

DOĞU'NUN DEVLETİ BATI'NIN CUMHURİYETİ

Mehmet Ali KILIÇBAY

Genişletilmiş
2. Baskı





Mehmet Ali Kılıçbay, 1945 yılında Ankara'da doğdu. Galatarasay Lisesi'ni ve AÜ SBF'yi bitirdi, iktisat doktorası yaptı. Gazi Üniversitesi'nde ders veriyor, çeviri yapıyor, kitap yazıyor, polemik yapıyor.

Kılıçbay'ın eserleri:

- *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı* (1982)
- *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti* (Gece Yayınları, 1992; İmge Kitabevi Yayınları, 2001)
- *Şehirler ve Kentler* (Gece Yayınları, 1993; İmge Kitabevi Yayınları, 2000)
- *Cumhuriyet ya da Birey Olmak* (İmge Kitabevi Yayınları, 1995, 2001)
- *Benim Polemiklerim* (İmge Kitabevi Yayınları, 1995)
- *Bu Dünyayı Yaşamak* (İmge Kitabevi Yayınları, 1995)
- *Felsefesiz Sanat Oyunsuz Tarih* (İmge Kitabevi Yayınları, 1996)
- *Uyruktan Vatandaşa Geçimden İktisada* (İmge Kitabevi Yayınları, 1996)
- *Siyasetsiz Siyaset* (İmge Kitabevi Yayınları, 1998)
- *Dinin Fiziki Demokrasinin Kimyası* (İmge Kitabevi Yayınları, 1999)
- *Efsaneler ve Gerçekler* (A. Y. Ocak, İ. Ortaylı, İ. Togan, S. Divitçioğlu, S. Faroqhi, T. Timur ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2000)
- *Ahşabın Öyküsü* (İmge Kitabevi Yayınları, 2000)

Mehmet Ali Kılıçbay
Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti
ISBN 975-533-322-3

© İmge Kitabevi Yayınları, 2001
Tüm hakları saklıdır.

Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Gece Yayınları, 1992
2. Baskı: Temmuz 2001

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Hasan Tahsin Benli

Kapak
T. Tolga Özçelik

Kapak Resmi
Fransız işi bir fildişi şah, XVIII. yy.
İsrail işi bir saponit, şah, XX. yy.

Düzeltili
Muna Cedden

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset (312) 418 70 93/94

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A
Kızılay
Tel: (312) 417 50 95/96
Faks: (312) 425 65 32

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80
Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10

İzmir
Mahmut Esat Bozkurt Cad.
No: 31/A
Alsancak
Tel-Faks: (232) 421 18 12

Mehmet Ali Kılıçbay



Doğu'nun Devleti
Batı'nın Cumhuriyeti

Genişletilmiş
2. Baskı



İçindekiler



İkinci Baskıya Önsöz	7
Önsöz	9

I. BÖLÜM DOĞU

Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti	15
Doğu Batı'nın Neresinde?.....	43
Uygarlığın Doğusunda ya da Batısında Durmak	49
Osmanlı Kimliği Sorununa Kişisel Bir Yaklaşım.....	53
Avrupa'da Türk İslam Etkilerine Dair Çeşitlemeler.....	81
Nizam-ı Alem'den Tanzimat'a	93
Osmanlının Son Demleri.....	111
Osmanlı'da Bir Amerikalı	119
Dr. Refik Nevzad'ın Bir Denemesi.....	129

Istanbul Müslüman Komitesi'nden

Çok Merhametli Majesteleri Kraliçe Victoria'nın

Başbakanı ve Dışişleri Bakanı Senyörleri

Salisbury Markisine Açık Mektup 133

II. BÖLÜM

BATI

Fransız Devrimi'ni Yeniden Anlamak	139
Fransız Devrimi veya Yurttaş Nasıl Doğdu?	163
Büyük Devrim'in Çehresi	167
Eski Rejim ve Devrim (Alexis de Tocqueville)	179
Dünyanın En Güzel Kızının Devrim Dansı ve Marseillaise (Jean Duché).....	203
Bin Yedi Yüz Seksen Dokuz (Georges Lefebvre).....	205
Sartre'ın Antropolojisi: Birey ve Toplum	215
Dünyanın En Büyük Sirki: Olimpiyatlar	225
Edebi Bir Tür Olarak Tarih	235

III. BÖLÜM

DOĞU VE BATI

Bir İtalyan İcadı: Rönesans ve Doğunun Olanaksız/Olanaklı Rönesansı.....	243
Bir Rönesans Filozofu Tommaso Campanella (Ernst Bloch)	257
Quattrocento Floransa'sında Yeni Bir Yaşama Sanatı (Fernand Braudel).....	273
Bir Rönesans Tüccarı: Jacques de Beaune (Lucien Febvre).....	279
Bu Çağın Mükemmelliği (Loys Le Roy)	285
Gergin Bekleyiş Mutlu Sona Erdi: Çocuğumuz Üniversiteyi Kazandı.....	293

İkinci Baskıya Önsöz



Doğu'ya ve Batı'ya dair olan bu kitabın ilk yayınlanışından bu yana sekiz yıl geçti. Bu süre içinde gerek dünyada, gerek Türkiye'de olaysal düzlemde çok şeyler değişti. Bu dünyanın "ulu"larından bazıları öldü, dünyaya hiçbir şey olmadı, yeni "ulu"lar geldi. Borsalar çöktü/yükseldi, servetler kazanıldı/kaybedildi. Nobeller verildi, yeni şampiyonlar için sokaklarda ateş edildi. Güzellik kraliçeleri mutluluktan ağladılar. Baş bağlama ile özgürlük arasında post-modern korelasyonlar kuruldu ve daha milyonlarca değişiklik oldu, ama makro-tarihsel düzlemdeki zemin kaymaları çok düşük ölçekte kaldı.

Zaten tarih yavaş ilerler. Olayların çılgınca çeşitliliği ve bireysel öykülerin kahredici sonluluğu tarihin hızlı olduğu yanılısamasını yaratsa da, değişme aslında son derece yavaş bir süreçtir, ancak geriye çekilip bakıldığında fark edilir, hem de çok geriye. .

Türkiye Doğu-Batı sorunsalını, bu kitabın ilk çıktığı tarihteki kadar yoğun yaşıyor. Değişen bir şey yok. Taraflar aynı bilinçsizliği aynı bilenmişlik içinde sürdürüyorlar. Devlet uğruna kurşun sıkanların ancak mafya üretebileceklerinin bilgisini üretmekte ayak direyen bu ülke, çözüm üretmekte de ayak diriyor.

Kaos sürüyor, tartışma ihtiyacı aynı, bu durumda bu kitabı bazı eklemelerle birlikte bir kez daha yayınlamanın herhalde yararı var.

Bu ülkenin ciddi şeyleri de tartışabileceği umudunu hâlâ taşıyorum.

Mehmet Ali Kılıçbay
Ocak 2001

Önsöz



Doğu ve Batı içerdikleri tüm anlamsal yüklerle birlikte, Türkiye'nin gündeminin sabit unsurları arasında yer almaktadır. Bu iki kavramsal bütünün ülkemiz tartışmalarında çok uzun zamandan beri adeta başı çekiyor olması, bu gibi konular üzerinde belirgin bir billurlaşmaya ulaşılmadığını göstermektedir. Açıkçası, çok tartışılan bu kavram ailelerini meydana getiren unsurların nitelikleri, kimlikleri, tarihleri ve en önemlisi içerikleri henüz boşlukta kalmaktadır. Bunun böyle olmasının birçok nedeni arasında bana en belirleyici görüneni nominalizmin Türkiye'deki egemenliğidir. İnsanlarımızın büyük bir çoğunluğu bir şeyin adına sahip olmanın onun aslına da sahip olmak için yeterli olduğunu düşünmekte, içerikleri ıskalamaktadır. Oysa her içerik tarih demektir ve içerikler ıskalandığında, tarih de kaçınılmaz olarak ıskalanmış olmaktadır. Belki garip bir şaka ama, dünyanın tarihe herhalde en meraklı top-

lumu, tarihi hemen hiç bilmemekte, taptığı şeyi son derece kaba bir şekilde küçümsemektedir.

Türkiye'nin bir kesimi kararlı bir şekilde Batı'dan yana tavır koymuştur; bir diğeri de kararlı bir şekilde Doğu'dan yana. Ancak ülkemizin yakın ve uzak geçmişinin ilginç bir sabitesi ve belirleyicisi olarak, her iki taraf da diğerinin tercihinin izafet çerçevesini tanımanın uzağındadır, zaten böyle bir gayret içinde de değildir. Kendi ideolojik çerçevesinin doğruları içinde karşı tarafa çoktan bir kimlik biçmiştir. Ama bundan daha garip ve şaşırtıcı olanı, insanların tercihlerini yönelttikleri çerçeveleri de yeterince tanımamalarıdır. Başka bir ifadeyle, uğruna meydan savaşları verilse de, ülkemizde ne Batı ne de Doğu yeterince, hatta minimum düzeyde tanınmaktadır.

Ben burada, çeşitli tarihlerde ve değişik düşünce ve okuma harmanları içinde yazılmış bazı makalelerimi bir araya toplarken, tabii ki bu kadar kapsamlı ve derin bir soruna, sorunlar demetine, sorunlar yumağına çözüm getireceğim iddiasından yola çıkmadım. Ama gene de bir amacım var, yoksa bu derlemeyi yayınlamanın herhangi bir gereği olmazdı. Ülkemizde Batı ve Doğu hakkında oluşturulan düşüncelerin büyük kitleleri itibariyle ne kadar dayanaksız ve basmakalıp, hatta efsanevi olduklarının bilgisinin üretilmesine katkıda bulunmak istedim. Herkes tarafından öyle kabul edildiği için doğruluk, hatta aşikârlık karesi taşıyan *a priori* bazı düşünceleri tartışma gündemine sokmak istedim. Türkiye'de birçok konu ne yazık ki postülalardan hareketle kanıtlamaya çalışılmaktadır. Postüla ve kanıtlama gayreti ise tartışmayı yok eden unsurların başında gelir. Ben tartışma olmasını isteyenlerdenim. Bu amaçla bu makalelerin içerdiği bazı konuları gündeme getiriyorum.

Örneğin Doğu düşüncesinin soy zinciri çıkartılırken, hemen hiç kimse Eski Yunan'ın bu oluşumdaki rolünü

görmemektedir. Hatta tersine, bu kültür küresinin Batı uygarlığının temel taşı olduğu *peşinen* ve araştırmaya gerek duymadan kabul edilmektedir. Oysa ben bunun tersini düşünüyorum ve Doğu uygarlığının Eski Yunan'ın nesebi sahih çocuğu olduğuna dair ciddi kanıtlar getirdiğine inanıyorum. Ve Batı uygarlığının da Antik uygarlıktan koptuğu için ayrı bir kültür küresi olarak ortaya çıkabileceğini savunuyorum. Başka bir ifadeyle, Doğu-Batı farklılığının Eski Yunan'a mensup olmayı sürdüren bir kültürel küre (Doğu) ile, buradan kopan ve kendine özgü bir kader oluşturabilen bir başka küre (Batı) arasındaki zıtlaşma olduğunu öne sürüyorum. Bunun yanı sıra, Doğu uygarlığını özetleyen Osmanlı'nın da Antik imparatorluk modeli içinde yer aldığına, yani özgün olduğuna, Batı'nın gecikmiş bir ardılı olduğuna dair düşüncelere katılmadığıma dair bazı düşüncelerimi de bu derlemede sergileme fırsatını buluyorum.

Batı'yı oluşturan temel bütünler konusunda da ülkemizde yeterli bir donanımına sahip olduğuna inanmıyorum. Bu makaleler, Batı'nın temelleri konusunda bir tartışmaya davet niteliğine de bürünmektedir. Keza, ne Doğu uygarlığının bütünü ne de onun en olgunlaşmış örneği olan Osmanlı konusunda da pek sağlam bir kavramsal çerçeveye sahip olduğuna söylemek ne yazık ki henüz mümkün gözüküyor. Bu alanda ya at gözlüğü takmış bir hamaset edebiyatı ya da ne pahasına olursa olsun red arasında gidip gelen düşüncelerimiz, bazı istisnalar dışında ayağı yere basın tutumlar içinde olmamıştır. Bu konuda da tartışmaya davet niteliğindeki bazı yazılarımı sunuyorum.

Nihayet, belki de türünün ilk örneği olarak, çevirdiğim bazı makaleleri de bu derlemenin içine aldım. Bunu böyle yaparken, bazı Batılı yazarların muhtemel tartışmalara boyut getirebileceklerini düşündüm. Bu uygulamanın türünün ilk örneği olduğu konusundaki kanımı ileri sürerken, bunun bağlantısının ülkemizdeki "bilimsel yazı" tek-

niğiyle ilgili olduğunu bildirmek isterim. Üniversitelerin birer bilim kurumu olmaktan hızla uzaklaştıkları son dönem esnasında, “bilimsel yazı” tekniği ile yazarı belirtilmeyen çevirinin birbirlerine ayrılmaz bir şekilde karıştıkları bir ortamda, benim bu uygulamam gerçekten türünün ilk örneği olmaktadır. Çünkü ben çevirilerini sunduğum yazarların adlarını da veriyorum. Ve daha da ilginç, bunların çeviri olduklarını da belirtiyorum.

Türkiye, tarihinin belirleyici kavşaklarından birinde bulunuyor, bundan hiç kimsenin kuşkusu yok. Tarih özellikle böylesine anlarda hemen koşulması gereken bir laboratuardır. Ama hangi tarih? Resmi tarih ve onun yansıması olan ders kitaplarının “komplo teorileri”yle dolu “öğreti”si mi, bizim tarihimizi her ne pahasına olursa olsun “egemen tarih”le paralel kılmaya uğraşan “öğreti” mi, yoksa tarihimizin “biricikliği”ni savunan efsane tarih mi? Okuyucuya bu üç türden başkasını sunamamanın üzüntüsünü taşıyor olmakla birlikte, bugün düşünce hayatımızda yalnızca bunların yer almalarının tartışmanın ve “tarihsel araştırma”nın ne denli öncelikli ve zorunlu ödevler haline geldiğinin de bu vesileyle vurgulandığını bildirmek isterim. Tartışmak zorundayız; doğruları bulmaktan veya teyid etmekten çok, yanlışları elemek için.

Bu kitabın bu tartışmalar içinde, küçük de olsa, bir katkısının olacağı inancını taşıyorum. İnsanı, ülkemizin bu konağında ayakta tutan duygu, yarının daha güzel olabileceği olasılığı.

Mehmet Ali Kılıçbay
Haziran 1992

I. BÖLÜM

DOĞU

Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti



Kavramların içeriklerinin tam doldurulmaması, bunların işaret ettikleri gerçekliklerin insanlar tarafından, olduklarından farklı algılanmasına yol açmaktadır. Özellikle bizim gibi, başka kültürlerden çok sayıda kavram ithal eden ülkelerde, bu gibi aktarmalar sonucu oluşan kelimelerin içerik çözümlenmeleri yeterli boyutlarda yapılmamaktadır. Bir kere kavram aktarılırken çoğu zaman çeviri hataları yapılmakta, bunun yanı sıra, kelimeyi kullanmaya başlayan insanlar onu kendi kültürel çevre ve donanımlarının terimleri içine yerleştirmekte ve büyük bir olasılıkla, köken kültürdekinden daha farklı bir anlamla donatmaktadır. Şu anda bizi ilgilendiren aktarma terim azgelişmişlik kavramı olmaktadır. Fransızcada *sous-développement*, İngilizcede *underdevelopment* olan bu kavram, azgelişmişlikten çok, gelişmişliğin altında kalmayı ifade etmektedir. Türk-

çeye aktarılırken sanki bir nicelik, her boyutunu ölçmenin mümkün olduğu bir somutluk söz konusuymuş gibi “az” önekiyle donatılan bu kelime tam bir anlam sapması meydana getirmektedir. Bu saptamalardan en önemlisi gelişmenin (ben değişme demeyi tercih ederim) algılanmasına dair olanıdır. İnsanlarımızın hemen hepsi, ama özellikle iktisat ve siyaset bilimi okumuş olanlar ve okuyanlar tek bir gelişme türü olduğuna, Batı'nın bu süreçte başı çektiğine, daha önde (ileride) olduğuna Türkiye ile genel olarak Doğu'nun da sonuçta geri kalmakla beraber, aynı yolu kat edeceklerine inanmışlardır. Hal böyle olunca geçmişin anlaşılması da sakatlanmakta ve Türkiye tarihi ile Batı tarihi arasındaki farklar temel farklar olarak değil de, mesafe farkları olarak algılanmaktadır.

KARŞILAŞTIRMALI TARİH

Tarihsel sürecin tekilliği algılaması 20. yüzyılın başından beri birçok tarihçiyi konuyu sorgulamaya itmiştir. Bu tezin test edilmesi için başvurulmuş en sağlıklı yöntem karşılaştırmalı tarihtir. Özellikle Marc Bloch ve *Annales* okulunun gayretleriyle boyut kazanan bu yöntem, eşzamanlı süreçlerin paralel olup olmadıklarını (biri daha geride olsa bile paralelliğin gene de bozulmayacağı önkabulüyle birlikte) araştırmaya dayanmaktadır.

Türkiye siyasal hayata ilişkin birçok kavram ve kurumunu Batı'dan ithal etmiştir. Bu durumda, inceleme alanımızı da oluşturan bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Türkiye geriden gelse bile, bu kurumları neden, gecikmeli de olsa kendi üretememiştir? Bu kurumlar aktarıldıktan sonra, özgün içeriklerinden kayıplara uğramışlar mıdır? Eğer uğradıysa kırılma ve farklılaşma noktaları nerede ve nasıl meydana gelmiştir? Bu soruları cevaplandırabilmek için bazı siyasal ve toplumsal kurumların Batı'daki oluşum ve

gelişmeleri ile varsa Türkiye'deki benzerlerini karşılaştırmak gerekmektedir.

Demokrasinin, katılımcılığın, özgürlüğün ve birey haklarının bugün Batı sisteminin temellerini oluşturduğu bir gerçektir. Bu noktaya nasıl gelinmiştir? Konuyu incelemeye Batı sosyoekonomik formasyonlarının niteliğini ortaya koymakla başlamak uygun olacaktır. Doğu toplumlarıyla kıyaslamada en sık başvurulan tipik Batı toplumsal formasyonu feodalitedir. Feodalitenin bizimki gibi ülkelerde algılanması çeşitli boyutlarda olmaktadır. Bir kere, feodalite öncelikle ekonomik yönü itibariyle vurgulanmakta, siyasal ve toplumsal boyutu göz ardı edilmektedir. İkincisi, kimse Batı'yı tam anlamıyla kavrama sıkıntısına girmediği halde, bazı çok kaba ve genel benzerliklerden hareketle, bizim geçmişimizin de feodal olduğu rahatlıkla söylenebilmektedir. Ama çok temel bir mantık kuralı unutulmaktadır; nedenler aynıysa sonuçların da aynı olması gerekir. O halde Batı feodalitesinin ürettiği toplumsal-siyasal örgütlenme ile Doğu ve ilginç açılarından özellikle Osmanlı sisteminin (eğer feodalse) ürettiği toplumsal-siyasal örgütlenme, hiç değilse benzer olmalıdır. Ben tamamen tersine, bu iki toplumsal formasyonun arasında benzerlik değil de, zıtlık olduğunu göstermeye çalışacağım. Batı-Doğu tartışmalarında ihmal edilen, ama kapitalizmin oluşma süreci içinde çok önemli bir yeri olan lonca örgütlenmesini örnek olay olarak alıyorum.

LONCA ÖRGÜTLENMESİ

Tüm Akdeniz dünyası, erken tarihlerden itibaren endüstri ve ticaret alanında mesleki örgütlenmelere tanık olmuştur. Roma'da *collegium* (çoğ. *collegia*) adını alan bu örgütler, esas olarak dinsel yardımlaşma kuruluşları olarak iş görmüşlerdir. Ancak Roma siyasal sisteminin imparatorluk

haline dönüştüğü Augustus çağından itibaren bu kuruluşlar, yalnızca belirli alanlarda olmak üzere ve devlet denetimi ve izniyle varlıklarını sürdürebilir hale gelmişlerdir. Roma'nın özellikle MS 2. yüzyıldan itibaren olmak üzere içine girdiği ve yıkılıncaya kadar kurtulamadığı ekonomik ve siyasal bunalım döneminde bu kuruluşlar tamamen merkezi devletin istekleri doğrultusunda düzenlenmişlerdir. Örnek olarak söylemek gerekirse, *collegium* üyeliği zorunlu ve irsi hale getirilmiş, devlet ihtiyaçları için bedelsiz ürün ve hizmet sunma mükellefiyetleri getirilmiş, fiyatlar (hammadde ve mamul) devlet tarafından belirlenmiş, *collegium*'un faaliyet alanı tam devlet denetimine girmiştir.

Batı Roma'nın 476'da siyaseten ortadan kalkıp, yerine barbar krallıkların kurulması sırasında hem feodalite bir üretim tarzı olarak mesafe kazanmaya başlamış, hem de ortaçağ Avrupasının kendine özgü renklerinden birini oluşturacak olan yeni tipten mesleki örgütler(*guild*) feodaliteye bir alternatif oluşturmanın yanı sıra, barbar kandaşlığının çözülmesi esnasında, kan bağından toplumsal bağa geçişin önemli odaklarından birini oluşturmuşlardır. Feodaliteyi belirleyen temel özelliklerden bir tanesi kişisel tabiyet ilişkileridir. Bu noktanın önemini kavramadan, Doğu-Batı farklılığının bilgisine ulaşmak mümkün olmayacaktır. Bu kişisel tabiyet ilişkisi senyör-vassal düzeyinde özgürlerarası ve senyör-serf düzeyinde özgür-özgür olmayan bağlantısı olarak ortaya çıkmakta ve her durumda kişisel bir yemin ve bir sözleşme ile vücut bulmaktadır. Daha açık olmak gerekirse, feodal bağ sözleşmeye dayalı ve tamamen kişiseldir. Oysa, ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, Doğu'da böylesine sözleşmeye dayalı ve kişisel bağlar söz konusu olmayıp, herkesin hükümdara tabi olması söz konusudur. İşte feodalitenin oluşum döneminde, artık Roma *collegium*larından iyice farklılaşan *guild*lerin üyeleri de yemin ederek, sözleşme ile bağlanmak-

tadırlar, ama ilerideki gelişmeleri etkileyecek çok önemli bir fark olarak, bu yemin tek bir öndere veya bir senyöre karşı değil de, üyelerin birbirlerine karşı giriştikleri bir taahhüt olmaktadır. Bu bağ kardeşlik adını almakta ve örgütler *confratriae* olarak adlandırılmaktadır, üyeler artık bir *amicitia* meydana getiren kardeşlerdir (*confratres*). İkinci çok önemli nokta da, *guild* üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların bizatihi örgüt içinde, bir cins yargı hakkıyla çözüme ulaştırılmasıdır. Bu nokta gerçekten çok önemlidir, çünkü feodal örgütlenmede yargı hakkı, tamamen yemin edilen kişiye, yani senyöre aittir. Öte yandan Doğu'da, örneğin Osmanlı sisteminde esnaf kuruluşları üyelerinin yargılanması, merkez tarafından atanan ve loncalarla herhangi bir bağlantıları olmayan kadırlara ait bir görevdir. Feodalitenin oluşumu aşamasında, özellikle 9. yüzyıla kadar, Batı'da merkezi denilebilecek bir devlet var olmuştur. Bu devlet *guild*lerin yukarıda andığım alternatif konumlarından ve yargı hakkını kullanmalarından rahatsızlık duyarak, onları fesat çıkartmakla (*coniuratio*) suçlayıp dağıtmak istemiştir. Ancak, 9. yüzyılda merkezi devletin tam anlamıyla yok olması ve feodal siyasal atomizasyon ortamının kemikleşmesi, *guild*lerin yurttaş haklarının temellerini yaratabilecekleri bir ortamın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

11. yüzyıldan itibaren, meslek kuruluşları ikili bir değişimin içine girmişlerdir. Bir yandan ekonomik alandaki etkinlikleri artarken, diğer yandan da laikleşmeye başlamışlardır. Bu iki nokta da Osmanlı esnaf örgütlerinin çizdiği doğrultudan büyük farklılıklar anlamına gelmektedir. Batı meslek örgütleri, hammadde ve mamul fiyatlarını belirleyip ekonomik bir ajan haline gelirken, Osmanlı esnafı hiçbir zaman fiyat belirleyememiştir. Bir kere hammadde merkez örgütü tarafından sağlanıp esnafa belli tayınlar içinde ve kendi belirlediği fiyattan dağıtmakta,

mamul fiyatları da narh kurumu aracılığıyla merkez tarafından belirlenmektedir. Öte yandan, ekonmik kürenin Batı meslek örgütlerinde öne çıkmasıyla yaşanmaya başlayan laikleşmeye, Osmanlı esnaf örgütlerinde hiçbir zaman taniik olunmamış, bunlar çeşitli tarikatlara mensubiyetleri ve vakıf dükkânları kiralamaları doğrultusunda, tamamen dinsel kürenin içinde kalmışlar, Roma *collegium*larının ötesine geçememişlerdir. Bu gibi farklılıkların ihmal edilmesi ve her iki tarafta da zanaat ve ticaret örgütlerinin varlığının ön plana çıkartılması halinde, Hobsbawm gibi yanlışlığa düşerek, *guild*lerin endüstri öncesi tüm toplumlar da ortak bir nokta olduğunu ileri sürmek mümkündür. Oysa konuya, bu mesleki örgütlerin kendiliğinden mi (Batı), merkezden yönetimli mi (Doğu) olduğu açısından yaklaşmak gerekmektedir. Bu açıyı araştırma nesnesi olarak benimseyince ortaya ilginç farklılıklar çıkmaktadır. Bir kere Batı *guild*leri, özellikle 13. yüzyıldan itibaren olmak üzere, ekonomik olanı toplumsal olanın önüne geçirmişlerdir. Osmanlı sisteminde ise ekonomik sorun hiçbir zaman, esnaf örgütlenmelerinin uğraş alanı içinde yer almamıştır. Bunun yanı sıra, Batı'da ekonomik olanın toplumsal olanın önüne geçmesi; sosyal boyutun küçülmesi olarak yorumlanmamalı, tersine ekonomik boyutun hızla büyümesi olarak kabul edilmelidir. 13. yüzyılın sonundan itibaren feodal ekonominin bunalıma girmesi ile kapitalist tarzın yavaş bir süreç içinde yeşermeye başlaması meslek örgütlerini yeni tarzın ilerlemesine karşı tedbir almaya yöneltmiştir. Osmanlı sisteminde ise, kapitalizmin bir tarz olarak belirmesi ogusu yaşanmadığından, esnaf örgütleri-kapitalizm zıtlaşması diye bir şey görülmemiş ve zaten merkezin her şeye egemen olma tavrında da bir değişme olmadığından, esnaf arasında ekonomik endişeler belirginleşmemiştir. Batı'da ekonomik olan ön plana çıkarken, toplumsal olan da nisbi bir gelişme kaydetmiştir. Burada

vurgulanması gereken nokta, Batı meslek örgütleri açısından artık siyasal ve toplumsalın atbaşı gitmeye başlamalarıdır. İşte bu anlamı içinde, mesleki örgütlerin toplumsal yanı kentsel bağımsızlık ve özgürlük ilkeleri içinde ifade edilmektedir. Tartışmanın bu aşamasında, Türkiye'de çok iyi anlaşılamayan bir noktanın açık hale getirilmesi gerekmektedir.

Kapitalizm çoğu zaman sanıldığıının aksine, kentlerden değil de, kırlardan yola çıkmıştır. Kapitalizmin özünü oluşturan belirsiz bir pazar ve tüketici kitlesi için üretim yapılması, yani arz cephesinin önceliği, sipariş üzerine üretim yapan lonca sistemiyle, yani talep cephesinin önceliğiyle zıtlasmaktadır. Ama kentler loncaların (*guild*) denetiminde olduğu için, müteşebbis kapitalist tüccar, kapitalist sistemin ortaya çıkışında son derece önemli bir role sahip olan *putting-out* (dışa iş verme) sistemini kırsal dünyada uygulamış ve kapitalizm bu sistemin yerleşmesiyle zafer kazanmış, sonradan kentleri ve kentsel üretimleri de ele geçirmiştir. Demek ki loncalar özellikle 13.-16. yüzyıllar arasında kentlere egemendirler ve kapitalizme karşıdır. Loncalardan kapitalizme karşı olmalarının önemli bir yansıması, müteşebbis kapitalist tüccarların egemenliğine girmektense, küçük ama özerk işletme yapılarını sürdürmekteki ısrarlarında ortaya çıkmaktadır. Bu tavrın sonucu olarak, loncalar kentlere, işletme sahibi ustalar da loncalara egemen olma durumlarını sürdürmüşlerdir. Rekabeti ve kapitalist tipten genişlemeyi reddeden bu ekonomik ve toplumsal konum, işletme sayısındaki artışları kıskançlıkla denetlemektedir. Bunun sonucu olarak, usta mertebesine yükselerek kendi işletmelerini kurma olanakları daha da kısıtlı hale gelen kalfalar, 14. yüzyılın başlarından itibaren, ustalara karşı olmak üzere, kendi örgütlerini oluşturmaya başlamışlardır. *Compagnonnage* adını alan bu kalfa veya gündelikçi işçi örgütleri aynen loncalar gibi örgütlenme-

nin yanı sıra, tamamen Batı'ya özgü kurumlardır. Osmanlı tarihinde kalfa, çırak veya işçi örgütlerine rastlamak mümkün değildir. Kuruluş amaçları itibariyle toplumsal dayanışmaya yönelik olan bu kalfa örgütleri, bir süre sonra sınıfsal bir zıtlaşmanın somut göstergeleri haline gelmişlerdir. Loncalar işçi çalıştıran sermaye sahibi ustaların örgütleri olarak belirginleşirlerken, kalfa örgütleri emeklerinden başka bir şeyleri olmayanların dayanışma odakları olarak renk kazanmaya başlamışlardır. Bu netleşme siyasal mücadelelere de yansımış, özellikle İtalya'da olmak üzere, 15. yüzyılın sonundan itibaren, bu gibi örgütler refahın daha adil dağıtımını konusundaki kentsel ayaklanmalarda hep başı çeker olmuşlardır.

REAYA-ÖZGÜR İNSAN

Loncaların feodalite ile zıtlığına dair belirtilmesi gereken başka bir nokta da, *guld* üyeliği ile serf statüsünün bağdaşmazlığıdır. Yani ünlü Alman atasözünde olduğu gibi "Kent havası, burada bir yıl bir gün yaşandıktan sonra, insanı özgür kılar." Feodaletide doğrudan üreticinin belirleyici statüsü serfliklidir, yani daha açık bir ifadeyle, senyöre doğrudan bağımlı bir doğrudan üretici söz konusudur. Serfin kente kaçarak bir loncaya girmesi ve bu durumunu bir yıldan daha uzun sürdürebilmesi, onun serflikten (kişisel bağımlılıktan) kurtulması için yeterli olmaktadır. Oysa, Osmanlı sisteminde askeriye ve ilmiye tabakalarına mensup olmayanların tümü, ister kırdan, ister kentte yaşasınlar, reaya sayılmaktadır. Yani kırdan çıkmak, Osmanlı toplumunda insanları özgürleştirmemektedir, çünkü raiyet olma, yani padişahın sürüsüne mensup olma statüsünden kurtulmak, istisnalar dışında olanaksızdır. Batı ile Doğu oluşumları arasında ayrılan yollardan birini daha gözler önüne seren bu farklılık, özgürlük vakiasının kavranmasına ilişkin

benzemezliklerden kaynaklanmaktadır. Batı'da var olan soylu kavramı Osmanlı sistemi içinde hiçbir zaman ortaya çıkmamıştır. Oysa, soylu çağrıştırdığı tüm anlamların yanı sıra, esas olarak özgür insanı ifade eden bir terimdir. Batı kavrayışları içinde özgür insan, toplumdaki konumunu ve mal varlığını devlet içindeki yerine borçlu olmayan kimse demektir; hatta tersine Eski Yunan, Roma ve ortaçağ dönemleri boyunca, insanların özgürlükleri, yani güçlerinin ve statülerinin kaynağının devlet dışında olması, onların devlet örgütü içindeki konumlarını da belirlemiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Batı'da servet ve kimliğini devlete borçlu olan memurlar genellikle köle veya serfler olurlarken, aynı nitelikleri kendi olanak ve oluşumlarıyla, devlet gücüne dayanmadan elde etmiş olan soylular (özgürler) zaman zaman devlete hizmet etmeye karar verdiklerinde, bunu memur olarak değil de, lütuf olarak yapmışlardır. Kısaca vurgulamak gerekirse, Batı uygarlığında soylu; köle veya serfin zıddında yer alan özgür kişinin prototipidir. İşte insanların Batılı anlamda özgür olmaları demek, soylulara ait ayrıcalıkları paylaşır hale gelmeleri olduğu kadar, varoluşlarını devlet dışında da oluşturmaları demektir. Batı toplumu da diğer tüm toplumlar gibi siyasal bir toplumdur, ama bu toplum belli bir insan kavrayışına, toplum içinde insan kavrayışına, Aristoteles'in kavramlaştırdığı *zoon politikon* anlayışına sahip olmasıyla diğer toplumlardan ayrılmaktadır. Batı toplumları, siyasal toplumun örgütlenmesini esas sorun haline getirirken, Doğu toplumları insanın evren içindeki konumunu sabit ve değişmez terimlerle ifade etmeye yönelmişlerdir.

Bu tavırların sonucu olarak, Batı soylu/özgür adam karakterinde nitelenen siyasal toplumun genişlemesi şansına sahip olurken, Doğu böylesine bir sürecin olabileceğini hayal dahi edememiştir. Çünkü, Osmanlı örneğinden hareketle söylersek, Doğu'da özgür insan yoktur, dolayısıyla si-

yasal toplum da son derece dardır. Osmanlı'da özgür insan yoktur, çünkü zilullah (Tanrı'nın gölgesi) olan padişah, reayanın (tüm üretici sınıflar) sahibidir. Öte yandan, merkez ve taşra bürokrasisi padişahın kölelerinden (kapıkulu) oluşmaktadır. Merkez ordusu da kapıkulunun bir parçasıdır, tımarlı sipahiler tarafından oluşturulan taşra ordusu ise, Batı feodal ordularının tersine soylu toprak sahiplerinden değil de, çoğunluğu itibariyle, taşraya gönderilen kapıkullarından oluşmaktadır. Merkez ordusu da kapıkulunun bir parçasıdır, tımarlı sipahiler tarafından oluşturulan taşra ordusu ise, Batı feodal ordularının tersine soylu toprak sahiplerinden değil de, çoğunluğu itibariyle, taşraya gönderilen kapıkullarından oluşmaktadır. Bu durumda, özgür olmayanların veya özgürlüklerini kazananların başvuracakları bir özgürlük küresi bulunmadığı için, siyasal toplum dar, cılız olarak kalmaktadır. Yani taleplerin yöneleceği bir alan oluşturamamaktadır. Oysa, Batı toplumunda özgürlük mücadelesi siyasal toplumun genişletilmesi mücadelesi olmuş ve demokrasi teori ve pratiği bu mücadelelerden kaynaklanmıştır.

MESLEK ÖRGÜTÜ ÜYELİĞİ

Batı ile Doğu arasındaki farklardan biri de mesleki örgüt üyeliğinin toplum tarafından kavranışına ilişkindir. Batı *guild*lerine üyelik isteğe tabidir ve zorunlu değildir. Oysa, Roma *collegium*ları ile Osmanlı esnaf kuruluşlarına üyelik zorunludur. Yani hayatını zanaat ve ticaretle kazananlar, Osmanlı toplumunda zorunlu olarak esnaf kuruluşlarına üye olmaktadır. Öte yandan, Batı'da bu örgütlere serbestçe girilebildiği gibi, serbestçe de çıkılabilmektedir. Ama, devletin ekonomi üzerindeki mutlak egemenliğinin araçları haline getirilmiş olan 3. yüzyıl sonrasındaki Roma *collegium*ları ile Osmanlı esnaf örgütlerinden ancak ölüm

halinde çıkılabilirdi. Bunun yanı sıra, Batı ortaçağının *ordo* (tabaka) kavrayışı içinde, toplumun üçüncü tabakasında yer alan zanaat ve ticaret erbabı, şövalyeliğe rahiplik erdemlerinin karşısına bir üretim erdemi çıkartmayı becerebilmişlerdir. Üretken insanın yaptığı işin kozmik bir anlamı bulunmaktadır, çünkü *homo artifex* Tanrı'nın eserinin benzerini üretmektedir. Böylece zanaatkâr sivil yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olduğunu kanıtlamış ve bundan duyduğu iftiharını belirtmiştir. Buna karşılık, Osmanlı toplumunda ehl-i hırfet adını da taşıyan zanaatkâr ve tüccar statüsü, Türkçenin en aşağılayıcı kelimelerinden bir olan "herif" in türemesine yol açacak kadar kötü görülmüştür. Bundan daha ilginç, esnafın bu izlenimi silecek ve kendi statüsünün apolojisini yapacak bir tavra girmemesidir. Bu tavrın temel nedeni, ayrı bir incelemede tartışılmayı hak edecek genişlikte olan, toplumsal tabakalaşmanın değerler sistemi içindeki yeriyle ilgilidir. Osmanlı insanı kendi başına bir varlık olmaktansa, devletin anonim varlığı içinde bir yer edinmeyi tercih etmiştir. Böylece Osmanlı toplumunda devletlû askeri sınıfa mensubiyet, birey olarak kişilik kanıtlanmasının yerine, tabaka olarak belli olanaklara otomatikman kavuşma kolaylığının ve rahatlığının güvencesi olmaktadır; bu durumda bizzat esnaf da kendini askeriyeeye nazaran hep önemsiz görmekten vazgeçmeyecektir.

Bir fikri oluşturma süreci esnasında zaman zaman parantez açma ihtiyacı doğmaktadır. Bu parantezler, toplumsal vakianın algılanışının çok farklı perspektiflerden mümkün olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumsal bir yaşamışlık, gözlemcinin durduğu yere göre farklı görünümlere bürünebilmektedir. Bu açıdan ben bu noktada, ortaçağ kavramına ilişkin bir parantez açmak durumundayım. Tarihsel süreci dönemlere ayırırken kullanılan kıstasların tümü itibaridir ve genellikle de Batı merkezlidir. Ortaçağ, Rönesans düşünürlerinin kendi dönemleriyle antikite ara-

sında bir ara dönem (*medio evo*) olduğu varsayımına dayalıdır. Bu açıdan ortaçağ kavramını tüm dünya tarihi için geçerli saymak bazı yanlışlara yol açacaktır. Bir kere Yunan-Roma antik uygarlığı tamamen Batı'ya özgüdür, ikincisi Rönesans da çok özgün bir Batı olayıdır. Bu iki dönemi birbirine bağlayan (veya meşrebe göre, birbirinde ayıran) ortaçağ da tipik Batı renkleri ağır basan bir dönemdir. Böylece kronolojik çakışmalar, dönemlerin de çakışması demek değildir. Doğu'nun eğer bir ortaçağı olduysa, bu Batı'ninkinden hem zamansal hem de niteliksel olarak çok farklıdır. Gene parantez içinde kalarak, bir diğer kolektif yanlış noktası da, ortaçağın "karanlık" olduğu düşüncesidir. Ayrıntılarına girmenin büyük ölçekte mekân tüketici olacağı bu konuyu zikretmekle yetinerek, antikitenin meslek örgütlerine bakışıyla, ortaçağın aynı kurumlar karşısındaki tavrını örnek olarak kıyaslamak istiyorum. Roma hukukunun derlemesi olan *Digesta*'ya göre, zanaatkârlar ancak imparator veya senatonun izniyle *collegium* kurabilirlerdi (bazı meslek kolları ise bu izne bile tabi değillerdi, çünkü onlar bizzat *digesta* tarafından sayılarak, kanunla kurulmuşlardı). Oysa, 12. yüzyılın sonundan itibaren hukuk metinlerinde açıkça belirtildiği üzere, her birlik (*congregatio*) kendi adaletini ve hukukunu (*justicia*) sağlamak üzere var olabilirdi. 13. yüzyılın sonlarında Kili-se bile bu görüşe gelmişti. Papa IV. Innocentius tarafından yayınlanan kararnamelerde, üç üyenin bir araya gelmesiyle örgütün otomatik bir meşruluk kazanacağını bildirilmiştir. Bu meşruluk topluluğun kendi adaletini (*justicia*, yani haklar) sağlama hakkına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, lonca kuralları bizzat lonca üyeleri tarafından konulmaktadır. Kamusal otoritelerin bu kuralları gözden geçirme hakları olduğunu ileri sürmelerine karşılık, hukukçular bu kuralların ortaklaşa hukuka aykırı olmamaları halinde, otomatik geçerliğe sahip olduklarını savunmuşlardır ve so-

nunda onların dedikleri yerleşik uygulama haline gelmiştir. Oysa Osmanlı sisteminde esnaf örgütlerinin tabi olacakları kurallar tamamen merkez tarafından belirlenen ihtisap kanunları ve esnafa ilişkin diğer kanunlar çerçevesinde düzenlenmiştir. Ancak burada vurgulamadan geçilmesi gereken bir nokta, loncaların kendi iş kollarında, esas itibariyle bir tekel oluşturmalarıdır.

13. yüzyıldan itibaren ekonomik genişlemenin boyut kazanmasıyla, kent yönetimleri loncaların da genişlemesi ve üye sayılarının artması yönünde tedbirler almaya uğraşmışlardır, ama loncalar bu tavra direnmişlerdir, özellikle kent yönetimindeki ağırlıklarını bu tedbirleri dinamitlemek üzere kullanmışlardır. Osmanlı sisteminde de, her esnaf kuruluşu kendi alanında bir tekel meydana getirmekte, o işi bu esnaf örgütü üyelerinden başka kimse yapamamaktadır. Ama, önemli ve can alıcı fark, bu tekelciliğin Batı'da müteşebbis kapitalist tüccarın (ki bunların çoğu lonca saflarından çıkmadığı) kıra yönelerek yeni bir tarzı oluşturmaya girişmesine karşılık, Osmanlı'da kapitalist tüccarın izine bile rastlanmamasıdır. Öte yandan, ortaçağ hukukçuları, zanaatkâr ve tüccarların lonca kurabilecekleri alanların yasa veya kararnamelerde yer almalarının yalnızca işaret etme yeteneğine sahip olduğu, bunun sınırlandırıcı bir faktör olmadığı konusunda ısrar etmişlerdir. Gene kökten bir zıtlık olarak, hangi işkolunda esnaf kuruluşu olabileceğine, Osmanlı sisteminde merkezi otorite karar vermektedir. Ve nizam-ı âlem'in değişmezliği kavrayışı içinde, yeni bir isnaf kuruluşuna izin verilmediği gibi, ekonomik hayatın hemen hemen durağan olması zaten bir ihtiyacı da açığa çıkartmamaktadır.

LONCALARIN SINIRLILIĞI-YAYGINLIĞI

Batı ile Doğu arasındaki örgütlenme, zihniyet ve hayata bakış farklarının altını çizen bir başka olgu da, yukarıda andığımızın paralelinde, Batı'da lonca örgütlenmesinin hayatın hemen her alanına yayılmasına karşılık Osmanlı'da bunun yalnızca belirli zanaat ve ticaret dallarıyla sınırlı kalmasıdır. Batı'da kendi yönetim organlarını kendileri seçen kilise *collegium*larının (Türkçedeki kolej sözü buradan gelir) yanı sıra, üniversite öğrenci ve hocalarının birlikte kurdukları loncalar (*universitas*) da bulunmaktaydı. Öğrencinin hoca seçme özgürlüğü kadar, öğrenimi tam bir özgürlük alanı olarak kurmaktaydı. Bugün üniversite kavramı bu anlayıştan türeme olarak belli bir mesleğin değil de, belli bir özgürlük ve insanlık kavramının tartışılarak aktarıldığı mekânlar anlamına gelmektedir. Türkiye'de ise belli bir mesleği veren yüksekokulları bir araya getiren bir idari birim olarak düşünülmektedir. Bu iki kavrayışın arasındaki farkın kökeninde, Batı *universitas*ının bir lonca olmasına karşılık, Osmanlı medresesinin merkez ideolojisinin temrin edildiği bir mekân olması yatmaktadır. Ayrıca belirtmeliyim ki, bugün üniversite hemen tüm dillerde yüksek öğrenimi ifade ederek bir anlam daralmasına uğramıştır, oysa ortaçağda bu kelime loncanın, *guildin* veya *collegiumun* eşanlamlısıydı ve belli bir faaliyet alanındaki insanların birliği anlamına gelmekteydi. Bu kurumun Batı'da toplumsal hayatın hemen her alanına yayılmış olması, insanların devlet otoritesi dışında ve ona karşı yüz yüze birlikler kurabilecekleri zihinsel ve siyasal iklimi hazırlayan feodal kişisel sözleşme kurumuna dayanmaktadır. Cemaatlerin ve bireylerin siyasal toplum içinde ağırlık sahibi olabilmelerine dayalı olan modern demokrasi fikri de bu mirastan türemiştir. Buna karşılık Osmanlı'da devletin her alandaki belirleyiciliği, siyasetin aktörü olabilecek kurum-

lar ile bireyselliklerin yeşermesine olanak vermediği gibi, demokratik düşüncenin oluşmasında belirleyici olan ve bireyleri nesne değil de, özne olarak gören sözleşme kavrayışının yanına bile yanaşılmasına uygun bir iklim yaratılmasını hep engellemiştir. Bu noktada ortaya çıkan dramatik bir fark da, özerk toplulukların hukuk düzenine ilişkindir. Batı'da hemen her alanı lonca örgütlenmesi kapsamına alabilen zihinsel iklim, bunların özerk hukuk alanlarına (*iura universitatis*) sahip olmaları ilkesini kıskançlıkla korumuştur. Oysa Osmanlıda bırakalım özerk hukuk alanlarını, özerk cemaatlere bile tahammül edilememiştir.

Batı'da ortaçağda ortaya çıkan tavrın hukuk teorisine yansması, özerk grupların kendi otoritelerine ve kendi iradelerine atıf yapmalarıdır. Daha sonra, 18. yüzyılda modern anlamıyla ulus kavramının ortaya çıkması ve bunun da büyük bir topluluk veya daha doğrusu cemaatin ülke çapında genişlemiş hali olarak görülmesiyle, otorite ve genel irade kavramları ortaçağ mirasının üzerinde yükselerek, çağdaş parlamenter demokrasinin temellerini atacaktır. Osmanlıda ise, cemaatlerin kendi otorite ve iradelerinin olabileceği kavramına, devletin her alanı kapsayan ağır despotizmi yüzünden ulaşamamış olması, "genel irade" veya "egemenliğin ulusa ait olması" gibi kavramların ithaline rağmen, bizim "demokrasimiz" cici olmaktan bir türlü kurtulamamıştır, çünkü devletin despotizmini sınırlayacak, dengeleyecek ve nihayetinde etkisiz bırakacak özerk yerellikler, incelediğimiz Doğu-Batı farklılıklarından ötürü oluşamamıştır. Bunun yanı sıra, Osmanlı toplumunda ve hatta bunca yıllık Cumhuriyet deneyinde ulaşamayan bir kırılma noktasının yansması da; Batı örgütlerinin (*universitas*) kendi iç yasama haklarının tamamen kendi varlıklarına dayandırılmasına karşılık, Doğu'da devletin otoritesine yaslanmayan hiçbir yasamanın meşruiyet kazanamamasıdır (spor federasyonlarının bile devlet kuruluşları olduk-

larını hatırlayınız). Üstelik Batı'da *universitasların* kendi işleyişlerine ilişkin olarak koydukları hükümler, bazen kent yönetimlerinin (ortaçağda Batı'da devletin çapı kent ile sınırlıydı) koydukları kurallara rakip olmuşlar, bazen de onları tamamlamışlardır.

KENT KOMÜNLERİ

Batı ile Doğu arasındaki çok büyük farklılıklardan biri de, kamusal otorite alanının kapsam ve niteliğine ilişkindir. Bu konuya girmeden önce bir hususun belirlenmesi gerekmektedir. kamusal alan, yani herkesin çıkar ve haklarının kesişme terimi olarak ortaklaşa davranış alanı Batı'da ortaçağda dar mekânlarda geniş uygulama alanına sahip olurken, Osmanlıda muazzam bir mekânda çok dar bir kapsama sahip olmuştur. Daha açık olmayı denersem, Batı'da kentsel özerk mekânlarda ve birbirlerinden bağımsız olarak, kent yurttaşlığı bilinci içinde uygulanan siyaset, Osmanlıda egemen olunan coğrafyanın tümü üzerinde çok dar karar odaklarının meselesi olmuştur. Osmanlıda ne kentsel ne de ülkesel yurttaşlık bilincinin belirmiş olması, bunun böyle olmasındaki başlıca nedenlerdendir, ama bunun yanı sıra, özgürlükle siyaset sahnesinde aktör olabilme noktasına da ulaşamamıştır. Başka terimlerle yeniden söylersem, Batı'da *res publica* (halkın siyasete katılımı anlamında cumhuriyet) veya kamusal alan, özgür herkesi kapsamaktadır ve Batı'nın kendine özgü toplumsal hareketliliği içinde, özgürlük küresi sürekli olarak genişlemektedir. Osmanlıda ise, siyasetin devleti elinde tutanların yaptıklarıyla sınırlı olması, hemen tüm sınıf ve tabakaların padişahın şahsına bağlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Denilebilir ki, Osmanlı toplumunda eğer tek bir özgür kişi varsa (o da ne kadar?) o da padişaktır. Böylece özerk yerelliklerin ve kişisel özgürlüklerin yokluğu, Osmanlı *res publicası*-

nı saray ve belki de İstanbul'un bazı etkili kesimleriyle (örneğin, zaman zaman kapıkulu askerleri) sınırlı hale getirmiştir.

Bu farklılıkların böylesine keskin hale gelmelerinin nedenleri üzerinde de durmamız gerekmektedir. 13. yüzyılın sonlarında Kuzey İtalya ve Flandre'dan itibaren başlamak üzere, ticari kapitalizmin önce oluştuğunu, sonra da yayıldığını söylemek mümkündür. Bu gelişmenin bizi bu tartışmanın çerçevesinde ilgilendiren yansımalarından biri, "kentsel devrim" adını hak eden oluşumun ortaya çıkmasıdır. Ticari kapitalizm her şeyin serbestçe alınıp satıldığı bir ortam yaratmakta ve malların serbestliği, zorunlu olarak bir süre sonra insanların da serbestliğini doğurmaktadır. Yukarıda zikrettiğim ünlü Alman atasözü "kent havası özgür kılar," Avrupa'nın Batısında bu dönemde yaşanan, serf statüsünden özgür kentli statüsüne geçişi çok iyi özetlemektedir. Ama bu noktaya nasıl gelinmiştir?

Öncelikle bilinmesi gereken husus serf statüsünün kişisel bir bağımlılık olduğu, yani bireysel bir statü olduğudur; bu anlaşılmadan, Doğu-Batı farklarının tabanını kavramak güçleşecektir. Ülkemizde serfin toprağa bağlı bir statüde olduğunu söylemek âdet olmuştur. Osmanlı üretici sınıfı olan reyanın da toprağa bağlı olduğunun bilinmesi halinde, yapay paralellikler ve benzer tarihsel süreçler üretmek çok kolay hale gelmektedir. Ama benzerlik sanılan şey, aslında başlıca farklılıklardan birini meydana getirmekte ve bu farklılık çok sayıda kırılma noktası ile farklı toplumsallıkların ve siyasallıkların ortaya çıkmalarına katkıda bulunmaktadır. Tekrarlıyorum, serf statüsü kişisel bir statüdür ve senyör ile, yani başka bir belirli kişi ile yapılan bir sözleşmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sözleşmenin doğal sonucu olarak, serf toprağa değil, efendisine (senyörüne) kişisel olarak bağlanmaktadır. Serflerin çoğunun doğdukları topraklarda ölmüş olmaları onların

toprağa bağlı olmalarıyla değil de, feodal ekonominin esas itibariyle kırsal karakteriyle açıklanmalıdır. Bunun yanı sıra, feodal ekonomi doğrudan üretici/toprak oranının düşük olması halinde kendini sürdürebilir. 12. yüzyıldan itibaren yaşanan hızlı nüfus artışı bu oranı artırınca, feodal ekonomi bunalıma girmiş ve bazı serfler kiracı haline dönüşürken, diğer bazıları da kentlere gitmişlerdir. İşte kritik nokta burada ortaya çıkmaktadır; kente giden serf kişisel olarak tabi olduğu senyörün otoritesinden çıktığı için özgür olmakta ve siyasal bir kimlik kazanabilmekte, böylece *res publicu*'nun alanı genişlemektedir. Bunun karşısında, Osmanlı toplumunda serfin karşılığı olarak görülen reaya kişilere değil, devlete bağımlıdır. Reaya padişahın sürüsüdür. Bu durumda reayanın toprağını terk ederek kente gitmesi onun statüsünde herhangi bir değişme meydana getirmemekte, padişahın sürüsüne mensubiyeti devam etmektedir. Böylece reaya hiçbir zaman siyasal kimlik ve özgürlük kazanamadığı için, *res publica* donmuş ve katı bir şekilde saray ve çevresiyle sınırlı olmayı sürdürmektedir. Zaten Osmanlı gerilemesini padişahların yetenek düzeylerinin düşmesine bağlayan resmi tarih görüşü de, satır araları iyi okunduğu takdirde bu olguyu ağızından kaçırmaktadır. Bu bağlamda altının çizilmesi gereken bir kırılma hattı da, iki toplumsal tarzın mülkiyet karşısındaki tavırlarına ilişkindir. Batı Avrupa, Roma hukuk geleneği içinde ve özellikle 12. yüzyıldan itibaren mülkiyeti insanın kişisel haklarından biri olarak görmüş, hatta onu bir mahremiyet haresiyle çevrelemiştir. Ortaçağ hukukçularının vurguladıkları üzere, özel mülkiyet kamusal hukukun garantisi altında bir alandır ve devletin dahi bu alana müdahalesi son derece kısıtlıdır. İngiliz atasözünde söylendiği üzere “herkesin evi onun şatosudur.”

Hak ve hukuk kavramlarının yeniden uyandığı 11. yüzyıldan itibaren belirginleşen bu tavır, aslında feodalite-

nin en koyu dönemlerinde bile var olmuştur. Ancak belirtmeden geçemeyeceğim nokta, özel mülkiyetin bu denli ön planda olmasının temel nedeninin madde tutkusundan çok, bireysel haklara yönelik tutku olduğudur. Mülkiyet bireysel haklar küresinin bir parçası olarak algılandığından ötürü korunmaktadır. Bunun tam tersinde, Osmanlı toplumunda toprağın çıplak mülkiyeti mirî rejim aracılığıyla devlete ait olmaktadır. Kişisel mülkiyet ise ancak menkul-ler ile gayrimenkullerin nemaları üzerinde olabilmektedir ki, Osmanlı merkezinin böylesine dar bir özel mülkiyete bile tahammülü olmamış, gayrimenkullerin nemaları üzerinde tesis edilen mülkiyet haklarının çoğu mirileştirilmiştir. Bu tavrı bir kamulaştırma veya sosyalleştirme olarak yorumlamak mümkün değildir, çünkü daha önce de belirttiğim üzere, Osmanlı siyasal toplumu son derece dar olduğundan, insanların bu mirileşmiş mülkler üzerinde söz hakları yoktur. Öte yandan Osmanlı menkul mülkiyetlere karşı da çoğu zaman tahammüsüz olmuştur. Siyaseten katledilen devletluların mallarının müsaderesinin kazandığı boyut, Osmanlı'da ticari sermayenin cıvırlığının nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Ama asıl önemli husus, mülkiyetin devlete mensubiyetten kaynaklanan bir özellik olarak görülmesi, bunun kişisel haklarla herhangi bir bağlantısının olabileceğinin akla getirilmemesidir. Gene aynı söylev içinde kalmak üzere, Batı ile Osmanlı arasında var olduğu sanılan bir benzerliğin, aslında bir zıtlık olduğunu açığa çıkartmak gerekir. Denilmektedir ki, herkesin aynı yasalara tabi olması modern devletin özünü oluşturan özelliklerden biridir. Bu açıdan, Batı bu konuma Osmanlı'dan sonra geldiği için, biz onlardan ileriyiz. Özgürlük aynı zamanda, herkesin aynı yasalara tabi olmasıdır diye işe başlamak doğru bir tavidir, ama yasaları kimin koyduğu da önemlidir. Batı'da yasalar, "kentsel devrim" adını verdiğimiz kentsel özerklik hareketinden sonra, seçilmiş temsil-

ciler aracılığıyla konular hale gelmiştir. Osmanlı'da ise tek yasa koyucu padişaktır ve yetkisini sınırlayan herhangi bir otorite yoktur (IV. Murad, kendi doğrultusunda fetva vermeyi reddeden şeyhülislamını öldürmüştür). Bunun yanı sıra, Osmanlı toplumunda herkese birden uygulanan yasalar da yoktur. Her tabaka için ayrı yasa yapıldığı gibi (bu tavır reayanın at binip kılıç kuşanması memnudur hükmünde özetlenmektedir), her kaza için de ayrı kanunlar bulunmaktadır, ayrıca padişahın kulları hükümdarın bizzat kendinden başka hiçbir kimsenin hükmüne tabi değildirler. Burada da dar *res publica*'nın yurttaş bilincini kaynakta tevkif ettiğini ve itaatkâr tebaa iklimini kemikleştirdiği görüyoruz. Tabii söz buraya gelince, özgürlüğün kaynağı üzerinde de durmak gerekiyor.

Basmakalıp sloganlarla ifade-i meram etmeyi iş sanan çoğu aydınımız için "karanlık" olan Batı ortaçağı, özgürlüğün kaynağının şu veya bu kişide, şu veya bu kurumda ve hatta Tanrı'da olmadığını, bizatihi insan olma durumunun bunu içerdiği düşüncesini yoğururken, Osmanlı "düşüncesi" padişaha (devlete) tabiyeti yüceltmenin peşinde olduğu gibi, her bireyselliği nizam-ı âlemi bozar diye hemen yok etmeye yönelmiştir (Hezarfen'i hatırlayınız). Böylece artık diyebiliriz ki, sivil toplum Batı ortaçağının yoğurduğu bir olgudur. Özgürlük ve özerklik bu dönemde bireysel boyutta olduğu kadar, kurumsal ve cemaat düzeylerinde de algılanmıştır. Lonca özerkliğinin yanı sıra, özerk Kiliseden de söz edilir olması okuyucuya hiç de şaşırtıcı gelmemelidir. Bugün bile özerk alanlara tahammülsüzlüğünü sürdüren bir toplumsal örgütlenme içinde yaşayan bu ülke insanları, kendi geçmişlerinin ne kadar katı olduğunu algılamaya başlarken, Batı'da sivil toplumun bu kadar erken belirmiş olmasını sindirmekte güçlük çekebilirler.

ÖZERK KENTLER

Bizim toplumumuz ile “onlarınkı”nin hangi yollardan geçtiğini görmeye uğraşırken ulaştığımız nokta kentsel özerklikler alanı olmaktadır. 11. yüzyıldan itibaren kentlerin yeniden canlanmaya başlamaları ve yeni kentlerin kurulması, geniş çaplı ticaretin boyut kazanması ve kapitalist tarzın oluşma süreciyle çakışmaktadır. Bu dönemde Batı'nın büyük bir bölümünü kapsamına alan bu hareket, teorik ve pratik düzlemde açıkça tanımlanmış bir cemaat kavramına ulaşmıştır. Bu kavram yalnızca kentleri değil, aynı zamanda köyleri ve loncaları da içermektedir. Bu cemaat kavramının kentsel boyutu, hangi ölçekte olursa olsun her şehrin birbirlerine yeminle bağlı (*coniurationes*) yurttaşlardan meydana gelen bir ortaklık olduğudur. Bu cinsten kentsel örgütlenmeler 1070'lerde Ren bölgesinde, 1080'lerde de İtalya'da yaygın hale gelmiştir. Bu komünal hareket 11. yüzyılın sonlarıyla 12. yüzyılın başlarında, hızla Kuzey Fransa'ya ve Alçak Ülkeler'e yayılmış ve kendini ilgilendiren konularda özerk kentler Baltık'tan Provence'a kadar, Avrupa mekânının tipik bir ögesi haline gelmişlerdir. Bloch'un bildirdiğine göre, bu özerk kent komünleri hak tanımaz soyluları hizaya getirme, özel yargıyı yok etme ve kan davasını ortadan kaldırma gibi konularda büyük bir mücadeleye girişerek, örneklerin çoğu itibarıyla başarılı olmuşlardır. Kentlerin kendi güvenliklerini, özellikle feodal senyörlere ve bazen de krala karşı koruma ihtiyaçları yurttaş ordularının doğmasına yol açmıştır. Bunun yanı sıra polis örgütü, mahkemeler kurulmuş ve ceza yasaları çıkartılmıştır. Ayrıca, dolaylı ve dolaysız vergiler de konularak, tahsil edilmiştir. Büyük kentler kendi paralarını basmışlardır. Bu arada, ticari özgürlüğün kâğıt üzerinde kalmaması için ticaret yollarının güvenliğini sürekli hale getirmek gerekince, buralarda asayişi sağlamak üzere sila-

ha başvurulmuş; diğer kentler ile ülkelerdeki ticaret ile buralara giden yurttaşların güvenliğini sağlamak üzere konsolosluk ve daimi elçilik örgütleri kurulmuştur. Kamu sağlığı konusunda önlemler alındığı gibi, bayındırlık ve belediye hizmetleri de, doğrudan kent yönetimleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Okullar çoğu zaman kent yönetimleri tarafından kurulmuştur, hatta modern üniversitelerin ataları arasında yer alan Bologna, Kolonya, Erfurt, Bâle üniversiteleri doğrudan kentliler tarafından yaratılmışlardır. Ancak tıpkı loncalarda olduğu gibi, kentlerde de ekonomik korumacılık ön planda olmuştur; lonca ahlâkını belirleyen karşılıklı yardımlaşma, korunma ve sigorta da, kentsel oluşumları belirleyen temel davranış kalıplarının arasında yer almaktadırlar. Kent yönetimleri ilk komünü kuranların tam üyeliği esasına göre örgütlenmektedirler. Yani tıpkı loncalarda olduğu gibi, yönetim asıl üyeler ile onların ardılarının çerçevesinde oluşmaktadır.

Bu oligarşik yapı, çok sayıda halk hareketine yol açarak, çağdaş demokrasinin temellerinin oluştuğu engin bir özgürlük ve siyaset laboratuvarı gibi iş görmüştür. İtalya'da *concillius manus, arrena, parlamentum*, Almanya'da *universitas civium* veya *cives*, Fransa'da *plaidis généraux, placida* adını alan bu kent meclisleri vergi, askerlik gibi konuların yanı sıra, yeni kişilerin yurttaşlığa kabulü gibi konularda yetkiliydiler. Yürütme yetkilerine sahip küçük bir komite de gündelik işlerle ilgilenmekteydi. Ülke veya bölgesine göre *rectores, consules, scabini, magistri civium* gibi adlar alan bu yöneticiler İtalyan komünlerinde başlangıçta bizzat komün tarafından seçilmekteyken sonradan oligark ailelerin eline geçerek, ülkeyi bir toplumsal mücadele arenasına haline çevirmişlerdi. Almanya ve Fransa'da ise, önceleri kentin sahibi olan senyör tarafından atanırlarken, daha sonra senyörün haklarının kent tarafından, zorla veya barışla devralınmasıyla, yurttaşlar tarafından seçilir hale gel-

mişlerdir.

Kentler komün hareketinin başından itibaren kendi mahkemelerini kurmuşlar ve kendi yasalarını kendileri yapmışlardır. Sivil toplumun olmazsa olmaz kurallarından biri olan hukukun üstünlüğü ilk komünlerde anayasal bir ilke olarak benimsenmiştir (bunun nedeni, ilk komünlerde yargıçların senyör tarafından atanmasıdır, kent birliği senyör etkisini sıfıra indirmek üzere, yargıcın kent yasaları içinde hüküm verme zorunluğunu anayasal bir ilke haline getirmiştir. Sonraki tarihlerde senyörün kent üzerinde hiçbir etkisinin kalmadığı zaman da bu ilke varlığını sürdürmüştür). İlk kentsel komünler *commune*, *communitas*, *universitas civium/bergensium*, *universi cives* gibi adlarla anılmışlardır. Bu adlandırmaların ortak atıf noktası, tıpkı loncanın da olduğu gibi, kentin özerk bir cemaat olmasıdır. Bloch'a göre başka hiçbir kelime *commune* kadar tutkulu heyecana yol açmamıştır. Aynı terim yurttaşların yerel feodal senyöre karşı ayaklanmak üzere bir araya gelerek oluşturdukları milis gücünü olduğu kadar, kentin ortaklaşa sahip olduğu koru, orman, yol gibi alanları da idare etmiştir. Komün kelimesinin bir ortaklık ifade etmesinin yanı sıra, 14. yüzyıldan itibaren *civium* ekinin atılmasıyla *universitas* terimi özerk kentlerin ifade edilmesinde en sık rastlanılan kelime olmuştur. Bu kavramın içeriği, Roma hukukunda da olduğu gibi özel bir ortaklık olarak doldurulmaktadır. Yani kentler, tıpkı loncalar gibi kendilerini bir yurttaşlar şirketi olarak görmekte ve bu konunun kamu hukuku alanında değil de, özel hukuk alanında yer aldığını vurgulamaktadır. Böylece kent denetimindeki nesnelere *bona publica* (halk mülkiyeti) sayılmakta ve yönetim de *res publica* (halka ait şeyler) adını hak etmektedir. Tabii bütün bunların sonucu olarak, kentlerin yasama ve yargı yetkileri özel bir ortaklık olmalarına dayandırılmaktadır. kentlerin bireysellik üzerine dayalı bu kolektif zihniyetleri Doğulu in-

sana bir çelişki olarak gözükebilir. Michaud-Quantin'in terimleriyle, özerk kent yönetimi insanları kişisel olarak birleştiren "yeminin beledi bir nitelik kazanmasıyla" ortaya çıkmıştır. Yani herkes bireyselliğini korumakta, ama ortaklaşa yeminle oluşturulan kolektif kent kişiliği de ayrı bir bireysellik alanı meydana getirmektedir. Kent kolektivitesi bireyler üzerinde değil, onların ortaklığa devrettikleri alan üzerinde müdahalede bulunabilmektedir. Osmanlı sistemine geri döndüğümüzde, tamamen farklı bir dünyaya girmiş olmaktayız. Öncelikle belirtilmesi gereken, Osmanlı cemaat kavramının Batı'daki gibi ekonomik ve toplumsal temellerden çok, din ve vergi tabanı üzerine oturtulduğudur. Millet sistemi Osmanlı uyruklarını kendi dinlerinin içine hapsetmekte, insanları ekonomik ve toplumsal düzlemdeki eşdeğerlerinden ayırmaktadır.

Yahudi veya Ortodoks usta, rahip, dilenci, hamal gibi çok karmaşık toplumsal unsurları aynı "millet" kalıbına sokan Osmanlı merkezi sistemi, aynı toplumsal tabakadan olan Müslüman, Hıristiyan veya Musevi insanları yapay bir şekilde birbirlerinden farklılaştırmakta, onları avarız haneleri aracılığıyla denetlediği ve kayda geçirdiği ayrı mahallelerde iskân etmektedir, bu da mesleki veya sınıfsal dayanışma zihniyetinin oluşumunu engellemektedir. Öte yandan, çoğu zaman sanıldığı gibi tersine, Müslümanlık öncelikle bir kent dini olmuş, kırsal alana ve göçebelere gecikmeli olarak ulaşmıştır. Bu durumda, Müslüman denilince, Osmanlı klasik döneminde esas olarak kent halkı anlaşılmalıdır, bu da başka bir yapay tabakalaşma ve zıtlık yaratmaktadır.

OSMANLI KENTLERİ

Osmanlı sisteminde esnaf örgütleri üyelerinin ortaklığı olarak değil de, merkezi devletin ekonomiyi denetlemesi-

nin (bundan da geçerlisi merkezin kendi ihtiyaçlarını öncelikli olarak sağlamasının) araçlarından biri olarak kurulmuşlar ve iş görmüşlerdir. Bunun yanı sıra, Osmanlı esnaf kuruluşları üyelerin birbirlerine yeminle bağlandıkları örgütler de değillerdir, çünkü bu sistemde ne bireysel yemin ne de sözleşme fikri vardır. Herkes padişahın kulu veya sürüsüdür. Osmanlı sisteminde özerk kentsel hareket de olmamıştır, çünkü yurttaşlık kavramı ortaya bile çıkmamıştır. Yurttaşlık kavrayışının gelişebilmesi için gerekli olan bireysellik ile siyasetin atomizasyonu Osmanlı ülkesinde yaşanmamıştır. Osmanlı sisteminde bir komün hareketinin belirmemiş olması, taşra kentlerini merkezin sadakalarına muhtaç hale getirmiştir. Bu da vakıf kurumu aracılığıyla örgütlenmektedir. Osmanlı mirî rejimi ile müsadere kurumunun mülkiyeti aynı soyun elinde bırakmaması, bir palyatif olarak vakıf yoğunlaşmasına yol açmıştır. Teorik olarak Tanrı yoluna bir mülkün hapsedilmesi olan vakıf, aile mülkiyetinin sürekliliği yönünde kullanılmıştır. Vakfın hayır konusu düşük masraflı bir alandan seçilerek, artanı mütevellinin tasarrufuna bırakılmakta ve vakıf mütevelliliği de irsi hale getirilmektedir. Örneğin güvercinlere her gün yem atılması için kurulan bir vakfa on tane köyün geliri (tabii vergi geliri) ve yirmi tane dükkânın kirası bağlanınca, vakıf mütevellisine (ki, genelde vakfı kuranın oğlu, torunu vd'dir) namuslu bir pay kalmaktadır. Bu işi devlet sınıflarına mensup olanlar da, gözden düşünce başlarına gelecek olan müsadereye karşı bir sigorta olarak uygulamışlardır. Kamusal alanı kenttaşların bir ortaklığı olarak değil de, zenginlerin fakirlere hayrettileri alan olarak gören İslami zihniyet de buna eklenince, Osmanlı kentlerinde beledi örgütlenmenin ortaya çıkması tamamen olanaksız olmuştur. Kent, merkez tarafından atanan kadı (bugünkü kaza kelimesi de buradan geliyor) tarafınan yönetilmiş, asayişi de merkezin askeri olan subaşı tarafından sağlan-

mıştır. Loncalar ile çarşı-pazar ise merkezi bir memur olan muhtesibin yönetiminde olmuştur. Böylece Osmanlı sisteminde sözleşmeye dayalı yurttaşlık bilinci ile anayasal harekete dayalı *res publica* kavramları gelişmemiştir.

DOĞU'NUN DEVLETİ, BATI'NIN CUMHURİYETİ

Olguları veya kurumları karşılaştırırken, benzerlikler açısından bakmak kadar benzemezlikler açısından da bakmak önem kazanmaktadır. Bizimki gibi, sıfatların ön plana çıktığı toplumlarda, bir şeyin adına sahip olunmasının onun içeriğine de sahip olunduğu gibi yanlış bir kavramlaştırma düzeyi vardır. Batı'yı dünyanın diğer bölümlerinden farklı kılan birçok özelliğin arasında demokrasi, bireysellik (bireycilikle karşılaştırılmaması gerekir), yurttaşlık ve yurttaş hakları gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Toplumumuzu oluşturan insanların çoğu bu kurum ve kavramlara bugün bizim de sahip olduğumuzu, ama belki düzeylerin henüz düşük olduğunu heyecanla savunmaktadırlar. Ama bu yazının ulaşmak istediği, iki toplumsal tür arasında nicelik değil de nitelik farkları olduğudur. Batı'nın ortaçağdan itibaren geliştirdiği özerk cemaatler (lonca, kent vb) 16. yüzyıldan itibaren merkezi devletlerin pekişmeleriyle, ulusal boyutlarda ifade edilir olmuşlardır. Hobbes'un *Leviathan*'i veya Bodin'in *Les six livres de la République*'i okunduğunda, ulusal bir toplumun onu oluşturan bir ortaklık olarak anlaşıldığı görülecektir. 17. ve 18. yüzyılların düşünsel fermentasyonu aynı doğrultuda kalarak, Locke ve Rousseau tarafından temsil edilen Toplumsal Sözleşme ve Genel İrade kavramlarına ulaşmıştır. Osmanlı sisteminde ise hiçbir zaman bir özgürlük ve özerklik küresi olmamıştır, çünkü gücünü ve hakkını devlet dışındaki bir tabana dayayabilen herhangi bir tabaka var olamamıştır. Bundan ötürü de bireysellik ve birey hakları hiçbir zaman gündeme gelmemiştir.

Batı'da hak olarak ortaya çıkan kavramın Osmanlı'da karşılığı yoktur. Osmanlı sisteminde yalnızca imtiyaz ve lütuf vardır. Yani her şeyin sahibi ve belirleyicisi olan dar siyasi grubun, padişah ve sarayın topluma, onu oluşturan sınıflar ve tabakaların güçleri veya hakettikleri doğrultusunda değil de, sistemi ayakta tutan donuk nizam-ı âlem kavrayışı içinde dağıttıkları sadakalar vardır. Bireyselliğin ve bunun kolektif hali olan özerk kurumların bu toplumsal formasyonda yeşerememiş olması, herkesi devleti şurasından veya burasından tutmaya yöneltmiş, bu da demokrasinin temel koşulu olan *res publica*'yı (artık cumhuriyet diyebiliriz) güdük bırakmıştır. Haklar değil de imtiyazlar peşinde koşan Osmanlı insanı her türden birliktelikten kaçınarak, kendini devletin insafına terk etmiştir. Böylece Osmanlı sisteminde devleti elinde tutan, tüm halkın da efendisi olmuş, keyfilik ve despotizm siyasi odakları oluşturmuştur.

Katılımin gölgesinin bile olmadığı bu sistemde, maruz kalmayı bir yaşam felsefesi haline getiren insanlar Osmanlı sistemini mistik bir hare ile çevrelemeyi, ona Tanrısal bir içerik vermeyi yeğlemişlerdir. Bu tavrın bağlantısında yoğunlaşan kadercilik, "bir lokma, bir hırka" ve kerim devlet anlayışları, imparatorluğun parçalanarak yalnızca tek bir ulustan meydana gelen siyasi bir oluşum olarak yeniden örgütlenmesinden sonra da devam etmiştir. Ülkemizin en aktif unsurları da dahil, herkes mistik devlet kavrayışının peşinde olduğundan özerklikler, bireysellikler oluşturulamamış ve demokrasi Türkiye Cumhuriyeti'nde de ulaşılmayan noktalardan biri olarak kalmıştır. Ancak belirtmeliyim ki, bu toplumun insanları bireyselleşmemelerine rağmen, tüketim toplumu kalıplarının ithaliyle hızla bireyci olmuşlardır. Kolektivitinin yokluğu Türkiye'yi ormana çevirmiş, değerler skalası yok olmuş, her ne yolla olursa olsun madde elde etmek en yüce değer haline gelmiştir.

Edinmeyi, sahip olmayı ön plana çıkartan zihinsel kayma her türden mana arayışını anlamsızlaştırmakta, marjinal hale getirmektedir. Bireyselleşmeden kolektifleşmenin mümkün olmadığı gerçeği ülkemizde ne yazık ki ıskalandığı için, siyasal taleplerin tümü *res publica*'nın genişlemesine değil de, devleti ele geçirmeye, yani padişah olmaya yönelmektedir. Milletın vekili olarak seçilenlerin milletin kralı haline geldiği, özgürlüğün yalnızca devleti yönetenler için var olduğu, "devlet sanatçısı" gibi unvanların verildiği bir ülkede Doğu geleneğinden kopulduğunu savunmak için henüz çok erkendir.

DAHA FAZLASINI ÖĞRENMEK İSTEYENLER İÇİN MINİK KAYNAKÇA

- Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. M. A. Kılıçbay, Savaş Yay., Ankara, 1983.
- André Piettre, *Les trois âges de L'économie*, Fayard, Paris, 1967.
- Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen Anatolia*, Cambridge Univ., Londra, 1984.
- J. K. Hyde, *Society and Politics in Medieval Italy*, Macmillan, Londra, 1982.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 1.
- Antony Black, *Guilds and Society*, Methuen, Londra, 1984.
- Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. M. Ali Kılıçbay, Enver Özcan, Ankara, V, 1986.

Doğu, Batı'nın Neresinde?



Türkiye, dünyanın en uzun ve yoğun Doğu-Batı tartışmasını yaşayan ve bu sorunsalla yeryüzünde ilk karşılaşan ülke olmasına rağmen, bu kapsamlı konunun temel unsurları üzerinde bir fikir ve dil birliğine varamamanın ötesinde, daha kavramları bile doğru dürüst yerlerine oturtmamıştır. Bu durum, bu ülkenin kendine özgü reflekslerinden birinin sonucudur. Bu ülkede kanaat önderi rolüne çıkanların ezici çoğunluğu, kendi üretmedikleri, kendi toplumlarının kültürel mayalanmalarından kaynaklanmayan, hazırlop ithal edilen kavramları bile, kökenlerindeki ve oluşumlarındaki bağlamlarından, içeriklerinden ve zaman içindeki kazanımlarından kopartarak, tamamen çağrışımlara dayalı bir zihin şekillenmesi içinde, yeni bir içerikle kullanmakta hiçbir beis görmemektedirler.

Herkes bu fikir özgürlüğünü kendine tanıdığı için, adsal düzeyde özdeş, ancak anlamsal düzeyde aşırı farklılaş-

miş kavramların cirit attıkları bir ortamda yaşamak zorunda kalıyoruz. Aynı adın herkes için aynı anlamı işaret etmesi elbette ideal bir durumdur ve dünyanın hiçbir dili bu üst noktaya ulaşamamıştır. Ama aynı adın birbiriyle tam çelişik anlamları aynı anda içeren bir dil bulmak da olanaksızdır; Türkçeden başka. Türkçenin böylesine bir duruma düşmesinin temel nedeni, ithal kavramların orta mali muamelesi görerek, içlerinin meşrebe göre serbestçe doldurulmasının kimseyi rahatsız etmemesidir. Çünkü bizim ülkede aydınların çoğu, kavramın asıl içeriğini zaten bilmez, bu yüzden de elyordamıyla ilerlerken, aslına uzaktan benzeyen bir şeyler çıkar. Demokrasi, laiklik, sosyalizm gibi büyük kavramlar konusunda neler yapabildiğimiz, hangi çarpıtmalara kadir olduğumuz ortadadır, ama çok daha somuta benzeyen, ayağı yere basan ve tarihsel arka planı da bulunan kavramlarda da aynı şeyi yapabiliyor olmamız çok can sıkıcıdır, Türkiye'nin entelektüel oluşumunu kilitlemektedir.

Doğu-Batı sorunsalını dünyada yaşamaya başlayan ilk toplum olmamıza ve bu işin farkına en aşağı üç yüzyıldır varıyor olmamıza rağmen, bu iki terim bu ülkede hiçbir anlamsal türdeşlik kazanamamıştır. Her siyasi (içinde değişen dozlarda ekonomi, toplum, din, felsefe... olmak üzere) duruş, kendi Doğu ve Batı tanımlarına sahiptir ve bunların birbirleriyle kesişme terimleri son derece düşüktür. Batı'yı, Doğu'nun zıddı ve yeminli düşmanı olarak inşa eden tamamen spekülâtif doktrinlerden, Batı'yı ebedi yücelik, Doğu'yu da ebedi gerilik olarak konumlandıran bütüncül aşağılık komplekslerine kadar her şey mevcuttur.

