

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

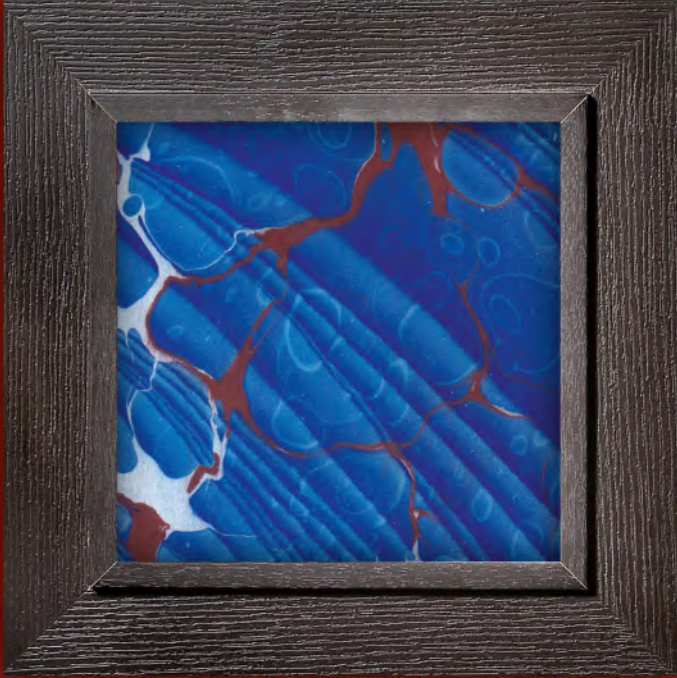
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HECE

ISSN 1301-210X

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ YIL:14 SAYI:162/163/164 HAZİRAN 2010

DÜŞÜNCEDE, EDEBİYATTA, SANATTA
YERLİLİK



162/163/164

DÜŞÜNCE VE EDEBİYATIMIZIN BİLANÇOSU:

Türk Öykücülüğü Özel Sayısı; 620 sayfa

Türk Şiiri Özel Sayısı; 668 sayfa

Türk Romanı Özel Sayısı; 846 sayfa

Eleştiri Özel Sayısı; 934 sayfa

Hayat Edebiyat Siyaset Özel Sayısı; 688 sayfa

Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı; 656 sayfa

Mektup Özel Sayısı; 640 sayfa

Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı; 704 sayfa

Şehirlerin Dili Özel Sayısı; 640 sayfa



www.hece.com.tr



Konur Sokak 39/1 Kızılay - ANKARA Tel: 0312 419 69 13 Faks: 0312 419 69 14

Ücretsiz PDF Kitap Arama <https://pankey.org>

HECE
YAYINLARI

HECE
AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ



ÖZEL SAYI: 20

HECE

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ YIL 14 SAYI 162/163/164 HAZİRAN 2010

DÜŞÜNCEDE, EDEBİYATTA, SANATTA
YERLİLİK



162/163/164

HECE ÖZEL SAYILARI

- 1- Türk Öykücülüğü
- 2- Türk Şiiri
- 3- Ahmet Hamdi Tanpınar
- 4- Türk Romanı
- 5- Diriliş ve Sezai Karakoç
- 6- Eleştiri
- 7- Edebiyat ve Nuri Pakdil
- 8- Hayat/Edebiyat/Siyaset
- 9- Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek
- 10- Çocuk Edebiyatı
- 11- Hareket ve Nurettin Topçu
- 12- Mektup
- 13- Nâzım Hikmet
- 14- Cahit Zarifoğlu
- 15- Mehmet Âkif Ersoy
- 16- Modernizmden Postmodernizme
- 17- Yahya Kemal Beyath
- 18- Şehirlerin Dili

HECE
AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ
ISSN 1301-210X

YIL: 14 SAYI: 162-163-164

I. Basım: Haziran 2010
(Her ayın birinde yayımlanır.)

Yayın Türü: Yerel Süreli

Hece Yayıncılık Ltd.Şti. Adına
Sahibi: Ö. Faruk Ergezen

Yazı İşleri Müdürü: İbrahim Çelik

Yayın Yönetmeni: Hüseyin Su

Yönetim Yeri
Konur Sk. No: 39/1
Kızılay/Ankara

Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/Ankara

Tel: (312) 419 69 13 **Fax:** (312) 419 69 14

İnternet Adresi: www.hece.com.tr
e-mail: hece@hece.com.tr

Dizgi-Düzehti: Hece

Teknik Hazırlık: Bülent Güler

Kapak: Sarakusta **web:** sarakusta.com
Kapak Ebruları: Hatice Yüksektepe

Baskı: Öncü Basımevi **Tel:** 384 31 20
K. Karabekir Cad. Ali Kabakçı İş Hanı No: 85/2
İskitler/ ANKARA

2010 Yılı Abone Bedeli:
Yıllık: 90 TL.
Kurumlar İçin: 200 TL.
Yurt Dışı: 150 Euro

Posta Çeki: 149582
Hece Basın Yayın Ltd. Şti.

Gelen yazılar yayınlansa da yayınlanmasa da geri
verilmez. İlkelerimize uymayan ilânlar alınmaz.

Baskı Tarihi: 31.05.2010

I. BÖLÜM: DÜŞÜNSEL/SİYASAL ARKAPLAN (8-216)

- Vefa Taşdelen/Felsefe Yapmanın Yerli İmkânları* 8
- Ali K. Metin/Entelektüel Düşüncenin Yerlilik Perspektifinden Muhasebesi İçin Bir Giriş** 17
- Necdet Subaşı/Sadakat ve İstismar –Türk Siyasetinde Yerlilik Sorunu–** 26
- Mustafa Şahin/Yerlilik ve Yer Üzerinden Bir Yere Varabilir miyiz?** 29
- Murat Erol/Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve** 33
- Lütfi Bergen/İsyandan Dirliğe: Anadolu’da Yerli Olmak** 51
- Aydın Aktay/Yersiz Yurtsuzlaşmaya (Modernliğe) Kültürel Bir Tepki Olarak...** 70
- Ali Ayçıl/Yerlilik: ‘Harita Yurt’ ile ‘Coğrafi Yurt’ Arasında Muğlak Bir Sınır** 86
- Ercan Yıldırım/Yurt, Millet, İslâm ve Batılılaşma Ekseninde Türk Düşüncesinin Yerliliği** 90
- Firdevs Canbaz Yumuşak/Düşünsel Ütopyalar Açısından Yerlilik Sorunu** 116
- Kurtuluş Kayalı/On Yıl Sonraki Tipik Türk Sosyoloğunun Flu Bir Portresi...** 124
- Ahmet İnam/Anadolu’ya Gönülle Döşenen Kavram Yolları** 130
- Kenan Çağan/İdeolojilerin Yerlilik Algısı: ya da ‘Biz’ ve ‘Herkes’ Üzerine** 142
- Mustafa Aydın/Kültürcülük Sorunu: Kültürün Küresel, Evrensel ve Yerelliği** 150
- Kadir Canatan/Sömürgecilik Karşısında Yerlilik** 158
- Hilmi Uçan/Yerlilik’te Siyasanın ve Dinin İşlevi** 168
- M. Murat Özkul/Modern ve Postmodern Sarkacında Yerlilik Düşüncesinin Kısırlılığı** 173
- Cemal Şakar/Kimlik Krizlerimiz Karşısında Yerlilik Fikirleri** 180
- Selim Somuncu/Yerlilik Düşüncesi Açısından Yerli, Yaban, Yabancı** 187
- Mahmut Hakkı Akın/Yabancıda Aranan Yerlilik** 192
- Mustafa Aldı/Yerliliğin Çelişkili Statükosu** 196
- Mustafa Tekin/Yerlilik ve Feminizm -Ojeli Tırnaklar ile Kınalı Parmakların...** 201
- İsmail Arslan/Tarih, Tarih Bilinci ve Yerlilik Düşüncesi** 208
- Sait Mermer/Otur Yer’ine** 211

II. BÖLÜM: EDEBİYATTA YERLİLİK (217-338)

- Mehmet Narlı/Edebiyatta Yerlilik** 217
- Ali Pulat/Edebiyatta Yerlilik Nedir?** 226
- Recep Yıldız/Yerlilik ve Eğitim** 231
- Dursun Ali Tökel/Yerlilik Kavramından Divan Şiirine Bakmak** 245
- Ali Emre/Tanzimat Edebiyatı: Bir Yabancılaşmadan Başka Bir Yabancılaşmaya** 258
- Alâattin Karaca/Yerlilerin Arasındaki Yabancılar Millî Edebiyatçılar ve Köy Romancıları** 265
- Celâl Fedai/Evrenselin Yerelinde, Yerelin Taşrasında** 272
- Necati Mert/Yerlilik Açısından Edebiyatta Şehir ve Taşra Sorunu** 277
- Şaban Sağlık/Edebiyatın Yerel Boyutu Olarak Edebiyat Sosyolojisi** 282
- Abdurrahim Karadeniz/Yerlilik, Dil ve Görsel Dil** 289
- Ertan Örgen/Yerliliğin Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Görünümleri** 294
- Mustafa Zeki Çıraklı/Türk Edebiyatında Yerlilik Üzerine Bir Yol Haritası Denemesi** 298
- Bekir Şakir Konyalı/Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Yerlilik** 305
- Ümit Apaydın/Cumhuriyet Döneminde Bir Yerlilik Arayışı: Mavi Anadoluçuluk ve...** 312
- Alev Erkilet/İçerdeki Yabancı, Dışarıdaki Dost: Amin Maalouf ve John Berger...** 322
- İshak Yetiş/‘Yerli Düşünce’** 330
- Mustafa Şerif Onaran/Yerelden Evrensele İnce Memed** 334

III. BÖLÜM: SANAT, MİMARİ, RESİM (339-382)

Köksal Alver/*Yer ve Mekân Ekseninde Yerlilik* 339

Mehmet Ögün/*Neyin Mimarisi?* 342

Yusuf Civelek/*Düzen ve Çeşitlemeden Karmaşıklık ve Çelişkiye: Mimari Güzelliğin...* 349

Mustafa Karaosmanoğlu/*Mimarlık Evrensellik ve Yerellik Meselesi* 359

Ekrem Kahraman/*Günümüz Türk Sanatı/Resminin Entelektüel/Siyasal Zemini Üzerine* 374

IV. BÖLÜM: SİNEMA, TİYATRO, MÜZİK, TV... (383-441)

Cafer Özgül/*Yerli Filim* 383

Necip Tosun/*Ulusal Sinema Tezi ve Yerlilik Sorunu* 390

Salih Nurdağ/*Türk Tiyatrosunda Yerleşme/Adaptasyon Çalışmaları ve Geleneğin...* 398

Yalçın Çetinkaya/*Yerellik ve Evrensellik Açısından Müzik Dili* 406

Savaş Ş. Barkın/*Musikimiz Kimin?: Anlamsız Bir Soruya Anamlı Bir Cevap* 409

Mustafa Selçuk Erarslan/*Dinî Duyuş ve Yaşayışın Müziği* 416

Bayram Bilge Tokel/*Halk Musikimizin Yerli Değerler Yönünden Anlam ve Önemi* 419

Mehmet Harmancı/*Arabesk Müziğin Yerliliği Meselesi ve Orhan Gencebay Şarkıları* 423

Selçuk Küpçük/*Türk Pop Müziği ve Yerlilik-Yabancılaşma Sorunu* 426

V. BÖLÜM SORUŞTURMA (442-476)

Turan Koç/*Medeniyetin Ben Bilinci* 442

İsmail Kılhoğlu/*Yerlilik Üzerine* 444

Recep Duymaz/*Yerliliğin Sanat/Estetik Kuramlarımızdaki Yeri* 446

Süleyman Hayri Bolay/*Yerlilik ve "Komşu Canıyla Durmak"* 448

Atasoy Müftüoğlu/*Yerliliğe Kapanıp Kalmak* 451

Doğan Hızlan/*Yerlilik, Önemli ve Unutulmaması Gereken Bir Kavram* 453

Ertuğrul Günay/*Kültür Dünyasında Yerlilik/Evrensellik Tartışmaları Üzerine* 457

Abdullah Şevki/*Göçebelikten "Yerliliğe" Değil "Yerleşikliğe"* 459

Hüseyin Atlansoy/*Yerliler için Kısa Notlar* 464

A. Ali Ural/*Yerlinin "Yer"i* 465

Mustafa Muharrem/*Kendilik Bilinci* 466

Semih Gümüş 467

Ömer Erdem/*Ben Yerli miyim?* 468

Ömer Erinc/*Bir Yerde Olmak/Bir Yerden Bakmak* 469

Mustafa Köneçoğlu/*"Doğunun Yedinci Oğlu" Bağlamında Yerlilik ve Aidiyet Sorunsalı* 471

Gönül Yonar/*Utku/Çıkınımızda Ne Var?* 473

Erdal Çakır/*Yerliliğin Evren (Selliği) ya da Zihnimiz Kaç Köşeli Bir Dairedir* 475

VI. BÖLÜM: KAYNAKÇA (477-488)

Yusuf Turan Günaydın/*Yerlilik Bibliyografyası* 477

Kitaplar/477 • Makaleler/477 • Kitaplarda Bölümler/481

Özel Sayılar-Dosyalar/482 • Röportaj, Açıkoturum ve Soruşturamalar/482

Tezler/482

Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta

YERLİLİK

Yerlilik kavramı, 1940'ların en başat düşünce, edebiyat ve sanat temalarından. 1940'lı yıllar -ifade üzerinde birlik sağlanmasa da daha sonraları- *Türk Rönesansı* tabiriyle adlandırılan yıllar. Bu dönemde, Doğu'yla Batı'nın klâsik eserleri dilimize özverili çalışmalarla kazandırılmış; düşünce, kültür, sanat ve siyaset algımızı belirleyen kodlar hem dünya kültür birikimiyle beslenmeye çalışılmış hem de yerellik, yerlilik, köy ve kasaba temalarıyla yerelden evrensele uzanan bir dikkatle 'yerel olunmadan evrensel olunamaz' anlayışıyla birlikte düşünülmüş.

Kültür dünyamızda *yerlilik*, 1970'lerde yeniden ilgi odağı olur. Ancak 1940'larda bir keşif gibi gündeme gelen *yerlilik*, ikincisinde sadece bir hatırlayış düzeyinde kalır. Hiç kuşkusuz bu keşif ve hatırlayışın toplumsal bilincimize neler ekip neler yeşerttiğinin, ruhumuzdaki göç ve hareket eğilimine hangi mekân ilgilerini nasıl eklemlediğinin ya da neden eklemleyemediğinin dökümü çıkarılmalı.

Öte yandan tarih, toplum ve kültürel kökenlerin yerli dokularını çok daha gerilere götürmek, bu etkilerin tarihsel serüvenlerini düşünce, siyaset, edebiyat, sanat, mimari, resim, sinema, tiyatro ve müzik bağlamında okumak; kişisel ve toplumsal sürekliliğimizle reflekslerimizi yönlendiren saiklerle yüzleşmek demek.

Benliğimize kattığı mekân ilgileriyle, dinî kodlarıyla, dil boyutuyla yerlilik, yeniden incelenip dünün dünyasını nasıl kurduğu, bugünkü dünya algımıza etkilerinin nasıllığı; hissiyat ve duyuşumuzu, ibda yeteneğimizi, tavır ve davranışlarımızı, siyaset ve yönetim biçimimizi hangi ilintilerle etkilediği ya da etkileyip etkilemediğinin irdelenmesi gerekiyor. *Yerlilik*, kurduğu bağlamlar itibarıyla bir yönüyle ân ve yakın geçmişten uzak geçmişe, bir yönüyle de yakın gelecekte uzak geleceğe bakmayı gerektiriyor. Uzak geçmişle uzak geleceğin tam ortasında, yaşadığımız ânı da görmeyi gerektiriyor.

Yerliye bakarken bir yandan vatan, yerleşik hayat imgeleriyle, bir yandan modern kuşatmalara karşı duramamış ve bu yüzden *yerini* yurdunu yitirmiş, mekânını kaybetmiş koskoca iki kıtaya, yeryüzünün bütün mazlum halklarına dikkat kesilmek gerektiğinin bilincine varılıyor. Yine *yerliye* bakarken *yabamı* görüyor; onun sınırlarında da gezinmek, kimlik ve kişilik özelliklerini tanımak; nihayet onu da bir yere yerleştirmek gerekiyor.

* * *

HECE dergisi, 20. özel sayısında da daha önceki özel sayılarının birikim ve perspektifiyle uzak geçmişten uzak geleceğe yerliliği *düşünce*, *edebiyat* ve *sanat* bağlamında ele alıyor.

Bu özel sayımızın tematik bağlamı, aynı temanın daha önce gündeme gelme biçimlerinden çok daha kapsamlı, çok daha oylumlu; okuma, düşünme ve sorgulama imkânı sunuyor. *HECE*, yine de sayfalarına taşıdığı bütün bu zengin sorgulama imkânlarıyla, farklı düşünme biçimleriyle temanın bütün bağlamlarını gerektiği gibi ortaya koyduğunu, yerlilikle ilgili her şeyi derlediğini iddia etmiyor.

HECE dergisinin bu özel sayısı da şimdiye kadar yayımlanan on dokuz özel sayısının programı çerçevesinde, üstlendiği tarihî, kültürel sorumluluk bilinciyle hazırlandı. Diğer özel sayılarımızın kapsamlı ve kuşatıcı bakış açısı, bu sayımızda da uygulandı. Altı bölüm hâlinde düzenlenen *Düşüncede*, *Edebiyatta*, *Sanatta Yerlilik Özel Sayısı*; I.Bölümde *Düşünsel*, *Siyasal Arkaplam*, II. Bölümde *Edebiyatta Yerlilik* boyutunu, III. Bölümde yerliliğin *Sanat*, *Mimari*, *Resim* düzleminde neye tekabül ettiğini, IV. Bölümde *Sinema*, *Tiyatro*, *Müzik TV*... düzlemlerinde yerliliği irdeleniyor. Diğer özel sayılarımızda olduğu gibi V. Bölümde *Yerlilik Soruşturması*, VI. Bölümde *Yerlilik Kaynakçası* bulunuyor.

* * *

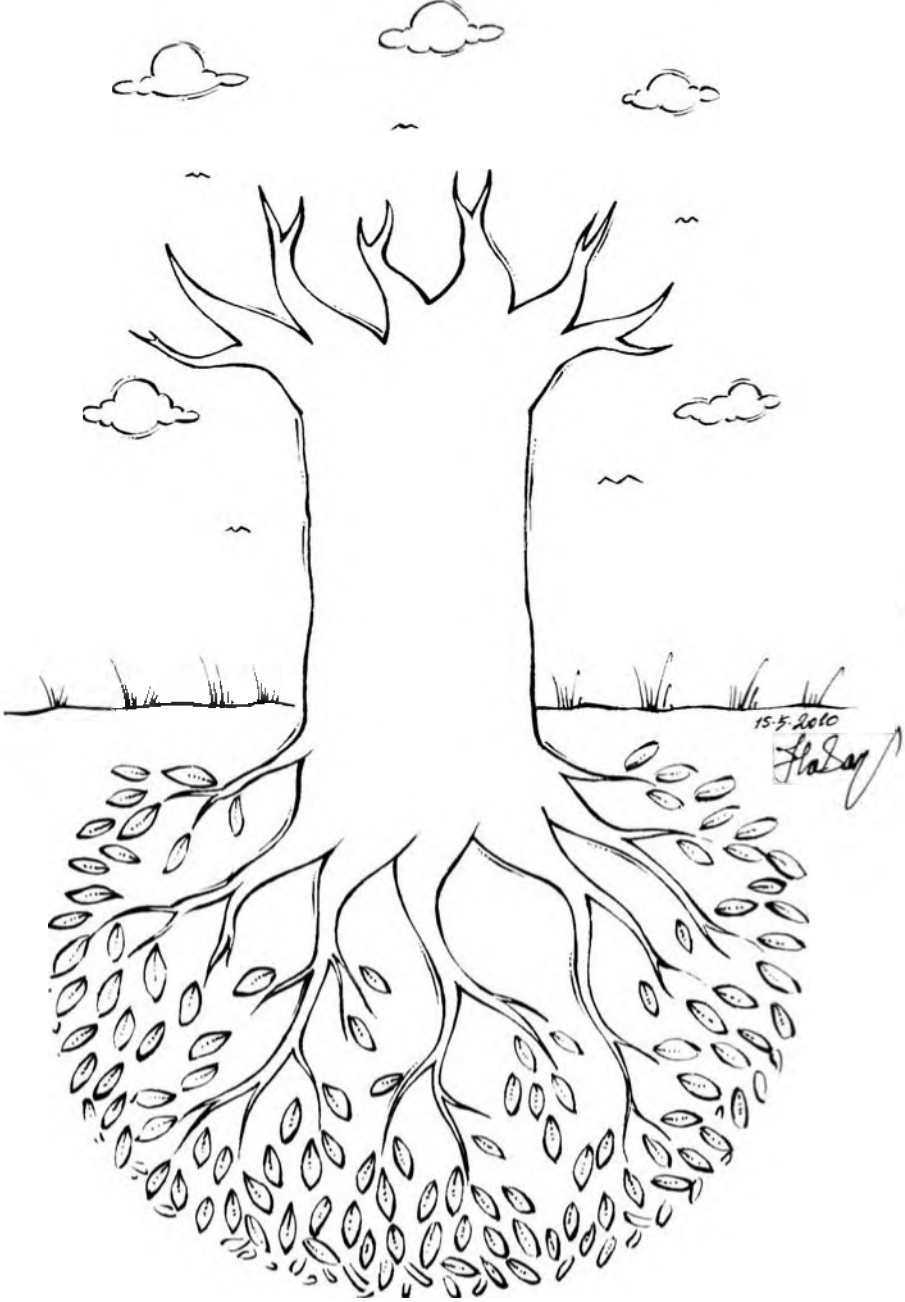
HECE'nin dil, tarih ve kültür bilinciyle yürüttüğü bu özel sayı çalışmaları, yirmi ciltlik bir külliyat oluşturuyor artık. Bu birikim, 2011 yılında da yine iki özel sayıyla tekâmülünü sürdürecektir. Hiç kuşkusuz okurlarımızın dergimize ve özel sayılarımıza gösterdiği ilgi, bizleri yüreklendiriyor, yeniden üretme cesareti veriyor. Şüphesiz yazarlarımızın özverili çalışmaları özel sayı birikiminin temel dinamiğini oluşturuyor. Bunun için yazarlarımıza, program ve taslak çalışmalarımız sırasında fikir veren herkese, okurlarımıza ve abonelerimize ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Bu bağlamda, 01.01.2010'da yayımladığımız 19. özel sayımız, *Bir Entelektüel Tedirgin CEMİL MERİÇ*'in düşünce ve tefekkür dünyamızda gördüğü ilgi ve alakadan dolayı okurlarımıza ayrıca teşekkür etmek isteriz.

Yeni sayılarımızda, özel sayılarımızda buluşmak dileğiyle...

HECE

H E C E

HASAN AYCIN



ÇİZGİ

VEFA TAŞDELEN

FELSEFE YAPMANIN YERLİ İMKANLARI

Felsefe kendisini “gelenek” içinde üreten bir düşünce biçimidir. Gelenek dilsel, tarihsel, kültürel ve sanatsal bir bağlamdır. Her şeyden önce geçmişten gelen “dene-yim”i, “birikim”i, dilsel kapasiteyi ifade eder. Bu özelliklerinden dolayı, gelenekten söz ettiğimiz her bir durumda, “yerlilik”ten de söz etmiş oluruz. Felsefe açısından yerliliğin anlamı nedir? Dahası, doğasında “evrensellik” eğilimi bulunan bir etkinlik yerli olabilir mi? Yerlilik sözcüğü felsefenin, felsefi bilginin bütüncül, kavramsal ve teorik yapısına uygun mudur? Felsefe yerli olabilir mi? Bunlar, konu ile ilgili sorulması muhtemel sorulardır. Genel ve bütüncül bir bakış açısı ortaya koymak, “nedir” sorusunu sorarak özcü bir yönelim içine giren felsefi tutuma uygun düşmektedir. Bununla birlikte felsefe dilsel, tarihsel, kültürel açıdan, yerli bir ortamda doğar; diliyle kültürüyle, yaşam koşullarıyla, dünya algısıyla, inanış biçimleriyle, masalları ve mitolojisiyle yerli ortamın ürünüdür. Bu yerli ortam, onun evrensel duyarlılığına, bütüncül yaklaşımına zarar vermez. Filozof yerel bir zeminde felsefesini üretir; bu şekilde yerli öğeler felsefeye katılır. Yerli olan hammadDEDİR, yerli olanla üretilen felsefe ise bütüncül ve kapsayıcı olma niteliği taşır.

1. Felsefe ve Yerlilik

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: “Yerli”yi, “yerliliği” nasıl anlayabiliriz, nasıl anlamamız gerekir? Yerli olan kimdir, nedir? Yerliyi yerli yapan özellikler nelerdir? Yerli sözcüğü her halükarda bizi bir “yer”le, bir “konum”la, bir “kendine özgünlük”le karşı karşıya getirir. “Özgünlük” niteliği taşımayan yerli olamaz. “Özgü olan”, “özümlü olan”dır, özü olandır, tanımlayıcı olandır. Onda bir kişinin, bir ailenin, bir toplumun, bir ulusun, bir kültürün tanımlayıcı karakteri vardır. Özgünlük bizi, yerliliği tanımlayan bir kavrama, “yer”e götürür. “Yer” bir sınırlılıktır. Onu kendine özgü kılan, kendi sınırları içinde olması, kendi sınırlarını başkasının sınırlarından ayırması, kendi varlığını kendi sınırları içinde inşa etmesidir. Bu özelliği ile kendi karşısına “öteki-ni” de koyar; zira öteki karşısında kendisi olur, başkasının sınırları karşısında kendi sınırlarını tanır, başkasın varlığı karşısında kendi varlığını kavrar. Yerlilik, kendi karşıtı olarak “yabancılık” gibi bir kavrama gereksinim duyar. Yabancı, “özümlü olmayan”dır. Bu, negatif anlamda bir ötekileştirme değil, aksine yerliye yerli olma bilinci kazandıran bir kategoridir. Dilthey’in deyişi ile “ben” kendisini ancak ötekide algılar, öteki ile kendisinin farkına varır.¹ Yabancı, bana kim olduğumu anlatır. O “özümlü olan” değil, ama “özümlü kılan”dır. Yerlilik ötekiyle/yabancıyla diyaloga geçtiğinde, onu kendi hanesine, kendini onun hanesine aşına kıldığında, yerlilik özelliğini de yitirmeye başlar.² Yabancı ile diyalog, yerliliği bitiren bir özellik taşır.

Necati Öner, “Kültür” isimli makalesinde, kültürü, “özümlü kültür” ve “ortak kültür” olmak üzere ikiye ayırır. Özümlü kültür, bir ulusa özgü kültürdür; onu başkalarından ayıran, ulusun benliği durumunda olan kültürdür. Ortak kültür ise, bir ulusa de-

ğil, uluslara aittir.³ Öner, “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür” başlıklı makalesinde ise bir başka kültür sınıflaması yaparak “üniversel kültür”den ve “milli kültür”den söz eder. Üniversal kültür bilim, teknik, felsefe ve dinden; “milli kültür” ise dil, gelenek ve göreneklerden oluşur.⁴ Bu ayırmadan hareketle söylersek, yerlilik, ortak kültüre değil özgü kültüre, üniversal kültüre değil milli kültüre aittir. Yerliliği üreten, bir zihniyet biçimidir. Öner, çeşitli zihniyet biçimlerinden söz ederken zihniyeti “aklın düşünme ortamı” olarak tanımlar.⁵ Aklın düşünme ortamları farklı olduğu için zihniyet biçimleri de farklıdır. “Aklın düşünme ortamı” ifadesi, yerli öğelere atıfta bulunur. Dil, tarih, kültür, gelenek, inanış biçimleri, etik değerler, bütün bunlar aklın düşünme ortamını oluşturan yerli öğelerdir. Bu öğeler, akli bir şekilde düşünmeye yönlendirerek biçimlerini oluştururlar. Yerlilik, tümüyle “özümlük” alanında ortaya çıkan bir tür zihniyet, düşünüş ve yaşayış biçimidir.

