafya

Coğrafya teorisini etraflı bir şekilde incelemiş olan coğrafyacılardan Ron Johnston, burada çerçevesi çizilen disiplinin iki kültür deneyi için kullanışlı olabilecek olan bir çift kavramsallaştırma öne sürmüştür (Johnston, 2005). Bunlardan birincisinde disiplin entelektüel bir proje olarak; ikincisinde ise politik bir proje olarak ele alınmaktadır. *Entelektüel proje*, daha çok disiplinin varoluş sebebini ve bilme biçimini; *politik proje* ise onun bilgi yapıları içerisindeki kurumsal konumunu ve varoluşunu ifade etmektedir. Aslında hemen her disiplin için geçerli olabilecek olan bu iki kavramsallaştırma, coğrafya disiplininin en azından son 150 yıldaki gelişimi göz önüne alındığında, profesyonel coğrafyacılar tarafından birbirinden farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu bakımdan yorumlar bir spektrum oluşturmaktadır. Söz konusu spektrumun bir ucunda coğrafyanın "tek kültür"cü entelektüel projesi ile yine "tek kültür"cü politik projesinin devamını savunan ve bu nedenle akademik camiadan dışlanan coğrafyacılar (ve coğrafya) bulunmaktadır. Spektrumun diğer ucunda ise, disiplinin "iki kültür"cü entelektüel projesini kabul edip coğrafyanın ikiye ayrılmasını savunan (yani, bu anlamda politik bir proje olarak da *ayrı* kulvarlarda ilerlenmesini isteyen) coğrafyacılar bulunmaktadır. Bu iki ucun arasında yer alan çoğunluk ise, naif bir biçimde de olsa, disiplinin "tek kültür"cü entelektüel projesinin çöktüğünü ancak politik projesinin devam etmesi gerektiğini; aksi hâlde coğrafyanın diğer hakim disiplinler tarafından soğurulacağına inanmaktadır. Elbette, var olan spektrumun daha ara noktalarında konumlanan gruplar da olabilir. Lakin burada asıl önemli olan *de facto* pratiktir. Bu türlü bir pratik, bu yazıda üzerine odaklanılan hakim Anglo-Amerikan coğrafyası bağlamında, söz konusu ayrımları tartışmadan "aşan" bir kompozisyon sergilemektedir. Gerçekten, coğrafyacılar aslında "tek kültür"den "iki kültür"e geçiş aşamalarına işaret eden tarihsel bağlamları (bölgesel coğrafyadan pozitivizme, pozitivizmden post-pozitivist pratiklere) sıklıkla vurgulamalarına rağmen, geçiş sonrasındaki disiplinin varoluş çelişkilerini (kuramsal olanla kurumsal olan arasındaki çelişkileri) ciddi bir şekilde tartışmaktan ısrarla sakınmışlardır. Bu, bilimde çözülemeyen sorunların rafa kaldırılmasının enteresan bir örneğini oluşturmaktadır.

Coğrafyanın "iki kültür" deneyinin tekamül etmesiyle ortaya çıkan kompozisyonda beşeri coğrafya kendi varlık sebebini "mekan" üzerine inşa etmiştir. Buna göre, geniş anlamda sosyal süreçlerin "mekan"daki örüntüsü (*pattern*) farklılık arz etmektedir; dolayısıyla bunların çeşitli bağlamlardaki –eko-

nomik, sosyal, politik, kültürel, tarihî– mekansal analizi beşeri coğrafyanın kuramsal olarak varoluş sebebini oluşturmaktadır. Ancak, bu mekansallığın ne olduğu tam olarak belli değildir. Dikkatle incelendiğinde, fiziksel ve algısal mekan ayrı tutulmak kaydıyla, çağdaş beşeri coğrafya pratiğinin, mekanı tamamen metaforik bir bağlamda ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, mekan (*space*), çağdaş coğrafya pratiğinde genellikle yer (*place*) anlamında kullanılmakta ve daha da önemlisi mekan ve mekansallıktan sosyal-ekonomik-politik-kültürel-tarihsel ilişkilerin oluşturduğu karmaşık *yerellik* ifade edilmektedir. Bu bakımdan, geniş anlamda sosyal olanın yerelliği ile mekan arasında mantıksal bir farklılık söz konusu değildir. Yani beşeri coğrafya bu yeni deneyde, mekan başlığı altında çok çeşitli sosyal ilişkilerin/süreçlerin yerelde oluşturduğu farklı kompozisyonları incelemeyi hedefleyerek aslında "tek kültür"cü coğrafyanın (yarı) holistik tavrını sahiplenmektedir.[6] Ne var ki bu ontolojik konumlanmaya rağmen, modern bilgi yapılarının bölünmüşlüğü içerisinde her bir sistematik beşeri coğrafya disiplini, büyük ağabey konumundaki bir sosyal bilim disiplininin yörüngesine girerek aslında ona "yerel" bir boyut açmaktan pek öteye gidememiştir.

Ontolojik ve epistemolojik parçalanma süreçleriyle birlikte beşeri coğrafyayla temasını neredeyse tamamen kesen fiziki coğrafya ise pratisyenlerinin doğa bilimlerindeki arka planına göre değişen oranlarda olmak kaydıyla, doğa bilimleriyle entegre olmaya çalışmıştır. Buradaki hegemonik ilişki daha belirgindir. Ancak, fiziki coğrafyacılar burada –en güçlü kanadını jeomorfologlar oluşturmak kaydıyla– giderek yeryüzü şekillerinin tasvirinden yeryüzünde hüküm süren süreçlerin analizine kaymış; oluşumların orijinindeki yalnızca jeolojik değil, diğer fiziksel süreçleri de dikkate alarak kendilerine ayırt edici bir konum yaratmaya çalışmışlardır. Daha farklı kulvarlardaki çalışmalar da benzer biçimde, tek bir süreçten ziyade çoklu süreçlerin (jeolojik, atmosferik, hidrolojik vb.) belirli mekanlardaki ayırt edici örüntüsünün doğru bir anlayışını elde etmeyi hedeflemiştir. Ne ki, tıpkı beşeri coğrafyacılar gibi, fiziki coğrafyacılar da aslında, sistematik bilimlerin (jeoloji, meteoroloji, hidroloji) yanında bir "uydu disiplin" olmak konumundan kurtulamamıştır.

Bu bakımdan coğrafya, 19. yüzyıl bilim pratiklerinin bir ürünü olarak, değişen doğası içerisinde "iki kültür" ayrımı içerisinde evrilmiş; lakin *ilişkiselliğe* odaklanan araştırma yönelimini zorunlu olarak korumaya çalışmıştır. Gerçekten, hem fiziki hem de beşeri coğrafyanın ontolojik olarak belirli (izole) bir araştırma objesinden ziyade, işlemekte olan süreçlerin mekanda yarattığı farklılıklara odaklanması ve kendisini süreçlerin mekanda yarattığı farklılıklar aracılığıyla var etmesi söz konusudur.

6 Yani, "tek kültür"cü coğrafya pratiğinin fiziksel mekan ile insan yaşayışı arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelediği pratik, "iki kültür"cü çağdaş örüntüde ikiye bölünmüş; beşeri coğrafya fiziksel olandan soyutlanmış sosyal süreçlerin, fiziki coğrafya ise sosyal olandan soyutlanmış fiziksel süreçlerin karmaşık yerel yansımalarını incelemeyi hedeflemiştir. Bu ontolojik yeni konumlanmanın ne kadar başarılı olduğu malumdur.

Peki bunun kendisi, disiplini entelektüel bir proje olarak var etmeye yeterli midir? Bu tip bir soruya, bilgi yapılarının günümüzdeki bölünmüş yapısı dikkate alındığında olumlu bir yanıt vermek oldukça güçtür. Buradaki soru bağlamında, temel olarak iki önemli noktanın altının çizilmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi, geniş anlamıyla (*sensu lato*) gerek fiziksel gerekse de sosyal olanın yereldeki karmaşık örüntüsünü ortaya koyma girişimi, genellikle sistematik bilimlerin zaman-mekan üstü yasa ya da genellemeleriyle gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Yani yerelde tezahür eden "düzensizlik", bir anlamda küresel olarak işlediğine inanılan süreçlerin "düzenlilik" anlayışını yansıtan kuramlarla açıklanmak istenmektedir ki bu, kuramsal olarak başlı başına mantıksal bir tutarsızlığı oluşturmaktadır. İkincisi, yereldeki farklılaşmanın (ya da tercih edilen moda ifadeyle "mekansal farklılıklar"ın) kavranışı, disipliner sınırları aşan çoklu bir bilme biçimini gerektirdiği hâlde, coğrafya bunu tek başına yapmak gibi ütopik bir iddiayı savunmaktadır (Kuşkusuz, esasında aynı durumdan diğer disiplinler de nasiplenmektedir). Ancak, tüm bunlara rağmen, 1950 sonrasında modern dünya-sisteminin bilgi yapılarının evrimi, bu bağlamda özellikle katı disipliner sınırların erozyona uğraması, coğrafyanın sahip olduğu sistematik branşlarıyla bilgi yapılarını kesen düzlemlerde çalışabilmesini mümkün kılmış ya da bu türlü girişimler diğer disiplinlerce –başlangıçtaki şaşkınlıktan sonra– hoş görülmüştür.

1950 sonrasındaki gelişmeler dikkate alındığında, coğrafya ve coğrafyacıların, –disiplinin ontolojik olarak sahip olduğu entelektüel projesinin gerektirdiği– modern bilgi yapılarının parçalılığına ve 19. yüzyıl kurumsal yapılanmasına karşı bir ahlaki pozisyon aldığını söylemek mümkün değildir. Bunun yerine coğrafya, sahip olduğu politik proje bağlamında, portfolyosunu olabildiğince genişletmeye ve zenginleştirmeye çalışarak bilgi yapılarının parçalı yapısının yararsızlığını öne çıkarmak yerine, statükoyu desteklemeyi tercih etmiştir.

Yerelin yansımaları

Peki yerelde ne oldu? Coğrafi pratiğin Türkiye'deki serüveni; disiplinin, "tek kültür"cü bilme biçimi ile "iki kültür"cü bilme biçimi arasındaki gerilimin neresine oturmaktadır? Bugünkü Türkiye'de coğrafyacılığın akademik bağlamdaki miladı bundan tam olarak yüz yıl öncesine, yani 1915 yılına uzanmaktadır. Coğrafyanın bu yüz yıllık dışsal tarihi makro ölçekte değerlendirildiğinde, disiplinin kurumsallaşma sürecinin dikkat çekici bir biçimde hem Türkiye'nin modernleşme projesi hem de dünyadaki konjonktürel örüntüyle birtakım paralel özellikler sergilediği gözlenebilmektedir. Bu bakımdan coğrafya, Türkiye'de 19. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan modernleşme projesinin birbirinden ontolojik anlamda farklı iki ayrı dönemi sırasında kurumsallaşmıştır. Bunlardan birincisi utangaç modernleşme dönemi (1826-1923), diğeri ise radikal modern-

leşme dönemi (1923-1946) olarak adlandırılmaktadır (Tekeli, 2011b).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılına damgasını vuran utangaç modernleşme evresi, esas olarak kamu bürokrasisinde, hukuk sisteminde, askerî teşkilatlanmada ve de üniversite sisteminde etkili olan bir dizi reform süreciyle karakterize olmaktadır. Bu modernleşme projesinde gözlenen en çarpıcı özelliklerden biri, modernleşmenin kapsamının kısmi olması ve bu doğrultuda yeni olanın eskiyle birlikte sürdürülmeye çalışılmasıdır. Coğrafya, bu dönemin bir ürünü olan Batılı anlamdaki seküler üniversite sistemi (Darülfünun) içerisinde yer bulmuştur. Darülfünun, bölünmüş Ortaçağ üniversite sisteminin yapısal özelliklerini bünyesinde taşımaktaydı. Nitekim, "iki kültür" ayrımını belirgin bir şekilde yansıtan bu kurum, bünyesinde dört fakülte (tıp, hukuk, fen ve edebiyat) barındırmakta; coğrafya ise bu bölünmüş yapı içerisinde edebiyat, felsefe ve tarih ile birlikte beşeri kampta (Edebiyat Fakültesi) konumlanmaktaydı (Erinç, 1973).[7]

Bu dönemde, Darülfünun'da, Alman coğrafyacı E. Obst başkanlığında ve oldukça dar bir kadroyla naif bir gelişim gösteren coğrafya pratiği; esas olarak yeni cumhuriyetin, toplumu köklü bir biçimde dönüştürmeyi hedeflediği radikal modernleşme evresinde büyük bir atılım gerçekleştirmiştir (Darkot, 1951). Radikal modernleşme, bir önceki dönemden farklı olarak, toplumsal değişim süreçlerini tüm kanallarıyla işletmeye çalışan ve temel olarak *ulus-devlet inşası* projesine odaklanan bir fikrî arka plana sahipti. Bu durum, ulus-devlet inşasındaki kritik rolleri göz önüne alındığında, coğrafyanın tarih disiplini ile birlikte önemini artırmış; cumhuriyet Türkiyesi'nin modernleşmeci aktörlerinin bu disiplinlere özel bir önem atfetmesine neden olmuştur (Durgun, 2011). Öyle ki coğrafya özelinde ele alındığında, ulus-devletin güç ve denetim göstergesi olarak bu dönemde yer adlarında değişiklikler yapılmış, ülke birbirinden farklı bölgelere ayrılmış ve de mekan, okul eğitimi yoluyla "vatan"laştırılmıştır (Özgür ve Yavan, 2013).

Disiplin açısından ele alındığında bu dönemin en önemli karakteristiği, Cumhuriyet'in ilk on yılında eğitim için Avrupa'ya gönderilen ilk jenerasyon coğrafyacıların çoğunlukla Fransız ve Alman (veya bunlar etkisindeki) coğrafya okullarında eğitim görmeleri; ülkeye döndüklerinde ise bölümleri yöneten Avrupalı coğrafyacılarla (Ceylan, 2013; 2014) birlikte disiplinin kuruluş aşamasını tamamlamalarıydı. Bu köklü modernleşme döneminin yarattığı ivmeyle 1940'lı yılların ilk yarısına gelindiğinde, coğrafyacı kadrosu eğitimini ya Kıta Avrupası'nda tamamlamış ya da bölümlere başkanlık yapan Avrupalı coğrafyacılar tarafından yetiştirilmiş; iki merkez üniversitede (İstanbul Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi) örgütlenmiş; akademik bir kurum (Türk Coğrafya Kurumu) kur-

7 Bununla birlikte daha sonra, 1933 üniversite reformu sırasında, reform komisyonu coğrafyanın iki ana sistematik alanını ayırarak fiziki coğrafyayı Fen Fakültesi'ne, beşeri coğrafyayı ise Edebiyat Fakültesi'ne bağlamayı teklif etmiş ancak, o zamanki coğrafyacılar disiplinin holistik tabiatını öne çıkararak bu teklifin geri çekilmesini sağlamıştır (Akyol, 1943).

muş ve de profesyonel bir süreli yayını (*Türk Coğrafya Dergisi*) hayata geçirmiş bir durumdaydı. Ayrıca bu tarihler itibarıyla, önceki dönemlerde esas olarak Avrupalı coğrafyacılar tarafından yürütülen araştırma pratiği de büyük ölçüde el değiştirmiş; Türk coğrafyacılar etkin bir hâle gelerek, yerel bir entelektüel merkez olma hüviyetine kavuşmuştur.

Bu temel adımlarla Türkiye'de kurumsal bir hâle gelen coğrafyanın entelektüel arka planı, tıpkı modernleşme projesinin kendisi gibi, Kıta Avrupası'ndan, özellikle de Alman ve Fransız okullarından ithal edilmiştir. Bu nedenle, Türkiye'deki coğrafyacılığın hem kuramsal hem de kurumsal bağlamda 1960'lı yıllara dek Batı'da hakim bir pozisyonda olan "tek kültür"cü holistik coğrafi pratiğe paralel olarak geliştiği, zamanına göre çağdaş bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Ancak, bu dönemdeki araştırma ürünleri göz önüne alındığında, Türkiye'deki coğrafyacıların fiziksel ve sosyal dünyanın etkileşiminin bir bölgedeki ayırt edici karakterini tasvir etmekten daha çok, problem ya da tema odaklı sistematik branşlarda ürünler verdiği gözlenmektedir. Öyle ki örneğin, Türkiye'deki ilk kent araştırması Hatice Özçörekçi (1944), ilk buzul morfolojisi çalışması Sırrı Erinç (1944), ilk sanayi coğrafyası çalışmalarından biri ise Erol Tümertekin (1952) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bununla birlikte disiplinin kurumsallaşma ve gelişme sürecinde verilen ürünler içerisinde fiziki coğrafya çalışmalarının hakimiyetinin açık bir şekilde gözlendiğinin de belirtilmesi gerekir. Bu durum iki önemli hususa işaret etmektedir: Bunlardan birincisi, daha önce de belirtildiği gibi, fiziki coğrafyanın, "iki kültür"e ayrılmış bilgi yapıları içerisindeki hakim bilme biçimi olan doğa bilimleri kampına (Newtonci bilme biçimine) en yakın alan olmasıdır. Bu yakınlık, söz konusu sistematik branşın baskın bir özellik kazanmasına neden olmuştur. İkincisi ise coğrafyanın kuramsal nitelikteki holistik idealinin, fiziksel ve sosyal süreçlerin karşılıklı etkileşiminin mekansal olarak soruşturulmasını gerektirmesi; bu nedenle de bu türlü bir araştırma yöneliminin fiziksel koşulların belirleyiciliğini ön plana çıkarmasıdır. Büyük ölçüde bu türlü bir anlayışa dayanarak, Türk coğrafyacılığı uzun bir süre sosyal olaylara çevresel determinist bir çerçeveyle yaklaşmış ve hatta sosyal olanın mekansallığını inceleyen beşeri coğrafyacılar bile zaman zaman fiziki coğrafya çalışmaları yürütmüşlerdir (örn. Tümertekin, 1956). Ne ki bu tür çabalar, tıpkı Batı'daki muadilleri gibi, başarılı örnekler ortaya koyamamış; yani bölgesel sentez, coğrafyanın bir ütopyası –ve paradigması– olarak korunmuş, disiplinin bu sentezci hedefinin iki ana damarı olan fiziki ve beşeri coğrafya ise birlikte yaşamaya devam etmekle birlikte, idealize edildiği gibi hiçbir zaman birleşememiştir.

Söylemde holistik, pratikte ise daha çok sistematik bir karakter gösteren Türkiye'deki coğrafya pratiği ile Anglo-Amerikan coğrafya pratiği arasında 1960'lı yıllardan itibaren derecesi gittikçe artan bir asimetri meydana gelmeye başlamıştır. Bu asimetrinin bir boyutunu, İkinci Dünya Savaşı sonrasında tekrar or-

ganize olan yeni dünya düzeni çerçevesinde genel olarak üniversite sisteminin, özel olaraksa coğrafya disiplininin yaşadığı dönüşümler (ontolojik ve epistemolojik parçalanmalar); diğer boyutunu ise, Türk coğrafyacılarının bu değişimlere kapalı olmaları, giderek yerelleşmeleri ve de disiplinin varoluş sebebi olarak gördükleri holistik bölgesel coğrafya pratiği üzerindeki ısrarları oluşturmaktadır. Gerçekten, Türkiye'deki coğrafyacılığın, coğrafyanın esası olarak görülen "tek kültür"cü coğrafi pratiğe ilişkin algısı o denli içseldir ki Anglo-Amerikan coğrafyasından kaynaklanıp zaman içerisinde diğer coğrafyaları da etkisi altına alan "iki kültür"cü çağdaş pratiklerin farkında olan coğrafyacılar bile, bu pratiğe bilinçli olarak mesafeli durmayı tercih etmişlerdir:

> (*İstanbul Üniversitesi, Coğrafya Bölümü emekli öğretim üyesi Süha Göney'e göre*) 1960'lardan sonra coğrafyada ihtisaslaşmaya doğru gidilmiştir. Amerika'dan esinlenerek ortaya çıkan bu ihtisaslaşmayla beraber fiziki coğrafya ve beşeri coğrafya ayrılmış, fiziki coğrafya mühendislik ve fen bilimleriyle beraber; beşeri coğrafya da siyasi, idari ve iktisadi bilimlerle beraber okutulmaya başlanmıştır. Böylece bir bütün olan coğrafya ikiye bölünerek bir tarafı fen bilimlerinde, diğeri sosyal bilimlerde bırakılmıştır. İhtisaslaşmanın ikinci önemli neticesi ise, ortaya çıkan uzmanlık sahalarının teknik üniversitelerdeki benzer bölümlerle boy ölçüşemeyecek durumda olması hasebiyle giderek değer kaybına uğramasıdır. Bu durumun iki önemli neticesi olmuştur: Birincisi *coğrafya, kimliğini kaybetmiştir*; ikincisi ise, ihtisas yapılan saha teknik üniversite bölümleri yanında ikinci, hatta daha geride kalan tali bir görev alanı olmuştur. Bu dönemin hem *coğrafyanın ruhunu zedelediğini* hem de *coğrafyacı kimlik ve kişiliğinde bir düşüşe yol açtığını* söyleyerek sözlerine devam eden Göney, çözüm yolu olarak coğrafyayı eski kimlik ve kişiliğine dönüştürme ve orada gelişme fikrini benimsemektedir ki, üniversite yıllarında hocaları da bu durumun farkında olarak *bu yönde bir direnç göstermişlerdir*.[8] (Saraçoğlu, 2012)

Bu türlü bir tarihsel gelişimin altında yatan temel faktörlerden biri, disiplinin Türkiye'deki kurumsallaşma sürecinin, Batı coğrafyasındaki gelişmeler göz önüne alındığında, modern coğrafya pratiğinin (yaklaşık olarak 1850-1960) son döneminde gerçekleşmiş olmasıdır. Yani Türk coğrafyacılığı, Cumhuriyet'in radikal modernleşme sürecinde, keşfedici nitelikte makro coğrafi çalışmalar yaparak yerele ilişkin özgün bilgiler üretme ve bu bağlamda da bir disiplin inşa etme sürecini pratik ederken, Batı coğrafyası çok geçmeden hem eksen (Kıta Avrupası okullarının hakimiyetinden Anglo-Amerikan coğrafya okullarının hakimiyetine) hem de karakter ("tek kültür" dünyasının biliminden "iki kültür" dünyasının bilimi olmaya geçiş ve parçalanmalar) değiştirmiştir. Bu doğrultuda, Atlantik'in diğer yakasında çalkantılı değişimler yaşanırken Türkiye'deki coğrafyacılar, disiplini sahip oldukları "tek kültür"cü entelektüel arka plana dayanarak inşa etmeye devam etmekteydi (Bekaroğlu, 2014). Bu durumu doğrudan destekleyen bir diğer faktör de Türk coğrafyacılarının Anglo-Amerikan okullarına ol-

8 Vurgular yazara aittir.

dukça yabancı olmaları,[9] takip ettikleri Kıta Avrupası'ndaki coğrafya okullarının ise coğrafyadaki dönüşümleri oldukça geç bir dönemde (çoğunlukla 1980 sonrasında) içselleştirmeye başlamalarıdır (Johnston ve Claval, 2013).[10] Elbette, Türk modernleşmesinin İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde popülist bir bağlam kazanması (Tekeli, 2011b) ve bu doğrultuda cumhuriyet idealinin aşınmaya başlaması, nüfus artışı ve hareketliliğiyle kentleş(eme)me süreçlerinin ivmelenmesi, üniversite sisteminin ise elit eğitiminden (araştırmadan) kitle eğitimine (öğretime) doğru kayması gibi toplumsal dinamikler, sosyal yapının genelinde olduğu gibi Türk coğrafyacılığında da niteliksel bir düşüşü beraberinde getirmiş; disiplinin aktörleri giderek dünyayı daha az takip eden yerelleşmiş kuşaklarla karakterize olmaya başlamıştır.

Dolayısıyla 1960'lara dek Batı dünyasıyla aynı paradigmayı (bölgesel sentez) paylaşan Türk coğrafyacılığı, bu tarihlerden itibaren Anglo-Amerikan coğrafya pratiğindeki gelişmelere kapalı bir şekilde sürdüregeldiği "olağan bilim" dönemi içerisinde sıkışmış ve bilinenin tekrarına dayanan ampirik bir saha çalışması geleneğiyle karakterize olmaya başlamıştır. Bu rutin, hem fiziki hem de beşeri coğrafya çalışmaları göz önüne alındığında büyük oranda ateorik, tasvirî, idiografik, indüktif ve içe dönük bir tarzda sürdürülmüş; disiplinde zaman zaman ortaya çıkan yenilik çabaları ise görmezden gelinmiştir.[11]

1980 darbesi ve sonrasında değişen toplumsal koşullar, Türk coğrafyacılığında da bir dönemin kapanarak yeni bir dönemin doğuşunu tetiklemiştir. 1980'ler itibariyle Anglo-Amerikan coğrafya pratiğinde beşeri coğrafya, sosyal teorinin çok çeşitli araştırma programlarını; fiziki coğrafya ise bilimsel metodu analitik uzantılarıyla birlikte bünyesine alma yolundayken, Türk coğrafyacılığı tarihinin en durağan ve içe kapanık dönemini yaşamaya başlamıştır. Bu dönemin en öne çıkan özelliklerinden biri, Türk coğrafyacılığında Kıta Avrupası'ndaki coğrafya okullarından beslenmiş olan kuşağın sahneden çekilmesi, yerine geçen kuşağın ise herhangi bir yerel entelektüel merkezi takip etmemiş olmasıdır.[12] Dönemin ikinci özelliği, disiplinin 1990'ların başlarına dek çok düşük dü-

9 Gerçekten, Bekaroğlu ve Yavan'ın (2013) ana akım coğrafya dergilerinde yayınlanan makaleler (1943-2013) üzerinde yaptıkları kapsamlı referans analizinin sonuçları, Türk coğrafyacılarının başlangıçtan 1980'lere dek büyük bir çoğunlukla Fransız ve Alman kaynaklarını kullandıklarını ve bu dillere hakim olduklarını açık bir şekilde göstermektedir.

10 Öyle ki Türk coğrafyasında 1930'lardaki ilk dalgadan sonra, ikinci dalga yurtdışı doktoralılar olarak nitelenebilecek olan kuşak da eğitimini çoğunlukla Fransa ve Almanya'da tamamlayarak 1960-1970'lerde ülkeye dönmüştür. Ancak, gittikleri okullar henüz "iki kültür"cü çağdaş coğrafi pratiklere yabancı olduğundan söz konusu kuşak, Türk coğrafyacılığının gereksindiği yenileşmenin dinamiklerini yaratamamıştır.

11 Örneğin Muzaffer Bener, Korkut Ata Sungur ve Kemal Göçmen 1970'lerde fiziki coğrafyadaki kantitatifleşmenin ilk ürünlerini ortaya koymuşken; Erkan Şen, Cezmi Sevgi gibi coğrafyacılar da 1970 sonrası Türkiyesi'nin sınıfsal ve kentsel sorunlarına dönük çalışmalar yapmışlardır. Ancak, tüm bu naif çabalar disiplin içerisinde yankı bulmamıştır.

12 Yine, Bekaroğlu ve Yavan'ın (2013) yapmış oldukları referans analizine dayalı çalışmada, Türk coğrafyacılarının 1981-2002 yılları arasında ana akım coğrafya dergilerinde yayınlamış oldukları makalelerde ~% 85 oranında Türkçe, ~% 15 oranında ise İngilizce kaynakları kullanmış ol-

zeyde akademik ürün (araştırma makaleleri, monografi kitapları ve doktora tezleri) vermiş olmasıdır. Bu kompozisyon, 1990'ların başında değişmeye başlamış; disiplin, bölüm ve akademisyen sayısı bakımından olağanüstü bir şekilde büyüme yoluna girmiştir. İşte, 1980 darbesi sonrasında yeniden yapılanan toplumsal düzenin Türk coğrafyacılığı üzerindeki etkisi esas olarak 1990 sonrasında ölçülebilir bir hâle gelmektedir. Bu döneme ilişkin gözlemler, Türk coğrafyacılığının bu evrede, Kıta Avrupası geleneği etkisindeki anlayışı büyük ölçüde Türkçe coğrafya literatürü üzerinden yeniden üretmeye başladığını göstermektedir. Zaten eski olan paradigmanın yozlaşmasına yol açan bu pratik, giderek benzer kalıplarla birbirinden farklı mekansal birimlere uygulanmış ve coğrafya literatürü "x yerinin coğrafyası", "x yerinin fiziki coğrafyası" ya da "x yerinin beşeri coğrafyası" adlarını taşıyan, eskinin holistik/sentezci idealinin bile artık sezilemediği, türdeş envanter çalışmalarıyla dolup taşmaya başlamıştır. Dönemin üçüncü karakteristiği, Türk coğrafyacılığının odağını çok büyük bir ölçüde okul coğrafyasına kaydırmış olması ve bu doğrultuda, coğrafyanın geniş yelpazesindeki her konudan bir nebze anlayan kuşaklar (öğrenci/akademisyen) yetiştirmeye çalışmış olmasıdır. Nitekim, bu dönemde disiplindeki "x yeri" çalışmalarının bu denli artış göstermesi, holizm vurgusunun yanı sıra, belirli bir ölçüde de olsa bu tip bir kaygıyı yansıtmaktadır. Dönemin dördüncü ve belki de en önemli özelliği ise coğrafi pratiğin bir muhafazakârlık kılıfı da taşımaya başlamış olmasıdır. 1980 darbesi ve sonrasındaki toplumsal reorganizasyonun yarattığı Türk-İslâmcı ideolojiye dayalı muhafazakâr politik atmosferin etkisi, Türk coğrafyacılığında kendisini üç değişik biçimde göstermiştir: Bunlardan birincisi "açık muhafazakârlık"tır. Bu tür, Türk coğrafyasının jargonuna açık bir şekilde milli bir söylemin girmesi ve bu söylemin hem okul coğrafyası için yazılan ders kitaplarında hem de akademik kitaplarda/makalelerde tematik olarak işlenmesiyle karakterize olmaktadır. İkincisi "örtük muhafazakârlık"tır ve bu tür, akademik yazındaki etkinliğinden çok, akademide yarattığı itaat ritüeliyle kültürel bir dinamik olarak kendisini var etmiştir. Üçüncüsü ise, "görünmez muhafazakârlık"tır. Bu tür muhafazakârlık ise coğrafyacıların bu çerçevede ne yaptıklarıyla değil, ne yapmadıklarıyla anlam bulmaktadır. Zira Türk coğrafyacılığı, bilhassa 1980 sonrasında, 1968 dünya devriminin sosyal bilimlere kazandırdığı yeni araştırma temalarıyla (toplumsal eşitsizlik, kadın hakları, çevre sorunları, feminizm, dezavantajlı gruplar, azınlıklar, etnisite, kimlik, toplumsal cinsiyet vb.) ilgilenmekten ısrarla sakınmış; kendi pratiğini büyük oranda sentezci bölgesel yaklaşıma sabitleyerek gitgide zenginleşmekte olan sosyal bilimlerden kendisini soyutlamıştır. Öyle ki bu kompozisyon, yıllar sonra bir Fransız coğrafyacının (Pérouse, 2012), Türk coğrafyasını analiz ettiği kısa yazısını

dukları tespit edilmiştir. Yani, bu dönem itibarıyla, Türk coğrafyasında etkili olmuş olan Kıta Avrupası geleneği sönümlenmiştir. Yazarlar bu dönemi, 1980 atmosferinin belirgin etkilerini de göz öne alarak "Milli Coğrafya Geleneği" olarak adlandırmışlardır.

