

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Avrupa'nın Zihin Tarihi

bilimi yayıncılık

BÜTÜN
ESERLERİ-8



Ullmann's *Advances in
Organic Chemistry*

i y i k i k i t a p l a r v a r . . .

TİMAŞ YAYINLARI

İstanbul 2012

timas.com.tr

AVRUPA'NIN ZİHİN TARİHİ

Hilmi Yavuz

TİMAŞ YAYINLARI | 2767
Hilmi Yavuz Kitaplığı | 7

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Emine Eroğlu

EDİTÖR
Sakine Korkmaz

KAPAK DESENİ
Erol Akyavaş

KAPAK TASARIMI
Ravza Kızıltuğ

1. BASKI
Mayıs 2012, İstanbul

ISBN
978-605-08-0273-3

TİMAŞ YAYINLARI
Cağaloğlu, Alemdar Mahallesi,
Alayköşkü Caddesi, No: 5, Fatih/İstanbul
Telefon: (0212) 511 24 24 Faks: (0212) 512 40 00
P.K. 50 Sirkeci / İstanbul

timas.com.tr
timas@timas.com.tr
facebook.com/timasyayingrubu
twitter.com/timasyayingrubu

Kültür Bakanlığı Yayıncılık
Sertifika No: 12364

BASKI VE CİLT
Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul
Telefon: (0212) 482 11 01
Matbaa Sertifika No: 16086

YAYIN HAKLARI
© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak
Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

AVRUPA'NIN ZİHİN TARİHİ

HİLMİ YAVUZ



HİLMİ YAVUZ

Hilmi Yavuz, 1936, İstanbul doğumlu. İstanbul'da Kabataş Erkek Lisesi'ni bitirdi, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okudu. 1952-1957 yılları arasında Vatan gazetesinde muhabir olarak; 1962-1964 yılları arasında da Cumhuriyet gazetesinde dış haberler sekreteri olarak çalıştı. 1960 yılında Pulliam Bursu ile A.B.D'ye giderek Indianapolis'te, Indianapolis Star ve Indianapolis News gazetelerinde görev yaptı. İngiltere'de BBC Radyosu Türkçe Bölümü'nde çalıştığı yıllarda (1964-1969) Londra Üniversitesi'ne bağlı University College Felsefe Bölümü'nde yüksek öğrenimini tamamladı. Dönüşünde Cumhuriyet gazetesinde (bir kısmı Ali Hikmet imzasıyla), Milliyet gazetesinde kitap eleştirileri, incelemeler, Yeni Ortam gazetesinde de köşe yazıları yazdı. Uzun yıllar Mimar Sinan ve Boğaziçi Üniversiteleri'nde Uygarlık Tarihi ve Felsefe okuttu; Ercan Arıklı ve İsmail Cem'in yayımladıkları Politika gazetesinin sanat sayfasında köşe yazıları yayımlandı. Mimar Sinan Üniversitesi'ndeki öğretim görevinden emekli oldu (2001). Halen Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde, öğretim üyesi (senior lecturer) olarak görev yapmakta ve Zaman gazetesinde köşe yazıları yazmaktadır: İki oğlu (Ali Hikmet ve Ömer Emre) ve iki de torunu (Mercan ve Yunus Ali) vardır.

Şiire başlayışı, lise yıllarında Dönüm dergisindedir. İlk kitabı, 'bakış kuşu' (1969) idi. Onu, 'bedreddin üzerine şiirler' (1975), 'doğu şiirleri' (1978), 'yaz şiirleri' (1981), 'gizemli şiirler' (1984), 'zaman şiirleri' (1987), 'söylen şiirleri' (1989), 'ayna şiirleri' (1992), 'çöl şiirleri' (1996), 'akşam şiirleri' (1998), 'yolculuk şiirleri' (2001), 'hurufi şiirler' (2004) ve 'kayboluş şiirleri' (2007) izledi. Son beş kitabı dışında 'toplu şiirler'ini 'gülün ustası yoktur' (toplu şiirler 1) ve 'erguvan sözler'de (toplu şiirler 2) (1989) derledi. 'kayboluş şiirleri' dışında tüm 'toplu şiirler'inin yeni basımı ise, 2006 yılında, 'büyü'sün yaz!' adıyla yapıldı.

Deneme ve incelemelerinden bir bölümü 'Felsefe ve Ulusal Kültür' (1975), 'Roman Kavramı ve Türk Romanı' (1977), 'Kültür Üzerine' (1987), 'Yazın Üzerine' (1987), 'Denemeler Karşı Denemeler' (1988), 'Dilin Dili' (1991), 'İstanbul Yazıları' (1991), 'Okuma Notları' (1992) , 'İstanbul'u Dinliyorum' (1992), 'Geçmiş Yaz Defterleri' (1998), 'İnsanlar, Mekânlar, Yolculuklar' (1999), 'Özel Hayattan Küreselleşmeye' (2000), 'Budalalığın Keşfi' (2002), 'Kara Güneş' (2003), 'Sözün Gücü' (2003), 'Bulanık Defterler' (2005), 'Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar' (2005), 'Biz Bu Dünyadan Değil miydik?' (2006) ve 'Yüzler ve İzler' (2006) adlı yapıtlarındadır. İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde (ve daha sonra Mimar Sinan Üniversitesi'nde) 25 yıl boyunca verdiği 'Uygarlık Tarihi' derslerini (Burcu Pelvanoğlu ile birlikte) 'Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş'te (2008) topladı.

Üç de anlatı yazdı: 'Taormina' (1990), 'Fehmi K.'nın Acayip Serüvenleri' (1991) ve 'Kuyu' (1994). 'doğu şiirleri' ile 1978 Yeditepe Şiir Armağanı'nı, 'zaman şiirleri' ile de 1987 Sedat Simavi Büyük Edebiyat Ödülü'nü kazandı. 'Ceviz Sandıktaki Anılar'da (2001), ilk gençlik yıllarına ilişkin anılarını derledi. Nobel Edebiyat Ödüllü Şilili şair Pablo Neruda'nın 100. doğum yıldönümü dolayısıyla, Neruda'nın şiirlerini Türkçeye çevirdiği için kendisine 2004 yılında Şili Cumhurbaşkanlığı'nın özel Şeref Madalyası verildi.

birinci bölüm	7	113	Klasik Çağ Düşüncesi
Doğa İle Kültür	9	116	Tragedya
İnsanoğlunun Kendine Özgü Tarihi (Kültür Tarihi)		119	Roma Kültürü ve Çağdaş Avrupa Kültürüne Etkisi
Nasıl Dönemselleştirilebilir?	22	124	Hristiyanlığın Çağdaş Avrupa kültürüne Etkileri
Maurice Godelier ve Claude Meillassoux Maddi ve Manevi Düzeyler	47	133	Rönesans
Yaban Zihniyet	53	141	Bilim Devrimi
Yaban Toplumlarda Büyü ve Sanat İlişkisi	63	145	Feodal Toplum
İlk Politik Örgütlenme Biçimleri	65	149	Ortaçağ'ın Uzun Sürmesi Problemi
Yaban Toplamlar ve Din	85	152	Osmanlı Toplumu
Yaban Toplumlarda Büyü- Din ve Bilim İlişkisi	96	157	Aydınlanma
ikinci bölüm	99	168	Aydınlanma Düşüncesine Karşı Eleştiriler
Felsefi Düşüncenin Doğuşu	101	176	Modernleşme ve Türk Modernleşmesi
Eski Yunan'da Sanatçının Durumu	110	185	Osmanlı Türk Modernleşmesi

birinci bölüm

DOĞA İLE KÜLTÜR

Doğa ile kültür, birbirine karşıt ama birbirini bütünleyen iki alan. Doğa, insanın gerçekleştirdiği bir alan değil kuşkusuz; insan onu hazır, verilmiş buluyor. Kültür ise insanın gerçekleştirdiği bir alan; insan onu hazır, verilmiş bulmuyor. Doğa ile kültür bu anlamda birbirine karşıt konumda görünüyorlar. Biri insanın işi, öteki değil. Karşıtlığı anlayabiliyoruz. Gelgelelim hangi anlamda birbirlerini bütünliyorlar?

Şu anlamda: İnsan verili, hazır 'doğa'yı olduğu gibi, ona verildiği gibi bırakmıyor. İnsanoğlu varolduğundan bu yana sürekli olarak dönüştürdü 'doğa'yı. Dönüştürdü ve onu kendine yararlı ve kullanılabilir duruma getirdi. İnsan, el emeği ve zihin emeği ile 'doğa'yı kendinin kılıyor, insansallaştırıyor. Giderek dönüştürdüğü 'doğa'nın her yerinde kendini görmeye başlıyor, 'doğa' sanki insanı yansıtan sonsuz bir aynaya dönüşüyor. Buna 'doğa'nın temellükü' (appropriation) diyoruz.

Doğa'nın temellükü, gerçekte bir yanıyla 'kültür'ün kendisi. O yüzden bu süreci izlemekte yarar var. İnsanoğlu 'doğa'yı nasıl kendinin kılıyor? Önce 'nesnelleştirme' (objectification) süreci geliyor. Nesnelleştirme 'kültür'ün gerçekleşme sürecini başlatıyor. Kısaca kültür, insanın 'doğa'yı kendi ifadesine dönüştürmesi oluyor.

İnsanın 'doğa'yı kendi ifadesine dönüştürmesi (insansallaştırması), nesnelleştirmenin yanı sıra 'dışsallaştırma' (exteriorisation) ile de gerçekleşir. Öyleyse soru şu: 'doğa'yla 'kültür'ü birbirinden ayırt etmede 'dışsallaştırma' dediğimiz bu süreç nasıl gerçekleşti? Bu konuda iki yaklaşım söz konusu:

1. Materyalist (maddeci) yaklaşım
2. İdealist yaklaşım

Materyalist Yaklaşım:

Herhangi bir etkinliğin, kuşkusuz insansal etkinliğin, dışsallaştırma sürecinde belirleyici olabilmesi için onun insana özgü olması gerekir. İnsan kendini 'doğa'dan, salt kendine özgü olan bir etkinlikle ayırabilir. Aksi halde insana özgü olmayan bir etkinliğin 'doğa'yı nasıl insansal kılabileceği sorusu çıkar karşımıza. Öyleyse bir etkinliğin 'doğa'yı 'kültür'e dönüştürebilmesi için, o etkinliğin insana özgü olması gerekir ki, 'doğa'yla 'kültür'ün birbirinden ayırt edilebilmesi mümkün olabilsin.

Peki, alet kullanma etkinliği, bir dışsallaştırma süreci oluşturabilmek için, olmak zorunda olduğu konumda, yani salt 'insana özgü' konumda mıdır? Başka türlü söylersek, alet kullanmanın, bir etkinlik olarak sadece 'insana özgü' olduğu, insan dışında başka bir canlı varlığın alet kullanmadığı, herhangi bir kuşku duyulmaksızın, öne sürülebilir mi? Yani, alet kullanma insanı hayvandan ayıran ayırt edici özelliklerden biri mi? Yoksa insan dışında öteki canlı varlıklar arasında da alet kullananlar var mı?

Benjamin Beck, *Animal Tool Behavior*¹’da alet kullanmanın insana özgü olmadığını, çünkü canlılar taksonomisinin en alt düzeyinde bulunanların bile alet kullanabildiklerini söylüyor. Örneğin, yengeçler deniz diplerinde bulunan dikenli deniz şakayıklarını, saldırı ya da savunma amacıyla kullanabiliyorlar, diyor Beck ve eğlenceli bir örnek de veriyor: Tokyo Hayvanat Bahçesi’nde İmo adlı bir maymun var ve İmo, zaman zaman yaramaz çocukların azizliğine uğruyor. Çocuklar acımasız, bazen bir kesekağıdı içinde İmo’ya sundukları fındık fıstığın arasına küçük taş ve çakıl parçaları da koyuyorlar. Bir iki kez çocukların oyununa gelerek, kesekağıdının içindekileri ağzına boşaltan İmo, birkaç dişinin kırılmasından sonra bir yöntem buluyor: Çocuklar ona fındık fıstık verdiklerinde İmo, kesekağıdının içindekileri ağzına atmıyor ama kafesteki su kovasına boşaltıyor, fındık fıstık suyun yüzeyinde kalıyor, taşlarsa dibe çöküyor. Böylece İmo, oyuna gelmiyor. Burada, kafesteki su kovasının bir tür süzgeç, yani alet işlevi gördüğü söylenebilir mi? Beck, İmo olayını alet kullanmaya örnek göstermiyor, ona göre bu durum, yönelmişlik kavramıyla açıklanmalıdır, alet kullanmakla değil.

Burada alet kullanma etkinliğini Marx’ın ‘yönelmişlik’ (intentionalite) kavramı ile birlikte ele alarak açıklığa kavuşturmakta yarar var. Marx, *Kapital*’in² birinci cildinde, hayvanların belirli bir zihinsel tasarım uyarınca davranabilme yetilerinin olmadığını söyler. Oysa belli bir zihinsel tasarım doğrultusunda davranma (Marx’ın ‘yönelmişlik’ dediği), alet kullanma yetisi olmayan hayvanlarda da görülüyor.

1 Shumaker, R.W., Walkup, K.R., Beck, B.B., Burghart G.M., *Animal Tool Behavior*, The Johns Hopkins University Press, 2011.

2 Marx, Karl, *Kapital*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2000.

Örneğin, martılar kabuklu yiyeceklerin içini elde edebilmek için, bu yiyecekleri düştükleri yerde kırılabilecekleri sert bir zemine bırakıyorlar. Beck'e göre burada martılar, bu tür mekânları seçerek en azından zaman ve uzam konusunda bir zihinsel imgeye sahip olduklarını ortaya koyuyorlar.

Alet kullanmakla 'yönelmişlik' (belli bir zihinsel tasarıma göre davranma) arasındaki bağıntı üzerinde duralım. Bunun önemi Marx'ın da öne sürdüğü gibi, genelde alet kullanmakla zihinsel bir tasarıma sahip olmak arasında zorunlu bir bağıntı varmış gibi görünmesindedir. 'Yönelmişlik'te önce neyin yapılacak olduğu bilinir ya da en azından ne yapılacağı konusunda zihinde belli bir düşünce vardır, alet bu düşünceye göre seçilip kullanılır. Ama aletlerin önceden planlanmış işlerde kullanıldığı, yani ya salt alet kullananların zihinsel bir tasarıma göre davrandıkları ya da zihinsel olarak tasarımlanmış işlerin daima alet kullanmayı gerektirdiği konusundaki görüşlerin, aslında doğru olmadığı anlaşıyor. Martılar ve İmo bunun kanıtı.

Özetle, alet kullanma ile önceden planlanmış zihinsel bir tasarıma göre davranma arasında zorunlu bir bağıntı olmadığı anlaşıyor. Dolayısıyla, "Zihinsel tasarım alet kullanmadan önce mi gelir?" sorusu, sorulabilir ama doğrulanabilir (evetlenebilir) bir soru olmadığı gibi "Alet kullanmak zihinsel tasarımdan önce mi gelir?" sorusu da yine sorulabilir ama yanlışılanabilir bir soru olamıyor.

Kuşkusuz, alet kullanmanın alet üretmeden epistemolojik farklılığı var. Alet kullanma, zaman bilincinde 'şimdi'yi imler. Alet kullanmanın 'gelecek'e ilişkin herhangi bir göndermesi olamaz. Buna karşılık alet üretme, 'şimdi'yle birlikte 'geçmiş'i de içermek zorundadır. Çünkü alet üreten kişi bu aleti üretirken, geçmişteki deneyimlerinden ve bil-

gilerinden yararlanır. Ama alet kullanma gibi, alet üretmenin de bir 'gelecek' nosyonunu içerdiği, zorunlu olarak, çıkarımsanamaz. Çünkü alet üreten, onu ürettiği anda, yani 'şimdi' kullanmak için üretiyor da olabilir.

Alet kullanma ve alet üretmenin dışında, üçüncü bir olasılık daha bulunuyor. O da, 'alet üretmek için alet kullanmak'. Burada hem alet kullanma hem alet üretme, tek bir etkinlikte birleşmiş oluyor. 'Alet üretmek için alet kullanmak', Marx'ın *Kapital*'de 'makinelerin makineler ile üretilmesi' dediği durumdur. Bu üçüncü olasılık 'alet üretmek' ya da 'alet kullanmak'tan zorunlu olarak, 'gelecek' bilincini içerek ayrılıyor. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: 'Alet üretmek için alet kullanmak', hem geçmiş bilgi ve deneyimlerden yararlanma anlamında 'geçmiş'i hem 'şimdi'yi hem de daha sonra kullanılma olasılığı düşünülerek üretildiği için 'gelecek'i içeriyor.

Başa dönelim, 'alet üretmek için alet kullanmak', 'doğa'nın insansallaştırılması bağlamında salt 'insana özgü' bir etkinlik midir? Tek başına alet kullanmanın ya da tek başına alet üretmenin ('alet üretme' konusunda Marx aksini söylese bile) insana özgü olmadığı, Benjamin Beck'in verdiği örneklerle ortadadır. Peki, ya 'alet üretmek için alet kullanmak?' Gerçekte, hayvanların 'alet kullanmak için alet ürettikleri'ne ilişkin herhangi bir somut kanıt yoktur. Ama bu, bugüne değin böyle olmadı diye, bundan sonra da böyle olmayacağı anlamına gelmez. Burada Hume'un güneşin doğuşuna ilişkin argümanını anımsamakta fayda var. Hume milyarlarca yıldan beri güneşin her sabah doğuyor ve her akşam batıyor olması, güneşin yarın da zorunlu olarak doğacağı ve batacağı sonucunu göstermez, olsa olsa güneşin 'büyük bir olasılıkla yeniden doğacağını ve batacağını' gösterir, demişti. Bunun gibi, milyarlarca yıldır, insanın dışında 'alet

‘üretmek için alet kullanan’ bir başka canlı varlığın olmadığından yola çıkarak, gelecekte zorunlu olarak bu etkinliğin insan dışında gerçekleştirilmeyeceği sonucu çıkarılamaz. Kısaca, ‘alet üretmek için alet kullanma’yı ancak şimdilik insan doğasına özgü bir yeti olarak tanımlayabiliriz.

İnsanın tasarlama, yani belli bir zihinsel tasarım kurma yetisi (yönelmişlik), onu öteki canlı varlıklardan ayırmada belirleyici bir rol oynayabilir mi? Başka bir deyişle, tasarlama, ki Marx buna ‘yönelmişlik’ diyordu, salt insana özgü bir etkinlik midir? Daha önce de söylemiştik: Marx, ‘yönelmişliği’ ayırt edici bir özellik olarak olumlar: “Bir örümcek, bir dokumacınıninkini andıran işlemler yapar; bir arı, peteğini örerken değme mimarlara taş çıkartır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran, mimarın yapısını gerçeklikte inşa etmeden önce imgeleminde (zihninde) tasarlamasıdır”. Alet sorununu tartıştığımızda da belirtmiştik; bu gibi ayrımlar, Jon Elster’in belirttiği gibi, kavramsal olmaktan çok, empirik ayrımlardır. Yani, tasarım tıpkı ‘alet üretmek için alet kullanma’da olduğu gibi, insan doğasına zorunlu olarak bağlı bir etkinlik değildir. Zorunluluk, mantıksal olmaktan çok, empiriktir. Kaldı ki, daha somut bir biçimde söylersek, hayvanların da tasarım yapamayacaklarına ilişkin empirik kanıtlar bile doyurucu değildir.

Tasarımın epistemik konumunu tartışalım. Ancak bazı hayvanların (şempazeler, goriller, köpekler) bir ‘psikolojileri’ olduğu, bunların bazı alt düzeyde hayvan türlerinden (mercancerlar, tekhücreliler) duyumlu olmak bakımından farklı oldukları bir gerçektir. Psikolojiye sahip olmaları, mesela köpeklerde olduğu gibi, ‘belirli şeyleri belirli şekillerde yapabilecek ve belirli uyarımlara karşılık verebilecek şekilde eğitilebilir’ oldukları anlamına gelmektedir. Körlere yardım etmek, uyuşturucu bulmak, vb. gibi. Ama bu ‘psikoloji’,

onların 'kişi' (person) olduklarına işaret etmez. Gelgelelim, bu anlamda bir psikolojiye sahip olmak, 'bilinçli' olmak anlamına gelir mi? Tartışılması gereken (ve elbette tartışılan) meselelerden biri de budur. Itır Erhart, psikolojiye sahip olmanın 'muhakkak kavramlaştırma, duyu girdilerine dayanan algısal inanışlar oluşturma yeteneğine sahip olmak demek olmadığı' kanısındadır.³ Biz de bu kanıdayız.

John Elster *Marx'ı Anlamak*⁴ kitabında materyalist yaklaşımı şöyle özetler: "*Kapital I*'de Marx, Franklin'in insanı "alet yapan hayvan" olarak nitelendirmesine iki defa atıf yapar, birinde alaycı bir şekilde, ötekinde onaylayıcı bir şekilde. Teknolojinin toplumsal değişim için taşıdığı önemden hayli bağımsız olarak, alet yapmanın insan doğasının gelişiminde ve özellikle zaman bilincinde niçin önemli sayılabileceğini görmek kolaydır. Bir aletin imal edilmesi, bugün ile gelecek arasında bir bağ kurar, çünkü daha ileriki bir tarihte daha çok tüketmek amacıyla imal süresi boyunca bir miktar tüketimin feda edilmesini içerir tipik olarak. Hatta, alet imal edilmesi, amaçlı davranışın karakteristik özelliği olan "bir adım geri, iki adım ileri" kalıbının paradigmatic bir örneğidir. Ayrıca imal edilmiş bir aletin kullanılmasının bugün ile geçmiş arasında bir bağlantı oluşturduğu öne sürülebilir; çünkü bu kullanım, ölü emeğin canlı emekle birlikte hareket etmesini içerir. Alet yapmak için alet kullanması –"makine-lerin makineler ile üretilmesi" bunun zirvesidir– geçmişi, bugünü ve geleceği tek bir sentezleyici hareket içinde bir araya getirir.

3 Erhart, Itır, *Ben Neyim?*, Çev. Egemen Demircioğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

4 Elster, John, *Marx'ı Anlamak*, Çev. Semih Lim, Liberte Yayınları, Ankara, Ekim 2004.

Bu bağlamda öne sürülebilecek üç iddiayı düşünelim. İlk olarak, alet yapmak insana özgü bir faaliyet midir? Marx bu iddiayı öne sürer gibi görünüyor, fakat kanıtlar onu desteklemiyor. Beck tarafından bol miktarda belgelendiği gibi, hayvanlar çok çeşitli alet yapma davranışlarına girerler. Evet, bir hayvanın alet yapmak için alet kullanmasının belgelenmiş örnekleri yoktur, fakat ilk olarak bu tür durumlar ileride keşfedilebilir ve ikinci olarak, bunların olanaksızlığı Marx'ın iddiasının sadece bir parçasıdır. Sonra, alet yapmak gelecek bilincinin bir nedeni veya koşulu mudur? Benim bildiğim kadarıyla, Marx bu iddiada bulunmuyor, fakat bu onun öne sürdüğü başka iddialar ile yakından bağlantılıdır. Yukarıda aktarılan örnekler bu iddiayı yalanlıyor. Son olarak alet yapmak geçmiş bilincinin nedeni veya koşulu mudur? Marx bu iddiayı öne sürmüyor. Bu bağlamda, imal edilmiş nesnelerin kökenini aklımıza getirdiğimiz tek durumun, bu nesnelerin bize onların yapıcılarını hatırlatan bir kusur arz ettikleri zaman olduğunu iddia ediyor. Bundan başka insanların faaliyetinin ürünü, onların kendi emeklerini tanımlarına olanak vermeyen bağımsız veya hatta düşmanca bir biçim alırsa, geçmişin bilincinde olmamalarının felaketli sonuçlar getirebileceğini iddia ediyor: (...) Böylece, üretimin zaman boyutu, insanların kendi ürünleri tarafında köleleştirilebilmesi olanağı yaratır, öyle ki bundan kurtulmak için geçmişteki faaliyetin insanların kendi faaliyeti olduğunun bilincine varılması gerekli olacaktır. Fakat, üretim süreci kendiliğinden bu bilinçlenmeyi sağlamaz."

İdealist Yaklaşım:

'Doğa'nın temellükü, yani 'doğa'nın insansallaştırılması bağlamında 'dil'in ayırt edici bir ölçüt olup olmayacağı sorusu da önemli tartışmalara konu olmuştur. 'Dil'in 'salt insa-

na özgü' bir etkinlik olduğu ve insanı 'doğa'dan ayırmada belirleyici bir rol oynadığı sıkça öne sürülmüştür. Doğallıkla, burada da ontolojik öncelikler sorusu ortaya çıkıyor. Tıpkı, daha önce 'alet mi tasarımdan önce gelir', yoksa 'tasarım mı aletten önce gelir' sorusu gibi, burada da, 'dil mi bilinç'ten önce gelir' yoksa 'bilinç mi dil'den önce gelir' gibi, bugün hiçbir dayanağı olmadığı anlaşılan birtakım boş ontolojik sorular ortaya atılmıştır. Kuşkusuz, 'bilinç'in ya da 'dil'in, ötekine göre önceliği söz konusu edilemez. 'Dil' olmadan 'bilinç', 'bilinç' olmadan 'dil' olamaz, bunlar bir banknotun birbirinden ayrılmayan iki yüzü gibidir. Lévi-Strauss da 'dil', 'bilinç' ve 'toplum' arasındaki ilişkiden söz eder. *Hüzünlü Dönenceler*'deki⁵ şu ünlü sözü anımsayalım: "Kim ki insandan söz eder 'dil'den söz eder, kim ki 'dil'den söz eder 'toplum'dan söz eder." Lévi-Strauss, Edmund Leach'in haklı olarak sorduğu "İnsan nedir?", "Kültür ile doğa arasındaki ayırt edici çizgi nereden çekilmelidir?" sorularına, "İnsanı farklı yapan, bir 'dil'i konuşuyor olmasıdır." yanıtını verir. Lévi-Strauss bu düşüncesini Jean-Jacques Rousseau'dan yola çıkarak temellendirir. Edmund Leach, Rousseau'nun tezini Lévi-Strauss'un, "İnsanın kendi bilincine varması (kendisini bir grubun üyesi olarak görebilmesi), ancak bir karşıtlık kurmasıyla ve karşılaştırma aracı olarak eğretileme (metafor) kullanabilmesiyle olanaklıdır."⁶ diyerek temellendirir.

Şimdi burada duralım ve 'dil'den neyin anlaşılması gerektiği konusunu açmaya çalışalım. Gerçekten 'dil', 'salt insana özgü' bir etkinlik midir? Çünkü hep söylediğimiz gibi,

5 Strauss, Claude-Lévi, *Hüzünlü Dönenceler*, Çev. Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

6 Leach, Edmund, *Lévi-Strauss*, çev. Ayla Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul, 1985.

‘doğa’nın ‘kültür’den ayırt edilebilmesi yani ‘doğa’nın temel-lükü’ için, ‘dil’in ayırt edici bir etkinlik olarak ‘salt insana özgü’ olması gerekir.

Dil’i insanlar arasında anlaşılabilmeye olanak tanıyan bir iletişim dizgesi olarak alırsak, burada da bu anlamda ‘dil’in ‘salt insana özgü’ olduğu konusunda ciddi tereddütlerle karşı karşıya kalırız. Çünkü insanın dışında bazı hayvan türlerinin de birbiriyle anlaşılabildiklerini, iletişim kurabil-diklerini biliyoruz. Demek ki bir iletişim dizgesi olarak ‘dil’, insana özgü değil.

Ama Lévi-Strauss yukarıda Leach’dan alıntıladığımız bölüm-de, ‘dil’in bir başka yönüne dikkati çekiyor: Bir simgeler dizgesi olarak ‘dil’. Kısaca, bir iletişim dizgesi olarak değil, bir simgeler dizgesi olarak ‘dil’in ‘insana özgü’ olduğunu öne sürebilmek olanaklıdır. Lévi-Strauss bu anlamda, sim-geden, eğretilmeyi (metafor) kastediyor. İnsanoğlunun eğretilme yapabilme ve kullanabilme yetisidir ona göre ‘doğa’ ile ‘kültür’ü birbirinden ayıran. Lévi-Strauss “İnsan başlangıçta kendisini, kendisine her benzeyenle (Rousseau’nun açıkça belirttiği gibi, hayvanlar da bu gruba alınmalıdır) tıpatıp aynı gördüğü içindir ki, onları ayırt ede-bilme yetisini edinmiş, yani türlerin çeşitliliğini toplumsal farklılaşma için kavramsal destek olarak kullanabilmiştir.” diyor.

Lévi-Strauss’un bu açıklamasına ek olarak şunları söyleye-biliriz. Eğretilme, bir simge olarak insanın kendi kendisinin bilincine vardığının göstergesidir. Eğer yaban bir insan, kimliğini, kendisini, bağlı olduğu kabilenin totemiyle özdeş-leştirerek açıklıyorsa, bu onun hem kendi kendisinin bilin-cine varması hem de kendisini bir grubun, burada kabilenin, üyesi olarak görebilmesi demektir. Örneğin, yaban insan,

“Ben bir kırmızı papağanım.” diyerek kimliğini belirtiyorsa, bu kimlik Lévi-Strauss’a göre, hem onun kendi kendisinin bilincine vardığını hem de toplumsallaştığını gösterir. Çünkü bir insan “Sen kimsin?” sorusuna yanıt verebiliyorsa, açıktır ki, bu insan, kendi kendinin bilincinde olan bir insandır. İnsanın verdiği yanıtın içeriği (burada “Ben bir kırmızı papağanım”) ise, onun kendisini bir grubun üyesi olarak görebilmesi demektir. Burada yaban insan, Lévi-Strauss’a göre, bir eğretileme yapıyor, kendisini kırmızı papağan olarak dile getiriyor. Kırmızı papağan, bir eğretileme, tıpkı bizim, örneğin bir futbol maçında, sevdiğimiz bir futbolcuyu coşturmak için ‘haydi aslanım’ diye seslenmemiz gibi. Nasıl biz futbolcuyu gerçek bir aslanla özdeşleştirmiyorsak, yaban insan da kendisini kırmızı papağanla özdeşleştirmiyor. Bu eğretileme, yaban insanın deyiş yerindeyse, bir taşla iki kuş vurmasına neden oluyor. Lévi-Strauss’a göre, insan eğretileme yetisiyle hem kendi kendinin bilincine varıyor hem de toplumsallaşıyor. İşte “Kim ki insandan söz eder, ‘dil’den söz eder, kim ki ‘dil’den söz eder ‘toplum’dan söz eder.” tümcesinin anlamı budur. Bir simgeler ya da eğretilmeler dizgesi olarak ‘dil’, ‘doğa’yı ‘kültür’den ayırt ediyorsa o zaman Rousseau’nun söylediği akla çok yakın geliyor. İlk konuşmalar eğretilemeye dayalı biçimde idiyse, şiir biçiminde olmalıdır. Rousseau, *Dillerin Kökeni Üzerine Bir Deneme*⁷ adlı yapıtında tastamam şöyle der: “İlk konuşmalar hep şiir biçimindeydi, akıl yürütmek çok sonraları düşünüldü.”

Doğallıkla, burada küçük bir açıklama gerekli. Jacobson’un da belirttiği gibi, eğretileme şiirin temel ayırt edici özelliği.

7 Rousseau, Jean Jacques, *Essai sur l’origine des langues*, 1783’ten [aktaran Leach, Edmund, *Lévi-Strauss*, a.g.e.]

Dolayısıyla, eğretilemelere dayalı bir konuşmayı (söylemi), Rousseau'nun şiir saymasında şaşılacak bir yan yok.

Demek ki, 'dil' 'toplum'dan ayrılmaz. Joseph Vendryes'in *Dil ve Düşünce*'sinde⁸ belirttiği gibi, toplum mu 'dil'i kurmuştur, 'dil'in varlığı mı toplumun kurulmasına yol açmıştır gibi bir soru çok çocuksudur. Tavuk mu yumurtadan çıktı, yumurta mı tavuktan sorusunu çözmeye kalkmak gibi olur bu. Bildiğimiz, 'dil'in ve 'toplum'un birlikte ve birbirlerini etkileyerek ortaya çıktıklarıdır. Biri olmadan öbürü düşünülemez.

'Dil' dedik, sonra 'dil'le 'bilinç' (kendi kendinin bilinci) üzerinde durduk, sonra da 'toplum'u (insanoğlunun toplumlaşmasını) sorguladık. 'Dil', 'bilinç' ve 'toplum' arasındaki bağıntıları irdeledik. Şimdi sıra mitolojiye geldi.

'Dil'le 'mitos' arasındaki zihinsel bağıntının da, eğretileme aracılığıyla kurulduğu öne sürülür. Eğretilemenin kökeni, bazen 'mitos'la temellendirilmeye çalışılır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Rousseau'nun deyişiyle, ilk konuşmaların eğretileme biçiminde olması, mitolojinin kökeninin de eğretileme olduğunu öne sürmemize olanak verir. Bunun tersini de öne sürenler olmuştur. Yani, onlara göre, 'dil' eğretileme yapmayı mitolojiden almıştır.

Burada kısa bir tarihçe vermekte yarar var. Herder gibi romantikleri izleyen Schelling, 'dil'de 'solgun bir mitoloji' bulur. 'Dil', 'mitoloji'nin somut farklılıklar olarak ele aldıklarını, formel ve soyut ayrımlar olarak koruyor. Buna karşılık Max Müller gibi bazı antropologlar ise, sözün ya da sözel kavramların mitik kavramlardan önce geldiğini öne

8 Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, Çev. Berke Vardar, Yeni İnsan Yayını: VIII, İstanbul, Ocak 1968.

sürerler. Onlara göre mitoloji, 'dil'in bir türevidir. Bütün mitik formülasyonların temelindeki kök-eğretileme, sözel bir fenomen olarak değerlendirilmiştir. Oysa Cassirer'in dediği gibi,⁹ 'dil' ve 'mitos' birbirlerine belirli ve çözülmez bir karşılıklılık ilişkisinden, tıpkı aynı kökten çıkan ayrı dal örneği gibi bağımsızlaşmış sayılmalıdırlar.

Öyleyse şunu kesinleyebiliriz: İnsanı 'doğa'dan ayıran, onun maddi ve manevi etkinlikleri ile gerçekleştirdiği 'kültür'ünü temellendiren, ne tek başına 'dil', ne 'alet' (alet kullanma, alet üretme, alet üretmek için alet kullanma) ne 'toplum', ne 'tasarım' (zihinsel plan) ne de 'mitoloji'. Hiçbiri tek başına 'doğa-kültür' sınırını çizmede yeterli olamıyor. Üstelik hangisi önce hangisi sonra, diye ontolojik ölçütler koymak da bizi tavuk yumurta örneği gibi kısır döngülere götürüyor. Söylenebilecek olan, bütün bunların bir arada ve eş zamanlı olarak, insanı 'doğa'dan ayırdığı, 'doğa'nın insansallaşmasını sağladığıdır. Doğa ile kültür ayrımını bu etkinliklerden birine indirgemek, indirgemeci tavır, 'doğa'yla 'kültür' arasına bir sınır çizmede bizi, doğru fakat eksik, gerekli ama yetersiz açıklamalara götürür.

9 Cassirer, Ernst, *The Power of Metaphor* [Mythology içinde, ed. Pierre Mârândà, Penguin Books, London, 1972.]

İNSANOĞLUNUN KENDİNE ÖZGÜ TARİHİ (KÜLTÜR TARİHİ) NASIL DÖNEMSELLEŞTİRİLEBİLİR?

1) İlkel-Uygar Ayrımı

İnsanın kendi yapıp etmeleriyle, kendi etkinlikleriyle, kendini 'doğa'dan ayırması, onun özgül (spesifik) tarihini de belirler. Şöyle de söyleyebiliriz: İnsanın özgül tarihi, onun kültür veya uygarlığının tarihidir. Bu tarihin özgüllüğü, insana özgü oluşu, insanı genel doğa tarihinden (öteki canlı varlıkların tarihinden) ayırır. Genel doğa tarihi, birbiri ardı sıra gelen, ama sürekli kendini yineleyen süreçlerden oluşur. İnsanın özgül tarihi ise, sürekli dönüşümlerin ve değişmelerin tarihidir. Tarih ancak 'doğa'da tekerrür eder, insanoğlunun tarihinde tekrar yoktur. Dilimizdeki 'tarih tekerrürden ibarettir' sözü bir gerçekliği değil, bir mecazı imler.

İnsanoğlunun kendine özgü tarihini nasıl dönemselleştirebiliriz? Bu dönemselleştirmede hangi ölçütlerden yola çıkılmak gerekir?

Kuşkusuz, ilk akla gelen ayırım, insanoğlunun özgül tarihini (kültür tarihi) insanın *ilkel* ve *uygar* dönemleri diye ikiye ayırmak olabilir. Bugün bile genellikle antropolojiyle ilgisi olmayanlarca kabul görmeye devam eden bu ayırım, ger-

çekte bu yüzyılın başından bugüne kalan antropolojik bir düşüncenin kalıtıdır.

İnsanlığın tarihini ilkel ve uygar diye ikiye ayırarak temellendirmek, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu yüzyılın başında, biri İngiliz, öteki Fransız iki antropologun kuramlarına dayanıyor. İngiliz antropologu Bronislaw Malinowski, insanoğlunun özgül tarihinde ilkel yaşama karşılık gelen bir dönemin bulunduğunu söyler¹⁰. Malinowski'ye göre, bu ilkel dönemin ayırt edici özelliği, yaşamın bütünüyle insanın temel gereksemeleri (Malinowski bunlara *primary needs*: 'birincil gereksemeler' diyor) ile belirlendiğidir. Birincil gereksemeler, yani yeme, içme, üreme gibi gereksemeler. Malinowski ilkel toplumların inanışlarının, mitolojilerinin, kurumlarının kısaca onun kültürüne ilişkin her şeyin, söz konusu birincil gereksemelere indirgenebileceği düşüncesindedir. Başka türlü söylersek, 'ilkel' insanların yaşamının temel ya da birincil gereksemelerini karşılamada herhangi bir işlevi olmayan ya da temel gereksemelere indirgenemeyen hiçbir şeyin, ilkel toplumda bulunamayacağını öne sürmektedir. Bu toplumlarda bütün kurumlar ve yapılar, temel ya da birincil gereksemelerin bir işlevi (fonksiyonu) kabul edildiği için, bu görüş antropolojide 'İşlevselci (fonksiyonalist) okul' olarak bilinir.¹¹

İnsanoğlunun tarihini 'ilkel' ve 'uygar' diye iki ayrı döneme ayıran bir başka düşünür, Fransız sosyologu ve etnologu Lévy-Bruhl'dür. Lévy-Bruhl, ilkel insanın düşünce tarzı ile uygar insanın düşünce tarzı arasında temelli bir fark oldu-

10 Strauss, Claude-Lévi, *Mit ve Anlam*, Çev. Şen Süer, Selahattin Erkanlı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

11 İşlevselci okula ilişkin önemli bir eleştirel kaynak için bkz. W.G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge University Press, London 1963.

ğu kanısındadır¹². Ona göre, bu fark bir nicelik farkı değil, bir nitelik farkıdır.

Lévy-Bruhl ilkel toplumlarda gözlemlediği bu zihniyet yapısına ‘*prelojik*’, yani ‘mantık öncesi zihniyet’ adını veriyor. Ona göre, ilkel düşünme tarzına egemen olan, kolektif tasarımlardır. Lévy-Bruhl tasarımların bağlantıları açısından prelojik bulduğu bu zihniyeti, tasarımların içeriği açısından, ‘mistik’ olarak adlandırır. Lévy-Bruhl, Fransız Felsefe Derneği’nde ilkel zihniyet üzerine verdiği bir konferansta, kolektif tasarımların içeriğinin ‘mistik’ oluşuna ilişkin görüşlerini açıklarken şöyle der: “İlkellerin yaşadığı toplumsal ortam bizimkinden farklıdır. Onların algıladıkları dış dünya da bizim algıladığımız dış dünyaya benzemez. Onlara göre, objeler gizemlidirler. Bu gizem olmadan objeyi tasavvur edemezler. Onlar için bütünüyle fiziksel bir olgu yoktur. Doğa ile doğa üstü ayrımı da onlar için geçerli değildir. Görülen varlıklarla görülmeyen varlıklar birbirinden ayrılmazlar.” Bu anlamda Lévy-Bruhl, ilkellerin kolektif tasavvurlarının gizli niteliklere sahip olduğunu ve bir objeyi büyü ve mistik anlamlarıyla birlikte algıladıklarını belirtir.

İlkel zihniyetin tasavvurlar arasındaki bağıntılara ilişkin prelojik niteliğine gelince, bu Lévy-Bruhl’e göre, ilkellerin, uygar insanların mantığının yasalarına uymayışlarında kendini belli etmektedir. Kolektif tasavvurlar arasındaki bağlantılar, ‘Katılım Yasası’na (la Loi du Participation) bağlıdır. Lévi-Bruhl’e göre, bu yasa ile ilkel düşünce içinde objeler, varlıklar ve olgular, hem kendileri hem kendilerinden başka olabilirler. Örneğin Bororolar, kendilerini kırmızı papağan,

12 Lévy-Bruhl, Lucien, *La Mentalité primitive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

Trumailer suda yaşayan bir balık türü sayarlar. Lévy-Bruhl, “Burada kastedilen, herhangi bir akrabalık değildir, bir özdeşlik söz konusudur.” der.

Kısaca söylemek gerekirse, Lévy-Bruhl’e göre, prelojik ilkel zihniyet (düşünme tarzı) bir şeyin hem kendisi hem de kendisi-değil olmasına cevap veren bir yapı sergiler. Bu da, ilkelerin zihniyetini yöneten ‘Katılım Yasası’ ile mümkün olur. Bu zihniyet, uygar zihniyetin ‘Özdeşlik Yasası’yla çelişir. Çünkü uygar zihniyetin ‘Özdeşlik Yasası’na göre, bir şey hem kendisi hem kendisi-değil olamaz: A, A ile özdeştir; A, -A olamaz. Gerek Malinowski’nin ilkel toplumsal örgütlenmeyi birincil, temel ya da biyolojik gereksemelerin işlevi kabul eden görüşü; gerekse Lévi-Bruhl’ün ilkel zihniyetin ‘mistik’ ve ‘prelojik’ olduğu konusundaki görüşü, bu yüzyılın ilk yarısında hâkim (başat, dominant) antropoloji söylemini oluşturmuştur.

Her iki görüşün temelli ve yıkıcı bir eleştirisi için Claude Lévi-Strauss’u beklemek gerekmiştir. Lévi-Strauss, özellikle *Yaban Düşünce*¹³ adlı büyük yapıtında Malinowski ve Lévy-Bruhl’ün ilkel-uygar ayırımına dayanan antropolojilerini, deyiş yerindeyse, yerle bir eder. Lévi-Strauss, önce Malinowski’nin işlevselci görüşünü ele alır. Ona göre, Malinowski’nin ‘birincil gereksemeler’in belirlediği koşullarda yaşadıklarını söylediği ilkel insanların, temelde uygar insanlardan bu anlamda hiçbir farkları yoktur. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*’deki şu ünlü deyişiyle sorunu apaçık bir biçimde ortaya koyar: “Her iki durumda da evren en azından (temel) gereksemeleri karşılama aracı olduğu kadar düşüncenin nesnesidir de.” Lévi-Strauss şöyle sürdürür

13 Lévi-Strauss, Claude, *Yaban Düşünce*, Çev. Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, Ağustos 1984.

sözlerini: “Yaban insanını sadece bedensel ya da ekonomik gereksemelerin yönlendirdiğine inanma yanlısına düşerken, onun da bize aynı eleştiriyi yönelttiğini, kendi bilme isteğinin bizimkinden daha dengeli olduğunu gözden kaçırıyoruz.”

Lévi-Strauss, Malinowski’nin sadece temel yaşam gereksemeleri bağlamında örgütlendiklerini, dolayısıyla ilkel olduklarını öne sürdüğü insanların, temel gereksemelere indirgenmesi söz konusu olmayan birtakım başka gereksemeleri olduğunu da, alan araştırmalarından verdiği örneklerle kanıtlar. Bu gereksemeler, Malinowski’nin ‘ilkel’ insanlarda olmadığını öne sürdüğü dünya’yı (doğa’yı) anlama ve kavrama gereksemesidir. Yani entelektüel gerekseme. Lévi-Strauss, “Evren, gereksemeleri karşılama aracı olduğu kadar, düşüncenin nesnesidir de.” derken bunu kastetmektedir. Ona göre, ‘dünya’ya ilişkin “bu nesnel bilgi düşkünlüğü ilkel diye adlandırdıklarımızın düşüncesinin en çok unutulmuş yönlerinden biridir.”

Jack Goody *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*’nde¹⁴ Lévi-Strauss’un Malinowski’ye yönelttiği eleştirileri şöyle özetler: “[Lévi-Strauss] Haklı olarak Malinowski’de tam olarak ifadesini bulan, bu sistemlerin sadece ihtiyaç giderme mekanizmaları olduklarını savunan düşünceyi eleştirir. Ona göre Malinowski, ‘ilkel insanların’ totem bitki ve hayvanlarından sadece ve sadece karınlarının gurultusu yüzünden esinlendiğini söyler. Bunun yerine “evren, ihtiyaçları giderme olduğu kadar, aynı zamanda da bir düşünce nesnesidir” der. Goody’ye göre Lévi-Strauss “asıl sorun[un] ağaçkakan gagasının sürülmesinin dış ağrısına iyi gelip gelmemesi” olma-

14 Goody, Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Dost, Ankara 2001.

dığını, “sorun[un] aslında gaga ve diş arasında ikisini bir arada toplayabilecek bir bakış açısı oluşup oluşmadığı (bu tür bir gruplamanın tedavi edici amaçlarla kullanılması olasılıklardan sadece biridir) ve bu gruplama yoluyla evren için bir tür başlangıç düzeni yaratılıp yaratılmadığı” olduğunu söyler. Sınıflandırma hangi biçimi alırsa alsın, gruplamamaya nazaran gruplama, kendi içinde özel bir anlam taşır.” Goody sözlerini şöyle sürdürür: “Eğer durum böyleyse, ‘asıl sorun’ (fakat kime göre asıl sorun), ya o, ya bu şekilde ifade edilemez. Yukarıda ve Lévi-Strauss’un, parantezde belirttiği ifadede, görüldüğü üzere, kendisi de ‘gerek-sinimleri’ ve ‘sınıflandırmaları’ farklı birer seçenek olarak görme konusunda çelişkidedir. Açıktır ki böyle bir şey yoktur; bunlar birbirlerini tamamlar. Yine de Lévi-Strauss, düzen için uğraşı, güvenlik için olandan daha önemli görmekte ısrarlıdır.”

