DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

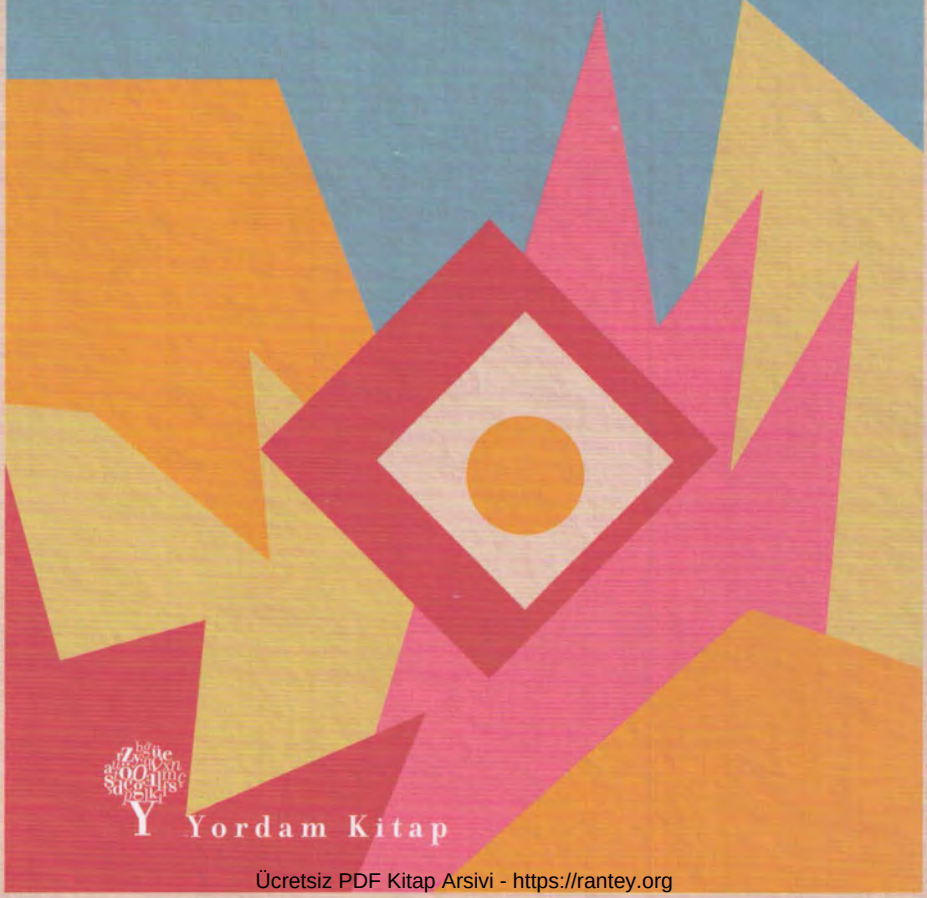
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Taner Timur

Osmanlı Kültüründe "Delilik" Sorunsalı



Yordam Kitap

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Taner Timur

1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askerî darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Eserleri: *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971); *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (1979); *Osmanlı Kimliği* (1986); *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı-Sömürge Ekonomisine* (1989); *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (1991); *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (1991); *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (1996); *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000); *Sürüden Ayrılanlar* (2000); *Türkler ve Ermeniler* (2000); *Türkiye Nasıl Küreselleşti* (2004); *Felsefi İzlenimler* (2005); *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (2006); *Marksizm, İnsan ve Toplum* (2007); *Habermas'ı Okumak* (2008); *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi* (2011); *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu* (2012); *AKP'nin önlenebilir Karşı-Devrimi* (2014); *Türkiye, Ortadoğu ve Mezhep Savaşı* (2016); *Devrimler Çağı: 1848, 1871, 1917* (2017); *İslam, Laiklik ve Aydınlanma Savaşı* (2019); *Popülizm Dalgası, Sivil Darbeler ve Osmanlı Hülyası* (2020).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yordam Kitap'ta
Taner Timur Kitapları

Marksizm, İnsan ve Toplum
2007, Dördüncü Basım: 2020

✵

Habermas'ı Okumak
2008, Üçüncü Basım: 2017

✵

Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi
2011, İkinci Basım: 2014

✵

Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu
2012, Üçüncü Basım: 2020

✵

AKP'nin önlenebilir Karşı-Devrimi
2014, İkinci Basım: 2015

✵

Türkiye, Ortadoğu ve Mezhep Savaşı
2016, İkinci Basım: 2017

✵

Mutlak Monarşi ve Fransız Devrimi
2016, Üçüncü Basım: 2021

✵

Devrimler Çağı
2017, İkinci Basım: 2019

✵

İslam, Laiklik ve Aydınlanma Savaşı
2019, İkinci Basım: 2019

✵

Popülizm Dalgası, Sivil Darbeler ve Osmanlı Hülyası
(2020)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

OSMANLI KÜLTÜRÜNDE "DELİLİK" SORUNSALI

Taner Timur

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yordam Kitap: 438 • **Osmanlı Kültüründe "Delilik" Sorunsalı** • Taner Timur
ISBN 978-605-172-605-2 • *Düzeltme*: Elif Aksu Kaya - Deniz Tuna
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Mayıs 2023
© Taner Timur, 2023; © Yordam Kitap, 2023

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **W:** www.yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: **Pasifik Ofset** (Sertifika No: 44451)
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

OSMANLI KÜLTÜRÜNDE "DELİLİK" SORUNSALI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9

Giriş 11

Delilik ve Akıl İlkesi 15

Michel Foucault: Deliliğin Tarihi 16

Neden "Büyük Kapatma"? 18

Osmanlı Dünyasında Delilik ve Gelişimi 21

Eski Yunan'dan İslam ve Osmanlı Dünyasına Tıp: Teşhis 23

Osmanlılar, Galenus ve Taşköprüzade 24

Evliya Çelebi'nin Gözlemleri 26

Tedavi Usulleri 27

Osmanlı "Norm"ları 29

İslam'da ve Osmanlı'da Akıl ve "Cünun" 30

Delilik, Din ve Felsefe 33

Osmanlı "Normal"liği ve Ruh Sağlığı 35

İlm-i Ahlak ve Osmanlı "Norm"ları 37

Muhammed Arkun, Türkler ve "Taklid" 40

Osmanlı Sözlüğünde Delilik ve "Deliname"ler 42

Batılı Tanıklar 45

Âlim ve Deli: Osmanlı "Modernizm"inin Öncülleri 48

"Deli" Padişahlar mı? 52

Osmanlı Modernleşmesi ve Delilik 56

Osmanlı Fanatizmi 56

Osmanlı'da "Efkâr-ı Cedide" ve Tıp İlmi 61

Yeni Dönem ve Kolektif Psikoloji 62

Vakanüvis Gözüyle Eski Dönem 63

Bimarhaneler Nizamnamesi 65

II. Abdülhamit ve Kolektif Paranoya 67

Batı Düşmanlığı mı? 69

"Hürriyetin İlanı"na doğru... 71

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İhtilaller ve Toplum Psikolojisi 74
Türk Milliyetçiliğinin Duygu Mirası 78
Yeni Bir Kutsallık... 80
Din ve Durkheim Sosyolojisi 81
Ömer Seyfettin: Efruz Bey,
Balkan Milliyetçiliği ya da "Ezmeyen ezilir!" 84
"Cinnetin Esbabı İçtimaiyesi" 89
Mahzar Osman ve "İnkılap Cinnetleri" 91
Rıza Tevfik ve Filibeli Ahmet Hilmi Efendi:
Din, Felsefe ve Delilik 93

CUMHURİYET DÖNEMİ VE DELİLİK 98
Ulusal Kurtuluş Savaşı: Yeni Ruh, Yeni Kutsallık 98
Ulusal Egemenlik, Laiklik ve Maddi Güç 100
Dinî Kutsallık, Dünyevi Kutsallık 104
Meşrutiyet'ten Mustafa Kemal'e: Durkheim Pozitivizmi 107
Tarihsel Maddecilik Bir Determinizm mi? 109
Mustafa Kemal, Halife ve "Ulu Önder" 113
Weber ve Karizmatik Otorite 115
Karizma, Kutsallık ve İlim 117
Karizmaların Sonu 121
Kemalist "Kült"ün Diyalektiği 123
Devrim ve... Devrim 127
Toplumsal Devrim Özlemi 130
Türkiye'de Toplumsal Sınıflar ve Kolektif Psikoloji 131
Dış Düşmanlar, İç Düşmanlar 135
İkinci Dünya Savaşı'nın Getirdikleri 138
27 Mayıs ve Yeni Paradigmaya Doğru 142
Üniversite Gençliği, Bilim ve Üniversite 146
Kolektif Katarsis mi? 147
Tarihî Kemalizm, Reel Kemalizm 149
Kemalizm'den Atatürkçülüğe 151
Atatürkçülük ve Marksizm 153
12 Eylül, Devrim Düşmanlığı ve Din 155

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

SUNUŞ

Fransız düşünür Michel Foucault'nun ilk baskısı 1961 yılında yayımlanan *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* başlıklı eseri büyük yankılar uyandırmıştı. Eserin özelliği "delilik"i tıbbi bir hastalık olarak değil, daha geniş anlamda, "ideolojik" bir etiket olarak ele almasıydı. Yazar bununla da kalmıyor, toplumsal kriz dönemlerinde yaşanan "kolektif delilik" durumları hakkında ipuçları da veriyordu.

Eseri gecikmeli olarak ben de okumuş ve hayli etkilenmiştim. Dahası, Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalar yapan biri olarak bu araştırma benim için de bir dürtü oldu. Hep Batı ile karşılaştırmalı olarak incelediğimiz geçmişimiz, acaba bu konuda nasıl bir tablo sergiliyordu? Osmanlı "deli"leri hangi koşullarda ortaya çıkıyor ve ne gibi usullerle "tedavi" ediliyorlardı? Bu durumların oluşmasında dinin siyaseti yönlendirmesinin de bir rolü var mıydı?

İşte yirmi yıl kadar önce kaleme aldığım bu araştırma böyle bir merakın ürünü oldu. Ne var ki 2002 yılı aynı zamanda ülkede bir partinin de "Siyasal İslam" bayrağı altında iktidara geldiği yıl idi. Bu nedenle birtakım buhranlara tanıklık olasılığı içinde yazdıklarımı bir kenara koydum ve gelişmeleri izlemeye başladım. Böylece aradan yirmi yıl geçti; "delilik" sözcüğünün pek geçmediği, fakat "çılgın" sıfatının dillerden düşmediği bir yirmi yıl! "Çılgın Türkler"; "çılgın projeler!"; çılgın komplolar!" vb. Bu durumda –ve otokratik bir yönetimin tüm çağdaşlaşma

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hareketlerimizi bir "istila" olarak yorumladığı bir ortamda– yazdıklarımın daha fazla beklemesini istemedim ve onların olduğu haliyle yayımlanmasının yararlı olabileceğini düşündüm. Dilerim öyle de olur!

Nisan 2023

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

"Deli" sözcüğü bizde günlük dilde çok kullanılan bir sıfattır. Uygunsuz bulduğumuz söz ve davranışları sık sık "delilik" diye niteleriz. Oysa "delilik" bu ülkede tıp tarihi dışında pek de incelenmiş bir konu değildir.

Her türlü tarihî araştırmanın ilgi gördüğü bir dönemde bu boşluğun nedenleri hakkında yeterince düşündüğümüzü sanmıyorum. Deliliğin, diğer hastalıklardan farklı olarak organik nedenlerden ileri gelmeyen, çağlara ve ülkelere göre değişen "*ideolojik*" biçimleri de olduğu; tarihte sık sık bugün *normal* sayacağımız insanların "*deli*" sayıldıkları düşünülürse konunun önemi kendiliğinden anlaşılır. Oysa bugünü de kapsayan bu ilgisizliği nasıl açıklayabiliriz? Örneğin bugün ülkemizde kimler "*akıl hastası*" ya da "*deli*" sıfatına layık görülüyorlar ve ne kadar "*delimiz*" var?

Bunları biliyor muyuz? Bunlar üzerinde düşünüyor muyuz?

Bu son sorudan başlarsak, böyle bir soruya yanıt vermenin bir bakıma çok kolay, bir bakıma da son derece zor, hatta belki de imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Kolay yanıtı, istatistiklere girmiş olması gereken verileri bulup açıklamakla verebiliriz. Türkiye'de akıl hastanelerinde kayıtlı olan, psikiyatri kliniklerinde tedavi gören hastaların sayısı, Türkiye'de "*kayıtlı deli*" olanların sayısıdır. Eğer daha "sosyolojik" bir veri peşindeysek, bu rakama ihtiyatlı bir "yüzde payı" da ilave edebiliriz. Böylece "*kayıt dışı deli*"leri de tabloya dahil ettikten sonra daha güvenli bir şekilde konuşabiliriz: Şu kadar "delimiz" var!

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İkinci yanıtın zorluğu, tahmin edilebileceği gibi, "*delilik*", "*akıl hastalığı*" gibi kavramların diğer hastalıklara nispetle çok daha zor tanımlanabilecek nitelikte olmalarından doğuyor. Gerçekten gerek tarih boyunca gerekse günümüzde "*akıl hastası*" sayılan insanlar ve bunları teşhiste kullanılan ölçütler arasında o kadar büyük farklar var ki, zaman zaman kimin "akıllı" kimin "deli" olduğunu saptamak da zorlaşmaktadır. Bu zorluğu çağdaş Çin'den verilebilecek somut örnekle sergileyelim.

Nispeten yakın bir tarihte Pekin'de yayımlanan bir dergide Çinli "*deli*"lerin ilginç bir dökümü yapılmıştı.[1] Bu konudaki değerlendirmeye göre Çin'de on altı milyon "deli" bulunmakta ve bunlar: a) "tıbben deliler", b) rejime karşı oldukları için "deli sayılan"lar, c) adaletten kurtulmak için "deli numarası yapanlar" olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktaydı. Aynı yazıda bu kadar geniş bir çerçevede ele alınan "*Çinli deliler*"in ülkedeki 577 akıl hastanesine artık sığmadıkları da belirtiliyordu.

Çin'in durumunun kolaylıkla genelleştirilebileceğini sanmıyorum. Sovyet sistemi henüz yıkılmadan bir kısım rejim karşıtının bu blokta da "*deli*" sayıldığı herhalde unutulmamıştır. Bununla beraber, "soğuk savaş"ın henüz bitmediği bir dönemde bunu kapitalist dünyanın propaganda amacıyla kullandığı ve durumu bir hayli abarttığı da bir gerçektir. Fakat burada bizim için en önemli husus "deli" sıfatının, başka hiçbir hastalık için söz konusu olmayacak biçimde, çeşitli kategorilere ayrılmasıdır ve tüm tarih boyunca da bu böyle olmuştur.

Tarihte deliliğin tüm topluma mal edildiği, toplumun bütün üyelerinin deli sayıldığı dönemler de yaşanmıştır. Örneğin XVII. yüzyılda Blaise Pascal, "İnsanlar o kadar zorunlu bir şekilde delidirler ki, deli olmamak da deli olmanın başka bir türlüsüdür," diyordu.[2] Pascal'a bu sözleri söyleten toplumsal ve kültürel dönü-

1 *Zhongguo Jingji Shihabo* dergisinde yayımlanan bu yazının Fransızca çevirisinden yararlandık. Bkz. *Le Courrier International*, Sayı 613-615, Ağustos 2002.

2 Pascal; *Les Pensées*, Paris, Bordas, 1991, s. 128.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

şüme ilerde kısaca değineceğim; fakat "delilik"le "normallik"in birbirine karıştığı ya da bu iddianın ileri sürüldüğü dönemler aslında bütün halkların tarihlerinde karşılaşılan bir durum değil midir? Örneğin ülkemizde de eski başbakanlardan Mesut Yılmaz, bir yurt dışı gezisinde, "Dışardan bakınca Türkiye bir tımarhaneye benziyor," demişti.[3] İlginçtir ki toplumumuzu en üst düzeyde temsil eden biri tarafından söylenen bu şaşırtıcı sözler, kamuoyunda daha da şaşırtıcı bir ilgisizlikle karşılaşmıştı.

Peki, bu ilgisizlik nereden ileri geliyordu?

Sanıyorum bu ilgisizliğin nedeni –Mesut Yılmaz'ınki kadar açık olmasa da– bu gibi iddiaların son yıllarda aydınlarımız arasında giderek artan bir dozda dile getirilmeleri ve bir çeşit "bağışıklık" yaratmış olmalarıdır. Gerçekten "toplumsal paranoya"mızdan ya da "kültürel şizofreni"mizden söz etmek son yıllarda âdeta moda olmuştur.[4] Öyle ki, başta AB ile sağlıksız ilişkilerimiz olmak üzere, dış politikamıza egemen birtakım "saplantı"lar dolayısıyla kullanılan bu sıfatlar, bazı aydınlarımız tarafından çok daha kapsamlı olarak da ifade edilmiştir. Örneğin yazar Ahmet Oktay, "Delirmeme olasılığı var mı?" şeklinde ifade ettiği soruya "Türkiye toplumunun gazetelere ve televizyonlara yansıyan/yansıtılan gündelik *psikopatolojilerine*

---

3 *Milliyet*, 2 Ekim 1998. Daha yakın tarihlerde aynı gazetede Hasan Cemal'in şu satırlarını okuyoruz: "Siyasal açıdan Türkiye'yi bazen tımarhaneye benzetiyorum. Politikada öylesine anormallikler, öylesine dalgalanmalar yaşanıyor ki, insan şallak mallak olabiliyor." Hasan Cemal, "Tımarhane olmaktan çıkmak...", *Milliyet*, 11 Mart 2003.

4 Yakınlarda AKP genel başkanı R. Tayip Erdoğan'ın hükümete yapılan bazı eleştirileri "şizofreni" ile yorumlaması basında esprili tepkiler yaratmıştı. Örnek olarak bkz. Türker Alkan, "Deli deli tepeli", *Radikal*, 30 Ocak 2003. Hasan Pulur, "Şizofrenik bir yazı", *Milliyet*, 31 Ocak 2003. Çok partili hayata geçerken CHP'li siyaset adamı Recep Peker'in Menderes'e "psikopat" demesi, DP grubunun Meclis'i terk etmesine yol açmıştı. Günümüzde İtalyan Başbakanı Berlusconi'nin, Erasmus'a (!) gönderme yaparak, "R. T. Erdoğan'la konuşurken ikimizin de biraz deli olduğu kanaatine vardık!" demesi daha çok esprili tepkilerle karşılandı. (Gazeteler, 13 Mayıs 2003). (Sağlık Bakanlığı'nın bir açıklamasına göre Türkiye'de 15-54 yaş grubunda en az 300 bin şizofreni hastası bulunmaktadır ve her yıl bu sayıya altı binden fazla yeni şizofren eklenmektedir. *Radikal*, 3 Şubat 2003.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi | http://kitap.net

baktığımda hepimizin birer *deli olarak yaşadığına* inanmamak için hiçbir neden yok gibi geliyor bana," (italikler A. Oktay'ın) şeklinde yanıt veriyordu.[5]

Türkiye'yle ilgili bu toplumsal psikoloji söylemlerinden daha "tıbbi" gözlemlere inersek, ruh sağlığı konusunda son yıllarda benzer bir vahimleşme durumunun söz konusu olduğunu görüyoruz. Yakınlarda Türk psikiyatri uzmanları, Dünya Sağlık Örgütü ile birlikte yürüttükleri bir araştırmada Türklerin %20'sinin "ruhsal sorunları" olduğunu, %10'unun ise "kesin ruhsal bozukluk" içinde bulunduğunu saptadıklarını açıklamışlardı.[6]

Bu bilgiler bizlere "delilik" ile ilgili "bilimsel" bir tablonun pek de kolay olamayacağını gösteriyor. Buna rağmen bu konuda düşüncemizi netleştirecek, konuya daha sağlıklı eğilmemizi sağlayacak basit ve temelli bir ölçüt bulabilir miyiz? Sanıyorum ki bu konuda bize yardımcı olacak iki ölçüt vardır ve bunlar da "akıl" ve "normallik" ölçütleridir.

5 *Milliyet*, 11 Mart 1999.

6 Hacettepe Tıp Fakültesi Psikiyatri Bölümü ve Dünya Sağlık Örgütü'nün ortak araştırmaları, *Hürriyet*, 2 Eylül 2000.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Delilik ve Akıl İlkesi

Mademki "delilik" bir "akıl hastalığı"dır, o halde önce biraz "akıl" üzerinde durmamız gerekmiyor mu? Gerçekten de "akıl" ilk bakışta sanıldığı kadar "normal" ve herkeste az çok bulunan bir yetenek midir?

"Akıl ilkesi" üzerinde en çok kafa yormuş ve "modernizm"i başlatmış filozoflardan Descartes, "Akıl, dünyada insanlar arasında en iyi paylaşılmış şeydir," diyordu, "çünkü başka her konuda tatmin olmakta en zor olan kişiler bile, hiç de sahip oldukları akıldan daha fazlasını istemek âdetinde değillerdir. (...) Akıl ya da sağduyu denilen doğru ile yanlışı ayırmak yeteneği herkeste doğal olarak eşittir ve düşüncelerimizin çeşitliliği, bazılarımızın diğerlerinden daha akıllı olmasından değil, düşüncelerimizi farklı yollarla oluşturmamızdan ve aynı şeylere bakmamamızdan doğuyor."[1]

Bildiğimiz gibi, Descartes eserinde kendisini "doğru"yu bulmaya götürecek "yöntem"i arıyordu. Herkesin ortak olarak kullandığı bir "yöntem" de açıktır ki, herkesi "normal"leştirecekti. Descartes'ın aradığı dünya herkesin "akıllı ve normal" olduğu, daha doğrusu "normal"in akla dayandırıldığı bir dünyaydı.

Descartes her şeyi sorgulayan, titiz bir araştırıcıydı; bu nedenle kendisini "doğru"ya götürecek yöntemi ararken de önce kendi aklını tartmış, hatta deli olup olmadığını da bir olasılık şeklinde sorgulamıştı. Ne var ki, kendisini anlamaya çalışırken, "çıplak oldukları halde kendilerini yaldızlı elbiseler içinde sanan, fakir oldukları durumda da kendilerini kral zanneden" beyinleri, "kara safra hararetiyle" zedelenmiş delileri örnek al-

1 Descartes; *Discours de la Méthode*; Paris, Nathan, 1981. s. 34.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

makla kendinin de onlar kadar acayip olacağını söyleyerek bu olasılık üzerinde fazla durmamıştı.[2]

Descartes'ın deliliğe yaklaşımı, özgül bir yöntemle "Deliliğin Tarihi"ni inceleyen çağdaş bir düşünürün, Michel Foucault'nun analizinde özel bir yer tutar. Fransız düşünürün tüm düşüncesine temel teşkil eden bu eser, düşünce tarihine yeni bir "okuma" getirme iddiası da taşıdığı için, esas itibariyle Batı tarihini ele almasına rağmen burada bizi de yakından ilgilendiriyor. Bu nedenle kendi "deli"lerimizin tarihine de ışık tutabileceği umuduyla eserin ana temalarını hatırlamak yararlı olabilir.

Michel Foucault: *Deliliğin Tarihi*

Deliliğin Tarihi, son dönem Fransız düşüncesinin en özgün düşünürlerinden Michel Foucault'nun doktora tezi olup, düşünürün daha sonra geliştirdiği tezleri aydınlatıcı bir içeriğe sahiptir. Buna karşılık aynı eser, yine Foucault'nun daha sonra yayımladığı eserler ışığında daha iyi okunabilir ve daha iyi anlaşılabilir.

Foucault, esas itibariyle, Batı dünyası "klasik çağı"nın düşünce yapısını ortaya koyma iddiası taşıyan eserleriyle şöhret yapmıştır. Sanıyorum ki önce bu noktaya biraz açıklık getirmemiz gerekiyor. Ne anlamaktadır, düşünce "arkeolog"u Foucault, "klasik çağ" teriminden?

Foucault'ya göre "klasik çağ"ı Rönesans sonlarıyla Fransız Devrimi arasındaki zaman dilimi oluşturuyor. Analizinde, o yıllarda üretim biçimlerini de açıklayıcı kavram olarak kullanan yazar, aynı dönemi "feodalizmle kapitalizm arasındaki geçiş dönemi" olarak da nitelemiştir.

Peki, klasik dönemde kimler deli sayılıyorlardı? Delilere ne gözle bakılıyordu? Deliler hangi muameleye maruz kalıyorlardı? Foucault, dönemin zihin yapısını (ya da kendi özgün kavramıyla

2 Descartes; *Méditation Métaphysiques*, Paris, Nathan, 1983. s.42.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantoor.org

épistémé'sini) bu sorulara zengin bir tarihî malzeme çerçevesinde getirdiği yanıtlar ışığında ortaya koymaya çalışmıştır.

Foucault eserinde deliliğin "dönemlemesi"ni yaparak klasik çağda, Batı'da, akıl hastalığına karşı tavrı somut olarak simgeleyen iki tarih saptamıştır. Bunlardan birincisi 1657 olup Batı'da delilerin "kapatılmaya" ("*le grand enfermement*") başlandıkları yılı temsil etmektedir. Bu tarihte Paris'te deliler "adalet ve emniyet kaygılarıyla, kanunların (ve kanunsuzluğun) sınırında" kurulan ve adı "Genel Hastane" olmakla beraber, daha çok "hapishane" özellikleri taşıyan bir kuruma yerleştirilmeye başlanmışlardı.[3] 1794 ise, İnsan Hakları Beyannamesi ve Kurucu Meclis kararları ışığında delilerin "zincirlerinin çözüldüğü" ve artık "hapsedilmeyerek", "akıl hastaneleri"nde tedaviye gönderildikleri yıl olmuştur. Philippe Pinel'in öncülüğünde, modern psikiyatri biliminin kuruluşu da bu yıllara rastlar. Demek ki, ana hatlarıyla, klasik çağ, delilerin "kapatılmaları", dahası tehlikeli yaratıklar olarak zincire vurulmalarıyla başladı ve Fransız İhtilalinin terör dönemi biterken delilerin "zincirlerinin çözülmesiyle" sona erdi.

Orta Çağ'da deliler kapatılmıyorlardı; buna karşılık "Allah'ın gazabı"nın göstergesi olan cüzamlılar kapatılıyorlardı. Deliler, durumlarına göre, insanlar arasında ya da hastanelerde yaşıyorlardı ve imgelem dünyasını kamçılayan bir özgürlük marjına sahiptiler.

Foucault'ya göre delilerle ilgili kolektif tasavvurlar Rönesans'ın sonlarından itibaren değişmeye başlamıştır. Deliliğin aşağılanmasının bu sıralarda genel bir eleştiri biçimi halini aldığı anlaşılıyor. "XV. yüzyılın sonlarından itibaren deliliğin çehresi *Batılı insan*'ın imge dünyasını taciz ediyordu,"[4] diyor Foucault. Belediyeler, şehre veya ülkeye yabancı delileri, Jérome Bosch'un tablosunda da görüldüğü gibi, yine bu sıralarda gemilere ya da sallara koyarak uzaklaştırmaya başladılar.

---

3 Michel Foucault; *Histoire de la Folie*; Paris, 10-18, 1964. s. 51.

4 Aynı eser; s.27.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Neden "Büyük Kapatma"?

XVII. yüzyılın ortalarında deliler neden kapatılmaya başlandılar? Asıl sorgulanması gereken değişiklik bu değil miydi? Neden dönemin iktidarları, bir çeşit hapishane niteliği taşıyan hastanelere o sıralarda ortadan kalkmış olan cüzamlıların yerine delileri koyma gereğini hissettiler? Foucault bu sorulara iki farklı düzeyde yanıt aramıştır.

Birinci düzeyde, delilik, XVII. yüzyıl rasyonalizminin, öncelikle de Kartezyen felsefenin giderek egemen olması sonucu olarak dışlanmaya başlanmıştır. Mademki akıl artık temel "norm" ve "norm koyucu" haline gelmiştir, o halde "akıl dışılık" ("*déraison*") anlamına gelen deliliğin de bertaraf edilmesi gerekmektedir.[5] İnsanın en önemli ayracı akıl olduğuna göre bu yetenekten yoksun olanlar da artık "insanlık dışı yaratık", yani "hayvan" ya da "canavar" olarak her türlü muameleye layıktırlar. Foucault bu dönemde delilere yapılan türlü işkence ve barbarlıkları uzun uzun anlatır.

Foucault'nun "akıl ilkesi"nin "vahşet"ini sergilemesi nedensiz değildir. Burada filozofun şöhretinin en temelli unsuru olan "postmodern" perspektifle karşı karşıyayız. Düşünürümüz bu betimlemelerle, başka bir Fransız filozofun işaret ettiği gibi, "irrasyonalizmi, rasyonalizmin düşman kardeşi olarak gören ve reddeden Heidegger'den tamamen ayrılmakta"[6] ve Nietzsche'ye katılmaktadır. Eser de zaten "Batı dünyasının delilikle (Goya, Sade, Nietzsche gibi büyük "deliler" örneğinde görüldüğü gibi)

---

5 Foucault'nun, deliliği, Descartes'ın yorumundan hareketle, böyle bir ikilem (*Raison-Déraison*) içinde açıklaması Derrida'nın eleştirilerine hedef olmuştur. Düşünceyi öznel unsurların dışında unsurların da (*söylemsel formasyon, épistémé* vb.) belirlediği kanısında olan Foucault'yla, "düşünce kendi öznel karşıtını da içinde taşır" ("*Metnin dışında hiçbir şey yoktur*") görüşünü savunan Derrida tartışması konumuzu doğrudan ilgilendirmiyor. Bu "bilgi felsefesi" tartışması için bkz. J. Derrida; *Cogito et Histoire de la Folie (L'écriture et la Différence)*; Paris, Seuil, 1967. Foucault'nun yanıtı için bkz. *L'Histoire de la Folie*; Gallimard, 1972 baskısına ek.

6 Luc Ferry, Alain Renaut; *La Pensée de 68*; Paris, Gallimard, 1988. s. 145.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

Akıl'ın şiddetini aşma olanağını elde ettiğini" ifade ederek biter. Bu postmodern perspektif yazarın daha sonraki eserlerinde daha da geliştirilecek ve bunun "arkeolojisi" de yapılacaktır.

Foucault'nun eserinde delilerin kapatılmaları konusunda ikinci yaklaşım iktisadi gelişimle ilgilidir. Klasik dönemde üretim güçleri ve kapitalizm güçlenmiş, yeni iş sahaları yaratmaya ve siyasal kadroları zorlamaya başlamıştır. Bu bağlamda yeni "hastane" bir yandan "sefalet dünyasını düzene sokacak", öte yandan da yükselen burjuvaziye ucuz işgücü temin edecektir. Yazarın sözünü ettiği "kralla burjuvazi arasındaki işbirliği" bu amaca yöneliktir. Ve bu işbirliği de ancak "polis önlemleri" ile gerçekleştirilebilir.

Akıl hastalarının tecrit edilmelerini ve çalıştırılmalarını bir "polis" önlemi olarak sunan Foucault, XVII. yüzyılda "polis" kavramının anlamını şöyle ifade ediyor: "(Polis) bir iş sahibi olmadan yaşayamayacak durumdaki herkes için çalışmayı mümkün ve zorunlu kılan tüm önlemlerin alınması(dır)." İlginçtir ki, Fransa'da Colbert ve çevresi bu önlemlerin tam bilincinde oldukları gibi, İngiltere'de de bu "temerküz kampı" izlenimi veren "hastane"ler ilk defa sanayinin en ileri gittiği şehirlerde (Worcester, Norvich, Bristol) kurulmuşlardır.[7]

Foucault'nun sözünü ettiğimiz iki yaklaşımı arasında bir tutarlılığın bulunduğunu söyleyebilir miyiz?

Akıl ilkesinin delileri "norm" dışı sayan, onları bir hayvan mertebesine indiren yaklaşımıyla, yükselen kapitalizmin gereksinimleri arasında bir çelişki var mıydı? Herhalde olmadığını söyleyemeyiz ve yazar bu açıdan eleştirilmiştir. Birinci analiz yönteminde, filozofumuz, Heidegger perspektifinde rasyonalizmi eleştirirken; ikincisinde, Marksist bir perspektifle, gelişmeleri kapitalizmin ve üretim güçlerinin "rasyonel"i içinde ele almış ve açıklamıştır. Bu ikinci perspektifte Foucault'nun oklarına hedef olan şey "evrensel akıl" ve rasyonalizm değil; kapitalizmin

7 Foucault; *Histoire de la Folie*, s. 69.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

baskıcı, sömürücü ve yabancılaştırıcı "rasyonalizm"idir. Burada hatırlamamız gerekiyor ki, XIX. yüzyıl başlarında, feodal rejim "vahşi kapitalizm" uygulamalarıyla tasfiye edilirken, buna değişik kuram ve yöntemlerle karşı çıkan sosyalist akımların hepsi de "akıl ilkesi"ne dayanıyor, akla dayanan bir adalet anlayışını öne sürüyorlardı.

Amacımız Foucault'nun düşüncesinin ayrıntıları olmadığı için bu yönde açıklamalar yapmaya çalışmayacağım.[8] Fakat bu bahsi kapatırken, Fransız filozofa dayanarak yaptığım açıklamaların, Osmanlı-Türk dünyası gibi farklı bir kültürel kıtanın anlaşılmasında ne ölçüde aydınlatıcı olabileceği üzerinde kısaca durmamız gerekiyor.

Foucault delilikle ilgili çalışmasının sadece "Batı dünyası" için geçerli olduğunu söylüyordu. Eğer analizini Batı için "doğru" kabul edersek, vurguladığı iki önemli tarihî olgunun bizim tarihimizde olup olmadığını, eğer yoksa neden olmadığını tartışabiliriz. Ancak şunu unutmamamız gerekiyor ki Batı'da deliliğin tarihi, geleneksel olarak, zamanın tıp bilimi çerçevesinde ele alınmış; bunun dışında delilikle ilgili değişik telakkiler her türlü (edebi, felsefi, sanatsal vb.) eserin konusu olmuştur.

Gerçekten Osmanlılarda "delilik" nasıl teşhis ediliyor, deliler ne gibi bir muameleye maruz kalıyorlardı? Bu açıdan Batı'da olup bitenlerle bir paralellik kurulabilir mi?

8 Burada sadece hatırlatmak isterim ki Foucault da, dönemin birçok önemli Fransız düşünürü gibi, gençlik yıllarında Fransız Komünist Partisi'ne üye olmuştu. Daha sonra yeniden basılmasına izin vermediği ilk eseri Marksist bir yöntemle yaklaştığı "akıl hastalıkları" konusunda idi. (*Maladie Mentale et Personnalité*; PUF, 1954) Yazar sonraları Komünist Partisi'ne ve "komünist kateşizm"e şiddetle karşı çıkmasına rağmen, düşüncesindeki bu Marksist boyuttan vazgeçmemiştir. Mayıs 68 devrimi bağlamında bunu bir "oportünizm" olarak değerlendirenler de olmuştur.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranteu.org

Osmanlı Dünyasında Delilik ve Gelişimi

Osmanlı tarihi ile ilgili çok yüzeysel bir bilgi bile Foucault'cu anlamda Batı'da yaşanan dönüşümlerin bizde yaşanmadığını gösterecektir. Yani Osmanlı Devleti ne XVII. yüzyılı rasyonalizmin filizlendiği bir yüzyıl olarak yaşamış ne de bu yüzyılda büyüyen sermayenin ucuz emek ihtiyacı için dilencileri, serserileri ve *delileri* kapatmak ve çalıştırmak ihtiyacını duymuştur. Böyle bir olgunun sözünü eden hiçbir Osmanlı vakayinamesine, hiçbir Osmanlı belgesine rastlamıyoruz. Aynı şekilde XIX. yüzyıla girerken de akıl hastalarının yeni doğan "psikiyatri" biliminin konusu olmaları ve bu bilime uygun bir şekilde tedavi edilmeleri Osmanlı kültürüne yabancı bir şeydir.

Bunların yerine Osmanlı toplumunda hangi gelişmeler olmuştur?

Osmanlı tarihinde ruhsal bozuklukların nasıl tanımlandığını ve bu konularda neler yapıldığını araştırmadan önce, bu konuda bana sağlıklı görünen yaklaşım hakkında birkaç şey söylemek isterim.

Osmanlı toplumunda da "delilik" olgusu Batı'da olduğu gibi, iki farklı düzeyde ele alınıyordu. Birincisi Osmanlı bilimleri içinde yer alan "tababet" ilminin "deli" saydığı kimseler söz konusuydu; ikinci olarak da toplumdaki "genel kanı"ya göre ya da "Osmanlı ideolojisi"ne göre "deli" sayılan insanlar vardı. Başka bir deyişle geleneksel Osmanlı düzeninin "normal" saydığı davranış biçimlerine ters düştükleri için bazı insanlar "deli" olarak damgalanıyorlardı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Osmanlı Devleti Batı tipi bir "klasik çağ" yaşamamıştır. Tarihçilerimizin "klasik çağ" dedikleri dönem toplumun kendi iç diyalektiği ile yapısal bir dönüşüm süreci içine girdiği bir dönem değildir.[1] Osmanlı tarihini (ve bilimini) uzun sürmüş bir Orta Çağ tarihi (ve bilimi) olarak ele almak daha doğru olacaktır. Osmanlı tıp bilimi ve onun akıl hastalıklarını tedaviye yönelik kısmı da bu bağlamda düşünülmelidir.

Günümüz tarih yazıcılığında, Osmanlı'da akıl hastalıklarını tedavi yöntemleri, başka birçok konuda olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin değerler sistemi içinde ele alınmış ve daha Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren nasıl "bimarhane"ler kurulduğu, akıl hastalarının nasıl müzikle tedavi edildikleri bir övgü konusu yapılmıştır. Elbette bunlarda bir gerçek payı vardır; fakat asıl açıklanması gereken husus, Osmanlı toplumunun neden kendini yenileyecek ve modern espriyi topluma egemen kılacak güçleri kendi bünyesinden çıkaramadığıdır. Kısaca, Osmanlı'nın "modernizm"i yaratmakta ya da evrenselliği temsil eden modern akıma katılmakta sergilediği başarısızlıktır.[2] Aynı sürecin ikinci yönünün de iktisadi olduğunu ve "Sanayi Devrimi" şeklinde somutlaştığını buraya eklemeliyiz.

Osmanlılarda tıp biliminin kökeni, diğer bütün bilimlerde olduğu gibi, X. ve XII. yüzyıllarda "klasik" şeklini bulan Arap

---

1 Profesör Halil İnalcık Osmanlı "klasik çağ"ını 1300-1600 yılları arasına yerleştiriyor. Yazara göre Osmanlı Devleti, kuruluşundan XVI. yüzyıl sonlarına kadar "Sasani ve daha çok da Abbasi İmparatorlukları gibi eski Ortadoğu gelenekleri içinde bir imparatorluktu." Bkz. *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*; Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1975. s. 3. Biz, üretim biçimlerine göre yapılacak bir dönemlemeyi daha doğru ve aydınlatıcı bulduğumuz için Osmanlı Devleti'nin, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren *dış etkilerle* bazı yapısal değişikliklere uğramakla beraber temel (Orta Çağ) yapısını, 1774'te Küçük Kaynarca Anlaşması'yla yarı sömürgeleşme sürecine girene kadar koruduğu inancındayız.

2 Postmodern düşüncenin modernizme yönelttiği eleştirilere bakarak Osmanlı'nın modern dalgaya kapılmaması bir "başarı" olarak da nitelenebilir. Fakat postmodernist düşünürlerin, bu eleştirilerini yaparken, modernizmin yarattığı refah, özgürlük ve her türlü maddi olanaktan sonuna kadar yararlandıkları da unutulmamalıdır. Bizde bu olanaklar hiçbir zaman "düşünür"lerimizin kullanımına sunulmamıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bilimi aracılığıyla, eski Yunan bilimine uzanmaktadır. Bu konuda temel çatıyı oluşturan "kurucu babalar" kuşkusuz Hipokrat ve Galenus'tur.

Eski Yunan'dan İslam ve Osmanlı Dünyasına Tıp: Teşhis

Tüm bilimlerin olduğu gibi, tıp ilminin de kökeni Eski Yunan'a uzanıyor. İnsan sağlığını ilahi güçlerin, kutsal nesnelerin, büyücülerin kontrolünden kurtaran ve hastalıklarla maddi çevre (doğa, iklim, su vb.) arasında ilişkiler arayan en eski düşünür Hipokrat'tır.[3] Fakat İslam uygarlığı ve Osmanlı Devleti Hipokrat'ın düşüncelerine daha çok Galenus aracılığıyla ulaşmış, Osmanlı "tıp bilimi" de Galenus'un öğretisi çerçevesinde oluşmuştur.

Antik Yunan'ın tıp alanındaki bulguları Roma dönemine "Hipokrat külliyatı" (*Corps Hippocratiques*) adı altında toplanan eserlerle intikal etmişti. Galenus bu eserlere dayanarak ve buradaki düşünceleri geliştirerek kendi sistemini kurmuştur.

Galenus (M.S. 129-199) Bergama'da doğmuş; ilk tıp bilgilerini İzmir ve civarında edinmiş; daha sonra da Roma'ya yerleşerek "otorite" olmuş bir hekimdi. Temel felsefesi, kökenini Hipokrat'ta bulduğu, Evren'in dört maddeden oluştuğu inancına dayanıyordu.[4] Bu maddeler toprak, hava, su ve ateş idi ve insan vü-

3 E. Le Roy Ladurie'ye göre, tarihte "hekim"i doğuran şey ölüm korkusu olmuş ve "ilk zamanlardan itibaren büyünün, dinin, edebiyatın ve tıbbın kökeni *ölümü aldatma* ('*Trompe-la Mort*') işlevi olmuştur." Tarihçi, bu işlevi yerine getiren kişinin Yunan mitolojisinde "Sisifos"la temsil edildiği, "ölümü aldatan hekim" tipinin buradan çıktığı kanısındadır. Avrupa'da, Orta Çağ'da rastlanan başka bir mit de bazı insanların ölümü gördükleri varsayımı üzerine kurulmuştur. Ölüm eğer hastanın başucundaysa hasta kurtulacak, ayakucundaysa hasta ölecektir. Ladurie kökeni İsnadinav ülkeleri olan bu mite Türkiye'de de rastlandığını belirtmiştir. Gerçekten de şahsen aile çevremde tanık olduğum bu Azrail efsanesi Türkiye'de çok yaygındır. (Tarihçinin 28. Tıp Tarihi Kongresi dolayısıyla açıklaması, *Le Monde,* 8 Eylül 1982)

4 Jackie Pigeaud; *Folie et Cures de la Folie chez les Médecins de l'Antiquité: La Manie*; Paris, Les Belles Lettres, 1987, s. 156.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cudunda bulunan dört unsur (*hılt*) da bu doğal doku ile karşılıklı ilişki halindeydi. Galenus'un İslam dünyasına etkilerini inceleyen Batılı bir bilimci, Romalı hekimin temel öğretisini şöyle özetliyor: "Galenus'un düşüncesinde anahtar kavram '*dört hılt*' kuramıdır. *Hılt* kuramı da Yunan doğa felsefesinin erken tarihlerde geliştirdiği sisteme bağlıydı. Hipokratçı doktorlar kara safra (sevda), sarı safra, kan (dem) ve balgamdan oluşan dört 'hılt'a (ahlat'a) tekabül eden bu doğal felsefeyi benimsediler."[5] Bu bağlamda hekimin görevi, dört doğa unsuru ile dört hıltın mevsimlere göre değişen dengesini korumaktı. Ruhsal bunalımlar bu alandaki dengesizlikten doğuyordu ve kara safra oranındaki değişmeler, hastalığı doğuran temel neden olarak kabul ediliyordu. Örneğin Galenus'a göre vücutta kara safranın aşırı şekilde artışı veya azalışı *melankoli* yaratıyordu.[6]

Galenus'un öğretisi İslam dünyasına Abbasiler devrinde, X. yüzyıldan itibaren girmeye başlamıştı. M. Dolls'un ifadesine göre bu konuda ilk adımı, bu arada çevrilmiş olan Galenus'un eserlerine dayanarak *Kitab el Havi*'yi yazmak suretiyle el-Razi atmıştı. Daha sonra da el-Mecusi, İshak ibn İmran ve nihayet İbn-i Sina bu evrimin halkalarını oluşturdular.[7]

Osmanlılar, Galenus ve Taşköprüzade

Osmanlılar, diğer bütün bilim dallarında olduğu gibi, bu alanda da Arapların mirasçısı oldular. Bilgi transferi, yavaş ve zahmetli yollarla, Anadolu Selçukluları dönemindeki medreseler aracılığıyla gerçekleşmiş ve XVI. yüzyılda Osmanlı "İlmü'l Tıbb"ı da zirvesine ulaşmıştı. O dönemde ilk kez Osmanlı bilimlerinin tasnifini yapan ve bunları tanıtan Ahmet Taşköprüzade bu ilmi anlatırken özellikle Galenus üzerinde durmuştur.

5 Michael W. Dolls; *Majnun: The Madmen in Medieval Islamic Society*; Clarendon Press, Oxford, 1992. s. 18.

6 Aynı eser; s. 19.

7 Aynı eser; s.49.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Taşköprüzade, eserinde "bir ilimdir ki onda beden-i insandan bahsolunur; sıhhi ve mariz olunduğu cihetten, sıhhati hıfz ve marazı izale için" diye tanımladığı tıp ilmini, "ilim beştir" diyen İmam Ebu Talib'den aldığı ilhamla ilk beş ilim arasında saymıştır.[8] Osmanlı âlimine göre bu ilmin temellerini, "ulumu felsefede kemal eylemiş hekim-i meşhurlar" atmış ve bunlar arasında Hipokrat "tıbbı ilk tedvin eden" hekim olarak ön plana çıkmıştır. Taşköprüzade daha sonra da "bade Galenus zuhur etti, Bergamus şehrinden. 60 *küsur* eseri var," diye tanıttığı Galenus'un "ilmi Hipokrat'ı tecdid (ettiğini)" ifade eder.[9]

Hipokrat ve Galenus'un "kurucu baba" niteliğini Osmanlılar da kabul ediyorlardı; ne var ki onlar için asıl büyük âlim İbn-i Sina idi ve ünlü hekim, XI. yüzyılda kaleme aldığı *Kanun-fi Tıbb* başlıklı eseriyle Galenus'un "dört hılt kuramı"nı "çok sistematik bir şekilde genişletmişti".[10] Böyle başlayan ilişkiler çerçevesinde "Osmanlı-Türk hekimliği ile İbn-i Sina'nın münasebeti XIX. yüzyıla kadar devam (edecektir)."[11] Bu uzun dönem içinde, Batı'daki gelişmelerden kopuk ve "modern" düşünceden uzak bir biçimde, Galenus'un "dört doğa unsuru ve dört hılt" kuramı tekrarlanıp duracaktır.[12]

Osmanlı anlayışına göre de ruhsal hastalıklar Doğa'daki dört unsurun ya da insan vücudundaki dört hıltın (*ahlat*ın) "miktar ve kalite bakımından" dengeleri bozulduğu zaman ortaya çıkıyordu. XV-XVIII. yüzyıllarda yazılmış Osmanlı tıp yazmalarını inceleyen Dr. Nil Sarı'nın belirttiği gibi, Doğa'daki dört unsur (toprak, ateş, hava, su) insan vücudunda da eşit ve dengeli ise

8 Ahmet Taşköprüzade; *Mevzuat'ul Ulum*; İstanbul, 1303. s. 350. Yazar beş ilmi şöyle sıralıyor: "Fıkıh ki edyan için ve tıb ki ebdan için ve hendese ki Bünyan için ve nahv ki lisan için ve nücum ki zaman için" s. 351.

9 Aynı eser; s. 352.

10 M.W.Dols; age. s.62.

11 Dr. Osman Şevki Uludağ; *İbn Sina ve Osmanlı Hekimliği* (*Büyük Türk Filozofu ve Tıb Üstadı İbni Sina*); İstanbul, Türk Tarih Kurumu Yayını, 1937. s.9.

12 Dr. Akil Muhtar Özden; "İbni Sina Tıbbına bir Bakış" (Aynı eser içinde).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

vücut sağlıklı demekti. Buna karşılık aralarındaki denge bozulursa, "mizaç"ta sapma oluyor, "inhirafı mizaç" meydana geliyordu. Ahlat dengesizlikleri ise, genel bir başlık altında, bir "hastalıklar grubu" olarak, "mâl-i hulya" diye isimlendiriliyordu.[13] *Mâl-i hulya*'nın en önemli nedeni, *sevda* da denilen kara safra olduğu için bu rahatsızlık "sevdaî illet" olarak da adlandırılıyordu. Belirtileri korku, perseküsyon duygusu, büyüklük hezeyanı, çeşitli sanrılar, mistik hezeyanlar vb. olarak ortaya çıkıyordu.[14] Görüldüğü gibi, bu semptomlar, günümüzde farklı isimler taşıyan (paranoya, şizofreni vb.) rahatsızlıklara özgü belirtiler izlenimi veriyorlar.