şu alt başlıklarla dizayn etmesine neden olmuştur: "Daralmaya devam eden bir araştırma alanı", "Uluslararası araştırmalara düşük katılım", "Fiziki coğrafyanın egemenliği ve sosyal bilimlere yönelik söylem çekingenliği", "Hala çoğunlukla başkaları tarafından yapılan bir coğrafya".

Her ne kadar Türkiye'deki coğrafyacılığın buraya kadar sözü edilen bilim yapma pratiği büyük ölçüde günümüze kadar devam etmiş olsa da 2000'li yılların başında kendisini gösteren bir dizi gelişme, disiplin içerisinde yenilikçi bir damarın da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu yenilikçi grup esas olarak, 2000'lerde kısa ya da uzun süreyle Anglo-Amerikan coğrafya okullarında (ya da bu okulların etkisi altındaki yerlerde) lisansüstü eğitim yapan kuşak ile yeredeki değişime hazır olan olgun jenerasyon tarafından temsil edilmektedir. Kuşkusuz, bu türlü bir gelişmenin arka planında 2000'li yıllarda artık gündelik yaşam pratiğine nüfuz eden küreselleşmenin, iletişim teknolojilerindeki ilerlemelerin, yüksek öğretime yönelik artan yatırımların ve de akademik kurumlardaki kısmi düzenlemelerin (uluslararası yayınlara teşvik, atama ve yükselme ilkelerinde yeni kurallar vb.) etkisi bulunmaktadır. İşte bu yapısal gelişmeler Türk coğrafyacılığında –en azından bazı aktörler için– yeniden yapılanmanın kapılarını aralamış; değişim için gereken zemini hazırlamıştır. Nitekim 2000'lerin başından itibaren Türk coğrafyacılığında hem beşeri coğrafyanın çok paradigmalı yapısını hem de fiziki coğrafyanın ampirik-analitik araştırma programlarını yansıtan bir dizi çalışma baş göstermeye başlamıştır. Her ne kadar açıkça ifade edilmese de bu tür çalışmalar esasında Türk coğrafyacılığının, sınırlı bir şekilde de olsa, artık "iki kültür"cü coğrafya pratiğinin yörüngesine girdiğini ortaya koymaktadır. Lakin genel olarak değerlendirildiğinde, disipliner evrimin günümüzdeki kompozisyonu, utangaç modernleşme dönemindekine benzer bir biçimde, yeninin eskiyle birlikte varolduğu bir ortamla karakterize olmaktadır. Türkiye'deki coğrafyacılığın çağdaş Anglo-Amerikan coğrafya pratiğinin son yarım yüzyıldaki evrimini anlamlandırmaya çalışan; bu doğrultuda teori, metot ve araştırma programı ithaline dayanan güncel pratiğinin kendisini üreterek, yeniden yerel bir entelektüel merkez hüviyetine kavuşma olanağı hâlen aktör bağımlı bir süreç olarak devam etmektedir.

Türkiye'deki coğrafyacılığın buraya kadar resmedilen makro ölçekteki dışsal tarihi, disiplinin 1960'lara dek "tek kültür"cü bilme biçimini Batı'daki coğrafya pratiğiyle paralel olarak tatbik ettiğini; 1960'lardan sonra ise, Anglo-Amerikan coğrafya okullarında beliren dönüşümlere rağmen, miras aldığı "tek kültür"cü pratiği devam ettirerek temel olarak sentezci ve holistik bölgesel coğrafya paradigması içerisinde sıkıştığını gözler önüne sermektedir. Türkiye'deki coğrafyacılığın, kısmen de olsa, "iki kültür"cü coğrafya pratiklerine adaptasyonu yeni bin yılın başlarına rastlamaktadır. Bu pratik, fiziki coğrafyanın doğa bilimleri kampına, beşeri coğrafyanın ise sosyal/beşeri bilimler kampına yakınlaşmasını teşvik etmekte; bu bağlamda yerelin öyküsü, "iki kültür" deneyini Anglo-Ame-

rikan muadillerinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra tamamlamaya gayret eden Türk coğrafyacılığının anakronik kompozisyonundaki gerilimi yansıtmaktadır.

Sonuç yerine

Tarihsel, iktisadi, politik, toplumsal, kültürel ve mekansal bir boyuta sahip olgu ve olaylar, modern dünya-sisteminin 19. yüzyılda kurumsallaşan bilgi yapılarının önerdiğinin tersine, aslında birbiriyle ilişkili olarak meydana gelmektedir. Bu bakımdan, bilgi yapılarının hem yukarıdaki ayrımları hem de idiografik-nomotetik, geçmiş-bugün, modern-öteki ayrımlarını gözeterek birbirinden izole alanlar yaratmak suretiyle tatbik ettiği bilme tarzının kendisi, bilmenin önündeki başlıca engeli oluşturmaktadır. Hâlbuki elzem olan, tıpkı fiziksel dünyada gözlendiği gibi, geniş anlamda sosyal dünyadaki olgu, olay ve süreçlerin de bir karmaşıklık sergilediğinin uygun bir anlayışının tesis edilmesidir. Kuşkusuz, söz konusu karmaşıklık, dogmatik ikilikler ya da birbirinden soyutlanmış disipliner bilme biçimlerini değil, bütünlüklü bir kavrayışı gerektirmektedir. Ancak, bu türlü bir kavrayışın hem epistemolojik hem de kurumsal olarak nasıl tesis edileceği hususu –birkaç naif öneri dışında (Gulbenkian Komisyonu, 2011)– henüz yeterince tartışılmamış; bu nedenle de netlik kazanmamıştır.

Modern dünya-sisteminin ikiye bölünmüş ve kamplara ayrılmış bilgi yapıları bağlamında ele alınan coğrafya disiplinin dışsal tarihi, 19. yüzyıldan günümüzde dek oldukça farklı örüntüler sergilemiş olsa da aslında, söz konusu disiplin, modern bilgi yapılarının bölünmüş yapısını içsel olarak reddeden bir bilme tarzını ve ahlaki tavrı, hem Batı'da hem de yerelde hemen her zaman korumuştur. Bu ahlaki tavır; coğrafyanın, mekanda tezahür eden olgu, olay ve süreçlerin birbirinden ayrılamayacak olan bağlamları (fiziksel, sosyal, tarihsel, kültürel, iktisadi, toplumsal, politik) olduğunu kabul etmesi ve modern bilgi yapılarının üzerine eğildiği belirli –ama birbirinden izole– araştırma objelerinden (piyasa, devlet, toplum vb.) ziyade, bunların ilişkiselliğine odaklanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ne ki, coğrafya pratiğinin kendisi, gerek fiziksel süreçlerin gerekse de geniş anlamda sosyal süreçlerin tek bir bilme biçimi –yani coğrafya– tarafından kavranamayacağının da tarihsel bir örneğini oluşturmaktadır.

Her ne kadar, Türkiye'deki coğrafyacılığın "tek kültür"cü bilme biçimi üzerine olan ısrarı, Batı'daki muadillerine kıyasla, yaklaşık olarak yarım yüzyıl daha devam etmiş olsa da bu pratik, kuramsal ya da metodolojik olarak geliştirilememiş ve de sonunda coğrafi bir "ütopya"ya dönüşmüştür. Türkiye'deki coğrafi pratiğin bu ütopyadan vazgeçmeye başlamasının miladı yeni bin yılın başlarına denk gelmekte; bu doğrultuda, disiplinin aktörleri Anglo-Amerikan coğrafyasının "iki kültür"cü gelişimini anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Anglo-Amerikan coğrafyası çizgisinin 1960'lardan günümüzde geçirdiği dönüşümler ise aslında, coğrafyanın genelde bir büyük sistematik disiplinin (je-

oloji, iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi vb.) uydusu hâline gelerek ve onların kuramsal yapılarını kullanarak mekansal örüntüleri açıklamaya çalışmaktan pek öteye gidemediğini göstermektedir. Buna karşın, azımsanamayacak sayıda coğrafyacı, disiplinlerinin (beşeri coğrafyacılar için) bir sosyal bilim ya da (fiziki coğrafyacılar için) bir doğa bilimi olduğunu övünerek beyan etmekten de çekinmemiştir. Bu doğrultuda, bölünmüş bilgi yapılarıyla kendisi için bir engel hâline gelen sosyal (ya da fiziksel) bilimlerin bir üyesi olmaya başlamakla övünmek, coğrafyanın portfolyosuna belki biraz daha saygınlık kazandırabilir; lakin bunun çağdaş bilgi yapılarının gereksindiği yeni arayışa bir katkısı olabileceği düşünülemez. Tarihi boyunca belirli bir araştırma objesine değil, ilişkisellik üzerine odaklanan bir disiplinin, taşıdığı içsel ahlaki tavrı koruyup bilmenin önündeki dogmatik ayrımları protesto ederek, iki kültürcü modern bilgi yapılarının maskelediği ve aslında hem doğal hem de sosyal dünyada hüküm sürmekte olan karmaşıklığın bilgisinin üzerindeki kuramsal ve kurumsal engelleri kaldırmak için aslında öncü bir rol oynaması gerekmektedir. Bu, yeni bin yılın başlarından itibaren yeniden bir yerel entelektüel merkez olma refleksi gösteren Türkiye'deki coğrafyacılığın da güncesinde yer alması gereken en mühim ödevlerden birini teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

Akyol, İ. H. (1943) "Son Yarım Asırda Türkiye'de Coğrafya III: Cumhuriyet Devrinde Coğrafya", *Türk Coğrafya Dergisi*, 3-4: 247-276.

Barnes, T. (2004) "Placing Ideas: Genius Loci, Heterotopia and Geography's Quantitative Revolution", *Progress in Human Geography*, 28: 565-595.

Barnes, T., Farish, M. (2006) "Between Regions: Science, Militarism, and American Geography from World War to Cold War", *Annals of the Association of American Geographers*, 96: 807-826.

Bekaroğlu E. (2014) "Modern Türk Coğrafyası Geleneği", E. Bekaroğlu, A. R. Özdemir (der.), *Bir Disiplinin İç Dünyası: Modern Türk Coğrafyası Üzerine Söyleşiler* içinde, 53-69, İdil Yayınları, İstanbul.

Bekaroğlu, E. ve N. Yavan (2013) "Modern Türk Coğrafyasının Tarihsel Gelişiminde Batılı Coğrafya Okullarının Etkisi: Ampirik Bir Analiz", *Beşeri Coğrafya Dergisi*, I(1): 51-66.

Bird, J. (1993) *The Changing Worlds of Geography*, Oxford Press, Oxford.

Brockman, J. (2014) "Yeni Hümanistler", J. Brockman (der.), *Yeni Hümanistler: İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar* içinde, iii-xiv, çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu, Alper Kumcu, Tübitak, Ankara.

Ceylan, M. A. (2013) "Türkiye Coğrafyasına Katkıda Bulunan Yabancı Bilim Adamları: E. Obst, Th. Lefebvre ve E. Chaput", *İstanbul Üniversitesi Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 1: 311-351.

Ceylan, M. A. (2014) "Türkiye Coğrafyasına Katkıda Bulunan Yabancı Bilimadamları: H. Louis ve W. J. Mccallien", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 29: 176-191.

Collins, R. (2005) "İkinci Binyıl'da dünya Entelektüel Yapılarının Ortak Noktaları ve Farklılıkları", I. Wallerstein (der.), *Modern Küresel Sistem* içinde, 197-213, çev. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul.

Cresswell, T. (2013) *Geographic Thought: A Critical Introduction*, Wiley-Blackwell, West Sussex.

Darkot, B. (1951) "Türkiye Coğrafyasının Kuruluşuna Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, 1: 59-62.

Di Meglio, M. (2007) "Sosyal Bilimler ve Alternatif Disiplin Modelleri". R. E. Lee ve I. Wallerstein (der.), *İki Kültürü Aşmak* içinde, 77-98, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.

Dickinson, E. R. (1969) *The Makers of Modern Geography*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Dilthey, W. (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Durgun, S. (2011) *Memalik-i Şahane'den Vatana*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Entrikin, N., Tepple, J. (2006) "Humanism and democratic place-making", S. Aitken, G. Valentine (der.), *Approaches to Human Geography* içinde, 30-41, Sage, Londra.

Erinç, S. (1944) *Doğu Karadeniz Dağları'nda Glasyal Morfoloji Araştırmaları*, İstanbul Üniversitesi, Coğrafya Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Erinç, S. (1973) *50 Yılda Coğrafya*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı. Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Yayınları, Ankara.

Fischer, E., D. R. Campbell ve S. E. Miller (1969) *A Question of Place: The Development of Geographic Thought*, Beatty, Virginia.

Gregory, J. K. (2000) *The Changing Nature of Physical Geography*, Arnold, Londra.

Gulbenkian Komisyonu. (2011) *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul.

Hacking, I. (2005) *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul.

Hartshorne, R. (1939) "The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of Past", *Annals of the Association of American Geographers*, 29: 173-658.

Harvey, D. (2013) *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul.

Hung, H. F. (2007) "Şarkiyatçılık ve Alan Araştırmaları: Sinoloji Olgusu", R. E. Lee, I. Wallerstein (der.), *İki Kültürü Aşmak* içinde, 115-135, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.

Işık, O. (1994) "Değişen Toplum/Mekan Kavrayışları: Mekanın Politikleşmesi, Politikanın Mekanlaşması", *Toplum ve Bilim*, 64-65: 7-38.

Johnston, R. (1983) *Geography and Geographers: Anglo-American Human Geography Since 1945*, Edward Arnold, Londra.

Johnston, R. (1986) *Philosophy and Human Geography: An Introduction to Contemporary Approaches*, Edward Arnold, Londra.

Johnston, R. (2005) "Geography: Coming Apart at the Seams?" N. Castree, A. Rogers, D. Sherman (der.), *Questioning Geography* içinde, 9-25, Blackwell, Oxford.

Johnston, R. (2010) "Human Geography", R. Backhouse ve P. Fontaine (der.), *The History of the Social Sciences Since 1945* içinde, 155-183, Cambridge, New York.

Johnston, R., Claval, P. (2013) *Geography Since the Second World War*, Routledge, Londra.

Kuhn, S. T. (1968) "The History of Science", D. L. Sill (der.), *International Encyclopedia of the Social Science Vol. 14* içinde, 74-83, Macmillan, ABD.

Lakatos, I. (1970) "History of Science and Its Rational Reconstructions", *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 91-136.

Lee, E. R. (2007) "Karmaşıklık Çalışmaları", R. E. Lee ve I. Wallerstein (der.), *İki Kültürü Aşmak* içinde, 139-152, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.

Martin, J. G., James, E. P. (1993) *All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas*, Wiley, Londra.

Mialents, E. (2007) "Tepki ve Direniş: Doğa Bilimleri ve Beşeri Bilimler", R. E. Lee ve I. Wallerstein (der.), *İki Kültürü Aşmak* içinde, 50-76, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.

Özçörekçi, H. (1944) *Anadolu'da Küçük Şehir Araştırmaları*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Özgür, E. M., Yavan, N. (2013) "Türk Coğrafyacılarının İç Hesaplaşması: Neden Başaramadık, Nasıl Başarabiliriz?", *Beşeri Coğrafya Dergisi*, I/1: 14-38.

Özlem, D. (2000) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

Özlem, D. (2008) "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, 53-66, Metis Yayınları, İstanbul.

Pérouse, J. F. (2012) "Türkiye'de Coğrafyanın Yansımaları", çev. N. Yavan ve S. Acar, *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 10: 1-8.

Prigogine, I. (2004) *Kesinliklerin Sonu: Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul.

Saraçoğlu, B. N. (2012) "Otobiyografik Bir Anlatı IV: Türkiye'de Coğrafya-Süha Göney", *BSV Bülten*, 78: 128.

Snow, P. C. (2001) *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara.

Soja, W. E. (1989) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londra.

Strahler, N. A. (1952) "Hypsometric (area-altitude) analysis of erosional topography", *Geological Society of America Bulletin*, 63: 1117-1142.

Stremlin, B. (2007) "Otoritenin Kuruluşu: Modern Dünya Biliminin Yükselişi", R. E. Lee ve I. Wallerstein (der.), *İki Kültürü Aşmak* içinde, 17-49, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.

Taylor, J. P. (1977) *Quantitative Methods in Geography: An Introduction to Spatial Analysis*, Houghton Mifflin, Boston.

Tekeli, İ. (2010) *Mekansal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tekeli, İ. (2011a) *Türkiye İçin Eğitim Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul.

Tekeli, İ. (2011b) *Türkiye İçin Siyaset ve Demokrasi Yazıları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Thrift, N. (1994) "Taking aim at the heart of the region", D. Gregory, R. Martin ve G. Smith (der.), *Human Geography: Society, Space, and Social Science* içinde, 200-231, Macmillan, Minnesota.

Tümertekin, E. (1952) *Ağır Demir Sanayii ve Türkiye'deki Durumu*, İstanbul Üniversitesi, Coğrafya Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Tümertekin, E. (1956) "Türkiye'de kuraklık süresinin coğrafi dağılışı", *Türk Coğrafya Dergisi*, 15/16: 145-150.

Unwin, T. (1992) *The Place of Geography*, Prentice Hall, Essex.

Valkenburg, S. (1957) "The German School of Geography", G. Taylor (der.), *Geography in the Twentieth Century* içinde, 91-115, Butler and Tunner, Londra.

Wallerstein, I. (1998) "The Time of Space, the Space of Time: The Future of Social Science", *Political Geography*, 17: 71-82.

Wallerstein, I. (2005) *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*, çev. Ender Abadoğlu, Aram Yayınları, İstanbul.

Wallerstein, I. (2010) *Gücün Retoriği: Avrupa Evrenselciliği*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Bgst Yayınları, İstanbul.

Wallerstein, I. (2011) *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy, Bgst Yayınları, İstanbul.

Wallerstein, I. (2012) *Modern Dünya Sistemi I*, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul.

Wallerstein, I. (2013) *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, 8gst yayınları, İstanbul.

Yturbe, C. (1995) "The History of Science: Internal or External", S. Ramirez ve R. S. Cohen (der.), *Mexican Studies in the History and Philosophy of Science* içinde, 71-87, Kluwer, Dordrecth.

İslâm antropolojisi çalışmalarında yöntem tartışmaları

*Serdar Şengül**

Özet: Bu çalışma Abdul Hamid el-Zein ve Talal Asad'ın çalışmalarını merkeze alarak İslâm'ı ve Müslümanları antropolojik bir yöntemle incelemeyi amaçlayan çalışmalarda benimsenen yöntemleri eleştirel bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. İslâm'a antropolojik yaklaşım; Müslümanların sesini yapılan çalışmalara daha çok katmak amacıyla, İslâm'ı metne indirgeyen oryantalist yaklaşım ile İslâm'ı doğuya özgü birtakım toplumsal, siyasal ve ekonomik örgütlenme biçimlerinin ifadesine indirgeyen klasik sosyolojik yaklaşımlardan bir kopuş gerçekleştirmeyi amaçlar. Böylesi bir iddiaya sahip antropolojik yaklaşımın oryantalizm ve sosyolojik gelenekten vaat ettiği kopuşu hangi oranda gerçekleştirebildikleri; İslâm ve Müslümanlar üzerine gerçekleştirdikleri çalışmalarda benimsedikleri yöntemler temel alınarak incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: İslâm, antropoloji, teoloji, oryantalizm.

Giriş

Clifford Geertz'in 1968 yılında yayımlanan *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Endonesia* (*İki Kültürde İslâm: Fas ve Endonezya'da Dinî Değişim*, 2012) adlı çalışması bazı antropologlar tarafından İslâm'ın antropolojik bir yöntemle çalışılmasının başlangıcı olarak gösterilir (Launay, 1992'den akt. Varisco, 2005: 21-22). Geertz'tan sonra Michael Gilsenan (*Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in Sociology of Religion*, 1973), Daniel F. Eickelman (*Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, 1976) ve Ernest Gellner (*Muslim Society*, 1981 [*Müslüman Toplum*, 2012]) gibi antropologlar İslâm ve Müslümanlar üzerine antropolojik çalışmalar gerçekleştirdiler. Söz konusu çalışmalarda İslâm'ın ya da Müslüman toplumun antropolojik olarak incelenmesinin ardındaki temel etken İslâm'ın monolitik, değişmeyen bir bütünlük

(*) Yrd.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

olarak değil, yaşandığı yere ve zamana göre değişiklik gösteren ve onu hayata geçiren insanların pratikleri ve anlam dünyalarıyla gerçeklik kazanan bir insan etkinliği olarak anlaşılması gerekliliğine duyulan ihtiyaç olarak gösterilir (Geertz, 2012: 15 ve 97; Eickelman, 1976: 1; Gellner, 2012: 184). Bununla birlikte İslâm'a antropolojik yaklaşımın, teorik olarak vaat ettiklerini pratik çalışmalarda ne kadar ortaya koyabildiği; oldukça erken bir dönemde antropolog Abdul Hamid el-Zein (1977) ve Talal Asad (1986) tarafından, hem bu çalışmalara egemen olan kuramsal ve yöntemsel kabuller hem de çalışmalara yön veren politik etkenler açısından eleştirilmiştir. El-Zein ve Asad sadece bu çalışmalarda tespit ettikleri kuramsal ve yöntemsel sorunları serimlemekle kalmamış, bir İslâm antropolojisinin sahip olması gereken mahiyet ve yöntem konusunda kendi yaklaşımlarını da ortaya koymuşlardır. Kendilerinden sonra yapılacak kuramsal ve etnografik çalışmalar üzerinde belirleyici olan bu iki makale, İslâm antropolojisi çalışmalarında varlığını bugün de devam ettiren yöntemsel sorunlar konusunda önemli öngörüler sunacak niteliğe sahiptirler. Bu yazıda El-Zein ve Asad'ın makaleleri merkeze alınarak İslâm'ın antropolojik olarak incelenmesi konusundaki yöntemsel ve kuramsal sorunlar incelenecektir.

Antropolojiden önce İslâm çalışmaları

Müstakil bir araştırma konusu olarak İslâm ve Müslümanların, Batılı akademisyenlerce çalışılması 19. yüzyıla kadar genel itibariyle oryantalizmin sınırları içinde gerçekleştirilmiştir. Disiplin zamanla değişiklikler göstermekle birlikte oryantalizmin İslâm tanımı genel itibarıyla, İslâm dinine ayırt edici özelliklerini kazandırdığı düşünülen metinlere dayalı olarak gerçekleşmiş ve metinleri anlamaya yönelik filolojik yaklaşım önemli bir yöntemsel araç olarak öne çıkmıştır. Modern oryantalizmin temellerini atan kişilerden biri olarak kabul edilen Silvestre de Sacy Şark'ı akademik olarak anlamak için anahtar çalışma alanlarının dilbilim, tarihsel analiz ve dillerin karşılaştırılması olduğunu düşünüyordu (Lockman, 2013: 121). Yazılı metinlerin, bir medeniyetin zamandan bağımsız özünü benzersiz bir şekilde kavramayı sağlayabileceğine inanıldığı için yazılı metinlerin çalışılması bu hedefe ulaşman temel araçlarından biri olarak değerlendirildi (121). İslâm üzerine uzmanlaşan araştırmacı ve bilim adamlarının eğitilmesinde, bölgedeki Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer dillerin öğrenilmesine; bu dillerdeki metinlerin temin edilmesi, yeniden düzenlenmesi ve yayımlanması için gereken tekniklere önem verildi (121-122). Bu dilbilimsel yaklaşım İslâm medeniyetini derinlemesine anlamak için gerekli yegâne şey olarak kabul edildiğinden, 19. yüzyılın ortalarından itibaren kurulmaya başlanan antropoloji, sosyoloji, ekonomi ve "bilimsel" tarihi içeren yeni disiplinlerin ortaya çıkmasıyla yavaş yavaş gelişen yöntemlerin ve yaklaşımların, *insanlığın bu kısmına uygulanması* (vurgu bana ait) çoğunlukla alakasız hatta yanlış bir tutum biçiminde değerlendirilmiştir (122).

Bir din ve medeniyet olarak telakki edilen İslâm ayırt edici özelliklerini o dinin ve medeniyetin temel metinlerinden aldığı için Müslümanların inançlarının kaynağını ayrı disiplinlerle araştırmaya gerek olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Çünkü Müslümanların tarih, toplum, siyaset ve ekonominin aracılığı olmaksızın inançlarını doğrudan bu metinlerden almakta oldukları gibi bir anlayışa göre hareket edilmiştir.

İslâm, bir din ve medeniyet olarak oryantalist literatürde tarihsiz, durağan ve monolitik bir şekilde ele alınmanın yanı sıra Doğu'nun bir parçası hatta bazen temsilcisi olarak da çalışılmıştır. Rönesans sonrası bilim ve sanatta kaydedilen ilerlemeler, coğrafi keşifler, sömürgecilik ve kapitalist bir ekonominin gelişmesi; dinamik, akılcı, keşifçi bir Batı ile bunun karşıtı olacak şekilde durağan, kendi içine kapalı, dine ve hurafeye dayalı bir Doğu dikotomisi ortaya çıkarmıştır. Doğu çalışmalarına egemen olan anlayış Doğu'nun aleyhine olan bu farklılıkların ortaya çıkarılması üzerine kurulu olmuştur (107-118).

Bu yaklaşım çerçevesinde İslâm, içinde şekillendiği Doğu'nun ayırt edici bir takım siyasal, ekonomik ve toplumsal örgütlenme biçimleriyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. İslâm'ın bir din olarak analizinden, belirli toplumsal, siyasal ve ekonomik örgütlenme biçiminin ifadesi olarak analizine doğru kat edilen yol Hıristiyan olmaktan Batılı ve Avrupalı olmaya doğru kat edilen yolla paralellikler kurulacak şekilde dönüşüme uğramıştır. Sosyal bilimlerin teşekkül sürecinde Marx ve Weber gibi sosyolojinin kurucu kişileri; kendi tarihsel sosyolojik modellerini oluştururken Doğu ve onun bir parçası olan İslâm'ı ve Müslümanları Doğu'ya özgü bir takım siyasi ve iktisadi yapıların ifadesi olarak ele alıp incelediler.[1] Oryantal despotizm, patrimonyal yönetim, prebendel feodalizm, Asya tipi üretim tarzı, *homo Islamicus* gibi kavram öbekleri Doğu'nun ve İslâm'ın ayırt edici özelliklerini tanımlamak üzere icat edildiler. Kendini kapitalizmin ortaya çıkış ve gelişim koşullarını analiz etmeye hasretmiş bu sosyolojik modelde İslâm, kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler, özgür emek pazarı ve rasyonel hukuk gibi ön koşulların ortaya çıkışını engelleyen kurumsal ve bunlara yön veren inançsal yapı ve anlayışlar çerçevesinde analiz edildi (Turner, 1997: 20).

Hem oryantalist yaklaşım[2] hem de Doğu'ya ilişkin Marksist ve Weberyen yak-

1 Böylesi bir eğilim *İslâm Toplumları Tarihi* başlıklı bir çalışma yapmış olan Ira Lapidus'ta açıkça görülmektedir. Lapidus da İslâm toplumlarının temel özelliklerini Ortadoğu'nun temel sosyopolitik karakteristikleri çerçevesinde açıklar (2003: 29). Lapidus'a göre İslâm toplumları önceden kurulmuş kadim bir Ortadoğu uygarlığı çerçevesinde inşa edilmiş ve İslâm öncesi Ortadoğu'dan modern çağlara kadar kaderlerini şekillendirecek olan bir kurumlar örüntüsünü tevarüs etmişlerdir (2003: 29).

2 Enver Abdulmelik'in "Krizdeki Oryantalizm" makalesinden Edward Said'in *Oryantalizm*'ine kadar bir dizi çalışmada oryantalist yaklaşım eleştirel bir şekilde ele alındı. Said'in Foucault'un bilgi-iktidar ilişkisinden ilham alarak Batı'nın Doğu hakkında ürettiği bilgi olarak oryantalizmi Avrupa sömürgeciliğiyle ilişkilendirmesi oryantalizm eleştirilerinde disiplinin yöntemsel sorunlarından ziyade bu yöntemleri de şekillendiren tahakküm ve iktidar ilişkilerine doğru bir yöneliş neden olmuştur. Said'in oryantalizm eleştirileri de dahil olmak üzere oryantalizm ve oryan-

laşımlar literatürde ciddi eleştirilere tabi tutuldular.[3] Sadece oryantalist ve sosyolojik yaklaşımlar değil, antropoloji disiplininin de Batı dışı halklarla ilgili bilgi üretimi literatürde temel bilimsel kabulleri ve politik işlevleri nedeniyle köklü bir eleştiriye tabi tutuldular.[4] Tüm bu eleştirel yaklaşımlar kökenini ve ilhamını; Doğu'da gerçekleşen ulusal kurtuluş hareketleri ile sonrasında kurulan modern ulus devletlerin ortaya çıkardığı yeni siyasal durumdan ve sosyal bilimlere yön veren felsefi kabullerin modernizm eleştirileri başlığı altında tariflenebilecek epistemolojik dönüşümlerinden aldılar.

Antropologların İslâm'ı ve Müslümanları değişim ve yerel çeşitlilik temelinde çalışma yönünde gösterdikleri eğilim dönemin bu uluslararası gelişmeleriyle yakından ilişkili olarak düşünülebilir. Kuzey Afrika ve Güneydoğu Asya gibi coğrafyalarda meydana gelen siyasal inşalar ve politik aktivizmlerde İslâm'ın değişim ve modern ulus devlete uyum kabiliyet ve yetenekleri politik ve akademik bir merak konusu hâline geldi. Antropologlar söz konusu coğrafyalarda değişim, direniş ve uyumun temellerini ve nedenleri anlama ihtiyacı hissettiler. Bu politik bağlam İslâm'ın antropolojik incelenmesinin tematik ve problematiklerinin tespit edilmesinde oldukça etkili oldu. El-Zein ve Asad eleştirilerini, böylesi bir epistemolojik ve politik arka plan üzerinden gelişen antropolojik inceleme nosyonuna yönelttiler.

İslâm antropolojisi: Bir alanın tanımlanmasına doğru

İslâm antropolojisine ilişkin tartışmalar antropolog Abdul Hamid el-Zein'in (1977) yazdığı "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam" adlı makale ile kavramsal bir çerçeve kazanmıştır. El-Zein'in makalesinin ardından, kavram olarak İslâm antropolojisini kullanan ve El-Zein'in makalesinde gündeme getirdiği konuları tartışan bir dizi makale daha yayınlanmıştır.[5] Tartışmayı akademik gündemde canlandıran ise Talal Asad'ın, Abdul Hamid el-Zein'e ve el-Zein'in makalesinde zikrettiği antropologlara verdiği cevapları içeren 1986 tarihli makalesi olmuştur.[6]

---

talizm eleştirilerinin tarihsel ve epistemolojik bağlamıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Lockman, 2013 (özellikle "Said'in *Oryantalizm*'i: Bir Kitap ve Sonrası" başlıklı bölüm) ve Turner, 1991'de yer alan "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din" başlıklı çalışma.

3 Marx ve Weber'in Doğu toplumlarına ilişkin açıklamaları müstakil bir çalışma konusu olarak, bu makale için de görüşlerinden istifade edilen Bryan S. Turner (1991; 1997; 2001; 2003) tarafından ele alınmıştır.