Alev Alatl, Türkiye'nin önde gelen aydınlarından biri, ArtıHaber dergisinin 4. sayısında onunla yapılan bir söyleşi yayımlandı. Atl, konuşmanın bir yerinde şöyle demektedir: "Benim iddiam şu: Doğu-Batı diye bir şey yoktur. Doğu diye bir şey varsa da, o biz değiliz. Çünkü İslamiyet

bir 'Batı' dinidir. Doğu dini değildir. Bunun ispatı, ilgili herkesin bildiği gibi İslamiyetin bütün düşünce biçimi ve mantık silsilesinin Aristocu mantık üzerine kurulmuş olmasıdır. İslamiyet doğrusal bir mantık üzerinde bir ya-ya da dinidir. Babaerkildir. Dolayısıyla İslam bu anlamda bir Batı dinidir. Bir Doğu arayacaksak, Doğu Buda'dır, Şinto'dur, Zen Budizm'dir. Dolayısıyla o Doğu biz değiliz."

Dünya bir küre olduğuna göre, doğusu ve batısı olmaz. Böylesine yön belirleyen terimler, ancak sabit bir noktadan hareketle ortaya çıkabilir. O zaman soru şekillenmektedir: Bu ayırım ilk kez hangi sabit noktaya atfen yapılmıştır? Bugün bütün dünyada çok belirli bölgeleri ifade eden Doğu ve Batı ayırımı, ilk kez Roma İmparatorluğu zamanında ve Akdeniz kıstas alınarak yapılmıştır. İmparatorluğun bütün Akdeniz havzasına askeri olarak egemen olması, kültürel bir egemenlik getirmemiş ve ayırım hattı yaklaşık bugünkü Balkanlardan geçen bir çizginin doğusu daha çok Helen, batısı da daha çok Latin kültürünün çizgilerinin ağırlıklı olduğu bölgeler halinde gelişmişlerdir. İşte ünlü Doğu-Batı ayırımının kaynağı budur. Daha açık bir ifadeyle, Doğu, Mezopotamya-Mısır, Helen kültürleri çizgisinde gelişen uygarlık alanıdır. Batı ise, bu matrisyel uygarlığa sonradan eklemlenen, ama ona benzemekte çok geciken, bu yüzden de kendine özgü nitelikler oluşturan bir alandır. Roma, bu iki alan arasındaki derin farklılıkları özellikle ikinci yüzyıldan itibaren fark etmeye başlamış, sonunda ülkeyi *pars occidentalis* (Batı parçası) ve *pars orientalis* olarak ikiye bölmek zorunda kalmıştır.

Barbar göçleri esnasında Batı parçasının çöküp, Doğu parçasının ayakta kalması bile farklılığı tek başına vurgulamaya yeterlidir. Ama asıl farklılaşma feodal dönemde meydana gelmiş, Batı tamamen ayrı bir uygarlık alanı olarak ortaya çıkarken, Doğu, ezeli yapılanmasını sürdürmeye devam etmiştir. Eğer aşamalar istenirse, Bizans ve Osmanlı

demek yeterli olacaktır. Burada şu soruyu sormakla yetiniyorum: Bizans, feodal Avrupa'ya mı benzer, yoksa Osmanlıya mı?

Çin, Hind gibi bölgelerin yön bağlamında adlandırılmaları ise sömürgecilik dönemine rastlar ve Doğu'ya izafeten, buralara da Uzak Doğu adı verilir. Hep aynı sabit noktadan hareket etme kaygısı söz konusudur, yön başka türlü belirlenmez.

İslamiyetin "Batı" dini olmasına gelince. Alatlının bu konuda gösterdiği iki kanıt bulunmaktadır: Aristocu mantığa dayalı olmak ve babaerkil olmak. Önce babaerkillik. İbrahimi dinlerin, yani Museviliğin Hıristiyanlığın ve İslamiyetin üçü de babaerkil mantığa dayalıdır. Ve Museviliğin bir Batı dini olduğunu iddia etmek kesinlikle olanaksızdır, kökü Mezopotamya'nın en eski dinsel düşüncelerine dayanmaktadır. Keza Hıristiyanlık da bir Doğu dinidir, onun da kökü Eski Mısır'daki tektanrıci Amon kültüne ve daha sonra da Helenistik dönemde, MÖ 3. yüzyılda İskenderiye'de ortaya çıkan yeni-Platonculuğa dayanmaktadır. Tek-tanrı düşüncesi tamamen Doğu'ya özgü bir soyutlamadır. Batı'nı bu düşüncüyü içselleştirmesi son derece gecikecektir. Örneğin Danimarka'nın Hıristiyanlaşması ancak 10.-11. yüzyıllarda gerçekleşebilecektir.

Aristoculuk konusu ise, Türkiye'deki yaygın bir yanılgıyı işaret etmesi açısından çok önemlidir. Batı bilim ve düşünce çevrelerinin artık savunmadığı bir görüş, Türkiye'de resmi görüş niteliğine bürünmüştür. Bu da, Batı uygarlığının temelini Eski Yunan'ın meydana getirdiği tezi. Oysa bunun tamamen tersi doğrudur. Batı uygarlığı, Eski Yunan düşüncesinden uzaklaşabildiği ölçüde özerk bir alan yaratabilmiştir. Bu durumda, Eski Yunan düşüncesi Doğu uygarlığının temelinde yer almaktadır. Nitekim, Batı gerek Descartes gerekse Galileo ile Eski Yunan spekülatif düşüncesini aşarken, Doğu hâlâ ve şimdiye kadar Eski Yu-

nan felsefesinin terimleri içinde düşünmeye devam etmiştir. İslamiyetin Aristocu mantığa dayalı olması, onun Doğululuğunun kanıtıdır. Bu arada mutlaka vurgulanması gereken bir nokta olarak, Hıristiyanlık da Doğulu bir dindir ve ancak Reformasyon ve Karşı-Reform döneminden itibaren Batılı bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

Batı, sonuçta Doğu'dan kaynaklanan ve onun tıkanma noktalarını tashih ederek kendini geliştiren bir uygarlık alanının adıdır ve bu bağlamda her Doğulu toplum ve kurum, kireçlenme noktalarını, hayatiyetini kaybettiği alanları saptayıp, ıslah ettiği ölçüde Batılılaşabilir. Bu adsal bir şey olmayıp, emek gerektiren uzun soluklu bir faaliyettir. İslamiyete veya başka bir kuruma "Batılı" dediğiniz an onun Batılı olabileceğini düşünmek, bizi atalete sevk etmekten başka bir sonuç vermez.

Uygarlığın Doğusunda ya da Batısında Durmak



İnsanlar uygarlıkların içine doğarlar, aynı zamanda uygarlıklar insanların eseridir. Bu ikili ve zıtlı durum, insanın kimlik konusundaki konumunu belirleyen öğelerin başında gelir. İnsanlar mensup olacakları uygarlığı seçme hakkına ancak nadiren sahip olabilir ve bu durumu çoğu zaman bir kader olarak yaşarlar, ama bazıları içine doğdukları uygarlığı değiştirme şans ve becerisine sahip olabilir.

Bunun dışında kalan ezici çoğunluk için, kişisel ideoloji adını verebileceğim kişisel zihinsel konumlarını, özgür tercih ve seçimlerinin sonunda kazandıklarını sanma gibi temel bir yanılgı söz konusudur. Dinsel, siyasal, felsefi vb. duruşlarını, bu alandaki bütün konumları ve iddiaları teker teker inceledikten sonra, şunu veya bunu tercih ederek belirlemişiz gibi bir tavır içinde olmak, hemen hemen kimseye ters gelmemektedir.

Herhangi bir kimlik unsuruna mensubiyeti özgür bir seçimin ürünüymiş gibi koyan ve kabul eden insanlar, bu konumlarını zorunlu olarak akli gerekçelere dayandırmaya yönelmektedirler. Yani şu veya bu konunun en mükemmel olduğundan seçildiği noktasına gelinmektedir. Bu gerçeikle hiç örtüşmeyen iddianın arkasından ideolojiler, totaliterlikler gelmekte, herkes kendi mensubiyetlerini fanatikçe savunmak ve dayatmak durumuna girebilmektedir. Böylesine durumların siyaset literatüründeki adı milliyetçilik, dincilik, fundamentalizm vs. olmakta ve insanlar bu yapay kutsallıkların uğruna çokça kan ve göz yaşı akıtmaktadırlar. Oysa insanlar mensubiyetlerinin çoğunu seçemedikleri gibi, içine doğdukları uygarlığın unsurlarını da seçemezler. Ama bu böyle oluyor diye bir "uygarlıklar çatışması" yaratmanın, hele icat etmenin hiç âlemi yoktur.

Uygarlıkların farklılaşmaları eşyanın tabiatı gereğidir, aksi takdirde farklı uygarlıklar olmazdı, yani uygarlık olmazdı. Çünkü bir şey, ancak kıyaslanabileceği bir şey varsa vardır. Ama bu farklılaşmayı dinlerarası, uluslararası, etnisitelerarası bir zıtlığa, çelişkiye, hatta karşılıklı redde indirgemek, akla en son gelecek şey olmalıdır (hiç gelme daha iyi olur). Daha açık bir ifadeyle, sonsuz sayıda unsur içeren bu uygarlık olgusunu unsurlarından yalnızca birine indirgemek ve üstelik bu unsuru çatışma terimleri içinde inşa etmek, yanlış da aşarak, insanlığı başat değerlerinden boşaltmak anlamına gelmektedir.

Ülkemizde bazı kesimler, uygarlığı yalnızca dinsel unsuruna indirgeyerek, yapay bir Doğu-Batı zıtlığı yaratmakta ve tamamen yoktan var ettikleri bu zıtlığın aynasında, Türkiye için siyaset üretmektedirler (Türkün Türkten başka dostu yoktur veya Batı âlemi Hıristiyandır ve Müslümanları içine almaz, onlara düşmandır gibisinden). Bu bize özgü ideolojik inşa, körlemesine bir Batı düşmanlığına dayanmaktadır. Bundan da ötesi, kendini an-

çak türev bir varoluş olarak üretme kolaylığına ve korkaklığına dayanmaktadır. Açıkçası, kendini kendine özgü terimlerle açıklamaktan aciz bazı gruplar, bu açıklamayı, belirgin başka bir varoluşun zıddında yaparak, kendilerini ikinci dereceden belirlemektedirler. Bu inşa körlemesindedir, çünkü yapay çatışmanın karşı cephesi olarak kurgulanan Batı'nın gerçek Batı'yla hiçbir ilgisi yoktur. Zaten olmaz da, çünkü kendi çatışmalı ideolojilerinin bir terimi haline getirdikleri Batı'yı hiç tanımamakta, buna karşılık onu tamamen hayali bir şekilde kurgulamaktan hiç çekinmemektedirler. daha doğrusu, bizim bu tür ideologlarımızca üretilen Batı bir cins Deccal'dır. Yani hayali bir şekilde mükemmel olarak kurgulanan Doğu'nun antitezi olan ve dejenere bir Batı, adeta bir melek-şeytan zıtlaşması.

Ama bundan beteri, Doğu'nun da hiç tanınmıyor olmasıdır. Daha açıkçası, tarihin çok uzun bir süresi boyunca aynı uygarlık küresi içinde yer almış bulunan Batı ile Doğu arasındaki kopuşun hangi tarihsel, toplumsal, ekonomik vb. süreçler içinde meydana geldiği, Doğu'nun binlerce yıllık eskiliğini ve köhneliğini sürdürmeye devam ederken, Batı'nın gelişme süreci içine neden ve nasıl girdiği bir problematik olarak ortaya konulmamakta, olmuş olanların olması gerekenler olduğu sanısına/yanılgısına kapılmakta ve değişme reddedilerek kötülenmektedir. Çünkü değişmeyi becerememiş olmanın deruni suçluluğu bir yerlerde hissedilmektedir.

Hissedilen başka bir şey de, yenilgi psikozudur. Doğu, itiraf etse de etmese de kendini Batı karşısında hep yenik ve ezik görmektedir. kökü ta Haçlı seferlerine, hatta Roma'nın doğusu ile batısının ayrılmasına kadar geri götürülebilecek olan bu Batı karşısında yenik ve ezik Doğu imgesi, bu coğrafyanın insanları tarafından mutlaka hissedilmekte ve Batı'ya bakış bir kin gözlüğünden ibaret olmaktadır. Ama çoğunluk/geniş kitleler, eğer böyle bir yenilgi

varsa, bunun Doğu'nun hangi hatalarından kaynaklandığını, bundan da önemlisi, Batı'nın neden öne çıktığını sormamaktadır.

Batı uygarlığı denilen kültürel, ekonomik, toplumsal, siyasal alan boşluktan doğmamıştır. Çok uzun bir süre Doğu'ya bir ve aynı uygarlık çerçevesinin içinde yer alan bu alan, Doğu uygarlığının donması, ilerleyemez ve bundan da beteri değişemez hale gelmesi üzerine, bir başka mecra'ya girerek, kendini başka bir boyutta yeniden üretmiştir. Yani sonuçta Batı uygarlığı, Doğu uygarlığının tashih edilerek, hatalarından olabildiğince arındırılarak yeniden kurgulanmsından başka bir şey değildir. İşte kendini Doğulu kimlik içinde üreten ve Batı'ya kin duyan insanların hiçbir zaman anlayamadıkları başat kırılma noktası burada ortaya çıkmaktadır.

Bir başka nokta da, uygarlıkların zaman ve mekân içinde farklılıklar göstermelerine rağmen, bir de insanlığın bütün sürecine egemen olan sabit bir "uygarca duruş"un varlığıdır. Eğer kısaca söylemek gerekirse, uygarca duruş, insanlık idealini korumaya, geliştirmeye ve eksiklikleri belirlendiğinde değiştirmeye hazır olma halidir. Mevcut olanı ne pahasına olursa olsun, şovence bir şekilde savunmak, söylerken üzülüyorum, ama uygarca bir duruş değildir.

Demek ki söz konusu olan Doğulu veya Batılı olmak değil, öncelikle uygarca bir duruşa sahip olmak ve bundan sonra da bütün uygarlıkları bu optikten değerlendirebilmektir.

Türkiye'de insanların çoğu bunu yapamıyor ve bu yüzden de konumlarını travmatik olarak, daha da acısı yenilgi psikozu içinde yaşıyor. Oysa yapılması gereken basit, Batı uygarlığının da bize ait olduğunu, bizim kapsama alanımızın içinde yer aldığını kabul etmek, sorunların tümünü olmasa da birçoğunu çözecek ve anlamama eşiğini aşmamıza yardımcı olacaktır.

Osmanlı Kimliği Sorununa Kişisel Bir Yaklaşım



Mesleğini seven hemen her tarihçinin kurduğu bir düşünürdür: Hiç değilse, incelediği tarihsel kesime ilişkin olarak, bir senteze ulaşabilmek. Bu tıpkı bir iktisatçının, nihayetinde tüm dünya ekonomisini planlamak istemesi gibi bir tutkudur. Ama tarihçi, zanaatının sırlarını keşfettikçe, bu düşünür ne kadar ulaşılmaz olduğunu görmekte ve bunun rahatsızlığını sürekli olarak duyar hale gelmektedir. Bunun nedeni, geçmişe ilişkin sentez tasarımlarının son derece geniş çaplı soyutlamaları gerektirmesidir. Başka terimlerle söylenilmesi halinde, tarihçilik mesleği esas itibarıyla bir yeniden inşa faaliyetidir. Ama bu yeniden inşayı gerçekleştiren kişi, kendi gününün zihinsel ikliminden yola çıkmaktadır. Bu durumda, her tarih zorunlu olarak “güncel tarih” olmaktadır. Yani geçmişe yeniden inşa etmeye kalkışan tarihçi kendi çağının onu içine hapsedtiği bakış açılarından kurtulamamaktadır. Bunun yanı sıra geçmişe

yeniden inşa etmek isteyen tarihçinin beşeri olanakları da sınırlıdır. Kapsamak ve kavramak istediği, eğer tarihin tümü ise, ona ilişkin modeli son derece soyut olacaktır. Bunun tersine, eğer inşaatını daha somut esaslara dayandırmak isterse, bu kez de tarihin giderek daha dar bir boyutunu kapsamak zorunda kalacaktır. Tarihçi bu içinden çıkılmaz dilemma karşısında, ya somutu yani tarihsel malzemenin çizdiği yolu tercih ederek, dar bir mekâna sıkışacak ya da kapsamını genişletmek için, peygamberane söylevler atma riskine girecektir. Hal böyle olunca, sentez çalışmasının kapsamı hangi ölçekte olursa olsun, mutlaka başka beyinler tarafından oluşturulmuş malzeme kullanılmak zorundadır. Ama burada da, bilimsel çalışmanın doğasından kaynaklanan bir engel belirlemektedir.

Her bilim ve düşün adamı gibi, tarihçi de işe bir soruyla başlar. Bu sorunun sorulması ise, çoğunlukları itibarıyla, belli bir yöne doğru önceden yönelmemiş olan tarihsel olgu ve olaylara seçmeci bir şekilde yaklaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece tarihçinin kafasında var olan, ama olgusal düzlemde çoğunlukla var olmayan bir düzenlilik, tarihsel malzemenin maksatlı bir şekilde seçim ve tasnifinden ötürü, sanki tarihin kendisinde de varmış gibi olmaktadır. Aslında bu düzenliliğin kurgulanması değil de, kanıtlanması gerekir. Ancak, bilgi ve yöntemlerimizin bugünkü düzeyinde, hiçbir tarihçi bu nesnellik noktasına ulaşamamıştır. Bu noktada, tarihçinin karşısındaki diğer bir aşılmaz engel de, başkalarının oluşturduğu malzemeyi kullanma zorunluluğudur. Bu malzeme de hemen her seferinde oluşturucusunun değer yargılarının izindeki seçmeci süreçten nasibini almıştır. Böylece, sentez çalışmasına giren tarihçinin ortaya çıkartacağı eser, son tahlilde bir "seçmeler seçmesi" olma durumundadır. Tabii okuma farklılıklarını, semantik kaymaların her zaman ayıklanamamasını ve bu gibi başka nedenlerden ötürü, kaynak olarak

kullanılan çalışmaların manâ ve ruhundan büyük açılı sapsmaları gündeme getirmek istemiyorum. Fakat, tarihçi sentezinin çapını ne kadar geniş tutarsa, kendi sorusunu, kendi sormadığı soruların aynasında cevaplandırmak zorunda kalacaktır. Soru ise, çoğu zaman sorunun belli bir çözümünün önceden oluşturulması durumunda sorulmaktadır.

Sentez çalışmasına giren tarihçinin bu gibi güçlüklerle karşılaşması onu ikili bir elyordamı sürecinin içine sokmaktadır. Bir yandan, kullandığı diğer araştırma ve sentez çalışmalarının problematik konularını algılamaya çalışırken diğer yandan da, onların geçmişe ilişkin olarak anlamlı bulduklarının neden “anlamlı” olduklarını kavramaya uğraşırken, anlamsız sayılanların da neden “anlamsız” olduklarını keşfetmek zorundadır. Tabii buna tarihçinin kaynaklarına belli sorular çerçevesinde yaklaştığını ve seçmeci bir okuma süreci içinde olduğunu da eklemek gerekmektedir. Bu seçmeci okuma hem tarihçinin kendine sorduğu sorudan hem de kullandığı kaynakların zaten seçmeci okumalara dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bütün bunların birleştirilmesiyle, tarihsel sentezin her şeyden önce teorik bir inşa çalışması olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani tarih kendini ifşa etmemekte, tarihçi nasıl görüyor veya görebiliyorsa, öyle kurgulanmaktadır. Bunun başka türlü olması da olanaksızdır, çünkü geçmişi oluşturan sonsuz sayıda yaşanmışlıktan, hangilerinin tarihsel olduğunun kabülü belli bir ön tavrı gerektirmektedir.

OSMANLI KMLİĞİ TARTIŞMALARININ KÖKENİ

Osmanlı kimliğine ilişkin ilk farkına varışlar, değerlendirmeler ve sınıflandırma çabaları, Batı Avrupa kaynaklıdır. Rönesans döneminde varoluşun bireysel yanını da, yani bireyi keşfetmeye başlayan insanlar, toplumsal düzeydeki bireysellik olan uluslaşma sürecine de girdikleri için, ulusun

başlıca dışavurumu olan kimlik konusunu da gündeme getirmişlerdir. Ortaçağın antikiteden miras alarak ve özellikle de Hıristiyan Kilisesinin varlığını sürdürmek için dayattığı evrenselci kavrayıştan sıyrılmaya başlayan ve ayrı varoluşların, farklı kaderlerin farkına varmaya başlayan Batılılar, doğal olarak, kendi farklılıklarını ancak diğerlerinin de farklı olma olgusuna dayandırabilirlerdi.

Kimlik sınıflandırmaları ilk kez siyasal teoriler alanında görülmeye başlamıştır, kader olarak algılanan siyasal dolaşım şemalarından, insanın aktör olarak belirleyici konumda olduğu dünyevi siyaset teorisine geçişin ilk adımını atan, bu açıdan da siyaset biliminin kurucuları arasında baş yeri tutan Niccolo Machiavelli, yönetim biçimlerini sınıflandırırken, Osmanlıyı despot devlet hanesine koyarak, Avrupa'ya tahsis edilen kutuların dışında bırakmaktadır. Bu tavır daha sonra Bodin veya Montesquieu gibi birçok siyaset teorisi tarafından benimsenecektir. Aydınlanma dönemi düşünürleri Osmanlıya farklı bir optik bakmayacaklardır. Bunun böyle olmasının başlıca nedeni, o dönem düşünürleri tarafından net bir şekilde fark edilmeyen, ama aslında çok açık olan bir "farklı kumaştan olma" durumuna dayanmaktadır. Osmanlı devleti adeta kurulduğu andan itibaren, hep Avrupa'nın içinde olmuştur. Hatta açık söylemek gerekirse, Osmanlı kuruluşu itibarıyla, özünde bir Avrupa devleti olarak ortaya çıkmış, Anadolu'ya ve Asya'ya yayılması, Avrupa'da güçlenmesinden sonra olmuştur. Bu açıdan Osmanlı esasen bir "Avrupa devleti"dir, ama Batı Avrupa'yı belirleyen Antik Roma, Hıristiyanlık ve Feodalite gibi güçlü bir kökene sahip olmadığı için, aynı zamanda Avrupa'nın dışındadır da. Avrupalı düşünürler bu ikilemi görmekte, ama nedenlerini çok iyi yakalayamayarak, Osmanlı'nın farklı kimliğinin bir yönetim yapılanması farkından kaynaklandığı noktasında tıkanıp kalmaktadırlar. Osmanlı'nın Avrupa'nın hem içinde hem de dışında olması-

nın derin nedenlerinden biri de, Batı ile Doğu arasında meydana gelen antik mirasın paylaşımından kaynaklanmaktadır. Çoğu zaman sanıldığı gibi tersine, Batı Avrupa'nın Rönesans oluşumuyla birlikte oluşturmaya başladığı kimliğin içinde Eski Yunan'ın hemen hiçbir payı yoktur. Buna karşılık, Osmanlı'nın İslamiyet ve İran okullarından geçerek mirasçısı olduğu antik kültür, doğrudan Eski Yunan'a dayanmaktadır. Bu çok iyi anlaşılamayan, çok iyi fark edilemeyen zıtlık, Batı'nın kendinin doğrudan Eski Yunan'dan türediği yanılgısıyla birleşince, aslında bu kültürün gerçek mirasçısı olan İslam âlemi ve Osmanlı'nın farklı bir kumaştan görülmesine yol açmaktadır. Çok garip bir çelişki, ama farklılık üretirken mutlaka gerçeklere de dayanılmadığı bilinmektedir.

Osmanlı kimliğine ilişkin tartışmaların Batı kaynaklı olmasının diğer bir nedeni, Batı'nın kendi kimliğini oluşturma süreci içinde, ilk kez bir uygarlık küresinin kendi dışına taşarak, "dünyasallaşma" macerasına girmesidir. 11. yüzyıldan itibaren kendi kıtasının olanakları içinde dengeye gelmesi mümkün olmaktan çıkan Batı Avrupa, özellikle 15. yüzyıldan itibaren dünyaya taşmaya başlamıştır. Bu oluşumun ekonomik ve toplumsal yansımaları başka bir yazının konusudur. Buradaki söylevimiz açısından, "dışarı çıkan" Batılıların dış dünyayı nasıl resmettikleri önem kazanmaktadır. Batı dilleri 15. yüzyıldan itibaren (hatta Marco Polo'nun masalsi *Harikalar Kitabı*'ni veya Rubrucklu peder Willem'in muhturasını hesaba katacak olursak, 13. yüzyılın sonundan itibaren), zengin bir yolculuk edebiyatı kitaplığı oluşturmaya başlamışlardır. Bunlara görevli veya görevsiz, bilgili veya bilgisiz çok sayıda insanın, kendi ülkelerinin yönetimlerini bilgilendirmek ve yönlendirmek veya temsil ettikleri ticari çıkarları korumak ve geliştirmek üzere kaleme aldıkları muhtıra, rapor, risale, tezkere vb. binlerce ve binlerce metin eklenecek olursa, Batı'nın kendi

dışındaki dünyaya ilişkin olarak, muazzam bir malzeme yağdığı görülecektir. İnsanlık tarihinde, başka hiçbir uygarlık küresi böylesine kapsamlı bir tanıma çabası içinde olmamıştır. Daha doğrusu, Batı Arupa'dan başka hiçbir kültürel bütün, kendi dışındaki dünyayla, entelektüel düzeyde ilgilenmemiştir.

Batılıların kendi evrenlerinin dışını tanıma çabalarının ürünleri ikili bir öneme sahiptir. Hem o toplumların kendilerinin ble çoğu zaman yaratamadıkları bir tarihsel malzeme sunmakta hem de Batı zihniyet iklimine dair ipuçlarını sergilemektedirler. Bu cins metinlerin zihniyetten kaynaklanan çarpıtmalarının ayıklanması her zaman kolay bir iş olmamakla birlikte, bu yapılabilirliği takdirde, geriye çok değerli bir gözlemsel tortu kalmaktadır. Ancak, bizi meşgul eden konu açısından asıl önemli olan, seyyahların zihinsel iklimleridir. Bunlar dünyanın hemen her yeri hakkında ahkâm keserlerken, Osmanlı ülkeleri ve devletine ilişkin gözlemlerde de bulunmuşlar ve Osmanlı kimliğine ilişkin nitelermeler oluşturmuşlardır. Bu gözlemlerin değerlendirilmesinde birinci derecede dikkatli olunması gereken husus, bizatihi gözlemcinin niteliğiyle ilgili olanıdır. Bir denizcinin Osmanlı bahriyesi hakkındaki gözlemleri, bir elçilik kâtibinin aynı konuda yaptığı gözlemlerden, çok daha önemli olacaktır. Keza, gözlemcinin Türkçeyi biliyor olup olmaması da onun gözlemlerine atfedeceğimiz değerin derecesinin belirlenmesinde rol oynayacaktır.

Seyyahlar, bazı istisnalar dışında, Osmanlıyı kendi ülke ve kültürlerinin "buldukları ânın" aynasından değerlendirmişlerdir. Eğer terim yerindeyse, Osmanlı birçok Batılı seyyah için, kendi toplumsal düzenine karşı iman tazeleme fırsatı veren bir antikültür, antitoplum olarak belirlemiştir. Bu durumda, seyyahların çoğu için Osmanlı toplumu, Batı'nın "olmaması gereken" olarak kabul ettiklerinin bir muhassalası olarak ortaya çıkmaktadır. Seyyahlar,

diğer toplumlara karşı da ortaya koydukları bir tavırla Osmanlıya kendilerine benzemeyen yanlarından bakmayı tercih etmişlerdir. Ancak bu tavrın tersi de geçerlidir. Kendi toplumsal özelliklerine benzediğini sandıkları her Osmanlı kurumunu, hemen her seferinde Batı terimleriyle tasvir etmişler, böylece yapay özdeşliklerin kurulmasına neden olmuşlardır.

Seyyah edebiyatının ana kitlesi itibariyle, Osmanlı toplumu (veya toplumları, çünkü bu çapta bir imparatorluk oluşumunda, tek bir toplumdan söz etmek olanaksızdır) hakkında tek bir yargıya sahip olduğu söylenemez. Ama bu edebiyatın Osmanlıyı Batı'dan iyice farklı bir yere oturttuğu açıktır. Ve bu noktada tabii ki, "seyyah"ın Avrupa'nın hangi bölgesinden ve zamanından geldiği, hangi toplumsal konuma sahip olduğu önem kazanmaktadır. Farklı konular ve zamanlar, ortaya farklı Osmanlı tasvirleri çıkartmaktadır, ama Osmanlı hemen her seferinde bir antibatı olarak sergilenmektedir. Burada belirtmeden geçemeyeceğim bir nokta, Osmanlı tasvirlerinin zaman içinde değişmesinin belirleyici değişkeninin Osmanlı olmadığıdır. Osmanlı toplumu uzun tarihi esnasında çok yavaş bir değişme seyri izlemiştir. Buna karşılık Batı çoğu durumda oldukça hızlı bir değişme sürecinin içinde olmuştur. Bir Arap atasözünde denildiği üzere, "insanlar babalarından çok devirlerine benzedikleri" için, Batılılar da bu değişimin hızlılığından nasiplerini alarak, zihinsel iklimlerinde hızlı bir dönüşüme tanık olmuşlardır. Böylece ellerinin altındaki toplumsal malzemenin hemen hemen aynı olmasına rağmen, Batılılar açısından zaman farkının zihniyet farkı da getirmesinden ötürü, gözlemlerin sonuçları büyük değişiklikler göstermektedir. Osmanlı toplumuna ilişkin olarak seyyah yargılarını değerlendirirken, bu zihniyet kaymalarının etkilerinin de ayıklanması gerekmektedir. Böylece bu tasvirlerden, Batı'yı seyyahın o andaki konumu

açısından okumak belki mümkündür, ama Osmanlı adeta her seferinde yanlış okunmaya mahkûm olmaktadır. Seyyah edebiyatı Osmanlıyı aynı zamanda egzotik bir dünya olarak da sergilemiştir. Batı'nın kendi dışındaki evrenlere ilgi ve merakının artmasının paralelinde, bu dünyaların Batı'da eşdeğeri olmayan özellikleri bir yandan koleksiyonculuk ve müzeciliğe yol açarken, diğer yandan da antropolojinin başlangıç adımlarını oluşturmaya başlamıştır.

Egzotizmin Batılının gözünde öne çıkmasıyla birlikte, Osmanlı kıyafetleri, ev eşyaları, mutfak ve benzeri alanlarda Batı'dan farklılaşan öğeler vurgulu bir şekilde öne çıkarılmıştır. Türk kahvesinin, türbanın, odalığın, yoğurdun öne çıkartılması, bir süre sonra, Osmanlı kültürünün yalnızca bunlardan ibaret olduğu yanlışlığını yaratacaktır. Hem Batılılar hem de Osmanlılar kendilerini bu yanlışlıktan çoğu zaman kurtaramayarak, benzemezlik unsurlarını bir kültürün esas öğeleri olarak görme noktasında kimlik tanımlama çabasına girişeceklerdir. Doğu toplumlarının bu konumda içine düştüğü tuzak o kadar açık ve gülünçtür ki, görmesini bilen herhangi birinin fark etmemesi olanaksızdır. Ancak, Batıların Doğu toplumları için çizdikleri bu çizginin dışına çıkmak nadiren mümkün olabilmektedir. Lokumun kime ait olduğu hakkında Yunanlılarla Türkler, yoğurdun nüfus kâğıdı hakkında Türklerle Bulgarlar, zeytinyağlı yemeklerin kökeni hakkında tüm Akdeniz halkları arasında girişilen minik meydan savaşları, Batıların bu tuzağının iyi tuttuğunun sonsuz sayıdaki delillerinden yalnızca birkaçıdır. Bu konuda Batılılar bir de bilimsel desteğe sahiptirler. Oryantalizm Batı üniversitelerinin çoğunda kendine kürsü ve tahsisat bulan bir disiplin olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık hiçbir Doğu üniversitesinde oksidentalizm kürsüsü yoktur. Yani Batı şarkiyatı ayrı bir disiplin olarak ortaya koyarken, Doğu toplumlarının merak unsuru olan ayrı varlıklar olduğunu, kendi-

sinin ise, “olması gereken” konumunda bulunduğuna dayatırken, Doğulular bir “garbiyat” oluşturmayarak, bunu kabul etmiş duruma düşmektedirler. Bu zihniyet bugün ne yazık ki sürmektedir. Türkiye kendini Batı’ya tanıtmaya kalkışırken, onun bizim hakkımızda oluşturduğu imgelelerin bir milim bile dışına çıkamamakta, Türk hamamı, Türk lokumu gibi unsurlardan ileri geçememektedir.

Kimlik belirleme konusunda kervana en son katılan unsurlar olan iktisatçılar, en dayanıklı ve teorik açıdan en tutarlı çerçeveleri ortaya koyanları olmuşlardır. Fizyokratların Aydınlanma hareketinin genel refleksleri çerçevesinde oluşturmaya çalıştıkları global ekonomik analizler, ilk kez, adını koymadan, üretim tarzı yaklaşımlarının başlangıcını oluşturma önceliğine sahip olmuştur. İktisat biliminin kurucu babası sayılan Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği*, aslında bir iktisat tarihi denemesi olarak kabul edilebilir. Ama iktisat ile kimlik sorununu birleştirerek, ona dünya çapında bir itibar kazandıran kişi Karl Marx olmuştur.

Bugün sosyalist olsun, olmasın, toplumsal bilimler alanında uğraş veren hemen tüm araştırmacıların, Marx’ın teorilerine ister katılsınlar, ister kısmen katılsınlar, isterse hiç katılmasınlar, görmezden gelemedikleri koskoca bir terminoloji, Marx ve onun izinden gidenler tarafından oluşturulmuştur. Bu termonoloji esas itibariyle, toplumsal formasyon ve üretim tarzı kavramlarında (daha doğrusu kavram aileleri) ifadesini bulan, bir cins aşamalar teorisinin kapsamını belirlemektedir. Marksist analiz, insan toplumlarının iktisadi altyapıdaki değişmelerin belirlediği bir evrim süreci içinde, beş aşamadan geçerek sosyalist topluma ulaşacağını ileri sürmektedir. Bu alandaki boyutlu ve hacimli tartışmaları, ana hatları itibariyle bile bu yazının kapsamı içine sığdırmak olanaksızdır. Ancak, bu teori Batı Avrupa’nın tarihsel deneyini (Batı Avrupa’nın iyice belirli

kesimlerininkini dersem daha doğru olur) evrensel bir şema olaak ortaya koymaktadır. Bu konumdan kaynaklanan uyumsuzlukları gidermek üzere, aşamalar teorisine, en ünlüsü Asya tipi üretim tarzı olan bazı ara aşamalar eklenmişse de, bunlar sorunu çözmekten çok, tartışmayı daha da alevlendirme gibi bir sonuç doğurmuşlardır.

Marx'ın teorisi en ünlüsü olmakla birlikte, Batı Avrupa'dan türeme çok sayıda başka aşamalar teorisi bulunmaktadır. Bunların hemen hepsinin ortak özelliği, Batı'nın, hatta yazarın içinde yer aldığı toplumun özel deneylerine evrensellik atfedilmesidir. Bu tavrın kökünde Batı Avrupa'nın kendi tarihini olması gereken tarih olarak görmesinin izlerini teşhis etmemek olanaksızdır. Bu anlayışın sonucu olarak, Batı Avrupa'nın dışındaki tüm tarihler birer sapma olarak görülmekte ve, konuya bu açıdan yaklaşan tarihçiler, adeta tüm kariyerlerini bu "sapma"ların nedenlerini bulmaya tahsis etmektedirler. Ancak, diğer toplumlar da kendi tarihlerini Batı tarihinin paralelinde görme konusunda yedikleri propagandanın etkisinden kurtulmuş benzememekte ve onlar da tıpkı Batılılar gibi bu "sapma"ların nedenlerini araştırmaktadırlar.

KİMLİK TARTIŞMALARI TÜRKİYE'DE CUMHURİYET'LE YAŞITTIR

Osmanlı kendi kimliği üzerinde uzun uzadıya düşünmemiştir. Batı karşısında savaş alanlarında geri çekilmeye başladığı anlarda bile, böyle bir soru onun zihniyet küresi içinde yer almamıştır. Birçok kimse açısından kapsamlı bir uygarlık değiştirme harekâtı olan, ama aslında eski düzenin ihya çabası olarak nitelendirilebilecek olan Tanzimat dönemi, bir Osmanlı kimliği teorisinin, bizzat Osmanlılar tarafından inşa edilmesine tanıklık etmiştir. Ama bu teoriler, ana gövdeleri itibariyle, Osmanlının kendine özgü yan-

larını açığa çıkartmaktan çok, onun bir İslam devleti ve toplumu olduğunu ve genel İslam uygarlık ve kültürü açısından ele alınması gerektiğini vurgulamaya yönelik olmuşlardır. Osmanlı devletinin son anlarında ortaya çıkan Türkçülük akımı veya ulusalcı yaklaşımlar, çokuluslu bir imparatorluk olan Osmanlı varoluşunu açıklamak yerine, reddetmek zorunda olduklarından, zamanından önce olsa bile, Cumhuriyet döneminin ve ideolojisinin alacak hanesine yazılmak durumundadırlar.

Cumhuriyet kurulduğu andan itibaren bir kimlik sorununa sahip olmuştur. Bu sorun, Cumhuriyeti kuranların bir yandan yeni siyasal oluşumun çehresini çizmek zorunda olmalarından, öte yandan da, ona nazaran farklılığını kanıtlamak durumunda oldukları Osmanlıya da bir kimlik bulma çabasından kaynaklanmaktadır. Bu ikili çaba, Cumhuriyet döneminin en ünlü ve ilk resmi tarih tezine hayat verecektir. Cumhuriyet, Osmanlıdan farklı olduğunu ortaya koymaya çalıştığı kimliğinin kaynaklarını, bir yandan Asya'da, öte yandan da Osmanlı-öncesi Anadolu'da aramaya yönelmiştir. Osmanlı kimliği ile Cumhuriyet kimliğinin teorik düzlemde farklılaşması, yaşanmışlık düzeyinde bir kanıt bulamamıştır. Bu da kimlik sorununu daha da ağırlaştıran bir öge olarak, bugünkü siyasal çatışmalarımızın önemli çatlaklarından birini oluşturmayı sürdürmektedir.

Türkiye'de asıl kimlik bunalımı, 1960 askeri müdahalesinin ertesinde ortaya çıkan siyasal ve toplumsal iklim içinde meydana gelmiştir. Bu bunalımda anahtar kavram "az gelişmişlik"tir. Batı kapitalizminin dünya üzerindeki egemenliğinin, "bilimsel" temelini oluşturmak üzere ortaya atılan ve çok tutulan gelişmişlik-az gelişmişlik ikilemi, az gelişmişliği gelişmişlerin varlığı ile ve onlara bakarak açıklayan teorik bir çerçeve olmuştur.

"Az gelişmiş" denilen ülkelerin ve bu arada öncelikle Türk aydınları, 1960'lar civarında bu teoriye fazlasıyla iti-

bar etmişlerdir. Çünkü, az gelişmişlik gelişerek aşılacak bir safha olarak algılanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, gelişmiş ülkeler, az gelişmiş ülkelerin “gelecek programı”dır. Gelişme sürekli ve az gelişmişler de bir gün gelişmiş halle geleceklerdir. Ama gerçeği söylemek gerekirse, bu ne yazık ki bir arınma ayininden ibarettir. Öncelikle tarihte ve toplumlararası bir hiyerarşi kuran bu teorinin kabul edilmesi, alt konumda olmanın yüklenilmesi anlamına gelmektedir. “Bu alta olma”ya dair ikrar edilmeyen suçluluk kompleksi, ister istemez bir arınma yolunun bulunmasına yöneltmektedir. O zaman, “az gelişmiş” ülke aydınları, kendilerinin dışında bir sorumlu arama derdine düşerek, tarihin sorumluluğunu icad etmektedirler. Tarih sorumluysa, bugün kurtarılmakta ve ruhlar arındırılmaktadır.

Bu zihniyet iklimi içinde, Osmanlı kimliği bir kez daha gündeme gelmiş ve Türkiye'nin o andaki konumunun, gecikmiş bir Batı konumu olduğu kabulü içinde, geriye yönelik olarak, Osmanlı oluşumları ile Batı oluşumları arasında paralellikler kuran teoriler öne çıkmıştır. Böylece, kendini ilginç bir zihinsel iklim içinde bulan Türk enteliliğinin sol kanadı, az gelişmenin gelişmenin geçmiş olduğu gibi sağ bir söylemle, Marksist aşamalar teorisi gibi sol bir söylemi aynı bağlamda birleştirerek, Osmanlı'nın feodal bir toplum olduğu sonucuna varmış, Tanzimat hareketinden başlayan süreci de, “burjuva devrimi” olarak nitelendirerek, feodaliteden kapitalizme geçişe bir nüfus kâğıdı bulmuş ve böylece Batı gelişme çizgisinin Türkiye’de izlendiğine kendini inandırmıştır.

Ancak, sol aydınların bir bölümü bu fazlasıyla rahat şemadan rahatsız olarak, gene Marksist teoriden kaynaklanan, ama Batı’yla farklı bir evrim çizgisi öneren Asya tipi üretim tarzı teorileştirmesine itibar etmişlerdir. Fakat burada da çıkmaz bir sokak vardır, çünkü bu teorinin kabul edilmesi halinde, Asya tipi genellemesi içine dahil edilen

toplumların kendi olanaklarıyla evrilemeyeceklerinin de kabulü gerekmektedir. Bu da, gene başka bir yoldan Batı'ya belirleyici bir rol yüklemek demektir, çünkü bu gibi toplumları “tarihsizliklerinden” çıkartarak, tekrar tarihin içine ancak Batı müdahalesi sokabilmektedir. Bu da, gene 1960'lı yıllarda, emperyalizm teorilerine yeni bir içerik yüklenmesine yol açmıştır. Marx tarafından getirilen “eşitsiz gelişme yasası”, tüm dünya ölçeğinde genelleştirilerek, üçüncü dünya teorileri ile merkez-çevre ülkeler ikilemi devreye sokulmuştur. Bu analizlerin sonunda varılan nokta, azgelişmişlerin bu konumda olmalarının sorumlusunun gelişmiş ülkelerin erken gelişmesi ve nihayetinde dünyayı sömürmeleri olduğudur. Ancak üzülerek belirtmeliyim ki, bu da bir arınma ayininden ibarettir. Çünkü azgelişmişlerin böyle olmalarından sorumlu olmadıkları, bunun sorumlusunun gelişmiş ülkeler olduğu söylenerek, dinsel bir teorileştirmeye başvurulmaktadır. Azgelişmiş ülkeler mağdur ve masum varlıklardır, buna karşılık Batı şeytani temsil etmektedir. Cennet ise gelişmiş dünyadır. Böylesine dinsel söylemlerin toplumsal teorilerin fonunu ilk kez oluşturmadığını bilmekle birlikte bu teorilerin çok sayıda üçüncü dünya aydınını peşine takmasını şaşkırtıcı bulduğumu belirtmek isterim.

Sağ aydınlar ise, Osmanlı kimlik tartışmalarına “değişmezlik” varsayımından yaklaşmışlar, ideal bir İslami toplum modelini veya Osmanlının benzersizliği olarak ileri sürülen modeli temel alarak, bundan itibaren meydana geldiğini düşündükleri tüm farklılaşmaları sapma olarak mahkûm etmişlerdir. Burada da bir arınma ayinini teşhis etmek mümkündür. Bu cins akıl yürütmeler, sonunda eğer Osmanlı ideal modelinden sapma olmasaydı, her şey iyi olurdu sonucuna götürmektedir.

Sonuçta, Osmanlı kimlik tartışmaları ilginç bir şekilde birer arınma ayinine dönüşmenin yanı sıra, genelde yeteri

kadar donanımlı olmayan kimseler tarafından sürdürülmüş, sapla saman çoğu kez karıştırılmıştır. Bu da Türkiye'nin talihsizliklerinden biridir. Çünkü bilgi birikiminin gerçekten düşük olduğu ülkemizde, hemen herkes, hemen her konuda söz etmeye kendini ehil görmektedir. Bu da toplumu, kahvelerde "her şeyi bilen" kanaat önderlerinin düzeyinde dondurmaktadır. Bu durumda, daha düzeyli tartışmalara tevessül edenler, sırf oluşmuş kanaatleri sarısalayabileceklerinden ötürü, peşinen mahkûm edilerek devre dışı bırakılmaktadırlar. Türkiye'de kimlik tartışmalarının bilimsel ve felsefi düşünceden nasibini alabilmesi için bu engellerin aşılmasına şiddetle ihtiyaç bulunmaktadır. Türkiye'nin düşünsel iklimine engel olan bu yarı-aydınların çoğunun göremedikleri temel hata, gelişmişliğin az gelişmişlik olmadan var olamayacağıdır. Aslında gelişmişlik, ancak gelişmişliğin varlığı halinde mümkündür ve az gelişmişlerin hepsinin bir gün gelişmiş hale gelmeleri tatlı bir hayalden ibarettir.

OSMANLI TARİHİ VE TOPLUM YAPISI ARAŞTIRMALARI

Osmanlı kendi tarihini ne yazık ki, kronikçi veya vekayi yazarlığı dediğimiz gelenek içinde ele almaya hiçbir zaman ara vermemiştir. Bu cins tarihçiliğin, bizim bugün ilgi alanımıza giren sorunlara ışık tutma olasılığı son derece düşüktür, çünkü tarihsel oluşum, merkezin siyasal çevresine indirgenmektedir. Üstelik vakanüvis geleneği içindeki tarihçiliğin nesnel olma gibi bir kaygısı da yoktur, bu resmi tarihçiliğin esas amacı, merkezin eylemlerinin methiyesini yapmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra, bu cins tarihçilik kendini bilimsel olma zorunda da hissetmemektedir, zaten bilimsellik diye bir düzlemin bilinci de üretilmemiştir. Bu nedenle bu tarihçilik bir edebi tür olmanın ötesine geçme-

mektedir. Nihayet, bu cins tarihçilik zanaat yöntemleri içinde sürdürülmekte ve herkes ustasından öğrendiklerini tekrardan başka bir şey yapmamaktadır. Sonuç olarak, Osmanlıdan bize intikal eden tarih kitaplarının, kimlik sorunlarının çözümüne ancak çok küçük katkıları olabilir.

Cumhuriyet'le birlikte başlayan Osmanlı toplumsal ve iktisadi tarihine yönelik modern araştırmalar ise, henüz yeterli bir genişliğe kavuşmamış ve çoğu zaman da güncel siyasal endişelerden arınmamıştır. Bu konuda yerli araştırmacıların önündeki en büyük engellerden biri, yeterli sayıda monografik çalışma yapılmamış olmasıdır. Gecikmiş olduklarını hisseden Türk tarihçileri bir an önce sentezlere ulaşmayı arzulamakta, bu nedenle de zayıf malzeme ile yetinerek sonuca varmaya uğraşmaktadırlar. Ama malzemenin zayıflığı sentezlerin de çoğu zaman aşırı kusurlu olmalarına yol açmaktadır. Başka bir ifade ile, tarihçilerimizin çoğu malzeme eksikliğinden kaynaklanan boşlukları, ideoloji ile doldurmaktan kaçınmamaktadır.

Yabancı bilim adamlarının Osmanlı'ya yönelik araştırmaları ise, hem Batı'da bu konuda oluşmuş önyargılardan hem de oryantalizmin uzun bir süreç içinde oluşturduğu reflekslerinden nasibini almaktadır. Bu gibi aksamaların önlenmesi, tarihsel malzemenin ulaşılabilir konuma getirilmesiyle mümkün olacaktır. Ancak, resmi makamların çapanoğlu çıkar korkusuyla ve bir türlü tasnif edemedikleri için yabancı araştırmacılara açmakta ayak sürüdükları Osmanlı arşivlerinin doğurduğu boşluk, Türkiye dışı arşiv malzemesiyle ikame edilmeye çalışılmaktadır. Ancak dış arşiv malzemeleri, eşyanın tabiatı gereği eksiktir ve çoğu zaman da, hangi ülkenin arşivinde depolanıyorsa, onun tarihsel konumları açısından birikmiş durumdadır. Örneğin yabancı araştırmacıların Osmanlı tarihine ilişkin olarak en fazla başvurdukları arşivlerin başında gelen Venedik *Archivio di Stato*'su, Osmanlı belgelerini, Venedik

ticareti, diplomasisi vb. açılarından derlemiş ve toplamıştır. Keza Balkan ülkelerinde bulunan Osmanlı arşiv malzemesi de aynı eksikliğe sahiptir. Böylece yabancı araştırmacıların Osmanlı toplumunun tümünü görmesi çoğu zaman mümkün olamamakta, sıkıştığı arşivin olanakları onun optiğini de belirlemektedir.

Bu konuda diğer bir engel de, tarih biliminin Batı'da ortaya çıkmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bilimsel tarihi geliştiren, yani değişmeyi tarihin esas araştırma nesnesi haline getiren Batı, doğal olarak kendi tarihini, yani kendi değişme sürecini öncelikle ele almıştır. Bu durum, dünyanın geri kalan kesimi için olumsuz bir durum ortaya çıkartmaktadır. Bütünselliği içinde ilk inşa edilen tarih Batı tarihi olduğu için, diğer tarihler de, ister istemez, Batı'nın Batı için geliştirdiği terimlerle kendilerini inşa etme durumunda kalmaktadırlar. Nihayette, terim özdeşlikleri, bunların işaret ettiği kurum ve olguların da özdeşlikleri yanılığını yaratarak, tarihler, öyle olması istenmediği halde, paralel kılınmaktadır.

Ancak, bunun tamamen tersi de geçerli değildir. Her tarih özel bir oluşuma tekâbülmektedir. Ama toplumların bazı ortak davranışlarını teşhis etmenin olanaklı olmasının yanı sıra, insan yapısı olmayan, doğal denilen unsurların tarihe belli ölçülerde yön verdiğini ihmal etmemek gerekir. Tarihe, global ve tüm insanlık için geçerli "yasalar" açısından bakılamayacağı gibi, her özel olayı tarihsel olarak kabul ederek veya "ulusal karakter" gibi bilim-dışı varsayımlara yaslanarak bakmak da mümkün değildir.

O zaman geriye tek bir yöntem kalmaktadır. Özellikle *Annales* okuluna mensup tarihçilerin yetkinlikle uyguladıkları ve başta, bu okulun kurucu babalarından Marc Bloch'un imzasını taşıyan karşılaştırmalı tarih yöntemi, toplumsal ve ekonomik kimlikleri bir yere oturtabilmenin,

şu andaki en geçerli yolu olarak gözükmektedir. Bizzat Bloch'un terimleriyle, karşılaştırma yapabilmek için benzerliklere olduğu kadar, benzemezliklere de bakmak gerekmektedir. Karşılaştırmalı tarih alet kutusu olarak, çok karmaşık araçlardan oluşmamakla ve bazı temel ilkelere dayanmaktadır. Esas olarak, kronoloji paralellığının, toplumsal kurumların pararellliğini mutlaka gerektirmediği noktasından hareket eden bu yöntem, her toplumsal oluşumun kendine özgü yanlarını ortaya koyarken, evrensel eğilimleri de ihmal etmemektedir. Demek ki, karşılaştırmalı tarih yöntemi, evrenseli yakalamaya uğraşırken, özeli de vurgulamakta ve bu özelliklerin varoluş nedenlerini sorgulamaktadır. Belki söylemeye bile gerek yok ama, bu özelliklerin birer sapma olarak görülmediğini, tarihin renkli dünyasının fon unsurları olarak kabul edildiklerini de belirtmeliyim.

BİLGİLERİMİZİN ŞU ANDAKİ DÜZEYİNDE, OSMANLI TOPLUMSAL FORMASYONUNA NASIL BAKILABİLİR?

Yukarıda andığım sakıncalar ne yazık ki, baskıcı varlıklarını sürdürmektedir. Osmanlı toplumuna, bizatihi kendi varoluşu içinde yaklaşmak henüz mümkün değildir. Bu açıdan. "ne olduğu"nu saptamanın olanaksızlığı içinde, bazı açılardan "ne olmadığı"ni söylemek, ortaya çıkartmak, tutulacak yegâne anlamlı yol olarak gözükmektedir. Bu noktada, karşılaştırmalı tarih yönteminin benimsenmemesi halinde; ilk oluşan veya daha doğrusu, ilk oluşturulan tarihin, yani Batı tarihinin kendini dayatmasını gözönüne alarak, Batı'nın temellerinde yer alan feodal toplumsal örgütlenme ile Osmanlı toplumsal örgütlenmesini karşılaştırmaktan başka çare yoktur.

Ancak, Osmanlı ile karşılaştırma nesnesi olarak seçilen yegâne anlamlı veya anlamlı kılınmış toplumsal for-

masyon olan Batı'nın analizinin yalnızca feodal toplum açısından mümkün olamayacağı son derece açıktır. Fakat, Batı toplumunu oluşturan ve temsil eden tüm kurumların gündeme getirilmesi, bu makalenin boyutlarını fazlasıyla aşmaya adaydır. Bu nedenden ötürü, diğer tüm unsurları ihmal ederek, yalnızca feodalitenin oluşturduğu toplumsallık ile Osmanlı toplumsallığını karşılaştırmak, belki bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Tüm üretim tarzlarını olduğu gibi, feodal üretim tarzını da temelde belirleyen esas olgu, ekonomik artığın oluşması ve buna, artığı yaratan unsurlar tarafından el konuluş biçimidir. Feodal toplumun ekonomik cephesini belirlemeye izin veren bu göstergeden hareketle, toplumun şekillenişine, sınıfsal dengelere ve nihayet kültürel ve siyasal konumuna ulaşmak mümkündür. Ancak, bunların yapılabilmesi kapsamlı bir feodal toplum çözümlemesi gerektirmektedir. Oysa, ülkemizde pek biliniyor olmamakla birlikte, tarihçilik mesleğinin en çetrefil sorunlarından biri, feodal toplumun belirlenmesi alanında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, bu yazının çerçevesinde, yalnızca ekonomik boyutu ele almakla yetinerek ve feodal toplumu şekillendiren diğer unsurları gündeme getirmeyerek, feodal toplum modelinin Osmanlıyı açıklamakta ve ona bir kimlik biçmekte yeterli bir taban oluşturmadığını ortaya koymaya çalışacağım.

Feodal üretim tarzında artığa el konulması demek, artığı üreten doğrudan üreticiye el konulması demektir. Bu olgu feodalitenin kendine özgü rengini veren en temel göstergelerden biridir. Feodalitenin oluşma aşamasında, emek gücünün toprağa nazaran aşırı kıtlığı, zenginlik üreten unsurlar arasında emek faktörünün daha değerli, hatta değer taşıyan tek unsur olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durumda, feodalitenin, onu diğer tarzlardan ayıran temel özelliği olan kişisel tabiyet ilişkileri ortaya çıkmıştır. Kişi-

sel tabiyet ilişkileri hem üst sınıfları birbirine bağlayan ve böylece egemen tabakayı bir sınıf haline getiren hem de egemen tabaka ile doğrudan üreticileri tabiyet ilişkileri içinde birbirlerine bağlayarak, serflik yoluyla, artığın üreticiden egemen tabakaya aktarımını sağlayan mekanizmayı oluşturmaktadır. Bu açıdan, feodalitenin oluşum süreci, artığı üreten doğrudan üreticiye el konulması ve bunun sonucunda artığı emek-rant biçiminde temellük etmenin mümkün hale gelmesi sürecidir. Bu konunun ortaya çıkabilmesi ise, feodal baronun belli bir toprak parçası üzerinde irsi mülkiyet oluşturması ve buna bağlı olarak, üretimin doğrudan ajanı haline gelmesiyle mümkün olabilmektedir.

Osmanlı oluşumunun eğilimi de feodaliteye doğrudur. Siyasal bir varlık olarak ortaya çıktığı andan itibaren, Osmanlı merkezi bu eğilimi durdurmaya çalışarak, merkezkaç güçlerle sürekli olarak mücadele etmiştir. Fakat eğilim ve gerçekleşme konusunda bir parantez açmadan, ilerideki çözümler yerli yerine oturmayacaklardır. Tarihe hemen her şey eğilim halinde ortaya çıkmaktadır. Bu eğilimlerin varlığı ise, tarihe olup bittikten sonra bakmanın avantajıyla gördüğümüz üzere, eğer gerçekleşseydi olacak olanların bazı unsurlarının içerilmesi olgusundan ötürü fark edilmektedir. Bu zorunlu bir durumdur, ama aynı zamanda kafa karıştırmaktadır. Çünkü bir oluşumun eğilim halinde kendini gösterebilmesi, olması muhtemel durumun bazı özelliklerini peşinen içermemesi halinde anlaşılabilir nitelikte değildir, ama birçok gözlemci, olacak olanın bazı unsurlarının varlığını, olacak olanın zorunluğu olarak algılamakta, hatta olacak olanı şimdiden olmuş gibi yorumlamaktadır. Tarihçilik mesleğinin en güç yorum sorunlarından biri burada ortaya çıkmakta ve deneyimli tarihçilerin bile, çoğu bu noktada büyük hatalar yapabilmektedirler. Bizim söylevimiz açısından, Osmanlı'nın feodal eğilimler göstermesi (ki hemen her toplum tarihinin bir

döneminde bu cins eğilimleri gösterir), onun bu tarzın kemikleşmiş biçimine sahip olduğunun göstergesi olamaz. Bunun neden böyle olamayacağını göstermek üzere, Osmanlı ekonomik sisteminde artığın oluşmasına ve buna el konuluş tarzına biraz yakından bakmakta yarar bulunmaktadır. Bu iş için en uygun zemin olarak tımar ortaya çıkmaktadır.

Tımar, topraktan doğan vergi gelirlerinin bir kimseye görev karşılığı havale edilmesinin ötesinde, herhangi bir hazine gelirinin de bir görev karşılığında ve görev süresince geçerli olarak verilmesine ilişkin bir kurumdur. Osmanlı tımarı, merkez ile merkez-kaç güçlerin sürekli mücadelelerinin ürünü olarak ve merkezin bu savaşta dayanmak istediği güçlü bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı merkezinin oluşum ve güçlenme süreci içinde gözlenen olgu, tımarın özel mülk rejiminden mir'i toprak rejimine geçişte en uygun araç olduğudur. Öte yandan, Osmanlı sisteminde tımar alanla veren aynı, hatta yakın statüde bile değildirler. Batı feodalitesinde üst sınıflar arasındaki kişisel bağımlılık ilişkisini belirleyen vassalite kurumu, fief verilmesi ve karşılığında bir senyör ile bir vassalin birbirlerine yeminle bağlanmalarını gerektirmektedir. Burada vurgulu olan nokta, bu bağımlılığın bir özgürler arası bağımlılık olduğudur. Batı feodalitesinde fief alanla verenin *comitatus* (arkadaş, yoldaş) statüsünde birleşmiş olmaları, statülerin eşitlenmesine yol açarak, feodalitenin bir tarz olarak kendine alan bulmasını mümkün kılmıştır. Oysa, Osmanlı sisteminde yalnızca padişahın verebildiği tımar, hak sahibinin elinden her an alınabilecek veya değiştirilebilecek bir geçimlikten ibarettir. Üstelik, bu gibi temlikler bir yeminle sonuca ulaşmamakta, yani eşitler veya hiç değilse benzerler arası bir akit olarak ortaya çıkmamaktadırlar.

Bunun yanı sıra, fief ile tımarı farklılaştıran temel noktalardan biri de fieflerin irsi olmasına karşılık, Osmanlı tı-

marında irsiyet ve mali özerkliğin bulunmamasıdır. Tımarlara yapılan atamaların sık sık yenilenmesi nedeniyle, buralarda toprak soyluluğuna dayanan irsi bir sipahi tabakasının doğması mümkün olmamıştır. Bunun yanı sıra, merkezden atanan bu dirlik sahiplerinin, görevde ve dolayısıyla kendilerine geçici olarak temlik edilen tımarlarda uzun süre kalarak, o topraklarda kök salmalarına ve birer merkez-kaç güç haline dönüşmelerine de izin verilmemiştir. Bütün bunların ötesinde, kimlere ne kadar tımar verileceği kanunnamelerle saptanmıştır. İrsi toprak mülkiyetinin oluşumunu engellemek için, hayatta olan dirlik sahiplerinin oğullarına tımar verilmediği gibi, dirlik sahibinin ölümü halinde, kural olmadığı halde, eğer onun oğullarından bir veya ikisine tımar verilirse, bu genellikle baba tımarının kılıç miktarını aşmamıştır.

Tımarı Batı fieflerinden farklılaştıran temel özelliklerden biri de, dirliklerin toprak birimi cinsinden değil de, toprak üzerinde çalışan doğrudan üreticinin devlete yükümlü olduğu yıllık vergi cinsinden ifade edilmesidir. Defterlerde tımar olarak kaydedilen, belli bir toprak parçası olmaktan çok., gerektiğinde çeşitli toprak birimlerinin kesirlerinden oluşturulan ve esas tabanını vergi mükellefi hanelerin oluşturduğu bir gelir birimidir. Bu yüzden de, tımarın toprak genişliğiyle ve mülkiyetiyle bir ilişkisi yoktur. Bunun yanı sıra, tımarların genişletilmesine de izin verilmemektedir. Bir tımar bir veya birden fazla köy toprağı üzerinde kurulabildiği gibi, aynı köy toprağı üzerinde, birden fazla tımar oluşturulabilmektedir.

Tımarın fief'e göre önemli bir farklılığı da, tımar topraklarının tümünün reaya tasarrufunda bulunmasıdır. Oysa feodalitede topraklar, gene bu tarzın belirleyici unsurlarından biri olan bir uygulamaya göre, iki parçaya bölünmüş durumdadır. Feodalitenin doğrudan üretici tipi olan serf kendi geçimlik ürününü, kendine tahsis edilmiş olan

topraklardaki çalışmasıyla üretirken, efendinin hesabına işlediği rezerv tarlalarda ise, artık ürünü üretmektedir. Böylece, feodal tarzın olmazsa olmaz ilkelerinden biri, bu uygulama ile kurumsallaşmış olmaktadır. Feodalitede artık ürünün ve gerekli ürünün üretilmeleri zaman ve mekân olarak farklılaşmışlardır. Oysa Osmanlı tımarında reaya aynı toprak birimi üzerinde hem kendi geçimliğini, yani gerekli ürününü üretmekte, hem de elde ettiği ürün üzerinden verdiği vergilerle, artık ürününü üretmiş olmaktadır. Böylece Osmanlı tımarında, feodal sistemin tersine, gerekli ürün ile artık ürünün üretilmeleri zaman ve mekân bakımından farklılaşmış olmamakta, artık emek ve gerekli emek aynı üretim süreci esnasında bir arada yer almaktadır. Dirlik olarak verilen topraklar genelde miri olmakla birlikte, reayanın bu topraklar üzerindeki tasarrufunun mülkiyete yaklaşan bir yanı bulunmaktadır. Reaya bu toprağı atadan oğula işlemektedir. Öldüğü zaman, oğlu sipahiye tapu resmi ödeyerek, aynı toprağı işlemeye devam etmektedir. Bu bağlamda, çıplak mülkiyeti (rakabesi) miriye, tasarruf hakkı irsi olarak reayaya ve bazı vergileri toplama hakkı irsi olmadan sipahiye ait, özel bir mülkiyet sistemiyle karşılaşmaktayız. Oysa feodal sistemde serfin toprak üzerinde tasarruf da dahil, mülkiyete yaklaşan veya uzaktan benzeyen hiçbir hakkı bulunmamaktadır.

Serf baronuna kişisel olarak tabi olduğu için, onun adamıdır. Yani, ancak o isterse üretimde bulunabilir, toprak üzerinde bir tasarruf hakkı yoktur. Öte yandan, serf kendi geçimliğini sağlamak için, eğer kendine toprak tahsis edilmişse, bunun karşılığında, kendi toprağını işlemek için sarf ettiği kadar emek miktarını, senyörün tarlasında da sarf etmek durumundadır. Bunun yanı sıra, serfin toprak üzerindeki bu tasarrufu süreklilikten de yoksundur. Senyör isterse serfin tarlasının yerini değiştirebilir, isterse işleyeceği toprağın miktarını artırabilir veya azaltabilir ve

tabii isterse, hiç toprak vermeyerek serfi geçimlik üretmekten mahrum bırakabilir. Oysa reayanın tapu resmini ödemesi halinde aynı toprağı atadan oğula işlemlerini engelleyecek hiçbir faktör bulunmamaktadır.

Tımar ile fiefi birbirinden ayıran en önemli göstergelerden biri de, fiefte her türlü hükümlerlik hakkının barona ait olmasına karşılık, sipahinin yetkilerinin çok sınırlı olmasıdır. Bir kere merkezi devlet tüm vergi gelirlerini değil, yalnızca bazılarını sipahiye bırakmakta, bu nedenle de devletin payına düşenleri alabilmek için, memurlar her zaman tımarlara girebilmektedirler. Bu durum feodalitede fieflerin bağımsızlık sahibi olması uygulamasıyla açık bir çelişkidir. Yani feodalitede, fief toprağına, oranın baronundan başka kimse müdahale edemez. İkincisi, reayaya vergi koyabilen tek güç merkezdir, oysa feodalitede, serflerden alınacak ödentilerin cins ve miktarına baron karar vermektedir. Osmanlı sisteminde ise, sipahinin merkezin koyduklarının dışında herhangi bir şey talep edebilmesi mümkün değildir. Diğer yandan, devlet reayayı tımar toprağından başka bir yere sürebilmekte veya buraya dışarıdan reaya getirebilmektedir. Feodal sistemde ise, serf senyörüne kişisel olarak bağımlı olduğundan, bu senyörün dışında hiçbir güç serflerin yerini değiştiremez. Nihayet, devlet hem sipahiye, hem de reayayı merkezden atadığı aynı kadı marifetiyle yargulamaktadır. Bu durum ise, feodalitede düşünülemez bile. Bu sistemde serfler doğrudan bağımlısı oldukları baron tarafından yargılanmaktadırlar. Öte yandan soylu sayılanlar ise, ancak toplumsal konumları kendilerine eş kimseler tarafından yargılanabilmektedirler. Serf ile senyörün aynı mahkeme tarafından yargılanabileceği, feodal mantığın kabul edebileceği bir şey değildir. Zaten feodal sistemde kamusal mahkemeler de yok olmuştur ve birçok araştırmacı tarafından feodalitenin en belirgin engebesi olarak bu özelliği gösterilmektedir.

Feodal üretim tarzı ile Osmanlı sistemini karşılaştırırken başvurulması gereken en önemli göstergelerin başında, doğrudan üreticinin statüsü gelmektedir. Feodalitede doğrudan üreticinin statüsü serfliklidir. Serf, kendinden önceki doğrudan üretici tipleri olan köle ve *colonus*'tan farklıdır. Eğer farklı olmasaydı, onu ayrı bir kategori olarak teşhis etmemiz mümkün olamazdı. Köle, bir insan bile sayılmayan, yalnızca konuşan alet olarak kabul edilen bir üretim aracından ibarettir ve onun üzerinde egemenlik hakkı, özü itibarıyla bir mülkiyet hakkıdır. *Colonus* ise toprağa bağlı olan, buna karşılık toprak üzerinde egemenlik hakkına sahip olan kişiye ait olmayan ve hukuksal açıdan devletin denetiminde bulunan bir statüde bulunmaktadır. S erf ise tüm bu statülerden farklı olarak, toprağın üzerinde egemenlik hakkı bulunan kişiye, yani senyöre doğrudan ve kişisel olarak tabi bir statüdedir. Osmanlı reayasası ise toprağa bağlı bir statüde bulunmakta, ama sipahi ile arasında kişisel bağımlılık ilişkisi bulunmamaktadır. Bu açıdan reaya serften çok *colonus*'a benzemektedir.

Doğrudan üreticiye el konularak kişisel bağımlılık ilişkilerinin oluşması, emek-rantı mümkün kılarak feodaliteyi hazırlamıştır. Oysa Osmanlı reayasası yalnızca toprağa bağlı olduğu için, onun artığına emek-rant yoluyla el konulması olanaksızdır. Bu açıdan, Osmanlıda feodalite bir eğilim halinde var olmakla birlikte, hiçbir zaman "kuvveden fiile" çıkamamıştır.

Bu gibi benzemezlikleri sonsuza kadar artırmak mümkündür. S erf ile reayanın ayrı tarzların doğrudan üretici tipleri olduklarını kanıtlamak, iktisat tarihi açısından, dünyanın en kolay işlerinden biridir. Ama ben bu kıyaslamayı burada kesmek istiyorum. Çünkü bunu sadece bir örnek olarak şunmayı amaçlamıştım.

OSMANLI KIMLIğI KONUSUNDA BİR İLK TASLAK

Bu kadar söz ettikten sonra, bu makalenin yazarı kendi teklifini sunmazsa, okuyucu da bir tatmin edilmemişlik duygusu uyandıracığının bilincindedir. Bu nedenle genellemelerin son derece tehlikeli olduğunu biliyor olmakla birlikte, Osmanlı kimliğine dair bazı sözler söyleme riskine gireceğim.

Osmanlı bana göre hiç de özgün bir oluşum değildir, ama çoğu kimsenin öyle sanmasının kolayına geldiği gibi, Batı feodalitesiyle türdeş bir oluşum da değildir. Osmanlı sistemi Antik İmparatorluğun modeli içine yerleştirilmesi gereken sosyal-siyasal-ekonomik bir oluşumdur. Zaten, yukarıda Doğu'nun Eski Yunan'ın asıl mirasçısı olduğunu ileri sürerken vurgulamak istediğim nokta bu idi. Antik dünya, Eski Yunan filozoflarının en ünlüsü ve etkilisi olan Platon'da yetkin bir temsilcisini bulan, bir değişmez devlet modelinin arkasından koşmuştur. Platon'un öğrencisi Aristoteles'in rahle-i tedris'inden geçen İskender böylesine bir imparatorluğu oluşturmaya tüm kariyerini tahsis etmiş olmakla birlikte, bilinen dünyanın hemen yarısını fethetmiş olmakla birlikte, bu ülküyü sürdürecektir bir yapıyı kurmaya vakit bulamamıştır. Ancak, bu söylenenlere bakarak, antik imparatorluk modelinin bir Yunan icadı olduğunu düşünmemek gerekir. Aslında Doğu'da meydana gelen tüm kalın imparatorluklar bu modelin içinde düşünölmelidir. Yunan felsefesinin öğretilerinden dersini alan Roma da, özellikle Mısır okulundan geçtikten sonra, antik imparatorluk modeline dahl edilebilecek bir yapılanma içine girmiştir. Bu imparatorluğun Batı parçasının çökerek yerine önce barbar devletlerinin kurulması, sonra da feodal atomizasyon sürecine girilmesiyle, antik imparatorluk modelini sürdürme konusunda Doğu parçası (Bizans) tek başına kalmıştır. Tek başına kalmıştır bir söyleme biçimidir,

çünkü bu Yunan-Roma uygarlığı içinde bir tek başına kalıştır. Aslında Bizans'a komşu tüm Doğu devletleri antik imparatorluk geleneğini sürdürmekte yarış halindedirler. Sasaniler İran'ı, sonra İslam hilafeti bu modelin içindeki yerlerini alacaklardır.

Osmanlı devletinin soy zinciri içinde yer alan Selçuklular İran'daki uzun ikametleri esnasında hem İslamiyeti hem de antik devlet modelini iyice bellemişlerdir. Osmanlı bir uç beyliği olarak ortaya çıkarken ve sonra bu beyliği imparatorluğa dönüştürürken, İran, Bizans ve İslam'ın, aynı yöne yönelen üçlü deneylerinin muhassalasında devlet modelini oluşturmuştur. Bu siyasal örgütlenme, kaçınılmaz olarak iktisadı ve toplumu da biçimlendirerek, Osmanlı toplumunun kimliğinin fonunu kendi renklerine boyamaktadır.

Osmanlı'nın da sonunda katıldığı antik imparatorluk modelinin öğelerini ana hatları itibariyle şöyle çizmek mümkündür: Hakim-i mutlak bir hükümdar, rakip iktidar olanaklarını önlemek üzere bir köle-yöneticiler *corpus*'u (Osmanlıda devşirme), ideolojik çerçeve olarak dinsel kurum ve nihayet *res publica* (yani bir bakıma siyaset) dışı tutulan doğrudan üreticiler. Böylesine bir sistem, Platoncu modelin adeta mükemmel bir uygulaması olmaktadır. Aslında Platon'un ideal devletiyle bu model arasında farklar vardır, ama her iki sistemin arkasında aynı kavrayış yatmaktadır: değişmezlik ve hatasızlık. Zaten hatasızlık, her iki sistemde de değişmeyi engelleyen temel faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Platon'un kafasındaki devlet modeli "mükemmelliği" yakalamış, dolayısıyla değişmeyi sistem dışı bırakan bir inşadır. Osmanlı modeli de monist ve "mükemmel" yapısıyla değişmeyi sistem dışı bırakmaktadır. Bu açıdan, bu modelin evrilmesi ancak "bozulma" yönünde olabilir. Koçi bey veya diğer risalecilerin, padişahları eskiye dönülmesi konusunda uyarmaları rastlantı değil-

dir.

Yaşarken mükemmeli yakalamak “tarihi dondurmak”, hayatı bir güne indirmek, bütün bunlar değişimin önüne set çekmekle olabilir; yani rakip, alternatif, çıkıntı, muhalif, azınlık gibi kavramlarda ifadesini bulan formasyonları törpülemek, mümkünse yok etmekle. Osmanlı toplumsal formasyonu, tepesinden tırnağına kadar bir değişmezlik uygulaması üzerine inşa edilmiştir. Değişmeyi ifade eden terimler, Osmanlı zihniyet küresi içinde iyi birer anlam ve içeriğe sahip değildir. Ama gene vurgulamadan geçemiyorum, bu Osmanlı’nın kendine özgü bir niteliği olmayıp, antik imparatorluk modelinin dayattığı bir olgudur.

Antik imparatorluk modeli, ana hattı itibariyle fethin organizasyonu üzerine dayanmaktadır. Fetih demek, dış üretim olanaklarının askeri yoldan içselleştirilmesi ve böylece fethin çapının genişletilmesi demektir. Fethin ve egeyen olunan ekonomik olanakların çapının genişletilmesi ise, bürokratik aygıtın da buna paralel olarak genişletilmesini gerektirmektedir. Sonuçta, antik imparatorluk sürekli olarak, ama aynı birim üretkenliği içinde genişlemek zorunda olan askeri bir devletten ibarettir. Bu askeri devlet bir gün fethin sınırına ulaştığı zaman, tüm sistem tepetaklak olmakta, buna iç entelicensiyanın teşhis koyamaması, “bozulma” teorilerinin üretilmesine ve “eski güzel günler” edebiyatının ayyuka çıkmasına yol açmaktadır. Öte yandan bu cins formasyonlar, aralarında herhangi bir toplumsal bağ olmayan çok sayıda insan grubunu aynı siyasal birlik halinde bir araya getirdiği için, kültürel hayatı da değişme sürecinin dışına çıkartmakta, her toplumu kendi yakaladığı haliyle, geleneksellikler halinde dondurmaktadır. Böylece antik imparatorluk modelinin içine girmiş toplumlar, bu sürecin içinde ne kadar uzun kalırlarsa, değişmeye karşı o kadar mesafeli hale gelmektedirler.

Bu söylediklerimin bir özeti olarak, antik imparator-

luk modeli, ona maruz kalan toplumları geleneksellikleri içine hapseden, değişmeyi kötü gören zihinsel bir iklim içine sokmaktadır. Bunun sonucu olarak, bu cins toplumların kimliği zamana ve mekâna direnen evrensel bir model içinde teşhis edilebilir hale gelmektedir.

Avrupa'da Türk İslam Etkilerine Dair Çeşitlemeler



Bir yazıda kullanılacak ana kavramların peşinen tanımlanması ve çerçeveselenmesinin, yazarla okuyucu arasında daha sağlam bir haberleşme olanağı yaratacağına inanıyorum. Bu tavır, ülkemizin şu anda içinde bulunduğu zihinsel ve entelektüel iklim içinde daha da zorunlu hale gelmektedir. Çünkü kültürel değişim sürecimizin şu andaki konağında, dil ne yazık ki insanlarımızın çoğu için, yalnızca madde ediniminin ve hini hacette aktarımının araçlarından biri olarak görülmektedir. Bu durumda kavramlar güncel ve gündelik boyutlarına hapsedilmekte, hemen her kavramın arkasında yer alan tarihsel boyut ıskalanmakta ve bundan da kötüsü, bu kavramların tarih içindeki yolculuklarına es kaza atıfta bulunulacak olursa, güncel anlam geçmişi de açıklayacak bir tarzda, hem anlam hem de kapsam genişlemesine/daralmasına tabi tutulmaktadır. Bugün dünü ke-

sinlikle açıklar yanılığısından kurtulan hemen hemen yoktur.

Burada incelemeye çalışacağım konunun anahtar terimi Avrupa. Coğrafi açıdan sınırlanması, bir harita üzerinde saptanması mümkün olan, dünyanın alan olarak en küçük kıtası. Ama uygarlık ve kültür küresine intikal ettiğimizde, karşımıza büyük sorunlar çıkmaktadır. Bir kere, Avrupa'nın bir doğum tarihi vardır, yani ezelden beri var olmamıştır, yani analizimize coğrafyadan başka unsurları da katmak zorundayız. İkincisi, Avrupa tarih boyunca hep aynı boyutlarda olmamıştır, genişlemiştir, genişlemektedir. Ve nihayet, Avrupa diğer tüm uygarlık alanlarının tersine, kendi kıtasınının dışına da taşmıştır, başka bir ifadeyle Avrupa dünyasallaşmıştır, dünyasallaşmaktadır. Bu işi ya bizzat kendi uzantıları aracılığıyla yeni kıtalarda ya da kendi uygarlığını dayatarak ve batılılaşmayı herkesçe arzulanan olumlu bir değer haline getirerek, eski kıtalarda gerçekleştirmiştir.

Öyleyse, Avrupa'da Türk ve İslam etkilerine dair tamamen kişisel sözler söylemeye yönelik bir yazı, Avrupa'yı zaman ve mekân içinde belirlemek zorundadır. Benzeri sıkıntılar Türk ve İslam kelimelerine ilişkin olarak da ortaya çıkmaktadır. Etnik bir özelliği vurgulayan Türk kavramının, aynı zamanda bütünsel bir uygarlık veya kültür küresine denk düşüp düşmediğini tartışmak bu yazının boyutlarını fazlasıyla aşmaya adaydır. Böyle bir küre varsa bile, bunu göçebe toplumların genel bilgisinden, yani göçebe antropolojisinden ayıran unsurların olup olmadığını araştırmak gerekir. Eğer bütünsel bir Türk uygarlık veya kültüründen söz etmek mümkün değilse -ki değildir, çünkü uygarlık veya kültür kavramlarını belli bir ırka bağlamak, değişmenin alanı olan tarihte en azından bir unsurun değişmezliğini, yani etnik ögenin zaman içinde hep aynı kaldığını kabul anlamına gelecektir-, uygarlığı başka kıstaslar

içinde ele alarak, Türklerin de içinde yer aldıkları çeşitli uygarlık ve kültür oluşumlarını gündeme getirmek gerekir.

İslamiyetin çok daha ele gelen ve sınırlanması çok daha kolay olan bir uygarlık alanı oluşturmasına rağmen, onun da zaman içinde çok farklı şekillerde algılanması ve yaşanmış olması, İslam genel başlığı altında bir araya topladığımız alanın da, bütünsel bir oluşum olarak görülmesine engel oluşturmaktadır. Böylece konumuzun üç ana kavramı zaman ve mekân içinde zaptedilmeleri olanaksız unsurlar olarak ortaya çıkmanın yanı sıra, içleri de yalnızca bugünden itibaren doldurulabilmektedir. Her tarihçinin karşısında ecel terleri döktüğü bu başat sorun, geçmiş yaşanmamışlıklara, güncel optiğin başka türlü olamamasından ötürü, yaşanmışlık atfedilmesine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bugünün düne taşınması, tarihin anlaşılmağını aşabilmenin yegâne yoludur, ama bu kez de tarihsel nesne deforme olmaktadır. Uygulamalı dediğimiz bilimlerin de hiçbir zaman aşamadıkları bu yöntemsel sorun, okuyucunun ve tarih araştırmacısının geçmişe yönelik önermeler konusunda dikkatli olmalarını gerektirmektedir.