Evliya Çelebi'nin Gözlemleri

Osmanlılarda bilim dilinin Arapça olmasına ve hemen tüm ilmi eserlerin Arapça yazılmasına rağmen, A. Adıvar'ın tespitlerine göre, daha kuruluş döneminde (I. Murat ve I. Beyazıt yıllarında) bazı tıp eserleri Türkçe kaleme alınmışlardı. Ne var ki Osmanlılar yine aynı dönemlerde Eski Yunan kaynaklarının bulgularıyla beslenmeye başlayan Batı'daki gelişmeleri izleyememişler ve II. Mehmet dönemindeki "felsefi ve ilmi espride görülen canlılık" da kısa sürede yerini tekrar Orta Çağ ataletine terk etmiştir. Adıvar'ın ifadesiyle Osmanlı âlimleri Arap klasiklerini bile incelememişler ve El Havarizmî, El Birunî ve İbn-i Sina gibi büyük âlimlerin eserlerine başvuracaklarına, bunların tefsirleri, hatta tefsirlerin tefsiriyle yetinmişlerdir."[15]

Osmanlı biliminin Arap tıbbına ve bu arada Arap "tababeti ruhiye"sine duyduğu hayranlık bazı Osmanlı klasiklerine yansımıştır. Bu konuda, örnek ve aydınlatıcı niteliği dolayısıyla,

---

13 Dr. Nil Sarı; "Osmanlıca Tıp Yazmalarında Mâl-i Hulya ve Tedavisi, XV-XVIII. Yüzyıllar"; Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Tıp Fakültesi, Temel Tıp Bilimleri Bölümü, 1982.

14 Aynı eser; s. 13-15.

15 A. A. Adıvar; *La Science chez les Turcs Ottomans*, Paris, 1939, s. 41.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://pantey.org

Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinden bir alıntı yapmak istiyorum. Bilindiği gibi Evliya Çelebi bizlere Osmanlı tımarhaneleri hakkında ilginç bilgiler vermiştir. Ünlü gezgin bu açıklamaları sırasında çağının esprisini (ve kimi önyargılarını) ortaya koyan şeyler de söylemiştir. Örneğin Kahire'deki akıl hastanelerini gezerken yaptığı gözlemler o dönemin Osmanlı zihniyetini de yansıtıyor. Günümüzde de bazı çevrelerde geçerli bir duyarlılığı sergileyen şu sözlerine kulak verelim: "Buraya üç yıllık deli gelse kırk günde iyileşir. Çünkü burada Sokrat, Bukrat (Hipokrat), Eflatun, Fisagorus tevhidi Ebu Ali Sina gibi hekimler vardır. Fakat bu şehir halkından hükema olmaz. Hep dışardan gelirler. Yine Arap kavmidir. Çünkü tıp ilmi Arap evladına verilmiştir. Her şeyden lüzumlu tıp ilmidir. Çünkü Peygamberimiz 'ilim ikidir; beden ilmi, sonra din ilmi' buyurmuşlardır. Vakıa Hazreti Nuh ve İskender zamanlarında da hükema vardı, Peygamber'den sonra yine Araplara muhtaçtılar."[16]

Osmanlı "tababeti ruhiye"si hakkında çizmeye çalıştığım bu genel tablodan sonra, Osmanlı akıl hastaneleriyle ilgili bazı verileri sorgulayabiliriz.

Tedavi Usulleri

Yukarıdaki satırlarda İslam dünyasında ve Osmanlılarda akıl hastalıkları konusunda *teşhisi* sağlayan kuramsal yaklaşımı anlatmaya çalıştım. Buna karşılık *tedavi* yöntemleri neler olmuştur?

Aslında Orta Çağ Avrupası'nda ve İslam dünyasında, akıl hastalıkları konusunda, teori ile pratik (tedavi) arasında tam bir bağlantı yoktu. Böyle bir bağ, kesin bir şekilde, Batı'da XIX. yüzyılda kurulmaya başlamıştır. Osmanlılarda, başka alanlarda olduğu gibi, bu ilişki daha da gecikmeli olarak kurulmuştur.

Akıl hastalarının bakımı konusunda İslam kültüründe çeşitli yöntemler denenmiştir. Fakat aile içinde ve bazı hallerde doktor

16 Evliya Çelebi; *Seyahatname*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1969, cilt 9-10. s. 325.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi | https://kamoy.org

desteğiyle "ilaç"la tedaviye de müracaat edilmekle birlikte, asıl bakım akıl hastanelerinde yapılıyordu. Genel uygulama, Orta Çağ modeline uygun bir şekilde, hastane tedavisiydi.

Dols'a göre İslam dünyasında ilk akıl hastaneleri (maristan) "Doğu Hıristiyan modeline benzer bir şekilde IX. yüzyılda Bağdat'ta kuruldular" ve Abbasi döneminde yaygınlaştılar.[17] O dönemde din ve ilim iç içe olduğu için tedavi de dinî bir karakterdeydi. Bu yüzden tedaviyi yürütenler hekim oldukları gibi şeyh de olabiliyorlardı.

Anadolu'da ilk Selçuklu Dar'ül Şifa'sı XIII. yüzyıl başlarında Kayseri'de kurulmuştu. Bunu, Anadolu'nun her tarafına yayılan birçok başka hastane izlemiştir. Akıl hastaları için ilk "bimarhane"nin[18] ise Osmanlı döneminde, XIV. yüzyıl sonunda Bursa'da Yıldırım Beyazıt tarafından hizmete açıldığı anlaşılıyor.[19] Daha sonra yapılanlar arasında, II. Beyazıt zamanında Edirne'de hizmete açılan *bimaristan* konusunda ilginç tanıklıklar zamanımıza kadar gelmiştir. "Azgın delilerin zincirlere vurulduğu" bu hastanede, müzikle tedavi yapıldığı, "on adet şarkıcı ve sazcı"dan oluşan bir orkestranın "haftada üç gün gelerek hastalara ve delilere konserler verdikleri" nakledilen bilgiler arasındadır.[20]

---

17 M.W.Dols; age. s. 113.

18 M. Z. Pakalın'ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'nde "Bimarhane eskiden akıl hastalarının tedavi edildikleri hastaneler hakkında kullanılır bir tabirdir. Halk dilinde bunlara 'timarhane' denilir" demektedir. Yazarın belirttiği gibi, bunların yanı sıra 'timaristan' ve 'bimaristan' sözcükleri de kullanılıyordu. Selçuklu ve Osmanlı "bimaristan"larını "klasik hastanelerin genel adı" olarak kabul eden Arslan Terzioğlu'nun ayrıntılı incelemesi için bkz. *İslam Ansiklopedisi*; TDV Yayını, cilt 6, "Bimaristan" maddesi. Bimaristan'ı aynı anlamda kullanan Fahrettin Kerim Gökay'a göre bu kuruluşların "Dar'ül Mecanin" denilen bir kısmı akıl hastalarına ayrılıyordu. "Tababeti Ruhiye Tarihi", *Tıp Dünyası*, cilt 48, Eylül 1975.

19 *The Encyclopaedia of Islam*; Londra, 1960. "Bimaristan" maddesi. (Madde B. N. Şehsuvaroğlu tarafından yazılmıştır.)

20 Prof. Dr. Bedi N. Şehsuvaroğlu; "Edirne II. Beyazıt Darüşşifası" (*Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*; Ankara, TTKB, 1993). Müzikle tedavi konusunda Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler için bkz. *Seyahatname*, cilt 3-4. s. 362.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi | https://kantoy.org/

Türk tarih yazıcılığında, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Osmanlı ruh hastalıklarının tedavisinde hastaların zincire vuruldukları ve bazı hallerde dövüldükleri gerçeği[21] bir yana bırakılarak, daha çok "müzikle tedavi" yöntemi ön plana çıkarılmıştır. "Orkestra"nın bir lüks sayılması gereken bir gelişme düzeyinde, hangi "delilerin" müzikle tedavi edildikleri elbette üzerinde durulması gereken bir noktadır. Ayrıca, "emrazı akliye tedavisini ilk evvel Türkler tecrübe etmişlerdir" gibi iddialar da yer yer milliyetçi tarih yazıcılığının önerileri arasına girmiştir.[22]

Osmanlı "Norm"ları

Akıl hastalarının tedavisinde müziğin de bir yöntem olarak kullanılması İslam uygarlığının bir katkısı değildir. Müzikle, hatta tiyatroyla tedavinin köklerinin Eski Yunan'a kadar uzandığı, Platon ve Pisagor gibi düşünürlere dayandığı, Frigya (savaşçı) ve Dorya (barışçı) armonilerinin bu amaçla kullanıldıkları tarihçilerin bize verdikleri bilgiler arasında bulunuyor.[23] Osmanlı uygulamaları da ilhamını, büyük bir olasılıkla, iyi bilmediğimiz birtakım mekanizmalar arayıcılığıyla Antik Çağ'dan almıştır. Fakat burada daha önemli olan, akıl hastalıklarının Orta Çağ'ın dar kalıpları içinde yer alan teşhis ve tedavi yöntemlerinden ziyade, toplumun bu hastalara nasıl baktığı; "delileri", farklı dönemlerde, organik bozukluklara karşı tutumu aşan bir şekilde nasıl değerlendirdiği; kendi "norm"larını hangi ölçütlere dayandırdığıdır.

Gerçekten bu konuda yol gösterici kriterler bulabilir miyiz? Tarihimizi normali, anormali ve deliyi net olarak ayırt edebilecek şekilde bir "dönemleme"ye tabi tutabilir miyiz?

---

21 Evliya Çelebi, Kahire'deki bir tımarhane için şu tanıklıkta bulunmuştu: "Doktorların celal gibi hademeleri vardır. Onlar deli biraderimizin bazısına kızılcık değneği hoşafı yedirirler. Aklı başına gelir." Age, cilt 9-10. s.325.

22 "Hamit ve Muhsin" imzalı, 1924 ile 1930 arasında ortaöğretim kurumlarında ders kitabı olan *Türkiye Tarihi* başlıklı eserden. İstanbul, Devlet Matbaası, 1930. s. 559.

23 J. Pigeaud; age. s.62.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Böyle bir sorgulamanın bizi yeniden Foucault'nun çözümlemesine götürmesi beklenebilir. Fransız filozofun altını çizdiği olguların, en azından bizde neden gerçekleşmediğini anlamaya çalışmak bile herhalde verimli bir çaba olacaktır.

Foucault, Batı Avrupa'daki dönüşümü, ana hatlarıyla Rönesans sonlarında başlayan, fakat XVII. yüzyılda kendini kabul ettiren bir "akıl egemenliği" olarak saptamıştı. Rönesans'tan modernizm'e doğru giden yolu, "akıl"ın toplumdaki "normallik" kavrayışını değiştiren işlevinin yarattığı huzursuz ("anormal" ve "deli" üreten) bir yol olarak betimlemişti. Daha önceki tarihî dönemleri bir yana bırakırsak, Osmanlılar'da aynı tarihlerde neler yaşanmıştır? Osmanlı "normal"leri, Osmanlı "anormal"leri ve Osmanlı "deli"leri hangi profile sahip olmuşlardır?

Böyle bir sorunsal bağlamında herhalde ilk tartışma konumuz "İslam'da ve Osmanlı'da akıl sorunu" olmalıdır.

Hegel "var olan her şey rasyoneldir; rasyonel olan her şey de vardır" diyordu. Bu anlamda Osmanlı rasyoneli ne idi? Ne olmuştur? İslam ve Osmanlı tarihinde, Foucault'nun Batı'da gördüğü gibi, birbirini izleyen *épistémé*lerden söz edebilir miyiz?

İslam'da ve Osmanlı'da Akıl ve "Cünun"

İslam dünyasında Batı'ya paralel bir "*aydınlanma*" hareketinin neden olmadığı günümüzün en hararetli tartışma konuları arasındadır. Oysa VII. yüzyılda İslamiyet'in de bir "aydınlanma" hareketi olma iddiasıyla doğduğu, kendi açısından "cahiliye" devrine son verdiği unutulmaktadır.

Gerçekten kısa bir zaman dilimi içinde özgün bir uygarlık yaratan İslamiyet'in *logos*u modern akıldan nasıl ayrılıyordu?

İslam "akıl"ı her şeyden önce insan dışı, insanüstü, kısaca "ilahi" bir akıldı. İnsanı aşan gerçeklerin ancak "vahiy" yoluyla öğrenildiği ve insanlara "tebliğ" edildiği aşkın bir *ratio* idi. Ünlü bir oryantalistin dediği gibi "İslam'ın en halis meşşaileri

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

(Aristocuları) bizzat uluhiyeti *'akl'* tabiri ile ifade ediyorlardı".[24] Ancak insan doğası da, doğrudan ulaşamadığı ilahi (ve nihai) gerçekleri kavramaya uygun bir yapıdaydı. İslam bilginleri, bu bağlamda *akıl* ile, Kuran ve hadislerde geçen ve "bütün insanların yaratılışında bulunan hak dini ve onun mesajlarını kabul etmeye müsait olan kabiliyet" şeklinde tanımladıkları "fıtrat" sözcüğü arasında ilişki kurmuşlardır.[25]

Bu kısa açıklama gösteriyor ki, İslami inanca göre, evrensel (kozmolojik) gerçekler *Allah'ın Kelamı*'nda ifadesini bulmuş ve Peygamber Muhammed'in "tebliğ"i ile insanlığa sunulmuştu. Beşeri aklın sınırları da böylece çizilmiş oluyordu. İnsan aklı, Allah'ın eserleri hakkında düşünebilir, tartışabilir, fakat Allah'ın kendisi hakkında muhakeme yürütemezdi.[26] Tüm tek tanrılı dinlerde ortak olan böyle bir sınırlama ise, doğal olarak insanları *Cosmos*'un ortaya çıkışı, evrimi ve geleceği gibi konuları özgürce sorgulamaktan alıkoyuyordu. Bir Peygamber hadisine göre *akıl* üç unsurdan oluşuyordu: Allah'ı tanımak; Allah'a itaat etmek ve Allah'ın emirlerine sabırla katlanmak.[27] Beşeri aklın, aşkın (*transcendental*) akla bağımlı olması "günah" duygusuyla da yaptırıma bağlanmıştı. Allah'ın buyruklarına uymak "helal", karşı çıkmak ise "haram"dı.

İslam'da bu şekilde konulmuş *aşkın* bir aklın karşıtı olan "akılsızlık" da daha çok "anormallik" ve (süreklilik halinde de) "cünun" (delilik) sözcüğünde ifadesini buluyordu.

---

24 *İslam Ansiklopedisi* (*Leyden Versiyonu*); T. J. de Boer; "Akl" maddesi. (Meşşailer, derslerini gezerek veren Aristo'cu filozoflara –peripatetisyenlere– deniliyordu.)

25 Süleyman Hayri Bolay; *İslam Ansiklopedisi*; "Akl" maddesi (Türk Diyanet Vakfı, cilt 2.).

26 Fazlur Rahman'ın ifadesiyle "'Allah hakkında değil, Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün' veya 'Daha önceki kavimler kader (İlahi İrade) tartışmalarına daldıkları için yok oldular' gibi kelami düşünceyi kesinlikle engellemeye çalışan hadislerin, sözlü olarak Hz. Peygamber'e kadar götürülemeseler de, Müslümanların çok eski tutumlarını ifade ettiği kesindir." *İslam*; Selçuk Yayınları, Ankara, 1993. s. 145.

27 Dolls; age. s. 476.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslam âlimleri "norm" koyucu ve bireyleri "ehil" kılıcı nitelikteki bir "akıl"ın karşısına, Kuran ayetlerinde sık sık geçen "mecnun" terimini koymuşlardır.[28] Bununla beraber, tüm Orta Çağ dünyasında olduğu gibi, İslam uygarlığında da "deliler" standart bir muameleye tabi değillerdi. Birtakım olağanüstü güçlerle temas halinde olduğuna inanılan, "keramet" sahibi sayılan bir kısım delilerin, bu çağlarda belli bir dokunulmazlık, hatta saygınlık kazandıkları bilinen bir husustur.

Orta Çağ'da, Batı'da, Allah korkusu ve doğaya egemen olamamaktan doğan korkular en önemli delilik nedenleri arasındaydı. Allah'ın gazabından korku, deniz korkusu, veba korkusu, Hıristiyanlığı tehdit eden Türk korkusu gibi korkular kimilerinin aklını başlarından alıyordu. Fakat deliler toplumdan tecrit edilmiyorlar; yarı kutsal varlıklar, "Allah'ın hacıları" olarak saygı görüyorlardı.[29] Bu durum İslam dünyasında da aynen mevcuttu. XVIII. yüzyılda İslam kültürü ile ilgili bir sözlük hazırlayan Batılı bir yazar bu konuda ilginç bir örnek vermiştir.

D'Herbelot'nun İslam kaynaklarından naklettiğine göre, Harun Reşit zamanında "Ben Peygamberim!" ya da "Ben Allah'ın sözcüsüyüm!" diye ortaya çıkan deliler kutsanmıyordu. Aksine Abbasi Halifesi bunları idam ettiriyordu. Kutsal sayılan deliler "tamamen sapıtmış ve aklını kullanmaktan tamamen aciz" olanlardı.[30] D'Herbelot, "Muhammetçilerin çoğu delilerin ilahi ruh tarafından hareket ettirildiklerine inanıyorlar ve genellikle onları ilahi aşkla kendinden geçmiş, cezbe halindeki insanlar olarak kutsuyorlar," demiştir. Yazar, hemen sonra, "Bizler de genel olarak hakikatin, delilerin ve çocukların ağzında olduğunu söyleriz," diye eklemiştir.

---

28 *İslam Ansiklopedisi*'nde (TDV, cilt 8, 1993) "Cünun" maddesini yazan İbrahim Kafi Dönmez'in belirttiğine göre, Kuran'da "mecnun" sözcüğü, "Tevhid"den rahatsız olanların iftiraları anlatılırken, on bir kez kullanılmıştır."

29 Jean Delumeau; *La Peur en Occident, XIV-XVIII. Siècle*; Paris, 1978. s. 533.

30 D'Herbelot; *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universelle*; La Haye, 1777, cilt II. s. 207.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Delilik, Din ve Felsefe

Batı'da delilerin kutsallıktan arınması Rönesans sonlarıyla XVII. yüzyıl arasında gerçekleşmişti. Aklın egemenliğine doğru giden sürecin yarattığı sarsıntılar, korkular ve huzursuzluklar yeni ve kitlesel boyutlarda ruhsal bozukluklara yol açmıştı. Kutsal normların ve tabuların dışında hayatlarına bir anlam veremeyen ruhlar çağa özgü bir melankoli içine sürüklenmişlerdi. Gerçekten, Reformasyon hareketiyle birlikte "*Ruh'ül Kudüs*" sayılan Kilise'nin uğradığı saldırılar henüz laik akıl adına yapılmamış olsa bile, yeni bir "deli" anlayışına yol açmışlardı. Katolik Kilisesi'ni *Hümanizma* adına eleştiren Erasmus'un bir de *Deliliğe Övgü* yazmış olması ilginçtir.

Rönesans düşünürünün modern akla giden bir yolda dillendirdiği bu "övgü"nün anlamı nedir?

Erasmus'a göre, geleneksel yorum, ruhun vücudun isteklerine göre hareket etmesini "bilgelik", bu isteklerden bağımsız davranmasını ise "delilik" sayıyordu. Aslında gerçekler maddi dünyanın dışındaydı. Eflatun'un mağaradan kaçan mahpusu, asıl o zaman gerçeklere ulaştığı halde "deli" kabul edilmişti. "Dinî vecd içine girme belki aynı nitelikte değildi; fakat ona o kadar yakındı ki, özellikle ölümlüler sürüsünden tamamen farklı bir yaşam sürdüren çok az insan bulunduğu için, insanların çoğu bu hali de saf delilik olarak kabul ediyorlardı."[31] Kısaca sofu ile sıradan adam birbirlerini delilikle suçluyorlardı. Erasmus, "Bununla beraber deli sözcüğü sokak adamından çok '*aziz*'lere uygun düşüyor," demiştir.[32]

Maddiyatı ön plana çıkarmış olan Katolik Kilisesi'ni eleştiren düşünürün "deliliğe övgü"sü buradan kaynaklanmaktadır. Evet, Erasmus dinî heyecanı ve bir çeşit "delilik" olarak nitelediği "dinî vecd"i övüyordu; fakat övdüğü din, artık Katolik Kilisesi'nin dün-

31 Erasmus; *Eloge de la Folie*; Paris, 1966 (ilk baskı 1509). s. 245.

32 Aynı eser; s. 251.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yevi çıkarlarla kucaklaşmış ve yozlaşmış değerlerini yüceltmiyordu. Erasmus'un övdüğü "delilik", nesnel anlamı itibariyle, modern akla giden yolda bir köşe taşıydı.

Uzun yüzyıllar boyunca Batı'da delilik, toplumsal boyutu itibariyle, din-din dışı, kutsal-kutsal olmayan ikilemi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Aklın ön plana çıkmaya başlamasının yarattığı huzursuzluk ortamında, Pascal gibi, herkesin deli sayılabileceğini düşünenler de olmuştur. Aydınlanma çağında da Montesquieu, Fransa'da delilerin tecrit edilmeleri bağlamında, Paris'teki bir İspanyol'un ağzından şunları yazmıştı: "Burada delilerin kapatıldığı bir ev var. Nerdeyse şehrin en büyük binası! Hayır! Çare hastalık için çok yetersiz. Kuşkusuz denilebilir ki, komşularının devamlı kötülediği Fransızlar, dışarıda kalanların deli olmadıklarını göstermek için bazılarını bir eve kapatıyorlar."[33] Tüm Aydınlanma Fransası, Montesquieu'nün aynasında, İspanyollara göre bir "tımarhane" olarak görülüyordu.

"Akıl ilkesi"nin kitlelere nüfuz ettiği Aydınlanma Çağı'nda, dinin yerini felsefe ve metafizik almaya başlamış ve bu kez de filozofların sağlıklı sayılıp sayılamayacakları tartışılır olmuştu. D. Hume, sürekli bir "ilk cevher" arayışı içinde olan metafizikçide, bu arayışın bir "hezeyan"a dönüşen bir "felsefi melankoli" yarattığını iddia etmişti.[34] Kant'ın Hume'dan sonra "saf" (spekülatif) akılla, pratik aklı; dinle felsefeyi uzlaştırma çabaları yeterli derecede inandırıcı olmadı. Hegel'in her şeyi içeren "sistem"i ise yeni bir din değilse bile yeni bir kutsallık yarattı. "*Espri*"nin tarihî macerası, sonunda bulutlardan yere iniyor ve Prusya Devleti şeklinde tecessüm ediyordu. Hegel'in öğrencileri bu büyüleyici sistemin neresinden tutacaklarını tartışırken, A. Schopenhauer isimli, ona "rakip" genç bir filozof, pek de ilgi görmeyen dersle-

33 Montesquieu; *Les Lettres Persanes*; Paris, 1964 (ilk baskı 1721). s. 136.

34 Jacques J. Rozenberg; *Philosophie et Folie*; Paris, L'Harmattan, 1994. s.11. Yazarın belirttiğine göre metafizikle delilik arasında ilk kez bir ilişki kuran düşünür David Hume olmuştu.

İlmetsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rinde Hegel'i bir "şarlatan" olarak ilan ediyor, "sistem"ini de "akıl hastanelerinden başka hiçbir yerde işitilmemiş, en saçma bir fikir salatası"[35] olarak niteliyordu. Yüzyılın sonlarına doğru, ateist gelişmelere karşı Dostoyevski "Eğer Allah yoksa her şey mubahtır!" dedi ve onun bu sözleri, yankısını Nietzsche'nin "Allah öldü!" düşüncesinde buldu. Gerçekten Allah ölmüş müydü? Nietzsche'yi yorumlayan ve ondan etkilenen Heidegger tam bu kanıda değildi. Fakat felsefe, daha doğrusu "düşünce" ile din arasına kesin bir çizgi çekti. Postmodernizmin kurucusu "felsefenin, ilke olarak, 'Allahsız' olduğunu ve felsefî düşüncenin, iman için bir 'delilik' teşkil ettiğini (ve bunun tersinin de doğru olduğunu) ilan etmekle kalmadı; 'Hıristiyan felsefesi' gibi bir düşüncenin dört köşeli bir daire fikri kadar saçma olduğunu da ileri sürdü."[36] Aynı bağlamda, "İslam felsefesi" için de aynı şey söylenebilirdi.

Osmanlı "Normal"liği ve Ruh Sağlığı

Osmanlı uygarlığını daha önceki açıklamalarımda uzun sürmüş bir Orta Çağ uygarlığı olarak ele almıştım. Gerçekten Osmanlı "değerleri" ve bu değerlerin temsil ettiği "normal"lik ile ilgili açıklamalar, Osmanlı toplumunda "anormal" ve "deli"nin de anlaşılmasını sağlayacaktır.

Osmanlı "normal"liğini sergilemek için başvuracağımız kaynaklar neler olabilir? Osmanlı zihin ve inanç yapısını sorgulamak için ne gibi yazılı belgelere sahibiz? Ve eğer mevcutsalar, bu gibi belgeler hangi başlıklar altında yayımlanmışlardır?

Bu konularda çağdaş yazının çok yönlü zenginliğinden yoksun olduğumuz açıktır. Yine de esas itibariyle, Osmanlı "vakayiname"lerine, "ahlak" ve "adap" kitaplarına ve "Osmanlı şiiri"ne dayanarak Osmanlı konformizmini betimlemek müm-

35 Roger-Pol Droit naklediyor; *Schopenhaer l'Incompris*; *Le Monde*, 26 Temmuz 2003.

36 J. Derrida; *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 1996, s. 90.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kündür. Burada farklı bir çalışma gerektiren ayrıntılı bir tablo çizme iddiası taşımadan, bir çeşit "Osmanlı fanatizmi" yaratan dünya görüşünü özetlemeye çalışacağım.

Osmanlı toplumu bir kast ve zümre toplumuydu. İnsanların toplumsal statüleri belli bir düzen içinde büyük ölçüde doğuştan tayin edilmişti. Tepede meşruiyetini dinden alan Sultan'ın ve hanedanın himayesi altında bulunan bu konformizm, bu düzene uyma zorunluluğunu bir "norm" olarak koymuştu. İslam ilminin çeşitli kanallarla Osmanlı'ya taşınmış şekli de düzenin her yönüyle meşruiyetini sağlıyor ve bireylerin hareket alanının sınırlarını çiziyordu.

Sanki tarih durmuştu ve hayatı terk edenlerin yerini, aynı rolü oynamak, aynı ritüeli yinelemek üzere –belli bir sıra içinde– başka insanlar alıyordu. Osmanlı düzeninin *kutsal* niteliğini ve kendine özgü "aydınlanması"nı, Osmanlı tarih yazıcılığını "taçlandıran" Hoca Sadettin Efendi *Tacü't-Tevarih*'inde çok güzel anlatmıştır.

Ünlü vakanüvis, kuruluş dönemindeki "*diyar-ı küfr*"deki fetihler dolayısıyla gerçekten dikkate değer betimlemeler yapmıştır. Bunlardan, yazarın Osmanlı fetihlerinin "aydınlatıcı" işlevini belirten şu satırların altını çizmek isterim: "Nihayet fesat ve zulmün karanlığı, inançsızlık ve küfrün siyahlığı, Rum diyarını sapıklık baykuşuna konak, gözleri kor gibi yanan kömürü andıran yarasaya durak edince, *gerçek dinin cihanı aydınlatan ışığı* ve din yolunda savaşanların, dünyayı tutan kılıçların berki ile onu aydınlatmak şart olmuştur."[37] Osmanlı İmparatorluğu çökerken de nazarlarını, biraz da özlemle, geçmişe çeviren yazarlarımız da bu dönüşümü "*Zulmetten Nur'a*" giden bir süreç olarak görmemişler miydi?

Osmanlı düzeni kutsaldı ve bu kutsal düzeni hanedan ailesi koruyacak, hanedan ailesi kollayacaktı: "Şer'i Şerif kurallarının

37 Hoca Sadedin Efendi; *Tacü't-Tevarih* (Dili sadeleştiren İsmet Parmaksızoğlu); Ankara, Kültür Bakanlığı, 1979, cilt 1, s. 23.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://rantey.org

yürütülmesi, Tek Tanrı'ya inananların dini olan İslam bayraklarının dalgalandırılması, mutlulukla kaynaşmış bu aileye verilmemiş, onların gayret ve çalışmalarına bağlanmamış olsaydı, devlet gemisi bu tehlikeli denizde selamet kıyısına ulaşamazdı."[38]

Oysa kutsal hanedan ya da bu hanedandan iktidarı ele geçirmiş sultanlar da beşeri zaaflardan tamamen arınmış değillerdi. Nitekim kuruluş dönemi sultanlarından Yıldırım Beyazıt, "gençlik eğilimleri ve entrikacı bir vezirin aldatmaları ile" yoldan çıkmamış mıydı? Ne var ki bu durumun da çaresi, daha doğrusu ilahi bir yaptırımı vardı. Nitekim genç Sultan "Tanrı'nın gazabına" uğramış ve Timur'un ordularına esir düşerek aşağılanmıştı.[39]

Osmanlı uleması bu kutsal düzeni çeşitli ilimleri ile açıklamış ve meşru kılmıştır. Bu ilimler içinde, bireylere mutlu ve "akıllı" bir hayat için nasıl davranmaları gerektiğini gösteren "ahlak" ve "adab" ilimleri konumuz açısından özel bir anlam taşıyorlar. Osmanlı toplumunda "normal"liği sağlama yönünde yüklenmiş oldukları stratejik işlevi de dikkate alarak bunlar üzerinde biraz durmamız gerekiyor.

İlm-i Ahlak ve Osmanlı "Norm"ları

Osmanlıların bilim hiyerarşisinde "ahlak" ilmi, örneğin *tefsir* ve *kelam* ilimleri gibi en üstlerde yer alan bir ilim değildi. Fakat Osmanlı yazınında "ahlak" kitapları ve bunların dayanaklarını teşkil eden "klasik"ler, sentetik içerikleri ile özel bir yer işgal ediyorlardı. Bu bakımdan Osmanlı zihniyetini ve Osmanlı dünya görüşünün bireylere zorunlu kıldığı "davranış modelleri"ni en iyi bu kitaplarda buluyoruz.

Osmanlı ahlak kitapları, devamlı olarak, toplumsal açıdan "denge"yi, bireysel açıdan da "itidal"i savunmuşlardı.

38 Aynı eser; s. 282.

39 Aynı eser; s. 281.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gerçekten Gazali'nin XI. yüzyılda yazdığı *Mizan al Amal*'dan, Kınalızade'nin (XVI. yüzyıl) *Ahlaki Aliye*'sine, Kâtip Çelebi'nin (XVII. yüzyıl) *Mizan al Hak*'ına, nihayet Mehmet Said Efendi'nin (XIX. yüzyıl) *Ahlakı Hamide*'sine kadar tüm ahlak kitaplarında toplumu oluşturan bütün zümrelerin birbirini tamamlayan nitelikleri ve "ahenk" içinde yaşamaları zorunluluğu belirtilmiştir. Osmanlı klasik döneminde, Kınalızade Ali Efendi'nin eserinde temel bir ilke oluşturan "daireyi adliye" sembolü, sözünü ettiğimiz "ahenk" fikrini somut bir biçimde ortaya koyuyordu.[40] Ana hatlarıyla yöneticiler, ulema, askerler ve üreticilerden oluşan toplumsal katmanların birbirini tamamlayıcı işlevleri bu eserlerde ana fikri oluşturmaktadır. Kısaca "mizan" (terazi) fikri ve her şeyi tartarak dengelemek iradesi Osmanlı sosyolojisinin vazgeçilmez varsayımı olarak düşünülüyordu.

Bireysel açıdan ise, sözünü ettiğimiz "ahlak" kitapları devamlı "itidal" ilkesini ön plana çıkarmışlardır. Ortak öğretiye göre insanlar hiçbir alanda "aşırılık"lara kaçmamalı, yemede, içmede, giyim kuşamda, çalışmada, sevişmede vb. ılımlı davranmalıydılar.[41] Eski Yunan'dan, özellikle Aristo'nun *Nikomak'ta Ahlak* isimli eserinden kaynaklanan bu fikir Osmanlı kültüründe de "normal insan" profilini oluşturuyordu.[42] Aynı kültürde "anormal"lik ve "cünun" (delilik) hallerinin sınırlarını çizen ilke de buydu. Örneğin Melikşah'ın oğlu Prens Sancar'a öğütler ve-

---

40 Bu konuda *Osmanlı Kimliği* (Ankara, İmge Yayınları, 2000) başlıklı kitabımda bilgi vermiş bulunuyorum. s. 94-96.

41 XVII. yüzyıl yazarlarından Nabi ise oğlu için kaleme aldığı nasihatnamede, birçok şey arasında, tüm aşırılıklara (bu arada cinsel aşırılığa ve oğlancılığa) karşı çıkmakta, "Kıymetli hayat tohumlarını oğlan çocuklarına harcamamalısın!" öğüdünü vermekte, onlara sadece "bakmakla" yetinme önermektedir. Nabi; *Conseils de Nabi Efendi* (çev. P. De Courteille); Paris, 1857. s. 20. Nabi Efendi'ye göre "başkalarının takdirini kazanmanın gerçek sırrı arzularda *ılımlı* olmak"tı. s. 22.

42 Aristo'da "ihtiyat" (*phronèsis*) ilkesi aşırılıklardan kaçış aracıydı. Filozof "deliliği" de "ihtiyat"tan uzaklaşan aşırılıklar arasında saymıştır. *Ethique á Nicomaque*; Paris, Agora, 1992. s. 170, 175. Eserin İslam düşüncesine etkileri konusunda Roger Arnaldez'in yorumu için bkz. s. 273-303. Aynı eserin Gazali üzerindeki etkisi için bkz. Gazali, *Mizan al Amal*, Paris, 1945 (çevirmenin giriş bölümü).

Ümmetiz PDF Kitap Arşivi 94 bitti/kanteri orgi

ren Feridun Attar'ın *Pendname*'sinde fazla konuşmanın zararları ve sükûtun yararları uzun uzun anlatılmış ve "delilik"in üç tezahür biçiminden biri olarak da "gevezelik" sayılmıştır. Attar'ın delilik nedeni olarak ileri sürdüğü diğer iki durum ise Allah'ı ihmal etmek ve Allah'a hizmette kusur olarak sıralanıyordu.[43] Dinden uzaklaşmanın anormallik, hatta delilik sayıldığı Orta Çağ zihniyetiyle burada da karşılaşıyoruz.

İlginçtir ki birçok ahlak kitabında ve "nasihatname"de delilik ve tedavi yöntemleriyle ilgili tıbbi bilgiler de verilmiştir. Bu tarz kitapların en eskilerinden biri, XI. yüzyılda kaleme alınmış İran klasiklerinden *Kâbusname*'dir.

XV. yüzyıl başlarında, II. Murat zamanında Türkçeye çevrilen *Kâbusname*, "denge" ilkesine dayanan ahlak felsefesi ile Galenus'tan naklettiği tedavi yöntemlerini birlikte sunuyordu.[44] "Galenus'un dışında kimseden bir şey öğrenmedim," diyen yazar, akıl hastalıkları konusunda da Eski Yunan'dan gelen ve dört farklı "hılt"a bağlı değişik ruh hallerini (mizaçları) anlatmaktadır.[45]

Ahlak ilkeleri ile ruhsal tedavi yöntemlerini birlikte ele alan daha önemli bir kitap, kuşkusuz, yine bir İran klasiği olan Nasreddin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasıri* isimli eseridir. XIII. yüzyılda kaleme alınan bu eser, XV. yüzyılda Celaleddin Devvani tarafından tefsir ve geniş ölçüde kopya edildikten sonra Osmanlıcaya da çevrilmiş ve Osmanlı klasikleri içindeki yerini almıştır.[46]

Tusi kuşkusuz en büyük İslam düşünürlerinden değildi. Fakat bu eseri, "Orta Çağ İslam düşüncesinin entelektüel ve

---

43 Feridun Atar; *Pendname, Le Livre des Conseils*; Paris, 1919. s. 203.

44 *Kâbusname*, Gazneli sarayında hizmet etmiş Buyid Prensi Kâbus tarafından, oğlu Gilan'a nasihatler şeklinde kaleme alınmıştır. XIX. yüzyılda Batı dillerine de çevrilen bu eserin Fransızcasından yararlandım. Bkz. *Le Cabus-name*; (Çeviren A. Querry), Paris, 1886.

45 Aynı eser; s. 316.

46 Nasir ad-Din Tusi; *The Nasserian Ethics*; (Çeviren ve yorumlayan: G. M. Wickens), Londra, 1964.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

moral planda en anlamlı sorgulamalarının genel bir tablosu"[47] niteliğindeydi. Temel kavramları akıl, temyiz kuvveti, adalet ve denge olan Tusi, Galenus geleneği içinde, her "erdem"in iki aşırı karşıtı olacağını ve "temyiz kuvveti"nin yokluğunun delilik (*belâhet*) yaratacağını yazmıştı. Tusi'nin tüm ruhsal rahatsızlıklara verdiği *inhirafat-ı emzica* (mizaç sapmaları) genel başlığı, ilerde değineceğim gibi, Osmanlı Devleti'nin son yıllarına kadar kullanılan bir terim olmuştur.

Osmanlılar III. Selim'le girilen "reform" döneminde bile geleneksel düşünce ve inanç kalıplarına bağlı kalmışlardır. Bu dönemde yer yer dinî bağnazlık kırılmışsa da, buna bir tepki olarak yeni tabular da yaratılmıştır.[48] Öyle ki Abdülhamit döneminin önde gelen ahlak kitabı olan *Ahlak-ı Hamide*, geleneksel zihniyeti her yönüyle yansıtmaktadır.

Muhammed Arkun, Türkler ve "Taklid"

Osmanlı düşüncesindeki sarsıntılara ve bunun yarattığı ruhsal bocalamalara geçmeden, dönemin bazı genel özelliklerini vurgulamamız gerekiyor.

Yukarda verdiğim genel bilgiler, sanıyorum ki Osmanlı Orta Çağı'nın genel hatları itibariyle Batı Orta Çağı'ndan çok farklı olmadığını ortaya koymuştur. Osmanlı kültüründe de "norm"lar, din ve ilahiyatın egemen olduğu bir toplumda, kutsal bir kılıf içinde sunuluyorlardı. Bunları kabul etmek ya da reddetmek diye bir seçim hakkı söz konusu değildi. Reddedenler "anormal" ve giderek "deli" sıfatıyla toplumdan dışlanıyorlardı. Osmanlı toplumu her türlü yerleşik düşünceyi sorgulayan, "bilim" statüsü

47 Aynı eser; s. 10.

48 Örneğin XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi'nin *Mizan al Hak* başlıklı kitabında Peygamber Muhammed'in yakınlarının Müslümanlığı benimsememiş oldukları sorun çıkarmadan yazılabilirken, aynı kitabın 1889 yılında Ebüzziya yayınlarında çıkan versiyonunda bu kısım sansür edilmiştir. Bkz. *Mizan al Hak; The Balance of Truth*; Londra, 1957, s. 12. (Çevirmen G. L. Lewis'in notu)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantay.org

altında sunulan tüm önerilerden kuşku duyan, "sağlıklı" düşünceye sıfırdan başlayan bir Descartes yetiştirmemiştir.

Batı'da Rönesans'ın ve Aydınlanma'nın yaşandığı yüzyıllarda Osmanlı'nın tüm İslam âlemini temsil ettiği düşünülürse, bu durumun daha sonraları ulusal devletlere ayrılan İslam dünyasında bazı sorgulamalara yol açacağı da belliydi. Bu sorgulamalar, yer yer önyargılarla karışık suçlamalar şeklinde olsa da bol bol yapılmıştır ve günümüzde de yapılmaktadır. Muhammed Arkun gibi İslam düşüncesini en üst düzeylerde temsil eden düşünürlerde bile bu gibi tezlere rastlanması ilginç değil midir? Bir "savunma" psikolojisinden uzak bir şekilde, sadece konuya biraz daha açıklık kazandırma umuduyla, Arkun'un tezi üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Arkun, İslam dünyasında rasyonel düşüncenin doğuşuyla ilgili çalışmalarında, bir X. yüzyıl düşünürü olan Miskaveyh üzerinde durmuştur. Düşünüre göre, "Miskaveyh, *nefis muhasebesi* yoluyla kendini tanımanın gerçek bilgeliğin ilk koşulu olduğu sufilik ve felsefede ortak olan bir akımın temsilcilerinden biriydi."[49] Fakat İslam düşüncesinde açılan aydınlanma kapısı devamlı olamamış, "içtihat kapısı" Türklerle beraber kapanmıştır. Arkun, "İnsan, *Taklit*'in (İçtihat kapısının kapanması, T.T.) başlangıcı ile Türklerin tarih sahnesine çıkmaları arasında bir ilişki kurmaktan kendini alamıyor," diyor.[50]

Aslında İslam tarihinde rasyonalizm hareketi, üzerinde çok durulmuş bir konudur.[51] Bu bağlamda Abbasi döneminde çok daha etkili bir akım olan Mutezile hareketi üzerinde başka bir

49 Muhammed Arkun; *Miskaway Philosophe et Historien*; Paris, Vrin, 1982. s. 34.

50 Aynı eser; s. 163. Arkun, Miskaveyh'i, "Yunan düşüncesi in büyük ustalarına kıyasla özgün olmayan", daha çok "vülgarizatör" bir düşünür olarak sunuyor. Amacının da bir kültürün "oluşumu ve yayılmasında" rol oynayan ikinci derecedeki düşünürlerin rolünü belirlemek olduğunu söylüyor (s. 364).

51 İslam kültüründe vahiy ile rasyonel düşünceyi (felsefeyi) bağdaştırmak isteyen en önemli düşünürlerden biri de İbn-i Rüşt'tür. Temel eseri *Fasl-al Makal*'ın çevirisi ve yorumu için bkz. Averroès; *L'Islam et la Raison*; (Alain de Libera'nın yorumlarıyla), Paris, Flammarion.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çalışmamda durmuştum.[52] Fakat kişisel olarak, İslam dünyasında köklü bir aydınlanma hareketinin gerçekleşmemesinin, aynı zamanda kapitalist üretim biçiminin gelişmesini de önleyen bir sürü nedeni olduğu konusundaki inancımı burada yinelemek isterim. Osmanlılar askerî ve mülki örgütlenmeyi etkili bir şekilde birleştiren becerileriyle İslami inancı yüzyıllarca ayakta tutmayı başarmışlardır. Batı'nın gelişmeleri karşısında bocaladığı, kendisinden kuşku duymaya başladığı, hatta çöküş sürecine girdiği zamanlarda bile İslamcı dünya görüşü, küçük bir seçkinler zümresinin dışında, köklü bir değişime uğramamıştır. Bu türdeş ruh yapısının, daha doğrusu kültürel içe kapanıklığın ve bağnazlığın elbette ki ruhsal alanda da etkileri olmuştur.

Osmanlı Sözlüğünde Delilik ve "Deliname"ler

Osmanlı kültüründe dinin hayatın her yönünü kapsayıcı niteliği, din dışı ve dine karşı unsurların yıkıcı bir tehdit olarak görülmesine, deli olarak nitelenmesine yol açıyordu. Elbette ki Osmanlılarda organik nedenlerle ya da Orta Çağ Avrupası'nda olduğu gibi, büyük korku ve travmaların ürünü olan delilik türleri de vardı. Hatta bunların çoğunluğu oluşturdukları da söylenebilirdi. Bununla beraber en tehlikeli bulunan, en şiddetli uygulamalara hedef teşkil eden "deliler", dinle sorunu olan kimselerdi. İlginçtir ki Osmanlı Devleti'nde akıl hastalarını adlandırmak için "deli" gibi Türkçe bir sözcük varken, resmî terminolojide daha çok dinî bir çağrışım yapan "cünun" ve "mecnun" sözcükleri kullanılmıştır.[53]

---

52 T. Timur; *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*; Ankara, İmge Kitabevi, 2000. s. 47

53 Daha önce çeşitli göndermeler yaptığımız M. W. Dols'un İslam dünyasında deliliği inceleyen eserine "Mecnun" adını vermesi dikkat çekicidir. T. X. Bianchi'nin 1843'te yayımlanan Türkçe-Fransızca sözlüğünde "deli-*fou*" karşılığı olarak "deli, divane, mecnun" sözcükleri verilmektedir. Bu terimler daha sonra A. C. Barbier de Meynard (1881) ve Sami Bey Frachery'nin (1898) sözlüklerinde de aynen tekrarlanmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Osmanlılarda "deli" sözcüğü "normal" deliliğin dışında anlamlar da içeriyordu. Türk kültüründe "delilik" çoğu kez gözüpeklik, gözükaralık, yiğitlik anlamında da kullanılmaktaydı. "Delikanlı" sözcüğünün ifade ettiği gibi, bu tarz kullanımların olumlu bir çağrışım yaptığı yadsınamaz. Osmanlı tarihinde "deli" lakabıyla ün yapmış birçok paşa ve vezire rastlanır. Bunun dışında Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde bazı askerî birlikler de "deliler" olarak isimlendirilmiştir. Başlangıçta fetihlerde yardımcı olmak üzere sınırlara gönderilen Türkmen gruplarına "deli" ve "akıncı" gibi adlar veriliyordu.[54] XVII. yüzyılda Osmanlı Ordusu kurumsal disiplini kaybetmeye başlayınca, eyalet paşalarına özel ordular oluşturma izni de verilmişti. Savaşta (ya da isyan halindeki diğer paşalara karşı) kullanılması beklenen bu kapı orduları içinde adlarına "deliler" denilen süvariler de vardı.[55] Her paşanın bir "delibaşı" yönetiminde, sayıları yüz, yüz elli kadar "deli"si bulunuyordu.

Osmanlı toplumunda delilikle ilgili muhayyile ve gözlemlerin ne kadar zengin olduğu, bu alanda ne kadar çeşitli "tarif"ler yapıldığı hususu, en çarpıcı ifadesini bazı Osmanlı müellifleri tarafından kaleme alınan "deliname"lerde bulmuştur. Daha çok halk arasındaki her acayip ve aykırı davranışı bir delilik türü olarak niteleyen bu vesikalar, bize Osmanlı konformizminin ne kadar güçlü olduğunu gösteren belgeler izlenimini veriyorlar. Bu konu-

54 Stanford J. Shaw; *History of the Otoman Empire and Modern Turkey*; Londra, Cambridge University_Press, 1977, cilt I. s. 25. (İlginçtir ki Shaw "deli"nin karşılığı olarak "*fanatic*" sözcüğünü veriyor.) M. Zeki Pakalın'a göre, Rumeli'de ilk olarak teşkil edilen bir sınıf süvari askerine halk "yanlış olarak", "deli" adını takmıştı. Bkz. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*; İstanbul, 1946. Bu yönde gözlemlere bazı seyahatnamelerde de rastlıyoruz. Kuruluş ve yükseliş dönemlerinde XVII. yüzyılın Batı'da en çok okunan seyahatnamelerinden birini kaleme alan Seigneur de Villamont'un yazdığına göre, Osmanlı ordusunda "deliler" denen, 60 binden fazla nüfuslu, kıyafetleri ve görünüşleri korkunç, "amaçları sadece şan ve şöhret kazanmak" olan bir grup savaşçı vardı. Bkz. *Les Voyages du Seigneur de Villamont*; Rouen, 1610 (ilk baskı 1595). s. 580-581.

55 H.A.R. Gibb, Harold Bowen; *Islamic Society and the West*; Oxford University Press, 1967 (ilk baskı 1950), cilt I. s. 193.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

da, örnek olarak, Dr. Süheyl Ünver'in yayımladığı bir "deliname" üzerinde bir miktar durabiliriz.

XIX. yüzyıl başlarında Mehmed Said Efendi tarafından kaleme alınan *Deliname*'de, Osmanlı toplumunda yaşayan elli altı deli türü sayılmış ve her birine özel bir ad verilmiştir. Ayrıca yazar, "delinamesi"nin sonuna şu ilginç düşünceleri de eklemek ihtiyacını hissetmiştir: "Elli altı türlü delileri tarif ettik. Eğer baki delileri derseniz cünunların işinden ve sözünden duyarsınız... Bu misillu işler kâh kâh adamda bulunur, lakin fena adam odur ki fena işleri daima kendine kâr edinmiştir. Akıllılık odur ki çok sabırlıdır. Zan etme ki cemi deliler dediğimizdir. Bu kadardır, nazar olunsa bütün dünya her biri bir güna delidir."[56]

Mehmed Said Efendi'nin söylediklerini daha önce yaptığımız açıklamalar ışığında nasıl değerlendirebiliriz? Sanıyorum bu değerlendirmeye bizzat makaleyi gün ışığına çıkran Dr. Süheyl Ünver'in değerlendirmesinden başlayabiliriz.