4 George Stocking, *Victorian Anthropology*; Adam Kuper, *Invention of Primitive People:Transformation of an Illusion*; Eric Wolf, *Europe and the People Without History*; ve Talal Asad'ın derlediği *Anthropology and the Colonial Encounter* kitapları bu konudaki tartışmaların parametrelerinin belirlenmesinde etkide bulunmuş çalışmalar olarak kabul edilmektedir.

5 Eickelman (1981) ve Ahmed (1984) bunlar arasında zikredilebilir.

6 İki kurucu makalede ön plana çıkan temalar ve tartışma alanlarıyla ilgili olarak, İslâm toplumları üzerine çalışanlarca yazılan makalelerle birlikte konuya ilişkin olarak bir literatür de oluşmaya başladı. Ronald A. Lukens-Bull (1999) ile Richard Tapper (1995) tarafından yazılan maka-

İslâm antropolojisi konusunda yazılanlara bakıldığında konunun hem bir yöntem hem de bir tanımlama sorunu olarak ortaya çıkmış olduğu görünmektedir: Antropolojik açıdan İslâm nasıl ve hangi kriterler üzerinden tanımlanacak ve hangi yöntemlerle çalışılacaktır? Abdul Hamid el-Zein, alanı isimlendiren makalesinde bu temel sorulara cevap aramaktadır. El-Zein entelektüel tarih boyunca İslâm'ın monolitik bir dinsel gelenek olarak anlaşıldığını ve bu geleneğin de İslâm'ın çalışılmasında rehber olarak alındığını söyler (El-Zein, 1977: 227). İslâm'ın bu şekilde kendi konusunu ve uygun yorumlama ya da açıklama biçimlerini de tanımladığını ancak bu çerçeve içinde yer alan bilgi ve bulguların bu monolitik tanımlamanın öncülleriyle çeliştiğini belirtir (227).

El-Zein, sorunun önemini ve karmaşıklığını ortaya koymak üzere İslâm'a ilişkin birbirine açıkça zıt olan iki tutumu mercek altına alarak analizine başlar; bunlar "antropolojik" ve "teolojik" tutumlardır (227). Bu perspektiflerden her biri; insan, tanrı ve dünya hakkında farklı varsayımlardan doğar, farklı analiz dilleri kullanır ve farklı dinsel yaşam tanımları üretirler (227). El-Zein makalesinde beş antropolojik çalışmayı ele alarak İslâm üzerine antropolojik perspektifin varyantlarını gösterirken, daha standartlaşmış teolojik paradigmayı tanımlamak için genel bir tanımın yeterli olacağını söyler (227). Bu yaklaşımlardan her biri dini ve inceledikleri konu itibarıyla İslâm'ı, evrensel bir insan tecrübesi formu olarak ele alır. Her çalışma İslâm'ı, tecrübe edildikleri farklı bağlamlarda incelese de son tahlilde bu farklı İslâm anlayış ve pratikleri evrensel bir İslâm kabulüne dayanmaktadırlar. İslâm'ın tecrübe edilme ve anlaşılma biçimindeki çeşitlilik, dinsel anlamın birliği konusundaki gizli öncülle açık bir çelişki içinde bulunmaktadır (227). Tam da bu noktada el-Zein konu açısından çok temel bir soru sorar: "Tüm bu çeşitlilikler göz önünde bulundurulduğunda tek bir gerçek İslâm'dan söz etmek mümkün müdür?" (227)

El-Zein'in incelediği, farklı Müslüman toplumlar üzerine yapılmış beş antropolojik çalışma şunlardır: Clifford Geertz'ten *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Endonesia* (1968), A. S. Bujra'dan *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (1971), Vincent Crapanzano'dan *The Hamadsha: A Study in Moroccon Ethnopsychiatry* (1973), Michael Gilsenan'dan *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (1973), Daniel Eickelman'den *Moroccan Islam* (1976). Söz konusu beş çalışma; farklı coğrafyalarda ve farklı toplumsal ve siyasal örgütlenmelere ait bağlamlarda alan araştırmalarına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle bu çalışmalar, Edward Said'in *Oryantalizm*'de dile getirdiği, Doğu'nun ve onun bir parçası olarak İslâm'ın belli metinlere indirgenerek açıklanabileceğini varsayan oryantalist gelenekten ayrılma iması taşırlar. Bu bağlamda *Oryantalizm*'de, Clif-

leler tartışmayı geliştirdiler. Son olarak, bir başka antropolog Daniel Varisco (2005) İslâm antropolojisine dair tartışmaları eleştirel bir şekilde analiz eden bir kitap yayımladı. Söz konusu çalışmalar birbiriyle eleştirel bir diyalog hâlinde İslâm Antropolojisi adını verdikleri bir çalışma alanının yöntem ve içeriğine dair bir literatür oluşturmaya başladı.

ford Geertz'in *Islam Observed* kitabına gönderme yapılarak, kitabı oryantalizmin Müslümanları metne indirgeyerek tarihsiz kılan çalışmalarını aşan bir çalışma olarak örnek gösterilmesi manidardır (Said, 2006: 340-341). Said, Geertz'in çalışmasını tanımlarken şu ifadeleri kullanır: "Geertz'in İslâm'a yönelik ilgisi, Şarkiyatçılığın görenekleriyle, ön kabulleriyle, öğretileriyle değil, incelediği özel toplumlarla, sorunlarla harekete geçecek ölçüde ayrımlaşmış, somut bir ilgidir," (341). Burada kendini belli bir coğrafyayla ve yerleşik kabullerle sınırlandırmış olan şarkiyatçılıktan farklı olarak, antropoloji disiplininin incelenen toplumlarla, sorunlarla harekete geçen somut bir ilgiye sahip olduğu ifadesi, antropolojik yaklaşımı oryantalist yaklaşımdan ayıran özellikler olarak ortaya çıkar.

Bununla birlikte el-Zein, İslâm antropolojisini kavramsallaştırmaya çalıştığı makalesinde İslâm toplumları üzerine gerçekleştirilen antropolojik çalışmaların oryantalizmin yöntemsel handikaplarını aşarak yeni analitik araçlar ve bakış açıları sağladığı noktasında Said kadar olumlu bir görüşe sahip değildir. Antropoloji disiplininin düşünsel mirası ve teorik kabulleri, gözlemlenen şeyin görülme ve algılanma biçimini de etkilemektedir. El-Zein'in çalışmasında ele aldığı bütün antropolojik çalışmalar; insan gerçekliğinin doğası, bilinç ya da bilinçaltı deneyim, tarih ve dine ilişkin belirli temel teorik öncüllerle araştırmalarına başlarlar (1977: 241). Birbirine bağımlı önermeler setinin her biri İslâm'ın çeşitli kültürel ifadelerinin altında yatan gerçek anlamı ortaya serecek bir yorumlama biçimi geliştirdikleri imasını taşırlar (241). Bununla birlikte, farklılıklarına rağmen tüm bu antropolojik tutumlar; İslâm'a, toplumsal ilişkiler ya da ekonomik sistemler tarzında ifade bulan kültürel formlar ve öteki dinlerden farklı, dışarıdan yalıtılmış, belli sınırları olan anlamlı bir fenomen olarak yaklaşırlar (241). El-Zein, makalesi boyunca her bir çalışmada başka açılardan kendini gösteren bu anlayışla mücadele eder.

El-Zein'in makalesinde ayrıntılı olarak ele aldığı bu antropolojik çalışmalarda öne çıkan ortak noktalar şunlardır: İlk olarak, bu çalışmalar ulema İslâmı ve halk İslâmı ayrımına dayanırlar. İkincisi, her çalışma İslâm'ı farklı bir sosyal, siyasal, ekonomik ya da psişik etmenin bir fonksiyonu olarak tanımlar. Üçüncüsü, açık olarak bahsedilmediği durumlarda bile çalışmaların arka planında bir modernleşme, değişim ve İslâm'ın buna uyum kabiliyeti problemi bulunur ve buna verilen yanıt olumsuzdur. Bunlara göre dışarıdan yalıtılmış ve tarih dışı bir şekilde, bazen semboller bazen İslâm'a asıl anlamını veren ideal tipler üzerinden tanımlanan İslâm'ın ve Müslümanların değişimi; ancak modern, rasyonel Avrupa düşüncesi ve örgütlenme biçimleriyle karşılaşmasıyla mümkündür. El-Zein, Geertz'in çalışmasından başlayarak hem bu yaklaşımların açmazlarını ve sonrasında da kendi yaklaşımının ana hatlarını ortaya koyar.

El-Zein, analizine Geertz'le başlar ve Geertz'in bilimsel fenonemolojik yöntemini mercek altına alır. Geertz'e göre, farklı toplumlar İslâm'ı kendi tekil tarihsel tecrübelerine uyacak şekilde dönüştürürler ve bu nedenle de İslâm'ın an-

lam ve ifadesi, tarihsel bağlamların çokluğu düzeyinde, yerel düzeyde bulunur (241). Buna karşılık elitler, başka bir deyişle ulema, kendini yerel yorumlardan ve İslâm'ın tikel tarihsel vücut bulmuş hâllerinden ayırır. İslâm'ın ebedi özünü elde etmek için kendi benzersiz tecrübeleriyle kutsal gelenek üzerine derinlemesine bir düşünce üretirler (241). Ancak onların üstün konumu, yani tanımı gereği yerel bilgiden ayrılmış olmaları, bu evrenselliği yerel deneyim düzeyiyle ilişkilendirmelerini imkansız kılar (241). Bu ayrıma göre teoloji, popüler dinsel anlam sistemlerinden daha fazla düşünceye dayalıdır, daha az ritüalistiktir ve toplumsal eylem ve sağduyuya daha az bağlıdır (242). Bu ayrımda teolojik yaklaşıma sahip olan, Kur'an tefsiri ve Peygamber'in sünnetini dini yorumlamanın yegane kaynağı olarak gören ve herhangi bir yerel tarzı aşan ulema; halk İslâmı'nın genelde kutsal kişi kültü etrafında şekillenmiş din anlayışını, İslâmi görmeyerek kabul etmeme eğilimindedir (242). İslâm'ın özüne dair değişmez ve kesin ifadeler ile herhangi bir tikel bağlamdaki toplumsal kullanımına göre sürekli değişen halk İslâmı kavramları; eş zamanlı olarak bütün İslâm toplumlarında bulunur (242).

Bu noktada antropolog, yerel İslâmların (*local Islams*) gündelik yaşam deneyimleri üzerine yoğunlaşan fenomonolojik bir yaklaşım benimseyerek, teolojik yorumlamaları İslâm çalışanlarına bırakır (242). Çalışma alanını bu şekilde belirleyen antropolog, akışkan ve belirsiz olan anlamları yakalama problemiyle yüz yüze kalır (242). Anlamak ve başkalarına da anlatabilmek için bu anlamları sabitlemesi gerekir (242). Bu şekilde semboller; düşüncenin, konturları açık bir biçimde sınırlandırılmış taşıyıcıları hâline gelir ve anlamın sürekli üretimi, analiz anının kendisinde kesintiye uğrar. Anlam sembolde nesnelleştirilerek sabit hâle getirilir.[7] Araştırmacının; öznel anlamın nesnelleştirilmesini dış etkiler-

7 Talal Asad da Geertz'ın, sembolleri merkeze alan evrensel bir din tanımı inşa etme çabasını problemli bulur. *Dinin Soykütükleri* adlı kitapta yer alan "Dinin Antropolojik Bir Kategori Olarak İnşası" başlıklı makalesinde (Asad, 2015), Geerzt'in "Kültürel Bir Sistem Olarak Din" (Geertz, 2010: 109-151) makalesinde dile getirdiği evrenselci din tanımını detaylı bir şekilde ele alıp neden kabul edilemez olduğunu açıklar (Asad, 2015: 43). Bu makaleyi seçme nedeninin; dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmamızı isteyen teorik arayışın başvurduğu yöntemleri incelemek olduğunu belirtir (Asad, 2015: 43). Amacının Geertz'ın çalışmalarının bir eleştirisi olmaktan çok, din kavramını tarih-aşırı öze ilişkin bir kavram olarak inşa eden kimi tarihsel kaymaları saptamak olduğunu ilave eder (43). Asad'ın eleştirel yaklaşımlarına da ışık tuttuğu için makalenin temel argümanlarına göz atmak faydalı olacaktır. Asad'ın argümanları şu şekilde özetlenebilir:

Dinin evrensel bir tanımı olamaz çünkü dinin kurucu öğe ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür (44). Buna rağmen Geertz'ın tam da evrensel –yani antropolojik– bir tanım yapmak istediğini belirtir: Geerzt'e göre, din, "1- bir semboller sitemidir ve 2- insanda güçlü, kapsamlı, kalıcı haletiruhiye ve motivasyonlar oluşturmak üzere 3- genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışlar formülleştirir ve 4- bu kavrayışları öyle bir olgusallık aurasına bürür ki (5) haletiruhiye ve motivasyonlar benzersiz bir gerçekliğe sahip görünür" (akt. Asad, 2015: 44). Asad'a göre bu sembol tanımı sınırlı ve çelişkili bir tanımdır çünkü sembolün bir kavrayışa araç olarak hizmet eden herhangi bir nesne, olay, eylem ya da ilişki mi yoksa –Geertz'ın başka bir yerde söylediği gibi– kavrayışın bizzat kendisi mi olduğu belli değildir (44). Asad'a göre bu gelgitler, izahatta bilişsel meselelerin iletişimsel meselelerle karıştırıldığının alametidir. Bu ise toplumsal pratikte söylem ile anlama arasında ne gibi ilişkiler olduğunu incelemeyi güçleştirir (45).

den izole bir şekilde gerçekleştirebilmek için sembolü, kendisinin sahip olduğu sembolik evrenin etkilerinden bağımsız bir şekilde tanımlayabileceği kendinde bir gerçeklik olarak ele alması gerekir (242). Bilim adamının anlayışı, öteki-

Asad bu çelişkili tanımı aşmak için kendisi bir tanım önerir. Buna göre sembol, anlam taşımaya yarayan bir nesne veya olay değil; kompleksler ve kavramlar hâlinde benzersiz biçimde bir araya getirilmiş nesneler veya olaylar arasındaki bağlantılardan oluşmuş bir kümedir ve hem zihinsel hem araçsal hem de duygusal öneme sahiptir (47). Sembolü bu şekilde tanımladığımızda, bu kompleks ve kavramların nasıl oluşturulduğunu ve özelde bu oluşumların ne gibi pratiklerle bağlantılı olduğunu açıklayan koşullar hakkında bir dizi soru sorma imkânı doğar (47-48). Asad, Geertz'ın es geçtiği en önemli soruyu sorar: Semboller nasıl anlam yaratırlar ya da anlama sahip olurlar? İnanmayan birinin bakış açısından sorarsak: (Dinsel) iktidar (dinsel) hakikati nasıl yaratır? (48)

İktidar ve hakikat arasındaki ilişkinin kadim bir mesele olduğunu belirten Asad Hıristiyan düşüncesinde kimsenin bu konuyu Aziz Augustinus kadar etkileyici bir biçimde ele almadığını ifade eder (48). Augustinus'tan uzun bir alıntı yapan Asad, iktidarın disiplinize edici tekniklerinin nasıl da dinsel anlam ve hakikatin oluşumuna etki ettiğini göstermeye çalışır. Geertz'ın formülünün, Augustinus'un ifade ettiği dinsel sembolizmin gücünü kaldıramayacak kadar basit olduğunu belirtir (48-49).

Augustinus'un yasalara uyma ile dindarlığının oluşumu ve gelişimi arasında kurduğu ilişkiden yola çıkarak hakiki Hıristiyan eğilimler aşılayan; semboller değil, iktidardır – imparatorluğun ve kilisenin koyduğu yasalardan ve diğer yaptırımlardan (cehennem ateşi, ölüm, selamet, itibar, huzur), toplumsal kurumların (aile, okul, şehir, kilise) ve insan bedeninin disipliner faaliyetlerine (oruç, dua, itaat, günah çıkarma) uzanan bir iktidar (49-50). Zihin dinsel hakikate tek başına ulaşamıyor; dinsel hakikati ve deneyimlemenin koşullarını iktidar yaratıyordu. Belli söylem ve pratiklerin sistematik olarak dışlanması, yasaklanması, kınanması, mümkün olduğunca düşünülmez kılınması gerekiyorken; başka bazı söylemler kucaklanmalı, müsaade görmeli, yüceltilmeli ve kutsal hakikat anlatısı içine alınmalıydı (50). Bu anlamdaki iktidar biçimlenmeleri elbette Hıristiyan âleminin bir döneminden diğerine –Augustinus'un çağından Ortaçağ'a ve bugünkü endüstriyel kapitalist Batı'ya kadar– köklü değişiklikler göstermiştir. Dinsel haletiruhiye ve motivasyon kalıpları, yani dinsel bilgi ve hakikat imkânları da iktidarın aldığı biçimlerle birlikte ve onlara bağlı olarak değişmiştir. Augustinus dahi dinsel hakikatin ebedi olmasına karşın, insanın ona erişimini sağlayan vasıtaların ebedi olmadığına inanmaktaydı (50). Asad burada, tam el-Zein'in öne sürdüğü tarzda, Geertz'in teolojik bakış açısından baktığını belirtiyor ve bu bakışın; anlamların inşa edilme süreçlerine bakmaksızın, anlam önceliğinde ısrar edilmesinde kendini gösterdiğini dile getiriyor (58). Geertz dinsel teori ile pratik arasında bir bağ kurmakta haklıdır fakat bu bağı bilişsel temelde ele almakla, yani bedenden kopuk bir zihnin ideal gözlem noktasından din tanımı yapabilmenin aracı olarak görmekle hata etmektedir (60). Dinsel teori ile dinsel pratik arasındaki ilişki özünde bir iç içe geçme meselesidir; dini, zihinde değil, dünyada inşa etme meselesidir. Din inşası tanımsal söylemlerle, hakiki anlamların yorumlanmasıyla, belli sözce ve pratiklerin içerilip diğerlerinin dışlanmasıyla gerçekleşir (60). Asad bu noktada sorusunu yineler: "Teorik söylem gerçekte dini nasıl tanımlamaktadır? Bu söylemin, hakiki sözce ve pratiklerin taklidi, yasaklanması ya da onaylanması yönünde bir talep olarak etkin bir biçimde işlenmesini sağlayan tarihsel koşullar nelerdir? İktidar dini nasıl yaratmaktadır?" (60)

Geertz'ın önerdiği dinin antropolojik incelenmesi iki aşamalı bir işlemdir: İlk aşama, asıl dini oluşturan sembollerde somutlaşan anlam sistemlerinin çözümlenmesidir; ikinci aşama ise bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisinin kurulmasıdır (akt. Asad, 2015: 70). Asad, kulağa çok hoş gelse de bu değerlendirmenin yanlış olduğunu ve iktidarın dini nasıl yarattığı sorusunu dışarıda bıraktığını düşünür (70). Asad, "Dinsel sembolleri –tıpkı kelimeler gibi– anlamı taşıyan araçlar diye anlayacak olursak, bu anlamların, içinde kullanıldıkları toplumun yaşam biçiminden bağımsız olarak kurulması mümkün müdür? Dinsel sembolleri kutsal bir metnin ayetleri gibi düşünecek olursak, doğru okumayı sağlayan toplumsal disiplinleri göz ardı ederek, ne anlama geldiklerini bilmek mümkün müdür? Dinsel sembolleri deneyimleri düzenleyen kavramlar olarak düşünecek olursak, nasıl yetkilendirildiklerini göz ardı ederek haklarında pek bir şey söyleyebilir miyiz? Dinsel semboller üzerinden deneyimlenen şeyin, özü itibarıyla toplumsal değil manevi olduğu öne sürülse bile, toplumsal dünyadaki koşulların bu tür bir deneyime erişim sağlamakla bir ilgisinin olmadığı söylenebilir mi?" sorularını sorar (70). Asad, Geerzt'in önerdiği iki aşamanın aslında bir ve tek aşama olduğunu düşünür. "Dinsel semboller –iletişim açısından mı yoksa bilişsel açıdan mı, eyleme yön vermek açısından mı

nin deneyimini doğrudan tecrübe etmekten ziyade tahmin etmeye dayalı bir yorumlama biçimi olsa da yorumlama süreci ve yapısının, bilimsel karakterinden (230) kaynaklı bir üstünlüğü olduğu kabul edilmektedir (242).

El-Zein'e göre böylesi bir bilim nosyonu bazı içsel çelişkiler içerir (242). Bilim herhangi bir kültürel form gibi deneyim üzerine bir yorumlama ve düşünme biçimi olarak değerlendirilir ve bundan ötürü de kültürün askıya alınma süreci asla tamamlanmaz; gerçek nesnellik kriteri daha üst bir kültürel deneyim formu olmalıdır (242). Dahası, bilimsel düşünme sürecinde sadece deneyim değil, bilinçli özneler de düşünmenin nesnesi olmalıdırlar. Bu şekilde, çalışılan sembollerin yaratıcıları, anlamın pasif taşıyıcıları hâline gelirken bilimsel ve varsayımsal olarak tarafsız olan bilinçlilik aktif bir rol üstlenir (242). Bu yaklaşımda incelenen Müslümanlar pasif anlam taşıyıcıları olurken, onları yorumlayan bilim insanları aktif bir rol üstlenmiş olurlar. Bu nokta, Geertz'in fenomenolojik yaklaşımının açmazıdır. Fenomenolojik yaklaşım deneyimler arasında, farklı düşünümsellik (*reflection*) biçimlerinin derecesi ve yoğunluğuna göre derecelendirilmiş bir hiyerarşi varsayar (242). Deneyim üzerine düşünümsellik arttıkça, anlam sisteminde daha büyük bir düzen meydana gelir ve *nesnel anlama* (vurgu bana ait); karmaşık bir yapıya sahip olan anlamın düzenini tanımlayabilmekte yatar (242). Yerel İslâmlar kabul edilmiş, verili deyimleri içerir ve çok az bir düşünümselliğe sahiptirler (242). Teolojik İslâm daha çok düşünümseldir ve daha düzenli bir anlam sistemine sahiptir (242-243). Sonuç olarak, insan geçmişi üzerine düşünümselliği gerektirdiğinden tarih; antropoloji örneğinde insan deneyimi üzerine bir düşünümsellik gerektirdiğinden bilim; insan deneyiminin doğası ve süreci hakkında daha fazla farkındalığa sahip olduklarından daha imtiyazlı yorumlama biçimleri olarak kabul edilir (243). Hiyerarşi şeması içinde teoloji ve antropoloji, halk İslâmı'ndan daha fazla düşünümselliğe sahip olarak kabul edilir (243). Bu nedenle her ikisi de bu halk İslâmı deneyimlerini; daha az düzenli, daha az nesnel ve dinsel tecrübenin bir şekilde tamamlanmamış biçimi olarak görürler (243). Bununla birlikte her ikisi de deneyimin bu çeşitliliğine farklı bir şekilde bakarlar: Teologlar İslâm'ın ebedi anlamına dair görüşlerini güçlendirmek üzere halk İslâmı'nı kınarken antropologlar bu çeşitli deneyimleri sulandırılmış biçimler, büyük ve hurafeyle çarpıtılmış imajlar olarak değerlendirerek saf ve sınırları belli bir İslâm'ın varlığını imâ ederler (243).

yoksa duyguyu ifade açısından mı ele alındıkları– din dışı sembollerle olan tarihsel ilişkilerinden bağımsız olarak, başka bir deyişle, –emek ve iktidarın büyük rol oynadığı– toplumsal hayata eklemlenip onu eklemlemesinden bağımsız olarak anlaşılamaz." (70) Asad'ın burada vurgulamak istediği nokta, dinsel temsillerin –her temsil gibi– kimlik ve doğruluk kazandığı alandaki farklı tür pratik ve söylemlere içsel bulunduğudur (70-71). Buradan çıkan sonuç, dinsel pratik ve sözcelerin anlamlarını toplumsal fenomenlerde aramak gerektiği değil; bunların olanaklılık ve otorite statüsünün, tarihsel olarak özgün disiplinlerin ve güçlerin eseri olarak açıklanması gerektiğidir. Öyleyse belirli bir din antropoloğu bu noktadan yola çıkmalı ve 'din' diye tercüme ettiği geniş kapsamlı kavramı tarihsel karakterine göre heterojen öğelere ayırmalıdır (71).

El-Zein, analizine Crapanzano ile devam eder. Crapanzo, İslâm'ın merkezinde farklı bir gerçeklik bulur; dinsel ifadeyi deneyimsel bir biçim olarak tanımlamak yerine Freudyen psişenin içsel dinamiklerine indirger (243). Bütün dinler, dolayısıyla bütün İslâmlar, yüceltmenin ve içgüdüsel çatışmaların ifade araçlarına dönüşürler (243). Bu çerçevede hem halk hem de elit İslâmı aynı varoluşsal işleve hizmet eder. Bununla birlikte, ulema İslâmı tartışma götürmez resmî izahatlar ve dinsel anlamın normlarını sağlarken; *Hamadsha* gibi halk İslâmı ifade biçimleri, gerçek İslâm'ın tedaviyi amaçlayan bir versiyonu olarak görünür; ancak "norm"dan sapmalarını meşrulaştırmak ve kamufle etmek için formel İslâm'da yer alan bazı mitolojik unsurları ve ritüelleri ifade aracı olarak kullanırlar (243). Crapanzano, İslâm'ın gerçek anlamını; dinin işlevini bilinçaltı psişenin çatışmaları arasında aracılık etmeye indirgeyerek ve normal İslâm'ın standartlarını belirleyerek sınırlandırır (243). Dolaylı olarak, sadece İslâm'ı değil, İslâm'ın içinde yer aldığı kültürü ve sembolik ifade araçlarını da donuklaştırır (243). Fas toplumu, bu paradigmaya göre, durağan ve yaratıcı olmayan, önceden belirlenmiş bir anlam dünyasına hapsedilmiş bir şekilde resmedilir (243).

El-Zein'in incelediği bir diğer antropolog Bujra, dinsel anlamın kurumsal ifadesini ideolojik bir yanılsama olarak değerlendirir (243). İslâm'ın varlık nedeni; insan psişesine içkin gerilimlere değil, tüm temel insan ihtiyaç ve değerlerini kapsayan, toplumun ekonomik yapısında yer etmiş olan çatışmalara dayanır (243). Din, toplumsal maddi eşitsizliğin ve baskıdan kaynaklı toplumsal gerilimin bilinçli yansıması olarak görülür (243). Muhafazakâr ve hiyerarşik Güney Arabistan toplumunda, İslâm'ın makbul yorumu Sadat'ın (Seyit ailesi) ekonomik ve siyasal otoritesini aklileştirir ve süreklileştirir (243-244). Burada İslâm hegemon bir ideolojidir (244). Dinsel semboller iktidar için manipüle edilebilecek ve bu nedenle doğrudan fiili davranışla ifade edilebilecek toplumsal işaretler olarak görülür. Sadat tarafından üretilirler fakat diğer toplumsal kontrol biçimleriyle birlikte dini de kabul etmek zorunda olan nüfusun geri kalan kesimleri tarafından edilgen bir şekilde benimsenirler (244). Elit ve yerli İslâm arasındaki fark, buradaki yeni din tanımına göre yeni bir biçim kazanır. Bujra için ulema ya da Sadat'ın elit İslâmı; Geertz'ta olduğu gibi, dinsel farkındalığın daha düşünümsel olduğu İslâm'ın öncelikli bir formunu ya da Crapanzano'daki gibi, İslâm'ın yerel İslâmlardan daha "normal" bir biçimini oluşturmaz. Tersine Bujra, ulemanın İslâmı'nı; seküler, toplumsal iktidarı manipüle etmek amacıyla tasarlanmış, çarpıtılmış bir ideoloji olarak görür. Yerel ve elit İslâmların ikisi de Kur'an'da ve Peygamber'in sünnetinde bulunan Allah'ın hakiki ve ebedi ilkeleriyle karşılaştırılırlar. Bu ilkeler insan özgürlüğü, eşitlik ve adaleti tesis ederler (244).

Bir diğer antropolog olan Gilsenan'ın araştırmasında elit ve yerel İslâm arasındaki farklılık; Bujra'nın, Sadat'ın rolünü tanımlarken belirttiği gibi muhalefet ve hakimiyet kurma değil, birbirini tamamlayacak bir temelde tanımlanır

(244). Ulemanın sistematize edilmiş hukuk kuralları, içerik ve tarz olarak halkın mistik yorumlama biçiminden farklılık gösterir. Bununla birlikte her ikisi de geleneksel olarak yönetici sınıfın hak ihlallerine dayalı otoritesine muhalefet etmektedirler. Ulema, fiili siyasal iktidar iddiası çok az olan toplumsal bir azınlık olarak görülürken, mistik tarikatlar –İslâm'ın popüler kavram ve değerlerini tanımladıkları için– hükümet tarafından yöneltilebilecek herhangi bir tehdide karşı kitlesel ayaklanmalar örgütleme kabiliyetine sahiplerdi (244). Batı teknolojisi, fikirleri ve değerlerinin etkisiyle bu iki sistem kırılma yaşar. Modernleşme yönündeki nihai yönelim; seküler bürokrasinin bütün toplumlara içkin olan, Allah tarafından tasarlanmış hiyerarşi nosyonuna dayalı geleneksel düzene meydan okuduğu bir durumun ortaya çıkmasına vesile olur (244). Ulema kendi formel ve katı düzen ilkeleri nedeniyle bu düzene kolayca uyum sağlasa da rasyonel bürokratik düzenin manevi öncüllerini yeniden tanımlama otoritesini talep etti (244). Böylelikle formel İslâm, yeni toplumsal düzenle uyumlu oldu. Bürokratikleşme sürecinde yaşanan dönüşümler, ulemanın yanı sıra mistik tarikatları da kendi anlam ve düzen kavramlarını yeniden değerlendirmeye sevk etti (244-245). Gilsenan'ın analizinin merkezinde bulunan veli; ulemaya ve seküler güçlere rasyonel ilkelerin ancak mistik deneyimle elde edilebileceğini göstermeye çalışır (245). Bununla birlikte, mistik tarikatları bürokratikleştirmek yönünde önerdiği çözüm, maneviyatın otoritesini yeniden tesis etme yönündeki niyetiyle açık bir çelişki içine girer (245). Gilsenan'ın ortaya koyduğu kriterler uyarınca veli başarısız bir tip olarak ortaya çıkar (245). Gilsenan için din gereksizdir; hakiki gerçekliği tanımlayamaz, sadece toplumsal düzenin verili gerçekliğini destekleyecek bir işleve sahip olabilir (245). İslâm'ın elit ve yerel versiyonlarının ikisi de ideolojidir ancak Bujra'da olduğu gibi ideal bir İslâm anlayışına dayalı olmak yerine, seküler toplumun akılcı düzeninden kaynaklı ideolojilerdir (245). Modernleşme yönünde ilerlendikçe tarihsel bilinç, akılcılık ve rekabet artacak ve buna uyum sağlamayan sistemler geride kalarak yok olacaklardır.[8] Bu anlamda geleneksel toplumlarda İslâm, toplumsal gerçekliğin düzen

8 Gilsenan ve Bujra'nın antropolojik çalışmalarında kendini gösteren; ancak Batı'nın dinamik güçleriyle karşılaştığında harekete geçerek tarihe dahil olan Doğu imajı, Hegel'in dünya tarihine kadar geri götürülebilir ve kapitalizmin en sistematik eleştirisini yapan Marx'ın yazılarında da kendini gösterir. Batı'yla karşılaşma her ne kadar sömürgeci bir koşulda gerçekleşmiş ve yıkıcı etkilere sahip de olsa söz konusu halkları bin yıllık uykularından uyandırıp değişime ve tarihe katmanın başka yolu görünmemektedir. Marx "Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları" başlıklı makalesinde İngiliz sömürgeciliğinin tarihsiz, edilgen ve değişim göstermeyen Hint toplumunu tarihe katan, ilerletici ve devrimci etkisinden söz eder (Marx, 2009: 87). Marx'a göre "Hindistan istila edilme yazgısından kaçamazdı, tüm geçmiş tarihi, böyle bir tarih varsa, ardı ardına uğradığı istilaların tarihidir. Hindistan toplumunun bir tarihi, hiç değilse bilinen bir tarihi yoktur. Onun tarihi dediğimiz şey, imparatorlukların bu direnmeyen ve değişmeyen toplumun edilgin temeli üzerinde kurulmuş bulunan ve ardı ardına gelen davetsiz misafirlerin tarihinden başka bir şey değildir." (87) Gerek Çinliler gerekse Hintliler kendi içsel değişimlerini gerçekleştirecek yetenekten yoksun olduklarından bu görev İngiliz sömürgeciliğine düşmektedir. Marx, İngiliz sömürgeciliğinin bir yıkıcı diğer yenileyici olmak üzere ikili bir görevi olduğunu belirtir: "Eski Asyatik toplumun ortadan kaldırılması ve Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin atılması." (87) Marx, kısa vadeli yıkıcı etkilerine rağmen uzun vadede yıkın-

ve anlamını tanımlarken; modern toplumda İslâm'ın anlamını, toplumsal yaşamın fiili görgül şartları belirler (245).