Yunan mitolojisine göre Fenike kralı Agenor'un kızı olan Europe, Zeus'u kendine aşık etmiştir. Baştanrı beyaz bir boğa haline bürünerek, bu güzeller güzeli ölümlüyü Girit'e kaçırmıştır. Europe'yi aramak için dört bir yana dağılan erkek kardeşleri onu hiçbir zaman bulamamışlar, ama birçok kent kurmuşlardır. Efsane aslında Avrupa'nın oluşma sürecini özetlemektedir. Bir bakıma hissi kable vuku. Eski Yunan, Helenistik veya Roma dönemlerinde Avrupa kavramı yoktur. Gerek Yunanlılar, gerekse Romalılar kendi yaşadıkları ve egemen oldukları, kendi kurallarının geçerliğini sağladıkları alanı uygarlık, bunun dışını da barbarlık bölgesi olarak görmüşlerdir ve bu uygarlık alanı da her zaman Akdeniz olmuş, ayrıca yalnızca İç Deniz'le

de sınırlı kalmıştır. Romalıların *mare nostrum*'u, Batı Roma'nın 476'da siyaset sahnesinden çekilmesine kadar, uygarlığın alternatifi olmayan alanı olarak görülmüştür. Roma zihniyetinde uygarlık Akdeniz'le özdeştir. Eğer bir kıtadan söz etmek söz konusuysa, buna Akdeniz'den başka aday bulunamaz.

Tuna ve Ren nehirlerinin meydana getirdiği doğal sınırın III. yüzyıldan itibaren Germen kavimlerinçe aşılması ve Roma dünyasına yönelik bu sızmanın V. yüzyılda kitlesel boyuta ulaşmasıyla, Roma *oikomene*'si çökmüş, yerine yerel barbar krallıkları kurulmuştur. Avrupa kavramının köklerinden birini bu oluşumda bulmak mümkündür.

Ama Avrupa'nın oluşabilmesi için asıl gereken etken, Akdeniz kimliğinin dışında, kendine özgü bir kimlik üretmeye başlamasıdır. Bunun için de Akdeniz'den kopması gerekir. Akdeniz'den kopma ise, çok iyi anlaşılacağı üzere antikiteden, antik Yunan-Roma uygarlığından kopmak demektir. Bu kopuşun biricni ayağı, Roma bütüncüllüğünün ortadan silinmesiyle aşılmış durumdadır. Ünlü Belçikalı tarihçi Pirenne'in çeşitli yazı ve kitaplarında geliştirdiği, ama en kapsamlı biçimini *Hazreti Muhammed ve Charlemagne* adlı sonuncu eserinde sergilediği teze göre, Avrupa'yı Akdeniz'den kopartan olgu, dışsal bir müdahale, VII. yüzyıldaki Müslüman istilalarıdır. Pirenne'e göre, o zamana kadar bütünsel bir uygarlık alanı oluşturan Akdeniz'in güneyine farklı bir uygarlığın yerleşmesiyle, İç Deniz artık bir sınır haline gelmiş ve Avrupa'nın merkezi Akdeniz'den Kuzey'e kaymıştır.

Avrupa'nın merkezinin VII-VIII. yüzyıllarda Kuzey'e kaydığı doğrudur, ama bu Pirenne'in iddia ettiği gibi İslam etkisiyle değil de; "Avrupa"nın oluşmasıyla ilgilidir. Avrupa oluşumunun iki esas temeli olan feodalite ve katoliklik, bir yandan Doğu'dan kopuşa yol açarken, diğer yandan da ekonomik ve toplumsal birimlerin boyutlarının küçülme-

sine, buna bağlı olarak da siyasetin atomize olmasına neden olmuştur. Böylece malların, fikirlerin ve diğer insan yapısı her şeyin taşındığı Akdeniz, bu yeni oluşuma dışsal kalmıştır. Çünkü, ortaya çıkmakta olan yeni uygarlık küresinin dışarıyla temasa ihtiyacı yoktur veya başka terimlerle, Avrupa bizzat bu kendi üstüne kapanmışlığından doğmaktadır. Artık ayrı bir kimlik içinde oluşmakta olan Avrupa'nın kalbinin attığı yer, İç Deniz'den iyice uzakta, bugünkü coğrafi terimlerle söylersek, Belçika, Doğu Fransa ve Ren Almanya'sıdır. Veya Moselle, Seine, Loire, Rhein nehirlerinin çevrelediği alandır. İlk Avrupa burasıdır ve kavramların bu anki içeriklerinin ileriye ve geriye doğru her zaman sabit olduğuna inananları çok şaşırtmak pahasına söylemeliyim ki, bu ilk çekirdekten genişleyerek kendini oluşturmayı sürdürmektedir.

İslamiyet de Avrupa gibi, belli bir çekirdekten hareketle genişleyerek oluşan, bir uygarlık küresi olarak kendini ortaya koymaktadır. Ancak İslami kürenin Avrupa'dan farkı, bir yoktan var olma yerine, var olan bir yapıyı miras almasıdır. Yukarıda andığım Batı-Doğu kopuşu esnasında İslam alemi Doğu'nun kendine kaldığına tanık olmuştur. Başka bir ifadeyle, kopuş tek yanlıdır: Batı (Avrupa) Doğu'dan koparak kendini farklı bir kimlik içinde yeniden üretirken, Doğu, Bizans ve İslam'ın ortak mirasları olarak kalmıştır. Veya İslam genişledikçe, Doğu'nun binlerce yıllık kültürlerini, olabildiğince aynı pota içinde eritmiştir. Böylece örneğin Eski Yunan felsefesi, İslam felsefesinin temeli; antik tıp İslam tıbbının önemli bir bölümü; Hint mistisizmi ve aritmetiği, İslam tasavvuf ve biliminin kökleri; Babil astronomisi, İslam astronomisinin atası; Iskenderiye yeni-platonculuğu ve Mısır çilekeşliği, İslam düşüncesinin unsurları; Bizans tasvir-kırıcılığı, İslami resim yaşağının başlıca dayanağı ve fethedilen tüm topraklardaki tarımsal ve vergisel sistemler, İslam tarım ve vergi sisteminin kök-

leri haline gelmiştir.

Bir toparlama noktası olarak söylersem, Avrupa'nın Doğu'dan kopması, Bizans'ın gerilemesi, Doğu'yu İslamiyetin malı haline getirmiş ve İslam bu uygarlık küresine bir bütünlük vermiştir. Türk dünyasına gelince; bu dünyayı ancak dil bazında belirlemek mümkün olmakta; bunun dışındaki kültürel unsurlar birlikten çok çeşitliliği gözler önüne sermektedir. Bu nedenle Avrupa ile etkileşim açısından, ancak Müslüman Türkleri ve bunların içinde de Osmanlıları ele almak anlamlı olmaktadır.

Avrupa'nın kendini oluşturması süreciyle, Türk ve İslam kültürleriyle temasa geçmesi ve bunlardan etkilenmesi arasında çoğu zaman bağlantılar bulunmaktadır. Avrupa kavramının ve uygarlık küresinin çekirdeği olan bölge, Charlemagne fetihleriyle İspanya sınırına, İtalya ortalarına ve Almanya içlerine kadar uzanmıştır, ama İngiltere, İskandinav ülkeleri, Slav bölgeleri, Balkanlar, İspanya, Güney İtalya ve Akdeniz adaları henüz Avrupa kavram ve kapsamının dışındadır. İspanya, İtalya, Güney Fransa, Akdeniz adaları gibi bölgelerdeki İslam varlığı, yerine göre az veya çok dayanıklı olmuştur. Avrupa'nın İslamiyetle ilk teması çatışmalı ilişkiler halindedir. Bizim tarih anlatısında çok önem verilen 732 Poitiers savaşı, bu çatışmalı ilişkilerin ilk doruklarından biridir.

Fakat bu çarpışma, Avrupa'nın ne denli farklı bir kimlik oluşturma süreci içinde olduğunu ve Akdeniz ile Doğu'dan ne denli kopuk olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü Poitiers'de galip gelen ve İslam ilerlemesini durduran Frank saray nazırı Charles Martel (Karolenj hanedanının atası), ortaçağ kahramanlık öykülerinde (*gesta*) Araplara karşı kazandığı zaferle değil de, Frizyalılara ve Saksonlara karşı (yani iyice Kuzeyde) yürüttüğü fetih savaşlarıyla ünlüdür. Öte yandan, Charles Martel'in Ingelheim'deki şatosunda Poitiers savaşına ilişkin hiçbir şey yokken, Kuzeyde-

ki harekâtına ilişkin sayısız fresk bulunmaktadır. Bu epizodun anlamı açıktır. Bir kere Avrupa kendini kuzeyine doğru genişletmektedir ve henüz yeni koptuğu güneyini kendi dünyasından saymamakta ve bu nedenle de onunla fazla ilgilenmemektedir. Başka bir açıdan bakıldığında, genişleyen diğer bir uygarlık alanı olan İslamiyet için önemli olan Poitiers savaşı, bu bölgeyle ilgilenmeyen Frank dünyası için tüm önemini kaybetmektedir.

Buna karşın, İspanya Müslümanlarıyla olan çatışmalar, Frank döneminin imparatorluktan sonraki en ünlü hükümdarı Charlemagne'a (Karolus Magnus) ilişkin destanlarda yer almaktadır. Bunlardan en ünlüsü olan *Chanson de Roland*, Frank şövalyeliğini Müslümanlarla yoğun bir mücadele içinde göstermektedir. Çünkü yeni Avrupa'nın ikinci büyük karakteri kendini kanıtlamaya başlamıştır: Katoliklik. Katoliklik bir yandan Avrupa'nın Hıristiyanlığın kaynağı olan Doğu'dan kopuşunu simgelemekte ve kanıtlamakta (başka din, başka âlem), öte yandan da, Roma'nın yok olmasının kabulü anlamına gelmektedir. Roma'nın yok olması veya Bizans ve İslam kanalıyla Doğu'da kalması, Avrupa'nın kendine yeni bir *oikoumenik* (evrensel) imparatorluk kurma ihtiyacını duymasına neden olmuştur. Bu 800 yılında *in gratia dei* (tanrının inayetiyle) kurulan Charlemagne veya Frank (sonradan Kutsal Roma İmparatorluğu, buradaki Roma kelimesi Akdeniz'in laik imparatorluğuna değil de, Sanctus Petrus'un Doğu'dan ayırarak, ayrı bir kimlik verdiği Batı teokratik imparatorluğuna veya daha doğrusu Aziz Augustinus'un *Civitate Dei*'sine atıf yapmaktadır) imparatorluğudur. Bu durumda kendi alanına (Kuzey), kendi dinine (Katoliklik) ve kendi imparatorluğuna (Frank imparatorluğu) sahip olan Avrupa, kendini bir uygarlık küresi olarak algılamaya başladığı için, diğer uygarlık alanlarıyla olan çatışmalı ilişkilerini varoluş nedeni haline getirebilecek konuma ulaşmıştır. De-

desinin kariyerinde yer tutmayan Müslümanlarla mücadele, Charlemagne için önemli olacaktır.

Avrupa ile İslamiyet arasındaki çatışmalı ilişkilerin yerini kültürel etkileşmeye bırakması için, Avrupa genişlemesinin belli bir boyut kazanması ve belli bir eşığa ulaşması gerekmektedir. Charlemagne fetihlerinin belli bir Avrupa oluşturmasının arkasından, bu sürecin zirvesini feodalite oluşturacak ve böylece Avrupa kimliğinin derin engebelerinden biri daha ortaya çıkacaktır. Siyaseti son noktasına kadar atomize eden ve merkezi devleti simgesel bir boyuta indiren bu sistem, çatışma öğelerini diğer uygarlıklara yönelik heyecanlandan, iç oluşumlara aktarmıştır. Feodal dönem aynı zamanda entelektüel hayatın manastırların tekeline geçişine ve yegâne laik erdemin, baronlar arası sürekli mücadelede kahramanlık göstermek haline gelmesine de tanıklık etmektedir. Böylece askeri bakımdan kendi içine kapanan Avrupa, ilerideki gelişmesinin yollarını da döşemeye başlamıştır. Avrupa'nın yeniden dışa açılmaya başladığı andaki ilk talebi sadece entelektüel düzlemde olacaktır.

Avrupa'nın dışarıyla yeniden ilişki kurduktan sonraki ilk temas odağı İspanya'dır. Avrupa'nın askeri taleplerinin kendi içsel nedenlerinden ötürü kilitlenmişliği, manastırların ve onların temsil ettiği entelektüel dünyanın, inanılması güç boyutlarda bir kültür aktarımı talebine yol açmıştır. Eski Yunan'ın doğal mirasçısı İslam âlemi Endülüs aracılığıyla Eski Yunan ve Antik kaynakları önce manastırlara aktarmış, sonra bunlar katedral okullarına (*schola*) ve ilk üniversitelere ulaşarak, Avrupa'nın ilk erüdisyonunun kökenlerinde yer almıştır. Avrupa'nın bu geçici istikrarı, feodal sistemin bunalımıyla birlikte, yeni bir genişleme ve yeni toprakların Avrupalılaştırılması hareketine yol açmıştır. XI. yüzyıldan itibaren İngiltere'nin Kuzey Fransalı Norman baronlar tarafından fethi, İtalya'da ve Akdeniz adala-

rında İslam egemenliğine son veren Norman harekâtının başlaması, Alman baronların kendi doğularına doğru ilerlemeleri ve İspanya'nın kuzeyindeki Hıristiyan senyörlerin Endülüs'e yönelik kapsamlı harekâtları, Avrupa'nın bir kez daha genişlemesine yol açan bir süreç yaratmıştır ve İslam alemiyle ilişkiler tekrar çatışmalı hale gelmiştir. Bu çatışmaların doruk noktası XI. yüzyıldan itibaren başlayan ve Avrupa'nın tarihinde ilk kez kendi kıtasının dışına çıkacak özgüvene ulaştığını gösteren Haçlı Seferleri'dir.

Haçlı Seferleri'nin görünüşteki ve en az geçerli olan nedeni, Kutsal Topraklar'ın Müslümanlardan kurtarılmasıdır. Asıl neden ise, feodal sistemin o andaki konumu gereği, ekber evlat dışındaki soylu erkek çocukları aile mirasından yoksun bırakmasıdır. Bunlar İslam ülkesine toprak edinmek amacıyla saldırmışlar, ama sonunda Doğulu yaşam tarzını Avrupa feodal şatolarına götürmek üzere geri dönmüşlerdir. Haçlı Seferlerinin bir sonucu bazı Doğulu kültür öğelerinin Avrupa'ya taşınmasıysa, ikincisi de, Akdeniz'i tekrar Doğu-Batı ticaretine açması olmuştur. İç Deniz tekrar malları, ama onlarla birlikte fikirleri ve modaları her iki yönde de taşıyacaktır.

Osmanlıların tarih sahnesine çıkmaları, bu sürecin yarattığı ve içinde yer aldığı ortamda meydana gelmiştir. Osmanlılar hem Doğu-Batı çatışmalarının esas alanlarından birinin üzerinde kurulmuşlar hem de sonraki ilerlemeleleriyle Doğu-Batı ticaretinin ve akımlarının ana düğümlerini ellerine geçirmişlerdir. Haçlı Seferlerinin ana güzergâhını Anadolu'nun oluşturması, bir yandan Bizans'ın zayıflamasına, öte yandan da Anadolu'da kurulan merkezi devletlerin her zaman istikrarsız olmalarına yol açarak, Osmanlı'nın hem kuruluşuna hem de ilerideki genişlemesine uygun bir ortam yaratmıştır. Bu açıdan Osmanlı formasyonunu Doğu-Batı çatışmalarının yarattığı istikrarsız ortamın tasfiyesi olduğunu söylemek abartma sayılmamalıdır. Ç-

tışma ortamında doğan Osmanlı, XVI. yüzyılın ortalarına kadar bunu bir misyon olarak benimseyecek ve Avrupa'nın yegâne ciddi karşıtı olacaktır.

Madalyonun diğer yüzünde yer alan Doğu-Batı ticareti, Osmanlıyı Avrupa'nın en büyük partöneri haline getirmiştir. Evet, mallar, ama aynı kanallardan yaşama tarzına, maddi hayata ve uygarlığa ilişkin her şey tedavül etmektedir ve asıl etki burada aranmalıdır. Osmanlı, yapısı gereği verenden çok alan bir toplum olmuştur, bu nedenle Avrupa'ya aktardıkları sınırlı kalmaktadır. Ve vurgulanması gereken nokta, Osmanlı bunları dahi Batı'ya aktarmak için en küçük bir gayret bile göstermemiş, Avrupa bunları doğrudan Osmanlı ülkesine gelerek almıştır. Ve soru burada ortaya çıkmaktadır. Osmanlı neden Avrupa'ya gitmemiştir; neden Avrupa Osmanlı'ya gelmiştir?

Bu soruya birçok açıdan cevap verilebilir ve her cevap veren kendi mesleki sapmasını cevabına yansıtır; ben de bir istisna olmadığım için iktisat tarihçisi sapması içinde, bu sorunun cevabını iki toplumsal bütünün maddi örgütlenme farklarına bağlama eğilimindeyim. Avrupa, özellikle XI. yüzyıldan, hatta en baştan itibaren, kendini genişletmek zorunda kalmıştır ve Osmanlı yüzyılları esnasında artık coğrafi kıtasının dışına da taşmaktadır; bunun iktisat diliyle ifadesi, maddi olanaklarına nazaran, beşeri varlığının fazla verdiğidir. Çok sayıda örneğe ihtiyaç yoktur. 1492'de İspanya'daki sonuncu İslam varlığına son verilmesiyle Musevilerin ve Moriskoların (İspanya Müslümanları) ülkeden atılmaları eşanlıdır; 1492 aynı zamanda Amerika'nın keşfi tarihidir ve Avrupa için fazla gelen kaynağının tahliye edileceği bitmez tükenmez bir alan oluşturacaktır. 1492 tehiriyle çok sayıda yetişmiş insanın ülke dışına atılması, dinsel fanatizmle açıklanamayacak kadar önemlidir ve ancak insan sayısının fazlalığıyla iyi bir açıklamaya kavuşturulabilir. Osmanlı'nın bunlara kucak açması da (Mo-

riskolara değil de, onlardan daha iyi yetişmiş olan Museviler), yalnızca dinsel hoşgörü veya insani kaygılarla değil de, yetişmiş insan gücü açığıyla açıklanabilir (tıpkı bu Musevilerin önemlice bir bölümünü kabul eden, yetişmiş insan sıkıntısı çeken Hollanda gibi. Buna karşılık aynı kade-re maruz kalan Moriskoları, köken ülkeleri olan Fas veya Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkeleri dahi kabul etmemiş, onlar da İspanya'ya geri dönerek Hıristiyanlığa geçmek zorunda kalmışlardır, oysa İspanya'ya geri dönen Musevi yoktur). Nitekim, Osmanlı ülkesine gelen Museviler, yünlü dokuma, silah, mücevher, matbaa endüstrilerinde devrimci gelişmeler sağladıkları gibi, iç ve dış ticaret yöntemlerinin gelişmesine de katkıda bulunmuşlardır. Bu durumda, etkinin daha çok Avrupa'dan Osmanlıya doğru olması anlaşılır hale gelmektedir. Bunun tersine de, Osmanlı'dan Batı'ya giden etkiler ise, birkaç istisnanın dışında, daha çok müzecilik veya koleksiyonculuk alanlarında yer alan, Batılıların *curiosités* adını verdikleri unsurlar olmaktadır. Kahvenin kendinin değil de, tüketim ritüelinin Osmanlıdan Batıya yönelik en büyük etki olduğunu söylersem, yukarıdaki irdelemelerin anlam kazanmış olacaktır.

Nizam-ı Alem'den Tanzimat'a



Bizim toplumun kültüründe takvim yapraklarına yazılan vecizelerin büyük yerini kimsenin inkâr etmesi mümkün değildir. Hatta birçoğumuzun tüm irfanını bu "takvim kültürünün" oluşturduğunu söylemek bile mümkündür. O halde işe, bir takvim yaprağına layık bir önerme ile başlamak mümkündür. Osmanlı tarihi 'nizam-ı alem'den Tanzimat'a giden yol olarak tanımlanabilir. Ama bunu burada bırakmamak ve biraz açıklama getirmek gerekmektedir. Osmanlı iyi günlerinde kendi sistemi hakkında fikir üretirken, bunun bir nizam-ı alem olduğunu, yani olabilecek sistemlerin en iyisi olduğunu ileri sürmüştür. Mükemmel, yani tashihe ve değişmeye ihtiyacı olmayan bir sistem. Bu düşüncenin Eski Yunan kaynaklı idealist temellerini ve Hegel kokan yapısını bir kenara bırakıyorum. Ama sistem, olaylara iç ve dış nedenlerle eskisi kadar iyi cevap vermiyince, gene aynı kökten türeme bir kelimeyle ifade edilen

Tanzimat'a varılması, yani nizam-ı alem'in tashih ihtiyacının doğmuş olması, bana göre ideolojik düzeyde Osmanlı varoluşunun en büyük dramını meydana getirmektedir.

KENDİ DÜŞEN AĞLAMAZ

Tarihçiliğimizin çok geri olduğu saptmasını bundan önce de defalarca yaptım ve her keresinde, bu düşüncemi delillendirmek için gerekçe sıkıntısına hiç düşmediğimi ve gene her keresinde, kendimi tekrarlayanın uzağında kaldığımı hayretle gördüm. Bu yazıya gene bu sevimsiz saptamayla başlamak zorunda kalmanın üzüntüsünü ve bunu gene başka delillere dayandırabilme rahatlığının getirdiği şaşkınlığı birlikte yaşıyorum. Türkiye'de tarihçilik, geniş kitlesi itibariyle, dünya yokmuş gibi bir tavır içindedir. Bundan da kötüsü, ülkemiz tarihine ilişkin analizlerini büyük çapta "mükemmellik" önkabulüne göre yapmakta, bu muhayyel konumdan sapmalar gizlenemez boyutlara ulaştığında da, "komplo teorileri" üretmekte (bunları genel bir başlık olarak "iç düşmanlar" ve "dış düşmanlar" olarak bir araya getirmek mümkündür, ama bu kadar düşmanımız niye var diye sormuyorum) ve işte ancak o zaman, Türkiye'nin dışında ve Türkiye'nin de içinde olduğu bir dünya olduğunu hatırlamaktadır (bu ikincisinin hatırlanabildiğinden iyice kuşkuluyum). Ama bunun dışında, tarihçiliğimiz büyük gövdesi itibariyle, dünyadan soyutlanmış bir toplum olamayacağı ve dünya tarihinin aslında birleşik kaplara çok benzediği anlayışına ulaşamamıştır. Tarihçiliğimiz bu açıdan henüz dinsel refleksler göstermekte ve bilimsel alana intikalde güçlüklerle karşılaşmaktadır.

Tarihçilerimizin bir edebi tür olmayı aşmayı bir türlü beceremeyip, bilimsel teknikleri ancak arızî olarak kullanmasının yansımalarından biri de, geleneksel anlayış çerçevesinde "olay"a takılıp kalmasıdır. Zaten tarihçiliğimize

edebi kimliğini veren de budur. Olay, yani fiksiyon veya kurgu, edebiyatın esas unsurlarından biridir. Olayda sıkışıp kalan Türk tarihçiliğinin büyük kesimi, bunların tekilliklerine mahkûm olduğu kadar, değişmenin süreçlerini yakalayabilme şansını kaybetmektedir. Oysa olay, süreç içindeki anlardan biridir ve tarihi asıl oluşturan da bu sonuncu unsur olmaktadır. Tek tek olayların belirli bir çerçeveye yerleştirilmesinde çekilen güçlükler, ülkemizde tarihle uğraşanların çoğunun vekayi geleneğini devam ettirmelerinden kaynaklanmaktadır. Türkiye'de tarih sevgisi, tıpkı hastalıklı bir çocuk sevgisi gibi olmaktadır. Çocuğunu seven bir kimsenin, onun çocuk olarak kalmasını istemesi ne kadar abesse, Türkiye'de tarihçiliğin bu edebi yapısının korunması da o kadar abes olmaktadır.

Bir başka sakatlık da, neden-sonuç ilişkilerinin aranıp bulunması yerine, "icat edilmesi"nden kaynaklanmaktadır. İçinde yaşadığımız çok özel zihinsel iklimin ürünü olarak, biz tarihi anlamayı değil, yaratmayı tercih ediyoruz. Çünkü "hiçbir zaman öyle olmamış" bir geçmişe tapınarak, bugünkü halimizi protesto ediyoruz. Yoksa her yıl Preveze zaferini görkemli törenlerle kutladıktan ve Osmanlı denizciliğinin ihtişamından söz ettikten sonra, ondan yalnızca 33 yıl sonra meydana gelen büyük İnebahtı felaketinden hiç söz etmemeyi nasıl açıklayabiliriz? Ama tarih bugünün ibra ve karalanması için kurulmuş bir mahkeme olmadığı gibi, bugün de tarihin yargılanacağı bir yer değildir. Geçmiş bugünle zamandaş görme eğiliminin Türk insanlarının üzerinde yarattığı gizli suçluluk/övünmeleri yakalamak mümkün değildir. Böylece, tarih ülkemizde toplumsal psikolojik bir veçhe kazanmakta ve icat edilen tarihle, bilimsel olan tarih karşılaştıklarında, ikincisi hemen her zaman birincisini çürüttüğü için, "yalan dolan" ve bazen de "ihanet" olarak görülmektedir. Zaman zaman (aslında çoğu zaman) "resmiyet" korumasından da yararlanan bu

"hayali" tarih, ne yazık ki ülkemiz insanlarının çoğu için, gerçekten yaşanmış tarihin ta kendisidir.

Kalıplaşmış zihniyetleri değiştirmenin olanaksız ya-
kın güçlkle olduğunu bilmek bu işten vazgeçmenin nede-
ni olamaz. En azından kayıtlara geçmesi için bazı şeylerin
söylenilmesi gerekir. Toplumun ezici çoğunluğunun tarih-
sel *catharsis*'ine katılmayanların varlığının kanıtı için bu
şarttır. Bunun neden böyle olduğunu anlamaya çalışmak
tabii ki tarihçinin işidir ve bu oluşumun kendi de bizatihi
tarihsel bir süreçtir. Yani daha açık terimlerle, hemen her
toplumun kendi tarihinden büyüldüğü anlar olmuştur.
Ancak, bu büyülenmenin nedeni, bizatihi o tarihin parlak-
lığından değil, büyülenme anının nisbi solukluğundan kay-
naklanmaktadır. Veya şöyle söyleyeyim. Bir toplum kendi-
ni dünya ailesi içinde layık olmadığına inandığı yerlerde
gördüğü zaman, tarihin büyüü ön plana çıkmaktadır.
Toplumların böyle bir uyuşturucuya ihtiyaçlarının olup ol-
madığı, gerçeklerin hayallerden daha iyi ilaçlar olup olma-
dıkları ise ayrı bir tartışma konusudur. Hal böyle olunca
Türkiye'de tarihin tahrifinin toplumsal boyut kazanması-
nın başlıca nedeni, dünyanın dünyasallaşması olarak orta-
ya çıkmaktadır. Kapitalist devrim öncesinde birbirlerine
temas etmeden bile yaşamaları mümkün olan uygarlıklar,
kültürler, ekonominin dünyaya egemen olmasıyla iç içe
girmek zorunda kalmışlardır. Oysa, bir uygarlığı belirleyen
temel öge, onun ayrı bir bütün olarak algılamamıza izin
veren husus, onun üslubudur. Üslup ise, her şeyden önce
hayır diyebilmeye dayalıdır. İşte sorun burada başlamakta-
dır. Kapitalist devrimin ertesinde, tüm uygarlıklar Batı kar-
şısında "hayır" deme yeteneklerini yavaş yavaş kaybede-
rek, Batı'nın kendi kültürel alanına nüfuzun şiddeti
oranında "piç" kültürler haline dönüşmüşlerdir. Bu oluşu-
mun peşi sıra bir hiyerarşiyi getirmesi kaçınılmazdır. Dün-
yanın giderek birbirlerine benzeme sürecine girmiş top-

lumlardan oluşuyor hale gelmesi esnasında, tınıyı veren Batı Avrupa tabii ki modelin kıstası haline gelecektir ve hiyerarşi ona ne kadar benzenildiği ölçüğünde ortaya çıkacaktır. Ekonomik, toplumsal ve kültürel boyutların yanı sıra ahlaki bir öge de içeren bu durum karşısında, hiyerarşide alta düşenin kendi geleneksel değerlerini veya "yitik uygarlığının" öğelerini abartarak, yeni bir dünya yaratmasından başka bir olanak, hemen hemen yoktur. Nesebi sahih bir uygarlığın bu piçleşmesi ve hizaya girerek, sınıflandırılması (gelişmiş-azgelişmiş ayırımı sizce bir sınıflandırma, bir hiyerarşi değil midir?), geçmişin dondurularak, en iyi olduğu kabul edilen unsurlarının çekilip alınarak ve diğerlerinin ihmal edilerek idealleştirilmesine yol açmıştır. Piçlik öncesi dönem her şeyiyle iyi ve mükemmel kabul edilerek, mevcut durumun tersine, bir dokunulmazlığa ve kutsallığa büründürülmüştür. Bu açıdan, geçmişin sabit bir yapıya oturtulması, her türlü değişimin mahkûm edilmesine yönelik bir kavrayış iklimi yaratmıştır. Çünkü, şimdiki felaketlerin nedeni olarak, mükemmel olan eski sistemden sapma görülmektedir. Bu oluşumun ikinci aşaması da, sabitleştirilen geçmişin, tahriften hiç çekinilmeden "mükemmel"leştirilmesidir.

Böylesine bir model ruhların selameti açısından işe yarayabilir, ancak mantığın yönelteceği sorulara karşı dayanıklı olması halinde. Ve mantığın ilk sorusu da, böylesine mükemmel bir sistemin kendini korumakta neden aciz kaldığıdır. Bu soruya, geçmişini idealize eden bir tarihçiliğin geçerli bir cevabı olamaz. Ancak o gene de cevap denemelerine girişmekte ve yukarıda söylediğim "komplo teorileri"nin başlıcasını üreterek bir Batı saldırısından söz etmekte, nihayetinde "mükemmel" sistemden, bugünkü "ağlanacak" halimize geçişi, bir dış müdahale ile açıklamaya uğraşmaktadır.

Ne yazık ki, bu köhne tarih anlayışı bile, köken olarak

yabancıdır. Hem de Eski Yunan kaynaklıdır. Daha doğrusu Hind'den Yunan'a, Yunan'dan İslamiyet'e ve nihayet Osmanlıya geçen antik tarih anlayışlarından biridir. Bu anlayış, insanlık tarihini bir gerileme süreci olarak görmekte ve ne kadar geriye gidilirse, o kadar iyi düzenlere ulaşılacağını ileri sürmektedir. Bu "altın çağ" idealizmi, Osmanlı tarihçiliğinin piri olan İbn Haldun'un döngüsel tarih anlayışıyla birleşince, geçmiş, bizden zaman içinde uzaklaştığı ölçüde, mükemmellik karinesini otomatik olarak elde etmektedir. Bunun yanı sıra, "mükemmellik" algılaması, değişmeyi ilke gereği kötü olarak gördüğü için, sistemin kendi içinden dönüşmesi olanaksız hale gelmekte ve mutlaka dış "suçlular" aranıp bulunmaktadır.

Bu "masumiyet" bilimsel bir tarih açısından kabul edilemez niteliktedir. Bir kere tarihe ahlaki optikten bakmak mümkün değildir; ikincisi, değişmenin çoklu nedenlerini tekile indirmek veya daha açık söylemeyi denersem, içsel ataletinden ancak dış "muharrrik"le çıkabilen bir sistem kurgulamak, en azından sistem tanımına aykırıdır. Demek ki tarihe ancak değişme terimleriyle bakılabilir ve ona "bozulma", "devri saadet", "altın çağ" veyahut ders kitaplarının kilişesi "gerileme" gibi, mükemmellik çağrıştıran kalıplar eklenemez. Eğer bu noktada yeteri kadar açık ve açıklayıcı olabildiysem, tarihi var eden değişmenin yalnız dıştan değil, aynı zamanda ve ondan daha fazla, içten kaynakladığını, kaynaklanması gerektiğini de ortaya koyabilmişim demektir.

Osmanlı sistemi değişmeye direnmesinin bedelini, değiştirilerek ödemiştir, ama bu değişmeye direnme de zaten, bizatihi bir değişme sürecinin ürünüdür. Osmanlı ıslahat çabaları değişmenin nihayet algılanabildiğinin sonucu olarak anlaşılmalı, mükemmellikten sapmayı tashih aracı olarak görüldüğü kavranmalıdır. Nisbi üstünlüğünü mükemmellik olarak algılayarak, hep oraya geri dönmeyi ar-

zulamanın saflığı içinde olan Osmanlı, nisbet'in iki değişken arasındaki oran olduğunu kavrayamamıştır. Batı'nın değişmesi bu oranı farklı noktalara götürmektedir, ama sadece o değil, Osmanlı değişmesi de. Bunlar ne yazık ki, hemen hiçbir Osmanlı tarafından anlaşılmadı. Kendi düşen ağlamaz.

TANZİMAT NEREYE OTURMAKTADIR?

Ama onunla birlikte biz de ağlamak zorundayız, bugün yalnızca geçmişin üzerine oturuyoruz ve bu geçmişi icat etmenin sağlıklı yolu, bizi hiçbir yere ulaştırmıyor. Osmanlı islahat çabalarının en kapsamlısı olan ve bugünü belirleyen temel oluşumlar arasında yer alan Tanzimat'ı nereye oturtabiliriz? Acaba bir Batı saldırısının sonucu mu, yoksa bir iç saldırıdan mı kaynaklandı? Veyahut da ikisi birden mi veya hiçbiri mi? Bunların cevabını üretmenin bir yolu, tarafları bir miktar tanımaya uğraşmaktır. Onun için önce Batı'ya, sonra Osmanlıya bakmanın uygun olacağını düşünüyorum.

Bu bakışı bir projektör haline getirmenin, bu yazının çerçevesi içinde gereği yoktur. Ancak "değişme"nin Batı'da, neden kötü görülmeyen bir süreç olduğunun çok iyi anlaşılması gerekmektedir, çünkü onun dünya egemenliğinin özü bu tavrın içinde gizlidir. Batı ortaçağına ideolojik düzlemde Kilise egemendir. Hıristiyanlığın temel önermeleri gereği, tüm insanları kapsamaya yönelik, yani evrenselci olan bu Kilise, diğerlerini bir yana bıraksak bile, yalnızca bu nedenden ötürü, imparatorluk reflekslerinin taşıyıcısı olmuş, tıpkı siyasal alandaki miraçısı olduğu Roma gibi, kendini değişmez bir toplum yapısının üzerinde yükselen, "mükemmel" bir örgütlenme olarak tanımlamıştır. Kilisenin bu mükemmelci ve evrenselci kavrayışının yansıması, kendini *ordo* anlayışında dışa vurmaktadır. Bu-

na göre toplum, birbirlerine organik olarak bağlı olan ve iç geçişin mümkün olmadığı, kapalı, sabit tabakalardan oluşmaktadır.

Ancak, toplumsal gerçek, Kilisenin bu soyutlamasının iyice uzağında oluşmaktadır. Batı ortaçağını belirleyen temel toplumsal oluşumlardan biri olarak feodalite ise, Kilisenin tüm evrencelci iddia ve taleplerinin aksine, yerelliği olabilecek son sınırına kadar götürmüş, merkezi devletin ortadan kalkmasıyla da, siyasetin ve ekonominin boyutlarını, yüz yüze temasın çapına kadar geriletmiştir. Fiili durumda ideolojik yapının bu son derece sert çelişkisi, Batı uygarlığının kader çizgilerinden birini meydana getirecektir.

İmparatorluk oluşumlarının tersine, Batı Avrupa mekânının tümüne, hatta genişçe bir kesimine egemen olan bütünsel bir gövdenin yokluğu, bir kültürel çeşitliliği ve çoğulluğu mümkün hale getirmiştir. Bu noktada, bazı muhtemel yanlış anlamaları önlemek için bir parantez açmak gerekmektedir. Bu da Almanların Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu adını vermekten tat aldıkları siyasal oluşuma ilişkindir. Aslında Batı Avrupa'nın son antik imparatorluğu Roma'dır. 9. yüzyılın hemen başında Charlemagne'in şahsında kurulan Frank imparatorluğunun, Kilisenin evrenselci ideallerinin silahı olmaktan başka bir işlevi olmamıştır. Ancak bu gövdenin yerel düzeyde etkisiz kalması, feodalitenin "devletsiz" ortamına zemin hazırlarken, çeşitli hanedan ilişkileri içinde, mistifie edilmiş olan bu imparatorluk "ismen" Germen hanedanlarına geçmiştir. Bu açıdan Roma-Germen imparatorluğu denilen kuruluşun antik imparatorluklarla herhangi bir ilişkisi yoktur ve ona imparatorluk adını vermek bile son derece güçtür. Ama bu haliyle bile, bu imparatorluk egemen olduğu başlıca iki ülkenin, Almanya ve İtalya'nın Batı Avrupa'nın diğer ülkelerine nazaran siyasal ve ekonomik gecikmişliklerine

yol açmaktan geri durmamıştır. Parantezi kapatarak, imparatorluklardan kurtulmuş Batı Avrupa'ya geri dönersem, siyasetin kutsallıktan sıyrılarak, fani insanların alanına da girmesini sağlayan sistem olarak da adlandırabileceğimiz feodalite, iktidarı veya yetkisi (*auctoritas*) merkezi devletten kaynaklanmayan ve özgürlüğün prototipini oluşturan soyluluğun hem ortaya çıkmasına, hem de siyaset ve ekonomi düzlemlerinde belirleyici olmasına yol açmıştır. Bu çok önemli bir noktadır, çünkü Batı insanları özgürlük küresini genişletirken, bunu merkezi devletin koyduğu terimler içinde yapmayacaklar, soyluluğun oluşturduğu resmi otorite dışındaki bir kavram çerçevesine atıfta bulunacaklardır.

Diğer antik imparatorluklardan öz itibariyle farklılaşmayan Osmanlı devleti ise, tüm mekânını merkezin varoluşunun desteklenmesi doğrultusunda örgütlediği için, ne yerellikler ne de özgürlük küresi gelişebilmiştir. Bu durumda, kendi konumunu bir yapı, bir değişmezlik mertebesine yükselten Osmanlı, her türlü değişimin bizatihi kendi varoluşuna kastedeceği kavrayışı içinde, olabilecek en geniş boyutta sahipleştirilmiş bir toplumsallık yaratmaya uğraşmıştır. Bu noktada, Osmanlı'da bir soylu sınıfın oluşmamış olması, diğer binlerce örnek gibi, açıklayıcı olmaktadır. Resmi tarihin, Osmanlı eşitlikçiliğinin ve halkçılığının kanıtı olarak sunmaya çalıştığı bu durum, aslında tüm toplum katmanlarının merkezin karşısında tesviye edilmelerinin ürünü olarak belirmektedir. Kendine rakip herhangi bir güç veya iktidar odağını asla yaşatmayan Osmanlı, kendinden, kendi devrettiği yetkilerden kaynaklanan güç yoğunlaşmalarını da mahkûm etmektedir. Böylesine bir durumda, insanların alternatif üretme olanakları olmadığı gibi, kendi kimliklerini devletin dışında üretebilecekleri odaklara da sahip olamamaları durumu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Osmanlı'da, padişah da dahil

herkes için, devletin kölesi olmaktan başka bir çözüm söz konusu olamamaktadır.

Ancak, değişme ile değişmezliğin karşılaştığı her durum dramatik sonuçlar vermektedir. Batı ile Osmanlı arasındaki çatışmalı ilişkilerde, birincinin hata terimlerini düzeltme olanağına karşılık, ikincisinin kendi hatalarına daha fazla mahkûm olma gibi bir açmazı bulunmaktadır. Çünkü hataların hata olduğunun kabulü gerekmektedir ve eğer bu yapılırsa, toplumu tek tip durumda tutmak olanaksız olacaktır. Hata yapan mükemmellik ne mene bir şeydir sorusunun heyûlası, hataların sürekliliğini ve inatçılığını yaratmaktadır. İçinden çıkılmaz bir çelişki, ama sadece Osmanlı'ya değil, tüm antik imparatorluklara has bir olgu.

Tarihimizin, olabileceklerin en iyisi olduğuna genelde inan(dırıl)dığımız için, Batı'nın Osmanlı'nın önüne geçmiş olmasının nedenlerini (çok cazip olmasına rağmen, Batı'nın aslında hiçbir zaman geriye düşmediği savını gündeme getirmiyorum) bizzat Osmanlı sistemi içinde aramayı çoğu zaman gereksiz görmekte ve Hilâl-Salip çatışması teorisinin rahatlatıcı kucağını hemen her zaman tercih etmekteyiz. Ama tek bir cümle, bunun öyle kolay savunulamayacağına ortaya koymaya yeterlidir: Osmanlının mükemmel sistemi kendini neden koruyamadı?

OSMANLI SİSTEMİ YA DA ANCAK DEĞİŞTİRİLEREK DEĞİŞEBİLEN BİR YAPI

Eğer tek cümleyle açıklamak zorunlu olsaydı, Osmanlı sisteminin kaynaklarının hemen tümünü askeri alana tahsis eden bir yapıda olduğunu, ekonomi ve siyasetin Osmanlı gündeminde olmadığını söyledim. Askeri alana yapılan bu tahsisat ise, fethin örgütlenmesiyle ilgilidir ve fetih de Osmanlının başlıca ekonomik faaliyetini meydana getir-

mektedir. Osmanlının kendine özgü bir yönetim ve ekonomi sistemine sahip olduğu çok yaygın bir inanıştır. İnanıştır diyorum, çünkü bu fikir üretilirken, karşılaştırmalı tarih yöntemine hiç başvurulmamakta ve Osmanlı formasyonu bu yapay tekilliği içinde kavranmaktadır. Öte yandan Osmanlıda siyasetin ve ekonominin hiç gündemde olmaması ya görülmemekte ya da görüldüğünde bu bir erdem olarak sunulmaktadır. Çok basit bir örnekle yetinirsem. Tüm antik dünyada var olan esnaf örgütlenmeleri çoğu zaman Osmanlıya hasmı gibi gösterilmektedir. İş burada kalsa, çok can sıkıcı olmayabilecek olan bu tavrın uzantısında, lonca tipi örgütlenmelerin temelinde yatan fiyat denetimi ve administre kâr hadleri bir Osmanlı deha ürünü olarak gösterilmektedir. Oysa fiyatın oluşmasını engellemektedir. Öte yandan her şeyi herkes adına, herkesten iyi düşünen "kerim devlet" de bir erdem olmanın uzağında, siyasetin baş engelleyicisidir. Yapay eşitliklerin, hayali adaletlerin, gerçek adalet ve özgürlüğe giden yolu son derece zahmetli hale getirdiği tarihsel bir olgudur.

Osmanlı bu tavırları içinde antik hemcinslerinden hiç de farklılaşmamaktadır. Çok kaba çizgileriyle, merkezi desteklemek yerine, egemen olunan alanların tümünün bir yandan başkentini iâşesine, diğer yandan da ordunun ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yapılanmasına dayalı olan bu örgütlenmenin varlığını sürdürebilmesinin birinci koşulu, fethin sürekliliğini devam ettirebilmesidir. Fakat bu süreklilik, ancak değişken bir teknoloji ile mümkündür. Oysa, hemen hemen sabit olan Osmanlı teknoloji ve ekonomik örgütlenmesi, fethin bir noktada durmasına razı olmak zorundadır. Ama bu da mümkün değildir, çünkü fethin sürekliliği esasına göre örgütlenen bir yapı sabitleşemez. Öte yandan, aleyhine genişlenen ekonomik-kültürel kürenin, değişiminin kural olduğu Batı alemi olması da, alan terk etmeyi kader haline getirmiştir. Demek ki, genişlemeyen,

üstelik sabitleşemeyen Osmanlı daralmak zorunda kalacaktır.

Antik imparatorluklarda daralmak, iç kaynaklara (elde kalanlara) giderek daha yoğun bir şekilde yönelmek demektir. Bu bir iç kolonizasyondur. Veya başka bir şekilde söylersem, Batı âlemi 15. yüzyıldan itibaren kendi dışındaki dünyayı sömürgeleştirirken (aslında Doğu Avrupa'nın kolonizasyonundan başlanırsa, 12. yüzyıldan itibaren), Osmanlı kendi içini sömürgeleştirme halindedir. Zaten yerelliklerin yeşermediği ve her şeyin merkeze göre oluşturduğu bir sistemde, başka bir şeyin de olması beklenemezdi. Bundan daha vurgulu olan durum ise, Osmanlı'nın elinde kalma süresi uzayan toprakların sömürge koşullarının giderek ağırlaşmasıdır. Bu durumda Türkiye Cumhuriyeti'nin üzerinde kurulacağı alan, Osmanlı yönetimi tarafından giderek daha ağır koloni koşullarına bağlanan bir bölge oluşmuştur. Bu da Bizim tarihimizin telaffuz etmekten kaçınılan başka bir dramını meydana getirmektedir. Bu açıdan, Batı ile Osmanlı arasındaki yön farkını ayıklamak hiç de güç olmasa gerekir. Batı kendi dışını sömürgeleştirebildiği için dünyasallaşırken, kendinden başka kimseyi (elinden kalanından başkasını) sömürgeleştiremeyen Osmanlı, sonunda tekillik, özgünlük, mükemmellik mistik hayallerinin arkasına gizlenerek, anakronik bir siyasal oluşum olmanın uzağına gidememiştir.

Bu iç kolonizasyonun toplumun çeşitli katmanlarına yansımaları belli bir tekdüzelik göstermektedir. Osmanlı insanları alternatif çıkış noktaları üretememiş oldukları için, birinci ve öncelikli olarak, merkezin yoğun bir şekilde üstlerine gelmediği dönemi, yani fethin ilerleyebildiği zaman dilimini bir devri saadet olarak algılamakta ve o ana geri dönüşü hep arzulamaktadır; ikinci olarak da, ikbalini merkezin oluşturduğu küreye katılmakta görmekte, kendi çabasıyla üreteceklerinin merkez tarafından engelleneceğinin

bilinç düzeyine çıkmamış, ama güçlü bir hissediş olarak algılanan bilgisiyle, var olan sistemden sapmayı aklının ucuna dahi getirmemektedir. Değişmenin toplum katmanları tarafından da böylece reddi, reddedilmek zorunda kalınması, sisteme yönelik tadillerin kesinlikle volontarist olmasına yol açmaktadır. Bu toplumda herkes herkes adına konuşabilir.

Bu durumda, Osmanlı sisteminde yegâne değiştirici unsur merkezin bizzat kendisi olabilecektir. Ama bu merkez de, ancak kendi varlığını sürdürmeye yönelik olarak gördüğü değişmelerden yana olacaktır. Daha açıkçası, merkezin yapacağı değişiklikler, değişmezliği sürdürme amacını ve tabii çelişkisini içermektedir. "Osmanlı gerilemesi" adı verilen süreci bu açılardan değerlendirmek ve Batı'nın saldırısı yerine, kendini yenilemesi olanaksız köhne bir imparatorluğun sürdürülmesindeki inatla açıklamak gerekir. Tabii ki, bu noktada merkezin kendi varoluşunu ancak böyle devam ettirebileceğine yönelik tespitin doğru olduğunu, ama bu tavrın sistemin tümünü sorunlu hale getirdiğini de vurgulamak gerekmektedir. Tanzimat da bu sürecin içine oturmaktadır.

OSMANLI ISLAHATININ ANLAMI

Tekrar pahasına ve bir kere daha; Osmanlı ıslahat çabalarının tümü merkezi korumaya yöneliktir, bu nedenle de anakroniktir ve olması gerekeni geciktirmekten başka bir işe yaramamıştır. 16. yüzyıldan itibaren dünya ölçeğinde genişlemekte olan Batı Avrupa kapitalizmi, öncelikle ulusal pazara ve bunun siyasal uzantısı olan ulusal devlete, kopartılmaz bağlarla bağlanırken, çok uluslu bir imparatorluğu ayakta tutmak için alınan tedbirler, akıntıya kürek çekmektir. Üstelik düşün hayatımızda "batılılaşma" terimi içinde ifade edilen bu ıslahat çabaları, en fazlasından Ce-

mil Meriç'in terimleriyle, "Babîli'nin batılılaşması"na ulaşabilmiştir. Bir örneğin açıklayıcı olma çabasında yeterli olacağını düşünüyorum. Osmanlı padişahları içinde en ıslahatçı olmakla övülen II. Mahmud'un en büyük eserinin "Vaka-i Hayriye" olarak bilinen, 1826 tarihli Yeniçeri Ocağının kaldırılması eylemi olduğu söylenilmektedir. Oysa Yeniçeri örgütü, adeta Osmanlılığın simgesi olmuştur. Çünkü merkez egemenliğine dayalı bu imparatorlukta yönetim ve ordu esas itibariyle, herhangi bir yerel bağlantısı olmayan devşirme unsurlara emanet edilmiştir. Bunların başında, hassa ordusu olması nedeniyle yeniçeriler ön plana çıkmışlardır. Yeniçerilerin uzun Osmanlı tarihi esnasında, eski konumlarının uzağına düşmelerinin başlıca nedeni, bizzat Osmanlı'nın ekonomi konusundaki cehaleti olmaktadır. 16. yüzyıldan itibaren içine girilen enflasyonist dönemde, tedbir olarak enflasyonu daha da azdıran çarelerden başka bir şey bulamayan merkez yönetimi, Yeniçerilerin reel ücretlerinin düşmesi karşısında hiçbir şey yapmamıştır. Bu durumda tüm isyanların başını çeken bu unsur, aslında kendi bilinçsizliği içinde bir ücret mücadelesi yapmaktaydı. 1826'da kanlı bir şekilde kaldırılan bu unsur Osmanlı felaketlerinin nedeni değil, sonucuydu. Hal böyle olunca, nedenler yerli yerindeyken, sonuçların bazılarını ortadan kaldırmak -ki Osmanlı ıslahatı özü itibariyle budur-, aynı sonuçların başka kimlikler altında yenilenmelerinden başka bir noktaya varmayacaktır.

Özerklik, birey, özgürlük, haklar gibi, Osmanlı sisteminin tamamen yabancı olduğu ve karşılaştığı her seferinde yok etmek için şiddetle üzerine gittiği yapı taşlarından mahrum olan bir toplumun, bazı idari tedbirlerle "Batı gibi olabileceği"ni düşünmek ne derece mümkündür? Zaten merkezden kaynaklanan tüm ıslahat çabalarının, sonunda geniş kitleler nezdinde kabul görmedikten başka, tepkisel tavırlara da yol açması, batılılaşmanın öncelikle

toplumsal dönüşümün ancak kendi içinde çıkartması halinde, başarılı bir süreç olabileceğini ortaya koymaktadır.

Başta Tanzimat olmak üzere, tüm Osmanlı ıslahatı, kendi üretmediğimiz bir tarihi iktisab etmeye yönelik, umutsuz bir çaba olarak özetlenebilir. Islahatın dertlere deva olabileceğini düşünmenin arkasında, tarihin homojen olduğu anlayışının yanı sıra, bireyleri bu sürecin aktörü olarak görmeme gibi despotik bir tavır da yatmaktadır. Osmanlı ıslahatı, Batı tarihine konulan yanlış bir teşhisten yola çıkmakta ve Osmanlı'nın da bu sürece katılabileceği varsayımıyla bu yanlışlık katmerli hale gelmektedir. Batı tarihi, cemaatlerin, bireylerin, özerk grupların, kısacası çok sayıda aktörün eseri olarak ortaya çıkarken, Osmanlı bu tarihi iktisab etmek istemesine rağmen, bu arka planı görememiş ve birkaç kişinin iradesinin belirleyici olduğu önkabulü içinde, bu tavrın tam zıddındaki bir tarihe katılmayı amaçlamıştır. İşin başındaki bu çelişkiler yumağı, sürecin daha da çelişkili hale gelmesine yol açacaktır.

TANZIMAT NE GETİRDİ?

Osmanlı toplumunun kendiliğinden değişme olanaklarının tevkif edilmiş olması gerçeği karşısında, Tanzimat fermanı, tepeden inme olsa bile, bir değişim sürecini gene de harekete geçirmiştir. Gene bu bağlamda vurgulanması gereken bir husus da, merkezin bir nefis müdafaası olarak yürürlüğe soktuğu bu tedbirlerin, tarihin oluşturucu cilvelerinden biri olarak, ulus devlete giden yolu döşediğidir. Batı sivil eğitim sisteminin becerikli merkez bürokratları yetiştirmek üzere ithali, liberal ve özgürlükçü düşüncelerin sızmasına; daha iyi bir ordu oluşturmak için Batı teknolojisinin alınması, Batı biliminin ülkeye giriş yapmasına yol açmıştır. Bunların yanı sıra, Batı yaşam tarzı ve kültürel öğelerinin üst katmanlarınca hızla benimsenmesi de bu

sürece katkıda bulunmuştur.

Fakat bu noktada, yansımaları Türkiye'nin bugününe kadar ulaşan derin bir çatlak meydana gelmektedir. Ülke insanların büyük kesimleri bu değişiklikleri birer ihtiyaç olarak hisedip, aktörlerinin kendileri olduğu süreçler sırasında ortaya çıkartamadıkları için, idealize edilen geleneksel değerlerine, giderek daha fazla sarılmışlardır. Sonuçta, Türkiye müzeye intikal etmekte geciken değerlerin günceli istila etmesi sıkıntısıyla karşı karşıyadır ve bunu aşmak öyle kolay bir iş olarak görülmemektedir. Bu durumda, Batı'nın oluşturduğu kurum ve kavramlar ülkemizde hâlâ kiralık elbiseler olarak kalmakta, halkın iktisab ettiği değerler haline dönüşmemektedir. Daha, devletin vatandaş için olduğu noktasına bile gelemedik ve hâlâ Osmanlı zihniyetinin kol gezen hayaletine sadık kalarak, "uyruk"ların devlet için olduğunu düşünüyoruz. Yalnızca bu kadar mı? Nisbi geriliğimizi hep eski değerlerden sapmaya bağlamıyor muyuz? Dünyanın bizim hakkımızda ne düşündüğünü çok merak ediyor, ama onların kanıları bizimkiyle uyuşmadığı zaman, hemen bir "Türk düşmanlığı" efsanesinin arkasına sığınıyoruz. Ve eğer böylesine bir düşmanlık varsa, bunun nereden kaynaklanmış olabileceğini araştırma zahmetine hiç katlanmıyoruz.

Öte yandan, Tanzimat hakkında, "değişmezliğin erdemi" çerçevesi içinde kalınarak yapılan eleştirilerin pek tutarlı olmadıklarını da belirtmek gerekmektedir. Bu cins eleştirilerin başında, Tanzimat oluşumlarının bize "yabancı" bir kültür küresine mensubiyet çabası olmaları nedeniyle ve bu mensubiyetin geniş kitleler tarafından benimsenmemiş olmasından ötürü, bir kültür ikileşmesinin meydana geldiği tezi yer almaktadır. Bu görüş iki açıdan yanlıştır. Birincisi, Türkler tarih boyunca birçok kereler kendi üretmedikleri kültürleri benimsemişlerdir. İkincisi de, Osmanlı dönemindeki kültür ikileşmesi, Tanzimat sonrasında

da meydana geleninden çok daha büyük boyutludur.

Fazla uzağa gitmeden ve ayrıntılara girmeden, X. yüzyıldan itibaren meydana gelen Oğuz göçleri esnasında Türklerin İran ve Arap kültür küresine girmelerini örnek olarak vermekle yetinebilirim. Eğer bu yeterli görülmezse, aynı göçler esnasında Hindistan'a yerleşen Türklerin dilleri de dahil tüm kültürel özelliklerini kaybettiklerini ekleyebilirim. Ama beni asıl ilgilendiren, Osmanlı dönemindeki kültür ikileşmesinin, batılılaşma dönemindekinden daha büyük boyutlu olmasıdır. Özerkliğe ve değişmeye kapalı olan Osmanlı egemen ideolojisi, ele geçirdiği tüm topraklardaki kültürel konumları oldukları haliyle tevkif ederek, tüm Osmanlı ülkesini tarif edecek ve belirleyecek bir Osmanlı kültürünün öğelerini oluşturmanın uzağında kaldığı gibi, böylesine bir oluşumun kendiliğinden ortaya çıkmasının koşullarını da hep baltalamıştır. Resmi söylem tarafından "Osmanlı kültürü" olarak sunulan çerçeve, aslında başkentin belirli bir kesiminin yaşama biçiminden ibarettir. Osmanlı taşrası, kültürel düzlemde de kendi yalnızlığına mahkûmiyetini sürdürmüş ve bir Osmanlı "evreni" oluşmamıştır. Aksi takdirde, Osmanlı Balkanları veya Osmanlı Cezayir'iyle, Osmanlı Anadolu'su arasındaki çok büyük kültürel farkları anlamak mümkün olamazdı.

Sonuç olarak, Osmanlının geri kalması Batı'nın kabahati değildir. Osmanlının bu geriliği fark ettiği andan itibaren giriştiği ıslahat da, teşhisin yanlışlığından ötürü derde deva olmamıştır, ama Pandora'nın kutusunu açarak, merkezin öngörmediği ve sonradan da denetleyemediği süreçleri harekete geçirme gibi bir erdeme de sahip olmuştur. Tanzimat bu açıdan değerlendirilmelidir. Merkezin kendini korumak isterken, bizzat kendi temelini dinamitlemesi eylemi olarak.

Osmanlının Son Demleri



Geçmişini anlamaya uğraşan kişinin geriye bakmak için kendine seçeceği yerin son derece büyük bir önemi vardır. Hatta bunun tarihçilik mesleğinin en büyük metodolojik sorunu olduğu bile söylenilebilir. Geriye bakıldığında her şey aynı anda harekettir ve aynı anda durağanlıktır. Bu, görünüşteki zıtlığın, durulan yerin iyi seçilmesiyle aşılması zorunludur. Her şey harekettir, çünkü değişme vardır. Her şey durağanlıktır, çünkü bunlar olmuş bitmiştir. Öyleyse geçmiş gözlemcisinin durduğu yer yalnızca hareketi algılamayacak kadar yakın, yalnızca durağanlıkları, yani kararlılıkları görece kadar uzak olmamalıdır. Öte yandan değişimin çoklu boyutunu hesaba katarak, oluşuma fazla yaklaşılması halinde ayrıntıların bütünü gizlemesi tehlikesi ortaya çıkmakta, benzemezler benzer olarak görülebilmektedir. Tabii bunun tersinde çok uzağa çekilme halinde, olmayan nedensellikler türetme olasılığı söz konusudur.

Başlığı "Osmanlının son demleri" olan bir yazı, gözlemcinin durduğu yerin optimum olduğunu savunabilir mi? Burada, o dönemi yaşayanların bilmesinin olanaksız olduğu bir sonucu, zaman içindeki sonralığından yararlanan tanığın geçmişe taşınması gibi garip bir çelişki yok mudur? Evet, ama tarih zanaatının başka türlü iş görmesi olanaksızdır. Bilinenleri yeniden inşa ederken, günceli geçmişe taşımak zorundadır, çünkü tarihçi "şimdi"de durmaktadır. Bu durumda Osmanlının tam anlamıyla tarihe intikal etmiş olması, onu çok iyi bir inceleme malzemesi haline getirmektedir. Çünkü etkilerinin günceli esir alma olasılığı sadece ideolojik boyutta tutunabilmektedir.

Bu ideolojik boyutun varlığını sürdürmesine ilişkin olarak, başka bir optik bozukluğuna geçebilirim. Osmanlının Cumhuriyetle sona erdiğini bilmeyen yok. Ama gerçekten öyle mi? Veya tarihsel bir oluşumun siyaseten silinmesi, onun tamamen gömülmesi anlamına gelebilir mi? Siyasal bir formasyonun yok olması, çoğu zaman onun kültürünün de eşanlı olarak ortadan yok olduğu izlenimini yaratmaktadır. Geniş kitlelerin bunu böyle anlayıp, kabul etmesinin başlıca nedeni, olayanlatıcı tarih geleneğidir. Zamansal değişim sürecini "büyük adamlar"ın yaşamsal öyküleri doğrultusunda kurgulayan bu tarih yazını, toplumsal oluşumları kendi anlayışının doğrultusunda, zorunlu olarak ihmal etmektedir. Oysa, tarih değişme olduğu kadar sürekliliktir de. Zaten süreklilikler olmazsa, değişmeyi algılamak mümkün olamaz. Günümüzün tarihçisinin elindeki en iyi süreklilik malzemeleri, kültürel alandan çıkmaktadır. Bu malzemelerin değerlendirilmesi halinde, Osmanlı kültürünün Türkiye gündeminden düşmesine başlangıç yılı olarak 1923'ü değil de, 1950'leri, yani İstanbul'un Anadolu tarafından fethedilmeye başladığı yılları almak gerekir.

Bu kabul, Osmanlı kültürü hakkındaki varsayımları-

mıza ilişkin bazı ipuçlarını içermektedir. Osmanlı kültürü, tam antik ve köhne imparatorlukları gibi, bir başkent kültürüdür ve kendini taşrasına ancak, ihraç ettiği başkentliler (kapıkulu, bürokrat) aracılığıyla, geçici olarak dayatabilmiştir. Antik imparatorlukların modelini oluşturan Roma, kendini taşrasına dayatmakta Osmanlıdan çok daha başarılıdır, ama bunun böyle olmasının temel nedeni, Roma'nın Osmanlının tersine, alternatif kentsel merkezlerin gelişmesine olanak tanımış olmasıdır. İmparatorluğun tüm coğrafyasına dağılan "küçük" Roma'lar, başkent kültürünün eyaletlerdeki taşıyıcıları olmuşlardır. Osmanlı ise, olabilecek tüm rakipleri tasfiye ederek, başkentinin yegâneliğini güvenceye alırken, bu kentten üreme kültürün coğrafyasına yayılmasının yollarını da kapatmış olmaktadır. Bunun sonucu olarak, Osmanlı siyasal egemenliğinin belirlediği toprak parçaları üzerinde belirli bir kültürel bütünlükten söz etmek olanaksız hale gelmiş, bunun yerine yerellikler öne çıkmıştır. Ama bu yerellikler bir çoğulluk halinde üst bir sentezlemenin yolunu bulamadıklarından veya başkent tarafından tevkif edildiklerinden ötürü, geleceksellikler halinde donarak, kabuklarının için çekilmişlerdir.

Osmanlının "son demleri" olarak adlandırdığım ve Tanzimat dönemiyle başlayıp, Cumhuriyet'in kurulmasıyla sona eren zaman kesitinin hızlı bir siyasal çözülmenin tanığı olmasına karşılık, aşırı dirençli bir kültürel kalıplar yumağıyla karşı karşıya kalmasının nedenlerini, Osmanlı İmparatorluk formasyonunun yapısal özellikleriyle birlikte düşünmek gerekmektedir. Bu konuda öncelikle söylemenin uygun olacağı husus, Osmanlının kendine özgü siyasal, toplumsal ve ekonomik bir oluşum meydana getirmediği, antik imparatorluklar manzumesi içinde yer aldığıdır. Bu cins siyasal oluşumların temel özelliği ise, siyasal yapılarının çözülmesinden sonra, kültürel engebelerinin uzun

bir süre daha devam etmesidir. Çünkü, antik imparatorluk egemen olduğu coğrafyanın yerel oluşumlarını dondurmak gibi bir etkiye sahiptir. Sonuçta gelenek haline gelen ve bu nedenden ötürü de kutsallaşan ve mistik bir yapıya bürünen bu yerellikler, "olması gereken"ler olarak kavranılmakta ve uzun süre korunmaktadırlar. Birkaç örnek vermek gerekirse, Sümer, Roma veya Sanskrit imparatorluklarının çözülmesinden sonra, bunların dilleri çok uzun zaman *lingua franca* olmuşlardır. Bunun nedenini bu dillerin çok gelişmiş olmalarında aramak, akla en son gelecek şeydir. Antik imparatorluklar her şeyi olduğu gibi, alternatif dilleri de tevkif etmişlerdir ve bu durumda, kendilerinin ortadan kalkmasına rağmen, dilleri yaşamak zorunda kalmaktadır. Keza Roma, Bizans veya Karolenj imparatorluklarının çökmesinden sonra, bu imparatorluklara atfedilen, ama tamamen yerel olan kültür öğeleri büyük bir direnç göstermişlerdir. Bunlar adeta kutsal emanetlerdir.

Osmanlı'nın son demleri aslında, bilinç düzeyine yükselmiş olsun veya olmasın, bu antik imparatorluk modelinden uzaklaşma çabaları olarak özetlenebilir. Osmanlı ideolojisi Yunan felsefesinin idealist kanadının devlet teorisinin sadık bir öğrencisidir. Platon'un ideal devletinin fiili durumda, en yetkin uygulaması Osmanlı sistemi olmuştur. Bu açıdan kendini değişmez ve mükemmel olarak kabul eden Osmanlı, 16. yüzyıldan itibaren harekete geçen ve yönünü hiçbir zaman kavrayamadığı, aleyhte konjonktürün etkisiyle fizik olarak küçülmeye ve buna bağlı olarak, kendi içine daha fazla yönelmeye başlayınca, tüm imparatorluğun aslında başkent eksenli olarak kurulu olduğunu ve işlediğini görmeye başlamıştır. Bu farkına varışın kapsamlı bir bilinç düzeyine yükselmesi ise, ancak 19. yüzyılda mümkün olmuştur ve bunun ilk ifadesi de Tanzimat fermanı olacaktır.

Tanzimat hatt-ı hümayunu, Batı'nın Aydınlanma dö-

nemine ait terimler içinde ifade etme alışkanlığına sahip olduğu ve kendi dışındaki toplumlara da kullanımını dayattığı üzere bir reformasyon, bir yeniden biçimlenme belgesi olmanın iyice uzağındadır. Osmanlının bu kavramı karşılamak için kullandığı "islahat" kelimesi, olayın derin içeriğini açıklamaya ve kapsamaya çok daha yatkındır. Arapçanın *slh* kökünden gelen ıslah (çoğ. islahat) kelimesi, iyileştirme, düzeltme, eksiklikleri tamamlama, kötülükleri giderip iyileştirme anlamlarını içermektedir ve bu açıdan Batı oluşumlarına atıf yapan reformasyon kelimesinden çok farklı bir kavramsal çerçeveye tekabül etmektedir. Bu kavram öncelikle, kurulu düzenin mükemmelliğini, değişmemesi gerektiğini, örtülü bir varsayım halinde içermektedir. Islahat demek, her ne nedenle olursa olsun, mükemmel halinden sapmış olan matrisyel düzene geri dönüş çabası demektir. bu açıdan ne ileriye yöneliktir, ne de var olanın hatalarını görmüştür. Yalnızca muhafazakârdır. Ve bu haliyle, Osmanlının "reform" olarak ifade edilen tüm çabaları, mistik bir kökene geri dönüş, bir arınım, bir tarihi değiştirerek dondurma tavrı olmuştur. Bu durum, Osmanlı kültürünün halk tarafından hissedilişi açısından, ortaya değişmezliğin apolijisi biçiminde çıkmaktadır. Veya şöyle söylersem, değişmenin hedefi, değişmezliğin sürekliliğini sağlamak olmaktadır. Halkın Osmanlı kültüründen esinlenme odağı bu değişmezlikte düğümlenmekte ve sonuçta herkes kendi konumunda donmayı erdem kabul etmektedir. Hele bir de Tanzimat'la birlikte, başkentli Osmanlı kültürünü taşraya yayma çabasının belli bir genişliğe ulaşmasıyla, var olanı koruma tutkusu neredeyse bir içgüdü haline dönüşerek, en büyük toplumsal davranış kalıplarından biri haline gelmiştir.

1950'lere kadar Türkiye'nin kültürel tavrına egemen olan, sonraki tarihlerde de yumuşamakla birlikte, her an yeniden dirilmeye hazır olarak kamu vicdanında iyi bir ye-

ri korumaya devam eden zihin hali, Osmanlıdan bize kalan bu değişmezlik, tarihi durdurmanın olanaklı olduğu kavrayışı olmuştur. Osmanlı'nın "umutsuz" 19. yüzyılı, bana göre bu perspektif içinde değerlendirilmek zorundadır. Coğrafyasına egemen olamayan ve belki de böyle bir egemenliği aklına dahi getirmeyen bu başkent kültürü, kendi varlığını sürdürecektir yapılanmalardan da mahrumdur. Kendinden önceki türdeşlerinin çoğunun tersine, başkentine izafeten değil de, bir hanedana atfen adlandırılan bu imparatorluk, belki de benzerlerine nazaran tek özgünlüğünü bu noktada ortaya koymaktadır. Tam anlamıyla Roma, Babil veya Bizans gibi olsaydı, İstanbul imparatorluğu olarak adlandırılması gereken bu sosyopolitik oluşum, daha çok Doğu geleneğinin yansıması olan bir şekilde, seçilmiş bir hanedanın (Tanrı tarafından seçilmiş, o yüzden de kutsal ve mistik) mülkü olarak tecelli etmiştir. Bunun anlamı, başkent halkının bile imparatorluğu "kurtarma" operasyonlarının dışında tutulacağıdır. O halde "kurtarma = ıslahat" eyleminin taşıyıcısı bizzat padişah (ülkenin sahibi mutlağı) ve yetkilerini onun iktidarından alanlar olacaktır. Önce kullar (devşirmeler, yani serada yetiştirilen unsurlar) tarafından yürütülen, sapmayı düzeltme işlemi, 19. yüzyıldan itibaren yeni bir tür saltanat naibi olan bürokrasinin eline geçmiştir.

Osmanlı 19 yüzyılına rengini veren bu bürokrasi olmuştur; çünkü aynı zamanda Osmanlı "aydın" tabakasını da meydana getirmektedir. Burada "aydın" kimliği konusunda bir parantez açmanın zamanıdır. Batı'da, Angolosaksonların "Aydınlanma" gibi despotizm ve voluntarizm kokan bir terimle ifade etmekte ısrarlı oldukları, ama ana vatanında *siècle des Lumières* olarak vaftiz edilen ve 18. yüzyılın ikinci yarısından, 19. yüzyılın ortalarına kadar süren kapsamlı fikir hareketi ortamında, entelektüel denilen tür de ortaya çıkmıştır. Bu grubun en önemli özelliği, devle-

te nazaran özerkleşmiş olması ve bu nedenle de muhalefetinin efektif boyut kazanmasıdır. Bu muhalefetin etkinliğini gözler önüne seren en çarpıcı hareket, 1789 Fransız Devrimi olacaktır. Osmanlı "münevver"i ise, bir ışık kaynağı olmak yerine, ışığı yansıtan bir ayna olmayı tercih etmiştir. Devletle iç içe olup, onun kaderini paylaşarak, aydın kimliğine de sahip çıkabilmesinin sırrı burada gizlidir.

Böylece, köhne ve anakronik bir siyasal-toplumsal-ekonomik oluşum, Batılı anlamda entelektüellere değil de, Doğulu anlamda münevverlere sahip olabildiği için, anlamsız bir şekilde ve inatla sürdürmeye çalışılmıştı. Osmanlı ıslahatının tepeden inmece karakteriyle, halkın her zaman bu işlerin dışında kalması bilgisini buradan hareketle üretmek mümkündür. Osmanlı *éclairé* bürokratlarının ıslahat çabalarının anlam ve yönü buradadır. Ancak, değişim süreci harekete geçmiş bir toplumda tarihi yavaşlatmak belki mümkündür, ama durdurmak olanaksızdır. Bu açıdan, 19. yüzyıl aynı zamanda, değişme zihniyetinin Osmanlı dünyasına mütereddit adımlarla girmesine de tanık olmaktadır ve asıl devrimci olan budur; yüzyıllık zihniyetlerin ataletlerinden sıyrılmaya başlaması. Hedeflenen değişmezliği yakalamak olmakla birlikte, değişmenin kaçınılmazlığına ulaşılması, Osmanlı toplum anlayışının dramatik sona eriş sürecinin özetidir.

Osmanlı'da Bir Amerikalı



Albert Howe Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul, Süreç Yay., 1987.

Çok eski bir düşünsel gelenek uyarınca, olayların zıtlıklardan, bu zıtlıkların da sürekli çatışmalardan kaynaklandığını düşünmeye yatkın bir iklimde yaşıyoruz. Gece-gündüz, ak-kara gibi zıtlıklar, "sarsılmaz" diyalektik bir mantığın temeli olabiliyor. Çok basit örneklerle konuşmanın bazen en güç iş olduğunu biliyor olmakla birlikte, gene de bu örnek üzerinde duruyor ve gecenin gündüzün nedeni olmadığının son derece açık olmasına rağmen, veya gece ile gündüz gibi kavramların birer mutlaklığı değil de, belli bir mekânda, belli bir andaki konumun itibari adlandırılışları olduğunun çok rahatlıkla anlaşılabilir olmasına rağmen, insanların çoğu bu gibi durumlardan zıtlıklar, oluşturucu

çelişkiler, hatta nedensellikler türetmekten tad almaktadırlar. Böylesine üretilen yapay zıtlıklardan bazıları bu kadar masum olmamakta, insanlığın kaderi üzerinde önemli etkileri olan sonuçlar doğurmaktadırlar. Örneğin, tarihi bir uluslar zıtlaşması ve bundan kaynaklanan mücadele olarak görenler veya dinleri büyük insan gruplaşmalarının başlıca çatışma küresi olarak görenler, çok iyi bilindiği üzere, fazlasıyla gözyaşı ve kan akıtılmasına katkıda bulunanların arasında yer almaktadırlar.

1912'de yayımlanan ve çok ilginç bir çalışma olan *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi* adlı kitabın yazarı Albert Howe Lybyer incelemesine bir ulusun ne olduğu sorusuyla başlamaktadır. Yazara göre, bir ulusu fikirler oluşturmaktadır. Bu son derece tutarlı tespitten yana olan tavrımı belirledikten sonra, "ulus" denilen "köre göre fil" in öyle çok kolay tanımlanabilir veya ele gelebilir bir şey olmadığını belirtmeliyim. Bu konuda öncelikle bir eşik vardır. Yani bugün yüklediğimiz anlamıyla ulus kavramı insanlık kadar eski midir, yoksa tamamen tersine çok yeni midir? Her insanı kavram gibi, "ulus" un da farklı zaman ve mekânlarda çok çeşitli algılamalara konu olduğunu biliyorum. Bir Roma ulusçuluğundan, Romalı ulusallığından veya ortaçağ Germen ulusundan söz edilmektedir. Bunlar, acaba gerçekten o insanlar tarafından hissedilmiş şeyler miydi, yoksa biz bugünden hareketle dünü yeniden inşa ederken, onlara yüklediğimiz "aslında olmayan veya tamamen başka bir bağlamda ortaya çıkan" duygusallıklar mıydı? Nedir Roma ulusçuluğu? *Patricius* 'lardan oluşan siyasal bir elitin üstünlük bilinci mi, yoksa tüm Akdeniz dünyasını aynı ülküler doğrultusunda birleştiren güçlü bir "aynı gemide olma duygusu" mu? Bana göre birincisi. Keza Germen "ulusu" nun da, bizzat yaşayanlar tarafından hiçbir zaman hissedilmemiş bir tarihçi yaratısı olduğunu düşünüyorum. Bunların ve artırılması mümkün diğer tarihselliklerin ışı-

ğında ne bir Osmanlı ulusundan, ne de bir Osmanlı ulusçuluğundan söz etmek mümkün olmaktan çıkmaktadır.

Ancak, Lybyer'in erdemi, Osmanlı toplumunun çok farklı etnik kökenlerden insanları harmanlamasını vurgulamış olmasındadır. Bugün Türkiye'de bu konularla uğraşan insanların çoğu, Türkiye'nin kökenlerini "uzak" Orta Asya'da görmektedirler. Bu bir yanılgı veya daha açık bir ifadeyle, temennilerin gerçekle karıştırılmasıdır. Söylenilmesi hiç güç olmamakla beraber, yetmişli yaşlarını sürmekte olan (hatta Jön Türklere kadar geri götürürsek, asırlık da diyebiliriz) resmi tarih ideolojisinin yoğun *endoctrinement*'i altında yetişen insanlarımız açısından kavranılması güç olan nokta, bugünkü modern Türk ulusunun etnik türdeşliğinin son derece düşük olduğudur. Osmanlı döneminde Akdeniz, Balkanlar, Orta Avrupa, Ordadoğu ve Anadolu'nun yerli hakları ile, 10. yüzyıldan itibaren başayan Oğuz göçlerinin sürüklediği Türk, Moğol, İranlı (ki onlar da uzun tarihleri boyunca birçok halkın karması olarak ortaya çıkmışlardır). Kafkaslı vb. halkların bir harmanı yaşanmıştır. İşte bugünkü Türk ulusu bu harmanın biyolojik ürünüdür. Bir ulusun etnik kökenlerini araştırmak çok anlamlı değildir. Zaten herkes geldiği yere gitsin denilirse, Orta Asya'ya geri döneceklerin o kadar da fazla olmayacağı açıktır. Bu durumda geçmişi inkâr ve tahrif, Türk ulusunun Osmanlılık ülküsü etrafındaki etnik bir harmandan itibaren oluştuğu gerçeğini gizleyemez. Bu durumda, 19. yüzyılın katı, idealist ve romantik ulusçuluk kavramlarını müzeye kaldırıp, Lybyer'in daha 1912'de vurguladığı, "ulusu oluşturan fikirleri" araştırmak daha verimli olabilir.

Kafaları karartan yapay zıtlıklardan biri de dinsel alandadır. Olayları Hilâl-Salip çatışması açısından görmek ile, kovboy filmlerindeki kovboy-kızılderili çatışmasını Amerikan tarihinin ana çizgisi olarak kabul etmek arasın-

da hiçbir fark yoktur. Din insanların genetik kodlarında yer alan bir özellikleri olmayıp, toplumsal bir kabulün göstergelerinden biridir. İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumun temel tercihleri doğrultusunda davranmayı genellikle kabul ederler. Ama din değiştirmeler de sıklıkla rastlanılan bir olgudur. Buna, aslında bir toplum, bir kültür küresi değiştirme olarak bakmak daha gerçekçidir. İşte, Osmanlı toplumu etnik bir harman olduğu kadar, dinsel bir harman da olmuştur. Dinlerini muhafaza eden gayrimüslim Osmanlı tebalarının yanı sıra, çok sayıda Avrupalı gerek gayriiradi (devşirme), gerekse iradi (dönme) olarak Müslüman olmuşlar, yani Osmanlı toplumuna katılmışlardır. Polonya'nın kayıp bir köyünden ABD'nin Chicago'suna göçen Janek'in John olmasından farklı bir şey midir bu? Lybyer çok haklı, ulusları fikirler yapar, ama bir Osmanlı ulusundan söz etmek mümkün müdür? Hatta bugün bile, bir ulusu tanımlamak, sınırlamak o kadar kolay bir iş midir? Bir Osmanlı ulusu bana göre, hiçbir zaman olmamıştır. İleride döneceğim üzere, İmparatorluk formasyonu böyle bir kavramın oluşmasına engel olur.