Dr. Ünver, söz konusu yazıyı yorumlarken, tamamen paylaştığımız bir görüşle, şu yorumu yapıyor: "Dikkatle mütalaa olunacak olursa âdeta bu darbı mesel gibi tavsiflere uygun birer delilik izah edilmiş ve *halkın gayri tabii halleri* birer çeşit deliliğe sokulmuştur." (vurgu bizden, T.T.) Gerçekten de burada dikkati çeken husus, Osmanlı toplumunda "normal" görülen davranışların dışındaki her türlü hali bir "delilik" sayan zengin bir repertuar ile karşı karşıya bulunuşumuzdur. Osmanlı kültüründe tüm aşırılıklar bu kategori içine girmiştir. Başka bir deyişle, XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda da, Aristo'nun "ihtiyat" *(phronesis)* olarak nitelediği ve tüm Osmanlı "nasihatname"lerinde yer alan

56 Dr. A. Süheyl Ünver; *Deliname*; *Bilim Tarihi,* Ekim, 1993, sayı 24. (İlk kez Ekim 1937'de *Tıp Dünyası Dergisi*'nde yayımlanan bu makale, bir tanıtma yazısıyla birlikte, Prof. Dr. Aykut Kazancıgil tarafından tıpkıbasım olarak yeniden yayımlanmıştır. *Deliname* 1231-1815 tarihini taşımaktadır.) Sayılan çeşitli delilik türleri hakkında bir fikir vermek üzere bazılarını not edelim: Asıl deli, ağzı açık deli, bılkın deli, zırdeli, zirzop deli, ebleh deli, tiryaki deli, tembel deli, kuş akıllı deli, sabırsız deli, rabıtasız deli, tartagan deli, şeytani deli, cömert deli, sünepe deli, alışveriş delisi vb.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"ılımlılık" ilkesiyle karşı karşıyayız. Bu haliyle, ruhsal rahatsızlıklar karşısında Osmanlı yaklaşımının da Batı'dakinden pek farklı olduğunu söyleyemeyiz.[57]

Batılı Tanıklar

Osmanlı toplumunda din ve dinî değerlerin mutlak egemenliği ve bu egemenliğin yüzyıllarca sürmesi, ruhsal rahatsızlıkların kolektif boyutlarda olmamasında, başka bir deyişle, "delilik" olgusunun dar sınırlar içinde kalmasında rol oynamıştır. Herkesin "normal" olduğu bir toplumda, elbette ki, Mehmed Said Efendi'nin (Pascal'ı çağrıştırır biçimde) söylediği gibi "bütün dünya bir gûne delidir" diye de düşünülebilirdi. Fakat herkesi *deli* saymaktansa *normal* saymak daha uygun olacağından Osmanlı toplumunun "normal" ve kendi normlarına göre de "sağlıklı" bir toplum olduğunu tekrarlayalım. Zaten Batılı tarihçi ve seyyahlar da Osmanlı toplumu hakkında bu yönde düşünceler ileri sürmüşlerdir.

Osmanlı tarihini beş yüz yıllık bir zaman dilimi içinde, ayrıntılı bir şekilde inceleyen Joseph Hammer, toplumda delilik olgusuyla ilgili bilgiler vermemiştir. Fakat Osmanlı Devleti'nde intiharların azlığı ile ilgili gözlemi, sanıyorum ki konuyla, dolaylı bir şekilde de olsa, ilgilidir.

Avusturyalı tarihçi "Yunanlılarda ve Romalılarda sık rastlanan intihar örnekleri, İlahi İradeye körü körüne tabi oluşları kendilerini genellikle umutsuzluğa karşı koruyan Müslümanların

57 Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Osmanlı toplumunda deliliğin, Batı'da Foucault'nun teşhisiyle "toplumun kötü bilinci" sayılmadığını, "yalnızca himaye edilmesi gereken, velilerin yardımına muhtaç, marjinal bir kişi" olduklarını ileri sürüyor. Bununla beraber yayımladığı "deliname"de sayılan delilik türleri ve delilere verilen isimler hemen tümüyle aşağılayıcı, alay edici niteliktedir. Elbette ki bunların dışında, daha önce işaret ettiğimiz gibi, az çok kutsal sayılan deliler de vardı. Fakat Batı ile farkımız, Avrupa'da delilerin kapatılmalarına yol açan gelişmeler bağlamında ele alınmalıdır. Bkz. Dr. Aykut Kazancıgil, "Süheyl Ünver ve Osmanlı Tıbbında Akıl Hastalıkları ya da 'Delilik'", *Bilim Tarihi Dergisi*, Ekim 1993, cilt 2, sayı 24. s. 11-15. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tarihinde neredeyse duyulmamış bir olaydır," diyor.[58] Görüldüğü gibi, Hammer bu gözleminde, ruhsal rahatsızlığın en dramatik boyutuyla dinî taassup arasında doğrudan ilişki kurmaktadır. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni ziyaret eden bazı seyyahlar bu konuda daha somut bilgiler vermişlerdir.

XIX. yüzyıl başlarında İstanbul'a gelen ve Osmanlı başkentinde on beş yıl hekimlik yapan A. Brayer, Süleymaniye külliyesindeki bimarhaneyi de gezmişti. Fransız hekim, anılarında, erkeklere tahsis edilmiş olan tek katlı binada hastaların yirmişer kişilik odalara yerleştirildiklerini ve bu odaların Fransa'da olduğundan daha geniş ve rahat olduklarını yazmıştır.[59] Yazara göre bu hastalar "iyileşmez" kabul edildikleri için hemen hemen hiç tedavi görmüyorlardı. Çoğu da, göründüğü kadarıyla, "dinî vecd" kökenli rahatsızlık yüzünden buraya kapatılmışlardı. Osmanlı Devleti'nde delilik "Allah'ın bir lûtfu" olarak görülüyor, deliler Müslümanlarca "kutsal" varlıklar olarak kabul ediliyorlardı. Hareketleri, sakin oldukları sürece, sadece "garip davranışlar" olarak kabul ediliyor, zaman zaman çıkıp dolaşmalarına, civardaki kahvelere gitmelerine izin veriliyordu. Kendilerine "özel hizmetçiler, tatlılıkla bakıyorlardı." Dr. Brayer akıl hastalarının "zincirlere vurulduklarını ve dövüldüklerini kimseden duymadım" diyordu. Bununla beraber, Fransız hekim, "az çok refah içindeki hiçbir Müslüman ailenin, aile fertlerinden birini bu gibi hastanelere yollamadıklarını" da notları arasında kayıt etmiştir.[60]

Tanzimat'tan hemen önce ülkemize gelen başka bir Fransız doktor olan Ami Boué de aynı konuda ilginç gözlemlerde bulunmuştur. Fransız seyyah şunları yazmıştır: "Bu ülkede delilere çok ender rastlanıyor. Karşılaşılan deliler de daha çok ahmaklar; yaralanma ya da kaza sonucu veya esrar aldıkları için aklını kay-

58 J. Hammer; *Histoire de L'Empire Ottoman*; Paris, 1836, cilt 3. s.327-328.

59 A. Brayer; *Neuf Années á Constantinople*; İstanbul, 1836, cilt I. s. 478 (4 nolu dipnotu). Yazar İstanbul'a 1815'te gelmişti.

60 Aynı eser; cilt I, s. 482.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

betmiş olanlar. Bunun dışında, Avrupa'daki durumun tersine ve Doğuluların iyi bir tarafı olarak, onlara gerçekten merhamet duyuluyor. Bu özellikten dolayı hayret etmemek gerek; çünkü burada deliliğin başlıca nedenleri bizdeki gibi aşırı sofuluk, ihtiraslı aşk ve dayanılmaz iflas duygusu vb. gibi durumlar değil. Yerli Müslümanlar, ilahi kararlara tam olarak itaat etmedikleri hallerde melankoliye kapılabilirler. Sonuç olarak İstanbul'da iki tımarhane var. Deliler burada, bir kısmı zincirlere bağlanmış olarak yaşatılıyorlar."[61]

Ami Boué'nin gözlemi büyük dönüşümler içindeki Osmanlı toplumunun genel durumunu iyi yansıtıyor. Yazar, organik rahatsızlıklar dışında, bu toplumda deliliğin Batı'daki kadar yaygın olmadığını söylemektedir. Boué'nin yapısal hastalıklar dışında işaret ettiği tek delilik şekli uyuşturucu kullananlarla ilgilidir ki, bu konu daha önceki yüzyıllarda da bazı seyyah ve yazarların dile getirdiği bir olgu olmuştu. Gerçekten uyuşturucu kullanımıyla ruhsal sorunlar arasında kurulan ilişki ilginç bir konudur. Acaba bu konuda Osmanlı toplumunda bir devamlılık söz konusu olabilir miydi?

Seigneur de Villamont, XVII. yüzyıl başlarında yayımlanan eserinde, Türklerin "sık sık afyon dedikleri ve kendilerini savaşta daha cesur kılan bir ot kullandıklarını"; bu otun daha ziyade Göreme, Çukurova ve civarlarında yetiştirildiğini; ne kadar fakir olursa olsun herkesin bundan aldığını ve afyonun yurt dışına da (Avrupa, İran ve Hindistan'a) ihraç edildiğini yazmıştı.[62] Yazara göre, "Sultan bir savaş için asker toplamaya başladığı zaman bu ottan o kadar kullanılıyordu ki, ülkede afyon hiç kalmıyordu." Afyonun özelliği "göğsü ısıtmak, insanı keyiflendirmek ve kafayı

61 Ami Boué; *La Turquie d'Europe*; Paris, 1840, cilt 3. s. 552. Doktor olan yazar 1836, 1837 ve 1838 yıllarında Türkiye'yi üç kez ziyaret etmiştir. Otobiyografisinde, son ziyaretinde Türkçeyi tamamen anladığını söylüyor. Bkz. *Mon Autobiographie, pour mes Amis*; Viyana, 1879. s. 141.

62 Villamont; age. s. 485.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir miktar bulandırmaktı; fazla alınırsa öldürücü olabiliyordu."[63] Bu gözlemler ne dereceye kadar doğru olabilir?

Villamont'un gözlemleri, hayli abartılı görünse de, sanıyorum ki bir gerçek payı taşımaktadır. Fakat XVII. yüzyıl Osmanlı toplumuyla XIX. yüzyıl Osmanlı toplumu arasında önemli yapısal dönüşümler olmuştu. Bu zaman diliminde Osmanlı savaşları "fetih savaşları" olmaktan çıkmış, savunma, varlığını koruma savaşları haline dönüşmüştü. Kaldı ki, dikkat edilirse Villamont da afyon kullanımın tehlikelerine işaret etmekle beraber, bunu kolektif boyutlarda ruhsal bozukluklara yol açan bir alışkanlık olarak görmüyordu. Kolektif ruhsal dalgalanmalar, Osmanlı'da din ve kutsal değerlerle ilgili bir olguydu. Bu alanda bir devamlılık vardı ve Osmanlılar yüzyıllar süren bir rehavet içinde yaşamışlardır. Din ve felsefe katındaki kuşku ve sorgulamaları yüzünden deli sayılanlar çok az sayıda olmuştur. Yine de bu konuda dikkati çeken bazı örneklere rastlandığını söyleyebiliriz.

Âlim ve Deli: Osmanlı "Modernizm"inin Öncülleri

Osmanlıların ruhsal dünyasında "modern sorunlar" ve bu bağlamda "modern deliler", toplumdaki "modernleşme" hareketleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Gerçekten de Osmanlı ilim tarihini yazan tarihçilerimize göre, Batı etkisiyle "modern" düşüncenin "kuşku" girdabına takılan ulema arasında, alışılmadık "delilik" vakaları kendini göstermeye başlamıştı. Bu konuda daha da önce, Batı'da Rönesans yaşanırken, birtakım baskı ve cezalandırmalarla karşılaşıyoruz. Önce, bir nebze, tarihimizde "modernizm"in öncüllerini anımsayalım.

A. Adıvar'a göre Fatih Sultan Mehmet zamanında "müspet bilimlerin değilse bile felsefi ve ilmî düşünüşün Osmanlı

63 Aynı eser; s. 486

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türklerinde geliştiğine şahit oluyoruz."[64] Fakat yazarın da işaret ettiği gibi bu, gayet göreli ve sınırlı bir canlanmaydı.

Fatih Sultan Mehmet, gerek Venedikli ve Floransalı sanatkârlarla ilişkileri, gerekse ilimle uğraşanlara verdiği önem itibariyle zaman zaman bir "Rönesans hükümdarı" olarak görülmüştür. Ne var ki hakkında ayrıntılı ve hayli sert bir tablo çizen F. Babinger, onda, beşeri duygularıyla herkesin sevgisini kazanmış olan babası II. Murat'ın aksine, bir "doğulu despot" özellikleri bulmuştu.[65] Babinger, Fatih'in Türkçe dışında Slavca ve Rumca da konuştuğunu söylemekte, fakat Hıristiyanlığı incelediği söylentilerinin "masal" olduğunu ve ona "Hıristiyanlığı kabul etme gibi bir niyet atfetmenin de, Sultanı hiç tanımamak anlamına geleceğini" eklemektedir.[66]

Fatih, gerçekten, oğlu II. Beyazıt'ın düşündüğü gibi, "samimi olarak hiçbir dine inanmıyor" muydu? İşte, Osmanlı Sultanının yaşadığı çağ itibariyle asıl dikkate değer olan ve Babinger'in de ciddiye aldığı sorun budur.[67]

Fatih'in gerçek duygu ve düşüncelerinin ne olduğunu elbette anlamamıza olanak yoktur. Bu konuda sofu oğlunun söylediklerini de mutlaka inandırıcı sayamayız. Ancak nesnel hayatın zorlayıcı verilerine dönersek, II. Mehmet dönemindeki uygulamaların da İslamcı değerlerin "dayanılmaz ağırlığı"na uygun cereyan etmiş olduğunu göz ardı edemeyiz. Bu bağlamda, Fatih döneminde zaman zaman açık fikirli devlet adamlarının "dinsiz" sayıldıklarını ve cezalandırıldıklarını biliyoruz.

Fatih'in, kuşkusuz çevresinin de etkisiyle, "deli" gözüyle baktığı ve cezalandırdığı en önemli kişilik, dönemin vezirlerinden Sinan Paşa idi. Hakkında ve başına gelenler konusunda Hammer

---

64 Adıvar; age. s. 31.

65 F. Babinger; *Mahomet II le Conquérant et son Temps*; Paris, 1954. Babinger bu konuda Zinkeisen'i de tanık gösteriyor. s.498, 505.

66 Aynı eser; s.302, 500.

67 Aynı eser; s.302.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şu bilgileri vermiştir: "Sinan Paşa gençliğinde öyle bir kuşkuculuk içine düşmüştü ki, bir gün babası, kafasına, bakırın gerçekten bakır olduğunu anlasın diye, bakırdan yapılmış bir vazo fırlattı. Sinan Paşa sonraları kendisini matematiğe verdi ve vezir yapılarak Sultanın çocuğuna hoca tayin edildi. Fakat (kuşkuculuğu ortaya çıkınca) Sinan Paşa işten atıldı ve delilikten kurtulsun diye her gün belli miktarda (Babinger'e göre elli adet, T. T.) sopa yemeye mahkûm edildi."[68] Hammer, daha sonra, ulemanın araya girmesiyle Sinan Paşa'nın kurtarıldığını kaydetmiştir.

Çağın esprisini yansıtması bakımından Sinan Paşa'nın başına gelenler bir hayli anlamlıdır. Descartes tipi kuşkular içine girmiş bir âlimin, oğlunun "dinsiz" saydığı bir Sultan tarafından deli sayılması çağına tamamen uygun ve başlı başına açıklayıcı idi. Bunun dışında, Babinger'in yazdığına göre, Fatih, tekke dervişlerini ve ayinlerde kendinden geçen Tarikat mensuplarını da "deli" sayıyordu.[69] Osmanlı değerler sisteminde tarikatçılığın yasak olmadığı, daha önceki sultanların bazı tarikatlara yakınlık gösterdikleri anımsanırsa, Fatih'in bu konuda da katı bir tutum içinde bulunduğu söylenebilir.

Fatih'in tutumu, sofu oğlu II. Beyazıt zamanında daha da katılaşarak uygulanmıştır.

II. Beyazıt döneminde kuşkucu fikirlerinin kurbanı olan ilim adamı, matematik ve astronomi bilgisiyle tanınan Lütfi Tokadi Efendi idi. Fatih'in açtığı *Sahnı Seman* medreselerinden birinde ders veren Tokadi Efendi özgür düşüncesiyle kısa sürede, kıskançlıklarla da beslenen şimşekleri üstüne çekmişti. Büyük bir şura önünde, bu koşullarda, dinsizlikle suçlandı ve ölüme mahkum edildi.[70] Bu bilgileri aktaran Adıvar, bu idamın bir kısım

68 Hammer; age, cilt III. s.327-328. (Sinan Paşa derecesindeki bir devlet adamının "müzikle tedavi" edildiğine dair bir nota rastlamıyoruz.)

69 Babinger; age. s. 594.

70 Adıvar; age, s. 46-47.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ulema tarafından şiddetle kınandığını, "iğrenç" bulunduğunu, şairler tarafından olayı kınayan şiirler yazıldığını belirtiyor.

Lütfi Tokadi Efendi, kendisini yargılayan "mahkeme" ve bu mahkemede ifade veren "iki yüz tanık" tarafından "delilik"le de suçlandı mı? Bunu bilmiyoruz. Fakat düşünceleri yüzünden idama mahkum edilen bir insanın, "anormal"in de ötesinde "deli", hem de tehlikeli bir deli sayıldığından kuşku duyabilir miyiz? Benzer gelişmeler, benzer çelişkiler içinde, daha sonraki sultanlar zamanında da cereyan etti.

Yine Adıvar'ın araştırmasına göre, III. Murat zamanında, matbaada basılmış Arapça, Farsça ve Türkçe eserlerin ülkeye ithaline izin verilmişti. Bununla beraber, aynı Sultan zamanında üç âlim düşünce özgürlüğüne taraftar oldukları için idam edilmişlerdir. Bunlardan Kabid Acami ve Hamza Efendiler, Osmanlı kaynaklarına göre, İsa'yı diğer peygamberlerden üstün buluyorlardı. İstanbul'da müderris olan Sarı Abd'ül Rahman ise, Allah'ın tam gücüne rağmen, dünyada bir determinizm olduğu kanısındaydı. İlahi iradeye ters düşen bu görüş dolayısıyla İstanbullu müderris yargılandı ve Giordano Bruno'nun ateşe atılmasından bir yıl sonra idam edildi.[71]

Yukarıdaki örnekler Osmanlı Devleti'nin kendi kültüründen en emin olduğu zamanlarda cereyan etmiş bazı trajik olguları sergiliyorlar. Ayrıntılı bir araştırma, bu gibi olayların, toplumun en göze çarpan kısımlarında yer almayan kategorilerinde belki de daha sık olduğunu ortaya koyabilir. Bununla beraber, Osmanlı toplumunda "anormallik" ve "delilik" olgusunun, Avrupa'da Rönesans ve Reform yüzyılında olduğu gibi kitlesel boyutlar kazandığını düşünmek de mümkün görünmüyor.

71 Aynı eser; s. 88.

"Deli" Padişahlar mı?

Osmanlı Devleti'nde yöneticiler katında ruhsal rahatsızlıklar, doğaldır ki, refah ve mutluluk getiren fetihler sona erdikten sonra çoğalmaya başlamıştı. Saray entrikalarının arttığı, haremin iktidar kavgalarında ön plana çıktığı ve yönetici zümrede kişisel güvenlik duygusunun çok azaldığı yüzyıllarda "deli" padişahların da ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

XVII. yüzyıldan itibaren saray kavgalarının şiddetlenmesi Osmanlı yönetici zümresinin sinirleri üzerinde elbette olumlu bir etki yapmamıştı. Her an öldürülme tehdidi içinde yaşayan, en yakınlarından bile kuşku duyan insanların "mizaç" bozuklukları "normal" sayılmalıydı. Gerçekten bu dönemde Osmanlı kaynakları, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, yönetici zümrede karşılaşılan böyle durumları, Galenus'tan kaynaklanan "inhirafı mizaç" (mizaç sapması) ya da "mâl'i hulya" (melankoli) terimleriyle ifade ediyordu. Çoğu kez siyasi ve idari zorluklardan doğan bu rahatsızlıklar, birçok halde yeni koşulların ortaya çıkması ya da eski hallere alışmayla "tashihi mizaç"a dönüşüyordu.[72] Bu kavramlar İmparatorluğun son yıllarına kadar sık sık kullanılmıştır.[73]

Osmanlı Devleti'nde yükselme döneminde sultanların Osmanlı "haşmet"ine uygun olmayan davranışları "anormal" karşılanmakta, hatta bazen "delilik" olarak nitelenmekteydi. Kanuni Sultan Süleyman bile, güçlü sadrazamı İbrahim Paşa'nın fazla etkisi altında kalıp onunla birlikte Venedik Balyosu Gritti'yi evinde ziyarete gittiği için, halk arasında "İbrahim'in ve

---

72 Bu konuda rastladığım en eski kaynak, Raşid Tarihi olup (İstanbul, 1153-1740), yazar bir şeyhülislamın "tashihi mizaç"ından söz etmektedir. s. 29.

73 Son Osmanlı Meclisi 12 Ocak 1920'de açıldığı zaman Padişah hazır bulunamamıştı. Sertabib Ahmet Reşat Bey'in raporuna göre "inhirafı mizaç" içinde idi. Bkz. Sina Akşin; *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, Son Meşrutiyet (1919-1920)*; İstanbul, Cem Yayınevi. s.224. Prof. Mahzar Osman Uzman, *Tababeti Ruhiye* başlıklı eserinde çeşitli ruh hastalıklarını anlatırken "mizaç değişikliği"nden de söz eder, fakat farklı (Batılı) bir bilim geleneğine bağlı olduğu için aynı konuda Osmanlı terminolojisinden habersiz görünmektedir. Bkz. *Tababeti Ruhiye*, İstanbul, 1947. II. Fasikül. s. 40.

Gritti'nin büyülediği deli sultan" dedikoduları çıkmıştı.[74] Fakat Osmanlı sultanları içinde asıl "deli" sıfatına layık görülenler XVII. yüzyılda I. Mustafa ile Sultan İbrahim olmuşlardır.

Sultan Mustafa ve Sultan İbrahim gerçekten "deli" miydiler? Eğer öyleyse, hangi tür deliydiler?

Tarihçilerin aktardıkları bilgiler bu konuda somut varsayımlara yol açacak nitelikte bulunmuyor. Yalnız dikkati çeken husus, sultan katliyle sonuçlanan dramatik bir yeniçeri isyanından kısa süre sonra hüküm süren iki sultanın da çok "anormal" koşullarda iktidara gelmiş olmalarıdır.

Sarayda yeniçeri baskıları ve kadın kavgaları arasında[75] iki kez tahta çıkan Sultan I. Mustafa'nın rahatsızlık belirtileri daha çok, II. Osman'ın öldürülmesinden sonra, ikinci kez tahta çıktığı zaman ortaya çıkmıştır. Bu belirtileri Osmanlı ve Batı kaynaklarına dayanarak betimleyen Hammer'in çizdiği tabloyu, dönemin egemen esprisini iyi yansıttığını düşünerek, burada olduğu gibi aktarmak istiyorum:

"Mustafa'nın ahmaklığı ikinci hükümdarlığında, birincisinden daha aşikâr olmuştu. Sarayda rasgele koşuyor, her kapıyı çalıyor, katledildiğini unuttuğu yeğeni Osman'ı '*Gel de beni bu ağır iktidar yükünden kurtar*!' diye imdada çağırıyordu. Bir gün kayığa atıyla birlikte binmek istedi ve saraya döndükten sonra da kayığın saraya çekilmesini emretti. Bayramda el öpme merasimi sırasında devlet ricalini ayakta karşılamak isteyince bazıları bu kaprisi deliliğe yordular, bazıları da tevazu gösteriyor diye alkışladılar ve eski halifelerin âdetlerini canlandırmak istediğini iddia ettiler. Her ne kadar Mustafa'nın davranışları, sabit ve anlamsız bakışları aklını tamamen kaybettiğini gösteriyor idiyse de, çok kişi, özellikle şeyhler bunu bir azizlik işareti, semavi

74 Hammer; age, cilt V. s. 195.

75 Sultan Mustafa, Shaw'ın belirttiğine göre, II. Osman'ın annesi Mahfiruz Sultan'ın nüfuzundan korkan, kardeşi I. Ahmet'in annesi Kösem Sultan'ın desteğiyle iktidara gelmişti. S. J. Shaw; age, cilt I. s. 190-191.

bir cezbe delili olarak gördüler. Bir gün, Üsküdar'daki sarayda, Bostancıbaşı'na belli bir yere gitmesini, orada canlı gömülmüş bir koyun bulacağını ve bu koyunu kendine getirmesini söyledi. Bostancıbaşı gerçekten de söylenen yerde ayakları birbirine bağlanmış, ağzı ve gözleri dikilmiş bir koyun buldu ve onu sultana getirdi. Mustafa koyunun ayaklarındaki bağları çözdü, ağzını ve gözlerini bağlayan ipleri çıkardı ve onu '*Buna iyi bakın!*' diye Bostancıbaşı'ya verdi. Öyle görünüyor ki Mustafa, bağlı ayakları, dikili ağzı ve gözleri ile bu koyunda kendi imajını buluyordu. Bu zararsız delilikler, bir hükümdar için zorunlu saygıyla bağdaşacak nitelikte olmasalar da, kendisine bir azizlik şöhreti sağladılar. Fakat şeyhler onu aziz ilan etseler bile, askerler küçümsüyor ve II. Osman'ın öldürülmesine her gün daha fazla esef ediyorlardı. Ramazanın son günlerinde Şeyh Cerrah Mehmet Efendi hutbesinde şunları söylüyordu: '*Aziz Padişah üç gündür odasına kapandı, oradan hiç çıkmıyor, devamlı ağlıyor, dua ediyor ve kimseyle konuşmak istemiyor. Hayalinde selefi Sultan Osman'ı öbür dünyada çok büyük bir şan'a ulaşmış olarak gördü! Allah merhamet etsin. Siz de dua etmelisiniz*'. Bu konuşma dinleyicileri gözyaşlarına boğuyordu".[76]

Burada da tekrarlayalım ki, bu çok özel konuda Hammer'in anlattıklarının ne ölçüde gerçek durumu ifade ettiğini söyleyemeyiz. Fakat ana hatları itibariyle çağın eğilimlerini yansıttıklarından herhalde kuşku duyulamaz. Bunu söylerken, özellikle egemen zümreler içinde, şeyhlerle yeniçeriler arasındaki dünya görüşü farkına dikkatleri çekmek istiyorum. Şeyhlerin tam Orta Çağ'ı simgeleyen "kutsallık" anlayışları çerçevesinde, "delilik" tezahürlerinde "azizlik" işaretleri bulmaları, topluma egemen normlarla ("normallik"le) uyum halindedir. Buna karşılık, günlük hayatta ve siyasal yönetimde büyük bir sorumluluk almış bulunan yeniçerilerin dünyevi (*secular*) yöndeki bakış açıları, henüz

76 Hammer; age, cilt 8. s. 322-323.

tereddütler içindeki bir "devrimci" ("rasyonalizm" anlamında "devrimci") potansiyel olarak değerlendirilebilir. Yeniçerilerin, Mustafa Sultan'ın delice davranışları karşısında, kendilerini yok etmeyi düşünmüş bir sultan için esef duygularına kapılmaları düşündürücü değil midir?

Mustafa Sultan'la ilgili durumun aksine Sultan İbrahim'e "deli" sıfatı sonradan yakıştırılmıştır. Bununla beraber dört kardeşi öldürülmüş olan ve kendisi de devamlı ölüm korkusu içinde yaşayan bu sultanın da ruh sağlığının yerinde olduğunu düşünmek zordur. Dönemin vak'a-nüvisinden naklen verilen bilgilere göre Sultan İbrahim "müzmin baş ağrısından şikayetçiydi. İlleti hafakan denilen çarpıntısı da vardı. Deli değildi. Şuur bozukluğu ile ilgisi yoktur... Ağabeyi Sultan IV. Murat zamanında her gün cellat bekleye bekleye Sultan İbrahim'de sinir namına bir şey kalmamıştır."[77] Tarihçinin "(kendisinde) sinir namına bir şey kalmamıştı" diye takdim ettiği sultanın, kendisi "deli değildi" dese bile, ruh sağlığının yerinde olduğu iddia edilebilir mi?

Osmanlı toplumunda organik nedenlerle ruhsal rahatsızlık içinde bulunanlar, daha önce de söylediğimiz gibi, azdı. Fakat topluma egemen zihniyet, özellikle Batı Aydınlanması'ndan sonra Avrupa'ya nispetle bütünü itibariyle "anormal" hale gelmeye başlamıştır. Eğer Batı'dan tamamen ya da büyük ölçüde kopuk, içine dönük bir yaşantı içinde olsalardı kendi "normallik"leri rahatsızlık yaratmadan daha uzun süre yaşanabilirdi. Oysa Batıyla iç içe yaşayan Osmanlılar, Batı sanayi devriminin kaçınılmaz sonucu olarak Avrupa'yla giderek artan ilişkiler ağı kurdular. Bu da bir yandan (daha 1720'de, Yirmi Sekiz Çelebizade Mehmet Efendi'nin Sefaretnamesi'nde dikkati çektiği gibi) giderek komplekse dönüşecek olan bir hayranlık yaratıyor; öte yandan da, bir tepki psikolojisi içinde fanatizmi körüklüyordu.

---

77 *İslam Ansiklopedisi*, cilt 19. Tayip Gökbilgin tarafından yazılan "Sultan İbrahim" makalesi.

Osmanlı Modernleşmesi ve Delilik

Osmanlı Devleti'nde büyük dönüşüm, 1774 Küçük Kaynarca anlaşmasından sonra başladı. Adı sonradan konulmuş olmakla beraber, tüm XIX. yüzyıla damgasını vuran "Şark Meselesi"nin başlangıcı, Rusya'yı Avrupa siyasetine sokan ve Osmanlı Devleti'ni de Rusya'yla Avrupa arasında tampon devlet, daha doğrusu savaş alanı haline getiren bu anlaşma olarak görülür. Aynı anlaşma Osmanlı Devleti'nin içinde, günümüz resmî tarihinin "modernleşme" olarak isimlendirdiği değişikliklere yol açmıştır. Hızla kapitalistleşen Batı Avrupa ile bağımlılık temeli üzerinde gelişen bu yeni ilişkiler, toplum hayatının bütün cephelerini kapsıyorlardı.

III. Selim'in başlattığı ve "Nizam-ı Cedid" diye adlandırdığı bu değişiklikler, çoğu kez iktisadi ve ticari yönleri göz ardı edilerek, birçok incelemenin konusu olmuşlardır. Buna karşılık aynı dönüşümlerin Osmanlı zihniyetinde ne gibi sarsıntılara yol açtığını yeterince sorguladığımızı söyleyemeyiz. Osmanlıların "din" temelli değer sisteminin, Batı üstünlüğü karşısında nasıl adım adım kendine güvenini yitirdiğini ve bir kompleksler demetine dönüştüğünü çeşitli yönleriyle incelemiş değiliz.

Osmanlı Fanatizmi

Din sözcüğünün ilk ağızda akla getirdiği başka bir sözcük bulunuyor: Bağnazlık. Gerçekten dinle bağnazlık ilişkileri nelerdir? Din olgusu, mutlaka ve âdeta otomatik bir şekilde bağnazlığa yol açmakta mıdır?

Aslında bağnazlığın Osmanlıca karşılığı olan "taassup" kavramı, "din"in topluma tekelci bir egemenlik kurduğu dönemlerde olumsuz bir içeriğe sahip değildi. "Sofu" olmak ya da "dini bütün olmak" toplumun saygı ve sempatiyle karşıladığı bir değerdi. Olumsuz içeriği hangi tarihte kesin olarak kazandığını bilmiyoruz; fakat bunun Tanzimat'la başlayan yıllarda olduğunu tahmin edebiliriz. Osmanlı Devleti'nin son döneminde ise, başka bir kavram, "irtica" kavramı, toplumsal yaşamımızda giderek artan bir ağırlık kazanacaktır.

Batı'da bağnazlığın karşılığı olan "fanatik" kelimesi Latince kökenli *fanaticus* olup "tapınak" (*fanum*) sözcüğünden türemiştir ve "tapınağın hizmetkârı" anlamına gelmektedir. Fransızca Robert tarih sözlüğünün kaydettiğine göre bu sözcüğü, ilk kez 1532'de Rabelais kullanmıştır. Aynı sözlük "fanatik"in 1580'de "bir dine veya doktrine körü körüne bağlı" anlamına geldiğini; Aydınlanma yüzyılında ise (1764'den itibaren) genel bir anlam kazanarak tüm "tutkulu" davranışlar için kullanıldığını ifade etmektedir.[1]

İlginçtir ki fanatiğin karşıtı olan "hoşgörü" (*tolérence*) sözcüğü de Rönesansla birlikte ve dinî duygular bağlamında ortaya çıkmıştır. Alman *Metzler* din sözlüğüne göre, "Hoşgörü (*Tolerenz*) fikri, Avrupa'da, özellikle din savaşlarından itibaren din konularında, XVI. ve XVII. yüzyıllarda kullanılmaya başlanmıştır."[2] Fransa'da ise 1611'de manevi bir anlam kazanmış ve "başkalarında onaylanmayan şeylere katlanmak" anlamına gelmeye başlamıştır. Robert tarih sözlüğü bu sözcüğü sıfat (hoşgörülü) olarak ilk kez, 1691'de Bossuet'nin kullandığını belirtiyor. Aynı bağlamda Oxford Hıristiyan Kilisesi Sözlüğü de Orta Çağ'da din değiştirmenin cezasının ölüm olduğunu, 1555 Augsburg Barışı'nın insanlara ancak Katolik Kilisesi'yle

1 *Le Robert, Dictionnaire Historique de la Langue Française*; cilt I, Paris, 1994. Buna karşılık, sözlük, "fanatisme" kelimesi için 1688 tarihi i vermektedir.

2 *Metzler Lexicon Religion*; cilt III, Weimar, 2000.

Lütercilik arasında seçim yapma olanağı verdiğini hatırlatmakta ve Katoliklerle Protestanlara ortak yaşam hakkı tanıyan ilk koloninin 1632'de Amerika'da, Lord Baltimore tarafından Maryland'de kurulduğunu yazmaktadır.[3] 1632 yılı İngiltere'de de John Locke'un *Hoşgörü Hakkında Mektup* başlıklı kitabını yayımladığı yıldır.

Bağnazlık ve hoşgörü kavramları etrafında yaptığımız bu küçük gezinti bu terimlerin tarihinin pek de o kadar eski olmadığını göstermektedir. Gerçekten her iki kavram da "modernizm" içinde ve modernizmle beraber doğmuşlardır. Ayrıca "bağnazlık" sözcüğü, XIX. yüzyılda "delilik" anlamında da kullanılmaya başlanmıştır.[4]

Osmanlı Devleti'nde daha XVIII. yüzyılın sonlarında dinle ilgili bazı rahatsızlıkların belirtilerine rastlıyoruz. Bu sıralarda Batı'da Osmanlı Devleti hakkında bir eser yayımlayan Rum asıllı bir Osmanlı, Türkler arasında Allah'a inanmayanların arttığını, devlet ileri gelenlerinden çoğunun rahatlıkla domuz eti yediklerini ve İstanbul'da belki de Paris'ten daha fazla şarap içildiğini yazmıştır.[5] Daha sonraki yüzyılda İstanbul'a gelen bir seyyahın gözlemleri de bu şaşırtıcı bilgilerle aynı yöndedir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'yi iki kez ziyaret eden Charles MacFarlane, Üsküdar Askerî Hastanesi'ni ziyareti sırasında ilginç tablolarla karşılaşmıştı. İngiliz seyyaha göre, Baron d'Holbach'ın tamamen *ateist* bir felsefeyle kaleme aldığı *Doğa Sistemi* başlıklı eser Genç Türkler'in elinden düşmemekte, "okunmaktan yıpranmış" bir halde bulunmaktaydı. Hatta MacFarlane bir Türk'ün kitabı göstererek kendisine eser ve ya-

---

3 *The Oxford Dictionary of the Christian Church*; Oxford University Press, 1990.

4 *The Oxford English Dictionary* (Cilt V, 2000), *Medical Journal*'da 1806'da yayımlanan bir makaleye gönderme yaparak, fanatik için "*deli insan*" (*The mad man*) karşılığını vermektedir.

5 Elias Abesci; *Etat Actuel de l'Empire Ottoman*; 2 cilt, Paris, 1792. s.113-114, 150. (Eserin ilk baskısı 1784'de Londra'da yayımlanmıştır.)

zarla ilgili olarak "*Bu büyük bir eser! Bu büyük bir filozof! Her zaman haklı!*" dediğini nakletmektedir.[6]

İngiliz seyyah, "Tanzimatçı" yönetici zümre ile ilgili olarak daha da şaşırtıcı şeyler söylemektedir. Ona göre "Her Müslümanın dinî duygularının tamamen fanatizm ve her fanatizmin de delilik olduğu, Reşit Paşa ekolünün dogmalarından biriydi... Sultan Mahmut zamanında, hatta çok önce, yalancı şahitlere düşmanlarının deli olduğuna dair yemin ettirerek onlardan kurtulmak istemek alışılmadık bir durum değildi."[7]

Eğer MacFarlane'in gözlemi doğruysa, Reşit Paşa ve "müntesip"lerinin sandığımızdan çok daha radikal bir zihin yapısında olduklarını düşünebiliriz. Hatta İngiliz seyyahın sözlerinde, bugün İslamcı yurttaşlarımızın Atatürkçülere yaptıkları itirazların, tarihin derinliklerinden gelen yankılarını bulabiliriz. Fakat 1839'da ilan ettikleri ünlü Hattı Hümayun'da bile dertlerimizin temel kaynağını "Şeriat'tan uzaklaşmak" olarak saptayan ve çareyi de "Şeriat'a dönmek" olarak dile getiren devlet adamlarının bu kadar büyük yalanlara sığınarak, bu kadar büyük ikiyüzlülük içinde yaşayabilecekleri düşünülebilir mi?

Gerçekten Reşit Paşa ve adamları her türlü "değer"e inancını kaybetmiş, tam bir "maslahatçı" haline mi gelmişlerdi? Reşit Paşa'yı yakından tanıyan bazı Batılı devlet adamları böyle düşünmüşlerdir.[8] Ne var ki, Batı'da, o tarihlerde, Osmanlı kültürü ile ilgili olarak çok daha farklı ve bütüncül bir görüş vardı.

Tanzimat Fermanı'nın ilanından bir yıl sonra, Fransa'da yayımlanan zihin hastalıklarıyla ilgili bir kitabın yazarı, çağdaş

---

6 Charles MacFarlane; *Turkey and its Destiny*; Londra, 1850, cilt II. s. 301. (Genç Türk'ün sözleri eserde Fransızca olarak naklediliyor.)

7 Aynı eser; s. 305-306. İlginçtir ki T. X. Bianchi'nin 1843 tarihli Fransızca-Türkçe sözlüğünde "fanatisme" sözcüğü karşılığı olarak, "taassup" teriminin yanı sıra "cünun" ve "delilik" sözcükleri de kullanılmaktadır.

8 Başka bir vesileyle, Fransız devlet adamı ve tarihçisi F. Guizot'nun Reşit Paşa'yla ilgili görüşlerini nakletmiştim. Bkz. *Osmanlı Çalışmaları*; Ankara, İmge Kitabevi, 1996. s. 95.

olan Osmanlı uygulamalarına bakarak, bu konuda bin yıl önceki uygulamaların da farklı olmayacağını düşünüyordu. "Deliler, özellikle sanrılar içindeki deliler" diyordu yazar, "bugün hâlâ cehalet ve bağnazlık bakımından eski çağlarda yaşayan bir ülke olan Türkiye'de ne iseler, bin yıl önce Eski Yunanlılarda da öyleydiler."[9] Yazara göre nasıl deliler Eski Yunan'da "sadece başkalarının gözünde değil, kendi gözlerinde de Allah'ın (sevgili) kulları" sayılıyor idiyseler, Türkiye'de de durum aynıydı.

Öyle sanıyorum ki –Dr. Brayer'i okuduğu anlaşılan– yukarıdaki satırların yazarı, gözleminde Osmanlı İslamı'nda büyük bir yer tutan tarikat mensuplarını ve tarikat ayinleri içinde kendinden geçen "meczup"ları dikkate alıyordu. İlginçtir ki Osmanlı sözlüğünde "deli" karşılığı olarak "meczup" sözcüğü değil de "mecnun" sözcüğü kullanılmıştır.[10] Fuat Köprülü bile, Anadolu tasavvufunun kökenlerini sorgulayan eserinde, "mühim mütefekkirler ve şairler"in yanı sıra, "samimi meczuplar"dan da belli bir sempatiyle söz ediyordu.[11] Burada da yineleyelim ki Osmanlı'da dinî tutkular "delilik"ten çok "normallik" statüsü içinde değerlendiriliyordu. Fakat özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ve küçük bir yönetici elit içinde olsa da durum değişmeye başlamıştır.

Tanzimat'tan sonra dinî düzene bağlı "Efkâr-ı Atika"ya (eski fikirlilere) karşı, "Efkâr-ı Cedide"nin (yeni fikirlilerin) yürüttükleri ürkek kavga, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sürmüş ve kültür hayatımızın her cephesini işgal etmiştir. Ne var ki bu kavga, rasyonel bir yaklaşımla yazılmaya çalışılan "Osmanlı düşünce tarihi"nin kayıt alanı dışında kalan, gizli ve deruni bir alanda verilmekteydi. Başka bir deyişle, geleneksel "Osmanlı

---

9 W. C. Ellis; *Traité de l'Aliénation Mentale*; Paris, 1840. s. XVII.

10 Fransa'da T. X. Bianchi'nin 1843'te yayımlanan eserinden D. Kelekian'ın 1911'de yayımlanan Fransızca-Osmanlıca sözlüğüne kadar tüm sözlüklerde Fransızca "deli" (*fou*) karşılığı olarak sayılan sözcükler arasında "meczup" sözcüğüne pek yer verilmemektedir.

11 Fuat Köprülü; *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*; Ankara, 1976. s. 195.

kutsal değerleri"nin sarsıldığı, fakat yeni "kutsal değerler" arandığı bir ortamda verilen bir kavgaydı. Bu dönemde en radikal yenilik, değişen dünyada "terakki"nin artık dinî değerlere dayanarak yapılamayacağı şeklinde ortaya çıkıyordu.

Tanzimat'ı izleyen yıllarda bu gelişimin çeşitli somut işaretlerine tanık oluyoruz. Fakat Ziya Paşa'nın "Terkib-i Bend"deki bazı dizeleri, giderek radikal bir kutuplaşmaya yol açacak bu yeni gelişimin en özlü ifadesidir. Özgürlük ve devrim tarihimiz içinde yer alan, fakat zamanında "Efkâr-ı Cedide"ye karşı savaş açmış bulunan Ziya Paşa "Terkib-i Bend"de şunları yazmıştı:

İsnâd-ı taassup olunur merd-i gayûra,
Dinsizlere tevcihi reviyyet yeni çıktı;
İslam imiş Devlet'e pâbend-i terakki
Evvel yoğ idi, işbu rivayet yeni çıktı;
Milliyeti nisyan ederek her işimizde,
Efkâr-ı Frenk'e tebaiyyet yeni çıktı.[12]

Çoğu kez böyle açık bir terminolojiyle değil, sembolik bir dille yürütülen ve bu yüzden de özgül bir "okuma" gerektiren bu gelişim ayrı bir incelemenin konusu olmalıdır. Burada sözünü ettiğim ikileşmenin somut belirtileriyle ilgili açıklamalarda bulunmaya çalışmak üzere şunu söyleyebilirim: Osmanlı zihin yapısı ve değer sistemindeki "anormal" ikileşme ancak XIX. yüzyıl sonlarında belirgin hale gelmiştir.

Osmanlı'da "Efkâr-ı Cedide" ve Tıp İlmi

Osmanlı Devleti'nde "yeni fikirler"in ortaya çıkması sadece Batı'yla olan ticari ve iktisadi ilişkilerdeki nitelik değişmelerinin sonucu değildir. Daha doğrusu, bu plandaki dönüşümler doğru-

12 *Ziya Paşa* (Hazırlayan: Dr. K. Kahraman); İstanbul, Timaş Yayınları, 2001. ("Taassup suçu yüklenir gayretli insanlara; dinsizlerin düşüncesine değer vermek yeni çıktı; güya İslam imiş Devlet'in ilerlemesinin ayak bağı; eskiden yoktu, bu rivayet yeni çıktı; milleti unutarak her işimizde, Avrupa'nın düşüncelerine uymak yeni çıktı.") s. 88-89.

dan doğruya yeni fikirler doğurmamışlardır. Bu evrimde XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Batı nüfuzu altında kurulan yüksek eğitim kurumlarının da etkisi olmuştur. Bunlardan 1827 yılında, II. Mahmut zamanında kurulan ve Fransızca öğretim veren *Mekteb-i Tıbbiye* özel bir önem taşır.[13]

Klasik Osmanlı sisteminde tıp eğitimi medreseler bünyesinde veriliyordu. Ayrıca Edirne'deki II. Beyazıt Dârüşşifâsı ile İstanbul'daki Süleymaniye Dârüşşifâsı gibi bağımsız tıp medreselerine sahip olan hastaneler de vardı. Buralarda, daha önce açıkladığım gibi, Galenus ve Arap klasiklerini (özellikle İbn-i Sina'nın *el-Kanun*'unu) esas alan bir eğitim veriliyordu.[14] Bu sistem "akıl hastalıkları" konusunda da, XIX. yüzyıl ortalarına kadar, kurumsal kadrosu değişse bile, geleneksel öğretiyi sürdürmüştür. Osmanlı tıp eğitiminde "modern psikiyatri" konusunda ilk temelleri atan âlim, 1848'de İtalya'dan ülkemize gelen Louis Mongéri olmuştur.

Mongéri, tıp tarihimizde "Osmanlı Pinel'i" olarak nitelenmiştir.[15] İtalyan doktor, psikiyatri tarihimizi yazanlara göre, "delilik bir hastalıktır ve hastalık olarak tedavi edilmelidir" ilkesinin devamlı bir savunucusu olmuştu. Bu ilkenin uygulanması, bütün bu incelememizde anlatmaya çalıştığımız gibi, pek de o kadar kolay olmamakla beraber, bir açıdan radikal bir dönüşümü de müjdelemektedir.

Yeni Dönem ve Kolektif Psikoloji

Osmanlı öğretim sisteminde "*tababeti ruhiye*" alanına modern kuram ve tedavi usullerinin girmesi, kitlelerin hayatını

---

13 Binbaşı Elhaç Rıza Tahsin; *Tıp Fakültesi Tarihçesi (Mir'ât-ı Tıbbiye)*; Yayına hazırlayan Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, İstanbul, Özel Yayınlar, 1991.

14 Cevat İzgi; *Osmanlı Medreselerinde İlim, cilt II. Tabii İlimler*; İstanbul, İz Yayıncılık, 1997. s. 21, 44 ve devamı.

15 Prof. Dr. Ayhan Songar; *Psikiyatri (Dünyada ve Türkiye'de 1850 yılından sonra Tıp dallarındaki İlerlemelerin Tarihi)*; Yayına hazırlayan Prof. Dr. Ekrem Kadri Unat, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Vakfı Yayınları, no:4, İstanbul, 1988. (Mongéri'yi "Osmanlı Pinel'i" olarak niteleyen Dr. Mahzar Osman'dır.)

doğrudan etkileyen bir olgu değildi. "*Osmanlı zihniyeti*" düzeyindeki dönüşüm çok daha yavaş olmuştur. "*Osmanlı zihniyeti*" derken, daha çok egemen ideolojiyi üreten ve yayan yönetici zümrelerin düşünce ve duygu yapısına işaret etmek istiyorum. Bu zümrelerde ruhsal çalkantılar, özel nedenlerin dışında, siyasal krizlere göre de biçimleniyordu. Bu açıdan XIX. yüzyılı, kaba hatlarıyla ve geleneksel etiketlerin dışında kavramlar kullanarak iki döneme ayırabiliriz.

II. Mahmut ve Yeniçeri Kırımı'ndan, II. Abdülhamit'in iktidara gelmesine kadar geçen birinci döneme, düşünce hayatı düzeyinde, "dışa dönük" dönem diyebiliriz. Efkâr-ı Cedide'nin ortaya çıktığı; yeni tip (Tanzimatçı) paşaların iktidar katında belirleyici bir güç kazandığı; Batı'ya, güvenle değilse bile, imrenerek bakıldığı bu dönemde Osmanlı sisteminin temelinde yatan "kutsal değerler" sorgulanmaya başlanmıştı. Çok sınırlı bir elit çerçevesinde kalsa ve gizliden gizliye uygulansa da bu dönüşüm büyük sonuçlar yaratmıştır. Buna karşılık, II. Abdülhamit damgasını taşıyan ve kutsal değerleri yeniden yüceltici bir ortamın yaratıldığı ikinci dönemi de "içe dönük" dönem olarak adlandırabiliriz. Oysa cinnet, delilik, tababeti ruhiye vb. gibi kavramların lügatlerden çıkarıldığı bu sansür yılları, vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi tarihinde (kroniğinde?) bir "ıslahat" dönemi olarak sunulmaktadır. Abdülhamit zamanında ifade edilmiş bu görüşü ihtiyatla karşılarken, yazarın daha önceki dönemle ilgili çizdiği ve bir ibret belgesi oluşturan karanlık tabloyu olduğu gibi aktarmak öğretici olacaktır.