Bu antropologlar içerisinde İslâm ve toplumsal değişim sorununu araştırmasının merkezine alan kişi Eickelman'dır (245). Eickelman, formüle ettiği ideolojik sistemlerin oluşumu nosyonu uyarınca elit İslâm ve onun yerel ifade tarzlarını birbirinden ayırır (245). Gilsenan ve Bujra'dan farklı olarak ise Eickelman, durağan ve geleneksel olarak adlandırılan toplumların bile sürekli bir değişim hâlinde olduğunu ve bu değişimin toplumsal davranış ve sembolik sistemler arasındaki çelişkiden kaynaklandığını ileri sürer (245). Bu iki düzey arasındaki sembolik etkileşim, kendini tarihsel bir bağlamda ve toplumsal eylemde gösteren ideolojik sistemlerin oluşumuna yol açar. Bu çerçeveye göre ulema İslâmı, kültürel olarak göreceli değer ve inançların etkisini aşan ve bu nedenle "din" olarak adlandırılabilecek "açık" bir ideoloji olarak değerlendirilir. Buna karşılık İslâm'ın yerel versiyonları; her bir toplumsal grubun, gerçekliğin doğası hakkında eğitilmemiş ve makbul önermeleri ve sağduyu nosyonuna bağlı olarak ve onunla ilişki içinde "örtük" bir ideoloji olarak anlaşılır (245). Bu yorumlar kültürel arkaplan ve tarihsel ana göre çeşitlilik gösterirler ve böylelikle dinî anlam sistemleri, toplumsal ve tarihsel hususiyetlerini kazanırlar (245). Yerel İslâm, kendisine gerçek ideoloji statüsü kazandıran elit İslâmı'nın aksine, kültürleri aşan bir uygulanabilirlik düzeyi hiçbir zaman yakalayamadığı için daima kararlaştırılmış ve tutarlı kurumsal bir din olmaktan ziyade, kültürel olarak bir hayli özgül bir inanç demeti olarak değerlendirilir (245). Bu iki İslâm, daimi bir çatışma içindedirler. Elitler, mütemadiyen yerel İslâm gelenekleriyle çatışırlar. İnsanlar ulema tarafından dikte edilen genel kavramları takdir ederler ama

---

tıların arasından yenilenme emarelerinin görüleceğini belirtip bu yeniliğin küresel ölçekte yaratılması konusunda burjuvaziye temel bir görev yükler: Tarihin burjuva temeli, yeni dünyanın maddi temelini yaratmak zorundadır. Bu temel bir yanda, insanoğlunun karşılıklı bağımlılığı üzerine kurulmuş bulunan evrensel karşılıklı ilişkiyi ve bu ilişkinin araçlarını içerir; öte yanda da insanın üretici güçlerinin geliştirilmesini ve maddi üretimin doğal araçlarının bilimsel bir biçimde yönetilmesine dönüştürülmesini (92-93).

Marx ve Weber'in görüşlerinin önemi; İslâm üzerine çalışan antropologların İslâm toplumlarının tarihini ve tarihsel değişimlerini analiz etme çerçeveleri üzerinde belirleyici bir etkide bulunmuş olmalarından kaynaklanmaktadır. İslâm toplumlarının tamamı Doğu'da yer almaktadır ve incelenebilecek tarihlerinin başlangıcı Batı'yla ve modernlikle temasa geçtikleri andan itibaren oluşmaktadır. Bu anlamda İslâm toplumlarının herhangi bir sosyal bilim perspektifinden incelenebilecek tek tarihleri, dünya tarihine dahil olma perspektifinden gerçekleştirilebilecektir.

Bununla birlikte Marx'ın Doğu toplumları ve İslâm üzerine yazdıklarının oryantalist bir yaklaşım sayılıp sayılamayacağı konusundaki tartışmalar daha ayrıntılı ele alınmayı gerektirmektedir. Bu yazının sınırlarını aşsa da konunun anlaşılması açısından bu tartışmalara kısaca da olsa değinmekte fayda vardır. Edward Said'in *Oryantalizm* kitabına, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*nden yaptığı "Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir" alıntısıyla başlaması Marx ve Doğu toplumları ilişkisine dair ciddi tartışmalar provoke etmiştir. Ajaz Ahmad (1995) *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat* adlı kitabında yer alan "Hindistan Konusunda Marx: Bir Aydınlatma" başlıklı makalesinde Said'in Marx'ı alımlama biçimiyle ilgili eleştirilerini sıralar (251-276). Ahmad, Marx'ın Doğu toplumlarına ilişkin, özellikle gazete yazılarında dile getirdiği yargıların, kendi deyimiyle yargı hatalarının (272); kapitalizmin evrensel etkileri üzerine daha sistematik düşünmeye başladığı *Kapital*'de, hatta ondan önce *Grundrisse*'nin taslaklarında bile terk edilmesi yönünde ciddi işaretler ve bilgiler içerdiğini belirtir (272-273).

gündelik yaşam tecrübeleriyle daha uyumlu olan daha özgül İslâm nosyonlarına göre yaşamayı tercih ederler (245).

El-Zein bu yorumlardan birini diğerlerine göre daha gerçek olarak görmenin hatalı olduğunu söyleyip bu İslâm algı ve uygulamalarının birbirine karşı olmayıp birbirlerini tamamladıklarını belirtir (246). Halk İslâmı olarak adlandırılan İslâm'da da ciddi bir düşünme ve tefekkür olduğunu belirtir (247). Böylesi bir ayrım, farklı isimlendirme ve odaklanma noktalarıyla da olsa el-Zein'in ele aldığı tüm antropolojik çalışmalarda bulunmaktadır.[9]

El-Zein, İslâm'a ilişkin antropolojik yaklaşımı, temel öncülleri nedeniyle hatalı bulur (251). Bu çalışmalardaki antropolojik yaklaşımların temel sıkıntısı antropologların inşa ettikleri kavramlara sabit anlamlar atfedip halk ve elit şeklinde sınıflandırdıkları İslâm'ı bu verili çerçeve ve kavramlar ışığında analiz etmeleridir. Bunun yanı sıra yerlinin bakışına ya da deneyimine odaklandıkları, onu merkeze aldıkları yerde bile yorum pratikleri, yazarların kendi bakış açıları ve kavramlarına dayanır (248-251).[10] Bu noktada Geertz'in tutumu, çalışmasında eleştirdiği "yabanılların kafasında ne olup bittiğiyle ilgili konuşmakla meşgul olup dinlemeye fırsat bulamayan" antropologlarınkine benzemektedir (Geertz, 2012: 97). Geertz, yapılan onca tartışma ve eleştiriden sonra antropolojinin; in-

9 El-Zein ve Asad'ın eleştirileri; kendilerinden sonra yapılan antropolojik çalışmaların, incelenen Müslümanların sesini çalışmalara daha fazla katma, onları daha görünür kılma ve kendi heterojen yapıları içinde kavrama konusunda bir hassasiyet yaratsa da (Gilsenan, 2006: 4-6 ve 19; Eickelman, 1985: xi-xiv) İslâm'ın –biri şehir diğeri kır İslâmı'nı temsil edecek şekilde– ulema ve veli ideal tiplerine bölünerek çalışılması hâlâ takip edilen bir yöntemdir. Antropologların çalışma için özellikle veliyi seçerek, ulemayı ilahiyat ve İslâm tarihi çalışmalarına bırakması da varlığını devam ettiren bir yöntemsel eğilimdir. Gilsenan'ın (2006) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* çalışması ile Eickelman'ın (1985) *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable* adlı çalışması büyük oranda veli ve ulema ayrımı üzerinden İslâm analizi yapan çalışmalardır. Daha yakın dönemli iki çalışma da antropolojik yaklaşımlarında veliyi merkeze almaktadırlar: Julia A. Calancy-Smith (1997) *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (1800-1904)* ve Katherine Pratt Ewing (2006) *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis and Islam*.

10 Bu noktada Daniel Varisco'nun *Islam Obscured* çalışmasında özellikle Geertz'ın çalışması üzerinden İslâm antropolojisi çalışmalarına getirdiği eleştirileri dile getirmekte fayda vardır. Varisco'nun kitabına koyduğu başlık manidar bir şekilde Geertz'ın *Islam Observed* kitabına gönderme yapmaktadır. Varisco da hem el-Zein hem de ilerleyen kısımlarda ele alınacağı üzere Asad'a benzer şekilde Geertz ve Gellner gibi antropologlarda mümtaz timsaline kavuşan İslâm toplumları üzerine antropolojik çalışmanın yöntemi ile ilgili oldukça eleştirel bir duruşa sahiptir. Varisco'nun eleştirilerinin odağında Geertz ve Gellner'ın antropolojik yöntem kullandıklarını söyledikleri yerlerde bile nasıl da İslâm ve Doğu üzerine üretilmiş klasik sosyoloji, felsefe ve dinler tarihi geleneklerinin temel varsayımlarıyla hareket ettikleri bulunmaktadır. Geertz'ın çalışmasıyla başlayacak olursak, Geertz Fas ve Endonezya'da farklı toplumsal ve siyasal örgütlenmeye sahip iki farklı coğrafyada İslâm'ın yerel olarak nasıl farklılık gösterdiğini araştıracağını vaat eder. Bununla birlikte Max Weber'in, Talcot Parsons'ın sosyolojik ve felsefi mirasından büyük ölçüde yararlanır. Bu durumda da yoğun/zengin (*thick*) betimleme vaadi havada kalır (Varisco, 2005: 22). Bununla bağlantılı olarak, yaklaşımının ayrıt edici özelliği olarak sunulan gözlem (*observation*) oldukça sorunlu bir hâle gelir. Çünkü gözlem olarak aktardıkları bilgilerin bir çoğu kendi biricik gözlem ve deneyimlerinden çok bibliyografyasının büyük yekununu oluşturan ikincil kaynaklardan derlenmiştir (24). Varisco, Mark Woodword'un "Geertz'ın İslâm toplumları üzerine 'gözlemledikleri'nin, en iyi ihtimalle sömürgeciliğin İslâm üzerine yazdıklarının incelikli bir şekilde teorik olarak yeniden formüle edilmesi şeklinde" anlaşılabileceği değerlendirmesini aktarır (24-25).

sani kültürün sadece gelenek ve kurumlar olarak değil, bir toplumun üyelerinin kendi deneyimlerini yorumlama ve yaşadıkları olayları kurgulama biçimleri; sadece insanların nasıl davrandıkları değil, eşyaya nasıl baktıkları şeklinde anlaşılması gerektiği bakış açısını getirdiği değerlendirmesinde bulunur (97).

Geertz'in antropolojik yöntemin bir özelliği olarak ortaya koyduğu anlama merkezli bu yaklaşım Weber'e çok şey borçludur ve Geertz, ironik bir şekilde, kendi yöntemine bağlı kalma konusunda Weber'le aynı başarısızlığı paylaşır.[11] Geertz, antropolojik yöntemini kitabın dördüncü bölümünde tanıtır ve önceki bölümlerde Fas ve Endonezya İslâmlarını karşılaştırırken tamamen Weberci bir tipoloji izler. Ulema İslâmı ile mistik İslâm, kır İslâmı ile kent İslâmı kitap boyunca karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilir. Geertz bu analizleri yaparken adeta sahaya hiç inmemiş gibidir. Yerel insanlardan bahsettiği ilk yer kitabın 79. sayfasında yer alan "Bir *kijaji*'nin bir keresinde bana söylediği gibi..." diye başlayan cümledir ve bu cümle, Müslümanların kitap boyunca kendi cümleleriyle konuştuğu tek yerdir. Geri kalan kısımlarda konuşan, yorumlayan ve anlam veren Geertz'in kendisidir.

El-Zein'e göre Geertz Fas ve Endonezya örneğinde İslâm'ın yerel bağlamlarda hayata geçirilme ve ifade edilme biçimlerine vurgu yaparak tarihsel ve tikel bir din anlayışını ortaya çıkarmayı amaçlasa da tüm bu tikel deneyimlere ortak bir şekilde "İslâm" olarak gönderme yapmaya ve bir "İslâmi bilinç" ya da "İslâm reformu"ndan bahsetmeye devam etmektedir (1977: 231). Bu noktada tüm bu değişimler içerisinde, bu deneyimleri hâlâ İslâmi yapan şeyin ne olduğu sorusu önem kazanmaktadır.

Değişim sorunuyla ilişkili bir diğer sorun makalede ele alınan tüm antropolojik monograflarda; insan gerçekliğinin doğası, bilinç da bilinç dışı deneyim, ta-

---

11 Turner, Weber'in İslâm'la ilgili görüşlerini eleştirel bir şekilde analiz ettiği kitabında Weber'in yorumlayıcı sosyolojisinin (*Verstehende sociology*); gözlemcinin (sosyoloğun) yorumlarını ve kategorilerini toplumsal gerçekliğe keyfî bir şekilde dayatarak aktörün gerçeklik hakkındaki tanımını görmezlikten gelen pozitivizmin değişik biçimlerinin güçlü bir eleştirisini temsil ettiğini (Turner, 1997: 21); bununla birlikte İslâm ve Muhammed hakkındaki görüşleriyle Weber'in, kendi felsefi ilkelerini bir kenara bırakan ilk sosyologlardan biri olduğunu belirtir (22). Turner'a göre Weber, Müslümanların olayları yorumlama şeklini ihmal ederek, sadece kendi yorumlayıcı sosyolojisinin en temel ilkelerini terk etmekle kalmaz, aynı zamanda 19. yüzyılın İslâm hakkındaki indirgemeci yorumlarını da sorgulamadan kabul eder (55). Turner'e göre Weber'in İslâm toplumuyla ilgili görüşünün merkezinde; –özellikle hukuk, bilim ve sanayi alanında olmak üzere– Batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakteri ile Doğu uygarlıklarının –özellikle de İslâm uygarlığının– keyfî, istikrarsız, siyasi ve ekonomik koşulları arasında bir karşıtlık vardır. Bu karşılaştırmayı yaparken Weber, 19. yüzyıl siyasi kuramcı, filozof ve klasik iktisatçılarında ortak olan Doğu-Batı farklılıkları görüşünü tekrarlamış, aynı zamanda da özenle işlemiştir. Klasik iktisatçılar ve faydacı filozoflar (örneğin, *The Wealth of Nations*'ta Adam Smith, *The History of British India*'da James Mill, *Principles of Political Economy*'de John Stuart Mill), Avrupa feodalizmi ile Doğu despotizmi arasında güçlü bir karşıtlığın bulunduğunu ve Doğu despotizminin, kapitalist gelişmeye engel olan durağan ekonomik koşulların oluşmasına neden olduğunu düşünmüşlerdir. İngiliz ekonomik düşüncesinden çok şey öğrenmiş olduğundan Karl Marx'ın bu düşünceleri Asya Tipi Üretin Tarzı kavramı altında geliştirmesi şaşırtıcı değildir. Daha önemlisi, Weber'in "patrimonyal hakimiyet"inin, kavramsal olarak Marx'ın Asya toplumu taslağına çok benzediği gösterilebilir (40).

rih ve din konusuyla ilgili belli temel teorik kabullerden yola çıkılmasıdır (241). Bu ön kabullerin her birinde İslâm dışarından yalıtılarak ve tarihten azade kılınarak tek bir etmenin fonksiyonuna indirgenerek açıklanır. Geertz için semboller anlamı yoğunlaştırır ve taşırlar; Crapanzano için semboller tarih, kültür ve psişe arasında illüzyona dayalı bir ilişki yaratırlar. Bujra, Gilsenan ve Eickelman "İslâm"ın siyasal ve ekonomik kurumlar arasında davranışsal olarak gerçekleştirilen etkileşimi yönlendirme ve tarihin gerçekliği ile ideolojinin aldatması arasındaki uyumsuzluğa aracılık etme rolünü ortaya koymakla ilgilidirler (251).

El-Zein bu çalışmalarda ortaya çıkan yöntemsel handikapları aşmak için şöyle bir öneri getirir: Ele alınan İslâm analizlerinden her birinde karşımıza çıktığı gibi "İslâm", "ekonomi", "tarih", "din" gibi kavramları; çalışmalarımızı başlattığımız pozitif kavramlar, şeyler ya da içkin anlamlara sahip bütünlükler olarak değil de yapısal ilişkilerin ifadesi[12] ve bu ilişkilerin bir sonucu olarak algılayarak başlamak (251). Bu durumda "yerli"nin İslâm modelinden başlamak zorunda kalacağımızı ve kendi anlamını üreten ilişkileri analiz edebileceğimizi belirtir (251).

Böyle bir önermeyle başladığımız takdirde, herhangi bir noktadan sistemin içine girilebilir çünkü sistemin hiçbir yerinde mutlak süreksizlik/kopuşlar, özerk birimler yoktur ve sistem içindeki her nokta her yönden nihai olarak erişilebilir durumdadır (251-252). Böyle bir yaklaşımda, –ister sembol, ister kurum, isterse süreç olsun– analiz birimlerinden herhangi birine hasredilecek sabit ve tamamıyla izole edilebilir ve sisteme dışarıdan yapay bir düzen dayatacak bir anlam olması mümkün değildir (252).

El-Zein, kendi önerdiği yaklaşım uyarınca analitik bir araç olarak din ve İslâm'ın da çözüldüğünü belirtir çünkü ele alınan analiz düzey ve birimlerinin hiçbirinin belli, sabit içerikleri yoktur (252). Hepsi ilişki içerisinde yeniden tanımlanır ve bu dinamik bir karaktere sahiptir. Hem teologların hem antropologların İslâm ve dine dair sabit göndergeler araması beyhude bir çabadır. Birinde kitap üzerinden oluşmuş bir anlayışa göre sahanın tecrübeleri ve halkın pratiği sorgulanır; diğerinde de din –ekonomi, toplumsal örgütlenme ya da bilinçaltı gibi– bir başka sabit göndergenin fonksiyonu olarak okunur. Oysa bu pozisyonlardan hiçbiri, dinin dinamik üretimini ve her durumda sabit bir göndergenin aldığı biçim ve ifade ettiği rolü açıklama gücüne sabit değildir.

Bu noktada ne teologların yaptığı gibi sahih bir İslâm tanımından hareket edilebilir ne de antropologların yaptığı gibi belli kavramlar etrafında, onların bir

12 Abdul Hamid el-Zein, önerdiği antropolojik yaklaşımı *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town* adlı çalışmasında örneklendirmiştir. El-Zein'e göre mit, ritüel, Kur'an, Muhammed gibi isim ve kavramlar farklı anlamları bir araya getirerek kendinde toplayan bütünlüklü kuvvetler olmaktan ziyade, süregiden bir oyunda rolleri sahneden sahneye ve metne göre sürekli değişiklik gösteren oyuncular gibidirler. Ana karakterler ve yoğunlaştırılmış semboller, farklı bağlamlarda değişiklik gösteren farklı değerlerin birleştirilme ve ifade edilme araçlarıdır (El-Zein, 1974: xx).

fonksiyonu olarak kurulup antropoloğun yorumlama gücünün nesnesi olarak ortaya çıkan bir İslâm ve Müslümanlık anlayışına dayalı bir antropolojik tanım açıklayıcı olabilmektedir. Aslında birisi sahih din, diğeri nesnel bilimsel kavramlar adına ve onlar aracılığıyla; İslâm'ın ve temel kavramlarının Müslümanların hayatında aldığı farklı biçim, içerikler ve yerine getirdiği fonksiyonları anlaşılmaz, analiz edilemez kılmaktadır. Her birinde de ya antropologun zihninde ya da teologun terazisinde şekillenen bir İslâm anlayışı merkeze alınır ve aslında iki durumda da yapılan bir antropoloji olmaz. El-Zein'e göre modern antropoloğun ideolojisinin ve teologun teolojisinin ötesinde bir İslâm antropolojisi yapabilmek için bu iki yaklaşımın dayandığı modern sosyal bilim ideolojilerinden ve teolojik anlayıştan kurtarılması gerekir.

Talal Asad, el-Zein'in makalesi kadar tartışma yaratan ve el-Zein'in makalesiyle birlikte alanın kurucu makalelerinden biri olmayı hak eden "The Idea of an Anthropology of Islam" başlıklı makalesine el-Zein'in sorduğu temel soruyla başlar: "Bu kadar değişkene dayalı bir yaklaşımda bir analitik kategori olarak İslâm'ı çözdüğünde artık kendi araştırma yöntemine İslâmi adını vermeyi sağlayacak olan etken nedir? Hangi kritere göre bir yaklaşımı, toplumsal ya da dinsel tutum ve örgütlenmeyi İslâmi olarak adlandırabiliriz?" (Asad, 1986: 1)

Asad, Batılı antropologların kendi çalışmalarında "İslâm" ya da "Müslüman" kelimelerini giderek daha fazla kullanmaya başladıklarını ancak kendisinin, bu durumun siyasal nedenlerinden çok gelişmekte olan bu literatürün kavramsal temelleri üzerine odaklanacağını belirtir (Asad, 1986: 1). Asad, İslâm antropolojisinin neyi incelediği gibi çok basit bir soruyla başlar analizine ve cevabın ilk bakışta çok açık olduğunu belirtir: Elbette ki İslâm'ı. Ancak İslâm'ı *antropolojik* bir çalışmanın nesnesi olarak kavramsallaştırmanın bazı yazarların zannettiği kadar kolay olmadığını belirtir (1).

Asad bu soruya verilebilecek en az üç genel kabul görmüş yanıt olabileceğini belirtir:

> 1) Son tahlilde İslâm diye bir kavramsal nesne yoktur. 2) İslâm, antropologların birbirinden farklı başlıkları isimlendirmek için kullandıkları bir etikettir; söz konusu başlıklardan her biri sahada bilgi alınan insanlar tarafından İslâmi olarak adlandırılmıştır. 3) Son olarak İslâm toplumsal hayatın farklı yönlerini düzenleyen ayırt edici özelliği olan bir tarihsel bütünlüktür. (Asad, 1986: 1)

Asad ilk iki tanımlamayı kısaca ele alıp, en ilgi çekeni olmakla birlikte kabul edilemez olduğunu düşündüğü üçüncü yaklaşımı derinlemesine analiz edeceğini belirtir.

Soruyu cevaplamaya el-Zein'in makalesine gönderme yaparak başlayan Asad, el-Zein'in sekiz yıl önce "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam" adlı bir incelemede bu soruyla cebelleştiğini ve İslâm'ın analitik bir kategori olarak var olmadığı sonucuna ulaştığını ancak bu cevabın

cesurane olmakla birlikte derde deva, sadra şifa bir cevap olmadığını ifade eder ve ekler: "Eğer analitik bir kategori olarak İslâm denilen bir şeyden söz edilemeyecekse bir İslâm antropolojisi nasıl mümkün olabilir ki?" (Asad, 1986: 1-2).

Asad, Michael Gilsenan'ın *Recognizing Islam* kitabında örneklediği ikinci yaklaşımın da İslâm antropolojisinin ne olduğu konusunda uygun bir cevap sunmadığını belirtir (2). Gilsenan da el-Zein gibi İslâm'ın hiçbir şeklinin gerçek İslâm olmadığı gerekçesiyle antropologun ilgisi dışında bırakılamayacağını belirtir (2). Bu genel bir sosyolojik kaide olarak kabul edilebilse de İslâm'ı analitik bir kategori olarak tanımlamaya yardımcı olmaz. Çünkü bir yerde Müslümanların İslâm diye tanımladığı şeyin aslında gerçek İslâm olmadığını söyleyen başka Müslümanlar vardır ve bu sorun, sahada görüşülen/bilgi sağlayan kişinin/kişilerin İslâm'a dair inanç ve kabullerinin kendi bağlamında temel alınmasıyla da çözülecek cinsten bir sorun değildir. Bunun nedeni hiçbir inanç ya da uygulamanın kendi içinde yalıtılmış bir konu olmamasıdır. Bir Müslüman'ın iman ve pratikleri konusunda sahip olduğu inanç başkalarıyla kurduğu toplumsal ilişkiler neticesinde ortaya çıkmakta ve bu çerçevede muhafaza edilmektedir (2).

Asad kabul edilemez olduğunu gösterdiği bu iki cevabın ardından üçüncü cevabı ve bu cevabın timsal ismi Ernest Gellner'in *Müslüman Toplum* (2012) kitabında serdettiği görüşleri yakından inceler. Asad'a göre *Müslüman Toplum*; toplumsal yapı, dinî inanç ve siyasi davranışın İslâmi bir bütünlük içinde birbiriyle etkileşim içinde bulunduğu bir antropolojik model sunar (2). Bu bağlamda Gellner'in kitabı, İslâm antropolojisi yazmak isteyen herhangi bir kimsenin incelemesi gereken teorik sorunların toplu bir şekilde görüleceği bir metindir (2).[13]

Asad, Gellner'in *Müslüman Toplum* kitabında benimsediği yaklaşımların oryantalist literatür ve Doğu ya da İslâm üzerine daha önce antropolog, gazeteci veya seyyahlar tarafından serdedilen görüşlerle büyük bir benzerlik gösterdiğini belirtir (2). Gellner'in yöntemindeki kusurları şu şekilde dile getirir: Her şeyden önce Gellner de tıpkı Eickelman ve Gulick gibi antropologların yaptığına benzer şekilde İslâm'ı belli bir coğrafyayla, yani Ortadoğu ile özdeşleştirmektedir (2-3). Asad, bir antropolog olarak bir dinin; bir tarihin ya da medeniyetin özü olarak kavramsallaştırılmasına itiraz ettiğinden daha güçlü bir itirazı bu kavramsallaştırmanın yapılış biçimine yöneltir. Gellner'in, ikisi de Ortadoğu coğrafyasında zuhur eden Yahudilik ve Hıristiyanlığı el çabukluğuyla Ortadoğu'nun marjinal azınlıkları olarak görüp Batılı ya da Avrupalı dinler olarak kodlarken İslâm'ı, vazettiği siyasal ve sosyal düzen açısından da bu iki dinden ayırma biçimini oldukça yadırgatıcı bulur. Gellner'in çizdiği resimde, İslâm sosyal düzenin her zerresine nüfuz etmiş, insanın iradesini ve seçme hürriyetini gereksiz kılacak şekilde yukarıdan ve dışarıdan düzenleyici bir din olarak ortaya çı-

13 Daniel Varisco da kitabının Ernest Gellner'ın antropolojik yöntemini analiz etmeye ayırdığı bölümünde, *Müslüman Toplum*'un İslâm'ın antropolojik olarak incelenmesi sırasında yapılmaması gereken şeyleri içeren örnek bir ders kitabı olarak kullanılabileceğini belirterek eleştirisini dile getirir (Varisco: 53).

karken Hıristiyanlık ve Yahudilik –belli oranlarda düzenleyici dinler olsalar da– Sezar'ın hakkını Sezar'a bırakma durumunda olduğu gibi siyasal otoriteye başvurmadan da hayatta kalabilen bir dindir. Oysa İslâm başından beri siyasal otoritenin dinsel otoriteyle birleştiği siyasal bir dindir (3).

Asad'ın bu analizde bir antropolog olarak kabul edilemez bulduğu nokta Bizans İmparatorluğu'ndan sömürgecilik ve misyonerlik hareketlerine kadar siyasal iktidarın dinsel nüfuz yaratmak amacıyla kullanıldığı birçok tarihsel durum ve tecrübeyi göz ardı ederek siyasal iktidarın dinsel amaçlarla kullanılmasının sadece İslâm'a hasredilmesidir (3). Eleştirdiği noktanın İslâm ve Hıristiyanlığın karşılaştırılması olmadığını belirten Asad, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan yöneticilerin kendilerine tabi olan nüfusları düzenlemek ve moral özneler yaratmak amacıyla ne tür farklı araçlar ve stratejiler geliştirdiklerinin incelenmesi gerektiğini belirtir (4). Araştırılması gereken asıl nokta din ve siyasal iktidar arasındaki ilişkinin basitçe tersine çevrilmesi değil, Hıristiyanlık ve İslâm içinde disipline edici iktidarların nasıl işlediğinin detaylı bir şekilde çalışılmasıdır.[14] Bunları göz önünde bulundurduğumuzda, bir antropolog olarak Gellner'in çalışması hem tarihsel malzemeden hem de yeterli bir teorik çerçeveden yoksundur (5).[15]

14 Asad, *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslâmda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* başlıklı kitabında bu konuyu Hıristiyanlık ve İslâm özelinde ele alır.