Malinowski’nin temel, birincil ya da biyolojik gereksemeler olarak belirlediği gereksemelerin dışında, onlara indirgenemeyen entelektüel gerekseme, *Yaban Düşünce*’de özellikle öne çıkar. Birincil gereksemeler bağlamında hiçbir işlevi olmayan nesnelere karşı ‘ilkel’ insanın bilgi gereksemesi bunu örnekler. Ne karın doyurmaya, ne de cinsel içgüdülere ilişkin hiçbir işlevi olmayan, bu anlamda işe yaramayan nesnelere karşı duydukları ilgi, bu entelektüel gereksemenin, hiçbir çıkar gözetmeksizin ‘dünya’yı tanıma ve anlama gereksemesinin, bir işaretidir. Lévi-Strauss,¹⁵ R.B.Fox’un Filipinler’de yaşayan cücezenciler arasında yaptığı alan araştırmasından şu örneği aktarır: “Cücezencilerin, yarasa-ların yaşayışına ilişkin tartışmaları; keskin gözlem yetilerini, bitkisel yaşamla hayvansal yaşam arasındaki ilişkiler

15 Lévi-Strauss, Claude, *Yaban Düşünce*, a.g.e.

konusundaki eksiksiz bilinçlerini çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Tididin, hurma ağaçlarının kurumuş yaprakları üzerinde yaşar; dikidik, yabancı muz yapraklarının altında; litlit, bambu ağaçlıklarında; kolumboy, ağaç gövdelerinin oyuklarında; bonanaba, sık koruluklarda vb.

Böylelikle cücezenci Pinatubo'lar on beş yarasa türünün yaşama biçimini tanır ve bunları birbirlerinden ayırırlar. Şu var ki böceklere, kuşlara, memelilere, balıklara ve bitkilere ilişkin sınıflandırmaları gibi, yarasa sınıflandırmaları da öncelikle fiziksel benzerlik ve karşıtlıklara dayanır.

Hemen hemen bütün adamlar en azından dört yüz elli bitkinin, yetmiş beş kuşun, neredeyse bütün yılan, balık, böcek ve memelilerin, hatta yirmi karınca türünün özgül ve betimsel adlarını sayarlar, hem de büyük bir kolaylıkla. Her iki cinsten büyücü-hekimler olan ve sanatlarını yapmak için sürekli olarak bitki kullanan mananambaların bitki bilgisiyse, tam anlamıyla şaşkınlık vericidir."

Lévi-Strauss şöyle sürdürür sözlerini: "Etnologların "ilkel" olarak adlandırılan halklar üzerindeki çalışmaları, bu insanların bitki ve hayvan yaşamlarına derin saygı duyduklarını göstermiştir. Bu saygı onların kendi aralarında, bizim boş inan (bâtıl itikad) olarak kabul ettiğimiz şeylerde dile gelir. Ama bunlar, kuşkusuz, insanla kullandığı çevresi arasında belirli bir doğal denge sağlamada etkin bir çerçeve oluşturur. Batı kökenli "hakikat" savları konusunda, bundan doğan hakları başkalarına (Batılı olmayanlara) atfetmek sanki sadece bize aitmiş de, bu yüzden ayrıcalıklı bir konumdaymışız gibi gerçekten safyürek bir yanılsama yerine, bu yoldan bir felsefî konsensus'a (uzlaşmaya) daha kolay ulaşabiliriz."

Lévi-Strauss ayrıca, *Mit ve Anlam*'da da, bizim genellikle açlıktan ölmemeye çalışan, çok zorlu nesnel koşullarda yal-

nızca var olmayı sürdürebildiklerini düşündüğümüz bu halkların (Malinowski'nin 'ilkel' dediği insan topluluklarının) 'çıkarsız düşünme'ye son derece yatkın olduklarını bildirir, onları çevreleyen dünyayı ve toplumlarını *anlamaya* yönelik bir istek ve gereksemeyle davrandıklarına işaret eder. Öte yandan, bu amaca ulaşmak için tıpkı bir düşünürün, hatta bir dereceye kadar bilim adamının yapabileceği gibi zihinsel (entelektüel) araçlarla yola çıkarlar, der. Özetle söylemek gerekirse, Lévi-Strauss'a göre, Malinowski'nin temel gereksemeleri ölçüt alarak bazı insanları 'ilkel' diye sınıflandırması yanlıştır. Çünkü bu insanlar, salt temel, birincil, biyolojik gereksemeleri doğrultusunda değil ama ondan bağımsız bir zihinsel gerekseme doğrultusunda (tıpkı 'uygar' insanlar gibi) davranırlar: Dünyayı tanıma, anlama, kavrama gereksemeleri. Eğer öyle olmasaydı 'ilkel' denilen bu insanların temel gereksemeleriyle hiç ilgisi olmayan birtakım nesneler (örneğin yarasalar vb.) konusunda niçin bilgi edinmek istediklerini anlamamız mümkün olamazdı.

Necati Öner *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*'nde¹⁶ yaban insanın da uygar zihin gibi akıl yürütebilme imkânına sahip olduğuna dikkati çekerek Lévy-Bruhl'e farklı bir bakış açısıyla yaklaşır: "Acaba ilkel insanın bizim gibi düşündüğü de vaki değil midir? Lévy-Bruhl buna müspet cevap veriyor. Eğer ilkel insan kollektif tasavvurlardan farklı bağımsız olarak hareket ederse bizim gibi akıl yürütecektir. Mesela: İki av hayvanı öldürmüş olsa ve yalnız birini bulsa diğeri nerede diye sorup araştıracaktır. Eğer biri yağmura tutulsa sığınacak bir yer arayacaktır. Eğer bir vahşi hayvana rastlasa ondan kurtulmak için çareler

16 Öner, Necati, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.

düşünecektir vs. Bu tip münasebetlerde ilkel, bizim gibi akıl yürütecektir.

İlkel düşünceyi bir tarafta mantıklı, diğer tarafta prelojik diye iki ayrı bölüme ayırmak doğru değildir. Bu iki düşünce şekli ilkelerde birbirine karışmıştır. 'Mantık ve prelojik aşağı toplumların zihniyetinde tıpkı bir kaptaki su ve zeytinyağı gibi birbirinden ayrı bir şekilde üstüste konulmamışlardır. Karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmişlerdir.'

İşte ilkel zihniyeti bizim zihniyetimizden ayıran mistik ve prelojik olarak adlandırılan bu iki özelliktir. 'Bu iki özellik aynı temel eğilimin iki ayrı görünüşüdür.'"

Lévy-Bruhl'ün ilkelik konusunda öne sürdüğü 'mistik' ve 'prelojik' argümanına gelince: Lévi-Strauss'a göre Lévy-Bruhl, ilkel zihniyetin 'Katılım Yasası' dolayımında 'prelojik' olduğunu öne sürerken vahim ölçüde yanılır çünkü onun uygar zihniyeti belirlediğini söylediği 'Özdeşlik Yasası' (A, A'dır; A, A'dan başka bir şey olamaz) 'ilkel' dediği insanlar için de geçerlidir. Örneğin, bir Bororo kendisinin 'kırmızı papağan' olduğunu söylüyorsa, bu onun kendisini 'kırmızı papağan' saydığı (yani, kendisinden başka bir şeyle özdeşleştiği) anlamına gelmez. Bororo, burada, kendisini kendisi olmayan bir şeyle (kırmızı papağanla) özdeşleştiriyor, dolayısıyla 'Özdeşlik Yasası'nı ihlal ediyor değildir.

Lévy-Bruhl, Öner'in bildirdiğine göre, ilkel zihnin 'Katılım Yasası'na göre davranır.. "Mademki ilkel zihniyet çekişmeden sakınmıyor yani aklın bu ilkesine tabi değildir; o halde ilkel düşüncenin tabi olduğu başka bir ilke veya kanun var mıdır? Lévy-Bruhl'a göre bu ilke 'İştirak Kanunu'dur (la loi de participation): 'Kollektif tasavvurların bağlantı ve önbağlantılarını (liaison et préliaison) idare eden, ilkel düşüncenin özel prensibi iştirak kanunudur.' Lévy-Bruhl'e göre, bu yasa

sayesinde ilkel düşünce içinde objeler, varlıklar, olaylar aynı zamanda kendileri ve kendilerinden başka türlü olabilirler. Bizim için anlaşılması güç olan bu durum ‘İştirak Kanunu’ ile idare edilen bir zihniyet için güçlük arz etmez. Mesela: Trumailer kendilerini suda yaşayan hayvan addederler, Bororolar kırmızı papağan olmakla öğünürler. Burada kastedilen herhangi bir akrabalık değildir; bir özdeşlik bahis konusudur. (...) İlkel insan bir olayın nedenini daima gizli bir kuvvete atfediyor. Deney karşısında düşünme tarzı herhangi bir değişikliğe uğramıyor. Deney onları irşat etmeye muktedir değildir. Onların zihniyeti tecrübeye karşı şerbetlidir (impérmeable) (...) İştirak, Lévy-Bruhl’e göre, ilkelerde kavranmış (conçu) ve idrak edilmiş (perçu) bir şey değil fakat hissedilmiş bir şeydir. ‘Bu hissetme korku ve renk duyguları gibi değil, kendine has bir duygudur.’ Katılım ancak mistik bir deneyin içinde söz konusudur. Daha doğrusu onun varlığı mistik bir deneyle duyulabilir.”

Öner, Lévy-Bruhl’e göre başlıca iki tür ‘Katılım’ olduğunu söylüyor: “Birincisi özün iştirakidir (Participation = communauté d’essence). İştirak edenle iştirak edilen arasında hissedilen özdeşliktir. Mesela: Fertle ona ait olanlar (saçlar, ayak izleri vs.) arasındaki iştirak ve totemli bir klânın üyesi ile diğer üyeler arasındaki iştirak bu cinstendir. İkincisi ise taklide eşit olan iştiraktır (Participation = imitation). Mesela bir ayak izi ile o izi yapan canlı arasındaki iştirak birinci neviden bir iştiyaktır. Avusturalyalı yerliler bir düşmanın veya bir hayvanın ayak izine mızrak saplamakla o izi bırakanın ayağından yaralandığını sanırlar. Taklitli ayinlerdeki iştirak ise ikinci cinsten bir iştiraktır. Mesela: Avusturalyalılar yağmur yağdırmak istedikleri zaman bir sağanağa yakalandıklarında yaptıkları şeyi taklit ederler. Sanki sağanak onları ıslatıyormuş gibi... Avusturalyalıların

mimikleri tespit edilirse yağmurun önceden bir tasviri değildir. Bu taklit bilfiil bu akşam veya yarın yağacak yağmuru gerçekleştiriyor. Taklit hissedilmiş bir iştiraktır.”

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Lévi-Strauss ‘kırmızı papağan’ olduğunu söyleyen Bororo’nun bir eğretileme yaptığını, yani kendisinin kırmızı papağan klânına (kabilesine) mensubiyetini bu eğretilemeyle dile getirdiğini söyler. Kimlik ya da kendi kendinin bilincinde olmak, “Sen kimsin?” sorusuna verilen yanıtta kendini gösterir çünkü. Öyleyse Bororo, “Ben kırmızı papağanım.” derken, kendisinin kırmızı papağan olduğunu söylüyor, dolayısıyla ‘Özdeşlik İlkesi’ni ihlal ediyor değildir. Tersine, bağlı olduğu kabileye aidiyet bağlamında kimliğini ortaya koymaktadır; Lévi-Strauss’a göre.

Lévi-Strauss *Mit ve Anlam*’da şöyle der: “Genellikle ve yanlış olarak “ilkel” isterseniz “yazısız” (without writing) diyelim, çünkü sanırım bu nokta gerçekten onlarla aramızdaki ayrımsal öğedir– diye anılan düşünme yolu iki değişik açıdan yorumlanmıştır ve bence her ikisi de aynı oranda yanlıştır. İlk bakış açısı, böyle bir düşünceyi geri, aşağı nitelikte görmektir ve bu konuda çağdaş antropolojide hemen akla gelen ilk örnek Malinowski’nin çalışmalarıdır. Malinowski’ye büyük bir saygı duyduğumu, onu çok büyük bir antropolog olarak gördüğümü ve katkısını hiçbir şekilde küçümsemediğimi hemen belirteyim. Fakat gene de Malinowski’nin izlenimi; incelediği halkların düşüncesinin, bütünüyle yaşamın temel gereksinimleri tarafından belirlendiği ya da belirleniyor olduğuydu. Bir halkın yaşamın temel gereksinimleri tarafından – karnını doyurmak, cinsel güdülerini tatmin etmek, v.b.– belirlendiğini kabul ederseniz artık bu halkın tüm toplumsal kuramlarını, inanışlarını, mitolojisini ve benzerlerini açıklayabilirsiniz. Antropolojide bu çok yaygın kavram genellikle işlevselcilik olarak bilinir.

İkinci bakış açısı ise bunun geri bir düşünce biçimi olmaktan çok temelde değişik bir düşünce şekli olarak gözüktüğü yolundadır. Bu yaklaşım; ‘ilkel’ –her zaman ‘ilkel’ sözcüğü–nü tırnak içine alırım– düşünce ile modern düşünce arasındaki temel ayrımı birincisinin bütünüyle duygu ve mistik tasarımlarla belirlenmesinde gören Lévy-Bruhl’un çalışmasıyla örneklenebilir. Malinowski’ninki faydacı bir yaklaşımdır; oysa diğeri [Lévy-Bruhl’ünki H.Y.] duygusal ya da coşkusallık bir yaklaşımdır. Benim burada vurgulamaya çalıştığım; gerçekten de yazısız halkların düşünme tarzının birçok örnekte bir yandan çıkarsız –Malinowski’yle farkımız budur– diğeri yandan zihinsel – Lévy-Bruhl’la ise farkımız buradadır– olduğu ya da olabileceğidir.”

Lévi-Strauss şöyle sürdürür sözlerini: “Sözelimi *Totemism ve The Savage Mind* (Yaban Düşünce)’de göstermeye çalıştığım; bizim genellikle açlıktan ölmemeye çalışan, çok zorlu nesnel koşullarda yalnızca varolmaya yetecek güçte olduklarını düşündüğümüz bu halkların çıkarsız düşünmeye son derece yatkın olmalarıdır, yani onları çevreleyen dünyayı, doğayı ve toplumlarını anlamaya yönelik bir istek ve gereksinimle davranırlar. Öte yandan bu amaca ulaşmak için, tıpkı bir düşünürün hatta bir dereceye kadar bir bilim adamının yapabileceği gibi zihinsel araçlarla yola çıkarlar.”

Bororo’nun kimliğini böyle bir eğretilenlikle dile getiriyor olması, onun elindeki dilsel olanakların sınırlı oluşundandır. Çünkü elindeki dilsel olanaklar kendisini, kimliğini ancak şiirsel, yani eğretilmeli bir biçimde dile getirmesine olanak vermektedir. Lévi-Strauss ilkel insanın durumunu bir *bricoleur*’ün durumuna benzetiyor. (Tahsin Yücel bunu ‘yaptakçı’ diye çeviriyor. Bricoleur ya da yaptakçı, bir işin uzmanı olmayan, dolayısıyla uzmanın kullandığından daha dolambaçlı araçlar kullanarak onarım, düzeltme vb. işleri

yapan kişi anlamına gelmektedir.) Bororo, birbirinden farklı pek çok işi gerçekleştirebilir “ama mühendisten farklı olarak, bunların her birini tasarımına göre sağlanmış hammadde ve aletleri hazır bulundurmasına bağlamaz: Araç evreni kapalıdır, (...) yapacağını elde bulunanlarla, yani her an sınırlı sayıda, üstelik ayrışık araç ve gereçlerle yapmaya çalışmaktadır.”

‘İlkel’ insan, elde bulunan sınırlı dilsel olanaklarla, kendini eğretilmeli yoldan ifade edebiliyorsa bu, onun zihniyetinin *nitelik* itibariyle ‘uygar’ insandan farklı olduğunu göstermez, olsa olsa az ya da çok olanağa sahip olma açısından bir *nicelik* farkı olduğunu gösterir.

Lévi-Strauss işte tam bu noktada bu insanlara ‘ilkel’ denemeyeceğini savunur. Ona göre, ‘ilkel’, Malinowski ve Lévi-Bruhl’ü izleyerek nitelik ve zihniyet bakımından ‘uygar’ olandan farklı olduğu varsayılan insan topluluklarını imler. Halbuki Lévi-Strauss’un gösterdiği gibi, bizimle (uygar insanlarla) ‘ilkel’ denilen insanlar arasında böyle bir *nitelik* ve zihniyet farkı yoktur. Dolayısıyla onlar için aradaki farkın bir *nitelik* farkı olduğunu imleyen ‘ilkel’ kavramını değil, bir *nicelik* farkı olduğunu imleyen ‘yaban’ kavramını kullanmamız gerekir.

Lévi-Strauss *Mit ve Anlam*’da¹⁷ ‘yaban düşünce’nin ‘somutun bilimi’ bağlamında iş görmesinin bir ‘sahihlik düzeyi’ sağladığı kanısındadır. Buna göre geleneksel yapılarda (mese-la mahalle düzeyinde) somut insani ilişkilerin soyut ve hukuksal, dolayısıyla bürokratik ilişkileri ikame edebildiğini öne sürer ve şöyle der: “Bu (olgu) bana apaçık gibi görünüyor. Daha kuramsal bir düzeyde bu tür pratik sorun-

17 Lévi-Strauss, Claude, *Mit ve Anlam*, a.g.e.

lar, bizi benim bir ara, bireylerarası ilişkilerin daha somut temellere oturduğu, kendi toplumumuzda bile hâlâ ayırt edilebilir olan daha alt düzeyler anlamında kullandığım ‘*niveaux d’authenticité*’ ye (sahihlik düzeylerine) götürür: (bu, etnolojinin amacını, onu genel toplumbilimsel nitelikteki araştırmalardan ayırabilmek amacıyla yeniden tanımlamaya çalıştığım sırada kullandığım kavramdı) örneğin (sorunların), özellikle ve yalnızca soyut düzlemde değil, ama Pierre, Paul ve Jacques (gibi, somut bireyler) düzeyinde, onların özgüllükleri, çıkarları, önyargıları v.b.le ilişki içinde çözümlendiği dolayısıyla de kollektif yaşamın, gerçekliğin sahih algılanmasına ve onun hareketine dayandığı köy ya da mahalle yaşamı düzeyine... beni üzen, kominal yaşam düzeyinden artakalarak bugün hâlâ varlıklarını sürdürenlerin (ki ben bunu çağdaş toplumumuzun en verimli yanı olarak görüyorum), öteki düzeylerde varolmamaları...”

2) Gordon Childe ve Karşı Görüşler

İnsanoğlunun özgül tarihinin, yani onun uygarlığının tarihinin nasıl dönemselleştirilebileceği sorusuna getirilen en tartışmalı fakat en temelli cevap, Gordon Childe’in cevabıdır. Childe, insanın yaşamını nasıl yeniden ürettiğine, yani geçimini nasıl sağladığına bakarak bir dönemselleştirme yapmıştır: (i) İnsanın yaşamını *avcılık ve toplayıcılık*la yeniden ürettiği Paleolitik Dönem, (ii) İnsanın yaşamını *tarım ve hayvancılık*la yeniden ürettiği Neolitik Dönem, (iii) yaşamın *manüfaktür* ile yeniden üretildiği kentler ya da kent uygarlığı dönemi. Gordon Childe, Paleolitik Dönem’i ünlü *Tarihte Neler Oldu?*¹⁸ adlı yapıtında ‘Paleolitik Vahşet’, Neolitik Dönem’i, ‘Neolitik Barbarlık’, üçüncü dönemi ise,

18 Childe, Gordon, *Tarihte Neler Oldu?*, Çev. Alaeddin Şenel, Mete Tunçay, Odak Yayınları, Ankara, 1974.

‘Mezopotamya’da Kent Devrimi’ başlıkları altında irdelemektedir.

Kuşkusuz, yaşamın yeniden üretilme tarzı, insanın ‘yaşama tarzı’nı ve ‘yaşama alanı’nı da belirler. İnsanoğlunun, avcılık ve toplayıcılıkla geçimini sağladığı dönemde yaşama tarzı, göçebe yaşam tarzı olmuştur. Avcılık ve toplayıcılık, yaşamı yeniden üretme tarzı olarak sadece göçebe yaşam tarzını belirlemekle kalmamış, onun mekânını da belirlemiştir: Kır. Kuşkusuz, tarım ve hayvancılıkla yaşamın yeniden üretilmesinin belirlediği bir yaşam tarzı da vardır. Bu, yerleşik yaşam tarzıdır. Neolitik Dönem’de tarım ve hayvancılık, yaşama mekânını da belirlemiştir. Bu mekân, Paleolitik Dönem’de olduğu gibi, kırsal yaşam alanıdır.

İnsanoğlu avcılık ve toplayıcılıktan tarım ve hayvancılığa geçerken yaşam tarzını göçebelikten yerleşikliğe dönüştürmüş ama yaşama mekânı (kır) değişmemiştir. Mekânın değişmesi, ancak Kent Devrimi ile gerçekleşecektir. Bu dönemde, yaşama tarzı, bir önceki döneme göre değişmemiştir. Bir başka deyişle, Neolitik Dönem’de olduğu gibi, kentlerde de insanoğlu yerleşik yaşam tarzını devam ettirmektedir.

<i>Yeniden Üretim Tarzı</i>	<i>Yaşam Tarzı</i>	<i>Yaşam Alanı</i>
Avcılık+Toplayıcılık	Göçebe	Kır
Tarım+Hayvancılık	Yerleşik	Kır
Manüfaktür	Yerleşik	Kent

Uzun yıllar geçerliliğini koruyan bu dönüşüm şeması ile Gordon Childe, evrensel bir dönüşümü mü imlemekteydi? Bir başka deyişle, insanoğlu bu dönemleri Gordon Childe’in öngördüğü artzamanlılık içinde, zorunlu olarak birbirini izleyen dönemler olarak mı yaşamıştı? Kısaca insanoğlu, avcılık ve toplayıcılıktan tarım ve hayvancılığa, oradan da

kentsel yaşama zorunlu olarak mı geçmişti? Arkeolojik bulgular, bu soruların Childe'in önerisine ters düşecek, onlarla çelişecek yanıtlar vermeye, James Mellaart'ın Anadolu'daki Çatalhöyük kazılarına gelinceye kadar olanak tanımadı. Antony Giddens'e¹⁹ göre: "Bu yerleşik görüşler, en azından kendi genel çizgileri içinde -kendisi ayrıca Marx'tan esinlenen- Childe'in yazılarından kuvvetle etkilendiler. Childe'in 1936'da yazdığına göre, 'Marx'ın "ekonomik koşulların birincil önem"i konusundaki ısrarı, Marksizmin diğer yönlerinin büyük etkisi altındaki parti tutkularından kendilerini uzak tutan akademik çevrelerde kabul görür.' Kesinlikle, Childe'in bu temelde oluşturduğu düşünceler genellikle Marksizm ile başka türlü ilişki kurmayacak olan birçok kişi tarafından kabul gördü. Bunun nedeni, belki de, kısmen -artık var olmayan toplumlar hakkında araştırma yapmak zorunda olan arkeolojide- üretimin belirleyici rolü üzerindeki bir vurgunun, kendi temel kanıt kaynağını oluşturan maddi yaratılarla uygunluk içinde olması gerekliliği düşüncesidir.

Child'in yazısı ağızına kadar evrimle doludur. Ona göre, doğal ve toplumsal evrim arasında bir süreklilik vardır. Onun anlayışında, maddi çevrenin taleplerine 'uyarlanma'nın artması fikri temel bir rol oynar. Childe'in toplumsal gelişmede saptadığı temel evrelerin her biri ekonomik dönüşümler tarafından ateşlenir. Paleolitik ya da 'eski taş çağı' dönemi avcılık ve toplayıcılığın damgasını taşır ve tarım ile stok yapmanın görüldüğü 'neolitik devrim' ile aşılar. Arkasından gerçekten de 'kentsel devrim', şehir-temelli uygarlıkların oluşumu gelir. Bu evreler, Childe'a göre, 'organik ekonomik

19 Giddens, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, The Macmillan Press, 1981.

birikim ile bilimsel ve teknik gelişme sürecindeki anlar'dır. Childe, kuşkusuz, ilk uygarlıkların gelişmesinde dinin ve krallık gücünün önemini kabul etti; ancak, onun analizi bu olguların ekonomik koşulları ve sonuçlarının belirleyici önemini kuvvetle vurgular.

'Neolitik devrim'in zorunlu olarak kentlerin ortaya çıkışından önce yaşandığı fikri, görünüşe göre o kadar kesin olarak görülür ki, uzun yıllar boyunca Childe ve hemen hemen herkes tarafından aksiyom olarak kabul görmesi şaşırtıcı değildir. Kentin neolitik köyün gelişmiş hâli olması -şu ya da bu şekilde- yeterince açık gibi göründü. Artık, bununla birlikte, -kısmen Childe'in zamanından bu yana gerçekleştirilen buluşlar kentsel yerleşmelerin düşünüldüğünden çok daha önce varolduklarını gösterdiği için- artık fazla açık değildir. Bu yerleşmelerin en ünlüsü, M.Ö. 7000 ile 6000'e kadar götürülebilen Çatalhöyüktür. Çatalhöyük şimdiye kadar bulunan en büyük neolitik yerleşmedir ve aynı zamanda ilk kenttir. Bu durum Jacobs'un tarımsal köyün ilk kentin gelişiminden önce ortaya çıktığı fikrini sorgulamak için temel bir uyarıcı olarak hizmet eder. Onun -önce kentlerin daha sonra kırsal gelişmelerin ortaya çıktıkları- tezi tartışmalıdır, bu yüzden görüşlerini tümüyle kabullenmiyorum.

Jacobs, 'tarımsal öncelik dogması' adını verdiği anlayışla kırsal kente göre ekonomik üretkenliği hakkındaki genel iddia temelinde mücadele eder. Kentler kesinlikle uzunca süre uygarlık merkezleri olarak görüldüler, ancak çoğu kez de -hem ilk ortaya çıkışları hem de zaman olarak varlık kazandıkları andan itibaren kırsal alanlarla olan ilişkileri bakımından- kendi çevrelerindeki kırsal bölgeler üzerinde ekonomik açıdan asalak olarak ele alındılar. Bununla birlikte, kentler -Jacobs'un iddiasına göre- tarih boyunca kırsal üretimde yer almayan yeniliklerin karakteristik kaynağını

oluşturdular; ve kentin ortaya çıkışı 'neolitik devrim'in başlamasında çevresinde yer alan bir başka yoldan daha fazla itici güç oldu. İlk olarak tarımın, daha sonra yerleşik tarımcı toplulukların ve sonunda da kentlerin 'uyarlayıcı' bir ilerleme içinde ortaya çıktıkları fikri, yerleşiklik ve tarımın birbirleriyle özelde ilişkili hiçbir şeye sahip olmadıkları ve paleolitik avcı ve toplayıcıların sabit yerleşmelere sahip olmadıkları gerçeğini göz ardı eder. Avcı ve toplayıcılarla sabit yerleşmelerin birbirleriyle bağdaşmaz oldukları kabulü, belki de daha çok antropologların ayrıntılı betimlemesini yaptıkları hareketli sürü (band) toplumlarından yola çıkarak bir 'geri okuma' örneğidir.

Sürekli yerleşmelerin tarım bulunmadan önce mümkün olmadığı şeklindeki eski fikir, -her ne kadar diğer alanlardaki birkaç bilgin şimdiye kadar bu yeniden değerlendirmenin farkındaymış gibi görünse de- birçok arkeologun artık bu çok daha sağlam kanıtlarıyla çelişki içindedir. Dünya avcı ve toplayıcıların sürekli yerleşme yerlerine sahip olduklarını gösteren farklı türden paleolitik izlerle doludur. Avcıların alanları içindeki sürekli yerleşmelerin tarım-öncesi yaşamın sıradan özelliklerini oluşturduklarını ileri sürüyorum. Yuvalar, tilkiler ya da kartallar için ne kadar doğalsa, onlar da insanlar için o kadar doğaldılar. Hemen hemen tüm etkinlikler yerleşilen yer içinde gerçekleştirildi ve o ayrıca bu alan içinde gerçekleştirilen çalışmanın -alanda avlanmanın, yiyecek aramanın, savunmanın ve birleşerek başka alanlara saldırmanın- temeli olarak hizmet edecekti. Bu durum, kentler olarak gelişen sürekli yerleşmelerin -baştan beri- şehir devletleri olduğu anlamına gelir. Kente ait çevre alan olmasaydı tarım-öncesi bir kent olarak böyle bir şey olmayacaktı.

Jacobs'a göre, Çatalhöyük gibi yerleşmeler tarım teknolojisinin ilk kez geliştiği ve 'neolitik devrim'in başladığı bir ortam sağladılar. Sahlins ve Clastres'in oldukça yakın zamanlarda ileri sürdükleri gibi, Jacobs da ilk avcı ve toplayıcıların zorunlu olarak bir 'artık' üretme gücünden yoksun olmadıklarını iddia eder. Ancak bu doğru olmasaydı bile, -kentlerin çoğu kez açlığın sürekli olmadığı ve kıtlıkların dönem dönem ortaya çıktığı toplumlarda geliştiklerini bildiğimiz için- kentlerin yaratılmasının önceki 'artık' üretim üzerine dayandığı sonucu çıkmayacaktı. Jacobs'un değerlendirmesinde, Çatalhöyük gibi kentler her şeyden önce esasen ticari ileri karakollar olarak gelişmiş ve böylece manüfaktürün gelişmesine yol açmış gibi düşünülürler; kentsel manüfaktürde geliştirilen tekniklerden bazıları daha sonra bir nüfusun gelişmesini desteklemek için ürünün ekilip biçilmesine uygulandılar. Bu analizin bir içerimi, diğerlerinden kopuk olarak ortaya çıkmış kentlerin bulunmadığı şeklindedir. Günümüzde olduğu gibi, tarım-öncesi çağlarda da, kentlerin yalnızca diğer kentlerle ilişki içinde geliştikleri, çevre kırsal alanlar kadar bir başkasıyla da bir ilişkiler ağı içinde yer aldıkları olası gibi görünür.

Jacobs'un tezi doğruysa, bu durum bizi -bir şekilde- ilk kentsel gelişim konusunda geleneksel bakış açısından uzaklaştırır. Ancak, belki de, onun yaptığı vurgulardan kimilerini eleştirmek için Mumford'un bazı düşüncelerine yeniden dönmek gereklidir. O, kuşkusuz, genel bir olgu olarak kentin ekonomik üretkenliğine işaret etmekte haklıdır. Yine de, onun yaptığı yorum üretici güçlerdeki büyük dalganın kentin ortaya çıkışına neden olan değişmelere yol açtığı iddiasını boşa çıkarırken, antik uygarlıklardaki kentlerin ekonomik rolü üzerinde vurguda bulunmayı sürdürür. Ancak, bu yorumun kendisi saldırdığı görüşler kadar belirsizlikler

içerir. Çünkü ilk kentlerde oluşturulan ekonomik güç örnekleri, -büyük çoğunluğu ilk olarak kendi oluşumları ve sonraki gelişmelerinde en etkili olmuş gibi görünen- teokratik ve sonra da monarşik denetim altında toplanmış siyasal ve askerî güçten daha az önemde gibi görünmektedirler. Mumford'a göre, antik kentler her şeyin ötesinde dinsel gücün ya da krallık gücünün 'kaplar'ıdır, yani tapınak ve saraydırlar. Onun inandırıcı bir biçimde ileri sürdüğü gibi, tüccarlar dahil (iyi ya da kötü amaçlarla) uzaktan gelen insanları cezbeden bunlardır; kentin cezbedici gücü -aksinden daha ziyade- tüccarlardır. Bunun doğrudan avcı ve toplayıcı ekonomilerde gelişmiş ilk asıl kentsel yerleşmeler için doğru olmadığını ileri sürmenin mantığı yok gibi görünmektedir.

Jane Jacobs, *Economy of the Cities*²⁰ adlı çalışmasında, Mellaart'ın buluntularından yola çıkarak Childe'in dönem-selleştirmesine temelli eleştiriler yöneltir. Jacobs'a göre bu buluntular, kentsel yaşamın kırdan yerleşik yaşamdan önce geldiğini ortaya koymuştur. Öyleyse, Paleolitik Dönem'i Neolitik Dönem, yani kırdan yerleşik yaşam değil, kentsel yaşam izlemektedir.

Çatalhöyük buluntuları, ilk kentlerin Childe'in öne sürdüğü tarihten çok daha erken bir tarihte (M.Ö. 7000-6000 yılları) ortaya çıktıklarını göstermiştir. Childe, ilk kentlerin M.Ö. 5000-4000 yıllarına tarihlendiğini öne sürüyor ve Çatalhöyük buluntularına kadar da bu tarihlendirme, doğru kabul ediliyordu.

Çatalhöyük buluntularını yorumlayan Jane Jacobs, Neolitik Devrim'in kentlerde başlayan manüfaktürün, tarım için

20 Jacobs, Jane, *The Economy of the Cities*, Cape, London, 1970.

gerekli olan teknikleri ve teknolojiyi üretmesi sonucunda gerçekleştiğini öne sürüyor. Kısaca, kentsel manüfaktür, tarım teknolojisini üretmiş, bu teknolojinin hayata geçirilmesi ile de, tarım ve hayvancılık dönemine geçilmiştir.

Jacobs'un yerleşik kent yaşamının tarihsel olarak kırdan, tarımsal yaşamdan daha önce geldiği konusundaki görüşleri, kentlerin ekonomik alanda gerçekleştirdiği üretimin önemini vurgulamak bakımından haklı gerekçelere dayanmaktadır. Bununla birlikte eski uygarlıklarda, kentlerin ekonomik rolünün öne çıkması siyasal, dinsel ve askerî bakımdan kentlerin öneminin gözardı edilmesi anlamına gelmemelidir. Lewis Mumford'un eski kentlerin her şeyden önce dinsel, daha sonra da siyasal merkezler olarak önemini vurguladığını hesaba katmak gerekir. Kentlerin konumu başlı başına bir inceleme alanı oluşturmaktadır.

3) Marshall Sahlins: Bolluktan Kıtlığa Doğru Dönüşüm

Uygarlık tarihini dönemselleştirmede bir başka ölçüt de, Marshall Sahlins'in araştırmalarından çıkarımsanabilir. Sahlins, yaşamın yeniden üretilmesi bağlamında insan topluluklarının kıtlıktan bolluğa doğru dönüştüğü konusundaki klasik görüşlere karşı çıkar. Gordon Childe, özellikle Marx'ın görüşlerinden yola çıkarak, insanın yaban toplumlarından modern toplumlara dönüşürken, bu dönüşümün kıtlıktan bolluğa doğru görülen bir dönüşüm olduğunu öne sürmüştür. Childe'a göre, avcılık ve toplayıcılıkla yaşamını yeniden üreten Paleolitik insan, zor ve çetin doğa koşulları karşısında, geçimini güçlkle sağlayabilmektedir. Koşullar, ona geçimini sağlayabilecek en alt düzeyde olanakları bile büyük çabalar karşılığında sunmaktadır. Dolayısıyla, Paleolitik avcının bir artık-ürün üretmesi söz konusu olamaz.

Childe'in çizdiği vahşi ve acımasız doğa koşulları karşısında yaşamını güçlkle yeniden üreten insan imajı, Sahlins ve Clastres tarafından ciddi biçimde sorgulanmıştır. Sahlins, ilk özgün refah toplumunun Paleolitik Dönem olduğu iddiasındadır. Sahlins, *Taş Devri İktisadı (Stone Age Economies)*²¹ adlı çalışmasında, Paleolitik Dönem'de yaşamın çok çetin olduğu konusundaki görüşlerin evrensel bir kabul gördüğünü ve bu dönem insanının neredeyse açlıktan ölmek üzere olduğunu, elindeki teknik olanakların yetersizliğinin onu yaşamını ucu ucuna sürdürmekle karşı karşıya bıraktığını, artık-ürün üretmek şöyle dursun, kendisine ayıracak bir dinlenme zamanı bile olamayacağının öne sürüldüğünü söylemektedir.

Sahlins'e göre, bütün bu iddialar Paleolitik Dönem'in gerçekliğine uymamaktadır. Gerçek durum, klasik antropolojinin bize sunduğu bu Paleolitik Dönem imajının tam tersidir. Avcılık ve toplayıcılıkla yaşamını yeniden üreten insan, bir tür 'maddesel bolluk' içindedir. Sahlins, bu konuda daha önce yapılmış olan alan araştırmalarından örnekler verir. Bu örneklerle bakıldığında, paleolitik koşullarda yaşayan insanların doğal kaynaklardan doğrudan yararlandıkları, kural olarak ne hammaddenin ne de onun işlenmesinin, sanıldığı gibi, çetin koşullara bağlı olmadığı görülür. Örneğin, Sahlins Kongo'daki cücezciler arasında yapılmış olan bir alan araştırmasını şöyle aktarır: "Barınak, giyim kuşam ve maddi kültüre ilişkin olarak gerekli ne varsa, bunların tümü göz açıp kapayıncaya kadar elde edilebilmektedir." Geçimlik mallar konusunda da herhangi bir kayıt söz konusu değildir: "Bütün bir yıl boyunca sebze ve diğer yiyecekleri mebzulen bulmak mümkündür."

21 Sahlins, Marshall, *Stone-Age Economics*, Tavistock, London, 1974.

Bir başka alan araştırması da, Gusinde'nin Yakhan Kızılderilileri arasında yaptığı araştırmadır. Sahlins'in aktardığına göre, "Bu insanlar, kendilerine ait olan şeyleri nasıl koruyacakları konusunda en küçük bir fikre sahip değildir. Hiçbiri bu eşyaları belli bir düzene koymayı, örneğin kurutmayı, temizlemeyi, asmayı ya da düzgün bir biçimde katlayıp kaldırmayı aklından bile geçirmez. Kendilerine gerekli olan büyük objeler, bir yerden başka bir yere giderken özensizce sürüklenmekte ve ya zarara uğrarsa diye bundan kaygı duyulmamaktadır. Bir Avrupalı gözlemci, Yakhan Kızılderililerinin kullandıkları kap kacağa hiç önem vermediklerini ve sanki onları imal etme konusunda hiç çaba sarf etmemiş gibi davrandıkları izlenimini edinebilir. Genelde bu insanlardan hiçbiri, kolayca kaybedilen ama aynı kolaylıkla yerlerine yenisi konulabilen eşyaya kendini bağımlı hissetmemektedir. Bir Avrupalı, bu insanların değerli elbiselerini, taze yiyeceklerini, değerli eşyalarını çamurlar içinde, inanılmaz bir ilgisizlikle sürüklediklerini görünce ya da bu eşyaların çocuklar veya köpekler tarafından parçalandıklarına tanık olduğunda hayretini gizleyemez. Ne kadar az şeye sahip olurlarsa, o kadar kolay seyahat edebileceklerini düşünmektedirler. Dolayısıyla sahip oldukları maddi varlıklara karşı inanılmaz ölçüde kayıtsızdırlar."

Bir başka deyişle, avcılık ve toplayıcılıkla yaşamını yeniden üreten bu insanların büyük bir kıtlık içinde ve zor doğa koşullarına karşı çetin bir mücadele veren insanlar oldukları görüşü, Sahlins'e göre bir ham hayalden ibarettir. Kıtlık ya da bolluk, insanın geçimini sağlamak, yani yaşamını yeniden üretmek için harcamak zorunda olduğu emek zamanı ile bağıntılıdır. Modern sanayi toplumlarında, bir işçi geçimini sağlayabilmek için günde sekiz saat çalışmak zorundadır. Buna karşılık, bir Paleolitik Dönem avcısının yaşamı-

nı yeniden üretmek, yani geçimini sağlamak için harcadığı zaman, bunun çok altındadır.

Sahlins şöyle diyor: “Herskovits, 1958 yılında *Ekonomik Antropoloji* kitabını yazdığında, Avustralya yerlilerinin ya da Boşimanların ekonomik kaynakları en kıt olan insanların klasik örneği olduğu görüşü, hemen hemen bütün antropologlar tarafından kabul edilmiş bir görüştü. Bugün ise, antropolojideki bu klasik anlayış tersine dönmüştür. Alan araştırmaları avcılar ve toplayıcıların bizden daha az çalıştıklarını, sürekli bir çalışma düzeni yerine, yiyecek arayışının kesintili olduğunu, boş zamanın çok fazla olduğunu ve bu insanların kişi başına düşen günlük ortalama uyku saatinin herhangi bir toplumsal örgütlenmenin sunacağı koşullardan daha fazla olduğunu göstermektedir.”

Sahlins, Mac Arthur ile Mac Carthy’nin 1948 yılında Avustralya’da yapılmış ve 1960 yılında yayınlanmış alan araştırmasından da örnekler veriyor ve şöyle diyor: “Bu araştırmadan derhal çıkan sonuç, bu insanların çok ağır koşullarda ve ağır çalışmadıklarıdır. Yiyeceğin elde edilmesi ve hazırlanması için, günde kişi başına harcanan ortalama zaman, dört ya da beş saattir. Dahası, bunlar sürekli de çalışmamaktadırlar. Geçim çabası çok kesintilidir. İnsanlar o gün yeterli yiyeceği sağladıktan sonra çalışmalarını durdurmakta ve bu da onlara dinlenme ve eğlenme için çok geniş bir zaman bırakmaktadır.”

Dolayısıyla Sahlins, taş devri insanların ucu ucuna ve kıtlık içinde yaşayan insanlar olmadıklarını, bu yüzden de insan topluluğunun ‘yaban’dan ‘uygar’lığa geçişinin ‘kıtlıktan bolluğa geçiş’ biçiminde değerlendirilemeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre, ‘yaban’ toplumlarının ‘uygar’

toplumlara dönüşümü, tersine, 'bolluktan kıtlığa doğru' görülen bir dönüşümdür.

Sahlins'in bu görüşleri, avcılık ve toplayıcılık döneminde artık-ürünün söz konusu olamayacağı konusundaki klasik antropoloji teorileriyle çelişmektedir. Avcı ve toplayıcıların artık-ürün biriktirme olanağına sahip bulunmadıkları varsayılrsa bile, ilk kentlerin artık-ürünün sağladığı olanaklarla gerçekleştiği öne sürülemez. İlk kentlerin, çoğu kez, açlık ve kıtlığın hüküm sürdüğü toplumlarda ortaya çıktığı bilinmektedir çünkü.

4) Maurice Godelier ve Claude Meillassoux: Maddi ve Manevi Düzeyler

Uygarlık tarihini maddi (matériel) ve manevi (idéel) düzeylerin başat konumlarına bakarak da dönemselleştirmenin mümkün olduğu, Maurice Godelier²² tarafından öne sürülmüştür. Godelier'e göre, her insan toplumunda şu beş düzey mutlaka vardır: (i) Akrabalık ilişkileri, (ii) Din, (iii) Politika, (iv) Ekonomi ve (v) Teknoloji. Başka türlü söylersek, bu beş düzeyin eşzamanlı olarak bir arada bulunmadıkları herhangi bir insan topluluğu yoktur. Godelier akrabalık ilişkileri, din ve politikaya 'manevi düzeyler;' ekonomi ve teknolojiye ise 'maddi düzeyler' adını veriyor. Godelier'e göre, eşzamanlı olarak bir arada bulunan beş düzeyden birinin, insan toplumlarının dönüşüm süreci içinde başat (hâkim, dominant) olduğu görülmektedir. Buna göre yaban toplumlarında (avcılık ve toplayıcılık; tarım ve hayvancılıkla yaşamlarını yeniden üreten toplumlarda) akrabalık ilişkileri, başat düzeydir.

22 Godelier, Maurice, *L'Idéal et Le Matériel: Pensée, Economies, Sociétés*, Librairie Anthème, Fayard, Paris 1984.,

Bir düzeyin, örneğin akrabalık ilişkilerinin, öteki düzeyler üzerinde başat olması ne anlama geliyor? Bunu Godelier'den değil, ama bir başka antropologdan vereceğimiz şu örnekle daha kuşatıcı bir biçimde açıklayabiliriz. Amerikalı antropolog Meyer Fortes,²³ Afrika'da Tallensi yerlileri arasında yaptığı bir alan araştırmasında, akrabalık ilişkilerinin kabile toplum yapısında temelli bir işlev taşıdığını göstermiştir. Tallensi'de baba ile oğul, karı ile koca, kardeş ile kardeş arasındaki ilişki (yani, akrabalık ilişkileri), üretim ilişkileri olarak gözükmektedir. Bir başka deyişle üretim ilişkileri, akrabalık ilişkileri ağının içinden geçmektedir. Fortes'e göre, sadece ekonomik ilişkiler (üretim ilişkileri) değil, ama hukuksal, siyasal ve kuttörensel-dinsel ilişkiler de akrabalık ilişkilerinin hâkimiyeti altındadır.

Fortes, Tallensi yerlileri arasında dinin 'atalar kültü' (ancestor's cult), siyasetin 'soysop ilişkileri' (lineage) ve üretimin 'ataerkil birimler' (patriarchal units) biçiminde örgütlendiğini belirtiyor ki, bu açıklama son derece önemlidir. Çünkü gerek atalar kültü, gerek soysop ilişkisi ve gerekse ataerkil birimlerin ortak paydası, akrabalık ilişkileridir [Burada dikkat edilmesi gereken nokta, 'başat oluş'un (domination) 'belirlenim'den (determination) ayırt edilmesidir].

