

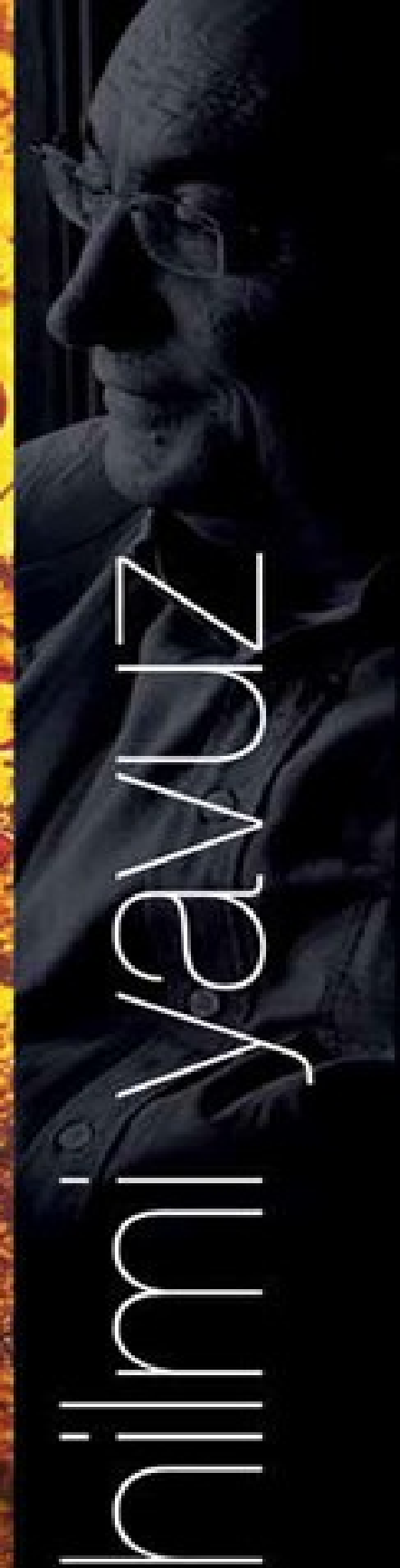
Alafrangalığın Tarihi

GELENEĞİN TASFİYESİ YA DA
YENİDEN ÜRETİLMESİ



BÜTÜN
ESERLERİ-3

hikmi yavuz



ALAFRANGALIĞIN TARİHİ

Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üretilmesi

Hilmi Yavuz

Hilmi Yavuz, 1936, İstanbul duyumlu. İstanbul'da Kabataş Erkek Lisesi'ni bitirdi,

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okudu. 1952-1957 yılları arasında Vatan gazetesinde muhabir olarak; 1962-1964 yılları arasında da Cumhuriyet gazetesinde dış haberler sekreteri olarak çalıştı, 1960 yılında Pulliam Bursu ile A.B.D'ye giderek Indianapolis'te, Indianapolis Star ve Indianapolis News gazetelerinde görev yaptı. İngiltere'de BBC Radyosu Türkçe Bölümünde çalıştığı yıllarda (1964-1969) Londra Üniversitesi'ne bağlı Univeresity College Felsefe Bölümü'nde yüksek öğrenimini tamamladı. Dönüşünde Cumhuriyet gazetesinde (bir kısmı Ali Hikmet imzasıyla), Milliyet gazetesinde kitap eleştirileri, inceltmeler, Yeni Ortam gazetesinde de köşe yazıları yazdı. Uzun yıllar Mimar Sinan ve Boğaziçi Üniversitelerinde Uygarlık Tarihi ve Felsefe okuttu; Ercan Arıklı ve İsmail Cem in yayımladıkları Politika gazetesinin sanat sayfasında köşe yazıları yayımlandı. Mimar Sinan Üniversitesindeki öğretim görevinden emekli oldu (2001), Halen Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde, öğretim üyesi (senior lecturer) olarak görev yapmakta ve Zaman gazetesinde köşe yazıları yazmaktadır: İki oğlu (Ali Hikmet ve Ömer Emre) ve bir de torunu (Mercan) vardır. Şiire başlayışı. lise yıllarında Dönüm dergisindedir. İlk kitabı, 'bakış kuşu' (1969) idi. Onu, 'bedreddin üzerine şiirler' (1975). 'doğu şiirleri' (1978), 'Jyaz şiirleri' (1981), 'gizemli şiirler' (1984), zaman şiirleri1 (1987), 'söylen şiirleri' (1989), 'ayna şiirleri1 (1992), 'çöl şiirleri' (1996). 'akşam şiirleri1 (1998), 'yolculuk şiirleri' (2001). 'hurufi şiirler' (2004) ve 'kayboluş şiirleri1 (2007) izledi, Son beş kitabı dışında "toplu şiirlerini 'gülün ustası yoktur1 (toplu şiirler 1) ve 'erguvan sözler'de (toplu şiirler 2) (1989) derledi, "kaybolup şiirleri' dışında tüm 'toplu şiirler'inin yeni basımı ise, 2006 yılında, 'büyü'sün yaz!' adıyla yapıldı, Deneme ve incelemelerinden bir bölümü 'Felsefe ve Ulusal Kültür' (1975), 'Roman Kavramı ve Türk Romanı' (1977), 'Kültür Üzerine" (1987), 'Yazın Üzerine' (1987), 'Denemeler Karşı Denemeler1' (1988). 'Dilin Dili' (1991), 'İstanbul Yazıları" (1991), 'Okuma Notları' (1992) . 'İstanbul'u Dinliyorum' (1992), 'Geçmiş Yaz Defterleri" (1998), 'İnsanlar, Mekânlar, Yolculuklar' (1999), 'Özel Hayattan Küreselleşmeye' (2000), 'Budalalığın Keşfi (2002) .'Kara Güneş (2003), 'Sözün Gücü' (2003), 'Bulanık Defterler' (2005), 'Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar (2005), 'Biz Bu Dünyadan Değil miydik?1 (2006) ve 'Yüzler ve izler' (2006) adlı yapıtlarndadır, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde (ve daha sonra Mimar Sinan Üniversitesi'nde) 25 yıl boyunca verdiği 'Uygarlık Tarihi' derslerini (Burcu Pelvanoğlu ile birlikte) 'Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş'te (2008) topladı. Üç de anlatı yazdı: Taormina' (1990), 'Fehmi K'nın Acayip Serüvenleri' (1991) ve 'Kuyu' (1994), 'doğu şiirleri' ile 1978 Yeditepe Şiir Armağanını, 'zzman şiirleri' ile de 1987 Sedat Simavi Büyük Edebiyat Ödülünü kazandı. Ceviz Sandıktaki Anılar'da (2001), ilk gençlik yıllarına ilişkin anılarını derledi. Nobel Edebiyat Ödüllü Şili'li şair Pablo Neruda'nın 100, doğum yıldönümü dolayısıyla, Neruda'nın şiirlerini Türkçe'ye çevirdiği için kendisine 2004 yılında Şili Cumhurbaşkanlığının özel Şeref Madalyası verildi.

Sunuş

Alafrangalığın Tarihi, alışılmış türden bir tarih kitabı değil: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e dönüşüm sürecinde -ve elbette Cumhuriyet'ten sonra-alafrangalık, bir tür (mesela, Recaizade'nin Araba Sevdası'ndaki Bihruz Bey tipinde görüldüğü gibi) züppelik olarak değil, doğrudan doğruya modernleşmenin zihnî arkaplanını yeniden inşa etme bağlamında bir 'kavram tarihi' olarak ele alınmaktadır. Bu kitabın yazarına göre alafrangalık kavramının tarihi modernleşme, Oryantalizm, rasyonalite (ve dolayısıyla, Aydınlanma) kavramlarının alımlanış biçimleri ile üstbelirlenmiş (overdetermined) bir tarihtir ve Osmanlı-Türk alafrangalığının, bu üç temel koyucu kavramın karşılıklı ilişkilerinin belirlediği bir problematik olarak okunması gerekir. Kitabımızın tezi, kısaca şudur: Alafrangalık, Oryantalizm olarak alımlanıp temellük edilmiş olan (Batı) modernizmin(in), rasyonel ve Aydınlanmacı bir dönüşüm olduğunu zannetmekten ibaret bir'yanlış bilinçlenme'dir...

Bu tezi kanıtlayabildim mi? Bilmem; - ama, her zaman söylediğim gibi, gayret bizden, tevfik Allah'tandır

Ayaspaşa, 5 Eylül 2009 Hilmi Yavuz

Aydınlanma Nedir?

'Aydınlanma nedir?' Immanuel Kant'ın sorusu buydu ve o Aydınlanma'nın 'insanın ergin olmayış' durumundan çıkması, aklın yol göstericiliğine başvurması anlamına geldiğini bildiriyordu. Aydınlanma 'Akıl Çağı'ydı, evet ama hangi akıl?

Edgar Morin'in *Amour, Poesie, Sagesse (Aşk, Şiir, Bilgelik)*1 kitabında 'bilgelik' bağlamında 'rasyonalite' ve 'rasyonalizasyon' kavramlarına getirdiği açıklamalar bu konu için önemli. Morin, bu iki kavramı birbirinden ayırarak işe başlıyor. 'Rasyonalite', söylemle söylemin objesi arasındaki upuygunluğu araştırır ve bu upuygunluğu doğrular, Morin örnek vermiyor; ama biz söylemle, söylemin objesi arasındaki upuygunluğun empirik bir olgu olduğunu ortaya koyabiliriz. Mesela, 'dışarıda yağmur yağıyor' (söylem) ile dışarıda gerçekten yağmur yağıyor olması (söylemin objesi) bir upuygunluk olmalıdır. Bu upuygunluğu da gözlemle (empirik olarak) araştırır ve doğrularız. 'Rasyonalizasyon' ise, belki de Freud'un tanımıyla, bir tür 'delilik'tir: Deneysel (empirik) ya da gerçek dünyada olup bitenlerle ilişkilendirilerek değil ama kurucularının kutsallaştırılmış (sacralise) sözü ile ilişkilendirilerek doğrulamadır.

Edgar Morin, *aşk şiir , Bilgelik*, Om Yayınevi, İstanbul, 1999.

Kuşkusuz, bu iki kavramın akıl (raison) ile ilişkisi var. Morin, Aydınlanma'nın 'akıl' kavramını son derece belirsiz bir tarzda sunduğu kanısındadır: Bir yanda eleştirel (kritik), kuşkucu bir rasyonalite (mesela, Voltaire'in, Diderot'nun 'akıl' kavramı); öte yandaysa, Robespierre'in kültleştirdiği, neredeyse dogmalaştırdığı bir Tanrıça Akıl'a dayalı rasyonalizasyon! İkincisine, yani Robespierre'in dile getirdiği türden 'akıl'a ben, 'Jakoben akıl' diyorum. Ama ister eleştirel akıl, ister Jakoben akıl olsun, 'aklı (rasyonel) olmayı, hiçbir zaman aklîliğin (rasyonalitenin) sınırlarını ve dünyada gizemin de payının bulunduğunu' anlamak biçiminde yorumlamamışlardır. Morin'in dediği gibi, "Aklîlik, harikulade bir araçtır, ama insan zihnine fazla gelen şeyler de vardır. Yaşam, aklîleştirilemeyenle aklîliğin bir karışımıdır."

Demek ki Aydınlanma söylemi, yansız bir okumayla bize (Morin'in dediği gibi) ikili bir metin sunuyor: Rasyonalitenin 'akıl't, yani, eleştirel, kuşkucu ve elbette yanılsanabilirlik üzerine inşa edilmiş olan açık metin ve rasyonalizasyonun 'akıl'ı, yani, kutsanmış ve yanılsanma/. lık üzerine inşa edilmiş olan dogmatik, kapalı metin. Morin, Voltaire'in 'akıl'dan anladığı ile Robespierre'in 'akıl'dan anladığının birbirinden çok farklı oluşuna dikkati çekiyor böylece. Aydınlanma'nın bu ikili konumu, bu dialojiği üzerinde düşünmeye çağırıyor bizi...

Morin'in bu açıklamalarının Türkiye'de Aydınlanma'nın alımlanış tarzına ilişkin olarak çok önemli uyarılar taşıdığını düşünüyorum. Önemli, evet ve şundan: Türkiye'de Aydınlanmacılar, 'akıl'ı, Voltaire'in ve Diderot'nun anladığı gibi bir rasyonalite olarak değil, neredeyse Robespierre'in anladığı gibi bir tür rasyonalizasyon olarak almışlardır. 'Akıl'ın bir eleştirel (Morin'in deyişiyle, bir 'rasyonalite') olduğu göz ardı edilmiş; 'akıl' kutsanıp eleştiriden masun kılınarak bir dogmatik akıl (Morin'in deyişiyle, bir 'rasyonalizasyon') kertesine düşürülmüştür. Şurası kesin: Türkiye'de bugün Aydınlanma'yı savunanların (başta İlhan Selçuk), bu anlamda bir kavram kargaşasının kurbanı olduklarını düşünmek için yeterli nedenler vardır.

Oysa Edgar Morin ne diyor? Şunu: "XVIII. yüzyıl (Aydınlanma Çağı, H.Y.) için din, rahiplerin bir icadı, halkı aldatmak için bulunmuş bir hile idi. Bu yüzyıl (XVIII. yüz-yıl) din'e duyulan ihtiyacın derin köklerini, özellikle de necat ihtiyacını anlayamamıştır."

Açık zihinli bir Fransız entelektüeli ne diyor, bizim Aydınlanmalarımız ne diyor? Men çi guyem, tamburem çi guyed! Morin, XVIII. yüzyıl (Fransız) Aydınlanma'sını, 'din'e duyulan

İhtiyacın derindeki köklerini' anlayamamış olmakla itham ederken şunu demek istiyor: Aydınlanma söylemi, giderek, Voltaire'in, Diderot'nun öngördüğü rasyonalite hedeflerinden sapmış; Robespierre'in 'tanrılaştırılmış akıl'ını Aydınlanma söylemine hâkim kılmıştır. Kültleştirilmiş, kutsanmış ve tek yo! gösterici tayin edilmiş olan akıl, insana kılavuzluk eden (ve elbette 'necat' ihtiyacına cevap veren) öteki söylemleri dışta bırakacak biçimde temellendirilmiştir. Halbuki ne Voltaire'in, ne de Diderot'nun amaçları buydu! Onlar, tıpkı Morin gibi, dinin ve 'necat' (salut) ihtiyacının bilincinde olan aydınlardı; keza Tanzimatçı Osmanlı aydınları da! Bugünün Robespierre'leri gibi değil! Baksanıza, ortalık küçük küçük Robespierre'ciklerden geçilmiyor!

insan aklının yol göstericiliğiyle dünyanın gizeminin bütünüyle çözümlenemeyeceğinin anlaşılması için Avrupa'nın XIX. yüzyılını, Romantik Çağı beklemek gerekmiştir; - Isaiah Berlin'in 'Aydınlanma'ya en açık, şiddetli ve eksiksiz bir biçimde savaş açan ilk kişi' olarak tanımladığı Johann Georg Hamann'dan David Hume'a uzanan Romantik gelenek! Dünyanın gizemi ya da büyü, aklileştirilemeyen neyse, onda aranmalıdır. Hume, şeylerin varlığını kanıtlayabilmenin mümkün olmadığını, onun için de dünyayı, akılla kanıtlanabilir bir bilgi sorunu olarak değil, Berlin'in deyişiyle bir 'inanma sorunu olarak' ele almak gerektiğini savunmuştur. Berlin onaylamasa da Carl Becker, 'evreni oluşturan ve aklın kavrayıp uyarınca yaşayabildiği sıkı mantıksal ilişkiler ağının gerçekten var olmadığını göstermekle' Hume'un, 'bütün Aydınlanma konumunu havaya uçurduğunu' öne sürmekte haklıdır.

Aydınlanma, totaliter bir tasarıma mı dayanmaktadır? Aydınlanma, totalitarizmin meşrulaştırıcı mekanizmalarını mı üretiyor? Michel Foucault, Gözetleme ve Cezalandırma'da, Merquior'un deyişiyle 'insanoğlunu özgürleştirmeye ilişkin soylu ideallerin altında, yeni ahlak terimLeri(nin), geleneksel toplumlarda olduğundan çok daha büyük bir toplumsal denetim düzeyi sağlayacak biçimde tanımla(ndığını) gösterir.2 Kısaca Aydınlanma'nın özgürlük vaadi ya da ütopyası, düpedüz bir tahakküm, bir gözetleme ve cezalandırma mekanizması üretmiştir, Amaç, boyun eğdirme yoluyla uysal insanlar (homo docilis) yetiştirmektir: İtaatkâr, boyun eğmiş insanlar! Foucault, Aydınlanma'nın sözümona özgürleştirici yaklaşımının nasıl bir 'iç karartıcı ütopya'ya dönüştüğünü şöyle anlatır: "[Aydınlanma] insanlar üzerinde iktidar uygulamanın genel bir reçetesini, [...] bedenlere, düşüncelerin denetimi yoluyla boyun eğdirilmesini sunar." İnsan yaşamı ile bedeninin en ufak ayrıntılara kadar denetlenmesi!..

J.G. Merquior, Foucault, Afa Yayınlan, İstanbul, 1986.

Foucault cezaevlerinin, bu bağlamda en çarpıcı uygulama alanı olduğu kanısındadır. Karanlık zindanların yerini, yirmi dört saat aydınlatılan cezaevi hücreleri almıştır. Cezaevleri, 'toptan ve kesintisiz gözetime dayalı düzen yerleri' haline gelir. Aydınlanma'nın simgesi, Bentham'ın bir cihannüma gibi 360 derecelik gözetleme sağlayan 'Panoptikoi'udur artık... Amaç, disiplinli bir toplumdur.

Mükemmel bir toplum inşa etme, Aydınlanmaaların hayali idi. Ama Foucault, Aydınlanma çağında 'askerî bir toplum hayali'nin de söz konusu olduğunu bildirir bize. Bu hayalin temel kaynağı, Foucault'ya göre, doğal durum değil, bir makinenin titizlikle kurulmuş çark dişlileri metaforuyla dile getirilmiş olan disiplin durumudur, 'Askerî toplum hayali'nin temelinde, Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi değil, 'sürekli baskılar' yatmaktadır.

Özetle Aydınlanma, uysal bir tebaadan oluşan disiplinli bir toplum inşa etme idealiyle sonuçlanır. Belki de, Aydınlanma'nın gerçek akıl'ı Voltaire ya da Diderot'nunki değil de

Robespierre'in 'Jakoben akıl'ıdır. Çünkü Foucault'nun deyişiyile 'askeri bir toplum hayali', ancak aklın dogmalaştırıldığı ve tastamam bu nedenle, yani dogmalaştırıldığı için, o dogmaları dayatan gözetleyici, cezalandırıcı, baskıcı ve disipline edici bir projeyle mümkün olabilir. Bunun da adı, düpedüz, evet düpedüz, totalitarizmdir!

Yanlış değil: Aydınlanma'nın Jakoben bir totalitarizm ürettiği çok görülmüştür...

Aydınlanma, Batı-Dışı Kültür ve Özne

Türkiye’de Aydınlanma düşüncesi, temelli ve ciddi bir eleştirisi yapılmadan, bir ‘dogma’ olarak kabul görmüşe benziyor. Daha somut bir ifadeyle söylersem, Türkiye’de Aydınlanma, bir ‘dogma’yı temellendiren bir başka ‘dogma’ olma işlevini taşıyor; - kısaca, işlevi bundan ibaret!

XVIII. yüzyıl Avrupa düşüncesinin bu büyük dönüşümünün (‘büyük dönüşüm’ nitelemesi, Paul Hazard’ın) Türkiye’deki alımlanış biçimi, gerçekten çok hazin! Hazin, çünkü Aydınlanma’ya sahip çıkmak, Avrupa düşüncesine, Batılılaşmaya ve modernleşmeye sahip çıkmak adına yapılmaktadır! Bu nedenle de, Türkiye’de Aydınlanma’ya sahip çıkma iddiasını taşıyanların, bu ‘sahip-çıkma’yı eleştirel bir zihinle irdelemek yerine, onu eleştiriye kapalı tutmaktan; Aydınlanma’yı sanki insan düşüncesinde her türlü eleştiriden vareste, daha da ötesi olmayan, nihai bir düşünce olarak konsolide etmekten yana olduklarını tespit etmekle işe başlamak gerekiyor. Yanılmıyorum: Türkiye’de Aydınlanma bir ‘dogma’, Aydınlanmacılık da bir dogmatik düşüncedir. Eleştiri kabul etmeyen, akli en temel koyucu özelliği olan eleşbriden tecrid eden, dolayısıyla da akli ‘dogma’ya dönüştüren, donmuş bir düşünce!

Bizim anlı şanlı Aydınlanmacılarımızın, Michel Foucault’nun, yeniden Aydınlanma düşüncesine dönüşü bir ‘tehlike’ (evet, bir tehlike!) olarak gördüğünden haberleri var mı? Foucault, Aydınlanma’ya dönüşü, bir ‘eurosanztrizin tehlikesi’ olarak görüyordu. Eurosanztrizm, ya da Avrupa-merkezcilik!

Evet, Aydınlanma, Avrupa merkezli bir düşüncedir. Mark Foster, Critical Theory and the Poststructuralism’de*, XVIII. yüzyılın Aydınlanma filozoflarının (ve bugün de, Jürgen Habermas’ın) Avrupalılık durumunu, ‘evrensel’ bir durum olarak empoze ettiklerini belirtir: Avrupalı entelektüel, ‘akıl’ı keşfedip insanlık adına konuşmaya başlamıştır. I’oster şöyle diyor: “Felsefecilerin aklın apaçık (self-evident) doğrularını dile getirirkenki masumiyetleri, Avrupa’nın gücünün dünyaya yayılışındaki zorbalıkla bütünleşir.”

Demek istediğim şudur: Avrupa dışına yayılan Aydınlanma düşüncesi, oralarda Aydınlanma’yı tartışmaya ya da açık zihinle eleştirmeye asla yanaşmayan taraftarlar bulurken; Avrupa, kendi entelektüel ürünlerinin (ve bu arada, elbette Aydınlanma’nın) mutlaklığını değil, izafiliğini dile getirmeye başlamıştır. Michel Foucault, sadece bir örnek! Elbette başkaları da var...

Yukarda da belirttim: Aydınlanma düşüncesi, yirminci yüzyılda dogmatizmini Habermas’la konsolide ediyor. Habermas, Aydınlanmacı özneyi rasyonel, özerk bir birey olarak inşa eder. Modernitenin dayattığı bu (Aydınlanmacı) rasyonel ve özerk bireyi temel alan ‘özne’ konseptinin hangi iktidar teknolojilerini meşrulaştırdığını göstermekse Michel Foucault’ya düşmüştü. Deliliğin, emeğin, suçlunun, bu rasyonel ve özerk öznenin buyurgan ve dayatmacı zorbalığına nasıl maruz kaldığını, Avrupa’nın ve

Mark Poster, Critical Theory and the Poststructuralism, Cornell University Press, New York, 1989.

Aydınlanmacılarının güzüne soka soka anlatır Foucault... Aydınlanma’dan bu yana gadre uğrayanlar, rasyonel ve özerk öznenin ürettiği iktidar teknolojilerinin gadrine uğrayanlardır. Aydınlanma’nın ‘öteki’ yüzü! Bu ‘öteki yüz’ü Foucault gösterir bize...

İşte tastamam bu nedenle, Foucault’nun 1970’lerde S. Hasumi ile yaptığı söyleşi4, can alıcı bir önem taşıyor. O söyleşisinde Foucault Batılı (zihinsel) araçlarla gerçekleşen

özgürleşmenin, Batı-dışı bir kültür ve bir uygarlığın keşfine yol açıp açmayacağını sorgular. Foucault'ya göre, böyle bir keşif muhtemel, halta mümkündür. "Böylece," diyor Foucault, "dünya, kapitalizmin oluşumuna özgü siyasal iktidar biçimlerinden ayrılması mümkün olmayan bu Batılı kültürden kurtulup özgürleşmiş (affranehir) olacaktır."

Şöyle diyor Foucault: "Kapitalist olmayan bir kültür; ancak Batı-dışında gerçekleşebilir. Dolayısıyla, kapitalist olmayan bir kültürü ancak Batılı olmayanlar icat edebilir." Şimdi Türk en teijansiyasına düşen, Batı-dışında gerçek-leştirilmesi mümkün olan bir kültürün nasıl icat edileceğini ve öznesinin nasıl inşa edileceğini düşünmektir.

Miclıd Koucault, Dits e t Ecrils (1954-10&8), dit II (1970-1975), NRF, Editions Gallimard, Paris, 1994.

Aydınlanma, Edebiyat ve Irkçılık

XVIII. yüzyıl Avrupa Aydınlanması'nın, 'ırkçılığın icadı'nı meşrulaştırıcı argümanlar üreten felsefî yaklaşımları olduğunu biliyoruz. Robert Bernasconi'nin *Irk Kavramını Kim İçad Etti*5 adlı kitabı, Aydınlanma'nın büyük filozoflarının (Kant, Locke, Voltaire) 'ırkçılık'ı temellendirmede ki çabalarını gösterir. Irkçılık, felsefî düşünce alanında olduğu kadar, edebiyat, özellikle de edebiyat tarihi ve edebiyat eleştirisi alanında da boy gösteriyor. Bunun açık seçik örneklerini oryantalist Batılı edebiyat tarihçilerinin eserlerinde, etraflıca görmek mümkün. Hemen belirtmeliyim: Aydınlanma'nın 'ırkçı' kökenli Oryantalizmi, özellikle Osmanlı edebiyatının okunmasında başat bir okuma biçimidir. Bunun en tipik örneği de E.J.W. Gibb'in *Osmanlı Şiiri Tarihi*?... Bakınız, Gibb ne diyor: "Osmanlıların mensup oldukları ve yaltuz Garp ve Şark Türklerini değil, Tatar ve Türkmen ismi verilenleri, hatta Moğolları da ihtiva eden o büyük ırk, şahsi dehasının damgasını taşıyan hiçbir din, felsefe ve yahut edebiyat vücuda getirmemiştir. Çünkü bu ırkı» hakiki

5 Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti*, çev. Nazlı Ökten Tendü Meriç, İsmail Esirer, Zeynep Direk, haz

Zeynep Direk, *Metis Yayınları*, İstanbul, 2000, 6 E.J.W. Gibb, *Osmanlı Şiiri Tarihi*, çev. Halide Edip Adivar, I

Cilt, I. kitap, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943,

dehası, tasavvur ve tahayyülden ziyade, hareket sahasında kendini göstermiştir.

Türkler ve Türk ırkına mensup olanlar, her şeyden evvel askerdirler." Gibb, Türklerin] 'ırklarının hakiki dehasını ifade edebilecek bir edebiyat yaratamamış ol|duklarını]' öne sürer ve Divan şiirini, 'İranlıların Türklere takdim ettikleri ve onların ırklarının hususiyetine birçok bakımdan aykırı olmasına rağmen, başka bir edebiyat tanımadıkları için bütünüyle kabule mecbur oldukları' bir şiir olarak nitelendirir. Dahası, Gibb'e göre, "Türk ruhu Türk şiirinde (Divan şiiri kastediliyor, H-Y.) dört yüz seneye yakın bir müddet devamınca, adeta dilsiz, İran'ın mütehakkim dehası huzurunda mefluç bir hale gelmiştir."

Görülüyor: Gibb, Türk ırkının bir edebiyat meydana getirebilecek niteliklere sahip olmadığını; bu ırkın özelliklerinden birinin de 'sadakat' olduğunu, o nedenle dört yüzyıl, tıpkı Selçuklu Türkleri gibi İran edebiyatını taklit ettiğini bildirir, Gibb'in öne sürdüğüne göre, Selçuklu Türkleri de 'aslen Osmanlıların ecdadı gibi iptidai bir Tatar kabilesine mensuptular. Bunlar on birinci asrın ortalarına doğru bütün İran'ı fethetmişler ve ekseriyetle vaki olduğu gibi, bu iptidai fatihler, istila ettikleri medeni halkın harsını (kültürünü, H.Y.) benimsemişlerdi(r).' Türkler, ister Selçuklu ister Osmanlı olsun, Gibb'in kanaatince, 'iptidaidirler (ilkeldirler, H.Y.) ve İran gibi 'medeni'lerin kültürünü benimsemek durumunda kalmışlardır.

Gibb'in, iptidai/medeni (ilkel/uygar) ayrımı, İngiliz işlevsele! (fonksiyonalist) antropolojisinin temel koyucu kavramlarıdır. Bu ayrımın, ırkçılığı, ırkçılığa dayalı sömürgeciliği meşrulaştırmaya yarayan argümanların üretilmesine zemin hazırladığını biliyoruz; - bu argümanların edebiyat ve genelde entelektüel hayata ilişkin ideolojik söyleminin Oryantalizm olduğunu da! Gibb, 'iptidai' bulduğu Türk ırkını, 'tasavvur ve tahayyülden' yoksun bulmakta, 'medeni' İranlıların kültürünü kabul zorunda kaldıklarını öne sürmekle ve dört yüzyıl boyunca da sadece 'taklit'ten ibaret bir edebiyat ortaya koyduklarını söylemektedir.

Bu kadar mı? Değil elbette! Gibb, ırkçılığını daha da ileri götürerek, Osmanlı devleti kuruluncaya kadar bir 'Türk edebiyatından söz edilemeyeceği iddiasındadır: Şöyle diyor: "O

zamana kadar edebiyat ismine layık bir şey yoktu. Bir Türk yazı yazmak istediği zaman, edebî bakımdan ehemmiyeti olmayan birkaç istisna hariç, Fars lisanını kullanırdı. Bundan sonra Osmanlı Türkleri dünyaya kendi dilleriyle hitap etmeye karar verdiler: Fakat bu iptidai (vurgu benim, H.Y.) ve yerli kabile lehçeleri kargaşalığından edebî bir lisan çıkarmak nasıl mümkün olabilirdi?" Gibb'in ağzında gevelediği düpedüz şu: Zavallı Türkler! Irk olarak 'iptidai' olan bu güruhtan başka ne beklenirdi ki!

Demek öyle! Gibb'e kimse sormadı mı: Yunus Emre'nin Türkçe yazdığı şiirler, 'iptidai ve yerli bir kabile lehçesi' ile mi yazılmıştı? Osmanlı'ya gelinceye kadar bir 'edebî lisan'dan söz etmek mümkün değil miydi? Türkler 'ırk' olarak 'tasavvur ve tahayyülden' yoksun mu idiler? Divan şiiri, İran'ın 'mütehakkim (buyurucu) dehası' karşısında dört yüzyıl 'mefluç' (felçli) bîr şiir miydi? Daha neler!

Doğrusu ya, Oryantalist bir utanmazlık anıtı olan Osmanlı Şiiri Tarihi yazarına, bu soruları Halide Edip'in sormasını beklerdim; - ama sormuyor, maalesef!

Irkçılık, Ulusçuluk, Kafatasçılık

Edebiyat alanında 'ırk' kavramını, 'çevre' ve 'zaman' kavramlarıyla birlikte, eleştirel pratiğin kuramsal temel koyucularından biri olarak konumlandıran, Fransız eleştirmen Hippolyte Taine olmuştur. Taine'nin Histoire de la Littérature Anglaise (İngiliz Edebiyatı Tarihi) adlı kitabının 'Giriş'inde, 'ırk', 'çevre' (veya 'ortam') ve 'zaman'ın (veya 'an'ın ya da 'dönem'in), 'düşünce ile duygu' gibi ruhsal durumlara biçim veren genel kavramlar olduğunu bildirir bize. Burada Taine'nin kimi defa 'zaman', kimi defa da 'an' ya da 'dönem' diye Türkçeye çevrilen kavramının Fransızcasının 'moment' olduğunu hatırlatalım. J.C. Carloni ve Jean-C. Filloux'nun Eleştiri Kuramları'ndas belirttiklerine göre "Irk, 'genel olarak mizaç ve bedensel yapının belirlediği özelliklere bağlanan, doğuştan gelme ve kalıtımsal (ırsî) tinsel (ruhsal) eğilimler bütünü'dür; çevre, 'bir halkın içinde bulunduğu koşulların tümü'dür; ve gelişimi içinde bir halkın tininin (ruhunun) eriştiği nokta' zaman'dan ayrılamaz."

Başta Ahmet Şuayb olmak üzere, Servet i Fünun dönemi eleştirmenlerini, Saint-Beuve ve ile birlikte derinden etkilemiş

7 Hippolyte Taine, Histoire de la Littérature Anglaise, Librairie Hachette. 8 J.C. Carloni ve Jean-C. Filloux, Eleştiri Kuramları, çev. Tahsin Yücel, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2000.

olan Taine, 'ırk' kavramını, bir edebiyat ürününün temellendirilmesinde başköşeye yerleştirir. Dikkat edilirse 'ırk', 'bedensel yapının belirlediği özellikler'e bağlanan 'ırsî ve ruhsal eğilimler bütünü' olarak tanımlanmaktadır. Berna Moran her ne kadar Edebiyat Kuramları ve Eleştiri'de^{1*}, Taine'in 'ırk derken, [...] biyolojik üstünlük kaygılarına bulaşma[dığını]' ve daha çok, 'bir ulusun, ulusal özelliklerini kaste[ttiğini]' üne sürüyor olsa da, 'ırk' kavramı ile 'ulusal özellikler' arasında büyük farklar vardır. Bir ulusun karakteristik özellikleri, o ulusun üyelerinin 'doğuştan gelme' ya da 'ırsî özellikleri değildir. Moran, Taine'densöz ederken, 'ulusal karakter[in], bir toplumun insanlarında doğuştan mevcut özellikler[i] olduğunu bildiriyor Oysa değildir! 'ırsî ya da ırksal olan, tanımı gereği, 'doğuştan'dır; 'ulusal' olansa, sonradan edinilir.

Gerçi 'ırk' kavramını 'ulusal-olan' anlamında kullananlar da görülüyor. Mehmet Akif'in "Sana yok, ırkıma yok izmihlal" dizesindeki 'ırk'tan, bir etnisiteye, Türklük'e atıfta bulunulduğu açıktır. Akif, hiçbir zaman, bir ırkçı ya da kavmiyetçi olmamıştır. Zira ırkçılık, bir etnisitenin, öteki etnisiteler üzerindeki üstünlüğü ve bu üstünlüğün kafatası ölçme gibi birtakım sözde bilimsel yöntemlerle kanıtlanabilirliği iddiasıdır, - yoksa bir etnisiteye salt atıfta bulunulması değil!

Muzaffer Şerif Başoğlu'nun, 1943'te yayımlanan Irk Psikolojisi¹⁰ başlıklı bir kitabı var. 1944 Tevkifatı ile önü kesilen ırkçı düşüncelerin dolaşımında olduğu yıllar! Başoğlu, kitabının Giriş bölümünde, bir toplumun 'ulusal

Berna Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999. 10 Muzaffer Şerif Başoğlu. Irk Psikolojisi, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1943.

özellikleri' ile o özelliklerden yola çıkarak, bir etnisitenin üstünlüğünü kanıtlamak için kullanmak anlamında 'ırkçılık' arasındaki farkı şöyle belirtiyor: "Muhtelif milletlerin muhtelif cemiyet kuruluşu, tarih ve kültür şartları altında hiç şüphesiz kendine mahsus hususiyetleri ve orijinal kültür tezahürleri vardır. Muhtelif milletler, tarihlerinin ve coğrafyalarının durumuna göre, kültür seviyesi ve başarısı bakımından muhtelif inkişaf safhalarında bulunuyorlar. Irkçılar, bundan derhal büyük neticelere sığıyorlar. Zeka, karakter, mizaç, kavrayış, sanat kabiliyeti gibi

psikolojik hususlarda bazı milletlerin değişmez bir surette ırken üstün yaratılmış olduklarını, büyük bir velvele ile ortaya sürüyorlar.”

Oryantalizm ile tarih arasındaki fark da buradadır: Oryantalizm, bir ırk'ın ötekenden üstün olduğunu meşrulaştırma aracıdır; tarih ise, bir toplumun ulusal özelliklerini ortaya koymanın...

Daha başından şunu belirtmek gerekiyor: Irkçılık, Avrupa kökenli bir kavramdır ve Robert Bernasconi'nin Irk Kavramını Kim İcat Etti adlı kitabında da belirtildiği gibi, “Irk teriminin ilk defa çağdaş anlamıyla XVII. yüzyılın sonunda kullanıldığı üzerinde genelde uzlaşmıştır.” Her ne kadar ‘ırk’ kavramını ilk defa François Bernier kullanmışsa da, Bernasconi, ‘ırk kavramına daha önce sahip olmadığı entelektüel tutarlılığı veren ilk düşünür[ün]’ Kant olduğunu bildiriyor.

Irkçılığın, kölecilikle temellendirilmesi de yine Avrupa kökenlidir. Gerçi, mesela Locke gibi bazı Aydınlanmacı düşünürlerin kölelik kurumunu savunduğunu, ama yine Locke'un, köleliği, Chris Harman'ın da belirttiği gibi, ‘ırkçı-olmayan’ gerekçelerle meşrulaştırdığı da biliniyor. Bernasconi sözünü etmese de, Hume'un ‘ırkçı düşünceleri onayladığını, buna karşılık köleliği ‘barbarca’ bulduğunu, yine Chris Harman'dan öğreniyoruz.

Bütün bu bilgiler, bizi ırkçılığın, Avrupa-merkezcilik ve Oryantalizmle birlikte, bir XVIII. yüzyıl fenomeni olduğunu gösteriyor;-bir başka deyişle, ırkçılığın, bir Aydınlanma Çağı fenomeni olduğunu! Bakınız, Bernasconi'nin deyişle, ‘ırk kavramını güvence altına almak için, kendisi üzerine yazılmış eserlerde görülebileceğinden çok daha fazla enerji sarfeden’ Kant da, ‘ırkçı düşünceleri onaylayan’ Hume da, Aydınlanma'nın önde gelen filozofları değil midir?

Irkçılığın desteklenmesinde Fransız Aydınlanmacıların durumu da, Kant ve Hume'dan farklı değildir. Voltaire'in de ırkçı düşünceler taşıdığını Jonathan Israel'in Enlightenment Contested adlı çalışmasından öğreniyoruz. Israel, Fransız Aydınlanmasının ‘ılımlı’ sayılabilecek kesimi ile (Voltaire), daha ‘radikal’ kesimi (Diderot) arasında farklar görüldüğünü; Voltaire'in ırkçılığı onaylıyor olmasına karşılık Diderot'nun ırkçılığı, kolonyalizmi ve köleciliği kesinlikle reddettiğini ve sömürgeleştirilmiş olan halkların haklarını elde etmek için savaşmalarının meşruluğunu savunduğunu öne sürüyor,

Bernasconi de Voltaire'in ırkçılığı üzerine şunları söylemektedir: “Voltaire, Afrika konusunda eleştireldi. Hiyerarşik bir model önerdi; bu model içinde Siyahlar en üstte yer almıyorlardı kuşkusuz, ama dahası, alenen aşağı

11 Jonathan Israel, Enlightenment Contested, Oxford University Press, Oxford, 2006.

ğılanarak maymunlarla istirdiyelerin üstüne yerleştirilmişlerdi.”

Aydınlanma'nın ırkçılığı kışkırtan negatif bir söylem ürettiği konusundaki öne sürüşler, çoğunlukla postmodern ve postkolonyal bir tavır olarak reddedilmeye kalkışlsa da, bu meselenin öyle basitçe geçiştirilmesi söz konusu değildir Doğrudur: Avrupa-merkezcilik'in (Eurocentrism), kolonyalizmin ve ırkçılığın Aydınlanma kökenli olduğuna ilişkin görüşler, postmodern ve postkolonyal bir tavır olarak öne çıkıyor ama bu; ırkçılık, Avrupa-merkezcilik ve kolonyalizmin, Aydınlanma düşüncesi ile ilişkisi olmadığı anlamına gelmez.

Kafatasçılığa gelince, kafatası ölçümünün de bir XVIII. yüz-yıl olgusu olduğunu anımsatayım: Camper'in kafatası ölçümleri! J.G, Herder'in, Ideenzur Philosophie der Geschichte der Menschheitinden¹² aktarıldığına göre, ‘Avrupalıların kafatası ölçülerinin doğanın yaratımının çeşitlerini sözde ayırt etme aracı’ olduğu kanısındaydı; ‘çünkü bu ölçüleri in] insanlarda

güzelliğın en mükemmel biçimine yaklaştığını düşünüyordu

Dolayısıyla kafatasçılığı, tıpkı ırkçılık gibi 'icat eden' de Avrupa'dır ve elbette XVIII. yüzyılın Aydınlanmacı Avrupası! Ama öte yandan, kafatasçılığın Türkiye'de de uygulanışına tanık oluyoruz. Şaşırtıcı ama gerçek: 1932 yılında, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekaleti'nce düzenlenen Birinci Türk Tarih Kongresi'nin ikinci oturumunda, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti azasından ve Musiki Muallim Mektebi tarih muallimi Afet İnan Hanım, "Tarihten Evvel 12 Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Leipzig, 1841. ve Tarih Fecrinde" başlıklı tebliğini sunar Afet Hanım bu tebliğinde, Orta Asya'nın 'otokton' (yerli) halkının âri ırka mensup Türkler, dillerinin de Türkçe olduğunu öne sürdükten sonra şu tespiti yapar: Ari ırkın kafatası, brakisefal tip kafa tasıdır!

Afet Hanım'dan sonra İstanbul Darülfünunu Tıp Fakültesi Antropoloji Müderris Muavini (Doçent) Dr Şevket Aziz Kansu söz alır. Dr. Kansu nun, "Büyük şefim' diye başlayan konuşması (Konferansı Reisicumhur Cazi Mustafa Kemal Paşa da izlemektedir) Afet Hanım'ın tebliği üzerinedir ve özeti, kendi ifadesiyle, şudur: "Anadolu, brakisefal, buğday renkli veyahut beyaz, güzel, bazen mavi gözlü ve kumral bir ırk tarafından iskân edilmiştir. Bu ırk Orta Asya'dan geliyor,"

Dr. Kansu, Türklerin, 'Alp insanı olarak adlandırdığı âri ırktan brakisefal kafatasına sahip olduklarını kanıtlamak için, dikkat edilsin, şunları söylemektedir: "Keza diyeceğim ki, ilim metodla yapılır, İlim, metodun mahsulüdür. (...) Bendeniz, Anadolu'da gezdiğim zaman ne kadar saf, güzel, velut Türk ırkına tesadüf ettim. Aldığını ölçüler, morfolojik karakterler, bu kanaatimi sarsılmaz imana dönüştürdü,"

Dr, Şevket Aziz Kansu, üç gün sonra, bu defa kendi tebliğini sunmak üzere kürsüye çıkacak ve bir önceki konuşmasının da sözünü ettiği 'ölçüler ve morfoloji karakterler'den neyi kastettiğini, "Türklerin Antropolojisi" başlıklı tebliğinde açıkça dile getirecektir; - şöyle (Birinci Türk Tarih Kongresi tutanaklarından aynen ve harfiyen aktarıyorum,

H,Y): "1929 senesinde ilk antropolojik tetkiklerime başladığım zaman 25 Türk kadını ve 25 Türk erkeğinin kafasını

ölçtüm. Hu ölçülerin vasatisini (ortalamasını) Fransızların kafa ölçüleriyle mukayese etmek istedim.""

Dr. Kansu bu 'iki etnik grubun sefalometrik (kafatası ölçüleri) mukayesesi'nin sonuçlarını bildirir ve bununla da yetinmez, Türk ırkının 'brakisefal, ince burunlu, vasati ve vasatiden uzun boylu, buğday renkli yahut kumral' Alp tipine mensup olduğunu kanıtlamak için, sahneye bir aile yi de çıkarır. Devamını Dr. Kansu'danı dinleyelim:

"Ankara'nın biraz şimalinde Bağlum köyünden Aptullah'ı, kadını ve küçük yavrusunu takdim ediyorum. İşte halis dağlı adam, Alp adamı, Türk adamı. (Alkışlar.)

Aptullah, koyu olmayan gözlere, buğdaydan daha açık kumral bıyıklara ve beyaz bir tene sahiptir. Fakat işte yavru lan, saçları altın renkli olan bu yavru Türk ırkına mensuptur. (Alkışlar.) İşte Alp adamı. Orta Asya'dan gelmiş olan adam, bizim ecdadımıza bağlı olan adam. (Alkışlar.)"

İnsanın havsalası almıyor, değil mi?

13 Birinci Türk Tarih Kongresi Tebliği, 1932.

Ezberci Eğitim, Skolastik Düşüncenin Değil; Aydınlanma'nın Bir Sonucudur

Hukuk demek, kanun demek değildir Hukuk fakültesinde öğrenciyken Ord. Prof. Dr.

Hıfzı Veldet Velidedeoglu, sınıfta, bize bir 'Larousse Mehmet' hikâyesi anlatmıştı. Mehmet adında bir arkadaşı Fransızca öğrenmek için, Fransızların o ünlü Grand Larousse Ansiklopedisi'nin ciltlerini (sanırım 24 cilttir!) ününe çekmiş, ilk cildinin ilk maddesinden başlayarak ezberlemeye koyulmuş, Larousse baştan sona ezberlerse, Fransızca öğreneceğini sanıyormuş Mehmet...

Velidedeoglu da, Medeni Hukuk'u öğrenebilmek için. Medeni Kanun'u ezberlemenin bir anlamı olmayacağını; çünkü nasıl Fransızca öğrenmek Grand Larousse'u baştan sona hatmetmek demek değilse, Medenî Hukuk'u öğrenmenin de Medeni Kanun'u ezberlemek anlamına gelmediğini söylemişti...

Şimdi bunu neden hatırladım? Bu, acaba 'ezberci eğitim' dediğimiz yanlış ve sakim eğitimin bize dayattığı bir şey olmasın? Ezberlemenin, din eğitiminin bir gereği olduğundan, dolayısıyla da ezberci eğitimin dinî eğitimin 'olmazsa olmaz' koşulu sayılmasından mıdır? Dinî eğitimin kural ve yöntemlerinin, şekiller eğitim alanına taşınmasının sonucu mudur, ezberci eğitim?

Eğer böyleyse, mesele, din eğitiminin de sadece ezberlemekten ibaret olduğu gibi fevkalade vahim bir skolastik hatadan kaynaklanıyor. Nasıl ki bir dili öğrenmek, bir hukuk düzenini öğrenmek, sadece o dilin lügatini veya o hukuk düzeninin kanunlarını ezberlemekten geçmiyorsa, bir dini öğrenmek de o dinin kutsal kitabını ezberlemekten geçmiyor. Bir dil sadece onun lügatine (sözdağarına), bir hukuk da, sadece onun sözdağarı sayılabilecek olan kanun maddelerine indirgenemiyorsa; bir din de sadece onun kutsal kitabının lafzına indirgenemez. Din ve kanunlar, onların lafızlarından, lafızlarının ezberlenmesinden ibaret değildir çünkü. Kanunların bir 'mana'sı, bir ruhu olduğu gibi, kutsal kitabın da bir ruhu, bir manası vardır, islam'da tefsir ve te'vil geleneği de, kutsal kitabımız olan yüce Kur'an-ı Kerim'in sadece lafızdan ibaret olmadığını gösterir.

Dolayısıyla, bugün seküler eğitim alanında sıkça görüp şikayetçi olduğumuz ezberci eğitimi, din eğitiminin skolastik yani ezberci yöntemlerinin seküler alana bilinçdışı bir kalıntı (survivance) olarak taşınması ile açıklamak asla doğru değildir. Çünkü İslam veya herhangi bir semavî din, kutsal kitapların ezberlenmesi ile ne yetinmiştir ne de din bu ezberle hayata geçirilmek imkânını bulmuştur. Şunu söylemek istiyorum: Din, asla ezberci ve skolastik bir disiplin değildir. Yüce kitabımızın bizi sürekli 'taakkul ediniz!' diye uyarması bundandır.

Elbette ve ancak, Kitap'ın lafzı ile ruhu arasında bir çelişkiye düşmeden!..

Bakınız, aslında ezbercilik, bana göre elbet, skolastik düşüncenin değil, tam tersine. Aydınlanma (evet. Aydınlanma!) düşüncesinin bir veledizinasıdır. Nasıl mı, şöyle:

Büyük Fransız filozofu Jean-Paul Sartre'ın ilk romanı La Nausée'nin (Bulantı) kahramanı Roquentin, Marquis de Rollebon adında bir tarihî şahsiyet üzerine araştırma yapmak üzere halk kütüphanesine gitmektedir. Orada, sürekli olarak kitap okuyan birine rastlar ve merak eder. Hangi amaçla oradadır ve niçin sürekli alfabetik bir sırayla dizilmiş olan kitapları, o sıraya göre okumaktadır? Romanda 'otodidakt' (kendi kendini yetiştiren) adıyla anılan bu tip, Lucien Goldmann'ın Aydınlanma Felsefesi kitabından alıntılanarak söylersem, 'hicvedilen'

(satiric) bir karakterdir. Goldmann, 'otodidakt' karakterine yöneltilen hicvin, dikkat edilsin, 'Aydınlanma'nın temel inançlarından birine' karşı olduğunu söyler. Goldmann, Aydınlanma'nın bu temel inancını şöyle dile getirir: "Bilginin, ansiklopedi ve sözlükler aracılığıyla alfabetik olarak düzenlenmiş bölümler içinde aktarılabileceği inancı..."

Görülüyor: Hıfzı Veldet'in Fransızca'yı Gram! Ijtrousse Ansiklopedisi'ni 'A' harfinden başlayarak' ezberleyince öğreneceğini zanneden Larousse Mehmet'i ile bilgiyi, kütüphanede alfabetik sırayla dizilmiş kitapları 'A' harfinden başlayarak o sırayla okuduğunda elde edeceğini zanneden 'otodidakt'ı arasında hiç fark yok! İkisi de, skolastiğin değil, Aydınlanma ansiklopediciliğinin kurbanı!

rasyonalite krizleri

Rasyonaîte

Max Weber'e bakarsak eğer, modernliğin yolu rasyonalite-den (aklileşmeden) geçer, Modernliğin arkasındaki mantık, rasyonalitedir Kimileri, rasyonaliteyi sekülerleşmeyle eş anlamlı sayıyorlar ve modernleşmeyi bu yolla Aydınlanma geleneğine bağlıyorlar. Gerçekten de, Weber'le birlikte modernleşme projesinin aklileşme mantığını, dünyanın büyüden arındırılması (Entzauberung) üzerine temellendirme olasılığı vardır; ama bunun bütünüyle Batı'ya özgü olduğunu unutmamak koşuluyla!..

Türk modernleşmesi zihinsel olarak gerçekleşmemiş, gerçekleştirilememiştir. Allah'ın bildiğini kuldan saklamanın ne anlamı var: Türk modernleşmesi, kendi zihinsel muhtevasını oluşturamamıştır ve bunun nedeni, sekülerleşme işinde yaya kalmış olduğumuz varsayımı değildir. Türkiye'de sekülerleşme, geleneksel olandan modern olana geçişte, hiç de öyle belirleyici bir rol falan oynamış sayılmaz, Daha açık bir ifadeyle söyleyeyim: Modernleşmememizin nedeni, sekülerleşmemiş olmamıza bağlanamaz! Kemalizm'in sekülerleşme, yani 'dünyanın büyü- den arındırılması' doğrultusunda gerçekleştirdiği radikal müdahaleler modernleşmeyi, ota olsa olumsuz etkilemiş olabilir; yani modernleşmeyi değil; tersine, modernleşmemeyi hazırlamıştır, denebilir Sekülerleşme bu kertede radikal girişimlerle özel ve kamusal yaşamın ta içlerine kadar girmeseydi, modernleşmeyi hazırlayan koşullar belki de kendiliğinden gerçekleşebilecekti...

Türkiye'de modernleşmemenin arkasında kamusal yaşamın akla ve ölçüye (ratio) dayandırılmamış olması bulunuyor. Hiç kimse alınmasın, kamusal alanda, rasyonalitenin hiçbir düzlemde hâkim olamadığını gösteren o kadar çok kanıt var ki! Bir kamusal etkinlik alanı olarak eğitimi alalım. Bakın, Cumhuriyet kurulduğundan beri sekülerleştirilmiş okullarımızda, orta öğretim düzeyinde yabancı dil okutulur: İngilizce, Fransızca, Almanca... Kuşkusuz, yabancı dillerde eğitim yapan okulları ve kolejleri şimdi söyleyeceklerimin dışında tutuyorum. Devletin ortaokullarında ve liselerinde altı yıl, haftada ne bileyim altı ya da yedi saat yabancı dil öğrenimi gören kaç kişi, liseden o yabancı dili layıkıyla öğrenerek çıkabilmiştir? Dil, performatif bir etkinliktir. Dili bilmek, o dili kullanabilmekle ölçülür. Yüzme bilmek veya bisiklete binmeyi bilmek gibi... Performatif etkinlik alanında erek, o etkinliğin rasyonalitesidir. Yüzmeyi öğrendim diyebilmek, nasıl bilfiil yüzmekle rasyonelini bulmuş olursa, yabancı dili öğrenmek de o dili öğrendiğini bilfiil gösterebilmekle rasyonalitesini bulur. Bu durumda, orta öğretimde yabancı dil eğitiminin bir rasyonalitesi olduğundan söz edebilir miyiz? Elbette hayır! Nasıl söz edebiliriz ki, binlerce öğrenci her yıl liselerden yabancı dil öğrenmeden mezun olurken?