Lybyer'in dikkat çektiği önemli konulardan biri de, Osmanlı'nın dilinin Türkçe olmasıdır. Bu ilginç ve önemli kitabın yazarına göre, "Eski Türkçe Osmanlı'nın Anglosaksoncası, Farsça Yunancası ve Arapça da Latincesidir." Bu kısacık cümle, bugün dil tartışmalarında bol bol mürekkep ve ter akıtan (ellerinden gelse kan da akıtacak olan) çoğu düşünürümüzün ileri sürdüklerinden daha fazla sorunun özüne temas etmektedir. Osmanlıcanm yapay bir dil olduğunu söyleyen ve Türklüğe ihanet olduğunu ima eden çoğu "arı" Türkçe yanlısının sandığının aksine, bugünkü dilimiz Osmanlı'nın sayesinde ayakta kalabilmiştir. Kendisi bir halklar ve kültürler harmanı olan bir toplumsal formasyonun dilini, onu oluşturan unsurlardan sadece bir tanesinin diline indirgemesini beklemek abesle iştigaldir. Öte

yandan, tarihte küçük bir gezinti, büyük bir göç sonucu ortaya çıkan siyasal formasyonlarda kurucu unsurun, örneklerin ezici çoğunluğu itibariyle, yerleşik kültürün dilini benimsediğini gösterecektir. Frankların (Germendirler) Galya'yı işgallerinden sonra yavaş yavaş halk Latincesini konuşmaları ve Fransızcanın Latineden türeme bir dil olması; Moğolların Çin'de kurdukları Kabilay, İran'da kurdukları İlhanlı, Hind'de kurdukları Mughal devletlerinde sırasıyla Çince, Farsça ve Hintçenin benimsenmesi bu iddiaya yeterli desteği sağlayacak olan kanıtlardır. Demek ki, Osmanlının Türkçeyi kendi dilinin döl yatağı olarak muhafaza etmesi, Türkçeye ihanet olmanın tamamen tersine, onun varlığını sürdürebilmesinin güvencesi olmuştur. Osmanlıcanın yapaylığı da sağlam temellere oturtulamaz, çünkü dil bizzatıhi yapaydır veya başka bir ifadeyle, Öztürkçe ne kadar yapaysa, Osmanlıca da o kadar yapaydır. Öte yandan, acaba bin yıllık süzölmüşlükleriyle Farsça ve Arapçanın vazgeçilmez katkıları olmasaydı, Türkçe bugünkü ifade zenginliğine ulaşabilir miydi? Kesinlikle vurgulamak isterim ki, Lybyer çok haklıdır. Batı dilleri için Eski Yunanca ve Latince ne olmuşsa, Arapça ve Farsça da Türkçe için o olmuştur. Göçebe bir toplumun diliyle, yerleşik bir kültürün gereklerine öyle çok kolayca cevay verilemeyeceğini teslim etmek gerekir.

Lybyer Osmanlı sisteminin kökenlerinin İran'da olduğunu söylerken de, inanılmaz bir gözlem gücünü sergilemektedir. Bugün ülkemizde, Osmanlı sisteminin kökenlerinin Orta Asya'da olduğunu söyleyenler, İslami olduğunu söyleyenlerle kurdukları koalisyon sonucu, olmayan bir şeyi "icad" ederek, Türk-İslam sentezi gibi garip ve tutarsız bir kavramın arkasında mevzilenmişlerdir. Öte yandan, toplumların evriminin evrensel bir modele göre olduğuna iman eden sözümona solcular da, Osmanlı toplumunun feodal örgütlenmenin bir varyantından ibaret olduğunu dü-

şünmektedirler. Bekleneceğinin aksine, bu iki görüş çarpışmamakta, tatlı bir *coexistence pacifique* içinde, Osmanlı'nın farklılıklarını vurgulayan görüşlere karşı cihad etmektedirler. Daha sonra değinmeyi düşündüğüm bir konunun gelecek programı olarak söyleyebilirim ki, Osmanlı toplumsal formasyonu tipik bir antik imparatorluk modeli oluşturmaktadır. Bu antik imparatorluk modelini ne Batı oluşumunun terimleriyle ne Asya göçebelerine ilişkin terimlerle ne de kendi de bir "süreç içinde benzeşme" olan İslami toplumun terimleriyle açıklamak mümkündür. Veya şöyle söyleyelim; Roma, Bizans, İran, Hint, Çin gibi antik imparatorlukların oluşturduğu model, Osmanlı'yı açıklamakta daha uygun bir araç sağlamaktadır. Bu bağlamda, Lybyer'in Osmanlı toplumsal formasyonunun kökenlerine İran ve belli bir ölçüde Bizans'ı yerleştirmesi, kitabın 1912'de yayımlanmış olmasından ötürü insana çarpıcı gelmektedir.

Ancak, Lybyer'in eserinin en önemli yanı, Osmanlı örgütlenmesini "Osmanlı yönetim kurumu" ve "Osmanlı İslamiyet kurumu" olarak iki büyük *corpus* halinde ele almasıdır. Yazarın bana çok önemli görünen bu sınıflandırması, Osmanlı sisteminin ipuçlarını verecek niteliktedir. Burada büyükçe bir parantez açmak için izin istiyorum. Türkiye'de canına okunan ve içeriği insafsızca boşaltılan kavramlardan biri de sınıftır. Tarihi bugünkü dertlerinin ağlama duvarı sananlara göre, Osmanlıda sınıf yoktur. Bunların biraz insaflılarına göre ise sınıf vardır, ama bunlar seyfiye, ilmiye gibi sünuf-u devlet kapsamında yer alan örgütsel-fonksiyonel gruplaşmalardır. Batı ortaçağında *ordo* adı verilen ve ekonomik konumundan çok, yönetsel konuma veya daha doğrusu *res publica*'ya mensubiyete göre inşa edilen bu toplumsal binanın karşılığı olarak ortaya atılan sünuf-u devlet gerçeğe tekabül etmemektedir. Antik dünya, ortaçağ, Rönesans ve Fransız Devrimi'ne kadar olan dö-

nemler aslında, siyasal açıdan *res publica* veya kamusal alan kimleri kapsar, kimleri dışarıda bırakır, işte soru ve doğurduğu mücadele budur. Antik dünyada *patricius-pleb* çatışmasının anlamı budur. Roma'da *patricius*, ortaçağda *miles* ve *clericus*'tan oluşan *res publica*, Rönesans'ta *cittadini*'yi içine almaya başlamış, Fransız Devrimi'nin fermantasyonuyla da bu oluşum tamamlanmıştır. Ama antikitede *sclavus* (köle), ortaçağda *servus* (serf), bize yakın dönemlerde de *mnouvrier* (kol işçisi) *res publica*'nın dışında kalmıştır. Şimdi *res publica*'nın kimlerden oluştuğuna bakıp, dışarıda kalanları tasnif dışı bırakmak sınıfsal analiz olmanın çok uzağında kalacaktır. Bu açıdan Osmanlı *res publica*'sını oluşturan unsurlara bakarak sınıfsızlık iddiaları ileri sürmek tebessüm yaratabilir (Bir toplumun tümünün *electorat* içine girmesine çağımızda cumhuriyet (*res publica*) denilmesi, olayın yeniliğini değil, kapsamının genişlediğini gösterir, yoksa her yönetim bir cumhuriyettir, ama kimin cumhuriyeti ve kim cumhur?). Parantezi kapatırken, Lybyer'in verdiği iki büyük *corpus*'un Osmanlı sınıfları olarak algılanmaması gerektiğinin altını çiziyorum. Lybyer "yönetim kurumu"nun adeta tamamen Hıristiyan ve Batı kökenli devşirmelerin elinde olduğunu ve bu kurumun bir köle-aile biçiminde örgütlendiğini tespit etmektedir. İslamiyet kurumunun ise eğitim ve yargı alanlarını elinde tutan, ama özgür Türk (+leşmiş)-İslam(+laşmış) kökenlilerin tekeline olduğunu vurgulamaktadır. Sistem o kadar katı olarak düzenlenmektedir ki, devşirme veya dönmelelerin çocukları artık Müslüman kökenli sayıldıklarından, yönetim kurumundan dışlanmaktadırlar. Öte yandan, her iki kurumun eğitim yerleri de farklıdır. Birinciler enderunda eğitilirlerken, ikinciler medresede yetiştirilmektedirler. Bu sistemin ana parçasını padişah oluşturmaktadır. Padişah hem bu iki kurumu taşıyan, hem de onlar tarafından taşınan ana unsurdur. Büyük köle-ailenin reisi olan hükümde-

rın kendi de köle annelerden doğmakta, kızlarını kölelerle evlendirmekte, köleler de ailelerinden ve toplumsal bağlarından kopartıldıklarından, tam anlamıyla padişahın "çocukları" olmaktadır. Osmanlılık ideolojisi bu noktada oluşmaktadır. Din kurumu ise sistemi ayakta tutan diğer bacağı, yani adalet ve toplumsal ideolojik çerçeveyi sağlamaktadır. Böylece bu iki kurum rakip olmanın uzağında, tamamlayıcı iki *corpus* olarak birbirlerini desteklemektedirler.

Lybyer'ın satırları arasında okunanlar ve bunlara bağlı olarak düşünülenlerin doğrultusunda, ortaya bir antik imparatorluk modeli çıkmaktadır. Hakim-i mutlak bir hükümdar, rakip iktidar olanaklarını engellemek üzere bir köle-yöneticiler *corpus*'u, ideolojik çerçeve olarak dinsel kurum ve nihayet *res publica* dışı tutulan doğrudan üreticiler. Böylesine bir sistem, Lybyer'ın da çok iyi gördüğü üzere Platoncu modelin adeta mükemmel bir uygulaması olmaktadır. Aslında Platon'un ideal devleti veya olabilir en iyi devleti ile bu model arasında önemli farklar vardır, ama her iki sistemin arkasında aynı kavrayış yatmaktadır: değişmezlik ve hatasızlık. Zaten hatasızlık her iki sistemde de değişmeyi engelleyen temel faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Platon'un kafasındaki devlet modeli "mükemmelliği" yakalamış, dolayısıyla değişmeyi sistem dışı bırakan bir inşadır. Antik imparatorluk ve dolayısıyla Osmanlı modeli de monist ve "mükemmel" yapısıyla değişmeyi sistem dışı bırakmaktadır. Bu açıdan, bu modelin evrilmesi ancak bozulma yönünde olabilir. Koçi Bey veya diğer risalecilerin, padişahları eskiye dönülmesi konusunda uyarımları rastlantı değildir.

Yaşarken mükemmeli yakalamak, "tarihi dondurmak", hayatı bir güne indirgemek; bütün bunlar değişimin önüne set çekmekle olabilir; yani rakip, alternatif, çıkıntı, azınlık gibi kavramlarda ifadesini bulan formasyon-

ları törpülemek, mümkünse yok etmekle. İdealin peşinde koşmaya idealizm diyoruz, ama idealizmin çoğulu, değişmeyi öldürmeye, yok etmeye çalışan bir tavır olduğunu çoğu zaman aklımıza getirmiyoruz.

İnanması çok zor, ama 1912'de yayımlanan bu Amerikan kitabı Türkiye'deki tartışmalara boyut getirme gücünü hâlâ sürdürüyor. Okunulması, üzerinde düşünülmesi önemle tavsiye edilir.

Dr. Refik Nevzad'ın Bir Denemesi



Dr. Nevzad, *L'Europe et la Turquie* (Avrupa ve Türkiye), Paris, Images de la Paix, t.y. (muhtemelen 1917).

Osmanlı solcularından olan Refik Nevzad, Paris'te bozguncu broşürler yayınlamak ve sahte fetvaları Fransızcaya çevirmek suçlarından İstanbul askeri mahkemesi tarafından ölüm cezasına çarptırılmıştır. 1877 Türk-Rus savaşından başlayıp, 1914 Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan siyasal tarihi daha çok Osmanlı perspektifinden incelediği bu kitapta, yazar Osmanlı aydınları arasında o dönemler pek alışılmış olmayan bir üslup ve tarz kullanmıştır. Bu tarz Osmanlı "felaketleri"ni dünya olayları çerçevesinde incelemek, sebep-sonuç ilişkileri kurmak olmaktadır.

Dr. Nevzad'a göre, bugün Batılı yazarlar egemen sınıfın (burjuvazinin) psikolojisiyle ilgilidirler, bu yüzden de ihanet içindedirler. Dr. Nevzad'ın bu suçlaması, Osmanlı,

daha sonra da Cumhuriyet aydınının çok tipik bir tikinin yansıması olmaktadır. Bu misyon da halkının "kurtuluş"una hizmet etmektir. Misyonuz aydınlar ise ihanet içindedirler. Bu tavrı anlamak mümkündür. Batılı aydın devletten bağımsız bir süreç içinde ve burjuvazinin bir unsuru olarak belirmiştir. Oysa, Osmanlı geleneksel kavrayışı içinde halkın sürü olması inancını eklediğimiz zaman, Osmanlı aydınının kendi inandığı doğrular çerçevesinde "halkını" kurtarmak istemesini görebiliriz. Demokratik hakların oldukça sağlam bir şekilde kazanıldığı Batı Avrupa ülkelerinde ise, kimse böylesine kurtarma operasyonlarını kendine vehmetmemektedir. İşte bu çelişki içinde, Osmanlı aydını "halkını rahat bırakan" Batılı aydını ihanet içinde görebilmektedir.

Gene Dr. Nevzad'a göre, Ruslar Osmanlı'nın en büyük düşmanıdır, çünkü dünyaya egemen olma düşlerini gerçekleştirebilmek için Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama yönünde en büyük gayreti onlar göstermektedirler.

Paris Antlaşması'nın 7. maddesi ve onu teyid eden 13 Mart 1871 tarihli Londra Konvansiyonu, Osmanlı ülkesinin bütünlüğünü garanti etmektedirler. Oysa Ayastefanos Antlaşması bunun tüm anlamıyla ihlali anlamına geldiği halde, Batılı güçlerin kılı bile kıpırdamamıştır. Aynı şey Berlin Antlaşması'nın 25. maddesini ihlal ederek Bosna-Hersek'i ilhak eden Avusturya-Macaristan için de olmuş ve antlaşmaya imzalarını koyan Batılı ülkeler bu hareketinden ötürü bu ülkeye bir protesto bile göndermemişlerdir. Batılıların Osmanlı Devleti'nin böylece parçalanmasına göz yummalarının nedeni, onların kendi emperyalist kaygıları ve zaten onların da bu ülkeden pay kapmak istemeleridir.

Refik Nevzad'ın bu akıl yürütmesi Osmanlı aydınlarının ve onlardan müdevver Cumhuriyet aydınlarının çoğunda görülen bir dışsallıklar mantığı üzerine dayanmaktadır. Yaşanan gerçek dramın dünya ölçeğindeki yansıma-

ları ilgi alanlarına pek fazla girmemenin ötesinde, bu aydınlar ve Refik Nevzad, Osmanlı Devleti'nin neden ayakta kalması gerektiği sorusuna bırakın cevap vermeyi, bu soruyu sormamaktadırlar bile. Bu devlet parçalanmaktadır, bunu saptamak çok zor bir iş değildir, ama parçalanma nedeni tamamen dışsaldır. Batılıların ve Osmanlı'nın en büyük düşmanı Rusların toprak talepleri vardır, o halde onu parçalamaktadırlar. Pekiyi, Osmanlı neden emperyalist güçlerden biri olamamıştır? Neden bu ülkeler birbirlerini değil de, Osmanlı'yı parçalamak istemektedirler? Bunlar sorulmamakta ve sorulmadığı için de cevaplanmamaktadırlar. Büyük bir imparatorluk ulusal bir devlete dönüşmenin sancısı içindedir, üstelik bu sancıyı çok büyük sıklıkla savaş alanlarında yaşayan Osmanlı asker-sivil aydınları sürekli olarak kendilerini martirize etmişlerdir. Onlar bu kadar gayret gösterttikleri halde, imparatorluk gene de parçalandığına göre, ortada bir komplo vardır ve onlar da bu komplonun kurbanları olan pür ü pak şehitlerdir. Dr. Nevzad sosyalist bir Osmanlı'dır ve o dönemde Avrupa'da sosyalistler arasında revaçta olan çözümlenmeleri, özellikle Jean Raurés'in ağzından olmak üzere, kullanmaktadır. Fakat, Refik Nevzad'ın bağlamı nihai çözümlenmede Osmanlı Devleti'nin bekası olduğundan, emperyalizm, burjuvazinin çıkarları, aydın ihaneti vb. tamamen bağlantısız, açıkta, boşlukta kavramlar olarak kalmakta ve bir ilişki çerçevesine eklenmiş bütünlükler olarak intibak edememektedirler.

Bu konuda tipik bir örnek, Dr. Nevzad'ın ulusallığın ancak dinle birlikte var olabileceğini beyan etmesidir. Bunun sol düşüncelere ne kadar yabancı bir önerme olduğunu bir kenara bırakalım, ama bu düşüncenin modern Avrupa ulusçuluğunun ne kadar dışında kaldığını göz ardı etmek mümkün değildir. Refik Nevzad, Osmanlı "millet" anlayışını Avrupa milliyetçiliğinin müteakibi olarak görme hatasına düşmektedir. Çünkü Osmanlı'da "millet" her

şeyden önce dinsel bir cemaattir.

Dr. Nevzad'ın bu küçük kitabında olmak istenilenle gerçekten olunan arasındaki farkları yansıtan optik bozukluklarına dair çok sayıda örnek ayıklamak kolay bir iş olacaktır.

Bu kitabın okunmasının yararı, Osmanlı ve daha sonra da Cumhuriyet aydınının Batılı düşünce akımlarını tam anlamıyla benimsemekte ve özümlemekte ne denli güçlük çektiğinin somut bir örneğini görmek olacaktır.

İstanbul Müslüman Komitesi'nden
Çok Merhametli Majesteleri Kraliçe
Victoria'nın Başbakanı ve Dışişleri
Bakanı Senyörleri Salisbury Markisine
Açık Mektup



"İstanbul Müslüman Yurtseverler Komitesi", 1886-1902 yılları arasında İngiltere Başbakanı olan Salisbury Markisine (Robert Cecil Marquis de Salisbury: Halfeld 1830-Londra 1903) 4 Muharrem 1314 (15 Mayıs 1896) tarihli açık bir mektup göndermiştir.

Mektuptan anlaşıldığına göre Salisbury Doğu soru-
nundan kaynaklanan savaşlardan ötürü Türkleri suçla-
maktadır, İstanbul Müslüman Yurtseverler Komitesi ise
buna cevap amacıyla bu açık mektubu kaleme almıştır.

Müslüman Yurtseverler Komitesi'nin savunmasının
ana hatları şöyle saptanabilir:

- Yunan ulusunun varlığı Osmanlıların onları himaye etmeleri sayesinde mümkün olmuştur.

- Türkler (Avrupa işe karışsa bile) Yunanlıları yok edebilecek kadar güçlüyken bunu yapmamıştır, o halde şimdi niye yapsın? Türkler, Türk-Rus savaşında çok kalabalık ve üstün silahlı bir orduya yenilip geri çekilirken yolu üzerindeki Hıristiyanları katletmediğine göre, Yunanlıları niye katletsin? Üstelik Hıristiyanların Müslümanlara reva gördükleri onca kötülüğe rağmen Hıristiyanlardan hiçbir zaman intikam almayanlar, bunu şimdi niye yapsınlar?

- Hıristiyanlara karşı uygulanan bazı tehcir politikalarından Müslümanlar değil, padişah sorumludur.

- Görevliler çoğu zaman padişahın emirlerine direnmişlerdir.

- Sultan Abdülhamid farklı dinlere mensup uyrukları arasındaki bir birlikten çok korktuğu için, bunların arasında sun'i ayrılıklar yaratmaktadır.

- Sultan Abdülhamid doğrudan kendine bağlı hizmetkârları ve polisi aracılığıyla yönetmektedir. Şimdi ağır hastadır ve her şeyden o sorumlu olduğu için durum değişmektedir.

- İngilizler Berlin Anlaşması'nın 61. maddesi hükümlerine göre, Anadolu Müslümanları için öngörülen reformları Hıristiyanlar için olduğu gibi gözetmelidirler.

- Sultan ancak eylemden etkilenir, işte İngiltere'nin eylem yapması için durum böylece sergilenmiştir.

* * *

24 Nisan 1830'da Yunan devletinin bağımsızlığının Osmanlılar tarafından onaylanmasından itibaren 30 Teşrinievvel 1918 Mondros Mütarekesi'ne kadar olan dönem, imparatorluğun çok sayıda devletin kendinden koptuğunu gördüğü dönemdir.

Osmanlı yönetiminin ve Osmanlı aydınınının 80 yıl ka-

dar süren bu hızlı tasfiye sürecinin nedenlerini tam anlamıyla gördüğü söylenemez. Batı Avrupa'nın özellikle 19. yüzyılda gerçekleştirdiği hızlı sanayileşme, dünyanın bu bölgeyi meydana getiren devletler tarafından paylaşılması hareketiyle atbaşı gitmiştir. Bu süreç içinde, Osmanlı ülkesi hiçbir Batı ülkesinin tek başına yutamayacağı kadar büyük bir lokma olduğundan, parçalanmasına "yardım edilmiştir." Osmanlıdan ayrılan her devlet mutlaka Batılı devletlerden birinin veya Rusya'nın nüfuz alanına dahil olmaktadır. Zaten bu devletlerin bu noktaya gelebilmeleri de büyük çapta dış destek ürünüdür. Osmanlı'nın çokuluslu bir imparatorluk olması, bunun yanı sıra Avrupalılarla aynı dine mensup unsurların coğrafi bütünlükler meydana getirebilmeleri, bu parçalama politikasını kolaylaştırmıştır. Batı müdahalesini ideolojik düzeyde meşrulaştırmak üzere en çok kullanılan tema "Hıristiyan tebaaya yapılan baskı" olmuştur.

Osmanlılar bu temanın insani amaçlarla gündeme getirilmediğini ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan yeni alanlar kapmanın bir aracı olduğunu görememişler ve mektupta da ortaya çıktığı gibi, böylesine işleri halkın değil de bizzat padişahın yaptığını söyleyerek kendilerini Batılıların gözünde "temize" çıkartmaya uğraşmışlardır.

Omanlıların, Balkanları ve Orta Avrupa'yı fethettikten sonra, bu bölge halklarının ulusal ve dinsel kimliklerini muhafaza ettikleri bir gerçektir. Özellikle Balkanlar'da 500 yıl kadar süren Osmanlı egemenliği, zorla din ve dil değiştirmenin hiç de garipsenmediği bir döneme rastgelmiştir. Osmanlılar eger isteselerdi, fethettikleri tüm bölgelerin halklarını hem Müslüman yaparlar, hem de Türkçe konuşmak zorunda bırakabilirlerdi. Ancak, çokuluslu bir imparatorluk içinde, farklı etnik ve dinsel grupları birbirlerine karşı dengeleyici unsurlar halinde tutmak isteyen Osmanlı yönetimi, bu yola başvurmamıştır. Fatih Sultan Meh-

med'in İstanbul'un fethinden sonra, Katolik baskısı sonucu çökme durumuna gelen Ortodoks patrikliğini ihya ettikten başka, Ermeni patrikliği ile Yahudi hahambaşılığını ihdas etmesi bu siyasetin tipik bir örneğidir. Batılılar Balkan uluslarının bugünkü varlıklarının Osmanlı'nın bu siyasetinin sonucu olduğunu aslında bilmektedirler, ama kendi siyasetleri gereği tersini savunmaktadırlar. Osmanlı aydını ise işte bunu görememiş, hâlâ Avrupa'yı kendi masumiyeti konusunda ikna etmeye uğraşmıştır.

Diğer yandan bu mektup, 19. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan Osmanlı Batılılaşmasının tipik bir tavrını da ortaya koymaktadır. Batılılaşma, Osmanlıda Batı'ya karşı çok belirgin bir aşağılık kompleksinin hem sonucudur, hem de bu kompleksi beslemektedir. Bunun sonucu olarak, sorunların çözüm mercii olarak -bizzat bu sorunların çoğunu yaratan- Batılı ülkeler görülmektedir. Kendi sorunlarına kendi deva olmayı beceremeyen Osmanlı aydını hastalığın mikrobuna yalvarmaktadır.

II. BÖLÜM

BATI

Fransız Devrimi'ni Yeniden Anlamak



İçinde yaşadığımız dönem teknolojinin büyük ivme kazanması nedeniyle, dünyanın adeta tümünü tek bir köy haline getiriyor. Bu büyük köyün ortak eğlencelerinin, ortak bir folklorunun oluşması ise kaçınılmaz gözüküyor. Ve tüm folklorlar gibi, bu dünya köyü folkloru da esas itibariyle geçmişin en renkli malzemeleriyle besleniyor. Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümünün dünya ölçeğinde umulmadık bir coşku ve genişlikte kutlanıyor ve anılıyor olmasını, dünya insanların 1789 ideallerine karşı iman tazelemeleleriyle açıklamak en son aklıma gelecek şeydir. Hatta Fransız Devrimi'nin ne olduğunu, iki satırlık ansiklopedi maddeleri içeriği içinde dahi bilmeyen kimselerin mavi-beyaz-kırmızı kokartları takarak gösteri yapmaları karşısında biraz burulduğumu da itiraf etmeliyim. İnsanlığın önemli anlarından biri daha kitle tüketimine mal oldu diye üzülmeli miyim? Çok iyi bilemiyorum. O zaman şu soruyu

sormak gerekiyor: Aradan iki yüzyıl geçmiş olmasına rağmen Fransız Devrimi'ne tarafsız bir şekilde bakabilecek kadar, ondan uzakta mıyız? Hem evet, hem de hayır. Evet, çünkü iki yüzyıl, o dönemin hassasiyetlerinin bize kadar sirayetini önlemeye yetecek kadar uzun bir süredir. Ayrıca Devrim, anavatanında beş kere gidip gelmekle birlikte, nihayet yerleşik hale gelmişe benzemektedir. Yani Devrim'in bittiğini söyleyebiliriz. Ve bitmiş şeyleri anlamak, sürmekte olanları anlamaya nazaran daha kolaydır. Ama aynı zamanda hayır, çünkü Fransız Devrimi, adının tek bir ulusa atıfta bulunmasına rağmen, evrensel bir nitelik kazanmıştır. Bu niteliğinden ötürü hem tüm modern devrimlerin prototipi haline getirilerek, özgün içeriğinden soyutlanarak idealleştirilmiş hem de anavatanında sona ermiş olmasına rağmen, dünya ölçeğinde bir süreklilik, bir devam etmekte olma imgesini canlı tutmuştur. Öyleyse hem bitmiş hem de devam etmekte olan bir olgunun karşısındayız. Ve Fransız Devrimi bilgisini oluşturma macerası esnasında aşılması gereken ilk engellerden biri bu çifte karakterlilik-tir. Fransız Devrimi'ne 1789 ölçeğinde yaklaşmak, bu idealleştirmeleri analiz dışında bırakmanın güçlüğünden ötürü, sorunlar çıkartmaktadır. Fransız Devrimi 200 yıllık dönem esnasında gerek Fransa'da gerekse dünyada öylesine donanımlar kazanmıştır, öylesine efsanelerle bezenmiştir ki, bunları gerçek devrim sürecinden soyutlamak, sanki devrimi çınlıçplak bırakmak gibi bir iş olabilir. Zaten insanlığa böylesine mal olmuş büyük olayları folklorundan sıyrmanın insanlarda ne denli bir ihanet duygusu uyardığına bilinciyle işe başlamak gerekmektedir. Olanla olması gerekeni aynı düzlemde çakıştıran alimane edebiyatın ürünlerinin bolluğu, insanlarda yalnızca 1789'un sergilenmesi halinde, büyük çapta eksik bir tablonun önündeymişler duygusunu uyandırmaktadır. İnsanlar 89'a kendi özelemlerini de atfetmişlerdir. Bunların olmadığını onlara

söylemek, çoğu zaman yalan olarak algılanacaktır, ama yaşanan 1789 ile, idealize edilmiş 1789'un farklı bizatihilikler olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

Fransız Devrimi'nin çağdaş devrimlerin prototipi olması, adeta bir "başdevrim" haline getirilmesi; farklı ırklardan devrimlerin de onunla akraba çıkmalarına yol açmaktadır. Örneğin 1917 Sovyet Devrimi veya 20. yüzyılın ulusal kurtuluş devrimleri gibi. Bu durum bir soy zincirine olan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır, çünkü Batı kendi tarihini olması gereken tarih olarak dayatmıştır. Bu durumda her türden farklılıklar ihmal edileek, Batı'yla aynı çizgi üzerinde yer almaya özen gösterilince, yapay akrabalıklar kurmak zorunlu hale gelmektedir. Çünkü ortada paylaşılacak bir miras vardır ve adı Batı kültürü olan bu mirastan payını almak istemeyen hiçbir toplum yoktur. Bunların Fransız Devrimi'yle hiçbir akrabalıklarının, hatta hısımlıklarının olmadığını söylemek, çoğu insanda "ihanete uğrama" duygusu yaratacaktır, ama 1789'u gerçek yerine oturtmak için ve mirasının hakça paylaşılabilmesi için akrabaların soy zincirlerinin doğru saptanması gerekmektedir. Ve tabii en az bunun kadar önemli olan nokta, bu sözümona akrabaların büyük atalarına ekledikleri, ama aslında ona ait olmayan özelliklerin de ayıklanması gerekmektedir.

Tarih bugüne ait hesapların dünde görüldüğü ve sınındığı bir deney tahtası değildir; var olana meşru atalar bulmanın yeri ise hiç değildir. Tarih hata ile sevabı tartan bir yargıç, doğru yolu öğreten bir öğretmen, bir ahlakçı da değildir. O halde Fransız Devrimi'ne bugünkü siyasetlerin bağlantılarından yaklaşmak da bizi bir yere götürmeyecektir. Veya götürse bile, bu yol çok kısa olacaktır. Bu bağlamda "devrim" olgusunun da irdelenmesi gerekmektedir. Bu kelimenin içeriğini acaba iyice doldurabiliyor muyuz? Yoksa bir geceden ertesi sabaha, yüzlerce yıllık sistemlerin

çöktüğüne inanacak kadar, toplumsal yapıları hafife mi alıyoruz? İnsanların iradelerinin tek belirleyici olduğunu mu düşünüyoruz, yoksa tarihin kararlılıklarını, hızlı değişene nazaran yavaş değişenin rolünü, koşulların etkisini de hesaba katma serinkanlığını gösterebiliyor muyuz? Daha açık olmam istenirse Devrim'i her şeyi sil baştan yapabilecek toplumsal bir infilak olarak mı görüyoruz, yoksa tarihin akışının bir toparlanma, bir nefes alma ve hatta bir muhasebe ihtiyacı olarak mı anlıyoruz? Geçmiş yok sayacak kadar "sihirli değnekler"e inanıyor muyuz? Devrim bana göre bir yoğunlaşma noktasıdır ve bu yoğunlaşma geçmişin getirdiklerinden bağımsız ele alındığında ortaya ancak bir masal çıkar. Tarihin ise masallara hiç tahammülü yoktur.

Ve nihayet, tüm meslekler gibi, tarihçilik mesleği de seçmeci davrandığına göre, geçmiş anlama uğraşı içinde hangi anlamlılıkları seçiyor, hangilerini dışarıda bırakıyoruz? Yoksa tarihi tersinden okuyarak, "olan"ın bugüne gelmek için zorunlu bir aşama olduğuna inanarak, insanı aktörden seyirciye mi indiriyoruz ve buna bağlı olarak, yalnızca bugünü dünün aynasında ibra etmeye mi uğraşıyoruz? Fransız Devrimi'ni neden merak ediyoruz? Yalnızca ülkemize, toplumumuza, kaderimize etkileri açısından mı, yoksa insanlık ailesinin tam haklı bir üyesi olarak, tüm dünya tarihini ihata etmek istediğimizden mi? Bu soruları açıkça cevaplandırmadan girilen her Fransız Devrimi çözümlenmesi, ancak rastlantıyla nesnel olabilir. İnsanlığın ilginç serüvenlerinden birini irdelemenin lezzetini, o anın "sübjektif" kavramlarına feda etmemek gerekir.

O zaman öyküye şu soruyla başlamak meşru olacaktır: Neden Fransa ve neden 1789?

ESKİ REJİM FRANSASI

Eski Rejim çoğu kimsenin gözünde Bastille tarafından

temsil edilmektedir, yani keyfilik ve despotizmin kalesi. Hele ona bir de çağdaş baskıcı rejimlerin imgesi eklendiğinde, 1789 öncesi Fransası bugünün özgürlük ve birey hakları tanımayan devletlerinin aynasında ve Bastille'in gölgesinde resmedilmiş olmaktadır. Ama Eski Rejim Fransası'nın tablosu bundan çok daha karmaşık ve farklıdır.

Öncelikle vurgulanması gereken nokta, Fransa'nın 18. yüzyılın en talihsiz ülkelerinden biri olmadığıdır. Aynı yüzyılda Uzak Doğu'da yüz binlerce insan salgınlardan veya pirinç üretimindeki ani bir düşüşten ötürü kırılırken, Osmanlılar hızla oluşturdukları imparatorluklarının, aynı hızla ellerinden gittiklerine tanık olurlarken, Fransa Batı Avrupa'nın yalnızca birkaç ülkesiyle birlikte, açlığa ve salgına av olmayacak bir konuma gelmiştir. Üstelik Fransa bir dünya imparatorluğunun sahibidir ve Avrupa kıtasındaki otoritesini tartışabilecek herhangi bir ülke bulunmamaktadır. Fransızca dünya saraylarının tercihli, diplomasi-nin vazgeçilmez dilidir. Ve bu tabloyu tamamlamak üzere, üst sınıflardan Fransızların yaşam tarzları dünya modasının başlıca kaynağıdır; mutfak, kıyafet, lüks Fransız oluncu model olmaktadır. Bunları uzatmanın gereği yoktur ve böyle gidilirse Devrim'i açıklamak olanaksız olur. Ama geçerken vurgulamalıyım ki, Fransızların en önde gelen uluslardan aşağı kalır hiçbir yanı yoktur. O halde Fransız Devrimi'ni açlık, sefalet edebiyatıyla açıklamaya çalışan basmakalıp görüşlerin daha işin başında bir kenara atılmaları gerekmektedir. Fransız Derimi tamamen tersine, biza-tihi bu zenginliğin, parlaklığın ve nisbi gelişmişliğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Tocqueville'in dediği gibi, Fransa 18. yüzyılın en özgür ve demokratik ülkesidir ve Eski Rejim'in hayalet kalıntıları, insanlar için, esas olarak bu nedenden ötürü çekilmez olmaktadır.

Kimdir Eski Rejim'in insanları ve çekilmez gördükleri sistem nedir? Ulusal üretimin ezici ağırlıktaki bölümünü

tarım sağlamaktadır. Ama tarımdaki verimler henüz düşüktür ve çok fazla çalışılmasına rağmen, insan sayısı ile üretim miktarı arasındaki narin dengeyi değiştirmek mümkün olamamaktadır. Sonuçta hem fiili olarak hem de insanların zihinlerinde ve hissedişlerinde geçimlik bir ekonomi, bir hayatta kalma ekonomisi söz konusu olmaktadır. Bu durumda ekonomik ilerleme ve maddi refaha yönelik iyimserlik devrimci fikirler olacaktır. Çünkü Fransa tarım devrimini tüm boyutlarıyla gerçekleştirebilecek aşamaya gelmiştir. Burada teknik bir düzeyden söz etmiyorum, çünkü bu işin en kolay yanısıdır. Burada sözünü ettiğim nokta zihniyet düzlemidir. İnsanların binlerce yıllık alışkanlıklarını kader veya tañırsal bir model olarak görmekten çıkmaya başlamalarının bizatihi kendisi bir devrimdir ve bunun arkasından gelen siyasal ve ekonomik devrimlerin yanında oldukça önemsiz kalmaktadır. Demek ki asıl olan zihinlerdeki devrimdir. Ve Fransa 18. yüzyılda bunu başarmıştır. Fizyokratların tarım konusunda yazdıklarını okumak, büyük çiftçilerin verimliliği artırmak ve tarımı ıslah etmek için nasıl çabaların içinde olduklarını görmek bunu anlamak için yeterli olacaktır. Ama burada vurgulanması mutlaka gerekli olan nokta, daha sonraki birçok Fransız Devrimi tarihçisi tarafından devrimci sınıflar arasında baş köşeye oturtulan küçük köylülerin tarımsal devrime karşı olmalıdır. Demek ki Devrim karmaşık bir olaydır. Ve bazı sınıfların siyasal olarak talep ettikleri devrimci olabilirken, ekonomik talepleri karşı devrimci olabilmekte ve edebiyatın büyük bölümü tarafından baş karşı devrimci olarak gösterilen soyluların ekonomik talepleri devrimci olabilmektedir. Tabii ki onların yalnızca siyasal taleplerinin karşı devrimci olması olgusu karşısında, bunları yalnızca bu özelliklerinden ötürü mahkûm etmenin ne derece nesnel olduğu da sorulabilir. Ama tarım yalnızca teknik köhneliğin veya yeniliklerin uygulanmasındaki

güçlüğün değil, toplumsal bir yapının engellemesiyle de zincirlerini kırmakta güçlük çekmektedir. Fransa'da toprakların büyük çoğunluğu "senyör"lerin denetimindedir. Öte yanda, küçük köylü krallığın işlenebilir alanlarının hemen hemen yarısını mülkiyetine geçirmiştir. İşte en büyük çelişki buradan kaynaklanmaktadır. Senyörler feodal tarzın kalıntıları olan "haklar"ından vazgeçmemekte köylüler de verimi artıracak yeni tekniklere direnmektedirler. Oysa örneğin İngiltere'de tarımsal alanlardaki iyileştirmeler büyük kapitalist çiftçi ve senyör topraklarında uygulanmıştır. Oysa Fransa'da köylü zaten toprak mülkiyetlerinin önemli bir bölümünü ele geçirdiği için ve teknik iyileşmeye izin vermeyecek kadar küçük ölçekli topraklara sahip olduğu için, tarım devrimini engellediğini fark etmemekte ve yoksulluğunun nedeni olarak "feodal haklar"a sahip senyörleri görmektedir. Burada devrimin esas nedenlerinden birini daha teşhis etmemiz için bir fırsatımız bulunmaktadır. Fransa'da önemli bir köylü hareketi meydana gelmiştir, çünkü ellerinde toprakları vardır. Ve eğer tüm dünyadaki köylü hareketleri incelenecek olursa, toprakları olmayanlardan herhangi bir hareket gelmediği görülecektir. O halde Fransız Devrimi'nin köylü cephesinin hareketinin derin anlamı, fiili kazanımların pekiştirilmesine yönelik olmasıdır. Böylece Fransız köylüsü kendi bağımsızlığını üretirken, Fransız Tarım Devrimi'ni de engellemiştir. Oysa toprakların küçük köylünün eline bu çapta geçmediği, hatta kitlesel mülksüzleşmelerin uygulandığı İngiltere'de tarım devrimi mümkün olmuş ve İngiltere buradan Sanayi Devrimi'ne ve dünya hegemonyasına geçebilmiştir. Bilmecenin parçalarının yerine doğru oturtulmaları gerekmektedir.

Ama Fransa'nın bu konumu hukukun tanrısal kökenli sayılmasından kaynaklanmaktadır. Yani 18. yüzyıl Fransa'sında yukarıda soylu ve ruhbandan, aşağıda burjuva ve köylülerden oluşan hiyerarşi, insanların birlikte verdikleri

bir karar, o zamanın sevilen terimleriyle, bir toplumsal sözleşme olmayıp, Tanrı tarafından konulan bir düzenin insanların tümü tarafından anlaşılması demektir. Bu nedenle buna uyulmaması itiraz değil, anarşi anlamına gelmektedir. İşte bir diğer devrimci talep de laisite olacaktır. Fransa'nın eski toplumsal ve siyasal düzeninin değiştirilmesi, Tanrının istediği, Tanrının koyduğu düzenin değiştirilmesi olacaktır. Bu durumda Fransız Devrimi'nin en köktenci tavırlarından birinin din ve kilise karşısındaki tavrı anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü mevcut iktidar kendi meşruiyetinin temellerini dünyevi terimlerle ifade etmeye yanaşmamıştır, o halde onun ruhani dünyaya ait temellerinin ideolojik düzeyde yok edilebilmesinin yolu laisiteden geçmektedir.

Fransız Devrimi hakkındaki senaryoların çoğu karanlık bir fon üzerine yerleşmekten tat almaktadırlar. Açlık, sefalet devrimci bir ortamın başlıca koşuluymuş gibi görülmektedir ve gösterilmektedir. Artık bu Holywood anlayışına son vermek gerekmektedir. Açlık ve sefalet kesinlikle devrimci bir ortam yaratamaz. Sıkıntılarıyla fazlasıyla ilgili insanların çok daha yumuşak başlı olduklarını tarihsel deney kanıtlamaktadır. Zaten 1789'un anlamı da, zengin bir ülkede meydana gelmesidir. 18. yüzyılın Fransa'sı zengindir. Tabii ki, yakın geçmişine nazaran ve komşu ülkelere nazaran zengindir, ama aynı zamanda ekonomik bir ilerleme de söz konusudur. Ülke nüfusu yüzyılın başından beri yirmi milyondan yirmi altı milyona çıkmıştır -Avrupa'nın en kalabalık ülkesi- ve bu artışın temelinde, geleneksel ölüm kalıplarındaki devrimci bir iyileşme yatmaktadır. Yani bilim ve zihniyetlerde bir ilerleme. Öte yandan, ek bir talih unsuru olarak, savaş artık Fransa krallığının topraklarından içeri girememektedir. Fransa iç savaşlarını bitirmiş, uluslararası savaşı da kendi ülkesinin dışında tutacak kadar güçlenmiştir. Öte yandan, yüzyıl boyunca fiyatlar ve

üretimin değeri sürekli olarak artmıştır. Nüfus artışı da zaten bu ekonomik genişlemenin sayesinde mümkün olabilmiştir. Ama bu genişleme herkese aynı oranda yansımamaktadır. Tarımsal ürünlerin fiyatlarındaki artış, pazarlanacak artığı ya olmayan ya da düşük miktarda olan küçük köylünün belini bükerken, toprak kirasını artırdığı için, büyük kapitalist çiftçiler ile toprak sahibi soyluların yararına olmaktadır. Küçük köylüler, burada gene, tarihçilerin çoğunun yaptığı bir yorum hatası içinde, bu düzenin değişmesinden yana olmalarından ötürü, bu noktada devrimci taleplere sahipmişler gibi gösterilmektedirler. Oysa küçük köylü fiyatların devlet tarafından belirlendiği eski tepeden inme narh sistemini tercih etmektedir, çünkü küçük ve verimsiz işletmesini kapitalizmin hızlı ilerlemesi karşısında ancak bu koruyabilecektir. Oysa soyluların işletmelerini daha verimli hale getirmek için bazen yaptıkları yatırımlar kapitalizmin gelişmesine hizmet etmektedir. İşte bir kez daha sapla samanın karıştırılmasına olanak verecek ikircikli bir durum. kim ilerlemeden yana, kim karşı? Kim devrimci, kim karşı devrimci?

Diğer yandan, çeşitli alanlarda birikmiş olan sermayenin bir bölümü, rantlardaki artıştan ötürü tarımsal ıslah çalışmalarına yatırılmaktadır, böylece tarımsal kapitalizm bir de bu nedenden ötürü gelişmektedir. Ama küçük köylü bu ekonomik genişlemeden yarar sağlayamadığı için, adını bilmediği ve net terimlerle ifade edemediği halde kapitalizme karşı tavır almaktadır. Bunu bastıra bastıra söylemek gerekmektedir ve burada Fransız Devrimi'nin köylü cephesindeki temel yansımalarından birini belirlemenin fırsatı ortaya çıkmaktadır. Fransız Devrimi'nin önemli parçalarından birini meydana getiren köylü hareketi, dünyada ve ülkemizde basmakalıp çözümlenmeler her zaman revaçta olmalarından ötürü, öyle söylemenin âdet olduğu şekliyle antifeodal olmayıp, antikapitalistti. Çünkü adına "feodal

"haklar" denilen (aslında Fransız literatüründe bunlara "senyörlük hakları" adı verilmektedir. Burada senyörlük ile feodalite arasındaki farkları ve senyörlüğün feodaliteden önce ve sonra var olan toplumsal-ekonomik bir sistem olduğunu tartışmadan, işaret etmekle yetineceğim. "Feodal haklar" sözünü kullanmamın nedeni de, bunun da birçok diğer yanlış gibi Türk "bilimsel" hayatına böyle girmediğidir. Ne yapayım ki, galat-ı meşhur doğruluk karnesi yaratmaktadır) ve gerçek ilişkiler olarak toprak kirasından başka bir şey olmayan ödentiler, tamamen kapitalist üretim ilişkileri içinde yer almaktaydılar. Aslında hiç de feodal olmayıp, yalnızca köhne olan bu "haklar" küçük köylülerin sırtında ağır bir yük meydana getirmekteydiler. Ama vurgulamalıyım ki, Fransız soylu topraklarının çoğu, sermaye sahibi burjuvalar tarafından satın alınmıştı ve bu "haklar" onların açısından, sermayelerinin getirisinden başka bir şey değildi.

Fransa'da topraklardan elde edilen gelir 18. yüzyıl boyunca iki katma çıkmıştır. Bu artışın bir nedeni yüzyıllık fiyat artışlarıysa, ikinci nedeni de, insan sayısındaki büyük çoğalmanın emek gücü arzında genişlemeye yol açarak, reel ücretleri düşürmüş olmasıdır. Böylece üretim maliyetlerinde meydana gelen azalma artık-değeri artırarak, bu artış kadar toprak rantına yansımaktadır. Demek ki ilişkiler kapitalisttir. Reel ücretin düşmesi tamamen kapitalist ekonominin kural ve koşulları içinde gerçekleşmektedir. Toprak rantının büyüklüğü ise sömürünün feodal nitelikli olmasından değil -feodalitede böyle bir şey olamaz, çünkü geçimlik ürün ile artık ürün son tahlilde eşitlenir,- aksine kapitalist olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü reel ücretlerin düşmesi kapitalist çiftçinin (işçi kullanan müteşebbis) kârını artırmakta ve bu da toprak rantının artışına etki etmektedir. Bunun yanı sıra, küçük köylü içinde bulunduğu sıkıntının sorumlusu olarak, her zaman olduğu gibi

yanlış adrese başvurmuştur. Kendi aile emeğinden başka işgücü kullanmayan küçük üretici, pazar için üretim yapabile, reel ücretlerdeki azalmayı kasasına koyamamaktadır. Bu durumda ürün fiyatlarının yükselmesine rağmen, üretiminin önemli bölümünü kendi tüketen ve işçi istihdam etmeyen küçük toprak sahipleri, bir de yukarıdaki nedenlerden ötürü toprak rantlarının artması karşısında, gelişmekte olan kapitalist sistemi değil de, doğrudan karşısında bulunan senyörü suçlamaktadır. Ve Fransız Devrimi'nin köylü cephesinin senaryosunu yazanların çoğu, köylülerin bu taleplerinin gerçek ekonomik ilişkileri gösterdiği yanlışlığına düşerek, bu tepkiye çok tutan, ama ne yazık ki yanlış olan "antifeodal" nitelemesini yakıştırmışlardır.

Köylü muhalefeti -bilinçsiz şekilde antikapitalist olduğunu tekrarlıyorum- kentlerde kendine bir müttefik bulmaktadır. 18. yüzyılda başta Paris olmak üzere, Fransız kentleri büyümekte ve zenginleşmektedirler. Çünkü soyluların elde ettikleri toprak rantı kentlerde gösterişli binalar halinde bir yatırım alanı bulmaktadır, ama bundan da önemlisi, sermayesini toprağa yatırmış olan burjuva unsurların rant gelirleriyle sömürge ticaretinden ve o zamanki adı "Büyük endüstri" olan, lonca üretimi dışında kalan endüstriyel faaliyetlerden elde edilen sermaye hasılları kent sel endüstrilere yatırılmaktadır ve böylece Eski Rejim'in bir başka köhne sınıfının daha altı oyulmaktadır. Her zaman öyle olmamakla birlikte, çoğu zaman kökleri antikitede olan bir örgütlenme olan loncanın koruyucu çatısı altında bir araya gelmiş olan dükkâncılar, zanaatkârlar, yani çok sayıda minik patronlar. Ama bunlar kapitalizmin gelişmesinden hoşnut değildir. Lonca esas itibarıyla bir tekdirdir ve hem hammadde hem de mamul piyasalarında, ayrıca pazarın genişliği konusunda katı kurullarla korunmaktadır. Üstelik Fransız merkantilizminin tepeden inme ci karakterlerinden ötürü "devlet eliyle sanayileşme" siya-

setini ateşli bir şekilde sürdürmüş olan Colbert'in mirası olarak, devlet taleplerinin loncalar tarafından karşılanması uygulaması halen yaygınlığını sürdürmektedir. Oysa kapitalizm belirsiz bir pazarda oluşan fiyata göre davranan üreticilerin sistemidir. Fiyatların devlet tarafından belirlenmesine alışık ve rekabete hiç gelemeyen lonca mensuplarının kapitalizmden bir şey beklemeleri mümkün değildir. Öte yandan, 18. yüzyılın ekonomik alandaki gelişmeleri, tüm dünyanın pazar olmasına yönelirken, kişisel başarıyı da ön plana çıkartmaktadır, yani loncanın anonimliği içinde, ekonominin yeni yapısına uyum sağlamak giderek güçleşmektedir. O çağın iki büyük endüstrisi olan dokuma ve inşaat alanlarından başlamak üzere, sonra da sömürgeye ilişkin ticaretlere yayılmak üzere -köle, Amerikan ürünleri, tuz, Kuzey Denizi'nin morinası, Adalar şekeri vb.- gerçek kapitalist müteşebbisler türemeye başlamıştır. İç ve dış ticaretin boyut kazanması, sömürge ürünlerinin ana vatana akmasına karşılık, onların ihtiyaçlarının sağlanmasına yönelik geniş çaplı organizasyonların yeşermesi, kapitalizmin boyut kazanmasına yol açmaktadır. Demek ki Fransız Devrimi hakkında yazılan basmakalıp senaryoları okurken, onların "burjuva" dedikleri sınıf hakkında bazı düzeltmeler yapmak ve bu sınıfın alt katmanlarının yerlerini doğru belirlemek gerekmektedir. Bir kere işe bir kavram sorunu dahil etmek gerekmektedir. Biz Batı'dan aldığımız terimlerin çoğunun içini boşaltmaya oldukça meraklıyız. Bu bağlamda, burjuva kelimesinin bizim ülkemizin insanlarının zihninde yansıttığı imge, genelde sermaye sahipliği olmaktadır. Oysa kelimenin Batı'daki anlamı bu darlığın çok ötesinde, geniş bir yelpazeyi ifade etmekte ve daha çok kentli unsurlarla bağlantılı olmaktadır. Veya şöyle söyleneirse daha iyi olacaktır, burjuva Batı'da devletten bağımsız kentli unsurları ifade etmekteoir (işçi burjuva sayılamaz, çünkü ücret yüzünden bir bağımlılığı söz konusudur). Bu

durumda 18. yüzyıl Fransız burjuvazisinin bir bölümü -lonca üyesi, esnaf, zanaatkâr- kapitalizme karşıdır ve tarihin garip bir cilvesi, Fransa'da 1789 öncesindeki kapitalist gelişmelerden, kendini bir anlamda yeniden yaratan ve o güne kadar koruyan krallık yönetimini sorumlu tutmaktadır. Diğer yandan, "kapitalist burjuvazi" de var olan durumdan hoşnut değildir ve yönetimin onlara engel çıkardığını düşünmektedir. Her iki tabaka da "devrim"den bir şeyler ummaktadır, ama beklentileri zıt yönlüdür.

Nihayet 18. yüzyıl Fransası "kanaat" in gücünü keşfetmiştir. O dönem Fransız kenti her şeyden önce bir fikir laboratuvarı, bir ortak duygular yaratma ortamı ve adeta siyasal bir arenadır. Kent denilince tüm halk değil de, yayıncıların etrafında toplanan, reformcu düşüncelere sahip, okumuş insanları anlamak gerekmektedir. Yani burjuvazinin "entelektüel" denilen üçüncü tabakası, 18. yüzyıl Fransız kentsel ortamı entelektüelleri eski zincirlerinden kurtularak, ürettiklerinin geliriyle geçinecek bir konuma gelmişlerdir. Yani bir yazar, bir sanatçı var olmak için artık kralın veya bir para babasının korumasına muhtaç değildir. İlk kez 18. yüzyılda ve Fransa'da ortaya çıkan bu durum, o zamanlar *les philosophes* denilen, ama bizim entelektüel diyeceğimiz, liberal burjuvaların iktidardan bağımsızlaşmalarına yol açmıştır. Yani daha açık olursam, 18. yüzyıl Fransası entelektüeli de yaratmıştır. Ve Devrim'in en aktif hazırlayıcıları bunlar olacaktır. Öyleyse bu entelektüellerin nereden türediklerinin bilgisini üretmek gerekmektedir.

SIECLE DES LUMIERES YA DA UYDURUK ADIYLA AYDINLANMA

Avrupa kapsamlı fikir hareketlerine alışık bir kıtadır, daha da iyisi, insanlığın neredeyse tümünü peşinden sürükleyen

fikirlerin çoğu bu kıtadan kaynaklanmıştır. Ama bütün bunların hepsinin atasını, 18. yüzyıla damgasını vuran ve 19. yüzyıla da sarkan ve başlatıcısı olan Fransa'da *Siècle des Lumières*, Işıklar Yüzyılı adını alan düşünsel hareket meydana getirmektedir. Her şeyi basitleştirme peşinde olan Anglosakson düşüncesi buna "Aydınlanma" adını vermiştir. Bu ad, onun asıl içeriğini önemli ölçüde saptırmaktadır, çünkü söz konusu olan aydınlanma değil, yeni bir dünya görüşüne göre "aydınlatma"dır. Bu nedenle ışıklar yüzyılı sözü çok uygun düşmektedir. Bu dönemin ideolojisini kavrama işine, onun hümanizmini anlamakla, evreni esas olarak insana ve yalnızca ona ait bir alan görmedeki ısrarını yerli yerine oturtmakla başlamak gerekmektedir. Bu hümanizmin önkabulü, insan doğasına olan inancında özetlenmektedir. Yani insan hayvandan esasa ilişkin farklarla ayrılmakta ve bundan da önemlisi, tüm insanlar temel olarak aynı karakter özelliklerine sahip olmaktadır. Hume bu konuda "tüm zamanlarda ve uluslarda, insan doğası aynı kalmıştır" demiştir. Böylece tarihin yasaları olduğu ve insan doğasının her yerde aynı olmasından ötürü, Avrupa tarihinin insanlık tarihinin modeli olduğu inancı üretilmiştir.

Üretilen bir başka şey ise, doğanın belirleyiciliğidir. "Doğa" kelimesi Aydınlanma döneminin anahtar sözcüğü olmuştur. Doğa bazen evrensel düzeni ifade eden bir anlamda ele alınmıştır, yani doğa nasıl "doğal yasalar" yoluyla evreni, gök cisimlerini yönetiyorsa, insanları da öyle yönetiyordur. Düşünürler "insan doğası" ve "doğal yasalar" dan söz ettiklerinde, bu değişmez "doğa" kavramına atıfta bulunmakta ve insanın bu düzeni yakalama zorunluluğunu ileri sürmektedirler. Demek ki "doğal" aynı zamanda "rasyonel" veya "olması gereken" de demektir. Çünkü insanlığa ulaşılması gereken yegâne amaç olarak sunulmaktadır. Böylece doğala ulaşmak rasyonele ulaşmak olacaktır.

Bütün bunlara bağılı olarak, Aydınlanma'nın iki inancı daha ortaya çıkmaktadır: ilerleme ve iyimserlik. Eski Düzen doğal düzenden çok gerilerdedir, ondan uzaklaşmak ilerleme olacaktır ve ilerleme ise, herkes için daha iyi bir hayat anlamına gelecektir, çünkü ilerleme, hakların ve refahın aristokrasiden orta sınıfa yaygınlaştırılması anlamına gelmektedir. Demek Aydınlanma her şeyden önce bir burjuva ideolojisidir. Bu durumda yarar'ın egemen toplumsal değer; özgürlük'ün egemen siyasal kavram; bilim'in en değerli insan faaliyeti; natüralizm'in kabul gören metafizik ve doğal uyum'un felsefi ideal olması anlaşılır hale gelmektedir. Bu durumda Aydınlanma düşüncesi temel olarak, verimsizliğe ve eşitsizliğe karşı olmanın yanı sıra, rekabetçi ve eşitlikçi bir düzenden yana olarak ortaya çıkmaktadır. Ama burada vurgulamadan geçemeyeceğim nokta, rekabetin kapitalizmin önündeki engellerin yok edilmesi; eşitliğin de, ayrıcalıkların kaldırılması olarak anlaşıldığıdır. Tabii bütün bunların burjuvazi için talep edildiklerini de akılda tutmak gerekmektedir.

Aydınlanma hareketinin oluşturduğu zihinsel iklim aklın, ilerlemenin, yararın ve özgürlüğün despotizm ile, yani refahı eşitsiz olarak dağıtan, liyakate değil de ayrıcalıklara prim veren bir yönetim sistemi ile çatışmalı terimler halinde ifaüde edilmelerini sağlayacaktır. "Doğal düzen", ancak eski yönetim ve ekonomi kurumlarının yerine, insan akli ve doğal yasaların geçmesiyle, insan toplumlarında da egemen hale gelebilecektir. Bu durumda Eski Rejim'in onların boy hedefi haline gelmesinden başka bir seçenek yoktur. Bu açıdan Aydınlanma hareketinde, kendine güven mücadelesinin ilki ortaya çıkmaktadır. Orta sınıfın entelektüel isyankârlığı, o çağda "eleştirel zihniyet" olarak adlandırılmıştır. Ama eleştiri nerede başlar, nerede biter? Başlangıç olarak, 18. yüzyıl düşünürleri yalnızca sonuçların değil, delillerin de önemli olduğunu söyleyerek, özerk-

lik kavramına ulaşmışlardır. Yani bireysel akıl yürütmele-
rinde, bireysel çözümlerin de toplumsal hayatta rollerinin
olacağına altını çizmişlerdir. Eleştirinin başlangıcı demek
ki, bireyin "akıl doğa ışığı" nı yakalayabilecek olması ve
böylece gerçeği anlayabileceği ve bulabileceği noktasında
yer almaktadır. Eleştirinin duracağı noktanın neresi olaca-
ğı sorusuna ise, Aydınlanma filozofları, ortaçağa özgü bir
kavram olan "selâmet"le cevabını vermektedirler (Devrim
sirasında kurulan Kamu Selâmeti Komitesi'ni hatırlatma-
nın tam yeridir). O zaman bütün bunları birleştirmek ge-
rekmemektedir. Aydınlanma "doğal düzen" in kendi tarafıdan
önerilen sistem olduğu iddiasıyla yola çıkarak, Eski Re-
jim'e entelektüel bir eleştiri yönelmekte ve bu eleştirinin
de selâmetle biteceğini vurgulamaktadır. Demek ki, Fran-
sız Devrimi'nin entelektüel kökleri Aydınlanma hareketi-
nin içinde yer almaktadır. Ama önlenemez bir sakınca ola-
rak, tarih okumuşlar tarafından yazılmaktadır ve bunlar da
kendi sınıflarının faaliyetinin, insanlığın tüm hareketinin
temelini oluşturduğu imgesini yaratmaktadırlar. Fransız
Devrimi 18. yüzyıl burjuva entelektüelleri tarafından anla-
tılmıştır, çünkü Fransa'nın kabul gören yegane eğitimli in-
sanları onlardır. O halde 200. yıldönümünde "Büyük Dev-
rim" i kendi hakkındaki yanlışından kurtarmanın zamanı
gelmiştir.

DEVİRİM'İN GERÇEK KİMLİĞİ

Tüm kısmi tarihler gibi Fransız Devrimi tarihçiliği de, bu
alandaki daha önce meydana çıkmış olan hassasiyetleri dik-
kate almak ve bunların gerçek öyküyü perdeleme noktala-
rını açığa çıkartmak zorundadır. Ama burada temel bir en-
gel vardır, Fransız Devrimi'nin sonuçları günümüze kadar
etki etmeye devam etmektedir ve işin ilginç yanı bu de-
vamlılıklar, devrimin anavatanından çok "ikinci vatan" la-

rında ortaya çıkmakta, bu nedenden ötürü, cari siyasetin terimlerine bulanmış bu "Fransız Devrimi" söylemlerini aşmak her zaman mümkün olamamaktadır. Ama 1789'un, o anın reel toplumsal konumu bir siyasal sözleşme haline getirme çabası olduğu tespitinden yola çıkılabilir. 1789'un hazırlayıcıları, soyluluğun ülke ekonomisi ve toplumsal yaşamı üzerindeki egemenliğini bir gasp olarak görmüşlerdir. Gasp edilen ise Fransız halkının (bundan burjuvazisiyi anlayınız) bir toplum sözleşmesine sahip olmasına rağmen, toplumun ve ülkenin tümü üzerindeki haklarıdır. O halde bu haklarını iade edecek bir siyasal sözleşme gerekmektedir. Bunu o günün terimleri içinde söyleyerek, soyluluğun ayrıcalıklarını topluma yaygınlaştırarak, bunların "imtiyaz" küresinden, "haklar" küresine intilak ettirilmeleri gerekmektedir. Soylular burjuvazinin bu taleplerine karşı çıkarken, "imtiyazları"nın fetihten getirdikleri "kılıç hakkı"na dayalı olduğunu ileri sürerek, tarihsel bir hata işlemişlerdir. O zaman Sièyes onlara şu cevabı vermiştir: "*tiers Etat*"nın (yani burjuvazinin) fetihten bir yıl öncesini düşünmesi yeter. *Bugün artık boyun eğmeyecek kadar güçlü olduğuna* (abç.) göre, kuşkusuz direnişi de daha etkili olacaktır. Fatihlerin soyundan geldiklerini ve onların hukukunu sürdürdüklerini iddia etme çılgınlığını gösteren bütün bu aileleri neden Frankonya ormanlarına geri göndermesin? O zaman arınmış hale gelecek olan ulus, sanırım yalnızca Galyalı-Romalıların torunlarına indirgenmiş olacağını düşünerek avunabilecektir." İşte 1789'un temel ilkelerinden biri bu sözlerde özetlenmektedir. Fransa, Fransız ulusunun gerçek köklerine dayanılarak yeniden kurulmak istenmektedir ve bu oluşumun içinde soyluluğun yeri yoktur. Bu mim konulması gereken bir noktadır, çünkü Fransız Devrimi konusunda üretilen başlıca yorum hatalarının zıddına yer almaktadır. Fransız Devrimi hakkındaki en temel kavrayış hatası onun feodalitenin kaldırıl-

masına yönelik bir hareket olduğudur, oysa feodalitenin Devrim patladığında çoktan yok olmuş olduğunu göstermek çok kolaydır, ama aynı zamanda mekân tüketicidir. İnsanların çoğu alışık oldukları kavramlarla düşünmeyi gerçeklere tercih ettiklerinden, bu aşırı mekâna düşkün tartışmayı buraya getirmek olanaksızlaşmaktadır. Fakat mantık bağlarını kurmayı denersem, eğer feodalite toplumsal ve ekonomik bir tarz olarak çoktan tarih sahnesinden çekilmiş olmasaydı, 1789'un Fransız burjuvazisi soyluluğun "gereksiz"liğini teşhis edebilir miydi? diye sormam gerekir. Bunun cevabı, soyluların feodalitenin mihenk taşı olduklarıdır, yani o sistemi onlarsız düşünmek ve ayakta tutmak olanaksızdır. Öte yandan, bu sistem iflas ettiğinde, "mihenk taşı"na da gerek kalmaz. Demek ki gereksizliklerinin teşhisi, sistemin yokluğunun teşhisidir. O halde burjuvazinin talebi, alt yapısı kurulmuş ve egemen hale gelmiş olan kendi sistemini üst yapıya taşımaktır.

Fransız Devrimi'nin bir kopuş olduğu, eski olan her şeyin "burjuva devrimi" ile tarihe gömüldüğü de çok sevilen, ama temelleri araştırılmadan ileri sürülen bir temadır. Oysa Fransız Devrimi tarihçilerinin en serinkanlısı olan Alexis de Tocqueville Devrim ile bir kopuşun olmadığını, aksine bir sürekliliğin olduğunu vurgulamakta ve Devrim'in bilinçlere bir kopuş olarak yansımakla birlikte, aslında sürekliliğin bir sonucu olduğunu söylemektedir. Zaten başka türlü nasıl olabilirdi ki? Devrimi ancak, zaten değişimin an meselesi olduğu kadar olgunlaşmış toplumlar yapabilir. Veya başka terimlerle, devrim ancak zamanı geldiğinde ortaya çıkar, o halde Devrim kendiliğinden bir süreklilik içermiştir. Buina karşılık, zamanından önce yapılanlar ise devrim olmanın uzağında kalarak, ancak bir hükümet darbesi ve en fazlasından bir "kamçılı medeniyet" olabilmektedirler.

Fransız Devrimi konusunda, perdenin arkasından çı-

kartılarak, çıplaklığı içinde sergilenmesi gereken bir kavram da "burjuva devrimi" nitelemesidir. Bu konuda kendimi, Furet'den uzun bir alıntı yapmaktan alıkoyamıyorum: "Olmuş olan"ın gerekliliği postülası, tarihi bilincin geriye dönük klasik bir yanılmasıdır. Geçmiş öyle bir olasılıklar alanıdır ki, sonrasında "olmuş olan" bu geçmişin yegâne geleceğiymiş gibi çıkar ortaya. Ama devrim tarihi konusunda, söz konusu postülanın örttüğü, ondan hiç ayrılmayan bir ikincisi daha var: Fransa tarihinde 89 veya 89-93 yıllarının temsil ettiği kesin bir kronolojik kopuş postülası. Öncesinde (sanki Eski Rejim'in bu iki unsuru hep el eylemişler gibi) mutlakiyet ve soyluluk egemenliği vardır; sonrasında özgürlük ve burjuvazi, bir de bu Devrim'in gürültü ve coşkusunun ardında saklı sosyalist bir gelecek vaadi. Aktörlerinin söylediği gibi devrimsel kopuş, Fransa tarihini yeni bir başlangıç noktasına, olayın kendisini de geçmişin ortadan kalktığı, şimdinin kurulduğu, geleceğin de seçildiği bir odak noktasına yükseltir. Olmuş olan kaçınılmazlığıyla kalmaz, geleceği de belirler.

Nitekim Devrim tarihçiliğinde bugün "başat" kavram olan "burjuva devrimi" kavramı, özellikle kullanıldığı anlamda, bana bir kavramdan çok, olayın gerekliliği ve zamanın kopması varsayımlarını örten bir maske gibi gözüküyor; tarihi gerçeğin tüm düzeylerinin ve Fransız Devrimi'nin bütün yanlarının uyumunu sağlayan bir "kavram", ya da tanrısal bir maske. Şöyle ki, 1789-1794 olaylarının, iktisadi düzeyde kapitalizmi, toplumsal ve siyasal düzeyde de burjuvazinin üstünlüğüyle, buna bağlı oldukları varsayılan değerleri doğurması beklenir. Öte yandan ise, Devrim'in akışında sınıf olarak burjuvazinin rolüne dikkatler çekilir. Bulanık bir fikir olan "burjuva devrimi", 18. yüzyıl sonlarının kısa birkaç yılına sığmış gerekli patlamanın içinde gelişen hem tarihi bir içeriğin hem de bir aktörün adı olur böylece. Gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bir 'eser'e son de-

rece uygun bir aracı olur. Fransız Devrimi'nin 'topluması' yorumu, önceyle sonra arasında kökten bir kopuş fikrini sistemleştirerek, bir öz ve kader metafiziğini yüceltmıştır." (François Furet, *Fransız Devrimini Yorumlamak*", çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Alan Y., 1989, s. 48). Ve "Devrimin nedenlerinin olması, tüm tarihinin baştan başa bu nedenler üzerine kurulu olması demek değildir" (s. 50).

Demek ki Fransız Devrimi'nin "burjuva devrimi" olduğu yorumu tarihin amaçlı olduğu anlayışına dayalı idealist bir yorumdur. Zaten bu kavrayış olgular karşısında iflas etmektedir. Çünkü burjuvazi kendi oluşturduğu Aydınlanma kavramlarından hemen hiçbirini iktidara getirmemiş, onları yeryüzüne peşinde koşulacak soylu idealler olarak yaymıştır; burjuvazinin asıl yaptığı, Eski Rejim'in tüm mirasını kendi zimmetine geçirmek olmuştur. Bu nedenle, Fransız Devrimi'nin öz çocuğu Napolyon Bonaparte'in imparatorluğu, XVI. Louis'in krallığından çok daha despot ve merkezi olmuştur.

XVIII. yüzyıl Fransız burjuvazisinin entelektüel kandaı, "olan devrim"le "olması gereken" devrim arasında bir fark yaratılmasından ve tüm dünyanın "olan devrim"i "olması gereken" in aynasında görmesinden birinci derecede sorumludur. Bu entelektüeller, Fransız burjuvazisinin geçmişine, rolüne ve çıkarlarına uygun bir siyaset ve toplum felsefesi geliştirmişlerdir. Ancak bu felsefe hem Aydınlanma hareketinin hem de kralın kendi mutlakiyetini oluşturmak üzere etkisiz kıldığı soyluluğun bıraktığı boşluğu doldurarak siyasal elit haline gelen Fransız muhalif geleneğinin etkisiyle öylesine bir genişliğe ulaşmıştır ki, Eski Rejim'in "akla" dayalı olan bu eleştirisi, evrensel bir nitelik kazanarak, hem Fransa'nın hem de Fransız Devrimi'nin boyutlarını aşmıştır. Çünkü Fransız entelektüellerinin herhangi bir siyasal bağlantıları yoktur ve alabildiğine idealize edebilme özgürlüğünü kendilerine tanımaktadırlar. Fran-

sız Devrimi'nin tüm modern devrimlerin prototipi haline gelmesinin ve İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirge'sinde ifade edilen ieallerin, dünyanın hemen tüm muhalifleri tarafından şu veya bu ölçüde, ulaşılacak program unsurları olarak kabul edilmelerinin kökünde, Büyük Devrim'in gerçekleştirildiklerinden çok, önerdikleriyle tanınması yatmaktadır.

FRANSIZ DEVRİMİ'NİN TÜRKİYE'DEKİ YANSIMALARI

Fransız Devrimi onu en iyi yorumlayan ve anlayan tarihçilerden biri olan Tocqueville'e göre, dinsel devrimlere benzemekte ve bir ülke ile sınırlı kalmayarak, dünya çapında yayılma eğilimi göstermektedir. Devrim idealleri gerek yazarlar, gerekse Fransızların kendileri tarafından dünya ölçüğünde yayılmış, Napolyon Savaşları Avrupa'nın yeni fikirlerin heyecanıla tutuşmasına yol açmış; Viyana antlaşmasıyla sonuçlanan hızlı bir alevlenme dönemi de, Avrupa'nın tüm despot yönetimlerinin yoğun tepkisini çekmiştir. Osmanlı'nın Devrimi'ne bakışı ise, tamamen başka bir yönde olmuştur. Örneğin reisülküttâb Atıf Efendi Devrim'i bir dinsizlik olarak görmüş ve hakların ancak padişah tarafından verilebileceğini bildirmiştir. Tanzimat döneminin büyük devlet adamı ve tarihçisi olup, Fransız Devrimi'ni en iyi yorumlayan Osmanlı olan Cevdet Paşa ise, Devrim'in kişisel haklara yönelik tavrını kavrayamayarak, bunu hükümdarın "hükümet-i mutlaka"sına karşı bir hareket olarak görmüştür. Buna karşılık, Fransa'da krallığın yıkılmasından sonra kurulan rejime "Fransa nizam-ı cedit" adı verilmiştir.

Osmanlı'nın Fransız Devrimi'ne bakışının diğer Avrupa ülkelerinkinden farklı oluşunun temelinde, Osmanlı toplumsal örgütlenmesi ile Batı arasındaki temel farklar yatmaktadır. Ve her şeyden önce Osmanlı'da bir "haklar"

küresi, zihniyet düzlemini bırakın, en maceracı insanların düşlerinde bile yer almamaktadır. Diğer benzemezlikleri bir kenara bırakıp, yalnızca bunun üzerinde durmak bile, Fransız Devrimi'nin Osmanlıya etkisinin ancak yüzeysel olabileceğinin bilgisini üretmeye yetecektir. Osmanlıda "haklar" küresi yoktur, çünkü kendi varlığını devletin varlığı dışında ve ona borçlu olmadan oluşturabilen herhangi bir sınıf veya tabaka yoktur. Oysa hak, ancak devlet-dışı kazanımlar için oluşturulabilecek bir kavramdır ve Batı'da bu noktaya, feodal oluşumların sonucu olarak, yalnızca soyluluk gelebilmiştir. Böylece bu sınıf hem hak hem de özgürlüğün kıstası olmuştur. Oysa, Osmanlıda varlığını ve ikbalini devlet dışında oluşturmak mümkün olmadığından, hak ve özgürlüğün hiçbir kıstası yoktur, yalnızca "imtiyaz" küresi bulunmakta, bu da hangi sınıf veya tabakadan olursa olsun, insanı devlet karşısında tek başına bırakmakta, böylece sınıfsal çıkar ve dayanışmalar billurlaşmanın uzağında kalmaktadırlar. Bu olgunun bir diğer yönü de, Osmanlı sisteminde anayasal veya demokratik gelişmeler olarak anlatılan veya bazen büyük laflardan kaçınmayanların "burjuva devrimi" bile demekten çekinmedikleri oluşumlar, padişahın "imtiyazlar" küresinin alanını genişletmesinden ibaret kalmaktadır.

O halde Osmanlı sistemini düzeltmeye, tadil etmeye veya değiştirmeye yönelik talep ve uygulamaların tümü, Batı'da olduğu gibi devlet dışında kalan sınıflardan değil (zaten Batı sistemi, özellikle de Fransız Devrimi'ne "takaddüm" eden dönemdeki Fransız sistemi tüm sınıfların özleri itibariyle devlet dışında kalmasına dayalıydı. Düşünelim ki, aksi olsaydı, bylesine geniş yansımali bir Devrim gerçekleşebilir miydi?), bizzat devletin içinden gelecektir. Ve Osmanlıda reform çabalarının adı da "ıslahat" olacaktır, yani salâha kavuşturma, ama neyi? Tabii ki var olan sistemi. Öyleyse gayet açıkça ortaya çıktığı üzere, tüm Osmanlı

ıslahat çabaları ('Tanzimat da dahil, çünkü Fransız Devrimi'nden en fazla etkilenen olayın o olduğu söylenmektedir), bireysel veya sınıfsal düzeyde bir "haklar" küresinin oluşturulmasına yönelik olmanın uzağında, Devlet-i Aliye'nin haşmetini ihyaya yöneliktir. Sınıfların, hakların, zihniyetlerin billurlaşmadığı bir ortamda ise devlet her şey, ama ilk planda var olmanın onaylanması demektir.

Osmanlı ıslahatını batılılaşma çabalarıyla bir bütün halinde düşünmek gerekmektedir. Toplumsal oluşumları ve uluslararası konumları "haşmet" terimleri içinde ifade etmekten başka bir analiz aletine sahip olmayan Osmanlı elitleri, Batı'nın kendisi karşısında üstünlük kazanmasının derin nedenlerini çoğu zaman görememiş ve bunu basit bir teknoloji düzeyine indirgeyerek algılamayı tercih etmiştir. Bu durumda Fransız Devrimi'nin Osmanlı ülkesine, bundan da önemlisi, yönetici tabakaya yansımaları, merkezi devletin gücünü artıracak bir alet kutusu düzeyinde kalmıştır.

Cumhuriyet ise, söylev düzeyinde Fransız Devrimi ideallerine sahip çıkmıştır, ancak 1789 Fransı ile 1923 Türkiye'si arasındaki farklar, Aydınlanma'nın izinden gidilerek, bir nitelik farkı değil de, bir mesafe farklı olarak algılanarak, her zaman doğru yakalanamadığı için, Büyük Devrim'in teyid etmekten başka bir şey yapmadığı demokratik ve sivil topluma ilişkin kurumlar ülkemizde yaratılmak istenildiklerinden, hemen daima ulaşılabilecek hedefler olarak kalmışlardır.

BU YAZIYA BİR EPILOG GEREKİRSE

Yazılara son bir bölüm yazmanın tembelliğe ve yazının tümünü okumaktan aciz entelektüel yetersizliğe verilen popülist bir taviz olduğunu çok iyi biliyorum. Ama ben bu "son" bölümü böylesine bir amaçla değil de, tarihçilik

mesleğinin çok büyük üstatlarından Marc Bloch'u bir kere daha zikretmenin bir fırsatı olarak getiriyorum. "Geleneğe en fazla bağlı olan dönemler, aynı zamanda gerçek miraslarına karşı en fazla serbest davrananları olmuşlardır. Karşı konulamaz bir yaratma ihtiyacının çok özel bir intikamı olarak, geçmişe tapınmanın sonucunda, doğal olarak geçmişin icadı noktasına gelinmiştir" (Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*). Ve son olarak "tarihte nedenler aksiyom olarak konulmazlar. Bunlar aranır..." (*ibid.*).

Fransız Devrimi veya Yurттаş Nasıl Doğdu?



1789'dakinden bu yana 209 tane 14 Temmuz geçti. Aramızda bu kadar çok yıl bulunmasına rağmen, Fransız Devrimi daha dün olmuşçasına taze, genç ve etkili.

Tarihin kaydettiğı hiçbir devrim, böylesine sürekli bir gençliği yakalama şans ve becerisine sahip olmadı. Fransız Devrimi'nin bu her daim tazeliğinin bazı nedenleri olmalı.

Bu nedenleri anlamaya ve çözümlemeye başlarken, öncelikle Devrim'in birkaç güne, aya, yıla sığamayacak kadar uzun bir hazırlık döneminin olduğunun saptanılması gerekmektedir. Dar bir mekânın sınırlayıcı boyutları içinde konuşmak üzere, Fransız Devrimi 12. yüzyılda Batı Avrupa'da başlayan Kentsel Özerklik hareketinden (*commune*) yola çıkan, Rönesans ve Aydınlanma kavşaklarında eğitim ve soluk alan, gelişen ve şekillenen, yaklaşık 600 yıllık bir mayalanmanın ürünüdür, basmakalıp çözümlere

bayılan çoğunluğun pelesenk ettiği gibi 18. yüzyıl burjuvalarının işi değildir. Fransız Devrimi bir burjuva devrimi hiç değildir. Burjuvaların bu işin başını çekmiş olmaları başka şeydir, devrimin bu sınıfa mal edilmesi başka bir şey.

Ortaçağın göbeğinden itibaren, Avrupa entelektüellerinin geliştirdikleri bütün düşüncelerin bir bileşkesi, bir billurlaşmasıdır. Bu yüzden bu kadar kalıcı ve sürekli olmuştur. 1789'dan bu yana beslenerek gelişmesi de, bu geleniğin sonucudur. Yani Fransız Devrimi, insanlığın ezeli ve ebedi özgürlük mücadelesinin siyaset alanındaki billurlaşmasıdır.

Tarih, dünyanın her yerinde ve her zamanında eşitsizlikler, bağımlılıklar, özgürsüzlükler üretmiştir. Tarih, her zaman ve her yerde dünyanın düzenini hiyerarşilere dayamıştır. Her zaman ve her yerde, ayrıcalıklar hakları gölgede bırakmıştır. İşte Fransız Devrimi, bu ezeli düzenin ebedi olamayacağını vurgulanmasıdır. Bu nedenle insanlık onurunun kurulması, insanın yüceltilmesi doğrultusundaki felsefi uğraşların hem hayata geçmesi hem de zirvesidir.

Fransız Devrimi'ni karakterize eden ünlü slogan, "özgürlük, eşitlik, karteşlik", bütün bu söylenenleri doğrular nitelikte olduğundan., Devrim'in şifresini bu sloganın anlam analizi doğrultusunda çözmek olanaklıdır.