Godelier, yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi, hangi düzeyin başat olduğuna bakılarak uygarlık tarihinin dönemleştirilebilmesinin olanaklı olduğunu öngörmektedir. Buna göre, kapitalist toplumlara gelinceye kadar, sırasıyla akrabalık ilişkileri, din ve politikanın başat düzeyler olarak ortaya çıktığı görülür. Örneğin, eski Mısır'da *din*, Antik

23 Fortes, Meyer, *The Web of Kinship Among the Tallensi*, Oxford University Press, London, 1949'dan [aktaran: Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press, London, 1976.

Yunan'da ise *politika* düzeyi başattır. Ekonomi, Kapitalizmle birlikte başat düzey olmuştur. Öyleyse, uygarlık tarihini manevi (idéel) düzeylerin başat olduğu Prekapitalist (Kapitalizm öncesi) tarihsel dönemden, maddi (matériel) düzeyin (ekonomi) başat olduğu Kapitalist döneme geçiş biçiminde dönemselleştirmek mümkündür.

Bu durum, avcılık ve toplayıcılık, tarım ve hayvancılıkla yaşamın yeniden üretildiği toplumlarda din, politika ve ekonominin akrabalık ilişkileri bağlamında örgütlenip dile getirildiğini göstermektedir. Başka türlü söylersek, Tallensi'de din, politika ve ekonomi, akrabalık ilişkileri söyleminin (bu, elbette akrabalık ilişkilerinin üretim ilişkileri olarak işlev gördüğü anlamına gelmektedir) içinden dile getirilmektedir ki bu da, genelleştirerek söylersek, yaban toplumlarda akrabalık ilişkilerinin neden ve nasıl başat düzey olduğunu açık bir biçimde gösterir.

Kuşkusuz, bu mesele, yani akrabalık ilişkilerinin yaban toplumlarda ekonomik etkinliği örgütlediği konusundaki görüşler, özellikle Marksizm'in klasik altyapı-üstyapı ayırımına ilişkin temellendirmesinin, bu toplumlar için geçerli olup olmadığı sorusuna neden olmaktadır. Gerçekte, akrabalık ideolojisi yaban toplumlarda o kadar başat ve soyağacı ağı bağıntıları o kadar yaygındır ki, hiçbir toplumsal ilişki ya da olgu, akrabalık ilişkileri bağlamının dışına çıkamaz. Bu, akrabalık ilişkilerinin toplumsal örgütlenmede, bir eklemleme ilkesi olarak görüldüğü bütün yaban toplumlar için geçerlidir. Dolayısıyla, bunun salt Tallensi'ye özgü olduğunu var sayamayız. Bu mesele, Marx'ın ekonomik ilişkilerin (üretim ilişkileri), üstyapıyı belirlediği konusundaki görüşünün tartışmaya açılması sonucunu getirmiştir ki Marksizm'in yaban toplumlar için geçerli olamayacağı görüşlerine, bazı Marksist düşünürler de katılmaktadır.

Lukacs'ın, Marksizm'in 19. yüzyıl tarihine uygulanmasının doğru olduğu ya da teorinin Kapitalist toplumun bilgisi olduğu konusundaki görüşü, Godelier tarafından da desteklenmektedir. Godelier, Marx'ta ekonomik yapıyı belirleyen 'üretimin toplumsal koşulları' kavramını yeniden ele almamız gerektiği görüşündedir. Bu yüzden Godelier, üretim ilişkilerini insanın 'doğa'yla olan maddi (matériel) ve manevi (idéel) ilişkileri bütününden ayırmak gerektiğini söyler. İlk aşamada, üretim ilişkilerini belirli bir topluma atıfta bulunmadan tanımlamak gerekecektir. Böylece, üretim ilişkileri insanlar arasında birbirinden farklı üç ayrı işleve tekabül ediyor olacaktır: (i) kaynaklara ulaşmanın toplumsal biçimini ve üretimin koşullarını belirlemek, (ii) çalışma sürecini örgütlemek ve bu süreç içinde toplumun üyeleri arasında işbölümünü gerçekleştirmek, (iii) bireysel ya da kolektif çalışmanın ürünlerinin dolaşımının ve yeniden üretiminin toplumsal biçimini belirlemek.

Godelier, üretim ilişkileri bu bağlamda ele alınırsa, bazı toplumlarda, örneğin Avustralya Aborijinleri arasında olduğu gibi akrabalık ilişkilerinin ya da M.Ö. 5. yüzyılda Atina kent devletinde olduğu gibi politik ilişkilerin ve eski Mısır'da olduğu gibi politik-dinsel ilişkilerin üretim ilişkileri gibi işlev görmesinin neden mümkün olduğunun anlaşılabilir olduğunu söyler. Demek ki, akrabalık ilişkilerinin yaban toplumlarda başat bir düzey olması gibi, dinin eski Mısır'da ve politikanın M.Ö. 5. yüzyılda Atina'da başat düzey olması, üretim ilişkilerinin aldığı biçimden kaynaklanmaktadır.

Dikkat edildiyse, buraya kadar avcılık ve toplayıcılıkla yaşamın yeniden üretildiği dönemin, insana özgü olup olmadığı problemini hiç tartışmadık. Oysa biliyoruz ki, insanın dışında bazı canlı varlıklar, örneğin hayvanlar da, yaşamlarını avcılık ve toplayıcılıkla yeniden üretiyor, geçimlerini

o yolla sağlıyorlar. Oysa uygarlık tarihinin bütün dönemle-riyle salt ‘insana özgü’ olması gerekir. Avcılık ve toplayıcı-lıkla yaşamın yeniden üretilmesi, salt insana özgü olmadı-ğına göre, avcılık ve toplayıcılığı, nasıl oluyor da, insanoğ-lunun özgül tarihinin bir dönemi sayıyoruz? Soru ilk bakış-ta doğru gibi görünüyor. Oysa daha temelli ve kuşatıcı bir biçimde baktığımızda, genelde avcılık ve toplayıcılıkla yaşamın yeniden üretilmesinin salt insana özgü olmadığı ne kadar doğruysa, insanın bu etkinliği özelde kendisine özgü kıldığı da o kadar doğrudur.

Hemen şunu belirtmekte yarar var: İnsanın dışındaki öteki canlı varlıklarda avcılık ve toplayıcılık, sürekli olarak ‘bir-birini tekrarlayan’ ve birbirinin ‘aynı’ olan süreçler olarak görünür. Daha somut bir dille söylersek, bir yırtıcı hayvanın avlanırken ya da bir maymunun ağaçlardan yiyecek toplar-ken değişik, farklı avlanma ve toplama tarzları ürettikleri söylenemez. Oysa insanoğlunun her defasında ve farklı dönemlerde, değişik avlanma ve toplama tarzları ürettiği görülüyor. Biz buna Claude Meillassoux’dan²⁴ yola çıkarak ‘edinim tarzları’ (mode d’appropriation) diyeceğiz.

Meillassoux, geleneksel Guro toplumlarında yaban ekono-misini avcılık ve toplayıcılıkla ilgili etkinliklerin dört farklı edinim tarzı üzerine temellendiğini söylemektedir:

1. Küçük hayvanlara tuzak kurmak (bireysel)
2. Ok, yay ya da silahla avlanmak (bireysel)
3. Büyük hayvanlara tuzak kurmak (ailesel)

24 Meillassoux, Claude, *L’Anthropologie Economique des Gouro de Côte d’Ivoire*, Paris, 1964’ten [aktaran Terray, Emmanuel, *Marxism and “Primitive” Societies: Two Studies*, Monthly Review Press, New York, 1972.

4. Ağla avlanmak (kolektif, bütün köy kabile halkı)

Meillassoux, ilk iki edinim tarzına, üretim ünitesi olarak bireyin tekabül ettiğini, bir başka deyişle, 1. ve 2. avlanma etkinliklerinin 'bireysel' etkinlikler olduğunu belirtir. Büyük hayvanlara tuzak kurma etkinliğine gelince, Meillassoux, bunun 'kolektif' bir etkinlik olduğunu ve 10 ya da 12 kişilik bir ekip işi olarak örgütlendiğini söyler. Bu takımın özellikle yakın arkadaşlar, dostlar ya da akrabalar arasından seçildiğini de ekler.

Büyük ağlarla avlanmaya ilişkin edinim tarzına gelince, Meillassoux bu etkinlikteki üretim ünitesinin bütün köy halkı ya da daha doğru bir deyişle, köydeki bütün erkekler olduğunu belirtir. Meillassoux, bu oldukça karmaşık edinim tarzında da üretim ünitesinin kendi içinde ayrı gruplara bölündüğünü, bu grupların her birinin ayrı bir işlevi olduğunu da söyler.

Öyle anlaşıyor ki, Guro toplumu avcılığa ilişkin olarak ürettiği edinim tarzlarını, bireysel olandan kolektif olana doğru dönüşen bir işbölümü düzeni içinde gerçekleştirmektedir. Görüldüğü gibi, işbölümünü, edinim tarzında kullanılan üretim araçlarının doğası belirliyor. Hiç kuşku yok ki, burada avcılık, gerek araçların kullanılışı gerek bu araçlara tekabül eden üretim birimleri ve üretim birimlerini belirleyen işbölümü ile gerçekleşen edinim tarzları açısından bakıldığında, salt insana özgü bir etkinlik olarak görünür. İnsanın dışında öteki canlı varlıklar arasında avcılık ve toplayıcılığın böylesine bilinçli bir tasarımla örgütlendiğine tanık olunmamaktadır. Daha önceki bilgilerimizi anımsarsak şöyle diyebiliriz: Gurolarda ve ona benzer bütün yaban toplumlarında avcılık ve toplayıcılık, bu bağlamda sırf insana özgü bir etkinlik olarak görülmektedir, çünkü edinim tarzlarına

göre gerçekleşen işbölümü (bireyden kolektife) açıktır ki, bir toplumsal işbölümüdür ve avcılığın edinim tarzlarına göre örgütlenişi, bize bir ‘sürü’ ile değıl ama bir ‘insan topluluğı’ ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Kısacası, yaban toplumlarda avcılığı salt insana özgü kılan, bu etkinliğin toplumsal oluşudur.

YABAN ZİHNİYETİ

Yaban düşünce ya da yaban toplumların zihniyeti nedir? Bildiğimiz gibi, Lévy-Bruhl ilkel toplumların 'prelojik' bir zihniyet yapısı sergilediklerini söylemişti. Lévi-Strauss ise bunun böyle olmadığını, yabanlarla uygar insanlar arasında bir zihniyet, dolayısıyla bir 'nitelik' farkının değil, olsa olsa ellerindeki olanakların sınırlılığı ölçüsünden bakıldığında, bir 'nicelik' farkının olabileceğini belirtmişti. Peki bu fark, yani nicelik farkı, yaban toplumların dünyaya bakışlarını nasıl belirliyor? Ya da daha başka bir deyişle, yaban düşüncenin ayırt edici (tipik) özelliği nedir?

Hemen belirtmekte yarar var: Yaban düşüncenin tipik özelliği, onun 'analoji' (benzeşim) ilişkisine dayanmasıdır. Yaban insan dünyayı kendi zihninde organize ederken analoji ya da benzeşim ilişkisinden yola çıkar. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Yaban düşünce 'prelojik' değil, 'analojik'tir.

Yaban insan, bu ilişkiye göre dünyayı zihninde nasıl organize ediyor? Bu sorunun yanıtı, yaban insanın dünyaya, deyiş yerindeyse, hem kuramsal hem de pratik düzlemde bakışında kendini belli ettiğidir. Kuramsal deyişimizin nedeni, daha önce de belirttik, yaban toplumlarda dünyayı anlama ve kavramanın entelektüel bir gereksinim oluşudur. Yaban insan, dünyayı anlamaya ve kavramaya çalışırken benzeşim ilkesinden yola çıkar. Örneğin, hayvanları belirli

bir düzene göre sınıflandırırken, benzeşim ilişkisinden yararlanır. Yaban insanın doğaya ilişkin olarak kurduğu taksonomiler (sınıflandırmalar) bu ilişki ölçü alınarak yapılır. Örneğin, kelebekleri kuşa benzedikleri için ya da balinaları balıklara benzedikleri için onlarla birlikte sınıflandırır. Cora Kızılderilileri kelebekleri kuşlarla birlikte sınıflandırırken, bir modern zooloğun öne çıkardığı nitelikleri değil, başka birtakım nitelikleri öne çıkarır. Cassirer'in²⁵ belirttiği gibi, bu tür sınıflandırmalarda belirleyici olan, 'dil'dir, 'kuş' sözcüğü 'uçmak' ile çok yakından ilişkilidir. Dolayısıyla burada 'uçmak' ve onun dolayımı ile de kelebek, kuşlar sınıfına sokulmaktadır.

Aslında burada kurulan benzeşim ilişkisinin temelinde 'dil'in, ama daha somut olarak 'dil'in simgesel kullanımının bulunduğu söyleyebiliriz. Yaban insan, benzeşim ilişkisini eğretileme (metafor) düzleminde gerçekleştirir. Cassirer'in belirttiği gibi, eğer gökyüzünde çakan şimşek, örneğin bir yılan izlenimi üzerinde yoğunlaşıyorsa, bu, şimşegin bir yılan *olduğu* sonucunu doğurmaktadır. Cassirer, bunu yaban insanın dünyayı zihninde organize etme modeli olarak gördüğü mitolojiler için de kullanıyor. Örneğin, eski Mısır mitolojisinde, Güneş-Tanrı (Horus) bir şahinin başı ile sembolize ediliyorsa, bu, güneşin gökyüzündeki hareketinin uçmak eylemiyle bağdaştırılmasındandır. Yaban insanın eğretilemeyle dolaylı olarak gerçekleştirdiği dünyanın benzeşim ilişkisi bakımından temellendirilişi, kendisini büyüde de belli eder. Büyü, analojinin yaban toplumda en kuşatıcı ve en etkin pratiklerinden biri olarak gözüküyor.

25 Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Dover Publication, New York, 1946.

Yaban toplumlarda büyü pratiğini çok temelli bir biçimde incelemiş olan Frazer, *Altın Dal*²⁶ adlı kitabında, “ilkel insanda tinsel güçlerle dolu bir dünya görüşüyle yan yana, bir başka kavram vardır” der ve şöyle sürdürür sözlerini: “(...) çağdaş doğa yasası kavramının ya da doğayı hiç değişmeyen bir düzen içinde, kişinin karışması olmaksızın gelişen olaylar dizisi olarak alan görüşün, ilk tohumunu bu kavramda bulabiliyoruz. Sözünü ettiğim tohum, çok kullanılan gereç de zararı ya da ölümü istenilen kimsenin yani büyülenenin resmi ya da ahşaptan, kilden, balmumundan vb. yapılmış figürüdür.” Burada bu gereçlerle yapılan büyü objesinin, büyülenenin bütünüyle yerini tuttuğu (buna taklit büyüğü denir) düşünülür. Tıpkı, yılanın gökyüzünde görünen şimşegin yerini tutması gibi. İlişki, apaçık görülüyor ki, ‘benzer benzeri yaratır’ ilkesinden, yani analogiden kaynaklanmaktadır.

Büyü, yaban insanın gündelik yaşamında, özellikle avcılık ve toplayıcılıkla yaşamını yeniden üreten insanların gündelik etkinliklerinde belirleyici bir pratik olarak görünür. Özellikle de taklit büyüğünün gündelik yaşam pratiğinde uygulandığı belli başlı alanlardan biri de, avcılıktır. Sedat Veyis Örnek’in dediği gibi²⁷, “avlanacak hayvanın vurulmuş ya da yaralanmış bir resmini yaparak onu büyülemek inancı çok yaygındır. Geçimlerini avcılıkla sağlayan toplumlarda, kaya ve mağara resimlerinin çoğu, av sahnelerini konu edinmekte ve büyüsel bir amaç gütmektedirler.” Açıktır ki, mağara resimleri birer büyü objesi, gerçeklikteki hayvanlar

26 Frazer, Sir James George, *Altın Dal: Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

27 Örnek, Sedat Veyis, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1971.

ise, birer büyülenendir. Avcı, mağara duvarına çizdiği bizon ya da rengeyiği figürüne (büyü objesine) sembolik oklar saplamakta, böylece bu okların av sırasında gerçeklikteki bizonu ya da rengeyiğini büyüleyerek onun avlanmasını sağlayacağına inanmaktadır.

Frazer'in 'duygusal büyü' dediği büyü, aslında 'taklit büyü'sü'dür. Nitekim Frazer'in verdiği örnek de bunu gösteriyor: "Eğer birini öldürmek istiyorsanız, onun bir imgesini yaratır ve yok edersiniz; insanın, kişiyle onun imgesi arasında yakınlık (sempati) yoluyla, imgeye yapılan zararı sanki kendi bedenine yapılmış gibi hissettiğine ve imge yok edilirse kendisinin de aynı zamanda yok olması gerektiğine inanılır."

Genel olarak büyü, Sedat Veyis Örnek'in tanımıyla, "bilinen yollarla sağlanamayan şeyleri elde etmek, birine zarar vermek ya da zarardan korumak için birtakım gizli güçleri kullanarak, doğayı ve doğa yasalarını zorla etkileme amacını güden işlemlerin tümüne denir ."

Frazer, demin sözünü ettiğimiz taklit büyü'sünü, 'homeopatik' veya 'analoji büyü'sü' olarak da adlandırıyor. Sedat Veyis Örnek'in deyişiyle, bu büyü'nün esası, taklit yoluyla istenilen şeyi ya da olayı öne alma, böylece o olayın yakın bir gelecekte gerçekleşmesini zorlama denemesidir. Bunu yaparken, daha önce de belirttiğimiz gibi, 'benzer benzeri yaratır' ilkesinden hareket edilmiş olur.

Taklit büyü'sünde üç öge ayırt edilir: Büyücü, büyü objesi ve büyülenen. Büyü objesinin, büyülenenin yerini birebir tutacak bir biçimde ona benzemesi gerekir. Büyü objesinde nesne ile onun imgesini birbirinden ayırmakta güçlük çekilmesi sorunu gündeme gelir. Çoğunlukla ilkel düşüncede, büyüde görüldüğü gibi, nesneyle onun imgesinin ontolojik

olarak farklı düzeylerde bulunduğunun kavranamadığı söylenir.

Örneğin, Cassirer bunlardan biridir. Cassirer, mantıksal düşünüm (logical contemplation) ile söylensel düşünüm (mythical contemplation) arasında temelli bir fark olduğunu söyler. Ona göre, mantıksal düşünüm, kavramların kaplamalarını (extension), söylensel düşünüm ise, kavramların içlemlerini (intension) öne çıkarır. Mantıksal düşünümde bir üst-kategori içine giren, ama ayırt edici özelliğini koruyan iki kavram, söylensel düşünümde bu ayırt edici özelliğini koruyamaz. Cassirer, söylensel düşünümde özgül farklılıkların ortadan kaldırılması ve her şeyi aynı düzleme getirme yasası adını verdiği bir yasanın yürürlükte olduğunu söyler: Bir bütünün tüm parçaları bütünün kendisidir. Parça, bütünü temsil etmekle kalmaz, ait olduğu bütünlükle de özdeşleşir.

Bu durumda yaban insanın söylensel düşünümünde asıl ile benzeri ya da nesneyle onun imgesi arasında özgül bir fark (differentiam) gözetilmez. Mantıksal düşünümün sınıflandırma ilkesi olan 'per genus proximum et differentiam specificae' ilkesi burada geçerli olamaz. Örneğin, balinalar ve insanlar bir üst-kategori (genus proximum) olan memeliler familyası içinde yer alırken, özgül farklılıklarını (differentiam specificae) korurlar. Söylensel düşünümde, Cassirer'e göre, bu ilke geçerli değildir.

Peki, bu gerçekten böyle midir? Yani, burada da karşımıza yaban düşüncenin uygar düşünceden bir temelli zihniyet ya da nitelik farkıyla ayrıldığı gibi bir problemle karşı karşıya kalmış olmuyor muyuz? Daha önce, Malinowski ve Lévy-Bruhl bağlamında reddettiğimiz ilkel-uygar ayrımı, burada nesneyle onun imgesi arasındaki farkı silen bir zih-

niyet ya da düşünüm bağlamında yeniden gündeme gelmiş olmuyor mu?

Doğrusunu söylemek gerekirse, çözüm ilk bakışta o kadar kolay görünmüyor. Eğer yaban taksonomiler (sınıflandırmalar), Cassirer'in dediği gibi, mantıksal düşünümünden nitelik itibariyle farklı bir söylensel düşünüme göre yapılıyorsa, analogik düşünce, Lévy-Bruhl'ün 'prelojik' düşüncesinin basit bir varyantı olmaktan öte bir anlam taşıyor olamaz. Başka türlü söylersek, bu durumda analogik düşünce prelojik zihniyet içinde yer almış olmuyor mu? Analogik düşüncenin, özellikle büyüde, büyü objesiyle büyülenen arasında kurduğu zihinsel ilişki, bu durumda 'benzeşim ilişkisi' değil, bir 'özdeşlik ilişkisi' olarak öne sürülmelidir. Öyle ya, 'benzer' terimi, birbirinden ontolojik olarak farklı iki terim arasındaki ilişkiye gönderme yapar. Oysa özdeşlik, bir ve aynı şeyin iki ayrı terimle dile getirilmesidir. Kısaca özdeşlik, dilsel (linguistik) bir ilişkidir. Örneğin, 'Çalığıuşu'nun yazarı' ve 'Reşat Nuri Güntekin' arasında bir özdeşlik ilişkisi vardır, çünkü aynı objeye farklı dilsel göndermelerle gerçekleşir. Büyüde de bu bağıntıyı görüyoruz. Yaban düşünce, deyiş yerindeyse, büyü ile böylesine bir dilsel ilişki gerçekleştirmektedir. Nasıl yaban insan, kimliğini bağlı olduğu klânın totemiyle dile getirirken kendisini örneğin, bir kırmızı papağan saymıyor idiyse (yani kendisini kırmızı papağan ile bir ve aynı şey saymıyor idiyse) büyüde de durum böyledir. Yaban düşünce, nesne ile imgesini (büyü objesi ile büyüleneni) bir ve aynı şey saymıyor, imgeyi nesnenin yerine koyuyor sadece, Lévi-Strauss'un deyişiyle, eğretileme (metafor) yapıyor.

Nitekim Lévi-Strauss, gerçekte büyü'nün dilsel bir işlem olduğu kanısındadır. Özellikle taklit büyü, ya da analogik büyü, 'benzer benzerin yerini tutar' ilkesi gereğince yapılmış

bir eğretilmeye dayanır. Aynı örneği burada da tekrarlayacak olursak, nasıl futbol maçlarında sevdiğimiz futbolcuları coşturmak için 'haydi aslanlar' diye bağırırken onları gerçek aslan sanmak gafletine düşmüyor, bir eğretilme yapıyorsak, büyüde de imge, gerçekliğin yerine konularak bir eğretilme yapılmaktadır. Dolayısıyla taklit ya da analogi büyüünde, asıl ile benzeri birbirinden ayırmakta güçlük çekildiği konusunda öne sürülen görüşler doğru olmasa gerektir. Çünkü burada, bu kez Lévy-Bruhl'ün değil, ama Cassirer'in sandığı gibi, bir yanda lojik düşünüm öte yanda da söylensel düşünüm söz konusu değildir.

Konumuzla pek ilgisi olmasa da, büyüye ilişkin bir başka noktaya daha değinelim. Frazer, taklit büyüünün yanı sıra bir başka büyü dizgesini de ayırt ediyor. Bu, 'temas büyüü'dür. Frazer, bu büyüüyü şöyle tanımlamaktadır: "Bir zamanlar birbirine bağlı olan parçaların, hatta sonradan birbirlerinden bütünüyle ayrılırlar bile, birindeki değişikliğin ötekini de etkilemesi bağlamında duygusal (sempatik) bir ilişki." Sedat Veyis Örnek, "parçanın bütünün yerini alması (pars pro toto) ilkesine dayanan temas büyüünde, birinin saçına sahip olan ya da tırnak, kirpik, elbise parçası, diş, pislik, idrar, vb. şeylerini elde eden kimse, söz konusu olanın üzerinde olumlu ya da olumsuz büyüsel bir etki gücüne sahiptir" diyor ve büyüünün en çok bilinen, en yaygın örneğinin bir insanla, o insandan ayrılmış olan bir parça (örneğin saç ya da tırnağı) arasındaki büyü ilişkisi olduğunu belirtiyor. Demek ki, temas büyüünde büyü objesi ile büyülenenin, bir zamanlar bir arada bulundukları, dolayısıyla birbirleriyle temas durumunda oldukları için, aralarında böylesine bir bağ vardır.

Dikkat edilirse, taklit büyüünde, büyü objesiyle büyülenen arasındaki bağıntı, bir bütünün bir başka bütünle yer değiş-

tirmesi biçiminde gerçekleşirken, temas büyüünde bu ilişki bir parçanın (örneğin saç, tırnak, vb.) bir bütünün (örneğin bir insan) yerini alması biçiminde gerçekleşiyor. Lévi-Strauss'u izleyerek söylersek, taklit büyüü eğretilmeli (metaforik) bir ilişki ise, temas büyüü düzdeğişmeceli (metonimik) bir ilişkidir. Özetle, her iki büyü de Lévi-Strauss'a göre, dilsel ya da retorik bir ilişkidir ya da dilsel-retorik ilişkilere (metafor, metonimi gibi) indirgenebilir.

Soruna böyle bakılınca, Cassirer'in mantıksal düşünüm ve söylensel düşünüm arasında öngördüğü ayrımın yetersizliği ortaya çıkıyor. Anımsanacağı gibi, Cassirer söylensel düşünümde parçanın bütünü temsil etmekle kalmadığını, ama daha da öteye giderek bütünüle özdeşleştğini söylemişti. Cassirer'e göre, *pars pro toto* ilkesi, bütün söylensel düşünümüne egemen olan ve söylensel düşünümün her yanına sıyan bir ilkedir. Cassirer, "bir bütünü her parçasına egemen olan bir insan, büyüsel anlamda bütüne de egemen olur", der. Bu açıdan bakıldığında, Cassirer'in özellikle taklit büyüünü dikkate almadığı anlaşıyor ki, taklit büyüü Cassirer'in bütün söylensel düşünümüne egemen olduğunu söylediği *pars pro toto* ilkesine göre örgütlenmemiştir. Taklit büyüünde parça-bütün ilişkisi değil, bütün-bütün ilişkisi söz konusudur. Öyle olunca da, Cassirer'in sisteminde analogik düşüncede yani yaban düşüncesinde taklit büyüüne göre ikincil bir işlev taşıyan temas büyüü öne çıkarılmakta ve sanki yaban insan eğretilmeli değil, sadece düzdeğişmeceli ilişkilerle kendini zihinsel olarak organize ediyormuş gibi gösterilmek istenilmektedir, ki görüldüğü gibi bu doğru değildir.

Benzeşim ilişkisi, vücutla ilgili sözcüklerin doğaya uygulanması (nehrin ağzı, iki diş sarımsak vb.) ya da doğayla ilgili sözcüklerin insana uygulanması (pişkin adam, yırtık

herif, vb.) gibi durumlarda kendini belli etmektedir. Kuşkusuz, vücutla ilgili kelimelerin uygulanması sadece doğayla da sınırlı kalmamaktadır. Carnoy'un 'antroposemi' adını verdiği bu tip eğretilmeler, mamul eşyada kendini göstermektedir: Fırının ağzı, geminin burnu gibi. Tüm bunların, yani Hayakawa'nın 'ölü eğretilmeler' adını verdiği bu tip eğretilmelerin, benzeşim ilişkisine göre yapılandırıldığı dönemlerden bugüne kaldığı rahatlıkla söylenebilir. Dünyanın benzeşim ilişkisine göre zihnen organize edildiğini, bugün sadece dilden yola çıkarak değil, ama gündelik yaşamın başka kesitlerinden de çıkarsayabiliriz. Bugün bizim 'folklor' saydığımız ve halkbilim bağlamında irdelediğimiz etnolojik verilerin tümünü, analogi ya da benzeşim ilişkisinden yola çıkarak çözümleyebiliriz. Halk dansları, halk hekimliği vb. gibi folklor dalları benzeşim ilişkisine göre temellenmiş yaban etkinliklerin günümüzdeki kalıntılarıdır.

Kuşkusuz, halk hekimliğinde bazı işlemlerde büyülek öğelerinin yanı sıra, gerçekçi ya da akılcı yöntemler de bulunabilir. Ama bu, halk hekimliğinin özünde ve kökeninde büyüden kaynaklandığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Örneğin, halk hekimliğinde bazı sağaltma işlemlerinde, hastalıkla ilacın aynı adı taşıması, büyülek olguların somut bir örneğidir. Pertev Naili Boratav,²⁸ sağaltıcıların (ocaklıların) hastalıkları sağaltma yönteminin, çoğu kez büyülek işlemler olduğunu belirttikten sonra şöyle diyor: "Örneğin, Afyon bölgesinde Bardakçı köyündeki köstebek ocağı, 'köstebek' denilen çıbanı iyileştirme yeteneğine sahiptir; bu çıban, azıncı sıracaya çevirmiş, bunu sağaltmak için ocaklı, hastaya köstebek eti yedirir." Boratav, bu örneğin çıbanın adıyla, eti

28 Boratav, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1973.

yedirilen hayvanın adlarının ortak olmasının hastalıkla deva arasındaki büyülek bağıını gösterdiği görüşündedir. Yağmur duası gibi birtakım folklorik etkinliklerde de (ki dünyanın hemen hemen her tarafında yağmur duasına ilişkin etkinlikler görülmektedir) analogik düşüncenin ağır bastığını görüyoruz. İlhan Başgöz, dünyanın neresinde olursa olsun kurbağanın bağırması ve çiftleşmesi gibi hayat faaliyetleriyle, yağmurlu havalar arasındaki ilişkinin ‘yaban’ insanlar tarafından görüldüğünü ve onların bu ilişkiyi yeniden kurarak törenlerle yağmur yağdırmayı denediklerini bildirir. Başgöz şöyle diyor: “Bu ilkel anlayış, büyüünün temel ilkelelerinden biridir. Benzer şeyleri yapmak, benzer şeyler doğurur.” Halk oyunlarında da yaban düşüncenin benzeşimci (analogik) yaklaşımını görüyoruz. Genellikle halkbilimciler, halk oyunlarının belli bir olayı yansılamak (taklit etmek) anlamında mimetik bir yapı taşıdığına birleşirler. Burada benzetme ilişkisi, kendini yansılama (mimesis) bağlamında belli eder. Huizinga, oyun kavramını temellendirdiği *Homo Ludens*²⁹ kitabında oyunu ya bir yarışmaya benzeme ya da bir şeye en iyi benzetme yarışı olarak tanımlar. Burada oyun, doğaya ilişkin bir olguyu yansılama biçiminde karşımıza çıkar. Bazı yazarlar, örneğin Sabahattin Eyüboğlu, *Bacchalar* çevirisinin önsözünde, Ege Bölgesi’nde oynanan zeybek oyununun eski Yunan’da üzüm toplama ritüelini simgeleyen bir yansılama olduğu görüşünü savunmuştur.

29 Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

YABAN TOPLUMLARDA BÜYÜ VE SANAT İLİŞKİSİ

Yaban toplumlarında sanatın büyüden ayrılmadığını söylemiştik. Yaban toplumlarında, bizim bugün sanat adını verdiğimiz özerk bir etkinlik alanı yoktur. Sanat, 'bir büyü objesi üretme pratiği'nden başka bir işlev taşımaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Paleolitik Dönem avcısının mağara duvarına çizdiği resimler, bir büyü objesi olma işlevi taşırlar.

Bundan şu sonuca varıyoruz: Yaban toplumlarında bizim bugün anladığımız anlamda sanattan söz edilemez. Çünkü bugün bizim anladığımız anlamda sanat, bütünüyle bir tek işlevle, estetik işlevle birebir bağıntı içindedir. Sanatın özerk bir alan olarak ortaya çıkması, onun işlevinin salt estetik olanla belirlenmesi ve sınırlanması demektir. Büyüsel ya da dinsel bir işlevi karşılamak üzere üretilmiş olan herhangi bir yapıt, üretildiği toplumsal koşullarda estetik işlevini öne çıkarmaz. Yapıtın, bu işlevlerinden (dinsel-büyüsel) arındırdıktan sonradır ki, estetik işlevinden söz edilebilir. Bir başka deyişle, yaban toplumlarında ya gündelik maddi yaşamda ya da dünyayı tanıma, anlama ve kavrama gibi zihinsel yaşamda (örneğin dinde), dinsel ya da büyüsel bir işlevi olmayan herhangi bir objenin üretilebildiğine ilişkin bir tanıklığa rastlamıyoruz.

Bu durum bizi yaban toplumların başka bir özelliği üzerinde durmaya götürmelidir: Sanatla zanaatın birbirinden ayrılmamış ya da farklılaşmamış olması. Örneğin, bu, dokumacılık alanında özellikle görülen bir olgudur. Bir kilim ya da çorap üzerindeki motifler, o çorap ya da kilimin varlığına göre, ikincil bir işlev taşırlar ve bu alandaki üretimin doğası gereği zanaattan ayrılamazlar. Motif, ancak o kilim ya da çorap üretildiği için vardır. Böylece kilimle motif, kısaca zanaatla sanat arasında, neredeyse lojik bir bağ bulunur. Bir başka deyişle, sanat ancak belli bir işlevi yerine getirmek üzere üretilen bir objeye, deyiş yerindeyse, asalak bir biçimde eklenmiştir. Kilimi üreten (zanaatkâr) aynı zamanda o motifi de üretendir. Sanatın görece özerk bir alan oluşturması için, ilk sınıflı toplumları ve mülkiyet ilişkilerini beklemek gerekecektir. Şimdiden şu kadarını söyleyelim ki, görece özerk bir sanat alanının oluşmasıyla özel mülkiyet arasında temelli bağıntılar vardır. Bunlara ileriki bölümlerde değineceğiz.

İLK POLİTİK ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİ

Yaban toplumlarda manevi (idéel) düzlemlerden birinin politika olduğunu söylemiştik. Öyleyse şunu sorabiliriz: İlk politik örgütlenme biçimleri nasıl gerçekleşti? Bugün bizim 'devlet' adını verdiğimiz örgütlenmenin ortaya çıkışı nasıl oldu? Bu konuda öne sürülen görüşleri izleyelim.

Marksist antropologlar, devletin ya da daha doğru bir deyişle, ilk politik örgütlenmenin bir eşitsizlikten kökenlenerek ortaya çıktığını söylerler. Bu görüşe göre, söz konusu eşitsizlik ya insanın yaşamının yeniden üretilmesini olanaklı kılan geçimlik mallar üzerinde ya da statü malları adını verdiğimiz mallar üzerinde gerçekleşir. Geçimlik malların neler olduğunu açıklamaya gerek yok, insanın yaşamını sürdürmesini olanaklı kılan yiyeceklerdir bunlar, ama statü mallarının ne olduğunu açıklamak gerekiyor. Statü malları, insanın yaşamını yeniden üretmesiyle doğrudan ilişkili olmayan, ama sahip olunduğu takdirde sahip olana toplumda ayrıcalıklı bir konum, yani statü sağlayan mallara denir. Örneğin, Nasreddin Hoca'nın ünlü 'ye kürküm ye' öyküsü, statü mallarının (burada, samur kürk) bir toplumda ona sahip olan insana sağladığı ayrıcalıklı konumu, statüyü gösteren tipik bir öyküdür. Bu tür statü mallarının toplumlarda insanları ayrıcalıklı kıldığına ilişkin örnekler, kuşkusuz çoğaltılabilir. Örneğin, Osmanlı Tarihi'nde Lale

Devri böyle bir statü farklılaşması dönemini imler. (Türk Modernleşmesi bölümünde, bu statü farklılaşmasının nasıl olduğunu detaylı bir biçimde açıklayacağız.)

Antropologlar, toplumlardaki ilk eşitsizliğin geçimlik mallar üzerinde değil, ama statü malları üzerinde görüldüğüne özellikle dikkati çekiyorlar. İlk toplumsal örgütlenmeyi klân düzleminde gerçekleştiren insan topluluklarında, geçimlik mallar üzerinde bir eşitsizliğin görülmediği anlaşıyor. Daha sonra da üzerinde duracağımız gibi, bu anlamda ilk politik örgütlenmeler, bugün devlet adını verdiğimiz yapılanmalardan farklıdır. Devlet ya artık-ürünün belli bir grup (üst topluluk) tarafından çekilip alındığı sınıfsız Asya toplumlarında, ya da özel mülkiyete dayalı Batı toplumlarında gerçekleşmiştir.

Şirin Tekeli'nin de belirttiği gibi³⁰, çağdaş antropoloji bulgularıyla doğrulanan "önemli bir hipotez de, ilkel toplulukta, üretim ilişkileri gereği, sınıfların ve dolayısıyla devletin bulunmayışı, siyasal fonksiyonun ise yani topluluğun birliğinin sağlanması fonksiyonunun da akrabalık ilişkileri tarafından yerine getirildiğini önerir. Başka bir deyişle, ilkel toplulukta, üretim güçleri düzeyi ve üretim ilişkileri, yani son kertede ekonomi, akrabalık ilişkilerinin bu üretim tarzının hâkim düzeyi olmasını belirler. Çünkü, üretim güçleri düzeni o kadar geridir ki, yeniden üretimin birinci sorunu, biyolojik yeniden üretim yani insanın çoğalmasındır. Bu tarzda hâkim rolü, akrabalık ilişkileri oynar. Ancak bu topluluklarda, bir üretim tarzının farklı düzeylerini oluşturdıkları bildiğimiz yapıları, (ekonomi, devlet, ideoloji) birbirinden ayırmak olanaksızdır. Daha doğrusu, bu yapılar, ancak

30 Tekeli, Şirin, *İktisat Tarihi Ders Notları*, İktisat Fakültesi (yayımlanmamış).

akrabalık ilişkilerinin işleyişi içerisinde görülebilir. Yani bu topluluklarda, akrabalık ilişkileri, aynı zamanda, üretim ilişkileri, siyasal ilişkiler, ideolojik ilişkiler biçiminde ortaya çıkar. Akrabalık ilişkileri hem alt-yapıya hem üst-yapıya aittirler. Bu anlamda, Marx ile, bir Godelier, bir Malinowski bir Lévi-Strauss arasında devamlılık ve tutarlılık vardır. Ama başka bazı tezleri bugün, eskimiş ve aşılmıştır. Pastoral ekonominin mutlaka, tarımdan önce gelmesi gerektiği tezi bunlardan biridir. Engels, devletin ortaya çıkışını, pastoral ekonomiye (hayvan sürülerinin varlığına) bağlamaktaydı. Oysa bugünün antropolojik araştırmaları, şehir ve devletlerin, köy topluluklarının kuruluşundan çok sonra ortaya çıktığını gösteriyor. Yani, devlet, pastoral ekonominin değil, tarım toplumlarının eşitsiz ilişkileri içinde ortaya çıkmıştır.” Tekeli şöyle sürdürür tezlerini: “Nihayet, ilkel toplulukların geçimlik ekonomiler olduğu ve hiç artık üretmedikleri tezinin yanlışlığı da ortaya çıkmıştır. Çağdaş antropoloji araştırmaları, bu topluluklarda, iki ayrı ekonomik faaliyet türünün (sektörünün) bulunduğunu, bunlardan bir bölümünün gençlik maddeleri üretirken, diğerinin de prestij malları ürettiğini bu iki ayrı tür ürünün, kendi aralarında mübadele edildiğini bu nedenle sınırsız dediğimiz bu topluluklarda da bu ürünlere göre farklılaşan bir statü hiyerarşisi bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Prestij ürünleri enderdir; bunlar için yoğun bir rekabet vardır ve bu ürünleri kullanma teke- li, şeflere, önderlere aittir. Bir anlamda, ilkel topluluk, geçimlik maddelerde rekabete izin vermeyip, sadece kadınlara ve otoriteye ulaşmada etkili olan ender maddeler üzerinde rekabete izin vermekle, topluluğun bir topluluk olarak var olabilmesi ve kendisini yeniden üretmesini garanti altına almaktadır. O halde, ilkel topluluklar sınırsız topluluklar olmakla birlikte eşitlikçi de değildirler. Toplumsal eşitsizlik

ilkel topluluklarda ortak çıkarın sağlanmasında ve dolayısıyla bu toplulukların gelişmesinde birincil rol oynayan bir faktördür.”

Şirin Tekeli tarafından özetlenen bu tez, dikkat edilirse ‘kadınlara ve otoriteye ulaşmada etkili olan ender maddeler’den söz ettiğine göre, politik otoritenin kökünde ataerkillik üzerinde temellendiği varsayımından yola çıkmaktadır. Aslında bu mesele, antropolojide ciddi tartışmalara konu olmuştur. Elisabeth Badinter’in ifade ettiği gibi,³¹ ilk insan toplumlarında işlerin cinsler arasında bölüşülmesi konusunda tam bir görüş birliği bulunmakla birlikte, iş kadınlarla erkekler arasındaki iktidar ilişkisine geldiğinde, zaman zaman şiddetli görüş ayrılıklarının ortaya çıktığı görülmektedir. Paleolitik toplumda, (politik) iktidar sorunu temelde statü malları üzerinde bir eşitsizliğe dayalı olduğu kadar, cinsler arasında da bir eşitsizliğe dayanmaktadır. Cinsler arası eşitsizlik, kadının bir statü objesi sayılması bağlamında, statü malları eşitsizliğine mi bağlıdır? Bu da ayrı bir tartışma konusudur. Ama ne olursa olsun, iktidar sorunu kaynak sorunundan ayrı ele alınamaz. Burada hemen şunu belirtelim ki, kaynak sorunu derken, geçimlik mallar üzerinde bir eşitsizlikten değil, geçimlik malların sağlanmasındaki işbölümü eşitsizliğinden söz etmek gerekir. Toplanmasından kadınların sorumlu oldukları bitkisel besinler, bu toplumlarda yaşamsal bir önem taşır. Bu da aslında, bazı antropologlara göre, ilk yaban toplumların anaerkillik üzerinde temellendiğini ortaya koyar. Bachofen ve Morgan, yaban toplumlarda, ailelerde önceleri kadın soyundan süren ve kadınların üstünlüğüne dayalı anaerkil (matriarchal)

31 Badinter, Elisabeth, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.

düzenin egemen olduğunu ileri sürdüler. Demek ki burada, geçimlik mallar üzerinde eşitsizlik değil; geçimlik mallara ulaşılmasındaki işbölümünün eşitsizliği, anaerkil iktidar sorununun temelinde yatıyor olmaktadır.

1973'te Edgar Morin bu temaları daha da geliştirdi³². Avcı ya da kaşif, toplumsallaşmış erkeğin karşısına yumuşak, hep aynı şeyleri tekrarlayan zavallı kadını çıkardı: "İnsanımsıların dünyasında iki siluet beliriyor: Silahı elinde, hayvanının karşısında duran erkek ve çocuğun üstüne eğilmiş ya da ot toplamak için çömelmiş, sırtı eğik kadın... Erkekler sınıfı, yönetim ve toplumsal denetimi ele geçirerek kadınlarla gençlere, bugün hâlâ kırılamamış olan siyasal egemenliklerini dayattılar."

E. Morin'e göre de ataerkillik, ilk aile ve toplum yapısıdır, çünkü insansılaşmak, erkekle çocuk arasındaki ilişkilerin sıkılaşmasını gerektirmektedir. Babanın kim olduğu konusunda uzun süre annenin erkek kardeşi ile kocası arasında kararsız kalınmasının hiç önemi yoktur; önemli olan babalığın, anne ile çocuk arasındaki çekirdek ilişkiyi, ona erkeği ve eril hiyerarşi ilkesini katarak genişletmesidir. "Bizim kanımıza göre, insansılaşmayı hazırlayan homo sapiens'in gerçekleştirdiği büyük olay, 'babanın katli' değil; tersine 'babanın doğumu'dur", diyor Morin.

Statü mallarındaki eşitsizliğin, kadına ve otoriteye ulaşmada bir araç olan bu malları ele geçirme konusundaki rekabeti kışkırtması, son çözümlemede, erkekler arası bir problem olarak görülüyor. Dolayısıyla, ister aile içi (baba ile oğul arasında), ister klânın erkekleri arasında daimi bir rekabet söz konusudur. Bir anlamda Edgar Morin'in söylediğini

32 Morin, Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul, 1987.

biraz değiştirerek ifade edersek, sorun ya ‘babanın katli’ ya da ‘babanın doğumu’dur. Fakat her iki durumda da rekabetin nesnesi, kadınlar ve otoritedir. Dolayısıyla, Paleolitik Dönem’de otoritenin cinsler arası işbölümünden kaynaklandığını ve bunun ataerkillik üzerine temellendiğini söyleyebiliriz. Badinter’in belirttiği gibi, erkekler kadınları aralarında nasıl bölüşeceklerine karar vererek, kadınların eşlerini kendilerinin seçmesi, yani erkek hakimiyetini doğrudan kendi alanında yadsımaları tehlikesine son vermişlerdir ki bu, ailenin akrabalığı örgütleyerek ve cinselliği düzenleyerek (her ikisi de dıştan evlenme, yani egzogami yasasına göre düzenlenir) topluma eklemlenmesini sağlamıştır.

Çok eleştirilmiş olmakla birlikte Bachofen ve Morgan’ın ana hukuku ve anaerkillik tezlerinin de bir mantığı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Paleolitik Dönem’den Neolitik Dönem’e, yani avcılık ve toplayıcılıktan tarım ve hayvancılığa geçildiğinde, bu kez geçimlik mallar üzerinde bir eşitsizlik söz konusu olmasa bile (Clastres, bu eşitsizliğin iktidar aleyhinde olduğunu öne sürmüştür) bölüşümde değil, temellük edilmede var olan farklılıkların, otoritenin yapısını bütünüyle değiştirdiğini söylemek olasıdır. Bir başka deyişle, tarım ve hayvancılığa geçilirken, kadının yaşamın yeniden üretilmesindeki işlevi öne çıkmış görünüyor.