Ulaşım, modernizasyonun modernleşme ile örtüştüğü ölçüde rasyonel olabildiği bir etkinlik alanı. Mesela İstanbul, trafik lambalarından oluşan, ara sıra aksasa da, yetkin sayılabilecek sinyalizasyon sistemine sahip bir kent. Gelgelelim, bu modernizasyon, yani teknik akıl, ya da enstrümantal akıl, kuramsal akılla, modernlikle örtüşmüyor! Rasyonalitenin yokluğu hemen belli ediyor kendini, Bir bakıyorsunuz, trafik lambalarının mükemmelen çalıştığı bir durumda, hem de trafik lambasının tam altında, bir trafik polisi sinyalizasyon işini üstleniyor! Kuramsal akıl, ya da düpedüz mantık, orada ya trafik polisinin, ya da trafik lambasının bulunmasını içerir; ikisinin aynı anda birlikte orada bulunmasını değil! Rasyonellik, mesela bir belediye otobüsünün her gün aynı saatte aynı durakta olacağını bilinmesini içerir, İngiliz filozofu David Hume, binlerce yıldır her sabah güneşin doğuyor olmasından, yarın sabah da doğacağına ilişkin bir çıkarım yapılamayacağını söyle-mişti, Türkiye bu anlamda tam Hume'a

göre bir ülke; üstelik hiçbir şey bir öncekini tekrar da etmiyor!

Politikada rasyonellik, tutarlılık demektir. Sözle edim (fiil) arasındaki bağlam ortadan kalkmış gibi görünüyor. Sorun, 'hafıza-i beşerin nisyan ile malûl olması' gibi psikolojik bir sorun değildir. Sözle edim arasındaki tutarlılık bağlamının, politika da içinde olmak üzere kamusal yaşamın birçok kesimlerinden sürgün edilmesi, rasyonalitenin Türk toplumunun yaşamından sürgün edildiğini gösteriyor.

Peki, eğitimde, ulaşımda, politikada ve kamusal yaşamın başka alanlarında rasyonalitenin yaşama hâkim olamamış olmasının nedenleri nelerdir?

Nedeni şudur: Türkiye zihinsel olarak modernleşmemiş ve rasyonelleşmenin bir içermesi olan kuramsal akıl (mantık) düzeyinde örgütlenebilmenin üstesinden gelememiştir. Denebilir ki, bu gerekli miydi? Ben onu söylemiyorum. Ben, sadece modernleşmeyi ağızımıza yüzümüze bulaştırdığımızı dile getirmek istiyorum. Ve bir şeyi daha: Modernleşmeyi Batı'nın rasyonalitesine dayalı olarak zihinsel planda inşa edemediğimizi anlamamanın zamanı gelmedi mi? Bize şimdi, modernleşmeyi, tıpkı Japonya'da yapıldığı gibi, kendi geleneklerimizden yola çıkarak nasıl inşa edebileceğimizi düşünmek düşüyor; hem de vakit geçirmeden!

Rasyonalite, Mantık ve Gündelik Hayat

Jack Goody, *The East in the West* (Batı'daki Doğu)14 adlı kitabında, ünlü Rus psikologu A.R. Luria'nın Rus köylüleri arasında yaptığı bir alan araştırmasından söz eder. Bu çalışmada A.R. Luria, o yıllarda Sovyet yönetimince örgütlenmiş kolektif çiftliklerin kapsamına henüz alınmamış olan topraklarda çalışan Orta Asyalı köylülerle, 'kollektifleştirilmiş' köylüler arasında, Aristoteles mantığına ilişkin farklı yaklaşımların altını çizmektedir. Luria, bu mantığın temelini oluşturan şu tasımı (syllogism) ele alır ve her iki gruba, bunu içeren bir soru sorar:

“Bütün A'lar B'dir. Bu, bir A'dır. Öyleyse bu A da B'dir.”

Soru şudur: Sibiry'a'da bir şehirde yaşayan bütün ayılar beyaz ayılardır. Diyelim ki, bir komşunuz bu şehre gitti ve orada bir ayı gördü. Sizce bu ayının rengi nedir?

Kollektifleştirilmemiş topraklarda çalışan Rus köylüsünün, bu soruya “Hangi renkte olduğunu ben ne bileyim? Sözüne ettiğiniz o kente hiç gitmedim ki!..” yanıtını verdiğini bildiriyor A.R. Luria ve köylünün sözlerine şöyle devam ettiğini aktarıyor: “Profesör Luria, bu soruyu bana değil, o kente giden komşuma sormalıydınız!..”

14 Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge University Press, 1977.

Kollektif çiftliklerde çalışan köylüye, bu soruya, tastamam Aristoteles mantığının tasıma (kıyas) uygun çıkarsama kurallarına göre yanıt vermiştir: “Elbette beyazdır. Çünkü o kentteki bütün ayıların beyaz olduğunu söylediniz de ondan!..”

Şimdi burada duralım ve Jack Goody ile birlikte düşünelim: “Ayının rengi nedir?” sorusuna Aristoteles mantığının çıkarsama kurallarına aykırı bir yanıtla karşılık veren köylü, akıl dışı bir yanıt mı vermiş olmaktadır? Akla dayalı yanıt, her zaman ve zorunlu olarak, tasım kurallarına uygun olan yanıt mıdır?

Bu problem, bizi 'rasyonalite' konusu üzerinde çözümleyici ve temellendirici bir yaklaşımla durmaya götürmelidir. Geniş anlamda olduğu kadar, özel anlamda da rasyonalite, sadece Aristoteles'çi tasımı bir organon olarak kullanabilen toplumlara mı özgüdür, yoksa 'yaban' ya da 'uygar' bütün kültürlerde görülen bir zihinsel tavır mıdır?

Jack Goody de belirtiyor ya, hümanist argüman, rasyonalite ya da mantığın Yunanlılarla başladığını öne sürer. Bu elbette doğrudur, ama bir ince nüansla: Mantık eski Yunan'da, Aristoteles tarafından formalize edilmiştir elbet, ama rasyonalite, Aristoteles'in tasım kurallarına asla indirgenemez.

Dahası var: Bana göre, Aristoteles'in kendisi bile, tasıma ilişkin çıkarsama kurallarının rasyonalite ile bir ve aynı şey sayılamayacağını ima etmektedir; ima ne demek, düpedüz öyle olmadığını belirtmektedir. Bakınız şöyle:

Aristoteles, *De Interpretatione* IX.'da, bir tasımdan zorunlu olarak çıkarsanan sonucun, zorunlu olarak doğru olmayabileceğini gösterir. Bir örnekle somutlamak gerekirse, $12 - 4 = 8$ önermesinde '8' zorunlu olarak doğrudur (necessary truth). Oysa 'eve 12 kilo şeker almıştım, 4 kilosunu tükettim, geriye 8 kilo kaldı' diyen bir ev kadınının vardığı sonuç, zorunlu olarak çıkarsanan bir sonuçtur (necessary consequence), ama bu sonucun da zorunlu olarak doğru olması gerekmez,,,

A.R. Luria'nun alan araştırmasına dönelim. Bu örnekte kolektif çiftlikte çalışan köylünün Aristoteles'in tasım kurallarına uygun bir sonuç çıkardığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama işte tastamam burada, tasım kurallarına uymadığı için akıl dışı bir yanıt verdiğini

düşündüğümüz köylünün (kollektifleştirilmemiş topraklarda çalışan köylünün), ötekine göre çok daha rasyonel olduğunu gözlemliyoruz. Köylünün, “Profesör Luria, bu soruyu bana değil, komşuma sormalıydınız!” yanıtı; onun, zorunlu olarak çıkarsanan sonucun (‘ayı beyaz ayıdır’ sonucunun), zorunlu olarak doğru olmayabileceğini, kollektif çiftlikte çalışan köylüye göre daha iyi kavradığını ortaya koyuyor. Şimdi sormalı: ‘Ayı beyazdır’ diyen mi rasyonel, yoksa ‘ne renk olduğunu kim gördüyse ona sorun’ diyen mi?

Hakikat, Rasyonelleşme, Farklılaşma

Bilinen bir gerçek: Modernite projesi, temelde, rasyonelleşmeye ve farklılaşmaya (differentiation) dayanır, Farklılaşma, yani yaşam alanlarının ayrışması: Dinsel alan seküler alandan, kamusal alan özel alandan, aile akrabalık gruplarından, sivil toplum politik toplumdun (devlet) ayrılır. Rasyonelite ise, farklılaşmış yaşam alanlarından kurulan dünyayı düzenli, akla uygun ve güvenilir kılacak mekanizmaları sağlar. Kısaca farklılaşma ve rasyonelleşme, modernite bağlamında birbirini bütünleyen süreçlerdir.

Farklılaşmış, modern toplumun 'olmazsa olmaz' koşulu, Yaşam alanları birbirinden ayrılıp özerkleşen toplumlar 'modern' sayılabiliyorlar ancak-Sivil toplumun Batı'daki oluşum sürecine bakalım mesela, Avrupa'da XIII. yüzyıldan sonra ticaret burjuvazisinin kent yönetimlerine el koymaları, özerk yapıların ortaya çıkmasına yol açıyor. Şerif Mardin 'Din ve İdeoloji'de'5, pazar mekanizmasıyla birlikte Avrupa'da yeni bir toplum kümeleşmesinin görüldüğü nü, Hegel'in de üzerinde durduğu gibi 'insanların çıkarlarını devlet dışında elde etmek üzere' meşru örgütlenme biçimlerine gittiklerinde, modern Batı Avrupa medeniyetinin asıl karakterinin belirlediğini anlatır ve 'özerk yetkileri olan bu tüzel kuruluşların', yani kent yönetimlerinin, 'sivil toplumun tabanını' meydana getirdiğini söyler.

15 prof. Dr. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, A.Ü. S.B.F, Ankara, 1969.

Görülüyor: Modernite projesinde ilk farklılaşma, sivil toplumun politik toplumdun ayrışıp özerkleşmesiyle gerçekleşiyor. Sivil toplum, erken modernizm döneminde burjuva sınıfının hâkimiyetinin temelini oluşturmaktadır ve bu son derece önemlidir, önemlidir diyorum, çünkü

Habermas'ın Legitimation Crisis'de16 belirttiği gibi, burjuvazi bu yolla hâkimiyetini, kendi hakikati' üzerine inşa etmek olanağını bulmuştur. Farklılaşma, sivil toplum örneğinden de anlaşılıyor ki, hakikatin de farklılaşması demektir. Farklılaşan ve elbette özerkleşen her yaşam alanı, var oluşunu, salt kendine ait olan hakikatle, kendi hakikati ile meşrulaştırmaktadır.

Sözü şuraya getirmek istiyorum. Hakikatin çoğul oluşu, aslında, postmodernizmin değil, modernizmin sonucudur. İlginç olansa şu: Batı'da ticaret oligarşisinin kent yönetimlerini devletten ayrılıp özerkleşmiş tüzel kuruluşlara dönüştürmesi, zihniyet tarihinde de karşılığını buluyor. Avrupa'nın

XIII. yüzyılının sonunda ekonomi ile zihniyet arasında birebir bir ilişki var. Brabant'lı Siger'in 'hakikat'in 'çift' olduğu görüşünü öne sürdüğünü görüyoruz. Ernest von Aster, Felsefe Tarihi Dersleri'nde7 Siger'in görüşlerini şöyle özetliyor: "Siger Kilise ile düştüğü anlaşmazlıktan kurtulmak için sonraları skolastiğin son döneminde ve Rönesans'ta da rastlayacağımız bir çözüm yolu bulmuştur. Bu çözüm yolu da 'hakikat'in çift olduğu düşüncesidir. Bu düşünceyi şöyle anlatabiliriz: Felsefe bakımından doğru olan bir şey, ilahiyat (teoloji) bakımından yanlış olabilir. Felsefe ile ilahiyat ayrı ayrı alanlar oldukları için felsefenin doğru bulduğu bir hakikati, dindar bir adam, pekâlâ ve haklı olarak, yanlış

16 Habermas, Legitimation Crisis, Heinemann Educational Books, London, 1976. 17 Ernest von Aster. Felsefe Tarihi Dersleri, çev. Macit Gökberk, Edebiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul, 1943.

telakki edebilir." Von Aster, Siger'in bu görüşlerinin Kilise tarafından kabul görmek şöyle dursun, resmen mahkûm edildiğini de belirtiyor. Şimdi sorunun düğümlendiği yere geliyoruz: Rasyonelite ve farklılaşmanın, modernite projesi içinde birbirini bütünleyen süreçler

değil de, birbiriyle çelişen yapılar olarak sunulmak istenmesine... Rasyonalite, farklılaşmış yaşam alanlarının düzenli, güvenilir, akla uygun örgütlenmesi ya da koordinasyonu olarak değil, 'akıl'ın tek ve biricik hakikat olduğu biçiminde yorumlanıyor. Oysa akıl, çoğul hakikatlerden sadece birinin, evet, sadece birinin, kaynağı... Farklılaşmış her yaşam alanının kendi hakikatinin olması ise, modernite projesinin bir gereği. Aydınlanma, bu projenin ruhuna aykırı olarak 'akıl hakikati'ni bir iktidar ya da hâkimiyet aracı kılıyor.

Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay, bir gazetede yayımlanan Sivil Toplum: İlki Sırtı Keskin Bıçak başlıklı yazısında, sivil toplumu 'gönüllü, kendi kendini oluşturan, kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracı niteliğinde örgütlü bir sosyal yapılanma' olarak tanımladıktan sonra şöyle diyordu: "Bu yapı, yasal düzen veya ortak kurallar dizisi gibi özgürlüklerin ve özerkliklerin güvencesi olan kurumsallaşmış bir temele oturur. Bu, hem devlet iktidarını sınırlayın, hem de o iktidarı hukuka dayandığı sürece meşrulaştırıcı bir gücü bağrında taşır. Dolayısıyla, sivil toplum devletten özerk olmayı içerir, ama ondan yabancılaşmayı zorunlu kılmaz. Bu açıdan bakıldığında, devlet ve sivil toplum arasında demokratik bir ilişkinin tesisinin, ancak hiçbir toplumsal kesimin hâkim iktidar olmaya yönelmemesiyle, dolayısıyla hiçbir hâkim ideolojinin veya tek hakikatin rehberliğine ihtiyaç duyulmamasıyla kayıtlı olduğu anlaşılır."

Hoşgörü de galiba, 'kendi' hakikatini bir tahakküm aracı olarak 'öteki'ne dayatmamaktan geçiyor...

Dünyanın Büyüsü

Bryan S. Turner, *Vicories of Modern ity and Postmodernity*'nin Sunuş yazısında modernlik projesinde rasyonalizasyonun (kuşkusuz Weber'den yola çıkarak) belirleyici konumundan söz ederken şöyle der: "Rasyonalizasyon dünyayı düzenli ve güvenilir kılar, ama dünyayı anlamlı kılamaz." Turner, modernizasyonun bir 'anlam erozyonu'nu da birlikte getirdiğini belirttiği bu Sunuş yazısında, bürokratik hâkimiyetin anlamsız kısıtlamalarını Weber 'demir kafes' istiaresini kullanıyordu) ve dünyanın 'kalpsiz ve ruhsuz insanlar' tarafından denetlenmesini, modernite ile birlikte sıradanlığın ya da bayağılığın (mediocrity) almış yürümüş olmasını örnek gösteriyor.

Rasyonalizasyonun dünyayı anlamlı kılamaması, temelde, Weber'ın o çok bilinen deyişle 'dünyanın büyüünün giderilmesi' (entzauberung) ile ilgili. Anthony Giddens, Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji¹⁹ adlı, kısa ama çok yararlı çalışmasında rasyonalizasyonun Weber tarafından birbiriyle ilgili üç olgu kümesini kapsamak üzere kullanıldığını söyler ve bu kümelerden birincisinin 'muhtelif kereler pozitif tarafından entelektüalizasyon, negatif tarafın

18 Bryan S. Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publications, London, 1993. 19 Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2005.

dansa dünyanın büyüünün giderilmesi (entzauberung)' olduğunu bildirir. Gerçekten de modernleşme (modernlik değil!) dünyayı neredeyse sadece akılla (ve zilline) kavranan bir nesneye dönüştürür. Yalnız dünyayı mı, elbette insanı da , Modernlik projesi Aydınlanma geleneği içinde yeniden üretilerek modernleşmeye dönüşür. Gerçi, insanı akıl dışında nesi varsa, tümünden yoksun bırakmaya yönelik kuru bir entelektüalizmin tarihi Aydınlanma ile başlamış değildir; Sokrates ve Platon geleneği, bir bakıma Aydınlanma'nın tarihöncesidir. Nietzsche, bu kuru entelektüalizmin ne demeye geldiğini, o sınır tanımaz sezgisiyle çok önceden görmüştü. Sokrates'çi geleneğin insanı, yaşama gücünü ve isteğini yitirmiş bir ruh yoksunluğu ile malûl kıldığını ilk kez dile getirenin o, yani Nietzsche olduğunu nasıl unutabiliriz?

İşte tam burada Turner'in 'dünyanın kalpsiz ve ruhsuz insanlar' tarafından denetleniyor olması konusunda söyledikleri, kışkırtıcı ve Nietzsche'nin yaklaşımı ile birlikte, daha da derinleşen bir anlam kazanıyor. Düzen ve güvenliği, sıradanlığa; akli, duygu ve ruh yoksunluğuna dönüştüren bir rasyonalizasyonun dünyayı anlamlı kıması umulabilir mi? Elbette hayır! Kuşkusuz Weber, rasyonelleşmenin ve entelektüalizasyonun işi bu kertede bir ruh ve anlam malûliyetine vardiacağını öngörmüş olamazdı. Tersine, G. Stauth vc Bryan S. Turner'in Nietzsche'nin Dansı'nda²⁰ belirttikleri gibi VWeber, rasyonalizasyon ve entelektüalizasyonu öncelikle gündelik hayatın temellerinin düzenlenmesine ve yeniden üretilmesine yönelik tikel bir çilecilik (ascetism) ile bağlantılandırmıştı ve insanın iç

20 G. Stauth, Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Bilim vc Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

dünyasına, maneviyatına yönelik 'bu çileciliği de, gündelik düzenin pratik zorunluluklarını dinsel selamet ihtiyaçlarıyla' ilişkilendiriyordu. Ama öyle olmadı: Kapitalizmin 'ruh'u insanın 'ruh'unu ezdi. Dünyanın büyüünün giderilmesi, Protestan çileciliğinin kuru entelektüalist tarafının insaf bilmez hâkimiyeti karşısında Weber'in öngördüğü amaca

ulaşamadı. G. Stauth ve Bryan S. Turner'in deyişiiyle 'Demir kafes, dünyanın ileri tarzda şekillendirilmesinin ve toplumsal yaşamın rasyonelleşme ve entelektüalizm güçleri tarafının düzenlenmesinin tarihsel bir sonucu' oldu. Dünyanın büyüsünün giderilmesi tastamam, aklın ve bilimin, yaşamın en girift derinliklerinde ve en dolambaçlı yüzeylelerinde bile hükümfermâ olan, at oynatan bir pozitivizm anlamına gelmeye başladı. Kısaca, anlam ve ruh pozitivizme, dünyanın büyüden arındırılması adına yenik düştü. Ne yazık!

Sekülerleşme²¹ öyleyse, insanın manevi yaşamının akılla ve aklın hâkimiyeti ile temellendirilebileceği konusundaki modernleşmeci zaafıta kaynaklanan bir sapmayı içeriyor. Sapma, evet, çünkü Weber'in sekülerleşmeden anladığı pozitivizm değil! Bir kez daha belirteyim: Modernlik, Aydınlanma geleneği içerisinde kendini yeniden üretmek aslını inkâr ediyor. Modernlik projesini bir tür pozitivizm saymak! İşte sıradanlığın, kalpsiz ve ruhsuz insanlann hâkimiyetinin ve elbette anlam erozyonunun nedeni...

Turner haklı: Rasyonalizasyon dünyayı düzenli ve güvenilir kıldı, ama anlamlı kılamadı. Kapitalizmin 'ruh'u, insanın 'ruh'unu ezdi...

²¹ Giddens'in çevirmeni Ahmet Çiğdem, 'dünyanın büyüsünün giderilmesi'ni, yani 'entzauberung'u, 'sekülerleşme' diye çeviriyor!

Akıl Geleneğinin İflası

Bilge Karasu, ölümünden sonra Füsun Akatlı tarafından düzenlenerek yayıma hazırlanan Öteki Metinler’inde0, Alberto Moravia’dan bir alıntı yapar. Moravia’nın, Pasolini’ünün ölümü üzerine L’Espresso dergisine verdiği bir demeçten yapılmış bir alıntıdır bu! Moravia, şöyle der: “Pasolini, aklın hizmet etmediğini, akla hizmet edildiğini çabucak keşfetmişti. Ve de yalnızca çelişkilerin, kişiliğin doğrulanmasını sağladığını... Akıl yürütmek anonimdir; çelişkiye düşmekse, kişisel...”

Moravia’nın bu sözleri, öteden beri üzerinde düşündüğüm bir meseleyi zihin açıklığıyla görmemi sağladı. Gerçekten de, Avrupa’nın entelektüel tarihi, aklın hizmet etmediğini; ama ona hizmet edildiğini apaçık gösteren bir tarihtir. Descartes’ı düşünelim söz gelişi: Descartes, duyularımızla algıladığımız (idrak ettiğimiz) objektif (?) fenomenler evreni ile tastamam örtüşecek bir evren modelini zihnimizde inşa edebileceğimizi ve bunu da, dikkat edilsin, aklın yönetimi için öngördüğü kurallara uyarsak, gerçekleştirebileceğimizi söylüyordu. Bu kurallara başvurulmadan inşa edilecek (eğer edilebilirse, elbet!) bir evren modelinin, Descartes’a göre, hiçbir değeri olmayacaktı!

22 Bilge Karasu, Öteki Metinler, haz. Füsun Akatlı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, Regulae ad Directionem Ingenii (Aklın Yönetimi İçin Kurallar)... Descartes’ın kitabının adı buydu!

Akıl yönetimi için kurallar koymak, ‘aklın yolu birdir’ anlamına gelir. Aklın yolunun birden çok olabileceğini düşünmek, verili ve dayatılmış olan kuralların dışında, başka yollar, başka patikalar olabileceğini düşünmek demektir. Ama akıl, buyurgan ve despot akıl, çoğulculuğu kabul etmez. Avrupa’nın entelektüel tarihi, buyurgan aklın kendi kurallarını koyup dayattığı bir tarihtir;

- birkaç istisnası dışında elbet; Giambattista Vico ve Nietzsche gibi... Vico, insan zihninin imgeye dayanan işleyişinin, aklın yönetimi için konulmuş olan kuralların dışında gerçekleşebileceğini savunuyordu. Hegel, aklın yol göstericiliğini inkâr eden ne varsa, hepsini birden ‘hurafe’ diye aşağılayan Aydınlanma düşüncesinin, bizzat insan aklının ilerlemesinde yetersiz kaldığını düşünüyordu. Aydınlanma ile birlikte, Hegel’in terimlerini kullanarak söylersek, akıl

efendi’ olmuştu, insan ise ‘köle’! Aklın egemenliğinden gururla söz eden bir entelektüel geleneğin aslında bir akıl despotizmi anlamına geldiğini ancak Nietzsche fark edecekti...

öyledir: İnsanın öteki yüzünü görebilmek için Nietzsche’yi beklemek gerekmiştir; - XIX. yüzyılı! Ve elbette Sokrates öncesinin, henüz aklın ‘egemenliği’nden ya da aklın yönetimi için öngörülen kurallardan söz edilmeyen ‘trajik’ dönemine dönmek gerekmiştir. Nietzsche’nin Apollon’ca -olan ile Dionysos’ca-olan iki içgüdü’nün yollarının henüz birbirinden ayrılmadığını bildirdiği bir dönemdir ‘trajik’ dönem. Ve Nietzsche, Aydınlanma’nın alternatifini Dionysos’ta bulur: Coşkunun, kendinden geçmenin, vecdin ölçü tanımazlığında! Yanlış anlaşılmasın diye belirteyim istiyorum: Apollon’ca-olan da bir içgüdüdür Nietzsche’ye göre; ölçülülük ve dengelilik içgüdüdür, Apollon’ca-olan... Akıl geleneği, Nietzsche gibi söylersek, ‘felsefeyi baştan aşağı yalana boğmuş’, içgüdülerse (ki, insan bir ‘içgüdü varlığı’dır Nietzsche’ye göre!) ‘lanetlenmiş ve kötü görülmüş’tür. İçgüdü varlığı olan insandır ‘üstün insan’...

Başta dönelim. Moravia, ‘çelişkilerdir kişiliğin doğrulanmasını sağlayan’ demişti.

Doğrudur, Moravia'nın dediği gibi, 'akıl yürütmek anonimdir; çelişkiye düşmekse, kişisel.' Aklın egemenliği, 'dünyanın büyü'sünü yok etti; içgüdüleri, çelişkileri, önyargıları yok saydı! Önyargıları aşağılarken, önyargılara karşı, önyargılı davrandı (Gadamer söylüyor bunu!). Büyüden, çelişkilerden, önyargılardan, inançlardan arınmış, tatsız tuzsuz bir dünya! Aklın bütünüyle egemen olduğu böyle bir dünya; - bir buz çölü!

Wittgenstein'in Zettel'de betimlediği buz çölü... Sürtünmenin olmadığı, dümdüz, neredeyse cilalı bir zemin! Feyerabend'in François Jacob'dan aktardığı gibi, 'bir birörneklik ve donukluk tehdidi altında olmak!' Aklın buyurganlığının bizi getirip bıraktığı yer, işte bu buz çölü olmalı...

Yazıyı, Keçecizade İzzet Molla'nın (Tanpınar'ın da çok sevdiği) o güzelim beytini anarak bitireyim:

Bihakk-ı Hazrel-i Mecnun izale eyleye Hak, Serimde derd-i hiredden biraz eser kaldı...

Rasyonalite ve Din

Tanzimat'ın, Osmanlı entelektüel hayatındaki yaralayıcı etkileri üzerine söylenecek çok şey var. Ama bunlardan biri, Tanzimat'tan bu yana daha da derinleşip ağırlaşarak bugüne kadar geldi: Dinle rasyonalizmin uzlaşmasına asla imkân bulunmayan, birbiriyle örtüşmez, iki ayrı alan olduğu! Dine ve vahye ait olan ne varsa hepsini akıl dışı kabul eden toptancı ve sakim bir anlayış! 1769 Fransız Devrimi öncesi Aydınlanmacılarının, aşırılıkta en son kertesine vardırılmış rasyonalizmlerinin, hâlâ hükümfermâ olduğunu gösteren, müzmin bir peşin hüküm..

Hemen belirtmek yararlı olacaktır: Bu anlayışın bir tarih öncesi var. Kadim Yunan'da mitos'tan 'logos'a veya dünyanın mitosların içinden kavranıp açıklanmasından, bilim düşüncesine öncülük edecek olan logos düşüncesine geçişin, düşüncenin tarzında bir değişiklik gerçekleştiğini öne sürenler olmuştur; - Maurice Cornford gibi! Cornford, bu dönüşümün, akıl-dışı (irrasyonel) bir düşünce tarzından, yani 'mitos'tan, aklî (rasyonel) bir düşünce tarzına, 'logos'a geçiş biçiminde olduğu görüşündedir, öyleyse, diyor Cornford, mitolojik düşünce, bütünüyle akıl-dışıdır!

Halbuki dünyayı açıklayan ve temellendiren hiçbir düşünce irrasyonel olamaz. Rasyonalite, bilimsel düşünce ile bir ve aynı şey değildir ki... Mitolojinin de, büyüünün de, dinin de, bilimsel düşünce ile temelli hiçbir ilişkisi olmasa bile, rasyonel olmadıkları söylenemez. Cornford nasıl mitolojinin akıl dışı olduğunu öne sürüyor idiyse, Evans-Pritchard" da, Azande yerlilerinin büyü pratiklerine bakarak, büyüünün akıl dışı olduğunu öne sürüyordu. Bilimin ve rasyonalitenin, ayrı ayrı şeyler olduklarının idrak edilemeyeşinden kaynaklanan vahim bir yanlışlık! Halbuki hem mitosun hem de büyüünün kendilerine göre bir rasyonaliteleri vardır ve bu, bilimin rasyonalitesiyle örtüşmüyor olsa bile, mitosların da büyüünün de zihnen meşrulaştırmasına imkân tanıyan bir rasyonalitedir...

Tanzimat'ın Fransız Aydınlanması'ndan tevarüs ettiği rasyonalite kavramı. Cumhuriyetle birlikte akıllı bilimle aynîleştiren bir pozitivizme dönüştü. Cornford'un mitoslar bağlamında, Evans-Pritchard'ın büyü bağlamında akıllı logos veya bilimle aynîleştirmeleri gibi, Cumhuriyetin resmi ideolojisi de din bağlamında akıllı bilimle aynileştirmiş; kendine ait bir rasyonalitesi olmasına rağmen İslam'ın, açıktan açığa söylenmese de, bilim-dışı, dolayısıyla akıldışı olduğu görüşü yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bir Aydınlanma sloganı benimsenecekse, bu sloganın (Kant'ın o ünlü Aydınlanma Nedir? adlı risalesinin kılavuzluğu ile) "Hayatta en hakiki mürşit, akıldır." olması gerekirken, Aydınlanma'nın pozitivist yorumunun temellükü ile, "Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir."de karar kılınmış olması, bu bağlamda, bana fevkalade manidar görünüyor... Prof. Dr. Şerif Mardin, rasyonalizmin bilim ile aynileştirilmesinde, irade-i cüz'iyeye meselesinin önemli bir rol oynadığı kanaatindedir. Ona göre, irade-i cüz'iyeye, insanı

23 E.E. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracle s and Magic, Clarendon Press, London, 19K5.

tabiata bütünüyle hâkim olmayı düşünmekten alı koyar ve her şeyden önce, insanın tabiat üzerindeki 'kontrolünün sınırlı' olduğunu bildirir. Mardin şöyle diyor: "Bu kavramın (irade-i cüz'iyeye kavramının, H.Y.) insanı tabiat Üzerinde egemen kılan Rönesans düşüncesinden ve daha sonra Batı,'da ortaya çıkar, rasyonalizm akımının havasından 11e kadar uzak olduğunu hatırlarsak, bizzat düşünce kalıbının nasıl geriye itici bir kuvvet olarak tesir gösterdiğini anlarız."1*

Prof. Mardin'in bu görüşüne katılmadığımı bildirmek durumundayım,

Rasyonalizmi, 'irade-i külliyyenin temelli yok sayılması' olarak yorumlayan bu anlayış, örtük olarak, bilimle rasyonalizmi aynı! eştirin e manasına gelir. Dolayısıyla, insanı irade-i cüz'iyeye ile sınırlayan dinin, irade-i külliyyeyi Allah'a bıraktığı için, 'rasyonalizm akımının havasından ne kadar uzak' olduğunu hatırlatmak ve bunun 'geriye itici bir kuvvet' olduğunu üne sürmek, olsa olsa, Prof. Mardin'in, farkında olmadan pozitivist söylemin tuzağına düşmüş olması ile izah edilebilir...

Prof-Mardin, Tanzimat döneminin tek rasyonalistinin Şinasi olduğunu söylüyor. Batılı değerleri bütünüyle benimseyen biricik aydın odur Prof. Mardin'e göre: "Şinasi'nin dışında Avrupa'nın rasyonalizm akımına katılabilenlerin sayısı, hatta II. Meşrutiyet'in ilanından sonra bile yok denecek kadar azdı. Abdullah Cevdet gibi bir düşünür, bunun istisnalarından birini teşkil eder."

Pek iyi de, Şinasi'nin ve onu takip edenlerin, rasyonalizmin, irade-i külliyyenin reddi anlamında bir tür deizm veya ateizm olarak yorumlanabileceği konusunda sorgulanma

24 Prof. Dr, Şerif Mardin, Türk Modernleşmiş, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991
ları gerekmiyor mu idi? Niçin böyle bir eleştiri söz konusu olmadı?

Olmadı; çünkü Türkiye'de Avrupa ve elbette Fransız Aydınlanması, rasyonaliteyi (aklıleşme), bilim düşüncesi ile bir ve aynı şey olarak temellük etmiştir de ondan... Halbuki hiç unutmamamız gereken bir şey var: Aydınlanma'nın temel koyucu kavramı, bilim değildir; - akıldır! Kant, Was ist Aufklaerung? (Aydınlanma Nedir?) adlı risalesinde, 'insanın kendi kabahati yüz.ünden içine düşmüş olduğu durumdan kurtulup rüştünü ispat etmesinin, aklını kullanmaya başlaması ile mümkün olduğunu" bildirir. Aydınlanma'nın sloganı: 'Aklını kendin kullanmak cesaretini göster'dir (sapereaude); - yoksa 'bilimsel düşünme cesaretini göster' değil!

Daha önce de yazdım: Aklın yolu, bir değildir! Varsayalım ki, bir olsa bile; bu yol, bilimin yolu hiç değildir! XVI. ve XV!f. yüzyılın büyük bilimsel devrimlerinden, Calileo'dan, Kepler'den, Kopemikus'tan, Tyho Brache'den ve Newton' dan sonra, Avrupa insanının akıl ile bilim arasında bir ayniyet olduğunu varsayıyor olmasını olağan karşılamak gerekir-Akıl ile bilim arasındaki bu ayniyet, nedensellik (illiyet, causalite) ilişkisinin a priori bir akıl ilkesi olduğu varsayımına dayanır. Gelgelelim, XVI!, yüzyılın büyük Bilim

Devrimi'nden bu yana, deyiş yerindeyse, köprülerin altından çok sular aktığı biliniyor. Ernest von Aster'in Bilgi Teorisi ve Mantık'ta belirttiği gibi. Kant'ın anladığı biçimiyle nedensellik kanununun 'doğuştan ya da a priori olmadığı, bir akıl ilkesi olmadığı açıktır; "Doğa biliminin en yeni gelişmelerinde de, bu ilkenin, geçen üç yüzyılın

25 Ernest von Aster, Bilgi Teorisi İt Mantık, çev. Maeit Gökberk, Sosyal Yayınlar, 1994,

sandığı gibi, gerçekten böylesine kesinlikle geçerli olabileceğinden şüphe edilmeye başlanmıştır ' Von Aster, her bilimin yol gösterici olarak, kendine temel aldığı ilkeleri olduğunu söyler ve bu ilkelere 'görece' (izafi, relatifi a priori adını verir.

Bunun anlamı şudur Bilimlerin kendilerine ait veya kendilerine özgü ve bu anlamda görece, birtakım ilkeleri var-dır ve bu, her bilim için farklı rasyonalitelerin olduğunu gösterir. Kısaca, bilimde de 'aklın yolu bir' değildir...

Dahası, nedensellik ilkesi bir akıl ilkesi olsa bile, bu ilkeyi sadece ve sadece bilim düşüncesine mahsus bir ilke olarak da kabul edemeyiz. Ünlü İngiliz antropologu J.G, Frazer, Alim Dal'da²⁶, büyü'nün bir tür ilkel ya da yanlış bilim olduğunu belirtir ve dikkat edilsin, "Büyünün

dayandığı ilkeler, modern biliminkinin aynıdır; büyücü (tıpkı bilim adamı gibi, H.Y.) aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağına inanır.” der. Kısaca, nedensellik kanunu, bilim için olduğu kadar, büyü pratiği için de geçerlidir. Büyünün ve genelde yaban düşüncenin, LevyBruhl’ün söylediği gibi, deneye ya da deney ve gözlem yoluyla yanlışlanmaya karşı ‘şerbetli’ (impermeable) oluşu yüzünden istenen sonucu vermese bile, büyücünün aynı deneyi tekrarlamakta bir sakınca görmemesi, her iki pratiğin (bilimin ve büyüün) neden ve sonuç ilişkisini, farklı yollardan da olsa, esas almada birleştiklerini gösterir.

Bı mesele de bizi, tek bir ‘rasyonalite’den söz etmektense, farklı rasyonaliteleri göz önünde tutmaya götürmelidir. Yukarıda da belirttim; Her bilimin kendine ait bir rasyonalitesi olduğu gibi; mesela, mitos gibi, büyü gibi ve elbette

26 J. G. Frazer, Altın Dal, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul, 2004.

din gibi pratiklerin de kendilerine ait rasyonalite!eri vardır ve bunlar bir tek akıl ilkesine irca edilemezler-Gerek doğa bilimleri, gerekse bir sosyal bilim olarak antropoloji, bizi ‘çoğul rasyonaliteler’le karşı karşıya getiriyorlar. Hal böyle iken, bir tek rasyonalite olduğunu ve bunun da XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki bilim konseptinin rasyonalitesinden öte bir şey olmadığını, pozitivist bir dayatmayla ideolojik resmileştirmeye tâbi tutmak, Türk modernleşmesinin en vahim hatalarından biridir, bugün yaşanmakta olan modernleşme krizlerinin temelinde bu vardır...

Şimdi de Aydınlanma’nın Hıristiyanlık ile olan ilişkilerine bakalım. Acaba, Hıristiyanlık Aydınlanma’nın (pozitivist) etkisiyle, akıldışı ya da irrasyonel bir din haline mi geldi? Elbette hayır! Olsa olsa, Lucien Coldmann’ın Aydınlanma Felsefsi’nde¹⁷ söylediği gibi, Aydınlanma, ‘Hıristiyanlık aleyhtarı zihnî yapıların’ öne çıkmasına ve Hıristiyan inancının ‘eski dışsal yapıları içinde değişmesine’ yol açan sosyal bir süreçtir. Buysa, Allah’ın doğa kanunlarına müdahalede bulunabilmesi ihtimalinin ortadan kaldırılması ve bu ihtimâlin ‘burjuva hayatının önemli bir alanından ve dünya tasarımından’ çıkartılıp atılması ile sonuçlanan bir değişiklikdir. Kısaca, Hıristiyanlığı deizme dönüştüren bir değişiklik! Ve Lucien Goldmann, Hıristiyanlığın, işte tastamam böyle, yani bir deizme dönüşerek rasyonelleştiğini öne sürüyor.

Halbuki islam’ın deizme dönüşmesi ihtimalinden söz edilemez bile! Allah’ın Sünnetullah’a (doğa kanunlarına) her yerde ve her zaman müdahale edebilmesi, İslam doktrininin vazgeçilmez ilkelerinden biridir. Gazali’nin ihtişamlı

27 Lucien Goldmann, Aydınlanma Felsefesi, çev. Emre Aslan, Doruk Yayınları, 1993. bir salâbetle inşa ettiği epistemolojinin temel koyucu ilkesi;

- İslam’ın ‘olmazsa olmaz’ şartı! Türk Aydınlanmasının laiklik konseptinin, temelde İslam’ı deist bir dine dönüştürmek gibi, örtük bir içermesi var mıydı, onu bilemem. Ama bunun mümkün olmadığını anlaşıldığını sanıyorum. Bu durumda, Türk modernleşmesinin radikalleşmesi kaçınılmaz olmuştur: Deizme dönüştürerek rasyonelleştiremedikleri İslam’ı, akıl dışına atmak! Laikliğin siyasal değil; ama entelektüel arka planı bu ikileme dayanıyor: İslam’ı deizme ya da irrasyoneliteye irca etmek!

Bu ikilem henüz aşılmış gibi görünmüyor...

Bürokrasi: Tutucu mu, Devrimci mi?

Osmanlı imparatorluğu, Eisenstadt'ın deyişiyle bir 'bürokratik toplum'dur ve yine onun o ünlü yapıtı The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies'de²⁸ belirtildiği gibi, bu toplumlarda bürokrasi, siyasal sistem içerisinde zamanla aşırı bir özerklik kazanır-Bu aşırı özerklik, devletin bürokrasi ile özdeşleşmesi anlamına gelmiştir ve Osmanlı'da 'kul sistemi', doğrudan doğruya bürokrasiyi işaret eder. Sultan'ın 'kulları', Fatih Sultan Mehmed'in örfî hukukla bağımlı kıldığı bürokratlardır; örfî hukuk, bir anlamda Eisenstadt'ın sözünü ettiği, 'aşırı özerklik'i takviye, hatta tahkim eden bir yapı kazanmıştır.

Bir anlamda, evet, çünkü bürokratik yönetimin Osmanlı'da Sultan'dan başka hiç kimseye hesap verme durumunda olmaması, dolayısıyla da bürokratik 'kul' sisteminin Sultan'ın dışında herhangi bir denetime tabi tutulamaması demektir. Bu, Prof, Dr. Şerif Mardin'in de belirttiği gibi, Batı'daki burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıfsal çatışmanın yerine, Osmanlı'da ve Türkiye'de bürokrasi ile köylü arasındaki çatışmanın ikame edilebileceği anlamına gelir. Bu çatışmada 'sömürücü bürokratik grup, sömürülen köylü'dür ve siyasal güç, daima bürokrasinin elinde olmuştur.

28 S.N. Eisenstadt, The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies, The Free Press, New York, 1969.

Prof, Dr. Metin Heper, Bürokratik Yönelim Geleneği" başlıklı incelemesinde 'Osmanlı-Türk devletinde bürokrasi[nin] siyasal hayatta daima önemini korumasının yanı sıra, özellikle iki yüzyılı geçen modernleşme çabaları boyunca, bu sürece ('modernleşme' sürecine, H,Y.) geniş ölçüde yön de verdiği'nden]' de söz eder. Bu nedenle de 'halka rağmen halk için' sloganının, Türkiye'deki kurucu bürokratik di-tin temel koyucu ilkesi oluşunu da yadırgamamak gerekir. Malumu ilam kabilinden kısaca söyleyeyim: Türkiye'de devlet demek, sivil ve asker bürokrasi demektir. Zaman zaman, modernleşmenin ya da geleneğin hâkim konumda öne çıkışı, bürokratik sınırlar içinde gerçekleşmiştir. O nedenle de, Türkiye'de ve Osmanlı'da bürokrasinin modernleştirici, rasyonel işlevini bir 'ideal tip' olarak olumlamak (Weber'ci yaklaşım) mümkün olduğu gibi, gelenekçiliğin muhafazakâr ve engelleyici buyurganlığını da 'kırtasiyecilik' olarak olumsuzlamak mümkün olabilmektedir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde bürokrasinin bu birbiriyle çelişen ikili karşıtlığını, modernleştirici ve rasyonelleştirici atılımlarını Mustafa Kemal Atatürk'e, muhafazakâr ve engelleyici buyurganlığını da ismet inönü'ye atfederek açıklayanlar olmuştur. Öyle ya da böyle, bürokrasinin Türkiye'nin dönüşümündeki (olumlu ya da olumsuz) belirleyici rolü inkâr edilemez.

Bunlar, meselenin tarihsel ve sosyolojik görünüşleri. Aslolan, bugüne bakmak ve Türk bürokrasisinin günümüzde nasıl işlediğini görmek gerekiyor. Hiç şüphe yok, bugün de bürokrasinin hem rasyonelleştirici hem de tutu

29 Prof. Dr, Metin Heper, Bürokratik Yönetim Geleneği, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İdari İlimler Fakültesi, Ankara, 1974.

cu kesimleri var 'Kırtasiyecilik'i bürokrasinin asıl işlevi olarak kabul eden ve bunu mevki ve makamda amaçlanan yerlere gelebilmenin en önemli vasıtası sayan bürokratlar olduğu kadar, hatta belki de onlardan daha fazla sayıda modernleştirici ve rasyonelleştirici bürokratların da bulunduğunu biliyorum, Benim ilköğretimde bürokrasinin hantal ve engelleyici tavrı, 'Mevzuat Hazretleri' diye sarakaya alınırdı. Bu bürokratlar, bir işin yapılması için değil, yapılmaması için, kanun maddelerini gerekçe göstermek ve 'Efendim, mevzuat

müsaade etmiyor!' demekle şöhret kazanmışlardı...

Burada sorulması gereken soru şudur: Siyasal iktidarın bürokrasi karşısındaki tavrı, acaba modernleştirici ve rasyonelleştirici bürokratları öne çıkarma tavrı mıdır? Yoksa 'kırtasiyeci', mevki budalası 'mevzuat hazretleri' yanlılarını mı? Başta bakanlıklar olmak üzere, bütün bürokratik kamu kurumlarında siyasal iktidar, bürokratik yönetim konusundaki somut meselelerin çözümünde, tepeden inme ve buyurgan dayatmalarla mı iş görüyor, yoksa mevki ihtirasını değil de, düşünce üretimini öne çıkaran üst düzey bürokratlarıyla, katılımcı bir 'think tank' örgütlenmesiyle mi? Soru budur!

Kemalizm ve Pozitivizm

Prof. Dr. Mete Tunçay'ın son derece önemli tespitlerini içeren, Derya Sazak'la yaptığı bir söyleşisinde, pozitivizm olarak Kemalizmin, kendini bir dogmatizm olarak dayattığı belirtiliyor, Tunçay'a göre bu pozitivist Kemalizm, bilimi dogmalardan ibaretmiş gibi tartışılmaz hale getirmiştir. Bilimi dogmatizme indirgeyen bir pozitivist dayatma!

Prof. Tunçay, bu konudaki görüşlerini, daha önce de, ilk basımı 1981'de yapılan Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*' adlı çalışmasında da dile getirmişti. A. Adnan Adıvar'ın da, Tunçay'dan çok önce bu konuda yazdıkları. Cumhuriyetin ilk yıllarında resmî çevrelere hâkim olan pozitivist dogmacılığın nerelere kadar vardırıldığını göstermek bakımından son derece anlamlıdır. Tunçay'ın aktardığına göre Adnan Adıvar, şunları yazmaktaydı: "Genç Cumhuriyet halkın geleneksel din uygulamalarını hoşgörmekle birlikte, islam düşüncesine herhangi bir ödün verme niyetinde değildi. O dönemde Batı düşüncesinin, daha doğrusu Batı pozitivizminin egemenliği öylesine yoğundu ki, buna düşünce demek bile zordur, daha iyisi, 'resmî dinsizlik dogması' demelidir.

30 Prof. Dr. Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.

Prof. H.A.R. Gibb'in imgili deyişle, 'Türkiye pozitivist bir anıt-kabir olmuştur.' "

Prof. Tunçay, onaylayarak alıntıladığı bu görüşleri şöyle değerlendirmektedir:

"Gerçekten, Kemalist laiklik, halkçılıktan öylesine uzaklaşmıştır ki günümüzde bir sağcı yazarın o zihniyet hakkında söylediği şu sözü yalanlamak kolay değildir: 'Bir taraftan 'halkçılık' iddia ediyorlar, diğer taraftan halkı, gittiği yolu takdirden aciz, şaşkın bir kuru kalabalıktan ibaret sayıyorlar.

Pozitivizmin siyasal örgütlenme formatının, Jakobenlik olduğunu biliyoruz. Prof. Tunçay, Jakoben yaklaşımda 'demokrasinin], başka şeylerin gerçekleşmesi uğruna ihmal edilecek bir şey' olduğunu bildiriyor. Jakoben ideolojinin, özünde demokrat olmasına imkân bulunmayışı, bundan dolayıdır: 'Halkçılık', bu bağlamda demokratlık değil, 'halka rağmen, halk için'cilik olarak Jakobenliğin bir varyantıdır.

Devletin, kamusal alanı, sivil toplumun değil kendi alanı gibi görmesi, sekülerleşme ile laikliği (tıpkı bilimle akıl gibi) birbirleriyle yer değiştirilebilir, eş anlamlı kavramlar sayınsındandır. Oysa Jakoben olmayan bir ideoloji, laikliği devletin alanında, sekülerleşmeyi de sivil topluma ait kamusal alanda konumlandırır ve devletin bu alana müdahalesine izin vermez ya da kimlik kavramı dolayımında sekülerleşmesini, kamusal alanda artık geçerli olmayışı karşısında yaptırımcı aygıtlarını harekete geçirmez. Türkiye'de resmî ideoloji, 'türban' ya da başörtüsü olayında olduğu gibi, ideolojik ve yaptırımcı aygıtlarını harekete geçirmekle, laiklik ve sekülerleşmeyi eş anlamlı kabul ettiğini göstermiştir - ki bu da, Jakobenliğin yine bir başka varyantıdır.

Sözü Prof. Tunçay'la bağlayayım; "Kemalist aydınlar f.., kendilerini halk yığınlarından ayrı ve üstün tutma isteklerini, dinle ilgili tavırlarında da ortaya koymuşlardır. Jakobence bir görünüş altında, gerçekleri ve doğrulan bilen ve yalnız kendileri bilen ve içlerinde, bunları yığınlara zorlamayla da olsa kabul ettirme görev duygusunu (misyonunu) taşıyan aydınlar için laiklik, halktan ayırılmanın bir yolu ya da aracı olmuştur. Bence bu tutum, Altıok'taki halkçılık ilkesini de, çağdaş demokratik anlayışı yansıtmak bakımından o denli

yetersiz kalan tepeden inmeci dünya görüşünün kaçınılmaz bir sonucudur.”

Modernleşmenin Semiyolojisi

Türkiye’de modernleşmenin belirli bir kavramsal temel üzerine inşa edilmemiş olması, bugün yaşanmakta olan modernleşme krizlerinin arka planını oluşturuyor. Avrupa medeniyetinin, XVIII. yüzyıl Aydınlanması sonrasında dolaşıma sokulmuş olan kavramlarının olduğu kadar, kökenleri eski Yunan ve Roma’ya çıkan logos’unun da temellük edilemeyeşinden kaynaklanan bir temelsizlik Dolayısıyla, Türk modernleşmesi, Avrupa medeniyetini bilgiye, ya da Althusser’in deyişle, bir ‘zihin somutu’na (concret-de-pensse)dönüştürecek kavramsal donanımı hayata geçireniemiş olmakla malûdür. Ve bugün yaşanmakta olan modernleşme krizlerinin temelinde, kavramların yerini, maalesef, simgelerin doldurmuş olması yatmaktadır...

Tabiat nasıl boşluktan nefret ediyorsa, kültür de boşluktan nefret ederi Lâtinlerin horror vacui dedikleri şey! Doğada da, kültürde de boşluk, mutlaka doldurulur. Gelgelelim, Türk modernleşmesinin bir semiyolojisi yapılmamıştır, dolayısıyla da, simgelerin kavramların yokluğunda, onların yerini nasıl doldurduğunu görebilmemiz mümkün olamamaktadır. Simgelerin, Avrupa medeniyetinin temel koyucu kavramlarının yerine ikame edilmeleri, bizi, simgelerle medeniyet arasında bire bir bağlantı kurmaya ve medeniyeti, kavramlarla değil de, simgelerle inşa ediliyormuş gibi düşünmeye götürüyor.

Şöyle: Meseleye sorularla başlayalım. Tanzimat ve Servet-i Fünun romanlarındaki biitün ‘Batılılaşmış’ ya da ‘asri1 kadın karakterlerin hepsi niçin piyano çalar? ürkek karakterler niçin Fransızca öğrenmeye meraklıdır? Bunları, başka sorular da izleyebilir şüphesiz. Ama bu iki simge (piyano ve Fransızca), Tanzimat’la birlikte başlayan ‘Batılılaşma’ veya ‘modernleşme’ sürecinin nasıl alımlandığını göstermeye yeter de artar bile! Piyano çalmak ve Fransızca konuşmak, Avrupalı olmanın simgesel işaretleridir. Kısaca piyano çalmak, Fransızca konuşmak, Avrupalı gibi giyinerek onların yaşama tarzına öykünmek! ‘Modern’ ya da ‘asri” olmak, budur!

Türk modernleşmesinin semiyolojisi, bize modernleşme ya da Batılılaşmanın ‘metonimik’ bir Batılılaşma olduğunu gösteriyor. Metonimi, parçanın bütünün yerini alması, onun yerine geçmesi, onun yerini tutması, demek! Piyano çalmak, Fransızca konuşmak, batılı olmanın bir ‘parça’sı olabilirler; - ama elbette, hiçbir zaman Avrupalılığı ‘bütün’üyle temsil etmezler. Avrupalılık, ancak kavramsal düzeyde temsil edilebilir. Bu, Avrupalılığın, bir medeniyet olmasıyla ilişkilidir ve bir medeniyet ancak kendine mahsus kavramlarla temsil edilebilir. Batı medeniyetinin, kültür alanında bilim, felsefe; siyaset alanında demokrasi, insan hakları, sivil toplum gibi kavramlarla temsil edilmesi gerekir; - yoksa piyano çalmak, Fransızca konuşmakla simgelenmesi değil!