Bu üç terimin Devrim'i neden temsil ettiğini, ona esas rengini verdiğini görebilmek için, Fransız Devrimi'nin her şeyden önce Eski Rejim'den bir kopuş olduğunu anlamak gerekir. Eski Rejim, Fransa'nın Devrim öncesi toplumsal, ekonomik ve esas olarak da siyasal düzenini belirlemek için kullanılan bir terim olmakla birlikte, aslında bütün zaman ve mekânlardaki her rejimi de niteleme yeteneğine sahiptir.

Eski Rejim, esas olarak doğumdan getirilen imtiyazlara dayalı katı bir kast sisteminin üzerine oturur. Bu rejim-

de iktisat yoktur, çünkü bütün üretim devletin, bundan da doğrusu, devleti elinde tutanların sayılır ve bölüşüm iktisat bağlamında değil, devletluların keyifleri doğrultusunda olur. Bunun yanı sıra, Eski Rejim'de siyaset de yoktur, çünkü hak mücadelesi ve sivil toplum, ayrılmış farklılıklar alanı ve birey yoktur (olmaya kalkışan engellenir). Eski Rejim kendini asla dünyevileştiremez ve iktidar sahipliğini Tanrının iradesinin tecellisi olarak, kutsallık terimleri içinde açıklar. Bu yüzden teokratiktir ve değişmeye kapalıdır.

İşte Fransız Devrimi'nin önemi, sürekliliği ve her daim tazeliği Eski Rejim'in anti-tezi olmasından kaynaklanmaktadır ve ünlü sloganının üç unsuru bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Özgürlük, çoğu kimsenin mesnetsiz bir şekilde ve kulluktan dolma bilgilere dayanarak sandığı gibi, kişilerin istediklerini yapabilme durumu değildir. Zaten böyle bir durum olanaklı da değildir, çünkü her istek başka isteklerin engeline çarpar ve son tahlilde ortaya özgürsüzlük çıkar. Fransız Devrimi'nin temel unsurlarından olan özgürlük, bireyin başka bir kimseye (kimselere, kurumlara) bağımlı olmaması demektir. Bunun anlamı, insanların doğumdan itibaren kastlara mensubiyetlerinin reddi ve bundan önemlisi, siyasal toplumun cemaatlerden değil, bireylerden meydana geldiğinin kabulüdür. Daha açıkçası, Eski Rejim cemaatlere, sınıflara, tabakalara dayalı olarak işleyen bir himaye sistemi iken, Devrim her bireyin bir birim olduğu gerçek siyaseti getirmektedir.

Eşitlik de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir unsurdur. Gene çoğu kimsenin sandığının tersine, herkesin aynı payı alması anlamına gelmez, yalnızca imtiyazların yerine hakların geçmesini işaret eder. Eski Rejim'in doğumdan gelen cemaatsel ve tabakasal mensubiyetlerin hiyerarşisi içindeki imtiyazlara yönelik bölüşümünün yerine, bireysel katkıların işlevindeki haklara dayalı bölüşümü

koyar. Böylece Eski Rejim'in yasakçı, ayırımçı, tasnifçi, hiyerarşik, adaletsiz hukukunun yerine, hakların sicili olarak hukuku koyar, yani yasa devletinden hukuk devletine geçişi sağlar.

Nihayet sonuncu unsur olan kardeşlik, herkesin aynı soydan geldiğini iddia eden fiktif ve mistik bir önermenin tamamen dışında ve zıddında, siyasal ve sivil toplumun dayanışma içinde olma zorunluluğunu ifade eder. Eski Rejim'de devlet, insanlar vb. hep birilerinin mülküdürler, bu rejimde toplum yoktur, cemaatler ve tabakalar vardır. Devrim ise, hem siyasal hem de ekonomik toplumu kurarak, uyruğu yurttaş haline getirmiştir. Yurttaş ise, devletin tabisi değil, sahibidir. Artık Eski Rejim değil, yurttaşlar şirketi olarak cumhuriyet söz konusudur. Bireyselleşmiş (özgür), eşit (imtiyazların olmadığı bir düzende haklarını istihsal edebilen), yurttaş, ülkenin tümünün müştereken maliki olarak siyasal toplumun tam bir üyesidir ve bu nedenle de diğer yurttaşlarla dayanışma içindedir (kardeşlik).

Fransız Devrimi işte bu nedenlerden ötürü hâlâ insanlığın ideali olmayı sürdürüyor, çünkü dünyanın çok büyük bir bölümü (ne yazık ki ülkemiz de birçok nedenden ötürü bu bölümün içinde) Eski Rejim'de yaşıyor.

Devrim'i kavramadan, demokrasi, laisite, insan hakları, adalet, hukuk düzeni vb.'yi kurmak olanaksızdır. Devrim'i kavramadan modern toplum kurmak olanaksızdır. Ve modern toplumu kurmadan birdenbire post-modern olmaya kalkışanların öyküsünü yazacak bir Molière, bir gün mutlaka çıkar.

Büyük Devrim'in Çehresi



Fransız Devrimi sonuçları itibariyle değerlendirildiğinde, insanların çoğu için iki ana fikir çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre, Devrim feodaliteye son vererek modern, burjuva ve kapitalist toplumun kendini kanıtlamasına olanak vermiştir. İkinci ana fikir ise, Devrim ile Fransız despotizminin yıkılarak, modern demokrasinin oluşturulduğudur.

Ders kitaplarına kadar girmiş olan ve özellikle ülkemizde pek tartışılmadan *a priori* kabul edilen bu görüşler, ders kitaplarındaki basmakalıp düşünce ve önermelerin çoğu gibi yanlıştır. Ama bizzat Devrim Meclisi feodaliteye son verdiğini resmen ve törensel olarak ilân ettiğine ve bu işi Devrim'in en önemli yanlarından biri olarak gördüğüne göre, bu konuda kuşku duymak, bilimsel şüpheciliğin sınırlarını zorlamak olmayacak mıdır? Hayır, çünkü kavramların da tarihi vardır ve feodalite kelimesinin 1789'da

taşıdığı anlam ile bugün sahip olduğu içerik arasında büyük farklar vardır. İnsanlar değişimin içinde yaşıyor olmakla birlikte, bu süreci kavramakta zihinsel zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Her türlü aktarımın belirli birtakım sabitelerden itibaren yapılıyor olması, olmayan bir duraganlığı insan zihninin en temel özelliklerinden biri haline getirmiştir. Bu bağlamda dili meydana getiren sözcüklerin çoğu zaman sabit olmaları veya ancak çok uzun aralıklar içinde değişiyor olmaları, zihinsel bir yanılama yaratarak, bunların işaret ettiği kavramların da sabit olduğu düşüncesini canlı tutmaktadır. Tarih içinde meydana gelen semantik kaymalar geçmişe yönelik incelemelerde özenle dikkate alınması gereken başlıca konulardandır.

Bugün feodalite dediğimiz zaman, belli bir üretim tarzını anlıyoruz. Bu üretim tarzının ayırıcı nitelikleri ise, doğrudan üreticinin statüsü, sömürü sistemi ile bunların üzerinde şekillenen üstyapı kurumlarında kendini ortaya koymaktadır. Feodalitede doğrudan üreticinin prototipi olan serf bağımlı bir köylüdür, ama çoğu zaman sanıldığı gibi tersine, bu bağımlılık toprağa değil, üretim araçlarının tümüne sahip olan senyöre karşıdır. Senyör ile serf arasındaki bu kişisel tabiyet ilişkileri feodal sömürünün niteliğini belirlemektedir. Senyör, serflerinin geçimliklerini üretmeleri için gerekli olan emek miktarından (gerekli emek) artan tüm çalışma gücüne (artık emek), onun kendine kişisel olarak tabi olmasından ötürü el koymaktadır. Uygulamada angarya olarak ortaya çıkan bu kurum feodal sömürünün özünü oluşturmaktadır. Üst yapısal kurumlar da bu ekonomik öze bağlantılıdır. Devletin varlığı her şeyden önce uyrukların varlığını ve onlarla kendi arasında gayri şahsi ilişkileri getirir, aksi takdirde her aile, her cemaat bir devlet olurdu. Oysa feodalitede doğrudan üreticilere senyörler tarafından kişisel olarak el konulmuş olması böylesine bir ilişkiyi olanaksız hale getirmektedir. Kısacası, feo-

dal devlet minimum devlettir veya daha açık bir ifadeyle herkesin kişisel ve yüz yüze temas kurabileceği bir çap ile sınırlıdır.

Her zaman bir Fransa kralı olmuştur, ama Fransa kavramı da zaman içinde evrim geçirmiştir. Karolenj imparatorları döneminde İspanya'dan Avusturya'ya kadar olan alanı kapsayan ve Frank soyundan kralların egemenliği altındaki bölge anlamına gelen (Francia) bu kavram, feodalitenin kemikleştiği dönemde, Capet Hanedanı'nın doğrudan feodal mülkiyeti olan Paris ve yakın çevresi ile sınırlı hale gelmiştir. Bu dönemde ne Fransa ne de Fransız kavramı vardır; Burgonyalı, Akitanyalı veya Gaskonyalı kendilerini hiç de Fransız olarak görmeyen yüzlerce bölgeden sadece birkaçına mensup insanların kendilerini ifade etme biçimleridir. Öte yandan, bu ifade bile abartma yüküdür, çünkü feodalitenin kemikleşme döneminde insanların bağlantıları, bugünkü kavrayışlarımız içinde vatan sayılan toprak parçalarıyla değil, cemaatlerledir. Toprakla bağlantı yalnızca o toprakların sahipleri için geçerli olan bir kavramdır. Avrupa soyluluğunun unvanlarını sahip oldukları toprağın adından almaları bir rastlantı değildir. Bu dönemde Fransa Kralı, sonradan Fransa adını gerçekten taşıyacak olan ülkenin en büyük senyörü dahi değildir. Ondan daha güçlü sayılamayacak kadar çok baron bulunmaktadır. Ve bu ülkede aynı dil dahi konuşulmamaktadır. Daha sonra bugünkü Fransızcanın etrafında şekilleneceği Kuzey Fransızcası (*langue d'oïl*) ile de France'taki şatolarında yaşayan Fransa krallarının haşmetinden ve gücünden değil, Normandiya, Picardie ve Artois gibi kuzey bölgelerinden yansıyacak olan XII. yüzyıl Rönesansı'ndan sonra ülkeye yayılmaya başlayacaktır. Güney Fransızcası (*langue d'oc*) bugünkü Fransızcaya en azından İtalyanca veya Portekizce kadar uzaktır. Feodalitenin 11. yüzyıldan itibaren bunaltıma girmesi, üst yapısal kurumları sarsalayıp, teritoryal

devletlerin yavaş yavaş belirmelerine yol açmıştır; ama bu konuda dikkat edilmesi mutlaka gerekli olan nokta, Fransa ülkesinde birçok devletin birden ortaya çıktığıdır. İngiltere'yi fethedenler Fransa kralları değil, Normandiya Dükü Fatih Guillaume'dur; Champagne kontları Avrupa'nın ilk takas fuarlarını düzenleyerek kuzey-güney ticaretinin parasasını toplamakta ve devlet maliyesini Fransa Kralı'ndan önce oluşturmaktadırlar; Burgonya dükleri, o sıralar Avrupa'nın en büyük devleti olarak görülen siyasal örgütlerini oluşturmaktadırlar; Flandre Kontu'nun yanında ise Fransa Kralı'nın esamesi bile okunmamaktadır. Bu muhteşem zirveden uzaklaşıldığında, Fransa'da muazzam bir devletler mozayigi ortaya çıkmaktadır.

İşte Fransa Devleti bu mozayığın tek parça haline getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Çok sık söylendiği üzere, Fransa kralları Fransa'yı parça parça bir araya getirerek oluşturmuşlardır. Eşitler arasında birinci bile olamayan Capet soyundan Fransa kralları, evlilik, miras, koalisyon, ihanet gibi hemen tüm yolları kullanarak ve yüzlerce yıl uğraşarak Fransa'yı oluşturmuşlardır. Bugünkü durumdan hareketle dünü açıklamanın yanlış bir yol olduğu açıktır, ama Fransa'nın o sıralar başka merkezlerden hareketle de oluşturulma olasılığı ihmal edilmemelidir. Tek örnek yeterli olacaktır. Eğer Normandiya dükalığı ilgisini İngiltere'ye yöneltmeseydi, belki de Fransa bugün Normandiya adını taşıyor olurdu.

Şu andaki ilgi noktamız açısından belirtmeliyim ki, feodalitenin tüm yapısal özellikleriyle birlikte sürmesi halinde bir Fransız devletinin ortaya çıkması mümkün olamazdı. Fransa devletinin oluşması ile feodal sistemin bozulması paralel süreçler olarak belirmişlerdir. Kısaca söylemeyi denersem, hiçbir merkezi iktidarın o olmazsa olamayacağı vergi ilişkilerinin feodal rantın yerine geçirilmesi için nakdi ilişkilerin yeniden belirmesi ve bundan da önemlisi,

feodal sömürünün dayandığı angarya ile kişisel tabiyet ilişkilerinin gevşemesi ve nihayette kalkması gerekmektedir. Yani senyörlerine kişisel olarak tabi olan serfler, merkezi iktidarla gayrişahsi ilişkileri olan uyruklar haline dönüşmelidirler. Bu da ancak feodalitenin tasfiyesi sürecinde ortaya çıkabilecek bir durumdur.

Bu süreç Avrupa'nın kuzeybatısı ve bu arada Fransa için 14. yüzyılda, bazı istisnalar dışında, tamamlanmıştır. Marx'ın da belirttiği gibi, 14. yüzyıldan sonra Fransa ve İngiltere'de serf statüsünde kimse kalmamıştır. O halde 1789'da Devrim Meclisi'nin resmi olarak son verdiği feodalite değilse ne idi? Feodal hukuktu. Kurumun kendisinin çoktan yok olmuş olmasına rağmen hukukunun yaşamış olması açıklanmaya muhtaçtır. Feodal örgütlenmeyi bünyesinde barındırmış olan Avrupa ortaçağı okumasız yazmasız bir dönemdir; bunun yanı sıra, merkezi iktidarın yokluğu, yasama organı tarafından çıkartılan ve ülkenin tüm uyrukları için geçerli olan yasalar da yoktur; yalnızca senyörler tarafından vaz'edilen ve yerel geçerlikleri olan örfi hükümler vardır. Bu örfi hükümler ayrıntıda büyük bir çeşitlilik göstermekle birlikte, feodaliteyi bir sistem, bir tarz olarak algılamamıza izin verecek bazı ortak noktaları da ortaya koymuşlardır. Merkezi devletin feodalitenin bunalımıyla birlikte kendini kanıtlamaya başlamasıyla beraber, bu ortak güç hatları kodifiye edilmeye başlamışlardır. Yani oluşmakta olan devletler, yıkıntıları arasından çıktıkları sistemin hukukunu kendilerine mal etmektedirler. Fakat bu kodifikasyon işlemi feodal kurumların soyutlanmalarına ve merkezi iktidarın ihtiyaçlarına uyarlanmalarına yönelik olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, feodal kimliklerinin devam etmesine rağmen, içerikleri kaymıştır. Merkezi devlet kendini feodal geçmişten ödünç aldığı terimlerle tanımlıyor olmakla birlikte, ondan tamamen başka bir şey haline gelmiştir.

Sonuç olarak, bizden kırk ışık yılı uzaklıktaki bir gök cismine şimdi baktığımızda, nasıl onun kırk yıl önceki virtüel görüntüsünü şu andaki görüntüsü gibi algılıyorsak, feodalite de merkezi devletin kendi aynasında resmettiği hukuki çerçeveden virtüel olarak tanınır hale gelmiştir. Aslında feodalitenin özü olmayan, hatta onunla ilişkisi çok zayıf olan bu hukuk, nesnel anlamda feodal adını bile taşı-maması gerekirken, feodalitenin bizatihi kendisi olarak görülmüş ve gösterilmiştir. İşte Fransız Devrim Meclisi'nin ilga ettiği "feodalite" budur. Kavramların da tarihlerinin olduğundan söz etmiştim. 1789'un Fransızları için "feodalite" kavramı ilk anlamına çok yakındı, yani fief ilişkisi kurallarının tümü. Bu ise, ortaya tamamen başka bir manzara çıkartmaktadır. Fransa kralları Fransa'yı oluşturma mücadeleleri esnasında, bireylerin özgürleşmelerine, yani serflikten çıkmalarına büyük bir önem vermişlerdir. Bunun nedeni özgürlük aşkı olmayıp, serfi senyör tabiyetinden kurtararak vergi mükellefi haline getirme konusundaki realpolitik'tir. Ama bu tavrın palyatifi olarak senyörlere taviz vermek gerekmektedir; bu taviz de, insanların özgürlüğünün bedeli olarak toprakların "esaret"e alınmasıdır. Şöyle ifade edersem daha açık olacağımı sanıyorum; eskiden serflerin üstüne binen yükümlülükler artık toprağa bindirilmiştir; böylece bu toprakları her ne nedenle olursa olsun tasarruf edenler, bu yükümlülükleri toprakla ilişkilerinin sürdüğü sürece, toprağın sahibine karşı yerine getirmek zorunda olmuşlardır. 1789'a gelindiğinde Fransa kır-larında senyörlerin topraklarını kiralayarak veya satın alarak palazlanan çok sayıda kapitalist çiftçi (*laboureur*) vardır. Bunlar "feodalite"nin ilgası derken, topraklardan kaynaklanan yükümlülüklerin kaldırılmasını istemektedirler.

Öte yandan, Fransa Kralı'nın 14. yüzyıldan itibaren rakipleri arasında öncelikli bir yere geçmesiyle yoğunlaşan

krallık-soyluluk mücadelesinde, kral aristokrasiyi feodal, siyasal ve hukuksal haklarından yavaş yavaş mahrum bırakmayı becerebilmiştir, ama onları toplumsal hiyerarşinin tepesinde tutmaktan da vazgeçmemiştir. Aristokrasi artık uyruk haline gelmekten üzüntü duyan ayrıcalıklı bir sınıftır. Bu ayrıcalıklılığın temel noktasını ise vergi bağıışıklığı oluşturmaktadır. İşte, 1789'da burjuvazi "feodalite"yi kaldırdık derken, aslında bu ayrıcalıkları kaldırdığını söylemekteydi.

Bu akıl yürütmelerin ışığında varılması gereken nokta, tarihe zorlu aşamalar teorisi çerçevesinde bakan öğretilerin ileri sürdüklerinin tersine, Fransız Devrimi'ne bir aşamadan bir diğerine geçiş sorunsalı içinde bakılamayacağıdır. Bu itirazın birinci delili olarak feodalitenin, Devrim patladığında çoktan yok olmuş bir tarz olduğunu ortaya koyduktan sonra, Devrimcilerin kapitalizm karşısındaki tavırlarını görmek de uygun olacaktır. Daha da geniş bir bakış açısı içinde, Devrim arifesinde ve Devrim esnasında, Fransız toplumunun hangi sınıf ve tabakalarının kapitalizmden yana, hangilerinin de ona karşı olduğunu görmek, yerleşik yargıların geçerliliklerinin denetimi açısından yararlı olacaktır. İşe, kralın, aristokrasinin, ruhbanın (yani Devrim'in kendilerine karşı yapıldığı sınıfların) ve yüksek burjuvazinin kapitalizmden yana olmalarına karşılık; zanaatkâr, tüccar tabakalarının, işçilerin ve köylülerin (yani Devrim'i yapan sınıfların) kapitalizme karşı olduklarını bildirmekle başlayalım. Eğer bu önerme doğruysa, Fransız Devrimi'nin feodaliteyi yıkarak kapitalizmi egemen kılma gibi bir amacı olamazdı ve eğer bu da doğruysa, aşamalar teorilerinin Fransız Devrimi'ne yükledikleri misyon doğru değildir.

Kral kapitalizmden yanaydı, çünkü sermayenin egemenliği onun mali ve siyasal gücünü artırmaktaydı. 16. yüzyıldan itibaren, sonradan merkantilizm adıyla bilinecek

olan, ilk vahşi kapitalistleşme tamamen merkezi devletlerin desteğiyle ortaya çıkmıştır. Sömürgeler, ticaret tekelleri vb. oluşumlar ilk sermaye birikimini sağlarken, kralın tam desteğiyle kendilerine yaşam alanı bulmuşlardı. Aristokrasi ve ruhban da kapitalizmden yanaydı, çünkü nakdi ilişkilerin gelişmesi, onları kendi topraklarını bizzat işletmeye yönelterek, tarımdan daha çok gelir elde etmelerine yol açıyordu. Büyük burjuvazi ise kentleri kendilerine zindan eden lonca egemenliğini kırabildiği için kapitalizmden şiddetle yanaydı.

Zanaatkârlar ve küçük tüccarlar ise kapitalizme karşıydılar, çünkü bu sistem onların alışık olduğu durağan lonca sistemine son veriyor ve büyük kapitalistler onları yavaş yavaş proleterleştiriyordu. Devrim'in en aşırı unsurları olan *sans-culottes* bunların saflarından çıkacaktır. İşçiler de kapitalizme karşıydılar, çünkü bu sistemin yerleşmesiyle sömürü oranları artmaktaydı, üstelik makineleşmenin işsizlik getireceğini düşünmekteydiler. Köylüler ise, senyörlerin bizzat tarımsal işletmeciler haline gelmelerinden ve fiyatların artık devlet tarafından değil de, piyasada belirlenmesinden ötürü kapitalizme karşıydılar. Devrim sürecinin en heyecanlı günlerini yaşatacak olan ve yüzlerce şatoyu yakan köylüler, aslında ekonomik kuralların devlet tarafından belirlenmesi ve fiyat oluşumunun piyasaya bırakılmaması gibi tamamen anti-kapitalist bir taleple Devrim'e katılmışlardı.

Fransız Devrimi'nin aristokrasiyi alaşağı ederek burjuvazinin iktidarını sağladığı yargısı da, çok yaygın olduğundan ötürü pek tartışılmasa da, doğru değildir. Unutulmaması gereken nokta, Fransa krallarının iktidarlarını aristokrasinin aleyhine oluşturduğudur. Bu süreç esnasında burjuvaziyi memur olarak kendi iktidarına ortak etmiştir (Colbert ve Necker gibi burjuva başkanları hatırlayınız). Öte yandan, *Etats Généraux*'da aristokrasi ve ruhbanın

ağırlıklı olmasının da fiili bir değeri yoktur, çünkü bu meclis 150 yıldan beri toplantıya çağırılmamıştır. 16. yüzyıldan beri hızla gelişen burjuvazi krallık hazinesine yardım etmekte, memurları ve serbest meslek erbabını o sağlamaktadır. Bu burjuvazi, filozofların ve ekonomistlerin yalnızca biçimlendiricisi oldukları bir ideoloji oluşturmuştur. Fransız Devrimi arifesinde Aydınlanma-Ansiklopedi-Fizyokrazi üçlüsü içinde ifadesini bulan bu ideolojinin ilk taslakları Rönesans ve Merkantilizm ile çoktan çizilmişti bile.

Fransız kırlarının üçte birini elinde tutan, devletin gündelik işlerinin yürütülmesinde belli bir yere sahip olan ruhban, Devrim öncesi Fransız toplum paftasında birinci sırada yer almakla birlikte halka önerdikleri eski anlamını kaybetmiş durumdadır. Bu durum, onun konumuyla prestiji arasında büyük bir uçurumun oluşmasına yol açmıştır. Böylesine bir uyumsuzluk ebedi olamazdı. 1789, olgu ile hukuk arasındaki uyumu yeniden sağlayacaktır. Demek ki Fransız Devrimi her şeyden önce bir uyum sorunundan kaynaklanmıştır. Ama uyumsuzluk yalnızca burjuvazi tarafından değil, aristokrasi tarafından da hissedilmekteydi. Sistemi kendi lehine dönüştürmek isteyen aristokrasi *Etats Généraux*'nun toplanmasını krala dayatmıştır. Böylece Devrim 1789'da *Tiers etat*'nın girişimiyle değil, 1787'de soyluluğun darbesiyle başlamıştır. Eğer Kral *Etats Généraux*'yu toplamasaydı, gerçekleştiği haliyle bir Fransız Devrimi olamazdı. Demek ki Devrim'in ilk nedeni XVI. Louis'nin başka bir çözüm bulamadığı yönetim bunalımıdır. Fakat çoğu zaman sanıldığının tersine, bu durumdan öncelikle yarar sağlayan *Tiers Etat* olmamıştır. İlk sürükleyici güç halk olmamıştır. Yasal sözcüleri olmayan burjuvazi ve tabii ki işçiler ve köylüler kralı ulusa gitmeye yöneltme gücüne sahip değillerdi. Buna karşılık ruhban mecliste, soyluluk parlamentolar ve eyaletlerde bu güce sahipti. Böylece Dev-

rim'in birinci perdesi 1788'de aristokrasinin zaferiyle sonuçlandı. Ama, toplumsal üstünlüğüne kalkan görevi gören krallık iktidarını böylece felcederek burjuva devrimine, sonra kentlerdeki halk devrimine ve nihayet köylü devrimine yol açarak kendini eski rejimin içine gömdü.

Kralın kendi iktidarını oluşturmak üzere, aristokrasiyi siyasal haklarından mahrum bırakmış olması, yerel iktidarlara yok etmiş olması merkezi çok güçlü kılmıştır. Ancak eşyanın tabiatı gereği, bu merkezi güç kralın şahsında oluşmuştur. Kralın yok edilmesi ise, bu gücün yok edilmesi değil, el değiştirmesi olacaktır. 1789 Devrimi'nin çok kolay gerçekleşmesi hedefin teke inmiş olmasındandır. Burjuvazi zaten ortak olduğu bu iktidarın başını ortadan kaldırırken, despotizmi kaldırmamış, yalnızca onu kendine mal etmiştir.

Burjuvazi tüm varoluş süreci boyunca aristokrasiye benzemeye uğraşmıştır. Biraz zenginleşenler hemen toprak satın alarak *noblesse de robe* safına katılmakta acele etmektedirler, öylesine ki 1789'da Fransız soyluluğunun büyük kesimi burjuva kökenlidir. *Noblesse d'épée* denilen ve soylulukları daha eskilere dayananlar ise burjuvaziden nefret etmektedirler. Bu nefret, burjuvazinin aristokrasiye karşı bilenmesine yol açmanın tamamen tersine, ona benzeme arzusunu körüklemiştir. Böylece, burjuvazi aslında demokrasinin çok uzağında bir fikir iklimi içinde olmuştur. 1789'da halkın sokağa inmesiyle aristokrasiye saldırınca, hiç istemediği halde toplumsal hiyerarşinin bizzat ilkesel özüne saldırma durumuna düşmüştür. Aslında bunun tersini yeğleyeceğinin en iyi kanıtı Fransız ulusal renklerinin ortaya çıkma öyküsünde gizlidir. Bastille'in alındığının ertesi günü Lafayette (bir soylu) ulusal muhafızların komutanı olmuştur. Marki yurttaş-askerlere Paris'in renkleri olan kırmızı ve maviden oluşan kokartları ayırıcı işaret olarak vermiştir, ama bu renklerin arasına kralın rengi

olan beyazı katmayı da ihmal etmemiştir. Devrim'in simgesi olan üç renkli bayrak, burjuvazinin Paris'in taşra üzerindeki, kralın da ülke üzerindeki egemenliğini kendi zimmine geçirdiğinin göstergesidir. Öte yandan, burjuvazinin halkın devrime katkısı hakkındaki kanısı Bar-le-Duc mebusu Duquesnoy'nın "halkın mutluluğunu sağlamak gerekir, ama onun bu işe karışmaması şarttır" sözünde özetlenmektedir.

Böylece, Fransız Devrimi'nin despotizmi yok ederek, demokrasiyi kurmak üzere yapıldığı inancı da çok doğruya benzememektedir. Eski rejim esnasında kralın elinden kaçan eyalet ve kent özerklikleri de Devrim tarafından yok edildiğinden, Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı yönetim, devirdiğinden çok daha mutlak olmuştur.

Fransız Devrimi ilk burjuva devrimi de değildir. Ondan 140 yıl önce İngiliz Devrimi, 100 yıl kadar önce Hollanda Devrimi ve birkaç yıl önce de Amerikan Devrimi gerçekleşmiştir. Ama Fransız Devrimi ilk olmamasına karşılık, burjuva devrimlerinin prototipi ve modeli olmuştur ve asıl önemi de burada ortaya çıkmaktadır. 1648-'88 İngiliz Devrimi dünyanın ilk burjuva devrimi olmakla birlikte, nihai misyon olarak aristokrasiyi burjuvalaştırmış ve soyut/genel bir burjuva ideolojisi oluşturabilmenin uzağında kalmıştır. Amerikan Devrimi ise aristokratsız bir ülkede gerçekleşmekten ötürü her zaman kemiksiz kalmıştır. Fransız Devrimi ise, burjuvazinin entelektüel kesimlerinin dünya görüşlerinin arenası olmuştur. Çok kısa bir süre iktidarda kalan, anavatanında bile uygulanamayan bu ülkeler tüm burjuva devrimlerinin izafet çerçevesini oluşturacaklardır.

O halde Fransız Devrimi 18. yüzyıl Fransız burjuva aydınlarının ülkülerini iktidar getirememiştir, ama bu ülküsel programı dünyaya yaymıştır. Bu açıdan Fransız Devrimi'nin sonuçları ile onu oluşturan fermentasyon bir ve aynı şey değildir. Fransız Devrimi'ne Rousseau'nun, Volta-

ire'in, Robespierre'in, Babeuf'ün düşündükleri açısından değil; Talleyrand'ın, Bonaparte'ın yaptıkları açısından teşhis koymak gerekir.

Eski Rejim ve Devrim



Alexis de Tocqueville

DEVİRİM'İN TEMEL VE NİHAİ AMACININ, SANILDIĞI GİBİ, DİNSEL İKTİDARI TAHRİP VE SİYASAL İKTİDARI SINIRLENDİRMEK OLMADIĞINA DAİR

Fransız Devrimi'nin ilk girişimlerinden biri Kiliseye saldır-
mak olmuş ve bu devrimle ilk doğan ve en son sönen tut-
kuların biri de dinsizlik tutkusu olmuştur. Esaret pahası-
na sükûneti satın alma noktasına gerilemek zorunda
kalındıktan, özgürlük heyecanının sönmüş olmasından
sonra bile dinsel otoriteye karşı isyan hali devam etmekteydi.
Fransız Devrimi'nin özgürlükçü dehasını tahrip et-
meyi becerebilmiş olan Napolyon, onun Hıristiyan-karşıtı
dehasını evcilleştirebilme konusunda boşuna çabalamıştır
ve bizim zamanımızda bile, Fransız Devrimi'nin öğretilerinde
yer alan en özgürlükçü, soylu ve itibar edilmesi gereken
şeyleri terk edip, ama Tanrı'ya karşı saygısızlıklarını

muhafaza ederek, esaretlerinden kurtulabileceklerini sanan insanlar gördük ve bunlar bütün bu terklere rağmen, sırf Tanrı'ya saygısız oldukları için Devrim'in ruhuna sadık kalmakla övünmekteydiler.

Oysa bugün, dine karşı savaşın, bu büyük devrimin küçük bir kazası, fizyonomisinin çıkıntılı, ama geçici bir çizgisi olduğu konusunda, bu savaşın bu devrimi önceleyen ve hazırlayan fikirlerin, tutkuların, özel olayların geçici bir ürünü olup, onun öz dehası içinde yer almadığını kanıtlamak kolay bir iştir.

Haklı olarak, 18. yüzyıl felsefesinin Devrim'in başlıca nedenlerinden biri olduğu ileri sürülmektedir ve bu felsefenin de derinlemesine dinsiz olduğu doğrudur. Ama bu felsefenin içinde iki parça olduğunu ve bunların birbirlerinden tamamen farklı ve ayrılabilir olduklarını özenle fark etmek gerekmektedir.

Bu parçalardan birinin içinde, toplumların durumuna ve örneğin insanların doğal eşitliği, tüm sınıf ve meslek ayrıcalıklarının kaldırılmasının bir sonucu olduğu halkın egemenliği, toplumsal iktidarın her alanda yetkili olması, kuralların her yerde aynı olması... gibi medeni yasalar ve siyasal ilkelere ilişkin olan tüm yeni veya yenilenmiş kanaatler bulunmaktadır. Bütün bu öğretiler yalnızca Fransız Devrimi'nin nedenleri olmakla kalmamakta, aynı zamanda, eğer deyim yerindeyse, onun özünü meydana getirmektedir; bu öğretiler zaman içinde, bu filozofların eserlerinin en temelli, en sürekli ve en gerçek olan bölümlerini meydana getirmektedirler.

18. yüzyıl filozofları, öğretilerinin diğer bölümünde Kiliseye karşı belli bir öfkeye kapılmışlardır; Kilisenin mensuplarına, hiyerarşisine, kurumlarına, dogmalarına saldırmışlar ve Kiliseyi daha iyi devirebilmek için, bizatihi Hıristiyanlığın temellerini sarsalamak istemişlerdir. Fakat 18. yüzyıl felsefesinin bu kesimi, bizzat bu devrimin tahrip

ettiği olayların içinde doğmuş olduğundan, onlarla birlikte yavaş yavaş yok olmak ve bizatihi kendi zaferinin içine gömülmek zorundaydı. Söylediklerimi daha iyi anlatabilmek için yalnızca tek bir cümle ekleyeceğim, çünkü bu büyük konuyu başka bir yerde ele alacağım: Hıristiyanlık dinsel bir öğreti olarak, olduğundan daha fazla, siyasal bir öğreti olarak bu öfkeli kinlere neden olmuştur; rahipler öte dünyanın işlerini düzenlediklerini iddia ettiklerinden ötürü değil de, mülk sahibi, senyör, vergi mültezimi, yönetici olduklarından ötürü öfke yaratmışlardı; bu kinlerin nedeni Kilisenin kurulacak yeni toplumda yer alamayacak durumda olması değil de, yıkılmasının söz konusu olduğu bu eski toplumda en ayrıcalıklı ve güçlü yeri işgal etmekte olmasıydı.

Zamanın ilerlemesinin bu gerçeği açığa çıkardığını, ama bunu artık her gün yapmaktan vazgeçtiğini gözleyiniz: Devrim'in siyasal eseri pekiştikçe, din-karşıtı eseri iflas etmiştir; Devrim'in saldırdığı tüm eski kurumlar tahrip edildikçe; iktidarlar, etkiler, ona özellikle iğrenç gelen sınıflar, geriye dönülmesi mümkün olmayan bir şekilde yenildikçe ve bunların bozgunlarının sonucu işareti olarak, ilham ettikleri kinler yatıştıktıkça, din-karşıtlığı da yatışmıştır; nihayet, ruhban sınıfı kendisiyle birlikte düşen her şeyden uzaklaştıkça, Kilisenin gücünün zihinlerde tedricen toparlandığı ve yeniden sağlamlaştığı görülmüştür.

Ve bu manzaranın Fransa'ya özgü olduğunu sanmayınız; artık Avrupa'da hiçbir Hıristiyan kilisesi yoktur ki, Fransız Devrimi'nden itibaren yeniden canlanmış olmasın.

Demokratik toplumların doğal olarak dine karşı olduklarına inanmak, büyük bir hata işlemektir: Hıristiyanlıkta, hatta Katoliklikte bile hiçbir şey bu toplumların ruhuna mutlak olarak aykırı değildir ve birçok şey de bu toplumlara yatkındır. Zaten tüm yüzyılların deneyi, dinsel içgüdü'nün en canlı kökünü her seferinde, daha çok hal-

kın kalbinde yer aldığını göstermiştir. Kaybolan bütün dinler, sonuncu sığınaklarını burada bulmuşlardır ve halkın fikirleriyle tutkularını öne çıkarmaya yönelik kurumların insan zihnini zorunlu ve sürekli olarak imansızlığa sevk etme gibi bir etkilerinin olması çok garip olacaktır.

Dinsel iktidar hakkında söylediklerimi, daha da geçeri olmak üzere, toplumsal iktidar için de söyleyeceğim.

Devrim'in, toplumda o zamana kadar bir hiyerarşiyi ayakta tutmuş olan ve insanları belli kurallara tabi kılan tüm kurum ve âdetleri aynı anda devirdiği görülünce, bu işin sonucunun yalnızca belli bir toplum düzenini değil de, her tür düzeni; belli bir hükümeti değil de, bizzat toplumsal gücü tahrip etmek olacağı sanıldı; ve Devrim'in doğasının esas olarak anarşik olduğuna inanıldı. Ancak söylemeye cüret etmeliyim ki, bu da yalnızca bir yanılsamadan ibaretti.

Devrim'in başlamasından bir yıldan daha az bir süre sonra, Mirabeau krala gizlice şöyle yazmaktaydı: "Olayların yeni durumunu eski yönetimle karşılaştırınız; teselliler ve umutlar bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ulusal Meclis kararlarının bir kısmı -ve en dikkat çekici nokta budur- aşikâr bir şekilde monarşik yönetime yandaştır. Böylece parlamentosuz, eyaletsiz, ruhbansız, ayrıcalıklı insanlarsız, soylusuz kalmak hiç de önemli değildir. Yurttaşlardan meydana gelen tek bir sınıf meydana getirme fikri Richelieu'nün hoşuna giderdi: Bu eşdüzey iktidarın kullanımını kolaylaştırmaktadır. Mutlakçı bir hükümetin yıllarca hüküm sürmesi, Devrim'in bu tek bir yılı kadar krallık otoritesine yararlı olamazdı." Bu, onu yönetme yeteneğine sahip bir adamın Devrim'i nasıl anladığıdır.

Fransız Devrimi yalnızca eski bir yönetimi değiştirmek değil de, aynı zamanda toplumun eski biçimini ortadan kaldırmak istediğinden, aynı anda hem tüm yerleşik iktidarlara saldırmak hem bilinen tüm etkileri yok etmek

hem gelenekleri silmek, örf âdetleri yenilemek ve hem de insan zihnini o zamana kadar saygı ve itaatın üzerlerinde temellendikleri tüm fikirlerden bir bakıma boşaltmak zorundaydılar. Çok ayırıcı bir şekilde anarşik olan karakteri, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Fakat bu yıkımları temizledikten sonra, eskiden bir sürü ikincil iktidarlar, tabakalar, sınıflar, meslekler ve aileler arasında paylaşılmış olan ve sanki toplumsal bünyenin içinde dağılmış gibi duran bütün otorite ve etki parçalarını kendi birliğinin içine çeken ve onları burda yutan muazzam bir merkezi iktidarı fark edeceksiniz. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden beri, dünyada buna benzer bir iktidar görülmemiştir. Devrim bu yeni gücü yaratmış veya daha doğrusu, bu güç Devrim'in meydana getirdiği yıkıntıların içinden kendiliğinden çıkmıştır. Devrim'in kurduğu hükümetlerin daha narin oldukları doğrudur, ama bunlar devrilenlerin her birinden yüz kere daha güçlüdürler; aynı nedenlerden ötürü hem narin hem de güçlü.

İşte Mirabeau, eski kurumlar daha yarım bir şekilde yıkılmışken, yükselen tozların arasından bu basit, düzenli ve devasa biçimi görebilmekteydi. Amaç, büyük olmasına rağmen, o zamanların halk kalabalığı tarafından seçilemiyordu; ama zaman bu biçimi yavaş yavaş herkesin gözüne görünür hale getirmiştir. Bugün özellikle hükümdarların gözlerini doldurmaktadır. Hükümdarlar bu biçimi hayranlık ve hasetle gözlemektedirler; ona hayranlıkla bakanlar yalnızca Devrim'in yarattığı hükümdarlar değildir, ona en fazla karşı ve düşman olanlar da bu duyguları taşımaktadırlar; herkes kendi hükümlerlik alanında bağışlıklıkları ve ayrıcalıkları yok etmeye uğraşmaktadır. Bunlar mertebeleri birbirlerine karıştırmakta, konumları eşitlemekte, aristokrasiyi memurlarla ikame etmekte, yerel bağışlıkların yerine tüm ülke için geçerli kurallar koymakta, iktidarların çeşitliliği yerine hükümetin tekliğini getirmektedir-

ler. Bu hükümdarlar bu devrimci faaliyeti kesintisiz bir çaba ile sürdürmektedirler; ve eğer yollarına bazı engeller çıkacak olursa, Devrim'in bazı usul veya sloganlarını ödünç aldıkları da olmaktadır. Onların gerektiğinde fakirleri zenginlere, soylu olmayanları soylulara, köylüleri senyörlerine karşı ayaklandırdıkları görülmüştür. Fransız Devrimi onların hem belası hem de eğitmeni olmuştur.

FRANSIZ DEVRİMİ NASIL DİNSEL DEVRİMLER TARZINDA HAREKET EDEN BİR DEVRİM OLMUŞTU VE NEDEN?

Bütün sivil ve siyasal devrimler bir vatana sahip olmuşlar ve onun içinde kalmışlardır. Fransız Devrimi ise, kendine özgü bir toprak parçasına sahip olmamıştır; üstelik bu devrimin amacı, bir bakıma eski sınırları haritadan silmek olmuştur. Fransız Devrimi yasalara, geleneklere, karakterlere, dile göre insanları yaklaştırmış veya bölmüş, bazen aynı ülke insanlarını düşman hale getirirken, yabancıları kardeş saymıştır; veya daha doğrusu, bu devrim tüm ulusların üstünde yer alan, tüm ülkelerin insanların yurttaş olabilecekleri ortak bir entelektüel vatan oluşturmuştur.

Bütün tarih yıllıklarını karıştırınız, bu karaktere sahip tek bir devrim bile bulamazsınız; onu ancak bazı dinsel devrimlerde bulabilirsiniz. Böylece, eğer benzetme yoluyla anlatmak istenirse Fransız Devrimi'ni dinsel devrimlerle karşılaştırmak gerekmektedir.

Schiller, Otuz Yıl Savaşları'na dair yazdığı tarih kitabında, haklı olarak 16. yüzyılın büyük reformunun, birbirlerini şöylesine bir tanıyan halkları aniden birbirlerine yaklaştırmak ve onları yeni sempatilerle birleştirmek gibi bir etkisinin olduğunu fark etmektedir. Gerçekten de, bu tarihten sonra Fransızların Fransızlara karşı savaştıkları ve İngilizlerin de onlara yardıma geldikleri görülmüştür: Bal-

tık Körfezi'nin diplerinde doğmuş olan insanlar da, o zamana kadar söz edildiğini duymadıkları Almanları korumak üzere Almanya'nın içlerine kadar girmişlerdir. Bütün dış savaşlar, biraz iç savaşlara benzemeye başlamışlar; bütün iç savaşlarda da yabancılar yer alır olmuşlardır. Her ulusun eski çıkarları, yenilerinin belirmesiyle unutulmuştur; ülke sınırı sorunlarının yerine ilke sorunları geçmiştir. O zamanın siyasetlerinin büyük şaşkınlığı ve elemine rağmen, tüm diplomasi kuralları birbirine karışmış ve bulanıklaşmıştır. Bu tam da 1789'dan sonra Avrupa'da ortaya çıkan durumdur.

Demek ki, Fransız Devrimi dinsel bir devrimin üslubunda hareket eden ve bir bakıma onun görüntüsünü alan siyasal bir devrimdir. Fransız Devrimi'nin hangi özel ve karakteristik çizgileri itibariyle, sonunda dinsel devrimlere benzediğini görelim. Fransız Devrimi yalnızca, tıpkı dinsel devrimler gibi uzaklara yayılmakla kalmamakta, aynı zamanda tıpkı dinsel devrimler gibi bu uzaklıklara vaaz ve propaganda ile nüfuz etmektedir. Yeni müminler kazanılmasını ilham eden siyasal bir devrim. Yabancılar da, bu devrimin kendi ülkelerinde tutkuyla gerçekleştirilmesi gerektiği aynı şevkle vaaz edilmektedir. Bunun ne kadar yeni bir gösteri olduğunu hesaba katın! Fransız Devrimi'nin dünyaya gösterdiği tüm bilinmeyen şeyler arasında, hiç kuşkusuz en yenisi buydu. Fakat bu noktada duraklamayalım; biraz daha ileriye nüfuz etmeye ve bu etkilerdeki benzerliğin, nedenlerdeki bir benzerliğe bir bakıma bağlı olup olmadığını keşfetmeye çalışalım.

Dinlerin alışılmış karakteri, insanı kendi olarak ele almak ve bir ülkenin yasa, âdet ve geleneklerinin bu ortak fona katabileceklerini hesaba katmamaktır. Dinlerin başlıca amacı, insanın Tanrı ile olan genel ilişkilerini; insanların kendi aralarındaki genel hak ve ödevlerini, toplumların biçimlerinden bağımsız olarak düzenlemektir. Dinlerin

işaret ettikleri davranış kuralları belli bir ülkenin veya belli bir zamanın insanından çok, oğula, babaya, hizmetkâra, efendiye, komşuya atıfta bulunmaktadır. Böylece, temellerini bizatihi insan doğasında bulan dinler, tüm insanlar tarafından kabul edilebilir ve her yerde aynı şekilde uygulanabilir nitelikte olmaktadır. İşte, dinsel devrimlerin çoğu zaman çok geniş sahnelere sahip olmaları ve siyasal devrimler gibi tek bir halkın veya tek bir ulusun topraklarına nadiren hapsolmaları bu olgudan kaynaklanmaktadır. Eğer bu konuya daha yakından bakmak istenirse, dinlerin zikretmiş olduğum bu soyut ve genel karaktere ne kadar fazla sahip olurlarsa; yasaların, iklimlerin ve insanların farklılığına rağmen, o kadar fazla yaygın olacakları görülecektir.

He birinin, her halkın siyasal kurumlarına veya toplumsal durumuna az veya çok bağlı olduğu ve dogmalarına varıncaya kadar belli bir ulusal ve çoğu zaman da kent-sel bir çehreyi muhafaza ettiği, antikitenin çoktanrılı dinleri, olağan olarak belli bir toprak parçasının sınırları içine kapanmışlardı ve buradan asla dışarı çıkamıyorlardı. Bu dinler bazen hoşgörüsüzlük ve takibat yarattılar; fakat yeni müminler kazanmak onlara tamamen yabancıydı. Böylece, Batı âleminde Hıristiyanlığın belirmesinden önce büyük dinsel devrimler meydana gelmedi. Çoktanrılı dinlerin dikmiş oldukları engelleri kolayca aşan Hıristiyanlık, kısa bir süre içinde insan soyunun büyük bölümünü fethetti. Hıristiyanlığın zaferinin bir bölümünü, bir halka, bir hükümet biçimine, bir toplumsal duruma, bir döneme, bir ulusa özgü olan her şeyden, diğer dinlerin hepsinden daha büyük ölçüde kurtulmuş olmasına borçlu olduğunu söylemenin, bu kutsal dine karşı saygısızlık olacağını sanmıyorum.

Fransız Devrimi, bu dünyaya karşı, dinsel devrimlerin öte dünyaya karşı davrandıklarının tamamen aynı bir tavır

İNİNDE olmuştur. Fransız Devrimi yurttaşı, özel tüm toplumların dışında soyut bir şekilde ele almıştır; tıpkı dinlerin insanı ülke ve zamandan bağımsız bir şekilde, genel olarak ele aldıkları gibi. Fransız Devrimi yalnızca Fransız yurttaşlarının özel haklarının ne olduğunu araştırmakla kalmamış, aynı zamanda insanların siyasal genel hak ve ödevlerinin neler olduğunu da araştırmıştır.

Böylece, Fransız Devrimi hep en az özel olana, yani terim yerindeyse, toplumsal durum ve yönetim alanında daha doğal olana çıkarak, kendini herkes tarafından anlaşılabilir ve aynı anda yüz yerde birden uygulanabilir hale getirmiştir.

Fransız Devrimi, Fransa'nın ıslah edilmesinden daha çok insan neslinin canlandırılmasına yönelmişe benzediğinden, o zamana kadar en şiddetli siyasal devrimlerin bile hiçbir zaman ortaya çıkartmayı başaramadıkları bir tutku ateşini yakmıştır. Fransız Devrimi mümin kazanmayı ilham etmiş ve propagandayı yaratmıştır. Nihayet, bunların sayesinde, çağdaşlarını fazlasıyla dehşete düşüren bir dinsel devrim görüntüsüne bürünmüştür: veya daha doğrusu, bizzat kendisi bir cins yeni din haline dönüşmüştür. Bu din aslında eksik bir dindir, çünkü ne tanrısı ne tapınısı ne öte dünyası vardır, ama en azından tıpkı İslamiyet gibi, tüm dünyaya askerlerini, havarilerini ve şehitlerini seller gibi boşaltmıştır.

Ancak bunun dışında, Fransız Devrimi tarafından uygulanan usullerin tamamen öncelsiz olduklarına ve gün ışığına çıkardığı tüm fikirlerin tamamen yeni olduklarına inanmamak gerekir. Ortaçağın ortalarına varıncaya kadar, bütün dönemlerde, özel âdetleri değiştirmek üzere, insan toplumlarının genel yasaları olduğunu ileri süren ve kendi ülkelerinin anayasasının karşısına insanlığın doğal haklarını çıkartmaya çalışan ajitatörler bulunmuştur. Fakat bütün bu girişimler başarısız olmuştur. Avrupa'yı 18. yüzyılda

alevlendiren aynı meşale, 15. yüzyılda kolaylıkla sönebilirdi. Bu cinsten önermelerin devrimlere yol açabilmeleri için, aslında koşullarda, örf ve âdetlerde daha öncede meydana gelmiş olan bazı değişmelerin, insan zihnini bunların nüfuz etmelerine hazırlamış olmaları gerekmektedir.

Öyle zamanlar olmuştur ki, insanlar birbirlerinden çok farklı olduklarından ötürü, herkese birden uygulanabilecek bir yaşa fikri onlar için anlaşılmaz bir nitelikte kalmıştır. Buna karşılık başka zamanlarda, insanlara böylesine bir yasanın bulanık imgesinin uzaktan gösterilmesi, onların bunu hemen tanınması ve ona doğru koşması için yeterli olmuştur.

En olağandışı olgu Fransız Devrimi'nin eyleme geçirdiği yöntemleri uygulamış olması veya ürettiği düşünceleri yaratmış olması değildir; en büyük yenilik, bu kadar çok sayıda halkın, bu cins yöntemlerin etkin bir şekilde uygulanabileceği ve böylesine sloganların kolaylıkla kabul edileceği noktaya ulaşmış olmalarındadır.

FRANSIZ DEVRİMİ'NİN KENDİNE ÖZGÜ ESERİ NE İDİ?

Bundan önce söylediklerimizin tek amacı konuyu aydınlatmak ve daha önce sorduğum şu sorunun çözümünü kolaylaştırmaktı: Devrim'in gerçek amacı ne idi? Kendine özgü karakteri ne idi? Aslında tam olarak ne için yapılmıştı? Ne yapmıştı?

Devrim hiç de, sanıldığı gibi, dinsel inançlar impatorluğunu yok etmek için yapılmamıştı; görüntülere rağmen esas olarak toplumsal ve siyasal bir devrim idi; ve başlıca hasımlarından birinin söylemiş olduğu gibi, bu cinsten kurumlar çemberi içinde, hiç de düzensizliği sürdürmeye, bir bakıma onu sabit hale getirmeye, anarşiyi metotlu kılmaya değil de, kamusal otoritenin güç ve haklarını arama-

ya yönelikti. Birçok kimsenin sandığı gibi, uygarlığımızın o zamana kadar sahip olduğu niteliği değiştirmeyecek, gelişmeyi durdurmuyacak, hatta Batı âleminde insan toplumlarının üzerinde yükseldikleri temel yasalardan hiçbirinin özünü bozmayacaklardı. Eğer Devrim, çehresini anlık olarak değiştiren kazalardan ayrılacak olursa ve eğer sadece kendi olarak ele alınacak olursa, bu Devrim'in yalnızca yüzyıllar boyunca birçok Avrupa toplumu üzerinde ayırım gözetmeden hüküm sürmüş olan ve genel olarak feodal kurumlar adı altında ifade edilen şu siyasal kurumları ilga etmekten başka bir etkisi olmamıştır. Devrim bu kurumları, onun yerine daha tekdüze ve daha basit olup, temelinde kurumların eşitliği yer alan toplumsal ve siyasal bir düzeni getirmek için kaldırmıştır.

Bu tek başına, devasa bir devrim yapmak için yeterliydi, çünkü köhne kurumların Avrupa'nın siyasal ve dinsel yasalarının hemen tamamına hâlâ karışmış ve onlarla iç içe geçmiş olmalarından bağımsız olarak, bu kurumlar çok sayıda fikir, duygu, âdet ve örfü canlı tutmuşlardı. Böylece, organlarının bir bölümüne hâlâ yapışmış durumda olanlardan kurtulabilmesi için, toplumsal bünyeye şiddetli bir kasılma gerekmektedir. Bu durum Devrim'i olduğundan daha da büyük göstermiştir. Devrim her şeyi tahrip ediyorsa benzemiştir, çünkü tahrip ettiği şey her şeye el atmıştı ve bir bakıma her şeyle birleşerek bir bütün meydana getiriyordu...

18. YÜZYILIN ORTALARINA DOĞRU YAZARLAR NASIL ÜLKENİN BAŞLICA SİYASETÇİLERİ HALINE GELDİLER VE BUNUN ETKİLERİ

Fransa uzun zamandan beri Avrupa'nın en okumuş ulusu idi; ancak yazarlar bu ülkede 18. yüzyılın ortalarına doğru gösterdikleri cevvaliyeti daha önce hiç göstermemişler ve

sahip oldukları yere hiçbir zaman ulaşmamışlardı. Bu durum ne bizde ne başka yerde daha önce görülmüştü.

Yazarlar, İngiltere'de olduğunun tersine, işlere gündelik olarak hiç karışmamışlardı; ama bunların uzağında da yaşamamışlardı; bu insanlar herhangi bir otoriteyle donanmamışlardı ve çoktan memurlarla dolu hale gelmiş bir toplumda hiçbir kamu görevini yerine getirmiyorlardı. Fakat, Almanya'daki benzerleri gibi politikaya tamamen yabancı ve saf felsefe ile edebiyatın alamına çekilmiş bir durumda da değillerdi. Fransa'daki yazarlar sürekli olarak hükümet alanına giren konularla uğraşıyorlardı; doğrusunu söylemek gerekirse, bu onların asıl işiydi. Onların her gün, toplumların kökeni ve ilkel biçimleri hakkında, yurttaşların ilksel hakları hakkında, otorite sahiplerinin yetkileri hakkında, insanlar arasındaki doğal ve yapay ilişkiler hakkında, örfün yanlışlığı veya meşruluğu hakkında ve bizatihi yasaların ilkeleri hakkında nutuk attıkları duyulmaktaydı. Böylece, adeta bizzat dönemlerinin devlet örgütünün temellerine kadar nüfuz ederek, onun yapısını merakla inceliyor ve bu yapının genel planını eleştiriyorlardı. Açık ki, bu insanların hepsi de, özel ve derin bir inceleme gerektiren bu büyük sorunlarla uğraşmıyordu; çoğu bu sorunlara geçerken değiniyordu; ama hepsi de bu sorunları karşısına almaktaydı. Bu soyut ve edebi siyaset cinsi, bu çağın tüm eserlerine eşit olmayan dozlarda dağılmıştı ve ağır bir incelemeden, bir şarkıya varana kadar bu konulardan nasibini az veya çok almayı yoktu.

Bu yazarların siyasal sistemlerine gelince, aralarında öyle büyük farklılıklar vardı ki, onları uzlaştırıp tek bir yönetim teorisine ulaşmak isteyecek bir kimse asla böylesine bir işin altından kalkamazdı.

Fakat, ana fikirlere ulaşmak için ayrıntılar bir yana bırakıldığında, bu farklı sistemleri ileri süren yazarların, en azından çok genel bir kavram üzerinde anlaştıkları kolay-

lıkla keşfedilmektedir... Koşullarının geriye kalan kısmında ne kadar farklı yollar izlerlerse izlesinler, hepsi de şu hareket noktasından yola çıkmaktadırlar: Hepsi de dönemlerinde hükümran olan karmaşık ve geleneksel örflerin yerine akıl ve doğal yasadan devşirilmiş basit ve ilksel kuralın ikame edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Daha yakından bakıldığında, 18. yüzyılın siyasi felsefi adı verilebilecek şeyin yalnızca bu kavrama ilişkin olduğu görülecektir.

Böylesine bir düşünce hiç de yeni değildir; üç bin yıldan beri insanların zihinlerinden geçiyor, ama bir türlü sabitleşemiyordu. Acaba bu kez nasıl olmuştu da, tüm yazarların zihinlerini zaptedebilmişti? Daha önce sıklıkla olduğu gibi, neden birkaç düşünürün zihninde duraklamayarak halka kadar inmiş ve burada siyasi bir tutkunun tutarlılığına ve sıcaklığına bürünmüştü; öylesine ki toplumların doğasına ilişkin genel ve soyut teoriler aylakların gündelik sohbet konusu haline gelebilmiş ve kadınlarla köylülere varana kadar, hayal güçlerini ateşlemişti? Ne merteye ne şan ne zenginlik ne sorumluluk ne de iktidar sahibi olan yazarlar, fiili durumda nasıl dönemin başlıca ve hatta tek siyasetçileri haline gelmişlerdi, çünkü başkaları hükümet ederlerken, onlar otoriteyi ellerinde tutuyorlardı?

18. yüzyıl filozofları kendi zamanlarının toplumuna hâlâ temel oluşturmakta olan kavramlara genelde bu kadar zıt kavramlar oluşturdularsa, bu bir rastlantı değildir; bu fikirler onlara, herkesin gözü önündeki toplumun bizzat kendi tarafından ilham edilmişlerdir. Kötüye kullanılan veya gülünç olan sayısız ayrıcalığın ağırlığı giderek daha fazla hissedilirken, bunların seyri ile nedenler yavaş yavaş keşfedilmekte ve insanların zihinlerinin aynı anda koşulların doğal eşitliğine yönelmesi ortaya çıkıyor veya daha doğrusu, bu tavrın benimsenmesi hızlanıyordu. Başka za-

manların ürünü olan ve hiç kimsenin kendi aralarında uyumlu hale getirmeye ne de yeni ihtiyaçlara uygunlaştırmaya çalıştığı ve erdemlerini kaybettikten sonra varlıklarını sonsuza kadar sürdüreceğe benzeyen bu kadar çok kuraldışı ve garip kurumu bir arada gören insanlar, eski şeyler ile gelenek karşısında kolaylıkla iğrenme duygusuna kapılıyor ve kendi zamanlarının toplumunu, herkesin kendi aklının ışığında çizdiği, tamamen yeni bir plana göre yeniden inşa etmeye, doğal olarak yöneliyorlardı.

Yazarların içinde buldukları koşullar da, onları hükümet konusundaki genel ve soyut teorilerin tadına varmalarına ve bunlara gözü kapalı bir şekilde güvenmelerine hazırlıyorlardı. Uygulamadan adeta sonsuz bir şekilde uzak yaşadıklarından ötürü, doğalarının cevvaliyetini yataştıracak hiçbir deneye sahip olamıyorlardı, var olan olguların, en fazla arzulananları da dahil, reformlara ne gibi engeller çıkartabilecekleri konusunda hiçbir şey onları uyarıyordu; bu yazarlar en gerekli devrimlere her zaman refakat eden tehlikeler hakkında hiçbir fikre sahip değillerdi. Hatta bunları hissetmiyorlardı bile, çünkü her türden siyaset özgürlüğün kesin yokluğu, uygulama alanının onlar için yalnızca eksik bilinen değil, aynı zamanda görülmez bir alan olarak kalmasına yol açıyordu. Bu alanda hiçbir şey yapamadıkları gibi, başkalarının da neler yaptıklarını göremiyorlardı... Böylece getirdikleri yenilikler konusunda daha cesur, genel fikirlere ve sistemlere daha düşkün, antik bilgelige daha hayran ve siyaset hakkında spekülatif eserler yazanlarda çok sık görülmeyen bir şey olarak, bireysel akıllarına daha güvenli hale geldiler.

Aynı cehalet, halkın kulağını ve kalbini onlara yöneltmekteydi. Eğer Fransızlar eskiden olduğu gibi, hâlâ Etats Généraux'da yönetimde yer alsalardı, hatta eğer eyalet meclislerinde ülke yönetimine katılsalardı, o sıralar yaptıkları gibi yazarların düşünceleriyle tutuşmayacakları ileri

sürülebilir. Eğer böyle olsaydı, onları saf teoriye karşı koruyacak belli bir uygulama deneyine sahip olacaktı.

Eğer İngilizler gibi, eski kurumlarını tahrip etmeksizin, uygulama ile bu kurumların ruhunu tedricen değiştirebilselerdi, belki de her şeyin yenisini bu kadar candan arzulamayacaktı. Fakat, herkes her gün, kendini ya huzuru ya gururu ya serveti ya da bizzat kişisi açısından eski bir yasa, bir siyasal örf, eski iktidarların bazı kalıntıları tarafından rahatsız ediliyor olarak hissetmekte ve bu özel belaya karşı bizzat çare bulma konusunda önünde herhangi bir olanak görmemekteydi. Ülkenin yönetim yapısı açısından ya her şeye katlanmak ya da her şeyi tahrip etmek gerektiği düşünülüyordu.

Fakat diğer hepsinin çöktüğü bir sırada, gene de bir özgürlüğü muhafaza etmekteydik: Toplumların kökeni, hükümetlerin esas doğası ve insan neslinin ilksel hakları konusunda, adeta hiçbir kısıntı olmaksızın felsefe yapabiliydik.

Yasamanın gündelik uygulamalarının rahatsız ettiği herkes, kısa bir süre sonra bu edebi siyasetin tutkuları arasına katıldı. Bu işin tadı, doğası veya konumu gereği soyut spekülasyonların uzağında olanlara kadar nüfuz etti. Vergilerin eşitsiz dağılımından şikâyetçi hiçbir mükellef kalmadı ki, insanların eşit olması gerektiği düşüncesiyle kalbi ısınmasın; komşusu soylu toprak sahibinin tavşanlarının istilasına uğrayan çok az sayıda küçük toprak sahibi, ayrıcalıkların hepsinin akıldışı olduğunu duyunca sevinmesin. Bütün kamusal ihtiraslar böylece felsefe örtüsüne büründüler; siyasal hayat şiddetli bir şekilde edebiyat alanına sığındı ve kanaat oluşturmanın yönetimini ele geçiren yazarlar, kendilerini bir an için, bugün özgür ülkelerdeki parti liderlerinin konumunda buldular.

Artık hiç kimse onların bu rolünü tartışacak durumda değildi.

Gücünü koruyan bir aristokrasi yalnız işleri yürütmekte kalmaz, kanaatleri de yönetir, yazarların tonunu belirler ve fikirlere otorite verir. Fransız soyluluğu 18. yüzyılda egemenlik alanının bu kısmını tamamen kaybetmişti; kredisi iktidarının talihini izlemişti; zihinlerin yönetimi alanında sahip olduğu yer boştu ve yazarlar burayı tek başlarına doldurmak üzere istedikleri gibi yayılabiliyorlardı.

Üstelik, yazarların yerini aldıkları bu aristokrasi onların girişimini teşvik etmekteydi; bu aristokrasi, genel teorilerin bir kez kabul edildikten sonra, kaçınılmaz olarak siyasal tutkular ve eylemler haline dönüştüklerini tamamen unutmuş olduğundan, bu sınıfa ait özel haklara, hatta bizatihi varoluşuna karşı olan öğretiler ona aklın dâhiyane oyunları olarak gözükmekteydiler; hatta kendisi de istekle bu oyuna, zaman geçirmek için katılmakta ve yerleşik örflerin saçmalığı konusunda ciddi ciddi tartışırken, dokunulmazlıklarının ve ayrıcalıkların tadını çıkartmaktaydı.

Eski rejimin yüksek sınıflarının böylece kendi felâketlerine, körlemesine bizzat yardım etmiş olmalarının garabeti karşısında çoğu zaman şaşkınlığa düşülmektedir; ama bu sınıflar ışıklarını nereden sağlayabilirlerdi ki. Özgür kurumlar ülkenin başlıca yurttaşları için de gereklidir, böylece haklarını güvenceye alabilmek konusunda karşılaştıkları tehlikeleri öğrenebilirler... Öte yandan, zavallı 16. Louis, demokrasinin taşmasıyla birlikte yok olmadan kısa bir süre önce, aristokrasiyi krallık iktidarının başlıca hasmı olarak görmekteydi... Burjuvazi ve halk ise, bunun tersine, tıpkı atalarına da öyle görüldüğü gibi, ona tahtın en emin desteği gibi gelmekteydi.

Tarihte çok yeni bir durum olarak, büyük bir halkın tüm siyasal eğitimi, tamamen yazarlar tarafından gerçekleştirilmiş ve belki de bu durumu Fransız Devrimi'nin kendine özgü dehasını sağlamıştır.

Yazarlar halka fikirler sağlamakla kalmamışlar, ona ta-

vır ve karakter de vermişlerdir. Böylece, başka hiçbir yönetici olmaksızın, yazarların uzun eğitiminden geçen ve hükümet uygulamalarının tamamen cahili olan bütün bir ulus, yazarların yazdıklarını okuyarak, onların içgüdü, zihin hali ve beğenilerini benimsemiştir; öylesine ki, halk sonunda harekete geçmeye karar verdiğinde, siyasetin içine edebiyatın tüm alışkanlıklarını taşımıştır...

FRANSIZLAR ÖZGÜRLÜKLERDEN ÖNCE NASIL ISLAHAT İSTEDİLER?

İşaret edilmeyi hak eden bir nokta, Devrim'i hazırlayan tüm iker ve duyguların içinde halk özgürlüğü fikrinin ve arzusunun en son ortaya çıktıktan başka, ilk kaybolanı olmasıdır...

18. yüzyılın ortasına doğru belli sayıda yazarın, özellikle kamu yönetimi alanında inceleme yaptıkları görülmüştür, bunlara birçok ilkelerinin ortak olması nedeniyle *économistes* ve *physiocrates* adı verilmiştir. Ekonomistler tarihte filozoflardan daha az parlak bir yere sahiptirler, belki de Devrim'in oluşumuna daha az katkıda bulunmuşlardır; ama ben devrimin gerçek yanının özellikle onların yazılarından itibaren incelenebileceğine inanıyorum. Filozoflar hükümet konusunda çok genel ve çok soyut fikirlerin dışına hiçbir zaman çıkamamışlardır; ekonomistler ise, teorilerden kopmaksızın, gene de olgulara daha yakın noktalara inebilmişlerdir. Bunlardan bazıları hayal edilebileni söylerken, diğer bazıları arada sırada, yapılması gerekeni işaret etmişlerdir. Devrim'in geriye dönüşü olmaksızın yok edeceği her şey, onların özel saldırı konularını oluşturmuştur...

Üstelik, onların kitaplarında, daha o sıralar bile devrimci ve demokratik bir tavır fark edilmektedir; yalnızca ayrıcalıklardan nefret etmekle kalmamakta, aynı zamanda

eşitliğe, esiri olacak kadar hayranlık duymaktadırlar.

Geçmiş, ekonomistler için sınırsız bir kuaçümseme konusudur. Letronne, "Ulus yüzyıllardan beri yanlış ilkelere yönetilmektedir; bu alanda her şey tesadüfen yapılmışa benzemektedir" demiştir. Bu fikirden hareketle işe koyulmaktadırlar; tarihimizde çok eski ve iyi temellenmiş hiçbir kurum yoktur ki, onları rahatsız ettiği veya planlarının simetrisine aykırı düştüğünde hemen kaldırılmasını istemesinler. Bu ekonomistlerden biri bütün eski idari bölümlerinin kaldırılmasını ve eyaletlerin adlarının değiştirilmesini, Kurucu Meclis'in bu işi gerçekleştirmesinden kırk yıl önce önermektedir.

Devrim'in sonradan gerçekleştireceği tüm toplumsal ve yönetsel reformları daha şimdiden düşünce halinde üretmişlerdir ve bu üretim zihinlerinde, özgür kurumlar düşüncesinin belirmesinden önce meydana gelmiştir. Aslında, malların serbest değişiminden, endüstri ve ticarete *laisser faire, laisser passer*'den fazlasıyla yanadırlar; fakat asıl anlamıyla siyasal özgürlüklere gelince, bunları hiç de düşünmemekte ve hatta bu konu rastlantıyla akıllarına gelince, onu hemen zihinlerinden kovmaktadırlar. Bunların çoğu tartışan meclislere, yerel veya ikincil iktidarlara ve genel olarak, çeşitli zamanlarda tüm özgür halklarda merkezi iktidarı dengelemek üzere yer almış olan karşı-ağırlıklara çok karşıdır. Quesnay "Bir yönetimde karşı güçler sistemi felaket getirir" demektedir.

Iktidarın kötüye kullanımına dair icat edebildikleri yegâne güvence, kamusal eğitimidir; çünkü gene Quesnay'nin dediği gibi "Eğer ulus aydınlatılırsa istibdat olanaksızdır..." İşte bu edebi karmaşaların yardımıyla siyasal garantileri sağlayabileceklerini düşünmektedirler.

HALK YATIŐTIRILMAK İSTENİRKEN NASIL AYAKLANDIRILDI?

Halk yüz kırk yıldan beri kamusal işler sahnesinde bir an bile belirmediğinden, onun orada artık görülebileceğine tamamen inanılmaz olmuştu; onu böyle duyarsız görünce, sağır olduğu sanılmaktaydı; öylesine ki, onun kaderiyle ilgilenilmeye başlayınca, onun önünde, ondan, sanki o orada değilmiş gibi söz edilmeye de başlandı. Yalnızca halktan daha yukarıda olan kimselerin bu sözleri duyabilecekleri sanılmaktaydı ve tek tehlikenin onlar tarafından anlaşılma- mak olduğu düşünölmekteydi.

Halkın öfkesinden en fazla çekinmesi gereken insanlar, onun önünde, onun kurbanı olduğu toplumsal haksızlıkları yüksek sesle anlatmaktaydılar; halk için en ağır yükleri meydana getiren kurumların içerdikleri kötölükler ona ifşa edilmekteydi; yüksek sınıftan konuşmacılar hitabet yeteneklerini, onun sefaletlerini ve emeğinin karşılığını alamamasını resmederlerken kullanılıyorlardı; böylece halkı yatıőtirmaya çalışırken, onu öfkeyle dolduruyorlardı. Hiç de yazarlardan söz etmiyorum, tersine hükümetten, başlıca temsilcilerinden, bizzat ayrıcalıklılardan söz ediyorum.

Kral devrimden on üç yıl önce angaryayı kaldırmaya uğraşırken, kararnamenin giriş bölümünde şöyle demekteydi: "Eyaletlerin küçük bir kısmı hariç, krallığın hemen bütün yolları, uyruklarımızın en fakir kesimi tarafından bedava olarak yapılmıştır. Demek ki, bu işin bütün yükü kollarından başka bir şeyleri olmayan ve yollarla çok düşük ilişkileri olanların üstüne düşmüştür; yollarla gerçekten ilgisi olanlar, hemen hepsi de ayrıcalıklı olan ve yol yapımıyla mülklerinin değeri artan mal sahipleridir. Fakiri yol yapımına zorlayarak, zamanını ve emeğini ücretsiz olarak vermek zorunda bırakarak, onun sefalet ve açlık karşı-

sında yegâne kaynağı elinden alınmakta ve zenginlerin yararına çalıştırılmaktadır."

Aynı sıralar, endüstriyel loncalar sisteminin işçilere getirdiği sıkıntılar yok edilmeye girişildiğinde, kral adına şöyle ilan edilmiştir: "Çalışma hakkı tüm mülkiyetlerin en kutsalıdır; onu ihlal eden her yasa doğal hukuku zedelemektedir ve kendiliğinden geçersiz sayılmalıdır; öte yandan, var olan loncalar garip ve müstebit kurumlar olmanın yanı sıra, egoizm, zenginlik tutkusu ve şiddetin ürünüdürler." Böylesine sözler tehlikeliydi. Bunları boşuna sarf etmek ise daha da tehlikeliydi. Birkaç ay sonra loncalar ve angarya yeniden konuluyordu.

HÜKÜMETİN SAYESİNDE HALKIN DEVRİMCI EĞİTİMİNİ TAMAMLADIĞI BAZI UYGULAMALARA DAİR

Çok zaman var ki, bizzat yönetim, artık devrimci adı verilen fikirlerin çoğunu halkın zihnine sokmaya ve sabitleştirmeye uğraşmıştır; bu fikirler bireye karşı, özel haklara düşman ve şiddet yanlısıdır.

En eski ve görünüşte en fazla yerleşmiş kurumlara karşı nasıl bir küçümseme ile yaklaşılabilceğinin ilk örneğini kral vermiştir. XV. Louis hataları kadar getirdiği yeniliklerle, laçkalığı kadar enerjisiyle de krallığı sarsalamış ve Devrim'i çabuklaştırmıştır. Halk, adeta krallık kadar eski olan ve o zamana kadar krallık kadar sarsılmaz olduğunu düşündüğü parlamentonun düşüşünü ve kayboluşunu görünce, her şeyin mümkün olduğu şu şiddet ve rastlantı dönemlerine yaklaşıldığını, bu dönemlerde ne kadar eski olursa olsun, saygıya layık hiçbir şey olmadığını ve ne kadar yeni olursa olsun, her şeyin denenebileceğini hayal meyal anlamıştır.

XVI. Louis tüm saltanatı boyunca, yapılacak reform-

lardan başka bir şeyden söz etmemiştir. Devrim'in gelip de yok etmesinden önce, yakında çökeceğini tahmin etmediği çok az kurum -asında hepsinin- vardır. Bu kurumlardan en kötülerinin çoğunu kaldırıp kısa bir süre sonra yerlerine yenilerini koymuştur; başkaları aşağı indirdi diye, bunların köklerini koparttığı söylenebilir.

Bizzat yaptığı reformlardan bazıları, eski ve saygı duyulan âdetleri, yeteri kadar hazırlık olmadan ve aniden değiştirmişler ve bazen de kazanılmış hakları ihlal etmişlerdir. Böylece bu reformlar, Devrim'e engel oluşturanları yok ederek olduğu kadar, halka bu işin nasıl yapılacağını da göstererek, Devrim'i hazırlamışlardır.

Çok önceleri, XVI. Louis kararnameleleri aracılığıyla, krallığın tüm topraklarının başlangıç itibariyle devlet tarafından koşullu olarak temlik edildikleri ve devletin de yegâne gerçek malik olduğu torisini yaymıştı. Böylece, diğer herkes tartışmalı ve eksik bir mülkiyete sahip olmaktadır. Bu öğretiyi kaynağını feodal hukuktan almaktaydı; ama Fransa'da vaaz edilmeye başlandığında feodalite ölmekteydi ve mahkemeler ona asla kulak asmamışlardı. Bu, çağdaş sosyalizmin ana fikridir. Bu fikrin öncelikle krallık istibdadının içinde kök saldıığını görmek ilginç olmaktadır.

Bu hükümdarını izleyen saltanatlar boyunca, hükümet halka her gün daha pratik ve onun daha kolaylıkla kavrayabileceği bir şekilde, özel mülkiyete karşı düşmanlık duymasını öğretti. 18. yüzyılın ikinci yarısında imar çalışmaları, özellikle de yol yapımları başlayınca, hükümet ihtiyaç duyduğu tüm toprakları ele geçirmekte ve önüne çıkan tüm evleri yıkmakta hiçbir zorlukla karşılaşmadı.

Aşağı Normandiya Meclisi yönetimi kraliyet eminin-den kendi eline aldığında, yirmi yıldan beri yol yapmak üzere istimlak edilen topraklardan hiçbirinin bedelinin henüz ödenmediğini fark etti. Devletin henüz ödemediği borçlarının tutarı, Fransa'nın bu küçük köşesinde 250.000

livre'e yükselmekteydi. Bu haksızlığa uğrayan büyük maliklerin sayısı kısıtlıydı; ama alacaklı küçük toprak sahipleri çok kalabalıktı, çünkü toprak çoktan bölünmüştü. Bu küçük maliklerin her biri bizzat deneyinden geçerek, kamu çıkarı uğruna rahatlıkla çığnenebilen bireysel hakların çok az önemi olduğunu öğrendi ve bunu sırası geldiğinde, kendi çıkarına olmak üzere başkalarına uyguladı...

DEVİRİM ÖNCESİNİN İÇİNDEN KENDİLİĞİNDEN NASIL ORTAYA ÇIKTI?

Bitirirken, daha önce ayrı incelediğim çizgilerin bazılarını bir araya toplamak ve portresini çizdiğim şu Eski Rejim'den Devrim'in kendiliğinden nasıl ortaya çıktığını görmek istiyorum.

Eğer bizzat ülkede feodal sistemin kendinde var olan, başkalarına zarar veren ve kızdıran özelliklerini değiştirmeden, kendini koruyabilecek veya yararlı olabilecek her şeyi kaybettiği hesaba katılacak olursa, Avrupa'nın bu eski kurumunu şiddetle ortadan kaldıracak olan Devrim'in neden başka yerde değil de, Fransa'da patladığı kolay anlaşılacaktır.

Soyluluğun eski siyasal haklarını kaybetmesinden ve feodal Avrupa'nın diğer hiçbir ülkesinde görülmedik bir ölçüde insanları yönetmek ve yöneltmekten uzaklaşmasından sonra, mali ayrıcalıklarını ve üyelerinin bireysel olarak yararlandıkları avantajları yalnızca korumakla kalmayıp, bir de artırdıklarına dikkat edilecek olursa; soyluluğun bağımlı bir sınıf haline dönüşürken, ayrıcalıklı ve kapalı bir sınıf haline geldiğine, bir aristokrasi, giderek bir kast niteliği kazandığına dikkat edilecek olursa, ayrıcalıklarının Fransızlara bu denli açıklanamaz ve nefret verici olarak gözükmesi ve bu durumun demokratik ateşi yakması şaşırtıcı olmaktan çikacaktır.

Nihayet, eğer bu soyluluğun kendi içine almak istemediği orta sınıflardan ve halktan kopuk olarak, ulusun içinde soyutlanmış olduğu düşünülecek olursa; bu soyluluğun görünüşte ordunun başı, gerçekte askersiz bir subaylar alayı olduğu düşünülecek olursa, onun bin yıl ayakta kaldıktan sonra bir gecede nasıl devrildiği anlaşılacaktır.

Kralın yönetiminin eyalet serbestilerini ortadan kaldırıp, Fransa'nın üçte ikisinde yerel yetkileri kendinde toplayarak, en kuaçüğünden en büyüğüne tüm işleri kendinde nasıl yoğunlaştırdığını gösterdim. Öte yandan, zorunlu bir sonuç olarak, o zamana kadar yalnızca başkent olan Paris'in artık ülkenin efendisi veya daha doğrusu bizzat ülkenin kendisi haline geldiğini gösterdim. Fransa'ya özgü olan bu iki olgu tek başlarına, bir ayaklanmanın, yüzyıllar boyunca çok şiddetli sallantılara başarıyla göğüs gerebilmiş ve düşmesinin arifesinde, onu devirecek olanlara bile sapasağlam olarak gözüken bir monarşiyi tepeden tırnağa nasıl tahrip edebildiğini açıklamak için yeterlidirler.

Fransa, Avrupa'nın siyasal hayatın uzun zamandan beri ve tam anlamıyla sönmüş olduğu ülkelerinden biri olduğundan, bu ülkede bireyler hükümet işlerinden tamamen uzaklaştırılıp, Avrupa'nın olgularından halk hareketleri deneyini okumayı ve halk kavramını hemen hemen en fazla unutmüş insanları haline geldiklerinden, tüm Fransızların korkunç bir devrimin içine, onu görmeden, nasıl düştüklerini, devrim tarafından en fazla tehdit edilenlerin ilk önce yürüyüşe geçtiklerini ve devrime götüren yolu açmak ve genişletmek işini üstlendiklerini gözümüzün önüne getirmek kolaylaşacaktır.