Gordon Childe bu konuda şöyle diyecektir:³³ “Neolitik devrimi tamamlamak için insanlığın ya da daha doğrusu kadınların, yalnızca elverişli bitkiler ve bunların ekilip biçilmesi için uygun yöntemleri bulmaları yetmedi, fakat aynı zamanda toprağı sürmek için, ürünü biçip kaldırıp depolamak ve un haline getirmek için özel araç gereçler keşfetmeleri gerek-

33 Childe, *Tarihte Neler Oldu?*, a.g.e.

ti. (...) Her hasatta yeterli yiyeceğin elde edilip, bunun gelecek ürünün olgunlaşmasına kadar normal olarak bir yıl korunmak üzere depo edilmesi, neolitik ekonominin asal bir ögesidir. Bu nedenle, tahıl ambarları ya da depolar her barbar köyünün göze çarpan özelliğidir ve bunlar Merimde, Fayum ve Köln-Lindenthal gibi yazılı tarih öncesi çağın erken dönemlerinin yerleşme yerlerinde görülmüşlerdir.”

Bu görüşe göre, ekip biçme büyük ölçüde kadınlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Arnold Gehlen ise şöyle diyor:³⁴ “Erkekler yine de avla uğraşıyorlardı. Bu buluş sayesinde kültürün durumu tamamıyla değişmiş oluyor. Avdaki başarı, daima tesadüflere bağlıdır ve erkekler çoğu zaman boş ellerle dönüyorlardı. Buna karşılık, kadınlar stoklar yapıyorlar, beslenmeyi güven altına alabiliyorlar ve sağlama bağlıyorlardı. Bu da onlara önceden sahip olmadıkları büyük bir iktisadi önem ve sosyal bir tesir kazandırmış olmalıdır. Gerçekten de bu çeşit iptidai toplumlar vardır ki, bunlarda çocuklar ananın soyundan sayılırlar. Bu takdirde baba, karısının ve çocuklarının grubundan çok, anasının ve kız kardeşinin grubuna girer. Ananın erkek kardeşinin, dayının çocuklar üzerindeki otoritesi babanın otoritesinden daha fazladır. (...) Buna soyun ana çizgisi üzerinde hesaplanması yahut anasoyu (*matrilineal descent*) denir. Hatta bundan kadının siyasi bir hakimiyeti gelişirse de, bu az görülen bir şeydir. Bir kısım Polinezya adalarında, Batı Afrika’nın bazı bölgelerinde, Angola, Rodezya ve Altın Sahilde kraliçeler hüküm sürerler. Demek ki, cinslerin tabii olan eşitliliği ve eşitsizliği diye bir şey yoktur, bu husustaki görüşler kültür durumlarının bir sonucudur.”

34 Gehlen, Arnold, *İnsan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları:2, İstanbul, 1954.

Gehlen'in anasoyluluktan ve dayı erkinden yola çıkarak bir anaerkillik tezi çıkarsaması, ciddi eleştirilere yol açmış görünüyor. Anaerkil toplum Margaret Mead'in belirttiği gibi, ailenin düzenlenmesi ve yönetimi ile (mülkiyet, miras, evlenme, ev gibi) ilgili yasal iktidarın tümünün değilse bile, önemli bir bölümünün erkeklerden çok kadınların elinde bulunduğu bir toplumdur. Bu anlamda anaerkilliğin bugüne kadar bilinen toplumlarda bir örneği yoktur. Anaların politik iktidarına gelince, Françoise Heritier bunun 'bir mitostan başka bir şey olmadığı' kanısındadır. Kısaca, Gehlen'in söylediğinin tersine, anasoylu toplumlardan hiçbirisinde anaerkillik yoktur. Bugün çoğu antropolog, kadınların, açıkça erkekler üzerinde egemenlik kurdukları tek bir anasoylu topluma rastlanılmadığından yola çıkarak, iktidarın daima erkeklerin elinde bulunduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak Badinter, bu saptamadan, başlangıçtan beri baba iktidarının var olduğu gibi bir sonuç çıkarmanın da mümkün görünmediğini söyler. Badinter'e göre³⁵, erkek iktidarı, mutlaka baba iktidarı demek değildir. Badinter bu konuda şunları söyler: "İlk insan toplumlarında işlerin cinsler arasında bölüşülmesi konusunda tam bir görüş birliği bulunmakla birlikte, iş kadınlarla erkekler arasındaki iktidar ilişkilerine geldiğinde zaman zaman şiddetli görüş ayrılıklarının ortaya çıktığı görülmektedir. Genel kural olarak tamamlayıcılık, eşitlik ve simetriden çok hiyerarşi ve hâkimiyet terimleriyle düşünülmüştür. Zaten halk arasında mağara erkeği, kadınla eşit olarak değil, daha çok onu saçlarından yakalamış yerlerde sürükler biçimde canlandırılmaktadır. Şaka ve karikatürü bir yana bırakırsak, cinslerin eşitliği ve karşılıklı saygısıyla ilgili düşüncelerin, Biri'nin üstünlüğü ve

35 Badinter, Elisabeth, *Biri Ötekidir*, a.g.e.

Öteki'nin ezilmesi düşüncesinden daha az yaygın olduğunu kabul etmek zorundayız.

Birkaç yıldır, Amerikalı antropologlar, paleolitik toplumda cinslerarası ilişkiye daha farklı bir yorum getirmektedirler. Kimileri cinsler arasında işbirliğinin gerekliliğini vurgulamakta ve gerçek bir özel mülkiyet sisteminin yokluğunda, işbölümünün kendi başına Biri'nin Öteki'ni sömürmesine temel oluşturamayacağını ileri sürmektedir. Başkaları, beslenme dengesinin cinsler arasında eşit bir ilişki dayattığını savunmaktadır. Adrienne Zihlman'a göre iktidar sorunu kaynak sorunundan ayrı ele alınamaz. Tarihöncesi insanın etobur alışkanlıklarından çok söz edilmekteyse de, toplanmasından kadınların sorumlu oldukları bitkisel besinler, yiyeceklerin önemli, hele bazı mevsimlerde yaşamsal bir bölümünü oluşturmaktaydı. İki cinsten eşlerin birbirlerini karşılıklı sayması gereğini vurgulayan bu kuvvetli kanıt, antropologların çoğunun dikkatini çekmiş gibi görünmüyor. Gerçekten, antropologlar neredeyse yüzyıldır, akrabalıkla ilgili olarak tek tip bir sorunsal geliştirmişlerdir. Kimilerine göre soyun anadan devam etmesinin apaçıklığı, kadınların iktidarının temelini oluşturur. Başkalarına göre ise erkeklerin gücü ve aralarında kurdukları ittifak, kadınların değiş tokuşuna ve erkeklerin kadınlar ve çocukları üzerinde kurdukları iktidara yol açar. (...) Belki burada bize, insan ilişkilerinin mutlaka tanrıları temsil eden eserlerdekine benzediği ve insanlararası ilişkilerin, tanrılararası ilişkilerin kopyası olmadığı söylenecektir. Bu çok önemli itirazı, diğer ideolojiler gibi neolitik dinlerinin de gerçek dünyadan kopuk olmadıklarını söyleyerek yanıtlayacağız. İnsanların artık doğanın etkilerine boyun eğmek yerine onları "denetim" altına almaya başladıkları bu dönemde, kadınlar ilk sırada yer almaktadırlar. Bu dönemde doğurganlıklarına verimli-

liği ekleyerek toprağın ürün vermesini sağlayanlar onlardır. Dolayısıyla tanrısalın kadın biçiminde tasarlanmasında şaşılacak bir yan olmadığı gibi, kutsal olanın saygınlığının kadınların davasına hizmet etmemiş olması da şaşırtıcı olurdu.”

Yaban toplumlarda otorite sorununun bir başka bağlamda Sahlins tarafından ele alındığını görüyoruz. Sahlins, yaban toplumlarda şefin üstün kabul edilen statüsü ile toplumun bölünmez varlığının birbiriyle nasıl uyduğuna, kabile ile lideri arasındaki iktidar ilişkilerinin nasıl biçimlendiğini, özellikle Malinezya sistemlerini inceleyerek ortaya koymaya çalışır. Sahlins’e³⁶ göre, yaban toplumlarda big-man olabilmek için, en önemli şey, ‘aşırı hırs’tır. Hem bir statü peşinde koşmak hem de bu statüyü elde etmek için taktik duygusuna sahip olmak gerekir. Sahlins’in ‘big-man’i biraz da, bizde ağalar için söylenen ‘ağalık vermekle olur’ sözünü anımsatan bir yapıdadır. Sahlins’e göre, big-man mallarını cömertçe dağıtabilen kişidir. Ama hiç kuşkusuz bunun için de öncelikle malları elde etmesi gerekir. Bunları nasıl sağlayacaktır? Örneğin, misyonerlerden ya da alan araştırması yapmak için oraya gelen etnologlardan aldığı mamul maddeler bir yana bırakılırsa (ve başkasının sırtından kazanç sağlamanın hoş görülmediği dikkate alınırsa) cömertlik yükümlülüğünü yerine getirmek için ‘big-man’ın ihtiyaç duyduğu malları tek başına üretmekten başka çaresi yoktur. Sahlins’e göre, ‘big-man’ın tekbaşinalığı ile cömert olma zorunluluğu arasındaki çelişki, poligami yoluyla, yani çok eşlilik yoluyla çözülür. Clastres “Pek çok ilkel toplumda

36 Sahlins, Marshall, *Age de Pierre Age d’Abondance*, Gallimard, Paris, 1976’dan [aktaran Clastres, Pierre, *Vahşî Savaşçının Mutsuzluğu*, Çev. Alev Türker, Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, Nisan, 1992.]

genellikle çokeşlilik kuralı geçerli olsa da, çok sayıda kadına sahip olma hemen her zaman liderlerin bir ayrıcalığıdır.” der. Ama bir ayrıcalık olmaktan öte çokeşlilik, ‘big-man’ açısından bir lider olarak hareket edebilmek bakımından şarttır. Clastres’in belirttiği gibi³⁷, “Fazladan sahip olunan kadınların işgücü, koca tarafından topluluğa dağıtacağı tüketim malları fazlasını üretmek için kullanılır.” Burada, kadına ulaşmak dolayımında otoriteye ulaşmak söz konusudur. Ancak kadına ve otoriteye ulaşmada statü mallarına sahip olmak değil, sahip olunan geçimlik malları cömertçe dağıtmak ya da bölüştürmek esastır.

Clastres şunları yazıyor: “Konuya daha yakından bakalım. Sahlins’in dediği gibi, big-man iktidara alnının teriyle ulaşır. Fazladan bir üretim sağlamak üzere başkalarını çalıştırması mümkün olmadığına göre, kendi gücünü, karılarının ve onu destekleyen akrabalarının gücünü işe koşar. Söz konusu olan, toplumun big-man tarafından işe koşulması değil, big-man’ın kendi kendisini işe koşmasıdır, big-man başkalarını kendisi için çalışmaya zorlamak gücüne sahip değildir. Çünkü onun ele geçirmeye çalıştığı zaten bu güçtür. Böylece toplumlarda toplumsal gövdenin, politik iktidarın dikey eksenine göre bölünmesi söz konusu değildir. Emir verecek bir yöneticiler azınlığı (şef ve yandaşları) ile boyun eğecek bir yönetilenler çoğunluğu (topluluğun geri kalanı) ayrımı olamaz. Malinezya toplumlarının bize sunduğu, daha çok bunun tersi bir görünümdür. Bir bölünmeden söz etmek gerekiyorsa, bu toplumda olsa olsa, çalışkan bir ‘zenginler’ azınlığı ile tembel bir ‘yoksullar’ çoğunluğu arasındaki bölünmeden söz edilebilir; işte bu noktada ilkel toplumun temeline ulaşıyoruz. Zenginlerin kendi emekleriyle ürettik-

37 Clastres, Pierre, a.g.e.

leri şeyler, tembel ve yoksul kitle tarafından ele geçirilir ve tüketilir. Başka bir deyişle, bir bütün olarak toplum, big-man'î çevreleyen azınlığın çalışmasını sömürür. Bu durumda, toplumu tarafından sömürülen bir şefin iktidarından söz edilebilir mi? Burada, her bölünmüş toplumun birlik içinde koruduğu güçlerin paradoksal bir şekilde birbirinden ayrılmış olduğunu görüyoruz. Bir yanda iktidarını toplum üzerinde uygulayan bir şef, öte yanda aynı şefi yoğun bir sömürüye tabi tutan bir toplum bulunduğunu mu kabul etmemiz gerekiyor? Peki o zaman, kimin elinde bulunduğunu boş yere aradığımız bu tuhaf iktidarın özelliği nedir? Sonuç olarak yaban toplumun uygulamasına en küçük bir şans bile tanımadığı bu iktidar nasıl bir şeydir? Kısacası hâlâ iktidardan söz edilebilir mi? Bütün sorun bu noktada düğümleniyor: Sahlins, aslında iktidar olmayan bir şeye neden iktidar adını veriyor?"

Geçerken belirtelim ki, 'big-man'ın cömertliği Türk kültür tarihinin bir verisi olan 'han-ı yağma' ya da 'potlaç' geleneğini anımsatıyor. Abdülkadir İnan *Han-ı Yağma Deyiminin Kökeni*³⁸ adlı makalesinde potlacın, Kuzey Amerika yerlileri arasında da tespit edildiğini belirttikten sonra "bu tören klân başbuğunun soydaşları için çok israflı bir ziyafet çekip mal ve mülkünü onlara yağmalatmasından ibarettir" diyor ve 'han-ı yağma' deyiminin potlaçla ilgili olduğunun ilk kez *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı yapıtında Ziya Gökalp tarafından kaydedildiğini belirtiyor. İnan, Dede Korkut'tan yola çıkarak 6-10. yüzyılların Oğuzlarında potlacın bulunabileceğini sanmadığını, ama başka kaynaklardan "çok eski, belki tarih öncesi çağlarda Türklerin atalarında potlacın ya da buna

38 İnan, Abdülkadir, "Han-ı Yağma Deyiminin Kökeni", *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yayınları, 1998.

benzer bir törenin bulunduğunu” öne sürüyor. İnan, *Dede Korkut Destanı*’ndan değil, Kaşgarlı Mahmut’un *Divan-ı Lugati’t Türk*’ünden yola çıkarak ‘kençliyü’ sözcüğünün açıklamasını veriyor. Kaşgarlı, bu sözcüğü şöyle açıklıyor: “Bayramlarda ve hakanların düğünlerinde otuz arşın yüksekliğinde minare gibi yapılmış bir sofradır.” Abdülkadir İnan, “Eski Türkler potlaca veya ona benzer bir törene ne derlerdi?” diye soruyor ve Gökalp’in *Türk Medeniyeti Tarihi*’nin bir yerinde bu töreni ‘şölen’, bir başka yerde ise ‘toy’ adıyla karşıladığını belirtiyor. İnan’a göre, eski Türklerde ‘şölen’ kelimesinin bulunduğu şüphelidir. Yağma toyunun ise, potlacı anlatan bir terim olabileceğini, ama eski Türklerin potlaca bu adı verdiklerinin kanıtlanamayacağını söylüyor ve şöyle diyor: “Bizim düşüncemize göre, potlaç geleneğinin Türkçesi X-XI. yüzyıllarda ‘kençliyü’, Farsçası da ‘han-ı yağma’ idi”.

Geçimlik malların dağılımındaki eşitsizlikten bu malların elde edilmesine ilişkin eşitsizliğe geçildiğine, ilk Asya ve Afrika devletlerinde tanık oluyoruz. Bunlar aynı zamanda Doğu’da görülen ilk kent devletleridir. Mezopotamya’da ve Mısır’da ortaya çıkan ilk Asya ve Afrika devletleri, geçimlik malların elde edilmesinde ortaya çıkan eşitsizliğin yaşandığı toplumlardır. Yalnız burada çok önemli bir noktayı göz ardı etmemek gerekiyor. O da, bu kent devletlerinde geçimlik mallar üzerindeki eşitsizliğin ya da kısaca ekonomik eşitsizliğin, özel mülkiyetten kaynaklanmadığıdır. Burada eşitsizlik, geçimlik mallardaki artık-ürünün bir üst topluluk tarafından çekilip alınmasından kaynaklanır. Mısır ve Mezopotamya’da gördüğümüz ilk kent devletleriyle daha sonra, örneğin Yunanistan’da (Atina kent devleti) karşımıza çıkan kent devletleri arasındaki temel koyucu ayırım, burada görülüyor. Mısır ve Mezopotamya’da artık-ürünün belirli

bir grubun elinde toplanmasından kaynaklanan eşitsizlik, Atina'da yerini özel mülkiyetten kaynaklanan eşitsizliğe bırakacaktır. Doğu ile Batı arasındaki kültür, uygarlık, zihniyet ayrımının tarihsel olarak ilk kez bu bağlamda gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Mısır ve Mezopotamya'daki ilk kent devletlerinde artık-ürüne el koyan üst topluluk nasıl ve hangi gerekçelerle ortaya çıkmıştır? Üst topluluğun artık-ürünü çekip alarak ona el koyması konusuna ilişkin meşrulaştırıcı argüman nedir? Daha kısa ve kestirme bir biçimde söylersek, artık-ürüne niçin ve hangi amaçla el konulmaktadır? Bu soru yanıtlanmadan ilk Asya kentlerinde üst topluluğun varlığını meşrulaştırabilme olanağı yoktur.

Bu konuda, daha sonra çok ciddi eleştirilere konu olan bir kuramsal temellendirme Karl Wittfogel'den gelmiştir. Wittfogel, *Doğu Despotizmi*³⁹ adıyla yayımladığı ünlü kitabında, Mısır ve Mezopotamya'daki ilk kent devletlerinde üst topluluğun ortaya çıkışını, bu toplumların 'hidrolik toplumlar' olmasına bağlar. Mısır ve Mezopotamya'nın ilk su boyu uygarlıklarını oluşturdıklarına dikkati çeken Wittfogel, Doğu tarımının temelde iklim ve bölgesel şartlar, kanal ve su yollarıyla yapılan yapay sulamaya dayandığı varsayımından yola çıkar.

Bilindiği gibi, ilk kent devletlerinin bu özelliğine ilk kez dikkati çeken Marx olmuştur. Marx, *New York Daily Tribune* gazetesine yazdığı bir makalede şöyle der⁴⁰: "Mısır ve Hindistan'da olduğu gibi, Mezopotamya ve İran'da sulama

39 Wittfogel, Karl, *Oriental Despotism*, Yale University Press, 1957.

40 Marx, K. and Engels, F., *The First Indian War of Independence*, June 1853'ten [aktaran Divitçioğlu, Sencer, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Köz Yayınları, İstanbul, 1971.]

kanallarının yardımıyla su baskınları toprağı bereketlendirsin diye kullanılır. Suyu iktisadi ve müşterek kullanmak ihtiyacı (...) uygarlığın geri ve arazinin çok geniş olduğu Doğu'da iradî birleşmelerden ziyade, merkezî hükümetin müdahalesini gerektirmektedir. Bütün Asya hükümetlerine düşen iktisadi görev kamu işleri (public works) yapmasıdır."

Hiç kuşkusuz, kamu işlerini yerine getirecek olan üst topluluk (Marx, buna 'hükümet' diyor) ile Doğu'da özel mülkiyetin bulunmayışı arasında temelli bir ilişki vardır. Marx'a ve Engels'e göre, bu toplumlarda özel mülkiyetin görülme-yişi, "iklim ve toprak koşullarının asli ve tek üretim aracı olan topraktan ürün alınabilmesi için geniş sulama tesislerini gerektirmesi ile bağıntılıdır. Toprağın mülkiyeti özel ellerde olamaz. Toprak ya komünün müşterek mülkü ya da devletin mülküdür. İşlerin ortak yürütülmesini sağlayan yüksek otorite (üst topluluk, hükümet) toprak mülkiyetine dayanan özel otorite ile çatışmamalıdır."

Wittfogel; Marx ve Engels'in Doğu'da toprak üzerinde özel mülkiyetin bulunmayışı ile üst topluluğun büyük sulama projelerini üstlenmesi arasında kurdukları bağıntıdan yola çıkıyor ve bunun Doğu despotizmi ile sonuçlandığını öne sürüyor. Dikkat edilirse Wittfogel'in, Marx ve Engels'te toprak mülkiyetsizliğine ilişkin olarak öne sürülen parametrelerden, sadece sulama işlerini öne çıkardığı görülecektir. Oysa yine dikkat edilirse, Marx ve Engels'in büyük sulama projelerinin yapımını göz ardı etmemekle birlikte, üst topluluğun meşruiyet gerekçesini sadece bu parametreye dayandırmadıkları görülecektir. Yukarıda alıntıladığımız bölümde Marx, "bütün Asya hükümetlerine düşen iktisadi görev, kamu işleri yapmaktır, " diyordu. Hiç kuşkusuz, 'kamu işleri' nosyonunun kapsamı, sulama işlerini içine almakla

birlikte, çok daha geniş bir alanı kuşatmaktadır. Sencer Divitçioğlu'nun da belirttiği⁴¹ gibi, "toprağın az ve kurak olduğu ülkelerde toprağı bereketlendirecek kemer ve su yollarının yapımı ister istemez suyu ortaklaşa kullanma mecburiyetini, toprakta müşterek mülk sahipliğini ya da devlet mülkiyetini gerektiriyor." Ama yine Divitçioğlu'nun söylediği gibi, bu nokta göz ardı edilmemekle birlikte, Marx'ın Doğu'da toprak mülkiyetsizliğini meydana getiren etkenler arasında sulama tesisleri gibi doğu koşullarının bir sonucu olan iktisat dışı etkenlerle tamamen tatmin olmadığı, onun (Marx'ın) sadece sulama tesislerinden değil, ama çok daha geniş bir dile getirilişle 'kamu işleri'nden söz etmesinden anlaşılmaktadır. Marx'a göre, "Asyalı hükümetlere düşen görev, kamu işlerini yerine getirme, toprak mülkiyetinin devlete ait olmasına neden olmaktadır."

Gerçi Marx, üst topluluğun artık-ürüne el koyarak yerine getirmeyi üstlendiği kamu işlerinin neler olduğunu açıkça belirtmiyor. Ama yine de sulama tesislerinin yanı sıra ulaştırma, savunma gibi birtakım görevleri de saymak gerekir. Marx, kamu işlerini toplumun 'gerçek ve hayalî gereksemeleri' biçiminde tanımlıyor. Dolayısıyla, üst topluluğun artık-ürüne sadece sulama tesislerini (barajlar, kemerler, su yolları) yerine getirmek üzere el koymadığı, sulama projelerinin yanı sıra, toplumun başka gerçek ve hayalî gereksemeleri için de el koyduğu söylenebilir.

Örneğin, üst topluluğun savunma bağlamında kale, yol yapımı gibi çalışmaların yanı sıra toplumun özellikle hayalî gereksemelerini de karşıladıkları biliniyor. Burada hayalî gereksemelerden, toplumun dinsel gereksemelerini anlamak

41 Divitçioğlu, Sencer, a.g.e.

gerekir ki, eski Doğu kent devletlerinde üst topluluğun büyük tapınakların yapımını bu nedenle üstlenmiş oldukları görülecektir.

Toplumun gerçek ya da hayalî gereksemelerini, yani kamusal işleri yerine getirmek üzere artık-ürüne el koyuşunu meşrulaştıran üst topluluğun, artığı sadece bu işler için harcadığı da söylenemez. Üst topluluk, kendi iktidarının gücünü simgesel olarak gösterebilecek birtakım lüks yoğaltım harcamaları da yapar. Artık-ürünün kamu işlerinin yanı sıra, üst topluluğun statüsünü gösterecek birtakım lüks ve aşırı yoğaltım işinde kullanılması, özellikle büyük sarayların yapımında kendini belli etmektedir. Aslında Doğulu kent devletlerinin hangi gerekçelerle artık ürüne el koyduklarını bu devletlerin mimarisinden çıkarsamak mümkündür: Bir yandan barajlar, yollar, kaleler vb. (toplumun gerçek gereksemeleri), öte yandan tapınaklar ve dinsel mekânlar (toplumun hayalî gereksemeleri) ve saraylar (lüks yoğaltım harcamaları). Kaldı ki Wittfogel, sadece kamu işlerini salt sulama projelerine indirgiyor olmakta değil, ama Doğu despotizmi konusunda öne sürdüğü görüşlerde de yanılmaktadır. Çünkü Divitçioğlu'nun da işaret ettiği gibi, Marx'a göre üst topluluk, ceberut (despot) olabileceği gibi, demokrat da olabilir.

Gene de Wittfogel'in Doğu despotizmi üzerine yaptığı çalışmanın, Batı'nın Doğu'ya bakış açısını değiştirmesine katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

Doğallıkla Wittfogel'in bu yorumu, bizi Asya Üretim Tarzı bağlamında, 'devlet'in yapısını nasıl yorumlamamız gerektiği üzerinde düşünmeye götürmelidir. Devlet, bu despotik erkini nereden sağlamakta ve nasıl sürdürebilmektedir?

Marx'ın, buna "devlet, sulama işlerini düzenler, bunu da bireyler ya da yerel köy toplulukları yapamaz" görüşünden yola çıkarak verdiği yanıtı biliyoruz. Ama gene de, hidrolik çalışmalarla merkezî devlet arasında zorunlu bir bağıntı olduğu kesinlikle söylenemez. Edmund Leach'ın Seylan'da yaptığı alan araştırmalarına dayanarak belirttiğine göre⁴², eski Sinhala Devleti'nde son derece gelişmiş sulama tesislerine ilişkin projeler gerçekleştirilmiş olmasına karşın, burada merkezileştirilmiş bir 'despotizm'den söz etme olanağı yoktur. Sulama tesisleri çok uzun bir sürede inşa edilmiş ve herhangi bir merkezî plana göre de yapılmamıştır. Sulama tesisleri genel olarak, yerel ölçekte gerçekleştirilmiş ve emek gücünün büyük ölçüde mobilize edilmediği de görülmüştür. Giddens'in de belirttiği gibi, eğer gerçekten Doğu toplumlarında 'devlet'in ortaya çıkışı sulama işlemiyle doğrudan ilgili olsaydı bile, bunu devletin sınıf çelişkilerinin bir ifadesi olarak görülmesi bağlamında Marksist bir yorumlamayla okuma olanağı yoktur.

Bu problem, bizi Asya toplumlarında, 'devlet'ten söz edilip edilemeyeceği üzerinde düşünmeye götürmelidir. Godelier'nin belirttiği⁴³ gibi, Asya Tipi Üretim Tarzı, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişi olanaklı kılan üretim tarzlarından biriye, bu takdirde, ilk Doğu devletlerinin sınıflı toplumlarda gerçekleşen devletler olduğunu kabul etmek gerekecektir. Kuşkusuz, artık-ürünü çekip alan ve onu temellük eden üst topluluğun, bir sınıf olup olmadığını tartışmak gerekir. Çünkü burada üretim araçlarının özel mülkiyetine,

42 Leach, Edmund, "Hydraulic Society in Ceylon", *Past and Present*, Vol. 15, 1959.

43 Godelier, Maurice, *La Notion de Mode de Production Asiatique*, Les Temps Modernes Dergisi, Paris, 1964.

yani toprağın özel mülkiyetine sahip olmak, diye bir mesele yoktur. Biz burada özel mülkiyete dayalı sınıfların bir dile getiriliş biçimi olarak devlet ile artık-ürünü temellük eden bir üst topluluğun ifadesi olan eski Doğu devletlerini ayrı kategorilerde ele almak gerektiğini düşünüyoruz. Ama ne olursa olsun, yani adı ister üst topluluk, yüce birlik ya da devlet olsun, ilk Doğu toplumlarında (ve kuşkusuz Afrika ve Kolomb öncesi Amerika'da) ortaya çıkan örgütlü siyasal erkin, salt sulama projeleriyle ilişkilendirilemeyeceğini (ki Leach'ın yukarıda sözünü ettiğimiz Sinhala devletine ait çalışması, bu ilişkilendirilemezliği açıkça göstermektedir) ama Marx'ın belirttiği gibi, toplumun gerçek ve hayalî gereksemelerine karşılık gelen kamu işleri bağlamında ortaya çıkmış olabileceğini söylemekle yetineceğiz.

Burada bir küçük ekleme yapmakta yarar var: Mesele, kuşkusuz bir tanım meselesidir. Bazı Marksist antropologlar, içinde sınıfları barındırmayan birimlerin (toplumların) gerçek devlet sayılamayacağını, dolayısıyla bunların sınıfsız toplumlar olduklarını öne sürmüşlerdir. Ama öte yandan, belirli bir toprak parçasını egemenliği altında tutan ve başında tek bir kişinin bulunduğu herhangi bir merkezileştirilmiş sisteme 'devlet' denilecekse, o takdirde hâkim bir sınıfın bulunmadığı bu tip toplumlarda da devletten söz etmek olanağı doğmaktadır. Ama asıl mesele, yukarıda da belirttiğimiz gibi, devleti elinde tutanların üretim araçlarının mülkiyetine sahip olup olmadıklarıdır. Üretim araçlarına sahip olmayan tabakaların, sınıfsız bir devlet oluşturdıkları görülmüşse de (19. yüzyılda Zambia'da Bamba Devleti gibi), bazı antropologlar, örneğin E. Terray, bu tip devletlerde 'sınıf benzeri bir fenomen'den söz etmekte ve üretim araçlarını temellük etmede, gençlerle yaşlılar ve kadınlarla

erkekler arasında belirgin farklar olduğuna değinmektedir. Ama bu argüman kabul edilse bile, bu tür sınıf farklılıklarının devletsiz toplumlarda görüldüğü konusundaki genel teoriyi desteklemediği açıktır.

YABAN TOPLUMLAR VE DİN

Yaban toplumların yaşamında büyü'nün yanı sıra, dinin de kuşatıcı bir pratik olarak yer aldığını görüyoruz. İlk ortaya çıkan din hangisidir? Nerede ve hangi koşullarda ortaya çıkmıştır? Din tarihi, bu sorulara verilen yanıtların birbirinden temelli bir biçimde ayrıldığını gösteriyor. Örneğin, Jewons ilk dinin Totemizm'le başladığını, Animizm'in ise bir dinsel inanç biçimi olmaktan çok, ilkel bir felsefi teori olduğunu belirtiyor⁴⁴. Jewons'a göre, dinsel düşüncenin evrimi, Totemizm'den Çoktanrıcılık'a, oradan da Tektanrıcılık'a doğru olmuştur. Buna karşılık, dini, kısaca tinsel (spiritual) varlıklara inanç biçiminde tanımlayan Sir Edward Tylor'a⁴⁵ göre, ilk din Animizm'dir. Spencer⁴⁶, Atalar Kültü'nün bütün dinlerin temelinde olduğunu söylüyor. Sir James Frazer de büyüden dine, dinden de bilime geçildiğini öne sürüyor. Schmidt⁴⁷ ise, Mana'yı Animizm'den önceki

44 Jevons, F.B., *An Introduction to the History of Religion*, 1896'dan [aktaran Pritchard, E.E. Evans, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, New York, 1965.]

45 Tylor, Sir Edward, *Primitive Culture*, 1891'den [aktaran Pritchard, E.E. Evans, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, New York, 1965.]

46 Spencer, Herbert, *The Principles of Sociology*, V.I, New York D. Appleton, 1882.

47 Schmidt, W., *Der Urssprung der Gottesidee*, V., Münster, 1934'ten [aktaran Örnek, Sedat Veyis, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1971.]

evre olarak tanımlıyor. Görüldüğü gibi, bu konuda belirli bir uzlaşım söz konusu değil. Biz burada din tarihinin ya da din antropolojisinin ayrıntılarına girecek değiliz. Dinin kökenleri konusunda Evans-Pritchard'ın yöntemini izleyerek bu konuda öne sürülmüş olan kuramları, 'psikolojik kuramlar' ve 'sosyolojik kuramlar' başlığı altında toplayacağız.

Evans-Pritchard⁴⁸'a göre, psikolojik kuramlar, dinin kökenini bireyin psyche'sinde temellendiren görüşlerdir. Evans-Pritchard, 19. yüzyılın ilk yarısına kadar Fetişizm'in, ilkel dinlerin temelinde bulunduğu görüşünün yaygın olduğunu belirtir. Bilindiği gibi, Auguste Comte da cansız varlıklara ve hayvanlara tapınma anlamında Fetişizm'in, Batı Afrika'daki zenciler arasında yaygın olduğunu öne sürer. Fetişizm'den Çoktanrıcılık'a, oradan da Tektanrıcılık'a geçildiği kanısında olan Comte, bu görüşü, daha sonra 'ruh kuramı' ya da 'hayalet kuramı' diye adlandırılabilen bir yaklaşımla ele alınan dinin kökeni sorununu, insan ruhunda temellendirmeye yönelmiştir.

Dinin kökeninin insan psikolojisinde aranması gerektiğini savunan psikolojik kuramların en önemlisi, hiç kuşkusuz, Max Müller'e aittir. Müller⁴⁹'e göre, insanoğlu daha başlangıcından beri bir kut (divine) sezgisine, bir 'sonsuzluk ideası'na sahip olmuştur. Müller burada sonsuzluk'u, Tanrı anlamında kullanmaktadır. Bu sezgi ve ideanın duyum deneyimlerimizden kaynaklandığını belirtiyor Müller. Böylelikle de dinin kökenini, vahiy biçiminde anlayanlara daha başından karşı çıkmış oluyor. Bu görüş, kuşkusuz,

48 Pritchard, E.E. Evans, *Theories of Primitive Religion*, a.g.e.

49 Muller, Max, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 1878'den [aktaran Pritchard, E.E. Evans, a.g.e.]

insanın bütün bilgilerinin duyular yoluyla geldiği konusundaki 'empiricist' dünya görüşü ile ilgilidir. Müller, 'dinsel idea'nın kökeninde, dokunma duyusunun bulunduğu görüşündedir. Güneş ve gökyüzü gibi, insanoğlunun çok uzağında bulundukları için dokunma olanağını bulamadığı objeler, Müller'e göre, insandaki sonsuzluk ideasının temelidir. Kuşkusuz, Müller büyük doğal objeleri tanrısallaştırarak din duyusunu temellendirmek istemiyor. Demek istediği daha çok bu büyük doğal objelerin insana sonsuzluk duygusu verdiği, aynı zamanda da bu sonsuzluk duygusunun sembolleri olduklarıdır. Müller'in tezi şu: Sonsuzluk ideası bir kez düşünölmeye başlandıktan sonra, bu düşünce ancak eğretilene ve sembol olarak gerçekleşebilecektir. Bu büyük gök cisimleri, Müller'e göre, bir süre sonra başlangıçtaki eğretilmeli anlamlarını kaybetmekte ve tanrı olarak kişileştirilip özerkleşmektedirler.

Müller'in özellikle bir dilbilimci olduğu dikkate alınırsa, onun dini, Evans-Pritchard'ın deyişiiyle, bir tür 'dil hastalığı' olarak temellendirdiğini söylemek yanlış olmaz. Şöyle de denebilir: Müller, ilk insanların dine ilişkin anlamlandırmalarının ancak filolojik ve etimolojik araştırmalarla kavranabileceği görüşündedir. Bu çalışmalar bize, tanrıların adlarının, başlangıçtaki özgün eğretilmeli anlamlarını verecektir. Bir örnekle açıklayalım: Yunan mitolojisinde Apollon, Daphne'ye âşık olur. Daphne kaçır ve tam yakalanacağı sırada bir defne ağacına dönüşür. Bu mitosun anlamını kavrayabilmek için, Müller'e göre yapılması gereken şey, Apollon ve Daphne gibi Tanrı adlarının kökenine gitmektir. Apollon, başlangıçta güneş tanrılarında biridir. Daphne ise, defne ağacı ve şafağın adıdır. Dolayısıyla, Apollon'un Daphne'yi kovalaması, güneşin şafağı kovalaması, yani

onun peşinden gitmesi ya da onu izleyerek doğması demektir.

Müller bu konudaki görüşlerini Evans-Pritchard'ın deyişiyle, neredeyse tam bir saçmalığa vardırır. Çünkü Müller, Troya'nın kuşatılmasının, gerçeklikte bir 'güneş mitosu'ndan öte bir şey olmadığını iddia etmiştir. Evans-Pritchard, Müller'e ilişkin şu eğlenceli anekdotu da naklediyor: "Bu tür yorumların bir komedi olduğunu göstermek için, birinin bizzat Max Müller'in kendisinin bir güneş mitosu olup olmadığını sorguladığı bir risale yazdığını biliyoruz." Kuşkusuz, bütün mitolojiyi ve dinlerin kökenini güneş mitosuna indirgemek, Evans-Pritchard'ın da belirttiği gibi, kabul edilmesi mümkün olmayan bir yaklaşımdır.

Psikolojik kuramlardan ikincisi, Herbert Spencer'in kuramıdır. Spencer'in *Sosyolojinin İlkeleri* adlı yapıtının büyük bölümü, ilkel inançlara ayrılmıştır. Birçokları, Spencer'in görüşleriyle kendisinden daha önce *İlkel Kültür* adlı çalışmasını yayımlamış olan Tylor'un görüşlerinin büyük benzerlikler taşıdığını öne sürerler. Ama Spencer'in ilkel inançlar konusundaki görüşlerinin *Sosyolojinin İlkeleri* kitaplaşmadan önce de yayımlandıklarını biliyoruz. Spencer, ilkel insanın bilgisi çok sınırlı olduğu için yaptığı çıkarsamaların yetersiz olmasına karşın rasyonel bir varlık olduğunu söylemektedir. Spencer'e göre, güneşin, bulutların ve yıldızların bir görünüp bir kaybolmaları, insanda görünürlük ve görünmezlik konusunda bir dualite nosyonunun temellenmesine yol açmıştır. Spencer yine başka birtakım gözlemlerinin (örneğin krizalit ve kelebek, tavuk ve yumurta gibi) bu ikiliği desteklediğini öne sürer. Eğer her şey bir ikilik ise niçin insan da böyle bir ikilikten oluşmasın? İnsanın gölgesi ve sudaki imgesi de bir görünüp bir kaybolmaktadır. Ama Spencer'e göre, insanoğluna kendi dualitesi konusunda en

temelli kanıt, onun düş yaşamıdır. Böylece Spencer'e göre yaban insan, düştaki kişiliğini, gece dolaşan kişiliği, gündüz dolaşan gölge kişiliği ile özdeşleştirmektedir. Eğer insanın bir ikizi, yani bir ruhu varsa hayvanların, bitkilerin ve maddi objelerin de birer ruhu olmalıdır.

Bununla birlikte Spencer dinin kökeninin ruhlara olan inançla değil, hayaletlere olan inançla temelleneceği görüşündedir. İnsan ruhunun öldükten sonra da yaşadığı inancı, düşlerimizde çoktan ölmüş olan insanları görüyor olmamızdan çıkarsanmaktadır. Dolayısıyla, ilk doğaüstü varlık konseptinin, hayaletler olması gerekir. Spencer, hayalet düşüncesinin fetiş düşüncesinden zorunlu olarak daha önce geldiği kanısındadır. Spencer, hayalet ideasının daha sonra tanrı ideasına ve uzak ataların hayaletlerinin tanrılara dönüştüklerini belirtmektedir. Onların mezarlarına konan yiyecek ve içecekler, başlangıçta ölüleri hoşnut kılmak için yapılmış edimler iken, daha sonra tanrılara yapılan adak ve sunulara dönüşmüşlerdir. Spencer, sözünü şöyle tamamlıyor: "Atalar kültü, bütün dinlerin temelidir."

Psikolojik teorilerden üçüncüsü, Tylor'un teorisidir. Tylor'un teorisi Spencer'inkine benzemekle birlikte, o 'atalar kültü'nü değil, Animizm'i bütün dinlerin temelinde bulmaktadır. Evans-Pritchard, haklı olarak, Spencer ile Tylor arasındaki farkın birinin hayaletlere, ötekinin ise 'anima'ya, yani ruhlara dayanmaktan kaynaklandığını belirtir.

Animizm sözcüğünün anlamı konusunda belirsizlikler vardır. Bazen ilkel halkların inançlarına, yani canlı ya da cansız varlıkların bir yaşamı ya da kişiliği olduğuna inanma anlamında kullanılmaktadır. Bazen de canlı ya da cansız objelerin sadece yaşam ve kişiliklerinin değil, ama aynı zamanda ruhlarının da olduğu anlamına gelmektedir. Tylor'un

teorisi Animizm'in bu iki anlamını da kuşatır. Dolayısıyla bu teorinin iki temel tez üzerinde yükseldiği söylenebilir: Birincisi, (i) Animizm inancının kökeni, ikincisi (ii) Animizm'in nasıl dönüştüğüdür. Yaban insanın ölüm, hastalık, kendinden geçme, görü ve hepsinden önemlisi düş gibi bazı deneyimler hakkındaki düşünceleri, onları maddesel olmayan bir varlığın görünüşü ve kayboluşu olgusunu açıklamakta kullanmaya götürmüştür. Maddesel olmayan bu varlık, ruhtur. Evans-Pritchard'ın belirttiği gibi, bir bakıma Tylor'un düş teorisi hem Spencer'in hayalet teorisini hem de ruh teorisini içine alıyormuş gibi görünüyor. Yaban insan, ruh ideasını bazı bakımlardan kendisine benzeyen öteki varlıklara ve ilgi duyduğu cansız objelere transfer etmiştir. Ruh, içinde bulunduğu maddi yapıdan (bedenden) kolayca ayrılabilmesine göre ondan bağımsız olmak gerekir. Bu da ruhsal varlıklar ideasının nasıl doğduğunu açıklar. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, bu, Tylor'un "din, ruhsal varlıklara olan inançtır" tanımını ile bütünleşmektedir. Onun sözünü ettiği bu ruhsal varlıklar, insandan çok üstün ve onun alinyazısını denetleyen tanrılara dönüşmüştür.

Spencer'e yöneltilen eleştiriler Tylor'a da yöneltilebilir. Örneğin, bir adamın ölümü ve bir başkasının onu düşünde görmesi, niçin düş gören insanın bedeninden ayrı bir hayalet yaşamı olduğunun, Tylor'un deyişiyle, apaçık kanıtı olsun? Evans-Pritchard, "kime göre apaçık?" diye soruyor. Tylor, yaban dinin rasyonelliğinin, birtakım gözlemlere dayandığını ve bu gözlemlerden yapılmış mantıksal çıkarımlardan oluştuğunu, böylece kaba bir doğa felsefesi oluşturduğunu belirtir. Dinden ayrı kabul ettiği büyüde de bir rasyonalite bulduğunu söyler. Büyü de gözleme dayanır ve Tylor'a göre, benzerliklerin sınıflandırılması üzerinde temellendirilir. Tylor, burada bizim daha önce 'analojik' olduğu-

nu vurguladığımız, yani benzeşim ilişkisine dayandığını söylediğimiz yaban zihniyete dolaylı bir gönderme yapmış oluyor. Analojinin ya da benzerliklerin sınıflandırılmasının, insan bilgisinin ilk temel süreci olduğunu vurguluyor. Büyücünün yanılgısı, Lévy-Bruhl'ün de belirttiği gibi, benzer olan şeyler arasında mistik bir bağ olduğu çıkarsamasına dayanır. Bir başka deyişle, ideal bir bağıntıyı gerçek bağıntı, sübjektif bir bağıntıyı objektif bir bağıntı sanır.

Dinin psikolojik değil, sosyolojik bir olgu olduğu konusunda da çok değişik görüşler öne sürülmüştür. Bu kuramlar içerisinde özellikle Emile Durkheim⁵⁰'in görüşlerini anmaya değer buluyoruz. Durkheim, dinin toplumsal yaşamın doğasında olduğunu ve 'basit' toplumlarda hukuk, ekonomi, sanat vb. toplumsal olgularla iç içe bulunduğunu söyler. Durkheim'e göre, toplum dönüşerek bu olguların birbirinden ayrılmasına ve her birinin özerk bir alan oluşturmalarına neden olur. Din, toplumun kendisini tek tek bireylerden oluşan bir toplam olarak değil, ama bir toplum olarak gördüğü anlamına da gelir. Din, Durkheim için, toplumun dayanışmasını ve sürekliliğini güvence altına alan bir olgudur. Kolektif bir etkinliğin sonucunda ortaya çıkan din, giderek belirli bir özerklik kazanır ve onun ortaya çıkmasına yol açan toplumsal yapıyla açıklanamayacak kerte değişik biçimlerde yaygınlık kazanır. Durkheim için din, ancak öteki dinler ve öteki toplumsal fenomenler bağlamında açıklanabilir.

Durkheim, özellikle Robertson Smith'ten esinlenerek şu görüşleri öne sürer: (i) İlkel bir din, klân kültüdür ve kült, totemik bir yapı gösterir. (Durkheim, Totemizm'le segman-

50 Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religiuse*, Presses Universitaires de France, 1912.

ter bir klân sisteminin birbirini içerdği görüşündedir.), (ii) Klânın tanrısı, klânın kendisinin kutsanmasıdır, (iii) Totemizm, dinlerin en elemanter ya da en ilkel olanıdır ve bu anlamda, bilinen ilk din biçimidir. Durkheim bununla totemizmin en basit maddi kültüre sahip toplumlarda ortaya çıktığını ve kendisinden önce başka bir din olmadığı için herhangi bir dine atıfta bulunmadan tanımlanabileceğini dile getirmek istemiştir. Böylece Durkheim, Totemizm'in dinin kökeninde olduğu ya da onun bilinen en eski din biçimi olduğu konusunda Robertson Smith, Jewons, Freud, ilk yazılarıyla da Frazer ve Wundt ile aynı fikirdedir.

Totemizm'i bir dinsel fenomen sayma konusunda hangi gerekçeler öne sürülebilir? Frazer geç dönem yazılarında Totemizm'i, büyü kategorisine koymaktadır. Durkheim için ise din, çok daha geniş bir bağlamda, kutsal olanın bağlamında ele alınmak gerekir. Gerçek ya da ideal, var olan her şey birbirine karşıt iki temel kategoride toplanır: 'kutsal' (sacre) ve 'kutsal olmayan' (profan). Durkheim dinsel inançların, kutsal şeylerin doğasını dile getiren temsiller (representations) olduğu görüşündedir. Ritler (dinsel ayinler) ise, insanın kutsal objeler karşısında nasıl davranması gerektiğini belirleyen kurallardır. Bu açıdan bakıldığında, Durkheim'in dinsel inançlar ve ritlere ilişkin tanımları bağlamında din ve büyü kutsalın alanına girer. Bu yüzden Durkheim, din ile büyüü birbirinden ayırmak için yeni bir ölçüt koymak zorunda kalmıştır. Din, bir grubun ya da bir kolektivitenin işidir. Cemaat olmadan din olmaz. Büyününse, bir cemaati yoktur. Büyücü ile onun, deyiş yerindeyse, müşterisi arasındaki ilişkisi Durkheim'e göre, doktorla hastası arasındaki ilişkiye benzer. Durkheim, sonuçta şu tanımları yapar: "Din, kutsal objelere ilişkin inanç ve pratikleri içeren

birleşik bir sistemdir. Bu inanç ve pratikler, cemaat adı verilen tekil bir topluluk oluşturur.”