Prof. Dr. Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi’nde31 Namık Kemal’in İntibalı romanından söz ederken, romanın kahramanı Ali Bey’e, annesinin ‘vaktini geçirmesi için, Avrupa tarzında eğitilmiş, alafranga bir cariye’ bulduğunu söyler:

31 Prof. Dr. Şerif Mardin, Tiirk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

‘Fakat Ali Bey’in karşılığı, nefret doludur. Bu, aslında onun (Ali Bey’in) başka birisine âşık olmasından ötürüdür.’ Mardin, gene de Ali Bey’in cariyelik kurumuna karşı olan hoşnutsuzluğunun da belli olduğunu bildirir.

Bu, simgelerin, kavramların yerine ikame edilişlerine ilişkin kışkırtıcı bir örnek. Bir yanda ‘cariyelik’ kurumu var;

- cariyelik’, ya da kadının özgürlüğünü kısıtlayan kurumsal yapı; öte yanda da ‘alafrangalık’! Öyle anlaşılıyor ki, Namık Kemal her ne kadar İntibah’ın kahramanı Ali Bey’i

'cariyelik' kurumuna karşıymış gibi gösteriyor olsa da, onun 'Avrupa tarzında eğitilmiş, alafranga' cariyeye, sadece, 'başka birine âşık olduğu için' itirazı vardır. Burada, bir simge olarak 'Avrupa tarzında eğitilmişlik' ya da 'alafrangalık', 'kadın özgürlüğü' kavramının yerini alır. tçi boştur kavramların; -o boşluğu simgeler doldurur. Roland Barthes'ın sözünü biraz değiştirerek söylersek (o, işaretler imparatorluğu' diyordu!), "Simgeler imparatorluğu'dur geçerli olan; - kavramların hâkimiyeti değil!" Modernleşmeyi, statü sembolîleriyle alımlamanın Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini görüyoruz. Aradaki fark, Tanzimat ve Servet-i Fünun dönemlerine kıyasla. Cumhuriyet döneminde statü sembollerinin çoğullaşmakta oluşundan ibarettir. Tanzimat ve Servet i Fünun'da kadın ve erkek karakterler için bir tek statü sembolü (erkekler için Fransızca bilmek; kadınlar için de piyano çalmak) söz konusuysen, 'modem' Türkiye Cumhuriyeti'nde statü sembollerinin sayısı, sınırsızca artmıştır. Cumhuriyet yöneticileri için, Avrupa medeniyetini, bir kavram olarak, mesela 'insan hakları' değil; ama mesela bir simge olarak 'şapka' temsil etmiştir; - ediyor da! Şimdi artık piyano çalmak ya da Fransızca konuşmak değil (aynca, Fransızcanın yerini, bir statü sembolü olarak İngilizce almıştır), 'modern' yaşam tarzının kuşattığı alanın sınırlarının büyük ölçüde genişlemesi, statü sembollerinin de çoğalmasını sağlamıştır. Ama şunu unutmamak gerekiyor: Statü sembollerinin tekil olandan çoğul olana doğru bîr dönüşüm göstermesi, modernleşmenin 'metonimik' yapısını değiştirmiş değildir. Bu sembollerin tümü toplanarak bir öbek oluştursa bile (- ki, sürekli yeni statü objeleri üreten ya da statü objelerini değiştiren tüketim toplumunda, bu anlamda 'tamamlanmış' bir öbek-ten söz edebilmek zaten mümkün değildir!). Modernleşme ile statü objeleri arasındaki ilişkinin içkin (mündemiç, immanent) bir ilişki olmadığı da açıktır. Modernleşme, onu statü objelerinin edinilmesine indirgeyen içkin bir ilişki değil, onu aşan, aşkın (müteal, transcendent) bir yapıdır.

Nitekiin Şapka İktisasına Dair Kanun 1925 yılında çıkarılmıştır; ama 'insan hakları' kavramının hayata geçirilmesi için, Avrupa Birliği umutlarının ve Kopenhag Kriterleri'nin dayatmasıyla; ancak 2000 yılını beklemek gerekmiştir. Şapka İktisasına Dair Kanun un tarihi ile, Türk anayasal sisteminin Avrupa medeniyetinin kavramsal temellerine 'uyum sağlayacak' dönüşümlerle hayata geçirilmesinin düşünülmeye başlandığı tarih arasındaki 75 yıllık (evet, tam 75 yıllık!) zaman farkı, modernleşmeyi sadece bir 'simgeler düzeni' olarak kavramış olduğumuzun apaçık kanıtıdır, Avrupalı, bizi AB'ye almak için şapka mı, yoksa fes mi giydiğimize bakmıyor; yazımızı sağdan sola mı yoksa soldan sağa mı yazdığımızı bakmıyor; kısaca simgelere değil, 'insan hakları', 'demokrasi', 'sivilleşme' gibi kavramları hayata geçirip geçirmediğimize, onları birer'zihin somutu'na dönüştürüp dönüştürmediğimize bakıyor.

Türk modernleşmesi, Batılılaşmayı somut ve görünür simgelerle kavradığı içindir ki, 'parça'yı 'bütün'ün kendisi zannetmiş; bir medeniyeti temellendirmenin soyut kavramlarla mümkün olabileceğinin ayırdına varmamıştır; ya da, en azından, bana öyle görünüyor! Benim Türk modernleşmesine, 'metonimik' dememin nedeni de bu. Yaşam tarzı, hiç şüphesiz, bir medeniyetin ayırt edici özelliklerinden biri. Ama bir medeniyet hiçbir zaman, yaşam tarzına indirgenemez. Onun bir parçasıdır, evet, ama medeniyetle bir ve aynı şey değil!

Türk modernleşmesinin Batılılaşma değil de bir oryantalistleşme olduğu, buradan yola çıkılarak temellendirilebilir. Bunun için de, işe baştan başlamak gerekiyor. Ve şu soru ile; Türk modernleşmesinden söz edilirken hangi Batı'yı gözönüne alacağız? Geleneksel olan Batı'yı değil, ama modernleşmiş Batı'yı elbette. Pek iyi de, 'modern' Batı'nın tarihi konusunda bir

konsensüs yok kî! Tonnies ve Durkheim geleneksel tarihin dönüştüğü XVI. ve XVII, yüzyıllardan itibaren Batı tarihinin türdeş olduğunu üne sürmüşler ve 'modern'liği XIX-yüzyıl sonuna taşımışlardı. Foucault böyle düşünmüyor; - modernliği, XIX. yüzyıla başlatıyor, XVI. ve XVII, yüzyıllardan başlayan ve Aydınlanma'yı da (XVIII, yüzyıl) kuşatan bir entelektüel tarih olarak Batı, Foucault için 'klasik'; XIX. yüzyıldan başlayan bir entelektüel tarih olarak Batı ise, 'modern'dir.

Öyle görünüyor ki, Türk modernleşmesi, Foucault'nun modern' saymadığı 'klasik dönem'i, Batılılaşma için model almıştır, Türk modernleşmesinin, Foucault'nun XIX. yüzyıldan başlattığı Batı 'modern'liği ile bir ilgisi varsa, bu ilgi, romantizmin edebî etkileriyle sınırlı kalmış görünüyor. Tipik örnek, Namık Kemal." Daha öncesine gidelim.

1774-1820 yılları arası Şerif Mardin'in 'I. Batılılaşma Dönemi' diye adlandırdığı

32 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Türkiye'nin Zihin Tarihi, Tımaş Yayınları, İstanbul, 2009

dönem; - ya da, Batı'nın zihinsel bir model olarak değil, teknolojik olarak temellük edilmek istendiği dönem. Teknolojiden, askerî teknolojiyi kastediyorum. Savaşlarda ki başarısızlığın askerî teknoloji yetersizliği ile ilişkilendirilerek Osmanlı ordusunun donanımı bağlamında bir modernleşme söz konusu. Ama asıl 1826'dan sonradır ki, Batı'nın üstünlüğünün salt bir askerî üstünlüğe indirgenemeyeceği kavranmış, askerî üstünlüğün arkasındaki zihniyetin araştırılması işine girilmiştir. Tanzimat, bu anlamda bir zihniyet tanzimi, bir zihniyet düzenlemesidir. Aydınlanma da işte tastamam bu bağlamda gündeme gelir.

Ancak şurasını unutmamak gerekiyor: Aydınlanma, romantizmin aksine, 'milli duyuş ve düşüncenin dışında ve üstünde, kozmopolit bir gelenektir. Fransız romantizmi lirik tahayyülü ile; Alman romantizmi gelenekçilik ve milliyetçiliği ile; İngiliz romantizmi ise, konvansiyonlara başkaldırısı ile, birer 'milli duyuş olarak, birbirinden temelli farklılıklar gösterir. Aydınlanma ise, 'milli bir gelenek değildir; - herhangi bir ulusa değil, Avrupa'ya aittir.

Osmanlı entelijansiyası da, bir zihni yet olarak Aydınlanma düşüncesi ile karşı karşıya geldiğinde, işin bu yanını fark etmiş olmalıdır, Fransa'yı, İngiltere'yi ya da Almanya'yı değil de Avrupa'yı örnek almak, ancak bir kozmopolit gelenek olarak Aydınlanma zihniyetinin temellüğü ile mümkündür. Dolayısıyla, Avrupalılaşmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi, bu anlamda kaçınılmazdı Osmanlı entelijansiyası için. Batılılaşma demek, Avrupalılaşmak demek, Aydınlanmacı olmak demektir.

Burada da metonimik bir kavrayış söz konusu. Aydınlanma, her ne kadar Avrupa'yı temsil ediyorsa da, bu temsiliyet, modern Avrupa'nın XVIII, yüzyılı ile sınırlıdır. Oysa Avrupa modernliği, XVIII, yüzyılı değil, Foucault'nun da belirttiği gibi, XIX, yüzyılı kuşatır. Galiba, asıl sorun da buradadır, Avrupa ya da Batı medeniyetinin Aydınlanma ile eşanlamlı olduğu düşüncesi, ya da benim 'parçanın bütününe yerine geçmesi' (metonimi) diye nitelendirdiğim durum, hemen söyleyeyim. Batılılaşma serüvenimizin içine düştüğü açmazın, bana göre elbet, başlıca nedenidir Avrupa'nın zihin tarihi, sadece Aydınlanma'dan, Aydınlanma düşüncesinden ibaret değildir. Başka türlü söylersem, Avrupa, bir entelektüel tarih olarak sadece XVIII yüzyıla sınırlı bir Aydınlanma düşüncesine indirgenemez. Avrupa'nın entelektüel tarihinin, kendi karşıtını üreten süreçlerin tarihi olduğunu unutmamak gerekir. Cumhuriyet entelijansiyası da bu anlamda Osmanlı'dan farklı değildir. Tanzimat'ın romantik kalıntıları, radikal bir sekülerleşme ile tasfiye edilmiş ve modernleşme. Aydınlanma projesi olarak devam etmiştir.

Entelijansiyamızın 1839'dan Cumhuriyete taşıdığı Batılılaşma projesi de, hiç kuşku yok, işte bu projedir. Bir başka deyişle. Cumhuriyetin kurucuları ve onlara organik olarak bağlı entelijansiya için Aydınlanma projesi, medeniyet projesiyle veya Avrupalılaşma, Batılılaşma ile bir ve aynı şeydir.

Türk modernleşmesi, 'logos'u dönüştüren Aydınlanmacı akli temellük edememiş olmakla da malûdür. Bu maluliyet, aklın kritik bir akıl olarak değil, dogmatik bir akıl olarak anlaşılmasıyla ilişkilidir. Bizim Aydınlanmacılarımızın kritik, şüpheci ve özeleştirel akıl yerine dogmatik ve Jakoben akli temellük etmiş olmaları ilginçtir.

Modernlik ve Gelenek

Gelenekle modernlik arasında nasıl bir ilişki var? Modernlik, geleneğin tasfiyesi ile mi inşa ediliyor, yoksa geleneğin yeniden üretilmesiyle mi?

Meseleyi en basit dile getirişle böyle konumlandırırsak bile, modernlikle gelenek arasındaki ilişkinin 'problematik' bir yanı olduğunu göz ardı etmek mümkün değil. İlişkinin 'problematik' oluşu, acaba, kavramlar arasındaki sınırların silik ya da iyice belirtilmemiş olmasından kaynaklanıyor olabilir mi? Üzerinde durulmaya değer...

Bir kere, 'gelenek'ten yana olmanın 'gelenekselcilik' olmadığını belirtmek gerekiyor: Gerard Delanty, *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and Self*³³ 'gelenek'i, 'geçmişten bugüne kalan kültürel değerler'; 'gelenekselcilik'i ise, 'bu değerlerin hiçbir biçimde değişmeyecekleri' düşüncesine bağlılık olarak tanımlar. Aradaki fark, Delanty'ye göre, geçmişten gelen kültürel değerlerin 'değişebilir' mi, yoksa 'değişmez ve kalıcı' mı olduğuna ilişkindir.

Modernliğin gelenekselcilikle herhangi bir biçimde bağdaşması söz konusu olamaz. Tam tersine, modernliğin, geleneğin dönüştürücü bir biçimde yorumlanması üzerine inşa edildiğini öne sürenler vardır; - Gadamer ve Ricoeur

³³ Gerard Delanty, *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and Self*, Sage Publications, London 2000,

gibi! Başka türlü söylersek, modern toplumda gelenek, bir kalıntı değildir, yeniden inşa edilen (ya da, 'yeniden üretilen') bir şeydir.

Alasdair MacIntyre, 1981 yılında yayımlanan *After Virtue (Erdemden Sonra)*³⁴ adlı kitabında, geleneğin yeniden üretiminin kültürel yenilenme (cultural renewal) için bir kaynak olduğunu bildirir. Ona göre Aydınlanma, büyük ölçüde bir başarısızlıktır (failure), zira, Delanty'nin ifadesiyle, 'Aydınlanma ahlaka, ahlakî bir temel bulma konusundaki vaadini' gerçekleştirememiştir. Bu ahlakî temel, erdemdir; erdem de bireysel olan değil, insanlığa ait olan idealleri gerçekleştirmeyi gaye edinmek. Modernlik, bireysel idealleri öne çıkararak, ahlakî erdemle temellendirmek imkânından mahrum bırakmıştır.

Burada belki de MacIntyre'den ayrılarak, Hegel'in kavramsallaştırması ile etik (sittlichkeit) ile ahlak (moralität) arasındaki farka değinmekte yarar var. Etik, Hegel'e göre, bir topluma ait olan ahlak normları ve değerlerdir, bir toplumdan ötekine değişirler. Oysa ahlak, bütün norm ve değerlere, salt ahlakî değerler olarak ve iradenin objesi olan gayeler olarak sahip çıkar. Mesela, ıssız adada tek başına Robinson Crusoe'nun etik açıdan herhangi bir bağımlılığı yoktur, ama onun bir ahlakı, ahlak problemleri vardır. Hegel'e göre, ahlak objektif zihnin bir kategorisidir; etik ise, sadece araçsal olan verili bir değer...

'Sittlichkeit' ve 'moralität' ayrımından söz etmem boşuna değil. MacIntyre, modernliğin, etiğe değil, Hegel'ci anlamda ahlaka (moralität) bir temel koyucu argüman getirmediğini bildiriyordu. MacIntyre, her ne kadar, Aristoteles'çi ve

³⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984.

pagan anlamda 'erdem'den söz ediyor olsa da, bir ahlak kavramı olarak 'erdem'in, din ve geleneklerle olan bağıntısını da göz ardı etmiyor. Anlaşıldığı kadarıyla, MacIntyre'ın Marksizmden Hıristiyanlığa doğru yol alışında, onun modernliğe yönelttiği eleştirilerin fevkalade belirleyici bir rolü olmuş görünüyor

Gerçekten de modernlik, geleneksel toplumların, başta 'erdem' kavramı olmak

üzere sahip oldukları ahlaki temellendirmekten mahrum olmakla malûdür. Modernlik, ahlaki (Hegel'ci anlamda 'inoralitat'ı), kısaca insanlığı kuşatacak değer ve normları değil, etiği (Hegel'ci anlamda 'sittlichkeit'), yani, bir toplumun gündelik hayatını düzenleyen değer ve normları öne çıkarır. Modernliğin ahlaki yok, etiği vardır...

Peki de, ahlaki temellendirilmekten mahrum bırakan modernliğin bu maluliyeti nasıl telafi edilir? Geleneğe sahip çıkmak, ne kertede telafi edicidir? Modern toplumlarda dinin yükselişi ya da dine duyulan ihtiyaç, ahlaka temel koyucu bir kanıt aramak ihtiyacından mı kaynaklanıyor?

Öte yandan, modernleşme, gerçekten, geleneksel olan ne varsa, tümünün tasfiyesi midir? Bu, modernleşmeyi, bir tür avangardizm olarak temellük etmek manasına gelmiyor mu?

Türk modernleşmesi projesinin, geçmişe ait olan her şeyin herhangi bir iz bile bırakılmadan silinmesi üzerine inşa edilmiş olduğu besbellidir. Ne kadar inkârdan gelinirse gelinsin, modernleşme, geçmişle bir hesaplaşmayı değil; onu toptan reddetmeyi ve her zaman söylediğim gibi, kendisini geçmişin mefhum u muhalifi (a contrario'su) olarak tanımlamayı amaçlar. Bunları, elbette, sadece Türk modernleşmesi için söylüyor değilim. Teorik düzlemde yapılan eleştirilerde, modernleşmenin bu tasfiyeci, inkâra, hatta saldırgan konumunun, ısrarla vurgulandığını biliyoruz.

Andrew Davison, bu bağlamda, Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik³⁵ adlı çalışmasında, Tilo Schabert'in Modernity and History ve Jeffrey C. Isaac'ın Why Postmodernism Stili Matters? adlı teorik metinlerini örnek gösteriyor. Burada üzerinde durulması gereken, özellikle Tilo Schabert'in, modernleşmenin bir tür 'Eski ne varsa kötüdür; yeni ne varsa iyidir!' mantığıyla alımlandığı durumlara ilişkin olarak dile getirdiği eleştirilerdir. Benim bir tür 'avangardizm' dediğim de bu! Davison'un belirttiğine göre, Schabert, sözünü ettiğim Modernity and History adlı eserinde, XVIII. yüzyıl Fransız Aydınlanma düşüncesinin önde gelen felsefecilerinden Condorcet'nin "Sen, modern biri olarak geçmişteki her şeyden daha üstün olacaksın!" buyruğunu naklettikten sonra şunları yazmıştır: "(Bu) buyruk, bugün ile geçmiş arasındaki 'bariyeri' geçmenin yasaklanmasına neden oldu. Bu buyruk, modern öncesi düşünceye başvurmaya yönelik her türlü girişimi, a priori dışlıyordu. Eski zamanlarda hüküm sürdüğü iddia edilen ve artık aşılması gereken cehaletin bir daha yayılmasına hiçbir şekilde izin verilmemeliydi."

Schabert, modernizmin sadece, 'eski olanın tasfiyesi' ile yetinmediği kanaatindedir. Tasfiye, evet; - ama onun yerine ikame edilecek olan 'yeni'nin ne olduğunun da belirlenmesi gerekir. 'Yeni' olansa, şüphesiz, 'bilim'den başka bir şey değil! Gelgelelim, bu kadarı da yetmemektedir. Tilo

³⁵ Andrew Davison, Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Schabert'in deyişiyle, 'bilimsel araştırmanın en son durumunun, aynı zamanda her zaman (bilimini en yüksek durumu da olduğu' varsayılmakta, 'bu da, sonuç olarak, bilimdeki daha eski bulguların salt şimdakilere hazırlık gözüyle görülüp bir kenara atılmasını' meşrulaştırmaktadır. Kısaca 'modernizm, bilimsel araştırmayı, bütün geleneksel dünya anlayışlarının üzerine' çıkarmıştır! Modernleşmeci tasfiyeciliğin (veya inkârın!) meşruiyetinin, 'eski'nin, ya da 'geleneksel olan'ın, bugünün bilim düşüncesiyle bağdaşmadığı gerekçesine dayanıyor olması, tastamam bundan dolayıdır.

Görülüyor: Eskiye ait olan ne varsa tümünü, 'cehalet' kabul eden a priori bir kuşatma! Modernizm, bu a priori kuşatmanın iktidar olmasıdır. Davison, modernizmin, geleneksel olanın kamusal olarak her gündeme getirilişi ile', ancak bu anakronistik a priorinin yaptığı bir müdahale olarak ilişki kurduğunu belirtiyor: Kısaca, geleneksel olan, kamusal alana her çıkışında modernizm, 'Eski olan her şey kötüdür!' diye müdahalede bulunur, demeye getiriyor. Davison şöyle sürdürüyor sözlerini: "Schabert'e göre bu (müdahale), bünyesi itibariyle başarılı olamayacak bir deneydir. Daha yeni olanın her zaman daha iyi olduğu ve en yeni neyse en iyinin de o olduğu gibi temelsiz bir görüşe dayanır. Geçmişe ait her şey orada kalmalı ve yerini bugüne ait bir şeye bırakmalıdır ki, gelecekte onun yerini de başka bir şey alacaktır."

Geçerken söyleyeyim: Modernizmin zihinsel olarak bu biçimde temellük edilişi (buna ben, 'ideolojik avangardizm' diyorum), bazı toplumların (Türk toplumu gibi!) niçin kolayca bir 'tüketim toplumu'na dönüşebildiklerini de açıklayabilir. 1980'lerde bir çorap reklamı, modernizmin 'tüketim toplumu'na eklemlenişinin semptomu gibi durmaktadır: 'Eskimiş çoraplarınızı, atın, atın!' (Eski) çoraplarla (geleneksel) kurumların aynı ideolojik düzlemde muamele gördüğü bir zihniyet!

Andrew Davison'un Jeffrey C. Isaac'dan aktardıkları da, aslında Schabert'in dile getirdiklerini destekler mahiyette-dir. Davison, Schabert'in tezinin bir uzantısının da, modernizmin geçmişi aşmakla yetinmeyip ona saldırmak olduğuna dikkati çektiikten sonra şunları yazıyor: "Jeffrey C. Isaac, XX. yüzyılın barbarca tarihini modernizmin amaç- sızlığına kanıt göstererek, modernliğin, anlamlı gelenekleri, salt yanılsamalar ya da engeller, ilerleme sunağı önünden temizlenecek anakronizmalar sayarak ezip geçtiğini öne sürer." İşte modernlik! Anlam taşıyan bütün gelenekleri, ilerleme'nin yolundan temizlenmesi gereken, çağa aykırı düşen 'yanılsamalar' ve 'engeller'(!) olarak görmek! Söyler misiniz, lütfen, 'Aydınlanma', 'modernleşme', 'Batılılaşma' bu mudur? Böyle mi olmalıdır?

Peki de, 'modernlik' ile 'geçmiş' arasındaki bu kopma-nın anlamı nedir? Schabert, bence son derece önemli bir tespitte bulunuyor ve Davison'un aktardığına göre, 'modernizmin bilimsel araştırmayı, bütün geleneksel dünya anlayışlarının üzerine' çıkarmasının, bir 'hakikat boşluğu' inşa ettiğini belirtiyor. 'Hakikat boşluğu'; - evet, bu boşluk, insanın entelektüel hayatındaki geleneksel hakikat referanslarının silinmesi manasına gelir. Bilim, bu manada, bırakınız özel vc kamusal alanı tümüyle kuşatan örüntüler ağına ilişkin bir entelektüel referans konumuna gelmeyi, böyle bir konuma talip bile olamaz. Bilimin gerçekten bir yol gösterici, bir kılavuz olduğundan söz edilmesi, onun bu 'hakikat boşluğu'nu doldurma ehliyetine sahip olduğu manasına gelmez. Kaldı ki, eğer, kılavuzluk'tan ya da 'yol göstericilik'ten, onun bir hakikat referansı olması değil de, başka bir şey kastediliyor idiyse, bu 'başka şey'in ne olduğunun da açıklığa kavuşturulması gerekir. Bilim, hangi manada 'yol gösterici'dir? Bunun en azından, felsefi bağlamda izaha muhtaç olduğunu düşünüyorum.

Modernleşmenin, bilimi, hakikatin keşfi için bir referans olarak kabulü. Aydınlanma düşüncesinin, Aydınlanmasonrası dönüşümler bağlamında, pozitivizmle malûl oluşuna tanıklık eder. Sekülerleşme, bana, bu maluliyetin, yani modernleşmenin bir pozitivizm olarak okunmasının, doğrudan içermelerinden biri, hatta en önemlisi gibi görünüyor. Davison, bu defa Hudson'dan aktarıyor: "Hudson'a göre, sekülerizm, aynı zamanda etik meseleleri, 'davranış eğilimleri ve hatta yasaları bulma arayışı lehine ikinci plana atan pozitivist (...)

geleneğin sözde 'değerden bağımsız' projesinin hizmetçisidir." Açıkça görülüyor: Sekülerleşme, modernleşmenin bir pozitivizm olarak, 'aşırı-okunma'sıdır ve 'hakikat boşluğu', bu aşırı-okunmayla inşa edilerek haya-tımıza yerleştirilen entelektüel bir tuzaktır; başka bir şey değil; - örtülerek gizlenmiş, ama üzerine basılır basılmaz, içine yuvarlanılan bir derin çukur!

Seküler dünya görüşünün 'hakikat boşluğu'na yol açma-sında, hakikat için referansın, sadece empirik verilerle sınırlandırılmasını öngören felsefi tavrın belirleyici bir işlevi var. Daya Krişna, (Davison'a göre elbet!) bunu, sektillerleşmenin, 'duyular tarafından, duyular yoluyla ve duyular için açığa çıkarılan ve kavranan şeyleri gerçek ve anlamlı bulan' bir ontolojide temellendirilmesine bağlamaktadır. Bu tespit, 'hakikat boşluğu'nun, duyulara 'aşkın olan'ın, söylem dışına atılmasından kaynaklandığını ortaya koyuyor; - ki, vahim olan da budur!

Demek ki, hiçbir şeyde süreklilikten söz etmek mümkün değil. Dolayısıyla, Türkiye'de hakiki manasıyla kurum

(müessese) olmadığı söylenebilir. Türkiye'de köklü kurumların olmadığı, hiçbir yapının kök salıp kurumlaşmasına olanak tanımayan bir ideolojik düzenin egemen olduğu, öteden beri, elbette bir genelleme olarak söyleyegelmiştir. Ve doğrudur da! Tarihlerine bakıldığında, mesela yüz yıllık bir geçmişe sahip olan kaç kurum gösterebiliriz; bilemiyorum! İki yüz yıl öncesine gidildiğindeyse, galiba, bir tek Hacı Bekir Müesseses'inden söz edebiliriz, o kadar!

Sadece kurumlarda mı, değil elbette! Geçerken belirteyim: İstanbul'da, saraylar dışında, konut olarak inşa edilmiş vc geçmişi iki yüz yıl öncesine çıkan bir tek (evet, bir tek!) bina vardır: Anadoluhisarı'ndaki Köprülü Divanhanesi (Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı)! Toplum hayatındaki kurumlaşmada, Yahya Kemal'in 'imtidâd' ile kavramsallaştırdığı süreklilik ve devamlılığın görülmüyor olması ile mesela, sivil konut mimarisi alanında müşahede ettiğimiz süreksizlik ve devamsızlığın, birbirlerinden ayrı fenomenler olarak mütalaa edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Bilmem yanılıyor muyum, sanki hiçbir şeyin (binalar, kurumlar) sürekli ve devamlı kılınmamasını zihinlerimize mütemediyen telkin eden ideolojik bir dayatma var. Bu dayatmanın götürdüğü yer, belli: Sartre'in metaforuyla söylersem, 'geçmişi olmayan bir gemi enkazı' gibiyiz.

Bu neden böyledir? Sebebini söyleyeyim: Türkiye'de Tanzimat'tan bu tarafa modernleşmede yapıcı, üretici ve inşa edici, pozitif bir tavır-alıştan çok, geçmişe karşı bütünüyle olumsuzlayıcı, hatta yıkıcı bir negatif tavır-alış hâkim olmuştur. Modern olmak, geçmişi unutmak, geçmişten kalan ne varsa, neredeyse tümünü elinin tersiyle silkip atmakla işe başlamak anlamına gelmiştir. Türkiye'nin modernleşmesi, deyiş yerindeyse, bir tür avangardcılıktır;

- başka bir şey değil! Modern olmakla avangard olmanın birbirinden çok farklı olduğunun ayırdına varamayan bir kavramsal malüliyet! Orhan Veli ve arkadaşlarının Garip hareketinin şiirde gerçekleştirdiği avangardın, sadece şiirle sınırlı kalmayan ve sözümona 'modern' zihin yapısına birebir tekabül eden bir model, bir paradigma olduğunu söylemek yanlış olmaz. Türk modernleşme projesi, aslında, Orhan Veli ve arkadaşlarının şiirde yaptıklarını, her alanda, toplumsal hayatın bütün kesimlerinde gerçekleştirmeyi hedefleyen bir projeydi. Bugün karşı karşıya bulunduğumuz krizlerde, işte bundan, bu müfrit ve negatif projenin, hâlâ (evet, hâlâ!) dayatılmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Hazin, ama doğru: Türkiye'de modernleşme ve yenilik, imtidâddan değil de, sistemli bir unutturmadan ve geçmişe ait olan ne

varsa (Prof. Dr. Walter Andrews'ün deyişiyile) hepsini 'görünmez kılma'dan geçiyor...

Geleneğin icadı

Gelenek (an'ane) nedir, görenek (âdet) ne? Gelenekle görenek arasında ne fark var?

Çoğu defa, aradaki belirgin kavramsal farkın göz ardı edil-diğine tanık olduğumuz, sınır çizgisini bilmeden belirsizleştirerek yanlış bağlamlarda kullandığımız, kısacası, birbirine sıklıkla karıştırdığımız iki kavram: Gelenek ve görenek,

Eric Hobsbawm, Terence Ranger'le birlikte editörlüğünü yaptıkları ve yayımlandığı 1983 yılından bu yana özellikle akademik çevrelerde neredeyse saygın bir klasik niteliğine kavuşmuş olan *The Invention of Tradition*'a (Geleneğin İcadı)³⁶ yazdığı Giriş yazısında, gelenek (tradition) ile görenek (custom) arasındaki farkları dile getirir, Hobsbawm'a göre, gele-neğin objesi ve karakteristik özelliği, 'değişmezlik'tir: "Geleneklerin atıfta bulunduğu geçmiş, ister gerçek ister icat edilmiş olsun, mesela devamlı tekrarlama gibi sabit, değişmez ve formalize edilmiş pratikleri dayatır (empoze eder)." Formalize edilmiş olmalarının anlamı, geleneklerin açık ya da örtük biçimde kabul edilmiş kurallarla belirlenen törensel veya sembolik birtakım uygulamalardan (pratiklerden) ibaret olmalarıdır. Görenek ise, bir noktaya kadar yenilik ve değişmeyi kabul eder, ama bu yenilik ve değişmeler,

36 Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Canbrije, 1992.

elbette, daha önceki, yani mevcut göreneklerle uyumlu, hatta özdeş olmak dolayısıyla, birtakım sınırlamalara tâbidirler. Elbette Hobsbawm söylemiyor; ama mesela İslam'da 'bid'at' (yenilik) düşüncesi, onun tanımladığı anlamda 'görenek'in konumuna tam anlamıyla uymaktadır, zira, 'bid'at-ı hasene' ve 'bid'at-ı seyyie' kavramları, İslam'da yenilik ve değişimin hangi sınırlamalar bağlamında kabul ya da red edilebileceğini ortaya koyan kıstasları içerirler.

Mesele, Avrupa medeniyeti kavramlarını temellendirecek, onların içselleşmesini temin edecek geleneklerin bizde var olup olmadığı; - şayet yok iseler, 'icat edilmeleri' gerektiğidir! Hobsbawm, icat edilmiş 'gelenek'i, 'tekrarlama yoluyla bazı değer ve normları, geçmişle kendiliğinden sürekliliği mümkün kılan kurallara dönüştürecek pratikler' olarak tanımlıyor: Törensel (ritualistic) ve sembolik pratikler! Selim Deringil, *Toplum ve Bilim* dergisine yazdığı bir makalede³⁷, özellikle II. Abdülhamid döneminde Osmanlı'nın bu anlamda 'geleneğin icadı' sayılabilecek bazı kural ve pratikleri yerleştirdiğine ilişkin örnekler vermişti. Gerçi Deringil, 'şimdiye kadar Türkiye'nin tarih yazıcılığında haşmet ve güç göstergesi olarak algılanmanın ötesine pek geçilmemiş olan törensellik, resmî efsane ve simgeleme konularını' Hobsbawm anlamında 'geleneğin icadı' olarak ele almıyor; ama gene de, verdiği örneklerden yola çıkarak, bu örnekleri bir nevi 'geleneğin icadı' olarak okuyabiliriz, diye düşünüyorum. Mesela, XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Osmanlı'nın 'şanlı' emperyal geçmişinin vurgulanması için, 'resmî efsanelerin (mitosların) gündelik hayata yansıtılması' gibi... Selim Deringil'e göre, bunun 'belirgin örneklerinden biri devlet ve vilâyet salnamelerinde

37 *Toplum ve Bilim Dergisi*, Birikim Yayınları, sayı: 62.

Osmanlı hanedanının soy kütüğü ve kuruluş efsanesinin ayrıntılı bir şekilde yer alması'dır. '1885 tarihli Hüdavendigâr (Bursa) Vilâyeti Salnâmesi'nde Osmanlıların kökeni, Hazreti Nuh'tan geçerek dem ve Havva'ya kadar uzatılmaktadır. Ayrıca, 'Osman Gazi'nin Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat'tan sancak aldığı' yazılmakta ve bununla Osmanlı hanedanının, 'ebed

müdded' olduğunun vurgulanması amaçlanmaktadır.

Bu 'spekülatif soykütüğü'nün icadının, Hobsbawm'ın 'icat edilen gelenek' tanımına uyduğunu görmemek mümkün değil! Deringil'in söylediği gibi, Osman Gazi'nin Alaaddin Keykubat'tan 'icazet' almış veya almamış olması önemli olamaz. Önemli olan, 'uydurma olma ihtimali çok kuvvetli bir efsanenin', hangi tarihsel koşullarda icat edilmiş olduğudur.

Pek iyi de Avrupa medeniyetine ilişkin kavramları temellendirmek için geleneklerin icat edilmesi mi gerekecektir? Yoksa bir geleneğin icadına değil de verili bir geleneğin bu kavramları meşrulaştırmada kullanılması mı söz konusu olacaktır? Galiba ikinci seçenek, deyiş yerindeyse daha kullanışlı görünüyor. Mesela Namık Kemal'in parlamenter demokrasiyi bir İslam geleneğiyle meşrulaştırması örneğinde görüldüğü gibi: Taner Timur, Türk Devrimi³⁸ adlı kitabında Batılı değerleri, İslamî bağlamda yeniden-üreten Osmanlı aydınlarını eleştirirken, aslında farkında olmadan çok kışkırtıcı bir tespitte bulunmaktadır: "Gerçekten Genç Osmanlılar bir taraftan fikirlerini İslamî bir temele dayandırılıyorlardı, diğer taraftan da [...] Batı ülkelerindeki demokratik gelişmelerle bu fikirleri uzlaştırmaya çalışı

38 Taner Timur, Türk Devrimi, A.Ü- S.B.F Yayınları, Ankara, 1968.

yorlardı, Bu yüzden 'biat', 'meşveret', 'icmâ' gibi İslamî kavramlar, Genç Osmanlılar da yeni bir anlamda kullanılmaktadır. Namık Kemal 'icmâ-i ümmet' fikrinden hareketle İslamî bir cumhuriyetin mümkün olabileceği fikrini savunur. 'Meşveret usulü' ise temsilî hükümetin temelini teşkil etmektedir. (...) İslam'la Batı'nın hürriyetçi fikirlerini bağdaştırmaya çalışan Genç Osmanlılar, tutarlı bir fikri sistem ortaya koymamışlardır."

Farkında olmadan dedim, çünkü Timur bir yandan Osmanlı-İslam toplumunun değerlerini Batılı söylem içinde yeniden-üretip meşrulaştıran bir historiografiden söz ederken, öte yandan bu meşrulaştırmayı 'tutarlı bir fikrî sistem ortaya koymamış' olmakla eleştirmektedir. Oysa geleneğin icadı yerine meşrulaştırıcı bir historiografi, Avrupa medeniyetine ilişkin kavramların zihinsel anlamda temellüküne çok daha elverişli olacaktır.

Çağdaşlaşma ve Eurotarih

Sonunda söyleyeceğimi baştan söylemeliyim: Çağdaşlaşmadan, kuşkusuz Türkiye bağlamında, 'sivilleşme'yi, 'demokratlaşma'yı ve elbette 'çoğulculuk'u anlıyorum.

Sivilleşme, sivil toplumla ilişkilendirilecek, sivil toplumun tarihine eklenerek açıklanabilecek bir kavram. Felsefe tarihinin sivil toplum sicili Rousseau'dan Locke'dan; Hegel'e, Marx'a, Weber'e, Gramsci'ye uzanan tuhaf bir soykütüğü oluşturuyor. Kuşakların birbirine benzemediği bir soykütüğü. Türkiye'de, Gibb ve benzeri müsteşriklerin Osmanlı'da sivil topluma karşılık olabilecek ikincil yapılar arayışına karşın, bir sivil toplumlaşma yoktur. Bırakınız, sivil toplumlaşma pratiğini, - ve elbette kuramını, sivil toplumlaşma duyarlığından bile söz edilemez.

Demokratlaşmadan ise, kuşkusuz verilmiş (burada, kazanılmadan edinilmiş) hakları doğru olarak kullanmayı değil, bu haklara sahip çıkma bilincini anlamak gerek-Burada hemen görülebilen bir çelişki var: Bir hakka sahip çıkma bilinci, o hakkın kazanılarak edinilmiş olmasını içerir. Öyleyse, kazanılmadan edinilmiş bir hakka sahip çıkma bilinci nasıl kazanılacaktır? Sivilleşmenin yasal güvencelerinin bile kolayca ortadan kaldırılabilirdiği ve verilmiş haklar geri alındığında herkesin sus pus olduğu nasıl görmezlikten gelinebilir? Özellikle sivil topluma ilişkin haklar ve özgürlükler konusunda. Çağlar Keyder ne kadar haklı: "1971 müdahalesi sivil toplumun hukuk sistemindeki formel temellerinin her an ortadan kaldırılabilirdiğini de gösterdi. Askerî rejim, 1961 Anayasasına göre kurulmuş olan yasal sosyalist partinin, solcu sendikaların ve demokrat derneklerin üyelerini mahkemelere çıkarıp mahkûm ettirerek vatandaşların kullanmasına izin verilen özgürlüklerin sınırlarını yeniden tanımlamış oldu.³⁹ Keyder, "Askerî müdahalelerin hukukî çerçeveyi geriye doğru yeniden tanımlayabileceği ortaya çıkınca, sivil toplumun maddi temeli daha da zayıfladı. Hukukî çerçevenin geçerli kalacağı varsayılmazsa, sivil toplumun özerk kurumlarına özgü işlere bulaşmak sonradan, geriye dönük olarak uygulanabilecek yaptırımlarla cezalandırılma rizikosunu hep taşıyan bir lükstü." diyor ki, doğrudur. Dolayısıyla, verilmiş haklar ve özgürlükler, izin verilmiş haklar ve özgürlükler biçiminde alımlanıp zihinsel olarak temellük edildiği sürece (ki şimdilik başka bir alımlama kipi yoktur!), sahip çıkma bilinci nasıl temellenecek sorusu, Türkiye'ye özgü demokratlaşmanın antinomilerinden biri olarak kalacaktır.

Çoğulculuk, bana ancak demokratlaşma ve sivilleşme ile birlikte ele alındığında anlamlı görünüyor. Gene de, formel yanıyla bile kuşatıcı olabiliyor. Başka türlü söylersek: Çoğulculuk formel, yani niceliksel olarak alımlandığında bile, sanki niteliksel olarak da gerçekleşmiş gibi görünebiliyor. Çoğu kuramcılar aynı şeyi demokratikleşme için de söylerler. Demokrasiyi, niceliksel olarak, çoğunluk yönetimi biçiminde tanımladıklarında, kuşatıcı bir tanım getirdiklerini düşünürler.

39 Çağlar Keyder, Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Buraya kadar çağdaşlaşmanın üç asal dayanağını dile getirdim. Genelde çağdaşlaşma, modernleşme ile karıştırıldığından, burada Türk çağdaşlaşmasından ayrı tuttuğum Türk modernleşmesi üzerine, çağdaşlık ve modernliğin kuramsal sınırlarını belirleyebilmek bakımından, bazı şeyler söylemek istiyorum.

Türkiye'de çağdaşlaşmanın değilse bile, modernleşmenin özgül bir tarihi var. Hemen söyleyeyim. Mustafa Kemal ideolojisi, bilindiği gibi Türkiye'yi modernleştirme ideolojisidir. Ama gene de resmî Türk modernizmi, bütünü parçaladığı, segmanter tanımlarla yüklenmiştir; Modernizmi laisizme bağlamak! Batılılaşmadan anlaşılan budur. Resmî Türk

modernleşmesinin ideologları için Batılılaşma, kapitalizmi bile önce devletçilik (devlet kapitalizmi) biçiminde kavramıştır. Aydınlanmadan edinilmiş, segmanter bir modernizmin temeli laisizm gibi görünmüş ‘resmî’ ideologlara. Ne kentleşmeden, ne de liberal değerlerden söz ediliyor! O yüzden parçalı, segmanter bir modernizm. ‘Resmî inkılâp söyleminin dışından konuşan bir Tanpınar,

Weber’i okuduğundan pek emin olmasak da, modernizmin ‘rasyonelleşme’ ile olan ilişkisinden söz edebiliyor!40 Büyük cesaret!

Niyazi Berkes’in, Türkiye’de Çağdaşlaşma*’ adıyla giriştiği çalışma, belki de bu nedenle temelsiz ve parça bohçası olarak kalıyor. Ona göre çağdaşlaşma, geniş anlamda laisizmdir. Bunu der demezde, Berkes’in söylemi resmîleşiyor “Çünkü” diyor Berkes, “gerçekten sorun bir din-devlet ayırımı davası olmaktan daha geniş bir davadır ki buna en

40 Ahmet Hamdi Tanpınar, Yaşadığın Gibi, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1970. 41 Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.

uygun terim olarak çağdaşlaşma terimini daha yerinde buluyoruz, Batı’nın bir kesiminde Fransızcadan gelen ‘laïcisme’e eş olarak kullanılıp (...) ve Türkçeye girmemiş olan başka bir sözcük, ‘secularism’ sözcüğü, bu çağdaşlaşma sözcüğüne hem anlam hem köken açısından daha yakındır; hatta onun tam karşılığıdır.”

Ama asıl önemlisi, Berkes’in çağdaşlaşmayı, ‘kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulmak’ biçiminde tanımlamasıdır. Berkes, ‘çağdaşlaşma’ yerine, ‘asrîlik’in kullanıldığını da belirtip, söylemini daha koyu bir resmîyete büründüren şu eklemeyi yapıyor: “Bu sözcük (asrîlik), ‘secularism’ sözcüğünün kapsadığı anlamı taşısa da, Cumhuriyet döneminden önceki dönemde ‘çağa uymak’, ya da ‘onun gereklerine uyacak biçimde değişmek’ anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirildi “

Sorunun yüreğine, özüne geliyoruz: Modernlik çağdaşlaşma ile karıştırılmış; bir kavram kargaşasının ortasında bul-muşuz kendimizi... Modernlikle gelenek arasındaki ilişki ya da modernizm/gelenek sorunsalı Berkes’te, çağdaşlık/ geleneksellik karşıtlığına dönüşmüş... Tipik bir kavram kargaşası! Berkes’in ‘çağdaşlaşma’ bağlamında söyledikleri, ama daha incelmış ve nerdeyse psikanalitik bir dille, Shayegan’da da söylemleştiren: “Modernlik, hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir.” Sanki Berkes’in ‘asrîleşme’yi bir travma olarak yaşayan ‘dincileri’nden söz edilmektedir! Dahası, şunları da söylüyor Shayegan: “Nahda (İran’da Yenilenme, H. Y.) döneminin ilk düşünürlerinin, Avrupa’daki siyasal ve hukuksal sistemlere özel bir dikkat gösterme onuruna sahip oldukları doğrudur. Hukuk ve bireysel özgürlükler kavramlarını çekici bulmuşlardı. Ne var ki, bu ilk düşünürlerde tıpkı bugünküler gibi temel birşeyi gözden kaçırdılar: Faziletleri övülen bu temel kavramlar mucizevi bir reçetenin ürünü değildiler; istisnai bir tarihsel sürecin -neredeyse bir paradigmanın değişiminin-nihayetine erdirilmesinin ürünüydüler ve aşırı derece bağlı olduğumuz, kamu alanımızı bütünüyle dolduran geleneksel değerleri tahliye etmeden, dolayısıyla marjinalleştirilmeden bizim dünyamıza yerleştiremezlerdi.”42

Modernizmi, kaba bir tasfiyeciliğe, ‘kamu alanını bütünüyle dolduran geleneksel değerlerin ‘tahliyesine’ indirgemek! Hadi, kamu alanını dolduran özgürlükleri ve hakları marjinalleştirilim yaşamımızda, ya da en iyisi, bu gereksiz ‘hamule’yi ilk limanda boşaltalım; peki, ya özel yaşam alanı? Ya onu kuşatan geleneksel değerler? Onların marjinalleştirilmesi ya

da tasfiye edilmesi, bir 'Code Civil'i Medenî Hukuk diye kabul edip yürürlüğe koymakla mümkün olabilir miydi? Bence asıl soru (Shayegan'ın sormadığı, Berkes'in ise kesinlikle soramayacağı) soru bıdırur...

Modernizm, 'formel'dir: Biçimsel gereklerini yerine getirirseniz, olur. Ama çağdaşlaşma öyle değil. Onun özel yaşamda yer etmesi, hadi Marx gibi söyleyeyim, bir tür 'zihinsel somut'a (gedankenkonkretum) dönüşmesi, bilinçte temellük edilmesi gerekiyor. Sivilleşme, bir formel sistem değil, bir 'bilinç kodu'dur. Demokratikleşme de, çoğulculuk da öyle... İşte ancak o zaman şeyler dışsal olarak değişmekteyken, kafalardaki yansımaları hâlâ eski tasavvur biçimleriyle kurulmaktan kurtulacak - ve elbet, işte o zaman zihin şeylerle imgelerini, olguların değişimleriyle temellerini, kavramlarla onların bilgi sicilindeki somut

42 Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

karşılığını ayrı, yabancı, karşıt ve özerk süreçler olarak değil, bütünsel ve birbirini tamamlayan süreçler olarak kavrayacaktır. Dil, bu zihne bir yandan gerçekliği örten, bir yandan da bu örtüyü açmaya yeltenen ikili bir oyun oynamaya kalkmayacaktır artık..

Çağdaşlaşmanın, geleneğin bütünüyle tasfiyesi dolayımında gerçekleşeceğini savunan aklıevvel entelijansiya, elmalarla armutları, modernleşmeyle çağdaşlaşmayı iyice birbirine karıştırıyor olabilir. Ama bunun nelere ıııalolduğunu da bilmek gerekiyor. Modernleşmenin, çağdaşlaşmayı da getireceği, onu da içerdiğini varsayıran bir kavram kargaşasının sonuçları ne oldu? Bu tasfiyecilik kamusal yaşamda geleneği tasfiye etmenin ya da onu marjinalleştirmenin, özel yaşamda da aynı tasfiyenin kendiliğinden gerçekleşeceğini varsayan bir çokbilmişliği içeriyor. Fesin yerini şapkanın almasının kafanın içini değiştirmeye yetmemesi bundandır!43 Monist ve buyurgan bir modernleşme projesi, (büyük) geleneği göz ardı ettiği ölçüde (özel) yaşamı dönüştürebilmek şöyle dursun, uygulanma olanağını bile bulamadı, Bu, biliniyor. (Büyük) geleneğin yeniden üretilmesine olanak vermeyen buyurgan ve monist bir modernleşmenin krizlerini yaşadı Türkiye,

Prof. Dr. Attan Gökalp, bir antropolog. Fransa'da, Ulusal Bilim Araştırmaları Merkezi'ne (CNRS) bağlı, entelektüel saygınlığı tartışılmaz olan Collège de France'da çalışıyor ve Müslüman toplumların karşılaştırmalı antropolojisini araştıran grubun yöneticiliğini yapıyor.

43 Her ne kadar Nuray Mert, "Bizce aslında toplumda şekille ilgili şeyleri değiştirmek, bazen düşünceleri değiştirmekten daha zor olabilir." dese de... (Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.)

Gökalp bir röportajında kışkırtıcı tespitlerde bulunuyor: "Modernizasyonla çağdaşlık aynı şeyler değil!" "Türkiye Kemalizm aracılığıyla modernleşti, ama çağdaşlaşamadı!" Gökalp şöyle diyor: "Kemalizm ne kadar modernizasyon ise, o kadar az çağdaşlık." Ona göre, Kemalizmin hedefi çağdaşlıktı, ama Kemalizmin mirası kötüye kullanıldı ve "1920, 1930 Kemalizminden de 1980 çağdaşlığını beklemek abes!" Gökalp, "O zaman Kemalizm bambaşka, sınırlayıcı bir ideolojiye mi dönüştürüldü?" şeklindeki soruya şu yanıtı veriyor: "Hem de nasıl! Din haline geldi. Bugün Kemalizm laik bir dindir. Bu, kesin...""

Burada, Gökalp'in Kemalizmin bir 'din' durumuna geldiğine ilişkin görüşlerini değil, ama çağdaşlaşma ile modernleşme arasına çizdiği teorik sınırın üzerinde durmak istiyorum. Gökalp'e göre, çağdaşlık 'kişiyi kendine merkez alan, kişiyi tarihin ve değerlerin öznesi sayan bir olgu'. Dolayısıyla, bireyi öne çıkararak, bireyin kendisinde temellenen bir olgu olarak

çağdaşlaşmayı modernleşmeyle karıştırmamak gerekiyor...

Şerif Mardin açıkça söyledi bunu: “Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye’de ailelerin çocukluklarına intikal ettirdikleri değerleri (gelenekleri, H. Y.) değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur”^{4*} Dahası Mardin, Mustafa Kemal’in Kurtuluş Savaşı’nda (dinsel) ümmet strüktüründen bir ideoloji olarak yararlanmasının da göz ardı edilemeyeceğini bildiriyor - ki bu, bir modern

44 Nilüfer Kuyaş’ın röportajı, Milliyet, 18 Nisan 1997. 45 Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, A.Ü, S.B-F- Yayınları, Ankara, 1969.

leşme projesi olarak Kemalizmin sicilinin, gelenek karşısında en azından, başlangıçla esnek ve pragmatik bir tavrı içerdiğini gösterir.

Altan Gökalp de, dolaylı bir biçimde Prof. Mardin’i doğruluyor o konuşmasında: “Her şeyden önce Türk toplumunda ailenin korkunç bir etkisi var, özellikle de dışarıdaki Türk topluluklarında; ben buna ‘kara delik’ diyorum. Belki baskı demek lazım ama; öyle bir aile çekimi var ki, herkes ona tutsak “

Şerif Mardin, Ditt ve İdeolojide öne sürdüğü görüşleri “Atatürk’ü Anarken”⁴⁶ başlıklı yazısında tekrarladı. Mardin, bu yazıda, çağdaşlaşmada ‘devletin bir atlama tahtası olarak kullanılmasının yanlışlığına’ dikkati çekiyor ve “Devletin kişinin sevgiden ve hayattan ne anladığını aramakta elverişli bir kılavuz olmadığı, sanırım herkesçe teslim edilecek bir gerçektir.” diyordu.

Anlaşılan odur ki, Türkiye’de ‘modern’ devlet, kamusal alanı modern ya da Batılı ölçütlere göre yeniden yapılandırabilmiş, gel gelelim kişi ya da birey alanında (özel alanda) çağdaş değerleri taşıyacak özneler üretememiştir. Kısaca Türkiye modernleşmiş, ama çağdaşlaşmamıştır! Aile, geleneksel değerleri taşıyan özneler üretmeyi sürdürmüştür. Çağdaşlaşmadan mahrum bir modernliğin adı da elbette Oryantalizmden başka bir şey değildir.