Vakanüvis Gözüyle Eski Dönem

Ahmed Lütfi Efendi, Kanuni Sultan Süleyman'la Abdülhamit arasındaki dönemde Osmanlı Devleti'nde "illeti cünun"a (deliliğe) yakalanmış zavallıların durumunu şöyle anlatıyordu:

"O ana kadar, yani Kanuni Sultan Süleyman merhumun zamanından beri illet-i cununa müptela olanlar, İstanbul'da

Süleymaniye ve Sultanahmet civarlarında bulunan Timarhane namıyla mevcut olan taş odalarda zincire bağlı olarak yaşarlardı. Önceleri bu biçarelerin tedavi ve geçimlerine özen gösterilir idiyse de sonraları deli sopa ile uslanır amiyane deyişiyle bimarhaneci namıyla bilinen heriflerin odalarının önünde yığılı duran kalın kalın kızılcık sopalarıyla, akşam sabah yemekleri verilir; yidikleri kuru fodula olup, arkalarında sade birer kebe bulunur idi. Anlamalı o zamanların halini ki, hayvanlara bile reva görülmeyen şu muamelelere o birtakım masumlar uğrayıp, taşlar üstünde çırlak çıplak sefil, boğazlarında zincirler bağlı oldukları halde telef olurlar ve bunların tedavi ve elbise ve yiyip içmelerine bağlı olan vakıf gelirleri memurları tarafından yok edilirdi. Şayanı teessüftür ki o vakit İstanbul ahalisinin dahi terbiyeleri ne derece noksan ve yürekleri taştan katı imiş ki, Cuma günleri seyrine ve tiyatroya gider gibi belli başlı adamlar, karı kızan, çoluk çocuk bimarhane seyrine giderler, kapıcıya beşer onar para vererek mecnunların pencereleri önüne yığılıp kimisi mecnunları kızdırır, kimisi ekmek yiyecek vererek memnun ederlerdi. Bu mecnunane ve merhametsiz seyir bahanesiyle seyirciler arasında bazı ahlaksız tavırlar (etvar-ı fuhşiyane) dahi görülür ve bayağı mahalli mezkûr terkîm için cemiyetlenir idi. İşte bu haller bin iki yüz doksan senesine (1873'e) kadar devam ederek, kim bilir hangi akıllının ihtarı eseri olmalı ki, hapsedilmiş mecnunların oralarda, yani İstanbul'un ortasında bu hal ile bulunması dost ve düşmana karşı çirkin şey olduğu mütalasıyla mecnunlar Üsküdar tarafındaki Timarhaneye nakil olundular. Bu Timarhane dahi taşlardan başka döşemeden hali olup, biçare mecnunlar arkalarında bulunan eski püskü panbûli kebeleriyle orada eskisi gibi zincirlere bağlandılar. Kemal-i istirahatlarından nâşi nakillerinden sonra içlerinden yirmi neferi hemen telef olup gitmiştir. İşte o zamanki haliyle velî-ni'met-i bî-minnetimiz Gazi Sultan İkinci Abdülhamit Efendimiz hazretlerinin kendine yaraşır başarıları arasında her tarafta çeşitli hastaneler açılarak

bütün kulların kalpleri sevinçle doldurulduğu gibi, Üsküdar'da bulunan Timarhane'nin dahi çeşitli doktorlar ve daimi memurlar vasıtasıyla mevcut mecnunların o derece huzur ve rahat ve şifalandırılmasına yardımcı olunuyor ki, mecnunların akılları başlarına gelince fazla sevinmekten yeniden çıvdırmadıklarına ne kadar şaşılsa yeridir."[16]

Bimarhaneler Nizamnamesi

Bir tepki dönemi olarak niteleyebileceğimiz Abdülhamit dönemi, kuşkusuz bütünüyle "yeni fikirler"e sırt çevirme, körü körüne içine kapanma dönemi değildi. Tanzimat tipi "ıslahat" hareketlerine bu yıllarda da hatta bazen daha da köklü bir biçimde devam edilmiştir. Akıl hastaneleri için hazırlanan 6 Mart 1876 tarihli nizamname bu ıslahatlar arasında sayılabilir. Ancak İtalyan doktor Mongéri tarafından hazırlanan ve Abdülhamit'in tahta çıkışından üç ay kadar önce kabul edilen bu nizamnamenin aslında kime mal edilebileceği ayrı bir sorun olarak kalıyor.[17]

1876 tarihli Bimarhane Nizamnamesi, mevcut veya kurulacak akıl hastanelerini niteliyor ve bunlara kabul edilecek hastalarla kabul koşullarını ayrıntılı bir şekilde düzenliyordu. Ailelerde ortaya çıkan ve "bağlamaya mecbur" olunan "mecnunlar" en az iki doktor raporuyla ve Zabıta Nezareti'nin kontrolü altında Bimarhane'ye sevk ediliyorlardı. Bunların bakımı, geçici olarak dışarı çıkıp çıkamayacakları, "şifa bulanlar"ın memleketlerine nasıl gönderilecekleri Nizamname'yi oluşturan yirmi iki madde çerçevesinde hükümlere bağlanmıştı. "Zaptiye ve Tıbbiye Nezaret-i Behiyyesi" denetiminde, hastalara bakımın nasıl yürütüldüğünü bilmiyoruz. Fakat bu gibi hastanelerin ziyaretçilere kapandığı, Kraepelin gibi bir ünlü psikiyatrın bile bunlara

16 *Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*; Yayına hazırlayan Prof. Dr. Münir Aktepe, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1991, cilt XIV. s. 58-59.

17 Nizamname metni için bkz. Osman Nuri Ergin; *Mecelle-i Umuru Belediyye*; İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1995, cilt 6. s. 3373-3377.

sokulmadığı dikkate alınırsa, Ahmed Lütfi Efendi'nin sözünü ettiği iyileşmenin nasıl gerçekleştiğini tahmin etmek zorlaşır. Osmanlı kültüründe ve değerler sisteminde dikkate değer bir değişme olmadığı için ruh hastalarının bakım ve tedavi usullerinde, kâğıt üzerinde bir ilerleme olsa bile, pratikte daha insancıl bir yaklaşımın egemen olduğunu sanmıyoruz. Nizamname'nin yirmi ikinci maddesi o döneme egemen olan fanatizmi ilginç bir biçimde yansıtıyor.

Yirmi ikinci madde, deli olmadığı halde "din veya mezhep değiştirme veya ailesinin kabul etmediği bir şahıs ile izdivaca kalkışma veya buna benzer nedenlerle" yakınları tarafından zorla akıl hastanelerine yatırılmak istenen kimselerin kabul edilmeyeceklerini öngörüyor.[18] Böyle bir esprinin hâlâ hüküm sürdüğü bir ülkede "deliliği" herhalde kolektif planda aramak gerekecektir. Oysa bu dönemde toplumun daha çok bir içine kapanma ve *regresyon* sürecine girdiğini görüyoruz.

İçe dönüklüğü, Abdülhamit'in kişiliğiyle de bağlantılı olarak, kolektif psikoloji alanında hissediyoruz. Bu konuya ilerde dönmek üzere burada geçiş dönemiyle ilgili birkaç şey söylemek istiyorum.

Yukarda sözünü ettiğim iki dönemi ayıran 1875-1876 yılları ve bu yıllar içinde geçen önemli olaylar İmparatorluğun son döneminin temel niteliğini açıklayıcı niteliktedir. Gerçekten bir "intihar", daha doğrusu bir "cinayet"le sona eren Abdülaziz yönetimi; V. Murat'ın tahta çıkması ve "delirmesi"; Abdülhamit'in tahta çıkışı ve Meşrutiyet'in ilanı, yeni bir Rusya savaşına açılan perspektif içinde hareketli ve sarsıntılı iki yıl olmuştur. Abdülhamit'in tüm ülkeye egemen kıldığı "vehim ve vesvese" ortamı, Mektebi Tıbbiye'de okutulmaya başlanan modern "psikiyatri" kuramları ile açıklanabilecek bir olgu değildi. Bu alanda daha çok kolektif psikoloji çözümlemelerini temel alan

18 Aynı eser; s.3377.

yaklaşımlar aydınlatıcı olabilirlerdi. Oysa Osmanlı aydınları bu konuda özgün çözümlemeler yapabilecek birikimden yoksundular. Bir özgün yorum denemesine girişmeden, sözünü ettiğimiz döneme hangi çarpıcı olguların damgasını vurduğuna bakalım.

II. Abdülhamit ve Kolektif Paranoya

II. Abdülhamit dönemi ve Sultan'ın kişiliği, tarih yazıcılığında çok farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Fakat aynı konuda, bir noktada tarihçiler arasında ittifak olduğu da unutulmamalıdır. Osmanlı Devleti'nin son dönemine damgasını vuran sultan devamlı korkular ve vehimler içinde yaşıyordu. İktidarı Babıali'den Yıldız'a naklederek kişiselleştirdiği ölçüde de korkularını tüm yönetici zümreye yaymak başarısını göstermişti. Gerçekten "hafiyelik" ya da "jurnalcilik" sözcükleri bu dönemi en iyi ifade eden terimler arasındaydı. Abdülhamit dönemi herkesin herkesten korktuğu, herkesin birbirini kolladığı, başta "deli, mecnun, cinnet" gibi sözcükler olmak üzere, bazı kelimelerin sözlüklerden çıkarıldığı bir dönemdi.[19] Ülkedeki boğucu havadan kaçarak yurt dışında muhalefete çalışan aydınlar bile, Kızıl Sultan'ın peşlerinden yolladığı "ser hafiye"lerle sindirilmeye ya da kandırılmaya çalışılıyordu.

Böyle bir atmosferde "normal"in, "anormal"in, hatta "deli"nin anlamı ne olabilirdi?

Abdülhamit, V. Murat gibi "raporlu" bir deli değildi.[20] 1909'da tahttan indirilirken de hakkında akli dengesiyle ilgili bir itiraz yapılmamıştır. Aslında böyle bir teşhis Osmanlı tarihinde iktidar kavgasının bir parçası haline gelen hekimler tarafından za-

---

19 S. J. Shaw, bu dönemde sözlüklerden çıkarılan kelimelere örnek olarak "anarşi, hürriyet, kanuni esasi, ihtilal, grev, sosyalizm, dinamit, Murat" gibi kelimeleri sayıyor. Age, cilt II. s.250.

20 "Helen" asıllı olduğunu ve Saray çevrelerinde büyüdüğünü iddia eden Osmanlı bir yazar Fransa'da yayımlanan ve Almancaya da çevrilen bir eserinde Abdülhamit'in zaman zaman "öfke krizleri" geçirdiğini, "nevropat" olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. G. Dorys; *Abdul-Hamid Intime*; Paris, 1901. s. 77.

man zaman siyasal amaçlarla da yapılıyordu. Örneğin saray entrikaları içinde "raporlu deli" durumuna düşürülen V. Murat'ın gerçekten akıl hastası olup olmadığı hiçbir zaman anlaşılamamıştır.[21] Hakkında yazılanlar arasında anormal davranışları anlatan betimlemelere sık sık rastlanır. Yıldız'a büyük bir endişe içinde, sırtında çıbanlar çıkarak yerleştikten sonra, kendisini elbiseleriyle havuza atması tarihçilerin "cinnetin başlangıcı" olarak kaydettiği bir olgudur.[22] Fakat V. Murat'ın gerçek rahatsızlığı neydi? Geçici bir sinir krizi miydi, yoksa sürekli ve yapısal bir bozukluk muydu? Bu soruları aydınlatabilecek bilgiler, Osmanlı sarayının karanlık dehlizlerinde kaybolup gitmiştir. Buna karşılık "deli" sayılmayan Sultan Hamit'in yaşam tarzına bakarsak, bunu da herhalde çok "normal" olarak niteleyemeyiz.

Aslında II. Abdülhamit kişisel paranoyasının farkındaydı. Bir sütannesi tarafından yetiştirilen ve ilk gençliğinde babası tarafından kardeşi Murat'ı "casuslamak"la görevlendirilen bahtsız delikanlı, içini kemiren güvensizlik duygusunun nedenleri hakkında herhalde düşünmüştür. Bunun dışında, Sultan'ın Mabeyn Başkâtibi Tahsin Paşa'nın anlattığına göre, "Abdülhamit'in vehmini ifrata vardıran, Said Paşa olmuştur." Sultan'ın Tahsin Paşa'ya söylediğine göre, Said Paşa "geceleri elinde mumla odaları dolaşıyor, hatta bazı geceler karyolanın altında yatıyordu."[23] Yedi kez sadrazamlık makamına gelmiş bu reformcu devlet adamıyla ilgili olarak Sultan kaynaklı bu "bilgi", Osmanlı Devlet yönetimi hakkında alışılmışın ötesinde bir imaj vermiyor mu?

---

21 V. Murat'ı tedavi etmek için, valide sultanın girişimiyle, Viyana'dan ünlü ruh doktoru Maximilien Leidesdorff getirtilmişti. Doktor önce uygulanan tedavinin yanlış olduğunu söyleyen bir rapor vermiş, fakat arkasından, ikinci bir raporla, V. Murat'ın rahatsızlığının "iyileşmez" olduğunu ileri sürmüştür. Bu bilgileri veren Dorys'e göre V. Murat birkaç hafta sonra iyileşti. O ortamda, tıbbi raporlar da siyasal entrikalar bağlamında bir içerik kazanıyorlardı. Bkz. G. Dorys, age. s. 37.

22 Mahmut Celaleddin Paşa; *Mirat-ı Hakikat*; İstanbul, 1979. s.190.

23 *Sultan Abdülhamit, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*; Boğaziçi Yayınları, 1996. s. 36.

Batı Düşmanlığı mı?

Abdülhamit dönemi, aynı zamanda, yukarda kişisel örneklerini sunduğumuz ruhsal rahatsızlıkların kolektif boyutlar kazandığı ve rejime rengini verdiği bir dönem olmuştur. Bu yönde, özellikle 1890'larda, dinci duyguların seferber edilmesi ve evrensel boyutlu tüm düşünce akımlarının tabu ilan edilmesi dikkate değer bir gösterge teşkil ediyor. Eğer bugünlerde moda olan bir kavramı kullanmak istersek, Abdülhamit dönemini "Siyasal İslam"ın ilk örneğini teşkil eden bir rejim olarak da niteleyebiliriz.

Sultan Hamit'in "Panislamist" bir politika izlediği tarihçiler arasında sık sık söylenir. Fakat bu politikanın gerçek niteliği üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu kavramla, genellikle, hükümdarın dünyanın bütün Müslümanlarını *Dersaadet*'teki Halife'nin bayrağı altında toplamaya çalıştığı ifade edilir. Fakat İslam, tarihî bağlamda, ilahiyatla, felsefeyle ve ilimlerle özgül ilişkileri olan, evrensel boyutlu bir dindir. Abdülhamit'in "Panislamizm"i, XIX. yüzyılın son çeyreğinde, İslam'ı bütün bu boyutları içinde kavrayabilecek, onu yeniden ve modern bir biçimde yorumlayabilecek ve zenginleştirecek bir potansiyel taşıyor muydu? Gerek Sultan'ın kişiliği gerekse çevresi ve yönetim tarzı ile ilgili bütün veriler bunu söyleyemeyeceğimizi açıkça ortaya koyuyor.

İktidarı yeniden tek elde toplama açısından dikkate değer bir liderlik örneği veren Sultan Hamit, kültürel planda nasıl bir profil sergiliyordu? Abdülhamit'in kişiliğiyle ilgili başka bir vesileyle yazmış olduğum bazı satırları burada nakletmek isterim:

"Sultan Hamit sağlam bir eğitim almamıştı. Ciddi bir Batı kültürüne sahip olmadığı gibi, derin bir İslami bilgiden de yoksundu. Bununla beraber, kendisini az çok tanımış herkesin üzerinde birleştiğine göre, son derece zeki bir insandı. Sağlam bir kültüre dayanmadığı için bu zekâ daha çok 'kurnazlık' şeklinde ortaya çıkıyor ve Abdülhamit uluslararası planda zaman zaman usta bir politikacı olarak görünüyordu. Bizde resmî tarih anla-

yışı, Abdülhamit'i, reformculuğun karşısında, bağnazlığın ve tutuculuğun sembolü olarak görmüştür. Aslında Abdülhamit'in dinî inançlarında, bağnazlık şöyle dursun, samimi olup olmadığı bile şüphelidir. Kendisini Yıldız Sarayı'nda gözlemiş dikkatli bir tanığın ifadesine göre Sultan'ın dindarlığı daha çok biçimseldi. İ. M. Mayakon şunları yazmıştır: '(Sultan'a göre) İmparatorluğun tek bir manası vardı: Nefsi Hümayun! Nefsi Hümayun'un da tek bir düşmanı vardı: Suikast!' Böyle bir tutum Abdülhamit'i tüm siyaseti tahtıyla birleştirmeye ve her türlü aracı da bu yönde kullanmaya sevk ediyordu. Bu araçların en önemlilerinden biri hiç kuşkusuz dindi. Mayakon'un belirttiği gibi, 'Sultan Hamid'in dindarlığı bir ahret işi olmaktan ziyade bir siyaset işiydi'. İşte Abdülhamit'in sık sık sözü edilen 'Panislamizm'i bu ilkenin uygulanmasından başka bir şey değildi."[24]

Abdülhamit'in otoriter rejimi özgür bir basının ve özgür bir kamuoyunun oluşmasına olanak vermemiştir. Bununla beraber, işgal ettiği kutsal makam, kendisi görülmese ve işitilmese de, söz ve davranışlarına büyük bir yayılma gücü sağlıyor ve yönetici zümreye, hatta tüm şehirli halka aynı kaygı ve korkuları paylaştırıyordu. Bu bağlamda, Osmanlı seçkinlerinde kısmen de "Baba'yla özdeşleşmek"ten doğan bir *paranoid* yapıdan, hatta Osmanlı paranoyasından söz edebiliriz.

Abdülhamit dönemi, Osmanlı Devleti bütünlüğünün artık Avrupa diplomasisinin bir gereği olmaktan çıktığı ve gizliden gizliye çeşitli paylaşım anlaşmalarının imzalandığı bir dönemdi. Sultan Hamit "Düvel-i Muazzama"nın entrikalarını izleme ve bozma çabalarında Tanzimat paşalarından daha az başarılı olmamıştır. Fakat bir paylaşım savaşının bütün belirtilerinin giderek daha somut bir hal aldığı ortamda, farklı bir aracı, dini seferber etmek ihtiyacını hissetmiştir. Bu kutsal araç, yaygın bir korku ve

24 T. Timur; *Sultan Abdülhamit, Uluslararası İlişkiler ve Ermeni Sorunu: 1876-1897 (Osmanlı Çalışmaları* içinde, Ankara, İmge Kitabevi, 1996). s. 324. İsmail Müştak Mayakon'a yapılan gönderme için bkz. *Yıldız'da Neler Gördüm?*; İstanbul, 1939. s.43, 66.

endişe ortamında, ister istemez taktik ittifakların ötesinde, tüm Batı'ya karşı yönelmiş bir "Batı düşmanlığı" kisvesine bürünmüştür. Gerçekten o dönemden günümüze kadar ulaşmış olan kültür mirasında "Ulu Hakan" kaynaklı bir "gâvur düşmanlığı" payı bazı halk kesimlerinde bugün de canlıdır. Ne var ki, Abdülhamit rejiminin egemen boyutunu temsil etse de bu paranoyanın Osmanlı toplumsal gerçeğini bütünüyle kucakladığını söyleyemeyiz.

Sultan Abdülhamit, ilke olarak, "modernleşme" hareketlerine karşı değildi. Fakat bunları kendi iktidarının aracı olarak görüyor ve bu yönde kullanmak istiyordu. Oysa XIX. yüzyılda geleneksel medrese sisteminin dışında kurulmuş olan yüksek okullar, sınırlı olanaklar içinde de olsa, çok farklı motiflerle hareket eden bir seçkinler zümresi yaratmıştı. Düşünce tarihimizde "Jön-Türkler" olarak yer alan bu seçkinler "istibdat rejimi"ne karşı zor koşullar altında –ve çoğu kez yurt dışında– bir kavga vermişlerdir. Bu kavganın, çeşitli boyutlarıyla, ayrıntılı incelemelerin konusu olduğunu biliyoruz. Buna karşılık aynı kavganın yeterince inceleme konusu yapılmayan, hatta çoğu kez üzerinde durulmayan yönü, gelişimin kolektif psikoloji açısından ne ifade ettiği sorunudur. Bu bağlamda 1908 Devrimi ya da "Hürriyetin İlanı" adı altında cereyan eden olaylar, toplumumuzun dününü ve bugününü anlamak için emsalsiz bir laboratuvar oluşturuyorlar. Aşağıdaki satırlarda, fazla iddialı olmadan, sadece bazı ipuçları yakalamaya çalışacağım.

"Hürriyetin İlanı"na doğru...

Abdülhamit istibdadı ruhsal rahatsızlıklara kolektif bir kapsam kazandırırken Osmanlı Devleti'ne modern psikiyatrinin girişi de büyük engellerle karşılaşıyordu. Mongéri, Süleymaniye Bimarhanesi'nde on yedi yıl kaldıktan sonra Toptaşı Bimarhanesi'ne geçmiş, daha sonra da Gülhane Askerî Hastanesi kurulmuştu. Bu sıralarda, Mazhar Osman'ın "Türkiye sinir ve akıl hekimlerinin pîri ve üstadı" dediği Raşit Tahsin Bey

de Almanya'da öğrenimini tamamlayarak yurda dönmüştü.[25] Ne var ki ülkede akıl hastalıkları ile ilgili önyargılar devam ediyor, bu konudaki disiplinler genel bir küçümsemeyle karşılaşıyordu. 1904'te Askerî Tıbbiye'yi bitiren Mahzar Osman, ihtisas dalı olarak "Asabiye ve Akliye"yi seçince, arkadaşları tarafından bu seçim "zekâ intiharı" olarak değerlendirilmişti.[26] Bu küçümseyici tavır kısmen evrensel bir boyut taşımakla beraber, kısmen de Abdülhamit rejimine özgü nedenlerden kaynaklanıyordu. Osmanlı Sarayı'nda "delilik vakaları"nın birbirini izlediği ve Abdülhamit'in ruh sağlığının da kuşkular yarattığı bir ortamda, "deli" ve "cinnet" gibi sözcükler lügatlerden çıkarıldığı gibi "akıl doktorluğu" da iyi gözle görülmüyordu. Hatta kimi doktorlar tarafından "delilik", aynı zamanda meslek içi bir olgu olarak değerlendiriliyordu.[27] Fahrettin Kerim Gökay'ın anlattığı gibi, Abdülhamit, 1837'den beri akıl hastanesi olan Toptaşı'nın "çevreyle ilişkisini kesmiş, yurdumuzu ziyarete gelen Kraepelin gibi bir üstadın Hastane'de inceleme yapmasına bile izin verilmemişti."[28]

Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde psikiyatri öğretiminin hangi düzeyde olduğunu, başka bir doktor, öğrenci gözüyle dikkati-

---

25 Prof. Dr. Ayhan Songar; agm. s. 380.

26 Prof. Dr. Aykut; *Mahzar Osman Uzman*; Bilim Tarihi, Ağustos 1992. (Makalede Mahzar Osman'ın üç sayfalık otobiyografisi yer almaktadır.)

27 Örneğin kendisi de bir doktor olan Rıza Nur, anılarında o dönemin en ünlü iki akıl doktoruyla ilgili şu satırları yazmıştır: "...Almanya'da tahsil etmiş Raşit Tahsin Bey fena adam değildi. Fakat deli gibiydi. Deliliğin bir kısmının deli göre göre taklit ile sirayet ettiğini biliyordum. Bundan korkuyor, ona yanaşmıyordum. Hakikaten ne kadar deli mütehassisi doktor gördümse hepsi de deli gibi, hiç olmazsa şu tabirle, bir derece anormal halde idiler. Bilahare, yirmi yıl sonra Mahzar Osman Bey'i gördüm. Bu zat mektepte makul, çalışkan, mahcup, terbiyeli bir çocuktu. Gülhane'de de öyle idi. Beş on yıl sonra gördüğüm vakit onu da pek değişmiş buldum. Tam deli değildi; yine makul adam; fakat herhalde onda birtakım anormal haller peyda olmuştu." *Hayatım ve Hatıratım*; İstanbul, Altındağ Yayınları, 1967. s. 144-145.

28 Ord. Prof. Dr. Fahrettin Kerim Gökay; *Tababeti Ruhiye Tarihi*; Tıp Dünyası, cilt 48, Eylül 1975,

mize sunmuştur. Gerçekten Raşit Tahsin Bey'in öğrencisi olan Dr. Tevfik Sağlam, tıp öğrencilerinin "akıl hastalıkları" konusunda hazırladıkları standart bir sınav yanıtını şöyle formüle ediyordu: "Bu hastalık en çok orta yaşlarda görülürse de çocuklarda ve ihtiyarlarda da olur. Sebebi belli değildir. Verasetin bir rol oynadığı muhakkaktır. Başlıca arazları (belirtileri) '*illusion ve hallucination* (hayal ve sanrı)dır. Hasta acayip sesler duyar, mevcut olmayan birtakım şeyleri görür. Onları iyice tanıyamaz. Köy imamını papaz, papazı köy imamı sanır. İnzarı şüpheli, akıbeti *exatis letalis* (ölüm)dür. Tedavi iyodür, bromür, masaj, elektrik(tir)".[29]

Mazhar Osman'ın yaşam öyküsüyle ilgili kısa notları bizlere bu konuda tamamlayıcı bilgiler de veriyor. Ünlü doktor bu notlarında "daha bir senelik asistan iken" ve "ne bir deli görmüş ve ne de bir akıl hastalığı müessesesini gezmiş" bulunurken, Emrazı Asabiye ve Dimağiye mütehassisi ve muallim muavini sıfatıyla "Tıbbiye-i Askeriye ve Gülhane'de ruh ve sinir hastalıklarını tedris etmeye memur edildiğini" ifade etmektedir.[30]

Geçen yüzyılın başlarında akıl hastanelerini ziyaret etme güçlükleri öğrencilere özgü bir şey değildi. Bu konuda ünlü yabancı uzmanlar da katı bir yasakla karşılaşıyorlardı. 1905'te sırf Osmanlı kültüründe akıl hastalıklarının nasıl tedavi edildiklerini görmek için İstanbul'a gelen Dr. Kraepelin bile hastanenin ziyaretinin yabancı doktorlara, ülkenin hekimlerine ve tıp öğrencilerine yasak olduğunu öğrenerek Toptaşı Akıl Hastanesi'ni gezemeden ülkesine dönmüştü.[31]

---

29 Ord. Prof. Prof. Tevfik Sağlam; *Nasıl Okudum*?; İstanbul, Nehir Yayınları, 1991. s. 124.

30 Dr. A. Kazancıgil; agm. s. 27.

31 Liz Behmoaras; *Mahzar Osman, Kapalı Kutudaki Fırtına*; İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001. s. 112. (Behmoaras, Mahzar Osman Bey'in renkli yaşamını bir romans şeklinde sunduğu eserinde, bu bilgiyi Dr. Kraepelin'in anılarından naklediyor.) 76 yıl önce yayımlanan Kraepeline'e Armağan'da "*Türkiye'de Psikiyatrinin Tarihçesi*" başlıklı (Dr Şahap Erkoç ve Dr. Tarık Kutlar'ın sundukları) ilginç yazıda Alman bilimcinin yerine de değinilmektedir. Bkz. *Tıp Tarihi Araştırmaları*; sayı: 11, İstanbul, 2003. s. 177-183.

Bu koşullarda ülkede akıl hastalıklarıyla ilgili araştırmalar yapılabilir miydi?

Mazhar Osman Bey, iki ciltlik *Tababeti Ruhiye* başlıklı kitabını bu yıllarda yazdığını ve "basılması memnu (yasak) olduğu için kütüphanede sakladığını" ve "Meşrutiyet İnkılabı olur olmaz birinci cildi bastırdığını" ifade etmektedir.[32] Bu konuda, kitabının daha sonraki bir baskısını sunarken vermiş olduğu şu bilgi dönemee egemen olan espriyi çok iyi yansıtıyor: "İnkılaptan evvel cinnete dair eser yazmak yasaktı. Osmanoğullarının en sakat dimağlılarından biri, İkinci Hamit, cinnet, mecnun, kapatmak tabirlerinden mahlu (tahttan indirilmiş) kardeşini hatırladığı, daha doğrusu hatırlandığını zannettiği için, şiddetle menetmiştir."[33] İkinci Meşrutiyet'te Toptaşı Hastanesi başhekimliğine tayin edilen Dr. Avni Mahmut Bey de aynı durumla karşılaşmış, o da eserini ancak Hürriyetin İlanı'ndan sonra yayımlayabilmişti. Avni Bey de "*Mukaddime*"sinde "(Kitabımın) eski devrin garip icraati ve acayip temayülleri gereği olarak, cinnete ait kitap yayımlanması yasak olduğundan, basılmasına müsaade olunmamıştı," demekte ve sunuşunu Allah'a şükürler ederek ve Allah'tan yardım dileyerek bitirmektedir.[34]

Öyle görünüyor ki, 1908 Meşrutiyeti bu açıdan da Osmanlı toplumundaki özgürlük sınırlarını genişletmiş, aydınlara yeni ufuklar açmıştı.

İhtilaller ve Toplum Psikolojisi

Yakın tarihimize "Hürriyetin İlanı" diye geçen İkinci Meşrutiyet yılları, çeşitli yönleriyle sayısız inceleme konusu ol-

32 Kazancıgil; agm. s. 27.

33 Mahzar Osman Uzman; *Tababeti Ruhiye*; İstanbul, İÜ Yayınları, 1941. s. 3.

34 Fahrettin Kerim Gökay, bu "*Mukaddeme*"yi "bir devrin sosyal, politik, bilgisel, kültürel görüşlerini toplayan bir önsöz" olarak sunuyor. Bkz. *Bakırköy'de Elli Yıl*; İstanbul, kolektif eser, 1977. s. 100.

muştur. Fakat "kolektif psikoloji" açısından, yıllardır baskı altında tutulan bir toplumda yol açtığı psişik patlama bağlamında ele alınmış mıdır?

Toplumsal hayatta ihtilaller her zaman, mutluluklara olduğu gibi, ruhsal huzursuzluklara ve sarsıntılara da yol açarlar. Bu, elbette ki, tarihteki her ihtilalin nedenleri ve sonuçlarıyla benzer nitelikte oldukları anlamına gelmez. Her ihtilalin kendine özgü maddi ve manevi koşulları vardır.

Osmanlı kültüründe "ihtilal" kavramı, genellikle ayaklanmalar ve kurumsal yapının çözülmesi gibi durumlarla ilgili olarak, son derece olumsuz anlamda kullanılıyordu. Meşrutiyet'ten sonra "inkılap" sözcüğü ise olumlu anlamda kullanılmaya başlandı.[35] Bununla beraber, Abdülhamit'in Jön Türk muhalefetine amansız bir savaş açtığı yıllarda bu kavramlar tamamen tabu haline gelmişlerdi.

1908 Meşrutiyeti bir halk ayaklanmasının sonucu olarak doğmadı. Bir çeşit "darbe" şeklinde gerçekleşti. O dönemde, kapitalizm öncesi toplumlarda, ihtilaller genellikle "dağa çıkmış" ihtilalcilerin "dağdan inmeleri" ile gerçekleşirken, bizde tersi oldu ve kimi ordu mensubu bir kısım subayın "dağa çıkmaları" ile gerçekleşti. Aslında bunda, uluslararası kriz durumunun ve özellikle Haziran 1908'de, Reval'de, Rus Çarı II. Nikolay ile İngiltere Kralı VII. Edward arasındaki görüşmelerin önemli bir rol oynadığı bugün bilinmektedir. Görüşmeler başlarken saray baş hafiyelerinden Nazım Bey'in vurulması da âdeta Abdülhamit rejimine çekilmiş bir tetik niteliği taşıyordu.[36] Reval'de yapılan konuşmalar İstanbul'a "devletin paylaşılma görüşmeleri" olarak yansıtıldı ve Abdülhamit, bütün bu gelişmelerin içine saldığı korkuyla, otuz iki yıl önce rafa kaldır-

35 Örneğin Şemsettin Sami'nin 1885 tarihli Fransızca-Osmanlıca sözlüğünde "*révolution*" sözcüğü bulunmamakta, fakat "*révolutionnaire*" teriminin karşılığı olarak "ihtilal ve inkılap taraftarı" tanımlaması verilmektedir.

36 Feroz Ahmad; *İttihat ve Terakki, 1908-1914*; Sander Yayınları, 1971. s. 18.

dığı Kanun-i Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymak zorunluluğunu hissetti.[37]

"1908 İhtilali"nin bir halk ayaklanması ile değil de, dolaylı bir baskı ve korku sonucu gerçekleşmiş olması, olayın bir "saray darbesi" olmaktan çıkıp kitlesel bir boyut kazanmasına engel olmamıştı. "Hürriyetin İlanı" ile ilgili tüm tanıklıklar, bu önemli olayın ülkede tam bir bayram havası yarattığını gösteriyor. Gerçekten, otuz yıldan fazla süren boğucu bir rejimin, bir çatışma olmadan, kan dökülmeden çökmüş olması herkeste tarifsiz bir mutluluk yaratmıştı. Konumuz açısından ilginç nokta da, bu ani değişimin toplum psikolojisi açısından ne ifade ettiğidir.

İkinci Meşrutiyet, yarattığı fikir akımları itibariyle, yakın tarihimizin en hareketli ve verimli dönemlerinden biridir. Bu yönüyle çeşitli araştırmaların da konusu olmuştur. Fakat bu "ihtilal" geleneksel düzenin "norm"larına ek olarak Abdülhamit istibdadının "norm" haline getirdiği tutum ve davranışlar açısından ne ifade ediyordu? "Normal" ve "anormal" davranışlar arasında hızlı bir gelgitin yaşandığı, özgürlüğe susamış ruhların ilk nazarda "çılgınca" görünen açılımlarda bulunduğu bu dönem "ruh sağlığı" açısından da bir inceleme konusu olmuş mudur?

Tarihte kitleleri harekete geçiren bütün büyük ihtilallerde toplumun "kutsal değerleri" gündeme gelmiş ve çoğu kez bilinçsiz bir şekilde tartışma konusu olmuşlardır. Aslında bir ülkede "devrimci durum"u yaratan olgu, sınıf çelişkilerini körükleyen iktisadi krizlerdir. Böyle durumlarda din de siyasileşir ya da madalyonun öbür yüzü biçiminde, siyaset din şeklinde yaşanır. Fransız İhtilali'ni yorumlayan A. de Tocqueville, 1789'da yaşananlar için, "Tüm

37 Emile Laloy'un 1917'de yayımlanan kitabında bu gelişme şöyle anlatılıyor: Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Almanya'nın Germen-Yahudi basını bu görüşmede statükoya karşı bir suikast ve Sultanın egemenliğine karşı bu ülkelerin direnmesi gereken bir hücum olarak görür gibi yaptılar. Reval görüşmesinin Avusturya-Alman versiyonu Jön Türk komplocularının toplandığı Makedonya ve Selanik'in tüm Yahudi Mason localarında dağıtıldı. Onlara Osmanlı Devleti'ni tehdit eden tehlikeye karşı bir an önce eyleme geçmeleri telkin edildi." *La Diplomatie de Guillaume II.*, Paris. s. 193.

tarih sayfalarını karıştırınız, bu nitelikte tek bir siyasal devrime rastlamayacaksınız. Bunu sadece dinî devrimlerde bulabilirsiniz," diyordu. Ona göre Fransız Devrimi, "İslamiyet gibi, yeryüzünün her tarafına şehitlerini, havarilerini, askerlerini gönderen"[38] yeni bir din olmuştu. Elbette ki Fransız devrimcileri Hıristiyanlığın kutsal değerlerinden uzaktılar. Hatta bir ara dini yasaklayacak kadar radikal bir tutum içine girdiler. Kendi "kutsal değerleri"ni bir an önce halka mal etmenin sabırsızlığı ve aceleciliği içinde teröre de başvurmaktan kaçınmadılar. Zaten sorun buradan doğmuyor muydu? Çürümüş aristokrasiye karşı halk kitlelerinin verdiği sınıf kavgası, kolektif psikoloji planında da "kutsallık savaşı" olarak algılanmıyor muydu? Rousseau, Ansiklopedistler, Danton, Saint-Just gibi önderler de bu yeni "kutsallık"ın azizleri olmadılar mı?

Bizdeki 1908 Devrimi Fransız Devrimi'nin gecikmiş bir kopyasıydı. Ne var ki sınıfsal içeriği itibariyle ondan köklü bir biçimde ayrılıyordu. Fransız Devrimi temel unsurları ile oluşmuş bir ulusal çatı bünyesinde ve burjuva egemenliği altında bir "ulus-devlet"in inşası operasyonuydu. Oysa Osmanlı Devleti'nde "Hürriyetin İlanı" farklı ulusal elemanların ve farklı özlemlerin "hürriyet, müsavat ve uhuvvet" ilkeleri üzerinde, kendiliklerinden birleşecekleri hayali üzerine kurulmuştu. İyi niyetlerden, eşyanın doğasına aykırı bir durumun doğması bekleniyordu. Oysa olması istenen değil, olması gereken gerçekleşti ve Jön Türklerin iyi niyetleri, Balkan cehenneminin kaldırım taşlarını oluşturdu. İstanbul ve Selanik sokaklarında halkların kucaklaşması yetmemişti.

Bu çözülüş ve hesaplaşmada yönetici zümre olan Türklerin özel bir yeri ve sorumluluğu vardı. Bu yüzden en büyük manevi baskılar, en büyük vicdan acıları, en büyük sıkıntılar onların üstlerindeydi. Fakat ne yazık ki yönetici zümre nesnel koşullara yanıt verebilecek donanımdan yoksundu. Kaldı ki sadece "özgürlük" değil, aynı zamanda "bağımsızlık" isteyen Hıristiyan halkların isteklerine zaten yanıt vermeleri mümkün değildi. Kendileri bunu

38 A. de Tocqueville; *L'Ancien Régime et la Révolution*; Paris, 1952. s. 89.

kabul etseler bile, Müslüman halkın kolay kolay "Evet!" demeyeceği açıktı. Yüzyıllardır, sonunda iktisadi parya durumuna düşmüş olsa bile, "millet-i hâkime" duygusu içinde yaşayan bir halkın son manevi dayanağının da elinden gitmesine katlanamayacağı açıktı.

Otuz üç yıllık Abdülhamit rejimi Osmanlı seçkinlerinde daha çok tepki refleksleri doğurmuştu. Bu tepki kuşkusuz bir ölçüde de Abdülhamit versiyonu içindeki dine ve "kutsal değerler"e karşı oldu. Ne var ki, Osmanlı kültürü, Batı Aydınlanması'nda olduğu gibi, yeni oluşuma harç teşkil edecek, evrensel boyutlu yeni "kutsal değerler" geliştirmemişti. Sadece, tüm Balkanları kaplayan ve karşılıklı çatışmalar içinde kin ve nefrete dönüşen ulusal duygular, çok geçmeden İttihatçı kadroların benliklerini fethetti. Türk milliyetçiliği böyle bir "duygusal fon" üzerine kuruldu.

Türk Milliyetçiliğinin Duygu Mirası

Türk milliyetçiliğinin doğuşu yerli ve yabancı tarihçiler tarafından çok incelenmiş bir konudur. Fakat daha çok *düşünce tarihi* içinde, rasyonel çözümlemelerin ürünü olarak ele alınmıştır. Oysa diğer bütün siyasal kuramlardan farklı olarak, milliyetçilik, aynı zamanda, hatta öncelikle bir duygu ve tutku sorunudur. Bu bağlamda, Fransız bilimci Pierre Ansart'ın "siyasal ihtirasların yönetimi"[39] şeklinde isimlendirdiği yaklaşımı bizde pek denenmemiştir. Açıktır ki, böyle bir yaklaşım çerçevesinde, milliyetçiliği sadece "düşünce tarihi" sınırları içinde kalarak inceleyemeyiz. Bu konuda, Ansart'ın işaret ettiği gibi, siyasal bilimler, iktisat tarihi, sosyal antropoloji, psikanaliz vb. gibi disiplinlerin katkılarına da ihtiyacımız olduğu açıktır.[40]

---

39 Pierre Ansart; *La Gestion des Passions Politiques*; Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

40 Pierre Ansart Marksizmi de bu arada sayıyor. Bence Marksizm, birçok disiplin içinde yararlı olacak ayrı bir yaklaşım olmaktan çok, her disiplinden olumlu katkıları özümleme potansiyeli taşıyan ve toplumsal hayatın sürekli ve diyalektik akışına paralel olarak kendisi de zenginleşen ve karmaşıklaşan bilimsel bir genel teori kurgusudur.

Türk milliyetçiliği XIX. yüzyılın son yarısında filizlenmeye başlamakla beraber, asıl Balkan savaşı sırasında egemen konuma gelmiştir. Bu gelişimde Ziya Gökalp'in özel bir yer teşkil ettiği, herkesin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Buna karşılık Gökalp'in hangi duygu ve tutku birikimini harekete geçirdiği yeterince irdelenmemiştir. Gökalp'in bu yöndeki yazıları ve şiirleri de daha çok Ziya Gökalp'in Cumhuriyet'ten sonra terk ettiği "Turancı" şiirleri olarak nitelenmiş ve küçümsenmiştir. Oysa Türkçü şairin Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra öldüğü dikkate alınırsa asıl ve devamlı etkilerinin de bu damgayı taşıdığı kolayca teslim edilebilir.

Ziya Gökalp "millet" anlayışının, topluluğun üyeleri arasında *tearüf* (empati), başka millet üyelerine karşı da *tenakür* (yok sayma) duyguları üzerine dayandığını söylüyordu.[41] Zaten genel olarak milliyetçiliğin tanımı da bu değil midir? Unutmayalım ki, Gökalp, özellikle "pedagojik" şiirlerinde bu konuda çok daha açık ve yönlendirici olmuştur. Milliyetçi düşünür bu şiirlerinde, bireysel kişiliği tamamen yadsıyan, insanları "gözlerini kapayarak" devlete ve komutana itaate teşvik eden bir "duygu seferberliği"nin bayraktarlığını yapıyordu.[42]

Kuşkusuz Ziya Gökalp'in kişiliği ve etkileri düşüncesinin bu boyutuna indirgenemez. Böyle bir tutum, istibdat yıllarında örnek bir çaba ve özveriyle kendisini yetiştiren ve toplum hayatımızın birçok yönünde bugün dahi geçerli birçok fikir üreten

---

41 Ziya Gökalp; *Makaleler* (*Terbiye ve Milliyet* başlıklı makale); Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981. s. 34.

42 Gökalp 1915 ile 1917 arasında yazdığı şiirleri *Yeni Hayat* isimli kitabında toplamıştır. Burada yer alan "Vazife" başlıklı şiirinde şunları yazıyordu: Ben askerim, o üstümde kumandan/ Baş eğerim her emrine sormadan/ Gözlerimi kaparım/ Vazifemi yaparım. (s.12). "Mustafa Necip" başlıklı şiirinde ise şu mısraları okuyoruz: Sen Türksün, olmaz Türk'te "ben" hissi/ Onunçün ben Türk'ü sende ararım. (s. 42). İlginçtir ki bu (ve buna benzer şiirleri) 1941 yılında, Türkiye Nazi Almanya'sı etkisi altındayken tekrar yayımlanmıştır. Bizim yararlandığımız baskı da 1981 gibi başka bir kritik tarihi taşıyor. (*Makaleler*; Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981).

bu düşünüre büyük bir haksızlık olur. Ayrıca Gökalp'in bayraktarlığını yaptığı milliyetçiliğin, bir dünya savaşı perspektifinde, emperyalizmin kin ve nefret deposu haline getirdiği Balkanlar bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ve daha genel bir "Balkan milliyetçiliği"nin bir parçası olduğu unutulmamalıdır. Süleyman Nazif, "Dinimiz, kinimizdir!" derken aynı ortamı ve aynı toplumsal duyguları yansıtıyordu.[43] Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus, o günkü koşullarda, Osmanlı yönetici zümresinde ve genel olarak aydınlarda yeni bir "kutsallık arayışı"nın gündeme gelmiş olmasıdır.

Peki, yeni dönemin "aziz"leri kimler, "kutsal değerleri" neler olacaktı?

Yeni Bir Kutsallık...

Gerçekten de Osmanlı Devleti'nin son döneminde Osmanlı kültürünün temelini oluşturan "dinî kutsallık" büyüsünü bir hayli kaybetmişti. Osmanlı mozaiğini oluşturan milletler birer birer kurtuluş kavgasına girince, hatta Arap ve Arnavutlar bile ayrılık türküleri söylemeye başlayınca, Osmanlılara da sadece Türklük ve Türkçülük alanı kalıyordu. III. Napolyon'un Tanzimatçı Osmanlı paşalarına telkin ettiği, fakat o günlerde bile gerçekçi yazarlara bir "hayalperestlik" olarak görülen "Osmanlıcılık" akımı tarihin çöplüklerine atılmak üzereydi. İşte Osmanlı seçkinlerinde yırtıcı bir psikolojik dönüşümü zorunlu kılan tablo bu olmuştur. Bununla beraber yüzyılların kökleştirdiği önyargılardan ve "uhrevi kutsallık"tan birdenbire sıyrılmak ve çağdaş uygarlığı temsil eden "dünyevi" değerlere geçmek o kadar da kolay değildi. Jön Türkler bu geçiş döneminde Türklüğü

43 Süleyman Nazif; *Batarya ile Ateş;* İstanbul, 1978. s. 85. M. Şemsettin Günaltay da aynı yöndeki duygularını şöyle dile getiriyordu: "Mekteplerimizde kara günlerin hatıralarını her vesile ile yad etmeli, çocuklarımız ilk gıdalarıyla intikam havasını teneffüs etmelidirler... Yediğimiz gıda, içtiğimiz su, teneffüs ettiğimiz hava damarlarımıza kin ve intikam yumrucukları halinde dağılmalıdır." *Zulmetten Nura*; İstanbul, Furkan, 1996 (ilk baskı 1915). s. 38.

kutsallaştırırken bunun İslami kutsallıkla tam bir bütünleşme içinde olduğunu ileri sürdüler. Fakat bu uzlaşma sadece bir "ilan"la gerçekleştirilecek bir olgu olamazdı. İnandırıcı olması, kanıtlanması, rasyonel kılınması gerekiyordu.

İslam dininin evrensellik iradesi göz önünde bulundurulursa, bu uzlaşma nasıl sağlanacak, nasıl rasyonel kılınacaktı?

O dönemde Osmanlı seçkinlerine bu yönde yardımcı olabilecek başlıca iki disiplin vardı: Tarih ve sosyoloji. Modern tarih yöntemleri, son yirmi otuz yıl içinde, az çok Jön Türklerce tanınmış ve benimsenmişlerdi. Ne var ki İslam tarihi ve İslam değerleri kısmen Türk tarihine, fakat daha çok da Arap tarihine götürüyordu. Buna karşılık, o dönemin bütün aydınlarının kaba hatlarıyla inceledikleri Marksist yorumlar, kendilerine Batı'yı tanımada ipuçları veriyor fakat kendi toplumlarını anlamada yardımcı olmuyordu. Bunun için, ayrıca, Marx'ın kapitalizm öncesi toplumlarla ilgili analizlerini, *Kapital*'de sergilenen "ilkel sermaye birikimi" sürecini ve XIX. yüzyıl diplomasisini iyice kavramış olmaları gerekiyordu ki, bu, içinde bulundukları koşullarda pek de mümkün değildi. Zaten Marx ve Engels'in kapitalizm öncesi toplumlarla ilgili çözümlemeleri henüz yayımlanmamıştı bile.

Jön Türkler, geleneksel kalıplar içinde yine Fransa'ya döndüler, gözlerini Paris'e çevirdiler. Paris'ten özlemlerine ve beklentilerine uygun sesler geliyordu.

Din ve Durkheim Sosyolojisi

XX. yüzyılın ilk yıllarında, başta Ziya Gökalp olmak üzere, Jön Türk aydınların, insanda "kutsallık" ihtiyacını ontolojik bir veri olarak gören Durkheim sosyolojisine sarılmaları ilginçtir.[44]

44 Durkheim'dan etkilenen aydınlardan biri olan Şemsettin Günaltay, dinin bir toplum için hayati önemini belirtmekle beraber, Fransız pozitivizminin açtığı yol sayesinde, "Dinî olayların daha ziyade sosyoloji ile kabili izah oldukları anlaşılmıştır," demektedir. *Zulmetten Nura*, s. 66. Günaltay'ın CHP döneminde çok partili hayata geçilirken, reform amacıyla okullara din dersi konmasını kabul eden başbakan olduğunu burada anımsatalım.