Durkheim, bu görüşlerini Avustralyalı Aborijinler arasında yaptığı alan araştırmalarıyla kanıtlamaya çalışır. Bunu yaparken de Kuzey Amerika yerlilerinin dinini bir karşılaştırma aracı olarak kullanır. Durkheim bu araştırmalar sırasında, totemik varlıklara tapınılmadığını görmüştür. (Durkheim'dan önce McLennan, Tylor ve Wundt böyle düşünüyorlardı.) Durkheim, ayrıca, totemik varlıkların değil, ama onları temsil eden tasarımların birinci derecede önem taşıdığının ayır-dına varmıştı. Kuşkusuz, totemik varlıklar kutsaldır, ama bu varlıklardan çok onların tasarımları öne çıkmaktadır. Dahası, totemik varlıklar, özellikle görsel tasarıma elverişli olanlar arasından seçilmektedir. Bu tasarımlar insan ya da hayvan imgelerine dağılmış bir gücün simgeleridir, ama bu gücü, dağılmış imgelerin her biriyle özdeşleştirmemek gerekir; çünkü bu objenin kutsallığı, onun kendine özgü niteliklerine atfedilemez. Başka bir deyişle, kutsallık objeye dışarıdan empoze edilir. Bu anlamda totem, dünyaya içkin olan bir tür kişilik dışı (impersonal) bir tanrıdır ve bu tanrı, dünyadaki sayısız şeylere yayılmıştır. Bununla birlikte Avustralyalılar bu tanrıyı soyut bir biçimde değil ama bir hayvan ya da bitki biçiminde tasarlamaktadır. Durkheim'in deyişiyle, totem, imgelemin bu madde dışı (immaterial) tözü temsil ettiği maddi biçimdir. Bu töz, hem insanlarda hem de onların totemlerinde bulunduğu ve hem insanların hem de totemlerin temel karakteristiği olduğuna göre, örneğin horoz kabilesine mensup olduğunu söyleyen birinin, horoz olması gerekir.

Durkheim, Avustralya Aborijinlerinin bu anlamda Totemizm olarak adlandırılması mümkün olmayan bir dinsel düşünceye sahip olduklarını görmüş, ama bunun kendi kuramı

bağlamında açıklanabileceğini öne sürmüştür. Durkheim'e göre, ruh kavramı 'mana' adı verilen totemik ilkedен başka bir şey değildir. Mana, her bireyde ayrı ayrı var olur. Dolayısıyla, toplumun kültür ve toplumsal düzeni Durkheim'e göre, insanı kişiye, yani bir sosyal varlığa dönüştürür. İnsan ahlaki ve rasyonel bir hayvandır. Ama ahlaki ve rasyonel yanları, toplumun ona empoze ettiği yanlardır. Öyleyse insanın akli ve ahlaki anlamında ruh kavramı, bir yanılsama (illüzyon) değil, toplumun ya da toplumsallığın ürettiği bir gerçekliktir. Biz insanlar, kutsal olanın profan olanla karşıtlaşması gibi karşıtlaşan iki parçadan oluşmaktayızdır: Ruhsal olan ve bedensel (örgensel) olan. Avustralyalı Aborijinlerin kutsal varlıklarına gelince, bunlar Durkheim'e göre, yukarıda sözünü ettiğimiz ruh kavramından türemişlerdir. Bunlar, bir zamanlar totemlerdir. Şöyle ya da böyle mevcut durumlarıyla kabile topluluklarına tekabül etmektedirler. Her klânın ayrı totemik tasarımı, kültleri vardır, ama bunların tümü aynı dine bağlıdır ve bu din tanrılarda idealize edilir. Büyük Tanrı, bütün bu totemlerin deyiş yerindeyse, bir sentezidir. Tıpkı kabilelerin onlara bağlı olan klânların bir sentezi olması gibi.

Totemizmin dinsel bir görüngü (fenomen) olup olmadığı tartışmalıdır. Frazer, daha sonraki yazılarında Totemizm'i büyü kategorisine sokar. Durkheim içinse din, büyüden daha geniş bir gruba, 'kutsal'a aittir. İdeal veya gerçek (reel) her şey, birbiriyle karşıtlaşan iki gruptan birine, ya 'kutsal'a ya da 'profan'a girer. Kutsal, yasaklarla korunur ve bu yasakların koyduğu sınırlarla 'profan'dan ayrılır. Profan, bu yasakların uygulandığı alandır. Durkheim şöyle der: "Dinsel inançlar, kutsal şeylerin doğasını ifade eden temsillerdir: Ve rit(üel)ler, kutsal objeler karşısında nasıl davranılacağını gösteren davranış kurallarıdır." Dolayısıyla Durkheim dini,

‘kutsal şeylere, yani, ayrı tutulan ve yasaklanan şeylere göre düzenlenmiş birleşik bir inançlar ve pratikler sistemi’ olarak tanımlar. Bu inanç ve pratikler, onlara bağlı olanları, ‘kilise’ denilen bir ahlaki cemaatte birleştirir.

Pekiye de, totemik dinde saygı gören nedir? Bu, Durkheim’e göre, toplumun kendisidir. İnsanlar, bu ideal temsillerde, topluma ya da onun bir segmentine tapınmaktadırlar aslında. Böylece din, bireylerin ait oldukları toplumu ve o toplumla olan ilişkilerini temsil ettirdikleri idealar sistemidir, Durkheim’e göre.

YABAN TOPLUMLARDA BÜYÜ-DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ

Büyünün, 'ilkel bir bilim' olduğu görüşü de antropologlar tarafından öne sürülmüştür, Edward Tylor, bu görüşü savunanların başında gelir. Tylor'a göre, hem büyü hem de bilim nedensellik ilişkisine dayanır.

Tylor'un büyüyü, nedensellik dolayımında ilkel bir bilim saymasında, yadırganacak bir yan yoktur. Büyünün bu anlamda ilkel oluşu, bilimden farklı olarak sürekli aynı olguyu, istenen sonucu vermiyor olmasına karşın, 'neden' olarak varsayıp sinamaya devam etmesidir.

Bilineni yineleyelim: Bilimde bir olgu, varsayım (hipotez) olarak öne sürölüp sinanır, istenen sonuç alınamıyorsa, bu varsayımdan vazgeçilerek, başka bir varsayımın sinanmasına geçilir. İstenen sonuç alınıncaya kadar bu sinamaya (deneme) ve vazgeçmeye (yanılma) devam edilir.

Büyü pratiğindeyse durum böyle değildir. Sonuç alınamasa da büyücü, deyiş yerindeyse, aynı olguyu bir neden olarak kullanmaya devam eder. Evans-Pritchard, büyü pratiğinin bir olguyu, sonuç vermediği halde kullanmayı sürdürmesini, büyü yapan yaban insanın 'nesnel gerçeklik' düşüncesinden yoksun olmasına bağlar. Lévy-Bruhl'e göre ise, yaban (ya da onun deyişiyile, prelojik) zihin, deneye karşı şerbetlidir (impermeable).

Wittgenstein⁵¹, Tylor'un büyüünün nedensellik ilişkisine dayandığı düşüncesini toptan reddeder. Ona göre, büyü bir dileğin dile getirilmesinden başka bir şey değildir.

Örneğin, tarlasından iyi ürün alınması için büyü yaptıran bir çiftçi, büyü yaptırdığı için tarlasını sulamak ya da gübrelemekten vazgeçmez. Büyü, bu anlamda bir dilektir, o kadar! Askerdeki oğlunun fotoğrafını öpen kadın, o öpücüğün oğlunun yanağında da hissedileceğini düşünmez, Wittgenstein'a göre o öpücük, kadının oğluna duyduğu özlemin ve onun sağ salim evine dönmesi dileğinin ifadesidir.

51 Wittgenstein, Ludwig, "Remarks on Frazer's Golden Bough", *The Human World*, Trans. A.C. Miles and Rush Rhces, No. 3, 1971'den [aktaran Cook, John W., "Magic, Witchcraft, and Science", *Philosophical Investigations*, V.6, N. 1, January 1983.]

ikinci bölüm

FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Felsefi düşünce, kavramsal düşünce, ilk kez bilindiği gibi Eski Yunan'da ortaya çıktı. Felsefe tarihçileri, felsefi düşüncenin M.Ö. 6-7. yüzyıllarda, Anadolu topraklarında, Ege kıyılarındaki Miletos kentinde Thales'in 'arkhé'nin, yani ilk maddenin ne olduğunu sorgulamasıyla başladığını bildirirler. Bunun böyle olup olmadığını daha sonra tartışacağız ama önce felsefi düşüncenin nasıl ortaya çıktığını görelim.

Felsefeciler, felsefi düşünceyi genelde 'mitos'tan 'logos'a doğru gerçekleşen bir dönüşümle temellendirirler. 'Mitos'tan 'logos'a geçişin nasıl olduğu konusunda da birbirinden farklı görüşler öne sürülmüştür. Şimdi bunları görelim:

'Mitos'tan 'logos'a geçişin, düşüncenin 'tarz'ında görülen bir dönüşümle gerçekleştiğini öne süren Francis Macdonald Cornford⁵²'a göre, bu dönüşüm, 'irrasyonel düşünce' tarzından 'rasyonel düşünce' tarzına geçişle mümkün olmuştur. Öyleyse 'mitos'tan 'logos'a geçiş, bir 'rasyonelleşme süreci'nden başka bir şey değildir.

Cornford, mitosların irrasyonel oluşlarını, onların 'doğa'yı kişiselleştirme yönsemeleriyle açıklıyor. Ona göre, mitler 'doğa'yı kişiselleştirdikleri için irrasyoneldirler. Oysa G.S.

52 Cornford, Francis MacDonald, *From Religion to Philosophy*, E. Arnold, 1907.

Kirk'ün *The Nature of Greek Myths*⁵³ adlı kitabında belirttiği gibi, 'doğa'yı kişiselleştiren mitosların bir envanteri yapıldığında, bunların sayısının hiç de sanıldığı kadar çok olmadığı görülecektir. İkincisi ve asıl önemlisi, mitlerin Eski Yunan toplumunda sadece 'doğa'yı açıklama işlevine değil, ama aynı zamanda birer ahlaki model olma (exempla) işlevine de sahip olduklarıdır. Kirk, "mitler, özellikle kişisel davranışların belirlenmesinde etkilerini gösterirler", der. Hiç kuşkusuz, mitler, eğer insan davranışları konusunda bir ölçüt olma konumundaysalar, bu onların irrasyonel olmadıklarını gösterir. İnsanların nasıl davranmaları gerektiğini akıldışı birtakım ölçütlerle belirlediklerini öne sürmek söz konusu olabilir mi? Elbette hayır! Bu durumda Kirk, 'mitos'tan 'logos'a geçişin, Cornford'un öne sürdüğü gibi, irrasyonel düşünceden rasyonel düşünceye geçiş bağlamında, bir 'düşünce tarzı' değişikliğiyle gerçekleşmesinin söz konusu olamayacağını, haklı olarak öne sürer.

'Mitos'tan 'logos'a geçiş, düşüncenin 'tarz'ında görülen bir dönüşümle mümkün olmadıysa, ne türlü bir değişiklikten söz edebiliriz? Kirk, bu dönüşümün 'düşüncenin tarzı'nda değil, 'düşüncenin objesi'nde görüldüğünü belirtiyor.

Kirk'e göre, mitos düşüncesi 'imge'ye dayanır; imgelerse, somut ve tikel (particular) düşünce objeleridir. Oysa logos düşüncesinin objeleri, soyut ve genel kavramlardır. Öyleyse, diyor Kirk, 'mitos'tan 'logos'a geçiş, somut ve tikel düşünce objeleriyle (imgelerle) düşünmekten soyut ve genel düşünce objeleriyle (kavramlarla) düşünmeye geçiştir.

Başa dönelim. Thales, "Dünyanın ilk ve temel koyucu maddesi (arkhé) nedir?" sorusuna 'su' yanıtını vermişti. 'Su'yun

53 Kirk, G.S., *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, London, 1974.

ne türlü bir düşünce objesi olduğuna bakalım. Bir kere belirli bir 'su'dan (örneğin, Nil, Fırat, Akdeniz, vb.) söz edilmediği, dolayısıyla Thales'in 'su'yunun 'tikel' (particular) bir düşünce objesi olmadığı, 'genel' bir düşünce objesi olduğu açıktır. Ama 'su', soyut bir obje de değildir, somuttur. Öyleyse Thales, dünyanın ilk maddesinin 'su' olduğunu öne sürerek bir yarıyla (somut) mitos düşüncesine, bir yarıyla da (genel) logos düşüncesine, objeleri bakımından bağlı kalmıştır.

Thales'in, dünyanın ilk maddesi olarak 'su'yu öne sürüşü, kuşkusuz rastlantı değildir. Thales'in, bunu öne sürerken mitoslardan yararlanmış olduğu anlaşılıyor. Bunlar, sadece Eski Yunan mitosları da değildir. Anlaşıldığı kadarıyla Thales, Mısır ve Mezopotamya mitoslarını inceleyerek bu sonuca varmıştır.

Thales, nasıl bir incelemeyle bu sonuca varıyor? Olasılıkla şöyle: İlkçağ kozmogonileri, dünyanın nasıl kurulduğuna ilişkin mitsel anlatılardır. İlginç bir rastlantıyla Eski Yunan, Mısır ve Mezopotamya kozmogonilerinde dünyanın ilk kez, onu çepeçevre kuşatan bir nehirle kurulduğu anlatılır. Eski Yunan kozmogonisinde bu nehrin (nehir tanrının) adı, Okeanos'tur; Sümer kozmogonisinde Ea ve Mısır kozmogonisinde ise Nun. Bunların üçü de, Kirk'ün belirttiği gibi, ilksel tanrılardır ve her biri mitik bir örtü altında 'su'yu temsil ederler. Öyle görünüyor ki, Thales, somut ve tikel düşünce objeleri olan Okeanos, Ea (veya Enki) ve Nun'un ortak rasyonel paydasını esas alarak genelleştirmiş ve 'su'yu dünyanın ilk maddesi olarak temellendirmiştir.

İşte tam da bu bağlamda Thales, 'mitos'tan 'logos'a geçişte, ara konumdadır. Düşünce objelerini bir kez daha belirtelim. Thales, tikelden genele doğru dönüştürerek mitos düşüncesinden kopmuş, ama düşünce objesinin 'somut'luğunu

koruyarak (su, somut bir objedir) mitos düşüncesine bağlı kalmıştır.

Dikkat edilirse, Thales'te henüz düşünce objesi 'soyut'a dönüşmemiştir. Öyleyse Thales'i bu anlamda ilk filozof saymak, doğru olmasa gerektir. Ama gene de, Thales'in gerçekleştirdiği işin önemini yadsıyamayız. Thales, zihinsel anlamda soyutlamayı değil, genellemeyi gerçekleştirmiştir ve bu genellenenin, hiç kuşkusuz, en önemli içermesi, düşüncenin 'sekülerleşmesi'ni mümkün kılmasıdır. Burada önemli olan, dünyanın ilk maddesinin 'su' olup olmadığının doğru ya da yanlış olması değil, onu bu önermeye vardırıan tutumdur. Seküler düşünce ya da dinin görüşlerine bağlı olmayan düşünce, Macit Gökberk'in⁵⁴ de belirttiği gibi, "Batı Uygarlığı'nın başlıca temeli olan, büyük bir doğru bilgiler-gerçeğe uygun bilgiler- birikimine yol açacaktır. Bu yolun açılması için, dinin insana yüklediği gerçeğin yapısını bozan ön-yargılardan arındırmak kesinlikle gerekti."

Düşünce objesinin tikelden genele dönüşümünü gerçekleştiren Thales ise, somuttan soyuta dönüşümünü gerçekleştiren de Herakleitos olmuştur. Herakleitos'un sorusu Thales'inkinden temelli bir biçimde farklıdır. Thales, "Dünya'nın ilk maddesi (arkhé) nedir?" diye soruyordu. Herakleitos, bu soruyu "Dünya'nın temel ilkesi nedir?" biçiminde değiştiriyor. Thales, dünyanın ilk maddesini 'su'dan başlatarak dünyanın oluşumunu bir ardzamanlı soykütüğe bağlamaktaydı. Deyiş yerindeyse, 'su', ondan türeyen öteki maddelerle dünyayı bir 'ata'dan gelen kuşaklara bağlıyor gibiydi.

54 Gökberk, Macit, "Günümüz Kültürü Klâsik Çağa Neler Borçludur?", *I. Simpozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1977.

Herakleitos'un sorusu ise, eşzamanlılığı imliyor: "Dünya'nın temel ilkesi nedir?" sorusuna 'değişim' yanıtını vererek, kuruluşundan bu yana hiç değişmeyen bir ilkeyi dile getirmiş oluyor. Gerçekten de dünya kurulduğundan bu yana, değişmeyen tek ilke, dünyanın sürekli değişiyor olmasıdır. Geçmişte olduğu gibi, bugün de, değişme vardır. O nedenle, dünyanın temel koyucu ilkesi olarak 'değişme', dünyanın ardzamanlı değil, eşzamanlı kavranışını da beraberinde getirmiştir. Bu ilkenin eşzamanlılığı, dünyaya ilişkin açıklamaların bilimsel oluşuna doğru atılmış ilk adımdır. Herakleitos ile birlikte, düşünce objesi soyut ve geneldir artık; 'değişme', soyut ve genel bir düşünce objesi olarak kavramsallığı imler ve Herakleitos'la birlikte 'mitos'tan 'logos'a geçiş süreci tamamlanmış olur. Öyleyse, felsefi düşüncenin başlangıcını Thales ile değil, Herakleitos ile temellendirmek doğru olacaktır. Çünkü Thales, düşünce objesini genelleştirmiş ama soyutlamamıştır, bunu gerçekleştiren Herakleitos olmuştur.

Macit Gökberk *Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür* sempozyumuna verdiği bildiride Yunanlıların uygarlık tarihinin en önemli katkılarının 'teori' olduğunu bildirir ve şöyle der: "Yunanlıların attığı ilk adım, ve benim onlardan önce başka yerde bulunamayacağına inandığım şey teori'yi ortaya koymalarıdır. Oysa Mısır'da tümüyle bir pratiğe yöneliş var. Örneğin bütün yaşamlarını bağladıkları Nil ırmağını düşünelim. Zaman zaman taşıyor; taşıdığı yerlere hayat getiriyor, onun dışı ise çöl kalıyor. O bakımdan, ırmağın akışını ayarlamak gerekiyor. Bu düzenlemeyi yaparken de birtakım teoremler geliştiriyorlar. Bir de Eukleides'i düşünün: Eukleides'in geometrisini pratik kaygılar geliştirmiş değil. Mekân denilen bir gerçeğin parçasına yöneliyor: bu nedir diye soruyor, yapısına bakıp yasalarını bulmaya çalışıyor

ve geometri ortaya çıkıyor. Yortu günlerini hesaplama kaygısından astronominin ilk adımları atılıyor. İşte ben bu teori-pratik ölçütüne dayanarak, bağımsız düşüncenin ilk adımını Yunanlılar atmıştır, diyorum.”

Şimdi sorulması gereken soru, felsefi düşüncenin niçin dünyanın başka bir bölgesinde değil de, Eski Yunan’da ortaya çıkmış olduğudur. Bu konuda farklı görüşler var. Biz bu görüşlerden Perry Anderson tarafından öne sürülen yaklaşımı tercih edeceğiz. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*⁵⁵ adlı yapıtında, felsefi düşüncenin Eski Yunan’da ortaya çıkışını, Antik Köleci Üretim Tarzı’na bağlar. Anderson’a göre, Eski Yunan’da köleci sistem el emeği ile zihinsel emek arasında çok radikal bir sınır çizmiş ve bu iki emek, birbirini bütünüyle dıştalayacak biçimde örgütlenmiştir. El emeği, köle ile; zihinsel emek ise, efendi ile özdeşleştirilir. Bu ayrım o kadar derindir ki, kölelikle özdeşleşen el emeği ne kertede aşağılanıp hor görüldüyse, yurttaş olan efendilerle özdeşleştirilen zihinsel emek de o kertede yüceltilir. Perry Anderson’un aktardığına göre Platon, “emeği, insani olan herhangi bir değere yabancı olarak nitelemiş ve onu bazı yönleriyle insan için özsel olan ne varsa onun anti-tezi biçiminde tanımlamıştır.”

Anderson, el emeğinin horlandığı, buna karşılık zihinsel emeğin yüceltildiği bir toplumda en soyut zihinsel emek biçimi olarak felsefenin gelişimi için ideal bir zeminin hazırlanmış olduğu kanısındadır. Gerçekten de, başka bazı yazarların, örneğin, Clive Bell’in⁵⁶ de işaret ettiği gibi, Eski

55 Anderson, Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London, 1977.

56 Bell, Clive, *Uygarlık*, Çev. V. Günyol, M. Urgan, M. C. Anday, H. Yavuz, H. Çakır, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Yunan'da felsefenin en üst soyutlama düzeyinde gerçekleşmiş olmasına karşılık, en basit düzeyde bir teknolojik gelişmenin görülmeyişi, kölelik sistemine bağlanabilir. Köle emeğinin çok bol ve kolay edinilebildiği toplumlarda, teknolojinin herhangi bir gelişme göstermemiş olmasının mantığı budur. El emeği varken, bunu ikame edecek teknolojiye ne gerek vardır? Nitekim, daha ileride de sözünü edeceğimiz gibi, farklı nedenlerle köle emeğinin zor elde edilebilir ve nicelik bakımından az bulunduğu Avrupa Ortaçağı'na, teknolojide büyük ilerlemelerin kaydedilmiş olması bu ilişkiyi doğrulamaktadır.

Öte yandan, Alexandre Koyré⁵⁷, Eski Yunan'da teknolojik durgunluğu, kölelik sisteminin mevcudiyetiyle ve emeğin değersiz görülmesi ile değil; fizik biliminin mevcut olmayışıyla ve bu nedenle, matematik ölçümlerin doğaya uygulanmasında ortaya çıkan yetersizlikle açıklamaktadır. Buna karşılık Perry Anderson, Koyré'nin bir başka metinde Ortaçağlarda da fizik biliminden söz edilmediğini belirttiğini; ama teknoloji alanında büyük gelişmelerin sağlandığına işaret ettiğini belirterek çelişkiye düştüğünü söylemektedir.

Michel Foucault⁵⁸ da, Antik Yunan'da rasyonel düşüncenin, dolayısıyla logos'a geçişin hukuk sisteminde görülen bir dönüşümle gerçekleştiğini bildirir. Foucault'nun belirttiğine göre, Eski Yunan hukukunu birbirinden temelli bir biçimde farklı, iki ayrı evrede ele almak gerekir. İlk evrenin hukuk anlayışını şöyle okur Foucault: Homeros'un *İlyada*'sının 23. şarkısının 262-652 arasındaki bölümünde iki Atinalı soylu

57 Koyré, Alexandre, "Du Monde de l'Â Peu Pres à l'Univers de la Precision", *Critique*, September 1948.

58 Foucault, Michel, *Dits et Ecrits II* (1970-1975), Ed. Daniel Defert&François Ewald, Edition Gallimard, Paris, 1994.

arasındaki bir araba yarışı anlatılır. Menelas ile Antilokhos arasında geçen bir yarıştır bu. Yarışı Antilokhos kazanmıştır, ama Menelas, onun yarışın önceden belirlenmiş kurallarına aykırı davrandığını öne sürer. Antilokhos, bu suçlamayı reddedince Menelas, ondan doğru söylediğine dair yemin etmesini ister. Şöyle der ona: “Sağ elini atının alnına koy. Sol eline kırbacını al ve Zeus’un önünde kurallara aykırı davranmadığına dair yemin et.” Antilokhos, yemin etmeyi reddeder, dolayısıyla da yarışın kurallarına uymadığını kabul etmiş olur.

Foucault, bu örnekte hakikatin ortaya konulmasında, daha doğrusu, hukuksal bir hakikatin gerçekleşmesinde Zeus önünde ant içmenin yeterli bulunduğu, yarışın belirli noktalarında yarışı izleyen görevli ‘histor’ların (tanıkların) bulunmasına rağmen Antilokhos’un yarışta kurallara uyup uymadığının saptanması konusunda bu historlara başvurulmadığına dikkati çeker. Hakikate ilişkin kanıtlar konusunda eski ve çok arkaik, pratik kurallarla hakikat, hukuksal olarak bir tanığa, bir sorgulamaya bağlı kalmadan dinsel bağlamda bir yeminle kanıtlanmış oluyor. Dolayısıyla, kanıtlamanın rasyonel formları bu dönemde yürürlükte değildir. Foucault’ya göre, hukukun rasyonelleşmesi, daha sonra gerçekleşecektir ve bunu bu kez, Sophokles’in *Kral Oidipus*’unda izlemek mümkün olacaktır.

Kral Oidipus’ta, Kral Laios’u kimin öldürdüğü sorusu öne çıkar. Burada Oidipus’un, babasını bilmeden öldürmesinin bir tanığı vardır. Bu tanık, soylu biri de değildir üstelik, bir çobandır. Ama burada hakikatin ne olduğunun saptanışı, bu tanığa başvurularak çözümlenir. Foucault, hukukun, dinden bağımsızlaşarak özerk ve seküler bir alana taşınmasının, Antik Yunan düşüncesinde radikal bir dönüşümü imlediği kanısındadır. Tanığa başvurulması hakikatin sap-

tanmasında gözlemin ne kerte de önemli olduğunu ortaya koyar. Bu, Eski Yunan'da Foucault'nun deyişiyile, yeni bir bilgi tipinin ortaya çıkışı demektir. Hukuk alanındaki bu dönüşüm, öteki bilgi alanlarında (felsefi bilgi, retorik, empirik bilgi) gelişmesi için bir matris ya da model oluşturmuş ve bu daha sonraki Yunan düşüncesini belirlemiştir. Kısaca Foucault, Yunanistan'da felsefi düşünceyi, hukukun rasyonelleşmesiyle, bu rasyonelleşmenin de gözleme dayalı empirik bilginin bir model oluşturmasıyla açıklar.

ESKİ YUNAN'DA SANATÇININ DURUMU

Eski Yunan'da el emeği ve zihin emeğinin birbirinden nasıl ayrıldığından söz ettik. Peki, bu durum, sanata-sanatçıya ne ölçüde yansdı?

Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş*⁵⁹ adlı kitabında, “Yunanlılar genelde bizim saygı uyandıran güzel sanatlar anlayışımıza sahip değillerdi, ‘güzel sanat’ kavramı için Yunancada ayrı bir terim yoktu, ‘tekhné’ sözcüğü, sanat, zanaat ve beceri anlamlarına geliyordu” der. Ayrıca içinde belirtelim Jean Pierre Vernant, *Yunanlılarda Mitos ve Düşünce*⁶⁰ adlı kitabında Yunanca'da ‘iş’ sözcüğüne karşılık gelen herhangi bir terim olmadığını bildirir. ‘Poios’, emek sarfederek gerçekleştirilen her türlü etkinliği kuşatan bir sözcüktür.

Eski Yunan toplumunda emekle gerçekleşen tüm etkinlikler için kullanılan ‘poios’ sözcüğünden ‘yapma, imal etme’ anlamında ‘poiesis’ sözcüğü türetilmiştir. Dolayısıyla Yunanlılar el emeğiyle üretilen her şey için, ‘poiesis’i kullanmışlardır. Bu bağlamda Vernant'ın da belirttiği gibi, örneğin bir zenaatkâr tarafından üretilen herhangi bir şey, ‘poi-

59 Murdoch, Iris, *Ateş ve Güneş* (Neden Platon Sanatçıları Dışladı), Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.

60 Vernant, Jean-Pierre, *Myth and Thought Among the Greeks*, Routledge, London, 1983.

ein' ya da 'teknolojik manüfaktür' olarak ifade edilmiştir. Aristoteles'in de *Nikhomakhos'a Etik*'ta⁶¹, belirttiği gibi, 'poiesis' ya da 'poiein', 'ereği kendine dışsal olan' bir etkinliktir. 'Ereği kendine dışsal olan' demek, 'poiesis'e ilişkin bir eylemin kendi dışında, ondan ayrı bir nesne üretmesi demektir. Örneğin, bir marangozun gerçekleştirdiği etkinliğin 'poiesis' olması, marangozun bu üretim sürecinin sonunda ortaya bir ürün koyması (masa, sandalye, dolap, vs.) anlamına gelir.

Aristoteles, 'poiesis'e karşı ve ondan farklı bir eylem türünden daha söz eder: 'Pratein' ya da 'praxis'. Bu eylemin ereği, bir dışsal objeyi üretim eyleminden ayırmak üzerine kurulmamıştır. Tersine Aristoteles, eylemin ereğinin, 'poiesis'te olduğu gibi, eyleme dışsal değil, onun içinde olduğunu, (auto i eupraxia telos) söyler. 'Auto i eupraxia telos'un anlamı şudur: Ereği kendinde eylem.

Dolayısıyla, Eski Yunan'da sanatçının, üretimini el emeğiyle gerçekleştirerek, bu üretimin kendi dışında bir nesne ürettiyor olması dolayısıyla yapıp ettikleri 'poiesis' kapsamına girer.

Eski Yunan'da el emeğinin köle emeğiyle bir tutulduğunu, giderek Platon'un emeği (elbette el emeğini) insani olmayan bir statüye indirgediğini biliyoruz. Bu durumda el emeğiyle üreten sanatçının konumu ne olacaktır? Bir köle ya da herhangi bir sıradan zanaatkâr konumu mu?

Arnold Hauser'in *The Social History of Art*⁶² kitabının birinci cildinde belirttiği gibi, "Antik Yunan'da Kahramanlık Çağı

61 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

62 Hauser, Arnold, *The Social History of Art, V.I, From Prehistoric Times to the Middle Ages*, Routledge, London and New York, 1989.

ve Homeros Çağı'ndan beri, ressam ve heykeltıraşların ekonomik ve sosyal konumları, sanat eserinin onların kentlerinin görkemini, gücünü göstermede oldukça önemli olmasına rağmen, neredeyse değersiz gibidir. Sanat hâlâ bir zanaat; ve sanatçı da, eğitim ya da bilginin tinsel değeri konusunda hiçbir payı olmayan sıradan bir zanaatkâr değeri görürdü."

Hauser, sanatçının örneğin, heykeltıraşın ya da ressamın, el emeğiyle üretmek durumunda olduğu için saygın bir konumda olmak şöyle dursun, onur kırıcı bir iş yaptığı için aşağılandığından söz eder. Çünkü der Hauser, "bu tür işler, hor görüldükleri için kölelerle ilişkilendirilir, kölelerle ilişkili olduğu için hor görülüyor değildir."

Ama öte yandan resim ve heykel gibi sanat yapıtlarının Eski Yunan toplumunda son derece değerli sayıldıkları da bir gerçektir. Sanatçı alabildiğine hor görülürken, sanat yapının alabildiğine yüceltilmesi!

Bu çelişki nasıl çözümlenecektir? Hauser şöyle der: "Antik dünya, zanaat ve sanatla onun bir din ve propaganda aygıtı olarak yüksek değeri arasındaki çelişkiyi kırmakta zorlanır ve kavramsal olarak çözümü sanat yapısını, sanatçının kişiliğinden ayırmakta bulur; yaratının değerini yükseltirken yaratıcının değerini düşürür."

KLASİK ÇAĞ DÜŞÜNCESİ

Antik Yunan'da klasik çağın Batı uygarlığının dönüşüm sürecinde belirleyici bir konumu var. Bir anlamda uygarlık tarihinin entelektüel dönüşümünü klasik, skolastik ve modern olarak da dönemselleştirebiliriz: Önce klasiğin tanımının ne olduğuna bakalım. Klasik sözcüğünün genel anlamı 'örnek alınmaya değer olan' demektir. "Bu yüzden anıtyapıtlar yanında, okul kitaplığının herhangi bir yapıtcağızına da "klasik" denebilir. Bu sözcüğün taşıyabileceği pejoratif anlamların köklerinden biri, sanırım, işte buradadır. Orta eğitim ve öğretimde, sınıflar için konmuş, ister "skolâstik" ve "gramatikal", isterse "edebî" Lâtince dersleriyle, Yunanca dersleri de "klasik" adını alır. Bu Yunanca ve Lâtince incelemelerine *Hümaniteler* (*Humanitas*) adı verilir. Üniversiteler içinde ya da dışında *Hümaniteler*'le uğraşanlara *Hümanist* dendiği bilinmektedir. *Studia Humanitatis*, *Artes Liberales*'in XVI. yüzyıldaki devamıdır. Biricik orta eğitim ve öğretim *Hümaniteler*'dir, geleneksel yöntemlerle Yunanca ve Lâtince öğretimidir; çünkü, eğer, orta öğretim ve eğitimde amaç, çeviri yoluyla, ana dilinden başka bir dili ve onun edebiyatını incelemek ise, Yunanca ve Lâtince bu iş için tam da bir *Düşünce*, *Deyim* ve *Zevk* okulu sayılmalıdır, denir. Böylece orta eğitim ve öğretimin, sınıflardan beklemiş olduğu eğitim erdemi *Précision* (akılda ve sözde ince ölçü), ve *Finesse* (duygu ve tatta incelik) gerçekleştirilmiş olur. Bu

bakımlardan Yunanca ve Lâtinceyle yapılmış eğitim ve öğretim “klasik” adını alır.”⁶³

Macit Gökberk bu konuyu şöyle devam ederek özetlemektedir: “Ama, ulusal diller ve bilimsel gelişmeler gibi ana nedenlerle, “klasik” öğretime karşı çıkılmış, bu durum, ders programı değişiklikleri ve yeni ders eklemeleriyle, bir süre, savuşturulmuş ise de, söz gelimi, Fransa’da olduğu gibi, eskisine işlevce eşdeğer ve denk sayılan yeni bir tür “klasik” (Enseignement classique français), yeni bir tür “*Hümaniteler*” (Humanités modernes) uydurulmuştur. Böylece terimler, ilk ve çok uzun süre altında kalmış oldukları anlam yüklerinden boşaltılmış, yerlerine başka anlamlar yüklenmiş olmaktadır. Kısacası, Yunancasız, Lâtincesiz sınıflar açılmıştır.

Demek ki, “klasik”, okulun, sınıfın, kitabın, dersin, eğitim ve öğretimin yüklemi olmuş oluyor.

“Klasik” eğitim ve öğretimin kökleri Orta Çağdaki “*Artes Liberales*”te, “*Artes Liberales*”in kökleri ise, İlk Çağdaki “*Paideia*”dadır. Bu kökleri aydınlatmadan önce, “klasik” sözcüğünün Dil, Edebiyat, Sanat gibi uygarlık öğelerine de yüklendiğini, kimi kez, anlamının genişletildiğini, kimi kez de anlamından saptırıldığını, bir yol, anımsayalım. “

Humanitas’ı ise şöyle tanımlıyor Gökberk: “adamin genel eğitim ve öğretiminde, *Paideia*’da, adama, nelerin verileceğinin sayılıp dökülmesidir. Sokrates için “Derin humanitas’ı olan adam” diyordu, Cicero. Çünkü, Sokrates, ona göre, gerçek *Paideia*’yı elinde bulunduran biricik adamdı.”

63 Gökberk, Macit, “Günümüz Kültürü Klâsik Çağa Neler Borçludur?”, *I. Simpozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, a.g.e.

Liberal sanatlar (*artes liberales*)'ın sözcük olarak evriminin bilinmediğini bildiren Prof. Gökberk buna karşılık "kavram ve anlam olarak evrimi[nin] bilinme[diğini]" belirterek şöyle der: "*Artes Liberales*, biliyorsunuz, *Ars*'ın bir nevidir. *Ars* (Beceri), uygulamaya yönelik bilgidir, ürünü nesnel kurallarla kodlanır, *Tekhne*'nin karşılığıdır. *Disciplinae* ise, kuramsal bilgidir, özneye dönüktür, *Sophia* (Bilgece bilgi), ve *Episteme* (kuramsal bilgi)nin karşılığıdır. *Tekhne*, "Klâsik Dönem"de horlanıldı, ama, Arkaik Dönemde horlanmıyordu. Söz gelimi, Homeros'ta, madencilik, dokumacılık, doğramacılık gibi işçilikler, el becerileri (*demiourgoi tekhai*) birer bilgece bilgi (*Sophia*) sayılmakta, Thales bir işçi değil, düpedüz bilge olmakla birlikte, kimi becerilerinden dolayı övülmektedir. "Klasik Dönem"de bile, gündelik dilin etkisiyle olacak, *Tekhne*, *Episteme*'ye yaklaştırılmakta, söz gelimi, Sophokles okçuluğu, Ksenophon ev yönetimini, Thukydides savaşı hem *Tekhne*, hem de *Episteme* olarak anmakta, Aristoteles *Poietik episteme*'den ve *Matematik Tekhne*'den söz etmektedir. Demek, *Tekhne*, *Episteme*'den ayrı olmakla birlikte, kimi kez, bunlar birbirleri yerine kullanılmıştır. *Tekhnai*, bir yol, uygarlığın içeriğinin sayılıp dökülmesidir."

TRAGEDYA

Tragedya kavramı ile önce Platon'da karşılaşmaktayız. Ona göre, tragedya yoluyla insanın en aşağılık yanı temsil edilmektedir. Buna karşılık, Aristoteles'in tragedya anlayışı çok daha farklıdır. Aristoteles'e göre, tragedyanın insanın tinsel ve etik eğitiminde önemli bir işlevi bulunmaktadır. Bu nedenle de, tragedyayı insanoğlunu yücelten bir değer olarak görür Aristoteles.

Tragedya, bir değerler çatışmasıdır. Tragedyada bir değer mutlak suretle diğerine tercih edilmesi gerekir ve sonunda da mutsuzluk ya da ölüm vardır. Bunlardan birinin olması halinde ve özellikle de ilki ve sonuncusu olup, ikincisi yoksa, diğer bir deyişle, bir değerler çatışması yaşanıyor ve sonunda mutsuzluk oluyor fakat değerlerden birinin tercih edilmesi gerekmiyorsa, bu durum, 'aşırı durum' olarak adlandırılır. Ancak şöyle bir parantez açmakta yarar görünüyor: Değerlerin seçilmesi zorunluluğu, dedik; ama bir değer seçilmesi zorunluluğu, değerlerin eşdeğer olması durumunda mümkün olacaktır. Değerlerden biri ötekinden üstün ise, böyle bir zorunluluktan, dolayısıyla da bir 'trajik durum'dan söz edilemez.

Bu söylediklerimizi bir örnek üzerinden inceleyelim. Örneğimiz, Sophokles'in *Antigone*'si.

Thebai Kralı Laios'un bir çocuğu olacaktır ve çocuk doğar doğmaz, bir köle aracılığıyla yok edilmek istenmektedir. Zira Laios, kâhinlere danışmış ve oğlunun onu öldüreceğini öğrenmiştir. Çocuk doğduğunda, köle onu bir dağ başına bırakır.

Bir başka kentin insanları, Korinthoslular, çocuğu bulur ve kendi kentlerine götürürler. Çocuğu ayağı şiş bir halde bulmaları nedeniyle de çocuğa, Yunanca 'şiş ayak' anlamına gelen 'Oidipus' adını verirler.

Zaman geçer, Oidipus büyür ve bir gün, Thebai'ye gitmek için yola çıkar. Thebai kapılarında bir yabancı adam ve bir de sfenks bulunmaktadır. Sfenks, Oidipus'a bazı sorular sorar; yabancı adam ve Oidipus arasında da bir tartışma geçer ve Oidipus onu öldürür. İşte, Oidipus'un öldürdüğü kişi, yıllar önce kâhinlere danışıp oğlu tarafından öldürüleceği bildirilen babası, Laios'tur; ancak Oidipus'un, öldürdüğü kişinin babası Laios olduğundan haberi yoktur.

Gelelim Thebai halkına. Bu durumda Thebai halkının kralı ölmüştür ve Thebai halkı, Oidipus'u kral seçer. Böylelikle de Oidipus, doğal olarak, aslında annesi olan Lokaste ile evlenir. Ancak Lokaste'nin de, annesi olduğundan habersizdir.

Yıllar sonra, Thebai kentinde bir veba salgını baş gösterir. Oidipus, bunun üzerine kâhinlere danışır. Kâhinler, Laios'u öldürenin bulunup cezalandırılması gerektiğini, aksi takdirde kentin üzerindeki lanetin asla kalkmayacağını bildirirler. Oidipus, bunun üzerine Laios'un katilinin bulunması için buyruk verir. Bir çoban köle ortaya çıkar ve Laios'u öldürenin Oidipus olduğunu teşhis eder.

Bundan sonra Antigone'nin öyküsü başlar. Antigone, Oidipus ile Lokaste'nin evliliğinden olan kızlarından biridir. Oidipus ile Lokaste'nin evliliğinden Antigone, Ismene, Eteokles ve Polyneikes olmak üzere dört çocuk dünyaya gelmiştir. Antigone de bunlardan biridir.

Çoban kölenin çıkıp da Laios'u öldüren kişinin Oidipus olduğunu teşhis etmesinden sonra, Oidipus ölür. İki oğul, Polyneikes ve Eteokles taht kavgasına tutuşur ve ölürlür. Tahta, Lokaste'nin kardeşi Kreon geçer. Kreon, Eteokles'in gömülmesini, Polyneikes'in ise, cesedinin kalmasını ister. Antigone, kardeşi Polyneikes'in gömülme iznini alabilmek için Kreon'a gider (Kreion'un oğlu Haimon, Antigone'nin nişanlısıdır). Kreon, bu isteği reddeder. Antigone, iyi bir yurttaştır ve bu yüzden Kreon'a karşı çıkamaz. Öte yandan da kardeşine ve dinine olan bağlılığı, Polyneikes'in gömülmesini buyurmaktadır. Dolayısıyla Antigone, 'devletin buyrukları' ile 'dinin buyrukları' arasında kalmıştır, bir başka deyişle bir değerler çatışması yaşamaktadır. Antigone, ya devletin buyruklarını seçecek ve Polyneikes'in cesedinin ortada kalmasına razı olacak ya da dinin buyruklarını seçecek ve devletin buyruklarına karşı gelecektir. İşte, değerler çatışması, tamamlam bu durumdur. Antigone, dinin buyruklarını seçer. Kreon da Antigone'yi diri diri gömerek cezalandırır. Antigone'nin nişanlısı ve Kreon'un oğlu olan Haimon ise, Antigone'nin bağışlanmasını istemiş, ama babası Kreon, bu isteği kabul etmeyince intihar etmiştir.

Görüldüğü gibi, tragedya, her şeyden önce, etik bir meseledir. İlk kez Eski Yunan'da görülmekle birlikte sadece Eski Yunan'a özgü olduğunu da söylemek yanlış olur. Zira tragedya, bir insanlık problemidir.

ROMA KÜLTÜRÜ VE ÇAĞDAŞ AVRUPA KÜLTÜRÜNE ETKİSİ

Roma Uygarlığı'nın çağdaş Avrupa kültürüne en önemli katkısı, hukuk alanında gerçekleşir. Hukukçular, hukuku, 'özel hukuk' ve 'kamu hukuku' olmak üzere ikiye ayırır. Özel hukuk, bireylerin birbirleriyle olan hukuksal işlerini sistemleştirir. Aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku, eşya hukuku, ticaret hukuku gibi. Kamusal hukuk ise, bireyle devlet arasındaki kuralları bütünleyen hukuktur. Ceza hukuku gibi. Kamusal hukukun en temel yasası, anayasadır. Kamusal hukuk, genel hak ve sorumluluk ilişkilerini düzenlemekle yükümlüdür.

Eski Romalıların hukuk alanındaki dönüşümü, özel ya da medeni hukukta gerçekleşir (Ius Civile), kamu hukukunda da birtakım dönüşümler olmakla birlikte, Avrupa Medeni Hukuku'nun temelini, 'Ius Civile' oluşturur.

Roma hukuku, İ.Ö. 1. yüzyıl – İ.S. 1. yüzyıl arasında, Romalı hukukçuların katkılarıyla oluşur. Türkiye'de de Mecelle'den medeni hukuka geçişte, İsviçre Medeni Hukuku örnek alınmıştır ki, onun da temeli 'Ius Civile'ye dayanmaktadır.

Ne kadar yaban olursa olsun, her insan topluluğu, hiç şüphesiz, bir hukuk sistemine sahiptir. Dolayısıyla hukuk sistemi, Romalılardan önce de var olan bir sistemdir. Ancak Romalılarla birlikte hukuk, çok daha sistemli ilkelere bağlanmıştır.

Hiçbir entelektüel dönüşüm, boşlukta olamayacağından, bunu toplumsal yapıda aramak ve bunun neden Roma'da gerçekleştiğine bakmak gerekmektedir.

Geleneksel hukuk sistemi, örf ve âdet hukukudur, somut problemler üzerine inşa edilmiştir. Kavramsal değildir ya da kavramların sınırları iyi belirtilmemiştir. Örneğin, 'mülkiyet' kavramı, geleneksel hukukta da yer alır, ama sınırı çizilmiş olmadığı için, 'intifa' ve 'tasarruf' hakkı, mülkiyet hakkından ayrılmış değildir. Dolayısıyla, kavramlar arası ince farkları göz ardı eden geleneksel hukuk, yeterince kuşatıcı sayılmaz. Bu durumda hukukun temel amacı olan, adaletin sağlandığından da emin olunamaz.