Felsefi açıdan bakıldığında, yerlilik alanı, gündelik yaşantıların üretildiği bir alandır. Yerlilik, felsefi bakışla (*theoria*), gündelik yapıp etmelerin (*praxis*) alanından ayrılarak felsefe alanına girer. Felsefe yerli değildir, fakat filozof yerli koşullar içinde yaşar, yerli koşullar içinde felsefe yapar. Felsefenin içinden çıktığı ortam, yerli bir ortamdır; dili ile, tarihi ile, geleneği ile yerli bir kültürdür. Filozofun ayakları yerliliğin sularındadır. *Theoria*, yerliliğin “özgü” dilini felsefenin evrensel ve “kapsayıcı” diline tercüme eder. Bu durumda yerlilik, felsefeye kendisini katan, felsefeyi zenginleştiren bir “özgü durum” olarak ortaya çıkar. Yerlilik, bir kez felsefenin diline dönüştü mü, yerlilik olarak kalmaz artık. Felsefeye yerel motifleri katmak felsefeyi yerlileştirmek değil, aksine yeli olanı evrensel kılmak demektir. Bunun aksini düşünemeyiz. Zira yerlileşmek felsefeyi kendi doğasından uzaklaştırmak olacaktır. Onun yerli olanla ilişkisi “yerlileşmek” şeklinde ortaya çıkmaz; yerli olanı evrenselleştirmek, evrensel olanın ifade imkânına katmak şeklinde ortaya çıkar. Burada yerlileşen felsefe değil, felsefeleşen ve bu şekilde ötsel bir dönüşüme uğrayan yerliliğin kendisidir. Felsefe, “en üst düzeyde bir düşünme biçimi” olarak⁶ yerli olmasa da, yerli olanın imkânlarından yararlanan bir çabadır. Bu şekilde evrenselin diline dönüşen yerli öğe, bu dönüşümüne karşın, yine de kendi kökeninin, ait olduğu kültürün karakterini taşımaktan geri kalmaz. Felsefe orijinal olabilmek, kültür içinde bir zemin ve karşılık bulabilmek için bu yerli katkıya ihtiyaç duyar. Kendi yerli öğeleri ile felsefeye katılmayan toplumlar, felsefeye uzak ve yabancı toplumlardır. Ancak kendimizi kattığımızda, felsefe bize de ait bir düşünme biçimi olmaya başlar. Bir kültür açısından felsefeyi tanımlayan şey, o kültüre özgü düşünüş biçiminin felsefeye yaptığı özgün katkıda bulunur. Felsefe, kendisine katkı sunmayanlar karşısında susar. Onun diyalogu, bir alışverişe benzer. Yalnız felsefeden alarak, felsefi diyaloga katılamayız; onu üretmemiz de gerekir.

2. Türkiye’de Felsefenin Yerli İmkânları

Bir yere ait olurken, o yer üzerindeki yaşantılarımızla, o yeri kendimize ait kılarız. Yerlilik bu anlamda sadece “ait olmak” değil, “ait kılmak”tır da. Yerlilik, kendi konumumuzda, kendi yerimizde ürettiğimiz yaşantılar ve özümlüklerdir. Duygularımız, düşüncelerimiz, hislerimiz, inançlarımızla bir yaşantı oluşturduğumuzda, yerliliği üretmeye de başlarız. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye’de felsefe yapmanın yerli imkânla-

rı arasında, öncelikle üretilmiş olan düşünce birikimleri yer alır. Zira felsefe yapmak, felsefenin sorunlarından hareket etmek, düşünceden düşüncelyi çıkarmaktır. Felsefe kendisini hep kendi tarihine refere ederek kurar. Yazılı ve sözlü geleneğimiz, felsefe yapmanın yerli imkânları içinde yer alır. Kültür ve sanat mirasımız felsefi düşüncenin oluşumuna doğrudan etki eder. Felsefe bir kültür ortamı ile alakalıdır. Felsefe, bu kültürün sanatıyla, ahlakıyla, dili ve dünya görüşüyle organik bir bütünlük içinde bulunur. Bu makalede yerliliğin felsefe açısından imkânları, (1) Tefekkür geleneği, (2) dilin imkânı, (3) yerin kendi imkânı olarak üç başlık altında ele alınacaktır.

2.1. Tefekkür Geleneği

Kimi felsefecilerimiz tarafından kültürümüzde bir felsefe geleneğinin değil, bir tefekkür geleneğinin olduğu hususu üzerinde durulmuştur. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda "yüksek felsefe" ve "halk felsefesi" diye bir ayrıma gider; "Türklerde yüksek felsefe terakki etmemiş olmakla beraber halk felsefesi gayet yüksektir" der.⁷ Gökalp, "yüksek felsefe"den soyut düşünme gücüyle ortaya konulmuş, bilimin verilerinden yararlanarak oluşturulmuş düşünme biçimini anlar. Bu düşünüş biçimini, "muakale" (spekülasyon) özelliği ile niteler. Ona göre muakale genellikle rahata, huzura ermiş toplumlarda görülür. Ekonomik olarak belirli refah seviyesine erişememiş, zamanını savaşıarak geçiren toplumlarda ise muakaleye dayalı bir düşünme biçimi gelişmemiştir. Felsefe evrensel olabileceği gibi ulusal da olabilir. "Halk felsefesi"ni ise Gökalp'in yaptığı açıklamalardan hareketle daha çok pratik hayatla ilgisi olan, gündelik yapıp etmelerde sağlıklı kararlar almayı sağlayan "pratik düşünüş biçimi" olarak anlayabiliriz. Mitoloji, kosmogoni, atasözü, destan, halk hikâyesi, efsane, masal gibi sözlü gelenek öğelerinde ortaya çıkan düşünce yapısı, "halk felsefesi"ni oluşturur.

Hilmi Ziya Ülken'e göre ulusal bir felsefeden söz edilemez. Felsefe evrensel, tefekkür ise ulusaldır. Ulusal tefekkür, bir ulusun düşünüş yollarını gösterir.⁸ Tefekkür, genel anlamda bakıldığında, uygarlığın bilinci, özü ve ruhudur. Ülken'e göre, üç tür tefekkür biçiminden söz edilebilir: (1) Kolektif tefekkür, (2) şahsi tefekkür, ve (3) teknik tefekkür. Gökalp'in "halk felsefesi" dediği tefekkür biçimi, Ülken'de "kolektif tefekkür" adını alır. Ona göre kolektif tefekkür, "bütün bir milletin ırkı seciyesi tarafından meydana getirilmiş olan, fakat üzerinde hiçbir şahsın ayrıca hissesi olmayan ameli bir felsefedir."⁹ Tarihin derinliklerinden birikerek günümüze doğru gelen bu tefekkür biçimi, kosmogonilerden, mitolojilerden ve hikmetten oluşur. Şahsi tefekkürde ise bir toplumun değil, toplum içindeki bireylerin düşünce üretimleri söz konusudur. Bu tefekkür biçimi felsefe, *mysticisme* (tasavvuf, sırrılık) ve edebiyat olmak üzere üçe ayrılır. Edebiyat, tasavvuf ve sırrılık gibi tutumları ihtiva eden mistisizm, esin ve imgeleme dayalı bir üretim biçimleridir. Bu nedenle onların ortaya çıkışında, toplumların değil bireylerin kişisel çaba ve yaratıcılıkları etkili olur. Felsefe ise rasyonel ve sistemli bir çabadır. Tefekkür biçimlerinin sonuncusu olan teknik tefekkürde ise bilim, ekonomi ve yönetim yer alır. Ülken, Türk halkının zihinsel gelişimini ele alacak tefekkür tarihini, (1) payen Türk tefekkürü, (2) İslami Türk tefekkürü, ve (3) modern Türk tefekkürü olmak üzere üçe ayırır.

Hilmi Ziya, bütün bu tefekkür alanlarının, orta öğretimde edebiyat derslerine paralel bir ders olarak okutulması gerektiğini düşünür; bu amaçla *Türk Tefekkürü Tari-*

*hi'*ni yazar. Ona göre, edebiyatımız, fikir hayatımızdan daha orijinal değildir. Bir başka deyişle, en az edebiyat tarihi kadar özgün bir tefekkür tarihimiz vardır. Dolayısıyla kültürümüzde kavramsal, kuramsal, sistematik düşünme biçimi yerine, edebiyat eserleri ile düşünme, dünyayı, insanı ve varoluşu bir edebiyat eseri aracılığı ile öyküleyici, betimleyici ve sistematik olmayan bir tarzda kavrama geleneği söz konusudur. Bu gelenek Fuzulî'den Şeyh Galib'e, Yunus Emre'den Aşık Veysel'e tefekkür geleneği, "muakale" anlamında olmasa da, şahsi tefekkürün bir başka biçimi olarak sürüp gitmektedir. Bu gelenekte düşüncelerini, dünya algısını kavramsallaştırarak değil, şiirleştirerek söylemek söz konusudur. Bu durum, hikmet ve tefekkür geleneğinin bir özelliğidir. Şiirle, sanatla ortaya konulan yalnız bir sanat eseri değil, aynı zamanda bir dünya görüşü, bir hayat ve insan anlayışıdır da. "Şahsi tefekkür", bu şekilde, edebiyat alanında kendisine güçlü bir ifade alanı bulur.

Felsefe ve yerlilik konusunu tartışan felsefecilerimizden biri de Nurettin Topçu'dur. Topçu, ulusal bir felsefenin imkânını tartışmaz, doğrudan doğruya böyle bir felsefenin niçin gerekli olduğu sorusuna cevap arar. Onun "niçin ulusal bir felsefemiz olmalıdır" sorusuna verdiği cevabı şu şekilde özetleyebiliriz: Ulusal bir felsefemiz olmalıdır, çünkü; (1) Felsefe bize aklımızı kullanmayı öğretir. Bu şekilde eşyayı nasıl ve hangi açıdan görebileceğimizi tayin ederiz. (2) Felsefe bize ahlaksal tutumlarımız üzerinde eleştirel bir tavırla düşünebilmeyi öğretir; yabancı ve işe yaramayan örf ve adetler konusunda sağduyulu bir tavır takınmamızı sağlar; bizi bağınazlıktan korur. (3) Sağlıklı bir politik düzenin ortaya çıkmasına katkı sağlar. Politik tutumlarımız ve tercihlerimiz konusunda bizi bilinçlendirir. (4) İnanma biçimi açısından da önemlidir; tıpkı ahlakı, geçerliliğini yitirmiş örf ve adetlerden temizlediği gibi, dini inancı da hurafelerden temizleyerek saf hale getirir. Ona göre felsefe olmazsa, dindarlık bir rüyaya, bir vehme, bir hastalığa dönüşür. (5) Felsefe özgürlüğümüzün bilinci ve hayat kaynağıdır. Bizi hayatın anlamı ve değeri konusunda düşündüren felsefe, bu şekilde bize bir özgürlük duygusu da kazandırır. (6) Gelişme ve ilerleme düşüncesi, temelini felsefede bulur. Toplumsal reformlar, devrimler ve ıslahatlar çıkışını felsefeden alır. Felsefi bir tutumumuz olmazsa, ihtiyaç duyduğumuz toplumsal reformları, düzenlemeleri ve dönüşümleri gerçekleştiremeyiz.

Niçin ulusal bir felsefemiz olması gerektiği yönündeki soruya bu şekilde cevap veren Topçu, makalesinin temel fikrini bir cümle ile formüle eder: "Bizzat kendimize karşı zalim olmak istemiyorsak kendimize bir felsefe arayalım."¹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere, bir toplumun dilsel, kültürel ve geleneksel koşulları içinde ortaya çıkma, gelişme ve ilerleme imkânı bulan felsefe, bir başka açıdan o topluma kendi sorunlarını düşünebilme ve çözebilmek imkânı sunar. Felsefi bakışın egemen olduğu toplumların, kendi sorunlarını çözme yolunda daha esnek, daha yaratıcı, daha geniş açılı ve daha ileri görüşlü olduklarını söyleyebiliriz.

2.2. Dilin İmkânı

Felsefenin yerli imkânları konusunda üzerinde önemle durulması gereken hususlardan biri de dil konusudur. Felsefe kendisini ancak bir dille, bir dilin ifade imkânları içinde var edebilmektedir. Dilin dışında felsefe yoktur. Felsefenin yerli imkânları arasında belki de ilk sırada yer alan öge, dil ögesidir. Bir ulusun karakteri, ruhu,

diline yansır. Akı, zihniyeti ve düşünme biçimi dilinde, dilinin mantığında görüntü-şe çıkar. Bir ulusa ait dil, felsefe, sanat ve edebiyat eserlerinde cisimleşirken, o ulusa ait ruh ve karakter de şekillenir, görüntüm kazanır. Wilhelm Humboldt, ulusların karakterlerini ve kültürlerini dillerinde araştırmak gerektiğine inanmıştır. Ona göre dil bir ulusun kültür düzeyini gösteren en iyi araçtır.¹¹

Felsefenin aracı dildir. Filozof sayılarla, formüllerle felsefe yapmaz; kılcal damarlarına kadar kültürün, geleneğin, kendine özgü duyuların ve yaşantıların sızdığı sözcüklerle felsefe yapar. Filozof, düşüncelerini bir dile ait kelimelerin ifade gücüne emanet eder. Ahmet İnam, bu durumu şu şekilde ifade eder: “Felsefe gönüllüsü insanlar, düşüncelerini iletip geliştirebilecekleri dil gücüne sahip olmalı. Bir kültürün felsefe oluşumlarının olmazsa olmaz koşullarından birisi, o kültürün dilinin ve o dille ortaya çıkmış düşüncelerinin felsefe üretimine uygun bir yapı taşımasıdır. İşlenmiş, yoğrulmuş, soyut kavramlardan, kavramlar arası ilişkilerin ifade edilebileceği sentaks, semantik ve pragmatikten yoksun bir dil, o kültürde felsefeyi taşıyamaz. Bir dilin yaşayamadığı, kendi yaşama dünyasından (*lebenswelt*) devşiremediği sözcükleri üzerinde, düşünce iğreti durur.”¹²

Dil demek, “özgü olan”, “özgüleri özgü kılan” demektir. Felsefe, her hangi bir kültüre, her hangi bir ulusa “özgü olan” dille görüntü-şe çıkar. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’de felsefe yapmanın en önemli yerli imkânlarından biri, Türkçedir. Yerliliğin imkânının aranabileceği en önemli alan, dil alanıdır. Türkçenin anlam dünyası, ifade gücü, içerdiği dünya görüşü, Türkiye’de felsefenin en önemli yerli kaynağıdır. Bir dilin anlam katmanları arasında, tıpkı mitolojisinde, kosmogonisinde, destanlarında, söylencelerinde olduğu gibi özgün katkılar vardır. Bir ulusun dili o ulusun felsefe yapma potansiyelini de gösterir. Türkçe, felsefeye kendi yaratıcı gücünü katabilmeli. Soykan “Türk Dili ile Felsefe Yapmanın Olanakları” başlıklı makalesinde “mantıksal – matematiksel” açıdan Türkçenin felsefe dili olmadaki yeterliliğine, bir başka deyişle Türkçede felsefe yapma imkânına değinir. “Düşünmek belli bir tarzda konuşmaktır. Sözcükleri alışkanlıkla mekanik olarak art arda getirmek anlamında değil, fakat gerçekten onların anlamının ayırıcılığı olarak, aralarında mantıksal bağıntılar kurarak konuşmak, yani düşünmek, felsefe yapmaktan başka bir şey değildir. Schleiermacher söylüyor: “Yunancada en güzel çağda dialektai, konuşmayı sürdürmek ve felsefe yapmak demektir, felsefenin aracı diyalektik... O halde felsefe de ulusal bir felsefe olmak zorundadır ve genel geçer bir felsefe ortaya koymak yanlıştır.”¹³ Konuşmayı sürdürdüğümüz dil, evrensel değil ulusal bir dildir. Bu nedenle dil öncelikle yerliliğin imkânları içinde çiçeklenir. Bu anlamda felsefe geleneğimizden söz ederken, felsefeye kendi dilimizin imkânları ve dünya görüşü ile, kültürümüzün dil, duygu ve yaşantıları ile katılmayı ifade ederiz.

Burada şunu da belirtmemiz gerekir: Felsefe bir ulusa değil, daha çok ifade imkânları ile içinde varlık kazandığı dile aittir, o dilin felsefesidir. Bir dili yalnız bir ulus değil, pek çok ulus tarafından kullanılıyor olabilir. Bir Hintlinin, bir Afrikalının İngiliz dilinde ürettiği felsefe, Hint ya da Afrika felsefe kültürüne değil, öncelikle İngiliz felsefe kültürüne ait olacaktır. Yahudi asıllı filozofların, başta Fransızca, Almanca ve İngilizce felsefe ve edebiyat literatürüne kazandırdıkları yüzlerce değerli eser vardır. Aynı şekilde onlar da ait oldukları dile ve kültüre aittir. Burada şöyle bir açıklama ya-

pılabilir: Bir dilin felsefesi olmak, o dilin ait olduğu ulusun sınırlarını aşan bir anlama sahiptir. Farklı uluslardan bireyler Türkçe ile felsefe yapabilirler, bunu tercih edebilirler; tıpkı İngiliz, Fransız ve Alman asıllı olmayan pek çok kişinin İngilizce, Fransızca veya Almanca ile felsefe yapması gibi. Bu anlamda “Türk felsefesi” ifadesi de, etnik bir adlandırma olmanın ötesinde, dilsel ve kültürel bir adlandırma olacaktır.

2.3. Yerin İmkânı

Felsefe ve yerlilik konusuna bir başka açıdan şu şekilde yaklaşabiliriz: “Yerli”, çoğu kez bir yere “ait olan”, bir yerde “konumlanan” ve ait olduğu yerin özelliklerini üzerinde taşıyan kişi ya da nesne anlamında kullanılır. Yerli olabilmek için, öncelikle bir “yer”in, bir “zemin”in olması gerekir. Bir yeri olmayan yerli de olamaz. Yerli olabilmem için yerimin olması gerekir. Yerli olabilmem için yerle ilişkimin olması gerekir; yer üstünde bir yaşantı oluşturabilmem gerekir. Aksi halde konargöçerler gibi, bir iz bırakmadan gelip geçerim. Şu halde yerlilik, öncelikle göçebelikten kurtulmayı ve bir yere bağlanmayı ifade eder. Bir yere bağlanamazsam, yerleşik bir hayat sürmezsem yerli de olamam. İbn Haldun, bedevi yaşantısı ile şehirli (*medenî*) yaşantısını bu “yerleşiklik” açısından ayırır.¹⁴ Uygarlığı şehirli üretir. Buna göre yerlilik bir üretim biçimidir: kültürü, yazıyı, kitabı, kütüphaneyi, eğitimi, nezaketi üretme biçimidir. Uygarlık, bu üretim biçimi ile birlikte ortaya çıkar. Yerleşik bir yaşam sürmek, felsefenin de koşulları arasındandır. Bu anlamda yerleşmek, bir yerde mukim olmak, felsefenin ön koşuludur. Ancak yerleşik bir yaşam süren; kültürü, sanatı, şehri, meydanı, sokağı, mimarisi, edebiyatı ve de kütüphanesi olan toplumların felsefesi olabilir. Bunlar ise ancak yerleşmiş (*konmuş*) toplumlarda olabilecek özelliklerdir.

Şimdiye değin bir yer üzerinde üretilen kültürün kendine özgünlüğünden söz ettik; şimdi şunu sorabiliriz: Acaba bu yerin kendisi de yerlilikteki “kendine özgünlüğe” dâhil midir? Braudel, Akdeniz ve Akdeniz uygarlıkları konusunda yaptığı çalışmalarda, “coğrafyanın tarih yazdığı” tezi üzerinde durur.¹⁵ Tarihi yazan coğrafya acaba felsefeyi de yazabilir mi, felsefenin oluşumu üzerinde de etkili olabilir mi? *Jéohistoire*’den söz edildiği gibi *jéophilosophie*’den de söz edilebilir mi? Mısır’a, Mezopotamya’ya, Grek ve Latin dünyasına, İskenderiye’ye, Bağdat’a baktığımızda felsefenin hep belirli özellikleri olan bir coğrafyada şekillendiğini görürüz. Bu coğrafya, iletişime uygun, ulaşım yolları üzerinde, gelir kaynakları ve verimliliği olan, şehirleşmiş ya da şehirleşmeye uygun yerlerdir. Felsefenin oluşması açısından şehirleşme ve şehirleşmeye uygunluk önemli bir unsurdur.

Bilindiği üzere, felsefe ve bilimsel düşünce, Ege Kıyılarında, İonya’da başlamıştır. Walter Kranz bu konuda şunları söyler: “Bilimsel felsefenin, hatta genellikle bilimin doğduğu yer Anadolu kıyılarındaki bir İonya kenti olan Milet’tir. Helenlerle Helen olmayan halkın yan yana yaşayışının ayrı kuvvette bir fikir yarattığı ve ruha pek ayrı bir canlılık verdiği bu yerde insan daha İ.Ö. 6. Yüzyılda ilk olarak pratik yarar için değil de sadece doğru uğrunda sorularla boğuşmuştur. Bu ise bilimsel çabanın gerçek belirtisidir.”¹⁶ Egeli filozoflar *arkhe* sorununa cevap ararlarken, acaba ege kıyılarının berraklığı, güzelliği, güneşin deniz üzerindeki parıltısı, verimli bağ ve bahçeleri, denizin ve yağmurun bereketi verdikleri cevaplarda etkili olmuş mudur? Anadolu, kendi özgül konumuyla, felsefeyi de oluşturan ve geliştiren bir yerdir. De-

nilebilir ki, yerlilik yalnız kültürden, insan faktöründen oluşmaz, yerin kendisinden de oluşur. Anadolu onlarca uygarlığın beşiği olarak bizzat kendisi de bir “yerlilik” unsurudur. Bu uygarlıklar her ne kadar farklı karakterde de olsalar Anadolu menşeli olmakta birleşirler. Anadoluluk çok kültürlülüktür, çok dilliliktir, çok inançlılıktır. Anadoluluk söylenceler, mitoslar, öyküler içinde olmaktadır. Bu çoklu yapı, felsefeyi üreten bir yapıdır. Homojenleşme başladığında, buna koşut bir biçimde felsefe yapmanın imkânları da azalacak, sorma ve cevaplamanın imkânları da ortadan kalkacaktır. Anadoluluk, uygarlıklar üzerinde bir mozağin deseni, bir senfoninin motifi olmaktadır, pek çok uygarlık biçiminin mirasını almaktadır. Felsefe açısından baktığımızda, Anadolu, felsefenin de beşiği ve doğum noktasıdır. Dolayısıyla felsefenin özünde olan çok kültürlülüğün cisimleştiği ve diyaloga geçtiği yer olarak, kendi yerelliğinden felsefenin olanaklarını da türetmiştir. Bir yer olarak Anadolu’nun yerelliğinin bir anlamı da bu diyalogtur: uygarlıkların birbirine kavuşma, birbirlerinde erime ve yeni yorumlara, yeni formlara kavuşma noktası olmasıdır.

Sonuç

Felsefe tüm anlamını, benim dünyamda, benim bireysel varlığımda bir karşılık buluyor oluşundan alır. Dünyamızda karşılığı olmayan bir felsefe, ardı arkası kesilmeyen sözcükler yığınına dönüşecektir. Onu kendi algılarımla, kendi yaşantılarımla, kendi hislerimle doldurmadığımda, ona kendimi katmadığımda, felsefenin benim için anlamını kurmamış, boş bırakmış olurum. Başarılı ya da başarısız, zengin ya da fakir, aydınlık ya da karanlık, felsefe kendi tarihsel deneyiminden yararlanmasını bilmelidir. Tarihsel deneyim derken yalnız siyasi tarih değil, buna eğitim, bilim, kültür, tefekkür, iktisat gibi olası bütün tarihsel deneyimler dâhildir. Tarihsel ve kültürel yaşantılarımızın felsefi dile çevirisi; kendi tarihsel, kültürel maceramızın felsefi bakış açısıyla yeniden okunması gerekir. Burada felsefenin yükleneceği işlev, bir “yöntem” işlevidir. Felsefe kendi eleştirel, sorgulayıcı bakışını kendi tarihsel dünyamıza çevirebilmelidir. Felsefenin Türkiye’deki yerli imkânları açısından söylersek, edebiyat ve bilim arasındaki geniş yelpazede, filozofun duruşuna göre bazen bilime bazen edebiyata yakın duran felsefenin, hikmet ve tefekkür geleneğinin imkânlarından da yararlanacak şekilde edebiyata yakın bir yerde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda kendisine özellikle insan felsefesi ve etik çerçevesinde sağlam bir zemin bulabilir.¹⁷

Türkiye’de felsefenin yerli imkanlarının neler olduğunu sorguladığımızda buna tüm birikimimizi katabiliriz, katmamız gerekir. Bunun başında da İslam düşüncesi, özel anlamda da tasavvuf gelir.¹⁸ Tefekkür geleneğimiz, İslam düşüncesiyle özsel bağlara sahiptir. Bugün de bu kanalın açık ve işlek tutulması felsefenin imkânlarının anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* isimli kitabına giriş olarak *İslam Düşüncesi* adlı kitabını yazar.¹⁹ Bunun anlamı şudur: İslam düşüncesine giriş yapılmadan Türk tefekkür tarihini anlamak mümkün olmayacaktır. Bu bir tercih değil, bir zorunluluktur. Buradan hareketle şunu söylemek uygun görünüyor. Türkiye’de felsefenin yeli imkânlarının araştırılması ister istemez İslam düşüncesinin imkânlarına açılacaktır. Bu kanal aynı zamanda yerel olanın evrensel olana açılma imkânını ve potansiyelini de gösterir.

Güntümüzde, ülkemizde felsefe giderek ilgi görmeye başlayan bir alan haline gelmiştir. Sadece meslekten felsefeciler değil, bilimin ve sanatın her alanından felsefeye ve felsefi düşünmüş biçimine karşı artan bir ilgi söz konusudur. Farklı branşlardan kişiler, felsefi düşünüş biçiminin kendi alanları açısından taşıdığı imkânı anlamaya çalışmaktadır. Bir kültür dairesinde, felsefeyle diyaloga girebilmek, olumlu bir felsefe tasavvuru ortaya koyabilmek, felsefenin en önemli yerli imkânıdır. Dil ve kültür açısından bakıldığında, kendi yerli kaynağımızı işleyecek, onun felsefi dile çevirisini yapabilecek denli dilsel ve kültürel bir olgunluğa ulaştığımız söylenebilir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, ülkemizde felsefenin geleceği açısından iyimser olabilmemiz için önemli nedenler vardır. Kenan Gürsoy bu umudu şu şekilde dile getirir: “Galiba bizim jenerasyonumuzdan sonraki jenerasyonda, özgün felsefe adamlarının yetiştiğini göreceğiz. Bunlar bir anlamda felsefe akademisyenleridir, ama bir diğer anlamda felsefecilerdir, yani yavaş yavaş filozoflardır.”²⁰ Bu umudun işlerlik kazanabileceği alan da felsefenin yerli imkânları alanıdır.

¹ Bkz. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 86.

² *Oikos*, ev, hane, barınak, mesken, ikametgâh anlamına gelen Grekçe bir sözcüktür. *Oikeîôsis*’in ise kendine alma, kendine mal etme, kendini sevme anlamları vardır. Evine ve hanesine alma, bağrına basma, kendine mal etme, özümseme anlamında başkaları ile olan ilişkimizi ve iletişimimizi de belirler. (Bkz. F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lection*, New York University Press, New York, 1976, s. 140. Türkçe çeviri için bkz. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004). Eve alma, özümsemedir. Özümsemede eve alınanın eve benzetilmesi, eve katılması ve eve ait kılınması söz konusudur. Ama yalnız bu değildir: eve alırken, ona yer açılması, yeni geleni alacak şekilde evin yeniden tanzim edilmesi de söz konusudur. Eve ait kılınan artık evin dışında değil, içindedir; evdendir. O, kendi yabancılığı ile hanenin içine gelir. Bu gelişle hanenin anlam alanını, duyuş ve düşünüş tarzını da genişletir. Bir kültürün başka bir kültürle, bir dilin başka bir dille, bir ailenin başka bir aile ile temasında bir tür “karşılıklı özümseme” ve eve ait kılma durumu söz konusudur.

³ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 22, 38.

⁴ Necati Öner *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 53-54.

⁵ Necati Öner, “Felsefi Tutum”, *Felsefe, Eğitim, Sanat: Saffet Bilhan Armağanı*’nda, der: S. Büyükdüvenci, V. Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s. 199.

⁶ Heidegger, düşünmemeyi “en büyük kaygı” olarak öne çıkardığı ve en iyi filozofların düşündüğünü

söylediği *Düşünmek Ne Demektir* (*Was heisst denken?*) isimli yazısında, “Düşünmenin ne olduğunu ancak kendimiz bizzat düşünerek anlayabiliriz” der.⁷ Cümleyi şu şekilde de kurabiliriz: Felsefenin ne olduğunu, ancak bizzat felsefe yaparak anlayabiliriz. Çünkü felsefe yapmak, yani filozofluk, Heidegger’e göre gerçek düşünme biçimidir. Buna göre gerçek kaygı da felsefesizlikte ortaya çıkar. Düşünce esas olarak felsefede cereyan eder. (Bkz. Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 3).

⁸ Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Nilüfer yayıncılık, Anlara, 2008, s. 158-160.

⁹ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Felsefi ve Ulusal Tefekkür”, *Ülkü Halkevleri Mecmuası*, sayı: 23, yıl: 1935 (Akt. Hilmi Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, Timaş yayınları, İstanbul, 2009, s.114).

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7, 46.

¹¹ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999, s. 52-66.

¹² Bedi Akarsu, *Wilhelm Humboldt’ ta Dil – Kültür Bağlamı*, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 7, 64.

¹³ Ahmet İnam, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’deki Felsefenin Serüveni”, *Felsefe, Eğitim, Sanat: Saf-fet Bilhan Armağanı*’nda, der: S. Büyükdüvenci, V. Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s. 80.

¹⁴ Ömer Naci Soykan, *Arayışlar, Felsefe Konuşmaları 2*, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 2003, s. 70, 73.

¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 302, vd.

¹⁶ “Gerçeği söylemek gerekirse, tarihçi biraz da yolcu gibidir. O, günün güçlülerinin geliştiği tiyatronun dekoru olan ovada duraklamaktadır; o da yakın ve yüksek dağlara tırmanmaya hevesli görünmemektedir. Kentleri ve arşivlerini asla terk etmemiş tarihçilerden çoğu, bunları keşfettiğinde şaşıracaktır.” (Bkz. Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Eren Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 6). Braudel keşfedilmesi gereken tarihsel aktörler arasında dağları, ormanları, ovaları, çölleri, ırmakları, denizleri, iklim ve bitki örtüsü gibi coğrafi faktörleri görür. Akdeniz ve Akdeniz uygarlıkları konusunda yaptığı çalışmalar bu coğrafya merkezli (*géohistoire*) tarih anlayışının bir ürünüdür.

¹⁷ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 27.

¹⁸ Hilmi Yavuz’a göre Türkiye’de felsefe eğitimi “yapıcı” ve “yeniden-üretici” olmayı amaçlıyorsa, yenden ahlak ve politika felsefesine ağılık vermelidir. Çünkü bu alan, “somut yaşam pratiği” alanıdır. “Toplumumuzun geçirdiği tarihsel dönüşümlerin oluşturduğu zihinsel yönsmeler, Türk insanının ancak bu alanlarda “yaratıcı” ve “yeniden üretici” olduğunu gösteriyor” (Hilmi Yavuz, *Felsefe Yazıları*, Boyut Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 148).

¹⁹ Kenan Gürsoy, “yaşayan ve yaşanan bir felsefe” olarak tanımladığı tasavvufun felsefi düşünüşü açısından taşıdığı anlama yönelir; varlık, bilgi ve insan anlayışıyla tasavvuf düşüncesinin, felsefe için bir imkân olduğu düşüncesi üzerinde durur. (Bkz. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, s. 35, 38, 54, 71, 74).

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1946, s. 663.

²¹ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, s. 34.

ALİ K. METİN

ENTELEKTÜEL DÜŞÜNCENİN YERLİLİK PERSPEKTİFİNDEN MUHASEBESİ İÇİN BİR GİRİŞ

Entelektüel-düşünce ile yerlilik tasarımları arasında bir zıtlık olup olmadığı sorusu, kullana geldiğimiz jargon açısından tuhaf hatta rahatsız edici gözükebilir, ama en azından kavramsal düzeyde bir geçerliliğe sahip. Ayrıca eleştirel düşünceyi kısırtıcı bir boyutunun olduğu muhakkak. Entelektüel şahsiyetin, kendi-özgün varlığını ve farklılığını tam da ‘yerlilik’ kimliğiyle çatışan unsurlara borçlu olduğu düşünülebilir. Ama tabii ki entelektüelden ne anladığımızı, neyi kastettiğimizi açık hale getirmeden yapılan böyle bir karşılaştırma, yeterince anlaşılır sayılmayacaktır. Ayrıca bir şeyi daha vurgulamak gerekiyor: Entelektüel düşünce veya figürler hakkındaki söylem ve sorgulamalarımızı, bizi entelektüel kavramının belirlenimlerinden bağımsız adedemeyiz. Söz konusu sorgulamalar belli bir entelektüel tanımlaması üzerine bina edilmediğinde görece bir nitelik kazanmaya başlarlar. Bu sebeple entelektüel bireyler üzerine yapılan değerlendirmelerin, entelektüel tanımıyla mütakabiliyete sahip yaklaşım ve yargılar ihtiva etmesi gerekir. Entelektüel tanımına mugayir beklenti ve kriterlerden hareketle yapılacak değerlendirmelerse ‘entelektüel’ üzerine geçerli ve haklı bir söylem üretebilme imkanını daha baştan kaybederler.

Tanımlar üzerindeki farklılaşmaları bir kenara koyup, burada doğrudan, Edward Said’in konumuz açısından oldukça verimli olabilecek kavramlaştırma çabaları üzerinden bir değerlendirme yapmanın yararlı olacağını sanıyorum. Said’in tasvirini yaptığı entelektüel tip, açık bir şekilde yerlilikle bazı potansiyel çatışma ‘göstergeleleri’ üzerine bina edildiği için açıklayıcı boyutlar içeriyor. Said’in tanımlamasıyla “sürgün”, “marjinal”, “aykırı” bir kişilik olan entelektüel için aslolan hakikatin sözcülüğünü yapmaktır. Ancak Said, entelektüelleri iki kategoriye ayırmamız gerektiğini söyler: İktidarla (veya siyasal organizmalarla) kurduğu ilişkiye göre organik ve gerçek entelektüeller; toplumla ilişkisine göreyse “evet-diyiciler” ve “hayır diyenler”. Gerçek veya “hayır diyen” entelektüellerin ne iktidara ne de topluma yaranma arzuları bahis konusudur. Bunların “çoğunluğa intibak etmek ve milli çıkarları gözetmek gibi tuzaklardan hiç hazzetme[diklerini]” söyleyen Said, sürgün ve yabancı biri olan entelektüelin konumunu “ev” metaforuyla açıklar: “[E]vde olma durumuna geri dönmeyebilirsiniz; maalesef yeni evinize de asla varamazsınız, yeni eviniz ya da durumunuzla asla özdeşleşemezsiniz” (Said 1995, 58).

Said’in tanımlamasıyla entelektüel bireyin hakikati her şeyden daha üstün tuttuğu, hakikatin sözcülüğünü yapma adına “eski”ye ve “yeni”ye olduğu kadar iktidara ve topluma da muhalif bir konumda durması gerektiği anlaşılır. Hakikati en acımasız şekilde söylemekle görevli entelektüel, iktidara veya topluma karşı hiçbir borçluluk hissi duymayan özgür bir kimsedir. Edward Said, entelektüelin başlıca sorumluluğunun özgürlük, adalet, eşitlik davası olduğunu vurgular, böylece onu ideolojik bağlanmalardan muaf, aşkın bir mevkiye koyar. Dolayısıyla, yeri yurdu, bir anavatanı olmayan “marjinal bir

figür” anlamında entelektüelin, eski, yerleşik veya sosyal/millî değerler temelinde eleştirilmesi düşünsel bir tutarsızlık diye kabul edilebilir. Bunun haksız bir değerlendirme olduğu da söylenemez; buradaki entelektüel tanımının her türlü bağımlılık ve aidiyet durumunu yadsıyan bir figürle özdeşleştiği kabul edilecek olursa tabii.

Bu çerçeveden bakıldığında, hem entelektüel hem yerli olabilmenin ne kadar mümkün olduğu sorusuna doğrudan olumlu bir cevap veremeyiz. Entelektüel şahsiyetlerin yerlilik (yerli kimlik ve değerler) ile ilişkisini değerlendirirken, muhtemel durumdaki sözkonusu ilişkilerin gerçekte entelektüel bir içeriğe sahip olup olmadığı mutlaka dikkat çekilmesi gereken noktalardan biridir. Daha açık bir deyişle, belli bir entelektüel şahsiyete atfettiğimiz yerlilik tezahürleri entelektüel düşüncenin bir ürünü olarak mı ortaya çıkmakta, yoksa başka varlık/insan oluş biçimlerinin bir tezahürü mü sayılmalı? Bu husus, entelektüel yerlilik veya yerli entelektüel düşünce bağlamındaki değerlendirmeleri şekillendirici bir kriter niteliği taşımaktadır. Entelektüelin veya entelektüel düşüncenin yerli bir özellik taşıyıp taşıyamayacağı sorusunun böylece iyiden iyiye çetin bir hal aldığı görülür.

Ne ki buraya kadar söylediklerimiz, entelektüelle yerlilik arasındaki gerilimi tebarüz ettirecek nirengi noktalarının tespiti bağlamında anlaşılmak zorundadır. Entelektüel şahsiyetin doğasında böyle bir gerilim ‘potansiyel’ şekilde daima vardır. Aksi halde onun düşünsel verimlerinin entelektüel bir karakter taşıdığından bahsetmek zaten mümkün olmaz. Ancak sözü edilen gerilimin bireyin varlığında potansiyel olarak bulunması, bunun mutlaka fiiliyata dönüşmesini gerektirmez. Dönüşüp dönüşmemesinde entelektüelin düşünsel oluşumu belirleyici olacaktır. Entelektüelin yerli unsurlarla çatışma içine girmesi bir zorunluluk değil, düşünsel sürecin olsa olsa tabii bir sonucudur. Bunun aksini düşünmek, entelektüel düşüncenin evrenselci tasarımlarla özdeş bir kalıba konulması anlamına gelir. Edwar Said’in entelektüel tanımından da kanımca böyle bir özdeşleştirme amaçlanmıyor. Dolayısıyla yapılan bu tanımları kendi bağlamı içinde anlamak gerek. Said’in tanımlaması, esas itibarıyla entelektüelin özgürlüğü, samimiyeti, dürüstlüğü üzerine yapılan bir odaklamanın ürünüdür. Özgürlüğünden ve hakikatten taviz vermeyen entelektüel figürün belirli bir cisimleşmesi olarak anlam taşır. Oysa entelektüel özgürlük, samimiyet ve dürüstlük ile sözkonusu cisimleşme tarzı arasında doğrudan nedensel bir bağdan söz edilemez. Entelektüelin sürgün, marjinal, aykırı biri oluşu tabii fakat zorunluluk değildir. Ayrıca bu onun adına ne bir üstünlüktür ne de kusur. Entelektüelin gücü ve önemi, şu veya bu fikrin sözcülüğünü yapmakta değil, fikirlerindeki orijinalikte, ufuk açıcılıkta ve elbet getireceği hayatiyettedir. Entelektüelin yerlilik tezahürleri de bu çerçevede bir anlam kazanır. Entelektüel, değerini yerli veya yabancı/marjinal bir kimliğe sahip oluşundan almaz. Değeri, nihai anlamda topluma ve/veya insanlık alemine sağladığı hayatiyetten gelir. Bu hayatiyet, ne kadar geniş çaplı ve geniş zamanlıysa o kadar değerli demektir elbet.

Entelektüelin toplumuyla yani yerli unsurlarla kopuklukları, daha doğrusu kozmopolitan bir düşünce dünyasına sahip oluşu onu küçültecek bir şey olmadığı gibi, yerli bir perspektiften dünyayı yorumluyor olması da entelektüel kimliğine halel getirmez. Burada önemli olan, entelektüel özgürlük, samimiyet ve dürüstlükten taviz vermeyen bir tavır içinde olabilmektir. Entelektüel düşüncüyü modern, akılcı bir sistematığa ve/veya birikime (literatüre) yaslandırmanın aslında yerli unsurları ve potansiyeli öte-

kileştirici bir boyutunun olduğu kolay kolay yadsınamaz. Entelektüel düşüncenin batılı kaynaklarla özdeşleştirilmesi, her şeyden önce entelektüel özgürlüğü sınırlayıcı bir anlayışın ifadesi diye kabul edilebilir. Dahası burada, yerli düşüncüyü (düşüncenin yerleşme olanaklarını) manipüle edici bir oryantalizm feneomeninden bile söz etmek mümkün. Entelektüel-yerlilik meselesi gerçekten ve her şeyden önce epistemik bir sorun olarak ele alınmak zorundadır. Batılı kaynaklarla kodlanmış modern ve/veya modernlik sonrası bir epistemoloji üzerine inşa edilmiş her türlü yerlilik iddiası bir yanılsama değilse bile trajik denebilecek kadar paradoksal bir mahiyet taşır. Entelektüel düşünce bağlamında yerlilik, temelde epistemolojik bir hüviyet içermek zorunludur. Epistemoloji, denebilir ki entelektüel düşüncenin kromozomlarını belirleyen baskın unsurdur. Epistemolojik düzeyde yerli bir karakter gösteremeyen herhangi entelektüel performansın yerli unsurlarla kurduğu ilişkiler yüzeysel bir anlam taşımaktan öteye gidemez. Çünkü göbek bağıyla yani epistemik kodları ve paradigmasıyla yabancı/dışarıklık bir merkezden beslenmekte, bu yolla dünya/hakikat görüşü şekil almaktadır. Söz konusu şekillenmenin onu illa sürgün, marjinal bir figüre dönüştürdüğü söylenemez tabii. Epistemik düzeyde yerli olma özelliğini kaybetmiş bir muhakeme biçiminin öznesi olan entelektüelin, sosyal, kültürel değerlerden devşirilmiş yerlilik (?) tezahürleri, aslında muhafazakarlık göstergelerinden ibarettir. Kültürel-yerlilik de diyebileceğimiz bu muhafazakarlık olgusu, yerliliğin içini boşaltan, handiyse biçimden ibaret, iğreti bir gerçeklik haline getirilmesi yönündeki etkisiyle aslında yerli unsurları dejenere edici bir özelliğe bile sahiptir. Muhafazakarlık yerliliğin bir bakıma folklorikleşmiş hali, hatta belki yerliliği fosilleştirici bir simülasyonu diye görülebilir. Yerliliğin radikal potansiyelini iğdiş ederek onu hakim/baskın olan modern-batılı paradigmaya entegre eder. Muhafazakarlığın en bariz, en ayırt edici göstergesi belki de sözü edilen bu entegrasyoncu (bütünleşmeci) belirlenimlerdir.

Tanzimat'la birlikte tebarüz etmeye başlayan modernleşme sürecini aynı zamanda bir yabancılaşma (batılılaşıma) süreci olarak adlandırılabileceğimiz aşıkardır. Sadece bu bile yeterince açıklayıcı bir nokta. Modernleşme sürecinin etkisi altındaki birtakım düşünce yapılarının savunmacı refleksler içinde tecessüm etmesi, muhafazakar entegrasyonculuğun önemli göstergelerindendir. Muhafazakar çerçeveye sahip düşünce tarzlarının genel karakteristiği, modernliğin travmasından en az yarayla kurtulma refleksleri ve nihayetinde modern dünyanın kazanımlarını içselleştirme arzularıyla belirlenmiştir. Bunun Tanzimat dönemi içinde filizlenen ilk örneğini Yeni Osmanlılar hareketi vermiştir. Tanzimat'ın batıcı-taklitçi düşünce ve politikalarına bir tepki şeklinde ortaya çıkan Yeni Osmanlılar'a göre, "Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında geri kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriatın alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir" (Mardin 1992, 88). İslam'a yaptığı atıflar sebebiyle yerli bir boyuta sahip olan Yeni Osmanlılar düşüncesinin, daha dikkatlice bakıldığında muhafazakar entegrasyonun entelektüel plandaki ilk tezahürlerinden biri olduğu anlaşılır. Gerçi İslam'ın kurucu-değer olarak alınması, Yeni Osmanlılar'ın yerliliğine sahici bir nitelik vermiyor değildir; ancak İslam'ın nispeten araçsal bir konuma getirilmesi görmezden gelemeyeceğimiz, muhafazakarlıkla gerçek (sahici) yerlilik arasındaki ayırt edici noktalardan biridir. Şerif Mardin, "Namık Kemal'in teorileri-

nin nasıl geleneğe uygun olarak şeriat etrafında toplandığını göstermeye” çalışırken, bunu, “Osmanlı dünyasında tabii hukukun eşdeğerini bulma çabası” (Age, 61) diye yorumlamakta, böylece aslında şeriatı yorumlama biçiminin ‘yabancı’ bir paradigmanın içine yerleştirildiğine dikkat çekmektedir. Batı-merkezli muhafazakar entegrasyunculüğün örneğini veren önemli simalardan bir diğeri Yahya Kemal’dir. Yahya Kemal’in “mektepten memlekete” söylemini tamamen memleketçi/yerlici bir anlayışın ifadesi saymak yanlıştır. Burada teorinin pratiğe aktarılması anlamında ince bir nüanstak söz etmek mümkün. Nitekim batının entelektüel paradigmayı çizen bir mektep olduğu vurgusu en az memleketçi söylem kadar önemli. Esas itibarıyla evrensel de diyebileceğimiz batılı unsurlarla yerli unsurların sentezlenmesini içeren bu düşünce içersinde yerlilik, zemini oluşturan unsur değil, batı mektebinin paradigması üzerine konuşlandırılan bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Bu yüzden, bunu olsa olsa kültürel- yerlilik diye adlandırmak gerekir. Yerli kültürü bir farklılık ve özgünleşme alanı olarak değerlendirdiği ölçüde yerlilik vasfını temayüz ettirici bir hususiyetinin olduğu da elbette söylenebilir. Bugün, kültürün sadece kültürel bir fenomen den ibaret olmadığını anlayabilecek kadar gerçekliğin kompleks bir yapıda olduğunun farkındayız çünkü. Kültür, dünya algımızın paradigmatik kodlarına sızarak pekala radikal boyutlar kazanabilir. Muhafazakarlığın daha sahici ve radikal bir yerlilik potansiyeli taşıyabileceği bu sebeple yadsınamaz. Ancak kültürel dinamiklerin olgusal boyutu/potansiyeli başka, kültürel-yerlici düşüncenin batılı paradigmayla entegrasyonu başka bir şey. Biri olgusal, diğeri entelektüel düşünce (teori) bağlamında ele alınması gereken iki ayrı meseledir. Yahya Kemal’in yerli kültürü biçimsel (plastik) bir değer planında önemsemesi, onun yerliliğini (mantalitesini) sahiçilik bağlamında sorunlu bir duruma getirir. Bu mantaliteye eklenmiş gelenekçi jargon için de aynı sorun devam etmektedir. Evrensel yerli olanın (geleneğin) terki binin amaçlayan jargon, aslında geleneği veya yerli kültür unsurlarını plastikleştirici anlamıyla oryantalist bir içerik kazanmaktadır. Yerli kültür, bu şekilde dünyanın anlamından ziyade görüntüsüyle ilişkili bir düzeye indirgenir. Buna basit bir eklektizm deyip geçemeyiz. Burada yerliliğin kültürel düzeyde muhafazasıyla teecessüm eden gelenekçi bir anlayıştan öteye, üst düzeyde batılı (evrensel) değerleri içselleştirme saiki yoluyla, yerliliğini esasen yabancı bir paradigmanın yörüngesine oturtan bir yaklaşım biçimi söz konusudur. Onu oryantalist hale getiren sebep de budur. Daha açıkçası evrenselci retorik, batı dünyasının/düşüncesinin yerli olanı ‘yerelleştirme’si ölçüsünde oryantalist bir kimliğe bürünür. Batı kendi düşünsel/paradigmatik hegemonyasını evrenselci retoriğiyle kurar ve yerli olan her şeyi yerel bir düzeye taşıyarak manipüle eder. Buna bağlı olarak; diyelim sosyal, siyasal, ekonomik ideallerimizin evrenselci bir dil, tasarım veya konsept yoluyla küreselleştirilmesini sağlar.

Evrensel yerelin farklı iki değer alanı olarak birbirinden ayrıştırılması, Batı modernizminin bize bir dayatması olarak değerlendirilebilir. Ayrıştırma, öteki’nin (yerlinin) öteki olarak kalmasını sağlar ama onu aynı zamanda evrenselci retorikte içkin değerler dünyasıyla kuşatır. Evrenselci retoriğin ideolojik (oryantalist) bir hegemonya üretip üretmediği sorusu bu sebeple can alıcı bir anlam taşımaktadır. Zira evrensel olanın yerli/yerel unsurları talileştirici ve emici bir güç kazandığını modernlik tecrübesi odağında yeterince fark etmiş durumdayız. Entelektüel alanda hala güçlü,

hakim bir konumda olan evrenselci retoriğin, mahiyeti itibariyle batı rasyonalizminin bir zaferi olarak görülebileceğini de belirtmek gerek.

Evrenselcilik pek de yüzleşilmemiş, yüzleşilmek istendiği durumlardaysa post-modernizmden veya daha somut söylersek anarşizmden başka bir sonucun henüz üretilmediği bir paradigma olma özelliğini hala koruyor. Yerlilik perspektifi, tam da evrenselci diskurla olan çatışma potansiyeli üzerinden bir sorunsallaştırmayı gerektirmekte. Aksi halde kültürel-yerlilik fenomeniyle ilgili olarak söylediğimiz gibi yabancı/hakim paradigmanın bir parçası olmaya elverişli bir içeriğe bürünme riski taşıyor. Mevcut evrenselci paradigma içinden meseleye bakanlar, savunduğumuz bu söylemin bizzatı kendisini oryantalizmin taşıyıcısı olmakla itham edebilirler. Oysa bu bakış açısı, evrensel olanın hem tarihselliğini hem de ontolojik bir fenomen olduğu gerçeğini ıskalamaktadır. Gerçekten de evrensel değerler, ne apriori şeylerdir ne de salt rasyonelliğe sahip araçsal unsurlardır. Evrensel değerler dünden bugüne olduğu gibi, bugünden yarına doğru değişecek, Habermas'ın tabiriyle “iletişimsel akıl”ın veya iletişimsel sürecin ürünü olan şeylerdir. Ancak bu süreç yerli olanı dışlamaz, tersine ontolojik hususiyetlerini bizzat yerli dinamiklerden aldığı söylenebilir. Belli bazı ‘yerli’ unsurların tarihsel-düşünsel dinamiklerle yani baskın özellikler kazanması yoluyla evrenselleşmesine imkan ve/veya izin verir. Böylelikle dünyanın anlamı, değeri, içeriği konusunda evrensel bir tasarımın, bir ufkun oluşmasını sağlar.

Evrensel ve yerli ayrıştırması, sadece eklektik değil, görece nitelikte de olsa ikilemli bir yapının ve olgusalığın içselleştirilmesi anlamına gelir. Evrenselle yerli arasındaki çatışma alanları bu ikilemin başlıca kaynağını oluşturur. Bunların çatışkılı şeyler olmadıkları düşüncesiye, modern, oryantalist bir önyargı olmaktan öteye gitmez. Evreselle yerlilik arasındaki çatışma, bilindiği gibi doğu-batı, gelenek-modernlik çatışmasının daha genellenmiş, başka anlamda daha spesifik bir ifadesinden ibarettir. Bunlar arasındaki çatışmanın olumsuzlanması ise, yerli olanı evrensele tabi kılmaya dönük hiyerarşik anlayışın doğrulanmasından başka bir anlam taşımaz. Sorulamaya çalıştığımız da zaten evrenselin yerli üzerindeki hiyerarşik üstünlüğünü sağlayan/meşrulaştıran paradigmatic hegemonyadır. Bu hegemonyanın kırılabilmesi, entelektüel düzeyde evrenselci retoriğin büyümesini bozacak sahici bir yerliliğin inşasıyla mümkün olacaktır. Değilse, yerlilik adına aldığımız tavırlar Daryush Shayegan'ın “yaralı bilinç” diye tabir ettiği şizofrenik vakıyı tescilleyip derinleştirmekten kurtulamaz. Bahis konusu şizofren, düşünce, kimlik ve yaşam tarzımızdaki çarpıklıkları evrensel-yerli ayrıştırması üzerinden meşrulaştırma imkanı bulacak veya yerli olanı evrenselci kodlarla ehilleştirip asimile edecektir. Shayegan, “Çarpıklık” diyor “Peki neden? Çünkü, üzerine yeni veya eski söylem yamalanmış “zemin” ne odur, ne de öteki; melezdir, yani ikisinin karışımıdır ve daha o anda bir kırılma ve parazit alanı yaratır. İki durumda da sakatlanmış bir bakışla karşı karşıyayızdır, tıpkı biçimleri bozan bir aynada olduğu gibi, görüntü çarpık ve bozuktur” (Shayegan 1991, 86). Entegrasyon süreçlerinin melez bir yapı üretiyor olması çok da kötü bir şey sayılmaz belki. Ama bunun şizofrenik bir parçalanma, anlamsızlık ve bilinç halleriyle tezahürü, çarpıklıktan öteye, her şeyden önemlisi yerli olanı kolonileştirici bir boyuta sahiptir. Evrenselle yerlilik arasındaki gerilim, ister yatay isterse dikey bir ilişkiye irca edilsin, bir aynileşme olmadığı sürece çatışma potansiyelini daima korur. Görünenin

ötesinde hakiki bir aynileşme ise ancak epistemik düzeyde gerçekleşebilir. Bilimsel, felsefi, sanatsal, dini söylem biçimleri arasındaki epistemik ayrılık neyse, evrensel yerlilik arasındaki de odur. Dolayısıyla yerliliğin kültürel daha doğrusu sosyolojik bir olguya indirgenmesini modern bir 'körlük' olarak değerlendiriyorum. Kültürel olan, yerli toplumun/insanın bilinç ve anlam dünyasından soyutlanabilir bir olguy-muş gibi düşünülmemeli. Bilinç/anlam dünyamız ile yaşam tarzımız (kültürel hayat) arasında organik bir dolaşım sözkonusu. Dolaşım değil de kesiklikler varsa, orada Shayegan'ın söylediği manada şizofrenik bir hadiseden, birtakım düşünsel-kültürel çarpıklıklardan bahsetmek durumundayız. Yerliliğin 'sahicilik' bağlamında sorun-sallaştırılması bu yüzden önemli; evrenselciliğin anlamını sorgulamakla temayüz eden bir radikalizmi bağrında taşımak kaydıyla tabii.