Şerif Mardin, çağdaşlaşma konusunda devletin bir ‘atlama tahtası’ olamayacağını belirttiği o yazısında çok kışkırtıcı bir şey daha söylüyor: “Dinin kişi yapısını çok daha derinden irdeleyen savlan bu konuda, pek tabii olarak, daha elverişli bir atlama tahtası temin eder. Bütün dünyada geli

46 Türkiye Günlüğü, sayı: 28,1994.

şen dinsel arayışları bu açıdan, genel bir insan kişiliği ve varlığının şekillenışı açısından değerlendirmek gerekir.” Altan Gökalp ise burada Prof-Mardin’den ayrılıyor. Çünkü ona göre, ‘Çağdaşlık ve İslam tamamen bir açmaz!..’ Bu, ayrı bir konu.

Bütün katı ideolojiler gibi Kemalizmin de, modernleşmenin formu öne çıkarmaya ilişkin özünden yararlandığı açıktır. Üstelik Kemalist modernleşmenin, Mardin’in deyişiyle kültürün kişilik yaratıcı katında, yani özel yaşamı çağdaşlaştırmanın zihinsel temellerini atmada yeni bir fonksiyon görmemesi, sadece kentlerde bir krize yol açmış değildir. Yani, entelektüel bir kriz, bir kentli bilinci sorunu değil!.. Bu krizin kırdı da yaşandığına ilişkin tanıklıklar var. Gene Mardin’e başvuralım: “Köysel çevreler bu boşluğu İslam’ın volk şekilleriyle kapatırken, şehrsel çevrelerde seçkinler arasında Kemalizmin bu eksiklikleri Cumhuriyetin karakteristik kültür krizlerini yaratmıştır.”⁴⁷

Bukrizlerin geleneğin yeniden üretilmesini ya da geleneğin Hobsbawm’un deyişiyle

'yeniden icad'ını kaale almayan bir tavırdan kaynaklandığı söylenebilir. Modernleşme, Osmanlı büyük geleneğine karşın, sanki gelenekten yoksun bir toplumda imişiz gibi ele alınmıştır. Bunun böylesi olmadığı sorgulandığında, sorgulamanın Kemalizmin demokratik, sivil ve çoğulcu bir çağdaşlaşmadaki 'ideolojik' işlevinin ne olduğunun, ne olabildiğinin irdelenerek yapılması gerekir...

İlginç bir saptama: İlhan Selçuk, köşesinde aynen şunları yazdı: "XXI. yüzyıla yaklaşırken Türkiye'de felsefe ve mantık liselerden neden dışlandı? İnsanın bilinçlenmesinden
47 Şerif Mardin, a.g.y.

kimi yönetici pek korkuyor ki, bu yüzden Cumhuriyet kuruluncaya kadar Türkiye tarihsiz i Burada Türkiye'nin 'talihsizliği', tarihi, Aydınlanma ve Aydınlanma'nın Türkiye kolu olan Kemalizmle başlatma anlamına geliyor. Geleneğin inkârı, tarihin inkârına dönüşüyor! Burada, erken-Kemalizmin bile o kertede bir inkârı göze alamadığı gelenek tasfiyeciliğinin, Türk çağdaşlaşmasına bir zihinsel arka plan (backgrotınd) olarak düşünüldüğü o kadar açık ki!.. Oysa bu düşüncenin içerdiği entellektüel sorunların pek farkında görünülüyor.

Bu sorunların başında da çoğulcu, demokratik ve sivil bazda bir çağdaşlaşmayı, geleneği tasfiye (tahliye?) ederek ya da onu marjinalleştirerek temellendirmeye, Türkiye'yi Avrupa kültürel formasyonuna eklememenin bir önkoşulu olarak bakılması geliyor. Yani, işe önce, Türk insanının geleneksel zihin yükünü boşaltarak başlanacak! Kısaca, çağdaşlaşma, ancak, 'evrensel değerlere' göre yeniden yazılacak bir tarihle temellük edilecek! Tabii, bunun, özel hayatı nasıl kuşatacağı, bir gedankenkonkretum'a nasıl dönüşeceği üzerinde, asla durulmadan! Herhalde, bunun kendiliğinden (!) olacağı düşünülüyor... Ya da, tarih yazımı ile zihinsel somut arasında, bizim kavrayamadığımız (!) derin bir nedensellik bağıntısı, bir causal nexus var herhalde!.. Her ne hal ise, bu yeni tarih çoğulcu, demokrat ve sivil Türkiye'yi Avrupa'ya eklemeyecek,,. Öyle söyleniyor!

Görülüyor: Burada örtük bir biçimde söz konusu edilmek istenen, bir Eurotarih konseptidir. Bir Eurotarih, evet! Türkiye, kendi tikel ya da özgül tarihini, zihinsel envanterinden düşecek (sanki kolaymış gibi!) - ve, tıpkı, örneğin para biriminden vazgeçer gibi, tarihinden de vazgeçecek!

48 Cumhuriyet, 8 Ağustos 1991.

Türk Fukuyama'sı Taner Timur böyle bir program sunuyor, Buyurun: "Çağdaş değerlerle uyum kurmanın koşulu (...), tarihimizin bu değerlere göre yeniden yazılması olacaktır. Bu ise, şimdiye kadar, 'geleneksel' olarak kabul edilen değerlerimizin bir kısmının reddine, bir kısmının da modernleştirilmesine yol açacaktır,49 Hadi, tarihin yeniden yazılması ile bir kısım geleneğimizin modernleşmesi arasındaki bu yol açıcı (?) nedensellik bağıntısını anladık diyelim, hemen ardından şunları eklemesine ne demeli: "Böyle bir yaklaşım, her şeyden önce, 'evrensel gerçekler' diye bir şeyin olamayacağını kabul etmemize bağlıdır. (...) Nitekim, bugün Türkiye Batılı savunma sistemiyle. Batılı diplomasiyle, ve Batılı iktisat siyaseti ile bütünleşmiştir. Fakat Batılı değerlerle bütünleşmemiştir."50 Timur kişilik yaratan bireysel değerlerin temellük edilmesini, bir iktisat ya da diplomasi siyaseti ile bütünleşmekle aynı zihinsel kefeye koyabiliyor; - ve bunu en küçük bir bilimsel kuşku duymaksızın ifade edebiliyor! Türkiye'de kaba pozitivizmin bizi nerelere getirdiğini göstermek için arz ediyorum...

Bir Eurotarih ve siparişi verilmiş bir Eurokimlik. İngiltere'de Home Office bile, yabancılar için sürekli oturma hakkını bu kadar çabuk vermez! Kemalist tarih yazımının

Osmanlı'yı olumsuzlayan resmî tarihi, bu kez bir Eurotarih yazımının geriye ne kaldıysa onu da olumsuzlayan resmî tarihiyle yer değiştirecek! Çağdaşlık adına yazılacak resmî tarih, bu kez modernleşme adına yazılmış olan öteki resmî tarihle bütünleşecek... Ve bu Eurotarih, bize özgü olup da sivillik, demokratlık ve çoğulculukla bağdaşmayan ne varsa, topunu Türk insanının entelektüel demir-başından şıp diye düşürecek!

49 Taner Timur, Osmanlı Kimliği, Hil Yayınları, İstanbul, 1986, 50 Taner Timur, a.g.e.

Görüyorsunuz değil mi ne kadar kolay: Bir yeni tarih yazıyorsunuz, gelenekleri tasfiye ediyorsunuz ve hemencecik 'çağdaş' oluyorsunuz!., Bu kadarım Tanzimat kafası bile düşünmedi...

Şaka bir tarafa, ilkin şunları sormak gerekiyor; Geleneğin evrensel değerlerle bağdaşmayan kısımlarını kim tasfiye edecek? Buyurgan, monist ve evrensel değerlere inanmış bir modernleşme projesinin ideolojik taşıyıcıları olan seçkin özneler nii? Bunlar kimler acaba? Ayrıca, monist ve buyurgan bir donanımla yola çıkarak çoğulcu, sivi! ve demokrat bir evrensel değerler manzumesine nasıl varılacak? Prof. Timur bu soruları sormuyor - aklına gelmesi bile olanaksız çünkü... Taner Umur rahat: Cumhuriyetin Kemalist elitinin yerini, bu kez Eurotarihçi bir elit alıyor, ve bu elit, çoğulculuğu, demokratlığı vc sivilliği, yine buyurgan ve yine tepeden inme bir biçimde empoze ediyor ya, bu kadarı yetiyor ona

Çelişki burada: Bir yanda çoğulluk, sivillik ve demokrattık idealleri ('liberal idealler': Fukuyama); öte yandan bu programın çoğulculuk, demokratlık ve sivillikle ilgisi olmayan bir buyurganlıkla yaşama geçirilmeye yeltenilmesi!.. Peki burada çağdaşlaşmayı modernleşme gibi salt kamusal yaşamın düzenlenmesine ilişkin bir sorun olarak görme yanlışlığı yatmıyor mu? Üstelik, bu kez özel yaşam alanına, bireyin zihinsel ve efektif yaşamına ait bir değerler manzumesi, sanki kamusal alana ilişkin bir fortnel değişiklikmiş gibi empoze edildiğinde, Kemalizmin karşılaştığı türden krizlerle, ama bu kez daha şedit bir biçimde karşı karşıya kalmayacağımızı da kim temin edebilir?

Çağdaşlaşmayı, geleneğin içinde nasıl temellendirebiliriz? Bı yazı, sadece bu soruyu sormak için yazıldı.

Modernleşme ya da Adam Yerine Konulmak

Prof. Dr. Şerif Mardin bir sohbetinde, Türkiye'nin Batı ile olan ilişkilerindeki küskünlüğünün şu sözlerle dile getirilebileceğini söylemişti: "Yahu, bu kadar Batılı olduk, hâlâ bizi adam yerine koymuyorlar..."

Bu saptama yerindedir; Batılılar bizi hâlâ adam yerine koymuyorlar] Evet, ama niçin?

Prof. Dr. Mardin'in saptaması modernleşmenin ya da Batılılaşmanın (Türkiye bağlamında eş anlamlıdır) toplumsal yapıyı bütünüyle kuşatacak bir biçimde hayata geçirilmediğidir. Cumhuriyet rejimi 'kendi planlarını izlerken soyut sistem seviyesinde eğitim, iletişim, iktisadi yapı, endüstri gibi alanlarda çok başarılı' olmasına karşın 'cemaat seviyesinde köy, kasaba, aşiret ve mahalleden başlayan ve insanları paylaştıkları günlük değerlerle birbirine kenetleyen yeni yapılan getirmemiştir.' Kısaca, modernleşme projesi soyut sistem düzeyinde hayata geçirilmişse de, somut insan ilişkileri düzleminde hayata geçirilmek olanağını bulamamıştır!

Şimdi burada duralım ve somut insan ilişkileri düzlemini biraz daha açalım. Büyük Fransız etnologu Claude Lévi-Strauss'un 'sahildik düzeyleri' Oïrot'fiu.t (i'authenticite) diye kavramsallaştırdığı düzey: 'Sorunların özellikle ve yalnızca soyut düzlemde değil ama Pierre, Paul ve Jacques gibi somut bireyler düzeyinde, onların özgüllükleri, çıkarları, önyargıları vb. ile ilişki içinde çözümlendiği, dolayısıyla da kolektif yaşamın, gerçekliğin sahih algılanmasına ve onun hakikatine dayandığı köy ya da mahalle yaşamı düzeyi...' Prof, Mardin, Durkheim'cı bir yaklaşımla modernlik projesini bu düzeye, somut bireyler düzeyine ya da sahilik düzeylerine taşıyacak ya da yayacak ara yapılara, özellikle de islam'a başvurulmadığını öne sürüyor; Cumhuriyetin 'İslam'ı bir değer mihengi olarak kullanma fırsatını yitirdiğini' bildiriyor. Prof. Mardin şöyle bağlıyor sözlerini: "Cumhuriyet rejiminin kültürümüzün temeli olarak tarif ettiğim İslam'ı inkâr etmediği söylenir. Doğrudur, inkâr etmemiştir. Fakat İkinci Meşrutiyet devrinde aydınlar ara-sında, başlayan 'Yarınki Türkiye'de İslam'ın yeri ne olma-lıdır?' tartışmalarını teşvik etmemiş, nazarını başka tarafa çevirmiştir. Bu kaçınılmayacak bir fırsattı."

Bakın, belki doğrudan dile getirilmiyor ama, sivil toplum tartışmalarının arkasında da bu var: Modernliği somut bireyler düzeyine, sahilik düzeylerine taşıyacak ara yapılar! Bu ara yapı Prof. Mardin'in (Sünnî) İslam'ı mı olmalı, yoksa Alevîlik mi? Ya da kendilerini 'sivil toplum örgütleri' diye tanımlayan yapılar mı? öncelikle şunu söylemeliyim: Problem 'ara yapılar' düzleminde ortaya konulduğunda bir konsensüse varmak olanaklı görünmüyor. Hangisine ötekini kabul ettirebilme olasılığı var? Hiçbirini! Modernizm, Batılılaşma ya da Avrupa merkezli bir hakikat (rasyonalite) projesi olarak sunulduğu sürece 'ara yapılar'ın zihinsel olarak yeniden kurulması gerekir ki, bu taşıma işlevini üstlenebilsin! Prof, Mardin'in düşündüğü gibi, modernleşmeyi İslam'a taşıtmak pek olanaklı görünmüyor, çünkü Edward Said'in

Covering islam'da?51 kışkırtıcı bir biçimde belirttiği gibi, 'İslam'la karşı karşıya getirilen, Hıristiyanlık değil, hep Batı olmuştur. Neden? Çünkü, varsayıma göre. Batı Hıristiyanlığı aşmış (...) İslam dünyası (ise) farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın dinin, ikelliğin vc geriliğin çamuruna saplanıp kalmış'tır. İslam'ı Batı ile karşı karşıya getiren, islam'la Batı'yı bir ikili karşıolun (binary opposition) olarak konumlandıran bir hegemonik söylemle kurulmuş modernleşme projesini islam'a taşıtmak herhalde olanaklı olmasa gerektir! Kaldı ki, bu söylem, aynı hegemonik ilişkiler içinde sadece Batı'yı değil, islam'ı da yeniden kurar. Mahmut

Mutman'ın da Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark'taki⁵² yazısında belirttiği gibi, 'modernliği sahte ve yoz bir dünya, modernleşmeyi de yanlış bir anlatı olarak yeniden yazdırır', yaz-dırmıştır da...

Problem, bir kez daha söyleyeyim, ara yapılarda değil, modernleşmeyi Batı merkezli hakikat projesi olarak sunmakta ve dayatmaktadır. Proje bu doğrultuda yapılandırılmasa, belki de modernleşmenin somut insan bireyleri düzlemine, Levi-Strauss'un deyişiyle, 'sahihlik düzeyleri'ne taşınması bir problem olmaktan çıkabilir. Bizim kendimizi anlamaya çalışmamız, kendi dünyamızı okunur ve anlamlı kılınabilir bir dünya olarak kavramamız doğrultusundaki zihinsel çabalara ihtiyaç duymamız, işte tastamam bundan dolayıdır. Modernleşme projelerinin niçin hayata geçirilmediğine hayret edenler, o hayatı tanımamış, o hayatı anlamamış olanlardır... Eğer kendi hayahmızı tanıyabilsek, sahikhlik düzeylerindeki somut insan ilişkilerini kavra

51 Edward Said, Covering İslam, Vintage, 1997. 52 Mahmut Mutman, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark,

İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

yabîlsek hiç kuşkusuz, modernleşme karşısındaki konumumuz çok daiia farklı olundu,,.

Mesela, özgürlükleri Batılı rasyonalite kodlarıyla düşünme dayatması, bu Özgürlüklerin hayata geçirilmesinde ya da zihinsel somuta dönüştürülmesinde hiç bir işe yarama-mıştır. Demokratik hak ve özgürlüklerin rasyonel bir temeli olduğu varsayıldıkça ve bu dayatmacılık sürdürükçe hiçbir yere yarılamiyor! Levi-Strauss'u dinleyelim: "Ama Batılı toplumlari, daha da yaygınlaştıarak etnologların inceledikleri de içinde olmak üzere bütün insan toplumlarını, birçoğu için bir olasılıkla anlamsız olan, bazıları için ise yaşantılarıyla çelişen bir tür soyut özgürlükler koduyla tanımlamaya çalışmaktan daha tehlikelisi yoktur. Özgürlükler, bir boşlukta değil çoğu kez akıl-dışı (irrasyonel) kökleri olan geleneksel bağlarıyla ilişkili olarak gerçekleşirler.""

Uzun söze ne hacet! Modernleşmenin yolu Batılılaşmadan geçmiyor. Modernleşme önce kendi kendimizi anlamaktan, kendimizi geleneksel bağlarla ilişkili özneler olarak yeniden kurmaktan geçiyor.

Problem bizim kendi hayatımızı ya da kendi cemaatimizin hayatını nasıl anlamlı kılacağıımıza ilişkin soruların hangi bağlamda sorulacağıdır. Unutmamak gerek: Kendimizi adam yerine koymazsak, kimse bizi adam yerine koymaz.

53 Claude Levi-Strauss, Mit W Anlam, çev, Şen Süer Kaya, Sebahattin Erkanlı, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Farklılık ve Modernlik

Sonunda söyleyeceğimi başta söyleyeyim: Türkiye'nin temel sorunları, Jusdanis'den esinlenerek söylersem, gecikmiş değil, geciktirilmiş modernliğin ortaya çıkardığı sorunlardır: Etnik farklılaşma (Türk/Kürt), mezhep farklılaşması (Sünnî/Alevî) ve benzeri farklılıklar, bugün fevkalade ciddi boyutlarda yaşanıyorsa eğer, bunun temel nedeni, modernliğin, farklılıklar üzerine inşa edildiği gerçeğinin görmezlikten gelinerek hayata geçirilmeye çalışılmış olma-sındandır.

Meseleyi biraz daha açayım: Modernlik Weber'in, Habermas'ın ve daha başkalarının da ısrarla belirttikleri gibi, farklılıklar referans olarak alınıp inşa edilen bir yapıdır. Matta, daha da ileriye giderek şu bile söylenebilir: Tonnies'in kavramsallaştırmasıyla Gemeinschaft tipi geleneksel toplumlarla, Gesellschaft tipi modern toplumların birbirinden ayrılmasını mümkün kılan temel koyucu kriter, farklılıkların gözetilmesine, onların öne çıkarılmasına dayanır. Geleneksel toplumlar, farklılıkları silen, ortadan kaldıran, tek tip bir birlik ve beraberlik projesini dayatan, müeyyidelere bağlayan toplumlardır: Modern toplum ise, birliği, farklılıklara dayanan çoğullukların biraradalığı olarak öngörür. Kısaca, geleneksel toplum, farklılıkları ayrımcılığa indirger, farklı-olanı ötekileştirir. Farklılıkları, ayrımcılık olarak görmemek, farklı-olanı ötekileştirmeden kabul etmekse, modern toplumları, geleneksel toplumlardan ayırır.

Yazıya başlarken, Türk modernleşmesinin bugün, farklılıkların tanınmasına ilişkin sorunlarının, bu modernleşmenin gecikmiş değil, geciktirilmiş olmasından kaynaklandığını öne sürmüştüm. Şundan dolayı: Türk modernleşmesinin asıl açmazını, modernlikle ulus-devlet konsepti birlikte temellük edilirken, ulus-devletin geleneksel bir yapıyla inşa «dilmeye kalkışılmasında aramalıdır. Ulus-devleti modern bir proje olarak inşa etmek başka, geleneksel bir yapı olarak inşa etmeye kalkışmakla başkadır, Ulus-devletin geleneksel bir proje olarak inşası, farklılıkları yok saymak, belirli bir ideolojiyi birlik ve beraberlik adına ağır müeyyidelerle dayatmak anlamına geliyor.

Modern toplumda ulus-devletin, kurucu ideoloji (ideologie constituante) ile olan ilişkisi, bu ideolojiyi bir hâkim ideoloji (ideologîe dominante) olarak ağır müeyyidelerle dayatmak olmamalı; kurucu ideolojiyi, öteki ideolojiler arasında üstün ve hâkim bir konumda değil, tam tersine, 'eşitler arasında birinci' (primus inter pares) bir konumda bulundurmak olmalıdır. Bu da, politik toplumun karşısında sivil toplumun meşruiyetinin kabul edilmesi demektir. Farklılıkların kabulü, sivil toplumun temel koyucu ilkesidir çünkü...

Bugün Türkiye'de görülmekte olan Ergenekon davasının sosyolojik bir analizi henüz yapılmamıştır. Her ne kadar, geleneksel ulus-devlet projesinin içinde yürütülmeye çalışılsa da, çağdaş koşullarda modernlik, artık, ağır müeyyidelerle dayatılmış olan 'geciktirilmişliği' aşarak, taşların yerine oturması mecrasına girmiştir. Ergenekon davası, toplumsal koşulların dayatmasına karşı, ağır müeyyidele

ri işletmek imkânına, hukuken sahip olsalar da fiilen sahip olma iktidarını ellerinden kaçıranların, bu dayatmayı müeyyidelerden 'darbe'ye dönüştürmeye kalkıştıkları iddiasını ortaya koyuyor.

'Muasır medeniyet seviyesi' farklı çoğulluklar içinde biraradalık demektir. Geciktirilmiş de olsa, şimdi Türkiye bunu yaşamaktadır.

Sivil Toplum

Şu gerçekliği belirtmenin 'modern' Türk toplumunun bugününü kavramada zihinsel önceliği olduğunu düşünüyorum: Batı toplumlarında 'modernleşme' ve 'sivilleşme' birbirini tamamlayan, birbiriyle karşılıklı tekabül ilişkisi içinde olan iki süreç. 'Sivil toplum', Batı'da 'insanların çıkarlarını devlet dışında elde etmek' üzere, meşruluğu kabul edilen örgütlenmeler biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu örgütlenmeler ise, başlangıçta, kentlerin siyasal hayatına hâkim olan tüccar oligarşileridir. Şerif Mardin'in¹⁴ Cambridge Economic History of Europe'dan aktardığına göre, bu oligarşiler bütün kozları ellerinde tutmuşlar; siyasal ve ekonomik gücü, kamusal ve özel yetkileri kendi bünyelerinde toplamışlardır. Mardin, bu kentli ticaret oligarşilerinin loncalara ve pazara hâkim olduklarını belirtiyor. Dolayısıyla, 'sivil toplum'un kökeni. Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve kendi kendine hükmeden kentlerdir. Kısaca, özerk yetkileri olan tüzel kuruluşlar...

Kuşkusuz, bu bağlamda sivilleşmenin tarihsel olarak, burjuvalaşma anlamına geldiğini söylemek de mümkündür. Modernleşmesine form verecek olan bir burjuvazinin yokluğu ya da tersine, devlete hâkim olmuş bir burjuvazinin varlığı durumunda, 'sivil toplum'dan söz edilemeyeceğini öne süren görüşler vardır.

54 Prof. Dr. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, A.Ü. S.B.F., Ankara, 1969.

Bunun oldukça yaygın bir görüş olduğunu John Keane'in Demokrasi ve Sivil Toplum⁵⁵ adlı çalışmasından öğreniyoruz. Demir özlü de bir yazısında⁵⁶ bu görüşü tekrarlıyor ve şöyle diyordu: "Türkiye'de hâli devlet (siyasî iktidarlar) kısa sürede yeni sınıflar (elbette köksüz sınıflardır bunlar) yaratmışlardır. Ekonomik yapı böyle işlemektedir ve bu yapı sürekli bir burjuvaziye (dolayısıyla, sivil toplumu) yaratmaya elverişli değildir, Başka bir deyişle, zenginlik devlet eliyle kazanılmakta, servet siyasî iktidar ve onun sağladığı olanaklar yoluyla elde edilmekte, zenginlikle devlet çakışmakta, dolayısıyla toplumu biçimlendiren devlet olmaktadır," Özlü, bu ekonomik yapının 'sivil toplum' yaratmasının imkânsız olduğunu bildiriyor ve dikkat edilsin, şunu vurguluyor: "Bugün bazı derneklerle meslek kuruluşlarına sivil toplum örgütleri denilmesi de yanlıştır."

Tarihsel gelişme açısından bakıldığında, Demir Özlü'nün düşüncelerine katılmamak elde değildir. Gerçekten de, Avrupa'da sivilleşme, XIII. yüzyıldan başlayarak, devletten özerkleşmiş bir tüccar sınıfının kent yönetimlerine hâkim olmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu elbette doğru. Ama şu kayıtlı: İnsan toplumunun üretim, mübadele ve tüketim ile eşanlı olduğu kabul edilirse, sivil toplumun burjuvazi ile özdeşleştirilmesi mümkün hale gelir. Geldim, burjuvazinin politik topluma (devlete) hâkim olduğu veya burjuvazinin bir sınıf olarak ortaya çıkmadığı durumlarda da, iktidar mekanizmasının dışında konumlandırılabilir, özerk 'ikincil' yapılardan söz etmek olanaklı değil midir? İşte asıl bunu sorgulamak gerekiyor.

55 John Keane, Demokrasi ve Sivil Toplum, çev, Necmi Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994. 56 Milliyet, 27 Ekim 1997.

Avrupa modernliği, toplumsal hayat ile devlet kurumları arasındaki farklılaşmada (differentiation) kendini belli eder. Üretim, mübadele ve tüketim modeli üzerine inşa edilen bir toplum, bu anlamda farklılaşmaya ne keredede açık olabilir? Sivil toplumdaki iktidar ilişkilerinin üretim ilişkilerine dayanılarak açıklanması, John Keane'in belirttiği gibi, 'sivil toplumun burjuvazinin kendi imgesinin taklidi bir dünya yarattığı ekonomik biçim olarak görülmesi' demektir.

Oysa, 'sivil toplum' kavramını, bugün tarihsel olarak Batı Avrupa'da XIII. yüzyıldan sonraki ortaya çıkış koşullarıyla temellendi ren bu tarihsel! görüş, John Keane'in de belirttiği gibi; sivil toplumun yalnızca 'üretim sistemine değil, aynı zamanda aile, gönüllü birlikler, meslekler, iletişim araçları ve bunların yanı sıra okullar, hapishaneler, hastaneler gibi disiplinler kurumları kapsayan diğer sivil yaşam biçimlerinin can alıcı öneme sahip dinamiklerine de dönük olan eleştirel bir sivil toplum kuramı geliştirmekten aciz gibi' görünmektedir.

Dahası, sivilleşmeyi burjuvalaşmakla eşanlı olarak tanımlamanın, yani bu tarihselci görüşün karşısında yer alan görüşler de var. Mesela, Alexis de Tocqueville. Tocqueville, 'despotizmi engelleyici siyasal mekanizmaların, devlet kurumlarının doğrudan denetimi dışında kalan 'sivil' örgütlerce gerçekleştirilmesi gerektiğini öne sürer ve 'bilim ve edebiyat çevreleri, okullar, yayınevleri, yurtlar, imalat işletmeleri, dinsel örgütler, belediyeler ve bağımsız aile gibi' sivil örgütlenme biçimlerinin, 'devlet despotizminin önündeki son derece önemli engeller olduğunu' gayet doğru bir biçimde ortaya koyar.

Probleme böyle bakıldığında, sivil toplum ile demokrasi ilişkilerinin daha temelli olarak kavranabileceğim düşünüyorum.

Osmanlı-Türk Geleneğinde Sivil Toplum

Osmanlı-Türk toplumunda 'sivil toplum' sorunu nasıl temenendirilecek? Kuşkusuz sivil toplum/politik toplum sorunsalı bağlamında irdelenmesi gereken bir soru bu. Osmanlı-Türk toplumunun kültür yapısına ilişkin bir kuramsal çözümleme için, sivil toplum/politik toplum sorunsalından yola çıkılacaksa, bunun Gramsci'gil bir sorunsal olması zorunlu. Norberto Bobbio'nun dediği gibi, Gramsci'de sivil toplum, politik toplum gibi 'üstyapısal bir momente (uğrağa) aittir 57 çünkü-

Gramsci, 'üstyapının iki büyük düzeyi (tabanı)' diye adlandırdığı sivil toplum/politik toplum sorunsalını, şöyle ortaya koyuyor: 'Bu anda yapabileceğimiz, üstyapısal iki büyük düzeyi ayırmaktır. Bunlardan birisi, "sivil toplum", yani genellikle 'özel' diye anılan organizmalar bütünü, diğeri de; 'siyasal toplum', ya da 'devlet' diye adlandırılabilir. Bu iki düzey bir yanda yönetici grubun toplumsal yapının tümü üzerinde uyguladığı 'hegemonya' işlevine, öte yanda da, devlet ve hukuksal iktidar yoluyla uygulanan 'doğrudan egemenlik' ya da 'komuta işlevine tekabül eder'. Demek ki, egemenlik bu iki düzey

57 N. Bobbio, J. Texier, Gramsci ve Sivil Toplum, Savaş Yayınları, Ankara, de, ama farklı biçimlerde sürdürülüyor Gramsci'ye göre: Sivil toplumda kandırma ya da onaşma (consent); politik toplumdaysa zorlama (coercion) biçiminde...

önce bir ayrıç açarak şunu belirtmek gerekiyor: Sivil toplum ve politik toplum kavramları, Gramsci'ye özgü kavramlar değil. Hegel'den bu yana, bu kavramların değişik bağlamda kullanıldığını biliyoruz. Bunlardan Gramsci'ninkine en yakın olanı, Max Weber'inkidir. Weber sivil toplum'u oluşturan özerk tüzel kuruluşlar için rechgemeinschaften kavramını kullanmakta, ama egemenliğin recht sgemeinschaften aracılığıyla nasıl gerçekleştirilebileceği sorusuna bir açıklık getirmemektedir. Oysa Gramsci, sivil toplum aracılığı ile egemenliğin, kandırma ya da onaşma (con sent) biçiminde gerçekleştiğini belirtiyor. Gerçi Weber, siyasal yetkenin (otorite) kullanımında egemenlikten (herrschafti) söz etmekte, bu egemenliğin siyasal kuruluşlar aracılığı ile bir maddi zorlama (physical coercion) ya da dinsel kuruluşlar aracılığı ile bir ruhsal zorlama (psychic coercion) biçiminde kullanılabileceğini göstermekteyse de, politik toplumun egemenliğinin yaygınlaştırılması sorunu üzerinde ilk kez duran, Gramsci olmuştur. Dolayısıyla Gramsci'nin yaklaşımı, Weber'inkine göre, daha kuşatıcıdır.

Osmanlı toplumunda Gramsci'nin kullandığı anlamda bir sivil toplum yok. Weber'ci çözümlemeye dayanan toplumbilimciler,58 sivil toplumun yokluğunu Osmanlı herrschaft'ına bağlamışlardır. Oysa, Osmanlı yapısında sivil toplumun yokluğu, son çözümlemelerde, bu yapının Asya Üretim Tarzı içinde yer alıyor olmasındadır. Asya

58 Weber tipolojisinin Osmanlı toplumuna uygulanması konusunda bkz. Şerif Mardin, Di ve İdeoloji, A.Ü. S.B.F. Yayınları, Ankara, 1969.

Üretim Tarzı'nda kamu işlerinin yürütülmesini sağlayan yüksek yetke, bu alanda bir çatışmaya girmemek için, başlangıçta, toprak mülkiyetine dayanan bir özel yetkenin oluşmasına olanak vermemiştir.59 Devlet, biricik toprak sahibi olarak despotik (ceberrut) bir yapı gösterir; despot, egemenliği altında bulunan toplulukların 'baba'sı gibi davranır ve bu topluluklar arasındaki birliği sağlar. Asya Üretim Tarzı'nın despotik devleti, Weber'in üçlü siyasal yetke (geleneksel yetke; hukuksal yetke; karizmatik yetke) bölümlenmesinde, geleneksel yetkeyle bir yakınlık gösterir: Asya Üretim Tarzı'nın 'baba' despotu ile, geleneksel yetkenin 'patrimonyal' yöneticisi, 'kerim devlet' kavramında birleşir/10

Despot devlet, egemenliğini, politik toplumun aracı olan 'zorlama' yoluyla yürürlüğe koyarken, 'baba'ca bir tavır da birlikte getirmektedir. Türk toplumunda devlete, 'devlet baba' denilmesi, salt rastlantısal bir olgu olmasa gerek, Devlet, bir yönüyle 'ceberrut', bir yönüyle de kerim' devlettir; tıpkı bir baba gibi⁶¹ Demek ki yönetilenlerin, siya

59 Prof. Dr. Şerif Mardin, a.g.e.

60 Asya Üretim Tarzı dolayısıyla Weber'ci ve Marx'çı görüş ara-sında bir bağdaştırma denemesi için bkz: K. Marx, Pre-Copitativ Economic Formations'a Önsöz. E, J, Hobsbawm, Lawrence and Wishart, Londra, 1964.

61 Burada, politik yetke ile dinsel yetkenin örtülmesinin tipik bir örneğini görüyoruz. Dinin aldığı biçimle siyasanın biçimi arasındaki bağıntılara, daha önce, Robertson Smith de değinmişti (The Religion of the Semites, 1889). Robertson Smith, klasik antikitedeki (Yunan, Roma) çoktanrıcılığı, Asya tektanrıcılığı ile karşılaştırıyor; klasik antikite çoktanrıcılığını, siyasal yetkenin bir sınıfta (aristokrasi), Asya tektanrıcılığını ise, siyasal yetkenin bir 'monark'ta toplanmasına bağlıyordu. Osmanlı toplumunda bu iki yetkenin tek elde toplanması, politik yetkeyi imleyen sözcüklerin dinsel yetke için de kullanılmasına yol açıyor; 'baba' hem devleti (devlet baba), hem de sal topluma karşı ikili bir yönelimi oluyor. Eric A, Nordlinger, İngiliz toplumunda böyle bir ikili-yönelimden (dual orientation) söz edebileceğini belirtir. Ancak Nordlinger'in İngiliz toplumunda gördüğü ikili-yönelim Osmanlı toplumundaki ceberrut devlet/kerim devlet sorunsalından farklıdır. Nordlinger'e göre, İngiliz toplumu bir yandan 'devletin görevi bizi yönetmektir' diye edilgen (pasif) bir tavır alırken, öte yandan 'devlet bizim özlem ve isteklerimizi dikkate almalıdır' diye etkin (aktif) bir tavır da benimsiyor.⁶² Osmanlı toplumunun ceberrut devlet/kerim devlet sorunsalındaysa, bir etkinlik söz konusu değildir; yönelim her iki durumda da edilgindir; başka bir deyişle, Osmanlı toplumu 'devlet, bizim istek ve

Tanrı'yı (Allah baba) imliyor: Tanrı da, tıpkı devlet gibi, hem bir mysterium tremens (korkutucu gizem) hem de mysterium fascinans'dır (hayran bırakan gizem). (Rudolf Otto'nun bu ayrımı için bkz: Prof. Dr. Annumarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955.) Osmanlı toplumundaki (belki de, genelde, İslam toplumlarındaki, bu bağıntıya karşılık, feodal Hıristiyan toplumlarında Allah ile feodal senyör arasında bir işlevdeşlik söz konusudur: "Aziz Anselmus, insanın Tanrı'yla ilişkisini senyörün isyankâr kiracıları arasındaki ilişkiyle örnekler. Meleklerin, keşişlerin ve cemaatin Tanrı'ya olan hizmet borçlarından söz ederken onları, sırasıyla, sürekli hizmet karşılığı fief sahibi olanlarla, bir fief sahibi olma umuduyla hizmet edenlerle ve hizmetlerinin bedeli ödenen, ancak böyle bir süreklilik umudu vaadedilmemiş olanlarla karşılaştırır. Burada bir norm oluşturmak için feodal terminolojiye sığınmak zorunda kalan Hıristiyanlığın, böylelikle feodaliteye özgü toplumsal ilişkileri eleştirme olanağından vazgeçtiğini belirtmemiz gerekir." Alasdair MacIntyre, A Short History of Ethics, The MacMillan Company, New York, 1966.

62 Eric A. Nordlinger, The Working Class Tories, MacGibbon and Kee, London, 1967. Nordlinger, İkili-yönelimde (dual orientation), edilgen tavır-alma için 'acquiescent set of attitudes', etkin tavır-alma için de 'directive set of attitudes' terimlerini kullanmaktadır.

özlemlerimizi dikkate almak durumundadır.' gibi etkin bir tavır benimsemiyor. Bunun nedeni, Osmanlı toplum yapısında politik toplumun dışında, bağımsız ve özerk bir 'sivil toplum'un bulunmayışdır, İngiltere'de ise yönetilenlerin etkin tavır-alışı, doğrudan doğruya sivil

toplumun politik topluma karşı, toplumun öteki sınıflarının (egemen olmayan sınıfların) dünya görüşlerini de içeren bir denge kurmasından ileri gelmektedir.

Öyleyse, şimdi, Osmanlı toplumuna ilişkin bir kuramsal yaklaşımı, varsayımsal olarak öne sürebiliriz: Osmanlı toplumunda politik toplum, sivil toplumun da işlevini üstlenmiştir.” Asya Üretim Tarzı politik toplumla sivil toplumun, üst yapının iki büyük düzeyi olarak ayrışmasına izin vermiyor. Politik toplum egemenliği, ceberrut devlet olarak zorlama (coercion) ile kerim devlet olarak da kandırma ve onaşma (consent) ile gerçekleştiriyor. Bir başka deyişle, siyasal toplum ‘kerim devlet’ yanıyla sivil toplumun işlevlerinin yerini alıyor. Kuşkusuz, kerim devletin, Osmanlı toplumunda Gramsci’gil bağlamda bir ‘sivil toplum’ oluşturduğu söylenemez. Ama sanırım, şu kadarı söylenebilir: Politik toplum, Osmanlı’da ceberrut devlet olarak ne kertede zorlamaya (coercion) başvuruyorsa, kerim devlet olarak da o kertede olmasa bile, yine de bir kandırma ve onaşmaya (consent) başvurmak durumundadır. Siyasal toplumun ‘kerim devlet’ imajı, bir yandan özerk bir sivil toplumun işlevlerini, yani aşağıdan yukarı doğru etkin bir tavır-alışı önlerken, öte yandan da yine aşağıdan yukarı doğru edilgin bir tavır-alışı desteklemekte, pekiştirmektedir-Kandırma ve onaşmanın Osmanlı toplumunda farklı işlevi buradadır.

63 Ankara’nın ünlü Valisi Nevzat Tandoğan’ın, sanık solcu gençlere söylediği şu sözü anmak gerekir burada: “Bu ülkeye komünizm gerekliyse, onu da biz getiririz.”

Sivil Toplum ve Şerif Mardin

Türkiye’de ‘sivil toplum’ konusunda teorik düzlemde temel koyucu incelemeleri.

Prof. Dr. Şerif Mardin’in çalışmalarına borçluyuz. Mardin, özellikle Din ve İdeoloji⁶⁴ çalışmasının Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür başlıklı bölümünde, ‘medenî toplum’ meselesini ele alır (Mardin, Din ve İdeoloji’de, ‘civil society’ karşılığı olarak ‘medenî toplum’ kavramını kullanmış; ama daha sonraki yazılarında ‘medenî toplum’ yerine ‘sivil toplum’u tercih etmiştir) ve Osmanlı toplumunda ‘medenî toplum’dan söz edilemeyeceğini belirtir. Ona göre, ‘Osmanlı Devleti, hem Machiavelli hem de Montesquieu’nün, Doğu istibdadı ile Batı feodalizmi arasındaki ayrılığı meydana getiriyor diye gördükleri ‘ara tabakalar’dan yoksun’dur. Söylemek bile fazla belki. Burada temas edilen ‘ara tabakalar’dan ‘sivil toplum’ kastedilmektedir, Prof. Mardin, Batı’da ‘sivil toplum’un önkoşullarının, XII. yüzyıldan itibaren şehirlerin siyasî hayatına hâkim tüccar oligarşileri’ ile hazırlandığını; oysa Osmanlı toplumunda. Köprülü ve İnalçık’ın XVI. yüzyılda varlığından söz ettikleri ‘zengin tüccarlar zümresi’nin ‘hiçbir zaman Batı’daki gibi şehirlerin ticarî hayatına hâkim tüccar oligarşileri meydana getirmediğini’ bildirir ve ‘Batı ile Osmanlı arasındaki farklar[ın] burada toplan[dığını] öne sürer. 64 Prof. Dr. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, A.Ü- SBF, Ankara, 1969.

Prof. Mardin, 1968 yılında dile getirdiği bu görüşleri, daha sonra, ‘Türkiye’de Toplum ve Siyaset’ (Makaleler 14’ adlı kitabında derlediği. Sivil Toplum Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı başlıklı makalelerinde de tekrarlamıştır. Mardin, bu kitapta yer alan Sivil Toplum başlıklı yazısında ‘ne Osmanlı İmparatorluğu’nda, ne de Cumhuriyet Türkiye’sinde şehirlerin özerkliklerinin], Batı’da olduğu gibi gelişme[diğini]’ vurgular; ama bu defa Osmanlı toplumundan ‘sivil toplum’un yokluğunu o kerte de kesinleyici bir dille onaylamaz; - şöyle der: “Osmanlı İmparatorluğu’nda bir Doğu despotizmi görenlerin şeriatın garantilediği bir özel mülkiyet alanını gözden kaçırdıkları oranda, onların tarifine uyan bir ‘sivil toplum’ dinamiğinin kısmî mevcudiyetinden bahsedebiliriz. Genel özel hayatın ‘Örf-i Sultani’den uzak, bir çeşit masuniyetle korunmuş olaracerayan etmesi açısından ‘sivil toplum’un varlığını öne sürebiliriz.”

Prof. Mardin, ‘sivil toplum’ kavramının, Batı’da XVIII, yüzyıldan itibaren ‘yeni bir eksen’ kazandığını da belirtmeyi ihmal etmez. Bu ‘eksen’. Prof. Mardin’e göre, ‘kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve bu gelişmenin aydınların grup niteliğini ve etkinliğini değiştirmesiyle ilgilidir’

Mardin, bu ‘yeni eksen’i İtalyan siyaset bilimcisi Gianfranco Poggi’nin ‘a public’ kavramına başvurularak açıklar. Poggi, fikir ürünlerinin kitle iletişim araçlarıyla yayılmasının bir ‘katılım’a yol açtığını ve bu katılımın, ‘kamuoyu’ kavramının ‘daha belirgin ve altı çizilmiş bir şekilde meşruiyet kaynağı haline gelmesini sağladığını’ öne sürer. Mardin, ‘kamuoyu’ kavramının ‘devlet işlerinin devletin

65 Şerif Mardin, Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1), İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

dışına taşan bir soyut çerçeve içinde tartışılmasını’ mümkün kıldığını belirtir ki bu, ‘kamuoyu’ dolayımında ‘sivil toplum’un politize olması ve politikayı kontrolü altına alması’ demektir.

Prof. Mardin, Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’ başlıklı incelemesinde, ‘sivil toplum’u, özellikle İslamiyet bağlamında ele alıyor Gerek İslamî kamuoyu, gerekse İslamî sermayenin etkinliğine dikkatleri çektiği bu yazısında Mardin, ‘bankalar, sınıflar

ve yasaları ile Türk toplumunda 'sivil toplum' kurucu olarak tanımlanabilecek] bu yeni yapıların uzun vadede zamanımızda Kemalistler tarafından değil, fakat dindar Müslümanlar tarafından zaptedilmiş olduklarını' da belirtiyor, - her ne kadar, 'zaptetme' sözü, burada pek yerinde kullanılmış olmasa da!

Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum' başlıklı bu yazısı, yanılmıyorsam ilk defa Fransızca olarak Jean-Paul Sartre'ın 'kurucusu' olduğu Les Temps Modernes dergisinin 'Türkiye Özel Sayısı'nda yayımlanmıştır (TemmuzAğustos, 1984). 'Yanılmıyorsam' deyişimin nedeni, Les Tenıps Modernes'deki yazının altında, metnin İngilizceden Fransızcaya Tuğrul Artunkal tarafından çevrildiğinin belirtilmiş olmasıdır; - dolayısıyla, bu metin daha önce, İngilizce olarak da yayınlanmış olabilir.

Prof. Mardin, bu makalesini, ilk defa Türkçe olarak şimdi ne yazık ki, yayınına son vermiş olan Defter dergisinde66 yayımladı ve daha sonra da, dergide yayımlandığı biçimiyle Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I) adlı kitabına aldı. Ancak, Fransızca dan Türkçeye aktarırken Prof. Mardin'in bazı değişiklikler yaptığı da gözlemleniyor.

66 Defter, Aralık-Ocak 1987.

Yazar, elbette, kendi makalesi üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir ve hiç kimsenin buna bir diyeceği olamaz! Ancak, Prof. Mardin'in yaptığı, (bence son derece dikkate değer) bir değişiklikten söz etmeden geçemeyeceğim. Fransızca makalenin sonunda Prof. Mardin, özellikle Asr-ı Saadet uygulamasına atıfta bulunarak, 'Türk halkının, John Stuart Mill'i okudukları için değil de, İslamî geçmişleri dolayısıyla modern demokrasiyi desteklediğini' belirtmişken (Paradoxalement, c'est al cause de ce passe Islamique et non parce qu'elles auraient lu J.S. Mili que les masses turques soutiennent la dömoeratıe moderne.'), Türkçe metinlerde bu cümleye yer vermemiştir. Oysa İslam, demokrasi ve sivil toplum ilişkilerinde, bence elbet, çok açıklayıcı ve zihin açıcı bir verimli tartışmaya yol açabilecek bir tekliftir bu ve üzerinde durulması gerekir.

Modernleşme ve Romantizm

Türk modernleşmenin özellikle Cumhuriyetle birlikte,

XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin yol göstericiliğinde gerçekleştirilmeye

çalışıldığı, Aydınlanma'nın, Modernleşme projesi olarak (kamusal ve özel) hayata geçirilmek istendiğini biliyoruz. Kemalizm, bir Aydınlanma devrimi! öyle söyleniyor. Modernleşme, Avrupalılaşıma ya da daha genci anlamda Batılılaşma ise, Avrupa medeniyeti, onun sadece XVIII. yüzyılını içeren Aydınlanma ile bir tutulamaz. Avrupa medeniyeti tarihinin bir parçasıdır Aydınlanma; - evet, öyledir, ama Avrupa Medeniyeti değildir. Avrupa medeniyeti, onun bir parçası olan Aydınlanma'ya irca edilemez. Parça, bütününe yerine konulamaz burada. Aydınlanma, Avrupa medeniyetini tek başına temsil edemez.

Sebebi basit. Avrupa medeniyetinin, Aydınlanma sonrası dönemi (ki, kısaca 'romantizm' diye andığımız XIX yüzyılı kapsar). Aydınlanma düşüncesine taban tabana aykırı bir tarihi içerir. Romantizm, aklın yol göstericiliğini onaylamaz. Din karşıtı söylemin müfrit sekülerizmini onaylamaz; kısaca Aydınlanma'nın esprisini onaylamaz. Dahası, onaylamamak bir yana, onu olumsuzlar ve bu anlamda Aydınlanma'nın tam karşısında yer alır.

Tanzimat, Avrupa düşüncesinin bu iki karşıt eğilimini (akılcı Aydınlanma ile sezgici romantizmi) telifte çalışmış olmak bakımından, deyiş yerindeyse, Avrupa ruhunu, onun dialektik karakterini çok daha doğru olarak temellük eder.

Romantizmin Tanzimat entelijansiyası tarafından alımlanmış tarzı, onun (romantizmin) edebî etkileriyle sınırlı kalmış gibi görünüyor, ama bu etkilerin daha kuşatıcı olduklarını pekâlâ öne sürmek de mümkündür. Namık Kemal örneğinden yola çıkalım. Bir yandan gelenekçi ve dindardır Namık Kemal; - tıpkı ilk dönem Fransız romantikleri gibi Aydınlanma'nın akıl dini, akıl hukuku (veya doğal hukuk) ve akıl devleti gibi tını versalist yaklaşımına karşı İslam dinini ve İslam hukukunu ve İslam devletini savunarak yerel (lokal) kalır. Romantizmin edebî etkilerine tahdit koymazken, Aydınlanma'nın politik etkileri konusunda seçicidir Namık Kemal.

Tanzimat sonrası modernleşmesine ise, Namık Kemal'in Aydınlanma ile romantizm arasında öngördüğü bu telifçi, uzlaşmacı tavrı olumsuzlayacak; kamusal ve özel alanda Aydınlanma yı, Türk modernleşmesi için tek örnek alacaktır. Cumhuriyet modernleşmesi ile Tanzimat modernleşmesi arasındaki fark buradadır. Tanzimat'ı XIX-yüzyılın romantik dünya görüşünü, onun dine ağırlık veren yanını göz ardı etmeden Aydınlanma'ya eklememeyi projelendirmeye kalkışan bir telifçiliktir. Cumhuriyet modernleşmeleri içinse, Batı'nın tarihsel anlamı, Aydınlanma'da (evet, sadece Aydınlanma'da) içerilmiştir. Kısaca onlar için Batı, Aydınlanma'dan ibarettir Tanzimat'ın romantik kalıntıları, radikal bir sekülerleşme ile tasfiye edilmiş ve modernleşme sadece ve sadece Aydınlanma projesi olarak devam etmiştir.

Modernleşme, Tanzimat'ın Batı'yı temellük edişini tasfiye yerine, onu yeniden üretecek, yani Aydınlanma ile romantizmi {ya da, gerçek anlamda, Avrupa ruhunu) telif edecek mekanizmalar icat edebilecek olsaydı, durum, bugünkünden çok farklı olurdu.

Bugünün yaşanan modernleşme krizleri yaşanmazdı herhalde...

Modernleşme ve Bilim

Türk modernleşmesi. Aydınlanma'nın akli üne çıkarıcı tavrını, aklın yerine bilimi koyarak aktardı; - belki de 'tercüme etti' demek daha doğru. Dolayısıyla, Aydınlanma'da aklın yol göstericiliği, modern Türkiye'de 'Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir'e dönüştü,

Hiç şüphe yok, bilimle akıl, ya da akılla matematik doğa bilimleri metodu, Türk modernleşmesinin örnek aldığı XVIII, yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin temel koyucu ilkeleridir. Ancak, birinin ötekini yerine geçmesi, aktın bilim olarak 'tercüme edilmesi', Aydınlanma düşüncesiyle bağdaşmaz. Dahası, Aydınlanma'nın felsefi kritik aklını değil, Jakobenlerin dogmatik aklını ilke edinmiş olduğu için Türk modernleşmesi, aklın yerine koyduğu bilimi de dogmalaştırmakta gecikmemiştir. Bilimin rasyonalitesi, akılla özdeşleştirilmiş; bilimsel rasyonalitenin dışında, başka rasyonaliteler, bütünüyle akıl-dışı sayılmıştır. Mesela din, mesela büyü gibi birtakım pratikler, bilim-dışı oldukları için rasyonel pratikler olarak görülmemişlerdir. Kısaca, bilim-dışı demek, akıl dışı demektir onlar için. Modern Türkiye'de sekülerleşmenin bu kadar şedit, sanalı ve problemlili olmasının, bana göre elbet, asıl sebebi budur: Dini rasyonel bir pratik kabul etmemek! Bu durum, mesela Mu'tezile kelamını Türk Müslümanlığında hegemonik bir kelam doktrini haline getirmeye çaba sarf eden Neo

Mu'tezilî çabaların niçin sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğunun da gerekçesidir. Neo-Mu'tezilîler, istedikleri kadar, vahiy ile aklın birbirine karşıt olmadığını, vahyin rasyonel olduğunu iddia etsinler, rasyonaliteyi bilimsel rasyonaliteye irca eden 'resmî ideoloji', dini rasyonel bir pratik saymayacaktır nasılsa,..

Oysa aklın yolu bir değildir. Çoğul bir rasyonaliteler dünyası söz konusudur ve bilimsel rasyonalitenin yanı sıra, öteki pratiklerin (din, büyü) de rasyonalitelerinden söz edilebilir; - edilmektedir. Bilimin rasyonalitesini tek rasyonalite olarak dayatmanın, Türk modernleşmesi bağlamında ciddi içermeleri vardır ve bunların en başında bilimin, tıpkı Jakoben akıl gibi, dogmalaştırılması gelmektedir. Türkiye'de 'bilim' kavramının alımlanış biçimi, aklın Jakobenleştirilmesine, dolayısıyla dogmalaştırılıp bir fetiş objesine dönüştürülmesine paralel bir seyir izlemiştir, Fransız Devrimi'nin Jakobenleri akli nasıl Allah'ın yerine koydularsa (Robespierre'in deesse~raison (tanrıça akıl) sözünü hatırlayalım!), Türk Jakobenler de bilimi, onunkinden başka bir rasyonalitenin kabul edilmediği bilimi, fetişleştirmekte gecikmemişlerdir.