15 Asad, editörlüğünü yaptığı ve antropoloji literatüründe ciddi tartışmalar başlatan 1973 tarihli *Anthropology and the Colonial Encounter* adlı kitapta yer alan "Two European Images of Non-European Rule" adlı makalesinde İslâm toplumlarında iktidarın kullanımı ve yöneten-yönetilen ilişkisine dair antropolojik çalışmaların nasıl da sahada herhangi bir ayrıntılı gözlem yapma gereği duymaksızın oryantalist kabulleri benimsediklerini ayrıntılı bir şekilde tartışır. Asad'ın temel iddiası Batı olarak kavramsallaştırılan Avrupalı devletlerin sahip oldukları askerî, bilimsel ve teknolojik güç sayesinde dünyaya yayılarak başka halklarla karşılaşmalarının sömürüye dayalı karakterinin, antropoloji dahil olmak üzere bu toplumlar üzerine üretilen bilgi biçimlerinin niteliği üzerinde belirleyici olduğudur (Asad, 1973: 103-104). Asad'ın ele aldığı örnekte işlevselci antropolojinin Afrika siyasal sistemini tanımlama biçimi bu toplumlarda var olan siyasal rejim ve yönetim geleneklerini hem Avrupa yönetim biçiminin karşı imajı olarak tanımlama hem de siyasal sorunları Avrupa sömürgeciliğinin etkisini tartışmaksızın bu toplumların iç dinamikleriyle açıklama eğiliminde olmasıdır (107-109 ve 112). Dahası, antropolojik çalışmalar, oryantalist yaklaşımlarla başka bazı ortak noktalara da sahiptirler. Gözler Afrika toplumlarından İslâm toplumlarına çevrildiğinde aynı "siyasal alan" ve "siyaset" eksikliği tespiti, burada kendini gösterir. Müslüman toplumları üzerine yazan Hamilton Gibb, Marshall Hodgson ve hatta Montgomery Watt gibi yazarlar İslâm tarihi yazılarında halk hareketlerini, isyan ve ayaklanmaları; sınıf, etnisite ve farklı siyasal taleplerle ifade edilmiş farklı siyaset ve din anlayışları olarak görmek ve bunların oluş ve gelişim nedenlerini analiz etmek yerine "düzensizlik", "bozulma", "aristokratik düzende kırılma" gibi terimlerle nitelemeyi tercih ettiklerini belirtir (110). Çünkü söz konusu olan modernlik, yani dünya tarihine katılmadıkları dönem öncesidir; o nedenle tarihsel bir analizin konusu olamazlar. Bu durumda İslâm toplumlarını tarih, siyaset bilimi ve iktisat biliminin yöntem ve terimleriyle analiz etmeye elbette ki gerek kalmayacaktır. Oryantalist yaklaşım hiçbir zaman sınıf ilişkilerini, eğitime dayalı statü gruplarını ve siyasal düzenin niteliğine dair farklı anlayışları analiz etmeyi aklından bile geçirmemiştir. Avrupa ve Asya arasında ticari ilişkilerde meydana gelen değişimlerin İslâm dünyasında gelişen sınıf ilişkilerine etkisini ve bu etkinin İslâmi yöneticiler ve tabileri arasında meydana gelen değişimler için önemini analiz etme girişiminde bulunmamışlardır (110-111). Sonuç olarak Asad'a göre hem işlevselci antropoloji hem de oryantalist yaklaşım belli olayları seçerek, belli soruları sormayarak, tarihe belli bir şekilde yaklaşarak, toplumsal düzeni temel kuramsal ilgileri olarak belirleyerek, inceledikleri Avrupalı olmayan toplumların karakteristik imgelerini yansıtırlar (114). Bu nedenle

Böylelikle Asad iki yöntemsel kusuru belirginleştirmiş olur: İslâm'ın Ortadoğu'yla özdeşleştirilmesi ve dinin siyasal iktidarla ilişkisi açısından Hıristiyanlığın "ayna imajı" olarak kullanılması (5). Bu noktada Asad, Gellner'in çalışmasında da kendini gösteren üçüncü bir temel yöntemsel sorundan söz eder. Eğer İslâm tek bir etmen üzerinden açıklanamayacaksa İslâm toplumlarının çoğulluğu nasıl kavramsallaştırılacaktır? Asad bu noktada ortodoks ve ortodoks olmayan İslâm ayrımının büyük ve küçük gelenekler şeklinde kavramsallaştırılmasından söz eder ki bu ayrım daha kabul edilebilir bir ayrım olan kentlerin kitap merkezli, püriten inancı ile kırsal kesimin evliya kültüne dayalı ritüelistik din ayrımına zemin hazırlar (5-6). Antropolog bunlardan birini diğerinden "daha gerçek" kabul etmez. Bunlar farklı koşullarda farklı biçimlerde şekillenmişlerdir (6). Doktrin ve yasanın incelikleriyle meşgul, otoritesini kutsal insandan ziyade kutsal kitaptan alan kentli İslâm'ın karşısında farklı yerel koşullar ve yerel şahsiyetlerde ifadesini bulan sözlü kültürün denetlenemez hatıralarıyla yüklü, yazıya dayalı olmayan ve yer aldığı bağlama göre büyük değişiklikler gösterebilen kırsal kesim İslâmı vardır (6). Asad, neredeyse sorgusuz sualsiz genel kabul görmüş, Fas İslâmı antropologları Ernest Gellner ve Clifford Geertz tarafından popülerleştirilmiş sınıflandırmanın ironik olarak ilk olarak Mağripteki Fransız sömürge yönetiminin bilim adamları tarafından önerildiğini belirtir (6). Bu iki İslâm kategorisi iki farklı toplumsal ve siyasal yapıya tekabül eder: "Şehirlerde *şeriat* hukuku, kabileler arasında farklı gelenekler; ilkinde *ulema* ikincisinde *veli*. Bu iki yapı birbirinden tamamen yalıtılmış iç bütünlüğü olan tekil yapılar olup siyasal hakimiyet için sürekli mücadele hâlindedirler." (6)

Fransız İslâm sosyolojisinin bir ürünü olan bu yaklaşıma Gellner; klasik din sosyolojisi, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ve İngiliz antropolojisinin segmenter soy teorisi üzerine yazdıklarından malzemeler ekler ve burada yapılan tespitlerin bütün Ortadoğu ve Kuzey Afrika ve hatta Müslüman tarihini kapsayacak şekilde genişletir (6). Böylesi bir genelleme hem yerli tarihsel kaynaklara dayalı değildir hem de sahada somut analizlere dayanmamaktadır. Asad İslâm'a dair bu antropolojik açıklamanın İslâm dünyasının tamamı için genelleştirilip genelleştirilemeyeceği sorusunu önemli bulmakla birlikte dikkatleri başka bir noktaya çeker: İslâmi siyasi yapıdaki tarihsel değişimler ile İslâm dininin farklı biçimlerini söz konusu değişimlerle ilişkilendiren söylemsel tarzların ne olduğunu ve bu ilişkilendirme biçimlerinin bizi hangi sorular üzerine düşünmekten alıkoyduğunu sorar (7). Asad konuya yaklaşırken birbiriyle bağlantılı beş noktayı göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtir:

1) Kültürel olarak farklı aktörler hakkındaki anlatılar bu aktörlerin eylemlerini şematize etmek ve tarih-dışılaştırmak yerine bu aktörlerin tarihsel ola-

Asad, içerme ya da dışarıda bırakma tercihlerinin; bu Avrupalı disiplinlerin tarihsel şekillenmelerini anlamamıza daha çok yardımcı olacaklarını öne sürer (14).

rak konumlandırılmış söylemlerini diğer aktörlerin söylemine karşı bir cevap şeklinde değerlendirmelidir.

2) Sosyal yapının antropolojik analizi tipik aktör davranışları üzerine değil, kurumsal ilişki ve koşulların –özellikle politik ekonomik olarak adlandırdıklarımızın– değişen örüntüleri üzerine odaklanmalıdır.
3) Ortadoğu siyasal ekonomilerinin analizi ile İslâmi "dramalar"ın temsili; söylem oldukları için aynı anlatıya iliştirilseler de temelden farklı ve biri diğerinin yerine ikame edilemeyecek söylemsel faaliyetlerdir.
4) Örtük bir –ideolojik– üst yapı ve –sosyal– altyapı analojisine dayalı olarak farklı İslâm türlerini farklı sosyal yapılarla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmak hatalı bir yaklaşımdır.
5) Antropolojik bir anlayışın nesnesi olarak İslâm'a; moral kendiliklerin (*moral selves*) oluşumu, insan topluluklarının harekete geçirilmesi (ya da buna karşı direnci) ve makbul bilginin üretimini farklı şekillerde birbiriyle ilişkilendiren bir söylemsel gelenek olarak yaklaşılmalıdır. (7)

Asad makalenin geri kalan kısmında bu maddelerin her birini Gellner'in ve ondan ilham alan antropolojik yaklaşımların bir eleştirisini verecek şekilde detaylandırır. Asad'a göre gerek Geertz gerekse Gellner'in Müslüman toplumlar üzerine yaptıkları antropolojik çalışmaların temel sorunlarından biri, bu yazarların Müslümanları bir tiyatro sahnesinde sadece kendilerine verilen rolü oynayan ve böylece bütün İslâmi davranışların okunabilir jestlere dönüştürüldüğü bir sahneleme tarzında değerlendirmiş olmalarıdır (8-9). Özellikle Gellner'in çalışmalarındaki Müslümanlar konuşmazlar ya da düşünmezler; sadece davranırlar (8).

Dinsel biçimlenişi sosyal yapıyla özdeşleştiren anlayış tipik bir aşiret ya da kabile tanımına dayanmaktadır. Asad, Ortadoğu'da herhangi bir tipik aşiret olmadığını öne sürer (10). Göçebelerin yerleşik topluluklarla ilişkisinin, onların siyasal ekonomilerini koşullayan çeşitli tarihsel şartların ürünü olduğunu; yoksa klasik İslâmi tiyatronun aşiret üyesi baş kahramanlarına ait özsel güdüler olmadığını ifade eder (10). İslâm'ı bir tiyatro sahnesi olarak gören bu antropolojik temsillerde sürece ve dönüşüme yer yoktur. Hele yerli söylemlere hiçbir şekilde yer verilmez. Çünkü onlar düşünmezler; sadece verilen rolleri oynarlar.

Bu İslâmi tiyatroda (*drama*) kadınlara da yer yoktur. Kadınlara yer olmadığı gibi çiftçi-köylülere (*peasant*) de yer yoktur (10). Asad'a göre bu yokluk durumu kesinlikle tesadüfi değildir çünkü köylü kadınlar ve erkekler üreticidirler ve onları analize dahil etmek demek dinamik bir ekonomi politiği analize dahil etmek anlamına gelecektir (10). Dahası tam da köylülerin, hatta aşiret üyesi kadın ve erkeklerin tarım ve hayvancılık üzerinden ekonomik faaliyetlerinin analiz edilmesi; İslâm toplumlarının analizlerinde tarih-dışılaştırılmış bir birim olarak ele aldıkları kentin ve kent yaşamının modernleşme sürecinin hatta ondan önceki kritik süreçlerde nasıl dönüştüğünün ve şekil aldığının da analize dahil

edilmesi anlamına gelecektir (10). Ancak Asad'ın eleştirileri bu noktayla sınırlı kalmaz: Asad'a göre İslâm toplumları, daha doğrusu herhangi bir toplum üzerine yapılacak politik ekonomik analiz; o toplumları kendi içinde bütünlüklü, dışarıdan izole edilmiş bir tarzda ele alamaz (10-11). İslâm toplumları modern dünya sistemine içerilmeden önce de dış ilişkilerden yalıtılmış değildir (10). O nedenle tek başına Müslüman toplumlara münhasır kılınacak tarih dışı, izole bir ekonomik yapıdan söz etmek mümkün değildir.

Asad, sonucu önceden belli bir tiyatronun sabit rollere sahip İslâmi oyuncuları yerine, bağlantılara ve değişimlere bakabileceğimizi söyler (10-11). Özsel İslâmi toplumsal yapı hakkında değil de Ortadoğu'daki tarihsel formasyonlar/oluşumlar hakkında ancak o zaman konuşabiliriz ki bunların unsurları hiçbir zaman tam olarak entegre olmamıştır ve *hiçbir şekilde Ortadoğu'nun coğrafi sınırları ile sınırlanmamıştır* (vurgu orijinal metinde var) (11). Sıkça unutulduğu üzere Müslüman dünya, kendinden menkul kolektif bir öznenin adı değil, tarihsel anlatıları örgütleyen bir kavramdır (11).

Asad'a göre bu, tarihsel anlatıların toplumsal etkileri olmadığı anlamına gelmez; tam aksine İslâm dünyasının bütünlüğünün temelde ideolojik, söylemsel bir temsil olduğu anlamına gelir (11). Asad tam da bu noktada Geertz'ı alıntılar ve onun medeniyetlerinin –sonradan ne kadar değişirlerse değişsinler– kaybetmeyecekleri karakter özellikleri olduğunu ve değişim olanaklarının bile bu karakterin sınırlılıkları içinde şekillendiğini belirttiğini aktarır (11). Asad'a göre bu karakterin Geertz'ın hatırlattığı gibi mukadder oluşu profesyonel bir *yazar*ın nesnesidir; yoksa Batılı bilim insanın okuması için kendini İslâm olarak sunan bir öznenin bilinç dışı değildir (11).

Bu nedenle İslâm toplumları ve onunla özdeşleştirilen Ortadoğu toplumlarına hakim din anlayışını, kır ve kent şeklinde birbirinden yalıtılmış iki sosyal yapı içerisine yerleştirerek açıklamaya çalışan yaklaşımları kabul edilemez bulur (11). Eğer Müslüman toplumlar birbiri üzerine geçmiş zamanlar ve mekanlardan oluşan bir yer olarak ele alınırsa Ortadoğu farklı karşılaşmaların –ve bu nedenle birçok mümkün tarihin– mekanı hâline gelir ve İslâm toplumlarının çalışılması için oluşturulmuş ikili İslâm tipolojisi kesinlikle daha az makul hâle gelir (11).

Asad'a göre İslâm'ın antropolojik temsilleri toplumsal yapının kavramsallaştırılması kadar, bizatihi dinin nasıl tanımlandığına da bağlı olacaktır (12). Din sosyolojisiyle haşır neşir olanlar çokkültürlü amaçlar için yeterli olacak bir din kavramsallaştırması geliştirmenin zorluklarından haberdardırlar. Bu önemli bir noktadır çünkü birinin din kavramsallaştırması, onun hangi soruları sorulabilir ya da sormaya değer bulduğunu belirler. Fakat şu ana kadar çok az İslâm antropologu bu konuya hak ettiği önemi vermiştir. Bunun yerine İslâm biçimlerini tanımlamak için gelişigüzel bir şekilde Marx, Weber, Durkheim gibi büyük sosyologların yazılarında serdettikleri düşüncelerden faydalanmışlar ve her zaman tutarlı bir sonuca ulaşmamışlardır (12). Asad'a göre Gellner'ın metni bu konu-

da oldukça iyi bir örnektir.[16] Bu noktada, "geleneksel Müslüman toplum", "normal aşiret dini", "kent yoksullarının dini", "burjuva dini" gibi kavramsallaştırmalar antropolojik olmaktan çok, farklı şeyleri temsil etmeyi amaçlayan metinsel inşalardır (12-13).

Asad, İslâm antropolojisi için temel sorunun, kır-kent ya da küçük-büyük gelenek ayrımında kendini gösterdiği gibi doğru analiz ölçeğini bulmak olmadığını belirtir. İslâm antropolojisi çalışması için doğru kavramlar bulmanın, doğru ölçekler bulmaktan çok daha acil ve hayati bir kuramsal ihtiyaç olduğunu ifade eder. "Söylemsel gelenek"in böylesi bir kavram olduğunu öne sürer çünkü Asad'a göre İslâm, ne kendine özgü bir toplumsal yapıdır ne de heterojen bir inançlar, şeyler, adetler ve ahlaki kurallar topluluğudur; İslâm bir gelenektir (14). Asad kendi yaklaşımını daha iyi tanımlamak için "Bir gelenek nedir?" sorusunu sorar ve soruyu şu şekilde yanıtlar:

> Ortodoksi bütün İslâmi gelenekler için önemlidir... Fakat benim terime verdiğim anlam birçok Oryantalist ve antropoloğunkinden ayrı tutulmalıdır. El-Zein gibi ortodoksiye herhangi bir özel önem vermeyi reddeden antropologlar ve ortodoksiyi "İslâm'ın kalbin"de spesifik bir doktrinler seti olarak gören Gellner gibiler çok yaşamsal bir noktayı gözden kaçırıyorlar: Ortodoksi yalnızca bir fikirler manzumesi değildir, kendine özgü bir ilişkidir – güç ilişkisidir. Müslümanların *doğru* davranışı düzenleme, onaylama, talep etme ya da uyarlama ve *yanlış* olanları da kınama, dışlama, zayıflatma ya da doğru olanla değiştirme iktidarına sahip olduğu her yer ortodoksinin alanıdır. (15)

Bu iktidarın uygulanma biçimi, onu mümkün kılan koşullar (toplumsal, siyasal, ekonomik vb.) ve Müslüman ve Müslüman olmayanlar tarafından karşılaştıkları direnişler; araştırma nesnesi kırda mı kırsalda mı, şimdide mi geçmişte mi bakılmaksızın, İslâm antropolojisinin eşit derecede ilgi alanına girer (16). Uygulamaların biçimi ve önemi üzerindeki tartışma ve çatışmalar bundan ötürü herhangi bir İslâmi geleneğin doğal parçasıdır (16).

Bu nedenle İslâm antropolojisi, belirli söylemsel geleneklerin üretilme ya da muhafaza edilmelerini sağlayan/mümkün kılan tarihsel koşulları ya da bu geleneklerin dönüşümünü ve uygulayıcılarının, tutarlılığı sağlamak amacıyla verdikleri çabaları anlamayı amaçlamalıdır (17).

Sonuç ve değerlendirme

Bir disiplin olarak antropolojiye ayırt edici özelliğini kazandıran alan araştırması, antropoloğun çalıştığı toplumları içeriden bakışla anlamasını hedeflediğinden bir topluluğa ya da konuya ilişkin olarak literatürde kanonize olmuş yerle-

16 Şüphesiz ki tek örnek Gellner değildir. Varisco'nun da gösterdiği gibi Geertz da Fas ve Endonezya İslâmlarını karşılaştırırken tamamıyla Weberci bir şema kullanır (Varisco, 2005: 30).

şik kabulleri sorgulama ve bakış açılarını çoğullaştırma imkânı sağlayacak olanaklara sahiptir. İslâm'ın antropolojik incelenmesinde yerleşik literatürün sorgulanması ve incelenen toplulukların seslerinin araştırmaya katılması, el-Zein ve Asad'ın bu çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alınan yöntemsel sorunlardan kaynaklı olarak başarılı olamamıştır.

El-Zein sahih İslâm'ın ne olduğunu belirleyen teolojik tanımlar ile bilim kisvesi altında sunulan ideolojik antropolojik tanımların handikaplarını aşmak üzere; biçim ve içeriğini yaşandığı siyasal, tarihsel ve mekansal bağlamdan alan ve bizatihi onu deneyimleyen insanların terimleriyle ifade edilen İslâm tanımlarına ulaşmayı önerir. Bu durumda İslâm tanımına araştırmanın başında değil, sonunda ulaşılabilecektir. Talal Asad da antropolojik bir araştırmanın nesnesi olacak şekilde analitik bir kategori olarak İslâm'ın nasıl tanımlanabileceği sorusunu merkeze alır. Asad el-Zein'den farklı olarak İslâm'ı bir analitik kategori olarak çözmek yerine iktidar ilişkisi içinde inşa edilmiş söylemsel bir gelenek olarak tanımlamayı önerir. Antropolog dikkatini, belli stereotipleri farklı çalışmalarda yeniden üretmek yerine söz konusu inşa sürecinin dinamiklerine yöneltmelidir.

Asad ve el-Zein böylesi bir yöntemi uygulamanın zorluklarının farkındadırlar. En önemli zorluklardan biri İslâm antropolojisi çalışmalarına yön veren siyasi saiklerdir. Bu siyasi saikler hem İslâm tanımında hem de tanımladıkları bu İslâm'ın hangi yönlerinin çalışılır olmaya değer olduğu noktasında belirleyici bir role sahiptir. Konuyu daha karmaşık hâle getiren nokta, bu siyasi saiklerin varlığının sadece İslâm'ı dışarıdan çalışan Avrupalı antropologların zihin dünyasıyla sınırlı olmamasıdır. Hem el-Zein hem de Asad antropoloji ve sömürgecilik arasında var olan ilişkinin Batılı antropologların İslâm toplumlarına yaklaşımlarını önemli ölçüde etkilediğini farklı yollarla dile getirirler. Bu sömürge bağlamı İslâm'ın modern dönemlerde Müslümanlar tarafından tanımlanma ve yaşanma biçimi üzerinde ciddi etkilerde de bulunmuştur. Bununla birlikte farklı tarihsel ve mekansal bağlamlarda İslâm'ın tanımlanma ve kurumsallaşma biçimleri bu sömürge bağlamına ya da tekil bir sömürgecilik deneyimine indirgenemeyecek kadar farklı ve karmaşık bir niteliğe sahiptir. El-Zein'in kendi antropolojik çalışmasında örneklediği gibi Müslüman toplumlar ve yönetici elitler arasındaki egemenlik mücadelesinde de İslâm, bu mücadelenin ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlanır. Bazen belli bir siyasal topluluk içinde bile farklı etnik, sınıfsal bölünmeler farklı İslâm anlayışlarının geliştirilmesine yol açar.

Asad'ın iktidar ilişkileri içinde inşa edilmiş söylemsel bir gelenek olarak İslâm tanımı bu noktada önemli bir analitik araç görünümüne sahiptir. Bu bağlamda iktidar ilişkileri sadece monolitik, izole ve tarih dışı kendilikler olarak Batı ve İslâm arasında değil, İslâm olarak tanımlanan söylemsel geleneğin tarihselliği içinde ele alınabilecektir. Bu noktada, bir İslâm söylemini meydana getiren siyasal, ekonomik ve toplumsal etmenler; İslâm'ı, bu etmenlerden herhangi birinin

fonksiyonuna indirgemeksizin ve inşa edilmiş her İslâm söyleminin içeriye aldıkları ve dışarıda bıraktıklarına bakarak analiz etmeye olanak verir. Bu durumda söz konusu İslâm söyleminin Avrupalılar mı yoksa Müslümanlar tarafından mı üretildiğinin bir önemi yoktur. Söylem analizi o söylemi mümkün kılan iktidar ilişkilerini analize dahil ettiği anda; İslâm'ın tanımından ziyade, o tanımı mümkün kılan egemenlik ilişkilerinin analizi çok daha önemli hâle gelecektir.

İslâm antropolojisi İslâm'ı herhangi bir coğrafya ya da tarihsel dönemle ve herhangi bir sosyo-ekonomik örgütlenme biçiminin bir fonksiyonuna indirgemeksizin, farklı tarihsel ve mekansal bağlamda sınıf, etnisite, siyasal egemenlik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin; insan, doğa ve evren tasavvurlarının; bilme biçimlerinin nasıl bir İslâmi hayat ve örgütlenme tarzını koşulladığını, söz konusu tarihsel ve mekansal bağlamın somut verileri ışığında analiz etmeye çalışmalıdır.

Bu bağlamda çalışılan toplumun ve tarihsel dönemin kitabi kaynakları kadar sözlü üretimi; siyasal iktidar din ilişkisi kadar, üretim biçimi ve ilişkileri; dinî kimliğin, etnik kimlik ve toplumsal cinsiyetle ilişkisi İslâm antropolojisi çalışması için önemli ve gerekli hâle gelir. Böylece, siyasal egemenlik ilişkilerinin, sınıf temelli ilişkilerin, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, etnik temelli ilişkilerin İslâm'da nasıl tanımlandığı ya da yerinin olup olmadığı gibi ontolojiyi önceleyen tartışmalardan ziyade; kendisi ışığında bu sorunların yerini tartışlığımız İslâmi anlayış ve yaşam biçiminin tüm bu ilişkiler aracılığıyla dolayımlanarak nasıl tanımlandığını ortaya çıkarmayı hedefleyen epistemolojik bir girişim daha önemli hâle gelir.

Böyle bir antropolojik çalışmanın yürütülebilmesi için antropolog hem çalıştığı toplumların dilini; siyasal, toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimini; ve bu biçimlerin tarihsel üretim bağlamını hem de bu toplumlarda var olan –bazen de birbiriyle çatışma içinde bulunan– teolojik inşaları antropolojik bir okumaya tabi tutacak dilsel ve entelektüel donanıma sahip olmalıdır. İslâm antropolojisi çalışmaları kendini klasik sosyolojinin genellemelerinden, antropolojik düşüncenin sömürgeci mirasından, oryantalist yaklaşımın dini metne indirgeyen donuk yaklaşımından kurtarıp Müslümanlar arasında hakim ya da marjinal teolojik anlayışları antropolojikleştirebilecek bir yaklaşım benimseyebildiği oranda bugün İslâm üzerinden yürütülen birçok tartışmaya ciddi katkılar sunacak bir niteliğe sahip olabilir.

KAYNAKÇA

Abdülmelik, Enver (1998) "Krizdeki Oryantalizm", A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar (der.), *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler* içinde, Yöneliş, İstanbul.

Abu-Lughod, Lila (1989) "Zone of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Revies of Anthropology*, 18, 267-306.

Ahmad, Ajaz (2009) "İslâm, İslâmcılıklar ve Batı", Leo Panitch-Colin Leys (der.), *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler* içinde, Yordam Kitap, İstanbul.

Ahmed, Akbar S. (1984) "Defining Islamic Anthropology", *RAIN*, 65.

Amin, Samir (1993) *Avrupa Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Ayrıntı, İstanbul.

Asad, Talal (1973) "Two European Images of Non-European Rule", Talal Asad (der.), *Anthropology and the Colonial Encounter* içinde, Ithaca.

Asad, Talal (1986) *Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Paper Series, Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, DC.

Asad, Talal (1993) *Geneologies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, University of John Hopkins Press, Baltimore ve Londra.

Asad, Talal (2006) *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslâm ve Modernlik*, Metis, İstanbul.

Atay, Tayfun (2012) *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İletişim, İstanbul.

Bowen, John R. (1993) "Discursive Monotheisms", *American Ethnologist*, 20(1): 185-190.

Bulut, Yücel (2014) *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 5. baskı, Küre Yayınları, İstanbul.

Durkheim, Emile (2011) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eskiyeni, Ankara.

Düzgün, Şaban Ali (2012a) *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Lotus, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (2012b) *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (2012c) *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, Lotus, İstanbul.

Eickelman, Daniel F. (1981) "A Search for the Anthropology of Islam: Abdul Hamid el-Zein", *International Journal of Middle East Studies*, 13(3): 361-365.

El-Zein, Abdul Hamid (1974) *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Northwestern University, Ithaca Press.

El-Zein, Abdul Hamid (1977) "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, 6: 227-254.

Furseth, Inger ve Pal Repstad (2013) *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 2. baskı, Birleşik, Ankara.

Geertz, Clifford (1995) *After the Fact: Two Countries Four Decades One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge.

Geertz, Clifford (2012) *İki Kültürede İslâm: Fas ve Endonezya'da Dinî Değişim*, Küre Yayınları, İstanbul.

Gellner, Ernest (2012) *Müslüman Toplum*, Kabalcı, Ankara.

Gilsenan, Michael (2006) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, I.B. Tauris, Londra ve New York.

Gulbenkian Komisyonu (2002) *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, Metis, İstanbul.

Lapidus, Ira (2003) *İslâm Toplumları Tarihi Cilt 1*, İletişim, İstanbul.

Lockman, Zachary (2013) *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm Tarih Siyaset*, 2. baskı, Küre Yayınları, İstanbul.

Lukens-Bull, Ronald A. (1999) "Between Text and Practise: Considerations in the Anthropological Study of Islam", *Marburg Journal of Religion*, 4(2).

Marranci, Gabriele (2013) "İslâm'ı İncelemekten Müslümanları İncelemeye: Bir İslâm Antropolojisine Doğru", çev. Mikail Özer, *Birey ve Toplum*, 3(6): 193-221.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2009) *Sömürgecilik Üzerine*, 2. baskı, Sol, Ankara.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2013) *Din Üzerine*, 5. baskı, Sol, Ankara.

Masuzawa, Tomoko (2005) *Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Morris, Brian (2004) *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara.

Said, Edward (2006) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Metis, İstanbul.

Scott, David ve Charles Hirschkind (2006) *Powers of the Modern Secular: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, Stanford.

Sunar, Lütfi (2012) *Marx ve Weber'de Doğu Toplumları*, Ayrıntı, İstanbul.

Tapper, Richard (1995) "'Islamic Anthropology' and 'The Anthropology of Islam'", *Anthropological Quarterly*, 68(3): 185-193.

Turner, Bryan (1991) *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, İnsan, İstanbul.

Turner, Bryan (1997) *Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım*, gözden geçirilmiş 2. baskı, Vadi, Ankara.

Turner, Bryan (2001) *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Kaynak Yayınları, Ankara.

Turner, Bryan (2003) *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 2. baskı, Anka.

Varisco, Daniel (2005) *Islam Obscured: The Rhetoric of Antropological Representation*, Palgrave Macmillan, New York.

Weber, Max (2011) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Bilgesu, İstanbul.

Weber, Max (2012) *Din Sosyolojisi*, Yarın, İstanbul.

Weber, Max (2012) *Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt, Yarın, İstanbul.

Woodward, Mark R (1988) "The *Slametan*: Textual Knowledge And Ritual Performance In Central Javanese Islam", *History of Religions*, 28(1): 54-89.

Bildiğimiz dünyanın sonu: Kapitalizmin krizi mi, ABD'nin liderlik krizi mi?

*Can Cemgil**

Özet: Bu makale günümüz dünyasının karşı karşıya kaldığı çoklu meydan okumayı sorunsallaştırmaktadır. Bunların arasında jeopolitik sorunlar ve çatışmalarla birlikte küresel finansal kriz; pek çok kişi tarafından dünya düzeninde esaslı ve temel bir değişimin işaretçisi olarak görülüyor. Bu makalede Amerikan liderliğindeki kapitalist ulusal-teritoryal devletler sistemi olarak tarif edilen bu dünya düzeni, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana inşa ediliyor ve 20. yüzyılın sonunda neredeyse evrenselleşmesini tamamlamıştı. Sözü geçen jeopolitik ve finansal sorunlarsa hem kapitalizmin hem de ulusal-teritoryal dünya düzeninin krizleri olarak tezahür ettiler ve bazı akademik çalışmalarda, bu düzenlerin ölüm ilanı olarak yorumlandılar. Bu makaleyse aksine, hem kapitalist krizin hem de ulusal-teritoryal devletler sisteminin bir bütün olarak görüldüğünde kendilerini yeniden icat ve inşa etme kapasitesine sahip olduğunu savunmaktadır. Bu krizleri, küresel kapitalist ulusal-teritoryal dünya düzeninin toplumsal yeniden üretiminin genelleşmiş krizi olarak tarif etmenin daha isabetli olacağını iddia eden makale; krizlerin çözümlerinin siyasi olduğu ve nasıl bir çözüme ulaşacaklarının cevabının, emeğin siyasi mücadelesince verileceği sonucuna varır.

Anahtar sözcükler: Ulusal-teritoryal devlet, kapitalist kriz, dünya düzeni, toplumsal yeniden üretim krizi, jeopolitik kriz.