Artık özgür kurumlar ve buna bağlı olarak, siyasal sınıflar, yaşayan siyasal cemaatler, örgütlü ve yönetilen partiler olmadığından, kamuoyu yeniden doğduğundan, bu düzenli güçlerin yokluğundan ötürü, kamuoyunun yönetimi yalnızca filozofların üstüne düştüğünden, Devrim'in

belli olayların doğrultusunda değil de, soyut ve çok genel teorilerin doğrultusunda yönlenmesi beklenebilirdi; artık bu noktadan sonra, kötü yasalara değil de, yasaların tümüne karşı saldırılacağını kestirmek ve Fransa'nın eski yönetim yapısının yerine, bu yazarların öngördükleri tamamen yeni bir yönetim sisteminin ikame edileceğini görmek için kâhin olmak gerekmezdi.

Kilise, yok etmenin söz konusu olduğu tüm eski kurumlara bulaşmış olduğundan, bu devrimin siyasal iktidarı devirdiği kadar dini de sarsalaması beklenmeliydi... Eski rejim Fransızların aralarında yardımlaşma arzularını çoktan yok etmişti. Devrim arifesinde, Fransa'nın büyük kısmı için geçerli olmak üzere, düzenli bir şekilde ortaklaşa davranacak ve kendi savunmalarını bizzat üstlenecek on kişiyi aramak boşuna bir gayret olurdu; merkezi iktidar bu işi üstlenmişti, öylesine ki, iktidar kraldan, Devrim Meclisi'ne geçince, bu meclis önünde kendini durduracak, hatta bir an için bile geciktirecek herhangi bir şeyle karşılaşmadı. Monarşinin bu kadar kolay çökmesine neden olan şey, düşüşünden sonra her şeyi mümkün hale getirmişti...

Teorilerin iyilikseverliğiyle, eylemlerin şiddeti arasındaki zıtlık Fransız Devrimi'nin en garip özelliklerinden biri olmuştur. Eğer bu devrimin en medeni sınıflar tarafından hazırlanıp en cahil ve en kaba sınıflar tarafından uygulandığına dikkat edilecek olursa, bu konuda şaşılacak bir şey kalmayacaktır.

Dünyanın En Güzel Kızının Devrim Dansı ve Marseillaise



Jean Duché

XVI. Louis bize, 1789'un yılbaşı armağanı olarak Devrim'i verdi. Tabii ki ne yaptığını ne o biliyordu, ne de biz. Hiç kimsenin olayların yoluna gireceğinden kuşkusu yoktu: Düşünün Kral Etats Généraux'yu toplantıya çağırmişti. Arras'da küçük bir avukat olan Robespierre, XVI. Louis'nin Tanrı tarafından gönderilmiş bir kimse olduğunu haykırmaktaydı; insanlar birbirlerine sarılıyor, duygulanıyor, J. J. Rousseau modasına uygun olarak "gözyaşı selleri" akıtıyorlardı.

– Juliette, kan sellerini akıtmadan önce dedi. Ne kadar da çok kelle kesildi!

– Cronosse, bir hesap uzmanı edasıyla, Paris'te iki bin sekiz yüz ve taşrada on dört bin diye açıkladı.

– On altı bin sekiz yüz küçük marki ve markizin pudralı kafaları diye içini çekti Juliette. Ne dehşet!

– Cronosse, ne hata diye cevap verdi. Soylu olmayan kellelerin sizden daha az acıma duygusu uyandırması halinde, size ifade etmek isterim ki, bu hükümlülerden on iki bininin mesleği saptanmıştır: Bunlardan yedi bin beş yüz kırk beş tanesi çiftçi, saban sürücüsü, zanaatkâr ve satıcı idi. Fakat siz yalnızca Marie-Antoinette'i görüyorsunuz.

– Ve Lambelle prensesini dedi Juliette.

– Eylül 92'de katledilen bin yüz kişi arasında yer alan hemen tek büyük ad dedi Cronosse. İdam edilenlerin çüğü hapishanelere tıklan zavallı, fakir insanlardı.

– Bana Cevap ver diye bağırdı Juliette, aristokratların hepsi de kuşku duyulan kimseler değil miydi? Bir soyluluk unvanı giyotine gitmek için yeterli değil miydi?

– Nasıl olmasın ki? Çünkü soylulur kayırcılık ve baskıyı simgelemekteydiler. Ancak, bu durum Ekim 93 ile Temmuz 94 arasındaki terör dönemi boyunca sürdü. Yani, atlatılması gereken kötü bir dönem. Ama ben Paris'te Armagnacler ile Burgonyalılar arasındaki iktidar kavgasını, kara vebayı, Saint-Barthélemy katliamını ve Albi mezhebi mensuplarının boğazlanmalarını gördüm. Ve bizim devrimimiz bunların yanında gül suyu gibi kalmaktadır.

– Öyleyse Devrim'in Fransa tarihinin en büyük olayı olmadığını mı iddia ediyorsunuz? diye sordu Juliette.

– Hiç de değil. Ama küçük bir katliamdı, inanın bana küçük bir katliam.

– Pekiyi, İnsan Hakları Bildirisi dünyada biraz gürültü çıkarmadı mı?

– O kadar çok çıkardı ki, hâlâ duyuluyor.

Bin Yedi Yüz Seksen Dokuz



Georges Lefebvre

1789 dönemi öncelikle mutlak monarşinin düşüşü ve artık anayasal bir yönetimle güvence altına alınan özgürlüğün egemen olmasıdır; bu açıdan Fransız Devrimi'nin ulusal bir devrim olduğunu kimse inkâr etmemelidir, çünkü *Tiers Etat* kadar, ayrıcalıklılar da bir anayasa ve birey haklarına saygı talep etmekteydiler.

Ama, Devrim aynı zamanda yasa önünde eşitliğin de egemen olmasıdır; bu olmasaydı özgürlük fiili olarak güçlülerin ayrıcalıklarına bir yenisinin eklenmesinden ibaret olarak kalırdı. 1789'un Fransızları için özgürlük ve eşitlik ayrılmaz nitelikteydi. Ve sanki bu iki kelime aynı şeyi ifade etmekteydi; eğer tercih etmeleri söz konusu olsaydı, her şeyden önce eşitliği seçerlerdi ve ezici çoğunluğu oluşturan köylüler özgürlüğün egemenliğini alkışlarken, aslında basit bir yurttaş düzeyine indirilmiş olan senyörün yetkisinin ortadan kalktığını, yani eşitliği düşünüyorlardı.

Hukuken özgür ve eşit hale gelen Fransızlar, federasyonlarda ve özellikle de 14 Temmuz 1790 federasyonunda, serbest irade ile ulusu tek ve bölünmez bir şekilde yeniden kurmuşlardı. 1789 Devrimi'nin bu üçüncü niteliği en az özgün yanı değildir ve bir halkın kedi kaderini özgürce belirleme ve başka bir birime ancak iradi olarak katılma hakkı, dünya üzerinde hâlâ süaren bir etki yaratmıştır.

Zaten insan ve yurttaş haklarının Fransızların tekelinde olacağı düşüncesi 1789 insanların aklına hiç gelmemiştir. Hıristiyalık insanlar arasında ayırım yapmamakta, herkesi tanrısal kentte kardeşçe toplanmaya çağırıyordu. Devrimler de buna benzer bir şekilde, özgürlük ve eşitliğin insanlığın ortak malları olduğunu düşünmekteydiler. Bütün halkların onların örneğini izleyeceğini hayal ederek, ulusların özgür hale geldikten sonra ebedi bir evrensel barış içinde bir araya geleceklerini dahi düşünmüşlerdir.

Burjuvaziye yönlendiren veya temsil eden kanun adamlarının anlayışı içinde, Devrim barışçı olmalıydı; kamuoyu tarafından dayatılan bu Devrim kendini yalnızca yeni hukuksal formüller halinde ifade etmeliydi. Ve 1789 Devrimi'nin asıl eseri 4 Ağustos kararları ile İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde içerilmiştir. Fakat onlara hayat veren olayları bir kenara iterek, yalnızca bu yasama belgelerini açığa çıkartmak çocukça olur; ama bu olayların içinden, bir efsane oluşturmak üzere bazılarını seçmek daha da çocukça olur. *Etats Généraux*, *Tiers Etat*'nin aynı zamanda ulusun da davası olan davasını cesaretle savunmuştur; fakat 1848'in barışçı ve katolik demokrati Buchez'nin de ikna olduğu üzere "Meclis, ayaklanma olmadan hiçbir şey yapamazdı." Eski rejim hukuki devrimin önünde çökmüştür; güce başvurulunca, temsilcilerinin kendisinden istemeye cüret bile edemedikleri halde sokağa inerek, hak olarak gördüğü şey uğruna onun da güce başvurusuyla

yok edilmiştir.

Şiddete başvurmanın, ilke olarak yegâne çıkış olup olmadığı konusunda tarihçi hiçbir şey bilemez. Tarihçi yalnızca, 1789 ilkbaharında Fransız halkının henüz bu yola başvurmayı düşünmediğini ve bundan iki yıl önce de, rejimin sonuna yaklaştığına dair hiçbir düşüncesinin olmadığını fark etmektedir. Kralı *Etats Généraux*'yu toplamaya zorlayarak, Devrim'i tahrik eden aristokrasi olmuştur. *Tiers Etat*'ya bir kere söz verilince, onu geçici olarak memnun edecek tavizler krala ve soylulara bağlı hale gelmekteydi. Tartışma ne siyasal ne de toplumsal düzen içerikliydi; çünkü krallığın anayasalı bir monarşi haline dönüştürülmesi konusunda soyluluk ve burjuvazi aynı fikirdeydiler ve XVI. Louis'nin otoritesi bu durumda kayba uğramıyordu. Öte yandan, soyluluğun büyük bölümü vergi eşitliğine alışmaya hazır hale gelmişken, çıkardan çok gururdan ötürü, diğer ayrıcalıklarını korumaya ve ulus içinde bir ulus olarak kalmaya kararlıydı. 1789 yılı, soyluların basit yurttaşlar haline gelmeyi kabul edecekleri bir evrim sürecinin başlangıcı olabilir miydi? Bu mümkün, hatta muhtemeldir; fakat tarihi laboratuvar deneyleri gibi yeniden yapmak mümkün olmadığından, kanılar farklı olmaya devam edeceklerdir. Üstelik, bunun önemi de yoktur, çünkü zorunlu koşullar zamanında ortaya çıkmamış, saray aristokrasiyi savunmak için şiddete başvurmuş ve böylece sorun tüm boyutlarıyla ortaya çıkmıştır: Çıkmaza giren *Tiers Etat* direnme ile boyun eğme arasında seçim yapmak durumunda kalmıştır, böylece ayaklanma fiilen kaçınılmaz hale gelmiş, *Tiers* taviz vermeye karar vermiştir.

Çok sayıda neden Fransız halkını devrim içinde yer almaya sürüklemiştir: Sınıf çıkarı, kişisel çıkarlar, ayaklar altına alınan gurur, halkın çektikleri, felsefi propaganda, insandan insana değişmek üzere, *Tiers Etat*'da çok karmaşık bir ortaklaşa zihniyetin oluşmasına değişik ölçülerde

etki etmişlerdir; fakat bu ortaklaşa zihniyet, ifadesini esas olarak aristokratik fesat'a olan inançta bulmuştur ki, bu da korku, sert kavga, intikam tutkusu gibi, Temmuz olaylarını belirleyen tutkulu hareketlere yol açmıştır.

Halkın güç kullanarak müdahalesi, Devrim'e, burada kısaca işaret edilemeyecek, ama hiç sözünü etmeden de geçilemeyecek bir etki yapmıştır.

Halk baskısı olmasaydı Kurucu Meclis senyörlük rejimini herhalde ayıklardı ama, ona bu kadar sert bir darbe indirebileceği kuşkuludur.

Meclis tarafından karara bağlanan, yükümlülüklerden bedel karşılığı kurtulunması köylüler tarafından kabul edilmemiş ve bunlar 1793'te bu hakların tamamen ilga edilmesini sağlamışlardır. Böylece Fransız köylülüğü bir bağımsız küçük mülk sahipleri demokrasisi haline gelebilmiştir; oysa yükümlülüklerin bedel karşılığında kaldırılması onu zayıflatır, hatta iflasa sürüklerdi. Köylülük kendi kendini özgürleştirmiş ve Meclisler onun gerçekleştirdiğini onaylamaktan başka bir şey yapmamışlardır. Tabakaların ve ayrıcalıkların kaldırılmasıyla gururu yaralandıktan sonra, mallarına da saldırılan soyluluk, Devrim'e karşı nihayetsiz bir kin duymuştur. Böylece, aristokratik fesat, halkın ona vehmettiği tüm özellikleri taşıyan bir gerçek haline dönüşmekte gecikmemiştir: İç savaşa hazırlık ve dışarıya başvurma. Bu durum giderek artan tepkilere, Eylül katliamlarına ve nihayet teröre yol açmıştır.

Öte yandan, kral kendi otoritesiyle birlikte, ayrıcalıkları da korumak üzere güce başvurduğundan, bir çıkmazın içine düşmüştür. Ama onu tahttan indirmek isteyen Meclis, icra organını sistematik olarak zayıflatmaya, onun tüm yetkilerini kendine almaya, fiili olarak diktatörlük uygulamaya mahkûm olmuş, ancak bu iktidarını yeteri kadar etkin hale getirememiştir, çünkü kralın icra organı yerinde durmakta ve onunla zıtlaşmaktadır. Böylece Devrim, tehli-

kenin en uç noktaya çıktığı güne kadar yeterli enerjiye sahip olamamıştır.

Nihayet, halk müdahalesiyle Meclis'i kurtarmışsa da, onun burjuvaziyle tam bir fikir uyumu içinde olduğunu düşünmek yanlıştır. Halkın kendi nedenleri vardı; feodal hakların kaldırılması bunlardan biriydi, ama tek nedeni bu değildi; halk ekonominin eskiden olduğu gibi yönetim tarafından konulan kurallara göre yürütülmesinden yanaydı ki; hükümet, büyük toprak sahipleri ve burjuvazinin 18. yüzyıl süresince yavaş yavaş deldikleri bu sistem, kapitalizmin serpilmesinin önünde bir engel olmaktaydı. Halk ayaklanması tahıl ticareti serbestisini bir kez daha yok etmiş ve köylülerin ortaklaşa haklarını geri almalarını, ekim dışında kalan tüm toprakları ortak olarak kullanabilmelerini, yasaklanan ortak toprakları yeniden tasarruf edebilmelerini sağlamıştı. Daha genel olarak, hakların eşitliğinin ilanı, olanakların eşitsizliğini ortaya çıkartıyordu ve bu da kısmen zenginliklerin eşitsizliğinden kaynaklandığından, mülk sahipleriyle proleterler arasında, aynı anda hem siyasal hem de toplumsal olan bir çatışmanın belirmesi kaçınılmazdı. Bu çatışma Devrim'i demokrasiye götürecekti ve on yıl sonra da burjuvazinin, "kodamanlar"ın egemenliğini yeniden kurmak üzere, askeri diktatörlüğe başvurmasına yol açacaktı.

Burjuvazinin 26 Ağustos 1789'da, Yeni Toplum'un temellerini kesin bir şekilde attığı da tartışılmaz bir olgudur. 1789 Devrimi Fransız Devrimi'nin sadece birinci perdesinden ibarettir, onu izleyenler uzun bir kavga olarak özetlenebilir ve gerçeği söylemek gerekirse, 26 Ağustos 1789'da kabul edilen temel belgenin etrafında 1830'a kadar sürmüşlerdir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi böylece Devrim'in ete kemiğe bürünmesi gibidir.

Bu bildirinin özgünlüğünü kanıtlamak çok güçtür. Amerika'nın etkisi tartışma dışıdır. Fakat bunun anlamı,

bu etki olmasaydı Fransız Bildirisi'nin ortaya çıkamayacağı değildir. Fransa'nın 18. yüzyıldaki tüm felsefi hareketi böylesine bir belge halinde ifade edilmeye yönelmişti: Montesquieu'nün, Voltaire'in, Rousseau'nun düşünceleri bu yönde ortaklaşa çalışmışlardı. Gerçekte Amerika ile Fransa ve onlardan önce de İngiltere, başarısının burjuvazinin yükselişinin belirtisi olduğu bir fikir akımının içindeydiler. Bu fikir akımı, Batı uygarlığının evriminin ifadesi olan ortak bir ülkü oluşturmuştu.

Yüzyıllar boyunca Hıristiyanlık tarafından şekillendirilen, ama aynı zamanda antik düşüncenin mirasçısı olan Batı, birçok değişimin ortasında, çabasını insanın, kişinin özgürleşmesine yöneltmişti. Kilise bireyin özgürlüğünü, yalnızca ona huzur içinde selametini arama ve cennete ulaşma yeteneğini sağlamak için tanımaktaydı. 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki dönemde filozoflar insana, onun dünyevi gelişmesini engelleyen zincirlerden de kurtularak doğanın efendisi olmasını ve insanoğlunun yaratılışın gerçek önderi haline gelmesini önermişlerdi. Fakat bu düşünceler Kiliseninkinden ne kadar farklı gözükseler de, insan kişinin yüce saygınlığı noktasında onunla birleşmişlerdir. İnsanın doğal ve vazgeçilmez hakları olduğundan, Devrim'in bireyi korumak ve kendini saygın hale getirmesine yardım etmekten başka bir hakkı yoktur.

Ve diğer yandan, aynı üstatlardan ilham alan Batı, insan cinsinin birliğini kabul etmeye hiçbir zaman ara vermemiştir. Kilise ırk, dil ve ulus ayrımı yapmaksızın, tüm insanlara selamet vaat etmekteydi. Filozoflar bu evrenselciliğe sadık kalmışlardır. Hıristiyan cemaati fikrini laikleştirmişler, ama onu sürdürmüşlerdir.

Bildiri bu iki çizgiye katılmaktadır; ona göre özerk ve özgür birey toplumsal örgütlenme ile Devlet'in nihai amacıdır ve insanlar arasında ne seçilmiş ırk ne de paryaların varlığını kabul etmektedir. Tüm dünya yüzeyinde, Victor

Hugo ile birlikte "baskıdan derin bir kinle nefret ediyorum" diye haykıran iyi insanlara çağrıda bulunmaktadır.

Bildiri'ye, üzerinde durulmayı hak eden, genel nitelikli itirazlar da yöneltilmiştir. Söylendiğine göre, Bildiri gerçeği soyutlamaktadır. Bazı insanlar onun ilan ettiği haklara layık olabilirler; diğer bazıları ise daha az; hatta zorlukla insan sayılabilenler de vardır. Yamyamlar için insan hakları nedir? Bular da bizim gibi, insandırlar. Ama bizim gibi insanlar değildirler. Öte yandan, Bildiri koşulları da hesaba katmaktadır. Eğer bir savaş veya ekonomik bir bunalım ulusun varlığını tehlikeye sokarsa, yurttaş hakları barışa ve refaha kadar aynı yoğunluklarını koruyabilecek midir? Ve eğer yurttaşlar kendilerini kendiliklerinden sınırlamazlarsa, yönetime onlara kısıt getirme hakkı tanımayacak mıdır?

Bu itiraz, Bildiri'nin yasa ile karıştırılması halinde geçerlidir; oysa Bildiri pozitif yasalara değil de, ahlaki kurallara dahil edilmelidir... Özellikle günümüzde etkili olan bir başka eleştiri de, Bildiri'nin bir sınıfı diğerlerinin aleyhine ayrıcalıklı kıldığıdır; yani Bildiri'yi kaleme alan ve böylece toplumu çözülme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan burjuvaziyi. Gerçekten de, Bildiri mülkiyeti insan hakları arasında saymıştır ve onu kaleme alanlar özel mülkiyeti kendi dönemlerinde ve şimdi olduğu haliyle, doğal olarak kabul etmişlerdir; ama buna karşılık, aynı yönde olmasına rağmen, ekonomik özgürlükten söz etmemişlerdir. Bunun anlamı, toprak ile sermayeyi elinde tutan kişinin, kolu ile aklından başka şeyleri olmayanların fiili efendisi olduğudur, çünkü onlara hayatlarını kazanma olanağını vermek, üretim araçları sahiplerine bağlıdır. Ve bu durumun mülkiyetin ırsiliğiyle ağırlaştığı söylenmektedir; vaset bazı çocukların yeteneklerini kanıtlamaksızın, olanaklardan bağımsız haklara kavuşmalarına yol açmaktadır. Böylece Bildiri'nin kapitalizmin denetimsiz gelişimine izin

verdiği ve böylece proleterleri kendine karşı isyana yönelttiği eleştirisi yapılmaktadır. Kısacası, ancak Devlet'in yüklenebileceği bir hakemliğe yer vermediği için, giderek daha şiddetli olacak yeni bir sınıf savaşına yol açacak olmasından ötürü eleştirilmektedir.

Bunun tersi olarak, Bildiri'ye şöyle bir yüklemde bulunamayacağını söyleyenler de, Bildiri'yi kaleme alanların kavramlarını yorumlayarak, bu belgenin tartışılmaz bir şekilde "*laissez-faire*"e bağlı olduğunu ve sınırsız rekabetin evrensel bir ilaç olduğuna inandığını, aynı zamanda mülkiyetin kullanımı ve kötüye kullanımını mutlak bir hak olarak algıladığı konularını belirtmekten geri durmamışlardır. Fakat burada da bizzat Kurucu Meclis üyelerinin kendilerine bakmak gerekmektedir. Onların gördükleri, kapitalizmin henüz başladığı ve üretimin gelişmesinin açlık ve sefalete karşı yegâne çareye benzediği ve bunun asıl amaç olduğu bir toplumdur. Fakirlere bakanlar bile, bir gün bunların da, kendilerine yeterli olmalarını sağlayacak bir toprak parçasına veya bir atölyeye sahip olmalarının olanaksız olmadığını düşünmekteydiler. Ve *sans-culotte*'lara ait olan bu ülkü 19. yüzyılın iyice sonlarına kadar canlı kalmıştır. Deney bu umutları doğrulamamıştır, zaten Rousseau 1789'dan çok önceleri, demokrasinin zenginliklerin aşırı eşitsizliğiyle uyum sağlayamayacağını gözlemiş bulunmaktaydı. Demek ki, 1789'dan bu yana, ekonomide ve toplum yapısında meydana gelen değişmelerin, bazılarının elindeki olanakların aşırılığının, diğerlerinin haklarını bir "öyle gibi"ye döndürmesini engellemek üzere yasanın müdahale etmesini meşru kılıp kılmadığını inceleme hakkı topluma ait bulunmaktadır. Hangi yöntemle?

Başka bir eleştiriye göre, Bildiriye göre yasa yurttaşların iradesinden ibarettir; eğer çoğunluk azınlığı ezerse veya savaş durumunda hayatın verilmesine kadar varan fedakârlıkları, kamu selameti için yapmaktan kaçınırsa, ulus

ne olacaktır? Toplumun, onu oluşturan yurttaşlarla karıştırılmaması gerektiği sonucuna varılmaktadır; yurttaşları zaman içinde aşan toplum, onlara hiyerarşik olarak da üsttür, çünkü o olmazsa bireyler var olamaz. Toplum Devlet'in içinde ete bürünmektedir, bunu sonucu olarak Devlet fani yurttaşların iradesine bağımlı olamaz ve onları zorlama yetkisine sahiptir. Bu düşüncelerle Eski Rejim'in kişisel istibdadına geri dönüldüğü açıktır, çünkü ne denilmek istenirse istensin, Devlet de ancak bireylerin kişisinde var olabilmektedir. Ve bu sistemin Bildiri ile kökten bir zıtlık içinde olduğunu belirlemek çok kolaydır, çünkü bireyi devletin elinde bir araca dönüştürmekte ve onu her tür özgürlük ile özerklikten mahrum etmektedir. Fakat bu farkına varışlar, çoğu zaman sanıldığıının aksine, güçlükleri yok edememektedirler. Bildiri'nin mutlakiyetçilik ve diktatörlükten farklı bir doğada olmakla birlikte, bir riziko taşıdığı tamamen doğrudur ve yurttaşlar, eğer iktidarlarını birbirlerine karşı kötüye kullanırlarsa ve özellikle de, bencillik ederek toplumun selametini sağlamaktan kaçınırlarsa, toplumla birlikte varlıkları değilse bile, özgürlükleri yok olacaktır.

Böylece burada Bildiri'nin derin anlamına ulaşılmaktadır. Bildiri bir niyet yönelmesi'dir; buna bağlı olarak yurttaşların saf bir niyete, yani eleştirel zihniyete, kelimenin asıl anlamıyla vatanseverliğe, başkalarının hakkına saygıya, ulusal cemaate karşı makul bir sadakate; Montesquieu, Rousseau ve Robespierre'in dedikleri gibi erdem'e sahip oldukları varsayılmaktadır. Robespierre 1792'de "Cumhuriyetin ruhu erdemdir, vatan aşkıdır, tüm çıkarları genel çıkarın içinde eriten yüce sadakattir" diye yazmaktaydı. Demek ki, Bildiri insan haklarını ilan ederken, aynı zamanda özgürce kabul edilen disipline, gerektiğinde kendini feda etmeye, ahlaki kültüre, ruha çağrıda bulunmuştur. Özgürlük hiç de bir kendiliğindenlik ve sorumsuz güç de-

ğildir; özgürlük çalışma ve çaba olarak karşılığı verilmeyen sınırsız bir refah vaadi değildir. Tamamen tersine, özeni, sürekli çabayı, kişinin kendini sağlam bir şekilde denetlemesini, gerektiğinde kendini feda etmesini, kamusal ve özel erdemi peşinen kabul eder. Böylece özgür yaşamak köle olarak yaşamaktan çok daha güçtür ve işte bu nedenden ötürü insanlar özgürlüklerinden çok fazla sıklıkla vazgeçebilmektedirler. Özgürlük bir bakıma cesaretle ve gerektiğinde kahramanca yaşamaya yönelik bir çağrıdır; tıpkı Hıristiyan özgürlüğünün kutsal bir şekilde yaşamaya çağrı olduğu gibi.

Sartre'ın Antropolojisi: Birey ve Toplum



İnsanlar tarihsel süreci algılamaya başladıklarından beri, onu bölümlere ayırarak, niceliksel ve niteliksel farklılıklar bulmaya da başlamışlardır. Çağ adını verdikleri bu dönemlemeleri icat ettikleri günden beri bunların nasıl vaftiz edileceği konusunda bitmez tükenmez tartışmalar da başlamıştır. Çağlara isim babalığı yapmayı iş edinenler, kendi kıtaslarının geçerliğine iman ederek, diğer isim babalarının yaptığı işleri kötölemenin binbir yolunu bulmuşlardır. Bu bağlamda en fazla lanetlemeye uğrayan adlandırma entelektüellere göre yapılanı olmuştur. Demir Çağı veya Antik Çağ gibi adlandırmalardan rahatsızlık duymayanlar, bilim veya sanat adamlarına göre ad verilmesinden büyük huzursuzluk duymuşlardır. Shakespeare Çağı yerine Elizabeth Çağı, Beethoven Çağı yerine Napolyon Çağı betimlemelerinin yeğlenmesinde, güç karşısında eğilmeye yönelen ve

tersi ne kadar iddia edilirse edilsin, entelektüelliğin ön plana çıkmasından pek hoşlanmayan zihinsel bir iklimin izlerini görüyorum. Bu açıdan ben 20 yüzyıla Atom veya Elektronik Çağı değil de, Sartre Çağı demeyi yeğliyorum.

Öncelikle 20. yüzyılın tek başına bir çağ olacak kadar tutarlı bir bütün oluşturduğu iyice kuşkuludur, ama bu itibarlık aslında tüm "çağlar" için geçerlidir. Öyleyse 20 yüzyıla dünya ölçeğinde yoğun bir Batılılaşma dönemi olduğundan ötürü ayrı bir çağmış gibi bakmanın fazla bir sakıncası yoktur. Bu dönem hem Avrupa dışı toplumların Avrupa'nın kendini yeniden ve radikal bir şekilde tanımlamaya uğraştığı bir süreçtir. Bu çağa adını vermeyi teklif ettiğim Sartre ise, Rönesans ve Aydınlanma oluşumlarından süzülerek gelen birey kavramını, özgürlük ile angaje olma tabanının üzerine oturtarak antropolojisinin esaslarını kurmuştur. Sartre'ın angajmanı çağına angaje olma anlamını taşıdığından, 20. yüzyılın tüm sorunlarını üstlenme noktasına gelmekte ve böylece bu yüzyıl onun yüzyılı olmaktadır.

MÖ 2. yüzyılda yaşamış olan Romalı şair ve oyun yazarı Terentius "insana özgü hiçbir şeyi yadırgamam" derken, bir yandan antik ontolojinin temel insan kavrayışını sloganlaştırıyor, diğer yandan da Rönesans ve Aydınlanma hareketleriyle aşılacak olan *anti-humaine* tavrı belirliyordu. İnsanın değişmez bir doğaya sahip olduğu düşüncesi hem bireyi cendereye sokmanın hem de toplumun onu meydana getiren insanlardan daha değerli olduğu düşüncesinin altyapısını meydana getirmiştir. Kilise ise, felsefi düşüncüyü dogmatik hale getirip, tekeline aldıktan sonra, antik düşüncenin *anti-humaine* tavrını büyük bir inatla sürdürmüştür. Kategorik ve değişmez bir insan kavrayışının Kilise babalarının eserlerine yansıyan imgesi "cehennem"dir. Bireyi keşfeden Rönesans'ın ilk yazarlarından Dante Alighieri'nin cehennem tasviri, bu açıdan bir rastlantı değildir.

Duragan Aristoteles ve Batlamyus astronomisinin Galileo-Kopernikus devrimiyle aşılması insanın evren kavrayışına değişme boyutunu getirirken, insanların aklına toplumların da değişebilir nitelikte olup olmadıkları sorusunu getirmiştir. tam bu sırada, Machiavelli'nin değişmez sayılan yönetim yapılarının değişebilirliğini ileri sürmesi, antik birey ve toplum kavrayışlarının örselenmelerine yol açmıştır. Bu örselenmenin felsefe alanındaki yansması olarak yeni bakış açıları ortaya çıkmıştır. Eflatun'un agnostik "Mağara Efsanesi" Descartes'in *cogito ergo sum*'uyla tahtından indirilmiştir. Düşünüyorum öyleyse varım, bilmemekten bilmeye geçiş olduğu kadar, büyük harfle insandan küçük harfle insana geçişin de belirtisi olmuştur. *Cogito*, bireyin dramatik bir şekilde kendinin farkına varışıdır. Kilise skolastiğinin aşılması ve kökündeki günah (*péché originel*) dogmasının reddi, varoluşunun gökler katından dünya katına ve kendi ellerine indiğini fark etmeye başlayan insanı şaşkın ve çaresiz bırakmıştır. Bu çaresizliğe yardım elini uzatan ilk kişi Blaise Pascal olacaktır. Tarihin garip cilvelerinden biri olarak, mümin bir Hıristiyan olan ve kilise dogmasını ihya etmeye uğraşan matematikçi-filozof Pascal, laik insan kavrayışının temellerini oturtmuştur. Pascal'ın aslında müteredit olan yardımı, insanın varoluşunu insan dışında açıklamak mümkün değilse, insanın dünyaya nasıl geldiği sorununun sistemden dışarı çıkartılmasının gerektiği noktasındadır. Pascal'ın ünlü *Pensées*'inde açıkladığı üzere, insan dünyaya atılmıştır ve sonsuzlar arasında (*infiniment grand et infiniment petit*) bir konuma sahiptir. Ama aynı zamanda düşünme yeteneğine de sahiptir (*le roseau pensant*). Bu durumda konumunun ve "kaderi"nin bilincinde olan yegâne varlık olması nedeniyle dramatik ve trajik bir durumla karşı karşıyadır. Ama bu hayatı her halükârda yaşamak gerekmektedir, çünkü geriye dönüşün anlamı olamaz.

Sartre'ın varoluşsal kavrayışı bana göre burada oluşmaktadır. Pascalcı anlamda atılmışlık ile kartezyen *cogito*'nun dramatik birleşimi Sartrien varoluş sorunsalının özünü oluşturmaktadır. Sartre düşüncesinin özü, en kalın çizgileriyle insanın kendi dramının bilincinde olmasına dayalıdır. İnsan varoluşunun bilincindedir (*cogito*) ve bu varoluşu nasıl oluşturacağı da kendi elindedir (atılmışlık). Öyleyse insan özgürlüğe mahkûmdur. Özgürlüğe mahkûmiyet ise, beraberinde insan hayatının bir oluş (*devenir*) olmasını ve buna da bağlı olarak, varoluşun özden önce gelmesini getirmektedir. Bu noktada parantez içinde belirtilmesi gereken bir husus var, bu varoluşçuluk teriminin serüveniyle ilgilidir. Kavramların adlarına yarı-dinsel özellikler yükleyen insanların çoğunlukta olduğu ülkemizde sıfatlar çok büyük önem kazandıklarından ve bunları bilmek "bilgi" yarışmalarında ün ve para kazandırdığından, herkes Sartre'ın varoluşçu olduğunu bilir. Ama varoluşçuluğun ne olduğunu çok az kimse bilir, ne gam bunlar gibi sorular yarışmalarda çıkmaz. *Existentialisme* adıyla bilinen ve Türkçede varoluşçulukla karşılanmaya çalışılan felsefe Sartre'ın tekelinde değildir. Düşünce tarihi boyunca birçok varoluşçuluklar olmuştur. Bunları aynı başlık altında toplanan etken, hepsinin aynı savlar ve yargılarla ortaya çıkmaları değil de, insana ontolojik açıdan yaklaşımlarıdır. Gericilerle ilericileri, idealistlerle materyalistleri, solcularla sağcılarını tek bir çatı altında bir araya getirme garipliği bazı felsefe tarihçilerinin tasnif yöntemlerinin tutarsızlığından kaynaklanmaktadır. Bu konuda bir örnek verebilmek amacıyla, Emmanuel Mounier'nin hangi düşünürleri varoluşçu saydığını görelim: Sokrates, Stoa okulu, Aziz Augustinus, Aziz Bernard, Pascal, Maine de Biran, Kierkegaard, Nietzsche, Marcel, Heidegger, Jaspers, La Berthonnière, Blondel, Bergson, Péguy, Landsberg, Scheler, Barth, Buber, Berdiaeff, Chestov, Soloviev vd. Sartre felsefesi varoluşçu düşün-

cenin içinde bu adı gerçekten hak eden yegâne felsefedir, fakat konusunun zorunlu olarak insan olması nedeniyle diğerleriyle yapay olarak aynı safta gözükmektedir. Sartre'in bu açmazdan kurtulamamasının esas nedeni bir ekol veya bir akım oluşturmaktan özenle kaçınmış olmasıdır. Dostu Simone de Beauvoir'ın Sartre'in düşüncelerine bir katkısı olmamış, ancak arkadaşının düşüncelerini açıklayan yazılarla yetinmiştir. *Les Temps Modernes* dergisi Sartre'in düşüncelerini yayan bir kaynak değil de, siyasal bir arena olmuştur. Bütün bunların ötesinde, Sartre kendi düşüncesine özerklik atfetmekten titizlikle kaçınarak, onu Marksizm'in marjında olduğunu ve misyonunun Marksizm'in bir boşluğunu doldurmak olduğunu söylemiştir. Sartre Montesquieu'nün anasız doğan çocuk olması gibi, çocuksuz ölen babadır.

Sartre'in en özgün yanı antropolojik yaklaşımındadır ve bu konudaki düşüncelerini oluştururken asıl amacı bütüncül bir doktrin olan Marksizm'in boşluğunu doldurmaktır. Marksizm bireyin durumuna ilişkin sorular sormuştur. Marx'ın 1845'te yazıp, Engels'in 1888'de yayınladığı *Feurbach Üzerine Tezler*'inde, Feuerbach incelediği soyut bireyin belli bir toplum biçimine ait olduğunu görmemekle suçlanmaktadır. Marx için de insan bir oluşturmaktır. Ancak gene aynı tezlerde belirtildiği üzere, Marksist inceleme alanı "insan toplumlarıyla, ya da toplumsallaşmış insanlık"la sınırlıdır. İşte Sartre'in Marksizm'e karşı tavrı buradan kaynaklanmaktadır. Soru sorulmuş, ama cevaplandırılmamıştır. Marksizm'in bütünüyle uyum içinde olduğunu defalarca söyleyen Sartre, insanın, bireyin konumuna ilişkin soruya cevap verebilmek için bu öğretinin marjında kalmıştır. "Günümüzde toplumsal ve tarihsel deneyim bilginin dışına düşmektedir. Burjuva kavramları kendisini yenileyememekte ve hızla aşınmaktadır; ayakta kalanlar ise temelden yoksundur. Amerikan sosyolojisinin gerçek ka-

zanımları kuramsal tereddütünü saklayamamaktadır; psikanaliz baş döndürücü bir çıkıştan sonra donmuştur. Ayrıntı tanımları çoktur, ama ortada temel yoktur. Marksizm ise kuramsal temellere sahiptir, tüm insan faaliyetlerini kapsamaktır, ama artık hiçbir şey bilmemektedir; kavramları diktalardır; amacı artık bilgi edinmek değil, kendini *a priori* olarak mutlak bilgi haline sokmaktır. Bu ikili bilgisizliğin karşısında varoluşçuluk doğabilmiş ve insanın gerçekliğini savunduğu için tutunabilmiştir... Biz Kierkegaard'ın savunduğu gibi, gerçek insanın tanımamız olduğunu ileri sürmüyoruz. Sadece onun tanınmadığını söylüyoruz. Eğer gerçek insan geçici olarak Bilgi'nin elinden kaçarsa, bu onu anlamak için sahip olduğumuz kavramların ya sağ idealizme ya da sol idealizme ait olmasındandır... Çağımızın en çarpıcı özelliklerinden biri tarihin, insanın kendini tanımadan yapılmasıdır. Bunun hep böyle olduğu söylenebilir ve bu, geçen yüzyılın ikinci yarısına kadar, yani Marx'a kadar doğru olabilir. Marksizm'in gücü ve zenginliği tarihsel süreci bütünlüğü içinde kavrama uğraşısıdır. Fakat yirmi yıldan beri Marksizmin gölgesi tarihi karartmaktadır, çünkü onunla birlikte yaşamaktan vazgeçmiş ve bürokratik tutuculuk nedeniyle kimliğini, değişmeye tercih etmiştir" (Jean Paul Sartre, *Questions de Méthode*, Paris Gallimard, 1960, s. 41-43. Bu makale ilk kez *Les Temps Modernes*'in Eylül ve Ekim 1957 sayılarında iki bölüm halinde yayımlanmıştır, Sartre daha sonra bu makalesini 1960'ta yayımladığı *Critique de la Raison Dialectique* adlı kitabının 1. bölümü haline getirmiştir. Alıntudaki italikler Sartre'a aittir). Sartre insanı "donuk tarih" uğruna yok sayan Marksizmin gölgesini eleştirmeyi sürdürerek 1957'de gene *Les Temps Modernes*'de yayımladığı "*le Fantôme de Staline*" adlı makalesinde Sovyetler'i revizyonizmle suçlamıştır.

Sartre'ın düşüncesinde insan ayrıcalıklı bir yere sahip-

tir, çünkü yalnızca o tarihsel olabilir (Sartre insan tarihseldir değil de, tarihsel olabilir diyor. İnsanı tarihsellikte açıklamak, tarihsiz toplumların varlığı nedeniyle yanlış olur. Ama bu tarihsiz toplumlar da tarihsizlikten kopuşlarını tarihsel olarak yaşama olanağına sahiptirler. Bu açıklama ise, zorunlu olarak *a posteriori* olmaktadır. Yani bu açıklama tarihsel bir toplumda, toplumsal değişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat bu açıklama tarihsiz toplumlara tıpkı tarihin kendisi gibi, onları değiştirici yönde etki yapmaktadır. Önce dıştan olan bu etki, sonradan dıştanlığın içkinleşmesiyle tarihsel hale gelmektedir), yani kendini maruz kaldığı veya harekete geçirdiği değişmeler içinde, kendi *praxisine* göre sürekli olarak tanımlayabilir. İnsan kendini *praxis'i* içinde sürekli olarak yeniden tanımlarken, her tanım değişiminin içkinleşmesinden doğmakta ve değişme bu içkinleşmiş tanımlardaki ilişkilerin aşılması sonucu ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak, insan bir varoluş olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda soru sorulan aynı zamanda soru soran olmakta veya diğer bir söyleyişle, insan gerçeği "sorguya çekilen varlık" olma durumunu kendi varlığı içinde kavrayan varoluş olmaktadır. Böylece bu "sorguya çekilen varlık" olma durumu *praxis'in* bir ürünü olarak kavranılmaktadır. Bu kavrayışın sonucu, bilgi zorunlu olarak eylemsel olmakta ve her yeni bilgi, içinden çıktığı bütünün yapısını değiştirmektedir.

Sartre'in insan gerçeğine tarihsel olabilirlik ve "sorguya çekilen varlık" açılarından bakması, ünlü "varoluşun özden önce gelmesi" önermesini doğurmaktadır. Sartre 1944'te yazdığı bir makalede ("L'Existentialisme," *Action*, 27 Aralık 1944'ten Francis Jeanson, *Sartre par lui-même*, Paris, Seuil, 1965, s. 165), "Çok kimse özün varoluştan önce geldiğini sanır, bu sanının kaynağı dinsel düşüncede gizlidir. Gerçekte bir ev yapmak isteyen bir kimsenin önce hangi nesnelere yaratmak gerektiğini bilmesi gerekir. Bu

durumda öz varoluştan önce gelir. Tanrı'nın insanları yarattığına inananlar için Tanrı insanı insan tasarımına göre oluşturur; fakat tanrıtanımazlar da bu geleneğe uyararak, nesnenin öze uyuşmadan asla var olamayacağına inanmışlardır. Nitekim tüm 18. yüzyıl tanrıtanımazları insanda, "insan doğası" adını verdikleri ortak bir özün olduğunu düşünmüşlerdir; varoluşçuluk ise, yalnız insanda varoluşun özden önce geldiğini kabul eder. Bu ise açıkça, insanın önce var olduğu, sonra da şu veya bu olduğu demektir" demektir.

Sartre düşüncesinin en ayrıcalıklı unsuru olan insanın ontolojik incelenmesi, bu düşüncenin ister istemez antropolojiye göre konumunu gündeme getirmektedir. Sartre'a göre, tıpkı klasik mekaniğin uzay ve zamanı homojen ve sürekli ortamlar kabul ederek, bunların hakkında hiçbir soru sormaması gibi, insan bilimleri de insanın kendisi hakkında soru sormamaktadırlar. İnsan bilimleri, insani olaylar arasındaki ilişkileri ve bunların gelişmelerini incelemekte, fakat insanın kendini bu bağlamda "belirli bir ortam", "göstergeler tarafından belirlenebilir" olarak kabul etmektedirler. Bu "belirli ortam" toplumun yapıları, kurumların evrimi vb. konuların incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Böylece, herhangi bir insan grubuna ilişkin tüm veriler toplandığında ve bunlar arasında tam tanımlanmış objektif ilişkiler kurulduğunda, antropoloji "insan gerçeği"ni gene de ortaya koyamayacaktır. Gelişmesinin bu aşamasında, antropoloji insanı inkâr ettikçe, bir "insani öz" arama çabasına girmektedir. Böylece insani gerçek doğrudan bilginin elinden kaçmaktadır. İnsan tanımları, kendini sürekli olarak inşa eden tarihsel toplumda yapılmaktadır. Tarihsel her toplumun elemanları yaptıkları iş, ürettikleri ve tükettikleri ile üretim ilişkileri nedeniyle her an yeniden tanımlanmaya muhtaçtır. Toplum bir oluş olunca, insanın belirli bir öze sahip bir eleman olarak toplumu oluş-

turması imkânsızdır. Eğer öyle olsaydı, toplum bireyin özününün aynasında oluşurdu ve toplumsal değişmeden söz etmek mümkünün dışına çıkardı. İnsani öz diye bir şey olsaydı, toplum buna göre donardı. Demek ki, eğer toplum bir oluşsa, insan *a fortiori* bir oluştur. Bu açıdan Sartre, "insanı insanın nesnesi" olarak kabul eden bir antropolojiden yanadır. Yani "varoluş düşüncesinin gerçek rolü, hiçbir zaman var olmayan soyut insan gerçeğini tanımlamak yerine, incelenen süreçlerin varoluşsal boyutunu antropolojiye sürekli hatırlatmaktır. İnsan antropolojinin konusu açısından bir oluş-nesne'dir. Antropoloji ancak insan nesnelere yerine, konu olarak, oluş-nesne-insan'ı aldığı zaman adını hakedecektir. Antropolojinin rolü, bilgisini rasyonel ve anlaşılır bilinmeyen'in üstüne, yani tarihsel bütünleştirme üzerine inşa etmektir. Diğer bir deyişle, tarihsel bütünleştirme ancak antropolojinin kendini tanımasıyla mümkün olabilecektir."

20. yüzyılı tek başına omuzlamaya kalkışmak Prometheen bir hareket miydi, yoksa Don Kişotluk mu? Bana göre ikisi birden, zaten Prometheus ile Don Kişot aynı kuşaktan değiller midir?

Dünyanın En Büyük Sirki: Olimpiyatlar



İnsan hareket etmek zorunda olan bir canlıdır. Geçimliğini doğadan topladığı sürece, bu konuda bir sorunla karşılaşmamıştır. Ne zaman ki üretimi icat etmiş, o zaman insan bedeninin ihtiyacı olan doğal hareket, belli bir programa bağlı hale gelmiştir. Öte yandan, üretim sürecinin gelişimi ve işbölümünün artmasıyla, üretilen maddi malların hem kitlesi büyümüş hem de bunları paylaşmak üzere ekonomi ve siyaset icat edilmiştir. Toplumsal hiyerarşide daha yukarıda olduklarından ötürü daha fazla payı hak ettiklerini iddia edenler (ve kanıtlayanlar), üretimden pay almak için elleriyle çalışmak zorunda olmaktan çıkmışlardır. Ama insan harekete mahkûmdur ve başka toplumların da ağız sulandırıcı üretim fazlaları vardır. Bu durumda insanın ilk sportif faaliyeti savaş olacaktır. Hem fazla kilolar atılacak

hem başka toplumlar talan edilecek hem de kendi toplumlarındaki yerleri sağlamlaştırılacaktır. Savaşla birlikte ortaya çıkan ikinci önemli sportif faaliyet de dinsel ayinler ve törenler olmuştur. Üretmeden pay alan rahipler, varlıklarını sürdürebilmek ve toplumun tehlikeli *surcharge*'ını boşaltabilmek için bu toplumsal hareketlilik anlarını kullanmışlardır.

Çağdaş anlamda sportif faaliyetlerin başladığı ileri sürülen Eski Yunan savaş ile ayin gibi iki ilksel sportif faaliyeti birleştirmekten başka bir şey yapmış değildir. Eski Yunan'ın bilinen ilk dönemlerinden beri, site içi ve siteler arası sayısız oyunun düzenlendiği bilinmektedir. Bunların en ünlüsü olan ve Zeus'un onuruna düzenlenen Olimpik oyunlar, tıpkı diğerleri gibi, dinsel bir festivalin bir bölümünü meydana getirmekteydiler.

Eski Yunan'da, başta Olimpiyatlar olmak üzere, hiçbir sportif faaliyet özgür, Yunanlı ve yurttaş (yani erkek) olmayan kimselere açık değildi. Şampiyon olarak inanılmaz maddi servetlere ve şanlara gark edilen, birer yarı tanrı ve kahraman mertebesine yükseltelen sporcuların köle veya Yunanlı olmayan unsurlar arasından çıkabileceğini, Yunan dehası kavramının uzağındaydı. Yunanlılar bu konuda pek de haksız sayılmazlar, çünkü şampiyon olmak için yeterli süre çalışmak üzere yalnızca bu gibi kimselerin vakti ve serveti vardır. Tarla sürerken veya kadırgada kürek çekerken koşu antrenmanı yapılamaz ya.

Roma tüm Akdeniz dünyasını ve bu arada Eski Yunan'ı fethettikten sonra, Yunan festivallerinin çoğunu savaş ganimeti olarak kendi toplumsal yaşamının bir parçası haline getirmiştir. Tabii sadece Yunan değil, tüm *Pax Romana* alanından taşınan festivallere, sportif oyunlar ve gösteriler ile Romalıların kendi öz oyunları birleşince ortaya muazzam bir festival takvimi çıkmıştır. Sadece Roma kentini örnek alırsak, 4. yüzyıldan itibaren nüfusu bir milyo-

nu aşan bu kentte, oyunlar için yılda 180'den fazla tatil günü bulunmaktaydı (Carcopino'nun hesaplarına göre 182). Yalnızca Circus Maximus'un seyirci kapasitesi 250.000'i geçmekteydi. Birçok benzeri olan ve hayvanlar ile insanların mücadelelerine sahne olan bir anfiteatronun kapasitesi ise 50.000 seyirci idi.

Yunan festivallerine *agones* (yarışmalar) adı verilmişken, Roma festivallerine *ludi* (oyunlar) denilmesinin üzerinde bir nebze durmak gerekmektedir. Eski Yunan dünyası küçük bir coğrafyayı paylaşan çok sayıda küçük siteden oluşmaktaydı. Bunların hiçbiri (Atina bile) diğer hepsine birden egemen olacak kadar palazlanma olanaklarına sahip olamıyordu. Bu durumda mini savaşlar ve sportif faaliyetler sitelerarası rekabetin hayata geçirildiği anlar olmaktaydı. Roma ise o zaman bilinen tek dünya olan (Çin dünyasını, Hind dünyasını bir kenara bırakıyorum) Akdeniz mekânının tümünü ele geçirmiş siyasal bir şişkinlikti. Daha açık olmak gerekirse, farklı toplumlar arasındaki rekabetler siyaseten söndürülmüştü ve sportif faaliyetlerin bunların yatıştırılmasında bir rolleri olamazdı. Bu durumda, sportif faaliyetler Roma dünyasında halkın seyretmesine ve onların evcilleştirilmelerine yönelik olmuştur. Bu zihinsel iklim değişikliği açıklama talep etmektedir. Tüm Akdeniz dünyasını fethederek, yerel savaşlara son verip, savaşı kendi tekeline alarak *Pax Romana* (Roma barışı) ilan eden Roma, bu jandarmalığının bedelini, yenik halklara vergi ve haraç olarak ödetmiştir. Diğer halkların üretim fazlalarına vergi olarak el koyan Roma, bu bölgelerin en gelişkin unsurları ile emek güçlerine de kölecilik yoluyla sahip çıkmıştır. Ama her iyi şeyin sonunun olduğu gibi, köle emeğine ve vergi talanına dayalı Roma ihtişamının da sonu gelmiş, Roma *legion*'larının, artık ilerleyemedikleri noktadan itibaren kölecî sistem çökmeye başlamıştır. Yeni kölenin gelmemesi köle fiyatlarını artırıp, ürün fiyatlarını

yükseltince *latifundium* (büyük özel toprak işletmesi) sahipleri kölelerini azat edip, topraklarına çekilip, feodal ekonomiyi oluşturmaya başlayınca, başta Roma olmak üzere, tüm büyük kentlere yönelik bir azatlı köle *exodus'u* yaşanmıştı. İşsiz güçsüz, demagojiye açık ve kıpırtılı bu kalabalıkları zaptetmenin yolu olarak, Roma dehasının buluşu *Panem et Circenses'tir* (ekmek ve gösteri). Bu slogan Juvenalis'in uzun bir tiradınının bir parçasıdır "eskiden iktidarı paylaştıran, *fascio*'ları dağıtan ve *legion*'ları üleştiren halk, artık satılacak oyları kalmadığından, bu umutsuzluğa kapılan halk artık endişeli bir tutkuyla bu dünyadan yalnızca iki şey ummaktadır: ekmek ve sirk (... *duas tantum res anxius optat panem et circenses*). Juvenalis o kadar haklıdır ki, aynı durum ondan kırk yıl sonra Fronton tarafından da aynı berraklıkla ifade edilmiştir: "*populum Romanum duabus praccipuc rebus annona et spectaculis teneri*" (Roma halkı özellikle iki şeyle meşguldür: iâşesi ve kendine sunulan gösteriler). Bu arada belirtmeden geçmeyelim. Ülkemizde ve tüm Akdeniz dünyasında bol miktarda bulunan Roma anfitiyatro kalıntılarını Roma uygarlığının üst düzeyinin belirtisi olarak görmek Türkiye'de yaygın ve nedeni bilinmeyen bir reflekstir.

Halka sirk görevi gören ve yüce duygularla ilişkileri zayıf olan bu seyir mahallerini üst bir kültür odağı olarak görmeyi, Batılaşmayı Doğulu bir inatla savunma olarak yorumlamak gerektiğini düşünüyorum. Bu parantezi kapattıktan sonra Roma'ya geri dönersek, imparatorların halkı doyurma ve boş bırakmama işini bizzat yürüttüklerini görürüz. Her ay Minucius kapısında yapılan iâşe dağıtımları halkın gündelik nafakasını sağlamaktaydı. Forum, tiyatrolar, stadium, anfitiyatrolar ve *naumakhia*'lar (gemi çarpıştırılan havuz) gibi dinsel veya kamusal yapılarda ise halkın boş zamanlarını (zaten tüm zamanları boştu) dolduruyor ve disipline ediyorlardı. Böylece gösteriler aracılığıyla hal-

kı burdan tutuyor ve iaşenin azaldığı kıtlık yıllarında gösterileri artırarak, halkın homurdanmasına olanak bırakmıyorlardı. Bu gösteri alanlarının bir işlevi de, halkın siyasete katıldığı zehabını uyandırmaya hizmet etmektir. Roma hayat tarzının önemli iki sloganı olan *vox populi, vox dei* (halkın sesi tanrının sesidir) ile *acclamatio*, gösteri alanı ile siyasetin ilişkisini vurgulamaktadır. Roma imparatorları aslında ordu tarafından seçilmekteydi. Roma'ya yakın olan veya savaşlarda zafer kazanmış bir ordu kendi komutanının imparator olması gerektiğini düşündüğünde, Roma üzerine yürümekte ve bir darbe ile iktidarı ele geçirmekteydi. Ancak imparatorun resmîyet kazanması sirkte ilk isbat-ı vücut ettiğinde halkın onu alkışlamasına (*acclamatio*) bağlıydı. İyi mama dağıtan bir imparatorun ise alkışlanmama ihtimali yoktu. Bu durumda imparatoru ordu seçiyor, halk alkışlıyor ve halkın sesi tanrının sesi olduğundan yeni imparator devrilene kadar kutsal bir kimlik kazanmış oluyordu. Halkın siyasetle ilgisi alkışlamaktan ibaretti.

Ortaçağda feodal düzenin egemen olduğu zaman boyutunda, antikite ile tam bir zıtlık olarak, sportif faaliyetler ve gösteriler ortadan silinmişlerdir. Bunun son derece açık bir nedeni vardır. Feodal düzen aynı zamanda siyasetin atomizasyonu, yani iktidar odağının herkesin birbirini kişisel olarak tanıdığı küçük bir çap içinde konsolidasyonu. Bunun yanı sıra, feodalitenin kişisel tabiyet bağları temeli üzerinde yükseliyor olması, devlet ile uyruk arasındaki gayrişahsi ilişkileri gündemden düşürmüştür. Bu durumda, devlet-uyruk ikilisinin yerine senyör-vassal (veya efendi-bağımlı) ikilisinin geçtiği feodal dönemde, halkın boş zamanlarının düzenlenmesi ihtiyacı ortadan kalkmış ve buna bağlı olarak da spor gösteriye yönelik olmaktan çıkmıştır. Ortaçağ boyunca spor olarak sayılabilecek iki faaliyet vardır: av ve turnuvalar. Bunların her ikisi de soyluların ayrıcalığıdır ve sınıfsal bir özellik olarak kıskançlıkla

savunulmaktadır (kralın geyiklerinden birini kazayla öldüren Robin Hood'un nasıl yasadışı biri haline geldiğini hatırlayınız). Bu iki spor türü de gösteri amacının dışındadır. Av soyluların spor ve hareket ihtiyaçlarından daha çok taze et ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ekonomik bir faaliyettir. Turnuvalar ise, en büyük erkek çokktan başkasına mirasın intikaline izin vermeyen feodal hukukun ürünü olarak, soylu ailenin diğer erkek çocuklarının hayatlarını kazanmalarına olanak veren (turnuvada yenen, yenilenin servetine el koyma hakkına sahiptir veya sadece ödülle yetinebilir) tam anlamıyla profesyonel bir uğraştır.

Kapitalizmin yeşermesi ve büyük ölçekli devletlerin yeniden belirerek, kendilerini kanıtlamaları süreci içinde Roma'nın sorunu yeniden gündeme gelmiştir, çünkü dvlletin yeniden ortaya çıkması, siyasetin de yeniden boyut kazanması demektir. Bu durumda halkın boş zamanını denetlemek başlıca sorunlardan biri haline gelmektedir. İngiltere'de futbolun bir halk sporu olarak yayılmasına göz yumulmasını bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Kapitalizmin, başlangıcındaki mütereddit halinden sıyrılarak kendini bir dünya sistemi olarak dayatması ve 1648 İngiliz, 1789 Fransız devrimleriyle burjuvazinin başlıca siyaset oluşturu sınıf haline gelmesiyle, *panem et circenses* gene gündemin birinci maddesi haline gelmiştir. Sloganın ekmek cephesi işçi ücretinin geçimlik düzeyde tutulmasıyla çözülmüş (emeğin tunç kanununu hatırlayınız) sirk cephesi de gösterilerin inanılmaz boyutlarda artmasıyla hale yola konulmuştur. Bu tarihlerden sonra her tür gösterinin büyük boyutlarda artması *La Belle époque* ile bir çılgınlık düzeyine yükselmiştir (Pierre de Coubertin'in uluslararası olimpiyat çabaları da tam bu döneme rast gelmektedir). 20. yüzyılın başlarına damgasını vuran *La Belle époque* sporu da tekrar bir sirk unsuru haline getirmiştir, çünkü halkın daha az siyaset düşünmesi istenilmektedir.

Kapitalizmin gelişim aşamaları ile sporun sirk motifi haline dönüşmesi arasında ilginç bağlantılar vardır. Sömürgelerin yeniden paylaşımı nedeniyle çıkan Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren keskinleşen uluslararası rekabet, ulusların spor alanında da keskinleşen bir yarışma içine girmelerine yol açmıştır. 1936 Berlin Olimpiyatları'nda belli bir zirveye ulaşan bu süreç, 1945'ten sonra artarak sürmektedir. İşte sirk unsuru ve siyaset-susturucu olarak kullanılan spor, uluslararası platformda ulusal önyargıları ayakta tutmanın bir aracı olarak iş görmektedir.

Spor gösterilerinin kazandığı bu içerik insanlık ailesine yararlı olmanın iyice uzağındadır. Andığımız nedenlerle *superman*'ler yaratmaya yönelik hale getirilen spor, çoktanrıcılığı hortlatırken, sıradan insanları toplumsal roller almamaları konusunda terbiye etmektedir. Çünkü titanların, yarı-tanrıların dünyası haline getirilen spor onları küçüklüklerine mahkûm ederek, toplumsal değişimin aktörleri olmalarını engellemekte ve kahramanların seyircileri olarak tutmaktadır. Öte yandan *citius-altius-fortius* sloganında ifadesini bulan rekorlar, bunların yarattığı heyecan ve bu rekorların hep kırılarak daha ötelere götürüleceği inancı 19. yüzyılın ürettiği ilerleme ideolojisiyle bağlantılıdır. Türkiye'de çoğu zaman Marksist kaynaklı olduğu sanılan ilerleme ideolojisi aslında kapitalizmin tipik kavramlarından biridir ve onun varoluşunu doğrulamak üzere ortaya atılmıştır. Bugün dünya sporunun rekor kırmayı bir din düzeyine çıkartmış olması ile bu ideolojik tavır arasında net bağlantılar bulunmaktadır. Rekor ve ilerleme tutkusu bir yandan, ancak bazı kimselerin (en yetenekliler) sporcu olmalarına yol açarken, diğer yandan da kaynakların *superman*'lerin yetiştirilmesine tahsisine ve çoğunluğun bizzat spor yapma olanağından mahrum kalarak, yalnızca spor (!) düşünen tutkulu seyirciler olmasına yol açmaktadır. Rekor kırma *mania*'sının bir başka boyutu da amatör-

lûkle ilgilidir. Bugün insanların çoğu süper sporcuların amatör olduklarını ve bunca teri gözyaşları içinde milli marşlarını dünyaya dinletmek üzere akıttıklarını sanmaktadır. Uluslararası Olimpiyat Komitesi'nin resmi elkitabında amatörlük şöyle tanımlanmaktadır: "Sporcu yaptığı spordan herhangi bir maddi kazanç sağlamamalı, hayatını kazandığı asıl bir işi olmalı ve spor müsabakalarına katıldığından ötürü herhangi bir kazanç sağlamamalıdır." Ben Johnson'ın yalnızca reklam gelirlerinin yıllık 20 milyon doların üstünde olduğu ve Naim Süleymanoğlu'nun şimdiden bir mahalleyi dolduracak kadar eve sahip olduğu hatırlanırsa iyi olacaktır. Zaten Uluslararası Olimpiyat Komitesi de, bu ilkenin zaman içinde anlamın yitirmesiyle, amatörlüğün tanımını Ulusal Olimpiyat Komiteleri'nin kendilerine bırakmıştır.

İnsanın hareket mahkûmiyetinden yola çıkmıştık, o halde herkes spor yapmalıdır; kaynaklar sirk *superman*'lerine değil, herkese hareket olanağı sağlanmasına yöneltilmelidir. Bireysel başarılar insanlığın veya bir ulusun tümüne ait değildir; sadece o laboratuvar ürünü canlıların kendilerine aittir. Ve onların elde ettikleri dereceler de başarı değil, toplumsal enerjilerin kaybidir. Ayrıca bu bireysel başarılar, çoğu zaman birçok başarısızlığın örtülmesinin bir aracı da olmaktadırlar. Öte yandan, rekorların dopingle bile ilerlemez hale gelecekleri günler yakındır (nişadır sürülse bile kimse 100 metreyi bir saniyede koşmaz ya), o zaman bunlar çöplüğe atılacak ve yeni sirk gösterileri icat edilecektir, kimsenin kuşkusu olmasın.

Uluslararası rekabeti, milliyetçilikleri, ülkelerin içindeki tutarsızlıkları, siyasetin herkese açık olmamasını sürdürmeye yardımcı olan olimpiyatlar 20. yüzyılın en büyük sirkidir. Diğer sirk olan televizyonla birleştiğinde, Naim Süleymanoğlu veya Kanada'nın onuru haline gelen Ben Johnson, ringe atılan iskemlelerle maçı kazanmasına çalışı-

lan Koreli boksör veyahut da dopingle rekor kıran Bulgar halterci gibi olaylarda ortaya çıkan toplumsal *delirium tremens*'lere de neden olabilmektedir.

Olimpiyatlar insanın özgürleşme sürecindeki engellerden biridir.

Edebi Bir Tür Olarak Tarih



Kapitalizm ekonomik bir oluşum olduğu kadar bir zihin halidir de. Tarihte ilk kez dikine büyümeyi, yani birim başına verimlilik artışını ortaya çıkaran bu tarz, varoluşunun temel nedeni olan bu özelliğini sürdürürebilmek için üretim sürecini ve ürünü parçalara bölmüştür. Kendinden önceki tarzların üretim yapılarının gereği olarak, tek bir parça olarak algılanan nihai ürünler artık bir birimler bütünü, bir üst birim haline gelmişlerdir. Bütünü oluşturan her bir parçanın ayrı bir birim sayılması, bir üretim zorunluğunun ötesinde zihniyetleri de etkilemiş ve kapitalist uygarlık insanın zihinsel faaliyetlerini uzlaşmaz, uyuşmaz ve örtüşmez kompartımanlara ayırmaktan tat almıştır. Kapitalist uygarlığın *par excellence* sözcüsü olan pozitivizm ve Anglosakson teknisizmi her birim dalının, her sanatın kesinlikle belirli sınırlara sahip alanları olduğunu ilan etmiştir.

Son yıllardaki tartışmalar bu tavra tepki olarak tek bir bilimden ve tek bir sanattan söz edilebileceğini gündeme getirmektedirler. Ancak, kapitalist refleksler tarafından bunca şartlanmış olan beyinlerimize bu konuda ikna edici bir program sunabilmek için bu yazınınkinden daha başka bir mekâna ihtiyaç bulunmaktadır. Yapısı gereği dünya ölçeğinde yayılmak zorunda olan kapitalizm, insanlığın yaşadığı tüm alanları bir ekonomi-dünya haline dönüştürürken, eski zihniyet yapılarını parçalayarak, tarih ile edebiyatın birbirlerinden tamamen farklı alanlar olduklarını bir aksiyom düzeyine yükseltmiştir. Tarih bir bilimdir ve alanı da *insanlığın evrimine* (abç.) ilişkin olayları incelemektir. Bu tanım Fransa'nın saygın sözlüklerinden *Le Petit Robert'e* aittir. Gene aynı sözlüğe göre, edebiyat ve sanat ise hayal gücünün alanıdır ve gerçekle ilgileri ancak rastlantısaldır.

Çoğu zaman farkına varılmıyor ama, insanlığın evrimi kavramı tamamen Avrupa merkezci bir tavrın yansıması olup, kapitalist uygarlığın kendi *genesisini* insanlığın kadere gibi görmesinin bir ürünüdür. Kapitalizmi oluşturan ve bunu bir dünya sistemi haline dönüştüren Batı Avrupa, kendi değişme sürecin "*insanlığın evrimi*"nin modeli olarak görmekte, bunun dışında kalan değişme süreçlerini ise sapmalar veya gecikmeler olarak nitelemektedir (o kadar ki, 19. yüzyılın vahşi sömürgeci akımı esnasında, Asya veya Afrika'nın halklarını kendilerine köle eden Batılılar bu eylemlerine *mission civilisatrice*, uygarlaştırma görevi adını vermekten hiç de hicap duymamışlardır). Bu bağlamda, Batı'nın kapitalist uygarlığı açısından tarih, işte bu "*insanlığın evrimi*"nin güzergâhını saptayan bilimdir ve edebiyatla hiçbir ilişkisi olamaz.

İslam Doğusu ise tarihe çok başka bir açıdan bakmaktadır. Kelimenin İbranice olan t-r-h kökü ayın tanımlanması, yani bir olayın süresinin tayin ve saptanması ve öte yandan da, bu olayın meydana gelme anının, zaman devre-

sinin belirlenmesi anlamlarını taşımaktadır. Tarih İslam Doğusunda, Batı kapitalist uygarlığının tersine bir süreç olarak değil de, zamansal bir kesit olarak algılanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Batı'nın tarihi hareketli, Doğu'nunki durağandır veya daha da fantezist olmaktan korkulmazsa, Batı tarihi zamanı değişme ile fonksiyonel ilişkiye sokarken, Doğu tarihinde zaman boyutu ancak kıyasi bir düzlemde ve türdeş bir boyutta yer almaktadır ve değişme boyutu yoktur. Birazcık daha açık olalım: Batı'da tarih hızlanabilen veya yavaşlayabilen bir süreçtir (*l'histoire s'accélere*), Doğu'da ise zamanın akış esnekliği sabittir. Batı'ya egemen olan tarih anlayışı bu tarihin bir yönü olduğunu ve insanlığın eşref bir kolunun (Batılılar) bu yol üzerinde başı çektığını düşünürken, Doğu'nun tarih anlayışı olayların neden-sonuç ilişkilerine değil de, kutsal iradenin yansımalarına dayandığını kabul etmiştir. Bu nedenle Batı tarih anlayışında tarihsel yasalar vardır (İncil'de bile) ve bunlar tarih bilimi tarafından keşfedilmeyi beklemektedirler. Oysa Doğu'da tarih, Tanrısal iradenin insanlara ifşa ettiği dünyevi olayların zamanlarının belirlenmesinden ibarettir.

Edebiyat alanında da benzeri farklılıkları saptamak mümkündür. 17. yüzyılda yaşamış olan La Bruyère için edebiyat bilgilerin tümü, genel kültür anlamını taşıırken; 20. yüzyılın ortalama Batı düşüncelerinin aktarıcısı olan Valéry için "dil'in bazı özelliklerinin geliştirilmesinden ibarettir." İslam Doğusu'nda ise edebiyat, edeb'e (çoğ. adab) yani terbiye, güzel ahlâk ve kibarlığa ilişkin davranışların tümüdür. Böylece iki kültür odağı arasında gene net bir kırılma hattı ortaya çıkmaktadır. İster La Bruyère'in, ister Valéry'nin dönemi söz konusu olsun, edebiyat Batı'da gelişmeyle bağlantılıdır. Oysa Doğu'da söz konusu olan bir kerede ve daima var olanının edinilmesidir.

Bu kısa farkına varışlardan, tarih ve edebiyat konusunda zaman ve mekân içinde kavrayış birliği olmadığı so-

nucunu çıkartabiliriz ve bu durumda kendi tanımlarımızı sunma hakkımızı ileri sürebiliriz. Bana göre edebiyat, dilin estetik kullanıldığı her anda karşımıza çıkan bir olgudur. Öyleyse tarih ile edebiyat arasında aşılmaz duvarlar değil, tersine geniş bir kesişme alanı vardır. Valéry "Tarih kendilerini tekrar etmeyen şeylerin bilimidir" demiştir. Sartre ise, "Biz, balıkların suda yaşadıkları gibi tarihin içinde yaşıyoruz" demiştir. Bu iki önerme bir arada okunduğunda, tarih ile edebiyatın ne kadar iç içe oldukları anlaşılacaktır. Eğer tarih kendilerini tekrar etmeyen şeylerle uğraşıyorsa, edebiyat da aynı tekrarsızlığın peşindedir. Öte yandan edebiyat, kapitalist uygarlığın tüm kompartmanlara ayırma çabalarına rağmen, en azından bazı tarihçi okulları için, tarihin bir parçasıdır. Fransızların *Annales* okulu tarafından geliştirilen zihniyet tarihçiliği, bugün hiçbir insan faaliyetini ve özellikle de edebiyatı tarihin dışında bırakmamaktadır. Edebi metinler, en azından yazılı belgeler kadar, hatta onlardan da fazla, tarihsel malzemelerdir. 19. yüzyıl Fransa'sını tanımak için tek bir seçeneğiniz olsaydı devlet belgelerini mi, Balzac'ın romanlarını mı seçerdiniz? Öte yandan, kapitalist uygarlığın teknisist ve seçkinci refleksleriyle dayatmaya çalıştığı tersine, belgeler de sarsılmaz doğruların taşıyıcıları değildir, çünkü onlar da, edebiyatın kusuru olduğu söylenen bireysel ve sınıfsal ihtirasların çarpıtmalarına maruz kalmışlardır. Hatta denilebilir ki, edebi metinler yaşanan anın tanıklığı konusunda resmi belgelerden daha az günahkârdırlar. Sartre'ı izleyerek sürekli olarak tarihin içinde yaşadığımızı kabul ettiğimiz takdirde, tarihin tanığının kim olduğu sorusu da ön plana çıkmaktadır. Resmi kişileri, belgeleri kaleme aldıkları için geçerli tanıklar sayarken, edebiyatçıları yalnızca kişisel görüş aktardıklarından ötürü tarihin tanıkları olarak kabul etmemenin yegâne anlamı, hâkim ideolojinin kendi tarih anlayışını oluşturmada olan tarihe dayatmak istediğidir.

Hal böyle olunca, resmiyetten sapmak sürgünle cezalandırılmaktadır. Veya daha açık olmak gerekirse, herkesin tarihin aktörü ve tanığı olabilmesi egemenler arasında dehşet yaratmakta ve ona gayrişahsi bir nitelik, giderek insanüstü bir kimlik vermeye çalışılmaktadır. "Tarih bunu yazacaktır" ifadesi bu tavrın en belirgin örneğidir. Oysa, edebiyat tarihe kendi bakışını getirirken, onu hem oluşturmakta, hem yorumlamakta ve bir anlamda da yazmaktadır. Bu ise, tarihin Tanrılar katından insanlar düzeyine indirilmesi olup Prometheusvari bir tavidir ve affedilmesi mümkün değildir. O halde bu iki alanı nicelik ve nitelik olarak kendi hapishanelerine kapatmak en iyi çözüm olacaktır.

Kapitalist uygarlığın tarihle edebiyatın kesişmesine izin verdiği hatta bu kesişmeyi onayladığı yegâne alan tarihsel romandır (ve bunun uzantısı olarak tarihsel film). Çünkü tarihsel romanlar çoğunlukları itibariyle ne edebi ne de tarihseldirler. Edebi değildirler, çünkü estetik bir endişeleri yoktur; tarihsel değildirler, çünkü değişmeye tanıklık etmek gibi bir niyetleri yoktur. Bunun tamamen aksine, geçmişi bir fon olarak kullanıp, yaşanmış çok serbest çarpıtarak ve genelde değişmenin motor gücü olarak kişileri veya duyguları alıp, halkı maruz kalan bir figüran düzeyine indirerek, kapitalist uygarlığın pozitivist ahlâkının ürünü olan "insanlığın evrimi"ne süslü bir kılıf geçirmektedirler.

Oysa, tarihle edebiyatın kesişme terimi bizzat kendilerindedir. Edebiyatın, çağının tanığı olarak en mükemmelinden tarihsel malzeme olmasının yanı sıra, tarih yazını da estetik kaygılar taşıdığı ölçüde edebi bir türdür. Bu önermenin pozitivismle kireçlenmiş beyinlere açıklanması gerekmektedir. Tarihin bir bilim olduğunda hiçbir kuşku yoktur, ama bilimin ne olduğu sorulunca rivayet ihtilaflı hale gelmektedir. Pozitivist (kapitalist de diyebilirsiniz) anlayış, bilimin doğruları keşfetme faaliyeti olduğunu söy-

lemektedir. Bu açıdan kapitalist uygarlığın bilimi, yasaların aranıp bulunması olmaktadır. Kapitalizmin kendini kanıtlamaya başladığı 18. yüzyılda yeşeren Aydınlanma felsefesinin doğrultusunda, doğanın ve tarihin yasaları olduğuna iman edilmiştir. İnsan ise (tabii ki Batılı insan), akıyla bunları bulacaktır. Bu durumda bilim, verili olanı keşfetmekten ibarettir; bir *puzzle-solving*'tir. Pozitivizmin bilimi böyle kurgulamasının anlamı da açıktır: kapitalizm "insanlığın evrimi"nin ulaşmak zorunda olduğu bir aşamadır, bu bir yasadır. Demek ki kapitalizmi meşrulaştırmak, onu seçeneksiz göstermek için hem oluşumunun yasal bir süreç olduğunu hem de varlığının ve devamını "bilimsel bir yasa"ya bağlı olduğunu ortaya koyarak, olaylara alternatiflerin kaprisleri açısından bakanları "bilimdışı" olarak mahkûm etmek gerekmektedir. Oysa bilim insanın kendini ve içinde yer aldığı evreni anlayabilmek ve kavrayabilmek için yürüttüğü bir kurgulamadır. Bu nedenle de "doğru"ların değil, "daha doğru"ların peşindedir. Bu açıdan tarih de, geçmişin anlaşılabilmesi için, onun kurgulanması faaliyetidir. Edebiyatın estetik bir kurgulama olduğu ön kabulüne dayalı olarak, estetik kaygılar taşıyan bir tarhçiliğin de, bilimsel niteliğinin yanı sıra, edebi bir tür olduğu ortaya çıkmaktadır.

III. BÖLÜM

DOĞU VE BATI

Bir İtalyan İcadı: Rönesans ve Doğunun Olanaksız/Olanaklı Rönesansı



Belli bir süre okula gitmiş Türk vatandaşlarının hemen tümüne 14-16. yüzyıllar arasında Batı Avrupa'da meydana gelen ve adına Rönesans denilen bir hareketin Eski Çağın yeniden doğuşu olduğu ve böylece bilim ile sanat alanında bir canlanma olduğu "öğretilmiş"tir, "öğretilmekte"dir. Ama başta 'öğreten'ler olmak üzere çoğu Türk vatandaşı bunların nasıl bir tarihselliğe denk düştüğünü bilmez. Bilemedikleri bu kadarla kalsa gene iyi olacaktır, ama gene aynı insanlar, Rönesans ile geri gelen antikitenin ne olduğunu ve bundan da önemlisi reddedildiği söylenen ortaçağın ne olduğunu da bilmezler. Ortaçağ insanlarımızın çoğunun gözünde Fatih Sultan Mehmet'in son verdiği bir şeyden ibarettir.

Türkiye'de genelde kavramlar değil, tek biçimli hale getirilmiş sloganlarla düşünülür (mü?). Gene bizim ülkemizde Rönesansın neden bir Batı olayı olduğu zihinleri hemen hiç kurcalamaz. Batı tarihinin, batılaşma sürecine sokulan toplumların gelecek programı olduğuna iman edenler başta olmak üzere, Türkiye üzerine ahkâm kesen herkes bu soruyu en az bir kere sormalıydı. Ama bu soru adeta hiç sorulmadı ve Batının kendini farklı bir dünya olarak üretme bilinci olan Rönesans, Türkiye'de güme gitti.

Batılı mıyız, Doğulu muyuz? Bunu hep sorar dururuz da, uğruna meydan savaşları veririz de, Batı ile Doğunun ontolojik düzlemde ne olduklarını hiç araştırmayız, çünkü şekilci hale getirilmiş kafalarımız açısından Batı ile Doğu arasında nitelik değil de, yalnızca nicelik farkı vardır. O halde bu sadece öndekine yetişme sorunundan ibarettir. Uygarlığı (ne kadar kötü bir kelime, medeniyet demek istiyorum) maddi hayatın yeniden üretimi düzeyine indirilmiş bir toplumun insanları, resim resimdir, roman roman- dır sahte özdeşlikleriyle kendilerini avuturlarken, Batının kendine özgü macerasının konturlarını çizmekte aciz kalmaktadırlar. Bu konturlar çizilmeli ve ipin nerede koptuğu görülmelidir.

Aslında Batı ile Doğu, başından beri ayrı varlıklar olarak kendilerini farklı kaderler içinde üretmişlerdir. Eski Yunan dünyasının sahte Akdeniz birliği veya *Pax Romana*'nın *Mare nostrum*'u var olanı açıklamaktan çok, temeniler olarak kalmışlardır. Pirenne, Araplar 7. yüzyılda Akdeniz birliğini bozarak Batının kara içlerine çekilmesine ve feodalleşmesine yol açtılar derken, zihniyetler düzleminde hiçbir zaman hissedilmemiş sahte bir birliğin yok olduğunu görememiştir. Öküz ölmüş (Roma İmparatorluğu), ortaklık bitmiştir.

İşte kopuşun esaslı ilk dönemeci burada yer almakta-

dır. Roma Batısının önce barbar krallıkları, sonra da feodal atomizasyon içinde siyasetin ve ekonominin ölçeğini küçülttüğü ortam içinde Doğu, gerek Bizans'ıyla, gerek İslam imparatorluğuyla büyük ölçeklerle ifade edilir olmayı sürdürmüştür. Bu ortamda Batı antikiteden boşanırken, Doğu, önce Bizans, sonra da İslam devletleri aracılığıyla bu mirasın tek muhatabı haline gelmiştir. Yani, çoğu zaman sanılanın aksine antikite ölmemiştir, Batının zihinsel küresinin dışında kalmıştır o kadar.