Ne ki yerliliği tekil, homojen bir olgu olarak da anlamamak lazım. Tekilleştirici yaklaşımlar yerli unsurları ideolojik bir zemine taşıma eğilimi gösterirler. Tanzimat sonrası süreçte ortaya çıkan Türkçülük ve İslamcılık akımlarının yerliliği böyle bir ideolojik boyut taşır. Bunun yerliliğe mugayir bir şey olduğunu söylemiyoruz; aksine yerli olanın tam da entelektüel ve siyasal bir kimlik, bir seviye kazanma biçimleridir bunlar. Ancak yerliliğin de farklılıklardan oluşan geniş bir yelpazeye sahip olabileceğini göz ardı etmemek gerek. Yerli dünya, kendi tarihselliği ve serüveni içinde oluşan birtakım çeşitlilikleri bünyesinde barındırır. Yerli olanın salt hakim düşünce veya unsurlarla ilişkilendirilmek istenmesi yanlıştır. Toplumun bazı uzuvlarında yer edinmiş heterodoks unsur ve değerler de yerli düşüncenin potansiyel dinamikleri arasında yerini alır. Heterodoksi, yerli olanın ötekisi değil bileşenlerinden biridir. Yerlilik, hem ortodoks hem heterodoks unsurlarla çeşitlenen entelektüel, sosyal, kültürel bir özgeleşmenin ifadesidir. Bunun için, mesela heterodoks unsurlardan beslenen bir İslam yorumunun yerli olup olmadığı değil ancak doğru veya yanlışlığı tartışılabilir. Heterodoksinin haklılığı ve yükselişi de yerlilikle gayet mütecanistir, çünkü toplumsal bir mayalanmayla karakter kazanır. Oysa entelektüel plandaki yabancılaşma, kodlarını kendi toplumunun düşünsel, kültürel dinamikleri yerine 'öteki'nden alan bir kayma, bir ötekileşme sürecine tekabül eder. Batıcılık düşüncesinin temel özelliği budur. Belki yerli heterodoks unsurlarda içkin değer, düşünce ve yaşam tarzlarıyla bağdaşık içerikler taşıyor olabilir; ancak referanslarını batıdan alan dolayısıyla daima batıcı, batı-merkezli bir ufuktan dünyaya bakan batıcılık düşüncesi, entelektüel ve kolektif bir benlik kaybı/yabancılaşması ile tezahür edecektir. Sözkonusu yabancılaşmanın örneğin milliyetçi söylem ve kodlarla tecessüm etmesi her ne kadar bazı yerlilik göstergeleri içeriyor olsa da, bizi yanıltmamalı: Batılılaşma düşünce ve arzusu belirleyici hususiyetleriyle burada egemen bir konumda durmakta, yerli unsurları bizatihi paradigmatic bir merkeze taşıma kabiliyetini ve potansiyelini gözden çıkarmaktadır. Dolayısıyla yerliliği paradigmatic bir oluşum diye algılamak gerekmektedir.

Sağ-sol kavramlaştırmalarımız, hem entelektüel düzeyde hem de günlük ve siyasal hayat içinde batılı paradigmanın hegemonyasını nasıl içselleştirdiğimizi ortaya koyan en somut örneklerden biridir. Türk sağı veya Türk solu derken de gerçek anlamda batılı paradigmanın dışına çıkılmadığı, yerli/yerel özelliklere yapılan göndermelerin bu kavramların evrenselleştirilmiş tanımlarıyla şekillenen bir çerçeve içine alındığı aşıkardır. Bu da yerli olanın, batılı, evrensel kodlardan özgürleşmesini en-

gelmektedir. İdris Küçükömer'in Türk solunu sağda, sağ ise solda telakki eden değerlendirmesi ise, yerlilik saikiyle uzaktan yakından ilişkilendirilemez. Aksine burada, batılı-Marksist terminolojiye çok daha sadık bir yaklaşımla, Türk düşünce ve toplum yapısının 'öteki'nden ayrışma veya inhiraf etme ihtimali göz ardı edilerek, batılı paradigmaya bağlı/bağımlı bir muhakeme yürütülmektedir. Sağ-sol kavramlarının yerleştirilmesi için aslanan, bu kavramları özgün/yerli normlarla yeniden inşa etmek veya yerlerine tamamen alternatif bir dil ikame etmektir. Ancak burada, paradigmatik özelliğiyle öne çıkan sahici/gerçek veya radikal yerlilik dediğimiz şeyle 'yerleştirme' çabalarını birbirinden ayırmanın doğru olacağı kanaatindeyim. Batılılaşma süreci içinde ortaya çıkan 'yerlici' anlayışların önemli kısmı yerleştirme eksenli çabalar olarak kendini göstermiştir. Yahya Kemal'e bu bağlam içersinde daha önce işaret etmiştik. Ziya Gökalp başta olmak üzere, genel anlamda Türkçülük düşüncesinin batılı-modern paradigmayla mücessem olduğu görülmüştür. Erol Güngör ve Nurettin Topçu'nun Türk-İslam sentezi temelinde batıcı-milliyetçi paradigmadan ciddi bir ayrışma gösterdikleri söylenebilir. Buna karşılık İsmet Özel, çok açık şekilde Türklük kavramını 'yerli' saiklerle yeniden inşa ederek, bir bakıma hakim milliyetçi paradigmayı tam anlamıyla ters yüz etmiştir. Sezai Karakoç ise Türklük yerine "İslam milleti" kavramını koyarak paradigmatik bir kopuş ortaya koyar. Yerli perspektifin böylece çok somut iki örneğini verirler. Gerçi Karakoç'un İslam milleti tabiri İslam düşüncesi ve geleneği içinde zaten var olan bir kavramın güncellenmesinden ibarettir. Meşrutiyet dönemi ve sonrasındaki İslamcılık düşüncesinin millet nosyonuyla örtüşme içindedir. Bu sebeple daha sahih, daha yerli/yerleşik kodlara sahip olduğu kabul edilebilir. Ancak yerli düşüncüyü, geleneksel, otantik veya yerleşik olanı sabitleyen, onu olduğu haliyle muhafaza edici ve içe kapanmacı yaklaşım tarzlarıyla karıştırmak lazım. Yerlilik de mutlaka değişen, gelişen, yenilenen bir vakia, aynı zamanda bir perspektiftir. Hatta bu değişim ve yenilenmenin sınırlarının olup olmadığından bile kuşku duyulabilir. Tam da bu yüzden yerliliği ideolojik sabitler haline getiremeyiz. İslamcılık, sosyalizm, milliyetçilik, liberalizm vesair ideolojilerin her biri yerli köklere sahip olabilir. Önemli olan, bu ideolojilerin 'sahih' bir şekilde yerli dinamiklerden beslenmesi ve bu dinamiklerle nesnel bir korelasyonun kurulabilmesidir. Batıcılıkla yerli düşünce ve ideolojiler arasındaki farklılaşma da buradan kaynaklanıyor zaten. Bu bağlamda 'yerlilik'le 'yerlilik' arasında bir ayrım yapılabilir. Yerlilikten yerleşik olanı muhafaza etmeye dönük katı muhafazakar ve gelenekçi tavrı anlamak mümkün. Yerlilik düşüncesi ise bize, aynı kalmayı değil, kendi özgünlüğümüzün şuurunda olmayı ve kendi ontolojik hususiyetlerimizi kazanmayı öngören bir perspektif önerir. Bu sebeple yerlilik, öteki/yabancı olanı her koşulda dışlayıcı nitelikteki tavırlarla çelişir. Aksine, içe kapanmanın imkansızlığı ve yanlışlığı konusundaki farkındalıkla şekillenir; dolayısıyla kuşatıcı olma ve evrensel değerler adına söz alma iddiasıyla kendini tekamül ettirme ihtiyacı duyar. Bu bakımdan yerli düşüncenin, 'yerleştirme' yöntem ve çabalarına karşı toptan, apriori bir olumsuzlama içinde olması beklenmemelidir. Öteki ile kurulan diyalog çift yönlü etkileşim yoluyla amacına ulaşır. İnsanlık tecrübesi ancak böyle bir etkileşimle öğretici bir zemine taşınabilir. Ancak mesele, paradigmatik kodlar ve farklılaşmalar konusunda entelektüel bir yanılsama içine düşmektir. Batıcılık taraftarlarının meseleye ilişkin fera-

setsizlik ve/veya duyarsızlıklarından emin olsak bile, bu minval düşünceleri doğrudan ötekileşme (öteki olma) talebi ve hakkıyla ilişkilendirebiliriz. Hatta yerli-entelektüel diye tanımladığımız figür bile, yerli olgu ve normlar karşısında özgürce düşünen, yerliliğin eleştirisini bizzat yapabilen ‘birey’dir. Yerlilik perspektifinden burada yapmaya çalıştığımız şey ötekileşme hakkını ve alternatifini yoksaymak değil, bunun daha çok sahicilik bağlamındaki sorunsallığına işaret etmektir. Oysa dikkat çekmek istediğimiz asıl noktalardan biri, modernleşme paradigmasıyla entegrasyon çerçevesinde gündeme gelen çeşitli ‘yerlileştirme’ eğilimleridir. Modernleşmeci paradigmanın entelektüel tazyikiyle ortaya çıkan sözkonusu eğilimler, yerli paradigmadaki bazı tahribatlara ve eksen kaymalarına yol açabilmektedir. İsmail Farukî’nin “bilginin İslamileştirilmesi” tezini, buna ilişkin önemli örneklerden biri olarak zikredebiliriz. Modern epistemolojiyi İslami kodlarla uzlaştırma arzusuyla tebartüz eden tez, aradaki paradigmatic çatışmayı göz ardı ederek modern bilgi/hakikat anlayışının parametrelerini teyit edici bir anlayış sergilemektedir. Bunun modernleşmeci yaklaşımlarla tezahür eden İslam anlayışlarına sirayet etmiş yaygın bir fenomen olduğunun farkında olduğumuzu sanıyorum.

Yine de Ahmet Cevdet Paşa, Sait Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve ardılları tarafından İslami kodlarla temayüz ettirilen düşünce silsilesinin yerli düşüncüyü en somut, en sahil biçimiyle tekamül ettirdikleri aşikar. Ziya Gökalp, Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Mümtaz Turhan, Erol Güngör gibi entelektüel şahsiyetlerle belirginleşen milliyetçi-muhafazakar düşünce profilini ise en genel ifadesiyle ‘kültürel yerlilik’ adı altında kategorize etmemiz doğru olur. Soldaki çizgiye bakıldığında, durum pek iç açıcı görünmüyor. Sol düşüncenin belki de tabiatı/mahiyeti dolayısıyla yerli bir karakter kazanmasının zor olduğu düşünülebilir. Oysa bunun gerek sol gerekse yerlilik perspektifinden son derece yanlış bir değerlendirme olduğu kanaatindeyim. Mustafa Suphi, Hikmet Kıvılcımlı ve Kemal Tahir sol düşüncenin yerlileşmesi veya yerli perspektiften sol bir düşüncenin inşa edilmesi konusunda kayda değer isimler olarak anılabilir. Yerlilik perspektifinden (bu perspektifte içkin paradigmatic öncüller bakımından) bilhassa Mustafa Suphi ve Hikmet Kıvılcımlı’nın görüşlerine daha ihtiyatla yaklaşmak mümkün. Kemal Tahir’in ise, Marksist paradigmaya giderek retorik bir düzeye gelmiş gibi görünen sadakati ne denli tartışma konusu edilebilirse de, metodik bakımdan oldukça özgün ve sahil bir yerlilik örneği ortaya koyduğu iddia edilebilir.

Sosyalizm “bir batı kopyası olmaktan kurtulamadığı için Osmanlı batılılaşmacıları için haklı olarak bir alternatif olamamıştır” (Tahir 1992a, 88) diyen Tahir’in, “halkçı batılılaşmacı” gibi yaklaşımlarla esasen batılı paradigmayı değil, cari durumdaki batılılaşma düşünce ve politikalarını eleştirdiği bellidir. Bu sebeple onun batılı paradigmaya alternatif bir arayış içinde olduğunu söyleyebilmek oldukça zor. Nitekim “Marks’tan memlekete dönmeliyiz” (1992b, 384) söylemiyle, temel kodlar bakımından Yahya Kemal’in “mektepten memlekete” söylemine muadil bir yaklaşım gösterir. Fakat Kemal Tahir’in teoriyle gerçeklik arasında kurduğu ilişki, ‘gerçekçi metot’ sayesinde ciddi bir özgülleşme imkanı kazanmıştır. Onun bu özgülleşmesi, Marks’ın Asya Tipi Üretim Tarzı kavramını Osmanlı-Türk toplum yapısına uygulama biçiminde tebartüz eder. Kavramın Marksist literatürden alınmış olması yerlilik

perspektifinden tartışmaya açık bir nokta olmakla beraber, ATÜT odağındaki tahlillerden hareketle ortaya konulan ‘yerli sosyalizm’ anlayışı, metodik anlamda bir yerlilikle karakterize olmuştur. Tahir’in gerçekçiliği (metodu), Marksizmin tarihsel diyalektik anlayışının temel argümanı olan sınıf çatışması kavramının yerlilik düzleminde tamamen devre dışı bırakılmasıyla sonucuna ulaşır. Ortodoks (batıcı) Marksistler açısından Marksist paradigmadan bir inhiraf anlamı taşıyan bu durum, aslında Kemal Tahir’in gerçekçiliğinin ve yerli perspektifin bir göstergesi olarak anlam kazanmıştır. Gerçi bu durum, Kemal Tahir’in ATÜT kavramını handiyse doğmalaştıran bir yaklaşım içinde olduğunu görmezden gelmemize sebep olamaz. Ancak batılı/batıcı paradigmaların yerlilik ekseninde dönüştürülmesi (sosyalizmin yerlileştirilmesi) konusundaki ciddi ve ufuk açıcı içeriğiyle yerli-entelektüel düşüncenin oluşumuna önemli katkılar yaptığı, yapmaya devam edeceği de yadsınmamalı.

Yerliliğin eklektik yaklaşımlarla bağdaştırılamaz bir paradigma, bir gerçeklik ve dahası bir ontoloji meselesi olduğunu görmek zorundayız. Eklektizm, yerli ile yabancı arasındaki farkın iki ayrı paradigma, iki ayrı gerçeklik ve iki ayrı ontolojik durum olduğunu görememekten kaynaklanan, Türk modernleşmesi ve entelektüel düşüncesinin en önemli yanılsamalarından biridir. Yerlilik perspektifi, bu anlamda başta eklektizm olmak üzere her türlü batılılaşma düşüncesiyle radikal bir hesaplaşma içine girmeyi, batılılaşmanın anlam ve boyutlarını ciddi bir entelektüel analize tabi tutmayı gerektirir. Yerlilik ile batılılaşmanın iki ayrı varlık olma süreçleri olduğunu kavrayacak bir entelektüel olgunluğa zaruretle ihtiyacımız var. Batıcı perspektiften de söylenmiş olsa Hilmi Ziya Ülken’in eklektik yanılsamaya ilişkin ifadeleri meseleyi sanıyorum yeterince vazıh bir şekilde ortaya koyuyor: “Tekniği Batı’dan alalım, fakat ahlakımızda, hukukumuzda şarklı kalalım diyemeyiz. Hatta tekniği, ilmi milletlerarası bir fikir piyasasından alalım, fakat sanatımız, felsefemiz milli olsun hiç diyemeyiz... Çünkü onları yapan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan, dünya görüşü ve zihniyettir.” (Ülken, 23)

KAYNAKÇA

- Said, Edward (1995), *Entelektüel / Sürgün, Marjinal, Yabancı*, Çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları.
 Mardin, Şerif (1992) *Türk Modernleşmesi / Makaleler 4*, İletişim Yayınları, 2. baskı.
 Shayegan, Daryush (1991), *Yaralı Bilinç / Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları.
 Tahir, Kemal (1992a), *Batılılaşma*, Yayına Hazırlayan: Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yayınları; (1992b), *Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, Yayına Hazırlayan: Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yayınları.
 Ülken, Hilmi Ziya (2005), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 8. baskı.

NECDET SUBAŞI

SADAKAT VE İSTİSMAR –TÜRK SİYASETİNDE YERLİLİK SORUNU–

Türk siyasal hayatında yerlilik kavramı dinden kültüre, tarihten coğrafyaya, pek çok alana gönderme yapmak üzere kullanılır. Oysa yerliliğin siyasal istihdamında aslolan, yabancılaşma karşısında yüklendiği anlamlarda gizlidir.

İster “yerli” ister “yabancı” olsun her iki kavramın siyaset dilindeki karşılığı, gündelik dilden beslenen anlamlardan bağımsız değildir. İlgi duyulan her şeyde yerliliğe bir işaret bulunabilir, yabancı görülen her şeyde de aynı şekilde bir uzaklık bulunabilir.

Yerlilik, siyaset dünyasında din, tarih ve coğrafya bileşenleri içinde biçimlenir. Kavramın soy kütüğü, Batılılaşma ve modernleşme süreçlerindeki savrukluğu hatırlatır. Kimlik ve beyan sorunlarının ortaya çıkardığı gerilimler, aidiyet ve referans temelli yönelimlerde toplumun politik tercihlerine yönelik olarak çok az seçenek bırakmıştır. Türk modernleşme projesinde öne çıkan projeler arasında İslamcılık, Batılılaşma ve Milliyetçilik yer alıyordu. Bütün bunları meczeden bir projenin mottosu da; “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” başlığını taşıyordu. “Yeni bir toplumu nasıl kurmak gerekir?” sorusuna sentezci bir öneri paketi olarak sunulan bu cümlede “yerli” ve “yabancı” olanı harmanlamakla sorunun ortadan kaldırılacağına inanılıyordu.

Modernleşme ve toplumun Batılılaştırılması için ihtiyaç duyulan yol haritası her şeyden önce politik bir dil ve lehçe üzerinden tasarlanmıştır. Bu bağlamda yeni toplumun hangi inanç ve değerler üzerinden inşa edileceği konusundaki temel belirle-nim hakkı, öncelikle siyasalere aitti. Siyasette ön alanlar açısından toplumun dönüştürülmesi elzemdi ve Türkiye’nin yeniden tasarlanmasında belirleyici ana tema her şeyden önce siyasal bir yetkeyle sağlanmalıydı. Gidişatın üzerine oturduğu ekonomi-politik kadar, uygulama adımlarına yansıyan otoriteryen tercihler de son tahlilde toplumun kimyasını gözden geçirme amacı taşımaktaydı.

Bugün milliyetçiliğin bir tür mistifikasyonu olarak anlaşılmaya fırsat veren yaygın tanımları bir tarafa bırakılırsa *yerlilik*, her şeyden önce bir bilinç olarak “ağırlıkları atmak” fikriyatıyla hesaplaşma arzusu taşımaktaydı. Esasen modernleşme fikriyatı her şeyden önce kendine özgü bir müfredatın hayata zerk edilmesini gerektiriyordu. Toplumun yeni bir tasarımıyla vücut bulmasının önündeki en bariz engel tarih ve kültürden tevarüs edilen *ağırlıklardı*. Hedeflere ulaşabilmek için tarihin ve kültürün yüklerinden bir şekilde kurtulmak gerekiyordu.

Tarih ve kültür, içinde taşıdığı bütün elementleriyle gerçekte toplumun bir DNA’sı olarak kabul ediliyorsa bütün bunlardan kurtulmayı göze alanların karşı karşıya gelmeleri mukadder olan kaos ve anomiyle nasıl baş edilebilirdi? Aslında Cumhuriyet’in kurucu elitlerinde içkin olan kaygı, her şeyden önce devlet ve toplumu bekleyen bu kargaşayla ilgiliydi.

Yol haritası üzerinde yoğunlaşanlar, sonuçta yeni rejimin hedeflerinin bundan böyle Osmanlı duyarlılığıyla değil, inkılâp otoriteryenliğiyle ancak gerçekleştirilebi-

leceği konusunda hemfikirtiler. Ne var ki bu fikrî bütünlük bile sonuçta başta ulus devletin inşa edilmesi olmak üzere, laikliğin transferi, geçmişin değerlendirilmesi, yeni bir ahlak sistematığının oluşturulması ve her şeyden önemlisi de yeni yurttaşlığın koordine edilmesi konusunda çok farklı eğilimleri bünyesinde taşıyordu. Saltanat ve Hilafet'ten kopma arzusunda buluşan ortak iradede bile, yeni düzenlemelerin hangi sabitelerle gerçekleştirileceği hususunda sahici bir kararlılıktan söz edilemezdi.

Yerlilik, daha başından itibaren bu kargaşanın ürettiği kavramsal sermayenin bir parçasıydı. Modernleşmenin hangi araçlarla ve hangi prosedürler eşliğinde sürdürüleceğinden bu yönelimin hangi güzergâhlardan geçeceğine kadar pek çok soruyu içine alan bu tartışmada yerlilik, kuşkusuz en başat konular arasında yer almaktaydı.

Bugün yerlilik kavramına yüklenen anlam, milliyetçiliğin yeniden dizayn edilmesiyle derinleşmiştir. Yıpranmış ve aşınmış bir kavramın ulusal ve uluslararası ölçekteki kayıplarını telafi etme amacıyla kullanılan ifade, sağ ve sol siyaset mecralarında ölçüstüz bir araçsallaştırmayla da karşı karşıyadır. Gerçi sağ ve sol politikaların kavrama attığı anlam ve değerler birbirinden farklıdır ve özellikle sol siyaset, “bu topraklarda bir türlü tutunamadığını düşündükleri söylemlerinin” bariz çelişkilerini yerlilik kavramı etrafında tartışma konusu yapmaktadır. Benzer bir şekilde sağ siyasi oluşumlar da yerliliğin gündelik hayattaki katkı payını oransal düzeyde artırmak ve bu payın her fırsatta temel meşrulaştırıcı olarak kabul görmesini amaçlamaktadırlar. Sonuçta gözlemlenebilir bir orana indirgenen yerlilikte, kendine özgü bir tat ve yeni bir referans arayışından söz etmek mümkündür.

Aşlına bakılırsa yerlilik her şeyden önce kültürel ve dinsel sembollerin nasıl kullanılacağı konusunda tamamıyla modern sorunlar eşliğinde gündeme gelmiş bir tartışma konusudur. *Ağırlıkları atmak*, radikal modernleşmeciler için beklenilebilir bir şeydi. Bu bağlamda çerçevesini modern argümanlar eşliğinde çizen bütün siyasî eğilimler için yerlilik, bir tür bilinç sorunu olarak ele alınabilir.

Siyasette yerlilik, genellikle sağ politik eğilimlerle özdeşleştirilmektedir. Sağ jenerasyon modern Türkiye'nin yapılanmasında karmaşık ilgileri, muğlak beklentileriyle her zaman şaşırtıcı söylemlerin adresi olmuştur. Tipik bir siyasetçinin sözgelimi dinle kültürü, tarihle coğrafyayı hep birlikte ve birbirini teyid eder bir şekilde tasarrufu gözden kaçırmamaktadır. Milliyetçiliğin ana gövdesinin üzerine oturduğu sağ gelenek, siyasette ulusal ve dinsel söylemlerin modernlikle eşgüdümlü bir şekilde ilerlemesine çaba sarf etmektedir. Sağ siyasette yerlilik bir tür denge arayışıdır. Bir tür “tepkisel adaptasyon girişi” olarak da yerlilik, sonuçta bir dengede buluşabilmenin belli başlı limitlerini göstermektedir. Toprağı, tarih ve geleneği gündelik yaşamın yeni ve modern formlarını kutsamak üzere araçsallaştıran sağ siyaset, içinde ulusalcı, milliyetçi ve Batıcı eğilimlerin saf bir karmasına yer vermektedir. Kültürel ham malzemenin yeni rejimin hassasiyetlerine paralel olarak paradoksal da olsa farklı bir düzenek içinde kullanışlılığının test edilmesi bütün bir Cumhuriyet dönemine yayılan bir uygulamadır.

Sol siyasette yerlilik, bir tarz gericilik remziyle hatırlanır. Solun ekstrem düzeyde yabancılaşmaya fırsat veren siyaseti, toplumla irtibat söz konusu olduğunda esaslı bir irtifa kaybını açığa çıkaran yenilgilerde yerlilik tartışmalarını gündeme getirir. Solun siyasetteki başarısızlığı, toplumun geleneksel kodlarını, şifre ve hissiyatını bilmemesine bağlanır. Toplumun dili, solun ya gözden uzak tuttuğu ya da açıkça kendine he-

def olarak seçtiği bir repertuarı yansıtmaktadır. “Evi terk etme” metaforu içinde sol siyaset, içinde serpilip geliştiği bir dünyaya açıkça yabancılaşmayı ifade eder. Terk edilen, içinde dini ve kültürel bütün formların hükümferma olduğu bir dünyadır ve sol gelenek, kendine yabancı saydığı bu dünyayla hiçbir iletişim kuramamaktadır. Siyasetin gereklilikleri içinde toplumdan beklenen siyasi heveskârlıklarının tatmin edilmesidir. Ne var ki bu tatmin, toplumun belli başlı dinamiklerini, refleks ve hassasiyetlerini görme konusundaki kusurları nedeniyle siyasette yeterli düzeyde başarılı olamaz.

Sağ ve sol siyasetin pragmatik ilgiler içinde değerlendirmeye aldıkları gelenek ve kültür, gerçekte bir tarz istismar da sayılabilecek uyaklılık içerir ve bu inceltilmiş siyaset, yerelin frekanslarını bilmekle kalmamakta, yanısıra onu bir değer ölçütü olarak baş tacı etmektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki bu takdim, araçsallaştırmaktan öteye gidememektedir.

Bugün yerlilik konusunda tartışılması gereken asıl sorun, siyasetin çıkarcılık üzerine kurulu yapısı içinde mevcut bileşenlerin hangi temsillerle gündelik hayatta bir dile kavuştuğunun belirlenmesidir. Ne tür bir siyasî lehçeye sahip olursa olsun toplumdaki genel geçer havayı teneffüs etmekten ısrarla kaçınan elitist bir kadro, toplumun beklentilerini doğru okuyan ve onların yaşam tercihlerini dayandırdıkları referans kalıplarını hesaba katan bir siyaset karşısında yenilgiyle baş etmek durumundadır. Böylece toplumun dili, yapısal grameri, çıkar ve zaafı konusunda yeterli özeni göstermeyen siyasetçiler açısından yerlilik, işlevsel bir kullanım aracı olarak önem kazanmaya başlamaktadır.

Türk modernleşme deneyiminin sağ ve sol aktörleri arasındaki çekişme, sonuçta yerli değerlerin nasıl kullanılacağı konusundaki bir dizi tartışmadan öteye gitmemektedir. Burada önemli olan, yerliliğin en önemli göstergeleri arasında yer alan din ve kültürel bakiyenin bugün nasıl okunacağıdır. Bu değerlere yapılacak yatırım, sonuçta siyasileri istismarla sadakat arasında bir tercihe zorlamaktadır. Yerliliğin son tahlilde bir bakiye sorunu olarak nostaljik bir ilgide karar kılması açıkça sorunlu olacaktır.

Artık yerlilik dış dünyadan gelen müdahalelere karşı bir zırh, melce ve referans aygıtı olarak seferber edilmektedir. Toprağın bir vatan, tarihin kutsal bir geçmiş ve dinin de temel birleştirici unsur olarak yeniden keşfedilmesinden söz etmek yerinde olacaktır. Yerlilik; tarihi, kültürü, coğrafyayı ve sınırlar içinde görünürlük kazanan müktesebatı ihmal ve iğfal etmemek üzere kurgulanıyor.

Siyasetin kendine özgü işleyişi içinde *yerlilik*, henüz toplumsal bir kazanım dili olarak bu coğrafyayla temas kurmak ya da bu toprakların sesini duyumsamak üzere kurgulanmamıştır. Nihayet istismarın çirkin kullanımı kadar sadakatin sorgusuz ve-fası da siyaseti bir ahlâk tartışmasına çekecek işaretlere sahiptir.

MUSTAFA ŞAHİN

YERLİLİK VE YER ÜZERİNDEN BİR YERE VARABİLİR MİYİZ?