Giriş

İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren, 'büyük güç' olarak bilinen devletler arasında bir sıcak savaş meydana gelmemesi; uzun tarihsel perspektifle bakıldığında ve 'geçici' tökezlemeler istisna olarak kabul edildiğinde dünya ekonomisinin seküler büyüme kaydetmesi; Amerika Birleşik Devletleri'nin, Soğuk Savaş sürerken kapitalist dünyanın, Soğuk Savaş sonrası ise bütün dünyanın lideri konumunu her alanda üstlenmiş olması; 2000'li yıllara girerken –ve özellikle

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi.

de 2003 Irak Savaşı'yla birlikte– dünyanın her yanında bu parametrelerin normal ve hatta kimileri tarafından ebedi kabul edilmesine yol açmıştı. Kapitalist toplumsal yeniden üretim tarzı, toplumsal olarak derinleştiği gibi coğrafi olarak da yayılmasını sürdürecekti. 1945 sonrası dönemde kurumsal ve sosyal temelleri uluslararası olarak atılan ve burada Amerikan liderliğindeki kapitalist dünya düzeni olarak anacağım düzene yönelik, bugün çeşitli tehditler zuhur etmiş ve bu düzenin geleceğine yönelik şüpheler uyanmasına yol açmıştır. ABD'nin bir tür düşüş içinde olduğu ve yeni bir hegemonun zamanla ABD'nin yerini alacağı fikri zaman zaman ortaya atılırken (Wallerstein, 2003; Arrighi, 2007) krizden sonra bu fikir daha sık dillendirilmeye başladı (Desai, 2013). Aslında bir tür düşüşçülük, çöküşçülük veya gerilemecilik (*declinism*) (Solomon, 2014: 251) olarak adlandırılabilecek bu perspektif, ABD'nin 1970'lerden itibaren iktisat, finans, askerî teknoloji ve organizasyon veya uluslararası siyaset alanlarında yaşadığı her ciddi sorununun ardından dalgalar hâlinde literatürler oluşturacaktı. Özellikle 1960'ların ikinci yarısından başlayarak Japonya ve Almanya'nın imalat sanayilerinin rekabet gücünün artması karşısında ABD'nin 1970'lerde yaşadığı problemler ve Sovyetler Birliği'nin nükleer pariteyi yakalaması ve hatta kimi hesaplara göre ABD'yi nükleer kapasite bakımından geçmesiyle; 1980'lerde ortaya atılan bu gerilemeci perspektif, eleştirel teoriden (Cox, 1987) hegemonik istikrar teorisine (Gilpin, 1987) kadar bir dizi yaklaşımın ortak noktası olarak kendini konumlandırabilecekti. Öyle ki ABD'nin düşüşünü 'emperyal aşırı gerilmişliğe' (*imperial overstretch*) bağlayan Paul Kennedy'nin *Rise and Fall of the Great Powers* (1988) adlı kitabı iki milyon kopyadan fazla satacaktı. Ne var ki Huntington'ın (1988) da belirttiği gibi, Kennedy'nin eserinin de içinde bulunduğu bu yeni düşüş literatürü, 1950'den beri popülerleşen beşinci düşüş literatürüydü. Bu literatüre göre Japonya veya Batı Avrupa yükselmeye devam edecek ve zamanla ABD'nin yerini alacaktı. Soğuk Savaş'ın ABD ve müttefiklerinin galibiyetiyle sona ermesiyle birlikte 1990'larda unutulan bu literatür, Bush'un seçilmesi ve ABD'nin Afganistan ve Irak'ı işgal etmesiyle yerini ABD'nin zirvede olduğuna ilişkin yorumlara bırakırken (örn. Ikenberry, 2002), 2008 finansal krizinden sonraki dönemde yeniden tozlu raflardan indirildi (örn. Layne, 2012). Bu kez 1980'lerdeki tartışmanın merkezinde yer alan Vietnam'ın yerini Irak, muhtemel rakip Japonya'nın yerini de Çin almıştı (Starrs, 2013: 817-818). Düşüşçü literatürün bu lekeli sicilinin farkında olan taraftarları artık daha dikkatliydi; neoklasik gerçekçiliğin önemli isimlerinden Christopher Layne (2012) makalesinin adını "This Time It's Real: The End of Unipolarity and the *Pax Americana*" [Bu Kez Gerçek: Tek Kutupluluğun ve Amerikan Barışının Sonu] koyacaktı.

Yukarıdaki genel dalgalanmaya uymayan ve hegemonik geçişin –yani bizim bağlamımızda ABD'nin düşüşünün– daha derin sosyolojik kaynaklarını arayan Marksist dünya-sistemleri perspektifi literatürü, ABD'yi gücünün zirvesinde gördüğü Afganistan ve Irak işgalleri döneminde (Wallerstein, 2003) ve he-

nüz 2008 mali krizi patlak vermemişken (Arrighi, 2007) daha yapısalcı bir yaklaşım öneriyorlardı. Bu perspektife göre hegemonik geçişler; döngüler şeklinde gerçekleşiyor ve yükselen bir gücün, düşüşte olan hegemonun yerini alması anlamına geliyordu. Wallerstein'e göre (1983) bir gücü hegemon yapan; üretim (zirai ve sınai), ticaret ve finans alanlarının her üçünde de belirgin bir üstünlük kurarak iktisadi hakimiyet sağlamasıydı. Bu rekabetçi avantaj genellikle önce üretim, sonra ticaret ve en son finans alanlarında gerçekleşiyordu. Doğal olarak hakim gücün bu iktisadi üstünlüğü siyasi, askerî, diplomatik ve kültürel alanlarda kendini gösteriyor ve hegemonya tesis edilmiş oluyordu. Hegemonya tesisinin bir unsuru da uzun süreli savaşlar ve bu savaşları izleyen devletlerarası anlaşma sistemleri oluyordu. Bu tür üç gücün –yani Hollanda, İngiltere ve ABD'nin– hegemonya statüsüne ulaştığını gözlemleyen Wallerstein, hegemonyanın çözülmesinin nedeni olarak da hegemonların, genelde kendi lehlerine işleyen bir tür 'liberal' düzeni savunması sonucu (Wallerstein, 1983: 102) serbest pazar koşulları altında rekabetçi avantajlarını kaybetmelerine ve artan emek maliyetlerine işaret eder. ABD'nin 2000'li yılların başındaki durumu da Wallerstein (2003) için çöküşün göstergesiydi. Arrighi ise sadece dünya kapitalist sistemi çerçevesinden bakan bu yaklaşımın içsel faktörleri göz ardı ettiğinden hareketle (Arrighi ve Silver, 1999); devletlerarası rekabet, toplumsal çatışmalar ve finans ile üretim arasındaki karşılıklı ilişkilerin toplam bir sonucu olarak hegemonik geçişlerin meydana geldiğini belirtir. Yine Wallerstein gibi Arrighi (1994) de finansın rolünün artmasının, birikim rejiminin sonuna gelindiğinin ve hegemonik çöküşe yaklaşıldığının önemli bir işareti olarak görür. Hegemonik çöküşte kaotik bir durum ortaya çıkar ve aynı anda yükselmekte olan güçler için de bir fırsat doğar. Arrighi'ye (2007) göre ABD'nin 2008 krizinden önce yaşadığı da işte tam buydu: ABD'nin üretim ve ticaret alanlarında rekabetçi gücünü kaybetmesinin ardından şimdi de finansal alanlarda bunun yansıması görünüyordu. Aynı zamanda Çin'in üretim alanındaki yükselişi de sürüyordu.

Her ne kadar ilk bakışta cazip görünse de bu yaklaşımla ilgili biri ampirik, diğeri teorik, bir diğeriyse epistemolojik üç sorun göze çarpmaktadır: Birincisi, ampirik bulgular ABD'nin –en azından yakın gelecekte– çöküşü iddiasının sağlam bir dayanağı olmadığını göstermektedir (Saull, 2012; Starrs, 2013). Dünya-sistemleri perspektifinin bu iddiası ampirik temellerden çok teorik yaklaşımına dayanmaktadır. Bu da bizi ikinci soruna, yani teorik soruna götürür. Teorik sorunsa, dünya-sistemleri teorisinin devletlerarası rekabet temelinde Amerikan devletinin uluslararasılaşmasını ve diğer devletlere kurumsal olarak nüfuz etmiş olmasını göz ardı etmesidir. Amerikan devleti; ne ticaret ağlarına hakimiyetiyle Hollanda Cumhuriyeti'ne ne de erken kapitalist gelişimi sayesinde Avrupa'da aktif dengeleme, Avrupa dışında emperyal tercih sistemini tesis eden İngiltere'ye benzer. Amerikan devletinin rolü, tarihsel olarak son derece özgüldür ve bu özgüllük çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu teorik sorun, bizi son ola-

rak, epistemolojik ve belki de en can alıcı soruna götürür. Bu yaklaşımın dayandığı 'yapısal' mekanizmaların kaynağı belirsizdir ve tarihe kavramsal olarak empoze edilir. Wallerstein'ın örneğinde bu mekanizma neredeyse bir doğa kanunu seviyesine yükselir ve otopoetik, yani kendi kendini yeniden üreten bir tanrısal sisteme dönüşür.

Dolayısıyla dünya düzeninin çoklu krizi olarak da değerlendirebileceğimiz ve başta jeopolitik ve finansal krizler olmak üzere meşruiyet krizi, ekolojik kriz ve hatta mülteci krizi biçiminde de ortaya çıkan bu tehditler; iktisadi gücün siyasi ve uluslararası güce dönüştüğü otomatik mekanizmalar çerçevesinde değil, insan eylemliliğinin merkezinde olduğu bir uluslararası tarihsel sosyoloji çerçevesinde daha iyi kavramsallaştırılabilir ve anlaşılabilir. Bu makale de yarın asrı aşkın bir süredir büyümesini, gelişmesini ve kurumsallaşmasını izlediğimiz bir düzenin son demlerini yaşayıp yaşamadığını, bir toplumsal yeniden üretim krizi mefhumu çerçevesinde değerlendirecektir. Bu minvalde, makalenin izleyen aşamalarında ilk olarak küresel toplumsal yeniden üretim krizinin en görünür yüzünü, yani jeopolitik veçhesini değerlendirdikten sonra, 2008'den bu yana hâlâ koordine bir yanıt verilemeyen finansal krizi ele alacağım. Son olarak bunların, bir bütün olarak bir toplumsal yeniden üretim krizi olduğunu savunacağım.

Jeopolitik kriz

Dünya düzeninin çoklu krizinin en belirgin veçhesi, giriş kısmında belirttiğim jeopolitik veçhedir. Bugün Suriye'de gözlemlenen ve bir tür vekalet savaşı olarak da görülen iç savaşta (Hughes, 2014) ABD'nin belirleyici rolünü –en azından şimdilik– Rusya'ya terk etmiş olması, Libya'ya yönelik NATO girişiminin başarısızlığa uğraması, Ukrayna'daki iç savaş bağlamında Rusya'ya verilen yanıtın ekonomik yaptırım seviyesinde kalması, tüm bunlara kapı açacak şekilde Afganistan ve Irak müdahalelerinin istenen sonucu vermekten çok uzak kalması ve son olarak Çin'in Uzakdoğu'da ve Pasifik Okyanusu'nda sessizce askerî varlığını pekiştirmesi; ABD liderliğindeki kapitalist dünya düzeninin jeopolitik krizine işaret etmektedir. Bu kısımda, öncelikle ABD liderliğindeki kapitalist dünya düzeninin jeopolitik parametrelerinin kısa bir tarihini sunduktan sonra, bu dünya düzenini jeopolitik krize taşıyan ve yukarıda kısaca andığım gelişmelerin bir özetini vereceğim.

İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra ABD'nin kendini içinde bulduğu pozisyon tarihsel olarak emsalsizdir. Dünyanın her yerine erişimi olmasının yanı sıra, ABD her tür endekste dünyanın zirvesinde konumlanıyordu. Askerî güç bakımından, diğer 'büyük güçler'in İkinci Dünya Savaşı'nda yaşadığı yıkım nedeniyle kıyas götürmez bir durumda bulunuyordu. İktisadi güç bakımından da durum farklı değildi (Ikenberry, 2001: 167). Öyle ki savaşın bittiği 1945 yılında, 'büyük güçler' arasındaki askerî harcamaların yaklaşık %74'ünü ABD yapı-

yordu. Her ne kadar ilerleyen yıllarda Sovyetler Birliği askerî harcamalar bakımından ABD ile rekabet edecek konuma geldiyse de 1955'te ABD'nin payı %52,4'e gerilerken SSCB'nin payı %38,2'de kalıyordu (Ikenberry, 2001: 168). İki ülke arasındaki nükleer rekabet Soğuk Savaş'ın sonuna kadar askerî harcama miktarlarını önemsizleştirmiş olsa da Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından ABD kendini yeniden benzersiz bir pozisyonda bulacaktı. 1992 yılı itibariyle ABD'nin askerî harcamalardaki payı, en fazla harcama yapan beş ülke arasında yine %66'yı bulacaktı.[1] Kısacası yüzyılın sonuna yaklaşırken ABD askerî güç bakımından, dünyanın zirvesinde kendisine sağlam bir yer edinmişti. Ancak ABD'nin dünya siyasetindeki yerini sağlamlaştıran tek şey askerî harcamalardaki rakipsiz konumu değildi. Dünyanın her yanında –başta Transatlantik ittifakı olmak üzere– kurduğu ittifaklar sistemiyle askerî varlığını denizaşırı üsler ağıyla küreselleştirmiş ve bunu izleyen yıllarda da buna devam ettirmişti. Her ne kadar anaakım gerçekçi uluslararası ilişkiler yaklaşımına kıyasla daha eleştirel perspektifler, askerî gücün öncelikli olmadığını ileri sürseler de; Amerikan siyasi eliti için, 1992 yılında basına sızan Pentagon Savunma Planlama Kılavuzu'nda görüldüğü gibi, ABD'nin askerî gücü öyle bir seviyede olmalıydı ki müttefikleri ve rakipleri ABD'yle Soğuk Savaş dönemindekine benzer bir silahlanma yarışına girmeyi tahayyül bile edememeliydi (*The New York Times*, 1992). 2003 Irak Savaşı arifesindeyse ABD'nin, bu askerî güç uçurumuna dayanarak, başka devletler karşısında adeta meşru zor tekeline sahip bir dünya devleti olma iddiası doruk noktasındaydı. Amerikan devleti, hem muhtemel rakiplerini –1990'larda Bill Clinton yönetiminde Peter Gowan'ın (1999) 'iktisadi devlet adamlığı' (*economic statecraft*) dediği yöntemle– kendi küresel iktisadi politikalarına ve kurumsal düzenine 'kilitleyerek' (Ikenberry 2001) hem de NATO genişlemesini devam ettirerek bu sonuca ulaşmıştı.

Öte yandan ABD'nin askerî gücünün sanıldığı gibi mutlak olmadığı 2000'li yıllarda ortaya çıkacaktı. Askerî güç; ABD'nin düşman belledi̇ği konvansiyonel kuvvetleri yenilgiye uğratma hedefini gerçekleştirme konusunda son derece etkili bir araç olduğunu elbette Irak işgali sırasında göstermişti. Nitekim 1 Mayıs 2003'te, yani savaşın başlamasından 42 gün sonra George W. Bush görevin başarıya ulaştığını ve ana savaş operasyonlarının sona erdiğini duyuracaktı (CBSNews, 2003). Aynı şekilde 5 Haziran'da Afganistan'da görevin başarıya ulaştığını söyleyecekti (Keen, 2003). Ancak aynı yıl içinde, *Time* dergisinin 6 Ekim 2003 tarihli sayısı 'Görev Başarıya Ulaşmadı' kapağıyla çıkacaktı. Elbette o dönem henüz kimse Afganistan'daki savaşı eleştirmeye hazır değildi; Irak Savaşı'yla karşılaştırıldığında, Afganistan Savaşı 'iyi' ve doğru olan savaştı (Ali, 2008). Dolayısıyla bu dönemde eleştiriler Irak Savaşı'na yoğunlaşıyordu. Ama

1 Stockholm International Peace Research Institute, SIPRI Military Expenditure Database (SIPRI Askerî Harcamalar Veritabanı) verileri kullanılarak hesaplanmıştır (http://www.sipri.org/research/armaments/milex/milex_database, Erişim tarihi: 20 Şubat 2016).

her iki savaş da açıkça gösteriyordu ki askerî güç, sadece konvansiyonel askerî hedeflere ulaşmayı başarmıştı; Bush hükümetinin öngördüğü şekilde ulus ve devlet inşasına hazır değildi. Afganistan işgalinin üzerinden 15, Irak'ın işgalinin üzerinden 13 yıl geçmesine rağmen bu ülkeler hâlâ bir tür 'başarısız veya çökmüş devlet' statüsünden kurtulabilmiş değil. Bunun çeşitli tarihsel-sosyolojik nedenleri olmakla birlikte, bu makalenin amaçları doğrultusunda ABD'nin küresel jeopolitik hakimiyetini erozyona uğratması bakımından Irak Savaşı'nın önemi, ABD'nin askerî güç hakimiyetinin mutlak olmadığını gösteren işaret fişeği olmasıydı. ABD'nin Irak'taki amacı; 20. yüzyıl boyunca izlediği 'açık kapılar, kapalı sınırlar', yani 'kapitalist piyasalar, egemen teritoryal devletler' politikasının (Colas, 2008) bir gereği olarak Irak'ta, Amerikan liderliğindeki kapitalist dünya düzenine entegre bir ulus devlet yaratmaktı. Ne var ki Baasçı devlet kurumlarının tamamen tasfiye edilmesinin bir sonucu olarak Irak'ta devlet 'tam bir çöküş' yaşadı (Dodge, 2005) ve ABD'nin izleyen yıllardaki Irak politikası ne yeni bir ulus ne de yeni bir devlet kurulmasıyla sonuçlandı. Görece daha başarılı olduğu varsayılan Afganistan'da da farklı bir sonuç gözlenmedi. Colas (2008) bu politikanın, daha ziyade İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde öne çıktığına işaret etse de aslında tarihsel izlerini 20. yüzyıl başına kadar sürmek mümkündür. Avrupalı emperyal güçlerle rekabet edebilmek için 'açık kapı' doktrinini –henüz 19. yüzyıl tamamlanmadan– Çin'de bir emperyal tekele karşı öne süren ABD, Wilson'la birlikte yine emperyal rekabet çerçevesinde 'ulusların kendi kaderini tayin hakkı' doktrininin amansız bir savunucusu olmuştu (Smith, 2005). Aslında Irak Savaşı'yla ve daha sonra meydana gelecek diğer gelişmelerle birlikte krize giren de işte bu çerçevede oluşturulmuş jeopolitik düzendir.

Elbette teritoryal devletler sistemi ne ABD'nin inşa ettiği bir sistem ne de kapitalizmin doğal bir sonucudur. Teritoryal devletler sistemi daha ziyade, mutlakıyet dönemi Avrupası'nın, kapitalist dünya piyasasına mirası olan bir küresel siyasi düzendir (Lacher, 2006). Dolayısıyla kapitalist dünya piyasasıyla teritoryal devletler sisteminin arasında bugün oluşmuş olan ilişki zorunlu değil, olumsal bir ilişkidir ve teritoryal devletler sistemi kapitalizmin küreselleşmesini öncelemiştir (Teschke, 2003; Teschke ve Lacher, 2007). Öyleyse küresel kapitalizmle teritoryal devletler sistemi arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlayabiliriz? Bir başka şekilde soracak olursak; küresel bir dünya piyasası varsayan kapitalizmle, teritoryal bir dünyada örgütlenen devletler sistemi bir örtüşmezlik vakası değil midir? Veya sermayenin mekanı küreselken, devletin mekanının teritoryal olması nasıl açıklanabilir? Kapitalizm, devletler sistemine ihtiyaç duyar mı? (Callinicos, 2007) Bu sorular; küreselleşme tartışmalarından, 'modern devlet'i nasıl anlamak gerektiğine kadar uzanan bir dizi soru ve sorun çerçevesinde ekonomi politik, tarihsel sosyoloji, uluslararası ilişkiler ve siyaset sosyolojisi literatürüne temas etmektedir ve bu disiplinlerin özelleşmiş anaakım yaklaşımlarının tek başına açıklama kapasitesinin ötesinde, bütünleşmiş bir uluslararası tarihsel sos-

yoloji perspektifi gerektirmektedir. Böylesi bir perspektifle, jeopolitik hedefleri ve yöntemleri de önceden belirlenmiş bir mekan stratejisi olmaktan çıkıp insanın sosyal varlığının bir veçhesi olarak tartışılabilir.

Bu tartışmayı yapabilmek için öncelikle çağdaş siyaset bilimi literatüründe hakim olan Weberci tarihsel sosyolojinin 'modern devlet' tartışmasına kısaca değinmek ve bunun –Ellen Wood (1981; 2002) ve Robert Brenner'ın (1985a; 1985b) öncülük ettiği ve daha sonra siyasi Marksizm adını alan– alternatifini sunmak yerinde olacaktır. Devleti, "belli bir toprak parçası üzerinde meşru fiziki şiddetin tekeli üzerinde (başarıyla) hak iddiasında bulunan insan topluluğu biçimi" olarak tanımlayan Weber'e göre (2004: 37-38); monarkın, kendisiyle paralel olarak hükmetme araçlarına sahip diğer aktörleri bu araçlardan mahrum etmesiyle modern devlet gelişmeye başlar. Tüm siyasi üretim araçları böylece devletin kontrolüne girdiğinde, devlet kurumlarında çalışanlar, hiçbir siyasi üretim aracına şahsen sahip olamazlar ve onları ancak devlet adına resmî kapasiteleri çerçevesinde kullanabilirler. Weber'in meşru şiddet tekeli temelli devlet tanımı daha sonra en sık başvurulan tanım hâline gelmiş olsa da siyasi hükmün şahıslardan bağımsızlaşması anlamında gayrışahsileşme de Weber'in tanımının ayrılmaz bir parçasıdır (Teschke, 2003: 143). Eğer bu tanımın temel unsurlarının (hükmetme gücünün tek bir merkezde toplanması anlamında genelleşmesi ve devletin kullandığı gücün şahsi bir gücü temsil etmemesi anlamında gayrışahsileşme) bir geçerliliği varsa; bu unsurların tarihsel olarak vücut bulduğu örneğin Weber ve sonraki takipçilerinin iddia ettiğinin aksine (örn. Poggi, 1978), Teschke'nin (2005: 15) işaret ettiği gibi İngiltere örneği olduğunu belirtmeliyiz. Heide Gerstenberger'in (2007) 'burjuva devleti'nin tanımlayıcı özelliği olarak gayrışahsi gücün genelleşmesini odak noktasına aldığı ve İngiltere ile Fransa'da siyasi hükmün evriminin karşılaştırmalı bir tarihsel sosyolojisini sunduğu muazzam çalışmasında belirttiği gibi, belli bir toprak parçasında görece entegre bir siyasi ve hukuki rejim içinde genelleşmiş bir egemenlik İngiltere'de 12. yüzyıldan itibaren yerleşmeye başlamıştı. Diğer yandan feodal dönemin alamet-i farikası olarak görülen 'parsellenmiş egemenlik' (P. Anderson, 1974), yani monarkın siyasi gücü lordlarla paylaştığı siyasi rejim İngiltere'de değil, Kıta Avrupası'nda gözlemleniyordu (Gerstenberger, 2007: 593). Öte yandan hükmün gayrışahsileşmesinin (bugün devlet dediğimiz kurumlar kompleksinin özerk bir siyasi alanda siyasi hüküm sürebilmesi) daha derin tarihsel sosyolojik kaynakları vardır: Devletin özerkleşmesinin ve siyasi gücü tekelleştirmesinin bedeli; geçmişte siyasi gücün bir unsuru olan iktisadi gücü "özel" aktörlere, yani kapitalistlere bırakmasıdır ki böylece siyasi olan ve iktisadi olan birbirinden kurumsal olarak şekleri ve resmen ayrılır (Wood, 1981). Aslında burada özerkleşen devlet değil, doğrudan üreticileri sömürme hakkını siyasi güç sahiplerinden almayı başaran kapitalistlerdir. Devletin ve siyasal olanın özerkliği, kapitalistin ve iktisadın özerkliğine eşlik etmektedir. Bu anlamda da modernleşen ilk dev-

let İngiliz devletidir. Dolayısıyla eğer modern devlet siyasi hükmün merkezileşmesi ve genelleşmesinin yanı sıra gayrışahsileşmesiyle de nitelenecekse İngiltere, siyasi hükmü yukarıda belirttiğimiz gibi sadece ilk genelleştiren değil, aynı zamanda ilk kez gayrışahsileştiren ülkedir de (Wood, 2002).

Siyasi hükmün gayrışahsileşmesi ve genelleşmesinin tarihsel örneği İngiltere olduğu kabul edildiğinde bunun hem Marksist hem Weberci tarihsel sosyoloji için önemi büyüktür. Ama daha da önemlisi, Avrupa çapında modernleşme veya kapitalistleşmenin genelleşmiş ve yekpare bir süreç olarak geliştiği argümanı bu belirlemeyle ciddi darbe alır. Çünkü her iki yaklaşımın da klasik örnekleri; uluslararası olanı tarihsel sosyolojileri için en fazla tali bir belirlenim alanı olarak görür. Aslında disipliner alanları birbirinden özerk gören ve bunlara farklı işleyiş ilkeleri atfeden Weberci tarihsel sosyolojinin iç mantığı bakımından bu durum pek bir sorun teşkil etmez (Teschke ve Lacher, 2007: 568). Her hâlükarda Weberci tarihsel sosyologlar devlet oluşumunu anlatırken jeopolitik rekabet ve askerî baskının önemini teslim eder ve hatta önceliğini vurgularlar; Charles Tilly'nin (1975; ayrıca bkz. 1985) derlediği kitap da modern devletin oluşumunun askerî-jeopolitik kaynaklarına sağlam bir vurgu yapar. Teschke'nin (2003: 118) Weber-Hintze geleneği dediği bu yaklaşımın mantık silsilesine göre, uluslararası sistemik rekabetten savaşlar doğar ve savaşlar artan oranda kaynak kullanımına ve dolayısıyla yeni vergilendirme yollarıyla askerî teknolojide yeniliğin mali boyutunun önem kazanmasına yol açar. Bunu, devletin şiddet araçları üzerinde tekel kurması, merkezileşme ve rasyonelleşme takip eder (Teschke 2003: 118). Tilly (1990; ayrıca bkz. Teschke, 2003: 124) daha sonra bu yaklaşımın yetersizliğinden –özellikle de değişik ülkelerde gözlenen farklılaşmanın yeterince dikkate alınmaması bağlamında– söz edecek ve Barrington Moore Jr. (1966) tarafından önerilen karşılaştırmalı sınıf ittifakları modeliyle bu eksikliğin giderilebileceğini önerecektir. Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi bu mesele Weberci tarihsel sosyoloji için, bu ekolün çoğulcu metodolojisi göz önünde bulundurulduğunda bir sorun teşkil etmez. Asıl mesele; tarihsel materyalizm için, kapitalizmin iktisadi ve siyasi mekanlarının örtüşmezliği bağlamında çözümlenmemiş bir sorun olarak ortada durmaktadır (Teschke ve Lacher, 2007).

Bu makalenin perspektifi de bu tarihsel materyalist gelenek içerisinde, siyasi Marksizm olarak anılan ve sınıfların siyasi mücadelesini merkezine alan, Brenner ile Wood'un tarihsel ve kuramsal zeminini kurduğu, daha sonra Benno Teschke tarafından uluslararası ilişkiler alanında geliştirilen bir tür uluslararası tarihsel sosyoloji etrafında oluşmuştur. Kapitalizmin siyasi ve iktisadi mekanlarının örtüşmezliğine bu makalenin verdiği cevap da kısaca şu şekildedir: Kapitalist yeniden üretim ilişkilerini ve bundan bağımsız bir süreç olarak siyasi hükmün genelleşmesi ve merkezileşmesi bağlamında görece özerk modern devletin ilk ortaya çıktığı ülke İngiltere'dir. Aynı şekilde İngiltere, dinamik kapitalist ilişkiler sayesinde vergi tabanını genişletmiş ve derinleştirmiştir. Böylece as-

kerî gayretini hem bu sayede hem de ortaya çıkmakta olan gelişmiş finans sistemiyle çok daha rahat finanse edebilmiştir ki sonuçta bir askerî-mali devlet olarak tanımlanacaktır (Brewer, 1994). İngiltere'nin oluşturduğu bu jeopolitik baskı; Kıta Avrupası'nda 18. yüzyıl itibariyle henüz kapitalistleşmemiş ve dolayısıyla hâlâ 'yeterince' dinamik olmayan ekonomilerde daha fazla kaynağa el koyma yöntemiyle askerî rekabetin önünü açmıştır. Yani jeopolitik baskının kapitalist moderniteye geçişte rolü elbette önemliydi ama –Weberci tarihsel sosyolojinin iddiasının aksine– jeopolitik baskı, uluslararası sistemin kaçınılmaz bir ürünü olarak gökten inmek yerine; İngiltere'nin erken kapitalistleşmesinin bir sonucu olarak, daha kuvvetli bir askerî kapasite edinmesinin bir yansıması şeklinde vücut buluyordu (Teschke, 2003; 2005). Bu askerî baskıya başarıyla ilk tepki veren Fransa, sonrasında ise Prusya olacaktı ki her ikisinde gözlenen değişken sınıf ittifakları yine değişken sonuçlar doğuracaktı. Rusya, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ise reform çabaları daha ziyade askerî teknoloji ve organizasyonla sınırlı kaldığı için bunlar da farklı gelişim yolları izleyeceklerdi. Bu devlet formunun evrenselleşmesiyse –her örnekte çeşitlilik göstermek üzere– pek çok uğraktan geçerek gerçekleşecekti: 1815 Viyana Kongresi'nde Fransa'nın yeniden yükselişini sınırlamak ve 1918 ve sonrasında emperyal güçlerin altını oymak gibi büyük güçler arası jeopolitik rekabetten ulusal kurtuluş mücadelelerinin bağımsızlık hareketlerine, siyasi hükmün gayrışahsileşmesiyle oluşan ulus kavramının aidiyetin temel unsuru hâline gelmesinden iç savaşlara ve vekalet savaşlarına kadar uzanan bir dizi uğraktan geçerek gerçekleşti.