Bu fetişleştirilmenin bir örneği, YÖK'un, akademik kariyerde ilerleyebilmek için, yurt dışında bilimsel yayını yapma mükellefiyetini getirmiş olmasıdır. Bilimsel çalışmalar, böylece, akademik yükselmeye endekslenmiş; doçent ya da profesör olmak için 'bilimsel' yayınlar yapılmaya başlanmıştır, YÖK için önemli olan, yapılan yayının niteliği ya da onun hangi koşullarda yayınlandığı değildir. Bir yabancı bilim dergisinde yayımlanmıştır ya, bu YÖK için, söz konusu akademisyeni terfi ettirmeye yeterlidir.

Bilimin nasıl bir fetiş nesnesine dönüştüğü apaçık görülüyor mu burada? Batılı ülkelerde bilimsel yayınlar, terfi etmek için yapılmaz; tam aksine, unvan, yapılan bilimsel yayınlara bakılarak verilir. Kısaca liyakattir önemli olan. Bakınız, mesela, İngiltere'de profesör olmak için, doktora, hatta master tezi bile vermiş olmak gerekmez. Benim Londra Üniversitesinde (London University College) okuduğum yıllarda. Felsefe bölümünün başında olan hocam. Prof. Richard Wollheim'in ne master'i vardı ne de doktorası! İngilizler, Wollheim'a, 'profesörlük' unvanını, akademik bir konuma gelmek için yapılan çalışmalara bakarak değil,

unvan kaygısından bağımsız olarak yaptığı yayınlara bakarak vermişlerdi çünkü...

Sonuç mu? Sonuç şu: Bilimi Jakoben anlayıştan kurtarma-dan, Türkiye’de bilimsel düşüncenin ilerlemesinden söz etme imkânı yoktur...

Modernlik, Bir' Aydınlanma Projesi midir?

Türkiye'de modernlik meselesinin alımlanma tarzı, modernliğin bir Aydınlanma projesi olarak temellük edildiğidir Modernliğin, Aydınlanma ile temellendîrilmesi, Kemalist bir iddiadır ve yıllardan beri, modernliği bir Aydınlanma projesi olarak Kemalizmle ilişkilendirmek, bıkmadan ve usanmadan tekrarlanmaktadır.

Oysa, sorulması gereken sorular var: Kemalizmle Aydınlanma arasında birebir bir ilişki olabilir, buna da kimsenin bir itirazı yoktur. Ancak, modernliğin Aydınlanma'ya indirgenmesi söz konusu olama?. Aydınlanma, olsa olsa, modernlik meselesini temellendirici yaklaşımlardan sadece biridir, Belki, jurgen Habermas için böyledir bu; - modernlik, Aydınlanma projesidir ona göre, ama mesela bir Foucault için, bir Frankfurt Okulu için, modernliğin Aydınlanma projesi ile bir ilişkisi yoktur, Foucault, modernliği, totalitarizme yol açan bir 'disiplinc-edici-sislem'de temellendirir, Frankfurt Okulu ise 'araçsal akılın yükselişinde! Modernliği, deyiş yerindeyse, çoğul okumaya açık bir anlatı olmasına rağmen Aydınlanma'ya indirgemek, meseleye ne kertede yoksullaştırıcı bir zihniyetle bakıldığını göstermek bakımından hayli manidardır.

Evet, doğrudur. Habermas, ilk yazılarında Avrupa modernliğini, bir Aydınlanma Projesi olarak görür, dolayısıyla da modernliği, özel alanla kamusal alanın birbirinden bütünüyle ayrı, aralarında radikal sınırların bulunduğu iki alan olarak konumlandırır Hemen belirtmeliyim ki, özel alanla kamusal alan, birbiriyle örtüşmeyen, iki ayrı alan olarak inşa etmek, Aydınlanma projesinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Habermas'ın 1990'lara gelinceye kadar savunduğu da bu idi: Özel ve kamusal alanın, birbirinden kesin ve radikal sınırlarla ayrılabilir olması!

Gelgelelim, Habermas'ın Aydınlanma ile modernlik ara-sında birebir bir müteakabiliyet ilişkisi kurmaya devam ediyor olmasına rağmen, özel alanla kamusal alan arasında, eskiden olduğu kadar radikal bir ayırım yapılamadığı görülüyor. Gerard Delanty'nin Modernity and Postmodernity Knowledge, Power and the Self'te⁶⁷ belirttiğine göre, 'geçmişte resmen depolitize edilmiş özel alana ait sayılan meselelerin, şimdi kamusal söylemin içinden konuşulmaya başlanması', bu ayırımın geçerli olmadığını göstermiştir,

Delanty, mesela 'kimlik' kavramının, 'artık sadece özel alanın değil, ama aynı zamanda kamusal alanın da bir parçası olduğunu bildiriyor.

Nitekim Clifford Geertz, Available Light⁶⁸ adlı kitabında, Susan Brenner'in Cava'da, (tıpkı Türkiye'deki ne benzer bir biçimde) jilbab'a (çarşaf) bürünen genç kızların ve kadınların durumunu bir alan araştırması olarak incelediği çalışmasından yola çıkarak, bu meselenin 'anlam', 'kimlik', 'iktidar' ve (William James'in kullandığı anlamda) 'tecrübe' kavramlarının birbiriyle olan ilişkileri bağlamında ele alınması gerektiğini bildirir. Bu kavramların birbirle

⁶⁷ Gerard Delanty, Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and Self, Sage Publications, London, 2000. ⁶⁸ Clifford Geertz, Available Light, Princeton University Press, Princeton, 2001.

riyle iç içe girmiş ve karşılıklı olarak birbirlerini içermiş olmaları, dinin sadece deruni ve sübjektif bir 'tecrübe' olarak, özel alana ait oluşunu imkânsız kılar, Cava'lı kızların giysilerini değiştirerek 'jilbab'a girmeleri, Brenner'e göre, onların 'kendilerine ilişkin duygularını ve davranışlarını da değiştirmiş'tir. "Jilbab'a girmek, Cava'lı Müslüman genç kızların ve genç kadınların toplumsal ve kişisel kimliklerinde göze batar bir değişikliği gerçekleştirdiği kadar daha önce güç aldıkları toplumsal bağları da sarsma özelliği taşımaktadır."

Kısaca, Cava örneği Müslüman kadınların giysi konusundaki taleplerinin, zorunlu olarak özel alanla sınırlandırılmasının imkânsız olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, modernliği artık, özel alanla kamusal alanın birbirinden ayrılmış olduğuna dayanarak inşa etmek imkânsızdır ve Aydınlanma projesinin, bu ayrımdan yola çıkarak yeniden- üretilmesi de, elbette söz konusu olamaz. Modernlik, Aydınlanma projesi üzerine inşa edilse bile, artık Aydınlanma'nın (emel koyucu kavramlarının, modernliğin dönüşümü bağlamında geçerliliğini kaybettiklerini söylemek gerekir. Bunların başında, Aydınlanma ile modernlik arasındaki ilişki en coşkulu bir biçimde direnen Jurgen Habermas'ın bile kabul ettiği, özel ve kamusal alan ayrışmasının geçerli olmayışı geliyor. Aydınlanma ile birlikte özel alana aitmiş gibi gösterilen 'kimlik' vb. kavramların, Cava'da 'jilbab'a giren, Türkiye'de başörtüsü örten Müslüman kadınlar ve kızlar örneğinden de açıkça anlaşıldığı üzere, artık sadece özel alana aitmiş gibi görülmeleri imkansızlaşmış bulunuyor.

Dolayısıyla, Cava'da 'jilbab' veya Türkiye'de (ya da, mesela Fransa gibi Batılı ülkelerde) kamusal alanda başörtüsü yasağını, siyasal kimliğin bir simgesi sayarak yasaklamanın, modernlikle açıklanması mümkün olamaz, 'Siyasallık'ı ve 'kimlik'i, ilkin kamusal alana, ikincisini de özel alana ait kavramlar gibi kabul edip başörtüsünü, birbirinden farklı bu iki alana ait kavramların ('siyasa' ve 'kimlik') birleşmesinden oluşan bir simge saymanın mantığı yoktur; 'kimlik' kavramı, öze! alana ait değildir çünkü!

Türkiye'de Aydınlanma'yı Bektaşîlikle sarmallayarak seküler bîr zemin inşa etme gülünçlüğü, 'kimlik in hâlâ

özel alan'a ait bir kavram olarak idrakinden kaynaklanan bir zihin maluliyetinin sonucudur; - Aydınlanma düşüncesini değişmez, statik ve donmuş formatleir içinde kavramaya alışmış zihinlerin maluliyeti! Oysa, XVIII. yüzyıldan bu yana Aydınlanma projesi, büyük dönüşümler geçirmiş ve başlangıçtaki temel koyucu argümanlarının çoğunu, modernliğin dönüşümüyle birlikte terk etmek durumunda kalmıştır, Tipik örnek, özel alan ve kamusal alan ayrımıdır! Habermas da dahil, Aydınlanma ve modernlik üzerine düşünen hiçbir siyaset kuraması, sosyolog ya da antropolog, 'kimlik'in özel alana ait bir kavram olduğunda ısrar etmiyor; - bizim miadını çoktan doldurmuş 'Aydınlanma bilgelerimiz'(!) hariç!

Üzerinde durulması gereken bir başka mesele de,

Türkiye'de (ve belki de Cava'da!) kamusal alanın, hâlâ devlete ait alan olarak düşünülüyor olması yanlışlığıdır; vahim yanlışlık! Hemen ve açıkça belirtmeliyim; Kamusal alan, sivil toplumun alanıdır; - dolayısıyla, devlete ait alanla, özel alan arasında, ara-konumda yer alır, Gerard Delanty, sözünü ettiğim Modernity and Postmodernity Knowledge, Power and the Selfte , Habermas'ın kullandığı anlamda 'kamusal sfer'in (public sphere) toplumda bir 'uzam' (space) olduğunu, zira bunun, özel alanla devletin alanı arasında bir 'sivil alan' olarak konumlandığını bildirir. Farz edelim ki, başörtüsü siyasal bir simgedir ve kamusal alanda dolaşıma girmemesi gerekir! Üyle olsa bile, bu defa kamusal alanın devletin alanı değil, sivil toplumun alanı olduğu hatırlanmalı, dolayısıyla da, başörtüsünün sivil toplum alanında dolaşıma girmesinin hiç bir sakıncası olmayacağı açık ve seçik biçimde ortaya konulmalıdır.

Tastamam bu nedenle de, başörtüsüne yapılan itirazlar, sekülerleşme talebinden değil, doğrudan devletin, kamusal alanı kendi alanı gibi görmek ve öylece muhafaza etmek istemesinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla, can alıcı soruyu soralım: Üniversiteler devlerin alanında mıdır, yoksa sivil toplumun alanında, yani 'kamusal alan'da mı?

öyleyse mesele şudur: (i) Devlet, kamusal alanla özel alan arasında, 'kimlik' kavramı dolayımında bir sınır koymaktan vazgeçmedikçe; (ii) devlet, kamusal alanı devletin alanı olarak görmeyi bir yana bırakmadıkça ve (iii) devlet, sivil toplumun alanına giren vakıf üniversitelerini devlet bürokrasisinin bir parçası imiş gibi görmeyi sürdürdükçe, başörtüsü tekinsiz bir problem olmaya devam edecektir.

Davut Bey ve Turgut Bey

Batılılaşma ya da modernleşme girişimleri, Osmanlı entelektüellerini, Aydınlanma sonrasında Avrupa siyasal düşüncesiyle ilişki kurmaya götürmüştür; ama buna benzer bir ilişki Avrupa iktisat düşüncesiyle kurulamamıştır. Prof. Dr. Ahmet Güner Sayar⁶⁹, bırakınız Yeni Osmanlılar'ı Jön Türkler'in bile 'ne teorik iktisattan anladıklarını, ne de bizatihi iktisadî süreci anlayabildiklerini' öne sürmenin mümkün olmadığını bildirir; Adam Smith ve Ricardo'nun iktisadî fikirlerinin 'Yeni Osmanlıların teorik esaslarına kaynaklık ettiğini' öne süren Bernard Lewis'in bu iddiasının 'bir fanteziden öteye' geçmediğini vurgular.

Namık Kemal'in, Montesquieu ve J.J. Rousseau'nun siyasal teorilerinden etkilendiğini biliyoruz elbet; - bizzat Namık Kemal'in yazıları bu etkilenmeye tanıklık ediyor çünkü! Gelgeldim, Adam Smith ve Ricardo'nun iktisat teorilerinin Yeni Osmanlılar ın iktisadî görüşlerine kaynaklık ettiği iddiasının dayanağı nedir? Ve bu iddia, niçin 'bir fanteziden öteye' geçememektedir?

Prof. Dr. Şerif Mardin, Türkiye'de İktisadî Düşüncenin Gelişmesi⁷⁰ adlı makalesinde, 1838'de İngiltere ile Osmanlı

⁶⁹ Prof. Dr. Ahmet Güner Sayar, Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, Der Yayınları, 1986. ⁷⁰ Prof. Dr. Şerif Mardin, Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi, devleti arasında imzalanan Baltalimanı Antlaşmasının 'bütün hazırlık safhalarında ehemmiyetli bir rol' oynayan İngiliz Sefareti Başkâtibi David Urquhart'tan söz ediyor. Prof Mardin'in deyişiyle, 'Adam Smith'ten daha Adam Smith'çi' olan Urquhart, 'Adam Smith'in kaldırılması m tavsiye ettiği devlet müdahalelerinden Türkiye'de hiçbirinin bulunmadığına ve binaenaleyh Türkiye'nin serbest ticaret için ideal bir ülke olduğuna' inanmaktaydı.

Urquhart, bu düşüncelerini 1833'te yayımladığı Turkey and Us Ressources adlı kitabında açıklamıştır. O yıllarda, yine İngiliz sefaretinde katip olarak görev yapan (Sir)

Henry Layard'ın Autobiography and Letters'te yazdıklarına bakılırsa, Ahmet Vefik Efendi (Paşa) ile, 'Adam Smith ve Ricardo'nun eserlerindeki politik ekonomi konuları üzerinde' tartıştıkları anlaşılıyor...

Urquhart üzerine bir çalışına yapmış olan Prof. Dr. Taner Timur da, Osmanlı Çalışmaları'nda⁷¹, onun İngiliz politika-sında 'Rus taraftarlarına karşı, 'Osmanlı taraftarları'nı temsil ettiğini yazmıştır. Urquhart'a göre 'Osmanlı düzeni en geniş ölçüde özgür ticarete ve özgür sanayie dayanmakta, bu durum da yerel idarenin son derece özerk ve gelişmiş olmasına yol açmaktadır. Türkler, 'çürümüş Bizans aristokrasisinin', 'kalabalık ve zalim ruhban sınıfının', 'hor görülmeye layık hükümetinin haksız kanunlarının' ve özellikle de tekelleri işle 'mali idaresinin ve tahsildarlar ordusunun' lam anlamıyla ezdiği halka rahat bir nefes aldirmişlardır. Timur'un belirttiğine göre David Urquhart (Osmanlıların verdikleri adla, 'Davut Bey'!),

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985. ⁷¹ Taner 'Umur, Osmanlı Çalışmaları, İmge Kitabevi Yayınları,

Ankara, 1996

Osmanlı Devleti'nde yerel idarelerin özerkliğinin, 'kökeni islam hukukuna dayanan vergi sistemi sayesinde' gerçekleştiğini düşünmektedir: "Gerçeklen de Türkler dolaylı vergileri toplan reddederek ve mali sistemleri basit ve dolaysız bir vergi sistemine dayandırarak, ticaretin ve sanayinin son derece gelişmesine elverişli bir zemin hazırlamışlardır. Doğrudan vergiler, yerel

idareleri geliştirmiş ve bu durum Müslüman olmayan reayanın da kendi kurumlarını korumalarına ve hatta Avrupa'da sanılanın aksine, geliştirmelerine yol açmıştır." Urquhart, Osmanlı sistemi analiz, edilirken iki tip'merkeziyetçilik'in birbirine karıştırlmaması gerektiğini hatırlatarak, Osmanlı'da siyasal merkeziyetçilikten söz edilebileceğini, ama idarî merkeziyetçiliğin bulunmadığı görüşündedir. (Şerif Mardin, Urquhart'ın özellikle Rumeli'deki vergî sistemini yakından incelediğini ve bu vergilerin 'beledî teşekküller olan ayanlar tarafından tayini ve toplanmasının Urquhart'ı çok etkilediğini bildirmektedir.) Kısaca Urquhart, Osmanlı iktisadî yapısının liberal bir iktisat konsepti bağlamında örgütlendiğini, devlet müdahalesinin (zannedilenin aksine) asgari düzeyde olduğu kanısındadır. Taner Timur da, Osmanlı toplumunda yerel yönetimlerin özerk konumuna yaptığı vurgu dolayısıyla Urquhart'ın fikirlerinin günümüzde moda olan 'Osmanlı'da sivil toplum yok!' iddialarına uzak düştüğünü söylüyor. Osmanlı 'sivil toplu m'unu, Urquhart'ın 'Türk ilkeleri' adını verdiği ilkelere dayandırabiliriz: Pazar ve ticaret özgürlüğü, sultanın keyfî vergi koyamaması, yerel geleneklere saygı, dînî kurumların özerkliğini koruma, gayrimüslimlerin inanç özgürlüklerinin teminat altında bulunması... Bu durum. Prof. Timur'un haklı olarak belirttiği gibi, Osmanlı'nın 'modernist' potansiyelini gösterir.

Urquhart'ın Yeni Osmanlılarla olan ilişkisi, özellikle 'sarıklı ihtilalci' Ali Suavi'de görülür. Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi'nde⁷², "Suavi, Urquhart'ta adeta kendisini bulmuştur," der. "Çünkü o, Urquhartın söylediklerini, küçük nüanslar dışında bir ömür boyu söylemiş adamdır." Çelik şunları yazıyor: "Suavi de Urquhart gibi, İslam'ın Hıristiyanlıktan farklı olarak, bütün çağların ihtiyacına en modern şekilde cevap verecek bir din olduğuna inanıyordu." Nitekim Urquhart'ın Sultan Abdülaziz'e gönderdiği bir mektupta, Osmanlılar'ın 'ancak ve ancak, geçmişte olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine tam uyarak yaşayabileceğini' bildirdiği de biliniyor.

David Urquhart ya da Davut Bey, Adam Smith'ten daha adam Smith'çi olduğu kadar, Osmanlı'dan daha Osmanlıcı olarak yadırganmış, hatta bizzat İngiliz hükümeti ve elbette Dışişleri Bakanı Lord Palmerston tarafından dışlanmış. Urquhart, İngiltere'nin Osmanlı ile olan ticarî ilişkilerini geliştirmesi için çalışıyordu; - Lord Palmerston ise, Rusya ile! Ama maalesef, Ali Suavi dışında Yeni Osmanlılar'ın Davut Bey'i ciddiye aldıklarına dair bir tanıklık yoktur, İngilizler de ciddiye almamışlardır Urquhart'ı... Kimilerine göre 'acayip', 'egzantrik' ve 'megolaman'dır; kimilerine göreyse 'yarı deli'! Prof. Mardin bile. Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşunda⁷³ Urquhart'ın 'hissî egzotizm'inden söz etmekten kendini alamamıştır. Dolayısıyla, Adam Smith ve Ricardo'nun görüşlerinin Urquhart gibi 'acayip' biri aracılığıyla dolaşı

72 HüseyinÇelik, Ali Suavi Dönemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994,

73 Prof. Dr. Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

ma sokulmasının Osmanlı entelijansiyası tarafından 'fantezi' olarak kabul edilmesine şaşmamak gerekir...

Davut Bey'in Osmanlı toplumunun modernist potansiyeline ilişkin değerlendirmelerinin Yeni Osmanlıların ya da Jön Türkler'in fikirleri üzerinde etkin olmayışını anlamak mümkün de, bu düşüncelerin belli ölçekte değerlendirilebilmeleri için Turgut Bey'in iktidara gelmesini beklemek? işte bunu anlamak mümkün değil! Hem siyasî hem de iktisadî anlamda gerçek'modernleşme' ya da 'Batılılaşma', bütün sancıları, problemleri ve elbette

hatalarıyla, Osmanlı'nın modernist potansiyelinin farkında olan Turgut Bey'le başlamıştır çünkü...

Özel Hayatın Yok Oluşu

Gazetede dehşetengiz bir haber: Pakistan'da işlediği bir dizi cinayetle 100 çocuğu katleden Cavit İkbal ile 13 yaşındaki suç ortağı Sabir, suçlu bulunarak idam cezasına çarptırılmışlardı.,.

Elbette, suç ne kadar ağır olursa olsun idam cezasının onaylanması söz konusu değil! Ama geliı görün ki iş bu kadarla bitmiyor. Cezanın, katillerin çocukları öldürürken uyguladıkları korkunç yöntemle infaz edilmesine karar veriyor yargıç: İkbal ile Sabir, boğularak öldürülecekler ve cesetleri yüz ayrı parçaya bölünerek asit fıçısına atılıp eritilecektir...

Ceza, tam bir ölç alına uygulamasıdır. Romalıların Lex Talionis' dedikleri uygulama! Zira İkbal çocukları boğduğunu, cesetlerini parçalara ayırdıktan sonra bir asit fıçısına attığını itiraf etmişti ve yargıcın verdiği karar, öldürülen her çocuk için katillerden bir parça koparılmasını öngörmekteydi...

Bu olay, bana, Foucault'nun Gözetleme ve Cezalandırma (Surveiller et Punir)⁷⁴ adlı kitabının Giriş bölümünde naklettiği bir infaz sahnesini hatırlattı. Fransa Kralı XV.

74 Michel Foucault, Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2006.

Louis'yi bıçaklamaya yeltenen Robert François Damiens, 2 Mart 1757 günü Paris'te idam edilir. Ama infaz, tüyler ürpertici ve akıl almaz bir dizi işkenceyle uygulamaya konulur: Önce Damics'in göğüs, kol ve bacaklarındaki etler, kızgın bir kerpetenle koparılır. Bundan sonrasını J.F. Merquior'un Foucault'sundan⁷⁵ aktarıyorum: "... (sonra) Majestelerinin yaşamına kastettiği eli kükürtle yakılır ve vücudu, daha doğrusu geriye kalan kemik yığını dört ata bağlanarak dört parçaya ayrılır ve yakılarak yok edilir. Bütün bu sahne böyle bir eğlenceyi kaçırmayacak olan dini bütün Paris halkının gözü önünde cereyan etmektedir."

Ceza uygulamasında insan gövdesinin işkence yoluyla şiddete ve zorbalığa maruz bırakılması Avrupa'da XVIII. yüzyılın sonundan itibaren terk edilmiş görünüyor. Dolayısıyla, ceza, artık gövdeyi değil, zihni hedef almaya başlar. Merquior'un da dile getirdiği gibi, cezalandırmada ölç almak bir kenara bırakılmıştır artık. Orta Çağ'ın karanlık zindanlarının yerini, XIX. yüzyıldan itibaren aydınlık hapishanelerin alması ile mahpusun 'gözetlenebilir' ve yapıp ettiklerinin 'denetlenebilir' olması öne çıkar, Foucault, Jeremy Bentham'ın Panopticon'unu bu bağlamda, iktidar teknolojisinin arketipsel bir örneği sayıyor. 'Panopticon', yani ortasında bir gözetleme kulesi bulunan daire biçiminde bir mimarî düzenleme! Böylece, 'ne zaman gözetlendiklerini bilemeyen mahpuslar, her zaman izleniyorlarmış gibi davranmak zorunda'dırlar. Merquior şöyle diyor: "Suçluları taşların ve karanlığın derinliğine 'gömen' eski hapishanelerin yoğun yapıları, yerlerini mahpusların birbirlerinden soyutlandığı ve sürekli denetlendiği daha aydınlık yapılara bırakırlar."

75 J.F. Merquior, Foucault, Afa Yayınları, İstanbul, 1986.

Foucault'nun bu tespitinin kışkırtıcı bir önemi var, Ama 'gözetleme'nin ceza uygulamasında kurumsallaştırılmasından çok öncelere çıkan bir tarihi (ya da, daha doğru bir ifadeyle, 'tarih öncesi'!) olduğunu biliyoruz. Jan Kott, Çağdaşımız Shakespeare'inde⁷⁶ Hamlet'te herkesin birbirini gözetlediğini bildirir bize: 'Danimarka bir hapishanedir' gerçekten. Jan Kott,

Foucault'dan tam on üç yıl önce, 1964'te yayımlanan bu kitabında mahpus toplum'u, o büyük ve inanılmaz dehasıyla Shakespeare'in nasıl önceden gördüğünü ortaya koyar: 'Gözetleme', XIX. yüzyılın Panopticon'undan çok daha önce, Hamlet'in Elsinore Sarayı'nda bir iktidar teknolojisi üretmiştir... Artık iş, bu teknolojiyi kurumsallaştırmaya kalır. Bunu da Foucault'nun belirttiği gibi, XIX, yüzyıl başaracaktır...

Hiç şüphe yok: Cezalandırmanın suçlunun gövdesine yönelik (mesela, Pakistan'da İkbâl ve Sabir'e veya XVIII. yüzyılda Damien's'e yapıldığı gibi!) öç alma biçiminde uygulanması, düpedüz, vahşettir ve elbette, tasvip edilmesi söz konusu olamaz. Gelgelelim, gövdelere doğrudan değil, zihnin denetlenmesi yoluyla boyun eğdiril meşinde uygulanan iktidar teknolojilerinin ne kertede 'insani sayılabileceğinin de Foucault'la birlikte tartışmaya açıldığını unutmamak gerekir Cezanın dehşet (ve elbette, ibret verici!) olmaktan çıkarılıp, nedamet duyurtmaya yönelik bir uygulamayla hayata geçirilmeye başlanması, yani 'öteki'ni korkutup caydırmaktansa, 'ben'i ıslah edip uysallaştırma pratikleri, gerçekten 'insani' iktidar teknolojileri üretmişler midir? Acaba bu dönüşüm, bir 'iyilikseverlik' anlamına mı gelmektedir?

76 Jan Kott, Çağdaşımız Shakespeare, çev. Teoman Güney, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 1999,

Foucault hiç de böyle düşünmüyor. O, Merquior'un ifadesiyle, 'Aydınlanma Çağı'nda iyilikseverliğin, özünde, iktidar iradesinden daha az değer taşıdığı' kanaatindedir. Başka türlü söylersem, aslolan iyilikseverlik değil, hâkimiyettir. Hem sadece hapishaneler değil! Foucault, 'kılı kırk yaran kurallar, titiz yoklamalar, okul, hastane vc atölye çerçevesinde insan hayatı ile gövdesinin en ufak ayrıntılara kadar denetlenmesi'nin Aydınlanma Çağı'na ilişkin 'iç karartıcı bir ütopya' olduğunu bildirir. Ütopya, çünkü bu denetim bütünüyle gerçekleşmemiştir! Yine de Merquior'un deyişiyle, 'Foucault, bu ütopyanın çağdaş kültürde geniş bir alanı kaplamayı başardığı ve hapishanenin bunun en çarpıcı uygulama alanını oluşturduğu' görüşündedir.

Şimdi sorulması gereken soru şu: Gövdeye karşı kaba güç uygulamasının düpedüz 'vahşet' olduğuna şüphe yok da, ziline karşı uygulanan denetleyici iktidar teknolojilerine ne demelidir? Belki de al birinden, vur birine! Kırk katır mı, kırk satır mı misali! XXI, yüzyıl bu gözetleme ve denetlemenin daha da yoğun ve kuşatıcı iktidar teknolojileri üretimine yol açısına tanık olacak gibi görünüyor. Globalleşen dünya, sonunda, bir açık hapishaneye mi dönüşür? Olabilir de!

Gerçekten gidişin o gidiş olduğu anlaşılıyor. George Orwell'in bir zamanlar 'ütopya' kabul edilen, o gözetleyici 'Big Brother'ı, o her yerde gözü ve kulağı olan 'büyük ağabey'i, 'ütopya' olmaktan çıkıp çoktan gerçekliğe dönüştü bile... Cumhuriyet gazetesinden Sedef Koray'ın Almanya, Essen'den bildirdiğine göre, 'Big Brother' Hollanda'dan sonra Almanya'ya gelmiş; hem de 'beraberinde reyting uğruna medya neler yapabilir vc medya ahlaki üzerine bir tartışma getirerek. Haber şu: "5'i kadın,

5'i erkek 10 kişi, 100 gün boyunca, toplam 130 metrekarelik bîr evin içinde beraber yaşıyor. Bu 10 kişi daha önce birbirini hiç tanımayan, hiç görmemiş insanlardan oluşuyor, (...) İşin bir püf noktası var: Evin her yanı yüzlerce kamerayla kaplı ve 24 saat çekim yapılıyor. Yani, duştayken izleniyorsunuz; aynaya bakıp traş olurken de... Çünkü aynanın arkasında bir kamera var." Kameralar, tuvalet dışında her yerde...

Peki, bu tuhaf zulmün amacı ne, diye soracaksınız. Söyleyeyim: Bu insanların birbirlerine, bu şartlarda ne kadar tahammül edebileceklerini öğrenmek! “istenmeyen kişilerin kimler olacağına evdekilerin aday göstermeleri üzerine televizyon seyircileri oylayarak karar veriyor. Kısacası, bu kişiler birbirleriyle bir çeşit rekabet, çekememezlik ve huzursuzluk içinde yaşıyorlar.” diye yazıyor Sedef Koray: “Sona kalan kişi ise, 250,000 mark kazanıyor. Hiçbir özel yaşam alanının bulunmadığı bu evde (...) yatak odalarında geceleri bile kızılötesi ışınla çekim yapılıyor. Yani, kameraya çekilmedikleri tek bir saniye yok...”

Yukarıda da belirtmiştim, tekrarlayayım: Almanya’daki bu özel hayran yok edici tecrübede, hiç değilse, tuvaletler bir ölçüde kameraların tacizinden masundular. Ama şimdi, bu defa Almanya’da değil Türkiye’de, İstanbul’da Emniyet Müdürlüğü Narkotik Şubesinin bar, diskotek ve lüks restoranların tuvaletlerine ‘gizli kamera’ yerleştirme hazırlığı içinde olduğunu öğreniyoruz. Gerekçe mi, gerekçe şu: Uyuşturucu alışverişi ve kullanımını önlemek! Milliyet gazetesinin haberine göre, bar sahipleri ve müşteriler ikiye ayrılmış durumdadır. Kimi, özel hayatın mahremiyetinden ve masuniyetinden söz ederken, kimi de, bu tür gizli kamera denetiminin caydırıcılığından ve uyuşturucu kullananların tespitindeki yararlılığından dem vuruyorlar...

Öyle görünüyor ki, özel hayatla kamusal hayat arasındaki sınır çizgisi, yavaş yavaş silinip kaybolmaya başladı bile... Shakespeare’in Hamlet’inde Elsinore Sarayı’nın gizlenmeye ve gözetlemeye elverişli büyük perdeleri ile kalın, devasa sütunlarının oluşturduğu iktidar teknolojisi, Jeremy Bentham’ın Panopticon’undan George Orwell’in

1984’ündeki ‘Big Brother’ına eklenilen bir tarih öncesinden geçerek, günümüzün fevkalade maharetli ultramodern kameraları ve dehşetengiz dinleme cihazları ile gerçekleştirilen dinleme ve gözetleme mekanizmalarını üretmiş bulunuyor. XX. yüzyıl, özellikle II. Dünya Savaşı’nın Auswitchz ve benzeri toplama kamplarıyla başlayıp Stalin’in Gulag’ıyla belirginleşen kesif ve boğucu bir ‘temerküz evreni’ (univers concentrationnaire) inşa etmişti.

XXI. yüzyıldaki hiç de iç açıcı olmayan gelişmeler ise, özel hayatın, sadece temerküz (toplama) kampları bağlamında yok edilişi ile sınırlı kalmayacağını gösteriyor. Gidişat, küreselleşmenin bu kez bütün dünyayı bir temerküz kampına dönüştüreceği intibasını veriyor. Ve galiba, asıl korkunç olan da bu! Küreselleşmenin bu ürkütücü yanını, nedense, kimse tartışmak istemiyor. Kimse, içinde bulunduğumuz bu yüzyılın bizi, özel hayatımızı (ve dolayısıyla, mahremiyetimizi) bütünüyle yok etme ihtimali ile karşı karşıya bıraktığının farkında görünmüyor...

Küreselleşme, Özerklik. ve Yerel Kültür

Küreselleşme, geçen yüzyılın sonundan bu yana, dünyanın entelektüel gündemindeki ağırlıklı yerini koruyor. Gelgeldim, bu meselenin gereğince anlaşıldığı konusunda ciddi kuşkularım var. Nedir bu 'küreselleşme'? Anlamı ne?

Ronald Robertson, 'küreselleşme'yi tanımlıyor; - şöyle: "Küreselleşme, hem dünyanın küçülerek yoğunlaşması, hem de bir bütün olarak'dünya bilincindeki yoğunlaşma dır." Robertson'a göre, dünyanın küçülerek yoğunlaşması, ulusların 'karşılıklı bağımlılık ilişkilerindeki artış'a; bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaşması ise, bu karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin (arkında oluşumuza gönderme yapıyor.

Bu ikili tanım, meseleyi daha açık ve seçik görebilmemizi mümkün kılıyor: Dünyanın küçülerek yoğunlaşması ve dünya bilincinde yoğunlaşma, uluslar arasında giderek artmakta olan karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin farkında olunması anlamına geliyorsa, o zaman hiç şüphesiz, bu 'farkında-oluş'un kimler tarafından üretildiğinin irdelenmesi gerekiyor.

Cevabını hemen vereyim: Entelektüeller! Bu farkındalığı üretme ve taşıma işi. Onlara ait! Küreselleşmenin ürettiği özneler arasındaki zihinsel işbölümü, dünyayı tanımlamak ve dünyanın 'küreselleşme' ile değişen kimliğini belirleme görevinin, entelektüellere ait olduğunu gösteriyor.

Ronald Robertson'ın da belirttiği gibi, 'karşılıklı bağımlılık', 'küreselleşme' bağlamında temel koyucu bir kavram. 'Özerklik' düşüncesinin de karşılıklı bağımlılık' kriterinden yola çıkılarak yeniden tanımlanması süz konusu. 'Karşılıklı bağımlılık'ın özerkliği ortadan kaldırmadığını, ama onu izafileştirdiğini biliyoruz. Şüphesiz bu, ulusların hukuksal özerkliği için geçerli olduğu kadar, bireylerin zihinsel özerkliği için de geçerli. Mesele, özerkliği, özcü (essentialist) bir yaklaşımla ve verili tanımlarla değil, Robertson'm da dediği gibi 'bütün ideolojik süreçleri özümseme, kuşatarak içine alma ve toplumsal etkileşim ortamında bütünleşme' olarak konumlanmış pratiklerle kavramaktır! Pragmatizmin, iki binli yıllar için geçerli bir felsefî söylem olarak öne sürülebiliyor olması, biraz da bundan dolayıdır. Başka türlü Söylersem, pragmatizm bağlamında zihin özerkliği, bir ideolojiye peşin hükümlerle bağlanımı değil, 'bütün ideolojileri özümleme, kuşatarak içine alma ve hepsiyle bütünleşmeyi öngörür. İdeolojilerin, sanıldığı gibi bütüncül değil, gerçekte parçalı (fragman ter) oluşunun kavranması, belki de 'küreselleşme'nin en büyük entelektüel getirişidir. Küreselleşmenin felsefî arkaplanı pragmatizm ise, onun sözünün parçalanışı da postmodern düşünce ile hayata geçer. 'Küreselleşme' ile birlikte zihin özerkliği, 'söz'ün parçalı oluşu anlamına geliyor şimdi, Özerk bir zihnin tutarlığı ise, ideolojilerin somut verilerle nerede ve nasıl örtüştikleri ya da örtüşmediklerini saptayabilmekle belirleniyor artık; - bunu unutmamak gerek!

Ama asıl mesele, küreselleşmeden kültürel bağlamda neyin anlaşılması gerektiğidir. Anthony Giddens, son kitabı

Runaway World'de77, kışkırtıcı ve anlamlı bir anekdot anlatıyor; - şöyle: "Bir arkadaşım Orta Afrika'daki köy yaşamı konusunda çalışıyor. Birkaç yıl önce alan çalışmasını yürütmeyi amaçladığı uzak bir bölgeye ilk defa gitmiş ve daha oraya vardığı gün, bir eve gece eğlencesine davet edilmiş. Hemen akla geleceği üzere, arkadaşım orada, dış dünyadan yalıtılmış durumdaki bu topluluğun kendine özgü geleneksel eğlenceleri hakkında bir şeyler öğrenmeyi umuyormuş. Oysa gecenin sebebi Basic Instinct (Temel İçgüdü) filminin videoda topluca seyredilmesinden başka bir şey değilmiş." Giddens, şöyle tamamlıyor hikâyeyi: "Üstelik film

henüz Londra'da bile sinemalara gelmemişken!"

Bu hikâye, kolayca tahmin edilebileceği gibi, 'küreselleşme'nin Orta Afrika'daki bir yaban toplumun bile hayatını ne kertede radikal bir biçimde dönüştürdüğünü göstermek amacıyla anlatılmıştır. Nitekim Giddens de söylüyor bunu: "Bu tür hikâyeler dünyamız hakkında bir şeyler anlatıyor," diyor Giddens, "üstelik ortaya çıkardıkları şeyler, hiç de yabana atılacak türden değil. İster daha iyi, ister daha kötü yönde olsun, hiç kimsenin tam olarak anlamadığı, ama etkisini hepimiz üzerinde hisset tiren bir küresel düzene doğru sürüklenmekteyiz."

Kimileri Giddens gibi düşünmüyor olabilir: Videoda Basic Instinct filmini seyreden Orta Afrikalının hayatında, bizim varsaydığımız türden radikal değişikliklerin gerçekleşmediği öne sürülebilir. Radikal olmasa bile, bîr Orta Afrika kabilesinin hayatında video filmi seyretmenin hiçbir dönüşüme yol açmadığını söylemek de, bana pek mümkün gibi görünmüyor. Galiba burada asıl olan, Giddens'in 'etkisini

77 Anthony Giddens, Runaway World, Profile Books, Landon, 2002.

hepimiz üzerinde hissettirdiğini' belirttiği bu küresel düzenin, yerel veya ulusal kültürleri ne kertede dönüşüme uğrattığıdır. 'Radikal' olup olmadığına ise, ancak bu dönüşümün derecesi belli olduktan sonra karar verilebilir.

Ama önce, küreselleşmenin neyi 'küreselleştirdiğine' bakmak gerekiyor. Böyle bakınca da, küreselleşmenin, bir anlamda XVIII. yüzyıl sonuna tarihlendirilebildiği apaçık görülüyor. Demokrasi, sivil toplum, insan hakları, özgürlük, sekülerleşme, bilim, teknoloji vb. Avrupa medeniyetinin, Fransız Devrimi ve Aydınlanma sonrası, evrensel ölçekte yaygınlaştırdığı kavramlar. Burada belki Ziya Gökalp'in, 'medeniyet' ile 'hars' (kültür) arasında öngördüğü ayrımı başvurmak, meselenin özünü kavramakta bize yardımcı olabilir. Basitçe söylersek, medeniyet evrensel, kültür ise yerel ve ulusaldır. Örnek vermek gerekirse, bu ayrım bağlamında demokrasi, Batı medeniyetine aittir; McDonalds burgerleri ise, Amerikan kültürüne!.,

Şimdi, küreselleşmenin neyi 'küreselleştirdiği'ne tekrar bakabiliriz. Bana öyle geliyor ki, küreselleşme, artık Avrupa medeniyetini değil, giderek Amerikan kültürünü evrensel ölçüğe taşıyor. Giddens de belirtiyor ya, küreselleşme, Amerika Birleşik Devletlerinin 'tek süper güç, küresel düzende ekonomik, kültürel ve askerî konumuyla sağladığı hâkimiyetten dolayı', 'Amerikanlaşma' ile eş anlama gelir olmuştur. Medeniyetin (Batı Medeniyeti), modernleşme ile evrensel ölçekte dolaşıma sokup gelenekselleştirdiği kavramlarla, belirli bir ulusal veya yerel kültürün (Amerikan kültürü) yine evrensel ölçekte dolaşıma sokup görenek (adet) haline getirdiği davranış tarzları ara-sındaki ayrım gözardı edildiğinde, meselenin özünü kavramak mümkün olmayabilir.

Dolayısıyla, küreselleşmenin yerel ve ulusal kültürleri yerlerinden etme konusundaki negatif etkilerini, Sovyet sisteminin çöküşünden sonra Batı medeniyetine ait liberal kavramları tahkim etme konusundaki pozitif etkileriyle karıştırmamak gerekir. Bu yüzden de küreselleşme karşısında özellikle Batı-dışı yerel ve ulusal kültürlerin ikili bir tavıralı içinde olmaları söz konusudur bana göre. Birincisi, Batı medeniyetine ait evrensel kavramların (demokrasi, insan hakları, sivilleşme, farklılık) hayata geçirilmesini sağlayacak geleneklerin icadı; ikincisi, Amerikan kültürüne ait spesifik göreneklerin kuşatması karşısında, yerel ve ulusal kültür kimliğinin korunması... Bugüne kadar Türkiye'de, hep ikinci mesele üzerinde duruldu ve ulusal ve yerel kültürümüzün koruyacağına öncelik verildi. Oysa bence, birinci mesele, en az ikincisi

kadar can alıcıdır: Demokrasi, sivilleşme, farklılık gibi medeniyet kavramlarının, Türkiye’de hangi gelenekler üzerine inşa edilmesi, (eğer böyle bir gelenek yoksa, icat edilmesi) gerektiği, bugün bizim için birincil, dahası hayati bir önem taşıyor.

Öyleyse, küreselleşme yoluyla evrensel ölçekte yaygınlık kazandırılan bazı göreneklerin (mesela, hamburgerle kola içme göreneğinin) kabul veya ret koşulları, onların var olan göreneklerle uyumlu olup olmadığına bakılarak tespit edilebilecektir. Var olan sofr göreneklerimizimizin korunması koşuluyla. Amerikan yerel kültürünün küresel ölçekte yaygınlaşan bu uygulaması, kabul edilebilir bir olgudur. Bu yüzden, küreselleşme, yerel görenekleri yok etmedikçe, restoranlarda veya kafelerde kola ile pizza, kola ile hamburger, kola ile lahmacun yenilmesine kimsenin bir itirazı olmaması gerekir.

Bu yüzden, belirli bir yerel kültüre ait göreneklerin küreselleşme dolayımında evrensel bir yaygınlık kazanması.

Hobsbawm’un da belirttiği gibi, önceden var olanla uyumlu olması ve ona ters düşmemesi koşuluyla, kabul edilebilir ancak. Ama asıl mesele, bu değildir. Asıl mesele, yerel göreneklerin korunması bağlamında bir (yerel ve ulusal) kültür meselesi olmaktan çok, (evrensel veya küresel) bir medeniyet geleneğinin nasıl temellendirileceğidir. Malûmu ilam kabilinden şunu söylemek istiyorum: Pizza ile şarap ya da hamburgerle kola içerek Batı medeniyet dairesine girilmiş olunmaz. Bunlar, İtalyan ve Amerikan yerel kültürlerinin küreselleştirilmiş görenekleridir; - hepsi o kadar! Batı medeniyetine mensubiyet, Aydınlanma’dan bu yana zaten küreselleşmiş veya küreselleşmekte olan medeniyet kavramlarının, yani demokrasinin, sivilleşmenin, farklılık ve çoğulluğun, insan haklarının, düşünce ve inanç özgür-lüğünün, sekülerleşmenin ne kertede içselleştirildiğine ve ne kertede gelenekselleştiğine bağlıdır.

Buraya kadar küreselleşmeden neyin anlaşılması gerektiği, küreselleşme ile yerel gelenekler arasındaki ilişkiler üzerinde duruldu. Şimdi, küreselleşmenin medeniyetler arası diyalogu gerçekleştirmesini imkânlı kılan koşullar, daha doğrusu sine qua non (olmazsa olmaz) önkoşulları irdelemek gerekiyor.

Küreselleşme, belirtmeye çalıştığım gibi, Avrupa medeniyetinin küresel ölçekte yaygınlaşması ise, mesele, Avrupa medeniyetinin dışında kalan, ondan farklı medeniyetlere ait toplumların, bu bağlamda küreselleşmeye nasıl eklemeneceğidir. Mesele, budur...

Bunun için iki önkoşul var: İlki, Avrupa medeniyetinin, kendi dışındaki medeniyetleri ‘medeniyet’ olarak tanıması, ‘medeniyet’ olarak kabul etmesidir. Bilindiği gibi, İslam’ın bir ‘medeniyet’ üretmediğini, İslam’ın bir medeniyet değil, bir din olduğunu öne sürenler vardır. Dolayısıyla, birincil ve önemli bulduğum temelkoyucu koşul, Avrupa medeniyetine ait olan toplumların, bu medeniyetin dışında kalan toplumlara ‘öteki’ muamelesi yapmamasıdır.

ötekileştirme, bir medeniyet projesinin (burada, Avrupa medeniyeti projesinin) küreselleşmesinin önündeki en büyük zihinsel engeldir. ‘Ötekileştirme’nin, elbette en hak-sız ve en acımasız olanı, hiç kuşkusuz, Avrupa medeniyetine ‘ait’ olanlarla, daha sonra Avrupa medeniyetine intisap edenler, yani ‘mensuplar’ arasında öngörülen ayrımın zihinlere taşıdığı ‘ötekileştirme’dir. Bakınız örneğin Türkiye, daha 1800’lü yıllardan başlayarak, ‘ait’ olmadığı bir medeniyete ‘mensup’ olmayı seçmiş bir ülkedir ve 200 yıldan beri bu ‘mensubiyet’in koşullarını yerine getirmek için, büyük ve sancılı dönüşümler gerçekleştirmiştir. Avrupa Birliği’ne tam üyelik konusunda atılan adımlar, bu ‘mensubiyet’i daha da tahkim etmekte, daha da pekiştirmektedir.

'Aidiyet' ve 'mensubiyet'! Küreselleşme, bir medeniyet projesi olarak, o medeniyete ait olmayı, vazgeçilmez bir kriter, bir önkoşul sayıyorsa, bu bir 'ötekileştirme'dir: Küreselleşme bağlamında bir medeniyetler arası dialog, ancak, bir medeniyete ait olmakla, ona sonradan mensup olmak arasındaki farkların silinmesiyle, ancak o önkoşulla mümkündür.

Stephen Toulmin'in *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*⁷⁸ adlı kitabında da dile getirdiği gibi, Avrupa

⁷⁸ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, 1992.

medeniyeti, biri klasik edebiyatla temellenen hümanist; öteki de XVII. yüzyıl doğa felsefesinde temellenen bilimsel bir dönüşümle inşa edilmiştir. Görülen odur ki, Avrupalılığın Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlık gibi temel koyucu yapıları, dönüşerek, bir yandan klasik edebiyatla hümanist, öte yandan da doğa felsefesi ile bilimsel bir medeniyet inşa etmişlerdir. Avrupalılık, bir medeniyet projesi olarak, hümanizme ve bilim düşüncesine dayanır.

Toulmin, ayrıca, XVII. yüzyılda, Protestan reformasyonu bağlamında modern rasyonalizmin ve deneysel bilimlerin geliştiğini, buna karşılık XVI. yüzyıl geç Rönesans hümanizmasının kuşkucu hoşgörü (sceptical Mermice) ve açık zihinliliğinin (open mindedness) bastırıldığını; bilimselliğin ve akılcılığın, XVIII. yüzyıl Aydınlanmasıyla birlikte hümanist geleneğe göre çok daha fazla öne çıktığını da belirtiyor.

Batı'daki dönüşümün, bu medeniyet projesini temellük etmeyi öngören Cumhuriyetin kurucuları bağlamında anlamlı olduğunu düşünüyorum. Mustafa Kemal Atatürk'ün Avrupa Medeniyet Projesi'nin Aydınlanma ile öne çıkan bilim ve rasyonalite geleneğini; İsmet İnönü'nün ise, Toulmin'in deyişiyle XVI, yüzyıl geç Rönesans hümanizmasının hümanist geleneğini temellük etmeye öncelik verdiklerini öne sürmenin, bir varsayım olarak, yanlış olmayacağını sanıyorum.

Gerçekten de, Atatürk'ün 'Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir.' sözü, onun Avrupa medeniyetini, bir 'bilim medeniyeti' olarak algıladığını, bilim ve rasyonalite geleneğinin temellüküne öncelik verdiğini gösteriyor. Buna karşılık İsmet İnönü, Hasan Ali Yücel'in Millî Eğitim Bakanlığına atanmasıyla (özellikle 1940'lardan itibaren) 'Eski Yunanlılardan beri milletlerin sanat ve fikir hayatın da meydana getirdikleri şaheserlerin' çevrilmesi işini başlatarak hümanist geleneğin temellüküne ağırlık vermiştir. İnönü'nün Millî Eğitim Bakanlığı'nın 'Tercüme' dizisine yazdığı 1 Ağustos 1941 tarihli Önsöz, bunun apaçık kanıtıdır.

Köylü Modernleşmesi

Batılılaşma 'çağdaş uygarlık düzeyi'ne, hatta onun üstüne çıkmak manasında bir modernleşme olarak projelendirildiğinde, modernleşmenin kentleşme ile olan birebir müteakiliyet ilişkisi gözardı edilmiş, görmezlikten gelinmiştir. Unutulmaması, daima hatırd tutulması gereken, modernleşmenin bir geist'i varsa, o da bu geist'in kentin ta kendisi olduğudur. Dolayısıyla, Cumhuriyetin modernleştirici pratiği kenti ve kentleşmeyi öne çıkaracak, sanayileşmenin kentleşmeyle olan lojik bağıntısını pekiştirecek yerde (çünkü, çağdaş uygarlık, sanayileşmenin sonucudur), köyü ve köylülüğü konsolide etmeye yönelmiş görünüyor. Kısaca, yapılması gerekenin tam tersi yapılmıştır: Kent yerine köy, kendilik bilinci yerine, köylülük bilinci öne çıkarılmıştır. Köylülüğün 'çağdaş uygarlık düzeyi' ile uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığının farkına varılmadan!

'Köylü efendimizdir!' sloganı, bu projelendirme yanlısının açık seçik dile getirilişidir; Köy Enstitüleri de. Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu dal Dikkat ediniz! Türk modernleşmesinin kente ve kent bilincine ilişkin bir sloganı, bir pratiği, bir kurumu ya da bir söylemi yoktur! Varsa yoksa her şey 'efendimiz' olan köylü içindir!

Sözü Köy Enstitüleri'ne getirmek istiyorum. Enstitüler, köylülüğün zihinsel düzlemde yeniden üretilmesi amacıyla kurulduğu apaçık belli olan kurumlardır, 'Çağdaş uygarlık', Batı'da köylülüğün hızla tasfiyesine doğru yol alırken, Türkiye köylülüğü sürekli ve devamlı kılacak yeniden üretim mekanizmaları üzerinde çalışmaktadır o yıllarda. 1940'lar, 'çağdaş uygarlık düzeyi'nin köylülük üzerine inşa edilmeye çalışıldığı yıllardır. Çürük bir temel, yanlış bir proje!

Peki, neydi yapılması gereken? Size garip ve belki de 'uçuk' gelecek bir şey söyleyeyim: 'Köy Enstitüleri' yerine, 'Kent Enstitüleri' kurulmalıydı! Evet, 'Kent Enstitüleri'.., Köylüyü sanayileşme ve kentleşme dönüşümü doğrultusunda modernleştirmek! Amaç, bu olmalıydı.

Bu olmadı, ama şu oldu; Köy Enstitülerinden yetişenlerin hiçbiri köyde kalmadı. Tarihin lojiği, onların zaten köyde kalmayacaklarını gösteriyordu daha başından. Ama 'çağdaş uygarlık düzeyi'nin projelendiririleri, bunu görebilmekten uzaktılar; - çok uzak! Onlar Ali Çetinkaya (Kel Ali) gibi, karayolları yapılmazsa köylünün köyünde kalacağını zannedecek kadar safdildiler!

Üstelik bu manada 'modern' değil, tam tersine, 'gelenekçi' olduklarının da farkında değildiler, Sabri Ülgener'in

İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri'n79

bakalım. Kınalızade'nin, ticarete kıyasla "Pes şimdi ziraat efdaldır," dediğini aktardıktan sonra şöyle diyor Ülgener: "Bu sözler istihsal (üretim, H-Y.) şekillerinde geriye dönüşün, hareketli (mobil) kıymetlerden tekrar toprağa çevrilişin, kısacası yeniden Orta Çağlaşmanın ikrarından başka bir şey değildir."