Romalı hukukçular ise, kavramları birbirinden ayırmış, onları kendi sınırları içinde yerli yerine oturtmuşlardır. Romalı hukukçuların Antik Yunan Felsefesinden, özellikle de Aristoteles'ten yararlandıkları söylenebilir. Bilindiği gibi, Aristoteles, herhangi bir kavramın tanımlanmasına ilişkin bir ilke ortaya koyar: 'Per genus et differentiam specificae', eş deyişle, cins ve özgül fark. Bunu şöyle açıklamak mümkün: Örneğin, memeliler grubundan olan insanın, aynı cinsten olan balina ve maymuna bakıldığında farklı olduğu görülür. İnsan akıllıdır ve bu onun 'differentiam specificae'si (özgül fark'ı), 'genus'u (cins'i) ise memeli oluşudur.

Romalı hukukçuların yaptıkları da budur. Mülkiyet, tasarruf, intifa hakları bir 'genus' içindeyken, 'differentiam specificae'yi belirtme yoluna gitmişlerdir. Geleneksel hukuk, bu bağlamda düşünüldüğünde, sadece bir 'genus' hukukudur. Dolayısıyla Romalı hukukçuların yaptığı, önemli bir devrimdir: Kavramlar arası farklılıkları ortaya koymak ve bu farklılıkları adlandırarak yeni kavramlar üretmek. Yapılan, 'genus' içinde ayırma ve farklı durumların

söz konusu olması halinde yeni kavramlar önerme ve son olarak da, tüm bunları sistemli bir hiyerarşi içerisinde kodifiye etmektir.

Bu sistemde, hukukun en temelinden, “Hukuk nedir?” sorusundan başlayarak yukarıdan aşağıya doğru bir sistemleştirme söz konusu. Yöntem, en genel ve en soyuttan başlanıp, ‘differentiam’ların belirlenmesi.

Edgar Morin *Avrupa’yı Düşünmek*’te⁶⁴ Roma hukukunun gelişimini şöyle özetler: “Roma hukuku eğitiminin bu klasik başlangıç kitabı, Cicero’nun temennilerini gerçekleştirmektedir. Onda, bütün hukuk ilmi mümkün olduğu kadar *tarif edilmiş* bir kavramlar piramidi şeklinde düzenlenmektedir.

Piramidin tepesinde, yeni ilmin konusu olan *hukuk* yer alır. Onu tarif etmek, diğer dallara göre, yerini belirlemek için, Romalılar felsefeden yararlanmıştır. Bize göre, adalet alanında, özellikle Aristo’dan yararlanmışlardır. Zira; Aristo, Etik, Politika ve Retorik isimli eserlerinde, Roma’ya oldukça benzer Yunan şehir devletlerinin hukuk deneylerini tahlil etmişti. Bundan başka, Roma hukukçularının kitaplarında stoisyen ahlâkın etkisinin, daha yüzeysel, bazı izleri bulunmaktadır.

Hukuk sadece bir olay (daha önceden oluşmuş bir kurallar bütünü) değil, bir faaliyet olduğu için, *amacı ile tarif* edilir. Hukukun amacı, Aristo’nun *dar adamıyla* “hakkaniyet” ismi altında ayırt ettiği, adalettir. Bu şekilde, hâkimin -daha genel olarak- hukukçunun görevi, mümkün olduğu oranda en iyi şekilde, vatandaşlar arasında (özellikle davadaki taraflar arasında) eşyanın, borçların, yükümlülüklerin veya hakların paylaştırılmasına yönelmektedir. Institutiones, (1, 1. pr.; 11,

64 Morin, Edgar, *Avrupa’yı Düşünmek*, a.g.e

3) felsefedeki ifadeyi tekrarlayarak *suum cuique tribuere* (herkese hakkını vermek) demektedir. Kelimenin bu belirli anlamıyla, hukukçu "adaletin rahibidir" (D. 1. 1, 1, 1). Hukuk, bu amaca yönelen sanattır: *Ius est ars boni et aequi* (Hukuk iyi ve âdil olanın sanatıdır.) (Ulpianus'un Institutiones'inden alınmış D. 1. 1, 1 pr.)."

Roma'da hukuk, sanat olarak kabul edilir. 'Genus'u sanattır; 'differentiam'ına yani öteki sanatlardan farkına bakılarak '*Ius est ars boni et aequi*', (Hukuk, iyi ve âdil olma sanatıdır) denir.

Roma hukuku, hukuksal işlemlerin ilk kez belli formlara uymasını öngörmüştür. Herhangi bir işlemin herkesin dileği biçimde yapılmasını ortadan kaldırmıştır. Roma hukuku ile birlikte hukuk, ilk kez hem soyutlanmış hem de formalize edilmiştir. Getirdiği metodoloji itibariyle ve formalize edilmiş haliyle de aşılabilmiş değildir.

Peki hukuk, niçin Roma'da soyut ve formel bir sistemleştirmeye uğradı? Bu sorunun cevabını Perry Anderson'dan⁶⁵ yola çıkarak; sadece üretim tarzına (Antik Köleci Üretim Tarzı) bakarak veremeyiz. Ona bakılarak verilebilseydi, o zaman hukukun niçin, örneğin Eski Yunan'da, soyut ve formel bir yapı edinmemiş olduğunu sorgulamak gerekecektir. Eski Yunan'da Antik Köleci Üretim Tarzı yürürlüktedir, ama hukukun soyut ve formel bir biçimde sistemleştirilmesinde belirleyici olan, üretim tarzı değil, üretim tarzının aracı olan toprak üzerindeki özel mülkiyetin niceliğidir. Anderson'un da dile getirdiği gibi, Eski Yunan'da ekip biçmeye, yani tarıma elverişli alanlar, coğrafyasının son derece kayalık oluşu nedeniyle, sınırlıdır. Bu, Eski Yunan'da

65 Anderson, Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, a.g.e.

toprak sahibi yurttaşların (köle sahipleri) özel mülkiyetinde bulunan arazinin büyük olmadığını gösterir. Nitekim Eski Yunan'da 40 dönüm toprağı olan Atinalı, zengin sayılabilmektedir.

Öte yandan Romalı toprak sahiplerinin (senatörler) mülk edindikleri arazi, Eski Yunanlı efendilerin sahip oldukları toprakla mukayese bile edilemez. M.S. 2. yüzyılda bir senatörün sahip olduğu toprağın 200.000 dönüm olduğu hesaplanmıştır.

Dolayısıyla büyük ölçekli toprak mülkiyetinin ortaya çıkardığı problemlerin geleneksel örf ve adet hukuk kurallarıyla çözümlenemeyeceğı açıktır. Toprak üzerindeki özel mülkiyetin niceliğı, hukukun dönüşümünde belirleyici olmuştur.

Anderson, ayrıca Roma'da siyasal egemenlik biçimlerinin değişikliğe uğramasına (İmparatorluk, Cumhuriyet, Konsüllük) karşın, hukukun niçin herhangi bir değişikliğe uğramayışını da, hangi siyasal egemenlik biçimi söz konusu olursa olsun, gerçek iktidarın senatoda oluşuna bağlamaktadır.

HİRİSTİYANLIĞIN ÇAĞDAŞ AVRUPA KÜLTÜRÜNE ETKİLERİ

Bilindiği gibi, İsa, Roma'nın Filistin, Kudüs ve Ortadoğu'ya hâkim olduğu dönemde peygamberliğini ilan eder. Roma'nın, sömürgeleştirdiği halklara olan tavrı, İsa'nın çıkışının toplumsal temelini oluşturur. Tüm toplumsal olayların çeşitli nedenleri olduğu gibi, Hıristiyanlığın ortaya çıkışının da sosyal ve siyasal nedenleri var. Dolayısıyla, öncelikle Roma İmparatorluğu'nun yapısına bakmak gerekiyor.

Roma, köleci bir toplum ve İsa'nın doğduğu yıllarda kolonize ettiği toplulukların haklarına acımasızca davrandığı biliniyor. Bu dönem, Roma'da soyluların (senatörlerin) dışında kalan kesimin aşağılandığı bir dönem.

Hıristiyanlığın, ilk önce hor görülen insanlar arasında çıkması, bu dinin toplumsal nedenini oluşturur. Bir başka nedenle, Roma dininin özelliği. Roma, kolonize ettiği ülkelerin halklarına Roma pagan dinini dayatmaktaydı ve ayrıca Roma pagan dini de, bu dönemde giderek bir imparatorluk kültürüne gelmişti. İmparatorların kendilerini tanrı gibi göstermeleri söz konusu olan.

İsa'nın peygamberliği de, tam bu döneme rastlar. İsa, imparatorun, Tanrının soylu olması gereğine karşı, halktan birinin de Tanrı olabileceğini yaymak amacıyla, sıradan bir insan kimliğiyle ortaya çıktı. O güne dek, 'Tanrı' kavramı impa-

ratorla özdeştir. İsa'nın halktan biri oluşu ve halktan birinin Tanrı kimliğiyle görünmesi, son derece önemlidir. Ne var ki, kilisenin ortaya çıkışıyla birlikte, Hristiyanlık da, tıpkı Roma dini gibi elitleşir ve proleter din olma özelliğini kaybeder.

Hristiyanlığın ilk dönemini, bir anarşi dönemi olarak tanımlamak mümkün. İsa, sadece Tanrının oğlu ve zaman zaman da Tanrı olduğunu ileri sürüyor, ancak İsa'nın kitabının bir yaptırımı yok. Hristiyan cemaatinin hangi temellerde örgütlenmesi gerektiğine, Hristiyan cemaatinin ne olması gerektiğine ilişkin kriterleri bulunmuyor. Hristiyanlar, bu nedenle önceleri anarşik bir cemaat görünümünde. Değiş yerindeyse, bir 'negatif cemaat'.

Negatif cemaat ile üç düzlemde karşılaşılıyor: (i) Emegin ve çalışmanın reddi, (ii) cinselliğin reddi ve (iii) bedeninin reddi. Bunlardan ilki olan emegin ve çalışmanın reddi, Hristiyanlığın temelindeki 'aslî günah' (Fr. *peché originel*, İng. *original sin*) konseptiyle doğrudan ilişkili. Aslî günah'tan önce Allah'ın cennetinde her şey, herhangi bir biçimde emek harcanmasına ve gerek duyulmadan edinildiği için ilk Hristiyanlar çalışmayı reddediyorlar. Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemesi olayından, yani ilk günah, ya da aslî günah'tan sonra insan, cezalandırılmış ve dünyaya atılmıştı. Dolayısıyla ilk Hristiyanlar da buradan hareketle çalışmayı, cezalandırma olarak yorumlamış ve reddetmişlerdir.

İlk Hristiyanlar, cinselliğin reddini de aslî günahla ilişkilendirmişlerdir. Âdem ve Havva'nın ilk günahı, cinsellikle de ilgilidir. Dolayısıyla, erdemli ya da Hristiyanca yaşamın, cinsellikten kaçınmakla mümkün olabileceğini savunmuşlardır.

Bedenin reddi ise, hem aslî günahla hem de İsa'nın çarmıha gerilmesiyle ilişkili bir problemdir. Bu problem, 'imitatio christi', yani İsa'nın taklit edilmesi biçiminde anlaşılmalıdır. İnsanların bedenlerini acı çekecek biçimde zorbalık işlemin-den geçirmeleriyle ortaya çıkmıştır. İsa'nın çektiği acıları çekerek olumsuzlamaya gitmektir söz konusu olan. Üstelik aslî günahı, beden işlemiştir.

Görüldüğü gibi, ilk Hristiyan cemaatinin, bütünüyle red-detmeci, negatif bir yaklaşımı söz konusudur.

Hiç kuşkusuz bu anarşi, çeşitli problemlerin de ortaya çık-masına neden olur. Cinselliğin reddi, cemaatin çoğalmasını olanaksız kıldığından, bir süre sonra, Hristiyanlığın da yok olmasına yol açacaktır. Emegin ve çalışmanın reddi de, çeşit-li toplumsal karışıklıklara neden olmaktadır. İlk Hristiyan dini, bunlara karşı herhangi bir önleme ve yaptırım içeren bir metne, bir vahye sahip de değildir. Dolayısıyla, cemaati örgütleyecek ve Hristiyan cemaatine ilişkin yaptırımları belirleyecek bir kuruma ihtiyaç duyulur ve böylelikle 'kili-se' ortaya çıkar. Kilise, bu görevi üstlenerek negatif cemaate karşı birtakım normlar koyar. Normları ortaya koyanlar-dan biri de Aziz Paulus'tur. Aziz Paulus, aslî günahıtan yola çıkarak kilise normlarının doktrinleşmesinin de temelini attığından, Hristiyanlığın ikinci kurucusu kabul edilir. Dogmalar oluşur ve bunlar, doktrin haline gelir. Böylelikle de Hristiyanlığın iki evreden geçtiği söylenebilir: (i) Negatif cemaat evresi, (ii) doktrinleşme ve kiliseleşme evresi.

Hristiyanlık ve Eski Yunan düşüncesi arasında paralellik olduğu söylene de, aslında bu iki düşüncenin birbiriyle fazla ilgili olmadığı görülecektir. Eski Yunan düşüncesi ile Hristiyan düşüncesi arasında kötülük-günah konsepti bağ-lamında bir karşılaştırma yapıldığında, benzerliğin olma-

dığı açık bir biçimde anlaşılabilir. Eski Yunan'da başta Sokrates, Platon ve Aristoteles'te 'acrasia' (bilerek kötülük yapma) görüşü reddedilir. Çünkü Sokrates'e göre, bilgi ile yapıp etme arasında birebir ve zorunlu bir ilişki bulunur. Bu yapıp etmeler, ahlak alanıyla ilgilidir; çünkü ahlak, kendini yapıp etmede belli eder. Söz, insan ahlakının bir ölçüsü değildir; önemli olan, insanın yaptığıdır. Bilgi ile yapıp etme arasındaki ilişkinin zorunlu oluşu da şöyle açıklanabilir: Bir insan, herhangi bir davranışın kötülük yapmak anlamına geldiğini biliyorsa, onu yapmaz. Yani 'acrasia', bilerek kötülük yapma, Eski Yunan düşüncesi için geçerli değildir. Yunan düşüncesinde episteme etikayı belirler.

Eski Yunan ile Hristiyan düşüncesi arasında kötülük-günah benzerliğinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü Hristiyan doktrininin temeli, aslî günah, yani insanın içinde bir kötülükle doğmasıdır. Kötülük, insan tarafından içselleştirilmiş durumdadır. Varlığına bulaşan kötülük, insanı bile bile kötülük yapmaya iter. Bir başka deyişle, bir tarafta kötülüğün bilerek yapıldığı; öte yanda ise, bunun imkânsız olduğu düşüncesi bulunmaktadır.

Hristiyanlıkta, içinde kötülükle (içimizdeki şeytan) doğan insanın, doğru yola sevk edilmesi ancak kilise ve Hristiyan doktrininin kılavuzluğuyla gerçekleşecektir. İsa, hakir ve ezilenin Tanrı olabileceğini göstermiş ve günahkâr insanlar adına çarmıha gerilmiştir. Ölüm, aslî günahın kaçınılmaz sonucudur, onun cezasıdır. Çünkü aslî günahdan önce, Tanrı'nın cennetinde ölüm, söz konusu değildir. Ceza, insanın hem ölümlülüğe mahkûm edilmesi hem de onun var oluşuna bulaştırılan kötülükle dünyaya sokulmasıdır.

Aziz Paulus'un Hristiyanlığı doktrinleştirmesiyle birlikte şunu söylemek mümkün: İnsanlar aslî günahla Tanrı'dan

uzaklaşmışlardır. Ölüm, aslî günahın bir sonucudur ve insanın ölümden kurtulabilmesi için, günah işlememesi gerekir. Hristiyan öğretisine göre, İsa çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilip Tanrılığını ve insanın ölümsüzlüğünü kanıtlamıştır. Bu tekrarlanırsa, yeniden Tanrı'nın cennetine ve o sonsuz yaşama dönüş mümkün olabilecektir. İnsanın ölümsüz olabilmesi için, günah işleme içgüdüsünden kurtulması gerekir. Aziz Paulus burada kiliseyi devreye sokar ve insanın salt kendi başına günahtan kurtulamayacağını söyler.

Tanrı, insanlara onları dünyaya mahkûm ettiğini, günahtan kurtulabilmenin yolunun İsa'nın ve Tanrı'nın mukadderatına katılmak olduğunu söyler. Doğru yol, İsa'nın yaptıklarını yapmaktan (imitatio Christi) geçer. Ölümü idrak ettikten sonra insanlar da dirilecek ve cennete gidecektir. İşte dinin anlamı ve işlevi de burada karşımıza çıkar. Kötülüğü içselleştirmiş olan insanı arındırıp cennete ulaştırmak, kilisenin görevidir.

Avrupa uygarlığını Yunan, Roma ve Hristiyanlık temellendirdiğine göre, incelenmesi gereken bir konu da, bunların ilişkileri ve uyumu olacaktır. Yunan düşüncesi ve Hristiyanlığın birbirleriyle karşıtlıklar oluşturarak Avrupa uygarlığının temelini oluşturmaları dikkat çekicidir.

Yunan düşüncesi ile Hristiyan düşüncesi arasında ne gibi farklar var? Kötülük düşüncesinden sonra ele alınması gereken bir fark da, 'dünyanın yaratılışı' meselesidir. Eski Yunan düşüncesi, dünyanın yaratılışını 'ex nihilo' olarak kabul etmez. Örneğin, Thales bir arkhé önermiş ve dünyanın ilk maddesinin 'su' olduğunu söylemişti. Dünya, mutlak suretle bir şeyden başlar. Yoktan var olunmamaktadır. Daha sonra ise, Platon ve Aristoteles'te bir yandan pagan din varlığını

sürdürürken, öte yandan da yeni bir din konseptinin ortaya çıkmakta olduğu görülür. Ancak bunun çok açık bir biçimde dile getirildiğini söylemek yanlış olur. Platon'un *Timaios*'unda 'demiurgos'tan söz edilir. Demiurgos, Yunan mitolojisindeki tanrıların hiçbirine benzemez. Onun görevi, bir tür düzen koymaktır. Bir bakıma, 'doğa'nın düzenini koyandır 'demiurgos'. Bir başka deyişle, önce kaos biçiminde dünya var olmakta, sonra 'demiurgos' bu var olana bir düzen (logos) vermektedir.

Hristiyanlıkta ve öteki semavi dinlerde, ilk maddeden söz edilmez. Dünya, ex nihilo yaratılmış, yani yoktan var edilmiştir.

Yunan düşüncesi ile Hristiyan düşüncesi arasındaki karşıtlıklar daha da genişletilebilir. Hristiyan Tanrısı, bir tür saklanmış Tanrı'dır, Goldmann'ın deyişiyle '*Le Dieu Caché*'. Tanrı, insanı içindeki kötülükle dünyaya atmıştır. İnsan, doğruyu kendi istenciyle keşfedecektir.

Önceleri proleter bir din olan Hristiyanlığın, kiliseleşmeyle birlikte elit bir din haline gelişinin, ortaya çıkardığı teolojik problemler de bulunmaktadır. Bunlar, çok uzun bir süre Hristiyanlığın entelektüel tarihini meşgul etmiş ve daha sonra İslam teolojisinde de kendini tekrarlamıştır.

Hristiyan din adamlarını meşgul eden problemler, kilise babaları döneminde ortaya çıkan problemlerdir. Bunlar arasında en önemlisi, akılla vahyin birbirleriyle ne kertede uyuşup uyuşmadığı problemidir. İlk önce, bunun bir problem olmadığı düşünülse de, ikisi arasındaki uzlaşmazlıklar 'Akıl mı, vahiy mi?' meselesini ortaya çıkarmıştır. Tanrı'nın sözünün insan aklının getirdiğiyle uyuşmadığının düşünüldüğü durumlarda, kimileri vahyin akıldan üstün olması gerektiğini savunmuştur. Bu görüşün en önemli temsilcile-

rinden biri de, kilise babalarının en önemlilerinden biri olan Tertullian'dır. Tertullian, '*Credo quia absurdum est*', yani 'saçma olduğu için inanıyorum' diyerek vahyin üstünlüğünü bu denli ileri götürmüş durumdadır.

Kilisenin Tertullian'ın görüşünü resmî görüş olarak kabul etmediği görülür. Bununla birlikte kilise, her kayıt ve koşulda aklın üstün olması gerektiği görüşüne de itibar etmiş değildir. Kilisenin izlediği görüş, 'orta yolcu' bir görüş olarak yorumlanabilir. İskenderiyeli Clemens tarafından dile getirilen bu görüş, Hıristiyan teolojisine hâkim olan görüştür.

Akılla vahiy arasında uzlaşımın sağlanabileceği, İskenderiyeli Clemens tarafından şöyle formüle edilir: '*Credo ut intelligam*', yani 'anladığım için inanıyorum'. Bu durumda, vahyin temeli 'credo'; aklın temeli ise, anlama niteliği olan 'intelligam'dır.

Hıristiyan kelimcileri zaman zaman böyle bir bağdaştırmanın olanaksızlığına tanık olmuşlardır ve bu durum, sonraki yüzyıllarda 'çifte hakikat doktrini'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu görüş, vahyin ve aklın alanlarını birbirinden ayırmak gerektiğini öne sürer. Çifte hakikat doktrini, vahyin ve aklın ölçütlerinin farklı olduğunu, bu nedenle de bunların karşılaştırılmasının anlamsız olduğunu savunur. Bu görüşün savunucusu Brabantlı Siger'e göre, vahyin doğruları dine; felsefenin doğruları bilime hizmet eder ve birinin ötekine göre daha doğru olduğu söylenemez. Siger ve onun izinden gidenlere göre, felsefe ve bilim, dinden ayrılmalıdır.

Hıristiyan teolojisi, görüldüğü gibi, Tertullian'dan başlayıp Clemens'e ve oradan da Siger'e dek dönüşümlü bir tarih izler. Teoloji alanındaki bu mesele, hiç şüphesiz, Hıristiyan düşüncesini farklı düzlemlerde etkiler. Bu gelişmelere koşut

olarak teoloji, kendi içinde felsefe üretir. Teoloji, vahiy / akıl sorunsalı bağlamında Tertullian'dan Siger'e dek uzanan bir teoloji tarihi oluştururken; öte yandan da buna bağlı felsefi yaklaşımı temellendirir. Bu felsefi yaklaşımı 'kavramsal realizm'den (kavramsal gerçekçilik) 'nominalizm'e (adcılık) doğru bir dönüşüm biçiminde temellendirmek mümkündür. Kavramsal realizm, algılarımıza verilmiş olan objelerin 'gerçek' olmadığı görüşündedir. Bu durumda da, gerçeğin ne olduğuna ve algılarımıza verilmiş olanın neden gerçek olmadığına bir yanıt getirmek zorundadır.

"Neden gerçek değil?" e baktığımızda şunu görüyoruz: Duyularımızla bize verilen objeler, sürekli ve kalıcı değildir, değişkendirler, bizi yanıltabilirler. Bu objelerden yola çıkarak onların bilgisine ulaşamayız. Tıpkı su dolu bir bardağın içindeki çubuğu algılama biçimimizde (kırık görünüyor olmasıyla yanıltıcı) olduğu gibi. Onları gerçek (değişmez, sürekli, kalıcı) kabul edemediğimiz için gerçekliğin bilgisine objelerden yola çıkarak varamayız. 'Kavramsal gerçekçilik'in, savunucularının görüşleri böyle.

O halde "Gerçek olan nedir?" sorusuna verilen cevap da, gerçekliğin objeler değil, kavramlar olduğu yolunda bir yanıt olacaktır. Burada da bir tür karşıtlık, 'kavram mı, obje mi' sorusuyla karşılaşırız.

Kavramsal gerçekçilere göre, kavramlar gerçektir ve bizi yanıltmazlar. Örneğin, tebeşir bir objedir ve onu asit kova-sına attığımızda erir; oysa kavramlar yok olmaz, sürekli, kalıcı ve değişmezdirler. O zaman gerçekliğin bilgisine kavramlardan yola çıkılarak varılacaktır. Bu görüş, Skolastik Hristiyan düşüncesinin felsefi arka planını oluşturur. Gerçekliğin beş duyumuzla algıladığımız objelerde, bu dün-

yada olmaması, teolojinin benimsediği 'öte dünya' fikrinin temellendirilmesine de olanak tanımıştır.

Burada yapılması gereken, 'kavramsal gerçekçilik'ten 'nominalizm'e geçişin nasıl olduğuna ve bunun Avrupa entelektüel tarihini nasıl etkilediğine bakmaktır. Bütün bir Skolastik dönem boyunca gerçek bilgi, dış dünyada aran-manuş, gerçekliğin bilgisinin kavramlarda olduğu düşünül-müş ve bu bilgi, kavramların tanımlarını içeren kitaplarda aranmıştır.

Ortaçağ Skolastik kilisesi, 'kavramsal gerçekçilik' temelli olsa da, bazı başkaldırıların da olduğunu eklemek gerek. İlk başkaldırıyı yapan, İ.S. IX. yüzyılda Roscelinus olmuştur. Roscelinus, kavramların değil, tek tek objelerin gerçek olduğunu, kavramların sadece birer addan (nomina) ibaret olduğunu öne sürer. Roscelinus, kilise tarafından aforoz edilir, 13. yüzyılda daha büyük bir nominalist başkaldırı gerçek-leşir. Ockhamlı William bu konuda başı çekecek, kavramsal gerçekçiliğe bir alternatif oluşturacaktır. Bilginin arandığı yerin yönü değişecek ve bilgi, kavramlarda ve onları içeren kitaplarda aranmayacaktır. Nominalizm, kavramların ya da tümellerin (universals) değil, tek tek objelerin ya da tikelle-rin (particulars) gerçekliğini öne sürerek, ileride göreceğimiz gibi, 'bilim devrimi'nin yolunu açacaktır.

RÖNESANS

Rönesans Avrupa'nın zihin tarihinde büyük bir dönüşümü işaret eder. Bu entelektüel dönüşümün Avrupa'nın sosyal tarihinde 'sivil toplum'un ortaya çıkışıyla birebir bir ilişkisi vardır: Avrupa'da, özellikle de İtalya'da 13. yüzyıldan itibaren kent yönetimlerine hâkim olmaya başlayan ticaret oligarşileri, sivil toplumun sosyal tabanını meydana getirmişlerdir. Bunlar, "Weber'in 'rechtsgemeinschaften' diye adlandırdığı, özerk yetkileri olan tüzel kuruluşlar[dır]"⁶⁶ *Cambridge Economic History of Europe*, bu özerk yapıları oluşturan ticaret oligarşilerine ilişkin olarak şu bilgileri vermektedir: "Bu gibi oligarşiler bütün kozları ellerinde tutarlardı, siyasî ve iktisadî gücü âmme ve özel yetkileri, meşru ve gayrimeşru tesirliliği toplarlardı, onlar lonca toplantılarında ve pazarda, iktisad komitesinde ve işyerine hâkimdiler. Hâkim güç sahipleri kisvelerinde cemaati sömürmeye ve iş adamı kisvelerinde gerekli kanun ve politikalarla, kendi şahsî çıkarlarını sürdürmeye meylederlerdi."⁶⁷

Björn Beckman'ın, *Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar* adlı makalesinde⁶⁸ verdiği tanımla-

66 Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, SBF Yayınları, Ankara, 1968.

67 *Cambridge Economic History of Europe*'dan [aktaran Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, a.g.e.]

68 Beckman, Björn, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, ed: Elisabeth Özdalga, Sune Persson, çev. Ahmed Fethi, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

ra bakılarak söylemek gerekirse: “Sivil toplum, devletle aile arasında, devletten ayrı ve devletle ilişkide özerkliğe sahip birlik alanıdır” (Gordon White); “sivil toplum, gönüllü, kendi kendini yaratan, devletten özerk, örgütlü toplumsal yaşam alanıdır” (L.Diamond). C. Taylor’a göre ise sivil toplum, “minimal anlamda devletin vesayeti altında olmayan, özgür birliklerin bulunduğu yerde; güçlü anlamda ise, sadece bir bütün olarak toplumun devlet vesayetinde olmayan bu tür kendini yapılandırabildiği ve eylemlerini koordine edebildikleri yerde” var olur.

Rönesans’ın sosyal arka planında ‘sivil toplum’un bulunuyor olduğunu saptadıktan sonra entelektüel arka planına geçebiliriz. Edgar Morin, *Avrupa’yı Düşünmek*’te⁶⁹ “Ortaçağda, Hristiyanlı[ğın], kendi içinde erittiği Yahudi, Yunan ve Latin unsurlarının hepsini kapsa[dığını]; ama XI. yüzyıldan itibaren onları donmuş halde tutmaktan vazgeçti[ğini]” bildirir ve “Hristiyan düşüncesi[nin], İbn Sina ve İbn Rüşd’ün çevirileri kanalından gelen Aristotelyen düşüncelerden beslenmeye, eski metinlere dönmeye, Roma hukukuna yaslanmaya (XIII. yüzyıl) başladı[ğını]” ifade ederek “Artık rahip cüppesinin altında İncil’in, Yunan ve Roma düşüncesinin mesajları mayalanmaya başlamıştı, ama o cüppe hâlâ onları birarada tutuyor, dağılmalarını önlüyordu.” der.

Öyleyse, Avrupa uygarlığının temel koyucu düzlemlerinin (Hristiyanlık, Yunan ve Roma düşüncesinin), ilk defa Rönesans’la birlikte konulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kısaca Avrupa uygarlığı, özünü ve temel koyucu anlamını Rönesansa, Rönesans da gerçekliğini sivil topluma borçludur.

69 Morin Edgar, *Avrupa’yı Düşünmek*, a.g.e.

Rönesans'ın Avrupa uygarlığının inşasındaki belirleyici rolü de göz ardı edilemez. Öyleyse, Avrupa uygarlığının, Rönesans'ı inşa eden bu üç temel koyucu unsur üzerinde nasıl yükseldiğine bakmak gerekir. Stephen Toulmin'in deyişiyle, bu medeniyetin ya da modernliğin 'gizli gündemi' (hidden agenda'sı) nedir?

Toulmin⁷⁰, 1990'da yayımlanan *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*'de, (Avrupa) modernliği(ni)n, biri klasik edebiyatla temellenen hümanist, öteki 17. yüzyıl doğa felsefesinde temellenen bilimsel bir dönüşüme dayandığını söyler. Ortaçağ ile olan kültürel bağların, sanıldığı gibi 17. yüzyılda kopmadığını, zira bu yüzyılın rasyonalizmi ve bilimsellik ruhunun, bizzat modernleşmiş Hristiyanlık tarafından inşa edildiğini üzerine basa basa belirtir. 16. yüzyıl, Toulmin'e göre, 30 Yıl Savaşları'nın dinsel hoşgörüsüzlüğüne kıyasla, nisbeten daha hoşgörülüdür. Modern Avrupa'yı inşa eden de Geç Rönesans Hümanizmasıdır;-16.yüzyıl Geç Rönesansı'nın Shakespeare, Erasmus, Leonardo, Rabelais, Montaigne, John Donne ve Thomas More gibi düşünürlerinin ortaya koydukları hoşgörülü ve seküler kültür. Bilimin ve rasyonelleşmenin öne çıktığı 17. yüzyıl, Toulmin'i doğru anladıysam, bu hümanizmacı modernliğin bastırıldığı yüzyıldır.

Hümanizmin, bilimin ve rasyonalitenin öne çıktığı bir moderniteye feda edildiği doğrudur elbet;- ama bu, o hümanist birikimin, Avrupa medeniyetinin Antik Yunan, Roma ve özellikle de 16. yüzyıl Geç Rönesansı'nın Hristiyanlığı ile dönüşmüş bir medeniyet olduğu, kuşkusuz, gözardı edilemez.

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

Yukarıda Morin'den alıntılayarak da belirttik: Hristiyanlığın 'İncil, Yunan ve Roma düşüncesini , 'rahip cübbesi altında' dönüştürmeye başlamasının, hiç şüphesiz, bu 'cübbe'yi, daha doğrusu Hristiyanlığı da dönüştürmesi kaçınılmaz olacaktı. Morin, "Ortaçağ boyunca İncil ve Havariler ile Katolik kilisesinin öğretisini karşı karşıya getiren ilk dini kaynaklara dönme yolundaki her girişim[in], sapkınlıkla suçlandı[ğın], afaroz edildi[ğini], bastırıldı[ğın], yok edildi[ğini]; buna karşılık, Hristiyan düşüncesi içerisinde akıl ve iman arasında bir diyalog[un] başladı[ğın]" bildirir ve şöyle der: "Akıl imana karşı çıkmak yerine onu tamamlamak istemekte, giderek onun için zorunlu olduğunu ileri sürmekteydi. Örneğin Canterburyli Anselme (1033-1109), aklın; vahyin nesnelerini anlayıp yorumlayabileceğini ve Tanrının varlığını kavranabilir hale getireceğini göstermek istedi. Büyük Albert (1193-1280) Tanrının eseri olan doğanın akla uygun olduğunu savundu (*Natura est ratio*). Aquinaslı Thomas (1228-1274) imanla aklın sentezini gerçekleştirdi. Duns Scotus (1265-1308) ise tersine aklın kendi başına ilahi gücü ve teslisi (trinité) anlamasını önleyen sınırları üzerinde durdu. Bu tartışmaya koştut olarak, XI. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasında, gerçekliği kavramada akıllı düşünmenin araçları, özellikle türlerle cinslerin olanakları ve sınırları konusunda yapılan ve sık sık alevlenen tümeller kavgası sürmekteydi. "Nominalizm" ve özellikle *tekillerden* başka hiçbir şeyin gerçekliği olmadığını savunan Occamlı Guillaume (1300– 1344) ile birlikte daha o zamandan otokratik bir akılcılığın dile getirildiğini söylemek mümkündür. (Nominalizmin, 17. yüzyıl Bilim Devrimi'nin felsefi arkaplanını nasıl hazırladığı konusu Bilim Devrimi bölümünde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.)

Edgar Morin, Rönesans'tan Reform'a doğru olan evrimin sürecini de şöyle anlatmaktadır: "Rönesans, o zamana kadar Hristiyanlığın, Yahudiliğin, Yunan'ın, Roma'nın kültürel katkıları arasındaki su yüzüne çıkmamış aykırılıkları özgürleştirecek, başıboş bırakacaktır. Büyük gürültü kopararak gündeme gelen ilk kopmalardan birisi, kendi de göbek bağıyla Eski Ahit'e (Tevrat'a) bağlı olan İncil'in mesajı ile Katolik dogması arasında meydana geldi. Kutsal metinlere geri dönülmesi, imana öncelik tanıyan İsa'nın ve Aziz Pol'un mesajlarını yeniden canlandırdı, İbrahim'in Tanrısının yüceliğini bir kez daha duyurdu ve Katoliklerin Meryem'i kutsallaştırmalarının haklılığına gölge düşürdü. Ortaçağ Katolikliği İncil'e herhangi bir atıfta bulunulmasını sapkınlık suçlamalarıyla ezmeyi ve bastırmayı başarmıştı. Ancak XV. yüzyılda İncil ve Tevrat'la ilgili kaynaklara yeniden başvurulması kaçınılmazlaştı ve papalığın iğrençlikleri de buna eklenince, Almanya'da, sonradan dalga dalga ve çeşitlenerek bütün Avrupa'ya yayılacak olan Reform hareketi patlak verdi (1517). Böylece din savaşları başlayacak, onlar da devletler arasındaki din savaşlarına yol açacaktı. Bu savaşlar hayli geç bir tarihte varılan *modus vivendi*'ye (ki Fransa Nantes Fermanını kaldırarak -1685- bunu çiğneyecektir) dek sürecektir.

Kendiliğinden çoğulcu bir nitelik kazanan Reform hareketi, Batı Hristiyanlığına dinî çoğulculuğu getirdi. Böylece aynı imanın farklı çeşitleri arasında, Haçlı seferleri ve katedraller döneminin dinî birliğini bir daha onaramayacak bir biçimde zedeleyen aykırılıklar ve rekabetler ortaya çıktı; bundan böyle birbirlerini tanımayı karşılıklı olarak reddeden kiliseler arasında diyalog ancak gizliden gizliye sürdürülecekti. Örneğin Reform hareketi Roma Kilisesi üzerinde yarattığı dolaylı etkilerle, orada karşı Reform içinde bir reform yapıl-

masına ve hayır işlerine göre ön plana çıkan imanın bir biçimde canlanmasına yol açtı. Asıl diyalojik ise imanın içinde değil, imanla akıl arasında, inançla kuşku arasında ve nihayet felsefi ve bilimsel düşüncenin yeni biçimleri arasında kurulacaktı. Hristiyanlık kertesıyla Yunanlılık kertesini XV. yüzyılda, Reform hareketinin gelişmesine koşut olarak birbirlerine karşı çıkmaya başladılar ve akıl/iman diyalogu diyalojik bir niteliğe büründü.

İşte bu yüzden, Avrupa kültürü içinde, kendi başına sorun-sallaştırıcı bir özelliği bulunan, nesnel olma kaygısını taşıyan ve kendi kendisini eleştirebildiği gibi eleştirisinin de eleştirisini yapabilen eleştirel akla özel bir ayrıcalık tanımak gerekmektedir. Bu akıl aynı zamanda hem Avrupa kültürünü besleyen hem de onun tarafından beslenen evrensellik ilkesinin ana vektörünü oluşturur, İbrahim peygamberin Tanrısının evrenin Tanrısı olduğu ve Hristiyanlık mesajının bütün insanlara yöneltildiği doğrudur, ama yüzyıllar boyunca İsa'nın merhametinden yalnızca onun sadık bendelerinin yararlandıkları da bir gerçektir. Eski Yunan demokrasisinin yurttaş-insanın onuruna saygı gösterdiği doğrudur, ama aynı demokrasinin köleyle barbarı dışladığı da bir gerçektir. Almanlarla Fransızların özgür insanlar oldukları doğrudur, ama özgürlük kavramını yalnız ve yalnız kendileri için geliştirmiş oldukları da aynı ölçüde doğrudur.

Avrupa hümanizmasını öteden beri içinde hapsoldüğü, hâlâ da hapsolmayı sürdürdüğü Avrupamerkezli çekirdeğinin dışına çıkmaya, insan vasfını, ırkı, kıtası, kültürü ne olursa olsun bütün insanları tanıyarak evrenselliğini somutlaştırmaya iten şey, eleştirel akıl olmuştur. Ancak insanlık sevgisinin akıldan değil, hümanizmanın geliştirdiği neredeyse dinsel bir gizemden kaynaklandığını da teslim etmek gerekir. Avrupa evrenselciliği yalnız akıldan, nesnellikten, bilim-

sellikten oluşmuş değildir, onların yanı sıra iman ve heyecandan da oluşmuştur ve bu anlamda Hristiyanlığın varisidir.”

Şüphesiz, Rönesansın ve elbette Reformun Avrupa sanatı üzerindeki etkilerinin de hesaba katılması gerekir. Ancak bu konunun sanat tarihine ait olduğunu belirterek, üzerinde durmak istediğimiz bir önemli konuya bu bağlamda değinmek istiyoruz.

Söylemek bile fazla: Rönesansın İtalya’nın, sivil toplumu oluşturan, devletten özerk zengin tüccar oligarşilerinin maddi desteğinden yararlandığını, dahası bu destek olmadan sanat alanındaki köklü devrimlerin mümkün olamayacağını biliyoruz. John Berger’in *Görme Biçimleri*’nde⁷¹ naklettiğine göre, Lévi-Strauss, ‘Rönesans’[ın] sanatçılara göre resmî bir bilgi aracı’ olduğunu bildirir ve şunu da ekler: “Ama aynı zamanda bir mülk aracıydı da!” Lévi-Strauss, “Rönesans ‘resmine eğildiğimizde bunun Floransa’da, daha başka yerlerde biriken sınırsız zenginlikler yüzünden gerçekleşebildiğini, zengin İtalyan tüccarların ressamlara dünyada güzel, istenir olan her şeyi onların mülküne sokabilecek araçlar gözüyle baktıklarını unutmamalıyız. Floransa saraylarındaki resimlerle küçük bir dünya oluşmuştur. Bu dünyada mülk sahibi, sanatçılara, dünyada kendisi için değerli olan her şeyi, ulaşabileceği bir yerde, olabilecek en gerçek biçimde yeniden yarattırmıştır.”

John Berger, buradan yol açarak, ‘bir nesneye sahip olmakla yağlıboya resimde o nesnenin görüntüsüne sahip olmak’ arasındaki benzerlik ilişkisine de dikkati çekerek, yağlıboyanın bu konudaki işlevine değinir: “yağlıboya resimlerde

71 Berger, John, *Görme Biçimleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1986.

nesneler çoğu zaman oldukları gibi gösterilir: Gerçekte bunlar satın alınabilir nesnelerdir. (...) Böylece bir resmi satın aldığınızda, o resimde gösterilen nesnelerin görünüşünü de satın almış olursunuz.”

BİLİM DEVRİMİ

16. yüzyılda bilimsel bir devrim gerçekleşir ve bu bilimsel devrimin felsefi arka planını da nominalizm oluşturur. Bilim; gözlem ve deneye dayanmaya başlar. Açıktır ki, deney ve gözlem, kavramlar üzerinde değil, objeler üzerinde yapılır. Gerçekliğin bilgisini ararken dış dünyaya yönelerek skolastik düşünceye son veren bu felsefi dönüşüm, 16. ve 17. yüzyıllarda 'Bilim Devrimi'nin gerçekleşmesini mümkün kılar. İnsan zihni, gerçekliğin bilgisini edinmek için, dış dünyaya, kavramlardan objelere yönelir. Ayraç içinde belirtelim, skolastikte ise, zihin kendi içine kapanmış, kendini dış dünyadan koparmıştır. Dış dünyayla olan ilişkiler, kitaplar aracılığıyla kurulmaya çalışılmış, gerçekliğin bilgisi dünyada değil, kitaplarda aranmıştır. 'Skolastik' sözü de, 'schola'dan (okul) gelir. Cervantes'in *Don Quixote*'u skolastik düşüncenin tipik örneğidir ve skolastiğin bu bağlamda bir eleştirisidir. Dünya'yı şövalye romanlarına uyduran bir roman kahramanı olan Don Quixote için, Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*⁷² de "Özü, metinlere indirgenmiş bir tip" der. Gerçekten de bilinci, şövalye romanlarıyla kuşatılmış ve dış dünyayı kitaplardan yola çıkarak anlamaya çalışan bir tip-tir Don Quixote.

72 Foucault, Michel, *Les Mots et Les Choses*, Gallimard, Paris, 1966. [Türkçesi için bkz. *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, Ocak 1994.]

Skolastik düşünce, tüm nominalist çabalara rağmen, 16. yy.'a dek sürer. En tipik örneği de, Galileo'nun deneylerine verilen tepkilerdir. Bertrand Russell, *Bilim ve Din*⁷³ de bu tepkileri özetler. İ.Ö. 4. yüzyılda Aristoteles, ağırlıkları birbirinden farklı olan cisimlerin, ağırlıklarıyla doğru orantılı bir hızla düşeceğini söylemiştir. Buna göre, 10 kg ağırlığındaki bir cisim, 1 kg ağırlığındaki bir cisimden 10 kat daha hızlı düşecektir. Bunun böyle olmadığını, aşağı yukarı 2000 yıl sonra Galileo, Pisa Kulesi'nin tepesinden aşağıya attığı iki taşla kanıtlamıştır. Ancak Galileo bu deneyleri yaparken meslektaşlarının ona yüz çevirdiği de bir gerçektir. Bertrand Russell'a göre bu deney, Galileo'ya göre Aristoteles'in yanlışlığının, Pisa Üniversitesi'nin Aristotelesçi hocalarına göre ise Galileo'nun sapkınlığının kanıtıdır.

Bilim Devrimi, kendini özellikle bilim yasalarının niteliksel (qualitative) olandan, niceliksel (quantitative) olana doğru dönüşen bir dile getiriş olmasında ortaya koyar. Bilim Devrimi, kısaca, bilim yasalarının niceliksel olarak dile getirilen formülasyonlar biçiminde söylemselleştirilmesinde kendini belli eder. Doğa yasaları, Bilim Devrimi ile birlikte matematik eşitlikler olarak yazılmaya başlanır. Galileo Galilei, "Matematik, doğanın dilidir" derken, işte tastamam bundan söz etmektedir.

Bilim Devrimi öncesinde doğa yasaları, niceliksel değil, niteliksel olarak formüle edilmişlerdi. Aristoteles'e göre ısı, 'sıcak', 'soğuk' ve 'ılık' gibi niteliklerle belirlenen bir fizik olgusuyken, bugün ısı, $- \sim$ ile $\sim +$ arasında bir nicel derecelendirme olarak belirlenmektedir.

73 Russell, Bertrand, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz, Varlık Yayınları, İstanbul, 1972.

Doğa yasalarının nitel olandan nicel olana doğru dönüşümünün ekonomi politiğini, Marx'a, onun kuramına göre temellendirmek mümkün görünüyor: Bu dönüşümün prekapitalist ekonomik formasyondan kapitalizme geçişle ilişkili olduğu söylenebilir. Şöyle:

Prekapitalist üretim tarzlarında (ilkel komünal toplum, antik köleci toplum, feodal toplum) başat (dominant) olan değer, Marx'a göre, 'kullanım-değeri'dir (use-value). Kullanım değeri, 'M-P-M' formülüyle dile getirilir. Mal, parayla değiş tokuş edildikten sonra (M-P), o parayla başka bir malın edinilmesi (P-M), edinilen malın kullanım-değeri için satın alındığını gösterir. Hiç kuşkusuz, kullanım-değeri için edinilen mal ne olursa olsun, onun niteliği öne çıkacak, istenilen (arzu edilen) nitelikleri taşıyıp taşımadığı ağır basacaktır. Doğaldır ki, insan, kullanmak için edindiği malın niteliklerine bakacaktır.

Kapitalizmde ise, yine Marx'a göre, kullanım-değerinin yerini, değişim (ya da mübadele) değeri alır (*exchange value*). Değişim değeri ise, P-M-P formülasyonu ile dile getirilir. Bunun anlamı, paranın satın alma yoluyla bir mala (P-M) dönüştürülmesinden sonra, bu kez satılarak tekrar paraya dönüştürülmesidir (M-P). Bu, elbette, bir malı 'satmak için satın almak' demektir ve bu işlemin rasyonelliği, ikinci P'nin ilk P'den büyük olmasındadır: İkinci P'yi P1 olarak yazarsak $P1 > P$ olmak gerekir. Aradaki fark, kolayca anlaşılabileceği gibi, kârı gösterir. Değişim-değerinde başat olan, bu kez, nitelik değil, niceliktir: Amaç, P1 üstü'nün P'den büyük olması, yani, niceliktir.