İşte ABD'nin 20. yüzyıl başında kendini içinde bulduğu jeopolitik düzen böyle bir düzendi. Bir yandan Avrupa'da ulusal-teritoryal devletler oluşurken, diğer yandan Avrupa dışı coğrafyalar kolonileştirilmiş veya kolonileştirilecek topraklar olarak görünüyordu. Yeni yeni yükselmekte olan ABD de böyle bir konjonktürde, bilindik anlamıyla emperyalizme karşı bir duruş sergiliyordu. Yukarıda ifade ettiğim gibi bu politikayla ABD, ikili bir hedef güdüyordu: Bir yandan son derece dinamik yurtiçi ekonomisinin (Smith, 2005) dışarıya açılmasını engelleyen emperyal tekellere karşı 'açık kapı' pozisyonunu savunurken, diğer yandan kendi hakim sınıf çıkarlarını sadece Amerikan toplumunun değil, dünyanın genel çıkarı gibi göstermesine imkan verecek şekilde ulusal-teritoryal devletin bir savunusunu –'ulusların kendi kaderini tayin hakkı' ilkesi çerçevesinde– Avrupalı emperyal güçlerin küresel hakimiyetinin altını oymak için öne çıkarıyordu. Teritoryal-kapitalist devletler sisteminin bu kısa tarihçesinden bu makalenin amaçları doğrultusunda çıkacak iki temel sonuç bulunuyor: Birincisi, egemen teritoryal devletler sistemi, kapitalizmin evrenselleşmesinden önce ve ondan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış olsa da bugünün somut küresel toplumsal yeniden üretim ilişkileri bağlamında, onun işleyişinin esas unsurlarından biri hâline gelmiştir (Wood, 2003; Teschke ve Lacher, 2007). İkincisi, Amerikan devleti 20. yüzyılın başında kendini içinde bulduğu bu uluslararası düzende, kendisi için en lehte

gördüğü hamleleri yaparken; ulusal-teritoryal devletler sisteminin küresel çapta tesis edilmesine, kurumsallaşmasına ve kalıcılaşmasına muazzam katkıda bulunmuştur. Öyle ki bugün herhangi bir etnisite veya ulus temelli hareket nihai siyasi hedef olarak ulus-devletleşmek dışında bir alternatifi tahayyül bile edememektedir.[2] Ama unutmamak gerekir ki Amerikan devleti ilk olarak Wilson liderliğinde Milletler Cemiyeti'ni hayata geçirmek istemiş, özellikle iç politikadaki direnç sebebiyle bunu başaramamıştı. Hâlâ izolasyonistlerin kuvvetli olduğu ABD'de henüz böyle bir politikayı hayata geçirecek ölçüde kuvvetli bir liderlik oluşmamıştı. Dolayısıyla ABD'nin 20. yüzyılın ilk yarısında ilk izlerini gördüğümüz bu yaklaşımın hakim hâle gelmesinin ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında mümkün olduğunu vurgulamak gerek. ABD, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından bu düzeni kurumsallaştırmak için eşsiz bir fırsat bulmuştu ve ilk fırsatta onu –ulusal-teritoryal devletler sisteminin daha önce Avrupalı emperyal devletlerin kolonisi olan coğrafyaları kapsayacak şekilde– evrenselleştirmek için çaba göstermişti. Bu politika Harry Truman'ın ilk başkanlık hitabında somut ifadesini bulacaktı: "Eski emperyalizmin, yani kâr amacıyla yabancı bir gücün sömürüsünün, bizim planlarımızda yeri yoktur. Bizim programımızın öngördüğü, adil alışverişe dayanan bir kalkınmadır." (Arrighi ve Silver, 1999: 208) Soğuk Savaş'ın ardından ise rakipsiz bir hâldeyken bu yolda daha fazla adım atılmamasından rahatsız olan yeni muhafazakarların liderliğinde, Afganistan ve Irak'la başlayıp bu evrenselleştirme projesini tamamlamaya yönelik adımlar atılacaktı (Goodman, 2007). İşte 19. yüzyıldan bu yana coğrafi erişimini genişleten ulusal-teritoryal devletler sisteminin evrenselleştirilmesinin son ayağında, Irak Savaşı'ndaki başarısızlıkla başlayan bir dizi gelişmeyle birlikte jeopolitik krize girildi.

Bu gelişmelerden ilki; yaygın olarak 'Arap Baharı' etiketiyle adlandırılan ve bir dizi Kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkesinde ve hatta belirli ölçüde hepsinde gözlemlenen halk ayaklanmaları oldu. Arap ayaklanmaları –herkes için farklı sebeplerle de olsa– büyük bir sürpriz olacaktı (Bayat, 2013). Buradaki amaçlarımız doğrultusundaki boyutu ise bir kez daha teritoryal devletlerin, toplum üzerindeki iktidar tekelinin mutlak olmadığını ve birbirleriyle olan ilişkilerinin de soyutlanmış devletlerarası ilişkiler olmadığını tescil etmesi oldu. ABD'nin Arap ayaklanmalarına verdiği tepki dolayısıyla, en iyi tabirle, müteredditt oldu. ABD'nin İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemden başlamak üzere uyumlu bir bütün olarak gördüğü 'açık kapılar, kapalı sınırlar' stratejisinin iki yönünün illa ki birbiriyle uyumlu olmak zorunda olmadığı ortaya çıkıyordu. ABD bir yandan dünya piyasasına entegre, istikrarlı ve nominal olarak temsilî demokratik rejimler isterken; bu hedefin olağan ve uyumlu bir yanı olarak gördüğü ulusal-teritoryal devletler sistemiyle birlikte gelen bölgesel ve uluslararası istikrarı da gö-

2 Bugün Rojava'da gerçekleşmekte olan demokratik konfederalist deneyim, buna önemli bir istisna olarak anılabilir. Teritoryal devletin içine girdiği krize verilmiş bir yanıt olmasının yanı sıra Rojava deneyimi bu zeminde örgütlenmiş devletler sistemine de bir alternatif teşkil etmektedir (Cemgil, 2016).

zetmeye çalışıyordu (Huber 2015). Arap ayaklanmalarına kadar hem bölgesel istikrarı hem de küresel entegrasyonu Amerikan yanlısı diktatörlüklerle kurduğu işbirliği çerçevesinde bir arada hedefleyebiliyordu ama Arap ayaklanmaları, ABD'nin denge olarak gördüğü bu bölgesel düzene güçlü bir darbe vurdu. Bu yüzdendir ki ABD herkes gibi bu gelişmelere hazırlıksız yakalandı ve gelişmelere verdiği yanıtlar tepkisel kaldı (Byman, 2013). Önce mevcut düzeni koruma güdüsüyle diktatörlüklere destek verirken, sonra bu dalganın önünde durmanın mümkün olmadığını anlayınca halkların demokratik taleplerinin yanında görünmeye ve böylece değişime yön vermeye çalıştı. Sonuç olarak Tunus ve Mısır'da değişimi kabul ederken Libya'da NATO müdahalesiyle, Yemen ve Suriye'de de Arap halklarının demokratik taleplerinin yanında olduğu izlenimini vererek doğrudan ve kapsamlı askerî müdahale seçeneğinden uzak durdu.[3]

ABD'nin bu stratejisinin altında; Amerikan liderliğindeki küresel kapitalist düzene ve ulusal-teritoryal devletler sistemine tam entegre olmaya direnen devletleri, doğrudan Amerikan kuvvetlerinin silahlı müdahalesi sonucu rejim değişiklikleri yoluyla entegre etme amacının başarısızlığa uğraması yatıyordu. Irak ve Afganistan'da arzu edilen hedeflere ulaşmak bir yana çok sayıda Amerikan askerinin hayatını kaybetmesi, ABD'nin uluslararası alanda müttefikleriyle ciddi sorunlar yaşaması ve hem içeride hem dışarıda ABD'nin meşruiyet yitimine uğraması Bush doktrini denen bu yaklaşımın gözden düşmesine yol açmıştı. 2008'de Amerikan başkanlık koltuğuna oturan Obama ve hükümetiyse ABD'nin nihai stratejik hedeflerini değiştirmemiş ama kullanılacak araçları ve küresel liderlik stratejisini değiştirmişti. Bu çerçevede Obama yönetimi doğrudan askerî müdahaleler yerine uluslararası ittifaklar yoluyla ilerlemeyi, Amerikan askerlerini kapsamlı operasyonlar için kullanmayı tercih etmemesi ve yüksek çatışma potansiyeline sahip durumlarda çatışma riskini arttırmak yerine ekonomik yaptırımlara yönelmesi gibi unsurlardan oluşan bir stratejiyi benimsemişti. Arap ayaklanmalarının Libya'daki yansıması iç savaş biçiminde cereyan etmeye başladığında Obama yönetimi NATO çerçevesinde ve özellikle İngiltere ve Fransa liderliğinde bir müdahaleyi destekleyerek, Amerikan dış politika literatüründe bugün 'arkadan liderlik etmek' denen stratejik doktrinin yerleşmesine yol açmıştı (Lizza, 2011). Ancak tıpkı Irak tecrübesi nedeniyle doğrudan işgal, ulus inşası veya devlet inşası gibi yöntemlerden vazgeçtiği gibi, ABD Libya'daki başarısızlıktan çıkardığı derslerle bugün de Suriye'de alternatif çıkış yolları aramaktadır. İslâm Devleti ya da Nusra'nın güçlenmesini istemediği gibi Baas rejiminin devamını da arzu etmeyen ABD, 2011'den bu yana mütereddit kalmasının bedelini bugün Rusya'nın ülkede kurduğu hakim pozisyonu kabullenerek ödemektedir.

3 ABD'nin ilk mütereddit ve tepkisel pozisyonunu takiben geliştirdiği bu stratejinin bir istisnası Bahreyn oldu. ABD, müttefiki Suudi Arabistan'ın Bahreyn'de ayaklanan halkı şiddetli bir şekilde bastırmasına göz yummuştu.

Son olarak, ABD'nin yaklaşık çeyrek asırdır giderek daha fazla köşeye sıkıştırdığı Rusya; önce Abhazya ve Güney Osetya'yı 2008'de Gürcistan'dan koparark verdiği tepkiyi, 2014'te Ukrayna'daki iç savaşta Rus yanlısı Yanukoviç'in iktidardan indirilmesine karşılık Kırım'ı ilhak ederek ve Donetsk ile Luhansk'ta Rus yanlısı halk cumhuriyetleri kurarak devam ettirdi. ABD'nin buna verdiği karşılık son derece etkili yaptırımlar oldu ve ABD'nin müttefiki Suudi Arabistan'ın petrol fiyatlarını 2014'te dalgalanmaya bırakarak arzı arttırmasıyla birlikte Rusya finansal krize girdi. Ama bu Rusya'nın ne Ukrayna'da ne de Suriye'de pozisyonundan geri adım atması sonucunu doğurdu. Aksine Rusya, Ukrayna'daki pozisyonunu sağlamlaştırırken Suriye'de rejimin yanında daha aktif bir rol üstlenmeye başladı. Rusya'nın bu tavrının bir başka açıklaması da ABD'nin dış müdahale konusundaki isteksizliğinin yanı sıra son dönemlerdeki tüm müdahalelerinin başarısızlıkla sonuçlanmış olmasıdır.

Kısacası ABD'nin 20. yüzyıl başı itibariyle mutlakıyetçi Avrupa'nın bir mirası olarak kendisini içinde bulduğu, İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından kurumsallaştırdığı ve Soğuk Savaş sonrası dönemde evrenselleştirme çabasına giriştiği ulusal-teritoryal devlete dayalı jeopolitik düzenin artık beklenen işlevleri yerine getiremediğini görüyoruz. Elbette yukarıda belirttiğimiz gibi bu evrenselleşme çok daha fazla sayıdan uğraktan geçti ve ulusal bağımsızlık mücadelelerinden jeopolitik rekabete kadar uzanan bir tayfta, bu soyutlama düzleminde ele alınamayacak kadar fazla çeşitlilik arz etti. Ancak bugünün krizini anlamak bakımından bu devletler sisteminin hem kapitalizmin bir bütün olarak yeniden üretilmesi hem de ABD'nin dünya düzenindeki başat rolünün devamı bakımından kilit bir rol oynadığı göz ardı edilemez. Bu duruma, bir nevi ulusal-teritoryal devletin krizi ve dolayısıyla bunun üzerine inşa edilen ulusal-teritoryal jeopolitiğin ve devletler sisteminin de krizi diyebiliriz. Ulusal-teritoryal devletin krizi aslında sadece jeopolitik bir kriz değil; teritoryal konteynır, artık ne toplumların özgürlük ve refah taleplerine ne de sermayenin daha fazla genişleme talebine karşılık verebiliyor. Bu da bizi krizin ikinci veçhesine, yani finansal krize götürüyor.

Finansal kriz

2007'de yüksek riskli, yüksek faizli (*subprime*) mortgage piyasasında patlak veren, 2008'de geniş kapsamlı küresel bir finansal krize dönüşen ve bugün hâlâ koordine bir karşılık bulamamış dünya krizinden çıkış ufukta görünmüyor. Öyle ki Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) Araştırma Departmanı Direktörü Maurice Obstfeld (2015), "dünyanın savaş sonrası dönemde yaşadığı en derin ve geniş krizin üzerinden altı yıl geçtikten sonra" koordineli bir büyümenin hâlâ yakalanamadığını söylüyor. Bugün ABD'de bir toparlanma olduğuna yönelik işaretler olsa da yükselen piyasalarda artan risk ve hem krizin hem etkilerinin eşitsiz

küresel coğrafi dağılımı, 2008 finansal krizinden çıkıldığına dair anaakım yaklaşımların geçerliliğine ciddi bir darbe vuruyor. 1945'ten beri uluslararası iktisadi mimarinin baş mimarı olan ABD, 2008'den bu yana daha fazla dolar basma dışında bir politika geliştirebilmiş değil. Gelişmiş yedi ülkeden oluşan G-7'nin işlevlerini üstlenmesi beklenen G-20 (Panitch ve Gindin, 2012: 302) de bu koordinasyon işlevini yerine getirmekten uzak. Dolayısıyla bu kısımda, finansal krizin kaynaklarının yanı sıra neden krize koordine bir yanıt verilemediğini sorunsallaştıracağım.

Leo Panitch ve Sam Gindin (2011) 2008 finansal krizini analiz ederken ortodoks Marksist genel kriz teorilerinin, krizleri iktisadi yasalarla açıklama girişimlerini eleştirdikten sonra –daha tarihselci bir yaklaşımla– kapitalizmin yapısal krizlerini doğru bir şekilde anlamak için gerekli olan üç unsurdan bahseder: Birincisi, krizlerin tarihsel özgüllüğünü dikkate alıp o özgüllük içinde genel iktisadi duruma ilişkin olguları, devlet ve sınıfların konfigürasyonu çerçevesinde tespit etmektir (Panitch ve Gindin, 2011: 6). Bu perspektif zaten demir yasaların olmadığını bir çırpıda gösterir ve onun yerine ilgili tarihsel konjonktürün anlaşılmasının, krizin anlaşılmasının anahtarı olduğuna ve sınıflar ve devletin güç dengesinin önemine işaret eder. Ayrıca kavramların ve açıklayıcı araçların tarih-dışı bir geçerliliği olmadığını gözler önüne serer. Yapısal krizleri doğru bir şekilde anlamanın ikinci gereği; krizler, sermaye birikiminin önüne çıkan engellerin ortadan kalkmaması olarak tanımlandığında, bu engellerin ortadan kalkmasının mekanik olmayan bir dizi etkenin (örneğin devletin müdahale kapasitesinin, işçi sınıfının görece gücünün, üretimde tekniklerinde yenliğin vb.) önemli ve öngörülemez etkileri nedeniyle olumsal bir niteliği olduğunu kavramaktır. Nihayetinde birikimin kesintiye uğraması, o kesintiye kriz denmesine gerek kalmayacak kadar kısa sürebilir (Panitch ve Gindin, 2011: 8). Üçüncü ve belki bu makale için en önemli gereklilik, bir krizi doğru bir şekilde anlayabilmek için bir önceki yapısal krizin nasıl çözüldüğüne, sermaye birikimine nasıl geri dönülebildiğine bakmaktır (Panitch ve Gindin, 2011: 9).

Bir önceki kısımda da kısaca bahsedildiği gibi ABD'nin İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki stratejisi, savaşta yıkıma uğramış Avrupa devletlerini ve Japonya'yı bir 'açık kapılar, kapalı sınırlar' doktrini çerçevesinde kendi liderliğindeki bir kapitalist düzene entegre etmekti. Avrupa'nın yeniden inşasına; Bretton Woods kurumları çerçevesinde serbest ticaret, sabit döviz kurları, sermaye kontrolleri ve altına endekslenmiş doların uluslararası rezerv para birimi olarak statüsü etrafında şekillenen bir uluslararası iktisadi düzenin inşası eşlik edecekti. Elbette Amerikan devleti, özellikle Marshall Planı üzerinden yürüyen bu yeniden inşa projesini bir hayır işi olarak görmüyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD, tıpkı askerî güç bakımından olduğu gibi iktisadi güç bakımından da rakipleriyle arasında bir uçurum yaratmıştı. 1945'te ABD dünya imalat çıktısının yaklaşık yarısını üretiyordu. Dolayısıyla ABD için Avrupa'nın yeniden in-

şasının iki iktisadi mantığı vardı: Birincisi, yıkıma uğramış Avrupa devletlerinin, ulusal-teritoryal devletler olarak ayağa kalkması ve Amerikan malları için bir pazar teşkil edebilecek tüketim kapasitesine kavuşması; ikinciyse, ABD'nin sermaye fazlasını absorbe edebilecek yatırım imkanları yaratmasıydı (Panitch ve Gindin, 2012: 89-90). Her ne kadar bu yıllarda Avrupa'nın, Amerikan doğrudan yabancı yatırımları içindeki payı %13'te kalsa da (Panitch ve Gindin, 2012: 90) ilerleyen yıllarda bu rakam %30'lara kadar yükselecekti (Panitch ve Gindin, 2004). Almanya'nın merkezinde yer aldığı bir Avrupa iktisadi bütünleşmesi; İngiltere ve Fransa'nın bir Alman yükselişinden korkmasına ve Almanya'nın tarım toplumuna dönüştürülmesini öngören Morgenthau (1945) planına rağmen, ABD'nin Avrupa politikasının stratejik direklerinden biri oldu (Gowan, 1999). Öte yandan Japonya Pasifik'te aynı rolü üstlenemeyecek olsa da savaş öncesi gösterdiği yüksek endüstriyel potansiyelin, savaş sonrasında böyle bir küresel düzen için faydalı olacağı aşikardı. Aynı zamanda emeğin güçlendiği ve dolayısıyla fiyatların arttığı bir ortamda, refah sisteminin devamı için görece ucuz Alman ve Japon ürünleri bir panzehir işlevi görecek, ABD'nin iç meşruiyetinin artışına da katkıda bulunacaktı. ABD bu dönemde farklı şekillerde de olsa Avrupa devletlerini ve Japonya'yı, tesis etmekte olduğu 'enformel imparatorluk'a entegre edecek (Panitch ve Gindin, 2012: 107) ve onların siyasi ve toplumsal kurumlarına nüfuz edecekti. Sınırları tasfiye etmeden nüfuz edebilme kapasitesi ABD'nin ilk bakışta çelişik gibi görünen 'açık kapılar, kapalı sınırlar' stratejisini başarılı bir şekilde uzun yıllar sürdürebilmesine imkan verecekti (Panitch ve Gindin, 2004). ABD'nin Almanya ve Japonya'nın yeniden inşasına verdiği önem sonucunda, Alman ve Japon ihracatçıların düşük maliyet ve fiyatlı üretim aracılığıyla rekabet kuvvetinin artması; 1945'i takip eden dönemde artan işçi sınıfı militanlığı ve gücü dolayısıyla yüksek maliyetli ve yüksek fiyatlı olan Amerikan imalat sanayiinde kârlılığın düşmesine yol açtı. Bu ülkelerin ürünlerinin Amerikan iç pazarında tüketilmesi, Amerikan ödemeler dengesinde açığın artmasına neden olurken, Vietnam Savaşı ve nihayetinde OPEC ambargosu bu kârlılık krizini iyice derinleştirdi (Brenner, 2004: 16-17).

1970'lerin krizine ABD'nin verdiği yanıt, literatürde finansallaşma olarak tanımlanan pratikler bütününün tesis edilmesi ve Amerikan finans pratiklerinin uluslararasılaşması oldu. Ticaretin ve üretimin Bretton Woods çerçevesinde uluslararasılaşmasına artık finansın uluslararasılaşması eşlik edecekti. Bunun sonucunda sermaye kontrolleri ortadan kaldırıldı, dolar ile altın arasındaki bağlar koparıldı ve böylece Amerikan finans kapitali, Wall Street merkezli olmak üzere büyük bir güç kazandı. Peter Gowan'ın (1999) 'Dolar-Wall Street rejimi' dediği bu finans rejimi Amerikan gücünün kaynağı hâline geldi. Avrupa ve Asya piyasalarına nüfuz bu kez finansal araçlar yoluyla güçlenerek devam etti. Her ne kadar finans kapitalin imalat sanayii karşısındaki gücü hem ABD'de hem de uluslararası arenada artmış ve denge, finans kapitalin lehine bozulmuş olsa da

bunun bir 'finans darbesi'ne tekabül ettiği sonucuna varmak mümkün değildir (Panitch ve Gindin, 2004: 21) Sonuçta, finansın güçlenmesinin bir sonucu olarak imalat sektörü; emeğin ve ücretlerin baskılanmasıyla birlikte finansallaşmanın getirdiği disiplinden, dünya çapında yaşadığı kârlılık krizinin etkilerini giderecek bir araç olarak faydalanacaktı (Brenner, 2004). İlaveten, sermaye kontrollerinin kaldırılmasıyla ABD'nin ödemeler dengesindeki açığın sürdürülebilir hâle gelmesini sağlamıştı.

Diğer yandan Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle yeni açılan Doğu Avrupa piyasaları, sermaye fazlası için yeni değer yaratma imkanları sunarken finans sermayesinin gücünün artmasına da katkıda bulundu. Bu dönemde IMF ve Dünya Bankası diğer devletlerin piyasalarının açılması ve Amerikan sermayesinin bu piyasalara sirayet etmesi için kurumsal mekanizmalar oluşturdular. Amerikan finans sermayesinin dünya finans piyasalarına nüfuz etmesi, Amerikan Hazinesi ve Federal Merkez Bankası gibi düzenleyici kurumların ve Wall Street'teki özel finans şirketlerinin konumunu güçlendirdi (Konings, 2008). Finansal bolluk hem üretken hem de üretken olmayan tüketimi arttırarak ABD'de dış ticaret açığının rekordan rekora koşmasına ve bunun kronik bir duruma dönüşmesine yol açtı; fakat başka bir ülke ekonomisi için ölümcül olabilecek bu açık, ABD için sürdürülebilir olmanın yanında, küresel kapitalizmin ve ABD'nin onun içindeki başat rolünün devamı için merkezî bir konum edindi. ABD'nin bu açığı sürdürebilmesi, ABD'yle ticaret fazlasına sahip devletlerin kendi finansal piyasalarını korumak ve dolar karşısında para birimlerinin değerini düşük tutmak amacıyla Amerikan Hazine kağıtlarına yönelmesiyle mümkün oluyordu. Dolayısıyla hem ihracatçı ülkeler hem ithal malları ucuza tedarik edebilen Amerikan tüketiciler ve şirketler (Panitch ve Gindin, 2008: 42) hem de bu şekilde enflasyonu düşük tutabilen Amerikan devleti ve Merkez Bankası için faydalı bir rejim ortaya çıkıyordu. Ayrıca finansallaşma ile, 1970'lerin kârlılık sorunu da çözülmüş oluyordu.

Finansallaşma, ABD iç piyasasında aslında 1960'lardan itibaren başlamıştı ve kurumsal olarak son derece gelişkin bir statü edinmişti. Finansallaşma, diğer bir yandan, artık kredi kartlarının yaygınlaşması yoluyla işçi sınıfının da hayatının bir parçası hâline gelmişti. 1945-70 arası dönemde etkin talebi sağlayan işçi sınıfının görece refahı, 1970'lerden itibaren ücretlerin baskılanmasına ve emeğin yoğun bir şekilde disipline edilmesine rağmen finansallaşma sayesinde devam edebilmişti. 1990'lara gelindiğinde finansallaşma öyle bir artış göstermişti ki hem devletin hem şirketlerin hem de tüketicilerin harcamaları, likiditenin varlığına giderek daha fazla bağımlı hâle gelmişti. Bunu sağlamak içinse Amerikan devleti sürekli olarak varlık fiyatlarını artırmaya çalışıyordu. Varlık fiyatlarının artmasıysa, ilgili şirketlerin gelecekte gerçekleştireceği varsayılan kârların artması beklentisi anlamına geliyordu. 1990'lı yılların ikinci yarısında bu şekilde sürekli şişen *dotcom* balonu, 2000'li yıllara geldiğinde gelecekte gerçekleş-

tireceği varsayılan kârları gerçekleştirmek bir yana, birer birer çökmesiyle birlikte patlamıştı. FED'in yıllar boyunca varlık fiyatlarını yüksek tutma politikasının sonsuza kadar sürdürülebilir olmadığı, 2000'li yılların başında varlık fiyatlarının üzerinde kapsamlı bir baskı oluşmasıyla görülecekti. Buna mukabil, şirketlerin üretken yatırım için, hane halkının da tüketim için fon bulması zorlaştı ve etkin talep, tüketici güveninin de azalmasıyla düşüşe geçti (Brenner, 2002: 251). Finansallaşmanın konumuzla daha doğrudan ilgili bir diğer boyutuysa, 1960'lardan başlayarak tüketicilerin ve işçi sınıfının gündelik yaşamının kredi kartları, bireysel krediler, eğitim kredileri, emeklilik fonları ve konut kredileri üzerinden borçlandırılarak disipline edilmesiyle birlikte finans kaynaklarına erişimlerinin de sürekli hâle getirilmesiydi. Böylece tüketiciler hem gelirlerinin üzerinde harcama yaparak etkin talep kaynağı olmaya devam ediyor hem de yıllarca ödeyemeyecekleri borçları yüklenerek kendi pozisyonunu kapitalistin kârlılığına endeksleyip sınıf dengesinin kapitalistler lehine dönmesinin önünü açıyordu.

2008'de patlak veren kriz de özellikle konut kredilerine oluşan ve oluşması Amerikan devleti ve kurumları tarafından desteklenen balonun patlamasından ibaretti. 2000'li yılların başından itibaren bir dizi etkenin birleşmesiyle oluşan bu balon, bir yandan büyümenin motoru olurken diğer yandan gelecek risklerin de kaynağı olacaktı. Hem *dotcom* balonunun hem de genel olarak fazlasıyla şişirilmiş varlık fiyatlarının patlamasına bir karşılık olarak FED'in 2001-2004 yılları arasında aşırı gevşek bir para politikası uygulaması ve faizlerin son derece düşük seviyelerde seyretmesi yüksek kârlılık oranlarına alışmış finans sermayesini, daha kârlı yatırım imkanları aramaya itti (Lapavitsas, 2012: 2). Konut kredileri bu imkanı sunuyordu ve üstelik bu kredilerin büyük bölümü Amerikan devletinin garantisi altındaydı (Panitch ve Gindin, 2011: 12). Sürekli yükselen ev fiyatları da bu balonun sürekli büyümesine yol açıyor ve hatta başka herhangi bir varlığı olmayan konut sahibi çalışanları, konut kredilerini yeniden yapılandırarak finansal kaynağa ulaşmaya teşvik ediyordu. Yüksek riskli konut kredilerinin (*subprime mortgage*), görece düşük riskli diğer kredilerle havuzda paketlenerek sigortalanmasıyla birlikte olası bir kredi geri ödeyememe durumunda yatırımlarını güvence altına almaya çalışan yatırımcılar, 2007'de konut fiyatlarının düşmeye ve işçi sınıfının en yoksul kesimlerinin kredilerini geri ödeyememeye başlamasıyla genelleşmiş bir finansal kriz ortaya çıktı. Finansal bir yenilik olarak ortaya çıkan bu risk paketleme ve satma pratikleri; aslında krizin, çıktığı andan itibaren sadece bir yüksek riskli mortgage krizi olarak değil küresel bir kriz olarak patlak vermesi anlamına geliyordu (Lapavitsas, 2012). Çünkü Amerikan finansının bu yenilikçi paketleri; sermaye fazlası olan ve dış finansal şoklara karşı oluşturdukları rezervleri güvenli olsun diye Amerikan finansal enstrümanlarına yatıran ülkelerin merkez bankaları tarafından da satın alınmıştı. Anında küreselleşen kriz, 2010 yılında Avrupa devletlerinin –özellikle de

Avrupa'nın güney çevresindeki devletlerin– borç krizine dönüşecek (Overbeek, 2012) ve devletler, finans sektörünün ve kendilerinin cezaya tabi suçun eşiğinde dolaşan faaliyetlerinin maliyetini ücretlilerin üzerine yıkacaklardı.

Krizin asıl patlak verdiği, yani Amerikan devletinin Lehman Brothers'ı kurtarmamaya karar verdiği 2008'den bu yana küresel kapitalizmin yönetiminde ve krizlerinin kontrol altında tutulmasında merkezî rolü oynayan Amerikan devletinin ve kurumlarının müdahalesi FED'in izlediği gevşek para politikasıyla sınırlı kaldı. FED tabii ki bu politikayla sadece ABD'de ekonomiyi canlandırmaya çalışmıyor, bankalar-arası piyasalar aracılığıyla bütün dünyanın finansal fon ihtiyacını karşılıyordu. Bu para arzı fazlası, uluslararası anaakım ekonomi yazarlarının ve basının çok sevdiği ifadeyle 'yükselen piyasalar'a gidiyor ancak, finansallaşmanın uluslararasılaşmasıyla birlikte zaten kendileri de büyük ölçüde finansallaşmış iktisadi yapılar oluşturmuş bu yükselen piyasalar da –Türkiye örneğinde olduğu gibi– kredi bolluğunu –tıpkı ABD'nin krize giden dönemde yaptığı gibi– tüketici harcamasında ve konut kredilerinde kullanıyor. Elbette yükselen piyasalarda tüketimin artması, küresel etkin talebin artması bakımından küresel ekonominin büyümesine katkıda bulunabilir ama öte yandan, yükselen piyasaların en büyüğü olan Çin'in bile potansiyeli, Amerikan tüketimiyle karşılaştırıldığında son derece sınırlı (Panitch ve Gindin, 2012: 336). Ayrıca kredi üzerine kurulu tüketimin balon yaratma eğilimi de son derece yüksek. Hatta başta Çin'de olmak üzere, yükselen piyasalarda gözlemlenen olumsuz işaretler bir yana, ABD'de dahi yeniden bir balonun oluştuğuna dair işaretler, bu kez borsada varlık fiyatlarından geliyor (Patton, 2015; Colombo, 2015) ve buna karşı bir önlem alınabilmiş değil.

Toplumsal yeniden üretim krizi

Hem jeopolitik krizin, yani ulusal-teritoryal devletler sisteminin krizinin hem de finansallaşmış kapitalizmin krizinin etkin ve koordineli bir çözüme ulaşmaması aslında ekolojik kriz, meşruiyet krizi ve mülteci kriziyle bunlara eklendiğinde; kapsamlı bir küresel toplumsal yeniden üretim krizinin yaşanmakta olduğunu söylemek mümkün. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Amerikan devletinin liderliğinde oluşan kapitalist ve ulusal-teritoryal devletler sistemi bugün evrenselleşmeye en yakın olduğu zamanda, terminal bir krize girmiş durumda. ABD liderliğindeki finansallaşmış küresel kapitalizm artık mevcut hâliyle varlığını sürdüremeyeceğinin birçok işaretini verdi. Sürdürülebilirlikten kasıt elbette sadece kâr oranının ve büyümenin geçmişteki hızla devam edebilmesi değil, aynı zamanda Arthur'un (2004: 77) sermayenin içsel ve dışsal ötekileri dediği ve teknik üretim girdileri olarak gördüğü emek ve doğanın da artık sürdürebilirlik ve yeniden üretilebilirlikten uzak olmasıdır. İlk kez bir kriz emeğin sınıfsal gücünden değil, tam aksine zayıflığından kaynaklanırken ve gelir eşitsizliği

artmaya devam ederken; etkin talebi sağlaması beklenen emek, artık kendisini yeniden üretemez hâle gelmiştir. Buna karşılık küresel kapitalizmin merkezinde yer alan Amerikan devleti bir ölçüde, diğer görece gelişmiş kapitalist devletler ise büyük ölçüde emeği hedef alan kemer sıkma politikalarını veya borçlandırmayı seçenek olarak görüyorlar. Sermayenin dışsal ötekisi doğaysa, bir sonuç üretmeyen Kyoto Protokolü ve beklentilere karşılık vermekten çok uzak kalan 2015 Paris İklim Değişikliği Konferansı gibi koordinasyon girişimlerine rağmen hâlâ sermayenin göz ardı ettiği veya sadece teknik bir girdi olarak yaklaştığı bir unsur konumuna indirgeniyor. Sermaye, doğayı fark ettiğindeyse de onu, karbon piyasaları aracılığıyla finansallaştırılacak bir meta olarak görüyor.