Öyle sanıyorum ki bu bulgu onlarda ikili bir ihtiyaca yanıt veriyordu. Bir yandan dinden kopmadan ya da Auguste Comte pozitivizminde olduğu gibi yeni bir din yaratmak fantezisine kapılmadan, çağdaş bilimle buluşmak olanağını sağlıyordu. Bu noktayı biraz açmamız gerekiyor.

Batı'da bilimin önlenemez yükselişi karşısında "İslam ilimleri" eski çekiciliğini kaybetmişti. Osmanlı medreseleri Abdülhamit devrinde bile toplumun en çok ihmal edilen kurumları arasında yer aldılar. İlginçtir ki Meşrutiyet aydınlarını en çok etkileyen eserlerden biri, bir İngiliz kimyager ve bilim tarihçisi tarafından yazılmış olan *Bilimle Dinin Çatışmaları* başlıklı eser olmuştu. Osmanlıcaya da çevrilmiş olan bu eserde, J. W. Draper, Peygamber Muhammed'i tarihî bir lider ve bir kahraman olarak ele alıyor; İslamiyet'in, şanlı döneminde, bilime Katolik Kilisesi'nden çok daha fazla katkıda bulunduğunu ileri sürüyordu.[45] R. Dozy'nin İslam tarihi ile ilgili eseri ve Muhammed'i yine "tarihî bir kahraman" olarak ele alan yorumu da yine bu sıralarda –Dr. Abdullah Cevdet'in bir sunuşuyla birlikte– Osmanlı okuyucularına sunulmuştu.

Bu görüşler elbette ki Meşrutiyet İslamcılarının inançlarına tamamen uygun düşmüyordu. Fakat onlar da en az "Garpçı"lar ve milliyetçiler kadar bu sorunsalın çilesi içindeydiler. Çöken İmparatorlukta bilim sorunsalı tüm düşünce akımlarının ortak tutkusu haline gelmişti. Gerçekten de bilim neydi? Nasıl üretiliyordu? Dinle uyuşmazlık içinde miydi? Bu sorulara doyurucu yanıtlar verilmedi ve Osmanlı aydınları arasında, bilim, pek de ne olduğu anlaşılamadan, "kutsal" bir değer haline geldi. Artık en dogmatik inançlar bile bilim adına savunulmaya başladı. Yeni dönemde "Yeni Hayat"ın "normal" değerleri, "Türkçülük" de olsa "İslamcılık" da olsa "bilim"e dayanacaktı.

Durkheim'cı pozitivizm, diğer düşünce akımlarını da kendi sorunsalları içine sokan egemen statüsüyle Osmanlı aydınların-

45 J. W. Draper; *Les Conflits de la Science et de la Religion*; Paris, 1875.

da ikinci bir ihtiyaca daha yanıt vermiştir. Bu ihtiyaç, yeni bir iktidar yapılanması içinde, yeni bir meşruiyet arayışıyla ilgiliydi.

Osmanlı Devleti'nin kapitalist bir ekonomiye geçememiş ve modern toplumsal sınıfları yaratamamış olması bir küçük burjuva iktidarını "toplumsal ilerleme"nin öncü kuvveti haline getirmişti. Modernleşmenin iktisadi programını gerçekleştirme potansiyeli taşımayan bu ara sınıf, gizli paylaşım anlaşmalarının yapıldığı bir ortamda, "ülke bütünlüğü" şeklinde özetlenebilecek bir siyasal programa saplantı halinde sarılmıştı. Tarihî akıma ters düşen bu saplantının somut gelişimini ve trajik sonuçlarını burada anlatacak değilim. Bunu birçok tarihçimiz ayrıntılarıyla sergilemiş bulunuyorlar. Fakat bu süreçte de Durkheim sosyolojisinin imdada yetiştiğini gözden uzak tutamayız.

Gerçekten Durkheim'cı pozitivizmin, Ziya Gökalp tarafından Marx'a karşı kullanılan "toplumsal dayanışma" fikri o dönemde yönetime aday olan tüm aydın ve siyasetçilerin benimsedikleri bir görüştü. Bir görüşten de öte, "bölünme" ve "parçalanma" korkusunun tüm seçkinlerin ruhlarına iyice sinmiş olduğu bir atmosferde, "kutsal bir saplantı"ydı.

Aynı çevrede tarihsel maddeci yaklaşıma karşı tutum da ilginçtir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Batı'da büyük bir nüfuz kazanan ve bu kanalla Osmanlı aydınlarını da etkileyen Marksizm, Jön Türk çevrelerinde evrensel bir bilimsel kuram olarak değil, "Batı için geçerli" bir düşünce sistemi olarak değerlendiriliyordu.[46] Sınıf kavgasına dayanması ve "bölücü" olması bu etki biçiminde Batı düşmanı bir fonun varlığını düşünmemize yol açabilir mi? Türk milliyetçiliğinin oluşum şekline bakarak, bunu düşünmemiz için bazı nedenler bulabiliriz sanıyorum.

İkinci Meşrutiyet döneminin siyasal hayatı ve düşünce akımları çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Fakat aynı dönem, yukarda

---

46 Önde gelen bazı Meşrutiyet düşünürlerinin Osmanlı toplumunu sınıfsal analizleri için bkz. T. Timur; *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*; Ankara, İmge Kitabevi, 2000. s. 165-171.

işaret ettiğim bazı noktalar çerçevesinde ve Osmanlı toplumunda "norm" değişikliğini zorlayan, yeni "kutsal değerler"i gündeme getiren gelişmeler açısından da incelenme konusu yapılamaz mı? "Hürriyetin İlanı"nın duygu yönetimi bakımından ne gibi ruhsal sarsıntılara (ve deliliklere?) yol açtığı irdelenemez mi? Böyle bir incelemeden çok, buna hazırlık teşkil edebilecek bazı sorgulamalar yaptığım bu çalışmamda, dönemi bu açıdan iyi yansıttığını düşündüğüm bazı yazarlar üzerinde durmak istiyorum. Edebiyatçı ve fikir adamı Ömer Seyfettin, bence, bu konuda çok düşündürücü ve öğretici bir örnek oluşturuyor.

Ömer Seyfettin: Efruz Bey, Balkan Milliyetçiliği ya da "Ezmeyen ezilir!"

Ömer Seyfettin, Meşrutiyet döneminin en dikkate değer yazarlarından biridir. Onun, buhranlı bir dönemin en çelişkili duygu ve düşüncelerini kişiliğinde topladığını ve ustalıkla dile getirdiğini söyleyebiliriz. Aslında bir öykücü olarak ün yapmasına rağmen, Ömer Seyfettin, zamanının fikir hareketlerinde de etkili olmuş; özellikle "Türkçülük" akımında özgül bir duyarlılığı temsil etmiştir. Buna ek olarak da senelerce Abdülhamit zulmü altında tüm özlemlerini bastırmış küçük burjuva aydınların, "Hürriyet" gelince nasıl kendilerini kaybettiklerini; nasıl bir sürü dengesizlik içinde "çıldırdıklarını" ve gülünç olduklarını "Efruz Bey" karakteriyle ölümsüzleştirmiştir. Bu bakımdan Ömer Seyfettin'le ilgili çözümlememize Efruz Bey'le başlayabiliriz.

Kimdir bu Efruz Bey?

Efruz Bey, silik fakat kendisini hep olduğundan fazla gösterme meraklısı bir Babıali kalem efendisidir ve gerçek ismi de Efruz değil, Ahmet'dir. Meşrutiyetin ilanı ile, Osmanlı bürokratlarının çoğu gibi, o da köklü bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümü, Ömer Seyfettin şöyle anlatıyor: "Yirmi dört saat evvel, Allah'tan ziyade Abdülhamit'ten korkan kâtiplerin henüz benizlerine kan

gelmemiş" iken, "Hürriyetin İlanı" ile her şey değişmiş ve ortaya bir sürü sahte kahraman çıkmıştı.[47] Ahmet Bey, olayı daha önce "ismini ve münasebette bulunduğunu herkesten sakladığı hamisi Paşa"dan haber almıştır. Henüz kimse bir şeyin farkında değilken, Babıali koridorlarında "Yaşasın hürriyet!" diye bağırarak bir "deli" görüntüsü verir. Gelişen olaylar içinde özgürlük sarhoşluğu herkesin başını döndürürken, Ahmet Bey, eski kimliğini gizlemenin en iyi yolu olarak da ismini değiştirmeyi bulur. İstibdat döneminin uyumlu ve muhbir memuru "Ahmet" gitmiş, hürriyet kahramanı "Efruz" (Efruz, 'aydınlatan' demektir) gelmiştir. Fırsatçı Efruz, çevrenin saflığından ve bilgisizliğinden yararlanarak, yeni dönemde gülünç yer kapma maceralarına girişir.

Ömer Seyfettin, "hayali" kahramanını sunarken, "Herkes seni bizzat kendi kadar tanır, Efruzcuğum!" diyordu; "Bugün kimse sana yabancı değildir; çünkü sen 'hepimiz' değilsen bile, hepimizden bir 'parça'sın!"[48]

Gerçekten Efruz Bey, samimiyetsizliği, abartmaları ve fırsatçılığı ile, Meşrutiyet aydını kimliğinin az çok simgesi ve ortak bir parçası sayılabilir miydi?

Ömer Seyfettin bir düşünce adamı olarak her zaman tutarlı bir çizgi izlememiştir. Fakat çağdaşlarından çok farklı ve özgün bir Türkçülük anlayışında iddialı ve ısrarlı olmuştur. Kendisi, kısa süren yaşamının son yılında (1919'da) fikir kavgasının bilançosunu şöyle çıkarıyordu:

"(Arkadaşıma) yazdığım mektuplarda Meşrutiyet'in Osmanlı İmparatorluğu'nu mahvedeceğini anlatıyordum. Meşrutiyet, millet haline geçmiş cemiyetlerin hakkı idi. Bizim sistemimize Avrupa'daki şeklinden pek başka bir Meşrutiyet lazımdı. Tabii pek gençtim; lafımı kimseye dinletemedim. Gürültüye geldi. Gülünç

47 İzleyen alıntılar, eserin Bilgi Yayınları (Bütün Eserleri, 1) baskısından yapılmıştır.

48 Canip Yöntem de Ömer Seyfettin hakkındaki eserinde "Ömer'in hali malum! Her şeyi mübalağalandırır!" diyordu. *Ömer Seyfettin, Hayatı ve Eserleri*; İstanbul, 1935. s.17.

bir blöfle Meşrutiyet ilan edildi. Tehlike yedi başını birden gösterdi. Rumlar, Ermeniler, Sırplar, Bulgarlar, hatta Ulahlar millet haline geçmiş ve bizi kat kat geride bırakmışlardı. Türk daha ismini bilmiyor, devletin hududu içinde kendi mahvını hazırlayanlara '*Osmanlı kardeşlerim*!' diye sarılarak şapur şupur onları öpüyordu. Sebilülreşad'ın itiraflarıyla sabittir ki Hıristiyanların milliyetperverlikleri karşısında kendilerini bulan, kendilerine dönmek isteyen Arnavutlar olmuştur. Bu kahraman millet lisanını, harflerini, muhtariyetini büyük bir cesaretle istedi; kanını döktü."[49]

Ömer Seyfettin'in bu düşüncelerindeki özgün ve şaşırtıcı taraf, XX. yüzyıl başlarında Türklerin hâlâ bir "millet" haline gelemediklerini ve bu alanda tüm Balkan milletlerinden "kat kat geri" kaldıklarını ileri sürmesidir. Bu durumda da milliyetçilik konusunda taklit edilecek örnek, Batı Avrupa milliyetçiliğinden önce, ortak özellikleri içinde Balkan milliyetçiliğidir.

Ömer Seyfettin Balkan milliyetçilerinin acımasız eylemlerini birçok öyküsünde dile getirmiştir. Fakat ilginç bir şekilde, bu komitecilerin vahşetleri[50] biraz da kaçınılmaz, hatta örnek gibi sunulmaktadır. Bu yüzden, ona göre, "insaniyet", "beynelmileliyet" gibi hayalci ve zararlı fikirleri bir yana bırakıp "en celî (açık) hikmet" olan "milliyetçilik"e dönmek ve "ezmeyen ezilir" ilkesine sarılmak gerekmektedir.[51] Kısaca Türk milliyetçileri de Balkan komitecileri gibi davranmak zorundadırlar.

---

49 Ömer Seyfettin; *Toplu Eserler, 15 (Olup Bitenler, Toplumsal Yazılar)*; Ankara, Bilgi Yayınevi, 1992. s.48. (20 Eylül 1919 tarihli "Nev Gençlik" başlıklı yazıdan).

50 Balkan savaşlarının vahşeti özel incelemelerin, uluslararası raporların konusu olmuştur. Amerikalı tarihçi Richard C. Hall, "Bu mezalimi 'yüzyıllar süren mezalim'e bağlamak olayı fazlasıyla basitleştirmektir. Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar ve Sırplar yüzyıllar boyu birbirlerine nispeten yakın bir şekilde yaşamışlardı... Mezalimin önemli bir nedeni *Osmanlı 'millet sistemi'nin terk edilmesi* ve yeni devletlerin özünü teşkil etmesi açısından, Bulgarlar, Sırplar ve Yunanlılar tarafından *dışlayıcı bir milliyetçi ideolojinin kabul edilmesi* idi." demektedir. (Vurgular bizden) Bkz. *Balkan Savaşları 1912-1913*; İstanbul, Homer Yayınları, 2003. s. 182.

51 Ömer Seyfettin; *Türklük Üzerine Yazılar (Bütün Eserler,*16); Ankara, Bilgi Yayınevi, 1993. s. 35. (22 Temmuz 1911 tarihli, "Vatan yalnız Vatan" başlıklı yazıdan).

Ömer Seyfettin'in "milliyetçilik" anlayışı ve militarizm övgüsü kuşkusuz gördüğü eğitimle ve ilk mesleki hayatıyla yakından ilgilidir.[52] Ünlü öykücü yüksek öğrenimini geçen yüzyılın başlarında Harp Okulu'nda yapmış; İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra da Balkanlar'da bir sınır karakoluna tayin edilmiş, Balkan Savaşı'na katılmış, hatta esareti tanımıştır.[53] Fakat insan doğasının "saldırgan" özelliği ve savaşın "bir içtimai müessese" olarak kaçınılmazlığı ile ilgili düşünceleri, kısaca "*Homo homini lupus!*" felsefesi, bir ölçüde de yazarın askerî öğrenimini ve görevlerini aşan okuma ve düşünme çabalarının bir ürünüdür.

Ömer Seyfettin ırkçılığı kesin bir biçimde reddediyordu ve "Dünyanın hangi dershanesine gitseniz, ırk nazariyesinin reddedildiğini görürsünüz; fakat milletler vardır," diyordu.[54] "Millet" gerçeği ise, yazarımıza göre, iki temel unsura dayanmaktaydı: Dil ve din. "Sade Türkçe" konusundaki çabaları ve kendisini sonuna kadar İslam dünyasına sempati duymaya sevk eden "dinci" yönü üzerinde ayrıntıya girmek konumuzun dışında kalıyor. Fakat dönemin dengesizlik yaratan ve en iyi ifadesini de Efruz Bey'de bulan çılgınlıklarını bir ölçüde Ömer Seyfettin'in de paylaştığını belirtmeden geçemeyeceğim. Zaten kendisi de Efruz Bey'i "hepimizin bir parçası" diye takdim etmiyor muydu?

Ömer Seyfettin bir yandan Türkçülük yaparken, öte yandan da Efruz Bey'in kişiliğinde, o dönemin Türkçüleri ile alay eder, onları gülünç kılar. Hatta eleştirileri sadece o dönemle sınırlı kalmaz, şaşırtıcı bir öngörü ile, daha sonra "*Türk Tarih Tezi*" şeklini alacak tezlerle de alay eder. Nasıl Ahmet Mithat Efendi "Afrika zencilerinin Türk olduklarını" meydana koymuşsa; nasıl

---

52 Bu konuda bkz. Tahir Alangu; *Ömer Seyfettin, Ülkücü Bir Yazarın Romanı*; İstanbul, 1968. Ali Engin Oba; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*; Ankara, İmge Kitabevi, 1995. s. 214.

53 Yazarın hayatı ve eserleri konusunda toplu bir bilgi için bkz. Şükran Kurdakul; *Çağdaş Türk Edebiyatı, Meşrutiyet Dönemi*; Ankara, Bilgi Yayınevi, 1992, cilt 2. s. 35.

54 *Türklük Üzerine Yazılar*; s. 71.

"müverrih Ahmet Refik, Sümer, Akad, Hititlerin Türk olduğunu" anlatmışsa, Efruz Bey de "Amerikalıların Türk olduklarını" bulmuştur![55]

Ömer Seyfettin'de milliyetçiliğin ikinci ayağını oluşturan "din" olgusu ise dönemin diğer milliyetçi düşünürlerinden pek farklı değildir. Yazarımızda din, tarihî ve felsefî bağlamda evrensel referansları olan, hukukla örtüşen bir inanç sistemi değildir. Bu konuda Ziya Gökalp'ın görüşlerine katılarak, genç öykücü, halkın anlayarak benimseyeceği ve seveceği bir İslam anlayışı ortaya koyar.[56] Türkleştirilmiş, Türkçeleştirilmiş ve hukuktan koparılmış bir İslam, Ömer Seyfettin'in din anlayışının en kısa ifadesidir. Yazarımızda artık asıl "kutsal" değer din olmaktan çıkmış, "millet" haline dönüşmüştür ve "Türklük" tarafından temsil edilmektedir. Din de felsefe yerini tutan çok boyutlu bir düşünce ve inanç sistemi olma statüsünü kaybetmiş ve milletin kutsallığının bir aracı haline gelmiştir. Genç düşünürün, en özgül olmasa da en radikal fikirlerinden biri budur. Bu fikir Ömer Seyfettin'in militarist milliyetçiliğinin de temelini oluşturur: Eğer insanlar en kutsal gördükleri varlıklar için savaşmazlarsa; ölmezlerse, öldürmezlerse; hayatlarının ne anlamı kalır ki? Yazarımızın "ezmeyen, ezilir!" sloganı burada anlamını kazanmaktadır.

Ömer Seyfettin'in düşüncelerini özetlemiş bulunuyorum. Bu düşüncelerde dönemin çeşitli "anormal"likler, hatta çılgınlıklar yaratan çelişkilerini bulmak zor olmasa gerektir. Çağdaşlarının çoğunda egemen olan mağrur ve emperyal özlemlerle alay eden Ömer Seyfettin son derece sert, fakat aynı

---

55 Ö. Seyfettin; *Efruz Bey*; s. 111.

56 Yazarın özellikle, Ziya Gökalp'in *Yeni Hayat* başlıklı kitabı vesilesiyle kaleme almış olduğu *Mürteciler Karşısında Din* (*Zekâ Mecmuası;* 2 Nisan 1912) başlıklı yazısı dikkati çekiyor. Yazarın Ziya Gökalp'ten aktardığı dizeler arasında şunları okuyoruz: Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir/ Bırakılmış ulûlemre, devlete/Hukuk örfe uymayınca değiştir!/ Örfe uydur!' demiş Tanrı millete." Bkz. *Türklük Üzerine Yazılar*; s.129-140.

derecede basit ve mütevazı bir milliyetçilik anlayışı ortaya koymuştur. Onun çözümlemesinde, Kurtuluş Savaşı'na "Biz zavallı bir halkız!" diye başlayan Mustafa Kemal'in sözlerini haber veren bir ton hissetmemek olanaksızdır. Öykücümüze göre Türkler artık bir "millet-i hâkime" değil, diğer Balkan halkları gibi "millet" olma çabası veren bir topluluktur. Hatta bu konuda onlardan da geri kalmışlardır. "Ezmeyen, ezilir" gibi, bugün için utanç verici olan bir slogan ise, Balkan Savaşları'nın vahşetini yaşayan genç bir subayın psikolojisi içinde değerlendirilmelidir. Ona göre Meşrutiyet aydınları, bilgisiz ya da samimiyetsiz bir tutumla gerçeği kabul etmemekte; kendi ulusal kavgalarını vereceklerine, Türkleri herkese özgürlük dağıtan üstün bir konumda görmektedirler. Efruz Bey bunların en samimiyetsizi, en fırsatçısıdır. Hiçbir inancı, hiçbir kutsal değeri kalmamış, her kalıba giren ve her kalıpta en üst perdeden konuşan gülünç bir deli haline düşmüştür. Bu haliyle de Osmanlı toplumunun tüm normları, tüm kutsallıkları alt üst eden atmosferinde, "cinnet"in toplumsal boyutlar içinde düşünülmesine yol açan bir prototip oluşturmuştur.

Nietzsche, "Delilik insanlar arasında nadir bir olaydır" diyordu, "buna karşılık bir grup, bir parti, bir halk ve bir dönem için bir kuraldır."[57] Gerçekten de bireyler gibi toplumların da delirdikleri dönemler var mıydı? Abdülhamit istibdadı altında yıllarca bastırılan duygu ve düşünceler, İkinci Meşrutiyet'le beraber Osmanlı aydınları arasında "delice" patlamalara yol açmamışlar mıydı? Kısaca, Efruz Bey bir dönemin simgesi değil miydi?

"Cinnetin Esbabı İçtimaiyesi"

Meşrutiyet aydınları arasında en çok ilgi gören eserlerden birinin, bir Fransız tarafından geçen yüzyılın başında kaleme alınmış olan *Deliliğin Toplumsal Nedenleri* adlı bir eser olu-

57 F. Nietzsche; *Par-Delà Bien et Mal*; Paris, Gallimard, 1971. s. 93.

şu dikkat çekicidir.[58] Kısa bir süre sonra Türkçeye de çevrilen bu eser dönemin arayışlarına da bir ölçüde ışık tutuyor. Önce Mongéri daha sonra da modern psikiyatriye damgasını vuran Kraepelin'in bireysel çerçevedeki analiz ve sınıflamalarının ufuklarını aşan, cinneti "toplumsal" boyutları içinde kavramaya çalışan bir yaklaşıma özlemi ifade ediyor. Bu çalışmada da asıl çözümlemeye çalıştığımız, tartışma konusu yaptığımız düzey, bu toplumsal düzey değil mi?

G. L. Duprat, bu eserinde, XIX. yüzyılın sonlarına damgasını vuran büyük çalkantıların ve kitlesel göçlerin yeni toplumsal rahatsızlıklara, kolektif cinnetlere neden olduğu kanısındadır. Geleneksel toplumlarda, dinin, özellikle mistik tarikatların yol açtığı *kolektif delilik* nedenlerine, yeni döneme özgü toplumsal nedenler de katılmıştır. Yazarın, Hıristiyan mistisizmi yanı sıra, İslam tarikatları üzerinde de uzun uzun durması, bunlarla neoplatonist düşünce arasında ilişkiler kurması ve zikir ayinlerini bir çeşit kolektif mecnunluk olarak nitelemesi, Osmanlı pozitivistlerinin de ilgisini çeken unsurlar olmuştu. Fakat unutmayalım ki, Batı'da o sıralarda kolektif psikoloji ve psikiyatri konularında çok daha ciddi ve düzeyli gelişmeler oluyordu.

XX. yüzyılın başları "toplumsal" ile "bireysel"in buluşma noktalarının arandığı, toplumsal psikoloji çalışmalarının yapıldığı, psikiyatrinin de zihin hastalıklarının organik nedenlerini aşarak sosyal nedenler üzerine eğilmeye başladığı yıllar olmuştu. Aynı yıllar, hayatın o zamana kadar tabu olmuş yönlerinin büyüteç altına alındığı ve kavramlaştırıldığı bir dönemi de simgeledi. Gerçekten bu yıllarda, S. Freud, 1899'da *Rüyaların Tefsiri* başlığı altında çığır açan eserini yazmış ve sonunda kendisini

58 G. L. Duprat; *Les Causes Sociales de la Folie*; Paris, 1900. Eser 1910 yılında Mehmet Faik Bey tarafından "*Cinnetin Esbabı İçtimaiyesi*" başlığı altında Türkçeye çevrilmiştir. Duprat, Durkheim okuluna bağlı bir pozitivistti. Yazarın, Durkheim'ın ortaya attığı "kolektif bilinç" kavramını ön plana çıkaran "*Toplumsal Dayanışma*" (*La Solidarité Sociale;* Paris, 1907) başlıklı başka bir eseri vardır.

toplumsal çözümlemeler arayışına götürecek yeni bir disiplinin inşasına başlamıştı.

Osmanlılar'a modern psikiyatri, Mongéri ve daha çok da E. Kraepelin'in organik-pozitivist yaklaşımı bağlamında girdiği için Freud'un kuramları uzun süre Osmanlı bilimini etkilememiştir. Örneğin bu konuda "kurucu baba"lardan Mahzar Osman Uzman'ın Viyanalı hekimin bulgu ve kuramlarına hayli küçümsemeyle yaklaştığını, bunları "bilim" saymadığını görüyoruz.[59] Mahzar Osman Bey'e göre "son zamanlara kadar felsefe ile karıştırılan, metafizik addedilen ruh da bir fizyolojik hadisedir" ve modern psikiyatri "bir tecrübî ilimdir."[60] Bu demektir ki, insanlarda akıl hastalıkları da diğer hastalıklardan pek farklı değildir ve "insanın böbreği, akciğeri hasta olduğu gibi dimağı da olur."[61]

İlginçtir ki, Mazhar Osman Uzman'ın bu pozitivist tutumu, kendisinin Meşrutiyet'in ilanıyla ortaya çıkan toplumsal çalkantılara kayıtsız kalmasına yol açmamıştır. Aksine, ruh hekimimiz, Hürriyetin İlanı'ndan bir yıl sonra başlattığı konferanslardan ilkini "İnkılap Cinnetleri" konusuna tahsis etmiştir.

Mahzar Osman ve "İnkılap Cinnetleri"

Kendisine de yıllardır yayımlayamadığı eserini yayımlama olanağı veren 1908 İnkılabı, hangi yönleriyle Mahzar Osman Bey'e bir "cinnet" olarak görünmüştür?

---

59 1925 yılında Toptaşı'na hekim tayin edilen Dr. İzzettin Şadan, o günleri anarken, "O zamanlar Toptaşı'nda ne Brill'in, ne Freud'un, ne Bleuler'in ne de Jung'un isimleri geçiyordu," diyor ve bir kez Mazhar Osman'ın bir tanıdığına, Freud hakkında "Bırak şu pis Yahudiyi!" dediğinin duyulduğunu söylüyor. ("Hatırat" başlıklı makale, *Bakırköy'de Elli Yıl* içinde s. 133). Bununla beraber Mahzar Osman Uzman, *Tababeti Ruhiye* başlıklı eserinin 1941 baskısına "Büsbütün kıymet vermemezlik etmiyoruz; etmek istemiyoruz," diyerek Freud'un düşünceleri ile ilgili bir özet koymuştur. S. 410.

60 M. Mazhar Osman; aynı eser; s. 13.

61 Aynı eser; s. 9.

Mahzar Osman'a göre aniden ilan edilen "özgürlük" sayesinde yıllardır sıkı sıkıya kapalı olan çeneler açılmış, herkeste büyük bir konuşma hırsı doğmuştu. Aslında normal sayılacak bu istek, o günkü koşullarda kolektif histeri boyutları kazanınca işin rengi değişmişti ve "cinnet" olarak nitelenen şey de buydu. "Her yerde bir hatip!"[62], diyordu Mahzar Osman Bey; 1908'den önce üç beş kişiyi toplayıp da hitap eden "suçlu" sayılırken, şimdi herkes "hatip" olmuştu. "Zahmet edip benimle Toptaşı tımarhanesine kadar gelirseniz bize benzeyen ne kadar çok deli var görürsünüz!" *Tababeti Ruhiye* uzmanına göre klinik tablo netti.

Mahzar Osman Uzman, daha genel ve soyut bir düzeyde, gözlemiş olduğu semptomları şöyle yorumlamıştır: "İnkılaplar, ihtilaller ne kahramanlarıyla ne de kurbanlarıyla öğünebilirler. İnkılapta şahıslar belki ayrı ayrı daha makuldür. Lakin topu birden, zekâ ve terbiye seviyelerinden çok aşağılara inerler. Onun için, cemiyetin ruhiyeti, fertten çok aşağıdadır. Cemiyet bu gibi inkılaplarda bazen kurt sürüsü manzarası alır. Muhakemesiz, vicdansız, benliğinden uzaklaşmış bir önderin telkiniyle rast geldiğine saldırır. Yalnızken fikrinden geçirmeye utandığı şeyleri, kütle halindeyken benimser. Halkın bu psikolojisini bilenler, bilhassa önderler, bundan çok istifade ederler."[63]

Mahzar Osman'ın, ilhamını Gustave le Bon'un Meşrutiyet aydınları arasında çok ilgi gören *Kalabalıkların Psikolojisi* başlıklı eserinden aldığı anlaşılan[64] bu fikirler yine de çok ilginçtir. Ruh hekimimiz, bireysel psikoloji ile kitle psikolojisi arasındaki nitelik farkından hareket ederek "halkın onu samimi surette benimsemesi, hepsinin arzusuna uygun düşmesi" şartına uymadığı durumlarda inkılapların bireylerde "delilik" yaratacağını ileri sürmüş-

62 Mahzar Osman Uzman; *Konferanslarım*; İstanbul, 1941. "İnkılap Cinnetleri" başlıklı makale. S. 35-45.

63 Aynı eser; s. 39. İnkılaplar hakkında bu ağır değerlendirmeyi yapan Mahzar Osman Bey, 1940'da "baba memleketi Dedeağaç'ta" verdiği bir konferansta 1908 Devrimi'nden "o mesut günlerde" diye de söz etmiştir. s. 155-156.

64 Gustave le Bon, yazarın gönderme yaptığı düşünürler arasındadır. Aynı eser; s. 44.

tür. Meşrutiyet'in bu şartı gerçekleştirmiş olmasına pek inanmış görünmeyen yazar herkeste beliren ve bir "hezeyan" halini alan konuşma tutkusunu bir "cinnet" şekli olarak görmektedir.

Siyasi olaylara fazla bir ilgi göstermeyen ve akıl hastalığını bir "tecrübî ilim" olarak düşünen bir psikiyatrın, Meşrutiyet dolayısıyla "inkılap" ile "toplumsal delilik" arasında, Efruz Bey'i müjdelercesine bir bağlantı kurması anlamlıdır. Benzer eğilimlere başka yazarlarda da rastlıyoruz. Buna karşılık, aynı dönemde toplumsal deliliği, laik bir perspektifte değil, fakat din ve felsefe ilişkileri bağlamında düşünen yazarlar da vardır. Yazın tarihimizde böyle bir sorgulamayı ilk kez bir "felsefi roman" bağlamında yapan Filibeli Ahmet Hilmi Efendi döneme farklı bir şekilde ışık tutan bir aydınımızdır.

Rıza Tevfik ve Filibeli Ahmet Hilmi Efendi: Din, Felsefe ve Delilik

Meşrutiyet dönemi, Batı'da Aydınlanma döneminde kitlesel planda manevi sarsıntılara yol açan bir çatışmayı, ilk kez Osmanlı Devleti'nde de toplumsal boyutlarda gündeme getirmişti. Bu çatışma din ve felsefe çatışmasıydı. Geleneksel bir "kutsallık" alanı ile geleneksel değerlere meydan okuyan, skolastik düşüncenin yarattığı tabularla alay eden özgür düşüncenin hesaplaşmasıydı.

Felsefi düşünce, en geniş anlamıyla, hiçbir tabunun tanınmadığı, her şeyin özgürce sorgulanabildiği bir düşünce tarzı demektir. Böyle bir düşünce geleneği Osmanlı kültür geleneğinde yoktu. Osmanlılar da Gazali'nin "Tehafut"undan beri, felsefeye ancak İslami dogmaları destekleyecek ölçüde yer veren kültür geleneğine sahip çıkmışlardı.[65] Tanzimat'tan itibaren dinî tabular sarsılmış olsalar bile, özgür tartışmalarla oluşan bir kamuoyu Osmanlı Devleti'nde ancak Meşrutiyet'ten sonra, kısa bir süre

65 Bu konuda *Osmanlı Kimliği* başlıklı kitabımda bilgi vermiştim. (İmge Kitabevi, 2000. s.56-72).

yaşanmıştır. O dönemde dahi düşünce hayatını "felsefi" düşüncelere adamış, kendişini "filozof" sayan bir Türk aydınına rastlamıyoruz. Herhalde, "*Feylesof Rıza'yım dinsiz anlama; dini ben öğrettim kendi babama!*" diyen Rıza Tevfik'i de bu konuda bir istisna sayamayız. "Hürriyetin İlanı"nın yarattığı özgür ortamda bile, Türkiye'de, "felsefe" sözcüğü yüzyılların yarattığı kuşku ve çekincelerden kurtulamamıştı. O koşullarda kendisini, önlemlerini de alarak, "*feylesof*" ilan eden Rıza Tevfik'in cesareti yine de övgü konusu olmuştur. Bir yazarımızın ifade ettiği gibi, "(Rıza Tevfik) bu cesareti öyle bir zamanda göstermiştir ki o vakitler '*felsefe*'nin adı bile ağza alınmaz ve *feylesof* tabiri *dinsiz* tabirinin karşılığı sanıldığı için Dar'ülfünun'daki felsefe dersine bile *Hikmet-i Nazariye* denilmekten ileri varılamazdı."[66]

Dr. Rıza Tevfik bu cesaretini nasıl ödemiştir? Dinin hâlâ kutsal dünya görüşü olduğu, doğuş halindeki milliyetçiliğin de dinle kucaklaşarak geliştiği bir ortamda, kerameti kendinden menkul bir "*feylesof*"un kaderi ne olmuştur?

Rıza Tevfik'i "felsefe muallimi veya muharriri bile değildi" diye küçümseyen bir çağdaşı, onun, "yetiştiği gerçeksiz devir ve muhit içinde her an tutulduğu *inhiraf'ül mizaç* hastalığının son seyri olarak" ve "derin bir hak, hakikat ve İslamlık çilesi çekmeye" başlayarak, hakikate "kıl payı" yaklaştığını ileri sürmüştür.[67]

Şair-filozofun kaderi bu mu olmuştur? Manevi dünyasındaki din ve felsefe çatışması feylesof doktoru sonunda melankoliye ve deliliğe mi götürmüştür?

Aynı dönemde, aynı gerginlikleri yaşayan başka bir düşünürümüz sorunu bir roman biçiminde sunmuş ve iç dünyasındaki din ve felsefe çatışmasının nasıl ruhsal dengesizliğe götürdüğünü çözümlemeye çalışmıştır. *A'mâk-ı Hayal* yazarı Filibeli

---

66 Hilmi Yücebaş; *Rıza Tevfik, Şiirler, Makaleler, Hatıralar*; İstanbul, Halk Basımevi, 1950. s. 109.

67 Aynı eser; s. 111-112. (Müftüoğlu'nun Dr. Rıza Tevfik'in ölümü dolayısıyla yazdığı 1 Ocak 1950 tarihli yazıdan.)

Ahmet Hilmi Efendi, Meşrutiyet yazarları içinde kendine özgü bir yer işgal ediyor.[68]

Bir konsolos çocuğu olduğu için *şehbenderzade* adıyla da anılan Ahmet Hilmi Efendi, zihnini felsefi soruların kemirdiği, dindar bir insandı. Abdülhamit istibdadına karşı Jön Türk muhalefeti içinde yer almış, Mısır'a sürülmüş fakat Meşrutiyet milliyetçiliğinde de aradığını bulamamıştı. Galatasaray'da okumuş, Darülfünun'da felsefe dersleri vermiş bir aydın olarak, elbette ki *İslam İlm-ü hal*'i ile ya da *Kelam* ilminin geleneksel çerçevesiyle yetinemezdi. Yarattığı kahraman Ahmet Raci Efendi, aslında, kendi iç fırtınalarının şahsında somutlaştığı bir Osmanlı aydınıdır. Şimdi büyütecimizi biraz onun yönüne çevirelim.

Ahmet Raci Efendi varlıklı bir ailenin, mükemmel bir eğitim almış çocuğudur. Fakat "çok iyi ve dindar bir annenin itinalı bakımıyla geçen çocukluğu" kendisinde "vazgeçilmez bir din duygusu ve yıkılmaz bir ahlak anlayışı" bırakmıştır. Temel sorunu da bu dinî duygu fonu üzerine oturttuğu çağdaş ilmî ve felsefi sorunların yarattığı kaygı ve bunalımlar halinde kendini göstermiştir. Bu iç çekişmeleri içinde Ahmet Raci Efendi, "Küfür ile imandan, ikrar ile inkârdan, tasdik ile şüpheden meydana gelen bir şey olmuştum," der ve "Kalben inkâr ettiğimi aklen tasdik eder, aklen reddettiğimi kalben kabul ederdim," diye ekler. Bu durumda kendisini alkole ve sefahate verir, fakat bu da kurtuluş yolu değildir. Nihayet, "şüphe ejderhasını öldürecek deliller bulmak ümidiyle yeniden bilgi edinmeye ve araştırma yapmaya" koyulur.

Bu konuda, Ahmet Raci kime başvuracak, ilhamını kimden alacaktır?

Aslında, Ahmet Raci'nin arkadaş çevresinden bekleyebileceği fazla bir şey yoktur. Dostlarından bir kısmı "ihtisas sahibi oldukları ilimle meşgul olan, görevini yerine getiren, ancak

68 Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi Efendi; *A'mak-ı Hayal*; İstanbul, Şule yayınları, 2001. (Eserden alıntılar bu baskıya dayanmaktadır.)

felsefe denilen varlık bilmecesiyle uğraşmayan" kimselerdir. Diğerleri ise "dinî duygulardan âdeta soyutlanmış, din ile felsefeye efsane artıkları gözüyle bakan" insanlardır. "Batı ilmi"yle meşgul olan hipnotizmacı ve ispritizmacılarda da çıkış yolu göremeyen Ahmet Raci Efendi, sonunda, içindeki varlık ve yokluk kavgasını yatıştıracak ışıkları pejmürde bir dervişte, Aynalı Baba'da bulur.

Genç arayıcının Aynalı Baba ile mistik dünyada yaptığı uzun gezinti, "varlık" ve "hiçlik" ile ilgili sorgulamaları kendisini rahatlatmaz. Mutluluğu bulamaz, hatta böyle bir şeyin olduğu konusunda da kuşkuya düşer. Gerçek var mıdır? Akıl nedir? Deli kime denir? Artık böyle soruların Ahmet Raci için önemi kalmamıştır. Manisa tımarhanesinde olmakla "dışarıda" olmak arasında ona göre pek bir fark bulunmamaktadır. Herkes ne kadar deliyse, kendisi de o kadar "deli"dir. Fakat yine de bir farkı vardır. "Dünyanın bir tımarhane, insanların tümünün deli olduğuna inanıp da kendisinin deliliğine inanmayan" dostu Sami'ye Manisa tımarhanesinden şu satırları yazar: "İlmî gerçeklere itiraz etmeye kimsenin hakkı yoktur. Yalnız bir hakikatin varlığı, diğer hakikatin varlığına da engel olmamalıdır. Bazı vicdanlar var ki başlangıç ile son arasında bir çizgi, ayırıcı bir çizgi gibi duran gerçeklerin önünde durmaya cesaret edemiyorlar. Ben ise bu dünyaya niye geldiğimizi, ne olacağımızı, bizi göndereni anlamadan bu âlemi terk etmemeye kararlıyım."

Meşrutiyet atmosferi bu gibi soruların sorulmasına olanak tanıyor, fakat derinlemesine bir sorgulamaya elverişli bir ortama izin vermiyordu. "Efruz Bey sendromu"nun dışında kalmış aydınlar, temelsiz bir "devrim" gölgesinde ve bir ölüm kalım savaşı içinde, daha çok dünyevi hesaplaşmalarla meşguldüler. Bu basit hesaplaşmalar da birtakım insanları delilerle birlikte kapatılmaya götürebiliyordu ve örneğin, "ihtilalci" diye tutuklanan Refi'i Cevat'ın sokulduğu "müteferrika" ya da betimlediği Sinop

tımarhanesi, en az, Ahmet Hilmi Efendi'nin anlattığı Manisa tımarhanesi kadar kötü şartlar içinde bulunuyordu.[69]

Ahmet Hilmi Efendi'nin kahramanı Raci Efendi, kurtuluşu bireysel planda, ilahi güçlerle temas arayarak bulmaya çalışmıştı. Oysa yıkıma giden bir imparatorlukta insanların toplu bir kurtuluşa ihtiyaçları vardı. 1908 Devrimi kendisinden beklenenlerin tam tersini gerçekleştirdi. Çok geçmeden Anadolu insanı, kendisini bitmez tükenmez savaşlar içinde buldu. Bunları kaybettikten, her şeyini yitirme noktasına geldikten sonra da yeni bir savaşa, bu kez ölüm kalım savaşına başlamak zorunda kaldı.

69 Refi'i Cevat Ulunay, Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine tutuklanmış ve delilerle bir araya konmuştu. Daha sonra Sinop'ta "tımarhane denilen bodrum"a konmuş delilerin feci durumunu da anlatmıştır. Bkz. *Sürgün Hatıraları*; İstanbul, Arma Yayınları, 1999. s. 13-15, 152.

Cumhuriyet Dönemi ve Delilik

Ulusal Kurtuluş Savaşı: Yeni Ruh, Yeni Kutsallık

Günümüzde savaşların en çok tartışılan yönlerinden biri de savaşların neden olduğu psikolojik çöküntüler ve "savaş nevrozları"dır. Bunların da daha çok kolonyal savaşlar veya bir kurtuluş savaşını ya da bir devrimi bastırmak için yürütülen emperyalist zorbalıklar bağlamında gündeme geldiklerini görüyoruz. Cezayir ve Vietnam savaşlarından sonra on binlerce Fransız ve Amerikalı'nın tedavi gördüklerini, bu konuda sayısız filmler çevrildiğini, romanlar yazıldığını hepimiz biliyoruz. Ulusal savaşlarda ruhsal bozukluklar daha çok savaşa karşı çıkanlar arasında, ihanet cephesinde ortaya çıkıyorlar. Tıpkı bizim Kurtuluş Savaşımızdaki "Sodom ve Gomor" cephesinin sinir krizleri içinde kıvranan kahramanları gibi.[1] Buna karşılık meşru bir davanın öncülüğünü yapan kurtuluş cephesinde, haklılığın verdiği güven içinde tüm dikkat ve enerji sağlıklı bir ruh birliği içinde kaynaşmışlardır.

Bununla beraber kurtuluş savaşlarında da manevi sıkıntılar yaratacak, ruhsal huzursuzluklara yol açacak unsurlar yok mudur? Bu esnada da taktik aldatmacalar, düş kırıklıkları, küskünlükler, aldatılmışlık kompleksleri yer yer ruhsal çöküntülere, şizoid kapanmalara neden olmamış mıdır?

---

1 Yakup Kadri Karaosmanoğlu; *Sodom ve Gomor*; İstanbul, İletişim Yayınları, 2002. s. 238.

Ulusal Kurtuluş Savaşımızın, adının da işaret ettiği gibi, meşruluğunu "ulusallığı" sağlıyordu. Bununla beraber, ulusal duyguların yanı sıra, yarı feodal ekonominin önemli yer tuttuğu bir toplum yapısında skolastik değerler de geniş halk kitlelerinin zihninden sökülüp atılamamıştı. Başka bir deyişle Anadolu İhtilali'nde dinî duygular, ulusal duygularla iç içeydi ve Peyami Safa "O zamanın dinî duyguları bile nasyonalistti,"[2] derken bu gerçeği ifade ediyordu.

Mustafa Kemal Paşa Anadolu'ya çıktığı günden itibaren bu gerçeğin bilincinde oldu ve mümkün olduğu kadar geniş bir cephe oluşturmaya yönelik taktik ittifaklarını da bu gözlem çerçevesinde gerçekleştirdi. Bunu yapmak zorundaydı, çünkü halk, *Nutuk*'ta belirttiği gibi, "(Saltanat ve Hilafet) makamına ve o makamda bulunana karşı asırların kökleştirdiği dinî ve an'anevî rabıtalarla mûti ve sadık" bir ruh hali içindeydi. Her vesileyle kurtuluşun bir amacının da "Kutsal" makamının kurtuluşu olacağının ilan edilmesi; birçok Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin başkanlığına din adamlarının getirilmesi; Büyük Millet Meclisi'nin (BMM) açılışının bir cuma gününe denk getirilerek dinî tören yapılması hep bu zorunluluğa dayanıyordu.[3]

Doğaldır ki, bu özellikleri dolayısıyla, Türk Kurtuluş Savaşı aynı zamanda bir "kutsal savaş" olmak durumundaydı. Ayrıca, hilafet makamı aracılığıyla sadece Türklerin bir savaşı olmaktan çıkmış, tüm İslam dünyasının özlemlerini temsil eder bir konuma yükselmişti. Sömürgeciliğin bütün "haşmet"iyle yürürlükte olduğu bir dönemde, Anadolu'da fakir bir halkın gururlu baş kaldırışı tüm ezilen Müslüman halklara örnek olacak nitelikteydi.

İlginçtir ki, İslam dünyası için o zamana kadar "kutsal" bir şehir olan Dersaadet, kavganın merkezi Ankara'ya nakledilince "kutsal"lığını kaybetti. Kurtuluş Savaşı'nı yakından iz-

---

2 Peyami Safa; *Türk İnkılabına Bakışlar*; Kanaat Kitabevi. s.83.

3 *Türk Devrimi ve Sonrası* (İmge, 2001) başlıklı eserimde bu konuda daha fazla bilgi bulunmaktadır.

leyen Batılı bir yazar, bu sıralarda yazdığı bir eserde "Mısır'da Ankara'dan *kutsal şehir* diye bahsediyorlar," diyordu, "gelecekte nerede meclisler toplanırsa orası kutsal olacaktır".[4]

Bir yandan dış düşmanlara karşı sömürge karşıtı bir savaş özellikleri taşıyan Türk Kurtuluş Savaşı, içerde de yer yer işbirlikçilere karşı bir din savaşı niteliğine bürünmüştü. Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi, bu bağlamda Kuvayı Milliye güçlerini "asi" olarak görüyor ve bunların "katli vaciptir" diyen ünlü fetvasında, "asileri" öldürenlerin de "gazi" sayılacaklarını ilan ediyordu. Kurtuluş Cephesi ise bu adi saldırıya Ankara Müftüsü'nün karşı fetvasıyla yanıt vermekle kalmadı, önce düşmana karşı kahramanca bir savunma yapan Antep şehrine, sonra da Sakarya'da düşmanı yenen Mustafa Kemal Paşa'ya "Gazi" unvanını verdi. Her iki taraf da kutsallığı kendisinin temsil ettiğini kanıtlamaya çalışıyordu.

Ulusal Egemenlik, Laiklik ve Maddi Güç

Aslına bakılırsa İstanbul'un bağlı olduğu "kutsallık" fikriyle, Ankara'nın kabul ettirmeye çalıştığı "kutsallık" anlayışı, formel olarak dinle örtüşmelerine rağmen, içerikte birbirlerinden çok farklıydı. Mustafa Kemal Paşa, Amasya Genelgesi'nden itibaren "ulusal egemenlik" ilkesini bayrak yapmış, hareketin meşruluğunu (ve kutsallığını) bu ilkeye dayandırma iradesini ortaya koymuştu. Bu iradenin en iyi örneğini de BMM'nin açılmasıyla göstermişti.

Atatürk, *Nutuk*'ta BMM'nin açılışını ve ilk çalışmalarını anlatırken Panislamizm, Panturanizm gibi hayal ürünü siyasetleri eleştirmiş, "yayılmacı olmak hevesleri konumuz dışındadır" demişti. Kendi siyasetini ise şöyle özetlemişti: "Bizim aydınlık ve uygulanabilir gördüğümüz siyasi yöntem, ulusal siyasettir. Dünyanın bugünkü genel koşulları ve yüzyılların kafalarda ve

4 Grace M. Allison; *Kuvayı Milliye Ankarası*; Milliyet Yayınları, İstanbul, 1973. s. 166.

karakterlerde yerleştirdiği gerçekler karşısında hayalci olmak kadar büyük yanılgı olmaz. Tarihin dediği budur; bilim, akıl, mantık da böyle söyler."[5]

Atatürk'ün yukarıdaki sözleri, içinde "laiklik" sözcüğü geçmemiş olsa bile, ulusallıkla gerçekçiliği, gerçekçilikle de bilimi bir arada düşünen ve bu haliyle Anadolu'daki ölüm kalım savaşının felsefesini en iyi açıklayan *laik* bir programın ifadesidir. Bugün çok iyi biliyoruz ki, Anadolu'daki kavga sadece saltanat makamına ve onun işbirlikçilerine karşı verilmemişti. Aşama aşama ve çoğu kez dolaylı yollarla Kuvayı Milliye güçleri içinde de verilmişti. Ne var ki o günkü koşullar bunu bütün çıplaklığıyla açıklamaya olanak vermiyordu.