Suyun akarı, eşyanın tabiatı istikametinde akıyor hayat. Ne eksik ne fazla. İyi ile kötünün, hakikat ile yalanın mücadelesi ise sürüyor. İla nihaye de böyle olacak. Ruhlarını ‘az bir paha’ karşılığında satan ya da kiraya veren alafranga züppelerin, edebiyat, sanat, siyaset, felsefe, bilim üzerinden üstümüze boca ettiği kavramların tozunu kaldırdığımız ölçüde nefes alacağımızı ve iyileşeceğimizi sanıyoruz. Tabii millî müfredat gereği mektebe adım attığımız günden itibaren yuttuğumuz dolmaların, ‘asil’ kanımıza kattığı gıdaların tesiriyle kendimize ve yeryüzündeki mümtaz yerimize dair peşinen ve ‘bila bedel iyi olmak’ gibi de bir iyimserliğimiz var. Biz iyiydik, âdildik, merhametliydik ama bizi değiştirdiler, evimizi talan ettiler, medeniyet mirasımızı, kültürümüzü, irfanımızı yağmaladılar, kökümüzden koparıp bizi biz olmaktan çıkardılar, diyoruz. Bunun böyle olduğu büyük ölçüde doğru ama sonuç değişmiyor. Oysa kaldırmaya çalıştığımız toz havalandıkça her defasında genzimizi yakıyor ve yoğunlaşarak ciğerlerimize çöküyor. Bu ülke ve bu ülkeye benzer ülkelerde cümle kuranlar uzun zamandır meramlarını, çelişkilerini, meselelerini Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden ifade ediyor. Biz de bu eski kurgunun bir girdap olduğunu ve bizi bilinmezliğe göttirdüğünü bile bile bu geleneği sürdürüyor, sadece yakınmak ve sızlanmakla iktifa ediyoruz.

‘Nefsi müdafaa’ hattında olduğumuza ve ‘zayıf’ olduğumuza göre kötülüklerle ve iyiliklere birer adres/yer tayin etmek cümle kurmamızı, savunmamızı, başa çıkamadığımız güç karşısında teslimiyetimize mazeret üretmemizi, haliyle temize çıkamamızı kolaylaştırıyor. Böylelikle peşinen iyi oluyoruz. Yüzyıllardır *Frengistan*’ın *beldelelerini*, *kâşânelerini* hayranlıkla temaşa ediyor, *mülk-i İslâm*’ın *virânelerine*, *harabelerine* hayıflanıyoruz. Yine yüzyıllardır *terakki*’yi esas alarak İslam’ın bu kızıl elmayaya varmamıza mani olup olmadığını tartışıyoruz. İğne deliğinden Hindistan’ı seyrettiğimiz eşyaya teslim olmadığımız zamanlarda dünyaya, eşyaya, yeryüzüne ve gökyüzüne böyle bakmıyor, böyle görmüyorduk. Edebiyatımızda, şiirimizde, musikimizde *bülbül* ve *gülün* kalbi atarken başka bir âlem tasavvurumuz, başka bir dilimiz, başka bir ev düzenimiz vardı. Heyhat ki, bu topraklarda bülbülün son mahzun şarkısını ve çığlığını en son *Mehmet Akif* duydu. Sultanımızın, efendimizin remzi olan *gülün* rayihasını ise en son *Sezai Karakoç* hissetti.

Bu sayılı çırpınılar elbet temel çelişkimizin çözülmesine ve ruhlarımıza musallat olan iğvanın, büyüünün bozulmasına yetmedi. Evet, canı, hayatı, mânayı, ruhu kökünden koparıyor Batı. Doğrudur, ulu çınarların, ulu servilerin köklerini yiyerek, öz suyunu emerek besleniyor bu canavar. Batı, elbet bir coğrafya parçası, yekpare bir hegemonya değil, bir heyûlâ. Büyülüyor, efsunluyor, zehirliyor. Satın aldığı, kiraladığı, rehin aldığı, değiştirdiği, dönüştürdüğü her şeyi kendinin kıldığı da doğrudur. Keza cümleyi, kelimeyi, kavramı, şiiri, nesri, sözü, yazıyı, insanı, atomu parçaladığı da. Ne var ki, bu iş tek taraflı olmuyor. Ruhunu pazara -kapalı ya da serbest pazara- çıkaranların rızası olmadan olmuyor.

Birbirinden farklı yollardan gelerek güç devşiren ve bütün güçlerini bu heyûlâya kurban verenler takat ve dermandan kesilirken baş edemediğimiz o heyûlâ semirdikçe üstümüze çullaniyor. Direniş gösterenlerin, teslim olmayanların elde ettiği mevzi kazanımlar canlı kalmamıza yetse de top yekun doğrulmamıza yetmiyor. Büsbütün dünyevileşmemiz, büsbütün teslim olmamız, kendileri gibi hissedip onlar gibi yaşamamız ve bunun için de yeni sentezler, yeni karışımlar, yeni alaşımlar yapmamız isteniyor. Biz de zaten edebiyatımızla, tercümelerimizle, siyasetimizle hayli zamandır bu işi yapıyor ve bütün mesaimizi buna veriyoruz.

Doğru iz sürmedikçe menzile varılamıyor. Gramerin, dilin, anlamın terk edilmesiyle bir yere varılsa şimdiye varılırdı. Taklitte, inkarla, reddi mirasla hendekler aşılsa şimdiye aşılırdı. Fas Fransızca, Pakistan İngilizce konuşuyor. Fransa ve İngiltere'nin yollarını tertemiz tutan çöpçüler gibi. Ruhun, kalbin, gönlün ritmi kaybedildikten; hatıralara bile sünger çekildikten sonra bin dereden su getirsen aklanamıyor, arınamıyorsunuz. Barok ya da Rokoko. Tanzimat ya da Islahat. Meşrutiyet ya da Cumhuriyet. *Edebiyat-ı Cedîde* ya da *Varlık*. Milli edebiyat ya da İkinci Yeni. Tek partili ya da çok partili düzen. Yahya Kemal ya da Melih Cevdet Anday. Olmuyor. Ne yeni sentezlerle bir yere varılabiliyor ne evini barkını terk ederek. Bu yolla sadece sığınmacı olunuyor. Evet, sığınmacı.

Öyleyse artık mümkünse kimse eve dönmekten, göçten, maziden, atiden, gidenlerden, kalanlardan söz etmesin. Kimse daha fazla hamasi köpüklerle genç dimağları örselemesin ve genç nesilleri kör köttürüm hale getirmesin. Akif'i Fikret'le dövüş-türdük olmadı. Asım'ı Haluk'a dövdürdük olmadı. Fatih-Harbiye çatışmasında saf tuttuk olmadı. Medeniyet yerine uygarlık dedik tutmadı. Eski kelimelerimizi, eski kelimelerimizi, eski mazmunlarımızı, eski sembollerimizi, eski mânâyı geri istemeli, geri almalıyız. Lügatlerde can çekişen kelimelerimizi ve arada bir hatırladığımız manalarını. Edebiyat ve İlayihat fakültelerini kapatıp yenilerini yapmaktan mı başlayacağız ne yapacaksak yapmalıyız. Zira artık *hicret* göç değil; *muhaçir* göçebe değil; *misak* sözleşme değil; *hukuk* kanun değil; *devlet*, o devlet değil, bu ev, o ev değil.

Hayli zamandır savunma hattındayız. Bu yollar, bu apartmanlar, bu kaldırımlar, bu muhit, bu mahalle bizim değil. Bunu biliyoruz ve hasretimiz dinmiyor. Mimari-miz, mûsikîmiz, edebiyatımız, sesimiz, sözümüz, düşüncemiz, aklımız, kalbimiz, gönlümüz, vicdanımız saldırı altında. Projelerle, stratejik hamlelerle bizi mecalsiz bırakan bu heyûlânın üstesinden gelemeyiz. Bunu biliyoruz. Biliyoruz, zira hâlâ hatırlıyoruz. Çok güriilti, çok şamata, çok şenlik, çok cümbüş var ama hatırlıyoruz. Kolalı masa örtülerine, amerikan servislere, parlatılmış gümüş takımlara, simetrik koltuklara rağmen bereketli, lezzetli yer sofralarımızı hatırlıyoruz. Misafirlerimizi, sofraya fazladan bir kaşık bıraktığımız günleri, suyu üç yudumda içtiğimiz zamanları hatırlıyoruz. Değişiyor, dönüşüyoruz ama içimiz acıyor hâlâ. Acıyor, zira hatırlıyoruz. Akdimizi, misakın ıstılahımızdaki yerini hatırlıyoruz. Evimizi, şarkımızı özliyoruz. Ne yana dönsek, nereye çağırılsak biliyoruz ki asıl olan *istikamet* üzere olmaktır, asıl olan ayağımızı bastığımız yerdir, asıl olan *sabit kadem* olmaktır.

Yahya Kemal'i yüz yıldır omuzlarımızda taşıyoruz. Ne diye, sırf evine dönmüş diye. Aman ne büyük iş. Dönmüş de peki ne olmuş? Tanpınar'ı yetiştirmiş ve bir *iman bir şevk olan zamanlar* geçti demiş. Hayıflanarak demiş olabilir ama işte öyle demiş. Atık

Valide'yi, Koca Mustafa Paşa'yı şiirine aldı, Salacak'ın yanan evlerine ağıt yaktı diye ve sırf Süleymaniye'nin pencerelerinden içeri baktı diye, o cami kürsüstünden bize seslenen Akif'e değil de dini estetik bir unsura indirgeyen ve esasen *memleketi bir zindan, Avrupa'yı mutlu bir âlem* olarak resmeden şairi yere göğe sığdıramıyoruz. Birini reddederken diğerine gönlümüzde yer açabilmeliydik anlamına söylemiyorum, sadece ne yardan ne serden geçtiğimize, terkipçilerden, sentezcilerden medet umduğumuza işaret etmek istiyorum. En geçerli terkihi yaptıkları için değil mi ki *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* ve *Üç Tarz-ı Siyaseti* formüle eden Ziya Gökalp ile Yusuf Akçura hâlâ düşünce semamızın aşılamanmış, ulaşılamamış kutup yıldızları. Bize bir dil, bir âlem, bir tasavvur değil de bir *marş* bıraktığı için seviyoruz Akif'i. Dine kendini adadığı ve dinle dünyayı anlamlandırdığı için değil. Din, Yahya Kemal'in gördüğü gibi tarihe ivme kazandıran bir güç kaynağı ya da sosyolojik bir *çimento* değildir. Din, huzur evinin duvarına asılacak bir estetik tablo da değildir. Din, hayatın yegane anlamıdır. 'Pilav yiyerek mesnevi okuyarak' kıtalar aşmışız ama bir de geldiğimiz yere bakın. Bu ev bizim mi?..

"Leylâ'yı Londra'nın ortasına bıraksan Leylâ yine Leylâ'dır" diyerek kalbe ve dirilişin mümkün olduğuna işaret ediyor bilge şair Sezai Karakoç. Zira her gittiğimiz yere taşıdığımız kalbimizdir, cesedimiz değil. Mesele, gittiğimiz yerde neye hayran kaldığımız, neye hayret ettiğimizdir. Ziya Paşa, Frengistanın kâşânelere hayran kalmış ve hayret etmiş. Yirmisekiz Mehmet Çelebi de Paris'in hoşafılarına hayran kalmıştı. Sonraki edebiyatımızın hepsi hepsi tercüme değil mi? Aklımız, duygularımız, yeryüzü ve gökyüzüne bakışımız bile tercüme... Öyleyse yerlilik, yer bildiren, coğrafi bir bölge olmamalı, olamaz. Semalara kalbini açan, dua ile aczini ikrar eden insanın yüreği hiçbir dil ve tarih ve coğrafya parçasına hapsedilemez. Yerlilik mutlak bir değer olamaz ama ana dilimizle konuşamadığımız ve kuş diliyle konuşmak zorunda bırakıldığımız için yerlilikle sabit değerlerimizin yurdunu, toprağını, köklerimizimizi kastediyorsak bir tek gökyüzünde hilali gördüğünde; "Ay gördüm Allah, amen-tü billah, ne kadar günahım varsa affeyle Allah" diyenler yerli olabilir. Ay ise gözü olana yeryüzünün her yerinden görünür. Öyleyse, geleceği kurgulayanlar, stratejistler, kaderin üstündeki kaderi ıskalayan aydınlar, analistler değil de geleceğe dair bütün cümlelerini 'inşallah' diye bitirenler yerli olabilir.

'Yerli düşünce' herkesin durduğu yerden tanımlayacağı bir kavram. Bizim buralarda galiba daha çok sakınmayı, korunmayı, savunmayı işaret ediyor. Bir de kastı İslam olduğu halde ona işaretlerle yetinmeyi. Kavramın üstüne eğilince buna mahcup İslamcılık denilebilir. Değilse İslam toprağa ruh atfetmez. Doğru değildir hariçten dokunmuş ithal bir hırkayı giymek. Giyen olursa kendi bilir ama gideceği yol onu başka yere götürür. Kaldı ki bizim tasavvurumuz yeryüzüyle sınırlı değildir. Göklerde ve yerdeki her şey her an *sübhaneallah* dediğine, *mülk Allah'ın* olduğuna, dünya bir *konaklama* yeri ve bir *gölgelik* olduğuna göre biz nereliyiz?

Yerliliğin karşıtı evrensellik. Marksistler Enternasyoanlizmi, kapitalistler Globalizmi, Küreselleşmeyi idealize ediyor. Bu dil yeryüzünü ele geçirmenin, zaptetmenin dili. Kolonilerden buraya gelindi. *Hicret, Fetih, Fütuhat* diyen İslam milletinin/İslam ümmetinin bu yaklaşımla, bu dille uzaktan yakından alakası yok. Biz hep bildik ki buralara başka bir yerden geldik ve buralarda kalıcı değiliz. Bu yüzden Süleyman

Çelebi'nin Mevlid'iyle şenlenir yüzyıllardır meclislerimiz. Bu yüzden Yunus'un çeşmesinden su içeriz.

Bağlanma noktasını yitirenler kiblesini değiştirmek zorunda kalır. Bir kez evinden, yurdundan, bağlandığı yerden kopanlar ya kendi eliyle yaptığı ya da eline tutuşturulan puta zebun olur. Elbet, kapılar açıktır, verilen 'mühlet' zarfında kendine gelmek ve yola girmek mümkündür ama bağlanma noktası ve misak unutulmuşsa yerler de kalpler de kapılar da mühürlenir. Diriliş mümkündür, uyanış mümkündür, üstümüze çullanan heyulaya diz çöktürmek mümkündür ama dikkat, gücün tayin ediciliğine teslim oldukça bölünme, parçalanma, sapma mukadder oluyor. O halde sormak gerek, buradan nereye gidilebilir ve bu kadar parçadan bütüne hangi yoldan ve nasıl varılabilir? Bugünden bir soruyla diyecek olursak, yoksa, uranyumu zenginleştirerek mi, atomu parçalayarak mı, dünyayla, yani batıyla, heyula ile bütünleşerek mi? Bir de şöyle bir soru geliyor akla. Sahi, aramızdaki *ortak kelime* ne ki, bu kadar toplantı yapıyoruz.

Hasılı, yerlilik, maruz kalmaktır. Endülü's'te *Arabın son baktığı yer*'e yüzyıllar sonrasında dönüp dönüp baksak da Fahrettin Paşa'nın Medine Müdafaasına yüz yıl sonra gözyaşı döksek de Osmanlıdan kopan yirmi devletin başkentine her gün turistik seferler düzenlese de maruz kaldığımız durumu düzeltemeyiz. *Şair Evlenmesi*'nden beri halimiz gülünç. Geldiğimiz yerde *melali* anlayacak adam kalmadı. *Fatih*, *Harbiye*'ye maruz kaldı. Mezarlıkta ısıklık çalmaya devam etsek de İslamcı yazarlar arasında bile seksen sene öncesine ait bir kitabeyi okuyacak adama rastlanmıyor. Hal böyle olunca marulun göbeğinden, Anadolu'dan, Bursa'dan, Konya'dan, Çankırı'dan, Maraş'tan, Yozgat'tan gelip şehre sokulan şair ve yazarlarımız *Üsküdar*'da, *Fatih*'te *Paris Sıkıntısı* çekiyor. Sıkıntıyı çekiyorlar çekmesine ama ortaya ne Baudleair çıkıyor ne Remboud. Ontolojik sancılar çekiyor, Neşet Ertaş'ın yanından kalkıp Albert Camus'nun, Heidegger'in yanına oturuyorlar. Bu akıl almaz kopuşun ve büyük düşüşün hepimizi önünde diz çöktürdüğü duvar budur. Buradan nereye gidilir. Kim bilir?...

MURAT EROL

YERLİLİK İÇİN KAVRAMSAL VE ANLAMSAK BİR ÇERÇEVE

Yerliliğe Giriş

Tanımlamak modern bir algının ürünü. Anlama ve şey'e ad verme olarak ilk insandan başlayan eylem, var olan'ı bir ses ile sembollemeden başka bir şey değildi. Şey'in özüne dokunmayan, özü olduğu gibi muhafazaya yönelen eşyaya isim verme eylemi bir gelenek haline gelerek bir zihniyeti de inşa etti. Diğer yanda ise eşyanın özünü, verilen isme, atfedilen kimliğe göre yeniden biçimlendirmeyi, biçimlendirdikten sonra dondurmayı hedef alan modernizm kendine bir zihin inşası yolunu seçerek kendi kavramlarıyla bu zihin dünyasını güçlendirmiştir. Önce 'var' vardı, sonra isim geldi. İsim 'anlam'ın peşinden geldi, isim anlamın işaretçisiydi. Fakat modernizmin ürettiği bakış, "önce isim var" noktasından hareket ederek, isme bir anlam icadı veya anlam biçimlendirmesi yolunu seçti. Geleneksel toplumlarda kimlik gibi bir sorun yoktu. Bu tip toplumlarda temel değerler sistemini din belirlemekteydi.¹ Geleneksel Türk toplum yapısı bir "birliktelikler" toplumu görüntüsü çizmekteydi. Sosyal yapı ve dinî kurumlar buna doğal bir imkan tanıyordu. Ancak modernleşme süreciyle birlikte insanlar, kimlikleriyle tanınma ve görünme yolunu seçtiler. Kimliklerin, modern ve postmodern tanımlanma sürecinde, karmaşık ve içiçe geçmişliği ve üst üste birlikteliği ortaya çıkmaya başlamıştır. Dünyaya açılan zihin etkiye de açılmaktadır. Etkilerle hayatını idame ettiren insan yabancılaşma yolundadır. Yabancılaşma ise bir reddi mirastır. Geleneksel toplumların içerden ve dışardan maruz kaldıkları baskılar, bir koruma refleksini de kendiliğinden ortaya çıkardı. Özellikle bizim toplumumuz üzerinden düşünecek olursak dinin sekiz yüz yıl din olarak yaşandığı bir yerde, dinin giderek ideolojileştirilmesi ya da dinden beslenen ideolojilere kapıların açılması bir buçuk asırlık yeni bir durumdur. Bu durum yenilikten öte, zaretin elinde şekillenen bir yabancılaşmadır. Bu ideolojiler çağının ardından postmodernizm ve parçalanmalar çağı geldi. Yerlilik ise tam bu noktada kendini ideolojiler çağı öncesine konumlandıran bir tarih vurgusu taşıyan ve parçalanmaya karşı ise bütünsellik anlayışından hareket eden bir anlayışla, kendini yabancılaşmanın her alandaki tahakkümüne karşı bir yerde konumlandırarak ortaya çıkmıştır.

Yazı boyunca mercek altına alarak farklı açılardan ele alacağımız yerliliğin, zamanın ruhuna ait bir yönelim olduğunu kabul etmekle birlikte, yine adlandırmadan dolayı bir yenilik içerdiğini, yoksa tarihin seyrine baktığımızda yerliliğin bir zihniyet oluşumu olduğu, bu oluşumun toplumumuzda yüzyıllardır daralmalarla da olsa var olageldiği görülecektir. Kimi çevreler "millilik", kimi çevreler "Anadoluculuk" veya "Doğuculuk" diyerek benzer bir yaklaşımda bulunmuşlarsa da nihayetinde "yerlilik" daha kuşatıcı ve daha geniş bir anlamı da yüklenerek, kurucu bir zihnin ışığının peşinde olmakla eş anlam kazanmıştır. Ancak, kimlik tartışmalarının son hal-

kası postmodern bir zamana denk gelen, kendisini bir tarihe yaslama iddiasıyla bir coğrafyanın “vatan” oluşunda rol alan aktörlere atıf yaparak, yabancılaşma ve fikri sapmalara karşı bir tavır olarak ortaya çıkan “yerlilik”, son dönemin üzerinde yeterince tartışılmayan önemli konularından biri olmuştur. Yerlilik, kendisini yeni olmakla yani köksüzlükle eleştirenlerin, hatta içe kapanık kök arama çabası olarak görenlerin yaklaşımı kadar yeni ve zamanın yansıması ama kök arayan ve kök bulan bir söylemdir. Siyasetin, tarihin ve sosyolojinin olduğu kadar dinin de alanına girme konusunda cüretkar bir kavramdır yerlilik. Teorik olarak konu üzerine eğilen ve kavrama bir anlam bulma telaşında kimi lehte bir çabaya girişirken sol’u da kapsayacak neo-sağ görüntüsü vermekten kurtulamamışlardır, kimisi milliyetçiliğin yumuşak geçiş alanı olduğu iddiasıyla eleştirilerini sıralamıştır. Tanıl Bora’nın tespiti ile sağ’ın sözlüğünde “yerlilik”, doğrudan doğruya “milliliktir.”² Oysa millilik, kelime olarak zaten millete ait olanı işaret etmektedir, yerliliğe göre sabit değil hareketlidir. Yerlilik ise daha sabittir, milliliği aşan ve kuşatan bir yapısı vardır, hatta millete ait olmayan bir takım öğeleri de taşır.

Yerlilik pratiğine yönelen temel eleştiriler, yerliliğin bugünden geçmişe gitme çabasında ve “toprak” vurgusunda odaklanmaktadır. Yerlilik eleştirilerinde, tarihsel fikrî evrimin tam sağlanabilmesi ya da en azından anlaşılması için tarihe dönmek olarak adlandırılan, nihayetinde bir parçayı bağlamına yerleştirmekten başka bir şey olmayacağı açık olan bu yaklaşım tarzının, bir içe kapanma ve zamandan kopma olarak algılanmasında problemlerin ortaya çıkışı dikkatten kaçmamaktadır. Yine buna paralel tarihi içinde yaşanan toplumun bir tecrübe alanı görerek, bu alanı doğru görme çabasına karşı yapılan eleştirilerin karmaşık sapmaların başlangıcı olarak görülmesi ise fikrî zenginlik açısından üzüntü verici bir durumdur. Tarihimizin kırılmaları ve kopmaları bol bir tarih olduğu bilinen bir gerçekken ve tarihin akışının değiştirilmesi mümkün değilken, yerlilik gibi tarihi kültür ve medeniyet bağlamında yeni bir okumaya tabii tutmayı öneren bir teklifin anlaşılması bir şekilde hak ettiği tartışma yapılmadan mahkum edilmesi, fikrî bir daralma ve dayatma olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerliliğin tarihe dönme argümanına yönelen eleştirilerin son derece modernist bir yaklaşım olduğu ortadadır. Bağlamından koparılan parçalar sadece anlamsız karmaşa yaratır. Postmodern yöntem parçalamak esasına dayalıdır. “Tarihin kopan parçası”nı yerine yerleştirmeyi kırılmanın doğru tespiti, o bağlamı üzerinden yeniden düşünmeyi anlamak gerektiğini de ifade etmek gerekmektedir. Zihniyet konusuna yaklaşırken yabancılaşmanın nerede başladığı yani saf yapının nerede nasıl bir işgale uğradığının tespiti, aslında güncel bir çok fikrî yapının sorgulanmasını da peşi sıra getirecektir. Bu bakımdan hem geçmişin reddi yoluna başvurup hem de “kaynağa dönme” söylemini kullananların aslında kendilerini gizlemeden başka bir şey yapmadıkları ortaya çıkacaktır.

Zamanda paralellik ve argüman ortaklığı konularında benzerlikler olsa da postmodernizmin önermeleri ile yerliliğin önermeleri arasında bariz farklar bulunmaktadır. Çağdaş sosyologlar, postmodernitenin iki temel özelliğini işaret etmişlerdir. İlk olarak, gerçekliğin yerini imajın alması; ikinci olarak, zamanın şizofrenik parçalanmışlığının, fasılasız anlara dönüşmesi.³ Buradan bakıldığında kavram olarak,

yerlilik ne kadar bir netleşme ve berraklaşma sağlıyor ve öneriyorsa, postmodernizm de bir o kadar karmaşıklık önermektedir. Postmodernizm, modernizmin büyük kırılmasıdır. Batı merkezli modernleşme Batı merkezli postmodern süreç olarak devam etmektedir. Postmodernizmin hem nedeni hem sonucu olan muhteva ve biçimden kopuş⁴ ile modernizmin ideolojileşmesi ve ideolojiler türetmesi karşısında, belki ileri bir süreç olarak paradoksal bir anti-ideoloji önermesi taşıması⁵ gibi durumlar karşısında yerlilik olaya bu derece karmaşık yaklaşmaz. Postmodernizmin sunduğu yaşam tarzını bir kopuş olarak gördüğümüzde aslında yerliliğin yaşamla, olanla, olagelenle bir bağ kurma amacı, yine postmodern bir tartışmanın dışında değerlendirilme zorunluluğunu ortaya çıkarır. Postmodernizmin parçalanmış görüntüsüne karşın, yerlilik bir bütünsellik önerisi ile modernizm öncesine yani ideolojiler çağı öncesine atıf yapar. Yine zamanda parçalanmışlıklar karşısında tarihin, belki bir klişeden hareket ederek, aslında belli kırılma ve sapmalardan dolayı günümüze olayları ve olguları farklı bir biçimde taşıdığını iddia etmekte, aslında o noktaların tespiti ile tarihsel bütünselliğin sağlanacağını öne sürmektedir. Bunlardan hareketle yerlilik, içinde bulunulan zamanı reddetmeden bağımsız bir yaşam alanı kurmayı önermektedir⁶ demek pekala mümkündür. Bu bağımsızlık alanını, çağın değerlerini, dayatılan inanç ve ideolojileri sorgulayarak elde etmek de mümkün. Yerlilik hakikate varmak için önce geçmişi ve bugün üzerinde bir zaman sorgulamasıdır. Sonra bir farkındalık olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir Kavram “Kurmak” ya da Bir Zihin “İnşa” Etmek

Yerlilik kavramına tanım getirmek aslında yerliliğin üzerinde durmaya çalıştığı zeminin hilafında bir yaklaşım tarzı olacaktır. Zira yerlilik lafzen tanımlamalardan ziyade bir hal’e ve bir “yer”de olmaya vurgu yapmak/ta’dır. Bir yer’e aitlik olarak kelime çözümlemesi yapılabilir, ama o yer’in ne olduğu, orada nelerin olduğunun irdelenmesi gerekmektedir. Yerliliğin her şeyden önce güncel bir kavram olduğunu, bu güncel kavramın kendisine tarihten ve kültürel alandan bir takım dayanaklar edinme çabasında olduğu ifade edilebilir. Ancak yerlilik konusunu konuşmak sadece tarihi bir dönemi örneğin Osmanlı’yı konuşmak olmamalıdır, Osmanlı’nın da dahil olduğu bir tarihe dikkat kesilmiştir. Bir yer’e yani Anadolu’ya ya da Doğu’ya ait olmak denildiğinde bunun neye tekabül ettiğinin çözümlenmesi lazımdır. Anadolu bir coğrafya mıdır, tarih Selçuklu ve Osmanlı mıdır sadece? Değildir. Anadolu bir zihin inşasının somut örneği, “vatan” kavramının karşılığı, Selçuk ve Osmanlı gibi tarihin aktörü toplumlar ise bu örneğin kurucularındadır. Anadolu İnalıcık Hoca’nın ifadesiyle “1000-2000 arası yüzyıllarda dünya iki büyük Türk imparatorluğuna sahne olmuştur.”⁷ Meselenin sadece bir yer ya da coğrafi alan olmadığını ifade etmek istiyoruz. Dünyanın merkezini oluşturan bir bölgede ikinci bin yılın büyük çoğunluğunda hakim olan⁸ bir iradede, kurucu ve merkezliğini kabul ettiren bir güçten söz ediyoruz. Dolayısıyla, yerliliğin kendi miladını öncelikle yaşamakta olduğu din-den önceki ırkının toplumsallık halinde aradığını, “din önce”sine dönerek orada kendine ait olduğunu varsaydığı değerleri bugüne taşıdığını ve yaşamakta olduğu dinin içinde meşrulaştırarak yeniden kurduğunu iddialarının⁹ bize göre tutarsızlığı,

neredeyse tüm yerlilik tezlerinin Anadolu tarihini değil, Anadolu'nun vatan oluş tarihini yani hatırlama eksenli zihniyetin milat aldığı tarihi (1071) göz önüne aldığı-mızda ortaya çıkacaktır. Zira esas alınan tarih bir “fetih” tarihi olduğu için yerliliğin kendisine bir “fetih”, “inşa” ve “ihya” yönünde bir misyon yüklediğini söylemek mümkündür. Din'in bu misyonda kurucu bir unsur olduğu ortadadır. Burada dikkat edilmesi gereken noktanın “ırk”ın din'i kabul etmesinin dahi ikinci bir tartışma konusu olduğudur, yerlilik Müslüman olmuş olmak'tan sonraki süreçten bahsetmektedir, zihniyet ve kurucu akıl oluşturmuş olmakla ortaya çıkmaktadır. “Toprakla tarih arasında” diye başlayacak bir ironi toprağın üzerinde tarihte birlikte olmuş insanların bir millet olabildiklerini de gözden kaçırmaktadır. Diğer yandan modern tahayyülün “tahakküm”ünden bahsedilerek buna eleştiri getirilirse, bu açık bir yenilginin de itirafı olduğu ortaya çıkacaktır. Bu manada millet olarak bir medeniyeti kurmuş ve bir medeniyetin parçası olmuş olmak söz konusudur. Yerlilik bir medeniyetin parçası olarak kalma çabasıdır. Güncel anlamda bu medeniyete yeniden ait olma, yeni şartlara göre dahil olma, yeni durum ve esaslara göre de bu medeniyette kalma yoludur. Nihayetinde bir bilince ulaşmanın adı olarak yerlilik zihni çabanın doğal seyir ve bağ ile zihniyetle irtibat kurmasıdır.