79 Sabri Ülgener, İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1951,

Sözü şuraya getirmek istiyorum: Bir toplumun 'çağdaş uygarlık düzeyi' o toplumun ne kertede kentleştiği (ve insanmın ne kertede kentlileştiği) ile ölçülür. Unutmayalım: 'medeniyet' kelimesi 'medine'den gelir; - 'medine', yani 'kent'!.. Kent mekânı ile kırsal mekân arasındaki mahiyet farkı, hiç şüphe yok, zihniyet farkına bağlıdır. Mahiyet, zihniyettedir, bireyde

değil! Dolayısıyla, Kurban Bayramlarında asfalt yoldaki ızgaralar üzerinde kurban kesen Mısırlı Bahçe Sokağı sakinlerine kızılmasın. Onlar 'modernleşme'nin kurbanlarıdır; - 'köylü modernleşmesi 'nin...

Köy Romani

Fakir Baykurt'un ölümünden sonra, Türkiye'de 'köy romancılığı'nın ortaya çıkardığı siyasî ve entelektüel problemlerin tekrar tartışmaya açılmasında sayısız yararlar var. Zira 'köy romani' şimdilerde yazılmıyor olsa bile 1970'li yılların başına kadar, romancılığımızın tarihinde ağırlıklı bir konumda bulunuyordu. Yaşar Kemal'in, Kemal Tahir'in, Fakir Baykurt'un, Orhan Kemal'in, Talip Apaydın'ın kısaca Türk romancılığının 1960'larda önde gelen adlarından hepsinin köy romani yazmaya öncelik verdiklerini biliyoruz o yıllarda...

Türk romanının ciddi bir sosyolojisi yapılmadığı için, 1970'lere gelinceye kadar, Türk romanının neden köyü ve köylüyü problematize etmeye öncelik verdiğini söyleyebilmemiz mümkün görünmüyor. Daha önce de belirttiğim gibi, sosyolojik bir bakışla, 1930'lardan başlayarak Cumhuriyetin resmî ideolojisinin modernleşmeyi köy ve köylülüğe taşıtmaya karar vermiş görünen tavrının, roman alanında da köye ve köylülüğe ağırlık verilmesini belirlediği söylenebilir. Söylenmiştir de! Cumhuriyetin resmî ideolojisinin modernleşmeyi köylülük üzerine inşa etmekten öte bir anlama gelmesi söz konusu olmayan bu tavrı; elbette, Köy Enstitülerinin kurulması, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve gencide 'Köylü, efendimizdir!'

sloganı ile konsolide edilmişti. Modernleşmenin köylülüğün tasfiyesi ile mümkün olacağına hiç mi hiç düşünülmemiş olduğu, bugün artık rahatlıkla söylenebilir. Kent ve Kentlilik üzerine inşa edilmesi gereken modernleşme projesinin köylülüğü tasfiye etmek şöyle dursun, bizzat köylülük üzerine kurulmak istenmesi, garabetlerin, hiç şüphe yok, en büyüğüdür!

Gelgeldim, Cumhuriyet modernleşmesinin köylülük üzerine inşa edilmesinin tarihi ile Cumhuriyet romancılığımızın tarihi arasında hiçbir, ama hiçbir bağlantı yoktur. Böyle bir bağlantının olduğunu öne sürmek de, düpedüz 'kaba' bir sosyoloji yapmak olur ve dikkat edilsin, bu bağlantının, bugün bazılarının zannettikleri gibi, Marksizmle de ilgisi bulunmamaktadır.

Nasıl olsun ki, 'köy romancıları' Cumhuriyetin köylülük üzerine inşa etmeyi öngördüğü modernleşme projesinin ideolojik taşıyıcıları olmamışlardır hiçbir zaman! Tam tersine, 'köy romancıları', resmi ideolojinin 'orda bir köy var uzakta' konsepti ile 'gidilmese de, görülmese de' 'bizim köy'ümüz olarak allayıp pullayıp takdim ettikleri Anadolu kırsalını acı yoksulluğu, vahim sefaleti ve yürek karartıcı geri bıraktırmışlığı ile açıkça ortaya koymuşlardır. Bu yüzden de Hasan Bülent Kahraman'ın dostumuzun, "Köy romancıları ve yandaşları bu romanların ideolojik perspektifini ve onu oluşturan solculuk anlayışını ilerencilik olarak sunuyordu ve salt köylücülük olarak tanımlanan solculuğun sınırlarını cumhuriyet ideolojisi çiziyordu." tespiti tamamiyle yanlıştır Tabiatıyla bu yanlışlık Hasan Bülent Kahraman'dan değil, onun bu konuda kılavuzluğuna başvurduğu Attila İlhan'dan gelmektedir; - Kahraman, İlhan'ın dediklerini tekrarlıyor - o kadar!

Şimdi, insaf ile düşünölsün: Mahmut Makal'ın Bizim Köy'ü 80 ile 'Gitmesek de görmesek de, o köy bizim köyümüzdür' şiirindeki 'bizim köy' arasında bir zihniyet örtüşmesi, bir ideolojik benzerlik söz konusu olabilir mi? Asla! Resmî ideolojinin 'Bizim Köy'ü ütöpik, Makal'ın Bizim Köy'ü, gerçekçidir; resmî ideolojinin 'Bizim Köy'ü tasvîpkâr ve iyimser, Makal'ın Bizim Köy'ü ise, olumsuzlayıcı ve kötümserdir.

Dahası var: 60'lı yıllara gelinceye kadar Türkiye'de, kentlerle köyler arasında temellendirici veya radikal hiçbir fark yoktur. Mars'ın Kapitalizm Öıccsi Ekonomi Biçimleri'nde⁸¹ belirttiği gibi, Asya'nın tarihi, bir bakıma, kasaba ile kırsalın farklılaşmamış birliği dir. Büyük kent,

Marx'a göre, (ve elbette Asya'da), sultanın alanıdır ve 'gerçek iktisad î bünyeye yansımamış'tır; Marx için modern tarih 'kırsalın kentleşmesi'dir; modernlik öncesi tarih ise, 'kent köyleşmesi'!- Bırakınız 1960'ları, bugün bile 'kırsalın kentleşmesinden değil, 'kent köyleşmesi'nden söz ediliyor olması, köy romanı/kent romanı ayrımının Türkiye'nin sosyolojisi bağlamında geçerli bir ayrım olup olmadığı konusunda kuşku uyandırıyor; - en azından bende...

Doğrudur: 1950'lerdc ve 1960'larda kırla kent arasında bir 'farklılaşma' süz konusu değildir. Nitekim Kemal 'Fahir, Beş Romancı Tartışıyor'da⁸², 1960 yılında, teorinin mantığına tastamam uygun düşen (ve Attila İlhan'ınki gibi 'kaba' bir

80 Mahmut Makal, Bizim Köy, Varlık Yayınları, İstanbul, 1950,

81 Marx. Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, Sol Yayınları,

İstanbul, 1992. 82 Faki Baykurt, Kemal Tahir, Mahmut Makal, Orhan Kemal, Talip

Aydın, Beş Romancı Tartışıyor, Düşün Yayınevi, İstanbul, 1960.

Marksizm olmayan) bir yaklaşımla, şunları söylemekteydi: "Bir kere, köylü ile şehirlinin bizim memlekette öyle büyük bir ayrıntısı ('ayrımı' olacak, H.Y.) yok. Türkiye'de büyük şehir çok azdır ve bunun en büyüğü de İstanbul şehridir. (...) Köylümüz, bence, bizim memleketimizde, ayrıca, şehirliden dışarda, şehirliden büyük duvarlarla ayrılmış bir unsur değildir."

'Kasaba ile köyün farklılaşmamış birliği'ne dayanan bir toplum yapısının romanını yazdılar köy romancıları; bu yüzden de şabloncu ve 'kaba' bir Marksizmle değil, Türkiye'nin somut sosyolojik gerçekliğine ters düşmeyen teorik bir perspektiften ele alınmayı daha çok hak ediyorlar bana göre...

Recep İvedik, Muro ve Puntilla Ağa

Türkiye’de gündelik hayatın sosyolojisinde radikal bir değişiklik gözlemleniyor. Bu değişiklik, verili değer hükümlerinin tepetaklak ediliyor olmasıdır. Geleneksel olarak yüceltilen ne varsa, giderek değersizleştiriliyor; geçmişte değersiz ve süfli olansa, değer kazanıyor. Hiç şüphesiz fark etmişsinizdir. Özellikle gündelik hayatın iktisat söyleminde öteden beri var olanın, bu defa hâkim bir konuma gelmiş olmasını kastediyorum: ‘Devletin malı deniz, yemeyen domuz’, ‘bal lutan parmağını yalar’, ‘yağmur yağarken küpleri doldurmak gerekir’ gibi özdeyişlerimiz (!), geçmişte, çoğunlukla olumsuzlanan, marjinal bir ahlakî tavır-alışı işaret ederken, bugün, bırakınız marjinal ve ayıplanan bir yaklaşımı, tam tersine olumlanan ve hâkim bir söylemin parçası olarak dolaşıma girmiş bulunuyor. Yolsuzluk, ihtilas, sahtekârlık, dolandırıcılık ve akla gelebilecek her türlü düzenbazlığın, özellikle kamu ya da devlet malı söz konusu olduğunda, şimdilik Allah’a şükür hukuken değil, ama en azından ahlaken meşru görülmeye başlandığına tanıklık etmiyor muyuz? ‘Adam işini biliyor, helal olsun!’ diye yolsuzluk yapanı aklamıyor muyuz? Harama, ‘Helal olsun!’ demiyor muyuz? Çoğunluk böyle düşünmüyor diyebilir misiniz artık? Bunlar, bilinen şeyler...

Gündelik hayatın iktisat ahlakında görülen bu tepetaklak oluşun hâkim bir konuma geçmesi, bana sorarsanız, vahim bir krizdir ve gerçek kriz, belki de budur: İktisat ahlakının tepetaklak oluşu! Dahası, bu durumun belirlediği ve en az iktisat ahlakındaki tepetaklak oluş kadar vahim içermeleri var. Geçmişte değerli görülenler bugün de değerli görülüyorlar mı gerçekten? Bir bakalım...

Evet, bir bakalım, mesela aşk! Tasavvufun ilahî, gündelik hayatınsa dünyevî anlamda yücelttiği bu kavram bugün, lümpenleşmiş bir ‘ayiboğan’ sembolizmiyle Recep İvedik’e emanet edilmiş görünüyor; - tıpkı ‘Devrimcilik’in, “Nalet olsun içimdeki bu insan sevgisine!” diyen Muro’ya emanet edilmesi gibi! Recep İvedik ve Muro, Türkiye’de sıradanlığın ve bayağılaştırmanın giderek mütehakim bir norma dönüşmekte olduğuna işaret eden lümpenliğin kuşatıcı ve yaygın bir hale geldiğinin açık kanıtlarıdır.

Bu lümpenleşmede, mizahın, dolayımlaştırıcı ve meşrulaştırıcı bir işlevi olduğu görmezlikten gelinemez. Mizah, Recep İvedik’e ve Muro’ya, sanki alaya alınıyormuş oldukları izlenimini veren bir bağlamda sunulmalarını kolaylaştırarak bir nevi meşruiyet kazandırıyor. Bir örnekle anlata-yım: Yıllar önce Londra’da Royal Shakespare Company (Aldwych) Tiyatrosu’nda, Roy Dotrice’in başrolü oynadığı Bertolt Brecht’in Puntilla Ağa w Uşağı Matti oyununu seyrediyordum, Oyun, bildiğiniz gibi, bir feodal ağarım gün boyunca uşağına olmadık eziyet ve zorbalıkla davranırken, gece birlikte içki içip sarhoş olduğunda ona son derece dostça ve insanca davranışını anlatır. Roy Dotrice, sarhoş Puntilla Ağa’yı o kadar sevimli, canayakın ve insanî bir kimlikle oynuyordu ki, oyunu izleyenlerin, ben dahil neredeyse Puntilla Ağa’nın gündüzki acımasızlığını bağışlamak ve onun zorbalığını meşru görmek kertesinde bir duyguya kapıldığımızı hatırlıyorum. Brecht’in mantığıyla düpedüz çelişiyordu bu durum, Roy Dotrice’in yapması

gereken, geceki sarhoş Puntilla Ağa’nın insanî görünümüne bizi ısındırmak değil, yabancılaştırmak olmalıydı...

İvedik’in ve Muro’nun bir mizah kılıfı içinde sunulmaları, tıpkı Roy Dotrice’in Puntilla Ağa’sının ‘sömürü’ gibi bir insanlık dışı durumu sevimli göstermesine benzer bir biçimde, ‘aşk’ ve ‘devrimcilik’ gibi iki büyük insanî değer, bayağı ve değersizleşmiş bir biçimde alımlanmasına neden oluyor.

Türk insanı lümpenleşiyor! Tehlikenin farkında mısınız?

Oryantalizm ve Hıristiyanlık

Avrupa'nın bir kimlik olarak kendini inşa edebilmesi için, 'öteki'ne ihtiyacı olduğu üreden beri biliniyor. Bu 'öteki', 'Doğu' olarak işaretlenir, Batı'dan 'farklı', ama ondan 'aşağı', 'barbar' ve 'ilkel' bir Doğu imgesi! Pek iyi ama EdWard Said'in 'Oryantalizm' olarak belirlediği bu işaretlemenin tarihi nedir? Ne zaman başlamıştır 'Doğu'nun 'öteki' olarak işaretlenmesi?

Aslında bu tarih, Avrupa'nın kendi kimliğini inşa etmesinin tarihi ile örtüşür. Başka türlü söylersem, 'Doğu'nun 'öteki' olarak kurulmasının (ya da işaretlenmesinin) oryantalist tarihi. Batılı öznenin kendini merkeze çekmesiyle belirlenen tarihinden başka bir şey değildir.

David Morley ve Kevin Robins'ın Kimlik Mekânları'nda⁸³, bu tarihle ilişkin olarak 1492 yılını, yani Amerika'nın keşfedildiği yılı öne çıkarmaları bana anlamlı görünüyor. Şundan: Gerek Hobbsbaum'un, gerekse Stuart Hall'un, gerekse Todorov'un belirttikleri gibi, 1492 yılı, sadece Amerika'nın keşfedildiği yıl değildir. 1492 aynı zamanda ispanyol Emevîlerinin (Avrupa'daki Müslümanların) ve Yahudilerin ispanya'dan kovulmalarının da tarihidir: "Böylece 1492, ispanya'nın içerideki ötekileri (Mağribiler,

83 David Morley, Kevin Robins, Kimlik Mekânları, çev. Emrah Zeybeklioglu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Yahudiler) kovduğu, dışarıdaki 'öteki'leri (yani, Amerika kıtasının yerli halklarını, H.Y.) keşfettiği ikili bir hareketin sembolüdür ve böylece bütün Amerika Lâtinleşecektir."

Demek ki 1492 yılı, Avrupa kültürünün Hıristiyan bir kültür olarak tasavvur edilmesini mümkün kılan bir bütünleştirme veya merkezleştirme işleminin başladığı tarihtir. Hiç şüphesiz, Hıristiyanlık ideasının tek bir cemaat olarak kavranmasının tarihi. Aziz Augustinus'a kadar (M.S. 354430) çıkar. Ancak bu tarih, bir merkezleşme tarihi değildir, olamaz da! Çünkü görünürde henüz bir 'öteki' yoktur. Ne Müslümanlar vardır ne de Amerika kıtasının yerli halkı! Yahudilere gelince, onlar zaten siyasal bir iktidar olarak görünmemişlerdi hiçbir zaman.

Bir yanlış anlaşılmayı önlemek için söylemekte yarar var: Aziz Augustinus'tan önce de Asya ve Avrupa'nın (Doğu ile Batı'nın değil!) coğrafî mekân olarak ayrıldıklarını biliyoruz elbet. Mesela, Herodotos Tarihi'nde bu ayrıma rastlanır. Ama Herodotos'ta Asya ile Avrupa'nın kültürel birer mekân olarak işaretlenmediklerini belirtmek gerekiyor, Kültürel ayrım, Aziz Augustinus'tan önce Greklerle Barbarlar (Grek olmayanlar) arasındaydı. Avrupa'nın kendisini bir kültürel kimlik olarak konumlandırabilmesi içinse 'öteki'ne ihtiyacı vardı. Gerçi, bu konuda farklı düşünenler de yok değildir. Mesela M.E. Yapp, Past and Present dergisine yazdığı ve bence çok canalcı nitelikteki makalesinde, Avrupa'nın biricikliğini (tekillik, uniqueness) Akdeniz medeniyetinin yıkılışına bağlayanlar olduğunu söylemektedir. Geldim, Avrupa'nın bir kültürel kimlik olarak kuruluşunun, Akdeniz medeniyetinin çöküşü gibi tarihsel bir nedene değil de, 'öteki'nin işaretlenmesi gibi zihinsel bir nedene bağlanması, bana çok daha makul görünüyor.

Öte yandan, birçok tarihçi için (mesela, Henri Pirenne) Avrupa ideası, Mukaddes Roma Germen İmparatorluğu ile başlar. Onlara göre, İslam olmasa Karl V (Charlemagne) olmazdı!.. Dolayısıyla, Avrupa ideasının iktidara ilişkin bir işaretleme ile başladığı söylenebiliyor. Kısaca, Batı'nın kültürel kimliğinin (Batı ideasının) temelinde 'öteki'nin, öncelikle siyasal olarak işaretlenmesi yatmaktadır.

Siyasal işaretleme, 'öteki'nin asimile edilmesi ya da dışlanması anlamına gelir. Asimilasyon ya da dışlama, meşrulaştırıcı bir zemine oturtulmadığı sürece kaba güç ya da zorbalık demektir. Bu bakımdan 1492 tarihi, dışlamanın (Müslümanların ve Yahudilerin

ispanya'dan kovulmaları) ve asimilasyonun (Amerika kıtasının Lâtinleştirilmesi) Hıristiyanlık gibi meşrulaştırıcı bir ideolojik/kültürel zemine oturtulduğu tarihtir. Dolayısıyla, Avrupalı öznenin kimliğinin inşasında 'öteki' diye işaretlenenler, düpedüz 'Hıristiyan olmayanlar'dır! Ve Oryantalizmin tarihi, işte tastamam bu noktada, 'öteki'nin 'Hıristiyan olmayan'la özdeşleştirilmesinin tarihi olur...

Bu yüzden 'öteki' olarak işaretlenenin, tasavvur edilen (hayalî olan) kadar, gerçek olan üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz-Mutlu Binark'ın Kültür ve İletişim dergisindeki yazısında belirttiği gibi, "Oryantalizm gücünü yoktan bir şeyi var etmesinden değil, olan bir şeyi olmayana (...) indirgemesinden alır" Tıpkı Müslümanların tarihinin bir 'tarihsizliğe' mahkûm edilmesi gibi...

Oryantalizm ve Antropoloji

Batılı sömürgeci toplumların (1990'lardan bu yana nedense Batılıların sömürgeciliğinden söz edilmez oldu!), başta İngiltere ve Fransa elbet, emperyalist yayılmayı meşrulaştırmak için, bu yüzyılın başlarında işlevselci (fonksiyonalist) antropolojiyi ürettikleri, sanırım artık kimsenin meçhulü değil! Yalnız işlevselciliği mi, elbette hayır! LevyBruhl'ün 'Kolektif Tasavvurlar' teorisini de... LevyBruhl'ün iyice Avrupa-merkezli bir yaklaşımla 'ilkel' toplumların zihniyetini 'prelogique' (mantık-öncesi) saydığı; işlevselci antropolojinin öncüsü Malinowski'nin de 'ilkel' toplumların kültürlerini, yine aynı Avrupa-merkezli sorunsalın içinden ürettiği söylemle 'birincil ihtiyaçlar'a indirgediği bir antropoloji! Bütün bir Afrika'yı, Güney Amerika'nın yerli halklarını, Avustralyalı Aborijinleri vd. ikellikle, gerilikle nitelendirip medeniyetin, ileriliğin hâkimiyetine (ki, düpedüz 'sömürü' anlamına geliyordu bu hâkimiyet!) gerekli meşruiyet zeminini hazırlamak... Onlara, 'biz bu ilkel zavallıları yönetmesek, uygarlıktan nasiplerini alamayacaklar' diye bakmak! Antropoloji Malinowski'siyle, LevyBruhl'üyle, Radcliffe-Brown'uyla işte bu zemini sağlama amacını güdüyordu.⁸⁴

84 Bizde 'Emperyalizm ve İşlevselci Antropoloji' ilişkisi konusuna ilk dikkati çeken, bilebildiğini kadarıyla Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu olmuştur: İptidai Zihniyet Problemi (İnsan Dergisi,

Söylemek bile gereksiz: Bugün bu antropolojinin bilim-dışı olduğu; bir teori değil, bir ideoloji olduğu biliniyor artık, Özellikle büyük Fransız etnologu Claude Levi-Strauss'un bilimsel etkinliği LevyBruhl ve Malinowski antropolojisinin 'derin yapı'sındaki sömürgeci mantığı açığa çıkardı. Kimse arlık, 'biz bu yamyamları adam etmek için oradaydık' safsatasına inanmıyor,

Batılıların Osmanlı (belki de 'Müslüman' demek daha doğru!) karşısındaki hâkim tavrı olan Oryantalizm de, meşrulaştırıcı argümanlarını işte bu antropolojiden alıyordu. İslam toplumlarına bu gözlükle bakan oryantalistlerin -ki, bunların başında Edward Said'in Oryantalizmin ağababası (Ardı-Orientalist) diye nitelendirdiği Gustav Grunebaum geliyor-bu toplumdaki entellektüel (zihinsel) etkinlikleri, cemaat'in 'birincil ihtiyaçlar'ı ile açıklamaya kalkışması (buradaki 'birincil ihtiyaçlar' biyolojik ihtiyaçlar değil de, cemaatin bütünlüğünü konsolide etme ihtiyacı olsa da) açıkça bunu gösteriyor. Kuşkusuz, biraz daha inceltilmiş, daha rafine, daha ustalıkla dile getirilmiş bir tavır bu: İslam toplumlarında XIII yüzyıldan itibaren bilim ve felsefe alanında hiçbir entelektüel etkinliğin görülmeyişini, Malinowski gibi 'bunların bütün kurumları yeme, içme, üreme ihtiyacını karşılama fonksiyonun

sayı: 9, 1 Şubat 1939). Bunu izleyen yazılardan biri, benim Felsefe ve Ulusal Kültür kitabınıdaki Bilim Emperyalizmi başlıklı yazıdır (1975); öteki ise, rahmetli Cemil Meriç üstadımızın Kültürden İrfana kitabındaki Sömürgecilik ve Klasik Antropoloji adlı yazısı (1986).,, Antropolojinin Oryantalizmi ve emperyalizmi meşru gösterme konusundaki ideolojik tavrını sergilemek, teşhir etmek, antiemperyalist bir savaş vererek bağımsızlığını kazanmış bir ülkenin okur-yazarları olarak, öncelikle bize düşerdi. Ama bu üç yazı dışında ne bir ses, ne bir nefesdan başka bir şeye indirgenemez' türünden bir argümana bağlamıyor Grunebaum; - ama gene de, kullandığı terminoloji onu ele veriyor: Birincil ihtiyaçlar'!., "Bu insanlar (yani Müslümanlar) için bilgi, cemaatin işine yarayan somut, maddi ve pratik bir şeydir; bu insanlar çıkarsız bilgiden, soyut ve teorik bilgiden, teoriden yoksundurlar..." demek ve bunu adetâ bir alinyazısı imiş gibi empoze etmek! İşte Oryantalizmin meşruiyet zeminini...

Yalnız Müslümanlar mı? Değil elbet! Daha düne kadar Afrika, çoğumuzun zihninde

insan eti yiyen yamyamların yaşadığı bir kara parçasıydı. Jomo Kenyatta, İngiliz kolonyalizmine karşı Kenya'da ulusal bağımsızlık savaşını başlattığında Batılı kamuoyu Mau-mau'ları medeniyetle ilişkisi olmayan 'ilkel' bir yamyam topluluğu olarak tanıtmaktaydı. Nedeni basitti bununu: Muzaffer Şerif'in belirttiği gibi, çoğu kez kendilerini 'yüksek gören istilacılar (...) muhtelif sebeplerin tesiri altında' teknik ve kültürel gelişmelerinde geri kalmış olan 'iptidailerin zihniyetini doğuştan alçak görüyorlar, bu suretle kendilerinde onlara sürekli bir surette hükmetme hakkını buldukları vehmine' kapılıyorlardı.

Antropoloji, özellikle İngiltere'de bu doğrultuda gelişme olanağı buldu. David Goddard da söylüyor ya, 'İngiltere'de antropoloji İngiliz sömürgeciliği bağlamı içerisinde, sömürgecilik durumunun bir bölümü olarak' gelişmekteydi. Antropologlar bu durumu olduğu gibi kabulleniyor; çoğu kez açıktan açığa destekliyorlardı. Siyasal ekonomik ve kültürel alanlardaki egemenliklerini zor kullanarak sürdüren sömürgecilerin, bir sömürge halkı yaratılmasına olanak hazırladıkları görmezlikten gelinmekteydi.⁸⁵

⁸⁵ David Goddard, 'The Limits Of Functionalism', ideology in Social Science içinde, ed. R. Blackburn, Fontana, London, 1972.

Şimdi asıl soruna geliyoruz, emperyalist kültür ya da oryantalist kültür, bütünüyle Avrupa-merkezli bir sorunsal olarak çıkıyor karşımıza. Dolayısıyla, emperyalist edebiyatı ya da oryantalist edebiyatı işlevselci antropolojinin sağladığı zeminden kalkarak, Hıristiyan Avrupa kültürü dışında kalan kültürlerin görece 'geriliğini ya da 'ilkelliğini, artistik düzeyde meşrulaştırıcı ideolojik bir edebiyat, diye tanımlayabiliriz. Burada Hıristiyan Avrupa kültüründen söz etmem boşuna değil! Hıristiyan ve Grek-Lâtin kökenli kültür çevresinin dışında kalan Asya ve Afrika halklarına Avrupa-merkezli kültürün ilk taşıyıcıları, bilindiği gibi, Hıristiyan misyonerler olmuştur. Leontiyefî dinleyelim: "Kapitalist uygarlığın ilk görevlileri genellikle misyonerlerdi ve sözde, yerli halkın ruhlarını kurtarmak için geliyorlardı." Kısaca, önce misyonerler, sonra tüccarlar, en sonra da askerler!.. Oryantalizm, bunlara bir dördüncüsünün eklenmesini olanaklı kıldı: Oryantalist aydınlar ya da Batı kültürünün misyonerleri... Emperyalizm, şimdi küreselleşme maskesi arkasına gizlenen ideolojik taşıyıcıları ile egemen olmaya çalışıyor; - oryantalist okuyazarlarıyla...

Nişantaşı'ndaki İspanyol. Ümraniye'deki Kızılderili

Christian Delacampagne 'Autrui' (öteki) üzerine yazdığı bir felsefi denemede, İspanyolların ilk kez Amerika kıtasına ayak bastıklarında, karşılıklarına çıkan yerli halkın (Kızılderililer) bir 'ruh'ları olup olmadığı üzerinde çok düşündüklerinden söz eder: 'Ruh'ları olup olmadığı, ya da 'insan' olup olmadıkları! Delacampagne "İspanyolların ilk yanıtlan olumsuz oldu." diyor: "Yerlilerin 'ruh'ları yoktur, 'insan' değildir onlar!" Delacampagne, yerlilerin 'rasyonel' bir doğası olduğunun, yani 'insan' olduklarının resmen tanınmasının, aradan neredeyse kırk yıl geçtikten sonra. Papa III. Paulus'un 1537'de çıkardığı bir buyrukla (Sublimis Dei) gerçekleşebildiğini belirtiyor o denemesinde.,.

"İşin garip yanı," diyor Delacampagne, "yerlilerin de savaşta ölen İspanyolların cesetleri üzerinde birtakım deneyler yapıyor olmalarıydı. Cesetlerin yavaş yavaş çürüyüşünü, su yüzünde kalıp kalmadığını gözlemliyorlar; kısaca bu sakallı, miğferli beyaz yabancıların Tanrı olup olmadığını belirlemeye çalışıyorlardı. Bir yandan İspanyol, yerliyi insandan aşağı görürken, öte yandan yerli İspanyol'u insandan yukarıda görüyordu,"

Ne tuhaf, değil mi? Ne İspanyol yerliyi, ne de yerli İspanyol'u 'insan' sayıyor!

Bu can alıcı örneği neden verdim; şundan: Uzun bir süredir 'öteki' (ya da 'bizden olmayan') diye işaretlenen kimliklerin bir çözümlemesini yapmaya çalışıyorum ve bu çözümlemenin Türk toplumunun Tanzimat'tan bu yana geçirdiği zihniyet dönüşümlerinin anlaşılması ve yerine oturtulmasında, göz ardı edilmemesi gereken bir durum olduğunu düşünüyorum-Bir tespitle işe başlayalım: Batılılaşmanın ya da modernleşmenin tarihi Türkiye'de insanımızın birbirini 'öteki' olarak işaretlemesinin tarihidir. Kendisini 'modernleşmiş', Avrupalılaştırmış', 'Batılılaşmış' sayan bir kısım insanımız, modernleşmeye direnen ya da geleneksel kimliğini öne çıkararak bir başka kısım insanımızı, 'öteki' saymaya başlamıştır, Bu 'öteki'ler 'geri kafalı', 'ilkel' ve 'pis'tirler!.. Onlarla bir arada olunmaz, olunma malıdır; çünkü 'medeniyetten nasibini almamış'larıdır!.. Onlara ancak aşağılayıcı, horlayıcı bir söylemle atıfta bulunulabilir; - 'göbeğini kaşıyan adam' gibi... Ve tıpkı İspanyolların Amerika'nın yerli halkına bakışı gibi, onları 'insandan daha aşağı' gör-müşler ve kendi yerli halkını 'öteki' olarak işaretlemişlerdir Şunu demek istiyorum: Mesela Nişantaşı'nda oturan vekendisini 'Avrupalılaştırmış'sayan bir kısım İstanbullu'nun, Erzincan'dan göç edip Ümraniye'ye yerleşmiş bir kısım insanımıza bakışı ise 1492 yılında İspanyolların Kızılderililere bakışı arasında herhangi bir fark yoktur: Ümraniyeli de, Kızılderili gibi 'insandan daha aşağı'dır!..

Madalyonun birde öteki yüzü var: Kendilerini 'Batılılaşmış' olarak gören bu insanların (Beyaz Türkler) Batı karşısındaki tavrı... Burada durum tam tersine gelişir: Ümraniyeliyi 'insandan daha aşağı' bir Kızılderili gibi gören Nişantaşılı, bu kez gerçek bir Balılı karşısında Kızılderili'ye dönüşür: Onun için gerçek bir Batılı 'insandan daha üstün'dür; onlar 'medenirdirler, 'ileri'dirler, biz de onların eline su dökemeyiz! Batılılaşmanın bizi getirip bıraktığı yer burasıdır: Kendi yerli halkını 'insandan daha aşağı', Batılıyı ise 'insandan daha yukarı', neredeyse bir Tanrı gibi görmek!-

Bugüne kadar Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban'ıyla başlayan bir tiir köy edebiyatı, daha çok. halkın Batılılaşmış aydına karşı olan tavrını irdelemekle yetindi: yani, halkın bakışında bir'yaban'olan'modern'i! Gelgeldim' modern'in kendi halkına ve Batı'ya bakışı hemen hemen hiç sorgulanmadı. Acaba neden?

Hemen belirteyim: Oryantalizm, daha başından itibaren, bizi bize iki hegemonik söylem düzeyinde sunmayı telkin etmiştir. Ya biz adam olmayız' deyişinde dile gelen bir kendini aşağılama söylemi, veya 'Ne yapalım biz böyleyiz işte. Burası Türkiye,..' söylemi. Nora Şeni, Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın86 başlıklı derlemeye yazdığı makalede bu durumu şöyle anlatır: "Batı'ya yakıştırılan gözle kendine bakıp kendini kötülemeye yönelmek (autodenigrement), ya da özürler bulup kendini haklı çıkarmaya çalışmak (apologie)... İşte XIX. yüzyıl sonunda Batı yanlısı Osmanlı elitinin hassasiyetini şekillendiren yönelimler bunlardır."

Sormalı: Sadece XIX. yüzyıl sonunda mı?..

86 Ktidnı Bakış Açısından 1980'ler Tiirkiyesi'nde Kadın, haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul,

İnsan-hayvanlar

Richard Rorty, 1998'de Truth and Progress⁸⁷ adıyla yayımlanan felsefî denemelerinden birinde insan haktan sorununa da değinir ve Sırpların Müslümanlara karşı giriştikleri o acımasız, vahşi ve hem yüz kızartıcı hem de dehşete düşürücü 'etnik temizleme' girişimini insan hakları bağlamında irdelemeye çalışır.

Rorty'ye göre, öncelikle bilinmesi gereken şudur: Sırplar bu akıl almaz zorbalığı hayata geçirirken insan haklarını ihlal ettiklerini düşünmemektedirler. Hiç düşünmemektedirler! "Çünkü," diyor Rorty, "onlar (Sırplar) bu zorbalıkları insanlara değil, Müslümanlara (altını Rorty çiziyor, H.Y.) uyguladıkları görüşündedirler. Tıpkı 1930'tarda Nazilerin Yahudileri 'in san'dan saymadıkları gibi..."

Peki, Batılıların bütün bu olup bitenler karşısındaki tavırları nedir? Rorty'ye göre, Batılılar Sırpların da, tıpkı Naziler gibi 'hayvanca' davrandıkları kanısındalar; Sırplar 'hayvan'dırlar; avını yakalar yakalamaz onu acımasızca parçalayan yırtıcı, vahşî hayvanlar...

Ama öte yandan. Batılılar Müslümanları da 'hayvan' olarak düşünmektedirler: Bir ağıla doğru güdülen evcil küçükbaş hayvanlar gibi toplama kamplarına sevk edilen

87 Richard Rorty, Truth and Progress, Cambridge University Press, Cambridge, 1998,

Müslüman Arnavutlar! Richard Rorty, kavurucu bir ironi ile şu tesbiti yapıyor: "Ne yırtıcı hayvanlar olarak Sırplar ne de evcil hayvanlar olarak Müslümanlar, bize (yani, Batılı insanlara, H.Y.) benzemezler, O yüzden de 'hayvanlar' arasındaki kavgaya biz insanların (Batılıların) karışmaması gerekir."

Tuhaf rastlantı: Rorty'nin makalesini okurken *Louidon Review of Books*⁸⁸ gönderilmiş bir mektup gözüme ilişti. Atina'dan bir okurun, Peter Wright'ın yazdığına göre, Atinalılar yüzde yüz Sırpları destekliyorlarmış, Wright bunu belirttikten sonra, dikkat edilsin, şu cümleyi yazıyor: "Burada (Atina'da, H.Y.) Arnavutlara, genellikle 'hayvan' gözüyle bakılmaktadır."

Biliyoruz: İnsan-hayvan ayrımı, insanların kendilerini sınır durumlardan yola çıkarak konumlandırmada kullandıkları bir retorik! Ama Rorty'nin de gösterdiği gibi, 'hayvan' metaforu, 'uygar' Batılılar tarafından iki yanlı işletilmektedir: Bir yandan, yırtıcı, vahşi hayvanlar, yani Sırplar; öte yandan evcil, küçükbaş hayvanlar, yani Müslümanlar! Batılı, kendisini bu iki sınır-durumun arasında kalan alanda 'insan' olarak konumlandırıyor: Vahşi ve evcil hayvanlar arasında, ara kesitte!

Demek ki, 'ötekileştirme'nin, 'öteki' olarak işaretlemenin kriterlerinden biri de, 'öteki'ni 'hayvan' olarak konumlandırmaktan geçiyor. Daha önce de yazdım: Avrupa, 1492'de Amerika kıtasının keşfinden aşağı yukarı kırk yıl sonra, yerlilerin bir rasyonel doğası olduğunu, yani onların da 'insan' olduklarını, bir papalık buyruğu (Sublimts Dei) ile kabul edebilmiştir! Ama öyle görünüyor ki, 'öteki ni 'hay

88 *Louidon Review of Books*, 10 Haziran 1999, sayı: 12.

van' olarak konumlandırmak, papalık buyruğunun üzerinden beş yüz yıl geçmiş olsa bile, bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Şimdi gelin de, burada Edmond Jabes'in şu bilgelik dolu sözünü hatırlamayın: "Yabancı" diyor Jabes, "seni yabancıya dönüştürerek kendin olmanı sağlayan kişidir." Avrupalı da kendi-olma'yı ya da kendi 'insan'lığını (!) Hıristiyan Sırp'ı vahşi hayvana, Müslüman Arnavutu

da evcil hayvana dönüştürerek buluyor.

Antropoloji bilimi, bize 'hayvan sembolizmi'nin bugün için değil, insanlığın en yaban dönemlerinde de hem 'kendi-olma', yani 'kendi kendinin bilincine varına' hem de 'toplumsallaşma' bağlamında kullanıldığını gösterdi. Claude Levi-Strauss'un da belirttiği gibi⁸⁹, 'totem' (ki, genellikle hayvanlardan seçilmektedir!) bir metafordur: Kimlik ve toplumsallaşma metaforu! Bugünün Batılı 'insanı' da 'vahşi hayvan' ve 'evcil hayvan' metaforunu, kendini 'yaban'dan ya da 'öteki'nden ayırt etmek için kullanmakta bir sakınca görmüyor... Peki, şimdi söyler misiniz: 'Uygar' Batılı insan ile 'yaban' insan arasında, totemik hayvan referanslarını kullanma açısından ne fark var?

⁸⁹ Claude L[^]viStrauss, Totemisin, Beacon Press, Boston, 1971.

Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme

Geniş ve kuşatıcı bir problem olarak 'Batı sorununu belirgin kılabilmek gerekiyor. Kuşkusuz, burada sorulması gereken ilk soru, 'bizim için Batının ne Olduğu. Bu yüzden de, XVI. ve XVII. yüzyıl öncesi Batı bizi ilgilendirmiyor. Kısaca 'Bilim Devrimi' ile dönüşüme uğrayan Batı'dır bizim için önemli olan. Bu dönüşümün ortaya çıkardığı iki temel felsefe akımı var: Biri kartezyanizm ya da Fransız rasyonalizmi, ötekiyle empirisizm ya da daha doğru bir deyişle, İngiliz empirisizmi. Aydınlanma ise XVIII yüzyılda bu iki geleneğin bir sentezidir. Kant'ın was ist Aufklaerung? (Aydınlanma Nedir?) adlı risalesinde dile gelen bir sentez

Bizim için Batının tarihsel anlamı. Aydınlanma dır, Daha başından itibaren, yüzünü Batıya çevirmiş olan Osmanlı bürokrasisinin (entelijansiyasının) zihnen temellük etmek istediği Batı, Aydınlanma olmuştur,

Ancak şurasını unutmamak gerekiyor: Aydınlanma, 'millî düşünce geleneklerinin' (Fransız rasyonalizmi, İngiliz empirisizmi, Alman ahlakçılığı) dışında vs üstünde, kozmopolit bir gelenektir. Kısaca 'milli bir gelenek' değildir Aydınlanma. Osmanlı entelijansiyası da, bir zihniyet olarak Aydınlanma düşüncesi ile karşı karşıya geldiklerinde, işin bu yanını fark etmiş olmalıdır. Fransa'yı, İngiltere'yi ya da Almanya'yı değil de Avrupa'yı örnek almak, ancak

Aydınlanma zihniyetinin temellükü ile mümkündür. Dolayısıyla Avrupalılaşmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi, bu anlamda kaçınılmazdı Osmanlı entelijansiyası için,,. Batılılaşmak demek, Avrupalılaşmak demek, Aydınlanmacı olmak demektir.

Cumhuriyet entelijansiyası da bu anlamda Osmanlı'dan farklı değildir, Entelijansiyamızın 1839'lardan Cumhuriyete taşıdıkları Batılılaşma projesinin Aydınlanma projesi olduğunu bir kez daha yineleyelim. Cumhuriyet'in kurucuları ve onlara organik olarak bağlı entelijansiya için Aydınlanma projesi, medeniyet projesiyle bir ve aynı şeydir.

Sanıyorum, bütün sorun da buradadır: Avrupa'nın ya da Batı medeniyetinin. Aydınlanma ile eşanlamlı olduğu düşüncesi, hemen söyleyeyim, bizim Batılılaşma serüvenimizin, bana göre elbet başarısızlıkla sonuçlanmış olmasının temel nedenidir. Sorun, Aydınlanma'nın Rasyonalite (büyük harfle) kavramını evrenseli eştirmesin dedir. Aslında, bu yanlış sadece Osmanlı ya da Cumhuriyet entelijansiyasına atfedilemez. Fransız (Burjuva) Devrimi insan haklarını nasıl evrensellştirdi ise, Aydınlanma da kendi rasyonalitesini (bilime ya da 'objektif gerçeklik'e dayalı rasyonalite) evrensellştirmiştir. Ancak Osmanlı ve Cumhuriyet entelijansiyasının göremediği ya da farkında olmadığı şudur: Avrupa'nın zihin tarihi, sadece Aydınlanma'dan. Aydınlanma düşüncesinden ibaret değildir. Başka türlü söylersek, Avrupa, sadece XVIII. yüzyılla sınırlı olan Aydınlanma düşüncesine indirgenemez. Avrupa'nın zihin tarihi, kendi karşıtını üreten süreçlerin tarihidir.

Avrupalılaşma maceramız, Avrupa'nın bir akıl ve rasyonalite olarak kavranmasından öte bir şey değil- Üstelik hangi rasyonalite? Aydınlanma düşüncesi, birbirinden farklı rasyonalitelerden sadece biri. Rasyonalite, söylemseldir. Her söylemin kendi rasyonalitesi var. Aydınlanmanın rasyonalitesi kendi dışında kalan bütün öteki rasyonaliteleri olumsuzlar.

Avrupalılık ve Batılılaşma, bizim için Aydınlanma düşüncesinin temellüküyle eşanlamlı olmuştur. Bana öyle geliyor ki, bizim Avrupalılaşmamamızın temelinde bu yatıyor: Avrupa'yı çok dar ve sınırlı bir Aydınlanma projesi olarak idrak edişimizden kaynaklanıyor Batılılaşma maceramızın başarısızlıkla sonuçlanması— Geleneksel zihin yapımızın rasyonalitesinin Aydınlanma rasyonalitesiyle bağdaşması söz konusu değil. Türkiye'ye XIX.

yüzyılın Avrupa'sının zihin yapısıyla baksaydık, kuşkusuz, çok farklı bir tablo elde ederdik. Peki Aydınlanma bizi Avrupalılaştıramadıysa, bu serüvenin yaşandığı iki yüz yılın bilançosu nedir?

Öteden beri ve ısrarla söylediğim şudur: İki yüz yıllık Avrupalılaşıma serüveninin bizi getirip bıraktığı yer, Oryantalizmdir, Biz Batılılaşmadık, oryantalistleştik, diye düşünüyorum. Oryantalizm, yani kendimizi Avrupalının gözüyle görmek! Batılılaşmadan kalkıp Oryantalizme varmak!

Oryantalistleşme

Oryantalizm, çoğumuz ayırdında değiliz ama Türkiye'nin zihin ufkunu baştanbaşa kuşatan vahim bir ideoloji. Ve bu ideolojinin söylemi bilinçdışımızda derinleşip yapılıyor, gündelik hayatımızda giderek daha fazla yer kaplıyor. Birebir insanı ilişkilerimizde Oryantalizmi duyumsamamak olanaksız! Aynı tarihi taşıyan özneler olarak insanların, birbirlerine 'öteki' muamelesi yaptıkları bir tuhaf yabancıklık!..

Tuhaf ve elbette manidar! Batılılaşma bizi, bir kimlik etiketleme iddiasıyla giriştiği o yaralayıcı işlemle ikiye boldü. Değişmeyen Doğulular, yani gelenekçiler ve değişen Batılılar, yani modernler! Şaşırmamak gerek: Bryan Turner'in de belirttiği gibi, w oryantalist söylemin temel özelliği Batı'nın emsalsizliğini vurgulamak için Doğu'yla farklılığının altını çizmektir. Eîu farklılık, oryantalist söylemde Dogu'nunstalikliğinde, değişmezliğinde temellenir temellenmesine de, bu değişmezliğin asıl nedeni İslam'dır. Medeniyet 'değişme' demektir ve oryantalistlere göre İslam, bir 'medeniyet kurmayı hiçbir zaman aslî ve temel bir görev olarak' görmemiştir. İslam'ı sadece değişmeyen dogma olarak din tarafı ile kavrayıp, onu aynı zamanda

90 Bryan S. Turner, Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

değişen bir medeniyetin kurucusu olarak kabul etmeme, oryantalist söylemin alâmet i farikasıdır. Bir medeniyetten değil, olsa olsa bir dinden söz edilebilir İslam bağlamında ve Batılılaşma, İslam'a, onda sözüm ona eksik olanı, yani, medeniyeti getirecektir!

Oryantalizmin 'çağdaş uygarlık düzeyi' ile bütünleşmesi, işte bu ideolojik dolayısıyla gerçekleşti. Oryantalizm önce, 'çağdaş uygarlık düzeyi' söylemine eklemlendi; sonra, onun yedeğinde, yavaş yavaş vc ihtiyatla zihinlere sızdı. Sızma işlemi bütün bir zihniyeti kuşatır kuşatmaz da, Oryantalizm kendisini 'çağdaş uygarlık düzeyi'nin ta kendisi ilan etti! Türkiye'nin Batılılaşması değil, oryantalistleşmesi süreci böylece tamamlandı.

Bunun önemli bir tespit olduğunu düşünüyorum. Toplum Batılılaşmış (modern) ya da Batılılaşmaya ayak direktmiş (geleneksel) iki kesime bölme marifeti Oryantalizme aittir ve bunun da adı oryantalistleşmedir elbette; - Batılılaşma değil!

Şimdi Türk Oryantalizminin ayırt edici özelliğine geliyoruz, Oryantalizm, Türk 'modern'lerine bir kimlik ve bir 'aidiyet' atfederken, Türk gelenekçilerine, deyiş yerindeyse 'negatif bir kimlik' atfetmeyi de ihmal etmedi; gelenekçileri modernlerin mefhum-u muhalifiyle tanımladı. Ve bence asıl önemlisi, bu iki kimliğin bir arada bulunmalarını imkânlı kılacak yapıların inşasına izin vermedi. Bu iki kesimin birbirine düşman konumda bulunmaları. Oryantalizmin kendini yeniden üretebilmesinin 'olmazsa olmaz koşulu'ydu çünkü...

Gelenekçilerle modernlerin bir arada yaşamalarını olanaklı kılacak zihinsel yapılar, Anthony Giddens'in 'modernliğin düşünümselliği' (reflexivity) diye kavramlaştırdığı

yapılardır. Yani modernlik, toplumun gündelik hayata akışının geçmişle olan 'aslî bağlantısı'nı koparsa bile, 'önceden yapılmış olanlar'la 'yeni bilgilerin ışığında' ilkeli bir biçimde savunulabilecekleri örtüştürür. Bunun anlamı, Giddens'in ifadesiyle şudur: "Modern toplumların en modernleşmişinde bile gelenek, bir rol oynamayı sürdürür."91 Oryantalizm, gerçek bir modernleşme anlamına gelmediği için, geleneğin 'yeni bilgilerin ışığında' yeniden üretilmesini, ya da icat edilmesini gerçekleştirmek şöyle dursun, geleneği tasfiye edilmesi gereken lüzumsuz bir zihinsel hamule addederek karşısına aldı; gerektiğinde hor gördü, gerektiğinde gözardı etti! Bu, Oryantalizmin düşünümsellik yoksunu oluşundandı...

Sorunun bir de öteki yüzü var. Türk modernlerine, Batılılaşmış öznelere atfedilen (modern) kimliğin, bir Fransız'a, bir ispanyol'a, ya da bir Danimarkalı'ya atfedilen 'Avrupalı' kimliğinden muhteva olarak farklı olmadığını düşünenler fena halde yanıldılar ve bu safdilliklerini çok pahalı ödediler. Çünkü bu kimlik. Batılılaşmaya değil, sadece ve sadece oryantalistleşmeye izin veriyordu: Oryantalistleşme, yani kendi toplumunu bir 'Avrupalı gözüyle' seyretme!

Türk gelenekçilerine atfedilen negatif kimlik ise, değişmeyen, tembel, durağan bir Doğu insanı kimliği idi. Avrupalı gözüyle kendi toplumunu seyretmeyi reddeden bir kimlik... Oryantalizm, Doğulu gelenekçilere bu negatif kimliği atfetmekle yetinmedi, onu kendi anlamlandırma alanına çekti, bir 'öteki' olarak anlamlandırmaya girişti. Velhasıl, Oryantalizmin misyonu, 'çağdaş uygarlık düzeyi'ne ulaş

91 Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

mak değil, Bryan Turner'in de belirttiği gibi, 'Doğu'nun sonsuz karmaşasını anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlaşmalara indirgemek'ti. Gene onun deyişiyle, 'Oryantalizm, Batı'nın tanımladığı ve kontrol ettiği kavramlar, tablolar ve kategorilerin içinde anlamlandırılacak garip, erotik, farklı, ama anlaşılabilir ve kavranabilir bir Doğu anlayışını ön plana çıkaran' bir söylemdi."

Şimdi sorunun özüne geliyoruz, Doğu'yu anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlara indirgemek! Bunun için de bir semiyoloji, özel bir oryantalist semiyoloji gerekiyordu; - üretildi de! Doğulunun (değişmeyen gelenekçinin elbet!) sonsuz bir karmaşa (arabesk?) olarak görünen hayatının anlamlandırılmasını! imkânlı kılacak bir işaretler sistemine ihtiyaç vardı. Esrarın, sırrın kökeni tasavvuf olduğuna göre, tasavvuf sembolizminden yararlanılabiliyordu! Oysa Oryantalizm bu özel semiyolojiyi inşa etmek için tasavvuf sembolizminden yararlanmadı. Oryantalist semiyoloji görünmeyeni (gizemli olanı) tasavvufi işaretlerle kavraya ve gösterenle gösterilen arasındaki sembolik bağlantıyı Doğu'nun anlaşılabilirliği için bir kod olarak kullansaydı, bu bir ölçüde kabul edilebilir bir yaklaşım olurdu; - ama böyle olmadı. Oryantalist semiyoloji, her 'gösteren'i herhangi bir uzlaşma dayanmayan bir sübjektif keyfiliğe bağladı. Tıpkı Ömer Seyfettin'in Gizli Mabet öyküsündeki gibi... Avrupalılaşmamış, ihtiyar bir dulun evinde gece yatısına kalan 'Şark meftunu' genç Frenk, 'hiçbir Avrupalı'nın tanımadığı bir sırrı, 'Gizli Mabet'i gördüğünü öne sürer! Ömer Seyfettin bu 'Şark meftunu' Frenk'le alay etse de, deyiş yerindeyse, tersinden okunan bir oryantalist semiyolojiyi görmezden gelemez; Frenk delikanlısının 'mukaddes su kaplan', tavanı akan odada suların toplandığı kaplar-dır; 'manası bilinmeyen bir nisbet dahilinde' birtakım geometrik biçimlerle gerilmiş ipler, çamaşır ipleridir; bu iplere asılmış 'atalardan kalma relikler ise', yıkanıp asılmış Çamaşırlardır, vb. Durum kendisine açıklanıp da, girdiği odanın 'gizli mabet' değil, evin sandık odası olduğu söylendiğinde, 'Şark meftunu' Frenk'in "Sizin sandık odanızda bile öyle esrarlı, öyle anlaşılmaz, öyle müphem, öyle dinî bir hal var ki!" deyişi bile, bu oryantalist semiyolojinin temellerini gösterir bize. Doğu'da her işaret bir sır, bir gizeme gönderir oryantalisti; her işaret belirsiz, esrarlı bir dünyaya gönderme yapar! Zihinsel hayatımızı bilinç dışından kuşatan bu oryantalist semiyolojinin, bize kendimizi sahipsiz olmayan aynalardan göstermesi, bir semptomal cümlede dile gelir: "Ne tuhaf insanlar bunlar, ne garip memleket burası?"

92 Bryan S. Turner, a.g.y.

Orhan Pamuk'un Kara Kitap'ındaki bu semptomal cümle bizi, birbirimize karşı esrarlı, gizemli birer 'öteki' gibi göstererek oryantalize ediyor. Oryantalize etmek, bir türlü yabancılaştırmak! İçinde, insanın ve her şeyin, gösterileni kasten keyfileştirilmiş bir esrarlı işarete dönüştüğü bu oryantalist semiyoloji, Orhan Pamuk'un (Beyaz Kale ve sonrası) romanlarının kurgusal mantığını oluşturuyor. Pamuk'un Oryantalizmi, tasavvuf sembolizmine indirgenerek meşrulaştırılmaya çalışılsa da, boşuna! Pamuk'un tasavvuf sembolizmini kullanırken seçtiği işaretler, bu sembolizmin konvansiyonel işaretleri değil! Onlara, tıpkı Ömer Seyfettin'in 'Şark meftunu Frenk'i gibi, kendi sübjektif gösterilenlerini atfediyor Pamuk; tasavvuf söylemini temellük ediyormuş gibi yapıyor. Tasavvufu yeniden üretmiyor, onu oryantalize ederek kullanıyor...