Mustafa Kemal Paşa, Kurtuluş Savaşı'nı "ulusal egemenlik" ilkesine dayandırırken, bunun her zaman (özellikle o günkü koşullar içinde) demokratik yollarla gerçekleştirilemeyeceğini biliyordu. 1921 Aralık ayı başında, Bakanlar Kurulu'nun görev ve yetkileri konusundaki tasarı görüşülürken, yakın tarihimizdeki gelişmeleri bu açıdan değerlendirmek fırsatını bulmuştu. Kendisine göre, Birinci Meşrutiyet'ten itibaren "Hakimiyeti Milliye" yönündeki tüm atılımlar "düşmanlarımızı muvakkaten olsun memnun etmek gayesini gözeten"[6] samimiyetsiz çabalardan ibaretti. Abdülhamit, Atatürk'ün "Kara Kitap" olarak nitelediği *Kanun-i Esasi*'ye ve "bu kitapta bahşonulan hukuka istinaden" Meclis-i Mebusan'ı dağıtmıştı. Son Osmanlı padişahı Vahdettin de iktidara gelir gelmez, aynı *Kitap*'ın "verdiği hukuku istimalde kusur etmemişti". Anadolu ayaklanması kendisini yeniden Meclis'i toplamaya mecbur edince de "*Telakkiyi Şahane*", yani Sultan, "Kabul ettik!" demiş, fakat bu kez de İstanbul'da toplanan Milletin temsilcileri İngiliz dipçikleriyle dağıtılmıştı.

---

5 Gazi Mustafa Kemal; *Nutuk* (Güncel dilimize sadeleştiren Bedî Yazıcı); İstanbul, Suryay Sürekli Yayınlar A. Ş., 1995, cilt I. s.429.

6 Mustafa Kemal Atatürk; *Söylev ve Demeçler, cilt I, 1919-1938*; İstanbul, 1945. s. 200-203.

Zaferden sonra, mecliste saltanatın kaldırılması görüşülürken, farklı, hatta ters bir durumla karşılaşılmıştı. Bu kez mebusların bir kısmı, milletin değil sultanın egemenliğini kurtarmaya çalışıyorlardı. Bu durumda yapılması gereken şey de elbette farklı olacaktı. Geriye dönüşü önlemek, sanki Kurtuluş Savaşı hiç olmamış gibi davranmak isteyenleri frenlemek gerekiyordu. Yapılan da bu oldu. Saltanat kaldırılırken komisyonda tartışmaların uzaması üzerine bir sıranın üstüne çıkan Gazi Paşa, "Hakimiyet ve saltanat hiç kimseye ilim icabıdır diye, müzakere ile, münakaşa ile verilmez; kudretle ve zorla alınır. Nitekim Türk milleti hakimiyet ve saltanatı, isyan ederek eline bilfiil almıştır," demek zorunda kaldı. Bu Orta Çağ tartışmalarını sürdürenler bunu anlamalıydı; aksi takdirde "hakikat gene usulü dairesinde ifade olunacaktı(r). Fakat ihtimal bazı kafalar (da) kesilecekti(r)".[7]

Atatürk, *Nutuk*'ta, Büyük Millet Meclisi'nin Ankara'da toplanmasını anlatırken hayat felsefesini de bu bağlamda ortaya koymuştur. "Hayat demek mücadele, müsademe demektir," diyordu büyük komutan, "bu da manen ve maddeten kuvvete, kudrete istinat eder bir keyfiyettir."[8] Aynı bağlamda, Osmanlı tarihini de bir "kavga ve çatışma" felsefesi içinde ele alıyordu.

Atatürk'ün ulusal planda yürüttüğü bu kavganın "liderlik" açısından da özel bir anlamı yok muydu?

Anadolu İhtilali ile ilgili nüfuz edici bir yorum yapan bir yazarımız şu noktayı dikkatlerimize sunmuştur: "Millî Mücadelenin devamı müddetince, hiçbir an söz konusu edilmemekle birlikte, en şiddetli mücadele Vahdettin ile Mustafa Kemal arasında cereyan etmiştir."[9] Burada anlatmaya çalıştığımız tezi çok iyi özetleyen bu karşılaşmanın sonuçları, bugün her yönüyle çıkarılmış mıdır?

---

7 *Nutuk*, cilt II. s.56.

8 *Nutuk*, cilt I. s. 426.

9 Sabahattin Selek; *Anadolu İhtilali*; İstanbul, 1963, cilt I. s. 39.

Abartmadan diyebiliriz ki bu sonuçlar bugün bile çıkarılmamıştır ve seksen yılı aşan bir süre önce Anadolu'da verilen bu kavganın siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlarını günümüzde de yaşıyoruz.

Yaşıyoruz, çünkü o sırada söz konusu olan şey, siyasal planla sınırlı bir iktidar devir teslimi olmanın çok ötesinde bir olguydu. Gelenek zoruyla toplumun geri, tutucu ve ruhsuz tüm öğelerini hâlâ temsil edebilen, fakat çağdaş hayat açısından anlamını tamamen yitirmiş bir sultanla; aynı toplumun ileriye dönük, zinde ve açık fikirli bütün unsurlarını temsil eden bir devrimci lider karşı kaşıyaydılar. Kolektif planda, büyük sarsıntılar yaratan bir *katarsis,* toplumsal bir duygu transferi gerçekleşiyordu. Maddi nedenlerin dışında, bu hesaplaşmanın yakın tarihimizden kaynaklanan psikolojik dayanakları da vardır.

Ulusal kahraman Mustafa Kemal, çöken bir imparatorluğun ıstırabını bütün benliğinde hisseden bir neslin en içten özlemlerine yanıt veriyordu. Yüzyıllardır Avrupa devletleri karşısında yenilgiden yenilgiye sürüklenmiş ve bir zamanlar hor görülen Hıristiyan âleminin üstünlüğünü çeşitli kompleksler içinde kabul zorunda kalmış bir neslin "beklenen insan"ı[10] idi. Bu nesil, korkunç ümitsizlik içinde "bir nevi ilmî fikir sistemi" haline sokulmak istenen bir "ruh ve iman iflası"[11] içinde bulunuyordu. Çöken imparatorluk, son bir atılımla, Mustafa Kemal'in şahsında benliğini buldu ve "On dört milyonluk perişan bir insan sürüsü, dağınık dilekleri, müphem gayeleri ile, bir tek adamın şuurunda ve iradesinde birleşip bir müttehit ve mütefekkir kitle haline geldi."[12]

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yukarda naklettiğimiz sözleri daha önce anlatmaya çalıştığımız "*duygu transferi*"ni çok güzel özetliyor. Gerçekten o sırada Türkiye'de yeni bir iktidarla be-

---

10 Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya; *Atatürk ve Atatürkçülük*; İstanbul, 1964. s. 2.

11 Yakup Kadri Karaosmanoğlu; *Atatürk*; İstanbul, 1961. s. 12.

12 Aynı eser; s. 26.

raber yeni bir kutsallık da doğuyor, "dini kutsallık"ın yerini "dünyevi kutsallık" alıyordu. Dünyevi kutsallık, *karizmatik* bir liderin kişiliğinde, çağdaş zihniyet, akılcılık ve bilimle de buluşacaktı.

Dinî Kutsallık, Dünyevi Kutsallık

Daha çok siyasi ve edebi formüllerle kavramaya çalıştığımız bu dönüşümün mekanizmalarını açıklayacak, bizlere yeni bir kimlik oluşumunun anahtarını verecek kavram ve kuramları nerede arayacağız? Bunları çağdaş toplum (ve insan) bilimlerinde bulabilir miyiz? Örneğin "kutsallık" nedir? Bu kavramın bilimsel bir içeriği var mıdır?

Kutsallık daha çok din ve dinî duyguların en ilkel ifadesi çerçevesinde, örneğin totem ve tabu ilişkileri bağlamında düşünülmüş ve açıklanmaya (daha doğrusu betimlenmeye) çalışılmış bir duygudur. Bu konuda, dinî heyecanlara sosyo-ontolojik bir statü veren Fransız sosyoloğu Durkheim'ın, İkinci Meşrutiyet düşünürlerini en çok etkileyen toplumbilimci olması da ilginç bir rastlantı olarak karşımıza çıkıyor. Daha önce de değindiğimiz bu konuyu burada biraz daha ayrıntılı olarak ele alabiliriz.

Gerçekten, nasıl açıklıyordu "dinî olgu"yu pozitivist düşünür?

Durkheim'a göre, dinî duygular, kalıtımla geçen bir beşeri özellik değil, toplumsal yaşamın ve işbölümünün bir ürünüydü. Bu gelişim ilk aşamada ilkel dinleri (totemizmi), sonra da "özel bilinçlerin *sui generis* bir sentezi" olan çağdaş "kolektif bilinç"i doğurmuştu. Fakat bu ikisi arasında bir kesinti yoktu. Kolektif bilinç "bir kez doğduktan sonra kendi kanunlarına uyan bir sürü fikir, imge ve duygu"[13] yaratıyordu. Modern bilimsel zihniyet de bu temel üzerine kurulmuştu. "Düşüncenin temel kategorileri," diyordu Durkheim, "sonuç olarak da bilim, dinî kökenlere dayanmaktadır."[14]

---

13 E. Durkheim; *Les Formes Elémentaires dela Vie Religieuse*; Paris, 1991. s. 704-705. (İlk baskı 1912).

14 Aynı eser; s. 697.

Dinin de temelini oluşturan "toplumsallık" olgusu neydi?

Durkheim'e göre her toplum yapısı, kendi gerçeğine ek olarak bir "ideal" yaratıyordu. Fakat "ideal toplum, reel toplumun dışında değildi; onun bir parçasıydı." Toplumsal yaşam içinde bireyler bu "kolektif ideal"leri özümleyip bireyselleştiriyorlardı. Dinin spekülasyon alanı ile ilimle uğraşanların spekülasyon alanı aynıydı. Her ikisi de doğa, toplum ve insan üzerinde düşünüyorlardı. Fakat "bilimsel düşünce, dinî düşüncenin daha mükemmel bir biçiminden ibaret(ti) ve ilim görevini giderek daha iyi yaptıkça, din ilimin önünde siliniyordu."[15] Bu bağlamda "bilimin dine itirazı da onun varlığı değildi; eşyanın doğası üzerinde dogmatik olmasıydı; madde ve insanı tanımak için bilime ait olan yeteneği kabul etmemesiydi."[16]

Hıristiyanlık, maddi dünyayla ilgili alanda bu "silinmeyi" (1910'larda) kesin bir şekilde kabullenmişti. "Maddeyi tamamen din dışı (*profane*) bir şey olarak kabul etmiş ve incelenmesini yabancı bir disipline terk etmişti. Fakat ruhların dünyasından aynı rahatlıkla elini çekemezdi; zira Hıristiyanlığın Allah'ı her şeyden önce ruhlar üzerinde hüküm sürmek istiyordu. Bu yüzden uzun zaman, ruhsal hayatı bilime tevdi etmek, kutsala tecavüz etmek etkisi yaptı; bugün bile bir sürü beyin bunu yapmaktan kaçınıyor."[17]

Görüldüğü gibi, Durkheim, temel düşüncelerinde din ile bilimi türdeş bir alan içinde ele alıyordu. Fransız sosyolog, Hıristiyan dünyadaki laikleşmeyi bir "evrim süreci", bir "yumuşak geçiş" olarak değerlendiriyordu. Eğer deyim yerindeyse, din laikleşirken, bilim de bir ölçüde kutsallaşıyordu. Fakat her iki sistem de akılcılık (rasyonalizm) içinde değerlendirilmişti. Elbette ki bir inanç sistemi olan din, sadece rasyonel bir yorumla açıklanamazdı, çünkü "...dinin din dışı bir şekilde yorumlanması,

15 Aynı eser; s. 714

16 Aynı eser; s. 714.

17 Aynı eser; s. 713.

aslında, açıklamak istediği şeyin yadsınması anlamına gelecekti. Oysa bu bilimsel yönteme aykırıydı. Dini farklı bir şekilde anlayabilirdik; hatta hiç anlamayabilirdik fakat inkâr edemezdik."[18]

Dini rasyonel yöntemle anlayamazdık; fakat çağdaş zihniyeti oluşturan rasyonalizm, dinin gerçek yerini de belirlemiş, onu Kant'ın "zorunlu kategori"leri arasına yerleştirmişti. Bu bağlamda Kant'a göndermeler yapan Durkheim, Alman filozofun şu görüşlerini de dikkatlerimize sunmuştur: Bilimle, din ve ahlak arasında "sık sık ileri sürülen" *antinomi* yoktu. Spekülatif (saf) akılla pratik akıl, "aynı yeteneğin farklı iki tarafını" oluşturuyorlardı. "Rasyonel düşünmek, akılla donanmış varlıkların hepsine kendini kabul ettiren kanunlara göre düşünmek; ahlakî olarak hareket etmek de bütün iradelere çelişkisiz olarak yayılabilecek kurallara göre hareket etmek demekti. Başka bir deyişle, bilim ve ahlak, insanın kişisel görüş açısının üstüne çıkabileceğini ve kişisel olmayan (kolektif) bir hayat yaşayabileceğini içeriyordu."[19]

Görüldüğü gibi Aydınlanma düşüncesinin en sistematik düşünürü, evrensel barış içinde bir dünya düşlediği gibi, yine evrensel barış içinde bir insan da düşlemişti. Zaten bunlar birbirini tamamlayan iki paradigma oluşturuyorlardı. Ne var ki Durkheim, insandaki (Kant'ın uzlaştırmaya çalıştığı) ikiliğin kökenini "kişisel olmayan" kategorilere dayanan bir hayatla aşabilme fikrini inandırıcı bulmamıştır.

Durkheim'a göre "(Kant'taki) bu gayri şahsi akıl, kolektif düşünceye verilen isimden ibaretti" ve "içimizde toplumsal olduğu için 'gayri şahsi' de vardı." Böylece "kolektif bilinç" kavramı, Durkheim'da bireysel psikolojiye de yeni ufuklar açan bir kavram olarak karşımıza çıkıyordu.

---

18 W.S.F. Pickering; *Durkheim On Religion*; Londra, 1975. s. 185. (Durkheim'ın 1914 yılında verdiği bir konferanstan)

19 Durkheim; *Les Formes Elémentaires dela Vie Religieuse*. s. 635, 636. (Kant'a göndermeler, Durkheim'ın)

Durkheim eserlerini verirken Batı dünyasında rasyonalizmin ağır bir eleştirisi de başlamıştı. Pozitivist düşünür, pragmatizm dolayısıyla, bu akımlara karşı çıkmıştır.

Yazara göre, "Sosyoloji (Durkheim kendi sistemini 'sosyoloji' olarak adlandırıyordu, T.T.) pragmatizmin hayat ve eylem hakkındaki görüşlerini paylaşıyordu. Her iki eğilim de aynı devrin çocuklarıydı... Fakat sonuçlarda birbirlerinden tamamen uzaklaşıyorlardı... Günümüzde (1913'te) 'akıl'a bir hücuma, tam anlamıyla silahlı bir saldırıya tanık oluyor(duk)."[20]

Durkheim rasyonalizme karşı saldırının en önemli temsilcisi olarak Nietzsche'yi görüyordu. Bugün de postmodern düşüncenin temelinde görülen Alman filozofu "radikal ve entegral bir pragmatizmin"[21] sözcüsü olarak kabul ediyordu. Kendisi ise, aklı da dini de bu saldırganların pençesinden kurtarmanın kavgasını veriyordu.

Meşrutiyet'ten Mustafa Kemal'e: Durkheim Pozitivizmi

Durkheim'ın, kişisel olarak paylaşmadığımız bu görüşlerini özetlerken amacımız, İkinci Meşrutiyet'in özgürlük ortamında, başta Ziya Gökalp olmak üzere, aydınların neden bu düşüncelere umutla baktıklarını açıklamaktır. Unutmayalım ki, Mustafa Kemal de genç bir subay olarak bu aydınlar arasındaydı ve manevi bir çöküntü ortamında aynı ideallere umutla sarılmıştı.

Durkheim'ın düşüncelerinin Meşrutiyet aydınları arasında büyük kabul görmesi, sosyoloğun teorilerinin muhafazakâr

---

20 Durkheim; *Pragmatisme et Sociologie*; Paris, Vrin, 1981. s. 27 (1913 yılında verdiği ders notlarından). Durkheim bu eleştirisinde, ima yoluyla, William James'in "*Le Pragmatisme*" (Paris, 1908) başlıklı eserine gönderme yapmaktadır. Bu eserinde James, "Pragmatizm, rasyonalizmin yöntem ve iddialarına karşı tamamen silahlanmış bir şekilde, savaş halinde bulunuyor," diyordu. (s. 63)

21 Aynı eser; s. 29.

niteliğiyle yakından ilgilidir.[22] Durkheim'ın sınıfsal çelişkileri ve sınıf kavgasını reddeden, "toplumsal dayanışma"yı ön plana çıkaran görüşleri, çoğu küçük burjuva kökenli Meşrutiyet aydınlarına çekici gelmişti. Fransız kuramcıya göre, toplumlar, bir evrim süreci içinde "mekanik dayanışma"dan "organik dayanışma"ya geçecekler ve modernleşeceklerdi. Ayrıca düşünürün, dindar olmamakla beraber dine verdiği ontolojik statü, radikal bir laiklik uygulamasını göze alamayacak kadrolara son derece uygundu. Bu konuda Durkheim'ın fikirleri, Osmanlı toplumunda etkili olan başka bir Batılı filozofun düşünceleriyle de paralellik içindeydi. Gerçekten, "sezgici felsefe"nin kurucusu Bergson da "toplumsal kategori"nin arkasında "dinî buyurganlık" arıyor ve "Bizimki gibi toplumlarda dinin ilk etkisi toplumun isteklerini desteklemek ve güçlendirmektir," diyordu.[23]

Sezgici düşünürde bizi yakından ilgilendiren başka bir düşünce de sanıyorum ki, "tam ve mükemmel bir ahlak"a ulaşmakta "kahraman"a verdiği özel yerdi. Fransız filozofu, geniş anlamda "kahraman" sözcüğü ile aziz, büyük adam, dost, yakın gibi çeşitli kategorileri düşünüyordu.[24] Fakat kuşkusuz, o sırada Türklerin aradıkları "kahraman", ancak bir "kurtarıcı kahraman" olabilirdi. Osmanlı halkları birer birer kendi kurtuluşlarının kavgasını verirken, yönetici zümre kanlı yöntemlerle bunu önlemeye çalışıyor; buna karşılık, bütün yükü kendi sırtında hisseden Türk halkı da kendi "ulusal kahraman"ını aramaya başlıyordu.

Osmanlı toplumu, Meşrutiyet yıllarında bir "devrimci durum" içinde bulunmuyordu. Toplumu çağdaşlaştıracak modern

---

22 Aslında Durkheim sosyalizme ilgi duymuş ve Jaurès'le yakınlığı olmuştu. Fakat "sınıf" fikrine daima şiddetle karşı olmuş ve Almanya'ya karşı milliyetçi bir tavır takınmıştır. Marcel Mauss'a göre Marx'ı incelemişti fakat "Sosyalizm"le ilgili kitabını Marx'ı ele almadan yarıda bırakmıştır. Bkz. Durkheim; *Le Socialisme*; Paris, PUF, 1992 (ilk baskı 1928). Marcel Mauss'un sunuşundan.

23 H. Bergson; *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*; Paris, PUF, 1948. s. 5-6.

24 Aynı eser; s. 30.

sınıflar oluşmamıştı. Din ve etnisite karmaşası içindeki toplumda ancak "ulusal hareketler" ve "ulusal devrimler" gündemdeydi ve bu da kanlı çatışmalar ve imparatorluğun sonu demekti. Bu yöndeki gelişmeler başlar başlamaz, İttihatçı yöneticilerin, bu gelişmeleri de hızlandırıcı biçimde, nasıl sertleştiklerini ve nasıl ilk ideallerine ters baskı ve işkence yöntemlerine başvurduklarını sayısız tanıklar bilgilerimize sunmuşlardır.[25]

Osmanlı Devleti düş kırıklığı, eziklik duyguları ve fevri tepkiler içinde son buldu. Bu dönemin en nüfuz edici tanıklarından biri, "Bir realite hissi ile değil, bir tarih hissi ile kendimizi zorluyorduk,"[26] demiştir. Tarih hissi bizi imparatorluk fikrine alıştırmıştı; imparatorluk olmadan yapamazdık. Ne var ki, yine F. R. Atay'ın ifadesiyle, "Bizim emperyalizm, Osmanlı emperyalizmi, şu ana fikir üstüne kurulmuş bir hayal idi: Türk milleti kendi başına Devlet yapamaz(dı)."[27]

Durkheim'ın teorileri bu ruh halini *desteklemekte* yararlı olabilirdi, fakat *açıklamada* yetersizdi. Bunun için farklı bir pencereye, psikolojik çözümlemelere ihtiyaç vardı. Bu konudaki ilk derunî gözlemler, hiç beklenmedik bir yerden, tarihsel maddeciliğin kurucularından gelmişti.

Tarihsel Maddecilik Bir Determinizm mi?

XX. yüzyılın başlarında, pozitivizmin dışında, toplumsal ve beşeri bilimler alanında iki teorik yaklaşım yükseliş içindeydi: Tarihsel materyalizm ve psikanaliz.

Marx ve Engels'in imzalarını taşıyan tarihsel maddecilik, XIX. yüzyıl sonlarına kadar kurbanı olduğu "susuş kumkuması"nın

---

25 Falih Rıfkı Atay, bu dönem için şunları yazmıştır: "İttihat ve Terakki Osmanlı İmparatorluğu'nun hiçbir hak ve nüfuzundan vazgeçmeğe razı olmamıştır. İttihat ve Terakki; Arnavut, Ermeni, Rum ve Arap bütün azınlıkların milliyetçi ve istiklalci unsurlarının can düşmanıydı." *Zeytindağı*; İstanbul, Bateş, 1981. s. 45.

26 Aynı eser; s. 40.

27 Aynı eser; s. 40.

nihayet perdelerini aralamış ve bu sıralarda bilimsel statüsünü kabul ettirmişti. Fakat bu kez de yeni ve haksız bir kampanyanın hedefi haline gelmişti: Tarihsel maddeciliğin her şeyi ekonomik altyapıyla açıkladığı, bu haliyle de determinist ve dogmatik bir görüş olduğu ileri sürülüyordu.

Marx ve Engels'in eserlerinin iyi tanınmadığı bir dönemde tarihsel materyalizme yakıştırılan bu dogmatizm suçlamaları çok yaygın bir kampanya halini almıştır. Envanteri ve incelikleri daha çok düşünce tarihçilerini ilgilendirecek olan bu ideolojik kavgayı elbette burada özetlemeye kalkacak değiliz. Fakat önce, konumuza başka açılardan ışık tutan iki önemli düşünürün de bu kampanyaya katkıda bulunduklarını belirtmek isterim. Gerçekten Durkheim ve Freud da tarihsel maddeciliği, her türlü açıklamayı ekonomik nedenlere dayandıran dogmatik bir sistem olarak görmüşlerdir. Ayrıca unutmayalım ki, yurdumuzda da Ziya Gökalp, en etkili eseri olan *Türkçülüğün Esasları*'nı Marx'ın tarihsel materyalizmine karşı Durkheim'ın görüşlerine katıldığını vurgulayan bir girişle sunmuştu.

Bu görüşler haklı mıydı?

Marx'ın, son yıllarında, bazı yakınlarının onun düşüncelerini dogmatik bir biçimde sunma eğilimlerine bakıp da "Ben Marksist değilim!" dediği bilinen bir husustur. Fakat bu konuda ısrarlı bir düzeltme ve aydınlatma çabasına giren, daha çok, Marx'ın ölümünden sonra Engels olmuştur. Engels bu açıklamaları sosyal demokrat dostlarına yolladığı bazı mektuplarında yapmıştır. Konunun önemini göz önünde bulundurarak, Engels'in 1890 Eylül'ünde Joseph Bloch'a gönderdiği mektuptan bir alıntı yapmak istiyorum:

> Tarihsel materyalist anlayışa göre, tarihte tayin edici faktör, son kertede, üretimdir; reel hayatın yeniden üretilmesidir. Ne Marx ne de ben bundan fazla bir şey söylemedik. Eğer birisi bu öneriyi zorlayarak, ona, ekonomik faktörün tayin edici tek unsur

olduğunu söyletirse, onu boş, soyut ve saçma bir formül haline çevirmiş olur.[28]

Engels üstyapı unsurlarının belli koşullarda belirleyici olabileceklerini açıkladıktan sonra bu yanlış anlamaların oluşmasında kendilerinin de payı olduğunu kabul etmiş ve şunları yazmıştır: "*Gençlerin iktisadi unsura bazen olması gerekenden fazla ağırlık vermelerinden kısmen Marx ve ben de sorumlu bulunuyoruz. Düşmanlarımız karşısında, onların yadsıdıkları temel ilkeyi vurgulamamız gerekiyordu; fakat karşılıklı etkileşime yerini verecek zamanı, yeri ve fırsatı her zaman bulamıyorduk.*"[29]

Engels bu görevi ancak somut sosyopolitik analizlere giriştikleri zaman yerine getirebildiklerini ve bu konuda en iyi örneği de Marx'ın, *Louis Napolyon'un 18 Brumaire'i* başlıklı eserinin teşkil ettiğini eklemiştir. Marx'ın bu eserindeki yorumları aslında bizi asıl açıklamak istediğimiz noktaya, kendi devrim tarihimizle Avrupa'daki devrimler arasında bambaşka bir açıdan paralellikler aramaya getirmiş bulunuyor.[30]

Devrimler sadece ortadan kaldırmak istedikleri toplumsal sınıflar, kurumlar ve ideolojiler bağlamında değil, bizzat onu gerçekleştirenlerin zihin yapılarında da büyük sorunlar yaratırlar. Bir toplumsal düzenin ve onu meşru kılan dünya görüşünün radikal bir şekilde değiştirilmek istenmesi, bu devrimi yapanlarda da ani bir kimlik krizi doğurur. Bu ise, ne kadar hazırlıklı olurlarsa olsunlar, bunalımlara, psikolojik krizlere ve nostaljik arayışlara yol açar. Marx, 1848 Devrimi vesilesiyle bu konuda ilginç saptamalar yapmıştı.

Marx'a göre, köklü toplumsal dönüşüm anlarında "Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla yaşayan neslin beyinleri üzerine çöker. Ve onlar kendilerini ve dünyayı bir başka

---

28 Marx-Engels; *Sur la Religion*; Paris, Ed. Sociales; 1960. s. 269.

29 Aynı eser; s.271.

30 Burada *Türk Devrimi ve Sonrası* (İmge, 2001) başlıklı kitabımda ifade etmiş olduğum bir görüşü geliştiriyorum (s. 302-308).

biçime dönüştürmek, tamamıyla yeni bir şey yaratmakla uğraşır göründükleri anlarda bile –özellikle böyle devrimci bunalım çağlarında– korku ile geçmişteki ruhları kafalarında canlandırırlar; tarihin yeni sahnesinde o saygıdeğer eğreti kılıkla ve başkasının diliyle ortaya çıkmak üzere onların adlarını, sloganlarını, giysilerini alırlar. Luther böyle bir durumda (Havari) Saint-Paul'ün maskesini takındı; 1789-1814 Devrimi, önce Roma Cumhuriyeti, sonra Roma İmparatorluğu giysileri içinde kurum sattı ve 1848 Devrimi kimi 1789'un kimi de 1793'ün ve 1795'in devrimci geleneğinin taklidini yapmaktan öte bir şey gerçekleştiremedi."[31]

Bu gelişmeler Fransa'ya mı özgüydü? Başka ülkelerde de benzer durumlarla karşılaşılmamış mıydı?

Marx eski duaları okuyan kahramanların kendi çağlarının işlevini nasıl yerine getirdiklerini Fransa'dan örneklerle açıkladıktan sonra, daha önce İngiltere'de de benzer bir sürecin yaşandığını şöyle anlatır: "Yüzyıl önce, gelişmenin bir başka aşamasında, Cromwell ve İngiliz halkı, kendi burjuva devrimlerine gerekli olan dili, tutkuları ve hayalleri Ahdi Atik'ten almışlardı. Gerçek amaca varıldığı zaman, yani İngiliz toplumunun burjuva toplumuna dönüşümü gerçekleşince Locke, Habakuk'un ayağını kaydırıp onun yerini aldı."[32]

Marx'ın teorisinin ideolojileri sorgulayan, kapitalist üretim biçiminin nasıl insan ilişkilerinin sağlıklı bir biçimde kavranmasını önleyen mekanizmalar yarattığını açıklayan kavramlarına ilerde değineceğiz. Burada, öncelikle, devrimin bir çeşit "kolektif bilinçaltı"nı kurcalayan yukardaki somut çözümlemesinin, Türk Devrimi açısından da telkin edici nitelikteki bazı yönlerine değinmek istiyoruz.

---

31 Karl Marx; *18 Brumaire de Louis Bonaparte*; Paris, Ed. Sociales. (Türkçesi, Sevim Belli çevirisi, Sol Yayınları, Ankara, 1990. s. 14-15).

32 Aynı eser; s. 15.

Mustafa Kemal, Halife ve "Ulu Önder"

Atatürk'ün ulusal egemenliğin nasıl maddi bir güce dayanacağını açıkladığı görüşlerine daha önce gönderme yapmıştım. Bu konuda asıl hesaplaşma, Büyük Zafer'den sonra, Lozan görüşmelerine sultanın temsilcilerinin de çağrılması üzerine gündeme gelmişti. Atatürk'ün bu vesileyle yaptığı konuşma bir yandan, manevi planda, hilafet makamı ve kutsal tarihle; öte yandan da maddi planda, Vahdettin ve saltanat makamıyla hesaplaşan bir içeriğe sahiptir ve bugün hâlâ yaşamakta olduğumuz ruhsal çalkantılara ışık tutabilecek örnek bir metin görünümü taşıyor.

Atatürk bu konuşmasında İslam tarihini din ve devlet; Hilafet ve Emaret açısından ele almıştı. İlginçtir ki, ulusal kahraman, saltanat kaldırılırken, din ve devletin daha başından itibaren bağdaşamayacağı fikrini işlemiştir: Peygamber Muhammed'in ölümüyle baş gösteren anlaşmazlıklar; Ebubekir'in güç bela düzeni yeniden kurması ve "İslam Emaretini oluşturmaya başlaması"; toplumsal gelişme ve "zenginliğin artması"yla yeni ihtilafların doğması ve Hazreti Ömer'in "artık Hilafet unvanı altındaki emaret tarzının bir devlet idaresine yetmediğini" anlaması ve kendisinden sonra "artık bir halife düşünemez" olması; Hazreti Osman ve Hazreti Ali zamanındaki komplolar ve nihayet Muaviye'nin Emevi ihanetine yol açan entrikaları... Bütün bu olgular Hilafet'in sadece bir "manevi birlik" aracı olacağını ve "daima güç ve kuvvetle mümkün olan emaretle" bir arada bulunmaması gerektiğini gösteren olgulardı. Bütün bunlara rağmen hilafet unvanı çeşitli iktidarlar tarafından daha yüzyıllarca kullanıldıysa da bu kurumun fazla bir manevi otoritesi kalmamıştı. Kaldı ki "Cengiz'in torunu Hülagu da Hicri 656 senesinde (M.S. 1258'de) Bağdat'ı alıyor ve Hilafet'e son veriyor(du)."[33]

---

33 Atatürk'ün 30 Ekim 1922 tarihinde Meclis'te yaptığı bu konuşma ve din konusunda yaptığı diğer konuşmalar için bkz. Sadi Borak; *Atatürk ve Din*; İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2002. (Günümüz diline aktaran Arif Hikmet Bildik) s. 35-49.

Dikkat edilirse o sırada hilafetin kaldırılması henüz gündemde olmadığı halde, Atatürk'ün bu konuşmasında bu kurum da âdeta yok sayılmaktadır. Bununla beraber Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın ağzında *Hülefayı Raşidin*'in adlarının büyük bir saygıyla anılmış olması da gözden kaçmamaktadır. İngiliz devrimcilerinin Habakuk'u büyük bir saygıyla ve bir model olarak anmaları gibi...

Osmanlı hilafetinin kaldırılmasına giden süreçte, "mazlum millet"in çocukları, büyüsü bozulmuş, hain bir "baba"yı öldürürlerken, kendi modellerini nerede arıyorlardı? Atatürk bu konuda çok sarih olmamıştır. Yine de tarihî açıklamasından bu modelin, o aşamada, İslamiyet'in şanlı sayfalarında arandığını söylemek yanlış olmaz sanıyorum. Zaten daha Hazreti Ömer zamanında, "artık Hilafet unvanı altındaki emaret tarzının bir devlet idaresine yetmediği" anlaşılmamış mıydı? Devrim bitti; süreç tamamlandı ve İslam Halifesi, Habakuk ya da Roma İmparatorları gibi, tarihin derinliklerinde yerini aldı.

Ulusal liderin Büyük Zafer'den sonra hızla artan "karizma"sını görüp de ona "Senin şimdi *havarilerin* ("*apotrların*") kimler olacak; bunu anlayabilir miyiz?"[34] diye soran eski silah arkadaşı, bana öyle geliyor ki çok yerinde bir gelişmeye işaret ediyordu. Gerçekten burada sorgulamalıyız: Yoksa Kurtuluş Savaşı'nın bitiminde, Ankara'da yapılan işlem, bir yönüyle de belli bir "kutsallık"ın devir teslim muamelesi değil miydi? Yoksa "Ulu Hakan"ın yerini, çok farklı ve çok daha hayati bir kavganın sonunda, "Ulu Önder" mi alıyordu?

Atatürk'ün olağanüstü kişiliğiyle Abdülhamit'in marazi varlığı arasında ortak noktalar bulmanın son derece zor olduğu kanısındayım. Bununla beraber ikisinin de farklı dayanak ve özlemlere yanıt veren bir "karizma"ya sahip olduklarını söyleyebiliriz.

---

34 *Nutuk*, cilt II. s. 157. Soruyu soran Ali Fuat (Cebesoy) Paşa'dır.

Atatürk'ün "karizma"sının oluşmasına olanak sağlayan ortam ve olgulara daha önce bir ölçüde değinmiştim. Fakat daha da önemlisi, 1930'larda bir ibadete (*kült*'e) dönüşen bu karizmanın gelişmesini ve günümüzdeki işlevini doğru çözümleyebilmektir. Böyle bir denemeye girişmeden önce toplum bilimlerine M. Weber'in hediye ettiği "karizmatik otorite" kavramı üzerinde biraz durmamız gerekiyor.

Weber ve Karizmatik Otorite

Eski Yunanca kökenli "*Kharizma*" sözcüğü Orta Çağ Avrupası'nda da Katolik teolojinin terimleri arasında bulunuyordu. Aynı kanallardan İslam kültürüne de girmiş ve "keramet" sahibi olmak, kutsal kişilerin bir özelliği haline gelmiştir. Kavramın çağdaş anlamını kazanmasını ve toplum bilimlerine mal olmasını ise Alman sosyolog Max Weber'e borçluyuz.

Weber "karizma" için şu tanımı veriyor: "Karizma terimi, bireylerin, onun sayesinde olağanüstü sayıldıkları ve sıra dışı, insanüstü veya en azından özgül, istisnai güçlerle donatılmış varlık muamelesi gördükleri bazı nitelikler için kullanılmaktadır. Bunlar bu şekilde sıradan insanların ulaşabileceği şeyler olmayıp, ilahi kökenli ya da örnek ve bu temelde söz konusu insanların 'lider" muamelesi gördükleri niteliklerdir"[35]

Alman sosyolog karizmatik otoriteye, eski Şamanlardan çağdaş politikacılara (örneğin Gladstone'a) kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde örnekler veriyor. Bizim yakın tarihimizde de buna en ideal örnek, Mustafa Kemal Atatürk'ten başkası olabilir mi? Mustafa Kemal Paşa'nın karizması daha Çanakkale savaşında başlamış, Sakarya zaferinde "Gazi" unvanıyla perçinlenmiş ve Lozan'dan sonra da her türlü tartışmanın üstünde bir ağırlık kazanmıştı.

---

35 M. Weber; *Economy and Society*; (Ed. Gunter Roth ve Claus Wittich), The University of California Press, Berkeley-Londra, 1978, cilt I. s. 241.

Bu karizmanın gelişmesi nasıl olmuştur?

Bu gelişmenin gözler önüne serdiği en çarpıcı gerçek, bu karizmanın tek parti döneminde bir "kutsallık", daha doğrusu, Atatürk'ün son başbakanının deyimiyle bir "milli ibadet" şeklini almış olmasıdır. Gerçekten, Atatürk'ün eserine en karşı olan güçleri de peşine takarak iktidara yürüyen Celal Bayar, "Atatürk! Seni sevmek milli ibadettir!" derken bugün de içinde yaşadığımız bazı çelişkileri dillendirmiş olmuyor muydu?

1930'lu yıllar "Kemalizm"in "kutsal" niteliğinin en bariz bir nitelik kazandığı yıllar oldu.[36] Burada "din" sözcüğü yerine "kutsallık" sözcüğünü özellikle seçmiş bulunuyorum. Çünkü Kemalist kutsallık geleneksel dinlere bir açıdan benzeyen bir ruh halini yansıtıyorsa da bir açıdan da onlardan özde ayrılıyordu. Bu söylemek istediğim husus Kemalettin Kamu'nun bir şiirinde ifade ettiği görüşle somutlaştırılabilir sanıyorum. Şu dizeleri yazmıştı Kemalist şair:

Ne mucize ne fisun,
Ne örümcek ne yosun,
Kâbe Arab'ın olsun!
Çankaya bize yeter!

Günümüzde dahi tartışma konusu olan bu dizelerde dikkati çeken şudur: Şair bir yandan "Çankaya"yı kutsallaştırıp onu Kâbe'ye bir almaşıkmış gibi sunarken, öte yandan da her türlü mucizeli, büyülü ve örümcekli zihniyete karşı çıkarak "bilim" ve Atatürkçü "pozitivizm" içinde yer almaktadır. Kısaca burada "vahiy" yerine *akıl ve bilimi* yerleştirmek isteyen bir özlem ve irade ile karşı karşıyayız. Bununla beraber belli bir Kemalizmin ifadesi olan bu tutum da tartışma konusu olmuştur. Sorun şudur: Kutsallaştırılan bir liderin şahsında, onunla birlikte akılcılık ve

36 Bu eğilim somut ifadesini en çok dönemin şiirinde buldu. Faruk Nafiz Çamlıbel'in "Bu hıyaban ebediyet yoludur! Gider Allah'a kadar!" dediği "Çankaya" başlıklı şiir bunlara güzel bir örnek oluşturuyor. Bkz. *Atatürk Şiirleri*; Hazırlayan Nilüfer Kurtuluş, Kurtuluş Yayınları, Ankara.

bilim de kutsallaştırılabilir mi? Bu iki özlem, aslında birbiriyle çelişen iki seçenek olmuyorlar mı?

Karizma, Kutsallık ve İlim

Atatürk pozitivist inancını "Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir, fendir!" diye ifade etmişti. Kendisini kutsallaştıran edebiyata direnç göstermemiş olsa bile, sahip olduğu yoğun tarih bilinci kutsallıkla bilimin uzlaşmayacağı ilkesine dayanıyordu. Son yıllarında "Dil ve Tarih tezleri" ile Türklüğü kutsallaştıran tezlere de –bunları desteklemiş olsa bile– mesafeli kaldı ve imza atmadı. Yine de bir dönemin ideolojik yapısını ve devraldığımız mirası incelerken her şeyden önce bunun "nesnel" anlamı ve etkileri üzerinde durmak zorundayız.

Kemalist pozitivizmi başka bir çalışmamda, bir "*rasyonalizm*" biçimi olarak ve daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştim.[37] Burada, belli bir kültür ortamında, bu rasyonalist düşünce sisteminin de kutsal (ve kısmen irrasyonel) bir nitelik kazanabileceğine tanık oluyoruz. Dr. A. Adıvar, yıllar önce, bizdeki gelişmeye ışık tutacak şu satırları yazmıştı: "Batı düşüncesinin veya daha doğrusu Batı pozitivizminin hakimiyeti o zamanlar o kadar kuvvetli idi ki, buna güçlükle düşünce denilebilir. Bunun ismi olsa olsa 'dinsizliğin resmî dogması' olabilir... Cumhuriyet hiçbir zaman ilmî pozitivizmin ve pozitivist düşünce akımının kalesi olmaktan geri kalmadı. Bütün Devlet mekanizması çeşitli kurumlarına pozitivist formülü –iyi, güzel ve doğru– yeni bir doktrin gibi yerleştirmeye çalıştı. Son yirmi yıl içinde, Türk gençliğinin büyük ekseriyeti resmî bir dinî eğitimden geçmedi ve eskiden İslami dogma nasıl empoze ediliyorsa, Batılı pozitivizm de öyle empoze edildi."[38]

---

37 T. Timur; *Türk Devrimi ve Sonrası*; Ankara, İmge Yayınları. 2001. s. 107-131.

38 Abdülhak A. Adıvar; *Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey* (*Near Eastern Culture and Society* içinde; ed. T. Cuyler Young, Princeton, 1951). s.128.

Kemalist pozitivizmin realitede aldığı şekle radikal bir eleştiri niteliğindeki bu gözlem çeşitli açılardan tartışılmayı hak etmektedir. Önce gençlerin "resmî bir dinî eğitim"den geçmemiş olmasını eleştiri konusu yapan bu satırların tam anlamıyla "batılı" bir Türk aydını tarafından kaleme alınmış olduğuna dikkati çekmeliyiz. Bu şekliyle yapılan itiraz, çok partili hayata geçerken, okullara ilk kez –seçimlik olarak– din dersleri konulmasını sağlayan CHP Başbakanı Prof. Şemsettin Günaltay'a yapılan itirazlara tamamen ters yönde bir itirazdır. Günümüzde de "ılımlı İslam" tartışmaları aynı kaygı ya da özlemlerden doğmuyor mu? Fakat sorunun daha özlü ve evrensel boyutlu bir yönü daha bulunuyor. Acaba insan zihni her devirde ve her yerde bazı "kutsal"lar yaratmadan çalışmıyor mu? "Kutsallık ihtiyacı" insan doğasının *ontolojik* bir özelliği midir? Acaba Durkheim haklı mıydı?

Bu tezi düşüncelerine temel yapan düşünürlerden daha önce söz etmiştim.[39] Daha yakın bir tarihte de R. Otto, büyük bir ilgi odağı olan *Kutsal* başlıklı eserinde, kutsallığı, bilmediğimiz, bilemeyeceğimiz bir âlemin bizde yarattığı heyecan ve titreşimler ya da kendi deyimiyle, gizemden doğan bir *mysterium tremendum* duygusu olarak çözümlüyordu. Kutsallık, Otto'ya göre, *a priori* bir kategoriydi ve Kant'ın bilemeyeceğimiz *numen* âleminden kaynaklanıyordu.[40]

Otto'nun "irrasyonel"den doğan kutsallık anlayışı Türk Devrimi, ilim ve bizzat Mustafa Kemal'in kişiliği açısından da açıklayıcı olabilir mi? Belki son tahlilde, reel Osmanlı

---

39 Burada Meşrutiyet aydınlarını çok etkilemiş bir filozof olan Bergson'dan şu sözleri nakletmek isterim: "Toplumsal emperatifin arkasında dinî bir kumanda görürsek ne olacak?.. Yaşadığımız toplum gibi toplumlarda dinin ilk etkisi toplumsal talepleri desteklemek ve güçlendirmektir." *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*; Paris, PUF, 1948. s. 5,6. Filozof, "yaratıcı evrim"i, "Allah"la özdeşleşen ve bir gün biyoloji tarafından kanıtlanacak olan bir enerji akımı" olarak görüyordu. s. 273.

40 Rudolf Otto; *Le Sacré*; Paris, Payot, 1995 (ilk baskı 1949). s. 28.

Müslümanlığının yüzyıllar boyunca inanç fonunun zayıflaması bu yönde bir ölçüde etkili olmuştur. Geriliğin, yenilgilerin ve ezikliklerin simgesi haline gelmiş bir inanç sistemi elbette ki sonsuza dek hüküm süremezdi. Fakat Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Ankara'da medrese bilimi yerine Batı bilimini, Halife-Sultan yerine de Atatürk'ü kutsallaştıranlar aslında ne istediklerini çok iyi biliyorlardı. Başka bir deyişle, Ankara'yı merkez seçen "kutsal isyan" bir bakıma fazlasıyla bilinçli ve kararlıydı. Ayrıca Ankara'nın kutsallığı Türklere özgü bir duygu olmaktan çıkıyor, tüm İslam dünyasında da yankılar uyandırıyordu.[41] Ne var ki kutsallıklar serisindeki bu değişme, Batı'da olduğu gibi yüzyılların birikimine dayanmadığı için, ister istemez bazı toplumsal sorunlara da gebeydi. Bugün, Cumhuriyet'in ilanından sonra seksen yıl geçmiş olmasına rağmen bu sorunları çözdüğümüzü iddia edebilir miyiz?

Bilim, özellikle toplum bilimleri, toplumsal akış içerisinde devamlı değişen nitelikleriyle elbette ki "kutsal"lığa en ters düşen kategoridir. Ancak yakın tarihimizde Atatürkçülüğün bir din gibi yaşanması,[42] Atatürk'ün her sözünü "bilimsel" bir gerçek gibi algılama eğilimi aslında bilime ters düşen bir durum yarattı. Temel sorun şurada odaklanıyor sanıyorum: Kurtuluş Savaşı içinde Kemalist hareket ile tarihsel ilerleme ele ele yürüyorlardı ve bu hareket emperyalizmin ve "efendi-köle diyalektiği"nin dışlamış olduğu bir "adalet" anlayışı perspektifinde bilimle de uyum halindeydi. Burada toplumsal bilimleri her türlü "değer yargısı"ndan (Weberci) soyutlama çabalarından uzak durdu-

41 Örneğin Kurtuluş Savaşı'nı yakından izleyen Batılı bir gazeteci, 1923'te yayımlanan eserinde şunları yazıyordu: "Mısır'da Ankara'dan *Kutsal Ankara* diye söz ediyorlar. Gelecekte nerede Meclis toplanırsa orası kutsal olacaktır." *Kuvayı Milliye Ankara'sı;* Ankara, Milliyet Yayınları, 1973. s. 166.

42 Eskisi kadar olmamakla beraber günümüzde de bu eğilim hâlâ çok güçlüdür ve her gün bunun yeni bir tezahürüyle karşılaşıyoruz. *Tarih Vakfı*'nın "Sözlü tarih çalışması"nın konuğu olan Dr. Rüştü Kazım Türker "Şeyhim Mustafa Kemal; Tarikat'ım Atatürkçülüktür" derken bu duyarlılığı temsil ediyor. *Milliyet-Pazar*, 9 Mart 2003.

ğumu ve bunu zaten olanaksız bulduğumu eklemek isterim. Bu bağlamda, Kemalist hareketin bir yandan Anadolu'daki toplumsal güçleri, potansiyel (ve reel) iç çatışmaları asgariye indiren bilimsel temelli bir stratejiye dayanarak seferber ettiğini; fakat öte yandan da hareketin en büyük düşmanlarının (örneğin Lloyd George'un) dahi sonunda kabul etmek zorunda kaldıkları gibi, hakkı ve adaleti temsil ettiğini görmezlikten gelemeyiz. Fakat durum devrimlerin hukuki ve siyasal planda tamamlanmasından sonra değişmemiş midir? Atatürk kültü ve "milli ibadet" anlamında bir Kemalizm, nesnel olarak, bir tutuculuk türü haline gelmeye başlamamış mıdır?

Burada bu açıdan yeni bir "dönemleme" zorunluluğunun ortaya çıktığını düşünebiliriz. Zaten son zamanlarda, 1946 yılında çok partili hayata geçişle tarihimizde "karşıdevrimci" yeni bir dönemin başladığını ileri sürenler çoğalmıştır. Bu konuda ayrıntılı bir tartışmaya girmeden[43], diyebilirim ki, halka tarihimizde ilk kez oy hakkı veren ve onun iktidar değiştirmesine olanak sağlayan bir hareketi "karşıdevrim" saymanın mantığını anlamak zordur. Bence daha önemli olan ve asıl tartışmamız gereken husus, temel paradigması çağdaş uygarlık ve bilimsel zihniyet olan bir hareketin neden hâlâ canlı ve güçlü bir "ibadet" şeklinde devam ettiğidir. Napolyon'dan Peron'a kadar çeşitli örneklerini gördüğümüz modern tarihte bu kadar uzun soluklu başka bir külte neden rastlayamıyoruz? Bunun geleneksel kültürümüzle açıklanacak kaynakları olduğu gibi bölgesel, hatta küresel kaynakları da var mıdır? Varsa bunlardan hangisi daha belirleyici bir ağırlığa sahiptir?