Öyleyse Bilim Devriminde doğa yasalarının nicel ya da matematik eşitlikler (*equations*) biçiminde dile getirilen formülasyonlar oluşu (nitelikten niceliğe doğru dönüşüm), bu

dönüşümün 'prekapitalist üretim tarzı'ndan (feodalite), kapitalizme geçişle imkânlı hale geldiğini gösterir. Bu, Bilim Devriminin ekonomi politiğinin, kapitalizmle, 'burjuva mülkiyet ilişkileriyle temellendiği anlamına gelir.

Şu halde Bilim Devrimi özetle gerçekliğin bilgisinin ediniminde kavramdan objeye ve nitelikten niceliğe doğru bir dönüşümü imler. Söylemesi bile fazda belki: Gerçekliğin bilgisi, bilimsel bilgidir.

FEODAL TOPLUM

Ortaçağ boyunca dönüşümlerin gerçekleştiği İ.S. 5. yüzyıldan İ.S. 17. yüzyıla hatta belki de Sanayi Devrimi'ne kadar olan süreçte -ki bu süreç, Fransa'da 18. yüzyılın sonuna, 1789'a kadar olan bir süreçtir– feodalitenin tarihinin oluştuğu görülür.

Eski Yunan ile başlayıp Roma ile devam eden kent devletleri, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından, yerlerini yeniden kırlara bırakır. Aslında başlangıçta göç tersine kırdan şehire doğrudur. Bunun üzerine yönetim Lütü Güçer'in⁷⁴ deyişiyle: “büyük şehirlerde, her an bir kargaşalık çıkarmaya hazır kalabalıkları artıran bu köyden şehre akını önlemek, latifundia sahipleri ile belli bölgelerdeki köylü nüfusun devlete ödeyeceği toptan vergiyi toplamaya memur mültezimlerin vergi gelirlerini, düzenli ve kesintisiz toplanmasını sağlamak gayesi ile çiftçileri bulundukları toprağa bağlayan tedbirler” alır. Bunun üzerine köylüler kendi topraklarını ve büyük çiftliklerde sözleşmeli olarak çalıştıkları toprakları terk edemez olurlar. Lütü Güçer bundan sonraki gelişmeleri şöyle özetler: “Bu toprakları terk edenler, terk tarihinden itibaren 30 sene içinde olmak şartı ile, bulundukları yerlerden zorla kendi topraklarına ve köylerine iade

74 Güçer, Lütü, *İktisat Tarihi Ders Notları*, Menteş Matbaası, İstanbul 1971.

edileceklerdi. Böylece hür köylüler, Roma fütuhatından evvel bir kısım hellenistik krallıklarda benzerleri görölmüş, toprağa bağı köylüler haline geldi.”

Bu durum feodalite öncesi emek, örgütlenme biçimi olarak’ kolonluk sistemi’nin ortaya çıkmasına yol açtı: Güçer’e göre kolonluğun feodal serfliğe dönüşmesi süreci ise şöyle olmuştur: Kolon ana-babadan doğan çocukların aynı toprak üzerinde kolon olarak kalabilmeleri için, kolonların evlenme hakları kısıtlandı. Kolonların hür bir kadınla ve dışarıdan evlenmeleri yasaklandı. Kolon bir kadınla evlenmek isteyen hür erkeklerin kolonluğu kabul etmesi esası kondu.

Feodal toplum, bilindiğı gibi, kırsal yaşama ilişkin bir toplumsal yapıdır. Yaşam, toprak sahipleri ve toprağı işleyenlerle aynı mekânda sürdürölür. Feodal toplumla birlikte, artık Eski Yunan ve Roma’daki kır-kent ayrımı ortadan kalkmış ve şehirler, yaşamın yeniden üretildiğı mekânlar olmaktan çıkmıştır. Feodal düzen, kırsal düzendir.

Bu bağlamda, öncelikle feodal toplumda özel mülkiyetin nasıl örgütlendiğine ve toprak sahibiyle toprağı işleyen arasındaki ilişkilere bakmak gerekmektedir. Feodal toplumda özel mülkiyet, malikâneler biçiminde örgütlenmiştir. Malikâne toprağını rezerv ve mansuslar oluşturur. Toprak sahibi (senyör) ile toprağı işleyenin (serfin) bir arada yaşadığı bu topraklarda malikânenin, senyörün ve ailesinin geçimi için ayrılan kısmına rezerv, bunun dışında kalıp da serfler arasında bölüştürölün topraklarına da mansus adı verilir. Mansuslar, serfler tarafından tasarruf edilir.

Feodal toplum, malikânelerin özerk bir yapısı olduğunu gösteriyor. Burada üç açıdan özerklik söz konusudur: İdari, adli ve mali. Bir malikânenin idari açıdan özerk olması, malikâne toprakları üzerindeki can ve mal güvenliğinin,

senyör ve adamlarınca sağlanması demektir. Adli açıdan özerk olması, adalet işinin senyör ve atadığı yargıçlar eliyle yürütülmesi; malî açıdan özerk olması ise, malikâne toprakları üzerindeki vergi toplama işinin senyör ve onun atadığı tahsildarların görevi olması anlamına gelir.

Modern toplumlardaki devletin görevini senyör ve adamlarının üstlenmesi, her malikânenin bir devlet gibi işlediğini gösterir. Yine bu yüzden malikânelerin dışında bir devletten söz edilemez, edilse dahi, onlar bugünkü anlamda devleti karşılamaz.

Serf-senyör ilişkilerine bakıldığında da, her iki tarafın da birbirlerine karşı yükümlülüklerinin olduğu görülür. Senyörün serfe karşı yükümlülükleri, malikânenin özerkliği nedeniyle kendiliğinden ortaya çıkar. Senyör, serfin can ve mal güvenliğini sağlamakla yükümlüdür. Serflerin üzerinde yaşadığı toprakta, bir hukuksal kişi olarak borç ve alacaklardan oluşan mal varlıkları (mamelek, patrimoine) bulunur ve başka serflerle de ticari ilişkiye girebilir. Yine senyör, serfin adaletini de sağlamakla yükümlüdür.

Kuşkusuz, serflerin de senyörlere karşı yükümlülükleri bulunmaktadır ve bunların başında da vergi verme gelir. Serfler, kendi mansuslarını özgürce ekip biçer, ürünlerinin bir bölümünü de vergi olarak toprak sahiplerine verirler. Serflerin bir başka yükümlülüğü de, 'angarya' olarak adlandırılır. Çünkü serfler, mansusunu ekip biçtiği senyörün rezervinde de çalışmak durumundadır ve bunun için de bir karşılık almaz. Bu bağlamda angarya, karşılıksız emeğin adıdır. Serflerin toprağa bağımlı olmak gibi bir yükümlülüğü de bulunmaktadır. Serf, dilediği zaman mansusunu bırakarak çift bozamaz. Çift bozmak istediğinde ödemesi gereken bir bedel söz konusudur. Bunları ödeme imkânı müm-

kün olamayacağından serfin pratikte çift bozması imkânsızdır. Çift bozan serf yakalanıp en ağır şekilde cezalandırılır. Toprağa bağımlılığın çift bozma dışındaki anlamı da, serfin toprakla birlikte alınıp satılmasıdır.

Bu anlamda servaja 'toprak köleliği sistemi' adı verilir. Bunun Eski Yunan ve Roma'daki kölelik sisteminden farkı, klasik anlamda kölenin hukuksal bir kişi olmaması, kendine ait bir mal varlığının bulunmaması, gövdesiyle alınıp satılmasıdır.

ORTAÇAĞ'IN UZUN SÜRMESİ PROBLEMİ

Bir toplumsal yapıyla o toplumun hâkim ideolojisi, dünyaya bakış tarzı arasında bir örtüşme varsa, toplumsal yapı ve onu yeniden üreten ideolojinin uzun sürdüğünden söz edilebilir. Bu bağlamda Ortaçağ Hristiyan ideolojisi ile feodal toplum yapısının nasıl örtüştüğüne bakmak gerekiyor.

Feodal yapı ve Katolik Hristiyanlık arasında birebir ilişki kurmak mümkün. Feodal yapı, yerini kapitalist toplum yapısına bıraktığında Hristiyanlık, artık kendini Katoliklik ile özdeşleştirmez, bu kez Protestanlık ile birebir bir örtüşme görülür. Dolayısıyla toplumsal dönüşümle birlikte sınıf ideolojisi de değişir. Ama ideolojinin mi toplumsal yapıyı, yoksa toplum yapısının mı ideolojiyi belirlediği problemi, tartışmalıdır.

Kimilerine göre, toplumsal yapıdaki dönüşüm, dinsel dönüşümlerle ilgilidir. Katolik ideoloji ile Feodalite arasında nasıl bir bağlantı varsa, Kapitalizm ile Protestan ideoloji arasında öyle bir bağıntı vardır. Max Weber⁷⁵, ideolojinin dönüşümünün toplumsal yapının dönüşümünden önce geldiği ve kapitalizmi Protestanlığın mümkün kıldığı kanısındadır. Buna karşılık kapitalist yapının Protestanlığı ortaya çıkar-

75 Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, hil yayın, İstanbul, 1985.

dığını savunanlar da vardır. Bu durumda da problem, tavuk mu yumurtadan çıkar, yumurta mı tavuktan çıkar problemine dönüşse de, her iki argümanın da kendine göre tutarlılığı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak her iki durumda da değişmeyen nokta, toplumsal yapıyla dinsel ideoloji arasında birebir ilişki oluşudur.

Feodal toplum yapısı ve Katolik dini arasındaki ilişkiye bakıldığında, önemli bir noktayla karşılaşılır: Alasdair Mac Intyre, *A Short History of Ethics*⁷⁶'te Katolik dininin söyleminin, dinsel terimlerle inşa edilmiş olduğuna dikkat çeker. Katolik dininin söylemi, feodal söylemin, dinsel söylemin yeniden üretilmesi gibidir. Bu söylemin en önemli özelliklerinden biri, Tanrı'ya nasıl seslenildiğidir. Katolikler, Tanrı'ya 'senyör' (ya da 'lord') diye atıfta bulunurlar ki bu, feodal toplum söyleminin kilise tarafından temellük edildiğini gösterir. Mülk sahibinin kimliğini gösteren sözcük, dinsel söylemde Tanrı'yı karşılayan bir sözcük haline gelmiştir. Aziz Anselmus gibi bazı kilise babaları da söylemler arasındaki bu birebir bağıntıya değinir, insanın Tanrı ile olan ilişkisini, serfin senyör ile olan ilişkisini model alarak tarif eder. Bu da Katolik dininin bir dinsel ideoloji olarak feodal toplum yapısıyla tastamam örtüştüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık, feodal yapı ile muhalefet içinde olmamıştır ve muhalefet yerine feodal yapının sürekliliğini ve devamlılığını sağlayan bir işlevi üstlenmiş görünmektedir. Feodal yapı ve Katolik Hristiyanlık, birbirini değiştirme yanlısı olmak yerine, birbirlerine destek yanlısı olmuş durumdadırlar. Skolastik düşüncenin 1000 yıl boyunca sürmesinin, Ortaçağ zihniyetinin Katolik öğretiden beslenme-

76 Mac Intyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*'den [aktaran Yavuz, Hilmi, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik, Boyut Yayınları*, İstanbul, 1996.]

sinin nedeni de bu. Bu 1000 yıllık sürecin sonunda Reformasyon ve Protestanlık öne çıkacak, Avrupa'da yeni dönüşümler gerçekleşecek, skolastik düşünceden bilimsel düşünceye geçiş de, bu dönemde mümkün olacaktır (17. yüzyıl).

Ortaçağ'da neden her şeyi dinin belirlediği sorulduğunda verilecek yanıt, çatışmanın yokluğudur. Toplumsal değişiklikler, çelişkiler yoluyla ortaya çıkar. Tümüyle homojen bir toplumda dönüşümün gerçekleşmesi mümkün değildir.

Toplumsal yapı ve din ilişkisi hakkındaki önemli çalışmalardan biri, Robertson Smith'in 1889 tarihli *The Religion Semites*⁷⁷ adlı kitabıdır. Smith'e göre, Avrupa klasik döneminde Politeizm (çoktanrıcılık) yürürlükteyken Asya dinleri, Mısır ve Mezopotamya, daha çok monoteisttir (tektanrıcı). Smith, böyle bir karşıtlıktan söz ederek toplumsal yapıyı temellendirir. Asya'da tektanrıcılık, devletin tek kişi tarafından yönetilmesiyle yani monark ile despotik oluşuyla ilişkilidir. Avrupa'da ise, siyasal iktidarın çoğulcu bir yapısı olduğu görülür. İster siyasal erkin dayanaklarına (sınıflar ve despot), ister toplumsal yapıya (feodalite ve kapitalizm) bakılsın, Robertson Smith'e göre hepsinin doğrudan doğruya dinle ilişkisi kurulabilir.

⁷⁷ Smith, Robertson, *The Religion Semites*, 1889'dan [aktaran Yavuz, Hilmi, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Yayınları, İstanbul, 1996.]

OSMANLI TOPLUMU

Türk ve Avrupalı iktisat tarihçileri Osmanlı toplum yapısının feodal olup olmadığı konusuyla ilgilenmişlerdir. Kimilerine göre, Osmanlı toplumu feodal bir yapıya sahiptir; kimilerine göre de, Osmanlı'nın Doğu'ya özgü bir yapısı bulunmaktadır. Bir başka deyişle, buradaki problem de, Osmanlı toplum yapısı ile Avrupa feodal toplum yapısının birebir örtüştüğü mü, yoksa Osmanlı'nın kendine özgü bir yapıya mı sahip olduğu problemidir. Bu problemi bazı karşılaştırmalardan yola çıkarak açmamız gerekiyor.

Feodal toplum yapısının temeli, özel mülkiyete dayalı 'malikâne sistemi'dir. Malikâne, bilindiği gibi, senyörün özel mülküdür. Bu durumda senyör mal sahibi, serf de kiracı durumundadır. Feodalitede serf, ürettiği ürünün sahibidir ve ürettiğinin bir kısmını vergi / rant olarak senyöre vermek zorundadır. Serfin ayrıca, senyörün rezervinde angarya görevi de bulunur. S erf, feodalitede hukuki bir kişiliktir, borç ve alacaklardan oluşan bir mal varlığı (patrimoine) bulunur.

Osmanlı toplumunda ise, toprak üzerinde özel mülkiyetten söz edilemiyor. Burada söz konusu olan, bütünüyle özel mülkiyet değil, (üretim aracı olarak) toprak üzerindeki özel mülkiyet. Bu, radikal bir fark. O nedenle de, Osmanlı'da devlete ait olan toprağın nasıl örgütlendiğine, toprağın hangi

koşullarda ve kimlere tasarruf amacıyla verildiğine bakmak gerekiyor.

Osmanlı'da, 'timar sistemi' söz konudur. Bu sistemde topraklar timarlara ayrılır ve belli birtakım yükümlülüklerle, kiracı konumundaki sipahiye 'ikta' edilir. Sipahilerin devlete karşı yükümlülükleri, genel olarak, askerî yükümlülüklerdir. Sipahi, timar arazisinin büyüklüğüne göre, savaş zamanında merkezdeki orduya silahlandırılmış, atlandırılmış, eğitilmiş asker sağlamakla yükümlüdür. Bu askerlere de 'cebelû' adı verilir.

Bu durumda Osmanlı sipahi ile feodal senyör arasındaki farka bakacak olursak, senyör toprak üzerinde mülk sahibiyken, sipahiye ikta edilen toprağın sahibinin devlet olduğu görülür. Arada toprağın, özel mülk ve kamu mülkü olması gibi temel bir fark bulunmaktadır.

Timar sisteminde, toprak üzerinde sadece sipahi değil, daha önce feodaliteyi incelerken de gördüğümüz gibi, toprağı tasarruf eden köylüler (reâyâ) de yer almaktadır. Reâyâ ile serf karşılaştırılacak olunursa, hatırlanacağı gibi, serfin iki temel yükümlülüğünün olduğu görülür: Birincisi, ürününün bir bölümünü rant olarak senyöre vermek, ikincisi angarya mükellefiyeti. Burada ilişki, sadece senyör ve serf arasında bir ilişkidir.

Reâyânın ise, sadece sipahiyle değil, kamuyla da ilişkisi vardır. Reâyâ tıpkı serf gibi, ürününün bir bölümünü sipahiye vermekle yükümlüdür, ama devlet de reâyâdan ayrıca vergi almaktadır. Burada söz konusu olan iki başlı bir ilişki, ya da reâyânın iki taraflı sömürülmesidir.

Öte yandan feodal malikâneleler mali açıdan özerktir, timar toprağı ise mali açıdan özerk değildir. Devletin müdahale ederek vergi (âşâr) alması söz konusudur.

Bu açıdan bakıldığında reâyâ ile serf benzeşmiyor gibi görünüyor. Ancak, modern Osmanlı tarihçileri tarafından problematize edilen bir nokta var ki, o da toprağı bağı olma konusu, ya da çift bozma yasağıdır. Daha önce de gördük: Her iki sistemde de, üzerinde çalışılan toprağın terk edilmesi (çift bozma), pratikte mümkün değil. Dolayısıyla, çift bozma yasağı bağlamında Osmanlı timarı ile feodal sistem arasında bir benzerlik var. Ancak bu açıdan bakarsak, meseleyi yüzeysel olarak ele almış oluruz. Derine inildiğinde ise, bu yüzeysel benzeşimin altında çok temel bir farkın bulunduğu görülür. Fark, şu sorunun yanıtlanmasıyla ortaya çıkıyor: “Serfin çift bozmasından zarar görecektir kim?” Feodal toplumda, sadece vergisini alamayacak ve angarya için emek gücü bulamayacak olan senyör zarar görecektir. Osmanlı’da zarar gören ise, hem kamu hem de sipahidir. Çift bozma; âşâr vergisinin alınamaması ve merkezi orduya ‘cebelû’ sağlanamaması ile sonuçlanacağından kamu için son derece ciddi kayıptır. Çift bozma yasağıнын konulmasının feodal toplumda özel, Osmanlı’daysa kamusal yarar ön gördüğünü söylemek, meseleyi derinden kavramayı sağlıyor. Dolayısıyla görünüşteki benzerlik de, derine inildiğinde yerini, temelli bir farklılığa bırakıyor.

Feodal yapıdaki ilişkiler bütünü, serf-senyör ilişkisi, senyör-toprak ilişkisi ve serf-toprak ilişkisi şeklinde kategorize edilebilir. Osmanlı toplumunda ise, sipahi-reâyâ ilişkisi,

sipahi-toprak ilişkisi, reâyâ-toprak ilişkisi söz konusu ve bu noktadan bakıldığında da bir benzerlikten söz etmek mümkün. Bir başka benzeşim, sipahinin de senyörün de vergi alıyor oluşu.

Reâyâ ve serfin toprak ile olan ilişkilerinde de üründen yararlanma bakımından bir benzeşim görülmekle birlikte, bunun da yüzeysel bir benzeşim olduğunu, bir kez daha, belirtmek gerekiyor.

Ömer Lütfi Barkan'ın⁷⁸ görüşüne göre, özel mülkiyete dayanan yapıya 'feodal yapı' denmesi mümkün değil. Bu anlamda Osmanlı toplum yapısının Batı'da bir benzeri bulunmuyor ve varsa dahi, feodal toplumda olduğu gibi, bu benzerlikler yüzeysel benzerlikler olarak kalıyor.

"Osmanlı toplum yapısı feodal değilse, nasıl bir yapıya sahiptir?" sorusunu ise, Marx'ın kavramsallaştırmasıyla ATÜT (Asya tipi üretim tarzı) ile yanıtlamak mümkün.

Bir başka sorun da, uygarlık tarihi boyunca emeğin örgütlenme biçiminde değişikliğin olması. Antikitede köle, feodal toplumda serf, kapitalist toplumda da işçi, emeğin örgütlenme tarzını belirliyorlar. Bunun ATÜT'teki karşılığıysa, reâyâ. Soruna bir kez daha değinildiğinde aradaki farklılık da açık bir biçimde görülebiliyor. Serfin ve reâyânın gerek köleden, gerekse işçiden çok temelli bir farkı var: Onlar ürettikleri üründen serbestçe yararlanma hakkına sahip. İktisat tarihçileri buna 'gerçek edinim ilişkisi' (Fr. appropriation réelle) adını veriyorlar.

78 Barkan, Ömer Lütfi, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar*, Ed. Okyar, Osman ve Nalbantoğlu, H. Ünal, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975.

İkisi de kendilerine ait olmayan toprak üzerinde çalışıyorlar ve ikisi de ürettiklerinin, vergiden kalan kısmından yararlanabiliyorlar. İkisi de hukuki kişilikler, ikisi de mal sahibi olabiliyor. Antik köleci toplumda köle, kapitalist toplumda işçi ürettiğinden yararlanma hakkına sahip değil, bir başka deyişle, gerek köle gerekse işçi, 'gerçek edinim ilişkisi' içinde bulunmuyorlar. İktisat tarihçilerinin dikkat çektiği nokta, tam da bu nokta. Serfte ve reâyâda 'gerçek edinim ilişkisi' dolayısıyla emek yabancılaşıması görülmezken bunu Antik köleci toplumda ve kapitalizmde görmek mümkün.

AYDINLANMA

Avrupa düşünce tarihi bir süreklilik gösterir ve her düşünce, kendi karşıtını üretir. Edgar Morin'in deyişiyle, Avrupa düşüncesi, dialogik bir düşüncedir. Ortaçağ'dan ve Hristiyan düşüncesinden söz ederken bir yandan kavramsal gerçekçilik süregiderken öte yandan nominalist düşüncenin oluştuğunu görmüştük, yani bir düşüncenin kendi karşıtını üretmesine tanık olmuştuk.

Aynı durum, 18. yüzyıl için de söz konusudur. Bildiğimiz gibi, 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'dır ve bu çağda ortaya konan görüşler de, 19. yüzyılın romantizmi ile karşıtlaşır. Ama öncelikle Aydınlanma'yı oluşturan düşünce yapılarına bakalım.

Aydınlanma Dönemi, insan aklının öne çıktığı bir dönemdir. Aydınlanma düşüncesine göre, insanın yapıp etmelerindeki biricik kılavuzu, 'akıl'dır. Hiç şüphesiz, insan aklının egemenliğini öne çıkaran bir ön tarih bulunmaktadır ve bu, Rönesans döneminde başlayan ve skolastik düşünceyle karşıtlaşan bir tarihtir. Galileo'dan söz ederken gördüğümüz gibi, Galileo ile birlikte deney ve gözlem öne çıkmış, bu yolla gerçekliğin bilgisi, kavramlarda ve onların tanımında değil, objelerde aranmaya başlanmıştır. Daha önce de belirtmiştik, Bilim Devrimi'nin özü, gerçekliğin bilgisidir. Gerçekliğin, beş duyuyla algıladıklarımızla kavranamaz olduğunun anla-

şılması, ‘görünüş’le, ‘gerçeklik’in örtüşmediğini kanıtlamıştır. (Ayraç içinde belirtelim: Marx, “Görünüşle gerçeklik örtüşseydi, bilime gerek kalmazdı.” der) Güneş Sistemi, gerçekliğin görünüşte olmadığının açık kanıtıdır. Öyleyse, algılarımıza güvenmememiz gerekmektedir. Ancak deney ve gözlem yapılırken, kuşkusuz algıya da ihtiyaç vardır. Bir yandan deney ve gözlemle algıya önem verirken, öte yandan algıya güvenmemek bir çelişki midir? Bu sorunun yanıtı, ‘hayır’ olacaktır. Çünkü deney ve gözlem, algının belli bir biçimde sistemleştirilmiş bir zihin tasarımından geçmektedir, yani algı zihinsel bir tasarımla örgütlenmekte, deney ve gözlem bu tasarım uyarınca yapılmaktadır.

Şunu da belirtmeden geçmeyelim. Deney ve gözlemin, zihinsel tasarıma bağlı olarak yapıldığını söyledik. Kuşkusuz, deney ve gözlem, belirli amaçlara dayanılarak yapılmaktadır ve bu amaç, zihinsel tasarımda, akılla temellendirilmiştir. Algı, bu kez, bir bilgi edinme aracı değil, akıl yedeği olarak anlaşılmalıdır. Aydınlanma düşüncesinde, bildiğimiz gibi, tek yol gösterici, akıldır. Deney ve gözlem, dolayısıyla algı, burada akıl yardımcısı olarak devreye girer. Akıl olmaksızın ne algının ne de deney ve gözlemin bir önemi bulunur.

Görüldüğü gibi, Aydınlanma düşüncesinin arka planını oluşturan, Bilim Devrimi’dir. Avrupa zihin tarihinde önemli bir dönemi temsil eder. Aydınlanma düşüncesi, 18. yüzyıl Avrupa’sına hâkim olmuş ve 1789 Fransız Devrimi ile de amacına ulaşmıştır. 18. yüzyıl Avrupası, kuşkusuz, birbirinden farklı Aydınlanmaların birlikte var olduğu bir dönemdir. Fransız Aydınlanması, İngiliz Aydınlanması, Alman Aydınlanması vs. O halde öncelikle bunları görelim.

Fransız Aydınlanmasının felsefi arkaplanını rasyonalist düşünceye eklemek mümkün görünüyor. Nedir rasyo-

nalizm? İnsan bilgilerinin kaynağının akıl oluşu, insanın doğuştan birtakım bilgilere sahip oluşu ve bilginin kaynağını doğuştan edinilmiş bu bilgilerin oluşturmaları. İngiliz felsefi düşüncesine hâkim olan empirisizm ise, buna karşılık, insan zihninin bir boş levha (tabula rasa) olduğunu, bütün bilgilerimizin duyu verileriyle, beş duyumuzla algıladıklarımızdan ibaret olduğunu savunur. Bir başka deyişle, bilgimizin kaynağı, duyularımızdır. Rasyonalizm ile empirisizm arasında bu anlamda epistemolojik bir fark bulunur.

Alman düşüncesi ise, Kant'la birlikte ahlaki olduğu kadar bilgiyi de sorunsallaştırır.

Aydınlanma, aslında birbirine karşıt görünen Fransız rasyonalizmi ve İngiliz empirisizminin bir sonucudur. Buna Alman ahlakçılığını da katarsak, Aydınlanma düşüncesinin kozmopolit bir düşünce olduğunu görürüz. Yani Aydınlanma bir bakıma, tüm Avrupa ülkelerinin ortak düşüncesidir. Örneğin Voltaire, rasyonalist Descartes geleneğini değil de, İngiliz empirisist geleneğini referans olarak alır. Bu bize şunu gösterir: Aydınlanma dönemi düşünürleri, ulusal düşünce içine sıkışıp kalmamışlardır. Dolayısıyla da Aydınlanma, ulusal geleneklerin aşıldığı bir sentez olarak karşımıza çıkar.

Aydınlanma düşüncesinin en önemli figürü, hiç şüphesiz, Alman düşünürü Immanuel Kant'tır. Kant, *Aydınlanma Nedir? (Was ist Aufklärung?)*⁷⁹ adlı risalesinde, Aydınlanma düşüncesinin temel ilkelerinin neler olduğunu ortaya koyar. Kant, burada Aydınlanma'yı, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulması" olarak

79 Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir?, Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

tanımlar. Bu ergin-olmayış, “insanın kendi aklını, bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanmayışı”dır. Kant, “Ey insan, aklını kullanma yürekliliğini göster!” diyerek insana seslenir ve aslında bu sesleniş de, Aydınlanma’nın anahtar sözcüğünü (akıl) verir bize.

Kant’ın dile getirdiği Aydınlanma, insanın o güne kadar içinde bulunduğu ergin-olmayış durumundan çıkışıdır, bir bakıma. İnsanoğlu, Aydınlanma ile rüştünü ispat etmiştir.

İnsanoğlu Aydınlanma ile rüştünü ispat ettiğine göre, reşit olmayanlar (ergin-olmayanlar) kimlerdir? Kendi kendilerini yönetemeyecek durumda olanlar, akıl hastaları, küçük çocuklar, vs. Bunlar kendi akıllarını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanma iktidarına sahip değildirler. Bildiğimiz gibi, insan kendi aklını kullanabilme ehliyetini kazandığında, 18 yaşında reşit olur. Bundan sonra kendi yapıp etmelerinden kendi sorumludur. İşte Kant’ın yaptığı, ‘çocukluk’ metaforunu kullanarak, insanoğlunun Aydınlanma’ya gelinceye dek, tıpkı bir çocuk ya da akıl hastaları gibi, kendi aklını kullanamadığını, ancak Aydınlanma ile erginleştğini vurgulamak olmuştur.

Peki, insanoğlunun, “kendi suçu ile içine düşmüş olduğu ergin olmama durumu” nedir? Bir başka deyişle, insan neden Aydınlanma’ya gelinceye dek ergin (reşit) değildir? Bunun en temel nedeni, insanın kendi iradesini kendi dışında, bireyi aşan, bireyin ötesinde (trans-individual) birtakım güçlere bırakmış olmasıdır. Tıpkı bir çocuğun annesinin, babasının olması gibi, bireyin dışında başka otoriteler de bulunur ve bu otoriteler, Kant’a göre insanoğlunun rüştünü ispatlamasına engel olmuşlardır.

İnsanın ergin olmaması, onun özerk olmaması demektir. İnsan kendini bir otoriteye teslim ettiğinde, kendi aklının

kılavuzluğuna sahip çıkmadığı için ergin değildir. İnsanın ergin olması, onun özerk olması; özerk olması da birey olması anlamına gelir. İnsan, kendini bir otoriteye teslim etmediğinde, kendi normlarını, ideallerini kendisi saptadığında birey olur. İnsan aklını, insan aklı dışında kalan otoritelerin buyruğundan kurtarmak, aynı zamanda onu özgür kılmak anlamına gelir. Dolayısıyla ergin olmak demek, özgür olmak demektir.

Bu durumda Aydınlanma, insanın otoritelerin kısıtlayıcılığından kurtulması ve kendi aklını kamuoyu önünde apaçık kullanması demektir. O halde şimdi, insanı kısıtlayan otoritelerin neler olduğunu görelim.

Aydınlanmacıların ilk çatıştıkları otorite, kilise olmuştur. Çünkü kilise, kurumsal bir otoritedir. İnsanlara neyi yapıp neyi yapamayacaklarını öğreterek onların kendi akıllarının kılavuzluğunda değil, kilisenin yol göstericiliğinde yürümelerini sağlar. Bu noktada akla, Aydınlanmacıların dine karşı olup olmadıkları sorusu gelir. Aydınlanma dönemi düşünürlerinden bazıları, tanrıtanımazcılığa (ateizm) giden bir düşünceye sahiptir; ancak tüm Aydınlanma düşünürlerinin ateist olduğunu söylemek yanlış olur. Zira örneğin Voltaire, Tanrı'nın varlığını kabul eden bir deisttir. Deizme göre, dünyayı yaratan bir Tanrı vardır; fakat Tanrı, bu dünyayı yaratıp onu işler hale getirdikten sonra bir daha müdahalede bulunmamıştır. Aydınlanma düşünürlerinin asıl karşı çıktıkları, din ya da Tanrı değil, kilisedir. Kilisenin aklın yerini alması ve kendi buyruklarını insan aklının yerine geçirmesidir.

Başlangıçta, Aydınlanma düşüncesinin temelinde Bilim Devrimi olduğunu söylemiştik. İşte bu noktada bir kez daha Bilim Devrimi'ni ve de Galileo'yu anmamız yerinde olacak-

tır. Galileo, tam da Kant'ın dile getirdiği bu ergin-olmayış durumundan kurtulmuş, kilisenin buyrukları yerine kendi aklını yol gösterici olarak benimsemiş bir figürdür. Bu nedenle de Galileo, Aydınlanma düşünürleri için son derece önemli olmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin temel karakteristiklerinin ne olduğuna gelince, bunlar arasında altını çizerek vurgulamamız gerekenler, özerklik ve özgürlüktür. Acaba bunların arkasında da başka bir yapı var mıdır? Biraz da bu konu üzerinde duralım.

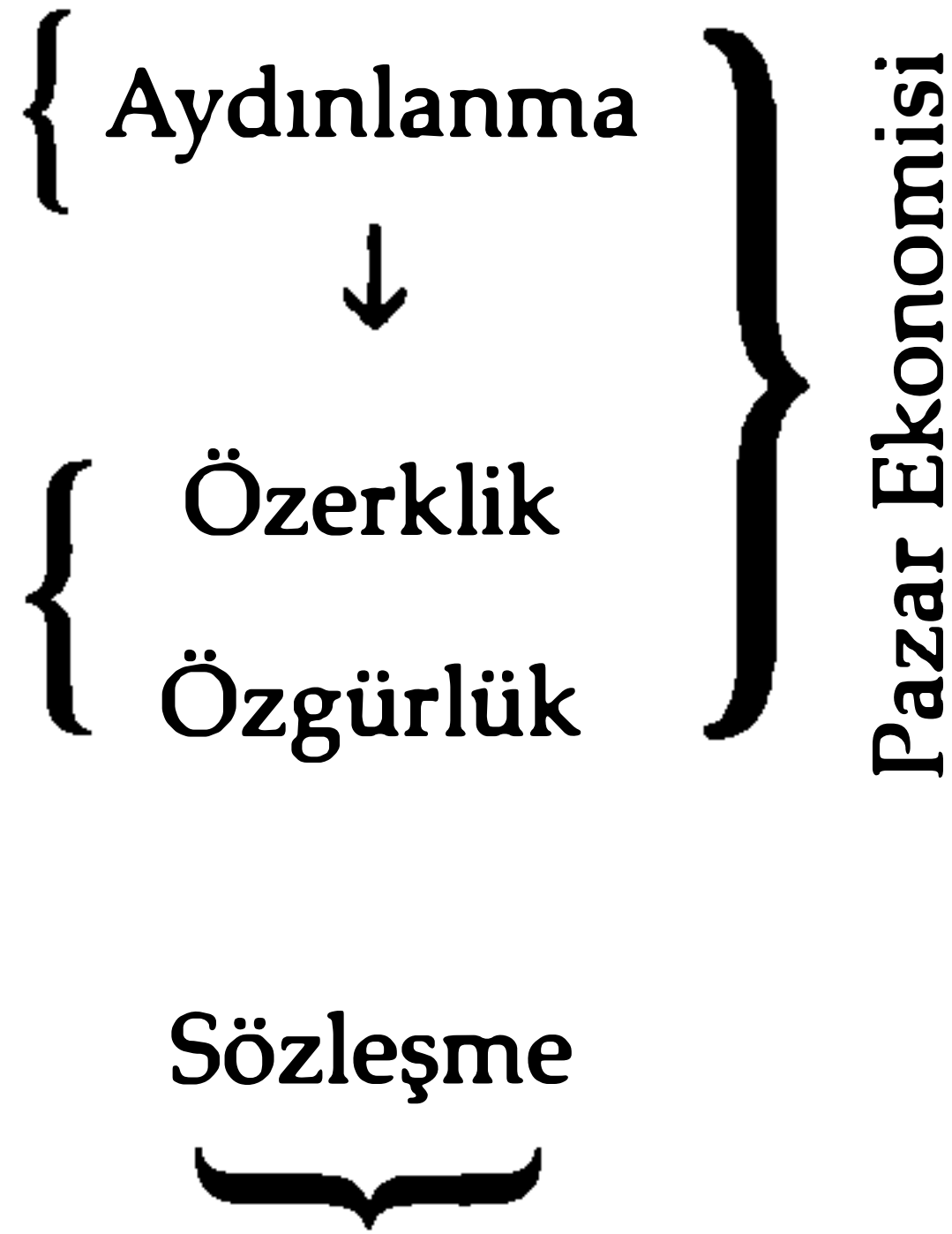
Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*⁸⁰ adlı kitabında, Aydınlanma düşüncesi ve bir zihniyet olarak toplumsal yapı arasındaki bağıntıya değinir. Goldmann'a göre özerklik, bireysellik, özgürlük gibi kategoriler, aslında sözleşme (mukavele, akit, kontrat) gibi zihinsel bir kategoriye dayanır. Sözleşme, aynı zamanda serbest pazar ekonomisinin en temel kategorisidir. Bir başka şekilde dile getirirsek, Goldmann'ın temel argümanı, Aydınlanma'nın temel kavramları olan özerklik ve özgürlüğün zihinsel bir kategoriye (sözleşmeye) dayanması ve bu kategorinin de aslında pazar ekonomisi ile ilişkili olmasıdır.

O halde pazar ekonomisinin ne olduğuna bakmakta yarar var. Pazar ekonomisinin temelinde sözleşme bulunur. Pazar, insanların kendi özgür iradeleriyle birtakım işlemler yaptıkları yerdir. Örneğin, bir kimse, hiçbir baskı altında kalmaksızın x kg elma alır ve bunun karşılığında da manava x miktarda para öder. İşte bu tastamam, iki insan arasındaki zımnî, (örtük) bir sözleşmeyi gösterir bize. Önemli olan, sözleşmenin yazılı olup olmaması değildir burada. Bir söz-

80 Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Emre Arslan, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999.

leşmenin geçerli olabilmesi için, o sözleşmeyi, insanların kendi özgür iradeleriyle yapmaları gerekir. Sözleşme, bireylerin özerk iradeleri ile herhangi bir otoritenin baskısı altında olmaksızın özgürce gerçekleştirdikleri bir edimdir. Dolayısıyla özgürlük de özerklik de soyut kavramlar olarak tanımlanamaz. Goldmann'ın bizi karşı karşıya bıraktığı bu iki kavram, kökleri pazar ekonomisinde olan kavramlardır.

Goldmann'ın tanımlamalarından yola çıktığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:



Bu tabloda, Aydınlanma başlığı altında topladığımız özerklik ve özgürlük kavramları doğrudan 'sözleşme' ile ilişkili kavramlardır. Özerklik, başka bir otoriteye referansta bulunmaksızın insanın kendi kararlarını kendisinin vermesi anlamına gelir. Özgürlük ise, insanın yapıp etmelerini bir başkasının baskısı altında kalmaksızın gerçekleştirmesidir. Her iki kavram da Goldmann'a göre, Aydınlanma düşüncesi bağlamında, 'sözleşme'nin öne çıkardığı kavramlardır.

Aydınlanma düşüncesi ile ortaya çıkan evrensellik, mülkiyet, hoşgörü gibi başka birtakım kavramlar da bulunmaktadır. Ancak vurgulanması gereken nokta, bu kavramların da tamamen 'sözleşme' kategorisinden türemiş olduklarıdır.

Öyleyse Goldmann'a göre, kapitalizmin hâkim olduğu pazar ekonomisi ile Aydınlanma arasında 'sözleşme' dolayımında bir bağıntı kurulabilir.

Yukarıda, Aydınlanma düşüncesinin eşitlik, hoşgörü, evrensellik, mülkiyet hakkı gibi başka birtakım kavramları da ortaya çıkardığından ve bunların da 'sözleşme' kategorisinden türemiş olduklarından söz ettik. Şimdi, tüm bu kavramların sözleşme kategorisi tarafından nasıl içerildiklerine bakalım.

Sözleşme, devlet ve toplum üzerindeki yapılanmaların temel taşıdır ve her şeyden önce iki özneyi, bir de sözleşmeye konu olan bir objeyi gerektirir. Sözleşmeye taraf olan kişiler, farklı sınıfsal konumlarda olabilirler. Ama sözleşmede kişilerin sınıfsal, toplumsal, siyasal farklılıkları önemli değildir. Bir başka deyişle, bu farklılıklar, sözleşmenin yapılmasını etkilemez. Sözleşme, eşit iki özne arasında yapılır. Bu özneler, sözleşme dışında eşit olmasalar bile, sözleşme onları birbirine eşit kılar. Bu bize, sözleşme ve eşitlik arasında birebir ilişki olduğunu gösterir.

Eşitlik gibi özgürlük ilişkisine baktığımızda da aynı durumun geçerli olduğunu görürüz. Herhangi bir sözleşmede bireyin özgürlüğünü kısıtlayıcı hiçbir baskı ya da zorlama bulunmamaktadır. Eğer bir zorlama varsa, sözleşme geçersizdir.

Aydınlanma düşüncesi, hoşgörü kavramına da sözleşme kategorisi aracılığıyla ulaşmıştır. Sözleşme ile hoşgörü arasında da birebir ilişki bulunur. İnsanların aralarında siyasal, dinsel, cinsel, vb. farklılıkların bulunduğunu ve sözleşme yapılırken tarafların eşit bir duruma geldiğini, sözleşme ile eşitlik ilişkisini açıklarken belirtmiştik. İşte sözleşme sırasında eşit konuma gelme, farklılıkları göz önünde bulundurmama, bizi hoşgörü kavramına götürür.

Sözleşmelerde eğer söz konusu olan bir obje ise (alım-satım, tapu, taşınmaz mallar, vs.), mülkiyeti karşı tarafa devretmek için, öncelikle o mülke sahip olmak gerekir. Ortada taraflardan birine ait bir mal ve onun üzerinde mülkiyet hakkı olmalıdır ki, onu diğer tarafa devredebilsin. Bu da, sözleşme ile mülkiyet ilişkisini gösterir.

Sözleşme ile bireysellik arasındaki ilişkiye baktığımızda da şunu görüyoruz: Bir sözleşmede tarafların birer, kişilik olarak ortaya çıkması gerekir. Hukuki anlamda özel ya da tüzel kişiliktirler. Bu hukuki kişilik özerk bir kişilik demektir. Dolayısıyla bireyin özerk kişiliği onun bireyliğini ortaya koyar.

Sözleşme, evrenselliği de getirir. Değiş-tokuş ya da sözleşmeyle ortaya konulan herhangi bir şey, kişilerin bireysel konumlarıyla ilgili değildir. Sözleşme sırasında kurulan ilişkinin evrensel bir yanı da bulunmaktadır. Örneğin, bir evlilik akti dünyanın her yerinde geçerlidir.

Sözleşme kategorisinin içerdiği kavramları dolaylı olarak somut bir biçimde gösteren bir örnek, Hogarth'ın 1743 tarihli, *Yeni Moda Evlilik* adlı altı tablolu dizisinin ilk tablosu olan 'sözleşme'dir. Hogarth'ın bu tablosunda bir sözleşmede bulunmaması gereken bütün öğeler kullanılmış, negatif bir sözleşme tablosu çizilmiştir.

Burada evlilik öncesinde yapılan bir anlaşma söz konusudur. Resimde, görüntüde bir de noter bulunur. Damat ve gelinin yan yana gösterildiği resimde, babalar pazarlık yapmakta, gelin ve damat adayı ise, bu duruma kayıtsız olarak gösterilmektedir. Burada damat adayının babasının aristokrat, gelin adayının babasının ise, burjuvaziye mensup olması, iki toplumsal sınıfın temsil edilmesi açısından dikkate değerdir. Resimde asıl önemli olan, aristokratın ve burjuvanın neyi pazarlık konusu yaptığıdır. Burjuvaziyi temsil eden

figürün elinde bir para hesabı defteri, aristokrasiyi temsil eden figürün elinde de soyağacını gösteren bir kâğıt bulunmaktadır. Dolayısıyla bu resim, sözleşmenin, tarafları olan bireylerin özgür iradeleriyle akdedilmiyor olduğunu, evlilik akdinde tarafların, kendileri dışında bir otoriteye tabi olduklarını, sözleşmenin eşitlik kavramıyla da ilişkisi olmadığını göstermektedir. Bu tablo, denebilir ki Aydınlanma düşüncesini negatif bir bağlamda okumaktadır. Aydınlanma düşüncesinin, sözleşme dolayımında getirdiği ne varsa (özerklik, özgürlük, eşitlik, bireysellik, hoşgörü, evrensellik), bu tabloda tümüyle olumsuzlanmaktadır.

Geçerken belirtelim: Sözleşmeye ilişkin olarak tüm bu saydıklarımız, yani Aydınlanma düşüncesinin ortaya koymuş olduğu bu kavramlar, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yer almaktadır.

J.J. Rousseau da, *Toplum Sözleşmesi*⁸¹ adlı kitabında, toplumun ve devletin bir sözleşmeye dayanılarak inşa edildiğini söyler. Rousseau'ya göre, insanlar eşit doğmuşlardır ve kendi iradeleri ile özgürlüklerinden vazgeçip bir araya gelmişlerdir. Bu bir araya geliş de, Rousseau'ya göre, sözleşmeyle gerçekleşir. Aynı şeyi devlet için de söylemek mümkündür. Devletin yöneticileri, toplumdaki aldıkları yetki ile var olurlar. Yetkisini toplum dışında bir şeyden alan bir devlet, örneğin din devleti, doğru bir model değildir. Bazı düşünürler, dinlerin dahi bir sözleşme ile kurulduğunu öne sürerler. O halde devlet, toplum ve din gibi tüm kurumların bir sözleşme ile kuruldukları söylenebilir.

81 Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Anlaşması*, Çev. Vedat Günyol, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1946.

AYDINLANMA DÜŞÜNÇESİNE KARŞI ELEŞTİRİLER

18. yüzyıl Aydınlanma dolayımında bir ‘Akıl Çağı’ idiyse, 19. yüzyıl Avrupa romantizmi, Aydınlanmanın tam karşısında yer alır. Avrupa entelektüel tarihinin temel koyucu ilkesi olan dialogik düşünce, burada da kendini belli eder. Aydınlanma, kendi karşısına romantizmi üretir. Aydınlanmanın akıllı, dolayısıyla rasyonel olanı, öne çıkarmasına karşılık romantizm, insanda içgüdüleri, irrasyonel olanı öne çıkarır.

Yüzyıl Romantizmi ve Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche, Aydınlanma’nın temelini oluşturan aklın eleştirisini yapan en önemli isimdir ve akıl geleneğinin insan varlığında ‘şüpheli ve yabancı olan’ diye göz ardı ettiği içgüdüleri öne çıkararak bu geleneğe ağır ve yıkıcı eleştiriler yöneltir.