Batının önce İtalya'da olmak üzere 14. yüzyıldan itibaren başlattığı hareket, gene çoğu zaman sanılanın aksine, antikitenin yeniden doğuşu olmayıp Batının cemaatçi ve evrenselci antik zihniyeti tam anlamıyla kendi küresinin dışına atmasıdır. Başka bir ifade ile, Batı Rönesans hareketi ile kendini antikite/Doğudan soyutlamış/kurtarmış ve ortaçağın başından beri oluşturmaya başladığı farklılığı bilinç düzeyine yükseltmiş ve işte bu anda Doğudan kesinlikle kopmuştur. Bu açıdan Rönesans, Batının Doğuyu kendi dışına atma hareketidir de. Bu noktada tartışılması gereken bir konu da, Rönesansın ortaçağın reddi olmak yerine onun tabii bir uzantısı olduğu tezidir. Basmakalıp Rönesans tanımları antikitenin ışıklarının keşfiyle ortaçağın karanlıklarının aşıldığını anlatmaktan zevk duymaktadır. Acaba antikite o kadar aydınlık, ortaçağ o kadar karanlık mıydı? İnsanlar ne yazık ki tanıdıklarını severler. Ve bilmedikleri onlar için yoktur. Olaya bu açıdan bakınca antik eserlerin İslamiyet tarafından Arapçaya aktarılmış, şerhedilmiş, yorumlanmış olması ve Batının bunları gerek kendi manastırlarındaki nüshalar, gerek Arap deturu aracılığıyla tanınması, Antik Çağın tümünün bu eserler kadar parlak görülmesine yol açmıştır. Bunun tersine ortaçağ pek okuması yazması olan bir dönem değildir. Ancak insanın özgürleşmesi ve cemaat cenderesinden kurtulması alanındaki devrimci değişimler bu dönemde meydana gelmiştir.

Böylece Rönesans insanı için antikite bir *intellecta* dönemi olarak gözükmektedir, ortaçağ insanların zihinlerinde bir *gesta* dönemi olarak canlanmıştır. Ve kendilerinkini de bir *intellecta* dönemi olarak gören bu insanlar *gesta*'yı bir *medio evo* (ortaçağ) olarak, bir *interregnum* olarak dışlamak istemişlerdir. Ancak aslında antikite, çağları aşabilen ürünlerinin dışında karanlık bir dönem, bir cemaat cenderesi, ortaçağ ise çağları aşamayan eserlerinin ötesinde bu cendere-lerden kurtulmaya yönelik bir *gesta* dönemidir. Eğer Rönesans bireyi keşfedebildiyse, bu ortaçağın *gesta*'sı sayesinde olabilmektedir.

Rönesans, tarihçilerin çok sevmeleri gereken bir alandır, çünkü bir doğum tarihi ve bundan da önemlisi bir doğum yeri vardır. Bu doğum yeri İtalya'dır. İtalyanlar, ortaçağın hemen tümü boyunca düşün, sanat ve iktisat alanlarında Avrupa'nın öğretmenleri olmuşlar ve 14. yüzyıldan itibaren de Rönesans hareketini başlatmışlardır. Neden İtalya'da? İtalyan iktisat tarihçisi Armando Sapori'ye göre, Rönesans 11. ve 12. yüzyıllarda Haçlı Seferleri ve Sicilya'nın İslamdan geri alınmasıyla, İtalya'da tüccar sermayenin belirmesi ve kentlerin canlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Rönesans bir başlangıç olmaktan çok, ortaçağın sonudur.

Sapori'nin analizi bütünü itibariyle doğru olmakla birlikte, tam değildir. Rönesans oluşumunda tüccar sermayenin ve kentlerin rolünü vurgulamak doğru bir tavidir, ancak bunun başlangıcı daha öncelindedir. Henri Pirenne ve Régine Pernoud'nun incelemeleri bize İtalyan şehir cumhuriyetlerinin, Batı ile Doğu arasındaki büyük kopuştan sonra da canlı kalmaya devam ettiklerini ve tüccar sermayeyi oluşturmayı sürdürdüklerini göstermiştir. Olaya bu açıdan bakınca, İtalya'da kentlerin ve ticaretin Batının diğer alanlarına nazaran hep canlı kaldıklarını söylemek mümkündür. Ancak özellikle 11. yüzyıldan itibaren Ital-

ya'nın daha parlak hale gelmesine yol açan, bizzat Batı Avrupa'da ticaret ve kentlerin canlanmaya başlamasıdır. Yani başka bir ifade ile, Doğuya dayalı olarak ticaretini sürdürmekte olan İtalya, 11. yüzyıldan itibaren Batıyı da kendi ekseninde salınır olarak görmeye başlamıştır. İtalyan kentlerinin bu çifte kanatlı zenginliği, onların baronlarına karşı bağımsızlık savaşına girişmelerine olanak vermiştir. Bu kentler önce yargı hakkını kazanmışlar, arkasından *municipia* (beledi yönetim) birimlerini kurmuşlardır. İtalyan baronlarının topraklarının başında oturmayan absenteist senyörler olması (ki bu da kentlerin canlılığının bir sonucudur), kentlerin bundan yararlanarak köy-kent birliğini sağlamalarına ve kırları baronlardan kurtararak kendi yönetimlerine bağlamalarına olanak vermiştir. Böylece oluşan kent-kır birliği, Eski Yunan sitelerinin civarlarındaki kırlarla meydana getirdikleri birlikten temelde farklıdır, çünkü Eski Yunan sitesi her şeyden önce toprak sahiplerinin dinsel ve siyasal merkezi olarak ortaya çıkarken, İtalyan kent devleti civarındaki kıra egemen olmuştur. Böylece 13. yüzyılda tüm Kuzey İtalya şehir devletleri biçiminde örgütlenmiş hale gelmiştir. Bu şehir devletlerinin çoğu cumhuriyetle yönetilmektedir. Halk önemli durumlarda toplanıp kentin sorunlarını konuşmaktadır. konuşma terimi bir dil süreçmesi değildir, çünkü bu toplantılara parlamento adı verilmektedir. Doğrudan demokrasinin ilk örneği olan bu açık hava konuşmaları daha sonra İngiliz tipi demokraside temsilcilerin tartışmasına dönüşecektir, ama terim aynen muhafaza edilecektir. İtalyan şehir devletlerinin bu demokrasi uygulaması bazı yazarlar tarafından Eski Yunan "demokrasi"sine benzetilerek, Rönesansın antikitenin yeniden doğuşu olduğu vurgulanmak istenilmiştir. Ancak iki uygulama arasındaki temel fark gözden kaçırılmıştır. Eski Yunan'da sadece vatandaşlık hakkına sahip küçük bir azınlık için demokrasi var iken, İtalyan kentlerinde

parlamentolara tüm halk katılabilirdi. Ancak feodal ayrıcalıklarının yitiren, daha doğrusu bunları kentlerin hükmi şahsiyetlerine kaptıran soylular kent yönetimlerine sahip çıkmak isteyince, Kuzey İtalya kanlı mücadelelere sahne olmuştur. Sonunda, toplantılara katılabilmek için mülk ve servet sahibi olma koşulu getirilmiş, resmi görevlere seçimlerde de bu kıstas uygulanmıştır.

14. yüzyılda doğrudan demokrasinin bu nedenlerle sınırlandırılması, feodal aileler arasında bir iktidar mücadelesine yol açmıştır. Bu kanlı çatışmalar ve *condottieri*'nin zenginlikleri talan etmeleri sonucu cumhuriyetçi geleneği güçlü siteler bile *signoria* denilen bir sisteme başvurmak zorunda kalmışlardır. Buna göre, demokratik mekanizmalar kısmen muhafaza edilmekle birlikte, yönetim soylu ailelerden birine emanet edilmektedir. Venedik bile, hiçbir feodal geçmişi olmamakla birlikte, yönetimi *doge* denilen asillere vermiş, tüccar kökenli aristokrat aileler türeyerek, Doğu Akdeniz'deki Venedik kazanımlarını feodalleştirmişlerdir. İtalya'nın 11. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar tanık olduğu ekonomik ve siyasal değişimler, Rönesansın en azından bu açıdan feodal aristokrasinin bir direnme biçimi olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu önerme açıklanmayı beklemektedir. 11. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın Kuzey İtalya, Flandre ve Kuzey Fransa gibi iyice belirli bölgelerinde feodalitenin krizi denilen olay yaşanmaya başlamıştır. Başka bir anlatımla, feodal ekonominin bu bölgelerde artık mümkün olmaktan çıkmaya başlamasıyla, nakdi ilişkilerin gelişmesi, ticaretin ve kentlerin canlanması, burjuvazilerin önce cılız, sonra da ürkek, ama oldukça güçlü bir şekilde ortaya çıkmalarına yol açmıştır. Ancak, bu burjuvaziler değerler sistemi olarak kendilerine izafet çerçevesi olarak aristokrasiyi görmektedirler. Yani çoğu zaman iddia edildiğinin tersine burjuvazinin iktidara soyunması için 18. yüzyılı beklemek gerekecektir. Çünkü henüz *per se* bir

burjuva sınıftan söz etmek mümkün değildir ve tüm burjuvaziler aristokralara intisap etmenin peşindedirler. Böylesine yorumlamanın hoşça gidiyor olmasına rağmen, Rönesans bir burjuva hareketi olmaktan çok, bir soylu hareketidir. İşte alışılmış anlamda, yani düşüncede, sanatta ve bilimde yeni bir biçim ve evren kavrayışı bu ilişkilerden kaynaklanmıştır.

Rönesansın ilk edebi denemeleri klasik diyalog stilini ödünç almakla birlikte, içerik bakımından tamamen farklı bir politik niteliktedir. Örneğin Baldassare Castiglione'nin 1528'de yazdığı *Saraylı* adlı kitap, aşk, asil hareketler ve mükemmel bir soylunun nitelikleri konusunda karşılıklı konuşmalar içermektedir ve bu açıdan ortaçağ, "*courtisane*" geleneğinin ve "*amour chevaleresque*" kalıbının devamıdır. Zaten Rönesans döneminin en önemli ve ilk eserlerinden sayılan Bembo'nun *Asolani*'si (1505) ve Ariosto'nun *Orlando Furioso*'su (1516) bu kitabın öncelleri sayılmaktadırlar.

Kuzey İtalya'da kentlerin gelişmesi ve zenginleşmesiyle birlikte, entelektüel üstünlük Kiliseden, hemen soylulaşma çarelerini arayan ticaret burjuvazisine geçmiştir. Bu olgunun edebiyata yansımaları İtalyancanın Latinceye tercih edilmesi olmuştur. Dante (*II Divina Commedia*), Petrarca (*Canzoni*) ve Boccaccio'nun (*Decameron*) 14. yüzyılda başlattıkları bu hareket, 16. yüzyılın büyük yazarları Castiglione, Ariosto ve Machiavelli tarafından şahikasına ulaştırılmıştır. Burada açıklanması gereken bir nokta ortaya çıkmaktadır. Rönesans hareketinin en önemli özelliklerinden biri de yerel dillerin Latinceye üstün gelmeye başlamalarıdır. Ama bunu saf bir burjuva tavrı olarak görmek adet olmuştur. Oysa burjuvazi enternasyonalcidir ve Latince gibi bir *lingua franca*'nın varlığından hiç de rahatsız olmaz, aksine bundan yarar da sağlar. Bunun tamamen tersine, yerelci olan soyluluktur ve yerel dilleri teşvik eden, teşvik et-

menin ötesinde yaşatan soyluluk olmuştur. Avrupa'da çok sayıda yerel lehçenin varlığını açıklayan nedenlerden biri de budur. Öte yandan, ortaçağ boyunca soylular için yapılan edebiyatın Latince değil de yerel dilden olması bu durumun bir başka kanıtını meydana getirmektedir. Ancak Rönesans döneminde soylulaşan burjuvazinin bu işe sahip çıkması olaya başka bir boyut ve renk getirerek, ulusal dillerin yeşermesine yol açmıştır. Başka bir şekilde söylemeye çalışırsak, ekonomik olarak ulusal pazara ihtiyaç duyan burjuvazi, soylu refleksleriyle donanmış olarak ulusal dilleri oluşturmuş ve yerel özerklikleri tasfiye etmiştir.

İtalyan kentlerinin ve ticaret burjuvazisinin/soyluluğunun yükselişi, zaman zaman yitirilse dahi cumhuriyetin bir kez kazanılmış olması, Rönesans insanının ortaçağ insanına göre çok farklı bir bilinç üretmesine neden olmuştur. Ortaçağın katı hiyerarşik dünyasında herkes konumuna mahkûm olmuşken, 11. yüzyıldan itibaren ekonomik ve siyasal hayatın çalkantıları içinde herkes hiyerarşi içinde kolaylıkla yer değiştirebilir hale gelmiştir. Bu deneyler Rönesans insanını "*uomo universale*" olduğunu düşünmeye yöneltmiştir. Evrensel insan haline dönüşen Rönesans insanı, bu bağlamda kendi farklılığının bilincini oluşturmaya başlamıştır. İsviçreli tarihçi Jacop Burckhardt'ın bildirdiğine göre "Floransa'da 1390 tarihlerine doğru artık erkek kıyafetlerine hâkim olan bir moda yoktu, çünkü herkes özel bir tarzda giyinmeye gayret ediyordu." İnsan, bireyselliğini bir kez keşfettikten sonra bunu diğer alanlara da yaymaya çaba sarf etmiştir, gene Burckhardt şöyle demektedir: "Rönesans çağı ve İtalya için son derece karakteristik olan nokta orkestranın uzmanlaştırılması... bir *virtuosi* sınıfının meydana gelmesi, yani bireysel özelliklerin belli müzik dallarına ve belli müzik aletlerine girmesidir." Bireyselliği keşfeden insan, bunu ifade etmek için, yani bireyin diğerlerinden farklılaşmasını ifade için *virtu*'dan (erdem) başka

bir terim bulamamıştır. Belirtmeden geçmeyelim. Sanatçıların eserlerini ustalarınınkilerden farklı yapmaya başlamaları ve bu eserlerini imzalamaları da bu döneme rastgelmektedir.

RÖNESANSIN ASIL KİMLİĞİ: BATININ FARKLILIK BİLİNCİ

Rönesans terimi Fransızca *Renaissance*, İtalyanca *Rinascenza* veya *Rinascimento*dan gelir. Ancak 14. yüzyılda İtalya'da bu hareketi başlatanlar eylemlerine *studia humanitatis* adını vermekteydiler. Düşünce platformundaki bu hareketler Kilisenin dogmalarını tartışmalı hale getirme tehlikesini göstermeye başlayınca onun sert tepkisini üzerlerine çektiler. Bu durumda atıflar ister istemez Kilisenin olmadığı antik döneme yapılırdı. Bu nedenle *studia humanitatis* bir yenedoğuş olduğu ileri sürüldü. 19. yüzyılda iki büyük tarihçi, Rönesans terimini tartışılmaz hale getirmiştir. Jules Michelet 1855 yılında *Fransa Tarihi*'nin 7. cildini "*La Renaissance*" adı altında yayımlamıştır. Bundan 5 yıl sonra, 1860'ta Jacop Burckhardt *İtalya'da Rönesans Kültürü* adlı kitabını çıkartmıştır. Bu iki etkili 19. yüzyıl tarihçisinin Rönesansı göklere çıkartarak, ortaçağdan kesin bir kopuş olduğunu vurgulamaya çalışmalarının nedeni, 19. yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinin ulaştığı aşama ile ilgilidir. Yavaş yavaş ulusal kimliklerini oluşturmaya başlayan Avrupa milletleri, ortaçağın evrenselci yapısına tepki duymaktadırlar. Rönesansın ortaçağın doğal bir devamı olduğu yerine, ondan bir kopuş olduğu ve öz kaynak olan antikiteye döndüğü düşüncesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

SANATTA RÖNESANS VEYA "DOĞA" NIN YENİDEN ALGILANIŞI

Doğa, kendinde güzel veya çirkin değildir. Sanat yoluyla onu yapay bir biçimde yeniden yaratan insan, ona bir güzellik atfetmektedir. Bu nedenle de atfedilen güzelin algılanması ancak biçimsel düzeyde gerçekleşebilmektedir. Böylece sanatın güzelinin değişmesi demek, ifade biçimlerinin değişmesi demektir. Yani sanatta biçim değişiklikleri, estetik ifadenin *novun organum*'ları olmaktadır. Sanatın ancak biçimsel düzeyde ifadelere olanak tanıyan bir alan olduğunu koyunca, geriye dönüşün olanaksızlığını kabul etmek zorunlu olur. Bu açıdan Rönesans sanatının kaynaklarını antikitede bulan görüşler hatalıdır ve bu sanat zorunlu olarak ortaçağ sanatından türemedir. 1550 yılında yazdığı *En Büyük İtalyan Ressam, Heykeltıraş ve Mimarlarının Hayat Hikâyeleri* adlı kitabında Lorenzo Ghiberti, eski sanatın öldüğünü ve resimde perspektifi bulan Giotto'nun Bizans stilinin terk edilmesi gerektiğini söylediğini belirtir. O halde antik mirasın asıl koruyucusu Bizans nasıl olmuştur da perspektifi kendi bulamamıştır?

Sanat güzeli aramadan çok daha önce biçim vericidir. Leonardo da Vinci, sanatçının görevini *saper vedere* (görmeyi bilmek) olarak betimlemektedir. Resimde perspektifin bulunması, insanların birbirlerine göre farklılıklarının önem kazanmasıyla ilgilidir. *Ars nova* adı verilen akımla ikinci sesin müziğe eklenmesi ve buradan giderek kontrpuana ve armoniye ulaşılması, farklılıkların sentezinin aranmasıyla ilgilidir ve bunların hiçbiri antikitede yer almamaktadır.

Rönesans sanatçısı antikitenin tersine, etrafında çoğucu bir toplumun ilk taslaklarını görmektedir. Böylesine bir dünyanın resme yansımaları perspektif, müziğe yansımaları ise çokseslilik olmaktadır. Petrarca (1304-1374) *De vita so-*

litario (Yalnız Yaşama Dair) adlı kitabında mutluluğun bireysel bağımsızlıkta olduğunu savunurken, Rönesansın ilk aşamasını temsil etmektedir. Bireyci insan hümanist araştırmalarını derinleştirdikçe, eski dünyanın sürekli bir düzen, her şeyin yerli yerinde olduğu bir kavram sıralaması içinde olduğunu görmüştür. Bu düzen, sıralamanın hümanistler tarafından ters çevrilerek yansıtılması sonucunda bozulmuştur, çünkü öte dünyaya aktarılan isteklerin bu dünyada ulaşılabilir olduğunun ileri sürülmesi eski düzen algılayışını tepetaklak etmiştir ve artık insanlar laik düzenler peşinde koşar hale gelmişlerdir. Buna bir anlamda siyasetin doğuşu da diyebiliriz. Eğer Thomas Morus'un *Utopia*'sı (1516) Rönesans döneminin en önemli eserlerinden biri olduysa, bu hiç de yazarın asla gerçekleştiremeyecek ideal bir site hayal etmiş olmasından değil de, antik/Doğu ve ortaçağ başı geleneklerinde öbür dünyaya atılan isteklerin bu dünyaya taşınabilir olduğunu göstermesindedir.

BİLİMDE RÖNESANS (DAHA DOĞRUSU NESANS) VEYA 'EVREN'İN YENİDEN DÜZENLENİŞİ

Rönesansın antikiteden bir kopuş olduğunu kanıtlayan göstergelerin başında, Rönesans çağı bilimsel düşüncesi gelmektedir. Eski Yunan düşüncesi ve ona bağlı ortaçağ Hıristiyan skolastiği ile İslam felsefesinde insan merkezli bir evren tasarımı vardı. Özellikle stoacı felsefesi ve ondan etkilenen Hıristiyanlık ile İskenderiyeli Plotinus'tan kaynaklanan Yeni Platonculuğun paralelindeki İslam düşüncesi, insanı evrenin ereği olarak görmüşlerdir. Ereği insan olan evrenin merkezinin de dünya olması kaçınılmazdır. 2000 yıl insan düşüncesini etkileyecek olan Aristoteles astronomisinin özü budur.

Rönesans astronomisinin ilk ipuçlarını Copernicus vermiştir. Danimarkalı matematikçi Tycho Brahe'nin not-

larından yararlanan Copernicus'un güneş merkezli evren tasarımını tekrarlayarak da Ariktoteles astronomisini altüst etmiştir. Johannes Kepler ise, evrenin merkezinin güneş olmadığını kanıtlayarak, eski bilimle son bağları da kopartmıştır.

* * *

EAST SIDE STORY

Doğu Doğudur. Batı da Batı
Ve bu ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir.
Rudyard Kipling

Biz Doğulu aydınlar, Doğuyu genellikle Batı bakış açısından değerlendiriyoruz. Batı kendi gelişimini evrensel ve olması gereken olarak görmekte, bunun dışındaki formasyonları, ya yok saymakta ya müzelik fantezi olgular olarak kabul etmekte ya da sapma olarak kabul etmektedir.

Oryantalizm Batıda biraz da eksantrik görülen bir meslektir, ama bir meslektir. Cemil Meriç'in sorduğu gibi doğuda neden bir garbiyat (oksidantalizm) yoktur? Eski Yunan ve ondan kaynaklanan antik geleneğin asıl mirasçısının Doğu ve Doğuyu bugün temsil eden İslamiyetin olduğu bir gerçektir. İşe sağlıklı bir noktadan başlayabilmek için bunun kabul edilmesi gerekmektedir. Eski Yunan düşüncesi değişmez bir dünya ve evren algılamaktaydı. Bu düşünce Doğu düşüncesine aynen geçmiştir. Doğu bu değişmez evren tasarımı aşıya bile gene de bireyciliğe ulaşamayacaktır. Bir başka engel daha aşılmayı beklemektedir: Doğu dinlerinde yaratılış yoktur, yaratılış demek Tanrıdan ayrılmak, laikleşmek demektir. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet öğretilerinde yaratılış vardır, ama İslamiyet tasavvufla (ki bu görüş Hint kaynaklı olup, İslamiyete Eski

Yunan kanalından girmiştir) tekrar Doğu dinleri geleneğine dönmüştür.

Laikleşmek başka bir bağlamda daha ele alınmalıdır. O da bireyin kader düşüncesinden sıyrılarak yaptıklarının, ettiklerinin sorumluluğunu yüklenbilmesidir. Doğu tavırlarında bireysel sorumluluk olamaz. Gene Eski Yunan'dan kaynaklanan bir refleks insanların içinde buldukları cemaatlerin bir parçası olması doğrutusundadır. Bu aşılmadıkça Doğululuğun aşılması da mümkün değildir. Ülkemizde antik kaynaklara dönülerek bir Rönesansın mümkün olacağını ileri sürenler çok sayıdadır. Ama ne yazık ki bu doğru değildir. Tersine, mümkün tek seçenek, mirasçısı olunan antik geleneğin aşılmasıdır. Batılaşmanın özünün (cilasının değil) ancak o zaman kavranabilir olduğunu düşünüyorum.

Bir Rönesans Filozofu Tommaso Campanella



Ernst Bloch

Tommaso Campanella (1568-1639) ve onun sıkı sıkıya kapalı evreninin üzerine eğildiğimizde, başka bir devir ve başka bir dünya imgesiyle temas etmiş olmaktayız. Campanella Calabria'da, Giordano Bruno'nunkine uzak olmayan bir yerde, ama ondan yüz yıl sonra, Güney İtalya'nın İspanya kralının boyunduruğuna girdiği sırada doğmuştur. O da Bruno gibi Dominiken tarikatına girmiştir; siyasetle çok ilgili olduğundan, kendini erkenden bir dünya ıslahatçısı olarak sunmuş ve İspanyol egemenliğine karşı bir komploya karıştığından kuşku duyulmuştur; hapse atılmış ve ömrünün yirmi yedi yılını burada geçirmiştir; bu süre esnasında yedi kere işkenceden geçmiştir. Ancak Papanın bizzat İspanya kralı nezdindeki girişimleriyle hapislik ko-

şullarında bir miktar iyileşme sağlanabilmiştir. Sonunda serbest bırakılmış ve *De sensu rerum et magia* adlı incelemesini kardinal Richelieu'ye ithaf ettikten sonra Paris'e yerleşmiştir. Fransa sarayı onun ünlü *Civitas Solis* adlı çalışmasının yabancıları değildir, çünkü Campanella, geleceğin XIV. Louis'si olacak genç Fransız veliahtının şahsında, kendi "Güneş Devlet"inin kralını selamlamaktan zevk duymuştur. Zaten bazı tarihçiler tarafından XIV. Louis'ye verilen ve bugüne kadar süren "Güneş-Kral" unvanının kökeni de bu olayda yatmaktadır.

Campanella'nın mahkûm edilerek hapse atılmasının gerçek nedenleri hiçbir zaman tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır; hayatının bu döneminin bazı veçheleri esrarlı olarak kalmaya devam etmektedir: Ona yöneltilen iddialar, onun İspanyol egemenliğine karşı komplo düzenlediğini ve -o dönemde hükümdarlar tarafından işlenmemesi halinde çok ağır bir suç sayılan- Türkleri yardıma çağırıldığını birçok kereler ileri sürmüşlerdir. Fakat ona yönelik iddiaların bu başlıca ikisi hiç de geçerliye benzememektedir; üstelik İspanyolların yirmi yedi yıl hapiste tuttukları bu adamın, tutuklanmadan önce ve hatta sonrasında da hücrelerinde, İspanyolların dünyaya egemen olmalarını haklı gösteren düşünceler formüle ettiği hatırlanacak olursa, ona yönelik suçlama daha da esrarlı hale gelmektedir. Oluşmakta olan merkezi devletin bir methiyesinden ibaret olan "*De Monarchia Hispanica*"nın yazarı ondan başkası değildir. Krallık iktidarı ile burjuvazinin arasındaki ittifak sayesinde, merkezileşme Fransa ve İngiltere'de hızlı ilerlemeler kaydederken, parçalanmış Almanya bu hareketin kıyısında kalmıştır. İspanya'da bu sıralar burjuvazi yoktur, fakat imalat ekonomisinden ve onun kapalı ekonomik birimler yaratma eğiliminden kaynaklanan merkezi devlet fikri İspanya'da, temellerinin yokluğuna rağmen, siyasal bir üstyapı biçiminde olmak üzere, kendine bir yer edin-

miş ve yayılmıştır. *De Monarchia Hispanica* adlı inceleme Otuz Yıl Savaşları'nın başında Almanya'da da yayılmış ve burada gerçek bir paniğe yol açmıştır: Bu deneme, bütün özgürlüklerin anına ot tıkamak isteyen ve açık bir Şekilde Alba dknn sert hükümet etme yöntemlerinden esinlenen karanlık bir kitaptır. Denemeye göre birey, tarikatlar, soylu ayrıcalıkları; ama aynı zamanda güçsüzlerin minicik hakları da ilg edilecektir. Sert bir Şekilde hizaya sokulmuş ve uygun adım yürüyen, yegâne tapımı unsurunun demir bir disiplin ve bunun sağlanması için başvurulan korkunç araçlar olduğu bir dünyada eğlenmek hiç de mümkün değildir. Bazı tarihçiler, özellikle de Meinecke, Campanella'nın ikili bir oyun oynadığı varsayımını ortaya atmışlardır. Onlara göre Campanella bir "Güneş-Devlet" kurma konusundak ütopyasını gerçekleştirebilmek için önce İspanyollara, sonra da Fransızlara hizmet etmeyi istemiştir; ama asıl niyeti, daha sonra amacına hizmet eden bu iki unsurdan kurtulmak, yani onlara ihanet etmektir; belki de kafasının arkasında papayı dünyanın efendisi yapmak veya hatta kendini siyasal Mesih, evreni aydınlatma göreviyle yüklü "*Metaphysicus*" ya da "Metafizik Ruh-Güneş" mertebesine yükseltmek düşüncesi bulunmaktadır. Toplumsal topyacılar bazen belli bir paranoya eğilimi göstermişlerdir. Eğer bunlar gerekse, Campanella'nın oyunu, Lasalle'in Bismarck ile oynamak istediğine benzemektedir; gasıp kimdir? Fakat bütün bunlar kesin olmanın uzağındadırlar. Emin olunan yegâne nokta, Campanella'nın denemesinin, üzerinde yalnızca papanın bulunabileceği evrensel bir monarşi'yi  ngrdğdr; gerçek durumda ise söz konusu olan, bal gibi, dünyanın tümü üzerinde bir İspanyol ege-menliğiydi.

Campanella'nın tutuklanması başka bir nedenden ötürü de olmuş olabilir: Campanella Aristotelesçiliğin ve buna bağlı olarak, mensup olduğu tarikatın önde gelen filozofu

Aquinolu Tomasso'dan çok Giordano Bruno'ya yakın olan bir fikir, "*liber naturac*" (doğanın kitabı) formülüyle ifade edilmekteydi. Bu formül akla iki tane kutsal kitap olduğunu getirmektedir; "kitapların kitabı" Kitab-ı Mukaddes ile "doğanın kitabı." Campanella'ya göre, Kitab-ı Mukaddes ile "doğanın kitabı" arasında hiçbir çelişki olamaz; öylesine ki, yalnızca "doğanın kitabı" nı okuyan bir kimse, aynı Kitab-ı Mukaddes okuyucusu gibi, Tanrısal ifşadan haberdar olacaktır. İşte bu doktrin, despotik ve otoriter bir papalığa methiye düzmesine rağmen, Campanella'nın tutuklanmasının nedeni olmuş olabilir. Hiçbir şey, filozofun hapse bu nedenden ötürü atıldığını kanıtlamamaktadır, fakat engizitörlerin ellerindeki davalarda nasıl öküç altında buzağı aradıkları bilindiğinde, bu varsayımın şaşkırtıcı bir yanı kalmamaktadır. Campanella, hapisten çıktıktan sonra, kendine sığınak bulduğu Paris'te bir daha rahatsız edilmiş ve burada ölmüştür. Şimdi onun en önemli yazılarını, öncelikle de, üçüncü kitabında "*Civitas Solis*" adlı bir ekin yer aldığı *Philosophia Realis* adlı eserinin dört bölümünü inceleyelim. Campanella'nın başka bir eseri de *Universalis Philosophia Partes Tres* (Üç Bölümde Evrensel Felsefe) adını taşımaktadır.

BILGININ HAREKET NOKTASI: BEN'İN KESİNLİĞİ

Campanella'nın doktrininin hareket noktasını da öznel bir unsur meydana getirmektedir: Düşünesi dış nesneyi ve yukarıdaki nesneyi ele almamakta, tersine, burjuva bir tavır içinde bireyin ben'ine, bireyin kendinde bulunduğu, yani "öz deney"e, "özünün kesinliği"ne yaslanmaktadır. Bu, onun, bireyin bizatihi kendi varoluşundan emin olması üzerine dayanması anlamına gelmektedir. Ben'in varlığına karşı sahip olunan bu güven, daha az kesin olan diğer tüm güvenilirliklerin kökeni ve kaynağıdır; bu güvenilirlikler ge-

netik olarak ben'in varlığına olan güvenden kaynaklanmakta ve o olmaksızın çıkarsanamamaktadırlar. Campanella'nın hareket noktası Descartes'ın "*Cogito ergo sum*"u veya tam formülüyle '*dubito, cogito ergo sum*'unda ifadesini bulan öznelciliğiyle ancak görünüşte akrabadır. Descartes'ın formülü: Her şeyden şüphe edebilirim, ama şephemden şüphe edemem, çünkü şüphem bir kesinliktir. Düşüncem her şeyi tartışmalı hale getirebilir, ama düşüncemi tartışamaz. Descartes'ın bunun devamında vardığı sonuç, düşüncem varlığımın güvenidir, bilincimin ilk temel gerçeğidir fikri olmaktadır. Tıpkı Galileo'nun hareketi en basit kıpırdanışlarından çıkmış olarak düşündüğü ve daha sonra diferansiyel hesabın icadıyla da, diferansiyellerden çıkmış olarak düşünüldüğü gibi, Descartes da dünyayı şu "*cogito*" denilen basit unsurdan türetmekte ve metodik bir geliştirme ile, tüm bilgiyi onun üzerinde temellendirmektedir. Descartes açısından söz konusu olan hiç de psikolojik bir işlem olmayıp, sıkı sıkıya entelektüel bir işlemdir. Campanella açısından ise, hareket noktası aynı değildir: Kendi ben'i konusundaki güven tamamen psikolojiktir, bu, kişisel düzlemde aydınlatıcı bir deney değerine sahip olup, matematik bir gösterim gibi nesnel düzlemde hiçbir şeyi aydınlatmamaktadır. Campanella hiçbir matematik aşikârlığın peşinde değildir ama -bu icadı Hıristiyanlığa dayanarak yapabilen Aziz Augustinus'un keşfettiği içsellik doğrultusunda- psişik ve kişisel bir deneye dayanmaktadır. Böylece Campanella, Descartes'ın habercisi olmak yerine, Aziz Augustinus'a geri dönmektedir. Ancak buna rağmen, kararlı öznelliğinin burjuva ilhamına sahip olması gerçeği değişmemektedir; yani ben ile ona bağlı enerjiler ve içkinlikler beslenen burjuva ilhamından.

YAPABİLMEK, BİLMEK, İSTEMEK, SONLULUK, HIÇLIK

Öte yandan, kendimizde bulduğumuz şeyin esası sonlu ve sınırlıdır; bu esas onun üç faaliyeti ve üç temel çizgisi olan yapabilmek, bilmek ve istemek alanlarında sınırlı ve sonludur. Bu üçlüyü akılda tutmak gerekmektedir, çünkü Campanella'nın öğretisinin her yerine sinmiştir. Yapabilmek iktidardır; bilmek bilgeliktir ve istemek bilgelikten geçmiş olan sevgidir. Demek ki üç temel çizgi ve üç temel erdem iktidar, bilgelik ve sevgi olmaktadır. Ancak burada başka bir açıklama olmaksızın "iktidar"ın bir erdem olarak kabul edilip edilemeyeceği sorulabilir. Bu dünyanın diğer tüm nesnelere gibi bizim de "sonlu" olmamızdan ötürü, bu üç erdem her birine bir değer-karşıtı tekabül etmektedir: İktidara iktidarsızlık, bilgelige ahmaklık, sevgiye kin. Bunların arasında yalnızca zıtlık bulunmakla kalmamakta, aynı zamanda iktidarsızlık, ahmaklık ve kin bizim yapabilmeye, bilme ve isteme güçlerimizin sonluluğuna sıkı sıkıya bağlı olmaktadır; böylece bunlar bizim iktidarımıza, bilgeliğimize ve sevgimize karışmaktadır. Açıkçası, sonluluk başka türlüşünü seçmenin mümkün olmadığı bir kader değildir; sonluluk ancak iktidarımızın, bilgimizin ve isteğimizin zaman ve mekân içinde sonlu bir şeyi hedeflediği ölçüde vardır. Buna karşılık iktidarımız, bilgeliğimiz ve sevgimizle sınırsız aslolana doğru atıldığımızda, iktidarsızlık, ahmaklık ve kin azalmaktadır. Demek ki negatif unsurun kökeni insan sınırlılığında bulunmaktadır. İktidarsızlık, ahmaklık ve kin bu bağlamda bizdeki "non-ens", "hiçlik", "sınırlayan"ı meydana getirmektedirler.

Hıristiyanlık negatif gücü "şeytani" unsur, inkâr eden ruh, "eylem karşıtı" anlamında çelişki haline getirmiştir ki, bu sonuncusu aynı zamanda şeytanın efsanevi kategoriler içindeki sıfatlarından biridir. Hıristiyanlık üzerindeki etki-

lerinin aşikâr olduğu Mani dinine göre, negatif unsur karanlıklar, irsi bozukluk, veba ve bizzat kötülük tanrısı Ehiriman'dır ve bu Tanrı ışık, mutluluk, tamlık Tanrısı Hürmüz' n zıddında yer almaktadır. Campanella bu mitolojik unsuru, varlığın "ilk unsurları" olarak kabul ettiği iktidarı, bilgi ve isteğin meydana getirdiği "esas g cler"in arasına dahil etmekte, ama "Şeytan"ın adını hiÇ tel ffuz etmemektedir. Onun yerine tamamen felsefi bir kavram olan nihil (hiÇlik) terimini kullanmaktadır. HiÇlik kavramı Eski Yunan felsefesinde de yer almaktadır: Burada Eflatun felsefesinde "boşluk", "dipsiz çukur", kaos; Aristoteles'te ise "bozucu olaylar" biÇimini almaktadır; bu "bozucu olaylar" Aristoteles felsefesinde yalnızca bir *entelekheia* mükemmelliğe ulaşamayan bir varlık oluşturmaktadırlar, bu durum, örneğin kötü biŐimlenmeler ve kaybolmuŐ hayatlarda ifadesini bulmaktadır. Demek ki Eski Yunan felsefesi bozucu unsuru tanımakta, ama bunu Campanella'nın "hiÇlik"i ile yaptığı kadar aşık bir Şekilde formüle edememektedir. Ortaçağda hiÇlik, efsanevi düşman biÇiminde zuhur etmektedir, fakat üst-dünya onu etkisizleŐtirmekte, her yerde yok etmektedir. HiÇlik ancak ortaçağın sonunda, dünyanın hiÇlikten itibaren yaratılıŐının ayrılmaz bir parÇası haline gelebilmiştir,  nk  "*Deus mundum a nihilo creavit*" cümlesindeki "*nihilo*" artık yalnızca yaratılıŐla ilga edilmiş olan karmaŐayı, kaosu, kökensel boşlukları değil de, dünyanın tüm biŐimlerinde iŐerilmiŐ olan bir ilk madde olarak hiÇlik'i ifade etmektedir. Sonluluk ve metafizik olarak diğeri olmak "*nihil*"den kaynaklanmaktadır: Cusali Niccolo "*Alteritas ex nihilo oritur*" diye aŐıklamaktadır. "*Unum*"un yokluğunun kökeni, son tahlilde hiÇlik ailesinin  z mlenmesinde bulunmaktadır; Cusali Niccolo'nun öğrencilerinden biri olan Carolus Bovillus (1472-1553) hiÇlik sorununa, adı "*De Nihilo*" olan ayrı bir eser tahsis etmiştir. Campanella bir bakıma, Niccolo de Cusa tarafıdan ifade

edildiği haliyle gotik çağın sonuna ait bir felsefeyi uykusundan uyandırmıştır; bu felsefe, tam da Rönesans ile Barok arasındaki geçiş döneminin hayati hissedişine tekabül etmekteydi. Bu dönem, sanat tarihi tarafından yeniden keşfedilmiş ve "manierizm" adını almıştır. Manierist dönemin Arkadya imgesi ile Hiçliği, ölü kafasını birleştirerek, Schiller'inkinden farklı bir anlam yüklediği "*Et in Arcadia ego*"ya Campanella'da da rastlanmaktadır. Fakat buna karşılık, Rönesans düşüncesi onda bu "hiçlik"i iktidarın, bilgeliğin ve sevginin bu düşmanını *virtu* ('değer', 'cesaret', Spinoza'ya göre ise, tutku anlamına gelmektedir ki, bize en uygun gelen anlamı budur) aracılığıyla ortadan kaldırmak isteyen genel bir yönelim içinde tezahür etmektedir. Hiçlik yok edilmek, öldürülmek için vardır; tıpkı kara bir fon üzerindeymişçesine iktidar, bilgelik ve sevgi sayesinde ortaya çıkmaktadır.

NECESSITAS, FATUM, HARMONIA

Yapabilmek, bilmek ve istemek bir transpozisyon etkisiyle iktidar, bilgelik ve sevgi haline dönüşünce; iktidar, bilgelik ve sevgi de kendi cephelerinden, negatif unsura kafa tutmalarına olanak verecek, muzaffer bir karaktere bürünecekleri üst bir felsefi düzeye transpoze edilmek ihtiyacında olacaklardır. Böylece iktidar, bilgelik ve sevgiden üç yeni kategori veya daha da doğru olarak, bu kategorilerin daha ince, daha kesin üç belirlenmesi ortaya çıkacaktır, yani "*necessitas*", "*fatum*" ve "*harmonia*". "*Necessitas*" kendini dayatan, iktidarını dünya üzerinde icra eden ilk belirleştiren; bilgeliği temsil ettiği kabul edilen *fatum*, aşkın belirleşişi, aşktan doğan düzendir. Bunların üçü de yeni bir unsura; iktidarın, bilgeliğin ve aşkın düzen tarafından taçlandırılmasına sahiptirler: İleride, düzen'in Campanella'nın düşüncesinin temel ilkesi olduğunu göreceğiz. Bu üç belir-

leniş, onlara karışmış bir durumda olan hiçlik tarafından da cezbedilmektedir. "*Necessitas*"ın, onu kısmen kapsayan düşmanı "*contingentia*", rastlantıdır; oysa rastlantı her zaman "*nihil*"den, hiçlikten gelmektedir. "*Fatum*"un zıddında "*casus*", özel durum, türünün tek örneği (nev'i şahsına münhasır), istisna yer almaktadır. "*Harmonia*"nın zıddında ise "*fortuna*", talih bulunmaktadır -*fortuna* bu bağlam içinde bolluk boynuzunu taşıyan Tanrıça olmayıp, şansların körlemesine dağılımı olmaktadır-, bu talih ayırım gözetmeksizin ve adil olmaksızın dağıtan ve veren kaprisli alınyazısıdır, yani feleğin çemberidir. Rastlantı veya "*contingentia*", türünün tek örneği veya "*casus*", talih veya "*fortuna*", bütün bunlar *pater familias*'ı (Ailenin en büyük yaşlı erkeği) hiçlik olan aynı nesepten kavramlardır. Niccolo de Cusa "*Alteritas ex nihilo oritur*" demiştir, nesnelere değişkenliği ve buradan hareketle çokluğu, hiçlikten doğmuşlardır. Bu "*alteritas*", Platoncu Parmenides'ten beri felsefenin eski "*crux*"u Campanella tarafından, zihninin nüfuz yeteneği sayesinde zenginleştirilmiştir -ki bu zihinsel nüfuz yeteneğini çok az kimse fark etmiş ve bundan da azı takdir etmiştir-. Campanella bu zenginleştirmeyi, adı rastlantı, türünün tek örneği, talih olan bu üç parçalı bütünden hareketle yapmıştır. "*Deus munduma nihilo creavit*" cümlesinin yeni yorumu için ona borçlu olunmaktadır. Bu yorumda "a" "ex" değerini almakta, böylece hiçlik dünyanın kurucu bir unsuru haline gelmekte ve onun ezelden beri parçası haline dönüşmektedir. "*Ex nihilo*"nun böyle yorumlanışına ilk kez Aziz Augustinus'ta rastlanmaktadır; Campanella bunu çok ciddiye almış ve "*Universalis Philosophia Partes Tres*" adlı kitabında yer alan "*Igitur Deus de nihilo cuncta creavit, cuncta ex entitate a Deo data et ex non-entitate, a nihilo contracta copnuntur*" (Böylece Tanrı her şeyi hiçlikten yarattı, her şey Tanrının var olan'ı tarafından verildi ve var olmayan'dan yani hiçlikten oluşturuldu) pa-

sajını bu konuya ayırmıştır. Fakat Campanella açısından nihai çözümlenmede önemli olan, dünyada "ens"i, varlığı, güneş-ilke'yi teşvik ederek 'non-ens'i, hiçlik'i yenmek, dünya üzerinde güneş-varlık'ın düzenini harekete geçirmek, hiçliği, mükemmel olmamayı dışarı atmak, türünün tek örneği ile rastlantıyı koymak ve dünyada var olan düzeni serbest hale getirmektir.

DOĞANIN KİTABI

Üçüncü noktayı; "Doğanın canlı kitabı" "*Codex vivis naturae*" tezini ele alalım. Bu terimi Campanella oluşturmamış, ama ona ısrarla başvurmuştur. Bu terim, Fransa'ya yerleşmiş ve XV. yüzyılda yaşamış İspanyol bir tabip olan Raymon de Sabunde'ün yazılarında ortaya çıkmaktadır. Campanella doğa'nın kitabının üç "önce olan"ını keşfetmeye ve bunların sırrını çözmeye uğraşmaktadır; böylece *potestas*, *sapientia* ve aşk'ı açığa çıkartmaktadır ki, bunlar her yerde hiçlik ile zıtlasmaktadırlar. Böylece okuma sanatı hiçlik'i, *contingentia*'yı, *casus*'u ve *fortuna*'yı nötr hale getirmeyi hedefleyerek, eşanlı iki hareketi gerçekleştirmektedir; yukarıdan aşağı olan hareket ile aşağıdan yukarı olan hareket, çünkü iktidarı, bilgeliği ve aşkı kendinde birleştiren dünyanın ruh-güneş'i yukarıdan aşağı doğru hareket ederken; dünya, eğer deyim yerindeyse, beş okul sınıfı veya mükemmelliği giderek artan beş "tabaka" barındırmaktadır: 1) "*mundus sitalis*", kendimizi angaje olmuş olarak bulduğumuz deney gerçekliği; rastlantı; kaypak, arızı, ani ve belirsiz gerçeklik tarafından şiddetle bozulan belirlenmiş gerçeklik; 2) "*mundus temporalis et corporalis*", zamansal ve yerel noktalarda düzene girmiş olan deneylerimizin mekânı, bu mekân tarih'in ve bedenler dünyasının koordinatlarının içinde biçimlenmektedir; 3) "*mundus sempiternus*", ebedi dünya, uzayda içerilmiş geometrik ve matema-

tik düzen; 4) "*mundus mentalis*", üst kategorilerin mantıki dünyası, Campanella'ya göre bilgisinin yorumlardan geçtiği, çünkü aşikârlıklarını kendiliklerinden dayatan, ama nüfuz etme olanağının düşük olduğu ebedi akıllar dünyası; 5) "*mundus archetypus*", ezeli, yüce dünya, "*per se*" (bizatihi) modellerin dünyası, bu dünya Bruno'nun reddettiği şeyi içermektedir: Olasılıkların toplamı veya yaratılmış ve gerçekleştirilmiş olanın dışında, sonsuz sayıda dünyanın mümkün olduğu durum. İşte bu noktada ilk kez Leibnizgil "mümkün dünyalar" kavramı ortaya çıkmaktadır. Campanella'ya göre, varlık dereceleri "doğanın kitabının" dinsel bilgisinin derecelerine tekabül etmektedir. Tüm bu dünyalar ister yükselen, ister inen sıra halinde sınıflandırılmış olsunlar, tutarlıklarını mutlak düzene ve tek'e doğru yönelmiş olmalarından almaktadırlar; bunlar hiçlik'ten ve "konum"dan kaçmaktadırlar, çünkü konum, rastlantısallık, türünün tek örneği, tesadüf'ten başka bir şey değildir. Copernicus'un dünyası Campanella'da, Bruno'da olduğundan farklı bir yorumu uğramaktadır. Bruno'da göksel küreler tüm yönlerde uzamaktadırlar, oysa Campanella'da nesnelere uzantısı düşey, güneş merkezlidir, her şey güneş unsuruna yönelmektedir, yani üst '*ens*'; iktidar, bilgi ve istek birimi olarak her türlü hiçliğin dışı atıldığı "*sol*"e doğru. Nesnelere güneşsel varlığa yönelten "*horror vacui*", boşluk korkusudur. Campanella'nın ifade ettiğine göre bireyler, tıpkı güneşin ve kendi eksenlerinin etrafında dönen gezegenler gibi davranmalıdırlar. Böylece nihai amacı, her şeyi yöneten yüce düzen ilkesi "*sol*" olan bir bağ doğmaktadır; bu güneş merkezli bağa Campanella "din" adını vermektedir. Bu din, bu bağ -"*religere*" aslında bağlamak anlamına gelmektedir- insanlara özgü olmayıp, dünyadaki tüm nesnelere kapsamaktadır. Eğer nesnelere hiçliğin, konumun kucağına düşmezlerse, eğer dağılıp gitmezlerse, merkeze yönelik sistem olan dünyanın merkezi güneşe yönelmekte-

dirler. Cansızları da dahil tüm nesnelere birleştiren bağı ifade etmek için "din" kelimesinin kullanılması gariptir. Artık doğa kitabının yöneldiği güneşsel bir varlık tarafından yönetilen doğanın Kilisesinden başka hiçbir kilise yoktur. Bu göksel cisimlere dayalı yeni mitos, bilgi teorisi düzleminde kendi hareket noktasına, yani öznenin deneye dayalı olarak kendi ben'inin varlığından emin olmasına çok farklı bir anlam yüklemektedir; çünkü bütün insanlar ve nesnelere güneşe ulaşmaya çabalamakta, güneş merkezli sistemin düzeni içinde yer almaktadırlar.

* * *

TOPLUMSAL DÜZEN ÜTOPYASI: GÜNEŞ-DEVLET

Bu düşünceyle bağlantılı olarak, Campanella, ancak sıkı sıkıya düzenlenmiş bir toplumsal hayattan başka bir şey hayal edemezdi; zaten ütopyasının adı olan "*Civitas solis*" de onun arzuladığı şeyin düşünüyü gördüğünü işaret etmekteydi. Zaten "*Civitas Dei*"sinin zıddında yer almaktaydı. Burada tüm ütopyaları gözden geçirme niyetinde değiliz, ama Thomas Morus'un "*De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia*"sındaki planlamasını zikretmek gerekmektedir, çünkü 1516 tarihli bu çalışma Campanella'nın merkezi devlet tasarısına liberal bir fon sağlamaktadır. Yeni imalatçı ve sanayici ekonomiye çerçeve oluşturan tutarlı büyük bir ekonomik sistem olan merkantilizm, 17. yüzyılda başlamıştır. İspanya gibi ekonomik olarak geri bir ülkede, merkezileşmenin ve doğmakta olan bürokrasinin çerçevesi krallık tarafından tamamen siyasal bir örgüt olarak yaratılmıştır. Önce İspanya ile sınırlı olan, sonra da -evrensel bir krallık tasarısı olarak- özellikle Fransa'ya doğru yayılan bu gelişmenin siyasal veçhesi, "*civitas solis*"in dış biçimlerini tanımlamaktadır.

Campanella'ya göre dünya kötüdür, kötüye gitmektedir, toplum işlememektedir, çünkü hiçbir şey yerinde, düşey durumda değildir, çünkü çok fazla kişisel özgürlük, çok fazla rastlantı, çok fazla türünün tek örneği vardır, yönetmek, her yere düzen götürmek gerekmektedir. İspanyol restorasyonu bu bakış açısının içine ortaçağ unsurları karışmıştır. Giotto'nun sanatına egemen olan muhteşem düzeni bir düşününüz; her nesne olması gereken yerde, mertebesine tekabül eden yerde resmedilmiştir; *İlahi Komedy*'nin düzenini hatırlayınız, burada her ölünün cehennemde, arafta, cennette belli bir yeri vardır; skolastiğin düzenini, düşüncelerin sıraya sokulmasını bir düşününüz. Bunların hepsinden birazını Campanella'da bulmaktayız; ona göre, çeşitli unsurlar arasındaki bağı kurmakla yükümlü olan Kilisedir. Onun düzenlemesi en küçük nesnelere bile kapsamaktadır; bu düzen yalnızca rasyonalizm üzerinde değil, aynı zamanda var olan dünyaya pagan bir tarzda tapılmasında ilginç bir şekilde yeni bir gençlik yaşamaya başlayan şu astrolojik batıl itikadın üzerinde de temellenmektedir: Güneş-devlet'in temel bilimi aslında astrolojidir. Güneş Tanrıdır, eğer deyim yerindeyse Hıristiyan bir güneş Tanrısı ve gezegenler onunla birlikte hükümranlığını sağlamaktadırlar; bu hükümranlık yukarıdan aşağı doğru icra edilmektedir. Tıpkı hayatımızın koşullarının ayrıntılara varıncaya kadar burçlar dairesi ve otuz altı adet yıl parçası tarafından düzenlenmesi gibi; düzen de ilhamını yıldızların durumlarından almalıdır; gezegenler toplumsal hayatın yüce yöneticileridirler. Bu iş o kadar uzaklara gitmektedir ki, güneş-devlet yıldızların konumlarını ve cinsel birleşmenin saatini ve hatta yerini saptayan memurlar beslemektedir. Özgürlük ortadan tamamen kaldırılmıştır, gevşeme yoktur, bireysel hayat yoktur, böylesine bir şey var olamaz. Demek ki bir yanda astroloji, efsane, batıl itikat, öte yandan da evrenin tümüne yayılan akılcı bir bü-

rokrasi bulunmaktadır; böylece "*civitas solis*"in başkentini çevreleyen sınırlar kozmolojik ve bilimsel bir öğretiyi aktaran freskolarla bezenmişlerdir; güneş, ay, gezegenler, bitkiler, coğrafi temsiller burada gerçek bir düzenin '*orbis pictus*'u olmakta, resmedilmiş bir evren olarak gözükmektedirler. Kentin bizzat kendisi akılcı bir yaratı olmakta ve ortaçağ kentlerinin keyfiliği ve kaosuyla zıtlaşan bir şekilde, plan tahtası üzerinde yoğrulduktan sonra ortaya çıkmaktadır. Campanella, bu bağlam içinde teknik ütopyaya da başvurmakta ve henüz var olmayan icatları sergilemektedir. Bu nokta, Bacon'ın toplumsal ihtirası olmayan teknik ütopyası "*Nova Atlantis*"te çok daha fazlasıyla geliştirilmiştir. Fakat daha önemli bir konu vardır: Campanella'ya göre her şey kendi yerinde olmalı, her şey yukarıdan belirlenmeli, her şey bireylerin ve devletlerin doğumlarından ölümlerine kadar yıldızların konumlarının işlevinde ayarlanmalıdır. *Res Publica*'nın (devlet yönetimi) başında, Thomas Morus'ta olduğu gibi, başaklardan oluşturulmuş bir taca sahip burjuva bir başkan, bir "*primus inter pares*" (eşitleri arasında birinci) değil de, "Güneş'in Naibi", bir "*Sol*", bir "*Metaphysicus*" oturmaktadır. "*Ens*"in, "en mükemmelinden varlığın" kişisel ve siyasal papası, manevi imparatoru, hükümdarı odur. Bu hükümdarın emri altında "*Ens*"in, "önce olanlar"ın üç temsilcisi vardır; bu üç kişi yapabilmek, bilmek ve istemek'i temsil etmektedirler, yani iktidar, bilgelik ve sevginin üç hükümdarı. Böylece güneş-devlet'te bir iktidar bakanlığı, bir bilgelik bakanlığı ve bir uyum bakanlığı vardır. Bu devlette düzen unsuru giderek kapsayıcı hale gelmektedir: Evden bucağa, bucaktan kente, eyalete "*regnum*"a, imparatorluğa, evrensel monarşiye doğru genişlemektedir. Aynı düzen eşmerkezli daireler halinde genişlemekte, evrensel ve kapsayıcı hale gelmektedir. Yükseklerle inşa edilmiş bu katı siyasal katedralin başında, dünyanın tümünü kapsamına alan bir papalık yükselmek-

tedir. Ayrıntılarda bile şakadan anlamayan, rastlantıların hiçbir şeyi bozmasına izin vermeyen, tekil olaylara, tesadüflere hoşgörü göstermeyen bir ütopya söz konusudur, yazarının paradoks karşısında bir adım bile gerilemeyerek en uç noktaları gündeme getirdiği, en fazla yoğrulmuş düzen ütopyası söz konusudur. Bu ütopyanın gelecekteki devleti aşırı hiyerarşik bir katedral olarak algılanmış olup, her şey için bir biçim ve bir yer öngörülmektedir; hiçbir şey bir akıl Kilisesinde yücesine kavuşan bu düzenin dışında kalmaz.

Hiçlik ve kaosa karşı duyulan nefret ve ondan ötürü çekilen acıdan ötürü katılaştan düzen *pathos*'u, işte Campanella'nın ütopyasının birliğini sağlayan nokta bu olmaktadır. Onun açısından bu gözyaşı vadisinden öte dünyaya kaçmak söz konusu değildir; tersine gözyaşı vadisi cesur önceller olan yapabilmek, bilmek ve istemek'in işbirliğiyle dönüştürülmelidir. İnsanların bu devlet içindeki rolleri hiçlik ile savaşmaktır; güneş unsuruyla birleşerek bu amaçlarına ulaşacaklardır. Bu kavram Bruno'da yer almaktadır, o gölgenin uyuma katkıda bulunduğunu ve tablonun güzelliğini açığa çıkardığını düşünmektedir. Campanella açısından sonsuza kadar yayılan evren de yoktur, fakat en iyi dünya doğal bir Kilise görüntüsünde olacaktır. Bu Kilise Güneş-Tanrı'nın amblemini taşıyan bir katedral olarak kavranmıştır. İşte Campanella.

Quattrocento Floransa'sında Yeni Bir Yaşama Sanatı



Fernand Braudel

Düne bugünden bakıldığında, Batı kapitalizminin uzun dönemde yeni bir yaşama sanatını, ona refakat eden ve onun da refakat ettiği yeni zihniyetleri imal ettiğini inkâr etmek mümkün değildir. Yeni bir uygarlık mı? Böyle söylemek aşırıya kaçmak olacaktır. Bir uygarlık, başka türlü uzunlukta bir zaman üzerindeki yığılımdır.

Fakat acaba aslında değişme varsa, bunun tarihi ne zamandır? Max Weber bunun Protestanlığın çıkışıyla birlikte, yani 16. yüzyıldan önce olmadığını savunmaktadır; Werner Sombart ise 15. yüzyıl Floransa'sıyla birlikte olduğunu söylemektedir. Otto Hintze, Weber'in Reformasyondan, Sombart'ın da Rönesanstan yana olduğunu söylemiştir.

Bana göre hiçbir kuşku yoktur: Bu noktada Sombart

haklıdır. Floransa 13. yüzyıldan, *a fortiori* 15. yüzyıldan itibaren, bu kelimeye ne anlam verilirse verilsin, kapitalist bir kenttir. Manzarasının erkenden ortaya çıkmış olması, olağandışılığı Sombart'ı çarpmıştır ve bu doğaldır. Ancak, bundan daha az doğal olanı, çözümlemesinin tümünü tek bir kentin, Floransa'nın (Oliver C. Cox onunkine eşit bir ikna edicilikte 11. yüzyıl Venedik'inin lehine konuşmuştur) ve kuşkusuz şanlı ve ünlü olan tek bir tanıklığın, Leon Battista Alberti'nin (1404-1472) tanıklığının üzerinde temellendirilmiş olmasıdır. Mimar, heykeltıraş, hümanist olan Leon Battista, uzun zamandan beri güçlü olan Alberti ailesinin çalkantılı kaderinin mirasçısıdır. Albertiler 14. yüzyılda İngiltere'yi ekonomik olarak sömürgeleştirmişlerdir. ve zaten bu ailenin üyeleri o kadar kalabalıktır ki, İngiliz belgeleri onlardan, sanki Hansalılar veya Luccalılar, hatta Floransalılar gibi, tek başlarına bir ulus oluşturuyorlarmışçasına *Albertynes* olarak söz etmektedirler. Leon Battista da uzun zaman sürgünde yaşamış ve dünyanın belalarından kurtulabilmek için tarikata girmiştir. *Libri della Famiglia* adlı eserinin ilk üç kitabını 1433-34'te Roma'da yazmıştır; dördüncüsünü ise 1441'de Floransa'da tamamlamıştır. Sombart bu kitapta yeni bir iklim keşfetmektedir: Devrim değeri olan paranın methedilmesi, tutumlu bir şekilde yaşama zorunluğu; bütün bunlar, daha ilk gençliğindeki burjuva ilkeleridir. Ve bu taze Kilise mensubunun uzun ömürlü, saygı duyulan bir tüccar silsilesine mensup olması ve bunların namuslu tüccarlar olarak ün yapmış olmaları, onun söylevlerinin içeriğini güçlendirmektedir. Para "her şeyin köküdür; "para ile (*con denari*) kentte bir ev veya bir villa sahibi olunabilir ve tüm meslekler, tüm zanaatkârlar, parası olanlar için, sanki onların hizmetkârlarımızçasına yorulmaktadır. Parası olmayan her şeyden mahrumdur ve her şey için para gerekmektedir." İşte, zenginlik karşısında tamamen yeni bir tavır; zenginlik eskiden

selâmetin önünde bir cins engel olarak görülmekteydi. Aynı tavır zaman karşısında da ortaya çıkmıştır: Eskiden zamanın yalnızca Tanrı'ya ait olduğu söylenmekteydi, onu (faiz biçiminde) satmak, *non suum*, kendine ait olmayanı satmak demektir. Oysa artık zaman hayatın bir boyutu, insanların israf etmemekte çıkarlarının bulunduğu bir mal haline gelmiştir. Lüks karşısında da aynı tavır değişikliği meydana gelmiştir. Alberti şöyle yazmaktadır: "Çocuklarım aklınızda iyice tutunuz ki, harcamalarınız gelirlerinizi asla aşmasın." Bu, soyluların gösteriş merakını mahkûm eden yeni bir kuraldır. Sombart'ın dediği gibi "Söz konusu olan, karınlarını ancak doyurabilen küçük insanların sefil ev ekonomilerine değil de, zengin evlerine tasarruf zihniyetini sokabilmektir." Demek ki kapitalist zihniyet bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Akıllı ve dolu bir notla Weber buna hayır diye cevap vermektedir. Hayır, Alberti antik bilgeliğin derslerini tekrarlamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Sombart'ın cim-bızla çekerek birleştirdiği cümlelerden bazıları, çok az farklarla Ciceron'un yazılarında bulunmaktadır. Ve sonra, söz konusu olanın yalnızca ev yönetimi, etimolojik anlamıyla ekonomi olup, *chrematistique*, yani zenginliklerin piyasadaki med ve cezirleri olmadığını söylemek nasıl da cazip olmaktadır. Weber'in yaptığı, Alberti'yi, tek bir darbeyele şu upuzun *Hausvaterliteratur*'un, Alman danışmanların 18. yüzyıla kadar sıklıkla lettezli, ama ticari ufuklarla ancak dolaylı ilişkileri olan tavsiyelerde bulunmak için başvuracakları şu kâhyaların iyi ev yönetimleri edebiyatının içine atmak anlamına gelmektedir.

Ancak yanılan Max Weber'dir. Bu konuda ikna olması için, Sombart'ın yaptığı alıntuların bütün hakkında çok yetersiz bir fikir verdikleri *Libri della Famiglia*'yı okuması yeterli olacaktı. Floransa hayatının başka tanıklarına da bakması onun için yeterli olacaktı. Eğer Paolo Certaldo'ya söz

verilseydi, tartışma sonuca varırdı. "Eğer paran varsa, durma, onu evinde ölü olarak tutma, çünkü boşuna dinlenmektense boşuna çalışmak daha iyidir, çünkü çalışırken hiçbir şey kazanamasan bile, en azından iş yapma alışkanlığını kaybetmezsin." Veyahut "Sürekli olarak zahmete katlan ve kazanmaya çabala." Veyahut da "Para kazanmayı bilmek çok güzel bir şey ve büyük bir bilimdir, fakat parayı gerektiği yerde, ölçülü olarak harcamayı bilmek daha güzel ve daha da yüksek niteliktedir." Hatırlatalım ki, Alberti'nin diyaloglarındaki kişilerden biri aşağı yukarı şunları söylemektedir: "Vakit nakittir." Eğer kapitalizm "zihniyet"i açısından tanımlanabilirse ve sarf ettiği kelimelerin ağırlığıyla tartılabilirse, Max Weber yanılmaktadır. Ancak, buna vereceği cevabı hayal etmek mümkündür: Burada her şeyin nihayetinde söz konusu olan kazanç tutkusudur. Oysa kapitalizm tamamen başka bir şey, hatta tersidir; kapitalizm bir iç disiplindir, "fren, ılımlılık veya şu kazançla yönelik irrasyonel itkiye karşı rasyonel ılımlılık gibidir." İşte gene başlangıç noktamıza döndük!

Günümüz tarihçisi, işin özü hakkındaki bu araştırmaların belli bir değerleri, belli bir cazibeleri olduğunu, ama bunların hiçbir durumda yeterli olamayacaklarını düşünecektir. Ve eğer kapitalist zihniyetlerin kökeni kavranmak isteniyorsa, kelimelerin büyüdü dünyasını aşmak gerekmektedir. Gerçekleri görmek için ortaçağ İtalyan kentlerine gitmek ve burada bir süre durmak gerekmektedir. Bunu Marx önermiştir.

BAŞKA BİR ZAMAN BAŞKA BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ

Zaten bugün hiç kimse Sombart ile Weber arasındaki tartışmanın belli bir ölçüde gerçeğ dışı olduğu, tartışmanın hatalar üzerinde olduğu ve adeta yararsız olduğu duygusundan kurtulamamaktadır. Belki de bizi bu konuda en

fazla rahatsız eden ve bize "mesafe koydurtan" nokta, kendi özyaşam deneyimiz olmaktadır. 1904'te Max Weber ve 1912'de Werner Sombart Avrupa'da, dünyanın bilim, mantık ve akıl merkezinde olduklarını sanmış olmalıdırlar; bu çok doğaldır. Fakat biz bu güveni ve bu üstünlük kompleksini kaybettik. Bir uygarlık niçin *in aeternum* bir başkasından daha akıllı, daha rasyonel olsun ki?

Max Weber kendine soruyu sormakta, fakat biraz te reddütten sonra kanaatinde inat etmekteydi. Tıpkı Sombart için olduğu gibi, onun için de kapitalizme yönelik her açıklama, Batı "zihniyeti"nin yapısal ve tartışılmaz üstünlüğünü gündeme getirmek anlamını taşımaktaydı. Oysa bu üstünlüğün bizzat kendi de tarihin rastlantılarından, şiddet hareketlerinden, kartların kötü dağıtılmasından çıkmıştır. Bir davanın gerekleri, bundan da iyisi bir açıklamanın gerekleri açısından tarihi yeniden yapmak boşunadır. Fakat bir an için Çin yelkenlilerinin, tam da bizim Yüzyıl Savaşları adını verdiğimiz Avrupa gerilemesinin göbeğinde, 1419'da Ümit Burnu'nu dolaştıklarını ve dünya egemenliğinin, yoğun yerleşimlerin şu diğer kutbu olan bu muazzam uzak ülke lehine oynamaya başladığını varsaysaydık ne olurdu?

Kendi çağının kokusunu taşıyan başka bir bakış açısı: Kapitalizm Max Weber'e bir varış noktası, ekonominin vatan edilmiş ülkesinin keşfi, gelişmenin nihai serpilmesi olarak gözükmemektedir. Kapitalizm ona hiçbir zaman (eğer okumam yeteri kadar dikkatli olmama gibi bir durum göstermiyorsa) narin ve belki de geçici bir rejim olarak gözükmemiştir. Bugün kapitalizmin ölümlü olması, en azından zincirleme değişimlerden geçebilir olması, hiç de olanaksız olarak görülmemektedir. Bu değişimleri yaşamaktayız. Kapitalizm bize her halü kârda "tarihsel evrimin nihai sözü olarak gözükmemektedir."

Bir Rönesans Tüccarı: Jacques de Beaune



Lucien Febvre

Tarihin Semblançay'deki malikânesinin adıyla tanıdığı Jacques de Beaune, Tourslu bir tüccardı. 1454 yılında Angoulême senyörlerinin mübayaacısı olarak beliren ve bundan on yıl kadar sonra krallığın en büyük toptancılarından biri haline gelen Jean de Beaune adlı birinin oğluydu. Bu Jean de Beaune'un "*specialité*"si yünlü dokumalardı; fakat *specialité*'siyle sınırlı kalmıyordu. Örneğin onu, Kral XI. Louis'nin büyük ticaret kumpanyalarına ortak olurken görüyoruz. Kral, Jacques Coeur'ün Akdeniz'de çoktan suya indirdiği dört kalyosanın peşinden *Le Saint Martin*, *Le Saint Nicolas*, *Le Saint Louis* ve *La Sainte Marie* adlı dört kalyosanın inşasına giriştiğinde, Jean de Beaune Lyon'dan, Montpellier'deki Geoffroy le Cyrvrier, Lyon'daki J. de Cambrai, Paris'teki Nicolas Arnoul ve Bruges'deki Jean Pla ile ortaklık kurmuştur. Görüldüğü üzere bu büyük tüccarların oluşturdukları şirketler, daha bu tarihlerde çok geniş ölçekli ve tamamen uluslararası nitelikteydiler.

Bu durumda, Jean de Beaune, kalyosaların Doğu Akdeniz limanlarından getirdikleri malları almayı ve bunları dolaşıma sokmayı üstlenenlerden biridir. Üstelik 1470'te, XI. Louis'nin Dağların Ötesinden (İtalya) getirterek, önce Lyon, sonra da Tours'a yerleştirdiği ipek işçilerine ilk ham ipekleri sağlama işi ona ait olmuştur. Daha sonra damadı Jean Briçonnet'yle birlikte, kralın ricası üzerine Londra'ya 25.000 ekülük baharat, altın işlemeli kumaş ve ipek sevk etmiştir. Bu, İngiliz piyasasına doğrudan giriş yollarının yeniden fetih ve Bruges'ün aracılığından kurtulma gayretidir. Ticari ve siyasi işler bir aradadır; fakat mali işler de hemen bunların arasına katılmışlardır: Jean de Beaune kral tarafından ünlü kardinal Balue ve hiç de daha az ünlü olmayan Philippe de Commines'in mallarının müsaderesi işine karıştırılmıştır. Jean de Beaune 1473'te damadı Briçonnet'yle birlikte, Perpignan'ın Aragon kralından kurtarılması için, krala 30.000 ekü borç vermiştir. Velihaht Charles'ın (geleceğin kral VIII. Charles'ı) maliye nazırı olmuştur. Ve tabii ki kârlar, zenginlikler, şerefler ona gelmektedir: Kral 1471'de Tours'da bir belediye kurduğunda, bunun şerefi ona ait olmuştur; zengin bir evlilik yapmıştır; Tours'da ve Touraine'de evler, ahırlar, bahçeler, yarıcılıkla işlenen topraklar, bağları vardır, yaklaşık olarak 23.000 *livre*'lik bir mirasa konmuştur. Jean de Beaune taslak, karalama, hazırlıktır. Oğlu Jacques de Semblançay ise bitirilmiş tablodur.

Jacques da başlangıçta yünlü kumaş tüccarıdır; fakat Jean de Beaune çapında bir adam vesilesiyle, bu adın yansımalarının neler olduğunu biraz önce gördük. Jean arkasında üç oğul bırakmıştır: Bunlardan biri Kiliseye girmiş, diğer ikisi Gullaume ve Jacques yünlü işine katılmışlardır. Altı tane de kız bırakmıştır: Altı damat da yünlü tüccar veya finansçısıdır. Böylece babası gibi tüccar olan Jacques, Jeanne Ruze ile evlenmiştir; ve bu bir kast içi evlenme, büyük finans çevrelerinin zengin işi evliliğidir. Ruzeler, Bea-

unelar, Briçonnetler, Berthelotlarla birlikte Touraine'in zengin burjuvazisinin elitini meydana getirmektedirler; ve şu büyük ticaret ve finans dünyasının bitişikliğini teyid eden bu birleşmeden daha karmaşık hiçbir şey yoktur.

Jacques işe satışla başlamıştır: Çeşitli prenlere yünlü kumaş, ipek, yün, çamaşır satmaktadır. Orléans, Angoulême, La Tremoille saraylarının berathlı mübayaacısıdır. Ekim 1490'la Ocak 1492 arasında Briçonnet ile ortak olarak, Kral VIII. Charles'a, 41.127 *livre*'lik yünlü kumaş ve çamaşır satmıştır. Aynı zamanda, tıpkı babası gibi mali trafikle uğraşmakta, borç vermekte, çeşitli tutarlarda avanslar açmakta, sermayeleri çalıştırmaktadır.

1492'de yeni aşama: 1491'de kralla evlenen düşeş Anne de Bretagne'in genel hazinedarı olmuştur; sonra Eylül 1492'de bu göreve düşeşin kâhyalığı eklenmiştir. Jacques de Beaune, bugünkü terimlerle yüksek bir memur değil de, bir emindir. Ve bu emin kuşkusuz maaşını çalmamaktadır: Hazinedarlık için yılda 24.000, kâhyalık için 2.000 *livre*. Çünkü, kral tarafından düşeşe tahsis edilen 100.000 *livre*'lik yıllık olağan bütçenin yönetimi ona aittir ve bunlara arada sırada verilen, 20, 40, 50 binlik ekler de dahil olmaktadır. Üstelik bu tutarlar ona nakit olarak da teslim edilmemektedir: Söz konusu olan, belirli gelirlerin tahsisidir; yani Jacques de Beaune, yönetimine verilen parayı -teoride- elde edebilmek için elinden geleni yapmak zorundadır. Anne müsriftir ve savurganlığı, hazinedarının başını çok ağrıtmaktadır. 1492 Ocağından Eylülüne kadar toplam harcama 277.750 *livre*'dir; Ekim 1492'den Eylül 1493'e kadar da 201.199 *livre* harcamıştır ve yıllık olağan bütçe yalnızca 100.000 *livre*'dir. Sanata ve lükse yönelik harcamalar düşeş ile çevresinin sürekli yer değiştirmelerinden meydana gelen masraflar: Bagaj arabalarının, yolcu arabalarının, maiyetteki hanım ve genç kızların doluştukları tahtirevanların muazzam hareketi; rehberler, izciler,

nehirlerden geçiş sırasında başvuru sandalcılar, konaklama sırasında herkesin karnını doyuran levazımcılardan vb. oluşan koskoca bir ordu. Bütün bu insanları Jacques de Beaune yönetmekte, yoksulluk başladığında avans vermekte, kraliçenin Napoli savaşı sırasında Lyon'da rehnettği mücevherlerini o kurtarmakta, kraliçenin, maiyetindeki kızlara, sahip olmadığı halde çeyiz olarak verdiklerini o sağlamakta ve hanımına 1495-96'da bir keresinde 20.000 *livre*'den fazla borç vermektedir. Kâhya, memur değil. Hâlâ tüccardır ve parasını istediği gibi çalıştırması engellenemeyen özel bir kişidir. Fakat daha şimdiden ayağının biri saray ve siyaset dünyasındadır. Ticaret onun şahsında şanlara ve devlet görümlerine ulaşmıştır.

1496: Yeni bir aşama. Jacques de Beaune finans aleminin dört generalinden biri, yani krallığın *taille* (biçme), *aide* (yardım) ve *gabelle* (tuz vergisi) hasılatını yöneten, ege men dört idareciden biri olmuştur. Bu *taille*, *aide* ve *gabelle* hasılatından hiçbir şey, bu generallerden birinin izni ve imzası olmaksızın ödenememektedir. Bunun sonucu olarak, bu kişilerin gücü, prestiji ve kredisi ortaya çıkmaktadır. Bunlar ne bakan ne yüksek memur ne de soyludurlar; bunlar sonradan soylulaştırılmalarına ve adlarını aldıkları topraklara sahip olmalarına rağmen, basit tüccarlar ve halktan kişilerdir. Fakat bakanlardan ve yüksek memurlardan daha güçlüdürler ve bu gibi kimseleri kendilerine bağlamışlardır, çünkü bu adamların ödeme emirlerinin hızlı ilerlemesi için onlara ihtiyaçları vardır ve onlar olmaksızın hiçbir şey yapamamaktadırlar. Senyörler, kentler, prens sarayları borçlarının ödenmesi; şairler ve saray halkı maaşları için onları yağlamakta, yüceltmekte, ağırlamakta, generalleri armağana boğmaktadırlar. Bunlar şan ve şeref içindir, ama kâr da vardır: Semblançay krallık maliyesinin yöneticisi olmasına rağmen, spekülasyon yapan ve kazanan özel bir kişidir. Özellikle gerçek bir banka kuruluşuna sa-

hiptir ve burada krallık cömetliklerinden yararlananlar belirlemede ve bunlar, bizzat Semblançay'nin verdiği ödeme mektuplarını kırdırmak için buraya gelmektedirler. Bu mektuplar krallık *grenetier*'si adını taşıyan özel tahsildarlar üzerine çekilmiştir ve bunun nedeni, bu ödemelerin sağlanması için gereken uzak ve karmaşık girişimlerden kurtulmaktır; krallık mektupları hamilleri, bunları belirli bir yüzde üzerinden kırarak para veren generale başvurmaktaydılar, mektupları onlardan alan general, söz konusu tutarları tahsildarlardan kendi hesabına toplamaktaydı. Öte yandan, zor anlarda hükümdarın hesabına borç anlaşmaları yapmaktaydı; bazen kendisi de, hatta büyük tutarlarda olmak üzere, hükümdarına borç vermekteydi. Örneğin XII. Louis döneminde her yerde; Napoli'de, Perpignan'da, Bayonne'da, Calabria'da ve Katalonya'da savaş vardır; maliye en alt düzeye inmiştir; kraliçe 50.000 *livre* borç verir, Jacques de Beaune 23.000 kayınpederi Guillaume Briçonnet, Nemours dükü, Gye mareşali ise, her biri 20.000 *livre* verirler. Fakat Semblançay'nin parasını kaybetmediği kuvvetle sanılmaktadır; parasını misliyle geri almanın bir sürü yolunu bilmektedir; bu yollardan yararlanmıştır, bu işi o kadar sık ve o kadar iyi yapmıştır ki, bir gün çok zengin olmuştur ve bunun sonucunda ona karşı biriken kinler patlamış ve kral onu hapse attırmış, yasadışı yollardan edindiklerini iade ettirmiş ve sonunda da Montfaucon darağacında, görevini kötüye kullanmaktan ötürü asılmıştır.

Aslında Semblançay oyunun kurallarına uymaktan başka bir şey yapmış değildir.

Semblançay örneği tipiktir. Bu örnek koskoca bir toplumsal hareketin karakteristiğidir. Fuarlarda satış yapan, kazancını tefecilik yoluyla borç veren ve kendinden daha fakirleri sömürerek küçük kazançlar elde eden küçük tüccar tabanda yer almaktadır. Hükümdarlık emini veya maliye generali haline gelmiş, siyaset veya diplomasinin en

yüksekteki pazarlıklarına karışan, kral ve kraliçelerin çevrelerinde yaşayan saray tüccarı ise zirvededir. Ama söz konusu olan aynı piramittir.

O sıralar asıl ticaretten ayrılmamış olan maliye ve finans uygulamaları, "mal"a muazzam bir gelişme gücü vermektedir. Ve bu gelişme muazzam servetlerin oluşmasıyla sonuçlanmaktadır: Poncherlerin, Briçonnetlerin, Beaunelârın Paris ve Tours'daki servetleri; Peyratların Lyon'daki, Pincelerin Anger'deki, bonaldların ve Vigourouxların Rodez'deki, Boquetteler ve Assezatların Toulouse'daki servetleri; bunların hepsi hükümdar havasındadır, bunlar gösterişçi hükümdarlar; sadece muhteşem gelirleri değil, muhteşem harcamaları da olan Rönesans hükümdarları gibidirler; bunların hepsinin sanat tarihinde bir adları vardır, çünkü hepsi de güzel konaklarına kitap, mobilya, kumaş, mücevher ve gerçekten hükümdarlara layık sanat eserleri yığmaktadırlar. Bunların altında, ticaretten 80 ile 100 bin *livre*'lik bir sermaye sağlamış ve bunun sayesinde yıllık 5-10 bin *livre* gelir elde eden -bir kontluğun veya bir baronluğun değeri, büyük bir piskoposluğun veya bir manastırın geliri- daha alt düzeyde, çok sayıda tüccar bulunmaktadır; eğer yalnızca rakamlar ele alınacak olursa, bunlar kendi bölgelerindeki en zengin soylular kadar zengindirler, ama aslında daha zengindirler, çünkü tüccarların sırtında, soylularda olduğu gibi, zorunlu yükümlülükler yoktur.

Ortaya tamamen yeni bir aristokrasi çıkmaktadır. Diğer aristokrasinin hiçbir zaman kabul etmediği, kıskandığı, nefret ettiği, ama gene de kız alıp verdiği bir sonradan görmeler aristokrasisi. Sermaye aristokrasisi, değerli madden aristokrasisi altının efendisidir ve bu nedenden ötürü, altın tutkusunun giderek arttığı bir dünyada, ekonomi ve finans sorunlarının baş köşeye geçtikleri bir dünyada, bu aristokrasi ülke kaderinin de kısmi efendisi olmuştur.