Yerlilik kavramını tarihsel bir perspektif ile ele almak, bir zihniyete vurgu anlamına dikkati çekmek gerekmektedir. Zihniyet konusunun irdelenmesi aslında toplum yapısının sınırlarının keşfi demek olacaktır. Mucchielli'nin “zihniyetler” konusundaki müstakil çalışması¹⁰ üzerinden fikir yürütmeye çalıştığımız da, günlük dilde zihniyetin bir düşünce hali, davranışlarda gözlemlenen örf ve adetlerle otomatik olarak birleştirilmiş bir olayları görme biçimi olarak anlaşılmaktadır, önermesi karşımıza çıkmaktadır. Zihniyetlerin ilk eldeki kurucu yapısı aslında tüm yapıyı tüm zamanlarda etkisine almaktadır. Zaman aslında zihniyetin kendi kendisini sorgulamasını da getirdiği için, özeleştirel bir süreç doğal bir biçimde, zamana yayılmış olarak gerçekleşmektedir. Bu anlamda zihniyet kendi içinde bir dünya görüşünü taşır, çevredeki ögeler karşısında tutumlar üretir. Bunlar herhangi bir öge değil, aksine dünya görüşünün kilit ögeleridir. Zihniyeti bir bütün olarak değerlendirmek zorundayız. İçinde doğulmuş olan ortamın belirleyiciliği yanında bu ortamı şekillendiren inanç ve kültürel değerler, tecrübî bilgiler, kişisel donanımlar, bireysel ve toplumsal psikolojik zemin vs. aslında bir zihniyet inşasında öne çıkan etmenlerdir. Oğuz Adanır ise kültür ile zihniyetin birbirinden ayrılmaz bağlarla birbirlerine kenetlenmiş olduklarını, birinden söz etmenin zorunlu olarak diğerinden söz etmek anlamına geldiğini ve birini anlamadan diğerini anlayabilmenin mümkün olmadığını; kimi durumlarda birinin başka durumlardaysa diğerinin öne çıkabileceğini becerbildiğimiz kadarıyla göstermeye alışmak olduğunu belirtmektedir. Adanır, zihniyeti, bir topluluğun düşüncesini bilgilendiren ve yönlendiren ve bu topluluğa ait her bireyde görülen inanç ve düşünsel alışkanlıkların tümü olarak tanımlamaktadır.¹¹ Zihniyetin yansımaları ortak tasarımlar olarak tezahür etmektedir. Ortaklık, kişisel olandan toplumsal olana, bireysel bellekten toplumsal zihniyete geçmenin sınırlarında oluşan bir değerdir. Mucchielli, ortak tasarımların norm ve değerlerin somut giysileri olduğunu belirtir.¹² Zihniyet oluşumundaki saiklerin keşfi ile yerliliğin köklerinin keşfi arasında ayrıl-

maz bir bağ mevcuttur. Zihniyet kuran ve ilk adımı atan yapı ile yerliliğe kök olan, tarihi biriktirip miras yapan şey aynıdır.

Vuzuh için en iyisi izahtır, diyerek yerlilik konusunu kavramsal planda tartışmaya adım adım devam edebiliriz. Yerlilik, çeşitli vesilelerle de belirtildiği gibi bir ait olma haline işaret eder. Aidiyet duygusu her şeyden önce fikri anlamda kaynağa bağlanma ve kaynağı önceleme anlamına da gelebilecektir. Basit bir aidiyet duygusunun varlığı, “benzerini bulma” isteği ve çabasından kaynaklanır. Benzerini bulma eyleminin gerçekleşmesi yolunda “ortak bir geçmiş” gündeme gelirken “ortak bir gelecek” inşası merkezîyet kazanır.¹³ Her şeyin, herkesin aynılaştırıldığı bir zamanda “benzer”ini aramak, “benzer”ini tarihin ve medeniyetin ortak paydası üzerinde aramak bir farklılık ve özgünlük olarak ortaya çıkmaktadır. Kurtuluş Kayalı’ya göre tarih ve kültürün gündeme girdiği dönemlerde bariz olarak özgünlük ve yerlilik sorunları ifadelendirilmeye başlanmıştır. Bunun yansıması ise bir dönemler hemen her şeyin benzerliğinden bahsedilmesine mukabil artık yoğun bir şekilde farklılık ve özgünlükten dem vurulmasında ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Burada yerliliğin öne sürdüğü argüman “aynılaşmak” olmasa da, “benzerlik”leri öne çıkarmaktır (“çokluk içinde birlik” diyerek postmodernizmin çoğulculuk söyleminden de ayırmak gerekmektedir) ve burada yerliliğin modern zihin öncesinde kalan arkaik bir anlamı yüklenme çabasında olduğu sonucu çıkmaktadır. Yalın bir anlamının karşısında yerleşen eklektik bir tarz riskleri beraberinde getirmekle, yerlilik dışında bir mevzi kazanmaktadır. Bu bakımdan yerliliği, bir benzer’ini bulmanın da dahil olduğu bir yalınlaşma ve tecrübenin kronolojik akışının doğru tamamlanması yolunda bir çaba olarak görmek isabet olacaktır. Yerlilikte “yer” vurgusu “ait olma” duygusundan kaynaklanırken, o yer (’e coğrafyadan farklı bir anlam yükleyerek) vurgusunun/ talebinin doğumundaki saikin ise kişinin bir aidiyet ile kendine bir kimlikel bir korunma teşmili çabası olduğu¹⁵ belirtilebilir. Yerlilik talebi ve teklifinin, belli bir kimliğin ait olduğu ve olması gerektiği düşünülen yer’i ve o yerin tarihini ve tecrübesini bir mutabakat; toprak-toplum-kültür gerçeklerinin bilinmesi ve bunlarla gereken bağın kurulması¹⁶, ait olunan toplumun temel değerlerine ve ortak paydalarına karşı saygı ve anlayış “yerli” olmanın ilk şartı sayılmalıdır.¹⁷

Yerlilik kavramına farklı anlam yüklemeleri aslında anlam yükleyenlerin kendi bulundukları yerin ifadesinden başka bir anlama da gelmiyor. Örneğin Kurtuluş Kayalı, “ne zaman artık yerlilikten iyice bahsedilir olmuştur, tespit etmek lazımdır ki artık yerlilikten iyiden iyiye uzaklaşmıştır” diyerek¹⁸ aslında modernleşmenin içsel hal almasına dikkati çeker ve eleştirel bir duruş sergiler. Çiğdem, eleştirel bakışına rağmen yerlilik konusunda doğru tespitleri sürdürerek, yerliliğin tarihsel yeniliği, yerlilik dayanaklarının (ve bu arada özellikle kültürün) modernliğe bağlı olarak gelişmesinden kaynaklandığını, bu olgunun, yerlilik ve modernlik ikilisinin aynı ruhu taşıdıkları anlamına gelmeyeceğini, tam tersine, modernlik ve yerlilik birbirlerine karşıt bir ruh oluşturma çabası içinde olduklarını belirtir.¹⁹ Buradan hareketle modern bir dünyada (postmodernizmi de modern zamanların bir evresi olarak kabul ederek) yerlilik alanının sunduklarının²⁰ başında her şeyden önce yerliliğin modern dünyada ayakları “yer”e basmanın düşünsel imkanlarını sunması karşımıza çıkmak-

tadır. Bu da pratik edilme ve uygulama anlamına gelir. Bir düşünce bir yerde durursa/ olursa ve bir yerden gelip genel alan için bir teklif olma yoluna yönelirse ancak kendinin neye ve nereye tekabül ettiğini gösterebilir. Yine yerlilik, gayri meşru ilişkimizi artık inkar edemeyeceğimiz modernizmin, modern dünyada ek bir kimlik ile bir yaşam alanı sınımasının adıdır da. Bunda ise modernist aklın ürettiği kimlikleri gelenekle bağlantılı bir hale getirme durumunun bulunduğu düşünülebilir. Kendini koruma, kimliğini meşrulaştırma çabasına kadar gidebilecekken aslında burada “yerlilik” olarak sunulan tavrın bir meşruiyet ve istismara kapı araladığı sonucuyla da karşılaşabiliriz. Müteakiben “yerli bir yabancı ideoloji” paradoksu çözülmesi zor olduğu kadar, parçalanmışlığı açısından postmodern bir tavır, sentezleme ve kurucu tarihsel zihin ile irtibatsızlığı (ya da gayri meşru irtibatı da denilebilir) yüzünden yerli sayılması zor bir durum olacaktır. Diğer yandan kimlik siyasetinin üstünde bir yere yerleşmeyi amaçlaması, ideolojiler ve kimlikler üstü söylemi açısından bakıldığında yerliliğin korunaklı bir alan olma iddiasına varmış oluruz. Dolayısıyla yerliliğin bir meşrulaştırmaya dönüştüğü anda zaten doğal seleksiyon da bozulmuş olacaktır. Yerlilik kendini merkeze yerleştirir, bunu yapmakla değerlerin öncelenmesini önerir. Dinin, tarihin ve kültürün bu derece yerlilik söylemi içerisinde yer bulması ile bu değerlerin (ki bunların birbiri ile ilişkileri ve ayrılmazlıkları da göz ardı edilmeden) daha bir öncelik kazanması modern önermenin karşısına yeni bir dil üzerinden çıkmaktadır. Yerlilikte asli öğeler ve kurucu zihnin mayası olarak kendini ortaya koyan değerler ile postmodernizmde tali argüman olan değerlerin şekli benzerliklerine rağmen mevzi, öncelik ve içsellik açılarından ayrılmakta zorlanmayacakları açıktır. Zira “...yormuş gibi” durumlara karşın, kendi “öz”ünü keşfetme ve “öz”üne dönme, kaynağa giden yoldaki hataları tespit ederek yolu daha işlevsel hale getirme çabaları, bize yerliliğin modern dünyada ideolojik olmayan geleneksel bir imkan alanı olduğunu da gösterecektir.

Ahmet Çiğdem yerliliğin pozitif bir hareket olarak kurulmasının hiçbir şekilde olamayacağını ifade ederken, yerliliğin 2000’lerin başında “icat edilmiş” bir “temizlik hareketi”²¹ olduğunu belirtir. Ancak Çiğdem’in yerliliğe ilişkin olarak dikkati çektiği bir özellik aslında kavramı ele almamızda kolaylıklar da sunmaktadır: “İdeolojileri ‘Türkleştirme’ çabasının, ‘yerlileştirme’ faaliyetiyle karıştırılmaması gerekir; yerlilik bir durumun, bakışın, tecrübesinin adı olabilir, bunlara ilişkin ideolojik bir tutumun değil.”²² Buna karşın Abdurrahman Arslan ise başka bir boyutta ele alır konuyu ve yerliliği toplumun mevcut hali ve geçmişi ile modern unsurları sentezleyerek öznesi “bize ait” olanı inşa etmek isteyen ve çelişkili bir şekilde hem “tepkisel bir adaptasyon” hem de “farklı olma” arayışı olarak değerlendirir.²³ -Yazı boyunca değindiğimiz gibi- Yerlilik konusunun bir sentezlemeden ziyade -belki aşırı bir ifadeyle- “ayıklama” olduğu söylenebilir. Zira modern unsurların geçmişle barıştırılması yerine, modern unsurların ve geçmişin bir kaynak denetimine tabi tutulmasından, sahihliğin kontrolünden söz edilebilir. Tepkisellik evet, ama yerlilik yabancılaşmaya karşı kaynağa dönmek, “kendine dönmek” olduğu için aslında muhalifine göre kendini tanımlanmış olmasından değil, muhalifin hareketinin ardından “kendine gelmek”, dönmek olarak görmek mümkündür. Bu bakımdan yerliliği, sağ bir söylem-

miş gibi ele alarak modern olana meşruiyet kazandırma girişimi olarak görmek yerinde olmayacaktır. Yerlilik yaklaşımları büyük oranda yerliliğin tek başına bir kimlik olmaktan çok başka bir kimlikle anılabilecek bir duruş/ tavır ifadesi olduğu yönündedir. Bu manada yerliliğin bir ideoloji olmadığını özellikle belirtmek gerekiyor. Ahmet Çiğdem'in yerliliğin bir "düşünce tarzı" olmadığına ilişkin görüşü ile bir "tavır" olduğu düşüncesi²⁴ yerliliğe daha net bir anlam katmaktadır. Ögün ise bir adım daha ileri giderek iç ayrımları ve özelliklerini eleştirel bir şekilde ele alır:²⁵ Yerlici hareketler, yerlici sendromlar, yerlici kültüralizm. Ögün (kültüralist) yerliliğin genel karakteristik özelliklerini, genel çerçevesini çizmeye devam eder. Ona göre yerlilik, oryantalizme karşı teoloji, mitoloji, ahlak ve edebiyat alanında sınırlı kalmıştır. "Ahlak" hemen her Türk yerlici kültüralistinin değişmez mottosudur. Örneğin tasavvuf, ahilik ya da esnaf ahlakının numuneleştirilmesi ve yüceltilmesi Türk yerlici kültüralistlerinin hemen hemen değişmez referanslarını oluşturmaktadır. Ögün eleştirmekten de geri durmamaktadır.

En sathi anlamıyla yerlilik öyle ya da böyle "bizim olan"a sahip çıkılmasıdır. Bizim olanlara sahip çıkmak bunları doğru bulmak değildir. Aksine bizim olanı anlamak doğru ile yanlışların ayrımını da getirecektir. Yanlış olmayan doğru, doğrusu olmayan yanlış var mıdır? Dolayısıyla ele almak gerek, kaçmak değil. Zihni sapmaların belirlenmesi ve ayıklanması en genel tavidir, ki buradan yerliliğin tarihi bugüne taşıma ithamının, oradan da tarihin yeni bir okuma önermesi adı altında yeniden yazıma tabi tutulacağı iddiasının tutarsızlığı ortadadır. Tarih yeniden kurgulanan bir mekanizma değildir. Tarih belki yanlış yazılabilir veya yanlış aktarılabilir. Tarihe yapılan her müdahale aslında birer sapma, birer yanlış gelecek çıkarma girişimi olarak kaydedilmiştir. Aksine sapmaların tespitini ancak kaynağa dönerek yapmak mümkündür. Yine tarihi reddetmeden yeniden ele almanın bugüne dair bir tavır belirlemek için imkan taşıdığı daha akla yatkındır. Tarihe bugünün kavramlarıyla yaklaşmak doğru bir yaklaşım değildir. Tarihi kendi içinde, zamanı ve şartlarıyla değerlendirme tecrübenin seyrinin doğrultusunu tespit için önemlidir.

Yerlilik önemli ölçüde "Osmanlılık" kavramını andırıyor gibiyse de, şüphesiz ondan daha farklı, daha geniş ve şimdiki zamanın icaplarına daha uygun bir buluşma yeridir.²⁶ Ancak Osmanlı'da olan her şeyin kabulü veya onayı anlamına gelmemektedir. Osmanlı'da yerliliğin izlerini aramak abes midir? Değildir, zira Osmanlı yerli olduğu sürece yükselmiş, yerliliğini kaybettiği sürece de düşüşe geçmiştir. Yerli bir anlayışı inşa etmeyi de başarmıştır. Yerlilik bu mana da sahilliğe sadakat olduğu kadar, kaynağı doğrudan almak anlamını da hedefler. Ki bundan dolayı tarihin sapma ve kırılmalarını tespiti amaçlıyor diyoruz. Ancak tarihte vuku bulan olayların doğru değerlendirilmesi için doğruların da yanlışların da bilinmesi gerekiyor.

Yerliliğin bildiğimiz anlamı ve lafızıyla ortaya çıkışı, yabancılaşmaya paralel bir seyir izlemiştir. Bu anlamda yerliliğe reaksiyoner bir anlam yüklenebileceği gibi, var olan değerlerin kendini muhafazası amacıyla direnç göstermesi, direnişe geçmesi anlamlarını yüklemek de mümkün olabilir. Yabancılaşmanın başlaması ile yerlilik bir toplumun sahip olduğu değerleri koruma adına, kendini savunma adına bir tepkimesidir. Etnolojinin ırklar üzerinden kültür ve diğer konularda tahlile giriştiği düşünül-

düğünde, yerliliğin bizzat bir kurucu zihin olarak kendine uygun bir yapı inşa ettiği, bu yapının etnolojiden bağımsız bir okumaya tabi tutulacak “Türk (Müslüman)” kimliği paralelinde farklı etnik kökenleri “eskiden olduğu” gibi bir arada tutma ve ortak zihne parça kılmaya giriştiği söylenebilir. Varolan hal’in direnç göstermesi, bir tavrın temel dinamiği olarak kendini ortaya koymuştur. Yerlilik inkarla başlar. Evet yerlilik, yabancılaşmanın yerliliğin savunduğu değerleri inkarı ile başlar. İnkara karşı çıkıştır yerlilik. İnkarı dinî bir anlamdan başlayarak en genele uzanan bir kavram olarak anlamak gerek. Yabancılaşma bir inkardır. Kültürü, toplumu ve değerleri reddediş, inkar ediş ve bunlardan vazgeçişdir. Yerliliğin geçmişte, geçmişle bir ilişki kurma gibi bir görevi varken, -evet bu anlamda zaman dışına kaymayı ve zamansal sapmayı da risk olarak taşır bünyesinde; ama o zaman durum yine yerlilik dışına çıkma olarak gerçekleşir Yahya Kemal’de olduğu gibi- buna karşılık güncel bir yaklaşım olarak değerlerin aktarımını ve taşınmasını da ifade eder. Bu anlamda toplum hafızasına kurucu bir dayanak olma hali, yerliliği bir can damarı haline getirmektedir. Yabancılaşma bağlamdan, belli bir yerdeki tarihin ve geleneğin akışından kopmadır. Kristeva’nın sorusu önemli: “İnsan hem yabancı hem de mutlu olabilir mi? Yabancıcının çağırdığı yeni bir mutluluk kavramıdır.”²⁷ Yabancı yok ettiği mutluluğun yerine yeni bir mutluluk getirir. Bu manada yabancıcının götürdüğünün yerine getirdiği şey aslında bir farklılık da taşıyabilir. Teknoloji tartışmalarında sık sık vurgulanan bir konu olarak, teknolojinin kendisini üreten zihinden bağımsız olarak tam olarak anlaşılamayacağı, o zihnin dahil olduğu zihniyetin bir ürünü olabileceği medeniyetler bağlamında tartışılmaktadır. Buradan hareketle yabancıcının bir şey götürmesi gerekmiyor, bir şeyi getirmesi için. Getirdiği doğal akış içinde kendine daha fazla yer açılması ile olanın alanının daralmasına neden olacaktır. İşte bu yüzden Türkiye’de yerlilik “refleksi”nin zuhuru, onun kendini tarif ve taleplerini dile getirme ihtiyacından değil, ona yönelen başkalaştırma tehdidi ile ortaya çıkmıştır.²⁸ Yerliliği doğal bir harekete geçme, saldırıya karşı kendini koruma olarak görmek onun refleksel yapısını perdelemez. Ama refleks de doğaldır. Yerliliğin güncel bir kavram olarak henüz yerleşik bir sabiteye ulaşamamasından dolayıdır ki, farklı alanlar ve yansımalar ile bağları kurulabilmekte, bunlarla ilişkisi üzerine fikirler yürütülmekte ve üzerine farklı farklı anlamlar yakıştırılabilmektedir.

Konunun bir zihniyet sorunu olduğunu ifade ederken “içerdeki dünya”ların da bu zihniyetin önemli parçaları olarak nebulatik yapısı içerisinde bulunduklarına dikkati çekmek gerekmektedir. Buradaki “milliyetçi” iddiasının nebulatik yapı karşısında fazla tutunacak dalı yoktur. Milliyetçilik kendi evreninin peşindedir. Yerlilik ile bağdaşmazlığının başındaki temel neden milliyetçilik ateşlemesinin yerlilerin işi olmayacağıdır. Milliyetçilik modern zamanlarda göçmenlerin ideolojisidir. Bundan dolayı milletçilik toplumun önce içinden başlayıp dışarıya yönelen bir yabancılaşmadır. İçerdeki bu hareketlilik ancak göçmenler eliyle sağlanabilirdi. Yerliliği, milliyetçilikten farklı bir yerde değerlendiren Alkan; kişiye, herhangi bir siyasi mesaj verme külfetinde kalmaksızın ait olduğu kültürel çevreyle ilintilerini ve barışıklığını rahatça ifadeye imkan veren bir yer olduğunu ifade eder. O “yer”i beğenmeyenlerin dışlanmayacakları, kendisini orada tarif etmesini sağlık nişanesi olarak kabul eden, kı-

sa menzilli kamplaşmaları değersiz bulan insanların buluşabildiği geniş bir platform olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Türk milliyetçiliğinin ve sağ'ının öncü teorisyeni Ziya Gökalp'e tezlerine kısaca burada atıf gerekmektedir. "Gökalp paradoksu" tekniği medeniyetten, medeniyeti de kendi anlamından koparıyor. Onun meşhur sözü³⁰ bu kanaatin oluşumuna kaynaklık ederken, Halil İnalıcık Hoca Gökalp'in medeniyet algısında kültür gibi dinî, ahlakî, hukukî, mukalevelî, bedîî, iktisadî, lisanî ve teknik hayatı içine alacak şekilde olduğunu ileri sürmektedir.³¹ Böylece de, medeniyet tanımının kültür kavramına yaklaştığını ifade eder İnalıcık Hoca. Gökalp'in parçalı sentez medeniyetinin Mehmet Akif'ten Cumhuriyet'i kuran kadroya, son dönem Türk muhafazakarlarına, oradan İslamcı farklı hareketler ve türevlerine kadar geniş bir yelpaze ile etkileşim kurduğunu, etkilediğini ifade etmek gerekmektedir. Gökalp'in bağlamdan koparan tezleri bugünün Türkiye'sinde az istisna dışında bilerek ya da bilmeyerek genel kabul görmüştür.

Biz makro plan ve anlamdaki "gelenek"ini izini sürmeye devam edelim. "Gele- nek" asıl kurucu zihniyetin pratik yansımasıdır. Toplum örf ve adetlerinin "gele- nek" olarak adlandırılması eksik bir tanımlamadır. Bu anlamda modern algının da- yatıp kabule zorlaması ile değişmeyen donmuş bir yapı değil, aksine kendi içinde kendini yenileyen, içindeki tekamülü sürdüren bir olgudur. Alkan'ın "sürdürülebi- lir gelenek" olarak kavramsallaştırdığı anlayışla bakarken "gelenek"i anlamak, bil- mek ve onu tasarruf edebilmek, kişinin ait bulunduğu uzviyetle beraberliğinin ilk şartı haline gelmektedir.³² "Gelenek" kavramının dini literatürle olan bağına ve di- nin "geleneksel"/ kadim dünyanın en önemli aktörü olduğu gerçeğine rağmen, mo- dernist dinî akımlarca yerliliğe soldan da daha sert eleştirilerin ortaya çıkması ma- nidardır. Modern bir zamanda, modernizmin kurduğu ilişkiler ağı içerisindeyiz. Me- sela en geleneksel ritüellerimizi, inançlarımızı ve değerlerimizi tasavvuf içerisinde bulabiliriz, ancak tasavvuf ilmi de özündeki cevheri korumasına rağmen bir görün- tüsel, ilişkisel ve sözel bir evrime uğramıştır (Burada farklı "gelenek" vurgusu ya- panların tasavvufu ne kadar paralel düşündüğü de sorulabilir). Bunlara rağmen ta- savvufun sunduğu değerleri elin tersine yerleştirmemek yerlilik olabilecektir. Yine son derece Batılı bir kültür ortamında doğan, tasavvufu da kuşatma çabasındaki mistik bir yönelim olan gelenekçilik (Tradisyonizm) akımının taşıma çabasındaki değerlere rağmen ne kadar yerli olabileceği tartışmalıdır. Yerliliği, geleneksel bir sapma olarak gören, yerliliğin tasavvufu olan ayrılmazlığı gibi bir hakikat karşısın- da savunularının boşa çıkma tehlikesi ile karşı karşıya kalan çevrelerin, yerliliği modernleşme ve sağcılaşmanın yeni öncüllerini ürettiği, toplumdan/ toplumun arın- masından ziyade, ulus-devletin yumuşak karnını sağlamlaştırmaya yaradığı iddiaları³³ bu manada, seküler ve karşılıklı olmayan bir yaklaşım olarak görülmektedir. "Akılcı" ve giderek seküler bir yapı arzeden dini çevrelerin dinin temelini sarsma- ya yönelik söylemleri üst dili olarak "doğrudan" Kitap'a ve sünnete yönelme iddia- sı ile kurulurken, eleştirilen dünyanın bir karşıt (alandaki benzer) figürü oldukları/ olabilecekleri gözden kaçmamaktadır. Zira bu çevrelerin bizatihi varlıklarının ya- bancı bir akıl üzre olması, "Arap akı"nın, "Fars Akı"nın ve "Türk akı"nın birbi- riyle çatışmayan uyumlu tarihsel birlikteliğine yönelik bir farklılaşma taşımaları,

giderek egemenlerin ellerinde şekillenen yeni yapay bir aklın önünü açmaya dönük ve ilk üçünü iptali hedefleyen yapıda olmaları önemle vurgulanması gerekiyor. Klişeler üzerinden konuşarak bir hakikate varılamaz. Yerlilik toprağa tapmak değildir, bir ırkın diğerlerini yutması için bir zemin de değildir. Bunlara rağmen yerliliğe bu yönde bir yakıştırmanın yapılmasının temelinde yatan gerçek olsa olsa yerliliğin yabancılaşma ve sapmalar karşısında kaynağa ve sahih olana olan sadakati vurgulamasıdır. Çünkü yerlilik bir redde girişmeden sorgulamayı getirmektedir. Önce red değil sorgulama. Sonra ise sapmanın reddi. Hedefine aydınlatılması gereken bir halkı yerleştirenler, farklı bir mühendislik çalışması ile doktriner bir tavır ile giderek halkla arasına mesafeler koymuş, halka uzak düşmüş ve dar bir çevreye sıkışıp kalmışlardır. “İslamcı” yerlilik eleştirilerinde dinin kültüre dönüştürüldüğü eleştirisi de yer almaktadır. Yine yerliliğin hermenötik yöntem arayışları içinde olduğu iddiasının zayıflığı, bağlamdan koparma tavrına karşı yerlilik bir bağ kurma, bağlamı tamamlama, bağlamı kendi şartları ve zamanından başlayarak güncele getirme çabasında olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Hermenötik bir başka kültür ait bir metni/ düşünceyi yaşanılan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma/ çevirme sanatıdır.³⁴ Yerlilik ise kendi tarihini, yer’ini, kültürünü yeniden bulma, bunlarla yeniden buluşmanın adı olma çabasıdır. İnsanı tarih ve kültür gibi bağlamlarla ancak daha yetkin bir şekilde anlamak mümkündür. “İslamcı” olarak nitelendirilen bazı çevrelerin bir göçmen ideolojisi olan milliyetçiliğin takipçilerinden daha fazla yabancılaşma ve sapma içinde olduklarını söylemek mümkündür. Zira “doğrudan” Kur’an’a yönelme söylemi, aslında önemli bir mirası, önemli bir geçmişi yok saymaktır, Kur’an’ın kendisinin va’zettiği hakikatten de bir sapma’dır. Tarz ve tavır olarak aksini iddia etse de köksüzlükleri ile püritanist bir yönelim. Kendi içinde reformcu, “köhneyen” fikir ve kurumların ayıklanmasına kendini adanmış bir yoksaymacılık. Nihayetinde bir peygamber ve cemaat yapı ile pratize olan dini anlamaktan uzak, pratik ve ilk kaynaklarının dahi es geçilmesi yoluyla ayetlerin ve surelerin sapmalara delil olarak rahatlıkla kullanıldığı iç acıtan bir durum. Bir tarihsel manivela gücünü hep korudu. İçerde bir algı yanıltması ve sapma, farkında olarak ya da olmayarak belli güçlerin amaçları doğrultusunda önemli bir red misyonu görmüştür.