İnsan varlığında ‘şüpheli ve yabancı olan’ dedik. O halde, akıl geleneğinin insan varlığına yabancı olarak görüp insan varlığının dışına attığı şey nedir? Nietzsche’nin bu soruya verdiği yanıt, insanın içgüdüleridir⁸². İnsan varlığının teme-

82 Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, S. 25, Kış 2001, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

li olan içgüdüler, Nietzsche'ye göre Sokrates'ten beri akıl geleneği tarafından lanetlenmiştir.

Aydınlanma geleneğinin insan tasarımı rasyonel insan; romantik geleneğin insan tasarımı ise, içgüdüler insanıdır. Nietzsche için, içgüdülerin insanı 'üstün insan'dır.

Peki, içgüdülerden yola çıkılarak nasıl bir insan konsepti inşa edilebilir? Aydınlanma geleneğinin rasyonel insan tasarımından söz edilebiliyorsa, içgüdü insanını temellendiren nedir?

Nietzsche, insanda iki temel içgüdüye bakmak gerektiğini söyler. Bunlardan ilki, Dionysosca-olan; ikincisi de, Apollonca-olandır. İçgüdüler, iki Yunan Tanrısı ile ilişkilendirilmektedir.

Nietzsche bundan ne kastediyor? Bunu anlamak için öncelikle Dionysos'un nasıl bir Tanrı olduğuna bakmak gerekir. Dionysos, insandaki şehvetten gelen 'vecd, sevinç ve korku' karışımını temsil eder. Apollonca-olan ise, 'ölçü ve denge'yi temsil eden içgüdüdür. Nietzsche, 'ölçü ve denge'yi, aklın türevleri olarak değil, bir içgüdü alanı olarak görür.

Eski Yunan'ın trajik çağı, bu iki içgüdünün bir araya gelmesiyle inşa edilen bir uygarlığı imler.

Tragedya'nın, karşıtların birliği olduğunu hatırlayacak olursak, bu iki içgüdünün de birbirinin karşıtı olduğunu söylememiz mümkündür. Biri sınırları zorlarken öteki, ölçü ve dengeye dayandığı için insanı belirli sınırlar içinde kalmaya çağırır. Nietzsche'nin metafiziği de budur. Dolayısıyla bunu 'estetik bir metafizik' saymak doğru olacaktır. Bu metafizik, onun uygarlığının, aynı zamanda, bir güzel sanatlar uygarlığı olduğunu gösterir.

Ayrıca içinde belirtelim: Avrupa uygarlığını sadece Aydınlanma'ya ya da akıl geleneğine indirgemek ne kadar yanlışsa, romantizme indirgemek de o kadar yanlıştır. Ancak Türkiye'de Tanzimat'tan itibaren Avrupa uygarlığı, Aydınlanma geleneğine indirgenir. Şerif Mardin⁸³, "19. yüzyılda, Tanzimat'ta 19. yüzyıl Avrupa sanatçıları okunsaydı acaba ne olurdu?" diye sorar. Bu, önemli bir sorudur ve Türk modernleşmesinin, ileride de göreceğimiz gibi, problematik yanını ortaya koyar. İnsan, ne sadece akıl varlığıdır, ne de sadece içgüdü varlığı. İnsan, hem rasyonel hem de irrasyonel olan bir varlıktır. Cusali Nicholas'ın dediği gibi, 'insan bir *'coincidentia oppositorum'* dur, karşıtların biraradalığı'.

Nietzsche'nin kendi deyişiyle, insanın şeylerin gizli yüreğine doğru gitmesi, kendi birey kimliğinden çıkıp doğayla bütünleşmesi, kimliğini doğanın o büyük kimliği içinde yitirmesi anlamına gelir. Dionysosca-olan bu içgüdüye karşılık gelen Apollonca-olan'la, bireyleşme geri döner. Böylelikle bu iki içgüdü birbirini dengeler. Nietzsche'nin bireyleştirme ilkesini ortadan kaldıran Dionysosca-olan'ı bir anlamda, İslam Tasavvufu ile de benzerlik gösterir. Tasavvufta bunu, 'Fenâfillâh', yani Allah ile bütünleşme ve Allah'ta yok olma karşılar. Allah ile bütünleşme (Fenâfillâh), yani Allah'ta devam etme 'Bekâbillah', İslam mistisizmi ile Dionysosca-olan arasında sadece *formel* bir benzerlik bulunduğu işaret eder.

Dionysosca-olan'da heyecan, vecd, kendinden geçme hali en üst düzeydedir. Apollonca-olan'sa, insanı daha ölçülü yapar. Dionysosca-olan heyecan, müziğin temelinde vardır.

83 Mardin, Şerif, "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Müzik, öteki sanatlar içinde heyecan dozu en yüksek olanıdır. Müzik, resmin ya da öteki plastik sanatların yapamadığı bir biçimde insanı coşturur. Nietzsche, müziğin temeline Dionysosca-olan'ı koyar. Apollonca-olan'sa, özellikle mimarlıkta başattır.

Nietzsche'de bu iki içgüdü, ideal bir birleşim olarak kendini tragedyada gösterir. Tragedya bir yandan Dionysosca-olan ile başlamışken daha sonra Apollonca-olan sayesinde belli bir dengeye, uyuma ve ölçüye ulaşmıştır.

Michel Foucault

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

Edgar Morin, *Aşk, Şiir, Bilgelik*'te⁸⁴, Aydınlanma çağında aklın 'iki yanlı bir biçim' aldığını söyler ve şöyle der: "Bir yanda akliliğin eleştirel, kuşkucu, özeleştirel anlayışı (Voltaire, Diderot); öte yanda Robespierre'nin bir tapınma nesnesi haline getirdiği akıl tanrıçasına varan aklileştirme." Demek ki, Aydınlanma'da bir tek akıldan söz edilemiyor. Biri eleştirel, ötekiyse eleştirel olmayan akli tanrılaştıran akıl. İkincisine, yani Robespierre'nin dile getirdiği türden akla ben, 'jakoben akıl' diyorum. Ama ister eleştirel akıl, ister jakoben akıl olsun, akli (rasyonel) olmayı, hiçbir zaman 'akliliğin (rasyonalitenin) sınırlarını ve dünyada gizemin de payının bulunduğunu' anlamak biçiminde yorumlamamışlardır. Morin'in dediği gibi, "Aklilik, harikulade bir araçtır,

84 Morin, Edgar, *Aşk, Şiir, Bilgelik*, çev. Haldun Bayrı, Om Yayınevi, 1999.

ama insan zihnine fazla gelen şeyler de vardır. Yaşam, aklileştirilemeyenle akliliğin bir karışımıdır.”

İnsan aklının yol göstericiliğiyle dünyanın gizeminin bütünüyle çözümlenemeyeceğinin anlaşılması için Avrupa’nın 19. yüzyılını, romantik çağı beklemek gerekmiştir. Isaiah Berlin’in ‘Aydınlanma’ya en açık, şiddetli ve eksiksiz bir biçimde savaş açan ilk kişi’ olarak tanımladığı Johann Georg Hamann’dan David Hume’a uzanan romantik gelenek. Dünyanın gizemi ya da büyüğü aklileştirilemeyen neyse, onda aranmalıdır. Hume, şeylerin varlığını kanıtlayabilmenin mümkün olmadığını, onun için de dünyayı akılla kanıtlanabilir bir ‘bilgi sorunu olarak’ değil, Berlin’in deyişiyle bir ‘inanma sorunu olarak’ ele almak gerektiğini savunmuştur. Berlin onaylamasa da Carl Becker, ‘evreni oluşturan ve aklın kavrayıp uyarınca yaşayabildiği sıkı mantıksal ilişkiler ağının gerçekten var olmadığını göstermekle’ Hume’un ‘bütün Aydınlanma konumunu havaya uçurduğunu’ öne sürmekte haklıdır.

Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştiriler 20. yüzyılda da sürmüş ve bu eleştiriler arasında en yıkıcı olanı da, Aydınlanma düşüncesinin karanlık yanını dile getiren Michel Foucault’nun eleştirileri olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin karanlık yanı, Foucault’ya göre, ‘gözetleme’ ve ‘cezalandırma’dır. Foucault, bu eleştirilerini Aydınlanma’dan sonra özellikle suçlulara ve akıl hastalarına uygulanan psikiyatrik önlemlerden yola çıkarak temellendirir.

Foucault, Aydınlanma’dan sonra, suçluların cezalandırılmasında uygulama değişikliği olduğunu ileri sürer. Ona göre, Ortaçağ’da cezanın objesi, suçlunun bedenidir. Aydınlanma’ya gelinceye dek ceza, suçlunun bedenine yönelirken Aydınlanma’dan sonra artık ceza objesi, suçlunun

zihni olmuştur. Bu dönemde düşüncelerin denetimi yoluyla bir iktidar kurmak ve 'iktidarın mührünü zihinlere basmak' gibi bir dönüşüm gerçekleşmiş ve bu dönüşüm ceza kurumlarını da değişime uğratmıştır. Ortaçağ'da suçlu, karanlık zindanlara atılırken, Aydınlanma ile birlikte zihnin disiplin altına alınmasıyla, sürekli aydınlatılan hücrelerde 'gözetlenme'ye başlamıştır. Foucault, burada bir 18. yüzyıl düşünürü olan Jeremy Bentham'ın 'panopticon' adı verilen mekânsal düzeneğine gönderme yapar. Panopticon, ortasında bir gözetleme kulesinin yer aldığı, daire biçimindeki bir mekânsal düzenlemedir. Foucault'ya göre, gözetleme mekanizmasının mekânsal düzenlemesi de bu olmuştur. Aydınlanma ile birlikte artık suçlu, karanlık zindanlardan, ne yaptığı görülmeyen mekânlardan aydınlığa çıkarılır. Suçlu, görünür kılınır ve bunun onun denetlenebilir olması için yapıldığını eklemek gerekir.

Zihnin denetimi, suçlunun mahpusluk konumunun karanlıktan aydınlığa çıkarılmasıyla başlar. Foucault'ya göre, amaç, iktidar mekanizmasının 'uysal insanlar' (homo docilis) üretme çabasıdır. Bu, karmaşık bir disiplin ağıdır ve Aydınlanma ile birlikte hapishaneler, toptan ve kesintisiz denetime dayalı mekanizmalar haline gelmiştir.

Buna benzer bir dönüşüm, akıl hastalarına yapılan muamelelerin dönüşümünde de görülür. Foucault, bu dönüşümlerin zihin tarihi açısından pek çok şey ifade ettiğini belirtir. *Deliliğin Tarihi*⁸⁵'nde, Ortaçağ'da akıl hastalarının kutsal sayıldığını, onlara kutsallık atfedildiğini öne sürer. Rönesans'ta, delilik, biraz ironik bir mesele olarak ele alındığından, delilerin toplumdan uzaklaştırılması gereken insanlar olarak görülmüştür. Rönesans'ta (Kuzey Rönesansı)

85 Foucault, Michel, *Histoire de La Folie*, Gallimard , Paris, 1976.

Hieronimos Bosch'un Deliler Gemisi adlı tablosu ile bu durum görselleştirilmiştir.

Burada söz konusu olan, Batı toplumlarında delilerin uzaklara gönderilmesinin düşünüldüğüdür. 17. yüzyıl ortalarına doğru delilik, öte dünya inançlarına ilişkin bir sorun olmaktan çıkmış, bunun yerini bir akıl hastalığı olarak delilik almıştır. Örneğin, bu dönemde cüzam hastaneleri tımarhanelere dönüşmüş ve 18. yüzyılda tımarhaneler kurumsallaşmıştır. Aydınlanma sonrasında, tıpkı suçlular gibi, akıl hastalarının da zihinsel denetime alındıkları görülüyor.

Aydınlanma düşüncesi ile birlikte, aklın yüceltildiğini daha önce belirtmiştik. Ancak Foucault'nun Aydınlanma'nın akıl hastaları ve suçluları gözetleme, denetleme ve onları topluma uygun hale getirme yönünü vurgulaması, bize Aydınlanma'nın iç karartıcı bir yanının da olduğunu gösterir. Foucault, bu denetim mekanizmasının insanlıkla bağdaşmadığı görüşündedir ve ona göre, Aydınlanma bu anlamda, bir bakıma insanlık suçu işlemiştir.

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

Özetle Aydınlanma, uysal bir tebaadan oluşan disiplinli bir toplum inşa etme idealiyle sonuçlanır. Belki de Aydınlanma'nın gerçek akli Voltaire ya da Diderot'un ki değil de Robespierre'nin jakoben aklıdır. Çünkü Foucault'un deyişiyle 'askerî bir toplum hayali', ancak aklın dogmalaş-

tırıldığı ve tastamam bu nedenle, yani dogmalaştırıldığı için, o dogmaları dayatan gözetleyici, cezalandırıcı, baskıcı ve disipline edici bir projeyle mümkün olabilir. Bunun da adı, totalitarizmdir.

MODERNLEŞME VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

İ.S. 5. yüzyıla ait Latince metinlerde 'modernus' sözcüğü, Paganlar ve Hıristiyanlar arasındaki ayrımı belirtmek amacıyla kullanılır ve Hıristiyanlığı imlerdi. Sözcüğün bugünkü karşılığı ise, 'geleneksel olmayan'dır. Dolayısıyla, geleneksel olan ve olmayan arasında bir karşıtlık söz konusu. Peki bugün geleneksel olan ve olmayan ne anlama geliyor? İlk sorumuz bu olmalı.

Modernliğin tarihsel kökeni 16. yüzyıla kadar uzanıyor. Bu, 16. yüzyılda toplumda, özellikle Avrupa'da görülen bir dönüşümle, feodal toplumun dönüşümü ile ilgili. Bu bağlamda modernliğin kapitalistleşme ya da burjuvalaşma olarak görülmesi yanlış olmaz. Unutulmaması gereken nokta, bu ilişkinin sadece Avrupa'nın entelektüel tarihinde bir dönüşüm anlamına geldiği. Biliyoruz ki, Türk modernleşmesi daha farklı bir seyir izlemiştir ve Avrupa entelektüel tarihindeki dönüşüm ile örtüşmez.

Modernleşmenin iktisadi yanı kapitalizmle ilişkili. Ancak modernleşme bildiğimiz gibi sadece iktisadi parametreden ibaret değil. Modernleşmenin bir başka parametresi, sosyal parametredir. Bu, modernliğin ürettiği topluluğun cemaat olmaktan çıkıp topluma dönüşmesidir. Burada bir karşıtlık söz konusudur. Toplum-cemaat karşıtlığı. Alman sosyolog

Ferdinand Tönnies, bu karşıtlığı 'gemeinschaft' (cemaat) ve 'gesellschaft' (toplum) olarak kavramsallaştırır.⁸⁶ Dolayısıyla, Tönnies'den yola çıkıp bu ayrımı temellendirecek olduğumuzda, dönüşümün 'gemeinschaft'tan 'gesellschaft'a olan bir dönüşüm olduğunu söylememiz mümkün. Bir daha belirtelim: Modernleşme, insan topluluklarının 'cemaat'ten 'toplum'a dönüşmesi anlamına geliyor.

Modernleşmenin iktisadi ve sosyal parametrelerinden söz ettik ve sosyal paradigmayı 'gemeinschaft'tan 'gesellschaft'a olan bir dönüşüm olarak temellendirdik. Ancak unutmayalım ki, 'gemeinschaft' ve 'gesellschaft' arasındaki farkın temelinde, iktisadi paradigma yatıyor. Çünkü toplumsallaşma, her şeyden önce, kapitalist pazar ekonomisiyle ilişkilidir.

Modernleşmenin parametrelerinden biri de, politik parametredir. Bu, 'ulus-devlet'e karşılık gelir. Feodal toplumda uluslaşma sürecinden söz edilemez. Büyük toprak sahibi aristokratların (Lord, Baron, Kont vb.) malikâneleri özerk birimlerdir, aralarındaki bağlayıcı ilişki, 'ulus' değildir.

Geleneksel olan ile modern olan arasındaki farklara ilişkin olarak ikincil denebilecek başka kriterler de bulunur. Max Weber, modernleşmenin bir tür 'aklîleşme' (rasyonalizasyon) olduğunu belirtir ve bu terimi dünyanın akılla kavranması olarak değil, insan yaşamının örgütlenmesinin rasyonalitesi olarak ele alır.⁸⁷

Sosyoloji literatüründe Weber ve Jürgen Habermas'ın çizgisinden giderek modernleşmeyi kurumların rasyonelleş-

86 Tönnies, Ferdinand, *Fundamental Concepts of Sociology*, New York, 1940.

87 Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

mesi olarak tanımlayan görüşler de vardır. Bu görüşlerden birinin sahibi, Bryan Turner'dır. Ama önce Habermas ve Weber'in görüşleri üzerinde duralım.

Habermas, burjuva uygarlığının rasyonalitesinin, feodal toplumun gelenekselliğine radikal bir başkaldırı olduğu görüşündedir. Herbert Marcuse de, rasyonalitenin kurumsallaşmasının burjuva toplumunun kaydettiği en büyük ilerlemelerden biri olduğunu bildirir.

Rasyonalitenin bazı zihinsel dönüşümlere yol açtığı söylenebilir ve bu durumda da karşımıza modernleşmenin kültürel parametresi çıkar. Bu kültürel paradigma da bizi, '*gemeinschaft*' gibi topluluklarla '*gesellschaft*' gibi toplum yapıları arasındaki farklılığı ideolojik bakımdan irdelemeye götürür. Bu tip toplumlar arasındaki zihniyet farklılıkları Max Scheler temellendirmiştir.⁸⁸ Scheler'e göre, insan zihni, '*gemeinschaft*' ve '*gesellschaft*' tipi topluluklarda farklı işlemektedir. Geleneksel cemaat tipi toplumlarda, verilmiş olan hazır bir bilgi birikimi vardır ve bu bilgi, kuşaklar boyunca, herhangi bir biçimde eleştirilip sorgulanmadan, olduğu gibi aktarılır. Bu nedenle geleneksel cemaat tipi topluluklarda (*gemeinschaft*) *eleştirel* düşünce değil, *dogmatik* düşünce hâkimdir. Eleştirel düşünce modern toplumda; dogmatik düşünce ise, geleneksel toplumda başat olan bir düşünme biçimidir.

Sözünü etmemiz gereken bir başka fark da, akıl yürütme ya da mantık farkıdır. Geleneksel topluluklarda, yani '*gemeinschaft*' tipi topluluklarda, Scheler'in '*ars demonstrandi*' adını verdiği bir akıl yürütme tarzı, yani dogmatik düşünceye dayalı bir akıl yürütme geçerlidir. '*Ars demonstrandi*'

88 Scheler, Max, *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926'dan [aktaran Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York and London, 1968.]

mantığı, verilmiş olan doğrulara yeniden ve tekrar doğrulama ya da yanlışlamayı yanlışlama yöntemleri üretmeye dayanır. '*Gesellschaft*' tipi toplumlardaki akıl yürütme ise, '*ars inveniendi*'dir. Yani, yeni bulgular ortaya çıkarma, bu bulguların ortaya çıkışına olanak tanıma yolundaki akıl yürütmedir.

Eleştirel düşünce ya da Scheler'in deyişiyle, '*ars inveniendi*' türü akıl yürütmeyeyle gerçekleşen düşünce, modern toplumlarda önemli bir dönüşümü imler ve Bilim Devrimi adını verdiğimiz, daha önce de açıkladığımız, zihinsel dönüşümünün neden Batı toplumunda gerçekleştiğini gösterir.

Her ne kadar din-bilim çatışması olarak sunulsa da, dogmatik düşünce ve eleştirel düşünce çatışmasını imleyen bir örnek, Galileo'nun, Aristoteles'in düşen cisimlerin ağırlıklarıyla doğru orantılı olarak hız kazandıklarını iddia ettiği kuramını sorgulamasıdır.

Modernleşme ile sivil toplum arasında da birebir ilişki bulunmaktadır. Politik toplum, elinde yönetim erkini toplayan ve örgütleyen, yani devlettir. Sivil toplumun tarihi, Avrupa'nın tarihine eklemlendiğinde, Avrupa'da sivil toplumun, dolayısıyla da modernleşmenin tarihinin 13. yüzyıla dek gittiğini görürüz. Daha önce 'Rönesans' bölümünde de söz etmiştik. 13. yüzyılda özellikle ticaret burjuvazisi, devletten özerkleşerek kent yönetimlerine el koymuştur. Bu özerkleşme, kent yönetiminin farklılaşmasını ve Batı'da sivil toplumun başlangıcını oluşturmaktadır. Sivil toplumun tarihsel olarak tanımlanabilmesi için her şeyden önce özerk yerel yönetimin gerçekleşmesi gerekir. Weber'in kavramsallaştırmasıyla söylersek, politik toplumun '*herrschaft*'ına karşı, özerk kent yönetimleri sivil toplumun temelini oluşturan '*rechtsgemeinschaft*'ı temsil ederler.

Sivil toplumlar, Durkheim'a göre, 'ikincil yapı' ya da 'ara yapılar' oluşturlar. Sivil toplum, politik toplum ile birey ya da yurttaş arasındaki ara yapıdır. Politik toplumun erkin-den (herrschaft) ya da yurttaşlar üzerindeki etkisinden söz etmek mümkünken, araya sivil toplumun girmesiyle bir başka erk (rechtsgemeinschaft) ortaya çıkar.

13. yüzyıla dek, Avrupa'da tek bir erk varken, 13. yüzyıl sonrasında sivil toplum yapılarının erkinden söz edilebilmektedir. Max Weber'in, sivil toplum yapılarının ortaya çıkışıyla öngördüğü bu ayrım da, tastamam Tönnies'in 'gemeinschaft' (geleneksel toplum/cemaat toplumu) ve 'gesellschaft' (modern toplum) ayrımına karşılık gelir.

Buna göre, 'herrschaft', 'gemeinschaft'ta; 'rechtsgemeinschaft', 'gesellschaft'ta geçerlidir. Özetle tekrarlamak gerekirse, geleneksel toplumda sadece politik toplum (devlet) erki söz konusuysen, modern toplumda bir 'rechtsgemeinschaft' ya da sivil toplum erki ortaya çıkar ki, bu da doğrudan doğruya özerkleşmiş yapı anlamına gelir. Dolayısıyla, modern topluma geçişin parametrelerinden biri de, sivil toplumdur.

Sivil toplum, hiç şüphesiz, burjuvazi ve kapitalizm ile de birebir ilişkilidir. 13. yüzyıl İtalya'sında özerkleşen grup, ticaret burjuvazisi olduğuna göre, sivil toplum düzleminde özerkleşmenin arka planını kapitalistleşme oluşturur.

Problematik olan, Türk modernleşmesinde böyle bir ara yapılaşmanın olup olmadığıdır. Osmanlı'da sivil toplum olup olmadığı araştırılmış ve bu tarz bir yapının bulunduğunu öne sürenler olmuştur. Osmanlı'da lonca teşkilatı ve yerel aşiret yönetimlerinin sivil topluma karşılık geldiğini düşünenler kadar tekkeleri de ara yapılar olarak görenler vardır. Ancak sivilleşme ile sekülerleşme arasındaki ilişki

dolayımında tarikat yapılarını bu bağlamda ele almak ne kertede mümkündür? Soru, budur.

Sekülerleşme, dinin kamusal alandan geri çekilmesi olarak tanımlandığında, sorun kamusal alanın devletin (ya da politik toplumun) alanı mı, yoksa sivil toplumun alanı mı olduğu sorununa dönüşür. Devletin alanı olarak kabullenmek, laiklikle sekülerliği eşanlamlı kabul etmek demektir. Kamusal alan, Gerard Delanty'nin⁸⁹ de belirttiği gibi, sivil toplumun alanı olarak konumlandırıldığında ise, sekülerlikle sivil toplum arasında öngörülen çelişki ortadan kalkacaktır.

Geleneksel topluluklarda dinsel-seküler ayrımından söz edilemez. Başta hukuk ve eğitim olmak üzere, dinsel olanın hâkim olduğu bir yapı söz konudur. Hukuk ve eğitimin sekülerleşmesi, siyasal anlamda modernleşmenin göstergeleri sayılabilir. Türkiye'de özellikle Cumhuriyet sonrası modernleşmede bunu görmek mümkündür.

Osmanlı'da şer'î hukukun dışında, Fatih Kanunnamesi'nden başlanarak kodlanan bir örfî hukuk sistemi yürürlükteydi. Örfî hukuk, meşruiyetini Allah'tan değil, Sultan'dan alır. Şer'î hukuk ise meşruiyetini Din'de temellendirir. Şer'î hukuk reâyâyâ ya da Osmanlı tebaasına, örfî hukuksa sultanın kullarına uygulanır. Osmanlı'da Allah'ın kulları ve sultanın kulları olmak üzere iki tür kulun tanımlandığını biliyoruz.

Örfî hukuk alanı, yetki ve sorumluluk alanıdır, ancak bu alanda can ve mal güvenliği söz konusu değildir. Sultan, bu hukuk gereği, kendi kullarına dilediğini yapma hakkına sahiptir. Buna karşılık şer'î hukukun öznesi olan reâyâ, yetki

89 Delanty, Gerard, *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*, Sage Publications, London, 2000.

ve sorumluluğunun bulunmamasına karşı, can ve mal güvenliğine sahiptir. Padişah, kullarına yaptığını sıradan bir Osmanlı'ya yapma hakkına sahip değildir. Dolayısıyla Osmanlı hukukunda asimetrik bir yapıdan söz etmek mümkündür.⁹⁰

Osmanlı'ya bu açıdan bakıldığında sivilleşmenin bulunmadığı görülüyor. Çünkü halkın yetki ve sorumluluk alanı bulunmaz. Erk, 'herrschaft' düzleminde bir erktir. Şer'î hukukun kuşattığı alanda özerk yapılara sahip tüzel kişiliklerden söz edilemiyor. Osmanlı hukukunun şer'î yanı, bize göre 'rechgemeinschaft'tan söz etme olanağı tanımıyor.

Belirtmeden geçmeyelim, Osmanlı toplumunda yer yer şer'î hukuk ile örfî hukuk arasında çelişki de olmuştur. Örneğin, kardeş katli. Fatih Kanunnamesi, "her kimesneye ki evlâtlarımdan saltanat müyesser ola, nizam-ı âlem için karındaşlarını katletmek münasiptir" diyerek, sultana kamu düzeni (nizam-ı âlem) açısından kardeşlerini öldürme yetkisi verir. Oysa şer'î hukukta, bunun yeri yoktur. Yine şer'î hukuka göre vakıf arazilerine el konamaz. Oysa Fatih, bunlara el koyup timar arazisine dönüştürmüştür. Bu bağlamda örfî hukuka dayalı bir sekülerleşmeden söz edilebilir.

Osmanlı loncaları ve 'narh' sistemi dolayısıyla piyasayı da denetim altında tutmuş ve 'herrschaft'ını iktisadi alanda da kullanarak 'rechtsgemeinschaft'ı engellemiştir. Ancak asıl sorun, modernleşme parametrelerinin niçin inşa edilmediğidir. Tanzimat'tan bu yana Türk toplumu kamusal alanda modernleşmiş, ama bu durum özel alana yansımamıştır.

90 Mardin, Şerif, *Le Concept de Société Civile en tant qu'élément d'Appropriation de La Société Turque*, Les Temps Modernes, Juillet-Août 1984, no. 456-457.

Durumu problematik kılan bir şeyin varlığını da hemen ekleyelim: Fatih Kanunnamesi'nde ulema sınıfına danışılması. Fatih Kanunnamesi'nde kardeş katlinin "Ekser ulema tecviz etmiştir" sözüyle meşrulaştırılması, örfî hukuk alanında bir sekülerleşmeden söz etmeyi, imkânlı hale getirmektedir.

Max Weber'in rasyonalizasyon kavramını modernliğin temel koyucusu olarak konumlandığını biliyoruz. Ama bu kavramın, Weber'in toplum yaşamının örgütlenme ilkesi olarak yaptığı tanımının dışında daha farklı yorumlara açık bir kavram olduğunu söylemek gerekiyor.

Bir başka problem, rasyonalite ile rasyonalizasyonun ekleniş biçimidir. Bryan Turner'ın, *Theories of Modernity and Postmodernity*⁹¹ adlı kitabında dikkat çektiği bir nokta, rasyonalitenin dünyayı düzenli ve güvenilir kıldığı, ancak anlamlı kılmadığıdır. Anlam verme konusunda dikkati çeken bir başka nokta da, modern devletin bir işlevi olup olmadığıdır. Şerif Mardin devletin, kişinin sevgiden ve yaşamdan ne anlaşılması gerektiği konusundaki arayışında elverişli bir kılavuz olmadığını söyler. Max Weber de, rasyonaliteyle dünyanın büyüünün yitirildiğini (entzauberung) söylemişti: Anlaşılan o ki, Bryan Turner, Şerif Mardin ve Max Weber bu noktada birleşmekteler. Modern toplumlarda dünyayı yeniden büyü ve anlamlı kılacak olanın ne olduğu ciddi bir problem.

91 Turner, Bryan, *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publications, England, 1990.

OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ

Osmanlı toplumunda modernleşme, Batılı anlamdaki modernleşmeden farklıdır, çünkü Türk modernleşmesinde söz konusu olan, 'aktarma'cı bir tavidir. Modernleşme adı altında krizler yaşanması, Türk modernleşmesinin belli bir tarihsel ve toplumsal gelişme, kapitalistleşme sürecinden geçmemiş olmasından dolayıdır.

Türk modernleşmesi, bu nedenle bir tür oryantalistleşme ile sonuçlanır. Oryantalizm, Doğu ile Batı arasında bir fark olduğunu öne sürer. Araştırılması gereken, bu farklılaşmanın nerede ortaya çıktığıdır. Bu sorunun yanıtı da, ilk kez Montesquieu'nun *Acem Mektupları*'ndadır: Doğu toplumları durağan (statik), Batı toplumları ise, dinamiktir. Batı toplumunda sürekli dönüşümler yaşanırken, Doğu'da böyle bir dönüşümden söz edilememektedir.

Problem, Marx tarafından da formüle edilmiştir. Marx, Doğu toplumlarının statikliğini üretim tarzlarında bir dönüşümün görülmemesi ile ilişkilendirir. Ona göre, Doğu'da değişmeyen bir üretim tarzından, ATÜT'ten (Asya Tipi Üretim Tarzı) söz edilebilirken, Avrupa tarihinde üretim tarzları birbirine eklemlenen, dinamik bir tarih söz konusudur. İlkel Komünal toplumdan Antik Köleci topluma, oradan da Feodalite'ye ve Kapitalizm'e doğru bir dönüşüm. Statik ve dinamik terim-

lerinin gösterdiği fark, Marx'ta 'tarih' ve 'tarihsizlik' biçiminde okunmalıdır.

Doğu'da ATÜT tarzında kalınma sebebiyle de bir yol ayrımıyla karşı karşıya olduğumuzu belirtelim. Batı'da, özel mülkiyetin varlığına karşılık, Doğu'da devletin toprağın sahibi olmasına ilişkin bir durum söz konusu. Dolayısıyla, dinamizmin temelinde özel mülkiyet var; statik oluş ise, özel mülkiyetin bulunmayışının sonucudur.

Bir başka problem de, şüphesiz, Doğu'nun Batı'nın kavramlarıyla anlaşılmaya çalışılması. Bryan Turner, oryantalizmin "Batı'nın tanımladığı ve kontrol ettiği kavram ve kategorilerin içinde anlamlandırılabilir olacak garip, erotik, farklı ama anlaşılabilir ve kavranabilir bir Doğu anlayışını ön plana çıkaran bir söylem olduğu"nu belirtir.⁹² Batı, Doğu'yu kendi kategorileriyle inceler. Bunu felsefe, bilim ve sanata ilişkin oryantalist söylemde gözlemlemek mümkün: Doğu, Batı'da ne varsa onun yokluğuyla tarif edilir. Bu bağlamda oryantalizmin bir tür 'negatif söylem' olduğunu düşünebiliriz: Bir şeyi ne değilse onunla tarif etmek!

Bryan Turner, Edward Said'den ve elbette öncelikle Foucault'dan yola çıkarak bilginin aynı zamanda iktidar (ve tahakküm) olduğu görüşüne atıfta bulunur. Bu, aynı zamanda antropolojik bir problemdir. Bilginin bir tahakküm mekanizması inşa ederek sömürgeciliği meşru kılması söz konusudur. İsrailli siyaset bilimci Schlomo Avineri, İsrail-Filistin meselesinin kökeninde, İsrail devletinin Filistin üzerindeki tahakkümünü, tıpkı Marx'ın 19. yüzyılda İngiltere'nin Hindistan'daki kolonyel üzerindeki mevcudiyetini meşru bulması gibi, meşru ve haklı bulur.

92 Turner, Bryan, *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, Ankara, 1984.

Türk modernleşmesinin bir tür Oryantalizm olduğunu belirttik. Bu, Türk modernleşmesinin Batılı ya da modern olmak değil, Batılı ya da modern gibi olmak anlamına gelmesi demektir. Türk modernliği, bir yandan kendine Batılı ve modern bir gayrı sahih kimlik atfedenlerle, bu kimliği reddederek sahih kalan gelenekçi muhafazakârlar arasında bir ötekileşme zihniyeti de üretir. Dolayısıyla oryantalizm, toplumun zihin yapısını da ikiye bölen Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan*⁹³ adlı makalesinde dile getirdiği gibi, "Ne kadın meselesini, ne kanunlarımızdaki değişiklikleri, ne de esastan garblı kültür ve sanatı, başka türlü olmaya, olmaması icab eden hayat şekilleri halinde alamadık. Daima içimizden ikiye bölünmüş yaşadık."

Aşırı batılılaşıma durumu, 19. yüzyıl romanlarında da kendini gösterir. Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey, buna iyi bir örnektir. Şerif Mardin'e⁹⁴ göre, Tanzimat'tan sonra görülen Türk modernleşmesini Türk romanında kadınların modernleşme karşısındaki durumları ve üst sınıf mensubu erkekler bağlamında ele almak gerekir. Mardin, Osmanlı romanının, az yararlanılmasına rağmen, bu bağlamda önemli bir kaynak olduğu kanısındadır. Ona göre, romanlar, toplumsal ve siyasal durumu ortaya koyan birer 'tezli roman'dır.

İncelenmesi gereken bir nokta da, Türkiye'de modernleşme krizlerinin neden bu alanlarda görüldüğüdür. Problem, elit sınıfın problemi gibi gösterilmek istenir; Batılılaşıma, büyük

93 Tanpınar, Ahmet Hamdi, "Medeniyet Değişmesi ve İç İnsan", *Yaşadığım Gibi*, Türkiye Kültür Endüstrisi Yayınları:3, İstanbul, 1970.

94 Mardin, Şerif, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşıma", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

bir kent meselesi olarak görülür. Geleneksel-modern bağlamında düşünüldüğünde, halkın büyük bir kısmının dışta bırakıldığı; esnafın, kırsal kesimin, vs. yaşamlarını geleneksel bir biçimde sürdürdüğü görülür. Modernleşmenin elit bir sınıfın problemi olması, Osmanlı sonrasında da sürer ve bu, Cumhuriyet döneminde daha da radikalleşir. Cumhuriyet ile birlikte Kemalist modernleşme tüm toplumu kuşatacak şekilde genişletilir. Tanzimat döneminde modernleşme, kadınlar ve elit erkekleri kapsarken; Cumhuriyet döneminde geleneksel toplumda da problemlerin çıktığı görülmektedir.

Şerif Mardin, modernleşme meselesinin, kadınların özgürlüğü problemi olduğuna değinir. Modernleşme öncesinde kadınlara dayatılan kısıtlı bir yaşam söz konusudur. Batılılaşırken kadınların da Avrupalı kadınlar gibi mi olacağı yolunda sorular sorulmaya başlanmıştır. Problem, Cumhuriyet döneminde Medeni Kanun ile çözülmeye çalışılır.

Kadın özgürlüğü meselesinin, modernleşmenin temelini oluşturduğu ahlak anlayışıyla da ilişkisinin olduğunu eklemeyen geçmeyelim. Biliyoruz ki, Şinasi, *Şair Evlenmesi*'nde, Tanzimat Fermanı'ndan yirmi yıl sonra evlilik anlayışını hicvetmiştir. Ahmed Midhat Efendi de bu iki sorunu yansıtan romanlar yazmıştır. Ahmed Midhat'ın kadınların özgürlüğü konusundaki katkısı büyüktür. Niyazi Berkes'e göre⁹⁵, Ahmed Midhat, kadınların bir gün her mesleğe girebileceklerini öngörür. Öyle ki, Ahmed Midhat Efendi kadın problemini, koşulların fuhuşa sürüklediği kadınları savunacak kadar ileri götürmüştür.

95 Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Ahmed Midhat, meseleyi öncelikle kadınların özgürleşmesi bağlamında ele alır ve bu noktada da tepkileri çeker. 1876 tarihli *Felatun Beyle Rakım Efendi*'de Canan'ın geldiği konumla, Batılılaşma sürecinin kadınlar tarafından nasıl yaşandığını gözler önüne sermiştir.

Özgürlük, eşitlik, modernlik gibi kavramları kullanmamıza rağmen, bunların Osmanlı modernleşmesini belirlemediğini de ekleyelim. Asıl önemli olan ve üzerinde durulması gereken Tanzimat romanlarında modernleşmenin simgeler üzerinden temellük edilmeye çalışılmasıdır. Kaldı ki, Türk modernleşmesinin en büyük zaafı, problemi simgeler düzeyinde temellendirmek olmuştur. Biz buna 'metonimik modernleşme' diyoruz. Metonimi, yani, parçanın bütünün yerini alması. Tanzimat romanı, bu metonimiyi yansıtır: Kadınlar için piyano çalmak, modernleşmek demektir; erkekler içinse Fransızca konuşmak. Türk modernleşmesi, kavramlarla değil sembollerle işgördüğü için, yarım yamalak bir oryantalist proje olarak kalır. Ve bu, Tanzimat'tan bu yana insanların modernleştiği mi yoksa alafrangalaştığı mı sorusunu gündeme getirir. Namık Kemal'in *İntibah* romanı, ağırlıklı olarak dolaşıma girenin ne olduğunu göstermesi açısından üzerinde durulmaya değerdir. Nabizade Nazım da *Zehra*'da bir kadının kocasının zaafı ve bu nedenle düştüğü konumdan söz eder. Hüseyin Rahmi'nin *İffet*'i, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Sefile*'si de, hep bu bağlamda değerlendirilebilecek örneklerdendir. Bunlarda alafrangalık ya eleştirilir ya da yüceltilir; meseleye derinden, yani kavramlar üzerinden bakılmaz.

Fransız Devrimi sonrasında Avrupa, bu tür kavramların küreselleşmesiyle modernleşmiştir. Tanzimat'tan söz edilebilmesini mümkün kılan da, bu kavramların Avrupa'nın dağarcığında bulunmasıdır. Uygarlık; özgürlük, cumhuriyet,

eşitlik, sivilleşme, insan hakları gibi kavramlara dayanır ve tüm bu kavramlar Avrupa’da 18. yüzyıl itibariyle dolaşıma girmiştir. Avrupa’da dolaşıma giren bu kavramlar, bizim zihnimizin somutu haline gelmemiş, salt söylem düzeyinde kalmış ve dünyaya bakış açımızı belirleyen kavramlar olamamışlardır. Dolayısıyla da Türk modernleşmesinin bir semiyolojisi yapılacak olduğunda kavramlarla değil, simgelerle karşılaşılır.

İndeks

A

- Abdülkadir İnan 76, 77
Acem Mektupları 183
Adrienne Zihlman 73
Ahmet Hamdi Tanpınar 185
Alexandre Koyré 107
Altın Dal 55
Animal Tool Behavior 11
Antigone 116, 118
Aquinaslı Thomas 136
Araba Sevdası 185
Aristoteles 111, 115, 116, 120, 127, 128, 142, 178
Arnold Gehlen 71, 72
Arnold Hauser 111
A Short History of Ethics 150
Ateş ve Güneş 110
Auguste Comte 86
Avrupa'yı Düşünmek 69, 121, 134
Aydınlanma Felsefesi 162
Aydınlanma Nedir? 159
Aziz Anselmus 150
Aziz Paulus 126, 127, 128

B

- Bacchalar 62
Benjamin Beck 11, 12, 13, 16
Bertrand Russell 142
Bilim ve Din 142
Björn Beckman 133
Brabantlı Siger 130
Bronislav Malinowski 23, 25 - 27, 29, 32 - 34, 57, 67
Bryan Turner 177, 182, 184

C

- Cambridge Economic History of Europe* 133
Carl Becker 171
Cervantes 141
Claude Lévi-Strauss 17 - 19, 25 - 34, 53, 58, 60, 67, 139
Claude Meillassoux 5, 46, 50
Clive Bell 106
Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity 135

D

David Hume 13, 171
Deliler Gemisi 173
Deliliğin Tarihi 172
Diderot 170, 173
Dillerin Kökeni Üzerine Bir Deneme 19
Dil ve Düşünce 20
Divan-ı Lugati't Türk 77
Doğu Despotizmi 78
Don Quixote 141
Duns Scotus 136

E

Economy of the Cities 41
Edgar Morin 69, 121, 134, 137, 157, 170
Edmund Leach 17, 82
Edward Said 184
Edward Tylor 85, 96
Ekonomik Antropoloji 45
Emile Durkheim 91
Erasmus 135
Eukleides 105

F

Fatih Kanunnamesi 180 - 182
Felatun Beyle Rakım Efendi 187
Ferdinand Tönnies 176
Francis Macdonald Cornford 101
Françoise Heritier 72
Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi 29
Friedrich Nietzsche 167 -170

G

Galileo Galilei 142
Gordon Childe 35, 36, 42, 70

Gordon White 134

Görme Biçimleri 139

G.S. Kirk 101

H

Halit Ziya Uşaklıgil 187
Herakleitos 104, 105
Herbert Spencer 85, 88 - 90
Hieronimos Bosch 173
Homeros 107, 112, 115
Homo Ludens 62
Hüzünlü Dönenceler 17

I

İbn Rüşd 134
İbn Sina 134
İffet 187
İlhan Başgöz 62
İlkel Kültür 88
İlyada 107
Immanuel Kant 159, 170
İncil 134, 136, 137
İntibah 187
Iris Murdoch 110
İsa 124 - 128, 137, 138
Isaiah Berlin 171
İskenderiyeli Clemens 130

J

Jack Goody 26, 27
James Mellaart 37, 41
Jane Jacobs 38, 40 - 42
Jean-Jacques Rousseau 17 - 20, 166, 173
Jeremy Bentham 172
Johann Georg Hamann 171
John Berger 139

Jon Elster 14, 15

Joseph Vendyres 20

Jürgen Habermas 176, 177

K

Kapital 11, 13, 15

Karl Wittfogel 78

Kaşgarlı Mahmut 77

Kelimeler ve Şeyler 141

Kral Oidipus 108

L

L.Diamond 134

Lewis Mumford 40 - 42

Lucien Goldmann 129, 162 - 164

M

Macit Gökberk 104, 105, 114

Margaret Mead 72

Marshall Sahlins 40, 42 - 47, 74 - 76

Marx'ı Anlamak 15

Maurice Godelier 5, 46, 47, 49, 67, 82

Max Müller 20, 86, 88

Max Scheler 177

Max Weber 149, 176, 179, 182

Meyer Fortes 47

Michel Foucault 107, 170, 171

Mit ve Anlam 23, 28, 32, 34

Montaigne 135

Montesquieu 183

N

Nabizade Nazım 187

Namık Kemal 187

Necati Öner 29

Nikhomakhos'a Etik 111

Niyazi Berkes 186

O

Ockhamlı William 132

Ömer Lütfi Barkan 155

P

Passages from Antiquity to Feudalism
106, 122

Perry Anderson 106, 107, 122

Pertev Naili Boratav 61

Pierre Vernant 110

Platon 106, 110, 111, 116, 127 - 129

R

Recaizade Mahmut Ekrem 185

Robertson Smith 91, 92, 151

Robespierre 170, 173

Roscelinus 132

S

Sabahattin Eyüboğlu 62

Şair Evlenmesi 186

Sedat Veyis Örnek 55, 56, 59

Sefile 187

Sencer Divitçioğlu 80

Shakespeare 135

Şinasi 186

Şirin Tekeli 66, 68, 69

Sophokles 108, 115, 116

Sosyolojinin İlkeleri 88

Stephen Toulmin 135

T

Tahsin Yücel 25, 33

Tarihte Neler Oldu? 35, 70

Taş Devri İktisadı 43

Tertullian 130, 131

Tevrat 137

Thales 101 - 105, 115, 128

Theories of Modernity and Postmodernity
182

The Religion Semites 151

The Social History of Art 111

Thomas More 135

Timaios 129

Toplum Sözleşmesi 166

Türk Medeniyeti Tarihi 76, 77

V

Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu 74

Voltaire 159, 161, 170, 173

Y

Yaban Aklın Evcilleştirilmesi 26

Yaban Düşünce 25, 27, 33

Yunanlılarda Mitos ve Düşünce 110

Z

Zehra 187

Ziya Gökalp 76

“*Avrupa’nın Zihin Tarihi*, benim 1977’den 2001 yılına kadar (önce Devlet Güzel Sanatlar Akademisi) Mimar Sinan Üniversitesi’nde verdiğim ‘Uygarlık Tarihi’ ders notlarının genişletilmiş ve notlandırılmış biçimidir. İlk basımı *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş* adıyla 2008 yılında yayımlanan *Avrupa’nın Zihin Tarihi* ‘uygarlık tarihi’nin bir ‘kavramlar tarihi’ olarak okunmasıdır.”

Hilmi Yavuz

“Uygarlık Tarihi dersleri, bugün birçoğu medyada da kalem tutan birkaç kuşağın varoluşunda, entelektüel kimliğinde çok önemli bir yere sahip.

(...)

Bilgiyi yok sayan bir toplumda yetişmiş birkaç kuşağın ilkençliğini Gordon Childe’la, Marx’la, Edward Said’le (vb.) hatırlaması ve aslında sıradan bir sınıftan farkı olmayan bir amfiyi, dökülen sıvalarıyla değil de ‘Uygarlık Tarihi’yle kodlaması Türkiye koşullarında az rastlanılır bir şey...”

Mehmet Kenan Kaya



9 786050 802733

₺13,50

timas.com.tr