Bu Çağın Mükemmelliği



Loys Le Roy

Şu sıralar Tatarların, Türklerin, Memlûkların ve İranlıların yetenekleri sayesinde Doğuda silahların şanını resmettikleri gibi, biz de Batıda son iki yüzyıl esnasında iyi edebiyatın mükemmelliğini yeniden keşfettik ve uzun bir unutulmanın arkasından, inceleme ve araştırmaya yeniden başladık. Birçok okumuş insanın bitmez tükenmez çabaları sayesinde elde ettiğimiz bu başarı, çağımızın şimdiye kadarki tüm dönemlerin en bilgilisi olmasına yol açmıştır. Yalnızca eskilerin dillerinin, eylemlerinin ve yazılarının gün ışığına kavuştuklarını görmekle kalmıyor, aynı zamanda yeni keşfedilen birçok iyi şeyle karşılaşılıyor. Bu dönemde gramer, şiir, tarih, retorik ve diyalektik yayınlar, şerhler, düzeltmeler ve sayısız çevirilerle aydınlığa kavuşmuşlardır. Matematik hiçbir zaman bu kadar iyi bilinmemiş ve astronomi, kozmografya ve seyrüsefer bilimi bu kadar iyi anla-

şılmamıştı. Fizik ve tıp Eski Yunanlılar ve Araplarda, bugün ulaşılan mükemmellikte değildi. Silahlar ve askeri araçlar hiçbir zaman şimdiki kadar tahripkâr ve etkili değildi. İnsanların bunları kullanma becerileri de bu denli yüksek olmamıştı. Resim, heykelticilik, kalıpcılık ve mimari de tamamen ihya edilmiştir. Güzel konuşma ve hukuk alanlarında da çok şey yapılmıştır. Hatta arkalarda kalmışa benzeyen, her şeyi kapsayan ve denetleyen politika bilimi de, yakınlarda oldukça aydınlanmıştır. Bu arada, sofistler tarafından tahrip edilmişe benzeyen, hepsinin en değerlisi olan dinbilim, İbranice ve Yunanca bilgisi sayesinde oldukça aydınlığa kavuşmuştur; ve kütüphanelerde hapsolmuş olan ilk Kilise babaları aydınlığa çıkartılmışlardır. Matbaa bu işe büyük ölçüde yardımcı olmuş ve gelişmeyi daha kolay hale getirmiştir.

Tartışmamızın akışı ve zamanların birbirini izlemesi içinde, şu anda bu çağa ulaşmamızdan ötürü, onu çeşitli ülkelerin özel mükemmellikleri açısından değil de; Avrupa, Asya, Afrika; Doğu, Batı, Kuzey ve Güneydeki yeni toprakların bütününde meydana gelen eylem ve olayların tümü açısından görmek ve bu çağı Tanrının, aynı dönemde meskûn dünyanın çeşitli ülkelerindeki önde gelen kişiler arasında dağıtmayı uygun gördükleri açısından değerlendirmek gerekmektedir.

Öteki çağları bazı ünlü savaşçılara göre ayırt ettiğimiz ve her değişmedeki büyük gücü ortaya koyduğumuza göre, bu çağın harikaları da, dünyayı adının dehşetiyle ve Asya İmparatorluğunu ele geçiren 1.200.000 kişilik ordu-suyla, 1400'den itibaren titretmeye başlayan büyük ve yenilmez Timurleng ile birlikte başlamışa benzemektedirler. Timur Avrupa'ya geçerek, bu kıtayı İspanya'ya varıncaya kadar boyunduruk altına almayı, bu ülkeden Afrika'ya geçmeyi ve karadan Asya'ya dönmeyi planlamıştır, fakat ordusunu biçen vebadan ötürü bunu gerçekleştirememiştir.

Timur'un saltanatı döneminde Avrupa'da dil ve tüm bilgi alanlarının ihya edilmesi hareketi başlamıştır. Kendini bu işe ilk adayan Francesco Petrarca olmuştur. Petrarca uzun zamandan beri kapalı olan kütüphaneleri yeniden açmış ve eski kitaplar ile yazarların tozlarını silmiştir. Petrarca büyük bir anlayış ve mükemmel bir bilgi sahibi olarak, çömezi Boccacio ile birlikte örnek alınacak başlıca yazarı olduğu İtalyan dilini güzelleştirmekle kalmamış, aynı zamanda Latin nesir ve nazmını da teşvik etmiştir. Gençliğinde, Petrarca'yı yaşlı bir adamken tanımış olan gramerci Ravennalı Giovanni, Latin dilinin gelişmesine büyük ölçüde hizmet etmiş ve edebiyat sevgisini yaymıştır. Kendilerini bu sekiye kaptıranlar arasında Leonardo Bruni, Francesco Filelfo, Lorenzo Valla, Guarino da Verona, Poggio, Ognibene de Lonigo, Niccolo Peretti, Vittorino da Feltre, Francesco Barbaro, Pietro Paolo Vergerio, Maffeo Vegio, Leonardo Guistiniani, Gregorio ve Lilio Tifernas, Antonio de Panorma, Giovanni Aurispa, Pietro Candido, Flavio Biondo bulunmaktadır. Bu arada, bilgisi ve her türlü erdemle ünlü bir kişi olan, İstanbul'un soylularından Manuel Chrysoloras adlı biri, İmparator Ioannes Paleologos tarafından, Avrupa krallarına, yok olmakta olan Rumlara yardımcı gelsinler diye ricaya gönderilmiştir. Bu görevini yerine getiren Chrysoloras Venedik'e yerleşerek, 700 yıldan fazladan beri İtalya'da ihmal edilen ve unutulmuş Yunanca eğitimini başlatmıştır; daha sonra Floransa, Roma ve Pavia'da Giovanni di Ravenna'nın yukarıda zikredilen çömezlerinden çoğuna Yunanca öğretmiştir... Daha sonra İtalya'ya başka Rumlardan gelerek, onun başlattığı işi mükemmel bir şekilde sürdürmüşlerdir; bunların arasında harika Yunanca kitaplardan oluşan kütüphanesini Venedik'e bağışlayan büyük filozof ve din bilgini Kardinal Bessarion, Gemisthos Plethon, çok ileri yaşlarında edebiyatı tamamen unutan bilgili Aristocu Yorgo Trapezuntios, en

iyi çevirmen Gazzeli Theodoros, Selanikli Andronikos, Yani Argyropulos, Constantine ve Yani Lascaris, Demetrius Chalcondyles, Sophianos, şair Marullus, Marcus Musurus gibileri bulunmaktadır...

Fakat diğer çağlar için olduğu gibi, bu çağ için de ünlü kişileri görev ve mesleklerine göre saymamız gerekmektedir. Bu çağın en ünlü komutan ve savaşçıları Timurleng, Osmanlılardan Murad ve oğlu Mehmed, Selim ve Süleyman, Fransa kralı VIII. Charles, İspanya kralı Katolik Ferdinando, Büyük Gonçalvo, İmparator V. Charles, Charles de Bourbon, Şah İsmail, Fas Şerifi, Dük François de Guise'dir. Denizde ise Andrea Doria, Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut, Salih reis, Capua komutanı Strozzidir.

En ünlü Platoncu filozoflar Bessarion, Gemistas, Ficino'dur; Aristocular ise Trapezuntios, Argyropulos, Lefevre, Nifo, Pomponazzi, Contarini, Grynacus, bu iki düşünce okulunu, tıpkı daha önce Boethius'un da kalkıştığı gibi uzlaştırmaya ve Platon ile Aristoteles'i birbirleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmış olan Giovanni Pico'dur. Fakat tıpkı Boethius gibi Pico da bu amacına ulaşmadan ölmüştür. Eskilerin ağzı laf yapan taklitçileri ve Ciceron araştırmacıları arasında ilk sırayı, Latin hitabetini eski konuşma tarzına kavuşturan Lorenzo Valla hak etmektedir; bu kişi Nizzoli ve Dolet ile birlikte, tıpkı Kardinal Hadrianus'un Ciceron hayranı olduğu gibi, bir Quintilianus hayranı olmuştur. Başlıca Ciceroncu yazarlar Bembo, Sadoletto, Longucil, Perion, Flaminio'dur. Latince, İtalyanca veya Fransızca yazan şariler Petrarca, Panormolu Antonio, Pontano, Marullus, Sonnazzaro, Vida, Fracastoro, Molza, Navagero, Flaminio, Capito, Paleario, More, Bourbon, Macrin, Eobanus, Hesus, Sabinus, Buchanan, Ariosto, Ronsard, Joachim de Bellay...'dir. İtalyan tarihçileri arasında Machiavelli ve Guicciardini; Fransızlar arasında Jean Froissart, Enguerrand de Monstrelet, Philippe de Commines yer almaktadır. Başlıca

hukukçular Zasius, Alciati, Olderdorp, Baron...'dur. Tabiplerin başlıcaları Fernel, Rondelet, Jacobus Sylvius, Amatus Lusitanus, Vesalius, Martin Acahia...'dır. Matematikçiler arasında Pierre d'Ailly, Regiomontamus, Cusa kardinali, Feuerbach... sayılmaktadır.

Ressamlar arasında, uzun zamandan beri ihmal edilen resim sanatını ihya eden ve onu çok ünlü hale getiren Floransalı Giotto başı çekmektedir; ayrıca, mükemmel olduğundan ötürü Venedik Signoriası tarafından İstanbul İmparatoru Mehmed'e gönderilen Bellini, Piero della Francesca, tıpkı Jean Cousin'in Fransızca ve Leon Battista Alberti'nin Latince yazdıkları gibi, resim üzerine Almanca yazan Albrecht Dürer vardır. Heykeltıraşlar ve oymacılar arasında Donatello, Michelangelo, Cremonalı Andrea, Mantovalı Cristoforo, Floransa vaftizhanesinin kapılarını yapmak için sarf ettiği elli yıl esnasında harika bir beceri ile eski ve yeni Ahit öykülerini bronz oyan Lorenzo Ghiberti sayılmaktadır. Mimarlar arasında, mimari konusunda çok öğretici bir kitap yazan Leon Battista Alberti, büyük Paris köprüsünü inşa eden ve Vitruvius'u çizimler ve Caesar'ın yorumlarıyla tamamlayarak ilk yayımlayan Veronalı Giovanni Giocondo alışılmamış bir şekilde, herhangi bir sütun üzerine değil de, kemerler üzerine oturttuğu büyük Floransa köprüsünü yapan Filippo Brunelleschi, temellerin altına yerleştirdiği tekerleklerle bazı taş kuleleri hiç zarara uğratmadan başka yere taşıyan Bolognalı Aristotile, İtalyanca mimari kitapları yazmış olan, aynı kentten Sebastiano Serlio yer almaktadır. Claigny denilen Pierre Lescot, I. François döneminde Louvre sarayı inşaat ve onarımında görev almıştır. Philibert de l'Orme ise Anet ve St. Maur tarafından başlatılan Tuileries inşaatını üstlenmiştir, bu mimar, sanatına dair bir kitap yazmış ve yeni bir ev çatısı tipi icat etmiştir.

Dilciler, antikite ile dil araştırmacıları, kitap düzeltici-

leri, çevirmenler ve yorumcular arasında Lorenzo Valla, Perotti, Gaza, Trapezuntios, Pomponio, Leto..., Cristoforo Landino, Lebriza, Bude, Erasmus, Sigonio, Grouchy... bulunmaktadır. Antoine du Noiroy Plinius'un *Doğa Tarihi*'nin tümünü; Jean Martin Vitruvius ile Leon Alberti'nin *Mimarî'sini*; Jacques Amyot Plutarchus'un hayat hikâyeleri ve kısa çalışmaları ile Diodorus Siculus'un bir parçasını Fransızcaya çevirmişlerdir. Claude Seyssel Iskenderiyeli Appius'u ve genç Cyrus'un yolculuğunu; Hugues Salel Homeros'un *Iliada'sını*, Loys le Roy Platon'un *Devlet'ini*, *Timaeus'unu*, *Phaedon'unu* ve *Symposium'unu* şerhlerle aydınlatarak ve Aristoteles'in *Politika'sını* yorumlarla açık hale getirerek çevirmişlerdir. Loys le Roy ayrıca Demosthenes'in siyasal söylevlerini ve Isocrates ile Xenophonos'un bazı kitaplarını da çevirmiştir. Ve birçok dilde sayılamayacak kadar çok başka çeviriler yer almaktadır. Ünlü seyyah, rehber, denizci, kaşif ve yeni toprakların fatihleri arasında Cenovalı Cristoforo Colombo, Floransalı Amerigo Vespucci, Portekiz kralı Enrique, Magalhaes (Magellan), Cortes, Pizaro, Alfonso Albuquerque, Cabot yer almaktadır.

Sanatların canlanmasına en fazla katkıda bulunan hükümdarlar, kendilerine sunulan Yunanca kitapların Latince çevirilerine itibar eden ve cömertçe ödüllendiren papa V. Nicholas ve Napoli kralı Alfonso olmuştur. Fransa Kralı I. François, Paris'teki kamu profesörlerinin maaşlarını ödemiş ve Fontainebleau'da iyi kitaplarla dolu muhteşem bir kütüphane kurmuştur. Kastilya ve Portekiz krallarının teşvik ve cömertlikleri olmasaydı, yeni toprakların keşfi ve Hindlere yapılan yolculuklar gerçekleşemezdi. Floransa'nın Medici ailesinden efendileri Cosimo ve Lorenzo, her bir yandan kendilerine gelen bilgili adamları itibarla kabul ederek, onları iyi bir şekilde destekleyerek ve Yunanistan'dan kayıp iyi ve eski kitapları avlamaları için, masraflarına katlanarak bilgili adam göndererek çok şey yapmışlar-

dır; bunlar herkesin yararlanması için muhteşem kütüphaneler kurmuşlardır.

Eski bilgilerin ihya edilmesinin yanı sıra, yalnızca ihtiyaçlara değil, aynı zamanda hayatın zevklerine de cevap veren birçok yeni şeylerin icadı da bu çağda meydana gelmiştir. Bunların başında, faydasının yüksekliği ve zanaatkârlığının inceliği nedeniyle matbaa gelmektedir... Bu sayede, eskiden nadir ve pahalı olan kitaplar bol ve herkesin alabileceği hale gelmişlerdir. Bu icat bütün disiplinlerin ilerlemesine büyük ölçüde yardım etmiştir... İcat Almanlara atfedilmekte ve Mainz'de başlamış sayılmaktadır; daha sonra Venedik'e ve tüm Latin Hıristiyan alemine taşınarak Nicholas Jensen, Aldus, Giuntiler, Frobon, Badius, Robert Estienne ve diğerleri tarafından mükemmelleştirilmiştir. Ancak, dünyanın tümü üzerine yelken açan, Uzakdoğu ve Kuzey'de, Çin'de ticaret yapan Portekizliler, bu ülkenin dilinde basılmış kitaplarla ülkelerine geri döndüklerinde, matbaanın bu ülkenin limanlarında eskiden beri kullanıldığını söylemişlerdir. Bu olgu, bazılarının bu icadın Tataristan ve Moskof dükalığı üzerinden Almanya'ya taşındığına inanmalarına yol açmıştır...

İkincilik ödülü pusulaya verilmelidir, bu alette çelik iğne her zaman Kuzey Kutbu'nun olduğu varsayılan tarafa yöneliktir. Ne Aristoteles ne Galen, ne Afrodisiaslı Alexander ne de doğal olayların çok meraklı gözlemcisi İbni Sina bu özelliği anlayabilmişlerdir... bu icadın sayesinde Okyanus'un tümünde gemiyle dolaşmış, sayılamayacak kadar çok ada keşfedilmiş ve Batı ile Güney'de eskiler için meçhul olan büyük bir *terra firma* parçası keşfedilerek, buraya "Yeni Dünya" adı verilmiştir. Burası yalnızca fethedilmekle kalmamış, İspanyol gücü sayesinde Hıristiyanlaştırılmıştır da. Bu girişimi Cenovalı Cristoforo Colombo ve Floransalı Amerigo Vespucci tarafından başlatılmış; kazanç hırsıyla dolu ve büyük cesaret ile dayanıklılık sahibi Kastilyalılar

tarafından sürdürülmüştür. Bunların bazıları geniş denizin henüz keşfedilmemiş kısımlarına sürüklenmiş, bazıları da cüretlerinin kayıtlarını bırakamadan yamyamlar tarafından yenilmişlerdir. Fakat bunların içinden üç tanesi, talihlerinin de yardımıyla çok önemli keşifler yapmışlardır. Cortès Meksika krallığını ve yerleşim yeri, yapılar ve halkının sayısı bakımından Venedik'e benzeyen Tenochtitlan kentini; Pizarro, Peru ve altından yana zengin Cuzco'yu; Magalhães, baharatın yetiştiği yer olan Molukka adalarını. Aynı dönemde Portekizliler, VI. Alexander'in fermanına uygun olarak dünyayı Kastilyalılarla aralarında paylaşmışlardır...

Gergin Bekleyiş Mutlu Sona Erdi: Çocuğumuz Üniversiteyi Kazandı



18. yüzyılda tepeden inme bir şekilde başlatılan ve içinde olmayı hâlâ sürdürdüğümüz "batılılaşma" sürecinin önemli yansımalarından biri de, Batı'dan kurum ve kavram ithal edilmesidir. Bu kurum ve kavramların büyük çoğunluğu, yeni vatanlarında büyük içerik boşaltmalarına ve değiştirmelerine tanık olmuşlardır. Her kurum ve kavramın aslında, arkalarında koskoca bir tarih taşıdıklarını ihmal eden, hatta akıllarına bile getirmeyen ithalatçılar, kaba nominalist tavırda olduğu gibi, bir şeyin adına sahip olmanın, onun aslına da sahip olmak demek olduğunu sanmışlardır. Nominalizm aslında tipik bir Doğu kavrayışıdır ve Batılılar ne düşünürlerse düşünsünler, Eski Yunan idealist felsefesinden ve hiçbir değişikliğe uğramadan aktarılmıştır. Zaten bu dünyanın da zahiri olduğunu düşünen Doğulu insan, kavram ve kurumların nominal düzeydeki özdeşli-

ğinden hiçbir zaman rahatsızlık duymamıştır. Bu reflekslerin Cumhuriyet döneminde de sürdürdüğünü söylemek abartma olmayacaktır. Fazla uzağa gitmeden, Batı'dan alınan Demokrasi, Parlamento gibi kavram ve kurumların bizim elimizde ne hallere girdiğini tartışmaksızın, küçük bir örnekle yetinmek mümkündür. Batı'da orkestraları yönetmek üzere bir şef vardır, çünkü Batı müziği esas itibariyle çok seslidir. Türkiye'de sanıldığı gibi, bu çok seslilik alet sayısının çokluğundan değil, armonize edilen birden fazla melodinin aynı anda çalınmasından kaynaklanmaktadır. Bizde ise, kullanılan müzik aleti sayısı ne olursa olsun, esas itibariyle tek bir melodi icra edildiği, yani armoni olmadığı için, müziğimiz tek seslidir ve hiçbir yönetime gerek göstermez. Hal böyle iken, "sanat" müziği veya "halk" müziği topluluklarını "yönetmek" üzere "şefler" peydah olmuşlardır ve ne işe yaradıklarını kendilerinden başka kimse bilmemektedir. Aslında tek bir işe yaramaktadırlar, Batı ile nominal özdeşlikler kurmaya.

Batı'dan adını ithal ettiğimiz, ama içeriğini hiçbir zaman Batı ölçülerine göre dolduramadığımız kurumlardan biri de üniversitedir. Türk insanı okula gittiğinde, başka bir aksaklığın ve yetersizliğin ürünü olan yapay özdeşlikleri ezberlemektedir. Her şeyi "benzeri olduğu kabul edilen" e nazaran belletmeyi eğitim sanan sistemimizin gereği olarak, hepimiz üniversitenin, medresenin "çağın gereklerine uyan" bir türü olduğunu öğrenmiş bulunmaktayız! (İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş tarihi olarak, Fatih medresesinin kuruluş tarihi gösterilmiyor mu?) Oysa bunun kadar sakat ve yapay bir özdeşlik düşünce tarihinde nadir bulunur. Çünkü medrese eğitimi gerçeğin olabildiğince daha büyük bölümüne ulaşmayı amaçlamanın tamamen tersinde yer almaktaydı. Dinsel eğitimin özü, gerçeğin bir kerede ebediyen verilmiş olmasına dayanmaktadır. Bu durumda medrese eğitimi, olabildiğince çok sayıda değişmez

(sabit) önemeyi, olabildiğince sağlam, ama onları ille de anlamak gerekmeden öğrenmek demektir. Aynı zamanda, ilâhi vahyin ışığında, her şeyin nasıl olması gerektiğini de öğrenmek demektir. Böylece, eğitenin veya eğitilenin gerçeğe ulaşmak için bir çaba sarfetmeleri gerekmiyordu, kendilerine "ifşa" edilenleri ezberlemeleri yeterliydi. Ezberin medrese eğitiminin temeli olmasından ötürü, "öğrenilecek" metinlerin kolay ezberlenebilmeleri için, bunların çoğu manzum hale getirilmişlerdi. Bu söylediklerimin ışığında, medreseye illâki Batılı bir benzer bulunmak istenirse, bu üniversite değil, manastır okulları olacaktır. Manastır okulları da aynen medreseler gibi, yalnızca "ifşa" edilenleri öğretmeye yönelmişlerdi ve dinin dogmalarının dışına çıkmaları olanaksızdı. Bu açıdan üniversite, ancak laikleşen bir çerçeve içinde ortaya çıkabilirdi.

Laikleşme süreci ise Doğu'da ortaya çıkmadı ve bu nedenle üniversite Batı'ya özgü oluşumlar esnasında ortaya çıkan bir kurum oldu.

KISA ÜNİVERSİTE TARİHİ

Hemen her şeyi değişmezlik kalıpları içinde kavramak, ne yazık ki insanların çoğunun kolayına geliyor. Bu nedenle, bir nesnenin, bir oluşumun veya insan kavrayışının içine girebilen herhangi bir şeyin bir kez etiketlenmesi, onun çok uzunca bir süre bu kimlik altında tanınmasına neden oluyor. Tarih alanında da durum pek farklı değil. Tarihçilerin kendi durdukları konuma göre getirdikleri adlandırmalar, tarihin o anının gerçekliğiymiş gibi kabul edilme tehlikesinden kendilerini pek kurtaramıyorlar. Bu konuda ortaçağ kavramının başına gelenler çok aydınlatıcı ve öğreticidir. Bu çağ okumaya, yazmaya pek fazla aldırmadığı için, özellikle ilk yarısı için olmak üzere bize kadar ulaşan çok az belge bırakmıştır. Bu durumdan ötürü, tarihçiler

ortaçağın ilk yarısına "Karanlık Çağlar" adını vermişlerdir. Bu adlandırma sonradan dönemin tümünü kapsayacak bir anlam genişlemesine uğramıştır. Aslında karanlık olan ortaçağ değil, tarihçilerin o dönemden algılayabildikleridir. Tarihçilerin teknik gerilikleri, bir dönemin mahkûm edilmesi için yeterli olmuştur. tanık kabahatli olamaz. Oysa, bu çağa ait araştırma teknikleri ilerleyip, diplomatik dışındaki kaynaklar da konuşkan hale getirilince, ortaçağın hiç de "karanlık" olmadığı görülmüştür. Ve açıkçası, yaygın kanıların tersine, çağdaş kurumlardan çoğunun kökeni ortaçağda yer almaktadır.

Bu dönem, en azından ilk yüzyıllarında büyük bir siyasal ve ekonomik kargaşaya sahne olmuş, Batı Avrupa'ya örgütlü yegâne güç olarak Kilise kalmıştır. Kilise 13. yüzyıla varıncaya kadar bu tekligini sürdürdükten başka, toplumsal ve siyasal hayattaki rolünü de sürekli büyötmüştür. Bu dönemde Kilise, asıl kaynağı Mısır ve Ortadoğu olan manastırcılık akımının etkileri altına girmiştir. Doğu'nun çöllerine çekilerek, münzevi keşiş hayatı yaşamak ve böylece Tanrı'ya daha yakın olmak düşüncesi Batılı rahiplere cazip gelmiştir. Ama Batı'da çöl yoktur. Bu durumda kavram genişletilerek, insan yaşamayan veya çok az sayıda yaşayan yerler çöl kavramı içine alınmışlardır. Böylece Batı Avrupa'nın ormanları, dağlık bölgeleri, kargaşa döneminin nüfusunu seyrelttiği eski yeleşim yerleri çöl kavramının içine katılarak, buraları Batı manastırcılık akımının tercihli alanları haline gelmiştir. Manastırlar tarikatlar tarafından kurulmaktadır ve bu tarikatların denetiminde örgötlenen kilise mensuplarına "kurallı" ruhban adı verilmektedir. Çünkü bunlar tarikat kurucusunun koyduğu kurallar (*regulae*) kesinlikle uymak zorundadırlar. Halkla doğrudan temasta bulunan ve onların dinsel ihtiyaçlarını karşılayan ruhban ise, "dünyevi" rahipler denilmektedir. 12. yüzyıla gelinceye kadar entelektüel üstünlük kurallı rahiplerde

olmuş, bunlar Batı Avrupa'nın her tarafında kurdukları binlerce manastırdan, kıtanın eğitim hayatına hükmetmişlerdir. Manastır özellikli bir yatılı okul olarak düşünülme-
lidir. Kendine ait topraklardan ve işliklerden her türlü ihtiyacını karşılayabilecek bir şekilde örgütlenmiş olan bu kurum, aynı zamanda müminlerin bağışlarıyla uzak mesafe ticaretinin içine bile girebilmektedir. Ekonomik bağımsızlığı olan bu kurumların yegâne bağlantıları tarikatın emredici kurallarıdır. Bu açıdan eğitimin ilk amacı bu kuralların rahiplere ve dışarıdan katılan öğrencilere öğretilmesidir. Ayrıca rahiplerin bazı bedeni yetenekler kazanmasına ve manastırların en önemli faaliyetlerinden biri olan, yazma çoğaltmasını öğrenmelerine dikkat edilmektedir. Sonuç olarak, manastır eğitimi var olanın ezberletilmesine dayalı, gelişmeye tamamen kapalı bir eğitim sistemidir. İlginç bir nokta da, tıpkı medreselerde olduğu gibi, metinlerin makamlı bir şekilde okunarak ezberletilmesidir. Zaten bu bağlamda, manastırlarda en fazla önem verilen konulardan biri müzik öğretimidir. Rahiplerin ve diğer öğrencilerin her şeyi müzikal bir tarzda öğrenmeleri istenilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, medresenin Batı'daki benzeri, biraz da köy enstitülerini andıran bu manastırlar olmaktadır.

11. yüzyıldan itibaren, Kuzey Avrupa'da ve Kuzey İtalya'da kentlerin canlanmaya başlaması; uluslararası ticaret, tarım ve endüstri alanlarında meydana gelen gelişmeler, dünyevi ruhbanın rolünü ön plana çıkartmaya başlamıştır, çünkü bunlar çoğunlukla kentli din adamlarıdır. Bu durumda katedral okullarının (*schola*, skolastik kelimesi buradan gelmektedir) manastır okullarının yerini almaya başlaması kaçınılmaz hale gelmiştir. Burada bir parantez açarak, kavramları dondurulmuş biçimleriyle algılama özelliğimize bir örnek vermek istiyorum. Bugün ülkemizde hemen herkes, skolastiğin tartışmayı reddeden kapalı

bir düşünce sistemi olduğuna inanmaktadır. Oysa bu düşünce biçimi, en azından başlangıcında, manastırın nakli tarzına karşı mücadele veren ve tartışmayı huy edinmiş bir akımdı. *Schola* hocalarının derslerini tartışmalı bir şekilde yürüttükten başka, birbirleriyle de tartıştıklarını biliyoruz. Skolastiğin bilim devrimine doğru donması ise başka bir olgudur.

Schola, yani dünyevi ruhbanın denetimindeki yüksek eğitim kurumu, katedralin bağlı olduğu piskopos tarafından atanan ve şansölye adı verilen bir Kilise yöneticisinin hükmü altındadır ve Kilise içindeki hiyerarşinin doğrultusunda, esas otorite papaya kadar çeşitli kademelerden geçerek, sonunda onun ellerinde yoğunlaşmaktadır. Böylece, manastırdaki nakli yöntemden kurtulma yoluna girilmiştir, ama buna karşılık, manastırların en önemli özelliklerinden biri olan bağımsızlık kaybedilmiştir. Zamanla şansölyenin elindeki en önemli yetki, kendi diyakozluğu (yani tarafından atandığı piskoposun dinsel hukuğu uygulayabildiği ruhani yetki alanı) içinde hocalık yapma iznini (*licentia docendi*) vermek haline gelmiştir. Bazı *schola* şansölyelerine ise, papa tarafından Hıristiyanlığın tüm alanlarında hocalık yapma iznini verme yetkisi tanınmıştır. (*licentia docendi ubique*). Bu cins katedral okullarından bazıları *studium generale* (genel inceleme) adını almışlardır. Böyle adlandırmalarının nedeni, bu cins okulların Avrupa ölçeğinden öğrenci (*estudians*, inceleyen, araştıran) çekmeleri ve mezun olan öğrencilerin diplomalarının katedralin yetki alanının dışında da geçerli olmasıdır. 1100'ler civarında bu cins okulların en önemlileri, Chartres (özellikle gramer ve edebiyat alanlarında), Paris (mantık ve ilahiyat), Bologna (hukuk) Salerno'dur (tıp).

12. yüzyıl esnasında bu okullardan bazılarının hoca ve öğrenci sayıları artınca, bu gibi okulların hocaları ortaçağın çok tipik bir örgütlenme biçimi olan *guild*'i kendi alan-

larında da kurarak, bir cins esnaf loncası meydana getirmişlerdir. Ortaçağda loncalara verilen adlardan biri de *universitas*'tır ve terimin başlangıçta yüksek öğrenimle hiçbir ilgisi yoktur, loncanın kendi alanına giren konularda tam bir özerklik sahibi olduğunu belirten hukuki bir terimdir. Yani hangi meslek kolunda olursa olsun (ayakkabıcı, fırıncı veya *schola hocası*), bir *universitas*'ın varlığı, o alanda çalışan kimselerin meydana getirdiği örgütün kendi kurallarını kendinin koyması, iç denetimini kendinin yapması ve en önemlisi, kendi alanında yargı hakkına sahip olması anlamına gelmektedir. *Schola* hocalarının kurdukları *universitas*ların temel amacı, onları şansölyeye, piskoposa, krala veya onları denetimi altına almaya kalkışan herhangi başka bir kimseye karşı korumaktır. Öte yandan, öğrenciler de kendilerini hocalara, kent halkına ve diğer herhangi kişi veya gruplara karşı savunmak üzere *universitas*ları, öğrencilerin mensup olduğu "millet" (modern anlamdaki ulus veya milletten farklı bir kavram, daha çok bölge esasına dayanmaktadır) veya bölge esasına göre kurulmuşlardır. Başlangıçta tüm loncaları kapsayan *universitas* terimi, zaman içinde giderek, yalnızca *schola* fakültelerindeki loncaları ifade eder hale gelmiştir (*universitas studii*). Gene zaman içinde, hocalar ve öğrenciler bu kez birlikte lonca kurduklarından, katedral okulları üniversite haline gelmişlerdir.

Üniversitenin oluştuğu dönem, aynı zamanda Batı Avrupa'da kentsel *communes*in, yani özerk kentsel yönetim hareketinin de ortaya çıktığı sürece denk düşmektedir. Bir kent *commune*'ü her şeyden önce; silahla, satın almayla veya barışla elde edilen bir kentsel özerklik, hatta bağımsızlık ve o devrin koşulları içinde gerçek anlam olarak, feodal hiyerarşinin dışına çıkmak demektir. Bu gibi oluşumlar, civarlarındaki kırsal alanda (*cantado*) birlikte, bağımsızlık bir kent-devleti halinde örgütlenmekte ve kendi yönetim-

lerini, hukuklarını, ticaretlerini vb. kendileri düzenlemektedir. Bir *commune* (hareket kentlerle sınırlı kalmamış, kasaba, hatta köy *communeleri* bile kurulmuştur), kentin eski sahibi olan senyör, kral veya kiliseden, özerkliğini kabul eden bir *carta* elde ettiği zaman kurulmuş olmaktadır. Bu onun bağımsızlık belgesidir.

Üniversiteler de bu hareketin dışında kalmamışlar ve çoğu zaman *communelerden*, bazen de hâlâ özerkleşememiş kentlerde, senyör, kral veya Kiliseden elde ettikleri *cartalarla*, özerkliklerini güvence altına almışlardır. Bu *cartalar* esas hükümleri itibariyle birbirlerine yakındırlar ve hemen hemen aynı hakları garanti etmektedirler. Hem üniversite kuruluşunu hem hocaları hem de öğrencileri kapsayan bu hakların en başında özyönetim hakkı gelmektedir. Bu hüküm ile, üniversiteler kendi örgüt ve üyelerini kendilerinin yönetme hakkını teyid ettirmektedirler. Bunun yanı sıra, üniversiteler kendi yasalarını da, tıpkı *commune* kentleri gibi, kendileri koymaktadırlar. Böylece hoca ve öğrenciler kent veya ülke yasaları yerine, üniversitenin kendi yasalarına tabi olmaktadır. Öylesine ki, üniversiteler kendi yasalarına uymayanları tutuklamak, yargılamak, hatta hapsedmek hakkına sahip olmuşlardır (herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için eklemeliyim ki, üniversite yasalarının ihlâli ancak üniversite içinde söz konudur, yoksa bu yasaların üniversite dışında da geçerli olabileceğini düşünmek, despotizmden kaçanın despotizmi olur). Kent ve kral yasalarına karşı gelen öğrencilerin tutuklanabilmesi ise, ancak üniversite dışında mümkün olabilmektedir. Üniversitelerin, kiralardan veya gıda fiyatlarının yükselmesi, öğrencilerin kentlilerin saldırısına uğraması, hatta bazen öldürülmesi durumunda, dersleri durdurup greve gitme hakları da vardır. Eğer üniversite kentin ekonomik hayatına katkıda bulunacak bir zenginlikteyse, *cessatio* adı verilen bu grev etkili olmakta ve istekleri kabul

edilmektedir; tersi durumda ise, üniversite çoğuş zaman başka bir kente göç etmeyi tercih etmektedir. Bu dönemde kurulan birçok yeni üniversitenin köklerinde böylesine bir göç vardır (örneğin ünlü Vicenza üniversitesi 1204'te Bologna'dan ayrılanlar tarafından kurulmuştur. Aynı şekilde 1209'da Oxford kentindeki karışıklıklar, hoca ve öğrencilerin Reading, Paris ve Cambridge'e göç etmelerine yol açmıştır). Nihayet üniversiteler kendi hocalarını kendileri atama ve bunların ünvanlarını kendileri belirleme hakkına sahiptirler.

Batı üniversiteleri böylece ortaya çıkarırken, hocalara da *doctor* adı verilmiştir, yani doktrin sahibi kimse (doktor hakiki bir akademik üvandır, üniversitenin kendi içinden verilen bir hocalık hakkıdır, buna karşılık dilimizde doçent olarak kullanılan ünvan, ortaçağda *docendi* olarak, akademik olmayan makamlarca verilen ders verme yetkisi anlamına gelmekteydi, profesörün bağlantısı ise vaaz vermeyedir). Bundan açıkça anlaşıldığı üzere, her hoca farklı şeyler anlatmaktadır, öğrenci de bu çeşitlilik ve çoğulluk içinde, kendi yolunu serbestçe seçmektedir. Zaten öğrenci de *estudians* (inceleyen, araştıran) terimiyle ifade edilmektedir. ders verme ve alma sistemi de bu serbestliğin damgasını yemiştir. Hoca ders verirken önce bir metni okutturmakta (matbaanın icadı kitabı bollaştırıp, ucuzlatınca bu usul ortadan kalkmış, öğrenciler derse metni önceden okuyarak gelmeye başlamışlardır), sonra kendi yorumlarını getirmekte, bunun arkasından tartışma başlamaktadır. Öğrenciler önce küçük gruplar halinde tartışmakta, sonra hocanın başkanlığında sınıf halinde tartışılmaktadır. Öğrenciler, lonca kurallarına uygun olarak çeşitli aşamalardan geçmektedirler. Yeni başlayan öğrenci *bejaunus* (sarı gaga, çırak) ünvanıyla, formel eğitimini bitirene kadar tartışmalara katılamamaktadır, ilk aşama sınavlarını veren bu öğrenci *baccalaureus* olmakta (bu usul Fransız liselerinde

korunmakta ve üniversiteye gidilip gidilemeyeceği öğrencinin *baccalauréat* sınavını verip vermemesine bağlı olmaktadır. Ancak bu bir test sınavı olmayıp, öğrencinin üniversiteye ehil olup olmadığını ölçen geniş kapsamlı bir sınavdır, yani bir yerleştirme sınavı değil), tartışmalara katılmaya hak kazanmakta (asıl üniversite öğrencisi olmakta) ve nihai sınavlardan geçip, bir *doctrine* içeren *thesis*'ini (belli bir konuyu o zamana kadar hiç ele alınmamış bir şekilde savunduğu bir tez) verdikten sonra *master* (usta) ve nihayet *doctor* olmakta ve istediği yerde ders verebilme hakkını kazanmaktadır.

Görüldüğü üzere, ortaçağ hiç de karanlık değildir ve çağdaş özerk üniversitenin temelleri bu dönemde atılmıştır. Bizim gibi ülkeler ise, hâlâ üniversitede hocası ile öğretmen, üniversitedeki araştırmacı-tartışmacı "*estudians*" ile, orta öğrenimin maruz kalan öğren(i)cisi arasındaki ayrımı yapamamışken, bunu kavrayamamışken, basmakalıp bir ifade olarak "Ortaçağ karanlığı"ndan söz etmeye hak sahibi midirler?

Buna karşılık, çoğu zaman yüceltilen Modern Çağ, özellikle ilk dönemlerinde, üniversiter haklar konusunda bir gerileme dönemi olmuştur. Reformasyon hareketinin Protestan tutuculuğuna yol açmasının yanı sıra, Katolik karşı-reformu, bu cephenin tutuculuğuna boyut kazandırmıştır. Her iki taraf da, kendi alanlarındaki üniversitelere, kendi doktrinlerini yaymaları için basınç yaparlarken, oluşmakta olan ulusal-merkezi devletler de, üniversiteleri kendi despotizmlerine boyun eğmeye zorlamışlardır. Ancak, 18. yüzyılda başlayıp, 19. yüzyılın ortalarına kadar etkili olan Aydınlanma hareketi ile, "doğal uyum" doktrini ön plana çıkınca, bilginin gücüne olan iman da tazelenmiş, üniversiteler 16. yüzyılda girdikleri baskıcı ortamdan kurtulmuşlar, ama merkezi iktidarın denetiminden kurtulamamışlardır. Batı üniversiteleri 19. yüzyılla birlikte tekrar

ortaçağdaki özerk yapılarına geri dönmeye başlamışlardır. Üniversite tarihi içindeki bu minik gezi bazı ipuçları vermektedir. Bir kere, merkezi basınç ne kadar yüksekse, bilim o kadar üniversite dışına kaçmaktadır. Ortaçağdaki bilim adamları ve düşünürlerin hemen hepsinin üniversite hocası olmalarına karşılık, 16.-18. yüzyıllar arasındaki baskıcı dönemde, bilim adamlarının büyük çoğunluğu üniversite dışından olmuştur. Tek bir örnek yeterli olacaktır. Aydınlanma hareketinin en önemli düşünürlerinden ve modern demokrasinin kurucu babalarından J. J. Rousseau'nun üniversite ile hiçbir ilişkisi olmamıştır, zaten Aydınlanma düşünürlerinin çoğu için aynı şeyi söylemek mümkündür, örneğin modern iktisadın kurucularından Dr. François Quesnay'nin üniversite hocalığı ile hiçbir ilgisinin olmamasına karşılık, özerkliğin tekrar rayına öncelikle oturmaya başladığı İngiltere'de klasik iktisat okulunun kurucularının büyük çoğunluğu üniversite hocaları olmuşlardır. Bir diğer ipucu da, üniversitenin merkez ideolojisinin doğrultusunda düşünce üretmeye zorlandığı her seferinde, geleceğe kalacak çapta üniversite üretiminde büyük düşüş meydana geldiğidir. Bunların sonucunda, üniversite ile özerkliğin yapışık ikizler olduğu çıkartılabilir.

KISA MEDRESE TARİHİ

İslam aleminin yüksek öğrenim kurumu olan medrese, Batı üniversitelerinin tamamen tersine, merkezi devlet tarafından kurulan, denetlenen ve idame ettirilen kuruluşlar olarak ortaya çıkmışlardır. Medresenin başlangıcını saptamak çok güç bir iş olmakla birlikte, Mısır Fatimilerinin kendi mezheplerinin propagandası amacıyla kurdukları Dar-ül İlm adlı kurumlara cevap olarak, sünni Doğu'da ortaya çıktığı tezi gerçeğe en yakın olanıdır. Ancak İslam aleminin ve Osmanlılarda asıl etkili olacak model, İran Selçuklu

veziri Nizam-ül Mülk tarafından kurulan medreselerinkidir. (Bunlara kurucusunun adından Nizamiye denilmektedir ve ilki 1067 tarihlidir). Selçuklu devletini binlerce yıllık İran merkezi devlet modeline göre yeniden düzenleyen ve düşüncelerini ünlü *Siyasetname*'sinde açıklıkla anlatan bu İran asıllı çok ünlü Selçuklu vezirinin medrese kurumuna yaklaşımının da, merkezi devletin ihtiyaçlarının doğrultusunda olması kaçınılmazdı. Nizamiye medreseleri merkezi devletin çok sıkı denetiminde olan ve hiyerarşik bir şekilde örgütlenen din adamları sınıfının, devletin yargı ve kent yönetimi işlevlerini yerine getirmesini sağlamak üzere düzenlenmişlerdir. Buralarda Batı üniversitelerinde olduğu gibi, belirli bilimlerin elde edilmesi sağlanmaya çalışılmamakta, merkezin koyduğu çok katı ve değişmez kurallar içinde ve merkez iktidarını pekiştirmeye hizmet edecek görevlilere gereken bilgiler verilmekle yetinilmektedir.

Zaten medrese başlangıcı itibariyle tamamen dini bir kurumdur, dinsel bilgilerin öğretildiği bir eğitim yeri olarak ortaya çıkmıştır. Bu kurumun ilk ortaya çıktığı dönemlerde cami (toplanan yer, cuma namazının kılındığı yer), mescid (secde yeri) ile medrese (ders okutulan yer) arasında temel bir fark yoktur. Bir camide, öğrencilerin barınmaları için belli sayıda hücrenin tahsis edilmesi halinde, buraya medrese denilirdi. Ayrıca bazı medreseler, büyük bir caminin yanında kurulmakta ve onun bir parçasını oluşturmaktaydılar (zaten medreseye aynı zamanda mescid de denilmekteydi).

Medreseler tamamen din adamı yetiştirmeye yönelik kurumlar oldukları için, başlangıçta yalnızca Kur'an ve hadis okutulmakta idi, zamanla bunlara Arap dili ve grameri de eklenmiştir. Ancak, din adamlarının aynı zamanda devletin hukuk adamı ihtiyacını karşılayan başlıca kaynak haline gelmesiyle, fıkıh ve ilahiyat da okutulan dersler arasındaki yerlerini almışlardır. Zaten "ilm" kelimesi, çoğu

zaman sanıldığı gibi *scientia* (akıl yoluyla ulaşılan bilgi), bilim anlamına değil de, örneğin Buhari'de olduğu gibi, hadis ile aynı anlama gelmekteydi. Felsefe ise medrese programına hiçbir zaman dahil olmamış ve örneğin İspanya'da Emevi halifeliği döneminde gizli gizli felsefe ve hey'et okutanlar taşta tutulmuş veya yakılmışlardı. Medreseler böylece, hadis okutmak için kurulan okullar kimliğine bürünmüşlerdir (bunlara uzun süre dar-ül hadis denildi).

Ibn Haldun'un *Mukaddime*'sinde bildirdiğine göre, *ulum tabi'iyä* ve *ulum nakliya* olmak üzere bir bilim ayrımı vardır. Birinciler gözlem ve mantıki akıl yürütmeye dayanmaktadır ve bu nedenle bunlara *felsefiya* veya *akliye* adı da verilmektedir; ikinciler ise *el-vazi el şer'i* tarafından bildirilen vahiylerle, dolayısıyla, özel tebliğle dayanmaktadır. Böylece *ulum nakliya* (nakli ilimler), İslamiyetin saptadığı tüm ilimleri içine almaktadır. Buna karşılık, *felsefiye* medresenin dışındadır.

Öğrenim usulü, verilen derslerin ezberlenmesini (telkin) gerektiriyordu. İlk önce Kuran'ı ezberlemek, sonra da mümkün olduğunca çok hadis ezberlemek gerekmekteydi. Hadislerin talebenin zihninde yer etmesi için üç tekrar yapılırdı.

Osmanlı devleti medreseyi mantıkî sonuçlarına ulaştırmıştır. İslam dünyasının en örgütlü imparatorluğu olan bu devlet, medreseyi tam anlamıyla kendi merkezi anlayışının içine oturtmuştur. Kaza yönetimlerini, kadıların kendi tarafından atanması ve bunların belli aralıklarla yerlerinin değiştirilmesi yoluyla merkezin denetimi altında tutan Osmanlı devleti, medreseleri bu kadıların yetiştirildikleri yerler, adeta bir taşra bürokrasisi yetiştirme yeri olarak kullanmıştır. Ayrıca kadıların aynı zamanda yargı yetkisine de sahip olmaları, Osmanlı'nın ülkenin tümünde, yerleşme, feodalleşme eğilimlerini törpüleyen önemli bir ara-

ca sahip olması anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra kadılık ile müderrisliği, birbirlerini bazı durumlarda izleyen aşamalar haline getirmesi de, öğrenim ve yargı kurumlarının içiçeliğini getirdikten başka, öğretimin kalıplaşmasına yol açmıştır. Örneğin, mevleviyet denilen büyük kaza kadılıklarına veya mollalık denilen İstanbul kadılıklarına atabilmek için, küçük kazalarda kadılık yapıp, sonra daha büyüklerine geçip, nihayet belli başlı medreselerde ders vermeyi şart koşmuş olması, meddese eğitiminin "hizmet içi eğitim"den pek fazla farklılaşmamasına yol açmıştır. Üstüne üstlük, verilen bilgilerin yalnızca İslami bilgiler olması, bunların değişmezliğinin ilke olarak olanaksızlığı hesaba katıldığında, tartışmaya yer bırakmayan bir eğitim sisteminden başkasının olanaksızlığı anlaşılacaktır. Bu durumda Osmanlı medreselerinin çok durağan ve katı bir öğretim usulüne sahip olmalarında şaşılacak bir yan yoktur. Osmanlı merkez bürokrasisi ise, doğrudan sarayın içindeki enderun eğitiminden geçen devşirmelere emanet edilmiştir. Bunun yüksek öğrenimle pek bir ilgisi olmadığından, ayrıntılara girmiyorum.

Medreseler Osmanlı döneminde, her zaman yüksek öğretimin tümünü meydana getirmişlerdir, ancak Tanzimat dönemindeki batılılaşma çabaları esnasında, bu kurumların Batı bilimini öğretmedeki yetersizlikleri karşısında 1846'da Dar-ül Fünun kurulmuştur.

ÜNİVERSİTE VE BİLİM

Türkiye'nin şu anında, hep yaygınlık kazandığı için doğru kabul edilen, daha da iyisi, doğruluklarının karinesi olarak, daha fazla sayıda insanın onu öyle kabul etmesi gösterilen köhne düşüncelerle boğuşmak zorunda kalıyor. Bu yıpratıcı mücadele, ne yazık ki Türk entelektüellerinin sadece küçük bir kısmının sorunu halinde. Bu köhne, köhne

olduğu için geriletici olan düşüncelerden bir tanesi, bilimin doğruları bulduğu inancıdır. Doğruları bilim bulmaz, "doğru"ları bulanlar ideolojilerdir. Bilim ise yanlışları bulur. Bu durumda ideolojinin tartışma ve eleştiriye tahammülü yoktur, onlardan nefret eder; bilim ise, tartışma ve eleştiri olmadan var olamaz. Bilim açık bir sistem olarak var olma zorunluğu, "gerçek" in doğasıyla ilgilidir ve bilim çevrelerinde herkesin çok iyi bildiği üzere, gerçeğe ancak yanlışların tasfiyesi yoluyla ulaşılabilir. Bu durumda, üniversitenin bilim üreten bir merkez olduğu beyanıyla, mevcut "doğru"ların tartışılmasına olanak tanınmaması, çok aşikâr bir çelişkidir ve bilimi ideolojik bir içerik içinde kavramaktan başka bir şey değildir. Bu konuda, toplumumuzun reflekslerini gösteren bir örnek çok yararlı olacaktır. *Hürriyet* gazetesinde yayınlanan bir dizide, mühendisler, iktisatçılara duydukları tepkiyi şöyle dile getirmişlerdir: "Bu ne biçim bilim, teorileri her gün değişiyor?" Burada mühendislerin unuttuğu çok önemli bir nokta vardır, mühendislik bir bilim değil, bir yapma bilgisidir, yani bir zanaattır, onun için "doğru"larının zırt pırt değişmesi diye bir şey olamaz. Ancak, mühendislik zanaatının dayanağı olan fizik, kimya vb. bilimdirler ve bunların doğruları ikide bir değişmektedir, ancak bunların teknolojiye dökülerek, mühendislerin kullanım alanına girmesi zaman almaktadır. Bu zamansal boyuttan ötürü, mühendisler bilimde bir değişmezlik varmış yanılgısına kapılmaktadırlar.

Türkiye'de üniversiteler, çok nadir olarak, medresenin "nakli ilimler" anlayışından kurtulamamışlar, yalnızca nakledilen "bilgi" nin kaynağını değiştirmişlerdir. Batı "bilgi" si üniversitelerimizde hemen daima nakledilmiş, bu "bilgi" üretilmemiştir. Türkiye'de üniversite alanında en büyük sorun, ta başından beri bu kurumların bilgi üreten yerler olarak değil de, "bilgi" aktaran yerler ve yalnızca böyle görülmeleridir. Ülkemiz insanlarının ezici çoğunlu-

ğu, üniversitelerin öğretim sisteminin bir aşamasından ibaret oldukları noktasında birleşmektedir. Ve bunun arkasından tüm eklentiler gelmektedir. Üniversite basit bir "okul" olarak algılanınca, özerkliğe, tartışmaya, eleştiriye ne gerek vardır?

Demek ki yüksek öğrenim ile üniversite kavramlarının birbirlerinden farklılaşmaları gerekmektedir. Bazı mesleklerin "öğretilmelerinin" zorunlu olduğunu inkâr etmek olanaksızdır. O halde bunları yüksek okullar halinde örgütlemek ve üniversite alandan çıkartmak gerekmektedir. Örnek vererek kimseyi incitmek istemem (ayrıca incinecek herhangi bir şey olmadığını düşünüyorum, ama Türkiye'de öylesine bir gizli veya açık meslek hiyerarşisi oluşmuştur ki, birilerine sizin alanınız üniversitede yer almalı demek, ona hakaret etmekle eşanlamlı sayılmaktadır) ama, çok kaba bir ayırımla, uygulamaya (yapma bilgisine) yönelik disiplinlerin üniversite ile ilgilerinin olmadığını belirtmek isterim. Öte yandan, üniversite eğitimi üzerinde de yanlış algılamalar vardır. Bu gibi kurumlarda öğrencilere belli bir mesleğin sırları öğretilmez. Üniversite, belli bir bilim alanında, bilim adamı, entelektüel ve kendi yolunu bulmasını bilen kimse yetiştirir. Kısacası, üniversite bilim adamlığı mesleğini öğretir. Bu da, bilimin yapısı gereği, ne yazık ki "doğru"lara değil de, "yanlışlamalar"a daylı bir eğitimidir ve ancak eleştiri ile tartışma tekniklerinin yoğun kullanımıyla hayatiyet kazanabilir.

ÜNİVERSİTE DEMOKRASİNİN TEMELLERİNDEN BİRİDİR

"Dedokrasi bir fazilet rejimidir." Türk insanı güzel sözlere meraklıdır. Çok kimsenin, özdeyişleri kaydettiği küçük bir defteri bulunmaktadır ve en yukarlardaki devlet ricaline varana kadar, bunların zikredilmesinden tat alınmaktadır.

Ama ya içerik çözümlenmeleri? Ne yazık ki, sözün kendine gösterilen itibar, bunlara gösterilmemektedir. Yukarıdaki söz de, "fazilet" in harcı alem anlamı içinde yorumlanarak, insanlar namuslu olurlarsa demokrasi yürür gibi, son derece ucuz bir noktaya ulaşmaktadır. Her kelime, her kavram bir tarihtir ve bu sözün de bir tarihi vardır. Rönesans döneminde, zihniyetlerde çok önemli değişimler meydana gelmiştir. Bunlardan biri de, bir sanat eserinin bir atelyenin ortak ürünü olmaktan çıkarak, belli bir sanatçıya ait hale gelmesidir. Ama bu noktaya gelebilmek için, eserlerin hep aynı kalıplara göre yapılması uygulamasının rafa kaldırılarak, kişisel üslupların, yani bireysel kimliğin ortaya çıkabilmesini beklemek gerekmiştir. Böylece anonimlikten kurtulan sanatçıların eserlerini ilk kez imzalamaya başladıkları bu dönemde, bireylerin birbirlerine nazaran sahip oldukları farklı özellik ve yetenekleri ifade etmek üzere, ortaçağ Latincesindeki *virtu* (fazilet, erdem) terimi kullanılmıştır, çünkü o zamana kadar, farklı bir yeteneği ifade edecek bir terim ortaya çıkmamıştır. Ve diğerlerinden farklı yeteneklere sahip, sıradan olmayan sanatçılara da *virtuose* denilmiştir. Aydınlanma döneminde ise, demokrasinin ve cumhuriyetin ancak farklı insanların bir aradalığı olarak algılanacağı noktasına ulaşılmıştır. Böylece, "demokrasi bir fazilet rejimidir" denilirken kastedilen, bu var olma tarzının birbirlerine benzeyen insanların tek tip, uygun adım yürüyüşleri değil de, benzemezliklerin armonisi olduğudur.

Üniversite bu demokrasi bağlamı içinde, bir toplumu armonik, uyumlu yapacak olan benzemezliklerin başlıca üretilme kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Üniversitenin sıradan bir "doğru" aktarım merkezi olarak algılandığı toplumlarda, tüm sistem tedavüldeki ideolojilerden birine, yani kapalı ve kendiliğinden doğru bir yapılanmaya teslim olmak zorundadır. Öyleyse, üniversite-demokrasi ilişkisi

olmazsa olmaz boyutunda kurulmakta ve bu iki yönlü olmaktadır. Bunlardan birinin yaralanması, esir alınması, ötekine aynen yansımaktadır. Benzemezleri üretemeyen bir toplum, egemen ideolojinin "yasalaştırdığı" doğrular halinde donmaya mahkûmdur. Oysa, değişme ancak benzemezlerin varlığı halinde mümkündür ve bunu da ancak, yegâne açık sistem olan bilim sağlayabilir. Öyleyse, açıkça anlaşılması gereken temel nokta, demokrasi isteniyorsa, üniversitenin birbirlerine benzemeyen kişileri yetiştiren bir yer olduğunun kabul edilmesinin zorunlu olduğudur. O halde üniversite özerkliği, ortaçağdaki kökeninde de olduğu gibi bir zorunluktur, yoksa Türkiye'deki başlıca yanlışlıklardan biri olarak, bir "devlet içinde devlet olma" tutkusu değil.

ÜNİVERSİTE HOCASI, ÖĞRENCİ

Bazı noktaları yerli yerine oturtmak son derece güçtür. Bunlardan biri de üniversite hocası-öğrencisi kimlikleridir. İşe bunların ne olmadıklarını söylemekle başlamak daha kolay olacaktır. Her şeyden önce, üniversite hocası bir öğretmen değildir, belli bir müfredatı öğren(i)cilerine hatmettirme gibi bir misyonu yoktur, o bir doktor, doktrin sahibi bir kimsedir ve kendi araştırmalarının, çalışmalarının sonuçlarını, kendi bulgularını öğrencilerine sunar. Zaten hocanın esas işi ders vermek de değildir. Bu onun zamanının küçük bir bölümünü alan bir faaliyet olmalıdır; asıl belirgin kimliği olan bilim adamlığı rolüne uygun olarak araştırma yapmalı ve eser vermelidir. Üniversite hocası öğrencisini kendi seçebilmelidir, önüne her geleni "tedris" etme zorunluğunda bırakılması, karşısındaki öğrencilerin en düşük düzeyde olanının tüm seviyeyi belirleme tehlikesi taşımaktadır, bu durumda hoca bir *doctor* olmaktan uzaklaşarak, öğretmenleşmektedir (bu ifadeden öğretmen-

leri küçümsediğim sonucu çıkartılmasın, onlar başka bir iş yapmaktadırlar, o kadar).

Üniversite öğrencisi ise, profesyonel bir öğrenci olmalıdır. Hangi alanda "okuyacağını" kararlaştırmış olması gerekir, yoksa ülkemizde olduğu gibi, son derece bulanık ve yekpâre bir üniversite hedefinin peşinde olmamalıdır (arabeskleştirilmiş tarzıyla, öğrencinin şiarı "ne olursa okurum abi" olmamalıdır). Bizim üniversite adaylarının büyük bir çoğunluğu şu veya bu dalda değil de, üniversitede eğitim görmenin, daha doğrusu buradan bir diploma edinmenin peşindedir. Elektronik meslek lisesinden mezun bir öğrencinin, Türk dili ve edebiyatı bölümünde okumasındaki kara mizahı açıklayabilmek için, buradakinden daha geniş bir mekâna ihtiyaç vardır. Üniversite öğrencisi, hocanın öğrenciyi seçebilmesi gibi, hocasını seçebilmelidir. Çok sesliliğin, çoğulculuğun ana kuralıdır bu, seçilenler seçebilmelidirler. Üniversite öğrencisi ders çalışan, not ezberleyen bir canlı türü değildir. Araştıran, tartışan, fikir üreten ve böylece öğrenen bir kimse olmalıdır.

ÜNİVERSİTENİN YAPISI

Bizimki gibi ülkelerde, üniversitelerin yalnızca öğrencilerden alınan ücretlerle ayakta kalabileceklerini hayal etmek abesle iştigaldir. Mutlaka işin içinde devlet olacaktır, ama ne kadar? Yalnızca maddi olanaklar sağlayarak ve tabii verdiği parayı denetleyerek. Bir de ülke çapında üniversite planlaması yaparak. Yani nerelerde bu kurumlardan kurulacağı, yatırım miktarı gibi konularda karar üreterek. Geri kalanını üniversite kendi içinde çözmelidir. Bu işin de yolu, ortaçağdan beri bellidir. Üniversite özerkliğinin iki temel taşı *collegium* ve *cooptatio*'dur. Bir üniversite çeşitli bilim dallarının bir aradalığını ifade eden bütünsel bir terimdir, *universitas*'ın aynı zamanda evrensellik anlamına

gelmesinin arkasına sığınarak, bunun hem ülkelerin evrenselliği hem de tüm bilimleri kapsama eğilimini ifade ettiği söylenebilir. Ancak, her bilimin çalışma, araştırma, aktarılma koşulları, yöntemleri ve nihayet gelenekleri farklıdır. Zaten aynı daldaki gelenekler de bir kurumdan diğerine farklılıklar göstermektedir. O zaman, her bilim dalı kendi hocalarıyla birlikte bir *collegium* meydana getirmelidir. Köken itibariyle, aynı kurallara tabi olanların birliği demek olan bu kelime, Roma döneminde dinsel ağırlıklı esnaf loncalarını ifade etmiştir. Ama ortaçağda bir yandan lonca anlamını sürdürürken, öte yandanda, her loncanın kendi kurallarını kendinin koyabilmesi doğrultusunda "meslektaşlar birliği" anlamına da gelmiştir. Üniversitelerdeki *collegium* tüm bu anlamları barındırmaktadır. Kendi kurallarını kendileri koyan, aynı bilim dalındaki hocaların birliği. İşte üniversitenin kalbini bu *collegium* meydana getirmektedir ve birçok Batı üniversitesinin, bu kelimedenden türeme kolejler halinde bölümlere ayrılması veya Fransa'nın en saygın bilim kurumlarından birinin Collège de France adını taşıması rastlantı değildir.

İkinci temel taş olan *cooptatio* ise, içten seçimdir, yani belli bir *collegium* (fakülte veya bölüm kurulu dersek, çok fazla yanlışlık yapmış olmayız) kimlerin kendi kurumunda hocalık yapacağına, kimlerin öğrenci olacağına kendi karar verecektir. Akademik derecelerin neler olacağına, nasıl verileceğine, hangi derslerin kimler tarafından okutulacağına bu hocalar kurulu karar verecektir. Rektör ve dekan gibi, yönetsel nitelikleri ağır basan ve ortaçağ lonca örgütlenmelerinden kaynaklanan makamlara da *collegium* tarafından seçim yapılacaktır. Bu gibi makamları işgal eden kimselerin akademik kimliklerinin olması şart değildir, çünkü bunların bu alanda hiçbir işlevleri yoktur, akademik yetki tamamen hocalar kuruluna aittir. Ancak bizim ülkemizde bu noktaya gelinebilmesi için, zihniyetlerde bir

devrim gerekmektedir. Her şeyi "devletlû"ların bildiğine inandırılmış bir toplumda, alışılmış hiyerarşilerden vazgeçmek anarşi ile eşanlımlı görölmektedir. Bunun yanı sıra, üniversite mezonluğunun bir sınıf veya tabaka atlama trampleni olarak görölmelerinden de vazgeçilmesi gerekmektedir ki, bu da bizim toplum için şu anda olanaksız gibidir.

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞ BİR ÜNİVERSİTE OLUŞUMUNUN BAŞLICA ENGELLERİ

Bu konuda çok yazıldı, çok konuşuldu, ama bir "YÖK öncesi ve sonrası" edebiyatından pek fazla ileri gidilemedi. YÖK sisteminin açtığı yaraları görmemek mümkün değildir, ama YÖK Türkiye'de üniversite sisteminin çağdaşlaşmamasının nedenlerinden yalnızca biri, hatta bu nedenlerin belli bir yoğunlaşma noktasında ürettikleri bir sonuçtur. Daha açık bir ifade ile, YÖK neden değil, sonuçtur. Ve tartışmaların bu noktada yoğunlaştırılması asıl engelleri gizleme tehlikesini taşımaktadır. Öyleyse nedir bu engeller?

Önce zihniyetler. Türkiye'de demokrasi kitleye henüz tam anlamıyla mal olmamıştır. Kaybedilmesinden veya kazanılmasından üzüntü ya da sevinç duyulduğunu söylemek henüz mümkün değildir. Bu nedenle ne demokratik kurumlar ne de demokrasinin temeli olan kurumlar (bunların arasında üniversite) bütünsellikleri içinde kavranmakta ve sahiplenilmektedir. Tabii bu tavrın doğal uzantısı olarak, bunların yokluğu, onların talep edilmelerine de yol açmamaktadır. Kitle talebi ve desteği olmadan, üniversite sistem bir verilen, bir alınan imtiyazlar veya cezalar manzumesinden ibaret kalacaktır. Bu noktada ulaşılması gereken ilk hedef, üniversitenin haklar küresine intikalini sağlamaktır. Bunun kadar vahim bir durum, geniş kitlenin

bilimi algılama tarzından kaynaklanmaktadır. Doğu düşüncesinin halisane ve sadık mirasçısı olduğu Eski Yunan kültüründe, bilim anlamına gelen bir kelime yoktur; buna karşılık *tekhne* (yapma bilgisi) kavramı vardır. Osmanlı sisteminde de "ilm", nakli ilimler ile sınırlanmış ve dondurulmuştur. Üstüne üstlük, insanlarımız Batı'yı manâ ürünleriyle değil de, madde ürünleriyle tanımıştır. Bu tarihi oluşumun kamu zihniyetindeki bileşimi bilim = teknoloji olarak ortaya çıkmaktadır. Bu zihin halini değiştirmek de olanaksızdır. O halde insanlar üniversiteyi bu eşitlik içinde, "yapma bilgisi" (doktorluk yapma, avukatlık yapma, bankacılık yapma...) öğreten bir yer olarak algılayacaklar, bunun dışındaki önermeleri, bırakalım kavramayı, ihanet olarak göreceklendir. Gene bu bağlamda, tüketim toplumuna entelektüel hazırlığı olmadan yakalanan ülkemiz insanlarının büyük çoğunluğu için, "okuma"nın tek amacı, "para kazandıracak" bir iş sahibi olmaktır. Bu zihin halleri nasıl aşılabilir bilemiyorum.

Öğrenci zihniyeti diyebileceğim bir başka davranışsal boyut da, çağdaş üniversitenin önüne büyük bir engel olarak dikilmektedir. Türkiye'de profesyonel üniversite öğrencisi tipi ortaya çıkamamaktadır. Araştırmacı bir kimlik oluşturmaktan çok, verileni mümkün olduğunca "ezberlemek" yeterli sayılmaktadır. Gerçek bir üzüntüyle söylüyorum ki, üniversite öğrencisinin büyük çoğunluğu öğrenmeyi değil de, her ne pahasına olursa olsun, mezun olmayı hedeflemektedir. Öğrenci açısından içerikler değil, etiketler önem kazanmış durumdadır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu üniversiteyi "medrese" olarak algılamakta, buranın bir tartışma yeri olduğunu hayal bile edememektedir. Öte yandan gene aynı öğrenci, "bilimsel" önermelerin birbirleriyle zıtlaştığını, çeliştiğini gördükçe, bunun bilimin doğasından kaynaklandığını kavramakta güçlük çekmekte ve "eğitim"in kendini kabahatli ve kusurlu bulmaya başla-

maktadır. Ülkemiz üniversite öğrencisinin en büyük eksikliği ise, bireysel kimlik kazanamamış olmasıdır; bu onun çoğu zaman "maruz kalan" bir konumda yer almasına neden olmaktadır. Gene bu noktada, özellikle son zamanlarda ortaya çıkan bir "zavallı öğrenci" edebiyatı ve tipolojisinin de yıkıcı boyutlara ulaştığını bildirmek isterim. Hasbelkader gittikleri okullarda, çoğu zaman kendilerinden kaynaklanan nedenlerden ötürü, ilişik kesilmesi noktasına gelen öğrenciler, basın da gayretleriyle, adeta haksızlığa uğrayan mazlumlar olarak gösterilmekte, siyasal iktidarın bu tansiyonu yatıştırmak üzere periyodik olarak getirdiği "aflar" durumun kanserleşmesine ve üniversitenin tam anlamıyla, "giren çıkar" fabrikası haline dönüşmesine yol açmaktadır. Bu durumu besleyen uygulamalardan biri de Açık Öğretim kavramının ülkemizdeki boyutudur. Yüksek okul mezunu olmayan öğretmenlerin birinci maaş derecesine kadar ilerleyebilmelerini sağlamak üzere, bunların da açık öğrenim programına alınarak, üniversite öğrencileri haline getirilmeleri, kavramı tam anlamıyla şirazesinden çıkartmıştır. Gazetelerin okuyucu mektupları izlendiği zaman, artık herkesin "bu haktan" yararlanmak istediği görülecektir (hak kelimesini imtiyaz olarak okuyunuz).

Bu zihinsel yapının paralelinde ve onun tamamlayıcısı olarak, "hoca zihniyeti" diyebileceğim başka bir engel daha karşımıza çıkmaktadır. Üniversite hocalarının önemlice bir bölümü, en önemli (hatta bazıları için tek) işlevinin ders vermek olduğuna inanmıştır. Türkiye'de kaleme alınan bilimsel çalışmaların ürkütücü azlığı, ortaya çıkabilenlerin de evrensel bilime katkı derecelerinin gene çok ürkütücü düşüklüğü, bu kanıyı doğrulamaktadır. Buna bağlı olarak, hocaların gene önemlice bir bölümü, derslerini emredici, tartışmaya kapalı bir tarzda ve sarsılmaz "doğrular" halinde vermektedirler. Bu da zaten oluşmakta büyük en-

gellerle karşılaşan bireysel ve eleştirel zihniyeti, doğmadan öldüren bir tavır olmaktadır.

Zihniyetlere ilişkin engelleri, toplumsal yapıdan ve zıyasal iktidarlardan kaynaklananlarını da gündeme getirerek çoğaltmak mümkündür, ancak ben yukarıda saydıklarımı örnek düzeyinde yeterli sayarak, başka büyük bir engele geçiyorum. O da üniversite öncesi eğitimin yapısı ve niteliği olmaktadır. İlk ve orta öğretimin yapılanma bozukluklarını, eksikliklerini incelemek, çok büyük bir mekâna ihtiyaç göstermektedir. Burada kısaca söylenebilecek şey, ilk ve orta öğrenimin öğrenciyi üniversiteye hazırlamakta aciz kaldığıdır. Açıkçası, üniversiteye gelen öğrenciler, çok küçük orandaki istisnalar dışında, bu düzeyde bir kimsenin kazanmış olmasının zorunlu olduğu bilgi ve beceriye sahip değildir. Her şeyden önce, nasıl öğrenmesi gerektiğini öğrenememiştir ve daha da vahimi, ana dili konusunda büyük eksiklikleri vardır. Bilimsel bir kafa yapısına sahip olmadığı gibi, bunun tamamen tersine, bu tavra tepki gösterecek bir şekilde koşullanmıştır. Bunların nerelerden kaynaklandığı da başka bir inceleme konusudur. Ama hiçbir plana dayanmadan, çoğu zaman siyasal nedenlerle gidilen okullaşma, Türkiye'nin kaldırabileceği kapasitenin çok üzerine çıkmıştır. Bina yapılmasının okul yapmak demek olmadığını çok az kimse idrak edebilmektedir. Aceleyle "yetiştirilen" öğretmenler, laboratuvarsız, kütüphane-siz ve malzemesiz okullar, her an değişen eğitim sistemleri ve halkın nominalist baskısıyla "okul olsun da çamurdan olsun" tavrı bizi bu noktaya getirmiştir. Bunun yanı sıra, var olanı, mensup olunanı ne pahasına olursa olsun savunma tutkusu, yapıcı bir eleştirel ortamın doğmasını engellemektedir.

Üniversitenin karşısındaki engellerden biri de, merkezi öğrenci seçme ve yerleştirme sisteminin bugünkü halidir. Liseye işin resmi tarafını tamamlamak üzere gidilmek-

te, dersanelerde test tekniğı kazanılmakta, öğrenci bir "doğru"* avcısı haline dönüşmekte, sonunda yetenek, eğilim ve insan gücü ihtiyacıyla hiçbir ilgisi olmayan bir yerleştirme tablosu ortaya çıkmaktadır. Sonuçta öğrenciler "aslında istemedikleri, ama açıkta kalmamak için razı oldukları" fakülte veya yüksek okullarda okumaktadırlar. Çok kabaca söylemek gerekirse, ilk tercihlerini kazanabilen öğrenciler minik bir azınlık oluşturmakta, büyük çoğunluk ise 10. tercihinden sonraki okullara gitmektedir. Bundan da beteri, öğrencinin orta öğrenimdeki uzmanlık dalı ile, üniversitede okuyacağı dal arasında paralellik aranmamasıdır. Bu durumda ya lise, ya da üniversite eğitimi, ama çoğu zaman her ikisi birden israf edilmektedir. Gene bu bağlamda, toplumsal iklim bir fakülte hiyerarşisi belirlemektedir. Bu da, o okuldan mezun olacak öğrencilerin kazanacakları para ve toplumda işgal edecekleri mevki ile doğru orantılıdır. Uzunca bir süre başı çeken tıp fakültelerinin, son yıllarda yerlerini elektronik ve işletme bölümlerine terk etmeye başlamalarının nedeni, "tıb"ın eskisi kadar para kazanamamasıdır. Tercihlerin böylesine oluştuğı bir ülkede, ciddi bir üniversite eğitiminden söz etmek güçleşmektedir.

Bilimsel faaliyete, basılı eserlere, entelektüel kişiliğe karşı, toplumun büyük bir kesimince paylaşılan kuşku, üniversitenin çağdaşlaşmasının önündeki büyük engellerden bir diğeridir. İnsanlarımız maddi sonuçlarını hemen görmedikleri çalışmaları verimsiz saymaktadırlar. Geleceğe yönelik entelektüel ve bilimsel yatırımın gerçek bağımsızlık yolu olduğu, tersinin ise en koyu bağımlılığı getireceği henüz kavranılamamıştır. Siyasal iktidarlar da bu tavrı körüklemektedirler. Kitabın, daktilonun birer "suç aleti" olarak teşhir edildiğı bir ülkede, bunlarla uğraşanların şüpheli kişiler olarak görülmesi kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra, toplumsal mertebeler yalnızca maddi servet ile belirlenir

hale geldiğinden, laboratuvarında araştırma yapmaktansa, bir muayenehane açıp çok para kazanmak veya hukuk sistememi üzerinde inceleme yapmaktansa, milyarlık davaların peşinde koşmak çok daha "akıllıca" görülmektedir. Bunun sonucunda üniversite araştırma ve incelemeye yönelik işlevinin giderek aşındığına tanık olmakta, ondan yalnızca daha fazla para kazanmanın yolunu öğretmesinin istendiğini görmektedir. "Para kazanmayı öğretmek", anahtar kelime budur ve "öğrenmeyi öğrenmek" talep edilmediği sürece, üniversitenin önündeki engelleri aşması kolay olmayacaktır.

Ve nihayet, bu yazıyı bir ağlama duvarına çevirmemek için, diğer birçok engeli es geçerek, sonucu bir olumsuzluğa aktarmak istiyorum. Üniversite tıpkı bazı nadide bitki türleri gibi, ancak belli iklimlerde ve koşullarda yaşayabilir. Üniversite bina, hoca vb.'nin ötesinde, bir ortam ürünüdür. Eğer belli bir entelektüel, sanatsal, bilimsel düzeye erişmemiş ortamlarda kurulursa, ölü doğmaya veya liseleşmeye mahkûmdur. Ülkemizde ise, gönlün tersini istiyor olmasına rağmen, bölgelerimiz, illerimiz, kentlerimiz arasında gelişmişlik düzeyleri çok, ama çok farklıdır. Bu açıdan "her ile bir üniversite" kavrayışı, bizzat üniversiteyi yok edici sonuçlar doğurabilir. Üniversitenin bulunduğu ortamı geliştirmesi hayaldir ve tersi doğrudur, ortam üniversitenin düzeyini belirleyecektir.

ÜNİVERSİTEYİ OLUŞTURMAK

Türkiye'de üniversiteyi oluşturmak gerekiyor. Bu konuda herkesin büyüklü küçüklü sorumluluğu olduğuna inanıyorum. Bu soruna kazanılmış mevzileri kaybetmemek ve siyasal yatırımları heba etmemek açısından bakılması halinde, geleceğimizin ipotek altına gireceğini düşünüyorum. Kendi düşüncelerine uymayanları, resmi görüşle hemfikir

olmayanları "ihamet"le suçlamaktan vazgeçerek işe başlayabiliriz. Hemen gözüken ilk nokta, üniversite içinde yer alan, ama yapı, amaç ve yönelim olarak onunla bağdaşmayan unsurların başka bir alan oluşturmak üzere, üniversiteden ayrılmalarıdır. Meslek yüksek okullarını kastediyorum, bunlar üniversite kavramının ve kurumunun oluşmasına esaslı engellerden birini meydana getirmektedirler. İkinci temel nokta, üniversite özerkliğinden kuşku duymak, üniversiteden, yani bilimden rahatsız olmak, ondan korkmak demektir. Veya daha açıkçası, değişmeye, ilerlemeye karşı kuşkuolu olmak demektir. Üniversitenin olmazsa olmaz koşullarından biri özerkliktir, mutlaka düzenlenmesi gerekmektedir. Buna bağlı olarak akademik unvanların kazanılması da dış müdahalelerden, siyasal ve toplumsal endişelerden arındırılarak tamamen bilimsel kıstaslara bağlı hale getirilmelidir. Dünyanın hiçbir yerinde çiçek yapımı doçenti, yemek pişirme profesörü olmaz.

Bilim adamının çağından ve toplumundan, ayrıca dünyadan sorumlu bir aydın olarak, bir siyasal görüşünün olmasının kaçınılmazlığı artık anlaşılmalı ve kabul edilmelidir. Demokrasilerde siyaset, bu işin profesyoneli dar bir grubun değil, tüm toplum katmanlarının meselesidir. Bir grubu siyasal düşüncelerden arındırmaya kalkışmak, onu siyasal toplumun dışına itmek, makineleştirmek ve demokrasiyi inkâr etmekle eşanlamlıdır. Gene bu bağlamda, bilim adamlarının takdir ve tekdir yeri, onların içinde buldukları bilimsel cemaattir. Her önüne gelenin, bir de üstelik hükmetme terimleriyle ifade edilen resmi unvanların arkasından, bu gibi konularda emredici tavırlar içine girmelerinden de vazgeçmek gerekmektedir. Hiç korkulmasın, terimin tam anlamıyla işlerliğe ve varlığa kavuşan bir bilimsel cemaat, dışarıdan bakanların olamayacağı kadar acımasız ve nesnel koşullar yaratacaktır. Bilimsel kamuoyunun oluşmasına izin ve olanak verilmeyen ortam-

larda, demogoji, köhne ve fersude, bilimsel olanı tedavül-den kaldırmaktadır.

Üniversite belli bir kesimin değil, tüm toplumun malıdır, oluşumunda herkes söz sahibidir. Konuların açıkça tartışılmaları gerekir. Türkiye artık birtakım öcülerin arkasına sığınarak korkutulamayacak kadar gelişmiştir, gelişmelidir. Üniversite oluşturulurken bukurumun demokrasinin temelinde yer aldığı göz ardı edilmemelidir, yoksa gene adı var, kendi yok birtakım kuruluşlar üretmekten başka bir sonuca varamayız.

Batı'da çağdaş üniversiteyi ve demokrasiyi doğuran sosyoekonomik ortam ve zihinsel iklim, farklılık ile özerkliği insan haklarının güvencesi haline getirmiştir. Ülkemizde ise, bu kurumların yalnızca adları vardır. Üniversite öğretmeni çoğunluktadır ve hoca olmaya çalışanlara iyi gözle bakılmamaktadır. Üniversite öğrencisi ise "estudians" olmayı aklına dahi getirememektedir. Özerklik ise, her şeyin tek tip olmasına fazlasıyla alışık olan bu toplumun, henüz kaldıramayacağı kadar fazla bir lüks olarak görülmekte ve gösterilmektedir.

Bilimin tek bir yoldan gelişeceğine inanmak, bilimin inkârıdır. Üniversite özerk olmazsa, Türkiye'de bilimden söz etmek olanaksızlaşacaktır.

DOĞU'NUN DEVLETİ BATI'NIN CUMHURİYETİ

Mehmet Ali Kılıçbay

Olayların çılgınca çeşitliliği ve bireysel öykülerin kahredici sonluluğu tarihin hızlı olduğu yanılsamasını yaratsa da değişme, aslında son derece yavaş bir süreçtir, ancak geriye dönülüp bakıldığında fark edilebilir, hem de çok geriye.

Bu dünyanın "ulu"larından bazıları öldü, dünyaya hiçbir şey olmadı, yeni "ulu"lar geldi. Borsalar çöktü/yükseldi, servetler kazanıldı/kaybedildi. Nobeller verildi, yeni şampiyonlar için sokaklarda ateş edildi. Güzellik kraliçeleri mutluluktan ağladılar. Baş bağlama ile özgürlük arasında postmodern korelasyonlar kuruldu ve daha milyonlarca değişiklik oldu, ama makrotarihsel düzlemdeki zemin kaymaları çok düşük ölçekte kaldı.

Türkiye Doğu-Batı sorunsalını, aynı bilinçsizlik aynı bilenmişlik içinde sürdürüyor. Kaos sürüyor.

ISBN 975-533-322-3



9 789755 333229