Bu aşamada mekanın, coğrafyanın ya da yer’in belirleyiciliğinden söz etmekle determinizmin iradeyi yok sayan yaklaşımı arasındaki ayrımın da net olarak ortaya konması gerekmektedir. Yerlilik olarak gördüğümüz kavram çerçevesinde bir yerde doğan, ortaya çıkan ve kök salan süregelen bir zihniyetten bahsediyorsak, bir kurucu iradeye atıf yapıyorsak burada iradenin yok sayılması değil, iradenin kuruculuğu ve kurumsallaşması ile karşılaşırız. Bu açıklama da kendi içinde bir açıklama gerektirecek. Zira ilk kurucu iradenin veya yapının sonrasında gelenlerin iradeleri fesada uğramış mıdır? Değil. Zira toprak vatan olmuş, vatan bir tarihin, oluşturduğu kültürün beşiği olarak devam etmiştir. Bugün bir sapma olarak nitelendirilebilecek “yabancılaşma” karşısında sahih bir duruşu işaret etmesi gibi tarihin sapma noktalarında yaşanan durumlardaki sahihlik arayışını yerlilik olarak nitelendirmek aslında tüm zihinsel sapma olarak görülecek konulara karşı genel bir yaklaşım olacaktır. Nihayetinde dinin yerliliğin ön şartı olduğu kabul edilmesi gerektiği gerçeğinden hareket

edersek, dinin sahih kaynaklarına bu sahih kaynakların taşıyıcılarına karşı takınılan olumsuz bir tavır veya yaklaşım birer sapmadır. Ancak sapmaları zenginleştirici sentez olarak görmek son derece sorunlu bir yapı arzedebilirken, diğer yandan yabancılaşmanın bünyeyi yavaş yavaş sarması anlamına da gelir.

Bir Kavrama Tarih “İcat” Etmek mi?

Yerlilik, tarihi, kültür ve medeniyet bağlamında yeni bir okumaya tabii tutmayı önermektedir. Iskalan zamanın ruhuna vakıf olma çabasıdır. “Zamanın ruhu”, şimdiki zaman üzerinde kullanılıyor olsa da, zamanın geçmiş zaman içindeki ruhu ile buluşmak ve burda bir yüzleşme yaşamak, nihayetinde o ruha geçmiş zamandan dahil olarak şimdiki zamana gelmek şeklinde gerçekleşecektir. Buradan hareketle yerliliğin bir zihniyet oluşumunda tarihe dönme argümanının tarihselliği yeniden tecrübe etmekten ötede, güncelde mantık bağlamında bir tutarlılık ve hakikate ulaşmayı hedeflediğini söylemek mümkün.

Nilüfer Göle’ye göre tarihselliği zayıf toplumlar, modernliğin tanımına kendi pratiklerinin damgasını vuramamış yani değişimi ve yenilenmeyi içsel ve yapısal bir süreç olarak üretememişlerdir.³⁵ Şimdi buradan hareketle, tarihselliği masalsılığa kaymış bir toplum olan Türk toplumunun tarih içindeki önemli kırılmaları da göz önüne alındığında güçlü bir tarihsellik söylemine rağmen zayıf bir tarihselliğe sahip olduğu, yine Göle’nin tespiti ile tarihselliği zayıf bir toplumda özellikle pozitivizmin işlevi ayrı bir önem kazandığı, pozitivizm bir yandan yerelliğe karşı Batı kültürel modeline evrensellik boyutu atfederek modernleşmeci Batı hareketleri doğruladığı³⁶ düşünüldüğünde yerliliğin ısrarla bir tarih vurgusu yapmasında önemli bir nokta karşımıza çıkacaktır. Yerliliğin zayıflayan/ zayıflatılan/ kırılan tarihselliği aşarak tarihi yeniden okuma ve bugüne güncelleyerek bağlamına yerleştirme çabası Batı merkezli modernleşmeye karşı bir tavır olduğu kadar, pozitivizme de karşı bir tavidir. Yerlilik bu anlamda yerel kültürü merkezine alan, yerel kültürü bir anlamda kendi içinde modernize eden bir yaklaşıma da sahiptir denilebilir. Zira Batılılaşma ve Batı merkezli modernleşme karşısında bir iddia ve tavır sahibi olabilmek için yerlilik kendini muhafazadan ötede artık karşı bir tez öne sürer. “Yerli kalan”, “yerli kalmayı ümit eden” toplumlar tarihsel evriminin zayıf halkasını teşkil ederler³⁷ gibi bir yargı kullanıldığı bağlamdan bağımsız olarak okunduğunda anlamlıdır. Zira zayıf halkanın harekete geçmesidir yerlilik. Tarihin eksik kalmış döneminde olan çağdaş insanın kendine yeni arayışı doğaldır, zayıf bağı kuvvetlendirmeye çalışır, kendisinden önce gelen güçlü halkaya güçlü ve güçle eklemlenmeyi umut eder, tarihin sonraki evresi için gelen’i muhafazayı seçer. Kendisine gelen ve bildiği tarihin eksik olduğu düşüncesi, sapmaların tarihin bir noktasında ana kaynaklara dahil olduğu inancı bir geçmişe dönme çabası olarak karşımıza çıkacaktır.

Daha önce Yahya Kemal örneğinden hareketle tarihe dönüşü ele aldığımızda Yahya Kemal’in tarih algı ve ilgisinde, kültürel belleğin geçmişin belli noktalarına yöneldiğini söylemiş ve Assmann’ın görüşlerinin Yahya Kemal üzerinde tatbikinde bu çabanın bize ilginç sonuçlar verdiğini ifade etmiştik.³⁸ Geçmiş geçmişte olduğu gibi kalmıyor, daha çok şimdiki zamanda bağlantı figürlerle yoğunlaşarak ortaya çı-

kıyor. Yahya Kemal'in özellikle fetih eksenli hatırlamaları, o fetihleri görmüşçesine gününe taşınmasını getirmiştir. Yahya Kemal kendine seçtiği tarihi içinde bulunduğu zamana, adeta o tarihi yaşamışçasına getirmiştir. Bu anlamda yerliliği ve yerliliğin tarih algısını Yahya Kemal'in bir fethi yaşamış gibi anlatıyor oluşunda değil, fethin coşkusu sanki yaşamışçasına taşıyor oluşunda aramak gerekiyor. Belki bu yüzden yerlilik bahsinde hamasete düşmek kolaylaşıyor. Yahya Kemal'de sorgulanan ve hakikati aranan bir tarihten ziyade özlenen bir tarih yaklaşımının olduğunu söyleyebiliriz. Kültürel bellek için gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Bu hatırlama kendine bir tarih algısı ve bellek kuruyor. Buradan bir felsefe çıkmayacak. Yerlilik, hatırlamaktan ötesini önermektedir. Tarihi yeniden keşif ifadesi biraz abartılı belki, evet kurma kelimesi de abartılı, ancak bir kırılma ve sapma noktalarının belirlenmesi ve burada onarılması ile bugüne gelmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda Yahya Kemal'de karşımıza çıkan tarihselliğin yerliliğin önerdiği tarihsellik bir bağı bulunmamaktadır. Yahya Kemal geçmişe özlemle, geçmişe dönmüştür adeta. Ütopik bulunabilir ama Yahya Kemal bu anlamda zamanın insanı değildir. Ya da yerlilik eleştirilerindeki bir klişe ile ifade edersek tarihi olduğu gibi donmuş halde bugüne getirmiştir. Yahya Kemal tarihsellik içinde kaybolmuştur. Yerlilik üzerinden düşündüğümüzde, yerlilik tarihin bugüne onarılmış olarak gelmesini teklif eder. Bu anlamda yerliliğin güncel bir tavır oluşu burada gerçekleşmektedir. Yoksa salt geçmişi algılamak ve anlamaktan ibaret bir durum değildir. Yeni bir teklif olması tam da buradadır. Yani tecrübenin ve tecrübi bilginin tamamlanması ve doğru bir şekilde günümüz için belirleyici hale getirilmesidir. Bu doğru'luk tarihin yanlışlarını doğrulamak değil, geçmişin yanlışları ve tarihin yanlışlarından yararlanarak bugün bir doğruya ulaşmaktır. Yahya Kemal geçmişin sarhoşudur, bu anlamda Yahya Kemal'in tarihe olan ilgisine, sevgisine rağmen onda bugün yüklenen anlamıyla yerli bir tavır görmek olanaksızlaşacaktır. Diğer taraftan bilinen tarihi olaylar dahi Yahya Kemal'de adeta destanlaşmıştır. Kültürel bellekte, gerçek tarihin hatırlanan tarihe ve ardından efsaneye dönüştüğü ileri süren Assmann, efsanenin kurucu bir tarih ve bugünü geçmişin ışığıyla aydınlatmak için anlatılan bir öykü olduğunu ileri sürer. Tarihin hatırlama yoluyla efsaneye dönüştüğünü, ama bu dönüşümün sonunda onun gerçek olmaktan çıkmadığını, aksine sürekliliği sağlanmış düzenleyici ve biçim verici bir güç olarak gerçeklik kazandığını ileri sürer Assmann. Buradan bakıldığında çöken bir İmparatorluğa fetih günlerini hatırlatmak, yeni kurulan bir devlete köklerini hatırlatma ve son olarak radikal kopuşlar yaşanan bir modernleşmeye içeriden, tarih ile bağ kurmayı önermek, bilinen tarihi bugüne, coşkusuyla, hüznü ve özlemiyle taşımak Yahya Kemal'de bir misyon haline almıştır. Akif'in din için yüklendiği misyon Yahya Kemal'de tarih olmuştur. Yerliliğin Anadolu'nun erenler eliyle fethi söylemi ile Yahya Kemal'in Malazgirt için yüklediği milat anlamı ortaktır. Yine Yahya Kemal'in ve yerliliğin ortak söylemleri anlamında Osmanlı'nın bir güç bir iktidar imgesi olarak sunulması da Assmann'ın "iktidar hatırlama için güçlü bir uyarıcıdır." görüşü³⁹ ile açıklanabilir. Diğer yandan yerlilik için vurgulanması gereken bir konu Yahya Kemal üzerinde somutluk kazanmaktadır. Bellek sanatı için mekan neyse (Üsküp, İstanbul...), hatırlama kültürü için de zaman (1071) odur. Hatırlama figür-

leri belli bir mekanda cisimlendirilmek ve belli bir zamanda güncelleştirilmek isterler, yani coğrafi ya da tarihi anlamda olmasa da her zaman somut bir mekana ve zamana dayanırlar.⁴⁰ Belleğin mekana ihtiyacı vardır, mekansallaştırma eğilimi içindedir. Toplumsal belleğin zaman ve mekan kavramları, söz konusu grubun duygusal ve değerlerle yüklü yaşam bağlamı içindeki iletişim biçimleri ile oluşur.⁴¹

Toplum hafızası hatırlamayı getirdiği gibi unutmayı da ortaya çıkarıyor. Hatırlama kültürünün baskın olduğu toplumda, toplum sınırlarını zorlama anını kollar. Negatif hatırlama ise, sınırlara yaklaşmamaya itina gösterir. Zira sınırlar olumsuzluğu hatırlatır, haddi bilen bir yapı... Hatırlama, aynı zamanda kayıtsızlığa karşı bir mücadeledir.⁴² Kristeva'nın "yabancılaşma kayıtsızlık" olduğunu söylediği sözleriyle⁴³ bağlantı kurarsak hatırlama yabancılaşma karşısında bir asla dönüş, yerliye dönüş anlamı da taşıyacaktır. Geçmişle farklı ilişkiler kurulabilir. Geçmişle ilişki "hatırlama" üzerinden, bir "hatırlama kültür" biçiminde ve "hesaplaşma politikası" olarak kurulabileceği gibi; "unutma" aracılığıyla, bir "unutma kültürü" ve "bastırma politikası" olarak da kurulabilir. Ancak bazı toplumlarda belli dönemlerde "unutma politikası" öne çıksa da, hatırlama kültürü evrensel bir olgudur.⁴⁴ Sancar'a göre, geçmiş, esas olarak iki nedenle tartışma alanına çekilir, hafızaya davet edilir: Ya geçmişin çizgisinden ayrılmamak, geçmişin zihniyet yapısını koruyup sürdürmek ya da tam tersine geçmişin iktidarından/ hakimiyetinden kurtulmak. Birinci durumda, bugünü geçmişin belli unsurları temelinde kurma hedefi söz konusudur. Bu nedenle de, geçmişin gurur duyulan; öz değer duygusunu gölgeleyen değil, aksine pekiştiren, utanç ve suçtan bütünüyle uzak olduğu iddia edilen dönemleri hatırlanır, hatırlatılır. Ya da geçmiş, bu amaca uygun bir yorumla, sık rastlandığı gibi çarpıtılarak kolektif hafızaya nakşedilmek istenir.⁴⁵ Hatırlamak eylemi, seçilmiş olma ilkesine dayanıyor. Çünkü seçilmiş olmak hiçbir şekilde unutulmaması ve unutturulmaması gereken en yüksek düzeyde sorumluluklar kurumu anlamına geliyor.⁴⁶ Bu mana da yerlilikteki seçilmiş vurgularına baktığımızda, Türk olmak (zihniyetinin bir parçası olmak), Müslüman olmak (inancının getirdiği üstünlük) seçilmişlikleri vurgulu hale getirmektedir.

Yerliliğin önerisi donmuş bir tarihi bugüne taşımak değil, tarihi değişen akışı ile anlamak, tarihin seyrinin sahih olana sadakat üzere ilerlediğinde nasıl olacağı üzerinde yoğunlaşmak ve buna göre güncel bir tavır almaktır. Tarih bir zihin ve hafıza kurmanın en büyük zamansal desteği. Zamanın ve toprağın zemin olduğu bir büyük zihniyetten söz ederken, yerlilik kendini bu algılamının merkezine yerleştirir. Tarihi yeniden kurmak, kurgulamak, dondurarak bu güne taşımak gibi söylemlerin, yerliliğin kurgulanan tarih karşısındaki doğal refleksi göz önüne alındığında, tutarsızlığı da ortaya çıkacaktır. Toplum bir hafızaya sahiptir, toplum bir aynı zaman da bir zihniyetin yükseldiği ve varlık bulduğu bir alandır, gövdedir. Bu evreninin içindeki farklılıkların yumuşak bağların bulunduğu da gözden kaçırmıyoruz. Bu zihniyet, yerliliğe göre, kendini yenileyen güncelleyen bugüne taşıyan, geleceğe taşıyacak olan bir yapıdadır. Yerli'nin romantik duyusu kadar düşünsel duruşu da gelişmiş olsaydı, bugün yerlilik üzerinde konuşurken, yalpalamadan, kavramın bizzat teorik geçmişine gidebilirdik.

Toprağı Vatan Yapmak

Toprağa ruh veren millettir, halkı millet yapan ise inanç. Halkın ruhu millet olmuş kitlelerin ruhudur. Bu ruh toprağı işleyip ona bir ruh verir. Zamanın ruhu ise bu ikisinin tarihselliği üzerinden gelir şimdiki zamana. Zaman ve mekan, insanın ve toplumun yaşamındaki belirleyici temel unsurlardır. İnsani eylemler bu iki unsur dahilinde gerçekleşir ve anlamlandırılır. İnsan zaman ve mekanlar kurduğu ilişkide kendini konumlandırır. Zaman ve mekan ünsiyeti ise doğrudan kimlik kavramıyla ilişkilendirilebilir. Bu doğrultuda mekan, insan ve toplumu ele veren bir imge özelliğine sahip olmaktadır.⁴⁷ Geleneksel toplumun temelini insanın toprakla kurduğu ilişki oluşturur. Toprak işlenir, ihya edilir, ev olur, yurt olur. Yerin, mekanın, coğrafyanın; yaşanan somut mekansallığın insandaki izdüşümünün belirgin bir hal arzemesinden dolayı öteden beri sosyologlar ve sosyal bilimciler, toplumsal olanı anlama ve açıklamada mekanı da göz önünde bulundurmışlardır. Eylemlerinin anlam haritasına yerleşen mekansallık, ister istemez onun yönelimlerini de etkilemekte ve böylece mekan tıpkı zaman gibi insanı anlamada temel kategori haline gelmektedir.⁴⁸ Ancak tarihsel olarak insanın toprakla olan rabıtası her geçen gün azalmaktadır.⁴⁹ Bu durum karmaşık bir toplum yapısı ve yersiz ve yurtsuz insan figürlerini ve düşünme biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Mekan, insanın ve toplumun pratik yansımalarından birisidir. İnsan mekanda varlık kazanır, mekanda oluşumunu gerçekleştirir, mekanda dönüşüyor. İnsan ve toplumun bir yerle irtibat kurmaksızın, bir yere bağlanmaksızın oluşması söz konusu olmaz. Yer insanın durduğu, dünyayı izlediği zemindir, yani referans alanıdır. Zemin bakış açısidir, değerlendirme odağıdır. Yersizlik, zeminsizliktir yani mekanda karşılığının nötr olması demektir. Toplum kendini mekanlarda üretir. Toplum kendi kimliğini mekanlara yansıtır. Toplumsal kimlik, mekanlara kazınarak bir gelenek ve bilinç oluşturur.⁵⁰ İbn Haldun'un iklimler ve coğrafyanın etkilerine dair düşüncelerine değinmek gerekmektedir. Sıcak bölgelerin insanları ile soğuk bölgelerin insanları arasında karakter, mizaç farklarını ortaya koyar İbn Haldun.⁵¹ Mekan-toprak-coğrafya-iklim konularının harici etkilerinin ışığında bir zihniyet olarak yerlilikle bağlantısının kurulması bizim için "Anadolu"nun vatan olarak önemini bariz bir şekilde öne çıkarmaktadır. Yerlilikten bahsedildiğinde bir mekan veya coğrafyanın değer yüklenerek "vatan"a dönüşmesi kaçınılmaz bir neticedir. Bu anlamda yerlilik, coğrafyanın vatan oluşuyla ortaya çıkmıştır.

Türkiye neden vatanıdır, Anadolu neden bizim "yer"imizdir, neden biz bu toprakların yerlisiyiz, yerli düşünce neden tarihi ve vatanı olan bir düşüncedir? Gibi soruların cevaplarını Sezai Karakoç⁵², Yahya Kemal⁵³ ve İsmet Özel'in⁵⁴ düşüncelerine değinmek suretiyle vermeye çalışacağız.

"Türkiye niçin vatan?" sorusuna İsmet Özel "Türkiye dar-ül İslam olduğu için vatan." cevabını vermektedir. Özel'e göre, "Gerçek düşünceler ancak gerçek insanlar arasında ve sahici bir vatanda barınabilir." İsmet Özel içindeki yaşadıkları topluma, toplumsal örgütlere "bizim" diyemeyen insanların kendi fantastik dünyalarında, meslek öbeklerinde, siyasi kamplarda buldukları "biz" duygusuna kaçacaklarını ifade etmektedir. Ama gerçekte her insan teki için esas olan kendi zihnindeki "soyut vatan"dan başkası değildir. Bu tür anlayış insanı kendi üzerine kapanmaya iter. Gide-

rek soyut olduğu kadar gerçekliğinden arındırılmış bir “düş ülkesi”ne mensup olur. Güzellikten, iyilikten, sevgi ve ümitten inşa edilen ülke bir yok-ülkedir. İsmet Özel yok-ülkenin uzlaşmaz, totaliter ve düşman kılacağını yazmaktadır. İyi ve kötü yanları olan bir bütünüün içindeyiz, ama soyut ülke bir ütopya olarak farazi vatan olmaktadır. Modernleşme ile yokülke-soyut vatan tercih edildiğini belirtir. Soyut vatanın insanların son yüzyıldaki propaganda yöntemleriyle zihinlerine dolan “ideolojik” vatanlar olduğunu belirten Özel, insanların düşüncelerinin sınırlarını çizdiği bir ülkede yaşamayı fiilen içinde bulundukları şartların huzur bozucu atmosferinden daha güven verici bulabileceklerine dikkati çeker. Somut vatan sahibi insanları ise şartları kavrayan, üzerinde yaşadıkları toprağı ve bu toprağın insanını kabul etmiş olduklarından, herhangi bir insanla olan beraberlikleri görünüşte değıl, esastadır. Burada ayakları yere basan bir düşünce sadır olmaktadır. İsmet Özel Türkiye’nin basit bir yerlilik olayından ötede daha farklı anlamları yüklendiğini ifade ederek, bunun başında Türkiye’nin bağımsız bir ülke oluşunu saymaktadır. Türkiye’nin nisbi bağımsızlığı iki bakımdan farklılık taşır: Hem ülkenin kılcallarına kadar yabancı nüfuzu yayılmamıştır, hem de yabancıların tavsiyeleri tam riayet etse bile yönetici kadro bir vekiller heyeti değıldir, daha da ilginç toplumun çoğunluğunun bir parçası olarak görevlerini ifa etmektedirler. Türkiye’nin emperyalist-kapitalist sömürgecilige direnerek sömürgeleştirme çabalarını bertaraf etmesi buna güç katmaktadır. Korunması gerekli şey devlet ricali bakımından toprak ve organizasyon, halk açısından ise “dın”dır. Galebe çalınması gerekli şey ise hem devlet ricali, hem de halk açısından kafir tasallutu’dur. İsmet Özel’in “vatan”ının bugünkü Türkiye sınırları ile yetinmiş olmasına dikkati çekmek gerekiyor. “Vatan” Sezai Karakoç’ta daha da genişlerken, Fırat ve Dicle havzasını da kapsamaktadır.

Sezai Karakoç tarih-kültür ve toprak düzleminden hareket etmektedir. O da “Anadolu” diyerek vatan üzerinde durur. Sezai Karakoç’a göre üç Türkiye vardır: Türkiye, Türkiyemiz ve Türkiyeleri. Türkiye, kabiliyet ve istidat halindeki Türkiye, derinlerdeki Türkiye, altyapı Türkiyesi’dir. Türkiyemiz, Türkiye’nin tarih ve sosyolojisinden, günümüz şartları içinde çıkarılıp ortaya konacak gerçek, yani mesajlı bir Türkiye’dir. Türkiye’leri ise, üstünlük ve başarının Doğı’dan Batı’ya kaydığı günlerden bu yana, Batı’nın oldurmak istediğı ve oldurmaya çalıştığı, bu çalışma sonunda kültürü değıştirilmiş bir kadronun oldurmaya çalıştığı ve oldurduğı Türkiye’dir. Türkiyemiz, tarihi ve ideal Türkiye’dir; geçmişteki Türkiye ve gelecekteki Türkiye. Bu şekil bir sistematik sunan Sezai Karakoç’a göre İslam bir medeniyet olarak eski eserlerden yaşayanları kendine uydurmuş, organik bir ilgiyle yapısına kaynaşmıştır. Ölen bir medeniyetten bahsetmek, Anadolu’da başka medeniyetlerin var olmuş olmasına dikkati çekmek konuyu değıştirmeyecek çünkü Anadolu’nun vatan oluşu evi başkalarının terkiyle, bir medeniyetin ölümüyle başlar. Aslında burada Karakoç’ın Toynbee ile paralel düşündüğünü görmek mümkün. Toynbee’ye göre “bir medeniyet ölünce, onun yıkıntılarında yeni bir medeniyet doğar.”⁵⁵ “Ev” başkalarının terki (medeniyetlerinin ölümü) ile gelenlerin vatan’ı, gelen medeniyetin yurdu olmuştur. Sezai Karakoç “İslam’ın Yerliliğı” yazısında İslam’ın bizim için yüzde yüz yerli kültür olduğunu ifade eder. “Hatta tek yerli kültürümüz İslam’dır” demektedir. Yerli

kültürümüzün temeli İslam'dır. Öbür kültürler ancak onunla uyuşabildikleri ölçüde katılabilmişlerdir manevi ve maddi kültür yapımıza. İslam medeniyeti ve kültürünün temeli olarak “vahyi” gösterir Karakoç. Buradan hareketle İslam kültürünün ilahi kaynaklı bir kültür olarak insanlığın kültürü olduğu sonucuna varmaktadır.

Yahya Kemal'de ise “vatan” somut bir ifade olarak “ev”dir. Yahya Kemal ilk defa Osmanlı ülkesinin adını “Vatan” koyan Namık Kemal'e hayranlığını ifade eder. “Vatan”ı net bir şekilde “milletle beraber yani milletin yerleştiği toprak” olarak anladığını söyler. Yine vatan hakkındaki bir makalesinde “vatan hiçbir zaman bir nazariye değil, bir topraktır. Toprak cedlerin mezarlarıdır. Camilerin kurulduğu yerdir.” diyerek vatana tarihe yaptığının tersi bir yol ile yaklaşır. Soyutlamak yerine var olan ve görünen örneklerle vatani tanımlar. Tarih algısının romantikliğine rağmen “vatan” kavramı tam tersine çok somuttur. Vatan'ı İstanbul dışında ne kadar tanıdığı bilinmez ama vatan tanımlamasının gerçekçi, akla uygun olduğu dikkatlerden kaçmaz.

Her üç şairin de inanç temelli bir vatan oluştan bahsettiği gözden kaçmamaktadır. Dolayısıyla bir yerlilikten bahsedilecekse, bunun kurucu yapısı inanç temellidir. Bir coğrafyanın “vatan” oluşunun temel kurucu unsuru inanç yönündeki idealler ve dolayısıyla din'dir. Yoksa coğrafyanın kendine mahsus, bir takım doğal etkileri bulunabilir. Bir coğrafyada yaşıyor olmak, o coğrafyaya has bir yaşama biçimini de getirir. Bu konunun ayrı olarak dikkat edilmesi gereken bir konu olduğunu belirtmekle birlikte, mekanın veya coğrafyanın doğal etkisine içerik kazandıracak olanın o bölgeye has kültürü, geçmişten gelen “gelenek”lerin, orada yaşanan inançların, oraya dair taşınan ideallerin olduğunu söylemek gerekmektedir.