ATÜT ve Oryantalizm

Osmanlı toplum yapısı üzerindeki tartışmaları hatırlıyorum şimdi Yıllar önce Osmanlı için 'Feodal mi, Asya '[ipi Üretim Tarzı (ATÜT) mü?' ikilemi, Türkiye'nin entelektüel gündeminde ün sırayı işgal ediyordu, Prof. Dr. Sencer Divitçioğlu'nun Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu" adlı çalışmasının, başkalarını bilmem ama beni o yıllarda derinden etkilediğini itiraf etmeliyim, Divitçioğlu, Osmanlı düzeninin Avrupa feodalitesinden farklı olduğuna işaret ediyor; ikta (tımar) sistemini feodal malikâne sisteminden ayırıyor; sipahinin senyörden, serfin de reaya-dan (köylüden) temelli olarak ayrıldığını bildiriyordu. Peki, bu farklılık, Osmanlı'yı ATÜT bağlamında düşünmemizi zorunlu mu kılıyordu? O yıllarda bu soruya olumlu cevap verenlerle aynı şeyleri düşünüyordum. ATÜT, teorik içermeleri ile genel olarak Doğu toplumlarının (özel olarak da, Osmanlı toplumunun) Batı toplumlarından farklı olduğu; Doğu'nun durağan (statik), Batınınsa dinamik süreçlerle belirlendiği; bu yüzden de Asya'nın bir tarihi olamayacağı tezini getirmekteydi. İtiraf etmeliyim ki, o yıllarda ATÜT hem Marksist olmayı hem de Osmanlı'nın Batıdan farklı (kendine özgü?) bir yapısı olduğunu savunabilmeyi mümkün kıldığından, ben dahil birçoğumuza,

93 Sencer Divitçioğlu, Asya Üretim Tarzı vc Osmanlı Toplumunu, Sencer Matbaası, İstanbul, 1981.

fevkalade cazip bir teorik dayanak, bir cankurtaran simidi olarak görünmüştür. Tarihsizlikten çok, 'kendine özgü'lük bizi ilgilendirmekteydi o yıllarda...

Yine o yıllarda, bir bilim adamı, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan bazı uyarılarda bulunmaktaydı; ama dediğim gibi, ATÜT'ün cazibesi her şeyin üstündeydi, dolayısıyla, bu uyarılara kulak veren olmadı. Barkan, 'Osmanlı'yı küçümsemek vc lanetlemek gayretiyle', bir yandan 'Balkan milletlerine koyu bir esaret devri yaşatan zamanını şaşırılmış Osmanlı feodalitesi tezi hararetle işlenirken', öte yandan feodal düzenin 'tam bir red ve inkârı' demek olan Asya Üretim Tarzı ile Osmanlı'nın 'kölelik ve feodaliteyi bile henüz idrak etmemiş basit ve ilkel bir varlık olarak', yüz-yıllar boyunca Orta Doğu'ya hâkim kalabildiğini iddia etmek imkânını ortaya koyduğunu belirtiyor ve şöyle diyordu: "Bu gibi tezatlarla düşmemek için, yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış ideolojik modellerle (Barkan, feodalite ve ATÜT'ü kastediyor, H.Y.) oynamaktan ve olayları doktrin uğruna birtakım dar kalıplar içine zorla sokmaya çalışmak gayretinden vazgeçerek, daha fazla vak'a toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihi realiteye kadar inmek zarureti vardır."

Paha sonraki çalışmalar Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'ı doğrulamıştır. Perry Anderson Lineages of the Absolutist State'de⁹⁴ ATÜT'ün, Barkan'ın deyişiyle, 'müşahhas tarihi realite'ye tekabül etmediğini göstererek empirik bakımdan geçersizliğini kanıtlarken, Hindess ve Hirst de PreCapitalist Modes of Production'da⁹⁵ ATÜT'ün teorik geçerliliğini sor

94 Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, Verso, Landon, 1979

95 Barry Hindess, Paul Q. 1 Hirst, PreCapitalist Modes of Production, Routledge and Kegan Paul, London, 1975.

guladılar ve verginin rant ile özdeşleştiği toplumsal ilişkiler temelinde 'üretim ilişkileri ile üretici güçlerin, bu özdeşliğe denk düşen eklemlenmiş bir bileşimini oluşturmanın' imkânsız olduğunu ortaya koydular.

Ama esas problem, ATÜT'ün empirik veya teorik açıdan değil, ideolojik açıdan

geçerliliğini sorgulamaktır. Hu sorgulamada, yararlanabileceğimiz iki kaynak var: Biri Perry Anderson'un yukarıda sözü edilen kitabı Lineages of the Absolutist State, öteki ise, Shlomo Avineri'nin Modernisation and Arab Society adlı çalışması... Anderson, ATÜT'ün sadece empirik değil, ideolojik yanını da ortaya koyar ve Huricihan İslamoğlu'nun Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*” adlı çalışmasında belirttiği gibi, “Avrupa'nın dinamik gelişme süreci karşısında Doğu'nun durağanlığını vurgulayarak. Batının üstünlüğü tezini bir kere daha gündeme getirir.”

Shlomo Avineri ise, ATÜT'ü 'İsrail'in Arap topraklarındaki saldırganlığını meşrulaştıran' bir teorik araç olarak kul-lanıyor. Tıpkı Marx'ın, XIX. yüzyılda İngiltere İmparatorluğunun Hindistan'daki mevcudiyetini meşrulaştırması gibi.. “İngiliz kapitalizminin Hindistan'daki tarihsel rolü, toprakta özel mülkiyeti yaratarak ve geleneksel (kendi kendine yeterli, H.Y.) köy sistemini yıkarak' ATÜT'ün hâkimiyetini (dominasyon) kırmak olmuştur.”⁹⁷

Şimdi sonuca geliyoruz: ATÜT'ün teorik veya empirik bir araç olarak kabulü veya reddi, hiçbir şeyi değiştirmiyor! İdeolojik olarak bir şeyi değiştirmiyor... Her iki durumda

96 Huricihan İslamoğlu, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991. 97 Bryan S. Turner, Marks ve Oryantalizmin Sonu, çev. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001.

da, iş dönüp dolaşıp Batı'nın üstünlüğüne veya Batı'nın Doğu halkları (XX. yüzyılda İsrail'in Filistin Müslüman halkı veya XIX. yüzyılda İngiltere'nin Hindistan halkı) üzerindeki hâkimiyetinin meşrulaştırmasına dayanıyor. Bir söylem olarak ATÜT'ün geçerliliği de (Avineri) geçersizliği de (Anderson), son kertede Oryantalizmi, yani Batı'nın farklılığını ve üstünlüğünü temeliendirmede kul-lanılıyor.

Son bir nokta: Bryan S. Turner, ATÜT'ün Shlomo Avineri tarafından Batı'nın üstünlüğünü meşrulaştırıcı bir kavram olarak kullanılmasını, Marksizmin Hegel'ci yorumu olarak eleştirmektedir. Marx'ın, tarihi, üretim tarzlarının dönüşerek eklemlenmesi olarak tanımlaması ve bu bağlamda Asya'nın tarihinden söz edilemiyor olması, Turner'e göre, Hegel'in etkilerine bağlanmalıdır. Zira 'Oryantal devletlerin tarihinin çoğunlukla gerçekten tarihdışı olması' ve 'yalnızca aynı görkemli kalıntının yinelenmesi', yani durağan, dolayısıyla tarihdışı bir Doğu projesi, Hegel'e aittir... Ama ne yazık ki, ATÜT'teki Hegel'ci etkilerin tasfiyesi (Bir Althusser'ci olan Turner, bu tasfiyenin peşindedir!), ATÜT'ü Oryantalizmin ideolojik bir aracı olmaktan kurtaramıyor. Elveda ATÜT...

Filistin Soykırımı ve Neo-Oryantalizm

Filistin topraklarında ve herkesin gözü önünde apaçık bir soykırım yaşandı ve yaşanmaya devam ediyor. Tıpkı Bosna'da olduğu gibi, bu soykırım da Müslümanlara yöneliktir. Filistin'de Müslümanlar, Bosna'da Müslümanlar... Bu 'dinsel temizleme'nin (religious cleansing) derindeki anlamı nedir? Huntington'un 'medeniyetler çatışması' tezi mi doğrulanıyor ya da doğrulanmak isteniyor? Yoksa Oryantalizm, en kaba ve barbar biçimiyle hayata geçirilmek mi istenmektedir? Oryantalizm, evet, çünkü Avrupa, büyük bir ihtimalle, Hıristiyan medeniyetine ait bir mekân olarak temellük ettiği kıtasında (Avrupa kıtasında) olduğu kadar, kendi medeniyetinin bir devamı olarak gördüğü İsrail topraklarındaki Müslüman topluluklara, en hafif tabiriyle, 'fuzulî işgalci' gözüyle bakmaktadır Zira Avrupa ve elbette İsrail, bu 'ilkel' insanları, yani Bosna'daki ve Filistin'deki Müslümanları, ilkelliklerinden kurtarıp modernleştirmek için ellerinden geleni yaptıklarını, ama onların, elbette dinlerinden kaynaklanan bu 'ilkelliklerinden' bir türlü kurtulamadıkları kanaatindedirler. Öyleyse, bu 'nankör' ve geri' insanların, modern ve medenî Avrupa'yı ve İsrail topraklarının fuzuli olarak işgal etmekte olduklarının anlaşılması gerekir. Öyle ya, bu modern ve medenî insanların arasında, Müslüman barbarların(!) ne işi vardır?

Bu sorunun cevabının, Filistin meselesine sadece bir siyasi mesele olarak bakıldığında verilmesinin mümkün olmadığını düşünüyorum. Filistin'in bugünü tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bağlamı gözardı edilerek kavranamaz. Doğru teşhis konulabilmesi ve bundan geleceğe ilişkin çıkarımların yapılabilmesi, bunu gerektiriyor çünkü,,

Huricihan İslamoğlu, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü98 kitabında, 'ilkel' ve Doğulu Filistinlilere karşı, 'modern' ve Batılı İsraililerin konumunun nasıl meşrulaştırıldığına ilişkin ibretamiz örnekler verir. İsrail'in giriştiği modernleştirme (ve elbette, medenîleştirme!) eylemlerinin, Filistin'in Müslüman halkı için ne büyük yararlar (!) sağladığını gösterme işini, bir İsraili Marksist akademisyen, Shlomo Avineri üstlenmiştir. İslamoğlu, Shlomo Avineri'nin Arap toplumu üzerindeki çalışmalarının söz konusu meşrulaştırma olgusunun en güzel örneklerinden biri olduğunu bildirir ve şunları yazar: "Avineri, çağdaş Arap yöneticilerinin militarist niteliğini ve Arap toplumlarının az gelişmişliğini, Osmanlı despotizmi altında toplumu durağanlaşmış ve sınıflaşmamış olması iddiası ile açıklamaktadır. Avineri bu savdan kalkarak İsrail'in Filistin'i sömürgeleştirmesinin, bu bölgeyi geçmiş ATÜT kalıntılarını silmek suretiyle, modernleşme yoluna sokabileceğinden söz etmektedir." "Böylece," diyor İslamoğlu, "ATÜT, Avineri tarafından, İsrail'in Arap topraklarındaki saldırganlığını meşrulaştıran bir kavramsal aygıt olarak kullanılmaktadır"

Bryan S, Turner da, Türkçede Marks ve Oryantalizmin Sonu99 başlığıyla yayımlanan kitabında, Avineri'nin,

98 Huricihan İslamoğlu, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991. 99 Bryan S. Turner, Marks ve Oryantalizmin Sonu, çev. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001.

İsrail'in Filistin toprakların 'dolaysız ve yoğun (biçimde)' sömürgeleştirmesini, 'en yüksek modernleşme olanakları ile' eşitlediğini bildiriyor. Sömürgeleştirmenin, modernleşme olarak sunulması! Bu oryantalist söylem, bize hiç de yabancı gelmiyor! Bryan S. Tumer, Avineri'nin 'en yüksek modernleşme olanağı' diye adlandırdığı sömürgeleştirmenin ne olduğunu açıklıkla bildiriyor. Geri kalmış Arap köylülüğünün işçi sınıfına dönüştürülmesi, Avineri'ye göre,

Filistin halkını modernleştirecektir! Bryan S. Turner, Avineri'ye bu sözümona modernleşmenin arkaplanını açıklıyor: "Arap işgücü, İsrail'in endüstri yedek ordusunun bir parçasıdır ve Arap işçisi esas olarak; tarım, inşaat endüstrileri ve küçük meta üretiminde mevsimlik ve geçici işlerde istihdam yoluyla artt-değer katkısında bulunmaya zorlanan kırsal bir mültecidir, İsrail ekonomisi, yeni bir pazarın ve ucuz emeğin nimetlerinden yararlanırken, işgal bölgeleri (Müslümanlar, H.Y.) bağımlı ve çarpık bir gelişme patikasına oturtulmuştur." İşte, Avineri'nin 'en yüksek modernleşme olanakları'!..

Sadece Avineri mi; - elbette değil! Bryan S. Turner, bu sömürüyü 'modernlik' gibi gösterme işinde Avineri'nin yalnız olmadığını da vurguluyor. Ona göre, B. Shaicovitch de, New Middle East'de yayımlanan bir yazısında, İsrail'in 'modern bir ekonomik altyapıyı, demokratik bir siyasî aygıtı ve kentsel hizmeti sağlayarak, Arap Filistininde çok büyük bir ekonomik ve toplumsal devrimin 'zoraki ebesi' gibi hareket ettiğini iddia etmektedir. Shaicovitch'e göre, İsrail'in Arap topraklarını işgali, Filistinli Müslümanların modernleşmesini sağlamak içindir: "İsrail işgali, İsrail'deki Araplar ile çevredeki Arap devletlerinin eski yönetici sınıfları arasındaki bağı kopartmış ve dolayısıyla Arap modernleşmesi için gereken koşulları sağlamıştır,"

Mesele sadece Filistin'in sözde modernleştirilmesi iddia-sından ibaret değildir. Elbette sözde terörizm de Filistin halkına karşı girişilen zorbalığı meşrulaştırıcı bir iddia olarak öne sürülmektedir. Edward Said, 1989'da yazdığı ve Türkçeye Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları başlığı ile çevrilerek Kış Ruhu100 adlı kitabına alınan yazısında, son yıllarda 'iyice kötücül bir kılığa büründürülen bir din ya da kültür olan İslam'la terörizm'in 'neredeyse özdeşleştirilir' olduğundan söz eder. Said, 1986'da İsrail'in

o zamanki Birleşmiş Milletler Temsilcisi olan Benjamin Netanyahu'nun yayıma hazırladığı Terrorism: How West Can Win ? başlıklı derlemede yer alan yazılara atıfta bulunarak şöyle der: "[Bu] üç yazı, diplomalı şarkiyatçılar (oryantalistler, H.Y.) tarafından yazılmıştı ve üçünde de İslam'la terörizm arasında bir bağ olduğu beyan ediliyordu. Basında yazan ve televizyonlara çıkan uzmanların da halka İslam'ın terörist bir kültür olduğunu anlattığı göz önünde bulunduğu, bu tip argümanların Libya'nın bombalanmasına ve sözde doğruluk adına, girişilecek benzer başka maceralara rıza gösterilmesini sağladığı anlaşılır." Said'in müthiş ve gerçekten hayranlık verici bir öngörüyle dile getirdiği bu düşünceler, Filistin soykırımı dolayında bir kez daha gerçekleşmiş görünüyor, Said'in 1939'da yazdığı bu yazının son cümlesindeki 'Libya' kelimesini çıkarıp, yerine 'Filistin'i koyunuz; durum, bugün, tastamam onun tasvir ettiği gibidir. Filistin soykırımı, 'sözde doğruluk adına' girişilecek benzer başka maceralardan ne ilki ne de sonuncusudur; - ve İslam'ı terörle özdeşleştiren mahut argüman, Filistin macerasına da 'rıza gösterilmesi

100 Edward Said, Kış Ruhu, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

ni' (veya, meşru gösterilmesini), bu defa da, sağlayacak gibi görünmektedir.

Edward Said'e göre, 'terör' meselesi, Filistin olaylarının anlatılaştırılmasına ilişkin retorik bir sorudur. Said, bunu,

1984'te, Landon Review of Books'taki, Permission to Narrate adlı makalesinde açıklıkla ortaya koymuştu. Kış Ruhu'nda da, konuya özetle temas eder ve anlatının, 'biçimsel bir kalıp ya da tür almaktan ziyade, içinde siyaset, gelenek, tarih ve yorumun bulunduğu bir faaliyete' dönüştüğünü bildirir. Herhangi bir siyasî eylemin 'terörizm' olarak görülmesi, Said'e göre, ona bir anlatı statüsü tanınmaması demektir. Mesele, olayın, basit bir eylem olarak mı,

yoksa 'siyaset, gelenek, tarih ve yorum'un birbiriyle buluştuğu bir anlatı olarak mı ele alınması gerektiği meselesidir. İsrail ve ABD, öyle anlaşılıyor ki, Filistinli Müslüman direnişçilerin eylemlerine, bir anlatı statüsü tanımayı reddetmekte ve onları, durup dururken kötülük yapan 'teröristler' olarak görmektedirler. Pek iyi, pek güzel de, 1980'li yıllarda, Afganistan'daki Kus işgaline karşı direnen Afganlıların eylemlerine, Said'in deyişiyle, 'dört başı mamur bir anlatı meşruiyeti' kazandırarak, onları 'özgürlük savaşçısı' ilan eden, bizzat ABD değil midir? Filistin direnişçilerinin mücadelesi niçin, 'siyaset, gelenek, tarih ve yorumun' buluştuğu bir 'anlatı' olarak ele alınmasın (- ya da, alınmıyor)?.. Said'in cevabı manidardır "Anlatılar, siyasî ve ideolojik açıdan ya caizdirler ya da değildirler. Ve bu yüzden de anlatıları, emperyalizmin tarihinin, yani temelinde beyazlar ve beyaz olmayanlar çatışmasının yeni ve daha kapsayıcı kurtuluş karşı-anlatısı içinde, lirik bir biçimde ortaya çıktığı bir tarihin sunduğu bağlamda, bir bütün olarak ele almak gerekir,"

İslam'ın terörle özdeşleştirilmesinin tarihi, hemen ve kestirme yoldan söyleyeyim, İslam'a atfedilen militarizmin dönüşmesinin tarihidir. Başka bir deyişle, İslam'ın militarist bir din olduğu iddiası, İslam'ın bugün terörizmle özdeşleştirilmesinin tarih-öncesidir.

Başta Max Weber olmak üzere, onu izleyen Batılı oryantalistler, daha başından itibaren İslam'ı, Prof. Dr. Sabri Ülgener'in deyişiyle, 'feodal bir savaşçı ve aristokrat topluluğun başını çektiği tüketim ekonomisinin izinde' bir din olarak kabul etmişlerdir. Bu 'savaşçılar dini'nin temel koyucu kavramları, cihad ve gazadır. Prof. Ülgener'in belirttiğine göre Weber, İslam'ın, dünya nimetlerini (servet, kudret, itibar) 'savaşçı mümin'e yapılan tipik vaadlerden; ahiret mükâfatını da aynı şekilde bir 'savaşçı cenneti' (firdevs-i âlâ) vaadinden ibaret imiş gibi gördüğünü öne sürmüştür. Hem 'bu dünya'yı hem de 'öte dünya'yı, doğrudan doğruya, İslam'ın 'savaşçı' bir din olmasıyla ilişkili bir bağlamda tasvir etmek! Weber'e göre, İslam budur!

Başlangıçta (Mekke dönemi), dünya hazlarına kapalı perhizkâr bir topluluğun her haliyle öbür dünyaya (ahirete) yönelik olan Müslümanlık, Weber'e göre, Medine'ye ayak bastıktan sonra, yerini, 'dünya malına ve nimetine açık ve o kadarla kalmayıp Arap milliyetçiliğinin süratle sivrildiği sınıf ve statü farklarına dayalı bir savaşçılar dinine (vurgu Prof. Ülgener'in, H.Y.) bırakmıştır' Böylece İslam, 'feodal-savaşçı bir dinin bütün özelliklerini de nefsinde toplamış' olmaktadır. Özetle söylersem, İslam, Medine döneminden itibaren, savaşçı, dolayısıyla militarist bir din! Weber, bu kanıda...

Marx ise, İslam'ın egemen olduğu toplumların üretim tarzının ATÜT olduğunu söyler. Bu toplumlar, despotik

(ceberrut) toplumlarıdır. Marx ve Weber'in İslam toplumlarına ilişkin bu kavramsallaştırmalarının, yani, ATÜT'ün despotizmi ile İslam'ın militarizminin, oryantalist zihniyet yapısının inşasında belirleyici olduğunu öne sürmek, bana göre elbet, yanlış olmayacaktır. İslam'ın 'terörist' bir din olduğuna ilişkin o mahut ve maalesef hâla geçerli olan safsata, işte bu oryantalist ideolojik arkaplan üzerine inşa edilmiş ve Marx'ın ATÜT toplumlarına atfettiği despotizm ile Weber'in İslam toplumlarına atfettiği militarizm, bir 'yoğunlaştırma' (condensation) işlemiyle dönüşerek 'terörizm'i üretmiştir. Dolayısıyla, İslam'a atfedilen 'terörizm', Marx'ın 'despotizm' kavramı ile Weber'in 'militarizm' kavramının, deyiş yerindeyse, nesebi gayrisahih çocuğudur! Kavramsal bir veledizina!

Bugün Filistinliler bağlamında bir İslam teröründen söz ediliyorsa, bunu, İslam'ı militarizm ve despotizm dolayında okuyan ve menşe şahadetnamesi Avrupa'dan alınmış

oryantalist zihniyetin geleneksel kurgusuyla açıklamak, bana daha doğru gibi görünüyor.

Zaman ve Oryantalizm

Dikkat etmiş olmalısınız, 'zaman' kavramı daima bir geometrik biçimle simgelenerek dile getirilir, getirilmiştir. Martin Heidegger, Varlık ve Zaman'da örneklerini gösterir bunun: Aristoteles için zaman (khronos) bir 'sphaira'dır (kitre); Hegel ise zamanın 'çembersel' (kreislauf) olduğunda ısrar eder. Biliyoruz: Eski Yunan düşüncesinde zamanı bir 'doğru çizgi' ile simgeleyenler de var (Platon'un Parmenides'i).

Bu simgeler bize neyi gösteriyor? Şunu, belki: zaman, süregiden bir şeydir! Gerçekten, ister geri dönüşlü (çembersel), ister 'ileri gidişil' (çizgisel) olsun; bu simgelerle vurgulanmak istenen, zamanın kesintisiz bir süreklilik, bir devam ediş içinde olduğudur.

Ama durum gerçekten böyle mi? Felsefe, özellikle Einstein'ın 'Görelilik Kuramı' (Relativite) ile zamanı, uzam-la birleştirdi. Üç değil dört boyutlu bir evrende, nesnelere bize üç boyutlu evrende göründüklerinden çok daha farklı bir biçimde görünecekleri konusunda bazı tezler ortaya atıldı. Ama ben, burada bu sorunu tartışacak değilim. Benim, asıl tartışmak istediğim şu: Müslümanların kendilerine özgü, farklı bir zaman kavramları var mı?

Hıristiyanların belki Platon'dan yola çıkarak 'çizgisel' (iki boyutlu) bir zaman kavramına sahip oldukları söylenir.

Peki, ya Müslümanlar? Louis Massignon, Müslümanların kendilerine özgü bir zaman görüşüne sahip olduklarını öne sürer ve bu zamanın 'geri dönüşlü' (reversive) ve 'kesintili' (discontinuos) bir zaman kavrayışı olduğunu söyler-Massignon'a göre, 'ilerleme' düşüncesiyle belirlenen 'zamansal şemalar' İslam için bir anlam ifade etmezler.. 'Popüler' İslam kelamına hâkim olan anlayış, doğanın kendi yasaları olmadığıdır. Allah, doğaya veya kendi sünnetine her zaman müdahale edebilir. Mucizeler ancak böyle mümkün hale gelir. Massignon bu nedenle İslam'da zaman kavramının 'kesintili' ve tasavvufi bağlamda 'geri dönüşlü' ('aslına rücu etme' ve 'Allah'da devam etme-/'Bekabillah') olduğu, dolayısıyla da bir 'ilerleme' düşüncesini içermediği, böyle bir düşünceyi dışta bıraktığı kanaatindedir. Kısaca, Hıristiyanlıkta 'zaman' bir 'çizgi' ve 'ilerleme', Müslümanlıkta ise, bir 'geri dönüş'tür.

Massignon'un bu düşünceleri, İslam'ın gelişme ve ilerlemeyi reddeden statik ve değişmez bir cemaati belirlediği önyargısını meşrulaştırma gayesini mi güdüyor? Evet öyle: Çünkü bu, Oryantalizmin ta kendisidir; yani, İslam'da 'ilerleme' düşüncesi yoktur!

'Kavramsal zaman' bakımından var olduğu öne sürülen bu fark, İslam'da 'tarihsel zaman' kavramıyla kapatılır. İslam, 'kavramsal zaman'ın yerine 'tarihsel zaman'ı, deyiş yerindeyse, ikame eder, Bu 'tarihsel zaman' anlayışı, büyük bir İslam düşünürü olan Yakub El Kindî'nin Felsefi Risaleler'nde¹⁰¹ özlü ve incelikli bir ifadeyle şöyle dile getirilir: "(Geçmiş düşünürler) kendi düşünce ürünlerine bizi ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli ger

101 Yakub El Kindi, Felsefî Risaleler, çev. Mahmut Kaya, iz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

çeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar Onlar olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı, işte bu birikim geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların sonucudur.'

Görülüyor: 'Tarihsel zaman' kavramı bağlamında İslam, ilerlemeyi geçmişten bugüne bir ilerleme olarak temellendiriyor. Selahattin Hilav'ın belirttiği gibi, 'eskinin ayıklanması(nın), yaratıcı bir biçimde aşılması(ntn); gele-neğin köklü bir değişikliğe uğratılarak

yüksek düzeyde yeniden üretilmesi(nin) bir yükümlülük olarak' karşımıza çıkması, tastamam bundan dolayıdır.

Gene de zamanın bir gündelik hayat fenomeni olarak niteliksel (kalitatif, keyfi) ve niceliksel (kantitatif, kemmi) kavranması konusunda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında fark olduğunu öne sürenler var. buna göre, Hıristiyanlık niceliksel (yani, ölçülebilir) bir zamanı saat, dakika, saniye ve salise olarak hesaplarken; İslam böylesine niceliksel bir dakiklikten uzak bir zaman kavramını ('bir sigara içimi') gündelik hayata hâkim kılmıştır.

Oysa, yine tarihsel olarak bakıldığında, Hıristiyanlığın da İslam'ın da 'gündelik hayatta zaman' kavramının, Prof-Dr. Sabri Ülgener'in deyişiyle, başlangıçta, 'din ve diyanef ile ilişkili bir fenomen olarak gördükleri muhakkaktır. Max

Weber Orta Çağ boyu, ilk defa, dakikası dakikasına taksim edilmiş bir zaman bilinci içinde yaşayan insanın, 'rahip' olduğunu söyler. Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı102 adlı kitabında ise, Arno Borst, "Tek tek saatlerin Hıristiyanlar

102 Arno Borst, Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı, çev. Zekra Aksu Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

için önem kazanması, yaklaşık 540 yılında, İtalyan başrahip Nursia'lı Benedictus'un kaleme aldığı Tarikat Kuralları ve bunun zaman çizelgesi sayesinde olmuştur" diyor. Bizde ise, yine Ülgener'in deyişiyle, 'uzun zaman kuşak veya daha büyüğü yastık altında saklanan o iri, çoğu priol marka saat, insanımızın namaz vakti geldi mi diye ikide bir el ve göz attığı başlıca araç'tır.

Demek ki, gündelik hayat bakımından zaman, yani 'saat' düşüncesinin, (Hıristiyanlık veya islam için fark etmiyor!) dinsel bir fonksiyonu yerine getirmek üzere gündelik hayata geçirildiğine en küçük bir kuşku yoktur. Bugün de böyle bir farklılıktan söz edilemez. Olsa olsa, din ve diyanet dışında 'saat'in gündelik hayatımıza girmesi, Batı'ya göre biraz geç olmuştur. Ama bu fark, bir mahiyet farkı değil, bir derece farkıdır o kadar!

Oryantalizmin zamanı aleyhimize kullanmasına geçit vermemeliyiz...

Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı

Oryantalist tarih yazımında Osmanlı Divan şiirinden olumsuz ve yıkıcı, hatta giderek saldırgan bir aşağılamayla söz etmeye ayrıcalıklı bir statü tanındığını biliyoruz. Osmanlı lirik şiir geleneğinin, bu şiirin tarihi üzerine altı ciltlik koca bir araştırma yapmış olan E.J.W. Gibb'in 'bıktırıcı tekrarlar' ve 'basmakalıp tedailerden öte bir şey olmadığı' konusundaki değer düşürücü yargısı, bu oryantalist tarih yazımının tipik bir örneğidir. Kısaca, Osmanlı şiirinin bıktırıcı tekrarlar' ve basmakalıp tedailer'e dayanan bir şiir olduğu savı, Gibb'in Osmanlı Şiiri Tarihi'nin¹⁰³ egemen bakış açısını temsil etmekle kalmaz. Cumhuriyet döneminde Divan şiirine karşı öne çıkarılan resmî ideolojik söylemin de başat temalarından biri olur.

Sadece 'bıktırıcı tekrarlar' ve 'basmakalıp tedailer' değil! Oryantalizmin Cumhuriyet dönemi resmî tarih yazımına taşıdığı, yıkıcı ve aşağılayıcı başka ideolojik öne sürüşler de var. Örnek mi istiyorsunuz? İşte bunlardan biri: "Osmanlı Divan şiiri, İran şiirinin kötü bir kopyasıdır." Başka? "Osmanlı şiiri, bir elit kültürün şiiridir." Başka? "Divan şiiri zor ve içrek (esoterique, batınî) bir şiirdir." Ve bir de şu: "Divan şiiri, gerçek hayattan kopuk bir şiirdir!"

103 E.J.W. Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi, çev. Halide Edip Adıvar, I. Cilt, I-Kitap, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943.

İlginç olan, Gibb'in Osmanlı Şiiri Tarihi'ni, daha 1940'lı yıllarda Türkçeye çevirme işine girişen Halide Edip Adıvar'ın, bu çevirinin 1. Cilt'inin 1. Kitap'ına yazdığı önsözde (çeviri, sadece bu kadarla kalmıştır), 'Gibb'i tetkik edenlerin onun Türk'e karşı incizabının (cezbedilişinin) Türk'ün karakterindeki salâbet, sadelik, realizm ve doğruluktan doğduğunu sarahatle' gördüklerini ve Gibb'in 'Türk edebiyatını Fars edebiyatına tercih edişini, buna, bu karakter başkılığına bağladıklarını' öne sürmüş olmasıdır. İlginç ve elbette şaşırtıcı: Çünkü Gibb, Osmanlı Divan şiirini hiç de Halide Edip Adıvar'ın ona atfettiği gibi değerlendirmiyor. 'Türk edebiyatını Fars edebiyatına tercih etmek' ne kelime, Gibb tam tersine İran edebiyatını Türk edebiyatına tercih ettiğini 'sarahatle' dile getirmekte bir beis görmemektedir! Halide Edip Adıvar, bizzat çevirdiği bu kitaptaki bazı bölümlerin farkında değilmiş gibi görünüyor. Hangi bölümlerin mi? Mesela, şu mahut bölümün:

"Aynı surette bu şiir (Osmanlı şiiri, H.Y.) yüksek bir derecede mevzuata tabidir. ('Yüksek bir derecede mevzuat', İngilizce metinde 'highly conventional'ın karşılığıdır.) 'Mahra', 'Servkad' gibi, başından itibaren bıktırıcı bir tazda tekerrür eden birçok sermaye haline gelmiş tabirlerle doludur. Bunun gibi birçok basmakalıp tedailer çoktur; 'bülbul' denilir denilmez, 'gül'ün uzakta olmadığından emin olabiliriz (...) fakat bütün bunlara rağmen İran şiiri muayyen hudutlar dâhilinde ve harikulade bir muhayyele feyzi gösterdiği gibi, birçok zaman hem fikirde hem de ifadede üstün bir zerafet göstermiştir." Şimdi, Allah için söyleyin: Hangi şiiri ötekine tercih ediyor Gibb? Halide Edip'in zannettiği gibi, Türk edebiyatını İran edebiyatına mı, yoksa İran edebiyatını Türk edebiyatına mı?

Bir kez daha belirteyim: Gibb'in Osmanlı şiirine ilişkin bu değer düşürücü yargıları, Türkiye'de Divan edebiyatı hak-kında verilen yargılarla örtüşmektedir. Mesela, Çelik Gülersoy Cumhuriyet gazetesine yazdığı iki yazıda bu Oryantalist görüşleri "Şiir, hele aruz vezni, sadece laf hünerleri (...) demektir. (...) Divan şiirinde sözcük (kelime) oyunları gök gürültüsüne benziyordu. Fikir yağmuru bu ülkeye hiç yağmadı." diye dile getirmemiş miydi?

Türk entelijansiyasının zihninin Oryantalist bir yapılaşmadan öte bir şey olmadığını çok söyledim ve yazdım. Gibb'in ve Çelik Gülersoy'un yazdıkları arasında yüz yıllık bir zaman

farkı olmasına rağmen, hiçbir mahiyet farkı bulunmayışı, Oryantalizmin bilinçdışımızı ne kertede yapılandığına, zihnimize ne kertede nüfuz ettiğinin tipik bir belirtisi değil midir?

Bereket versin Batı, kendi dialogik geleneği içerisinde kendi kendini sorgulayarak oryantalist geleneğin karşısını da üretebiliyor. İşte, Walter G. Andrews'un, Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı¹⁰⁴ adlı kitabı! Prof. Andrews o gerçekten benzersiz kitabında Osmanlı lirik şiir (gazel) geleneğini, yüzyıllardır içine gömüldüğü oryantalist söylemden kopararak yeniden inşa ediyor. Gibb'in 'Divan şiirinin semantik yüzeyinin tekrara dayalı ve sınırlı doğasına' ilişkin iddialarına verdiği yanıtta Prof. Walter G. Andrews, 'tekrarların ve sınırlı bir vokabülerin (söz dağarının), başka türlü üretilebilmesi mümkün olmayan anlam yapıları kurmadaki pozitif katkılarından' söz edebiliyor. Prof. Andrews'un deyişiyle, 'gazellerin sınırlı bir semantik yüzeye sahip olması, kompozisyon geleneğinin sadece bir cephesidir;

104 Prof. Dr. Walter Andrews, Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

bu kompozisyonda şiirsel kimyanın sınırlı elemanları, zekice ve özenli bir öncelikle bira raya getirilerek son derece şaşırtıcı (bewildering) anlam katmanları üretmeye yaramakta'dır. Kısaca, Prof. Andrews bugüne kadar oryantalist gelenek tarafından yerden yere vurulup bir 'mey ve mahub edebiyatı' olarak görülmüş olan Divan şiirine yepyeni bir 'okuma ufku' kazandırıyor.

Prof. Andrews, Osmanlı lirik şiirinin İran dili şiirinin bir varyantı olduğu konusundaki iddialara da cevap vermektedir: "Chaucer'in şiiri ne kadar Fransızca, Milton'un şiiri ne kadar Lâtince, Goethe'nin şiiri ne kadar İngilizce ise, Osmanlı şiiri de o kadar Farsçadır," Peki, ya 'Osmanlı şiirinin elit bir kültürün şiiri' olduğu iddiası? Prof. Andrews cevaplıyor: "Hangi 'yüksek kültür' şiiri, bir elitin ürünü değildir ki?" Divan şiirinin 'zor' ve 'içrek' olduğu iddiasına gelince Prof. Andrews şunları söylemektedir: "Kuşkusuz bu öğeler ('içrek' öğeler, H.Y.) vardır; ama bu öğeler şiirin 'anlam'ını birçok yalın ve hiç de içrek olmayan öğelerden daha fazla kuşatıyor değildir." Prof. Andrews'e göre, Osmanlı şairi gerçek hayatın o kadar içindedir ki, 'Osmanlı tebası' deyişindeki 'teba' kelimesinin yerine, pekâlâ 'şair' kelimesi konulabilmektedir: "Osmanlı şiiri gerçek hayatla hiç ilgili olmamak şöyle dursun, çok muhtemeldir ki kültürel hayatla ve onu üreten toplumla çok ilgili bir şiirdir."

Şiirin Sesi Toplumun Şarkısından sonra Prof. Dr. Walter G. Andrews'un Osmanlı Gazelleri Antolojisi,¹⁰⁵ (Ottoman Lyric Poetry, An Anthology) yayınlandı. Bu E.J.W. Gibb'in Ottoman

105 Prof. Dr. Walter Andrews, Dr. Mehmet Kalpaklı, Najaad Black, Ottoman Lyric Poetry, University of Texas Press, Austin, 1997.

Literatüre'ünden bu yana, İngilizcede Osmanlı şiirine ilişkin en kapsamlı derlemedir.

Prof, Dr. Walter Andrews'un iki yardımcısıyla birlikte (Dr, Mehmet Kalpaklı ve Najaat Black) hazırladıkları bu antoloji, Gibb'in bu yüzyılın başında (1901) yayımlanmış olan antolojisinden bu yana en kapsamlı derleme olmakla kal-mıyor, aynı zamanda bu antolojiye bir alternatif de oluşturuyor. Biri bu yüzyılın başında, öteki bu yüzyılın sonunda yayımlanmış iki antolojinin tabana karşıt bakış açılarıyla derlenmiş olması! ilginç!

Andrews ve arkadaşlarının antolojisi, Gibb'e alternatif oluşturuyor, dedim; şundan

dolayı: Prof. Andrews bu antolojisine yazdığı önsözde de, bu yüzyılda Osmanlı araştırmalarına egemen olan oryantalist söylemi eleştirmekte ve burası önemli Gibb'in Osmanlı şiirini, onun 'görünmez kılınmasını rasyonalize edecek bir biçimde' ele aldığını belirtmektedir,

'Görünmez kılmak!' Prof. Andrews'un tezi, işte tastamam bununla, yani Osmanlı şiirinin 'görünmez' kılınması üzerine inşa edilmiş olan oryantalist söylemin eleştirisi ile başlıyor. Ottoman Lyric Poetry'nin Önsöz'üne şunları söyleyerek giriyor Prof. Andrews: "Osmanlı şiirinin gözardı edilmemiş bir edebî fenomen olduğunu ciddi olarak iddia eden hiç kimseye rastlamadım. Osmanlı şiiri, Türkiye dışında 'dünya' edebiyatını, kültürünü ya da medeniyetini temsil eden herhangi bir derlemede çok az yer almıştır; aldığı yer o kadar azdır ki, neredeyse 'görünmez' demek mümkündür."

Prof. Andrews, bu 'görünmez kılma' işleminin zihinsel arkaplanını irdeliyor ve şu, bence çok önemli tespiti yapıyor: "Osmanlıların bizim (Batılıların H.Y.) geçmişimiz üzerindeki apaçık ve derin, bugünümüz üzerindeyse kalıntısız etkisine karşın, onları (Osmanlıları, HY) yüzyıllık eski düşmanlıkların çarpıtıcı aynasından gördüğümüz kadarıyla ve elbette eksik tanıyoruz."

Nedir bu aynanın gösterdiği? Prof. Andrews söylüyor: "Daha önce de belirttim. Bir düşman olarak Osmanlıyı daima zorba bir savaşı saymanın ve asla duyarlı bir şair olamayacağını düşünmenin belirli yararları olmuştur. Dahası, evrensel edebî tarih, evrensel edebî değerler, saf ulusal diller ve kültürlerle ilişkin kuramsal ve pratik nosyonlarımız, Osmanlı'nın Avrupa ne ise onun tam tersi (vurgu bana ait, H.Y.) olduğunun düşünüldüğü bir dönemde ortaya çıkıp gelişmişlerdir."

Hiç şüphe yok: Sadece Batılılar değil, deyiş yerindeyse, yerli oryantalistler de Osmanlı'yı ve Osmanlı kültürünü 'görünmez' kılmakta ellerinden geleni ardlarına koymamışlardır. Prof. Andrews bu soruna da değindikten sonra. Prof. Dr. Victoria Holbrook'un Unreadable Shores of Love adlı çalışmasından şu sözleri aktarıyor: "Osmanlı'dan kopan ulus devletler kendilerini, yüzyıllar boyunca bir parçası oldukları imparatorluğun karşıtıyla belirlemişlerdir ve tümünün (1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti de içlerinde olmak üzere) kendi tarihlerinde, Osmanlı kültürel geçmişini marjinal kılmak konusunda gerekçeleri var-dır."

Prof. Andrews sürdürüyor sözlerini: "Hiç kimsenin, Türkiye Cumhuriyeti de dahil, kökenlerini Osmanlı kültüründe aramak ve Osmanlı kültürünü benimsemek gibi bir niyetleri olmadığından, Osmanlı edebiyatının dünya tarihinin uzak sınırlarında bulunmasında şaşılacak bir yan yoktur." Oysa özellikle de şiir, Osmanlı'nın büyük bir

çoğunluğu için değilse bile, birçoğu için, hayatlarının merkezi ya da en azından oldukça önemli bir yönüdür Prof. Andrews'a göre; çünkü "Osmanlılar için edebiyatın dışında bir kültürel ifade ortamı (medium) yoktur. Onlar için edebiyat sanatı, genel olarak şiir sanatı demektir," Prof. Andrews, bugünün Batılı okurlarına şiirin, özellikle de lirik şiirin (gazellerin) Osmanlı kültürü için ne kadar önemli olduğunu anlatabilmenin mümkün olmadığını, çünkü Batılılar için şiirin ikincil ya da çevresel (peripheral), buna karşılık Osmanlı içinse merkezi bir konumu olduğunu belirtiyor Önsöz'ünde ve şunları ekliyor: "(Osmanlı'da) toplumun bütün kesimleri şairlerle ve şair adaylarıyla doludur. Aştan tutunuz da, manevi hakikatin en derin araştırmasına ve iş isteme konusundaki isteklere kadar insanları derinden etkileyen ne varsa, hepsi şiirle ifade edilmiştir. (...) Şairler yüzlerce, hatta bazen binlerce şiirden oluşan divanlar bırakmışlardır ve (Osmanlı'da) padişahın köylüye, din bilgininden sarhoşa ve serseriye

varıncaya kadar hemen hemen herkes şair olmak istemiştir.”

Avrupa ve Atol

Avrupa düşüncesinin ayırt edici, giderek belirleyici bir özelliği var: Karşıtını üretiyor! Batı'nın zihinsel üretim geleneğine bakınız; Bu gelenek, düşüncelerin kendi karşıtlarını üreterek devanı ediyor. Hiçbir düşünce, kendi karşıtı var olmadan, tek başına var olamıyor...

Gerçekten de öyle. O çok durgun ve sanki her şeyin kendi kendini tekrar ederek süregittiği sanılan Orta Çağ'da bile, Avrupa düşüncesi kendi karşıtını üretebilmiş, kendi karşıtıyla çatışsa bile onunla verimli ve dönüştürücü bir ilişkiye girebilmiştir. Eski Yunan kökenli kavramsal realizm (tümellerin gerçekliği), önce Roseelinus'u, daha sonra da Ockham'lı William'ın nominalizmini (tikellerin gerçekliği) üretmiştir; yani, tam karşıtını! Vc bu karşıtlıktan Bilim Devrimi'ne giden zihinsel yollar açılmamış mıdır? XVIII. yüzyıl Aydınlanması ile XIX. yüzyıl romantizmi, birbirlerine tastamam karşıt konumda değil midirler? Şunu söyleyeyim: Karşıtını üretmek, kritik düşüncenin bir sonucudur.

Edgar Morin'in, Avrupa'yı Düşünmek'te106 dialojik' olarak adlandırdığı durum budur: Kendi karşıtını üretmek ve onunla çatışmasını sürdürerek verimli bir ilişkiye girebil
106 Edgar Morin, Avrupa'yı Düşünmek, çev. Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul, mek! Morin, Avrupa kültürünün ayırt edici özelliğini anlayabilmek için 'dialojik' kavramının zorunlu olduğunu belirtiyor ve Avrupa düşüncesinin bu özelliğini ne 'dialog', ne de 'dialektik' ile temellendirmenin mümkün olmadığını söylüyor. Niçin? Çünkü 'dialog', karşıtlığı yeterince vurgulamıyor; 'dialektik' ise, birlik içindeki çatışmanın süregitmekte olduğunu anlatmakta yetersiz kalıyor... Morin şöyle diyor: "Modern Avrupa siyasî bakımdan nasıl kopma ve kavgalarla oluşmuşsa, kültürel bakımdan da Yahudi, Hıristiyan, Yunan ve Lâtin kentleri arasında aykırılıkların başgöstermesiyle oluştu. İtalyan ve Felemenk kentlerinde ya da prensliklerinde ortaya çıkıp bütün Avrupa'ya yayılan Rönesans, kültürün Yunan, Roma, Yahudi ve Hıristiyan öğeleri arasında, karşıtlıkların ortadan kalkmamasına rağmen birbirlerinden karşılıklı olarak bazı şeyleri alıp bünyelerine yedirmeleriyle süren değiş tokuşa dayalı ve bundan böyle hiç bitmeyecek olan bir dialojik başlattı. O halde Avrupa'nın özgünlüğü yalnız Yunan, Roma, Yahudi ve Hıristiyan miraslarının etkin bir biçimde birbirlerini tamamlamalarında değil; bunun yanı sıra, aralarındaki sürekli çatışmada aranmalıdır. Rönesans'tan itibaren kültürel dialojik iman, akıl, kuşku ve olguculuk arasında ortaya çıkan, birbirlerinden farklı, ama yer yer örtüşen bir dizi dialojik şekilde çeşitlenmiş ve yoğunlaşmıştır!"

Edgar Morin'in bu sözlerinden çıkarılacak önemli, çok önemli dersler olmalıdır. İlki ve kuşkusuz daha az önemlisi, şudur: Avrupa'nın kendi zihinsel geleneği içinde ürettiği karşıtlıkları kadar, bu geleneğin dışında ürettiği karşıtlıkların göz ardı edilemez olması... Bu, Batı medeniyetinin temsil ettiği ne varsa, ona karşıt olan her şeyi temsil eden Doğu'dur, ya da, Batının dışında kalan bütün kültürler!

Ve ne ilginçtir ki Batı, kendi karşıtı olarak konumlandığı Doğu ile verimli ve bereketli bir dialojik ilişkiye girmek yerine, onu daima karşısına almayı tercih etmiş, kendi içinde dîalojigini kritik akılla kurarken, kendi dışındakilere (Doğu'ya ve genelde Batılı olmayan bütün kültürlerle) dogmatik akılla yaklaşmıştır. Dogmatik akıl, yani peşin hüküm ve kapalı zihinlilik! Şunu açıkça ifade etmek gerekiyor: Avrupa'nın kendi medeniyet dairesinin dışında kalan bütün medeniyetleri bir hasım olarak karşısına alış tarzı, aslında, Engizisyon'un Galileo'yu karşısına alış tarzından asla farklı değildir. Ne var ki. Batı, kritik akılla kendi dialojigini kurup Galileo'ya karşı bakış tarzını değiştirirken, Dogu'ya olan bakış tarzını hiç değiştirmemiştir. Avrupa düşüncesi

kendi medeniyet dairesi içinde kritik aklı, kendi medeniyet dairesi dışında ise, dogmatik aklı kullanmıştır ve kullanmaya devam ediyor! Morin aksini iddia etse bile!

Morin'in söylediklerinden alınması gereken ikinci ve asıl önemli olan ders, bizler içindir. Düşünce tarihinin bir öznesi olarak 'Batılı' olmak, kendi karşıtıyla peşin hükümlü ve kapalı zihinli, yani dogmatik değil kritik, bir akılla ilişkiye girebilmekse eğer, bu Morin'in dediği gibi, düşüncelerin, aradaki karşıtlıklar ortadan kalkmadan birbirlerinden bazı şeyleri alıp bünyelerine yedirme ferasetini gösterebilmeleri demektir. Batılı olmak, dialojik bir zihne sahip olmak anlamına geliyor, Dialojik zihin ise, 'karşıt' olanı 'düşman' ya da 'hasım' yerine koyup dışlamaktan geçmiyor. Avrupa'nın dialojiği şudur: 'Karşıtını üret; ama onu karşına alma! 'Batılı' olduklarını iddia edenlere önemle duyurulur...

Avrupalı Olmak mı, Birey Olmak mı?

Öncelikle şunu belirteyim: Avrupa Birliği kavramı üzerinde bizde yeterince düşünüldüğü kanısında değilim. Sorunun sunuluş biçiminin ötesinde, yani ekonomik entegrasyon ya da siyasal birleşmeyi aşan, çok aşan yönleri var Bugüne değin hep bu sorunların, ekonomiye, serbest dolaşıma ilişkin istihdam sorunlarının, kısaca teknik sorunların Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesini engellediği düşünüldü. Zaman zaman dinin de belirleyici olduğuna ilişkin görüşler öne sürüldüyse de, Avrupa'yla bütünleşmenin bireysel boyutu sürekli göz ardı edildi.

Önce şunu belirteyim: Avrupa kültürü, bütün ulusal farklılıklara karşın 'birey' kavramına verilen anlam üzerinde birleşiyor. Avrupa toplumlarının bireyi, Avrupa dışında kalan toplumlarınsa 'kamı'yu öne çıkardıkları' konusundaki yaygın kanıyla temellenen bir anlam... Sorun, sınırın bireyler arasına mı, yoksa birey ile kamu arasına mı çizilmesi gerektiği konusunda bir ölçüt sorunudur. Avrupa kültürü sınır çizgisini bireyle kamu arasına çiziyor. Ama pekâlâ bireyler arasına da çizilebilir bu sınır çizgisi. Kamu ve birey gibi bir karşıtlıktan değil, 'özel birey' ve 'kamusal birey' gibi, bir farklılıktan söz etmek! Galiba bu kavramları açmakta yarar var.

Avrupa'nın zihin tarihinin ürettiği birey, 'özel birey'dir: Bencil, bireyci, kendi benliğini her şeyin üzerinde tutan bir

birey! Edgar Morin Avrupayı Düşünmek'te, 'özel birey'i, Avrupa'nın entelektüel bağlamına şöyle yerleştiriyor:

"İbrahim Peygamberin Tanrısının evrenin Tanrısı olduğu ve Hıristiyanlık mesajının bütün insanlara yöneltildiği doğrudur, ama yüzyıllar boyunca isa'nın merhametinden yalnızca onun sadık bendelerinin yararlandıkları da bir gerçektir. Eski Yunan demokrasisinin yurttaş insanın onuruna saygı gösterdiği doğrudur, ama aynı demokrasinin köleyle barbarı dışladığı da bir gerçektir. Almanlarla Fransızların özgür insanlar oldukları doğrudur, ama özgürlük kavramını yalnız ve yalnız kendileri için geliştirmiş oldukları da aynı ölçüde doğrudur"

Açıkça görülüyor mu? Avrupa bireyi bağlamında özgecilik (altruisme, digergâmlık) diye niteleyebileceğimiz bir durumdan söz etme olanağı yok. Her şeyi kendisi için isteyen, maddeye ancak ona sahip olmak ya da egemen olmak için yaklaşan bir bencillik! 'öteki'ni, dolayısıyla kamusal' olan'ı dışlayan bir humanizma anlayışı! Protagoras'ın İnsan her şeyin ölçütüdür' sözünün anlamı, bir Avrupalı bireyin bilincinde 'Ben her şeyin ölçütüyüm.' demektir.

Kamusal davranış, kuşkusuz, Richard Sennett'in, adı bile bu bağlamda çok kışkırtıcı olan Kamusal İnsanın Çöküşü¹⁰⁷ yapıtında da belirttiği gibi, 'benlikten, benliğin doğrudan tarihinden, şartlarından ve ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylem'dir. Türk bireyinin işte tastamam burada kendini belli ettiğini görüyoruz. Türk kültürü, Doğan Ergun Türk Bireyi Kuramına Giriş'tem de işaret

107 Richard Sennett, Kamusal İnsanın Çöküşü, çev. Abdullah Yılmaz, Serpil Durak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996 108 Doğan Ergun, Türk Bireyi Kuramına Giriş, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

ediyor ya, 'bireyi ve bireyciliği toplumun önüne geçirmeyen' bir kültürdür. Ergun, aile bağlarına sadakat, yurtseverlik, yardımseverlik gibi kavramların daha çok, 'insanlardaki kamucu ve bir yerde toplumcu eğilimleri ve yatkınlıkları' gösterdiğini bildiriyor bize.