---

43 Bu konudaki yorumumu ayrı bir incelemede çok daha önce yapmış bulunuyorum. *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*; Ankara, İletişim Yayınları, 1991. (İmge, 2003)

Atatürk karizmasını[44] ve kültünü kolektif psikoloji bağlamında yaratan gerekçelere daha önce değinmiştim. Fakat bunu bu kadar uzun kılan nedenleri yeterince incelediğimizi sanmıyorum.

Karizmaların Sonu

Karizmalar kitle temelinde oluşur ve ancak kitleler o konudaki inançlarını sürdürdükleri ölçüde devamlı olur. Ne var ki, Weber'in "karizmatik cemaat" dediği bu kitlelerin zihninde, ortak çıkarların ve demagog politikacıların dürtüsüyle, çoğu kez özgün niteliğinden kopar ve farklı amaçların aracı haline gelir. Bu şekilde, artık kendini doğuran nedenlerden uzaklaşmış ve âdeta bağımsız hareket eden yanıltıcı bir "maske", tutucu bir güç haline gelmiştir.

Weber, geleneksel dönemlerde karizma büyük bir devrimci güçtür, diyordu. Aynı şekilde başka bir devrimci güç olan *ratio* (akılcılık) nasıl *dışardan*, hayat koşullarını değiştirerek ya da "entelektüel"leştirerek etki yapıyorsa, karizma da "*içerden,* heyecan veya zorunluluğun doğurduğu bir güçle tüm özel hayat koşulları ve 'dünya'ya karşı yepyeni bir tavır alış; genel olarak olguların, düşüncelerin ve yönün değişmesi" anlamı taşıyordu.[45] Bizde de Atatürk karizması bu koşullarda doğmuş ve uzun süre "devrimci bir karizma" olarak varlığını korumuştur.

Sorunun bu şekilde konulması bizi Weberci anlamda karizmaların ve kültlerin nasıl bittiği sorunuyla karşı karşıya getiriyor. Burada da önce Alman sosyoloğa dönebiliriz.

Weber'e göre karizmalar çeşitli şekillerde sona erebiliyorlardı. Ünlü sosyolog karizmaların ya yeni bir karizma sahibinin ortaya çıkmasıyla, ya "rutinleşerek", ya da "miras" yoluyla (ka-

---

44 Günümüzde "karizma" sözcüğü, günlük dilde, Weber'in ona verdiği anlamdan çok daha geniş kapsamlı olarak kullanılıyor. Örneğin çok izlenen birkaç TV programına "başarılı" bir katılım bir insanı "karizmatik" yapabiliyor.

45 M. Weber; *Economie et Société*; Paris, Plon, 1971. s. 252.

rizmatik liderin tayini, kan bağları vb.) ortadan kalktığını (veya yeni bir şekil aldığını) ileri sürmüştür.[46] Bu analiz çerçevesinin bizim yakın tarihimiz açısından ne ifade ettiğini ilerde irdeleyeceğiz. Fakat burada önce karizmaların farklı bir bitiş şekline ve Marx'ın bu konuda yaptığı analize bir göz atmamız gerekiyor.

Marx'ta "karizma" kavramı yoktur ve Weber'in buluşu olan bu kavramın karşılığı olarak Marx "kült-ibadet" kavramını kullanmaktadır. Kişisel ibadet sorunu ise Marx'ta daha çok Napolyon Bonapart örneğiyle tartışma konusu olmuştur. Alman düşünür, tutucu bir imparatorluğa dönüşen Napolyon kültünün bitişiyle ilgili dikkate değer bir çözümleme yapmıştır. Önce bunları okuyalım:

"Napolyon kültüne karşı ilk kez Albay Charras, 1815 seferiyle ilgili eserinde hücuma geçti. O zamandan beri ve özellikle son yıllarda Fransız yazını, tarihî araştırma, eleştiri, hiciv ve ironi yollarıyla Napolyon efsanesine nihai darbeyi indirdi. Geleneksel halk inançlarıyla bu şiddetli kopuş, bu dev entelektüel devrim Fransa dışında pek az fark edildi ve daha az da anlaşıldı."[47]

Marx'ın yorumu bizler için ilginç bir tartışma alanı ortaya çıkarıyor. Gerçekten Marx'ın yukarda aktardığımız satırlarını Weber'in, karizmaların devrimci bir şekilde doğabileceklerine işaret eden görüşüyle birlikte okursak şu sonuca varıyoruz: Karizma ve kişiye ibadet devrimci bir işleve sahip olabilecekleri gibi karşıdevrimci bir konuma sürüklenmiş de olabilirler. Bu bakımdan, toplumsal gelişme açısından asıl önemli olan, karizma ve kültlerin varlığından çok bunları yaratan somut koşullardır.

Türkiye'de bu açıdan nasıl bir gelişme olmuştur?

---

46 Aynı eser; s. 464.

47 K. Marx; *18 Brumaire de Louis Bonaparte*; 1869 baskısına önsözden, s. 10. (Gönderme yapılan eser: Jean Baptiste Adolphe Charras; *Histoire de la Campagne de 1815, Waterloo*; Leipzig, 1857. Charras, III. Napolyon'un darbesinden sonra Fransa'dan kovuldu.)

Kemalist "Kült"ün Diyalektiği

Kemalist "kült"ün devrimci koşullarda ve devrimci bir işlevle doğduğuna kuşku yoktur. Fakat siyasal bir devrimin sosyal bir devrime dönüşmesi kolay olmadığı ve bu yönde uluslararası kapitalizmin bir sürü engeliyle karşı karşıya bulunulduğu için çelişkili bir gelişim yaşanmıştır.

Kemalizm *devrimci* karizmasını ne zaman kaybetmiştir? Zaferden hemen sonra "inkılap" sözcüğü neden gözden düşmüştür?

Gerçekten Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra "devrim" sözcüğünün büyüsünü kaybettiğine dair çeşitli işaretler vardır. Örneğin o dönemin önemli bir aydını olan Şevket Süreyya Aydemir anılarında, İstiklal Mahkemesi'nde yargılanırken "inkılap" sözcüğünü kullanınca hâkim tarafından şöyle azarlandığını anlatır: "İnkılap mı? Bu ne mugalata! İnkılap bitti. Bu memleket inkılabını bitirdi!"[48] Yazar bununla da kalmaz şu gözlemini de ekler: "İnkılapçılık kelimesi ve inkılapçılık vasfı resmî edebiyatta hemen hiç benimsenmedi. İnkılapçılık mefhumuna karşı birçok muhitler daima çekimser kaldı."[49] Resmî çevrelerin de zaman zaman bu görüşlere paralel fikirler ileri sürdüklerini burada ifade etmeliyiz. Örneğin yeni rejimin temel kanunu olan 1924 Anayasası görüşmelerine başlanırken, Anayasa Komisyonu raportörü şunları söylüyordu: "İddia edebilirim ki bu inkılabımız pek seri, pek metin, pek canlı, hatta Fransız İnkılabı'ndan daha çabuk olmuştur. Fransa inkılabını 1871'de nihayet bulmuştur addedebilirsek, 1789'da başlamıştır. 82 senede olmuştur. Bizde ise arz ettiğim şu tekâmülat safhası üç beş senelik bir devre muhassalasıdır."[50]

---

48 Ş. S. Aydemir; *Suyu Arayan Adam*; Ankara, 1959. s. 412.

49 Aynı eser; s. 468.

50 A. Ş. Gözübüyük, Zekai Sezgin; *1924 Anayasası Hakkında Meclis Görüşmeleri*; Ankara, SBFY, 1957. s. 29.

Bu görüşler nasıl yorumlanabilir? Bu görüşler, bizce, bir kısım "resmî çevreler"in ufuklarının "siyasal devrim"le sınırlı olduğunu, sosyal devrimi düşünmek bile istemediklerini ortaya koyuyor. Onlara göre halife-sultan kovulmuş, Cumhuriyet ilan edilmiş ve devrim de bitmiştir!

Aslında durum bu kadar basit değildir.

Ulusal Kurtuluş Savaşı içindeki sınıfsal koalisyon, Sovyet Rusya ile dostluk ilişkileri ve Kemalist güçlerin "antiemperyalist" retoriği siyasal devrimin sosyal bir devrime dönüşeceği yönünde bir açık kapı bırakıyordu. Bu perspektifte Mustafa Kemal Paşa'nın İzmir İktisat Kongresi'ni açarken yaptığı analiz tam bir devrim programı niteliğindeydi. Osmanlı Devleti'nin "ecnebilerin bir müstemlekesinden başka bir şey olmadığını" ve saltanatın "ecnebi sermayenin jandarmalığından başka bir şey yapmadığını" ifade eden bu görüşler sorunun sadece "halife-sultan"ı kovmakla bitmeyeceğine bir işaret sayılabilirdi.[51] Bununla beraber, Cumhuriyet'in ilanından, özellikle de Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan sonra, neden tek partili bir istikrar dönemi egemen olmuş ve bir "kült" çerçevesinde yüceltilmiştir? Bunun iç nedenler dışında dış nedenleri de vardır ve bu sonuncular muhtemelen daha da belirleyici bir rol oynamışlardır.

Kurtuluş Savaşı esnasında Sovyet Rusya'nın maddi ve manevi desteğinden yararlanmış olmak, 1917 Devrimi'nin enternasyonalist yönünün Türk Devrimi'ne öncülük yapan ulusçu güçleri tedirgin etmesine engel teşkil etmemişti. Bu konuda kökeni Küçük Kaynarca Anlaşması'na kadar giden, fakat daha yakın tarihlerde Namık Kemal ve *Vatan yahut Silistre* bağlamında sistemleştirilmiş bir "Moskof düşmanlığı" geleneği de mevcuttu. Yer yer *paranoid* tepki deposu haline gelmiş olan bu gelenek, kendisini en çok orta sınıf kökenli asker-sivil aydın kadrolarda hissettiriyordu. "Küçük burjuva radikalleri" olarak

51 Bkz. *Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir*; Derleyen Gündüz Ökçün, Ankara, SBFY, 1968. s. 253.

da nitelediğimiz bu kadrolar Komintern enternasyonalizmini Sovyet Rusya hegemonyasının bir paravanası olarak görüyorlardı. Geçen yüz elli yıl içinde Batılı devletler, "Şark Meselesi" adı altında, Rus hegemonyasına karşı Osmanlı Devleti'ni "tampon bölge" olarak kullanmışlar ve bu şekilde Avrupa düzenini sağlamışlardı. Bu düzen Sovyet Devrimi ile büyük bir sarsıntıya uğradı ve bu kez "kızıl tehlike" etrafında bir tampon bölge yaratma çabaları yıllar aldı. Batı emperyalizminin bu "korunma çemberi" kurma girişimlerinde Türkiye elbette ki hayati bir önem taşıyordu. Batılılar sonunda bu amaçlarına ulaştılar mı? Musul sorunu Milletler Cemiyeti çerçevesinde bir çözüme bağlanırken, İngiliz elçisinin Ankara'dan gönderdiği raporlara bakılırsa, ulaştıkları anlaşılıyor.

Gerçekten Musul sorunu yeni Kemalist rejimin Batı ile ilişkilerinde bir test konusu haline gelmişti. İngiliz emperyalizmi kendi terimleriyle bir anlaşmaya boyun eğmemiş olan Kemalistleri affetmiyor, Ortadoğu petrolleri için daha itaatkâr eller arıyordu. Hatta bunun için, muhtemelen, Şeyh Sait ayaklanmasına yol açacak kışkırtmalarda da bulunmuştu.[52] Buna karşılık Mustafa Kemal Paşa yeni bir savaşı göze alabilecek, İngiliz kuvvetlerine saldıracak mıydı? Buna inananlar yok değildi. Ne var ki İstanbul'daki İngiliz elçisi böyle düşünmüyordu.

Milletler Cemiyeti'nde Musul sorunu görüşülürken, R. C. Lindsay İstanbul'dan Londra'ya gönderdiği raporda temel teşhisini şöyle ifade ediyordu: "(Türk özlemlerinin) kalbi ve ruhu modernleşmedir." İngiliz elçi bu gözlemine "Türk dış politikasında hiçbir saldırganlık belirtisi olmadığını" da eklemişti.[53] Sorun barışçı bir şekilde çözüldükten sonra ise eski düzen geri gelmiş, farklı koşullarda "Kutsal İttifak"a yeniden dönülmüştü.

---

52 Bu konudaki tartışmaların özeti için bkz. T. Timur; *Türk Devrimi ve Sonrası*; s. 76-77. (İmge, 2001)

53 William Stivers; *Supremacy and Oil: Iraq, Turkey and Anglo-American World Order 1918-1930*; Londra, 1982. s. 166.

Aslında değişen şey neydi?

Değişen şeyi Kemalist rejim için de bir dönüm noktası olarak değerlendiren İngiliz tarihçi şunu yazmıştır: "Bu andan itibaren Türkiye, bir tampon devlet (*buffer state*) olarak, yeniden doğuş halindeki Rusya'ya karşı İngiliz yanlısı politikasına tekrar dönüyordu."[54]

Bu görüş doğru mudur?

Bu görüşte kuşkusuz bir doğruluk payı vardır. Fakat başka çalışmalarımda ayrıntılı bir şekilde göstermeye çalıştığım gibi, Kemalist dönemin devrimci işlev ve karizmasının 1925 sonrasında bittiğini ileri sürmek temelsiz ve haksız bir görüş olacaktır. Buna karşılık, aynı açıdan, Atatürk'ün ölümüyle ortaya çıkan durumu sorgulayabiliriz. Gerçekten Atatürk'ün ölümü ile ortaya çıkan yeni durum ne olmuştur? Yeni bir "karizma"nın oluşması, Weberci söyleme uygun bir biçimde, Kemalist karizmaya son vermiş midir? Yoksa Kemalist karizma CHP çerçevesinde kurumsallaşarak ("rutinleşerek") devam mı etmiştir?

Lozan kahramanı olarak kendisi de belli bir karizmaya sahip olan İnönü'nün, "Milli Şef" niteliğiyle, kurumsallaşmış bir karizmayı "Ebedi Şef"ten devir aldığı ve cumhurbaşkanı olarak ön plana çıktığı söylenebilir. Hatta başlangıçta Atatürk kültünü yok etmek için bazı girişimlerde bulunduğu da düşünülebilir. Bunun birtakım belirtileri de o dönemde gözden kaçmamıştır. Fakat CHP bağlamında kurumsallaşmış ve bu haliyle her iki lideri de içeren devrimci karizmayı asıl sarsan gelişmeler İkinci Dünya Savaşı içinde olmuştur. Demokratik cephe ile ittifak bağları içinde bulunan, fakat korku ve çaresizlik içinde Nazi Almanya'sı ile tehlikeli ilişkiler kuran Türk dış politikası sonunda ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranmış ve savaş sonunda başlayan "soğuk savaş" fırtınası ile de çaresiz bir şekilde Amerika'nın kollarına atılmıştır.[55]

---

54 Aynı eser; s. 172.

55 Bu konudaki ayrıntılı çözümlememiz için bkz. *Türkiye'de Çok Partili Hayata Giriş*; Ankara, İmge Kitabevi, 2003.

Daha önce de değindiğim gibi, kanımca, Türkiye'de çok partili hayata geçişi bir "karşıdevrim" başlangıcı olarak göremeyiz. 14 Mayıs 1950'de halkın oylarıyla gerçekleştirilen ve tarihimizde bir "ilk"i oluşturan iktidar değişikliği Türkiye'nin itibarını tüm dünyada yükseltmiş ve girilen çok partili dönem Kemalist devrimlerin doğal ve özlenen bir sonucu olarak değerlendirilmişti.[56] Kuşkusuz DP'yi iktidara getiren koalisyon içinde karşıdevrimci güçler de bulunuyordu. Fakat aynı güçler en az aynı ağırlıkta CHP içinde de mevcuttular.[57] Buna karşılık halkın eline "oy hakkı", yani en büyük devrimci silah veriliyordu. Eğer halk bunu kullanamıyorsa, "devrimci" tutum, bu alandaki engelleri kaldırmaya yönelik kavgayı vermek ve bu bağlamda taktik ve stratejik ittifakları gerçekleştirmekti. Kısaca halk sınıflarına "devrimci öncülük" yapabilmekti. Bunlar yapılmadan, "Bu halk bu oyu kullanamıyor!", "Bu halk oy hakkına henüz layık değil!" diye düşünmek çok farklı bir "devrim" anlayışı içeriyor ki sorunun özü de bize göre burada yatmaktadır.

Devrim ve... Devrim

Türk siyasal geleneğinde "devrim" kavramı iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birinci ve yaygın kullanılış şeklinin "devrim"in siyasal anlamda ve gerçekleştirilen rejim değişikliği çerçevesinde algılanması olduğu söylenebilir. Saltanat rejiminin yıkılması, Cumhuriyet'in ilanı ve bunu pekiştiren hukuk ve eğitim düzenlemelerinin yapılması, bu yaklaşım bağlamında, devrim olgusu-

56 O yıllarda büyük bir prestije sahip olan anayasa profesörü ve siyaset bilimci Maurice Duverger, 1952 yılında, Mısır İhtilali dolayısıyla yazdığı "Atatürk'ün Gölgesi" başlıklı yazısında şunları söylüyordu: "Eğer Atatürk 1923'te iktidarı askerî güçle ele geçirip yirmi beş yıl totaliter olmayan bir tek parti rejimini sürdürmeseydi, bugün Türkiye Ortadoğu'da gerçek bir içeriği olan tek demokratik rejime sahip olur muydu?" (*Le Monde*, 5 Ağustos 1952) Duverger bu yazısını Mısır'daki ihtilalin bu ülkede demokrasinin yolunu açıp açamayacağını sorgulamak için kaleme almıştı. Bugün çok partili hayata geçişi karşıdevrim olarak niteleyenler olayın bu boyutunu unutmuş görünüyorlar.

57 1950 seçim sonuçlarının haritası incelenirse CHP'nin aldığı oyların Türkiye'nin en az gelişmiş (yarı-feodal) bölgelerinin ağırlığını taşıdığı görülür.

nu yeterli bir şekilde açıklamaktadır. Bu perspektifte, Batılı devrimlerde olduğu gibi, toplumsal bir boyut aramaya gerek yoktur. Zaten bizim geleneğimizde, hanedan dışında aristokratik bir zümre olmadığı için, devrime gelecek tehditleri de bu yönde aramamak lazımdır. Bizde devrimi tehlikeye sokacak karanlık güçler ortadadır: Bağnaz dindarlar, şeriatçılar, yobazlar; kısaca geniş bir "irtica cephesi". Rejimin bekçileri de bu karanlık güçlere karşı devamlı nöbet halinde bulunmalı, her kıpırdanışlarında bunlara gereken dersi vermelidir.

Seksen yıllık cumhuriyet yaşantımız içinde, değişen konjonktürlere göre değişen yoğunlukta uygulanmış bulunan bu politika, günümüzde "irtica cephesi"nin iktidara gelmesiyle askıya alınmış bulunuyor. Bu tarz bir anlayışın yarattığı krizi, daha geniş bir tarihsel perspektif içinde irdelemeye çalışacağım.

Buna karşılık, çok daha dar çevrelerde yankı uyandırsa da devrimin ikinci bir algılanış biçimi vardır. Buna göre devrim ve karşıdevrimlerin ayırt edici nitelikleri kendilerini gerçekleştiren sınıflarda aranmalıdır. Batı'da modernizmi ve sanayi toplumlarını burjuvazi ve burjuva devrimleri yaratmıştır. Buna karşılık yüz yıl boyunca aristokrasi ve feodal mülk sahipleri, her fırsatta başlarını kaldırmışlar ve –Kilise ile ittifak halinde– eski düzeni geri getirmeye çalışmışlardır.

Bu toplumsal yaklaşımın Türkiye'de egemen olamamasının kuşkusuz, (hâlâ üzerinde tartıştığımız) çeşitli nedenleri bulunuyor. Temel nedeni, Osmanlı gelişme şeklinin Batı'da prototip oluşturan "ulus devlet" modeline doğru yönelmekte karşılaştığı maddi koşullarda aramalıyız kanısındayım. Fakat burada, başka vesilelerle daha ayrıntılı olarak ele aldığım[58] bu konu üzerinde durmayacağım. Burada bizi asıl ilgilendiren, ülkemizde seksen yıldır egemen olan "siyasal devrim" ve devrimi tehdit eden "irtica cephesi" ikileminin neden olduğu ideolojik ve *psiko-patolojik* durumu çözümlemektir.

---

58 Bkz. T. Timur; *Osmanlı Çalışmaları*; Ankara, İmge Kitabevi, 1999.

Türk toplumu "din" olgusuyla, daha kapsamlı olarak da "kutsallık" olgusuyla sorunlu bulunuyor. Bu sorunu, anlamadan, tartışmadan ve rasyonel bir biçimde çözümlemeden ortadan kaldırabilir miyiz?

İnsanlık tarihi, yüzyıllar boyunca farklı kutsallık alanlarının faklı "norm"lar yarattığını ve bu evrimde normal, anormal ve hasta (deli) hesaplaşmalarının aralıksız süregeldiğini yeterince sergiliyor. Batı Avrupa Orta Çağ'dan çıkarken, cinnet olgusunun da kolektif boyutlar kazandığına, rasyonalizm kavgasının aynı zamanda yeni bir "normal"leşme kavgası olduğuna daha önce işaret etmiştim. İlginçtir ki Aydınlanma rasyonalizmi ve onun XIX. yüzyıldaki izleyicisi olan pozitivist gelenek *dinî kutsallık* yerine *aklın kutsallığını* koyarak kendisini kabul ettirmeye çalışmıştır. XIX. ve XX. yüzyılların tüm irrasyonalist akımlarına ve çağdaş postmodern söylemlere rağmen, sanıyorum ki, günümüz dünyasına da kutsallığı törpülenmiş bir rasyonalizmin egemen olduğunu söyleyebiliriz. Fakat aynı durumun bizde de geçerli olduğunu ileri sürebilir miyiz?

Freud, bir kutsallık ancak yerini başka bir kutsallığın almasıyla ortadan kalkar, diyordu. Bizde de Kemalizm, skolastik bir zihniyetin kalıplarını kıramamış bir din olgusuna karşı, "laiklik" bayrağı altında yeni bir "kutsallık" alanı yaratarak gerçekleşmiştir. Bu yeni "kutsallık" alanı, Atatürk'ün ölümünden sonra her önemli dönüşümde sarsılmış, bu gelişimi dinî kutsallığın inkârı olarak gören zümrelerin saldırısına uğramıştır. Bu zümrelerin de desteğiyle 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti, başlangıçta bunlara göz yummuş, fakat bir noktadan sonra, bindiği dalları kesmemek için, sert bir biçimde yanıt vermek zorunda kalmıştır. "Atatürk Kanunu"[59] bu tepkinin ürünüdür. Cumhurbaşkanı Celal Bayar bu koşullarda "Atatürk, seni sevmek millî ibadettir!" demiştir.

---

59 Asıl adı "*Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun*" olan bu yasa, Atatürk'ün şahsını "alenen hakaret eden ve söven kimse"lere karşı korumak amacını taşıyordu. Bkz. *Resmî Gazete*, 31 Temmuz 1951.

Ne var ki Kemalist kutsallığa karşı asıl ve beklenmedik başkaldırı 27 Mayıs askerî hareketinden sonra, genç Kemalist nesillerden gelmiştir. 27 Mayıs hareketinin, birçok olumlu girişime, yoğun bir "devrim" retoriğine ve bir sürü "devrimci" sloganına rağmen gerçek bir devrime dönüşememiş olması, kanımca, bu konuda belirleyici olmuştur. Dünyadaki gelişmelerin de dürtüsüyle yeni, farklı ve toplumsal içerikli bir "devrim" anlayışı giderek kendisine yeni bir "kutsallık" alanı yaratmıştır.

Toplumsal Devrim Özlemi

27 Mayıs hareketinden Mayıs 68'e uzanan ve oradan da 12 Mart 1971 darbesine varan gelişmeleri özetlemek konumuza girmiyor. Bu tarz çalışmalar zaten yapılmıştır ve halen de yapılmaktadır. Burada işaret etmek istediğim husus, 27 Mayıs'tan 1968 Mayıs'ına uzanan olaylar zincirinde, Türkiye'de yeni bir "kutsallık" alanının, yeni "kutsal kahraman"ların ortaya çıkmış olmasıdır.

Aslında bu, elbette ki Türkiye'ye özgü bir olay değildi. Modern çağda, toplumsal düzende radikal bir değişiklik fikri hemen her ülkede büyük psikolojik dalgalanmalara yol açmıştı. İnsanların çoğu geleneksel yaşamlarının kalıbı olan toplumsal düzeni her zaman "normal", çoğu kez de "kutsal" sayıyorlardı. Bu psikolojide olanlara devrimci değişiklikler de doğal olarak "anormal" görünmüş, hatta sık sık bir "cinnet" korkusu salmıştır. Edebiyat tarihi, özellikle Rus edebiyatı, Neçayev'i ve *Ecinniler*'iyle bunun çarpıcı örnekleriyle dolu değil midir?

Aynı şeyleri daha yakın tarihlerde bizler de yaşamadık mı? Türkiye'de de devrimci bir atılım içinde birçok gencin hayatlarını bir ideal uğruna nasıl feda ettiklerine tanık olmadık mı? Efsaneleşen "devrim kahramanları" belli gençlik ve halk kesimlerinin belleklerinde kolay silinemeyecek izler bırakmadılar mı?

Yakın tarihimizdeki devrimci gelişmelerin toplumsal psikoloji düzeyinde değerlendirilmeleri, bizde, yaygın bir yaklaşım değildir. Doğrusu, sorunun en önemli yönü de uzun süre bu olmamıştır. Çünkü sosyal olaylar, fikir tartışmalarına, duygu dalgalanmalarına göre şekillenmiyorlar. Bunların matrisini, son tahlilde, insanın kendisini yaşatan doğal ve beşeri ilişkileri yeniden üretmek ve sürdürmek için enerjisini seferber etmesi, *praksis* içinde olması teşkil ediyor. Fakat belli koşullarda, maddi ilişkilerin yarattığı zihin yapıları, birtakım tutkuların, saplantıların ve kolektif nevrozların esiri olabiliyor. Bugün mekanizmaları yeterince bilinmemekle beraber, bunlar da maddi temelleri olan ve doğal hayatın bir parçasını teşkil eden durumlardır ve bazı hallerde toplumsal hayatı (üstten) belirleyici bir rol de oynayabilirler. Bu konuyu, daha sonraki açıklamalarımda geliştirmeye çalışacağım. Fakat daha önce, sınıfsal faktörlerin toplumsal psikolojiyi biçimlendiren rolleri bağlamında, Türkiye ile ilgili özgül bir duruma işaret etmek istiyorum.

Türkiye'de Toplumsal Sınıflar ve Kolektif Psikoloji

Türkiye'de Batı'dakiyle çağdaş bir sanayi devriminin olmaması, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan itibaren "modernleşme" hareketlerinin yarı sömürge koşulları içinde geliştirilmesine yol açmıştı. Devrimci bir burjuvazinin yokluğunda, bizde bu hareketlerin öncülüğünü Avrupa'yla artan ilişkilerin yarattığı kurumsal yapı içinde oluşan *orta sınıf kökenli bir asker-sivil memur zümresi* yüklenmiştir. "Modern devlet" misyonunu bu zümre benimsemiş, "ulusal" duyarlılığı yine bu zümre yaratmaya çalışmıştır. Yazın tarihimiz bu gelişmelerin çeşitli yönlerini açıklayan, eleştiren ya da savunan incelemelerle doludur. Fakat burada, Batı'yla karşılaştırmalı bir şekilde, olayın pek üstünde durulmayan bir yönüne işaret etmek istiyorum.

Batı "modernizm"ini yaratan burjuvazi ile Osmanlı "modernizm"ini yaratmaya çalışan *asker-sivil aydınlar* değerleri, motivasyonları ve duyarlılıkları itibariyle çok farklı iki toplumsal kategori oluşturuyorlardı. Batı burjuvazisi, Orta Çağ teoloji ve metafiziğini yıkan, bilim ve teknolojiyi yaratan, insanın Doğa'ya egemenliğini her gün biraz daha artıran misyonuyla tarihte düzen değiştirici ve devrimci bir rol oynamıştır. Bu rol doğal olarak, kendisinde, geleceğe umutla bakan, dış dünyayı küçümseyen, hegemonyacı duygular yaratmıştır. Bu duygular içindeki Batılı burjuvazinin de temel iradesi daima büyümek, genişlemek ve "uygarlığı yaymak" yönünde olmuştur. Bu hegemonya esprisinin, evrensel planda, insan ilişkileri açısından ne kadar pahalıya mal olduğunu bugün hepimiz biliyoruz. Fakat aynı burjuvazinin, uluslararası planda daha da "kenetlenmiş" (ya da "küreselleşmiş") ilişkiler içinde, hâlâ bilimin, teknolojinin ve her türlü zenginliğin nerdeyse tekeline sahip olduğunu da gözden uzak tutamayız.

Buna karşılık Osmanlı yönetici zümresi, son iki yüz yılı içinde, tam ters yönde motivasyon ve duygular içinde bocalamıştı. Üretim güçlerinin dışında, değer üretmeyen, başkalarının yarattığı değeri tüketerek yaşayan ve çağdaş bilim ve teknolojiye de "tüketim malı" gözüyle yaklaşan bu zümrenin başlıca kaygısı "savunma" ve "varlığını koruma" olmuştu. Giderek büyüyen, güçlenen ve kendi mantığı çerçevesinde Osmanlı Devleti'ni paylaşma hedefleri taşıyan Batı'yla ilişkileri de hep bu *kuşku* ve *korku* sarmalı içinde şekillenmişti. XIX. yüzyılda ulusal devlet temelleri üzerinde yükselen Batı uygarlığı, onun kolektif imge dünyasında Osmanlı'nın sonu anlamına geliyordu. Osmanlı bilinçaltını devamlı kemiren kuşku buydu. Fakat bu elbette ki açıkça ilan edilecek ve tutarlı bir politika haline getirilecek bir program olamazdı. Tam tersine "büyük düşman" olarak görülen Batı'ya kapılar açılıyor, onlarla imtiyaz anlaşmaları imzalanıyor

ve elden geldiği kadar, Batı'daki ulusal çıkar çelişkilerinden yararlanma stratejileri geliştiriliyordu.

Resmî tarih olarak "Batılılaşma" adını verdiğimiz dönem, aslında kolektif bilinçaltımıza farklı ve gizli bir Batı düşmanlığının yerleştiği dönemdir. Kuşkusuz bu duygu daha önceki yüzyıllarda da mevcuttu. Fakat yükselme döneminde bu duygu, Batı'ya karşı küçümseme, Batı uygarlığına karşı da kayıtsızlık duygularıyla bir aradaydı. Oysa aynı Batı'nın, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, zenginliği ve teknolojisi itibariyle Osmanlı yönetici zümresinde hayranlık duyguları da yaratmış olması, ruh sağlığı açısından problematik bir duruma yol açmıştı. Bu bağlamda diyebiliriz ki, Batı, XIX. yüzyılda Osmanlı yönetici sınıfın takdirle ve sevecenlikle yaklaştıkları bir model değildi. Her an dikkat edilmesi, önlem alınması gereken "öteki" idi; hatta "düşman"dı.

Oysa bir de halk vardı; yüzyıllar boyunca "gâvur"u küçümseme duyguları içinde yaşamış ve giderek yoksullaşan koşullarına rağmen "milleti hâkime" statüsünü "ebed müddet" sanmış Müslüman Osmanlı halkı! Onlara ne söylenecekti? Yeni durum onlara nasıl anlatılacaktı? İşte burada yönetici zümrenin ancak "şizofrenik" olarak niteleyebileceğimiz ikilemiyle karşı karşıya geliyoruz. Osmanlı yönetici zümresi, içinde bulunduğu, kabullenmek istemediği, bilinçaltına attığı bu dramatik ikilem bağlamında ikili bir söylem, iki ayrı dünya yaratmaya zorlanmıştır. Her vesileyle başkalarında aradığı "çifte standart" alışkanlığını kendisi bir "devlet felsefesi" haline getirmiştir.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*'inde, XIX. yüzyıl Osmanlı reform vesikaları için, "*(Bunlar) müphem bir surette yazılarak Avrupalılara bir veçhile, ehl-i İslam'a diğer bir veçhile tefsir edilirlerdi,*" diye yazar. Yukarda anlattığım ikili söylem, herhalde bundan daha açık ifade edilemezdi. Aslında A. Cevdet Paşa'nın tanıklığı olmadan da bu ruh haline yakın tarihimizde sayısız örnek bulabiliriz. Fakat *Tarih-i Cevdet* yazarının tanıklığının önemi, bu olgunun tamamen bilinçsiz ve içgüdüsel olmadığını,

zamanında da bazı çevrelerde teşhis edildiğini gözler önüne sermesinden ileri geliyor.

Yukarıdaki çözümlememiz doğruysa, bize, Osmanlı çöküş dönemindeki "karizma" arayışlarının ipuçlarını da verebilir. Enver Paşa'nın ve Ziya Gökalp'in farklı planlarda, fakat ikisi de kısa sürede aşınan karizmalarının, yerlerini Kurtuluş Savaşı kahramanının karizmasına, hatta "kült"üne neden ve nasıl bıraktığını da açıklayabilir.

Atatürk'ü ibadet konusu yapan maddi ve manevi ortam hakkında daha önce kişisel bir yorum yapmıştım. Burada, sınıfsal açıdan, şunu eklemek istiyorum: Atatürk, kendi karizmasına da temel oluşturacak biçimde, içinden çıkmış olduğu orta sınıf kökenli asker-sivil yönetici zümrenin temel beklentisine tam zamanında ve kesin bir yanıt vermiştir. Kendi geleceğini garantiye alan ulusal ve modern bir devlet çatısını, diplomatik manevralarla, uluslararası konferanslarda değil; savaş alanında, işgalci kuvvetleri yenerek sağlamıştır. Kemalizmin büyük tarihî zaferi budur. Fakat toplumsal gelişme donmadığına, tarih bitmediğine göre siyaset ve hukuk alanında kazanılan bu zafer, kalıcı olmak için, iktisadi hayata nasıl aktarılacaktı? Batı ölçüleriyle, zengin ve müreffeh bir Türkiye nasıl kurulacaktı? Yeni sorun buydu. İşte burada Türk Devrimi'ni taşıyıcı güçlerin, başka bir deyişle küçük burjuva radikalizminin tarihî misyonunun sınırlarına geliyoruz.

Daha önce söylediğimiz gibi Osmanlı ıslahatçılığının ürünü olan "asker-sivil aydınlar" kategorisi temel motivasyon ve duyarlılıkları açısından bilime, teknolojiye ve üretici güçlere dönük bir sınıf değildi. Elbette ki bu zorunluluğu rasyonel planda biliyor, bunu gerçekleştirmenin yollarını arıyordu. Atatürk de daha Lozan Anlaşması imzalanmadan topladığı Türkiye İktisat Kongresi'nde bunu çok edebi bir dille anlatmıştı. Toplumsal ilerlemenin her zaman "kılıçla sabanın kavgasına" göre şekillendiğini ve siyasal başarıların kalıcı olmak için mutlaka "iktisadi

başarılara dayanmak" zorunda olduğunu belirtmişti.[60] Fakat sorun belli toplumsal kategorilerin, belli bir üretim yapısındaki konumundan kaynaklanıyordu ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde iktidara gelen orta sınıf kökenli kadrolar toplumsal bir kalkınma sağlama potansiyeli taşımıyorlardı. Bunun için, kendileri "savunma" misyonuyla yüklenerek, "kalkınma" işlevini devlet aracılığıyla yaratmaya çalıştıkları bir "ulusal burjuvazi"ye bıraktılar. Gerçekten ortada bir ulusal burjuvazi yoktu ve Falih Fıfkı Atay, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın zafere ulaştığı günlerde, devrim sözcüsü gazetede, "Burjuvalar? Acaba bu Türk sınıfı nerede?"[61] diye soruyordu. Kısaca ortada yapay bir durum vardı ve bu yapay durum, Atatürk karizması devrimci bir duygu fonu teşkil ettiği sürece aşınmamış olsa bile, Atatürk'ün son yıllarında, aşağıda analize çalışacağım bunalımlara yol açtı.

Dış Düşmanlar, İç Düşmanlar

Yarı feodal Osmanlı Devleti tarihe karışmış, modern ve laik bir cumhuriyet kurulmuştu. Fakat kavga bitmemişti. Yeni cumhuriyeti iç ve dış düşmanlara karşı korumak ve kollamak gerekiyordu. Lozan Anlaşması ile Türklere Anadolu'da ulusal bir devlet hakkı bile tanımak istemeyen dış düşmanlar bertaraf edilmişti. Çabalar, Atatürk'ün "Yurtta sulh, cihanda sulh!" ilkesi ile de tüm komşuları kapsayan dostluk ve barış anlaşmaları çerçevesinde, geleceği garanti alma hedefine yöneltilmişti.

Ya iç düşmanlar? Onlar kimlerdi ve onlara karşı ne gibi önlemler alınmalıydı?

Genç ve laik cumhuriyete en büyük tehlike hilafetçilerden, yobazlardan, "irtica cephesi"nden geliyordu. Onlara karşı da her an tetikte bulunmak, bu amaçla tüm "koruyucu ve kollayıcı"

---

60 Kongre hakkında ayrıntı için bkz. A. Gündüz Ökçün; *Türkiye İktisat Kongresi, 1923 İzmir*; Ankara, SBF Yayınları, 1968.

61 F. R. Atay; *Eski Saat*; İstanbul, 1933. s. 95. (*Hakimiyeti Milliye*'de Mayıs 1922'de çıkan bir yazıdan)

güçleri seferber etmek gerekiyordu. Böyle bir görev ise, her şeyden önce, Cumhuriyet'in kurucusu "asker-sivil devrimci zümreye" düşüyordu. Laik cumhuriyet düşmanları, şimdilik sinmiş olsalar bile, her an başlarını kaldırabilirler, yeni rejimi yerle bir edebilirlerdi. İşte cumhuriyet tarihimize damgasını vuran yapay bir "ilerici-gerici" kavgası bu koşullarda doğdu.

Bu kavga yapaydı, çünkü toplumun en çok ihtiyaç duyduğu toplumsal kalkınma gereksinimlerinden kaynaklanmıyor, kavganın tarafları bu perspektifte belirlenmiyordu. Bir tarafta devrimci asker-sivil aydın kadrolar, öbür tarafta da her an başını yeniden kaldırmaya hazır "yobazlar" vardı ve yarı uyku halindeki halkı bunların şerrinden korumak gerekiyordu. Böyle dar çerçeveli bir ikilemin yol açacağı politika da ister istemez farklı anlamda "muhafazakâr" bir politika olacaktı.

Bu politikada kalkınma tutkusu elbette ki yok değildi. Fakat saflar üretim güçleri çerçevesindeki işlevleri bağlamında bir statü ve değer temsil etmedikleri için verimli bir sonuç almaya olanak yoktu. Yönetici kadro kendine yakın çevrelerden, toplumsal faturasına pek de dikkat etmeden, her türlü teşvik yöntemiyle bir "ulusal burjuvazi" yaratmaya çalışıyor, "muasır medeniyet"e bu yolla varmak istiyordu.

Bu politikanın iç ve dış koşullardan kaynaklanan sınırlarını başka bir çalışmamda ayrıntılı olarak tartışmıştım.[62] Burada şuna işaret etmek istiyorum: İslami kutsallığa dayanan bir meşruiyetin kaldırıldığı bir ortamda halk egemenliğine dayanan laik cumhuriyet olgusu, kendi kendine yeten, kendi kendini besleyen bir olgu olamazdı. O da kendi meşruiyetini; dahası, kendi "kutsal"lığını yaratmalıydı. Bu kutsallığı "Atatürk karizması" sağladı. Kuşkusuz bu karizma gerek ortaya çıkma koşulları, gerekse laik cumhuriyetin kurulma süreci içinde devrimci bir rol oynamıştı. Fakat hukuki reformlar tamamlanıp toplumsal

62 T. Timur; *Türk Devrimi ve Sonrası*; Ankara, İmge Kitabevi, 2001.

kalkınma beklentileri ön plana çıkınca, kurtuluş ve savunma refleksleri yetersiz kaldı. Farklı duyarlılıklara, yeni dürtülere ihtiyaç vardı. Oysa 1930'lardan itibaren asker-sivil kadro, kendi konumunu da güçlendirmiş, maddi bakımdan da ayrıcalıklı bir konuma yükselmişti. Bu durumda kendi statüsünü savunma kaygısı da, yeni "muhafazakâr"lığını besleyen diğer unsurlar arasında, başlıca kaygıları arasına girdi. Bu koşulların da etkisiyle, aynı yıllarda, bazı temel konularda, Atatürk'ün birtakım açık tutumları ve beyanları da göz ardı edilerek, Atatürk'ten az çok bağımsız bir "Atatürkçülük" doktrini geliştirildi.

Atatürk, bir düşünür olarak, ülkenin kalkınma ihtiyacının önceliğini en derinden hissetmiş bir siyaset adamıydı. Laik cumhuriyetin önceliğinin ve gelişme perspektifinin "irtica ile savaş" sloganına indirgenemeyeceğinin bilincindeydi. Ayrıca İslam tarihi ile ciddi düzeyde ilgilenmiş bir devlet kurucusu olarak, bu konudaki tutumu ayrı bir önem kazanıyordu. Fakat *görünüşte* kraldan fazla, *özde* ise kraldan az kralcılar, Atatürk'ü bu konuda sansürlediler.

Cumhuriyet'in birinci yıldönümünde Atatürk, *Vakit* gazetesi muhabirine şu beyanatı veriyordu:

> Türkiye'de esasen mürteci yoktu ve yoktur. Vehim vardı, vesvese vardı; Cumhuriyet'in ilanı ve onun zarurî icaplarından olan gereksiz müesseselerin lağvı üzerine herkesin açık bir şekilde gördüğü manzara o vehimli ve vesveseliler için de kalplere ferahlık verici olmuştur. Bundan sonra yalnız bir şey olabilir. O da bazı adî politikacıların, hasis çıkarcıların o vehim ve hayali uyandırmaya çalışması, o yüzden çıkar ve hırslarını tatmin düşüncesinden ibarettir. Temin ederim ki, bütün mevcudiyetimle temin ederim ki, bu gibiler her ne şekil, suret ve vesile ile olursa olsun, mevcudiyetlerini ihsas ettikleri gün Türk milletinin amansız kahrına hedef olmaktan kurtulamayacaklardır.[63]

63 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*; Ankara, Atatürk Yüksek Kurumu Yayınları, 1997, cilt III. s. 107. (Bugün kullanılmayan bazı sözcüklerin yerine yenilerini koydum.)

İrtica karşısındaki tavrını, Cumhuriyet'in ilanından henüz sadece bir yıl geçmiş iken, bu kadar açık bir şekilde koyan Atatürk acaba yanılmış mıydı? Bir sene sonra patlak verecek olan Şeyh Said isyanını görememiş miydi? Sanıyorum burada nüanslı bir çözümlemeye ihtiyaç vardır.

Atatürk'ün irtica konusundaki yorumunda kuşkusuz en dikkati çeken nokta, bu eğilimi bir düşünce ve kültür olayı olarak değil, bir psikoloji, daha doğrusu bir psiko-patoloji sorunu olarak ele almasıdır. Nitekim bir yıl sonra patlak veren Şeyh Said isyanı vesilesiyle yaptığı konuşmalarda daha açık olmuş ve bunu "bazı illerimizde mevcut ve mahsus olan idarî ve içtimaî hastalıklar"[64] olarak nitelemiştir.

İrtica hastalığına karşı uygulanan tedavi, teşhise uygun olmuş mudur?

İrtica hastalığına karşı asker-sivil yönetici zümre, şiddet ve bastırma yöntemleri dışında, birçok hayati noktada Atatürk'ün düşüncelerinden giderek kopan ve uzaklaşan bir "Reel Kemalizm" yaratarak ve onu "kutsal"laştırarak "tedavi" yolları aramıştır. Her devrimden sonra karşılaşılan ve yönetici zümrelerin "korunma içgüdüleri"ne yabancı olmayan bu durum, kuşkusuz kısmen de aynı zümrenin çıkarlarına yanıt veriyordu. "Devrim" sözcüğünün kullanılmaz hale geldiği bu dönem, yeni rejimin toplumsal anlamda "muhafazakâr" bir döneme girdiği dönemdir. İkinci Dünya Savaşı bitiminde ise, dış dünyadaki gelişmelerle, Türk siyasal rejimi için yeni ufuklar açılıyor, yeni sorunlar ortaya çıkıyordu.

İkinci Dünya Savaşı'nın Getirdikleri

Türk siyasal rejimi ve kültürü açısından İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türk siyasal hayatına giren en büyük yenilik "demokrasi" ve "kalkınma" temaları oldu. Bu temaların nasıl bir

64 Aynı eser, 1 Kasım 1925 tarihli konuşma, cilt III. s. 357.

sınıfsal yapılanma içinde gündeme geldiklerini ve Demokrat Parti tarafından iktidara taşınarak nasıl uygulandıklarını başka bir vesile ile anlatmıştım.[65] Burada bu gelişmenin sosyal psikoloji açısından ilginç, fakat üzerinde fazla durulmamış olan bazı yönlerine işaret etmek istiyorum.

Kemalist dönemde ve onu izleyen İnönülü yıllarda rejim elbette ki kalkınma sorununa kayıtsız değildi. Fakat kalkınma ideali, topluma, önceliği olan ve sosyal seferberlik isteyen bir paradigma olarak sunulmuyordu. Öncelik, vatanın dış; laik cumhuriyetin de iç düşmanlara karşı korunmasıydı. Kapitülasyonların acı anıları belleklerden henüz silinmemişti ve iktisadi siyasette de temel ilke dış dünyaya karşı kuşkulu, kendine yeten bir ekonomiydi. Kemalist kalkınma politikasının temel araçlarından olan demiryolları politikasında, kritik durumlarda, güzergâhın nereden geçeceğine başbakan değil, genelkurmay başkanı karar veriyordu.[66] Pazar ekonomisinin öncelikleri, ulusal savunma önceliklerini geriden izliyordu.

İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği "yeni dünya düzeni"nde bu değerler büyük bir sarsıntıya uğradılar. Savunma tutkusu aslında değişmemişti. Fakat değişen dünya koşulları içinde "ulusal savunma" ilkesi yönetici zümrelere ve yükselen sınıflara artık yeterli görünmüyordu. Sovyet Rusya savaştan güçlenerek çıkmış ve savaştaki tutumundan memnun kalmadığı Türkiye'den Boğazlar'da üs istemişti. Ayrıca Ermeni ve Gürcü basınında Türkiye'ye karşı bazı toprak talepleri yöneltiliyordu. Bunlar Ankara'da derin bir kaygı uyandırdı ve "ulusal savunma" ilkesinden "kolektif savunma" ilkesine geçisin psikolojik tabanını oluşturdu. Bu konuda yönetici zümrelerde bir ayrılık doğmadı. Hatta CHP, NATO'ya kabul edilmemiz için DP'den önce müracaat etmişti. 1947'den sonra Türkiye artık soğuk savaş yörüngesine girmiş, Amerikan duyarlılıklarıyla yaşamaya başlamıştı.

---

65 T. Timur; *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*; Ankara, İmge Kitabevi, 2003.

66 T. Timur; *Türk Devrimi ve Sonrası*; s. 101.

Amerika'da acıyla hatırlanan ve tam bir "kolektif paranoya" içinde yaşanan "soğuk savaş psikolojisi", Türkiye'de daha da yoğun bir şekilde yaşanmaya başladı.

Türkiye savaş sonu koşullarında yeni dış düşmanlarını bulmuştu. Sovyetlerle dostluk anlaşması yenilenmemiş, üstelik komünizm ülkede "irtica"nın da yerini alarak bir numaralı iç düşman haline gelmişti. Komüniste karşı verilen kavga da mürteciye karşı kavgadaki duygu fonuna ortak olmuştu. Ülke "cihat" esprisi içindeydi ve âdeta "kutsal" bir savaş ruhuyla yönetiliyordu. Dinî duygular da aynı yönde, aynı amaçla seferber edildi. Zaten daha CHP iktidarı zamanında, 1947 Kurultayı'nda derslere, seçimlik şeklinde de olsa, din dersleri konması kabul edilmişti.

Türk yönetici zümresinin, Türk Ceza Kanunu'nun 141 ve 142. maddeleri çerçevesinde yürüttüğü antikomünist cihadın yol açtığı patolojik uygulamalar başka yerlerde ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. "Rus salatası" isminin bile tehlikeli çağrışımlar yapıyor diye "Amerikan salatası" olarak değiştirildiği bu dönemde, "Türk demokrasisi" de aslında bir "soğuk savaş demokrasisi" olmuştu.

Bu durumda, 14 Mayıs 1950 seçimleriyle iktidarın değiştiği bir ortamda daha da kızışan siyasal kavga hangi değerler çerçevesinde yürütülmeye başladı?