Aynı şekilde ulusal-teritoryal devletler de artık Amerikan liderliğindeki kapitalist devletler sisteminin kontrol edemedikleri etkileri nedeniyle ciddi bir meşruiyet krizine girmiş durumdalar. Meşruiyet krizi Avrupa devletlerinde; refahın çökmesi, seçilmiş liderlerin halkın temsilcilerinden ziyade kapitalist teknokratlar gibi davranması nedeniyle siyasi kurumlara güvensizlik, benzer sebeplerle Avrupalılaşma projesine yönelik inançsızlıkla ilgili olarak kendini gösteriyor. Daha otoriter bir şekilde örgütlenmiş devlet konfigürasyonlarına sahip --örneğin Ortadoğu'daki– devletlerde de rejimlerin baskıcılığıyla orantılı bir şekilde radikalleşerek devletlerinin meşruiyetine meydan okuyorlar. Jeopolitik krizin kendini gösterdiği bir diğer alansa son bir yıl içinde Avrupa'ya göç etmeye çalışan mültecilerin sayısında gözlenen artışla birlikte ortaya çıkan mülteci krizidir. Her ne kadar Avrupa'ya göç eden mültecilerin sayısı aslında dünyanın diğer ve daha az gelişmiş ülkelerinde bulunan mülteci sayısı karşısında gülünç derecede düşük kalsa da bu göç hareketleri; sermaye hareketlerine sınırsız denecek ölçüde, emek hareketine ise sadece kendi belirlediği çerçevede açık Avrupalı teritoryal devletin, konu etrafında kopardığı yaygarayla bir kriz olarak tanımlanacaktı. Vatandaşı olduğu ülkedeki teritoryal ve ulusal bağını savaş, yoksulluk ve hatta iklim değişikliği kaynaklı sebeplerle koparan mülteciler, aynı zamanda hedef ülkenin teritoryalliğini de pratikte reddederek, ulusal-teritoryal devletler sisteminin krizini gözler önüne seriyor.

Yukarıda da görüldüğü gibi her ne kadar tarihsel olarak birbirinden önce bağımsız, sonra bir arada, en son ise neredeyse organik bir bütünlük içinde yürüyen ulusal-teritoryal devletler sistemi ile kapitalizm artık birbirinden ayrı değerlendirilemeyecek kadar iç içe geçmiştir. Dolayısıyla bugün içinden geçtiğimiz ve çeşitli veçheleriyle gündelik olarak karşı karşıya kaldığımız kriz aslında, Amerikan liderliğindeki kapitalist ulusal-teritoryal devletler sisteminin bir krizidir; yani bir bütün olarak küresel kapitalizmin mevcut hâlinin toplumsal yeniden üretim krizidir. Toplumsal yeniden üretime yapılan bu vurgunun sebebiyse krizlerin mutlaka her şeyi dönüştüreceği beklentisinin yanlışlığı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Almanca konuşan ekonomistlerin sıkça yaptığı gibi (Pühringer ve Hirte, 2015) ekonomik krizi bir kalp krizi metaforu ile anlama-

ya çalışırsak kriz, ölümle sonuçlanabildiği gibi çoğu durumda yeni bir yaşamla da sonuçlanabilir. Bugüne kadar kapitalizmin krizlerinin bize verdiği en önemli ders, kapitalizmin genellikle krizlerden daha güçlü çıktığına ilişkindir. Hatta 1970'lerdeki kârlılık krizinden çıkışı öyle güçlü olmuştu ki sadece kârlılığı arttırmakla kalmamış, içsel ötekisi olan işçi sınıfını da tüm dünyada muazzam bir yenilgiye uğratmıştı. Finansallaşmayla birlikte daha önce meta işlevi görmeyen pek çok şey metalaştırıldığı gibi, birçok yeni emtia da tabiri caizse yoktan var edilmişti. Aynı şekilde, ulusal-teritoryal devletler de katliamlar ve soykırımların eşlik ettiği süreçlerle 'hayalî cemaatler' yaratarak yaşamlarına başlamış (B. Anderson, 2006) ve homojenleştirilmiş yurttaşlarla bu yaşamlarına devam edebilmişlerdi. Pek tabii, jeopolitik krize ve iç karışıklığa bugün de aynı katliamcı yanıtları verebilirler. Peki, finans bugün aynı işlevi neden görmüyor? Yaygınlıkla iddia edildiğinin aksine, finans ile üretken yatırım arasında, fazla gerildiğinde koparak krize yol açan görünmez bir bağ yok ve özellikle balon yaratan türden spekülatif finans, –anaakım tarafından 'piyasa düzeltmesi' denilen bir mekanizmanın da hayal ürünü olduğu düşünüldüğünde– teknik olarak sonsuza kadar genişleyebilir (Knafo, 2012). Finansın, bu işlevi artık görememesinin nedeni; üretken sermayeyle hayalî bağının kopmuş olması değil, eğitiminden gündelik harcamasına ve konutuna kadar bütün varlığıyla borçlandırılmış emeğin, kendini yeniden üretememesiyle birlikte etkin talebin de ortadan kalkmış olmasıdır. Öte yandan bu demek değildir ki finans merkezli kapitalizm artık devam edemez: Geniş kitlelerin daha fazla yoksulluğa itilmesi bir 'çözüm' olabilir. Ama bu, emeğin mevcut hâliyle yeniden üretimini imkansız kılarak, sermayenin içsel ötekisinin; –Wall Street'ten Avrupa'nın güney çevresine ve Ortadoğu'ya uzanan coğrafyalarda olduğu gibi– bu tür bir kapitalizme karşı bir tehdit oluşturması sonucunu doğurabilir. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri ABD'nin liderlik ettiği kapitalist ulusal-teritoryal devletler sistemi; –önce Avrupa ve Amerika'da, Soğuk Savaş'ın ardındansa dünyanın geri kalanında– toplumsal yeniden üretim kabiliyetini, emeğe refah ve demokrasi, ABD'nin dışındaki diğer ülkelereyse kendilerinin de lehine olacak uluslararası ve küresel düzenlemeler vaat edebilmesine (Ikenberry, 2001; Bromley, 2008) ve bu vaatlerini gerçekleştirebilmesine borçluydu. İşte tam da bu vaatlerin artık yerine getirilememesi nedeniyle krizin bir toplumsal yeniden üretim krizi olduğunu iddia ediyorum.

Sonuç

Buradan çıkacak sonuç ne kapitalizmin terminal bir krize girdiği ne de ABD'nin artık yarım asrı aşkın süredir liderlik ettiği küresel kapitalist ulusal-teritoryal devletler sisteminin zirvesinden alaşağı edildiği olabilir. Krizden önce de ABD'nin düşüşe geçtiğini ve başka devletlerin onun yerini alacağını öne süren Wallerstein (2003) ve Arrighi'nin (2007) yanı sıra, daha yakın zamanlarda De-

sai (2013) de; başta BRICS ülkeleri olmak üzere (Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve Güney Afrika), yükselen ülkelerin ABD'nin hegemonyasına son vereceğini savunuyor. Buna karşılık bu makale boyunca iddia ettiğimiz gibi Amerikan devleti kendi konumunu diğer devletler bakımından öyle vazgeçilmez hâle getirmiştir ki bu tür bir alternatifin gerçekleşmesi en azından yakın gelecekte hiçbir gerçekçi varsayıma dayanmaz. Çin dahi, bugün ABD'nin üstlenmesi gereken özel roller olduğunu teslim etmektedir (Panitch ve Gindin, 2012: 334). ABD'nin liderliğinin olmadığı bir dünya henüz tahayyül evrenimize girecek makul düzeyde bir ihtimal olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde kapitalizm de geçmişte olduğu gibi kendini yeniden inşa etmenin bir yolunu bulabilir. Ulusal-teritoryal devletler de yukarıda belirttiğimiz gibi, cebir yoluyla soyut gerçekliğini, somut gerçekliğin üzerine giydirebilir. Bütün bu süreçlerin özellikle emek için son derece sıkıntılı geçeceği aşikâr. Savaşlar, göçler, kuraklık ve yoksulluğun gölgesinde artan eşitsizlik koşulları altında; sadece görece az gelişmiş coğrafyalarda değil, mevcut düzenin işleyişine ilişkin kararların alındığı ABD ve diğer gelişmiş kapitalist ülkelerde de emeğin toplumsal yeniden üretimi imkansız hâle gelmektedir. Dolayısıyla terminal krize giren esasında emeğin –ve onunla birlikte de bugünkü küresel düzenin– toplumsal yeniden üretimidir. Emeğin toplumsal yeniden üretimi; bir yandan etkin talebin ortadan kalkmasıyla kapitalizmi, diğer yandan göç ve iç savaşlar yoluyla jeopolitik düzeni krize sokmaktadır. Bu krizlerin varacağı sonuç da ne teknik iktisadi veriler ve soyut modellemelerle ne de tarihsel sosyolojik kaynakları belirlenmemiş uluslararası sistemik parametrelerle öngörülebilir. Sonucu belirleyecek olan –yukarıda kapitalizme geçişi açıklarken de ifade ettiğimiz gibi– sınıflararası ilişkilerdeki mücadele; yani emek ile sermayenin, sömürü ilişkisi üzerindeki *siyasal* mücadelesidir.

KAYNAKÇA

Ali, T. (2008) "Afghanistan: Mirage of the Good War", *New Left Review*, II(50): 5-22.

Anderson, B. (2006) *Imagined Communities*, Verso, Londra.

Anderson, P. (1974) *Passages from Antiquity to Feudalism*, Verso, Londra.

Arrighi, G. (1994) *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*, Verso, Londra. [(2000) *Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, İmge, Ankara.]

Arrighi, G. (2007) *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, Londra. [(2009) *Adam Smith Pekin'de: 21. Yüzyılın Soykütüğü*, Yordam, İstanbul.]

Arrighi, G. ve B. Silver (1999) *Chaos and Governance in the Modern World System*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Arthur, C. (2004) *The new dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden.

Bayat, A. (2013) "The Arab Spring and its Surprises", *Development and Change*, 44(3): 587-601.

Brenner, R. (1985a) "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", T. H. Ashton ve C. H. E. Philpin (der), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Brenner, R. (1985b) "The Agrarian Roots of European Capitalism", T. H. Ashton ve C. H. E. Philpin (der), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Brenner, R. (2002) *The boom and the Bubble: the US in the World Economy*, Verso, Londra.

Brenner, R. (2004) *The Economics of Global Turbulence*, Verso, Londra.

Brewer, J. (1994) "The Eighteenth-Century British State: Contexts and Issues", L. Stone (der.), *An Imperial State at War: Britain from 1689-1815*, Routledge, Londra.

Bromley, S. (2008) *American Power and the Prospects for International Order*, Polity, Cambridge.

Byman, D. (2013) "Explaining the Western Response to the Arab Spring", *Journal of Strategic Studies*, 36(2): 289-320.

Callinicos, A. (2007) "Does capitalism need the state system?", *Cambridge Review of International Affairs*, 20(4): 533-549.

Cemgil, C. (2016) "The republican ideal of freedom as non-domination and the Rojava experiment: 'States as they are' or a new socio-political imagination?" *Philosophy & Social Criticism*, DOI: 10.1177/0191453715624959.

Colas, A. (2008) "Open Doors and Closed Frontiers: The Limits of American Empire", *European Journal of International Relations*, 14(4): 619-643.

Colombo, J. (2015) "Disaster Is Inevitable When The Two Decade-Old Stock Bubble Bursts", *Forbes* (5 Nisan), http://www.forbes.com/sites/jessecolombo/2015/04/05/disaster-is-inevitable-when-the-two-decade-old-stock-bubble-bursts/#49fe9865a242 erişim tarihi: 27 Şubat 2016.

Cox, R. (1987) *Production, Power, and World Order: Social Forces in the Making of History*, Columbia University Press, Londra.

Desai, R. (2013) *Geopolitical Economy: After US Hegemony, Globalization and Empire*, Pluto Press, Londra.

Dodge, T. (2005) "Iraqi Transitions: from regime change to state collapse", *Third World Quarterly*, 26(4-5): 705-721.

Gerstenberger, H. (2007) *Impersonal power: history and theory of the bourgeois state*, Brill, Leiden.

Gilpin, S. (1987) *The Political Economy of International Relations*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Goodman, A. (2007) "Gen. Wesley Clark Weighs Presidential Bid: 'I Think About It Every Day'", *Democracy Now*, 2 Mart 2007, http://www.democracynow.org/2007/3/2/gen_wesley_clark_weighs_presidential_bid erişim tarihi: 19 Şubat 2016.

Gowan, P. (1999) *The Global Gamble: Washington's Faustian Bid for World Domination*, Verso, Londra.

Huber, D. (2015) "A Pragmatic Actor - The US Response to the Arab Uprisings", *Journal of European Integration*, 37(1): 57-75.

Hughes, G.A. (2014) "Syria and the perils of proxy warfare", *Small Wars & Insurgencies*, 25(3): 522-538.

Huntington, S. P. (1988) "The U.S. - Decline or Renewal?", *Foreign Affairs*, 67.

Ikenberry, G. J. (2001) *After victory: institutions, strategic restraint, and the rebuilding of order after major wars*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Ikenberry, G. J. (2002) "America's Imperial Ambition", *Foreign Affairs*, 81(5): 44-60.

IMF (2015) *World Economic Outlook: Adjusting to Lower Commodity Prices* (Ekim 2015), http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2015/02/pdf/text.pdf erişim tarihi 19 Şubat 2016.

Keen, J. (2003) "Bush to troops: Mission accomplished", *USA Today* (5 Haziran 2003), http://usatoday30.usatoday.com/news/world/iraq/2003-06-05-bush-qatar_x.htm erişim tarihi: 20 Şubat 2016.

Kennedy, P. (1988) *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Fontana, Londra. [(2005) *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri: 16. Yüzyıldan Günümüze Ekonomik Değişim ve Askeri Çatışmalar*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.]

Knafo, S. (2012) "Financial Crises and the Political Economy of Speculative Bubbles", *Critical Sociology*, 39(6): 851-867.

Konings, M. (2008) "American Finance and Empire in Historical Perspective", L. Panitch ve M. Konings (der.), *American Empire and the Political Economy of Global Finance* içinde, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Lacher, H. (2006) *Beyond Globalization: Capitalism, territoriality and the international relations of modernity*, Routledge, Londra ve New York.

Layne, C. (2012) "This Time It's Real: The End of Unipolarity and the *Pax Americana*", *International Studies Quarterly*, 56(1): 203-213.

Lizza, R. (2011) "The Consequentialist: How the Arab Spring remade Obama's foreign policy", *The New Yorker* (2 Mayıs 2011), http://www.newyorker.com/magazine/2011/05/02/the-consequentialist, erişim tarihi: 19 Şubat 2016.

Moore, B. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon, Boston.

Morgenthau, H. (1945) *Germany Is Our Problem*, Harper & Brothers, New York.

Murphy, J. (2003) "Text of Bush Speech", *CBSNews* (1 Mayıs 2003), http://www.cbsnews.com/news/text-of-bush-speech-01-05-2003 erişim tarihi: 20 Şubat 2016.

Overbeek, H. (2012), "Sovereign Debt Crisis in Euroland: Root Causes and Implications for European Integration", *The International Spectator*, 47(1): 30-48.

Panitch, L. ve S. Gindin (2004) "Global Capitalism and American Empire", *The New Imperial Challenge*, Merlin, Londra.

Panitch, L. ve S. Gindin (2011) "Capitalist Crises and the Crisis this Time", *Socialist Register*, 47: 1-20.

Panitch, L. ve S. Gindin (2012) *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*, Verso, Londra.

Patton, M. (2015) "The Coming Financial Bubble: Why It May Be The Worst Of All - Part II", *Forbes*, http://www.forbes.com/sites/mikepatton/2015/02/25/the-coming-financial-bubble-why-it-may-be-the-worst-of-all-part-ii/ erişim tarihi: 20 Şubat 2016.

Poggi, G. (1978) *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford University Press, Stanford.

Pühringer, S. ve K. Hirte (2015) "The financial crisis as a heart attack: Discourse profiles of economists in the financial crisis", *Journal of Language and Politics*, 14(4): 599-625.

Saull, R. (2012). "Rethinking Hegemony: Uneven Development, Historical Blocs, and the World Economic Crisis", *International Studies Quarterly*, 56(2): 323-338.

Smith, N. (2005) *The Endgame of Globalization*, Routledge, New York.

Solomon, M. S. (2014) "Hegemonic Stability and Hegemonic Change: 'Transitioning' to a New Global Order", M. Steger, P. Battersby ve J. Siracusa (der.), *The SAGE Handbook of Globalization*, Sage, Londra.

Starrs, S. (2013) "American Economic Power Hasn't Declined - It Globalized! Summoning the Data and Taking Globalization Seriously", *International Studies Quarterly*, 57(4): 817-830.

Teschke, B. (2003) *The Myth of 1648: Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, Verso, Londra.

Teschke, B. (2005) "Bourgeois Revolution, State Formation and the Absence of the International", *Historical Materialism*, 13(2): 3-26.

Teschke, B. ve Lacher, H. (2007) "The changing logics of capitalist competition", *Cambridge Review of International Affairs*, 20(4): 565-580.

The New York Times (1992) "Excerpts From Pentagon's Plan: 'Prevent the Re-Emergence of a New Rival'" (8 Mart 1992), http://www.nytimes.com/1992/03/08/world/excerpts-from-pentagon-s-plan-prevent-the-re-emergence-of-a-new-rival.html erişim tarihi: 16 Şubat 2016.

Tilly, C. (1975) "Reflections on the History of European State Making", C. Tilly (der.), *The Formation of National States in Europe* içinde, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Tilly, C. (1985) "War Making and State Making as Organized Crime," P. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol (der.), *Bringing the State Back* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Tilly, C. (1990) *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Basil Blackwell, Cambridge, MASS. [(2000) *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, İmge, Ankara.]

Wallerstein, I. (1983) "The Three Instances Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy", *International Journal of Comparative Sociology*, 24(1-2): 100-108.

Wallerstein, I. (2003) *The Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*, The New Press, New York.

Weber, M. (2004) *The Vocation Lectures*, Hackett, Indianapolis.

Wood, E. M. (2002) *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso, Londra. [(2003) *Kapitalizmin Kökeni*, Epos, Ankara.]

Wood, E. M. (2003) *Empire of Capital*, Verso, Londra. [(2014) *Sermaye İmparatorluğu*, Yordam, İstanbul.]

Abstracts (İngilizce özetler)

The Ghost of despotism in the age of liberty: Arson, rumors, and public order after the Istanbul Çırçır Fire of 1908

EBRU AYKUT

On August 23, 1908, just one month after the restoration of the constitutional regime, Istanbul fell victim to conflagration that had erupted in Çırçır (Fatih) and burnt many neighborhoods to the ground. There followed many small incidents of fire, which sparked panic and anxiety among the populace, as they were thought to have been intentionally set by arsonists. The arson panic occasioned contention over the meaning of these incidents. It led to the spread of rumors that both the Çırçır fire and arson attacks had been organized and conceived by disgraced spies of the Palace in order to bring back the old regime (despotism or *istibdat*). Contrary to what people thought and believed regarding the perpetrators and their alleged intentions, the Ottoman press and the new provisional government did not incriminate the spies, but instead, attributed the arsons to ex-convicts, who had been released from prisons following the proclamation of general amnesty at the end of July and to "vagrants" who had come to Istanbul from Anatolia after the 1908 Revolution. In this article, I analyze these rumors by situating them in the post-revolutionary and post-disaster context of Istanbul so as to shed some light on this extraordinary episode in late Ottoman history. My purpose is not to prove or disprove the validity of rumors, but rather to examine why such rumors erupted at this specific moment, how various actors (people, press, and government) perceived and interpreted the arsons, and how this perception had an impact on mass behavior as well as on the political agenda of the post-revolutionary government. The rumors of arson circulating in Istanbul started a public discussion about the inefficacy of the police to fight crime and led people to take security matters into their own hands. Growing

concerns over security of life and property and the discourse on "dangerous classes" legitimized authoritarian responses under the pretext of appeasing public disquiet and restoring public order in the capital city and ultimately, provided the government with a rationale to redefine the limits of liberties in the age of liberty.

Keywords: Arson, rumor, public order, security, police, press, despotism, liberty.

*

Laboring in the early twentieth century Samsun port: Debates on free trade and queue system

CAN NACAR

This study focuses on one of the most important port cities in the Black Sea, Samsun. An important source of tension in the port of Samsun in the early 20th century was whether boats ferrying cargoes between the shore and ships would work on queue system. As boatmen and merchants put forward different views and did not reach an agreement on this issue, the city witnessed a protest by merchants in early 1910. After this protest, to get their demands accepted by the government, both parties held meetings with government officials and wrote petitions to the Assembly of Deputies, Grand Vizierate and various ministries. To resolve the conflict that lasted about fourteen months, the Ottoman central government made three different decisions on the queue system. The frequent changes in decisions reflect the Ottoman ruling elite's concern not to alienate boatmen and merchants. Finally, the Council of Ministers adopted a mid-way solution: Boats would work on queue system while ferrying goods from ships to the shore and merchants would be able to work with any boatmen they chose during the transit from the shore to ships.

Keywords: Port cities, Samsun, queue system, boatmen, merchants, Second Constitutional Period.

*

Dialectic of the gaze: Form, content, and utopia in the work of Nurdan Gürbilek

DEMET Ş. DİNLER

This article aims at evaluating the work of Nurdan Gürbilek, who is an author blurring the distinctions between essay, analysis and literature, with reference to its themes, method, concepts, and structure. The article investigates how the author deals with the problems of the downtrodden, fear of belatedness, East-West dualism, desire for authenticity and with the way she immanently builds the criteria for good literature in the essays written from 1985 to 2015. It also shows the ways in which utopia and political imagination are constitutive components of the essays. The article argues that Gürbilek approaches the literary work as if she is a dramatur-

gist. Her essays are the by-products of a dialectical thinking, which weaves the theory with the object, the universal with the particular, and makes the voices, repressed in certain readings of the literary text, speak by revealing its limits and possibilities.

Keywords: Dramaturgist, fiction, dialectic, theory, immanent, object, East/West, utopia.

*

From polemic to dissidence: *Yeşil Gece* as the narration of a symbolic universe

LEYLA BURCU DÜNDAR

Reşat Nuri Güntekin (1889-1956), a prominent author of Turkish literature in the early Republican era, is one of the major authors of the literary canon, especially with regard to his novels. *Yeşil Gece*, being one of his most widely known works, was published in 1928. Described as a "polemic novel" by the author himself, the criticisms it received evolved over time to become destructive. The novel was not only accused of being "against religion", but also of being written by the directive of the administration of the period. When these critiques are read in parallel with the historical process, the determining role of the transformations in political structure could well be observed in the perception of literary works. In other words, politics, which is one of the most distinctive factors shaping the cultural sphere in Turkey, has also spread across the institution of criticism. This article analyzes each of these criticisms one by one and then focuses on the text, aiming to draw attention to certain points that have been overlooked by the critics due to their ideological barriers. As a result, Güntekin is argued to be an intellectual, who dared to criticize the authorities from a "dissident" perspective in his novel, unlike general recognition of it as a state-directed piece of literature.

Keywords: Reşat Nuri Güntekin, polemic, dissidence, enlightenment, religion.

*

A Study of an external history for geography in the context of structures of knowledge in the modern world-system

ERDEM BEKAROĞLU

This study tries to construct an external history for geography within the framework of structures of knowledge in the modern world-system, which emerged in the 16th century Western Europe and extended to the whole world during the 20th century. In this regard, the main characteristics of the structures of knowledge in the modern world-system are that the structures of knowledge were divided into the two cultures and that scientific camps formed accordingly between the end of the 18th

century and the mid-19th century. Geography, until the 1960s, constructed itself as a science of the "one culture", ignored the distinctions and therefore gradually became the "other". Evolution of geography in the Anglo-American world after the Second World War is characterized by an ontological fragmentation. In its post-war practice, with the aid of quantitative revolution, a search for special array in physical geography as well as in human geography caused the two halves of the discipline to substantially break. In the 1970s, both human-centered geographies and various structural geographies introduced the discipline and this constitutes the turning point of the epistemological fragmentation in it. With the latter fragmentation, methodological unity between the two main halves of the discipline was largely melted away. In this respect, as a result of post-war evolution of the modern world-system that created disciplinary convergence, physical geography mostly integrated with the natural sciences whereas human geographers worked into various social realms. As a result, though continuity of the discipline in the academic structures was disrupted as an intellectual project, it still survives as a political project.

Keywords: Modern world-system, structures of knowledge, the two cultures, geography, ontological fragmentation, epistemological fragmentation.

*

Methodology debates in anthropology of Islam

SERDAR ŞENGÜL

This essay aims to examine the anthropological studies on Islam and Muslims and the methodologies adopted in these studies in the light of critical works of Abdul Hamid el-Zein and Talal Asad. The anthropological approach to Islam seeks to include the voice of Muslims into the scholarly works about them. Such an aim represents a conscious rupture from orientalist and classical sociological approaches, which reduce Islam respectively to certain texts and to the expression of socio-economic and political organization that is peculiar to the Orient. Trough exploring the methodologies adoped in these studies, this essay critically analyzes the extent to which anthropology of Islam has achieved its proposed goals.

Keywords: Islam, anthropology, theology, orientalism.

*

The end of the world as we know it: The crisis of capitalism or that of American leadership?

CAN CEMGİL

This article problematizes the multiple challenges the world order faces today. Among these challenges, the two most important ones (the geopolitical problems and conflicts and the global financial crisis) are seen by many as indicating a sub-

stantive and fundamental change in world order. This world order, described as the American-led capitalist system of national-territorial states, has been in the making since at least the end of World War II, and almost completed its universalization by the end of the 20th century. These recent geopolitical and financial problems, in turn, manifested themselves very strongly as the crises of both capitalism and the national-territorial world order generating scholarly responses as to their terminal nature. This article argues on the contrary that both the capitalist crisis and the crisis of the national-territorial system of states, seen as one, have the capacity to reinvent and reconstruct themselves. Claiming that these crises are better conceptualized as a generalized crisis of social reproduction of the global capitalist national-territorial world order, the article concludes that the resolution of these crises are *political* and the way they will be resolved will depend on the political struggle of labor.

Keywords: national-territorial state, capitalist crisis, world order, crisis of social reproduction, geopolitical crisis.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim

130

Lamprou Halkevi sahnesinde 'yeni Türk kadını' **Fındıklı** Erken Cumhuriyet döneminde Halkevleri **Arpacı** Türkiye'de frengi ile mücadele (1920-1950) **Odabaş** Urquhart, Osmanlı modernleşmesi, temenna, Türk hamamı **Çiçek** Türkiye'de ücretliler toplumunun başkalaşımları **Tunç** 1950'lerin Türkiyesi'nde tüketim kültürü, futbol ve şöhret **N. G. Toksoy Erdoğan** İslâmi modanın dergisi *Âlâ* **Öztan** Türkiye'de ailecilik, biyosiyaset ve toplumsal cinsiyet rejimi **Yılgür** Peripatetik gruplar ve kentsel mekâna yerleşme stratejileri **Aktoprak** AKP'nin çözüm politikasında dinin rölü **Emre** Sosyal demokrasi akademik literatürü üzerine bir inceleme

131

Bennafla-Heyman-Wilson-Schendel "Sınır"ı tartışmak: Yuvarlak masa söyleşisi **Green** Sınır araştırmaları: Alanla ilgili bazı düşünceler **Kaşlı** Türkiye-Yunanistan sınırının seçici geçirgenliği **Heck** Transit göçten ticarete: Türkiye'deki Kongolu göçmenler **Akyüz** Türkiye-Gürcistan sınırında ekonomik yaşam ve deneyimleri **Şenoğuz** Ahlaki ekonominin sınırları: Kilis'in kayıt dışı ekonomisi **Bozçalı** İran sınırında kaçakçılık, mahkeme süreçleri ve sınırın temsili **Özcan** Yüksekova'da bir "sınır kaçakçılığı" hikâyesi **Yıldız** Antep'in İran Pazarı, kaçağın emeği ve sınırötesiliği **Saltan** "Nehrin Öteki Yakası" **Gürkaş** İstisna hali olarak sınır: Mardin-Kızıltepe ikiz kampları **Azak** Muhafazakâr milliyetçiliğin bitmeyen davası: Ayasofya

132

Sezer Soykırım, yüzleşme, sorumluluk: Lemkin, Jaspers, Arendt **Maksudyan** 1895'ten 1915'e Ermeni çocuklar ve yetimler **Ekmekçioğlu** Yeni Türkiye'nin üvey vatandaşları **Öztan-Turan** Türkiye'de devlet aklı ve 1915 **Suciyan** Dört nesil: Kurtarılamayan son **Muti** 19 Ocak kuşağı ve bellek talepleri **Küçük-Özselçuk** AKP'nin kısmi tanıma siyaseti **Berk** Türkiye'de hukuk mesleğine Bourdieucü bir bakış **Balsoy** Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği üzerine **Dağlıoğlu** Diyarbakır'da soykırım nasıl örgütlendi? **Kaya** Hoşgörü mü? Yahudilik mi?

133

Tekin Adalet, pratik akıl, eylem: Bir Antigone okuması **Gürsoy** Sol popülizmin 1970'ler evreninden bir kesit **Birelma** Türkiye'de taşeron çalışma **Dinler** Gezi'nin sınırları **Yörük-Yüksel** Gezi eylemlerinin toplumsal dinamikleri **Adaman-Gürbüz-Karaman** Geç Osmanlı-Cumhuriyet tarihine alternatif bir yaklaşım **Parlak-Öztürk** AKP'nin 30 Mart seçimlerindeki cemaat söylemi **Türk** Adnan Hoca ve toplumsal cinsiyet temsilleri **Arun** Türkiye televizyonunda izleyici beğenilerinin analizi **Yücebaş** Sürgün üniversite: Taşrada üniversite sıkıntısı **Baykan** Post-İslamcılık: Siyasal İslam'ın değişen yüzleri

134

Balsoy Geç Osmanlı nüfus ve kadın bedeni politikaları **Arpacı** Türkiye'de alkol karşıtı düşünce ve hareket (1910-1950) **Sünbüloğlu** Güneydoğu gazilerinin rehabilitasyonu **Acara** Ergene Havzası'nda yönetimsizlik, kirlilik ve sağlık **Terzioğlu** Sağlık çalışanlarının gözünden Suriyeli çocukların sağlığı **Yılgür** Son dönem Osmanlı İstanbul'unda kent yoksulluğu **Bakırezer** İlhami Güler'in farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışına eleştiri **Çakıroğlu** İstanbul Dersleri'nin şehir ve şehirli kurgusu

135

Bulut-Ayteş Dijital emek, dijital kültür **Özmakas** İnsan sermayesinin kaynağı: Maddi olmayan emek **Kıyan** "Dijital kapitalizm"in iletişim alanındaki izleri **Kadayıfçı** Dijitalleşme ve mühendislik pratiğinin dönüşümü **Seçkin-Ökten** Türkiye'de çağrı merkezi sektörü **Akarçay** AleviWeb: Siberuzayda "sanal ve gerçek bir toplum" **Binark-Karataş-Çomu-Koca** Türkiye'de Twitter'da trol kültürü **Bulut** *Cyber-Proletariat* üzerine Nick Dyer-Witheford ile söyleşi **Ayteş** "Bilişsel kapitalizm": Tiziana Terranova ile söyleşi

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002