Kimilerine göre, Türk kamusal bireyi de değişmekte, kamusal bireyin yerini, kendinden başkasını düşünmeyen, bencil bireyler, 'özel bireyler' almaktadır. Çoğunlukla, yeni

yetişen kuşakların bencilliklerinden yakınmamızın nedeni bu bence. Her şeyi yalnız ve yalnız kendileri için isteyen bireylerin yavaş yavaş öne çıkmaya başladığı bir toplumu inşa ediyoruz...

Sanırım, Avrupa, bizi arasına almak için bu sürecin tamamlanmasını bekliyor.

Türkiye’de ‘Kamusal İnsanın Çöküşü’nü bekliyor...

Avrupa Birliği bir Medeniyet Projesidir

Avrupa Birliği’ne aday olmanın bir bölümü açık, bir bölümü de örtük koşulları olduğunu yavaş yavaş idrak etmeye başlıyoruz. Açık koşulları belliydi: Kopenhag siyasî kriterleri! İyi de, bu ‘açık’ koşulları ya da Kopenhag siyasî kriterlerini eksiksiz yerine getirmiş olmamıza rağmen, hâlâ birtakım başka koşullar dayatılmasını nasıl izah edeceğiz? Bir tek izahı var: örtük kriterler!

Bu ‘örtük kriterler’in neler olduğunu görebilmek için, Avrupa’nın kendisini nasıl tanımladığına bakmak gerekiyor. Bir kere daha başından şunu altını çizerek belirtelim: Avrupa’nın bir coğrafî bölge, kıta olarak alımlanmasının yanlış olduğunu, Edward Said’in Oryantalizm¹⁰⁹ adlı o büyük eserinden beri biliyoruz. Said bize, Avrupa’nın gerçek değil ‘hayalî’ bir coğrafya inşa ettiğini; bu ‘hayalî coğrafya’nın da, coğrafî sınırlarla değil de, ‘zihinleri Avrupalıdan farklı olanlara konulan sınırlarla işaretlendiğini bildirmişti. Bir Avrupalı tarihçinin, Gerard Delanty’nin de, Inventing Europe¹¹⁰ adlı kitabında belirttiği gibi, Avrupa’yı ‘siyasî bir norm’ veya ‘jeopolitik bir bölgenin adı olmaktan ziyade, esas itibariyle kültürel değerler çerçevesinde bütünleştirici bir tema’ olarak tanımlamak gere

109 Edvard Said, Oryantalizm, çev. Nezih Uzel, İrfan Yayıncılık, 1998.

110 Gerard Delanty, Jriwi/inş> Europe, Palgrave Macmillan, 1995.

kir. Kısaca söylemek istediğim şudur: Avrupa, bir fikir ve bir kimliktir, farkı ve kimliği kurmaya yarayan söylemsel bir stratejidir. Dikkat edilsin: Bir ‘kimlik’tir Avrupa, yoksa ‘siyasî bir norm’ veya ‘jeopolitik bir bölgenin adı değil!

Peki öyleyse, nedir Avrupa? Ya da şöyle: Delanty’nin dediği gibi, ‘Esas itibariyle kültürel değerler çerçevesinde, bütünleştirici bir tema’, yahut Edvard Said’in dediği gibi, bir ‘kimlik’ olarak Avrupa’dan ne anlıyoruz? Hayden

White’in, Avrupa’nın ‘Klasik Hıristiyan, modern, postmodern gibi farklı kimliklerinde ve farklı kullanımlarında ortak olan bir anlam özü’ olup olmadığını ve ‘Avrupa’ teriminin, ‘sabit ve değişmez’ bir kavramsal içeriğe sahip olup olmadığını sorguladığı bir yazısından yola çıkarak söylersem, sabitlenmiş, değişmeyen öze sahip bir Avrupa tasarımından söz etmek mümkündür

Avrupa Birliği, bir medeniyet projesidir ve bu projeyi inşa eden temel koyucu unsurlar vardır, Avrupa medeniyetinin ‘öz’ünü oluşturan temel koyucu öğeler Antik Yunan, Roma ve Hıristiyanlıktır. Bu ‘öz’ü taşıyan ülkeler, Avrupa medeniyetine aittirler ve bu ‘aidiyet’ dolayısıyla, sözkonusu ülkelerin Avrupa Birliği’ne üyeliklerine ilişkin hiçbir sıkıntı yaşanmamıştır. Bu ülkelere, belirli ve elbette yakın tarihlerde tam üyelik garantisi verilmesine şaşmamak gerekir; - onlar, Avrupa medeniyet dairesinin içinde, o medeniyete

aittirler çünkü!

Başbakanın, 17 Aralık 2004’ten yanılmıyorsam bir gün önce, Brüksel’de, mealen, ‘Türkiye’nin, Kopenhag siyasî kriterlerini yerine getirmiş olmasına rağmen, Avrupa Birliğinin niçin hâlâ Kopenhag kriterleri arasında yer almayan birtakım dayatmalarda bulunuyor olmasını

anlamadığını' söylemesi, Avrupa'yı, sadece bir siyasî ya da ekonomik birlik, ya da Delanty'nin deyişle 'siyasî bir norm

veya jeopolitik bir bölgenin adı' olarak görüyor olmasındandır. Kopenhag kriterlerinin içermediği dayatmalar, Avrupa Birliği'nin, siyasî ve ekonomik birlikteliğin dışında ve ötesinde bir 'medeniyet birliği' oluşundan kaynaklanan 'örtük' koşullardan başka bir şey değildir ve bu 'örtük' koşullar yerine getirilse bile, Avrupa Birliği'ne, dolayısıyla Avrupa medeniyetine'ait' olmamız mümkün değildir.

Açıkça belirteyim: Avrupa medeniyeti bir Hıristiyan medeniyetidir. Avrupa hangi biçimde kurgulanırsa kurgulansın, tüm Avrupa kimliği söylemlerinde ortak olan özellik, İslam'ın 'ötekiliği'dir; - Hıristiyan Avrupalının gözünde Müslüman, 'bizden olmayan'dır, ötekidir: Meyda Yegenoğlu'nu dinleyelim: "Değişik tarihsel dönemlerdeki farklı Avrupa kimliği kurgularını izlersek, Avrupa'ya ilişkin birliğin her zaman bir dışlama ile kurulduğunu, yani Avrupa kimliğinin saf ve arı özünün onu kirletici olanları dışarıda bırakmak üzere hudut çekilmesi ile sağlanmış olduğunu görürüz. İşte İslam, Avrupa kimliğini tersinden kurmaya yarayan böyle bir öge olagelmıştır." Delanty, bunu "XVII. yüzyıldan bu yana Avrupa tasavvuru, İslam'a karşı eklenmiştir." biçiminde özetliyor.

Gerçekten de XVIII. yüzyıla gelinceye kadar Avrupa, Osmanlı tehdidinin toprak olarak Avrupa'ya değil, din olarak Hıristiyanlığa yönelik olduğu düşüncesindedir. Talal Asad, bu durumu 'o zamanlar Avrupa, Hıristiyanlıktan farklılaşmamıştı' biçiminde özetler.

XVIII. yüzyıl Aydınlanması ile gerçekleşen seküler kopuş, Hıristiyanlık ile Müslümanlık arasındaki karşıtlığı, 'medenî' ve 'barbar' (ya da 'ilkel') kültürler arasındaki karşıtlığa dönüştürür. Avrupa medeniyeti kavramı, Hıristiyan cemaatinin veya 'bütünleştirici Hıristiyanlık fikrinin' seküler ikamesinden başka birşey değildir. Medeniyet kavramı, cemaat' kavramının yerini alır; Avrupa'nın ister Aydınlanma sonrası 'medeniyet' kavramı ile, ister Aydınlanma öncesi 'cemaat' kavramıyla işaretlenmesi, onun özünün Hıristiyanlık olarak sabitlenmiş olduğunu gösterir.

Türkiye'nin AB'ye üyeliği ile ilgili olarak Time dergisi, kapak konusu yaptığı bu meseleyi şöyle özetlemişti: "Ne biçimde ifade edilirse edilsin, Batı Avrupa'da nadir olarak açıkça ifade edilen şu hissiyat vardır: Kökleri Asya'da olan Müslümanlar, Batı ailesine ait değillerdir: Bir Alman diplomat, 'Türkiye'nin üyeliği Avrupa Birliğinin Avrupalılığını sulandıracaktır' demiştir" Ünlü Fransız gazetesi Le Monde'da 8 Kasım 2002'de Valery Giscard D'Estaing'le yapılan söyleşide, eski cumhurbaşkanı Türkiye'nin hiçbir zaman AB'ye dahil edilmemesi gerektiğini söylemiştir: Çünkü bu, Avrupa Birliği'nin sonu demektir. Üstelik Türkiye'nin başkenti de Avrupa'da değildir...

'Kopenhag Kriterleri'nin aslî değil, ikincil, talî kriterler olduğunu söylemiştim. Çünkü, asıl kriter, Türkiye'nin Avrupa kültürel kriterleriyle uyum sağlayıp sağlayamayacağıdır; - bugüne kadar açıkça telaffuz edilmeyen kriter! Türkiye'nin Avrupa kültürel değerlerine katılımı, yani, o örtük kriter, Avrupa Birliği ile olan ilişkilerimizin belirlenmesinde temel koyucu olan kriterdir. Daha doğrusu, aidiyete ilişkin örtük kriter! Temel koyucudur, çünkü bu kriter 'Avrupalı olmak'la ilişkilidir; - Avrupa Birliği'ne üye olmak için önce 'Avrupalı olmak' gerekir. 'Avrupalı olmak'ınsa, asıl kriteri, Avrupa medeniyetine ait olmaktır; kısaca, bu temel koyucu kriter, Türkiye için bir 'aidiyet', Avrupa medeniyetine ait olup olmama meselesidir; - bir mensubiyet meselesi değil!

Dolayısıyla, bir 'aidiyet'ten değil, olsa olsa bir 'mensubiyetten söz edilebilir.

Türkiye Avrupa medeniye

tine ait değildir; Avrupa medeniyetine sonradan intisap etmiştir-Bu 'mensubiyet'in siyasi karşılığı, ya 'ikinci sınıf üyelik' (membership second class) ya 'imtiyazlı ortaklık' (privileged partnership) ya da 'genişletilmiş yardımcı üyelik' (extended associate membership) statüsü olacaktır; - asla, 'tam üyelik' değil! Tam üyelik', ancak Avrupa medeniyetine 'ait' olanlar içindir çünkü...

Peki, 'mensubiyet in 'örtük koşulları' neler? Bunlann en başında geleni, hiç şüphesiz Türk tarihini, Taner Timur'un bundan yirmi yıl önce önerdiği gibi, Avrupa tarihine göre 'yeniden yazmak'tır! Timur'a göre, Batı'nın 'çağdaş', 'rasyonel' ve 'evrensel' değerlerine göre yeniden yazılacak bir tarihin, bize 'Batı'dan ayrı, Batı'nın dışında bir tarihimiz olmadığını' gösterecektir. Dikkat edildi mi bilmiyorum, laner Timur, Osmanlı Kimliği¹¹¹ adlı kitabında,' çağdaşlaşmanın (!), 'bizim açımızdan tarihi gerçekler diye bir şeyin olamayacağını kabul etmemize bağlı' olduğunu öne sürmektedir.

Pek iyi de, tarihimizi Avrupa tarihine göre 'yeniden yazmak' ne demeye geliyor? Hiç şüphesiz, bu konuda birinci koşul, 1915 Ermeni soykırımının kabul etmek olacak. Bu, 'bize ait bir gerçeğin olmadığını gösterecek, dolayısıyla, Ermeni soykırımını kabul edip tarihimizi Avrupa tarihine göre yeniden yazarsak'çağdaş', 'rasyonel' ve 'evrensel' değerlere (!) sahip olma yolunda olduğumuz anlaşılacak; - öyle mi?

Bize dayatılan aslında bir 'Eurotarih'tir ve Ermeni soykırımının kabulü koşulu, bir başlangıç! Bakalım, Avrupa medeniyetine 'mensubiyet' adına, 'bize ait' daha hangi gerçeklikleri olumsuzlamamız gerekecek!

îl Taner Timur, Osmanlı Kimliği, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

Kimlik ve Hakikat

Sonuçta her şey, gelip bir kavramda düğümleniyor: Hakikat kavramında! Daha başlangıcından beri modernleşme, Batılılaşma ya da Avrupalılaşma diye tanımlanan sürecin arkasında duran hakikat projesi, 'Avrupalı olmak'ın olmazsa olmaz koşuludur ve Avrupa kültürünün dışında kalanlar bu hakikati kendilerine mal etmedikçe, tam anlamıyla modernleşmiş, Avrupalılaşmış, Batılılaşmış olamazlar!.. Bize, bazen açıkça bazen de örtük bir biçimde dayatılan budur.

Abdullah Laroui Tarihselcilik ve Gelenekte¹¹², fikirleri hiç de yabana atılamayacak bir oryantalistin, Gustave E. von Grunebaum'un bu konudaki görüşlerini aktarıyor, şöyle: "Grunebaum'un milliyetçiliği, kültürel etkileşmeye, Batılılaşmaya ve Müslümanların kendilerini yorumlama tarzlarına tahsis ettiği birçok eserin hepsinin özeti şudur: Bugünkü İslam Batı'yı reddeder, çünkü temel gayesine bağlı kalır; ama kendini Batılı görüş açısından yeniden yorumlamadıkça ve Batının insan tasarımını ve hakikat tanımını kabul etmedikçe modernleşme olarak gerçekleşemez."

Oryantalizmin temeldeki dayanaklarından en kıyıcı ve en hoşgörüsüz olanıyla karşı karşıyayız burada: Avrupalı

112 Abdullah Laroui, Tarihselcilik ve Gelenek, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara, 1993.

laşma ya da modernleşmenin bir hakikat projesi olarak sunulması ve bu sunuluşun bir dayatma biçiminde olması... Avrupa şunu her zaman açık ya da örtük olarak ima etmiştir: Bizim hakikatimizi kabul edersen, aksi halde bizden biri olamazsın!..

Elbette şunu görebilmek gerekli: Oryantalist zihniyetin bu dayatmasının içermeleri çok daha vahimdir. Şundan dolayı: Hakikat projesi, bir kimlik projesidir çünkü hakikatle kimlik arasında birebir bir karşılıklılık (mütekabiliyet) ilişkisi vardır, Bu, elbette, 'kimlik'in kendi hakikatiyle tarif edildiği anlamına geliyor. Oryantalizmin gayesi bellidir: Avrupa kültürünün dışında kalan kimliklerin kendilerine ait hakikatlerini kabul etmek yerine, onlara kendi hakikatini dayatmak, dolayısıyla da, onların kimliğini silmek! Çünkü Avrupa dışı bir kimlik, özellikle de Müslüman kimlik, Grunebaum'a göre, barındırdığı hakikat bakımından kabul edilebilir ya da onaylanabilir bir kimlik değildir.

Müslüman kimlik'i özellikle vurguluyorum, şunlardan dolayı: Grunebaum, mesela, Hindistan için çok farklı düşünür; Avrupa dışında 'tek başarılı Batılılaşma örneği' olarak görür Hindistan'ı. Ama bu, Abdullah Laroui'nin de belirttiği gibi, pek ikna edici değildir. Grunebaum'un Avrupa entelektüel tarihinin hakikat projesini kabul etmiş, başka bir deyişle. Batılılaşma başarısını (!) göstermiş saydığı bir Hintli aydın, The Autobiography of an Unknown Indian'ın¹¹³yazan Nirad Chaudhuri, yine Laroui'nin ifadesiyle, 'tam bir aydın yabancılaşması' örneğidir.

Dikkat ediyor musunuz, Grunebaum, yabancılaşmış bir 'sömürge entelektüel'ini (deyiş Aijaz Ahmad'ındır) nasıl

113 Nirad Chaudhuri, The Autobiography of an Unknown Indian, NYRB Classics, 2001.

göklere çıkarıyor! Belli olmuyor mu, Grunebaum'un asıl meselesi, Avrupa'nın hakikat projesini ve bu projeye dayalı kimliği kabullenmeyi reddeden Müslümanlardır. İngiliz kolonyal tahakküm mekanizmasının ürettiği Nirad Chaudhuri gibi (ve benzeri Türkiye'de

mebzul miktarda bulunan) sömürge entelektüelleri ise, Grunebaum açısından fevkalade'makbul' kimlikler!

Müslümanlara gelince, Grunebaum şöyle düşünür: "Müslüman medeniyetinin bizim birincil umutlarımızı paylaşmayan bir kültürel varlık olduğunu anlamak esas-tır," Ona göre, Müslümanlar 'insanı hiçbir ölçüde nesnelere hakkında hüküm verebilecek bir unsur veya bir ölçüt olarak kabul etmeye yanaşmayan' bir antihümanizma ile malûdürler! Müslümanların sadece 'zihnî yapıların tarifi' anlamında hakikatle, yani 'psikolojik hakikat'le yetindiklerini de söyler Grunebaum.

Açıkça görülmüyor mu, Avrupa'nın bir toplumu Avrupalılaştırmış' ya da 'modernleşmiş' olarak kabul edebilmek için biçtiği bedel budur. Avrupalılar, kendi hakikatimizden ve dolayısıyla kendi kimliğimizden vazgeçmedikçe 'modern' olamayacağımızı açık açık söylüyorlar. Daha nasıl anlat-sınlar?

Oryantalizm ve Avrupa Birliği

Önce, koyu bir Katolik olan Helmut Kohl baklayı ağzından çıkardı ve biz fena halde ierledik. Daha sonra da Avrupa Parlamentosu Hıristiyan Demokrat Grup Başkanı

Wilfried Martens'den duyduk: Türkiye, Avrupa Birliği için tam üyeliğe aday bir ülke değil! "ünkü" diyor Martens, "bizim önümüzde şu anda bir Avrupa medeniyeti projesi duruyor!"

Bu sözlere fena halde ierledik gerçekten. Hıristiyan Demokrat Partililerin 'içerindeki bağnazlık ve ayrımcılık zehrini' dışa vurduklarını söyleyenler çıktı; 'bunlar Türkiye'nin medeniyetin beşiği olduğunu unuttular mı?' diyenler de! Kohl'ün ırkçı ve dinci bir fanatizm ile mall olduğunu da hatırlamamıza vesile oldu bu tartışmalar... Ama bütün bu kuru gürültü, sonucu değiştirmiyor: Avrupa Hıristiyan Demokratlar Zirvesi'nde Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği konusunda aşılamayacak sorunlara sahip ve öteki adaylardan (Doğu Avrupa lkeleri) farklı bir ülke olduğu gerekçesiyle 'liste dışı bırakılması görüşü benimsendi. Asıl gerekçe, 'medeniyet farkı' elbet...

Medeniyet farkı, ya da Samuel Huntington'ın deyişiyle, 'medeniyetler atışması!' Huntington, Kohl'ün ve Avrupalı

Hıristiyan Demokratlarının önündeki 'medeniyet projesinin entelektüel öncüsü. Globalleşen dünyada "mücadelenin asıl kaynağının ideolojik ve ekonomik olmayacağı m; insanlıkta

ki büyük bölünmelerin ve hâkim mücadele kaynağının 'kültürel' olacağını söyleyen Huntington değil miydi? 'Medeniyetler birbirinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla farklılaşırlar' diyen de o!

şimdi eğri oturup doğru konuşalım. İnsan hakları, demokrasi vb. konusunda öne sürülen taleplerin birer 'bahane' oldukları açık! Gerçek neden, medeniyetlerin 'din' yoluyla birbirlerinden farklılaşmaları! Huntington'a göre, ideolojik bölünmeler ortadan kalkınca, 'Avrupa'nın bir yandan Batı Hıristiyanlığı ve Ortodoks Hıristiyanlığı arasındaki, öte yandan da İslam'la kendisi arasındaki kültürel bölünmesi' yeniden ortaya çıkmıştır. Yeniden, ünkü Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki 'fay kırıkları' boyunca süregelen mücadele, 1300 yıldan beri var. 1300 yıldan beri, dikkat edilsin, yani Müslümanlığın ortaya çıkışından beri...

İslam'a bu karşı koyuşun, bir'medeniyet atışması' olarak meşrulaştırmasının tarihi bir hayli eski, Huntington, aslında yeni bir şey söylemiyor; oryantalist söylemi tekrarlıyor. Gene de, Avrupa Birliği Hıristiyan Demokratlarının bir 'medeniyet projesi'nden söz ediyor olmalarının özel bir anlamı var. Bir kere, Edward Said'in Covering İslam'la¹⁴ dile getirdiği durumun değiştiği anlaşılıyor. Said, "İslam'la karşı karşıya getirilen Hıristiyanlık değil, hep Batı olmuştur," diyor ve bunun nedenini şöyle açıklıyordu: "ünkü varsayıma göre Batı, Hıristiyanlığı aşmış, ana dini Hıristiyanlıktan daha büyük bir şey olmuşken İslam dünyası farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın dinin, ilkelliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmıştır." Oysa şimdi ne görüyoruz;? Batı, kendisini bir 'medeniyet projesi' olarak Hıristiyanlıkla özdeşleştiriyor vc bu kimliğini açıkça ortaya koyuyor!

¹⁴Edward Said, Covering İslam, Vintage, 1997.

Dedim ya, Avrupa Birliği Hıristiyan Demokrat Grubu'nun bu tavrına fena halde ierledik. 'Medeni sayılmamak ya da bir'medeniyet projesinin dışında bırakılmak, en azından son yüzyıldan beri 'ağdaş uygarlık düzeyi'ni tutturabilmek için yırtınan bir ülkenin insanları

olarak bizi derinden yaraladı. Öyle ya, bunca çabadan sonra, hâlâ 'medeni sayılmamak, gururumuza dokunmaz otur muydu? Biz kendimizi 'medenîleşmiş' sayıyorduk ya, nasıl oluyor da Avrupa bunu görmezlikten geliyordu?

Aslında, bu son gelişmelerin bizi asla şaşırtmaması gerekirdi. Yıllardan beri, Avrupa'nın kendilerinden olmayanlara, haydi adlı adınca söyleyeyim, Hıristiyan olmayan 'ötekilere karşı sergilediği zihniyet yapısının temelinde Oryantalizmin çöreklediğini bilenler, Huntington'ın ya da Avrupa Hıristiyan Demokratlarının öne sürdükleri görüşlere hiç şaşılmadılar.

Hepimiz şunu iyice kafamıza sokmalıyız: Avrupalı için (İster Hıristiyan demokrat, ister sosyal demokrat, ne olursa olsun!) Türkiye'nin 'Avrupalı' sayılması söz konusu olamaz! İnsan hakları ihlalleri, sosyal ve ekonomik bakımdan geri kalmışlık vb. argümanlar, bir Hollandalı gazetecinin, Jos Krassen'in söylediği gibi, 'bahaneden ve ikiyüzlülüğünden' başka bir şey değildir! Gerçek sorun, Türkleri Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak kabul edememektir kaynaklanmaktadır. Krassen şöyle diyor: "ideolojik savaş sürerken ve Sovyet tehdidi Avrupa'nın öncelikli endişesi iken, Türklerin başka dinden ve başka medeniyetten olmalarının hiç önemi yoktu. Ne zaman ki, soğuk savaş son buldu ve Türklerin artık Avrupa savunmasında bir rolü kalmadı, işte o zaman Avrupa gerçek yüzünü Türklerle gösterdi. Böylece aldatmaca son buldu."

Kendimizi aldatmayalım ve bu aldatmaca artık son bulsun diyoruz, ama bir türlü son bulmuyor. Nilüfer Kuyaş'ın

Berlin'de araştırma yapan sosyal bilimcilerimizle yaptığı bir konuşma esnasında Prof. Dr. Murat Çizakça, Arnold Toynbee'nin 'hiçbir ülke, Türkiye gibi Batılılaşmaya çalışmamıştır' sözünü aktarmış ve Uygarlık Sınavında adlı kitabına atıfta bulunarak Toynbee'nin, Avrupa'nın hiçbir zaman Türkiye'nin Batılılaşma çabalarını ciddiye almadığını, bu çabaları 'küçük gördüğünü' söylediğini belirtmiş. Prof. Çizakça'ya göre, Toynbee, şunları yazıyormuş: "Türkiye'yi küçük görmekte haklıyız. Çünkü bizi taklit edene niçin saygı duyalım? Ben ancak medeniyetime katkıda bulunabilecek olana saygı duyarım."

Toynbee'nin sözleri yeteri kadar açık. Avrupalı için Türkiye'nin XVIII, yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batılı olma çabaları, bir 'taklit'ten başka bir şey değildir! Toynbee'ye göre ise, taklidin bir değeri yoktur. Mukallidi küçük görüyor Batılı, adam yerine koymuyor! Adam yerine konulmadığımız, elhak, bundan daha veciz bir biçimde ifade edilemezdi.

Türkiye Batılı olamamıştır ve olması ihtimali de yoktur! Taklitle Batılı olunmaz. Ama ne olmuştur, bu taklit Türkiye'de oryantalist bir elitin, bir Bihruz Beyler takımının, rahmetli Cemil Meriç'in ifadesiyle bir 'cavalacoz taifesi'nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu taife, daha önce de yazdığım gibi, 'sömürge entelektüeli' misyonudur

(Edward Said, 'sömürge entelektüelleri' deyişini, kendilerini Avrupa kültürüyle tanımlayan ve sömürgeci ülkeyi 'anavatan' sayan aydınlar için kullanıyor.) Sömürge entelektüeli için 'medenileşmek, kendi ülkesini yaşanmaz, kendi halkını ise tahammül edilmez bulmak demektir...

Şimdi gelin de Cemil Meriç'i hatırlamayın, Üstad, Jurnal'inde şöyle demişti: "Türkiye'yi yaşanmaz bulanlar, Türkiye'yi yaşanmazlaştıranlardır."

Oksidantalizm Üzerine Notlar

Oksidantalizm: Önce tanımına bakalım. Tanım, Ahmet Mithat Efendi'den:

“Müsteşrik, Doğu irfanı ile uğraşan Avrupalı'ların kendilerine verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlı'ya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz son devir muharrirleri maarif-i garbiyeyi şarka ithale çalışan birer müstagrîbiz.”

'Müstagrîp' ya da 'Garbiyatçı' yahut daha iyisi 'oksidantalist'! Dogu'yu, bir Batılı olarak söylemleştiren anlamında 'müsteşrik'in, ya da 'Şarkiyatçı'nın yahut daha iyisi, 'oryantalist'in tam karşıtı: Batı'yı bir Doğu'lu olarak yeniden inşa edip söylemleştiren kişi!

Eğer yanılmıyorsam, Osmanlı-Türk edebî geleneğinde müsteşrik' ve 'müstagrîp' kavramlarına, bu tanımlarla atıfta bulunan ilk yazarımız, Ahmed Mithat Efendi'dir. Ahmed Mithat Efendi, Avrupa'da Bir Cevelan115 adlı kitabında Stockholm'deki Müsteşrikler Kongresi ile daha sonra Paris'teki Dünya Sergisi ve Avrupa'daki öteki seyahat izlenimlerini dile getirirken, kendisinden, yukarıda yaptığım alıntıda da görüldüğü gibi, 'müstagrîp' diye söz eder. Carter V.Findley, Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da116 başlıklı o

115 Ahmed Mithat Efendi, Avrupa'da Bir Cevelan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999. 116 Carter V.Findley, Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

yükte hafif ama bahada ağır kitabında, Ahmed Mithat Efendi'nin, 'müstagrîb' sözcüğünü, 'kendisinin şarkiyatçıların kongresine gönderilmesindeki ironiye işaret etmek için kullan[dığını]' öne sürer. Cemil Meriç ise, o kanıda değildir: Ahmed Mithat Efendi, 'Müsteşrikler kongresinde Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadetle haykır[mış] ve o milletlerarası kongreden Naci Efendi ile Zihni Efendi'ye iki altın nişan kazandırarak dön[müştür]'. Cemil Meriç, Kültürden İrfana'117 adlı kitabında Ahmed Mithat Efendi'nin 'Batının tanıtıcısı olduğu halde Doğulu kalan belki de tek müstagrîp' olduğu kanısındadır.

Gerçekten öyle mi? Ahmed Mithat Efendi, Meriç'in 'belki de'sindeki tereddüdü atlayarak söylersek, 'Doğu'lu kalan tek müstagrîp' midir? Gerçekten Osmanlı-Türk entelijansiyası, bugüne kadar. Batının her hastalığını ithale memur bir anonim şirket' gibi mi çalışmaktadır?

Türk entelijansiyasının toptan 'müstagrîp' ilan edilmesinde bir haksızlık var mıdır? Bu sorunun yanıtı 'müstagrîb'in. Batıyı nasıl okuduğuna bakılarak yanıtlanabilir:

Müstagrîb', ya Cemil Meriç'in Türk entelijansiyası için öne sürdüğü gibi, Batıyı edilgin, bir teslimiyetle temellük eden 'ithalatçılar' anlamında olumsuz; ya da örneğin, Çin'i i Xaoimei Chen'in Çin entelijansiyası için öne sürdüğü gibi, Batıya, onu kafasızca kopya edilmiş ücra bir karakolu' olarak temellük etmeyi reddederek yaklaşanlar anlamında olumlu okuyanlar!

Burada olumlu okuma konusu üzerinde durmak gerekiyor. Carter V. Findley, X. Chen'den yaptığı bir alıntıda Çin'de

117 Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, İstanbul.

(ve başka yerlerde) Oryantalizme 'Oksidantalizm[in] (...) eşlik ettiğini' ve 'bu söylem pratiği[nin], Şarkın kendi Batılı öteki'sini inşa ederek kendine mal etme sürecine ve kendi yaratıcılığıyla katılmasına yol aç[tığını]' bildirir. Bununla birlikte Findley, Chen'in 'Çin Oksidantalizminin 'çarpıcı derecede farklı siyasî amaçlara' hizmet eden iki ayrı biçime büründüğüne işaret ettiğini de belirtmeyi ihmal etmez: "Bunlardan birini savunanlar kendi

toplumları üzerinde hâkimiyet kurmak istediler. Diğerini savunanlar ise, toplumu 'ideolojik baskının yerli biçimlerinden siyasî kurtuluşa' çağırdılar."118

Batı'nın, Oryantalizm aracılığıyla 'tanımladığı ve kontrol ettiği kavramlar, tablolar ve kategorilerin içinde anlamlandırarak' bir tahakküm objesine dönüştürdüğü Doğu, Oksidantalizmi bu tahakkümden kurtulmak için kullanabilmiş midir? Bu soru Türkiye bağlamında sorulduğunda, ilk bakışta, anlaşılması o kadar da zor olmayan bir paradoksla karşı karşıya kalıyoruz. Genellikle, Findley'in Chattarjee'den alıntılarla dile getirdiği gibi, 'sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin önemli bir bileşeni olan Oksidantalizm', antiemperyalist bir kurtuluş savaşı vermiş olan Türkiye Cumhuriyetinde, Tanzimat'tan sonra inşa edilmeye başlanan Baha entelektüel tahakkümün dekonstrüksiyonunda niçin belirleyici bir işlev görmemiştir? Türk Modernleşmesi, niçin btr yanıyla Oryantalistleşmeye dönüşmüştür?

Belki de bu, Osmanlı'nın, örneğin Hindistan ya da Afrika gibi, tam anlamıyla bir sömürgeleştirilme sürecinden geçmemiş olmasıyla açıklanabilir. Oysa sömürgeleştirilmiş toplumlarda oryantalist tahakkümün, sömürge karşıtı

118 X.Chen'den aktaran Carter V. Findley,ag.e.

postkolonyal söylemleri bile belirleyici bir söylemsel buyurganlığı olduğunu biliyoruz. Partha Chatterjee, 'milliyetçi akımlar(ın), antikolonyalist niteliklerinden dolayı Avrupa'dan özgürleşmeyi arzulamasalar da Aydınlanmasonrası rasyonalist söylemin terim ve kavramlarını içselleştirdikleri için, bizzat reddettikleri moderniteden türeyen söylemler olarak onun içinde sıkışıp kalmakta' olduklarını, diğer bir deyişle, türemiş söylemler olarak ('milliyetçiliklerim), diredikleri kaynak olarak moderniteden özgürleşmeyi sağlayamadıklarını), dahası, milliyetçilik], Avrupa modernitesine özgü kültürel ve siyasî hastalıkların Batı-dışı coğrafyalarda yeniden üretilmesine vesile ol(duğunu)' bildirir. Cemil Meriç'in 'Batının her hastalığını ithale memur bir anonim şirket' gibi çalışan bir entelijansiya'dan söz ederken kastettiği de tastamam budur: Antiemperyalist ve antikolonyal savaşlar vererek siyasal özgürlüklerini kazanmış gibi görünen toplumlarda bile, milliyetçiliğin bir tür Oksidantalizme dönüşmesi!

Gene de, Chatterjee'nin belirttiği gibi, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin emperyalizme karşı açık bir mücadeleye girişmeden çok daha önce inşa ettiği, biri iç, öteki dış iki 'hükümler alanı ile öne çıkışını göz ardı etmemek ya da küçümsememek gerekiyor: Maddi alan ya da dış güçlerin müdahalesini reddeden alan ve manevî alan ya da 'modern ama Batılı olmayan bir ulusal kültür inşası' alanı...

Öyle görünüyor ki, antiemperyalist bir savaş vererek, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliği, dış güçlerin müdahalesini reddeden maddi alanda gerçekleştiren Türkiye Cumhuriyeti, manevî alanda modern ama Batılı olmayan bir ulusal kültür inşa edememiştir. Modern ama Batılı olmayan bir ulusal kültür inşa edilememiş olmasının ortaya çıkardığı durum, Cemil Meriç'in atıfta bulunduğu, 'Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket' gibi çalışan bir oryantalist entelijansiya üretmiştir.

Türk entelijansiyası, kısaca, kendi ülkesine bakarken oryantalist, Batı'ya bakarken oksidantalisttir: Niçin, bir türlü 'kendimiz' olamadığımızın kanıtı!..

Ahmet Mithat Efendi'nin rÜss-i İnkılab'ı, Avrupa

Birliği ve Modernleşme

Osmanlı'nın bu büyük entelektüelinin, Ahmed Midhat Efendi'nin Osmanlı Tarihi araştırmalarının bugünün Türk insanına söyleyeceği çok şey var...

Ahmet Mithat Efendi için önce Cemil Meriç'i dinleyelim Kültürden İrfana'da¹¹⁹. Doğulu Kalan Tek Müstagrip başlıklı yazısında, Efendi'yi şöyle anlatır Cemil Meriç: "Mithat Efendi, bir asrı dolduran düşüncedir. Osmanlıların Diderot'su, daha doğrusu Pierre Larousse'u. Lafızlara âşık şapşal bir entetijansiya içinde fikirlerin özüne inmeye çalışan dürüst ve şatafatsız bir yazar. Hepimizin o büyük yol göstericiden öğreneceğimiz çok şey var. (...) 'Hace-i Evvel'e sataşanlar onun sathiliğini dile dolarlar. Oysa Mithat Efendi ele aldığı bir düzine ilimde üniversite hocalarımıza diz çöktürecek kadar vukuf sahibidir. Tarih, coğrafya, felsefe, dinler tarihi ve bütün şubeleriyle şarkiyat hâlâ onun kâbına varacak bir kalem sahibi yetiştirememiştir."

Cemil Meriç, 'Midhat Efendi'yi okumalıyız,' diye sürdürüyor sözlerini, ama Felatun Bey ile Rakım Efendi veya Hasan Mellalt gibi hikâyelerini değil, Avrupa'da Bir Cevalan, Üss-i İnkılab, Niza-ı İlm ü Din gibi kitaplarını...

119 Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, İstanbul.

Cemil Meriç'in Felatun Bey ile Rakım Efendi gibi hikâyeleri ciddi bulmayışına katılmasam da (çünkü bu roman. Prof. Dr. Şerif Mardin'in deyişiyile, Felatun Bey tipi ile 'aşırı Batılılaşmanın ürettiği 'alafranga züppeler'in, Rakım Efendi tipi ile de hem geleneksel hem de modern olma'nın tarihöncesini verir bize), onun özellikle, Avrupa'da Bir Cevalan, Niza-ı İlm ve Din ve Üss-i İnkılab'ın okunması konusundaki önerisine kulak vermek gerektiğini düşünüyorum.

Üss-i İnkılab (İnkılâbın Temeli), Ahmet Mithat Efendi'nin, II. Abdülhamid'in buyruğuyla yazdığı Osmanlı Tarihi'nin adı. Cemil Meriç'in 'okumalıyız!' dediği kitaplardan biri bu: Üss-i İnkılâp (I.cilt,), Kırım Savaşı'ndan (1853), II. Abdülhamid'in cülusuna kadar olan dönemin tarihidir. Bununla birlikte Ahmet Mithat Efendi, kitaba yazdığı 'Birinci Önsöz'de Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna hâkim olan temel koyucu felsefeyi özetliyor ki, Efendi'nin bu konuda söyledikleri fevkalade önemlidir. Ona göre, Osmanlı ne bir İslam ne de bir Türk Devleti olarak kurulmuştur; 'Osmanlılık', Ahmet Mithat Efendi'ye göre, 'insan medeniyetinin herkesi gerçekten mutlu kılacak olan son ve yeni mülkî kardeşliğinden ibarettir.' Efendi, bu 'mülkî kardeşlik'i, 'bütün dünyayı bir siyasi kardeşlik altına almayı hedeflemek' biçiminde açıklıyor.

Prof. Dr. Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi başlıklı çalışmasında Ahmed Midhat Efendi'nin Üss-i İnkılab'ı 'Abdülhamid'in tavsiyesi üzerine biraz da Abdülaziz devrini tenkid maksadıyla kaleme aldığı(nı)' belirtir, ama bu dönemin niçin eleştiri konusu yapılmak gereği duyulduğundan söz etmez. Kuşkusuz, akla hemen II. Abdülhamid'in, amcası Abdülaziz'in saltanat dönemini 'devr i sabık' olarak kötülemek istiyor oldu değildir. Ahmed Midhat Efendi, Osmanlı'nın yıkımını hazırlayan dönüşümlerin, özellikle Abdülaziz döneminde göze batar ölçüde öne çıktığını vurgulamak; Avrupa ile Rusya'nın Osmanlı üzerindeki oyunlarını sergilemek niyeti taşıyor olabilir; ama asıl amacı, bana göre elbet, Tanzimat'la başlayan modernleşmenin ürettiği zihniyet yapısının arkaplanını göstermektir ve Üss-i İnkılab'ın, Türkiye ile Avrupa Birliği ilişkilerinin ve bu ilişkinin tarihöncesi üzerine söyleyeceği çok şey vardır.

Aslında, meselenin özü, XIX. yüzyılın ortalarında modernleşme veya Batılılaşma konusunda Osmanlı zihniyet yapısının bir dekonstrüksiyonun yapılmamış olmasıdır, Üss-i İnkılab'ın, bu dekonstrüksiyon için gerekli verileri, hem de fazlasıyla, sağladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Ahmed Mithat Efendinin, Üss-ı İnkılab'da naklettiği olayların arka planındaki o mahut medeniyet projesinin, Osmanlı yönetici sınıfı tarafından nasıl alımlandığının farkında olduğunu gösteren işaretler vardır.

Gerçekten de Ahmed Mithat Efendi, modernleşme projesinin, benim kavramsallaştırmamla söylersem, 'metonimik' bir biçimde alımlandığının farkında görünüyor; - 'metonimi', yani, parçanın, bütün yerine konulması! Ahmed Mithat Efendi, Abdülaziz döneminde, askerin kılık kıyafetini değiştirmekle başlayan askeri'islahat'ı, somut ve tikel bir proje olarak onaylasa da (Efendi, 'bir adamın elbisesini değiştirmenin o adamın düşüncelerinin de değişmesi için pek büyük bir etkisi vardır', diyordu), soyut ve tümel bir proje olarak modernleşme ya da Avrupalılaşmanın bu değişikliğe indirgenmesini onaylamadığı açıktır. Orhan Okay'ın da belirttiği gibi, Ahmet Mithat Efendi, bir başka yapıtında, Niza-ı İhm ü Din'de "Medeniyeti, mürüvveti giyinip kuşanmada aramamalıdır." diyecektir. Kısaca, bir medeniyetin somut imgeleri ile soyut kavramları arasındaki farkın idrakindedir Ahmed Mithat Efendi...

Fransızca konuşmak da, Tanzimat entelijensiyası için, modernleşmenin bir parçası değil, kendisidir. Tanzimatçılar için Fransızca bir dil değil, bir üstün idrak, bir farklı akilyürütme, kısaca Osmanlı'ya tepeden bakan bir medeniyet-tir. Cemil Meriç'ten öğreniyoruz: Mithat Paşa, Ahmed Cevdet Paşa'ya, 'senin aklın bu işlere ermez, çünkü Fransızca bilmezsin' dermiş. Bu önemli: Fransız dili, Mithat Paşa'ya göre, üstün bir idraki işaretler; - ancak o dili bilen biri, Batı medeniyetine ilişkin meseleleri anlayabilir çünkü! Bırakınız Mithat Paşa gibi Batı hayranlarını, Tanzimat'ın o büyük muhafazakâr paşası Ahmcd Cevdet Paşa'nın bile (evet onun bile!), kızı Fatma Aliye Hanım Fransızca öğrenip, üstelik bir de roman tercüme ettiğinde, ona karşı 'pederane bir şefkat yerine, bir nevi saygı' duymaya başladığını da, yine Cemil Meriç aktarıyor.

Buna karşılık Ahmed Mithat Efendi'nin, Fransızca konusunda bazı çekinceleri vardır. Tanzimat bürokrasisinin kayıtsız şartsız Batı hayranlığına karşı (bu hayranlık, görüldüğü gibi, Fransızcaya ilişkin olarak Ahmed Cevdet Paşa gibi bir muhafazakârda bile vardır!) Ahmed Mithat Efendi, Fransızca'yı bir üstün idrak, bir farklı akilyürütme ve toptan Osmanlı'ya tepeden bakan bir medeniyet olarak olumlayan Mithat Paşa'nın tam da karşıtında yer alır. Fransızca'yı bir dil olarak onaylar, ama onun, bir üstün idrak, bir farklı akilyürütme, kısaca Osmanlı'ya tepeden bakan bir medeniyet düzeyine çıkartılmasını olumsuzlar Ahmcd Mithat Efendi... Mithat Paşa, Batı Medeniyetini Fransızca ile bir tutmada ne kadar 'metonimik' bir zihniyet yapısı sergiliyorsa, Ahmed Mithat Efendi, bu indirgemenin ne kertede vahim bir entelektüel yanılığı içerdiğiminin ne kertede vahim bir entelektüel yanılığı içerdiğinin ayırdındadır. Üss-i İnkılab'da, Abdülaziz döneminde açılan Galatasaray Sultanisi ile ilgili eleştirileri de tam da bu noktadadır: Galatasaray Sultanisi, 'Osmanlı bir okul olmaktan ziyade bir Fransız okulu olmaya yakın(dır)' ona göre. Ahmed Mithat Efendi, bu okulda 'Osmanlı tarihine dair verilen derslerden birisinde öğretmenin Osmanlıları barbar olarak nitele[miş]' olmasına da dikkatimizi çeker. Bu niteleme, hiç kuşku yok, Osmanlı'yı aşağılayan bir idraki gösterir. Bu idrak, Tanzimat'tan bu yana, Ahmed Mithat Efendi ile başlayan birkaç istisna dışında, modernleşmenin niçin bir Oryantalizm olarak temellük edildiğini de açıklar.

Bugüne kadar sadece eski harflerle okunabilme imkânı bulunan Üss-İnkılab'ı, 'lahir

Galip Seratlı adında hamiyetli bir zat, sadeleştirerek Lâtin harfleri ne aktarıp yayımlamış.1”
Seratlı şöyle diyor: “Kuruluşundan itibaren Haçlı Seferlerinin ve Avrupa’nın Osmanlı Devleti’ne
karşı takip ettiği politikaların irdelenmesi sırasında yazarın (Ahmet Mithat Efendi’nin, H.Y.)
yaptığı saptamalar, Avrupa Birliği’ne girmeye çalıştığımız bu dönemde ders çıkarılabilecek öğeler
taşımaktadır.”

120 Ahmet Mithat Efendi, 11ss-ı İnkılab, haz. İahir Galip Seratlı, Selis Kitaplar,
İstanbul, 2004.

indeks

- A A, Adnan Adıvar 60 Abdullah Cevdet 52 Adam Smith 127,128, 130 Afet İnan 26
Ahmed Cevdet Paşa 233 Ahmet Güner Soyar 127 Ahmet Hamdi Tanpınar 49, 87 Ahmet Mithat
Efendi 225, 230,
231,234
Ahmet Şuayb 22 Ahmet Vefik Efendi 128 Aijaz Ahmad 219 Alaaddin Keykubat 83
Alasdair MacIntyre 73,74, 110 Alberta Moravia 47,49 Alexis de Tocqueville 106 Ali Suavi 130 Ali
Yaşar Sarıbay 43 Altan Gökalp 90, 92,93 Althusser 65, 185 Andre'w Davison 75 - 78 Anthony
Ciddens 44, 139 - 141,
178, 179
Apollon 48,49 Aristoteles 38, 40, 42, 74, 193
A.R. Luria 38,40 Arno Borst 195
Arnold Toynbee 224
Attila İlhan 153,154
Aziz Augustinus 162
B Benjamin Netanyahu 187 Berna Moran 23 Bertolt Brecht 157 Brabant'lı Siger
42,43 Bryan S. Turner 42,43,44,177,180,
183, 185, 187, 188
B, Shalcoviteh 188
C Camper 26 Cari Becker 14 Carter V. Findley 225,226,227 Cemil Meriç 165, 224,
226, 228,
229, 230, 231,233
Chattarjee 227 Chaucer 200 Chris Harman 25 Christlan Delacampagn 168 Claude
Levi-Strauss 97, 99, 100,
165, 173
Clifford Gflertz 123 Condorcet 75
Ç
Çağlar Keyder 85, 86 Çelik Gülersoy 199
O David Goddard 166 David Humo 14, 25, 37 David Mortey 161 David Urquhart
128-130 Daya Krişna 78 Demir özlü 105 Derya Sazak 60 Descartes 47, 48 Diderot 12, 13, 15, 25,
230 Dogan Ergun 211 Durkheim 69, 98
E Eedgar Morin 11-13,207-211 Edmond Jabes 173 Edward Said 98,161, 165, 189,
190,
213,211, 222, 224
Einstein 193 Eisenstadt 57 E.J.W, Gibb IV - 21, 61, 85, 110,
197, 200, 201
Erk A. Nordlinger 110 Erk Hobshawm 81-83, 93, 109,
143
Ernesl von Aster 42, 53 Evans-Pritchard 51
F Fakir Baykurt 152 Fatih Sultan Mehmed 57 Fatma Aliye Hanım 233 Feyerabond
49
François Bernier-24 François Jacob 49 Freud 11 Fukuyama 95, 96 Füsün Akatlı 47
G Gadamer 49, 73 Galileo 53, 209

Gazali 55 George Orwell 135,137 Gerard Delanty 72; 123,125,213
Giambattista Vico 48 Giarıfranco Poggi 113 Goethe 200 Gramsci 85, 107, 108, 111
G, Stauth 45,46 Gustave E. von Grunebaum 165,
166,218 - 220
H Halide Edip Adıvar 19, 21, 197,
198

Hasan Ali Yücel 145 Hasain Bülent Kahraman 153 Hasumi 18 Hayden VWhite 214

Hegel 41, 48, 73, 74, 85, 108, 185,
193

Helmut Kohl 221 Henri Pirenne 163 Henry Layard 128

Herodotos 162 Hindess 183 Hippolyte Taine: 22,23 Hirst 183

Hıfzı Veldet Velidedeoglu 29, 31 Hudson 78 Huricihan islamoglu 184, 157 Hüseyin

Çelik 130

1

II. Abdülhamid 82, 231 İlhan Selçuk 13,93 Immanuel Kant 11, 19, 24, 25, 51,
53, 174

Isaiah Berlin 14,224 İsmet İnönü 58, 145,146

İsrail 25

J

Jack Coody 38,39 Jan Kott 134 J.C. Carloni 22 Jean-C. Filloux 22 Jean-Paul Sartre
31,114 Jeffrey C. Isaac 75, 77 Jeremy Bentham 133, 137

J.F. Merquior 14, 133, 135 J.G. Frazer 55 J. G. Herder 26 J.J. Rousseau 15, 85, 127

Johann Georg Hamann 14 John Keats 105, 106 John Stuart Mill 115 Jomo Kenyatta 166

Jonathan Israel.-! 25 Jos Krassen 223 Jürgen Habermas 17,42, 101, 122

-125

K

Karl V 163

Keçerizade İzzet Molla 49 Kemal Tahir 152, 154 Kepler 53 Kevin Robins 161

Kınalızade 148 Kopernikus 53

L Laroui 218,219

Levy-Bruhl 52, 162, 163 Locke 19,24,25,85 Lord Palmerston 13ü Louis, XV, 132 Lucien

Goldmann 31,55

M Machiavelli 112 Mahmut Makal 154 Mahmut Mulman 99 Malingowski 164, 165

Martin Heidegger 193 Marx 85,89,109, 154,184,185, 191,
192

Massignon 194 Maurice Comford 50,51 Max Weber 35, 44, 45, 58, 85, 87,
101, 108, 109, 191,192,195

Mehmet Akif 23 Mehmet Kalpaklı 201 Mete Tunçay 60-62 Metin Heper 58

M. E-Yapp 162 Michel Foucault 14 - 18, 69, 71,
122, 132-135

Milton 200 Mithat Paşa 233

Montesquieu 112, 127 Murat Çizâkça 224 Mustafa Kemal Atatürk 27, 58, 87,
91, 92. 145

Mutlu Binark 163 Muzaffer Şerif Başoğlu 23, 166,
N Najaat Black 2)01 Namık Kemal 67, 70, «3, 84,
117,127

Nietzsche 45, 48, 49 Nilüfer Kuyaş 91,223 Nirad Chaudhuri 219 Niyzi Berkes «7 89

Nora Şeni 170 Norberto Bobbie 107

Nursia'lı Benedictus 196

O

Ockham'lı William 207

Orhan Kemal 152 154

Orhan Pamuk 181

Orhan Veli 80

Osman Gazi-

ö Ömer Lûtfî Barkan 183 Ömer Seyfettin 180, 181

P

Papa III. Paulus 168 Partha Chatterjee 228 Pasolini 47 PaulHazard 16 Perry

Anderson 183-185 Peter Wright 172

Pierre Larousse 230 Platon 45, 193 Poster 17 Protagoras 211

R Raddiffe-Brown 164 Ricardo 127, 128, 130 Richard Rorty 171, 172 Richard Sennet
211 Richard Wollheim 121 Ricoeur 73 Robert Bernasconi 19, 24, 25 Robespierere 12, 13, 15, 120

Roland Barthes 67 Ronald Robertson 140, 141 Roscelinus 207

S Sahri Ülgener 150, 191, 195, 196 Saint-Beuve 22 Samuel Huntington 186, 221,

222,

223

Sedef Koray 155,136 Selahattin Hilav 195 Selim Deringil 82, Ş3 Sencer Divitçioğlu
184 Shakespeare 134,137 Shayegan 88, 89 Shlomo Avineri 184,185 187 Sokrates 45, 48 Stephen
Toulmin 144,145 Stuart Hall 161 Sultan Abdülaziz 130, 231 - 234 Sıusan Brenner 123

ş Şerif Mardin 41, 51, 52, 57, 66, 70,

91 - 93,97, 104,108, 109,112,113, 127, 129, 130, 231

Şevket Akı ı: Kansu 27 Şinasi 52

T Tabir Calip Scratî 234 Talip Apaydın 152 Taner İrmir 83, 95, 96r 128, 129,
217

Terence Railer 81 ~fiLoSch;ilx?rt 75-77 Iodorov 161 Töraies 69, 101 Tugnıl Arlunkai
114 Tylio EJradı* 53

V

V.lery Ciscard D'Estaing 216

Victoria Holbrook 2!02

Voltaire 12, 13, 15, 25

Voü Aster 43, 51

W VValter G. Andrevffi 80, 199, 200,
201, 203

VWilfried Martens 221 Willam James 123 Vflitftıısloııı 49

X Kaoimei Chen 226, 227

Y Yahya Kemal 79

Vatub El Kindî 194 Yakup Kadri Karaosınanoğlu 170 Yaşar Kemal 152
Z Ziya Gökarp 111