CHP'nin "altı ok" çerçevesinde yürüttüğü ve artık muhafazakâr bir görünüm kazanmış siyaset, DP'nin "demokrasi ve kalkınma" paradigmasına başlangıçta kuşkuyla bakmış, hatta partinin demir çekirdeğinden sert tepkiler gelmişti. DP'nin karşıdevrimci eğilimler taşıdığı, yöneticilerinin "muvazaa" (veya bugünkü dilde "takiye") yaptığı düşünülüyordu. CHP önde gelenlerinden Recep Peker'in, meclis kürsüsünden Menderes'i "psikopat" ilan etmesi, herhalde bu tepkilerin en radikal ifadesi sayılmalıydı. Bir "kutsal paradigma"dan bir başka kutsal paradigmaya geçilirken bunu kimilerinin bir "anormallik", dahası bir "patoloji" olarak algılaması "normal" sayılmalıydı. Ne var ki

DP'nin yeni paradigmasının içerdiği "demokrasi ve kalkınma" anlayışı somut uygulama ile ortaya çıkınca, bunun, çok partili hayatı bizzat kendisi sağlamış olan CHP'nin idealleriyle çelişik bir yönü olmadığı da anlaşıldı. Bu yüzden 1950'li yıllarda Türk siyasal hayatında garip bir dönüşüm oldu ve muhalefetteki CHP, DP sloganlarının gerçek sahibi rolünü üstlendi. Özellikle 1954 seçimlerinden sonra, artan enflasyon ve çıkarılan antidemokratik kanunlar ortamında, DP'nin "demokrasi"si giderek daha az demokrasiye, "kalkınma"sı da giderek daha az kalkınmaya benzemeye başlamıştı. CHP sözcüleri, artık "altı ok"u bir yana bırakarak ve basınla üniversiteleri de yanlarına alarak, "demokrasi ve kalkınma" sloganı etrafında kenetlendiler. Fakat bu programda, biçimsel olarak, herhangi bir yenilik yoktu. Asıl belirleyici olan kavganın toplumsal dayanakları, sınıfsal dürtüleri idi.

Demokrat Parti'nin uyguladığı iktisat politikası Kemalist asker-sivil aydın zümrenin siyasal olduğu kadar, iktisadi saltanatına da son vermiş, onları *göreli bir yoksulluk* içine sokmuştu. Bu kadrolar CHP'ye farklı ilkeler bağlamında tekrar umutla bağlanırken, artık beklentileri de "biçimsel demokrasi" özlemini aşan bir potansiyel taşımaya başlamıştı. Fakat bu potansiyelin realiteye dönüşmesi için önce CHP'nin kavgasını verdiği kurumsal garantilerin hayata geçirilmesi gerekiyordu. Yeni bir anayasa çerçevesinde yargı bağımsızlığının, basın özgürlüğünün, üniversite özerkliğinin sağlanması ve sendikal hakların tanınması ilk beklentilerdi.

Bu programı CHP gerçekleştirmeye fırsat bulamadı. Kemalist Parti 1957 seçimlerinden daha da güçlü bir şekilde çıkmış, kavgasını daha da sertleştirmişti. Buna Menderes iktidarı, sonunda "Tahkikat Komisyonları" kuran ve mevcut özgürlükleri de tehdit eden bir şiddet gösterisiyle yanıt verince siyasal yaşam tam bir çıkmaza girdi.

27 Mayıs askerî müdahalesi bu koşullarda doğdu.

27 Mayıs ve Yeni Paradigmaya Doğru

27 Mayıs'ı gerçekleştiren 38 kişilik genç subaylar kadrosu dönemin tüm toplumsal ve düşünsel çelişkilerini bünyelerinde taşıyordu. Zaten çok geçmeden aralarında da ikiye bölündüler. Yurtsever heyecan ve kalıcı reformlar yapma azmi, hepsinde ortak bir nitelikti. Fakat iktisadi kriz içinde bir ülkede ve İMF temsilcilerinin koridorda beklediği bir dönemde, bu donatımı yetersiz kadronun yapabileceği şeyler elbette sınırlıydı. En büyük kaygıları CHP'nin aracı durumuna düşmemek, "İhtilal"i onun programının uygulanması durumuna düşürmemekti. Oysa buna almaşık oluşturacak ve kamuoyuna şirin görünecek tasarılardan yoksundular. Başbakanlık müsteşarı sıfatıyla, fiilen başbakan yaptıkları Alpaslan Türkeş'in, birkaç ülkücü yandaşıyla birlikte hazırladığı ürkütücü "Ülkü ve Kültür Birliği" tasarısı kamuoyuna açıklanınca, İnönü'nün de ustaca manevrasıyla, bir kısmının tasfiyesi gerçekleşti. Kalan kısmı ise 1961 Anayasası'nı gerçekleştirdiler ve seçimleri hazırlayarak iktidarı terk ettiler.

27 Mayıs kuşkusuz birkaç satıra sığmayacak kadar değişik ve renkli sayfalarla doludur. Bu sayfalarda Türkiye'yi çağına taşıyacak hırslı arayışlar olduğu gibi, Mazhar Osman Bey'in 1908 İhtilali dolayısıyla sözünü ettiği "cinnet" belirtileri de yer almıştır. Gerçekten bir başbakan ve iki bakanın asılmasında ve ipte sallanan cesetlerin fotoğraflarının basında günlerce teşhir edilmesinde hangi paranoyak korkular rol oynamıştı? Bu olgu, acaba, kolektif bilinçaltında hâlâ eritilmemiş bir Osmanlı geleneğinin hortlaması mıydı? Osmanlı sultanlarının, "Osmanlı mülkü"ne ihanet durumlarında "siyaseten katl" uygulamasına gizliden gizliye duyulan bir özlem miydi? Halk kültürüne de mal olmuş bir "adam sallandırma" tutkusunun yaygınlığı dikkate alınırsa, bu sorularda hiç de "anormal" bir taraf bulunmadığı açıktır. Fakat 27 Mayıs'a bir bütün olarak bakılırsa, onun en önemli eserinin 1961 Anayasası olduğu ileri sürülebilir.

27 Mayıs Anayasası'nın bir özgürlük anayasası olduğu, temel hak ve hürriyetler alanındaki tüm olumlu gelişmelerin ondan kaynaklandığı düşüncesi, daha sonraki dönemde toplumun bir kesimi için tartışılmaz bir gerçek statüsüne getirilmiştir. Oysa bir ihtilal gerçekleştirmiş 38 kişinin, başta TCK'nın 141 ve 142'nci maddeleri olmak üzere, soğuk savaş yasalarına hiç dokunmamış olması üzerinde pek durulmamaktadır.

27 Mayıs'tan ve 1961 Anayasası'nın kabulünden sonra ülkede özgürlük rüzgârlarının giderek daha hızla esmeye başladığı doğrudur. Fakat sanıyorum ki, bu gelişme, ihtilal kadrosunun sistemli bir politikası olmaktan çok, iç ve dış koşulların bazı nesnel özelliklerinden doğan bir durumdu. Seçimle gelmiş bir iktidarı yıkan 27 Mayısçılar bir meşruiyet ihtiyacı ve arayışı içindeydiler. Bu meşruiyeti, sadece, o sırada tehdit altında olan demokratik ilkeye sıkı sıkıya sarılarak sağlayabilirlerdi. Fakat asıl dayandıkları toplumsal güç olan asker-sivil aydınları (veya o sıralarda çok kullanılan bir deyişle "zinde kuvvetleri"), bazı yasa değişiklikleriyle sağlanabilecek "formel özgürlükler"den çok, birtakım yapısal reformlar da gerektiren "reel özgürlükler" ilgilendiriyordu. İhtilal kadrosu ise böyle bir girişim için hazırlıklı değildi ve ayrıca buna uygun bir halk tabanından da yoksundu. 147 öğretim üyesini sorgusuz sualsiz üniversiteden atmak suretiyle gerçekleştirdikleri "üniversite reformu" kuşkusuz beklenen üniversite reformu değildi. Bu paraleldeki bazı tasarıları da hiçbir destek bulamadan dosyalandı ve raflara kondu. Fakat olan olmuş, ok yaydan çıkmıştı.

27 Mayıs'ın asker-sivil kadrolar ve gençlikte yarattığı özlemler 1960'lı yıllarda giderek radikalleşen toplumsal arayışlara ve toplumun sayıca kabarık olmasa da çok güçlü bir kesiminde bir "sosyalist paradigma"nın benimsenmesine yol açtı. Bu paradigma, yakın tarihimizin siyasal peyzajını oluşturan dinci muhafazakârlık-Kemalizm ikilemi yanında giderek ağırlığını hissettiren bir şekilde yer almaya başladı. Dinci ve Kemalist kutsallıklara rakip yeni bir kutsallık alanı daha ortaya çıkıyordu.

Bu yeni paradigmanın temel niteliği ve genel çizgileri üzerinde durmadan önce, bunu yaratan koşullar hakkında birkaç şey söylemek istiyorum.

Sanıyorum ki 27 Mayıs'tan sonra oluşan "sosyalist paradigma" varlığını üç nesnel nedene (veya nedenler demetine) borçluydu. Bunları ana hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz sanıyorum:

1) *Toplumsal nedenler*: Yakın tarih geleneğimizde tüm ileri hareketlerin öncülüğünü yapmış olan asker-sivil aydınlar, daha çok maaşlı statüleri dolayısıyla, DP enflasyonunun en çok etkilediği ve yoksullaştırdığı zümreler arasındaydı. Bu durum kendilerini "*kalkınma*" söylemine daha duyarlı kılıyordu, fakat bunun eşitlikçi ve sosyal adalet ilkelerine uygun olmasını istiyorlardı. DP politikasına karşı 1950'lerde çok etkili bir muhalefet yapmış *Forum* dergisi kanalıyla tüm muhalefete mal olmuş bulunan (Keynesçi anlamda) "planlı ekonomi" fikri bu özlemin ifadesiydi.

2) *Uluslararası neden ve güvenlik sorunu*: Sovyetler Birliği XX. Kongre'den sonra "Stalin kültü"ne savaş açmış, "barış içinde bir arada yaşama" ilkesine sarılmış, Türkiye'yle ilgili taleplerinden de vazgeçmişti. Yeni ortamda, soğuk savaş terörü ve her türlü paranoyak tepkiler anlamını ve işlevini yitiriyordu. Daha sağduyulu düşünülebilir, daha serinkanlı hareket edilebilirdi.

3) *Fikir hareketleri ve teorik neden:* 1960'larda, dünya, fikir hareketleri açısından da büyük bir metamorfoz içindeydi. Sovyetler Birliği'nin resmî doktrini haline gelmiş Marksist-Leninist "ilm-ü hal", Batı'da kritik bir açılımla ilgi odağı olmuş ve diğer düşünce akımlarıyla verimli bir diyaloğa girmişti. Bu gelişimde Cezayir Savaşı ve Fransız Kolonyalizmi, Vietnam Savaşı ve Amerikan emperyalizmi, Bandung Esprisi ve Üçüncü Dünya'nın doğuşu gibi uyarıcı faktörler rol oynamıştı. Marksist düşünce, kendisini doğuran ve besleyen çok yönlü düşünce geleneğini yeniden yakalamışa benziyordu. Yarı feodal yapısıyla Batılı burjuva toplum bilimlerini bir türlü hazmedemeyen Türkiye, kalkınma ve top-

lumsal gelişme sorunlarına tarihsel diyalektik yöntemiyle yaklaşan bu düşünce sistemi için ilginç bir laboratuvar teşkil ediyordu.

Yukarıdaki üç faktör de "biçimsel demokrasi"nin iflas ettiği, sınıf analizlerinin öneminin anlaşıldığı bir dönemde, asker-sivil aydınlar, özellikle de üniversite gençliği üzerinde ufuk açıcı bir rol oynadı. Bu ortamda farklı kökenlerden gelen katkılarla beslenen, fakat genel olarak "sosyalist" olarak nitelediğimiz bir eğilim giderek ön plana çıktı.

27 Mayıs'tan Mayıs 68'e giden zikzaklı yol üstünde, sözünü ettiğim "paradigma"yı oluşturan ilk katkılar Kemalist devletçilik ilkesinden gelmişti. 27 Mayıs'ı izleyen yıllarda yayın hayatına başlayan *Yön* dergisi bu ilkeyi radikalleştirerek bayrak yapmış ve bir "düzen değişikliği" programını bu fikir üzerine oturtmuştu. Daha önce, 1950'lerde çıkan *Forum* dergisi de Keynesçi "planlı ekonomi" fikriyle bu yönde zihinleri hazırlamıştı. Aynı yıllarda dünya literatüründe sözü edilmeye başlanan "kalkınma iktisadı" da bir bakıma aynı yönde etki yapmıştı.

Pratik ve pragmatik kaygılardan kaynaklanan bu arayışlara, 1960'larda Batılı Marksist araştırmalara duyulan ilgi de eklendi. O yıllarda, özellikle Fransa'da, kapitalizm öncesi üretim biçimleri hararetle tartışılıyordu. Başta R. Garaudy olmak üzere, Fransız Komünist Partisi'nin önde gelen kuramcıları da Marksist düşünceyi tüm düşünce akımları ile yararlı bir diyalog içine sokmuşlardı. Bu bağlamda, Garaudy'nin İslam uygarlığının katkılarını sempatiyle ele alan bir eseri Türkçeye de çevrilmiş ve ülkede büyük ilgi uyandırmıştı. Bütün bu etkenler altında soğuk savaşın Marksizm tabusu her gün biraz daha sarsılıyordu. Marksizm'e açık bir çizgi izleyen *Yön* dergisi de örneğin o ana kadar koyu bir sansürün kurbanı olan Nâzım Hikmet'in şiirlerini yayımlayarak tabuların yıkılmasında olumlu bir rol oynamıştı.

Bu gibi etkenler altında oluşan sosyalist paradigmada, yirmi yıllık bir antikomünist histeriye rağmen, giderek Marksist düşüncenin egemen olması ve bunun da en çok üniversite çevrele-

rinde kabul görmesi açıklanması gereken bir husustur. Bu konuda ipucu teşkil edebilecek bazı unsurlara yukarıda işaret ettim. Bunlara bazı eklemeler yapabiliriz.

Üniversite Gençliği, Bilim ve Üniversite

Savaş sonu dünya düzeninde ön plana çıkan "kalkınma" sorununa, Türk üniversitelerinde okutulduğu şekliyle, Batılı toplum bilimleri bir yanıt vermiyordu. Özellikle ileri bir kapitalizmi veri olarak alan burjuva iktisadı, standart ders kitabı haline gelmiş olan Samuelson'un "*textbook*"unda olduğu gibi, günlük hayattan verdiği örnekleri bile ileri tüketim toplumlarının normları içinde sunuyordu. Türkiye gibi, nüfusunun dörtte üçü içine kapanık köylerde yaşayan bir toplum yapısında, neoklasik arz talep eğrileri ya da Keynesyen makro büyüklükler fazla bir anlam ifade etmiyorlardı. Dersleri, Osmanlı usulü, skolastik bir şekilde "icazet" (diploma) almak için belleyen öğrenciler için bu belki bir sorun yaratmıyordu. Fakat aynı yaklaşım üniversite topluluğunun dinamizmini teşkil eden öğretim ve öğrenci kadrosunun "anlama" ihtiyacını karşılamıyordu.

Buna karşılık, Marksizm toplumsal gelişmeyi tarihî aşamalar olarak ele alıyor ve "üretim biçimi", "üretim ilişkileri", "üretim güçleri" gibi kavramlarla ampirik verilere sıkı sıkıya bağlı, gerçekçi bir perspektif sağlıyordu. Aynı yaklaşım ülkenin iktidar yapısını ve dış ilişkilerini, sınıfsal bağlantılar içinde, net bir şekilde gözler önüne seriyordu. Bu bağlamda, Amerikan emperyalizminin Vietnam'da gösterdiği iğrenç yüzüne Amerikan gençliği bile isyan etmişken, Türkiye'de kraldan fazla kralcı olmanın anlamı anlaşılamıyordu. En şematik haliyle bile Marksist bakış açısının, tarihini hep "saray tarihi" olarak yazmış bir kültür ortamında büyüleyici bir etkisi vardı. O yıllarda Marksist düşünce selinin kısa sürede tüm barajları yıkmasının ve üniversiteyi en parlak elemanlarından başlamak üzere bütü-

nüyle etki altına almasının nedeni budur. Sosyalist paradigmanın Marksist versiyon içinde "kutsallık" kazanması da bu süreç içinde gerçekleşmiştir.[67]

Sosyalizm ülkede ilk kez kendine belli bir kitle tabanı ve bir "kutsallık alanı" yaratınca, üniversite gençliği ile üniversite kurumu arasındaki ilişkiler de radikal bir değişime uğradı. Devrimci öğrenciler için üniversite, artık tarafsız, nesnel bir biçimde bilim yapan ve bilimi paylaşan bir kurum değildi. "Bilim" maskesi altında beyinleri burjuvazinin görüşleriyle yıkayan, objektif olarak emperyalizmin bir yan kuruluşu konumunda, "sahteci" bir kurumdu. Her "kutsallık" gibi, sosyalist "kutsallık" da baskıcı ve dışlayıcı bir politikanın hedefi olduğu ölçüde kendi fanatizmini yaratmış, üniversiteye "Ya hep ya hiç!" şeklinde yaklaşan bir espriye yol açmıştı.[68] Sanıyorum ki, sorunu bu şekilde koymadan, 1960'larda önemli bir gençlik kesiminin, üniversite hiyerarşisini altüst eden, üniversite işgallerine varan duygularını anlamak zordur.

Kolektif Katarsis mi?

Toplum ve insan bilimlerinde Mayıs 68 gençliğinin isyanını anlamamıza yardımcı olabilecek teorik ipuçları var mıdır? Bu konuda hangi disiplinler bize yardımcı olabilecek kavramlar üret-

---

67 Devrimci hareketin, harekete geçirdiği kitlelerde çok farklı şekillerde algılanması ve değişik duygusal tepkilere yol açması evrensel bir olgudur. Lenin, *Komünizmin Çocukluk Hastalığı*'nı anlatırken, devrim hakkında şu betimlemeyi yapmıştı: "Devrim, insan yeteneklerinin özel gerginlik ve vecd anlarında, en koyu bir sınıf kavgasının kamçıladığı milyonlarca insanın bilincinin, hırsının, istencinin ve hayal gücünün eseridir." *La Maladie Infantile du Communisme, Le "Gauchisme"*; Pekin, 1970. s. 99.

68 Yıllar sonra, devrimci hareketi eleştiren Oya Baydar şunları yazıyordu: "1960-1980 kuşağı sosyalizme bilimsel kuşkuculukla değil, dinsel bağnazlıkla sarıldı. Bu yüzden, bilimle aydınlanıp açıklanması gereken sorular 'münafıklık', 'kafirlik' sayıldı." "Bir Genç Arkadaşa Uzaktan Mektuplar", *Yeni Düşün*, Şubat-Mart 1988. Kanımca harekete başlangıçta bilimsel bir tecessüs ve yurtseverlik duyguları egemendi. Kısmen sosyalist hareketin güçlü yerel referanslardan yoksun oluşu, kısmen de iktidarın baskı ve zulüm politikası hareketi bağnazlığa itti.

mişlerdir? Burada bir parantez açarak yakın tarihte yaşadıklarımızı bazı evrensel referanslar bağlamında okumaya çalışacağım.

Kökeni Aristo'ya giden fakat modern terminolojiye Freud tarafından kazandırılan *katarsis* kavramının bu konuda, sembolik planda da olsa, açıklayıcı olabileceğini düşünüyorum. Şimdi bu kanımın nedenlerini açıklamaya çalışacağım.

Aristo'da, "temizlenme" anlamına gelen *katarsis* kavramı Yunan trajedileri aracılığıyla ortaya çıkmıştı. Trajedinin seyirciler tarafından paylaşılan duygusal bir işleviydi. "Trajedi asil bir davranışın taklididir," diyordu Aristo; bu taklit "bir hikâye ediş şeklinde değil, hareket halindeki insanlar tarafından, merhamet ve korku gibi duyguları ortaya koyarak, (rahatsızlık yaratan) heyecanlardan temizlenme"[69] şeklinde gerçekleşir. Bir trajediyi izleyen seyirciler de travma yaratan ve felakete yol açan duygulara uygun bir tepki yaşayarak "temizleniyorlardı". Dışa vurulan duygusal boşalma, aynı zamanda bilinçaltındaki beklentileri açığa çıkardığı için, "yabancılaşma"dan kurtulma anlamı da taşıyordu. Örneğin Oreste, babası Agamemnon'un intikamını alırken, "kendisini hapseden delilikten" temizleniyor ve sağlığına kavuşuyordu.

Katarsis kavramı, XIX. yüzyılın ortalarında Jacop Bernays, aynı yüzyıl sonlarında da Breuer ve Freud tarafından güncelleştirildi.[70]

Freud katarsis kavramını, geliştirdiği bireysel psikoloji planında açıklayıcı bulmuştu. Nevrozları tedavi etmede kullandığı hipnoz uygulaması katartik boşalmalara yol açıyordu. Fakat Viyanalı doktor, psikanalizin oluşma süreci içinde, hipnozla beraber katartik tedaviden de vazgeçmişti. Bununla beraber aynı kavram, Freud'un daha sonra büyük ilgi duyduğu kolektif psi-

69 Aristote; *Poétique*; Paris, Livre du Poche. s.110.

70 Kavramın gelişmesi ve farklı kullanımları için bkz. Elisabeth Roudinesco ve Michel Plon; *Dictionnaire de la Psychanalyse*; Paris, Fayard, 1997. Pierre Kaufmann (Ed.); *L'Apport Freudien*; Paris, Bordas, 1993. *Dictionnaire Fondamental de la Psychologie*; Paris, Larousse, 1997.

kolojide açıklayıcı olamaz mıydı? Karizmatik liderler kitleleri sürüklerken onları âdeta hipnotize etmiyorlar mıydı?

Freud, özellikle Gustave le Bon'un *Kalabalıkların Psikolojisi* başlıklı eserinden aldığı ilhamla bu konuda ilginç yorumlar yapmıştır.[71] Betimleyici nitelikteki bu yorumların epistemolojik statüsü kuşkusuz söz götürür ve nörobiyolojideki hızlı gelişmeler belki de bir gün bu konulara daha büyük açıklık getirecektir. Fakat bugünkü entelektüel bagajımızla yakın tarihteki olayları anlamaya çalışırken, bunları görmezden gelebilir miyiz?

Yukarıdaki açıklamalarımız ve *katarsis* kavramı Mayıs 68 olaylarını anlamamızda bize nasıl yardımcı olabilir?

Yunan trajedilerinden ve onlara bağlı kavramlardan hareket ederek, bizde, otuz beş yıl önce üniversitelerde cereyan etmiş olayları açıklamak kimilerine abartılı görünebilir. Bugünkü üniversite hayatının sakin ve yarı bitkisel yaşantısı içinde bulunanlar bunu garip karşılayabilirler. Fakat bu durumda, toplumun en yüce saydığı duygularla dolu birtakım genç insanların, birkaç yıl içinde nasıl olup da bu kez toplumun "ihanet" saydığı fikirlere sıkı sıkıya bağlandıklarını, nasıl bunları bir "ideal" haline getirdiklerini ve bu idealler uğruna her şeyi feda etmeye hazır bir ruh hali içine girdiklerini açıklayacak başka kavramlar üretmeleri gerekiyor. En azından, 1970'li yıllarda devrimci güçler ezilirken, Türk tarihine Yunan trajedilerinde bile bulunmayan dehşet sayfalarının eklendiği, bugün bütün tanıklarıyla ve belgeleriyle biliniyor.

Tarihî Kemalizm, Reel Kemalizm

1960'larda sosyalist paradigmayı benimseyen asker-sivil aydınların en dinamik kesimleri ve üniversite gençliği çok büyük çoğunlukları itibariyle Kemalist kadrolardan geliyorlardı. Sosyalizme geçiş şekilleri de Kemalizm'den kopuş şeklinde ol-

71 S. Freud; *Kitle Psikolojisi*; çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2000.

mamıştı. 60'lı yılların sonlarındaki bölünmeler içinde bile, hiçbir fraksiyon en ufak bir anti-Kemalist duygu fonuna sahip çıkmamıştı. Ancak Kemalizmde vurgu Ulusal Kurtuluş Savaşı ve laik cumhuriyetin ilanı dönemine konmuş, devrimci radikalliği simgeleyen kalpaklı Mustafa Kemal Paşa bayrak yapılmıştı.

Tarihî Kemalizm, Osmanlı Devleti'ni "Batı sermayesinin jandarması" haline getirmiş yarı sömürge ilişkilerine karşı çıkmış ve bunları tasfiye etmişti. 1960'larda da Kemalizmin tarihî işlevi yeni bir güncellik, Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan sonra resmî söylemden çıkarılan "devrim" sözcüğü de yeni bir hayat kazanıyordu. İlginçtir ki o dönemde sol hareket içinde en etkili akım haline gelen "Milli Demokratik Devrim" tezi, ilk ifadesini, askerlere sempatisini açıkça ortaya koyan *Yön* dergisi sütunlarında bulmuştu ve devrim stratejisinde asker-sivil bürokrasiye özel bir yer veriyordu.[72]

Bilindiği gibi bu strateji başarılı olmadı ve 12 Mart 1971 darbesiyle bütün devrimci güçler, Başbakan Nihat Erim'in "balyoz hareketi" olarak adlandırdığı zulüm çarklarının hedefi haline geldi. O günlerde Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Dekanı, 12 Mart felsefesini simgeler biçimde, Mustafa Kemal Paşa'nın kalpaklı bir resmini herkesin gözü önünde yırtıp atmıştı. Birçok Kemalist subayın devrimci fikirlerinden ötürü tutuklu bulunduğu, bizzat Fen Fakültesi'nden de birçok öğretim üyesinin demir parmaklıkların arkasına konduğu bir sırada, Fen Fakültesi dekanının jesti çok anlamlı bir mesaj haline geliyor, simgesel bir değer kazanıyordu. 12 Mart'ın da Kemalizm adına yapıldığı düşünülürse, yerleşik güçlerin mesajının anlamı açıktı: Bir tek Kemalizm vardı; o da kendilerinin temsil ettiği Kemalizm anlayışıydı. Gözlerinde Kemalizm hâlâ kutsaldı ve karşıt –ya da öyle sanılan– güçler, kutsallığın yarattığı fanatizmle ezileceklerdi. 12 Eylül darbesiyle daha da kurumsal bir yapıya kavuşan bu para-

72 Bu konuyu daha ayrıntılı ele alan bir makalemiz için bkz. "CHP, DP ve 27 Mayıs Devrimciliği", *Mülkiye Dergisi*, Kasım-Aralık 2002, sayı: 237.

digma, Kemalizmin tarihî oluşum kanallarından da kopuyordu. "Tarihî Kemalizm" iyice tarihe gömülüyor, "Reel Kemalizm" tartışılmaz bir manevi otorite makamına yerleşiyordu.

"Tarihî Kemalizm"le "Reel Kemalizm" arasındaki kopuş noktası bu hareketin Marksizme karşı tavrı bağlamında ortaya çıktı. Kemalizm ve Marksizm düşman kardeşler miydi? Bir Kemalist aynı zamanda bir Marksist de olabilir miydi?

Kemalizm'den Atatürkçülüğe

Kemalizm, tasfiye halindeki bir imparatorlukta, işgal edilmiş bir ülkede, geç kalmış bir ulusal tepkiyi ifade eden bir hareketti. İşgalci sömürgecilere karşı olduğu kadar, İstanbul'daki saltanat makamına karşı da bir ayaklanmaydı.[73] Sırplardan, Yunanlılardan, Bulgarlardan, hatta Arnavut ve Araplar gibi Müslüman halklardan sonra Türkler de ayaklanmış ve kendi kaderine sahip olma kavgasına girmişti. Üstelik bu kavgada kendilerini daha önceki ulusal hareketlerden çok daha avantajlı kılan bazı koşullar oluşmuştu. Artık Türk ulusal kavgası, XIX. yüzyıl ayaklanmaları gibi, sömürgeci devletlerin kendi aralarındaki denge hesaplarına ve çıkar kavgalarına göre şekillenmek zorunda değildi. Sovyet İhtilali ile Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı ulusal savaşları destekleyen enternasyonalist bir devlet kurulmuştu. Kurtuluş Savaşımız Sovyet Rusya ile dostluk ve dayanışma ilişkileri içinde yürütüldü ve bu ilişkiler içinde başarıya ulaştı.

Daha çok uzatabileceğimiz bu betimlemeyle şunu söylemek istiyoruz: Ulusal Kurtuluş Savaşımız, yüzyıllardır Dersaadet'in sadece asker deposu olarak gördüğü Anadolu'nun bağrından fışkıran hareketti. Özü itibariyle "siyasal" bir olguydu. Buna ilk

73 Sabahattin Selek'in *Anadolu İhtilali* başlıklı eserinde yazdığı gibi, "Millî Mücadelenin devamı müddetince, hiçbir an söz konusu edilmemekle beraber, en şiddetli mücadele Vahdettin ile Mustafa Kemal arasında cereyan etmiştir." İstanbul, 1963, cilt I. s.39.

kez "Kemalizm" adını da onu çok daha iyi tanıma durumunda bulunan işgalci kuvvetlerin basını vermiştir. Hareket Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçmesinden de önce başlamış, fakat onun liderliğinde ilk başarılara ulaştığı sıralarda "Kemalizm" olarak adlandırılmıştı.

Mustafa Kemal Paşa'nın "Kemalizm" sözcüğüne ilk tepkisi ilginçtir. Bu sözcüğün ilk kullanılmaya başlandığı bir sırada, kendisine bu konuda düşüncesini soran İngiliz gazeteciye Mustafa Kemal şu yanıtı vermişti: "Bu kelime hareketin ruhunu anlatmıyor. Ben ölsem de canlı kalsam da hareket devam edecektir."[74] Görüldüğü gibi burada, Kurtuluş Savaşı lideri, hareketi, tarihî gelişimden kopmuş ve donmuş ideolojiye dönüşmüş olarak görmek istememektedir. Bununla beraber Kemalist hareket başarıya ulaştıktan ve Atatürk'ün şahsı bir "ibadet" konusu olduktan sonra, "Atatürkçülük" resmî planda bu şekle dönüşmemiş midir?

Gerçekten Atatürk kültü egemen olduktan sonra Kemalizm, "Atatürkçülük" adı altında, bilimi, siyaseti, sanatı, kısaca kültür hayatının her yönünü otoritesi altına alan kapsamlı bir doktrine, kutsal statülü bir "ilm-ü hal"e dönüştürülmüştür. Buna ait birçok örneği daha önce vermiş bulunuyorum. Burada aynı konuya dönmemize yol açan neden olarak şunu eklemek istiyorum: Atatürk bir filozof ya da bir bilimci değildi. Gerek felsefe gerekse toplum bilimleri alanında, çoğu zaman bu alanda yüksek unvanlar taşıyan çağdaşlarından daha derin düşünceler ileri sürmüş olsa da, bu iddialarla ortaya çıkmamıştır. Kendisi de "İlim, bilhassa içtimaî ilim sahasına dahil işlerde ben kumanda vermem, bu vadide isterim ki beni âlimler irşat etsinler... İçtimaî ilmin güzel istikametlerini gösteriniz, ben takip edeyim," demişti.[75] Oysa yönetici sınıfın belli bir kesiminde her sözünün

74 Grace M. Ellison; *Kuvayı Milliye Ankarası*; İstanbul, Milliyet Yayınları, 1973. s. 165.

75 Ahmet Cevat Emre; *İki Neslin Tarihi*; İstanbul, 1960. s. 316.

tartışılmaz gerçekler olarak sunulması Atatürkçülüğün sosyal bilimlerle ilişkisinde belli bir rahatsızlık uyandırmış, ona yer yer dışlayıcı bir işlev yüklemiştir. Bu işlev ise, özellikle 1960'larda Marksist düşünce akımıyla ilişkilerinde, Atatürkçülüğü de etkileyen ve ona farklı bir statü kazandıran bir nitelik şeklinde somutlaşmıştır.

Atatürkçülük ve Marksizm

Burada Marksist düşünceden söz etmemin iki nedeni bulunuyor. Birincisi 1960'larda ülkede hızla yükselen Marksizm en çok Kemalist kadrolarda, onların da en dinamik kesimlerinde kabul görmüştü. Bu hareket içinde bir ara en etkili akım haline gelen ve *Milli Demokratik Devrim* programını benimseyenler, devrimin taşıyıcı gücü olarak Türk Silahlı Kuvvetleri'ne işçi sınıfından daha çok güven besliyorlardı. 12 Mart darbesinden sonra ortak bir basın toplantısı yapan 16 devrimci kuruluş parlamentonun feshini ve iktidarın Türk Silahlı Kuvvetleri'ne devrini istemişlerdi.[76] Bu kuruluşlar kendilerini tarihî Kemalizmin uzantısı ve mirasçısı olarak görüyorlardı. Bu harekete, devrimi artık gelecekte değil, geçmişte gören ve devrim muhafızlığı ile yetinen geleneksel Kemalist kadrolar nasıl bir yanıt vereceklerdi?

İkinci nedeni de şöyle özetleyebilirim: Marksizm, Kemalizmin karşısına evrensel boyutlu bilim iddiasıyla çıkıyordu. Bu iddia Sovyetler Birliği kökenli olmaktan çok, Batı düşünce hayatında canlı tartışmalara yol açan, kritik işlevi canlılık kazanmış, tarihî gelişmeyi birtakım klişeler içinde görmeyen ve ampirik verilere dönük bir Marksizmin iddiasıydı. Türkiye'ye ileri kapitalist ülkelerin elbiselerini giydirmeye çalışan burjuva bilimlerin aksine, Marksizm, tarihî evrim aşamaları bağlamında, ülkeyi göreli gerçeği içinde ele alıyor ve bu yöntemiyle çok daha inandırıcı oluyordu. Geleneksel Kemalist kadrolar bu konuda da diyaloğa

76 T. Timur; *Toplumsal Değişme ve Üniversitelerimiz*; s. 284-285.

girmek, 1930'lardan çok farklı koşullar içindeki yeni dünya ve Türkiye düzenini açıklamak zorundaydılar.

Devrim muhafızı, tutucu "Kemalist" yönetici zümre her iki sorgulamaya da aynı yanıtı verdi: Sıkıyönetim, kitlesel tutuklamalar, kontrgerilla sorgulamaları ve işkence çarkları. Onlara göre yükselen devrimci harekete en yoğun şekilde katılmış olan üniversite gençliği bu tutumunda masum ve iyi niyetli olamazdı. Hocaları tarafından "beyinleri yıkanmış" bu genç insanlar ülkeyi bölmek ve parçalamak isteyen bir hareketin aracı haline gelmişlerdi. İşte 12 Mart darbesini yapan generallerin ve onları destekleyen tutucu güçlerin "felsefesi" buydu ve bu felsefeyi en açık şekilde, başbakan yaptıkları Nihat Erim ifade etmişti.

12 Mart Başbakanı, Türkiye'nin 12 Mart arifesinde ya Endonezya'daki gibi bir komünist katliamı ya da küçük ve kararlı bir grubun komünist darbesi ikilemi içinde olduğu kanısındaydı. Kendisi de eski bir öğretim üyesi olan Erim, anayasa değişikliklerine giderken, sol görüşlü meslektaşlarına duyduğu kini şöyle dile getirmiştir: "Çıkacaksın kürsüye; eğitim, öğretim, bilim serbestliği var diye; bu hür, demokratik düzen denilen şey laftır, burjuva uydurmasıdır; asıl hürriyet bu değildir; asıl hürriyet Mao'nun, Che Guevera'nın, Lenin'in hürriyetidir diyeceksin ve senelerce bunu söyleyeceksin. Olmaz! Hiçbir devlette böyle bir şey olmaz. Bu çocuklar ellerinde sten tabancalarla, dinamitlerle yerden bitmediler ki! Bunlar kafaları yıkana yıkana, şartlandırıla şartlandırıla bu hale geldiler."[77]

12 Mart 1971 tarihi, Kemalizm tarihinde bir dönüm noktasıdır ve Erim'in yukarda aktardığımız sözleri de bu dönüm noktasının en net ifadesidir. Bu tarihle 12 Eylül darbesi arasında geçen süre içinde sivil yöneticiler de dar zümre çıkarları içinde geçen siyasal çekişmelerle, ne Türkiye'de ne de dünyada olup bitenleri doğru değerlendirebildiler. 12 Eylül rejimiyle siyasal kadroların

77 *Milliyet*, 9 Mayıs 1971.

12 Mart darbesinin gerçekleştiremediği kurumsal yapıyı hayata geçirdiğini görüyoruz.

12 Eylül, Devrim Düşmanlığı ve Din

12 Eylül darbesi Kemalizm adına yapıldı. Fakat bu hareketin, asker ve sivil yönetici kadrolarıyla yıllar boyu ortaya koyduğu uygulamalar, siyasal hayatımızda yepyeni bir dönemi başlatmış bulunuyordu. Burada halen de tamamıyla aşamamış olduğumuz bu dönemin düşünce ve duygu planında yarattığı bazı sorunları ele almak istiyorum.

12 Eylül hareketini yapanlar Atatürk'e içten bir sevgi duymakla beraber onun düşüncesini tüm boyutları içinde kavramaktan uzaktılar. Bu yüzden de Kemalizm'i çağdaş koşullar bağlamında yorumlayıp uygulamak yeteneğine sahip bulunmuyorlardı. Kemalizm anlayışlarını 1960 sonrasının devrimci hareketleri ve bu hareketlerin Türkiye çapında yarattığı rahatsızlıklar biçimlendirmişti. Genel tutumları, Kemalizmi tamamlayan değil dışlayan bir devrim anlayışının temsilcileri olarak gördükleri tüm kuruluşlara düşmanlık şeklinde somutlaştı. Kendilerini devrimcilerden ayırma tutkuları öylesine güçlüydü ki, Abdülhamit'i anımsatan sansürcü bir yöntemle, "devrim" sözcüğünü bile yasakladılar ve onun yerine çoktandır kullanımdan kalkmış olan "inkılap" sözcüğünü yerleştirmeye çalıştılar.

Böyle bir tutumun toplumsal tabanı ne olabilirdi?

Böyle bir hareket Kemalizm'in geleneksel, orta sınıf kökenli toplumsal tabanını geniş ölçüde kaybetmişti. Daha önceki açıklamalarımda göstermeye çalıştığım gibi, 1960'larda yükselişe geçen bir devrimci hareket Kemalizm'e saygıyla bakıyor, fakat onu sadece tarihî bir aşama olarak değerlendiriyordu. 12 Mart'la büyük bir darbe yemiş olan bu hareket, kendisine ifade özgürlüğü verilmediği ve provokatörlerin cirit attığı bir ortamda yeraltına itilmiş, terörist yöntemleri benimsemiş ve saygınlığını yitirmiş-

ti. Kuşkusuz yabancı istihbarat servislerinin de oluşmasında büyük rol oynadıkları bir anarşi ortamı herkesi huzursuz kılmıştı. Bu bakımdan 12 Eylülcülerin "anarşiye son verme" misyonuna bürünmeleri başlangıçta büyük bir destek sağlamalarına neden oldu. Fakat İMF kontrolünde ve krizler içinde yürütülen bir iktisat siyaseti bağlamında bu desteği devamlı kılabilmek zordu. Bu koşullarda çağdaş ve ileriye dönük bir toplum projesinden yoksun 12 Eylülcüler en kolay seçeneği seçtiler. Dış düşmana ve onun yerli işbirlikçisi olarak ilan ettikleri devrimcilere karşı en etkili silah din olabilirdi.

12 Eylülcüler devrime karşı din silahını nasıl kullanabilirlerdi?

1970'lerin anarşi ortamından huzursuz olan tüccar ve esnaf zümreleri zaten bu eğilime açıktılar ve her karşıdevrimden sonra görüldüğü gibi, ülkede dinî duygular güçlenmişti. Bu akımı "Kemalist" kontrol altına almak ve "devrim" fikrine karşı kullanmak güç olmasa gerekti. General Kenan Evren bu koşullarda konuşmalarını sık sık ayetlerle süslemeye başladı; yine bu koşullarda din dersleri de okullarda zorunlu bir ders statüsüne yükseltildi. Eğer dindarlar iyi bir Kemalist olamadıysalar, Kemalistlerin dindar olmasında ne gibi bir sakınca olabilirdi?[78]

Aslında böyle bir tutum tarihî Kemalizm'e uygun değildi. 12 Eylül'de iktidara el koyan beş generalin yayınladıkları ve "irtica"yı "Atatürkçülük yerine konulmak istenen sapık bir ideoloji" olarak ilan eden 1 numaralı bildiriye de uygun değildi. Fakat 12 Eylül iktidarına uzaktan kumanda eden ve onu şekillendiren güçlerin felsefesine ve stratejisine tamamen uygundu.

12 Eylül darbesi, İran'da Şahlık rejimini yıkan ve Amerika'nın Ortadoğu'daki çıkarlarına ciddi bir tehdit oluşturan bir rejim değişikliğinden bir yıl sonra gerçekleşmişti. Bir devrim olarak başlayan, fakat kısa sürede bir karşıdevrime dönüşen Humeynici

78 Bu konudaki gelişmeler için bkz. Çetin Yetkin; *12 Eylül'de İrtica Niçin ve Nasıl Gelişti?*; Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994.

hareket bölgede Amerika'nın da jandarması rolünü oynayan bir rejimi ortadan kaldırmıştı. Bu durumda emperyalist dünyanın lideri de elbette boş duramazdı; bir reaksiyonda bulunması, çıkarlarını koruması gerekiyordu.

Amerika'nın Humeyni rejimine tepkisi, geleneksel pragmatik felsefesi içinde, çok yönlü senaryolar çerçevesinde yürütüldü. Fakat tüm senaryoların ortak noktası bu tepkinin din karşıtı bir platforma oturtulmaması gereğiydi. Ulusal parasının üstüne "Allah'a güveniyoruz!" diye yazmış bir ulusun temsilcileri başka dinlere de gerekli saygıyı göstermek zorundaydı. Bu konuda Suudi Arabistan'ın giderek katılaşan Vahabi doktrini bile İran'ı kuşatacak bir "yeşil çember"in içinde düşünülüyor, hatta destekleniyordu. Fakat Amerikalı teorisyenlerin asıl ihtiyaç duydukları işlevsel bir İslam, ancak "ılımlı bir İslam" olabilirdi. Türkiye, Ortadoğu'nun başka bir önemli devleti olarak, bu konuda çok daha çekici bir örnek olmaz mıydı?

Günümüzde de İslam dünyasında çok sözü edilen, hatta Türkiye'de iktidara gelen ılımlı İslam Amerika'nın resmî ve yarı resmî kuruluşları tarafından, yer yer Kemalizm'e bir almaşık olarak desteklenmiştir. Örneğin "Kemalizm bitti" diyordu Graham Fuller ve şunları ekliyordu: "Atatürk'ün tarihî rolüne büyük saygım var. Ancak dünyada hiçbir lider sonsuza kadar yaşayacak bir ürün vermedi. Oysa İncil ve Kuran hâlâ veriyor. Mustafa Kemal'in başına gelen de farklı değildir. Ama kendisine entelektüel güven duyan Türkiye, İslam'ın günlük yaşamdaki yerini yeniden düşünebilmelidir."[79] Fuller'in perspektifinde, Türkiye İslam'ı siyasileştirir ve parlamentoya demokratik bir güç olarak sokarsa, "İran ve Arap dünyasına olağanüstü büyük bir entelektüel öncülük etmiş olacak(tı)".[80]

---

79 Ç. Yetkin naklediyor; age. s. 43. G. Fuller CIA'nın eski Ortadoğu direktörü ve Ulusal İstihbarat Başkan Yardımcısı idi.

80 Aynı eser; s. 43. Günümüzün çok daha olumsuz koşulları içinde Türkiye "model"i teması, çeşitli platformlarda ünlü oryantalist Bernard Lewis tarafından işleniyor.

Fuller'in istedikleri bugün tamamen gerçekleşmiş bulunuyor. Daha da fazlasıyla, 2002 yılında Türkiye'de "ılımlı İslam" tek başına iktidara gelmiştir. Bununla beraber Türkiye'nin, bu haliyle, İran ve Arap dünyasına "model" teşkil ettiğini kimse iddia edebilir mi?

Fuller analizini, Başbakan Özal'ın 1989'da 32 Sayılı Karar ile Türkiye'yi uluslararası sermaye ve spekülasyon ağlarına açtığı yılın ertesinde yapmıştı. Bu yüzden "Kemalizmi bitiren" model, salt bir dinî ve felsefi tercihin ötesinde, "iktisadi bir model" olma özelliği de taşıyordu. Türkiye'yi iflasın eşiğine getiren ve Amerika'ya çok daha bağımlı kılan 1994, 2000 ve 2001 krizlerinden sonra böyle bir "model"i hangi ülke çekici bulabilir?

Günümüzde Türkiye kronik bir ekonomik kriz içinde bocalarken, elbette ki 1930'ların Kemalist politikalarının bugünkü "küresel kapitalizm" koşullarında, ekonomimizin bugünkü uluslararası bağlantıları yörüngesinde uygulanamayacağı da bir gerçektir. Fakat ülkenin en geri toplumsal güçlerine dayanan, tam teslimiyetçi bir politikanın, toplumsal patlamalar yaratmadan, uzun süre devam edemeyeceği de açık değil midir?

Ülkenin toplumsal sınıflarının duruşlarına dayanan bir analizi başka bir yerde tartışma konusu yapacağım. Din, kutsallık, akıl ve laiklik ilişkilerinin sancılı sarmalının yarattığı ruhsal rahatsızlık ve delilikleri kavramaya çalıştığım bu incelemeyi bitirirken, "İslam ve laiklik" sorunu üzerinde biraz daha fazla (ve farklı bir şekilde) durmak istiyorum. Çünkü dinî duygular kutsallığın en saf ve en tutarlı dayanağı olduğu gibi, kutsallık da tüm insanlık tarihinin gösterdiği gibi, kazanılış ve kaybediliş koşullarına paralel olarak insanların ruhsal dalgalanmalarını en yakından ilgilendiren faktör olmuştur. Bunu söylerken, elbette, kutsallığı örgütlü dinleri çok aşan potansiyelleri bağlamında düşünüyorum ve kutsallığın bazı "laik" formlarının dinî formlarından çok daha "anormal" olabileceklerini gözden uzak bulundurmuyorum.

Cumhuriyetimiz 80'inci yıldönümünü yaşarken din ve laiklik sorununun hâlâ çözülememiş olduğunu esefle görüyoruz. En azından ülke kamuoyuna egemen tartışmalar ve zaman zaman şiddetlenen siyasal kavgalar bunu göstermektedir. Fakat bu tartışmalar Türkiye'nin gerçek durumunu yansıtıyorlar mı? Rasyonel bir analize ve ileriye dönük siyasal programlara ışık tutuyorlar mı? Yoksa kimi itiraf edilemeyen, gizli çıkarların ön plana çıkardığı sahte gündemlerle mi yaşıyoruz? Ya da bazı kaygılarımız, tutkularımız ve korkularımız "paranoya" boyutlarına vararak bizi sağlıklı analizlerden uzak mı tutuyor?

Taner Timur'un bu kitabı, ülkemizde tıp alanı dışında pek fazla incelenmemiş olan "delilik" konusunu tarihsel ve toplumsal açılardan ele alıyor.

Gündelik dilde "deli" sözcüğünü çok kullanmamıza rağmen, siyasi tahlillerde "toplumsal paranoya"lara, "kolektif şizofreni"lere sıkça gönderme yapmamıza rağmen, yine de Türkiye'de deliliği çok boyutlu olarak kavramaya yönelik genel bir eksiklikten ve ilgisizlikten söz etmek mümkün. Oysa konu giderek önem kazanıyor çünkü yalnızca toplumsal psikoloji alanında değil, bireysel anlamda da Türkiye'de ruh sağlığı konusunda son yıllarda bir vahimleşme yaşandığı tıbbi verilerle ortada.

Osmanlı'da deliliği ve delileri merak etmekle işe başlayan Taner Timur, Cumhuriyet tarihine doğru genişlettiği araştırmasında şu soruların peşine düşüyor: Deliliğin diğer hastalıklardan farklı olarak organik nedenlerden kaynaklanmayan, çağlara ve ülkelere göre değişen "ideolojik" biçimleri var mıdır? Batı'da ve Osmanlı'da deliliğin ortaya çıkış koşulları ve delilere nasıl bakıldığı ne açılardan farklıdır? Bu farklılıkların oluşmasında dinin ve siyasetin etkisi nedir?

Farklı tarihsel dönemlerin toplumsal-siyasi koşullarıyla delilik arasındaki bağlantıları ortaya koyan bu ilginç araştırmayı okurlarımızın merakla ve zevkle okuyacağını umuyoruz.

Yordam Kitap
YordamKitap YordamKitap YordamKitap

ISBN 978-605-172-605-2
9 786051 726052