Sonuç

Yerliliğin yeni bir tavır olarak ortaya çıkması yabancılaşma ile ortaya çıkmıştır. Yabancılaşa bütünüyle bir reddi miras değildir. Aksine kimi zaman mirası kabul ederek, dönüştürmektir de. Yerliliğin argümanlarına bakarsak -özette-, ilk olarak tarih, toprak ve zihniyet. Bu üç cins kavrama bakarak değerlendirme yapmanın mümkün olmadığı ortadadır. Bu kavramları özel kavramlar olarak ele almak zorundayız. Tarih: Farklı türde yaklaşımlardan oluşur. İlk olarak tarihi bilmek, kendi tarihimizin yanlışları ve doğruları ile kabul etmek. Redde girişmeden tarihin bize bir zemin sunduğunu görmek. İkinci olarak -yerlilik adına söylenecek en yeni durumun bu yazıda söylendiğini de ifade ederek- tarihin kırılma, sapma ve bozulma dönemlerine yoğunlaşmak, başlayan sapmanın düzeltilmesi tecrübenin ve bilginin tekamülünün bugüne kemal bularak gelmesini amaçlayan tarihi güncel alanda etkin kılan zihni bir duruş. Bunun yerliliği sadece sabitler ve geçmişte olanlarla ilgili olduğu düşüncelerine dışında etkin, güncel, belirleyici olmaya talip bir yaklaşım olduğu düşüncesindeyiz. Toprak: Toprağı salt coğrafya olarak görmeden bir zihin ve kurucu akıl inşasının alanı olarak görmek. Salt toprak ya da coğrafya belirli bir davranış biçimi getirirse de tek başına belirleyici olmayacaktır. Yerliliğin toprak bağlamında ele alınmasında sadece “fetih” sonrası “vatan” olmasında ortaya çıktığı aşikardır. Yoksa toprağın altı, bu toprağa daha önce sahip olmuş, orada yaşamış eski medeniyetlerle doludur. Toprak dediğimiz alanın vatan ve yurt olması, bir dil oluşması anlamına geldiği gibi, bir fik-

rin ve bir zihniyetin de doğumu demek olmuştur. Dil milleti toprağa bağlar.⁵⁶ Türkiye üzerinde Türkçe konuşan ve Türk dahi olmayanların durumu bize bir birliktelikler haline net olarak göstermektedir. Bu bakımdan bir fikrin yurdu olması kaçınılmazdır. Bir fikrin yurdunun olması demek ise o fikrin uygulanabilirliğinin şartlarının varlığı anlamına gelecektir. Toprak vatan olduğu sürece yerliliğin zeminidir. Vatan, dil canlı kaldığı sürece vatandır. Toprağı vatan yapan ise fetihtir. Fethi ortaya çıkaran, ona araçsal bir anlam veren ise din'dir. Zihniyet: Zihniyet medeniyettir. Medeniyetin ruhu ve yansımasıdır. Toprağı vatan yapan din, zihniyetin kurucu unsurudur. Tarih ise bunu taşıyan ve yerleştiren bir zamansal alandır.

Bu özetlemenin ardından, fikir hayatımıza canlılık ve farklılık getirecek bir söylem olarak yerliliğin, karmaşık izahlara rağmen öngörütisel olarak yalınlığı öncelendiği ve yalın bir durum olduğu söylenebilir. Bir yerde bulunuyorsak, o yerde bulunmuş olmamızdan dolayı bir tarih oluşmuşsa (bizim tarihimiz) ve “buraya” özgü bir kültür oluşturmuşsak, buna kendini ait kılmak, en azından bunların farkında olmak, bunları göz ardı etmemek yerliliğin bir yansımasıdır.

Yerlilik, büyük unutmaya çağının ardından bir hatırlama imkanı olarak ortaya çıkmıştır. Modernlik, bir unutmaya çabası'dır. Postmodernlik ise unutmayı unutmaya hali.⁵⁷ Yerlilik ise bir hatırlamadır. Tarihi, kültürü, medeniyeti ve toprağı (vatanı). Bir farkında olmaklık'tır. Yabancılaşmanın kayıtsızlığına karşı durmaktadır. Sonra hareket'tir. Yeni bir zemin, yeniden medeniyeti canlandırma, güçlendirme azmidir.

Evrensellik çabasında olan bir düşünce, bir yer'den gelmiyorsa, bir zamanı işaret etmiyor ve bir zamanın şahidi değilse “yok” demektir. Evrensellik adına düşüncede vatansızlaşma yolu yayınlamaktadır. Türkiye olarak “vatansız” düşünceler kadar, vatansız aydınlar eliyle de uzun zaman güç kaybına uğradık. Bunlara rağmen, küreselleştirmenin aynılaştıran kaçınılmaz etkisine karşı bir tutunma alanı olarak yerlilik, yıllar geçtikçe daha içsel olarak hem toplumun belleğine yerleşecek hem de entelektüel alan için hem bir sığınak olacak, hem de farklı düşüncelerin ve ideolojilerin üzerinde yürüdüğü bir zemin.

¹ Halil İNALCIK, Osmanlılar, Timaş Yayınları, 2010, s.243, Halil İNALCIK, Doğu Batı – Makaleler I, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2005, s.291

² Tanıl Bora, Sol ve Yerlilik Meselesi, Birikim Dergisi, Sayı: 111-112, Temmuz-Ağustos 1998

³ Ali Yaşar SARIBAY, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, İletişim Yayınları, 1995, s.89

⁴ Mustafa ARMAĞAN, Gelenek ve Modernlik Arasında, İnsan Yayınları, 1995, s.42,

⁵ Murat EROL, “Yaşamıyormuş Gibi Yaşamak” Ya da Postmodern Hayat Tarzı, Hece Dergisi Postmodernizm Özel Sayısı, Haziran-Temmuz-Ağustos 2008

⁶ Murat EROL, Yerliliğin Anatomisi, Kırklar (Kırkayak) Dergisi, Sayı: 5, Mayıs 2000

⁷ İNALCIK, age., 2005, s.325

⁸ İNALCIK, age., 2005, s.325

⁹ Abdurrahman ARSLAN, Yerlilik: “Toprak”la “Tarih” Arasında, Birikim Dergisi, Sayı: 111-112, Temmuz-Ağustos 1998

¹⁰ Alex MUCCHIELLI, Zihniyetler, Çev.: Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, s.17-18-20-21

- ¹¹ Oğuz ADANIR, Kültür ile Zihniyet, Doğu Batı Dergisi, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003
- ¹² MUCCHIELLI, age., s.53
- ¹³ EROL, agm., Mayıs 2000
- ¹⁴ Kurtuluş KAYALI, Düşüncenin Coğrafyası 1, Deniz Kitabevi, 2005, s.160
- ¹⁵ EROL, agm., Mayıs 2000
- ¹⁶ Murat EROL, İsmet Özel’de Yerlilik Meselesi, Kırklar (Kırkayak) Dergisi, Sayı:8, Eylül-Ekim 2000
- ¹⁷ Ahmet Turan ALKAN, Yol Türküleri, Ötügen Yayınları, 1999, s.364
- ¹⁸ KAYALI, age., 2005, s.141
- ¹⁹ ÇİĞDEM, age., 2001, s. 69
- ²⁰ EROL, agm., Mayıs 2000
- ²¹ Ahmet ÇİĞDEM, Taşra Epiği, Birikim Yayınları, 2001, s. 66-71
- ²² ÇİĞDEM, age., 2001, s. 9
- ²³ ARSLAN, agm. Birikim Dergisi, 1998
- ²⁴ ÇİĞDEM, age., 2001, s. 65
- ²⁵ ÖĞÜN, agm., Kış 1999
- ²⁶ ALKAN, age., 1999, s.394
- ²⁷ Julia KRİSTEVA, Yabancı İçin Tokkata ve Füg, Defter Dergisi, Sayı: 28, Yaz 1996
- ²⁸ ALKAN, age., 1999, s.361
- ²⁹ ALKAN, age., 1999, s.394
- ³⁰ “Türk milletindenim, İslam Ümmetindenim, Batı medeniyetindenim” (Gökalp)
- ³¹ İNALCIK, age., 2005, s.107
- ³² ALKAN, age., 1999, s.365
- ³³ Bahadır KURBANÖĞLU, Yerlilik: Temel Bir Sorunsal mı, Bir Sapma mı?, Haksöz Dergisi, Sayı:90, Eylül 98
- ³⁴ İNALCIK, age., 2005, s.36
- ³⁵ Nilüfer GÖLE, Modern Mahrem, Metis Yayınları, 2001, s.45
- ³⁶ Nilüfer GÖLE, Mühendisler ve İdeoloji, Metis Yayınları, 2004, s.21
- ³⁷ ÇİĞDEM, age., 2001, s. 70
- ³⁸ Murat EROL, İsim, Şehir ve Tarih Eşittir Yahya Kemal; Hece Dergisi Yahya Kemal Özel Sayısı, Ocak 2009
- ³⁹ Jan ASSMANN, Kültürel Bellek, Çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 73
- ⁴⁰ ASSMANN, age., 2001, s.42
- ⁴¹ ASSMANN, age., 2001, s.43
- ⁴² Mithat SANCAR, Geçmişle Hesapla, İletişim Yayınları, 2008, s. 59
- ⁴³ KRİSTEVA, Yaz 1996
- ⁴⁴ SANCAR, age., 2008, s. 35-52
- ⁴⁵ SANCAR, age., 2008, s.48
- ⁴⁶ ASSMANN, age., 2001, s.35
- ⁴⁷ Köksal ALVER, Siteril Hayatlar, Hece Yayınları, 2007, s.17
- ⁴⁸ ALVER, age., 2007, s.11
- ⁴⁹ Mücahit BİLİCİ, Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik, Cogito, Sayı: 21, Kış, 1999
- ⁵⁰ ALVER, age., 2007, s. 12-18-19
- ⁵¹ İbn Haldun, Mukaddime, Cilt:1, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 2009, s.218 vd
- ⁵² Sezai KARAKOÇ, Günlük Yazılar I- Farklar, Diriliş Yayınları, 4. Baskı, s.7-12. Günlük Yazılar II- Sütun, Diriliş Yayınları, 4. Baskı, s. 180-181-339-340-341
- ⁵³ Yahya KEMAL, Eğil Dağlar-İstiklal Harbi Yazıları, İstanbul Fetih Cemiyeti-YKY, II. Baskı, 2005, s.19. Cahit OKURER, Yahya Kemal’in Vatan Anlayışı; a.g.e. Cilt II, Haz.: YETİŞ, 2000, s.465-466
- ⁵⁴ İsmet ÖZEL, Zor Zamanda Konuşmak, Şule Yayınları, 9. Baskı, 2000, s. 32-36-199-35-34. Cuma Mek-tupları I, Şule Yayınları, 1998, s.55-59-58-57
- ⁵⁵ Aktaran: İNALCIK, age., 2005, s.110
- ⁵⁶ Kemal KARPAT, Kimlik Ve İdeoloji, Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2009, s. 17
- ⁵⁷ Yusuf KAPLAN: Antikite’den Postmodernite’ye..., Düşünen Siyaset Dergisi, Sayı: 21

LÜTFİ BERGEN

İSYANDAN DİRLİĞE: ANADOLU'DA YERLİ OLMAK

Malik Binnebi, bir medeniyet devresinin başlangıcında ne ilim, ne alim, ne sanayi, ne teknisyen, ne san'at, ne san'atkar, ne de belli bir terakki alameti vardır, demişti. O'na göre bir medeniyet şafağında sadece üç dünyevi faktör vardır: İnsan, toprak, zaman. Ancak hemen ertesinden de der ki: “Her halükârda biz bir medeniyet devresinin başlangıç noktası olarak ya bir olan Allah'ın vahyini veya bir Mythe'nin ortaya çıkışını görmekteyiz” (BİNNEBÎ, 1973: 44- 47). Medeniyeti vahiyden başlatmak, görünüşte pek çok yazarın kalkış noktasını oluşturuyorsa da vahyin ikinci plana itildiği ve Binnebi'nin insan- toprak- zaman dediği dünyevi şartların bir ya da ikisine göre davranıldığı söylenebilir. İnsanların çoğunda, “ilkel toplumların” medeni olmadığı fikri genel bir kabul haline gelmiştir. Böylece bir süre sonra, “fakir toplumların” da gelişmemişlik düzeyleri nedeniyle medeni olmadığı ileri sürülebilmektedir. Ziya Paşa'nın “Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kaşaneler gördüm/ Dolaştım mülk-i İslamı bütün viraneler gördüm” bendindeki anlam dairesi, medeniyet algısının dünyevi şartların ardında geliştiği bir zihni yansıtır. Aslında bu algının Osmanlı'nın son dönem fikir adamlarının hemen çoğunu (ve özellikle İslamcıları da) etkisi altına aldığını teslim etmeden günümüz fikir hareketlerine yön verecek temellere erişemeyeceğiz. Türk toplumunun “uygarlık” dediği şeyi ararken başka- yabancı- toplumların kültür ürünlerini tevarüs ettiği ya da bu kültür dünyasına aidiyet oluşturacak gayretler geliştirdiği fikrindeyiz. Türkiye’de “medeniyet” kavramının oturmamışlığından gelen bir sıkıntı ile toplumsal yapımız “medeniyete” râm olurken, “yerliliğini” kaybetme noktasına gelmiş haldedir.

Medeniyet

Kur'an Mekke için Ümmü'l Kurâ ifadesini kullanır. “Bu Kitap, kendinden önceki kitapları tasdik eden, Ümmü'l Kurâ'yı ve bütün çevresindekileri uyarasın diye indirdiğimiz mübarek bir kitaptır” (6 En'âm 92). Bu kavram, şehirlerin anası, merkezi, bütün yaratılmışların kıblesi, cihanın nokta-i nazarı anlamındadır. “Şüphe yok ki, ‘Mekke’ denilmeyip de ‘Ümmü'l Kurâ’ denilmesi, Mekke’yi âlemdeki bütün bir şehirlerin mutlak merkezi gibi düşünmek içindir” (ELMALILI, c: 6, s: 463). Müfredat’a göre “medine”, “şehir” demektir (el- İSFAHANÎ, 2007, c: 2, s: 599) ve ilk bakışta medine kelimesini vasıflandıracak bir sıfat verilmemiştir. Hamidullah’a göre “Medine’nin çok eski isimlerinden birisi de Yesrib’tir. (Kelime mânası: O haksızlık yapıyor). Muhtemelen, bahis konusu yer küçük bir kasaba veya bir insan topluluğu idi (...) Yesrib’in okları darb-ı mesel haline gelmiştir (...) düşmana haksızlık yapan bu aletlerin yapıldığı bu atölyelerden birinin bulunduğu mahalleye isim verdiği neticesini çıkarabilir(iz). Nihayet, şehir, daha İslamiyet zuhur etmeden Medine (kelime mânası: Site, şehir) ismi ile anılıyordu. İslam çağında ona Medinetü'l - Nebî (Pey-

gamber Şehri) ismi verilmiştir. Fakat uzun isimler pek şanslı değildir” (HAMİDULLAH, 1966, s: 378). Hamidullah Hoca'nın “şans” diye açıkladığı kısaltma hakkında aynı kanaata sahip değiliz. Peygamber medineye geldikten sonra medinenin “Medine” olduğu ve böylece kelimenin içeriğinin “Peygamber Şehri” mânası ile yüklendiği düşünülmelidir. Bizi böyle düşünmeye sevkeden amil de Kur'an'dır. Peygamber, “şehirlerin anası Mekke”den çıkarılmış ve kendisine Medine verilmiş olduğunu bilmekte idi. Mekke fetholunca da anavatanı olan bu şehre dönmedi. Böylece Medine'nin hem bir medine (şehir) ve hem de “ideal şehir” yani Kur'an hükümlerinin tatbik edildiği emsal ve özel bir şehir hususiyeti kazandığı kesin. Zaten Medine, Harameyn belde içinde olması nedeniyle de basit bir site, kent gibi algılanamayacaktır. Böyle bir tasavvurla Medine, İslam dininin tatbik edildiği bir belde olarak da dünyanın öteki şehirlerinden farklılaşır ve özelleşir. Medine, vahiyle gelen özelleşme sebebiyle kendisini “medeniyet” halinde algılamamıza fırsat verecek anlamları da yüklenir. Doğal olarak “İslam Medeniyeti” denilen bir şey varsa o, Medine gibi bir sitenin oluşumu nedeniyle vardır. Mutlaka Peygamber'in sünneti ve sahabilerin yaşam alanı olarak dünyanın öteki şehirlerinde rastlanmayan hassalar ile de temayüz etmiştir.

Peygamber Medine'ye geldikten sonra “Medine Anayasası” diye anılan bir metin imzaladı. Ancak bu metin, sonsuza değin “birlikte yaşama” ideali içeren bir normlar külliyatı olmadı. Nitekim Peygamber anlaşma metninin hilafına davranan yahudi topluluklarını Medine “ideali”ne uymadıkları için şehirden çıkarmıştır. Yahudilerin Medine'den çıkarılması da zorbaca olmadı, İslamiyet'e gelmeleri yani kanunlara uymaları istendi: “Hz. Peygamber (SAV) durdu, Yahudileri çağırdı ve dedi ki: Ey Yahudi cemaati, İslamiyeti kabul edin ve selamet bulun. Onlar cevap verdiler: Sen bize bunu haber verdin (...) sonra üçüncü defa tekrarladı ve sonra şöyle dedi: Biliniz ki yeryüzü Allah ve Resûlüne aittir. Sizi bu bölgeden çıkarmak istiyorum; sizden burada bir şeye sahip olan onu satsın; aksi halde biliniz ki yer yüzü Allah ve Resûlünün mülküdür (...) Onlar Azri'at'a (Filistin) gittiler (...) Hz. Peygamber (SAV) onlara şöyle dedi (...) Medine'ye gelmekte her zaman için serbestsiniz, şu şartla ki ikametiniz üç günü geçmeyecektir” (HAMİDULLAH, 1966: 383). Yahudilerin Medine'den çıkarılma sebebi Müslüman bir kadının Yahudi bir kuyumcuya alışverişi gitmesiyle başladı. Yahudi, Müslüman kadının farkında olmadığı şekilde eteğinin ucunu bir şeye bağlar, kadın fer-yad eder, Müslümanlar olaya müdahil olur ve harb çıkar. Harb 15 gün sürer. Yahudiler 700 kişidir. Savaş edilmesine rağmen Yahudilerin İslam'a davet edilmesi ve Medine'ye ziyarete gelmelerine müsaade edilmesi, bu şehirde inşaa çalışılan “medeniyet”in vasıflarını gösteren önemli bir ipucu olacaktır. Benu'n-Nadir Yahudileri de Peygamber'e suikast düzenleyince mahalleleri muhasara edilir. Âdet üzere İslam'a davet edilirler, reddedenlere Medine'yi terketme müsadese verilir. Mücevher ve kıymetli eşyaları, hatta evlerinin kapılarını dahi söküp götürürler. Medineli müslümanların onlara borçlu olduğu paraları almaları sağlanır. Vadesi dolmamış borçlar için azaltma istenir. İslam'dan önce çocuğu olmayan Medineliler, Allah kendilerine çocuk verirse Yahudi olarak yetiştirmeyi adadıklarından bu devirde Musevileşmiş (Arap) çocuklar vardı. Yahudiler onları yanlarında götürmek istediler. Çocukların ebeveynleri müdahale ettillerse de Peygamber, Müslümanları desteklemedi. Yahudiler 600 develi bir kervanla ve Musevileşmiş Arap çocukları ile hareket ettiriler; yanlarında işitilmemiş süs eşyaları var-

dı ve büyük kapitalist birikim vardı” (HAMİDULLAH, 1966: 386- 87). Medine’ye yeni gelen topluluğun fakir ve eski sakin durumdaki Yahudiler’in (yerlilerin) zengin olduğu düşünülürse, “taşra”da yaşamaya gelen yeni sakinlerin adaleti tahkim ederek top- rağı şekillendirdiği söylenmelidir. Gelenler barbar değildi ve kendilerine suikast uygu- layanlara dahi kardeşlik kapısını açık tutuyorlardı. Böylece Medine toplumu, Mekke zorbalığına hiç benzemeyen merhamet (erham: bağış, af, suç ve günaha adaletle muka- bele) ahlâkıyla tesis ediliyordu, toplumu da değiştiriyordu.

Mekke’nin yanında Medine’nin haram bir belde halinde teşekkülü İslam dininin sembolizm temelinde vurgusunu tayin edici olmuştur. Medine öncelikle “göçmen- muhacir” kimliğin şehri olarak kuruldu. Peygamber Medine’ye o şehrin evvelki sa- hipleri ve sakinlerinin mevcut kimliklerinin dışında bir “ruh ile” gönderildi. Medine, kapitalist ticareti değil askerliği, yani geçimliği ama ila-i kelimetullah’ı temsil edi- yor. Burada paylaştırımı, adalet üzre dağıtmayı görürüz. Bir göçmen- muhacir olarak Peygamber, merkezden taşraya yönelmiş ve taşırayı en az merkez kadar “aydınlatici” kılmıştır. Yerellik- yerlilik tartışmalarında Peygamberin Medine ile irtibatıyla tema- sa geçen düşünce için ufukları öteye taşıyıcı bir noktadır.

Yerleşmek için geldikleri bu topraklarda yerli halkla kaynaşmaları, ancak adalet fikrini hakiki bir zeminde uygulamakla sağlanabilirdi. Bir dille geldiler ve yerelliği yeniden inşa ettiler. Yerli olanın bilmediği ya da uygulayamadığı şeyi “bilen taşralı” olarak tatbiki geçirdiler. Merkezden çıkarılmış, sürülmüş, taşralı olmaya mahkum edilmiş kimliğin taşrada merkeze boyun eğmeyen ve “merkez olmaya özenmeyen” medeniyet inşasının temeli budur. Merkezi de “medeniyet” olmaktan düşürüp, cesa- met ve tekebbürün timsali bir “uygarlık – civilition” kılan; insan köleliğinin üretici- si mekanizmaları, tanrılaşma ve ene’ler savaşının meydanı kılan saik de budur. Bu yaklaşım, Musa (as)’nın Mısır uygarlığından kavmini çıkarma sebebinde de açıklar. Musa (as) Mısır’dan çıkarılmakla “uygarlıktan” çıkarılmış ve “Medine’yi inşa ede- cek” bir ruh terbiyesine tabi tutulmuştu. Aynı şekilde Allah, Musa kavmini de Mı- sır’dan çıkarıp çöle mülhak ederek “din”in “medeniyet” inşasının modeli olmuştur. Medeniyetler uygarlığın içinde doğmamışlardır, “taşra”dan gelmişlerdir. Mekke’nin de gerek ilk inşası ve gerek günümüz koşullarında “taşra” özelliği taşıdığı düşünüle- bilir. İbrahim (as), İsmail (as) ile Kabe’yi inşa etmiş ve İsmail’i taşrada- çölde bırak- mıştı. Günümüz koşullarında da Mekke, dünya şehir ideolojilerinin yanında “çevre” özelliğini korumaktadır. Mekke’nin dinamizmi yerlilikle değil hacı göçebeliği ile mümkün olur. İnsan vücudunda kalbin pompaladığı kanın hücrelere kadar sirayet et- mesi misali, Mekke de korunmuş bir beldede dünya hacılarını toplar, temizler ve ye- nileyerek beldelere ilhak eder. Gerçekte İslam vahyi medeniyet tasavvurunda vahy gerçeğinden kopmuş yapılara karşı dinamiği sürekli “taşra”da gerçekleştirmiştir. Vahy ile uygarlık arasında Adem (as)’den beri gelen çatışma da budur. Mekke, her ne kadar dünya- ekonomiye nazaran “kenar” bir sistem ise de zihniyet oluşumları yö- nünden bakılınca tarihsel süreçte Arabistan yarımadasının “merkez”i haline gelmiş, “uygarlık” tezahürlerini tevarüs etmiştir. Bu, cite- civic yapılaşmasının Arabistan içinde zemin kazanmasının ve vahyî inzarı çağırmasının sebebinde açıklar. Uygarlık vahyî inzarı çağırır, Medeniyetse vahyin yurdudur ve bir “yerlilik” düşünülecekse toprakla ilgili olarak değil zihniyetle ilgili olarak inşa edilmiştir.

Medine'nin basit bir şehir olmadığı ve böylece “medeniyet” algılamasına sebep verecek kadar “öteki”lerden farklılaştığı meselesinde ikinci bir yaklaşım da ticaretin kapitalist hırs yüklerinden kurtarılmasıdır. Yukarıda Mekke'nin kapitalist ticaretin merkezi haline dönuştüğünü ve Medine'nin de askerî (adaleti muhafaza eden) bir şehir mahiyetine kavuştuğunu ifade etmiştik. Medine'de askeri bir adalet teorisinin kapitalizmi dizginlediğini görmekteyiz: “Müslümanlar aslâ, “Araplar'ın mallarından ne kapsak kârdır; bu hususta mesul ve günahkar olmayız. Çünkü hak yolda değiller...” zihniyetine sahip Yahudiler'in insafına terk edilemezdi (...) ilk iş müstakil bir Pazar kurmaktır. Hz. Peygamber (sas) Nebit pazarına giderek bir göz attı ve “bu asla sizin pazarınız olamaz” buyurdu. Sonra ileride (Medine pazarı adını alan) bu pazara döndü, etrafını dolaştı ve “(İşte) sizin pazarınız budur; bu (Pazar) daraltılmayacak ve burada vergi alınmayacaktır” buyurdu” (KALLEK, 1997: 191). Burası, bir bini-ci devesinin palanını bıraksa, alış veriş ederken görebileceği kadar açık bir alandı. Açık alan olması, pazarın genişlemeye müsait olması ile ilgilidir. Pazar daraltılınca toprak rant getireceği için İslam düşüncesi emek içermeyen zenginleşmelerin önünü kesmek adına, şehrin giriş – çıkış yolları üzerinde ve şehir halkının tümüne hizmet verecek konumda pazar tesisine yönelmiştir. Pazarın geniş tutulması, pazar içinde insan geçişlerini sıkıştıran fiziki unsurların ayıklanması, pazar yerlerinin kimi bölgelelerinin kıymetlenmesini engellemiştir. Ayrıca bu pazarın başka bir hususiyeti daha vardır: “Resulullah (sas) iki önemli kural koymuştu: 1) Pazar vergisi alınmayacak ve 2) Devamlı sabit yerler edinilmeyecekti (...) Peygamber'in vergi alınmadığı takdirde satıcıların yeni pazarı tercih edeceklerini bilecek kadar ticari tecrübesi vardı. Çünkü kâr arzusu ticaretin en önemli dürtüsüdür ve vergisiz kazanç daha yüksek kâr demektir. Ayrıca vergiden muafiyet maliyetleri azaltacağından fiyatlar da düşme eğilimi gösterecektir. Doğal olarak, diğer pazarlara kıyasla düşük fiyatlardan işlem gören mamüller fazla müşteri çekecektir (...) Pazar yerlerinin sahiplenilmemesi ilkesi, tüccar arasında adaleti gözetmek, buna karşılık sabah erken kalkanın o gün için kullanabileceği yere tezgah kurmasına izin vermek suretiyle tembellik ve gevşeklik göstermeden ticarete sarılmasını özendirip ticari hayata canlılık kazandırmakla gibi gayelere matuf olsa gerekir” (KALLEK, 1997: 195). Bu veriler, Medine'nin askeri bir kontrolün altında tesis edildiğini kanıtlıyor. Ancak asker, modern devlet kuramlarında bulunmayan bir mesele için muvazzaf kılınmış: “asker, dinin emrini ihlal etmedikçe ne toplum ve ne de şahsın işlerine karışamaz; halkın geçim yollarını tıkayan mülk edinmelere fırsat tanımaz.” Medine toplumu, bu hedefi gerçekleştirmek adına tedbir getirmişti. Zenginleri yok edemediği için, fakirlerin fakir kalışlarını sürdürtülür kılan ekonomi ve pazar ilişkilerini iptal etmişti. Yahudilerin İslam toplumuna katılmayışları ve Müslümanlarla çatışmaya girmeleri de bu sebebe matufdu.

Uygarlık

Medine/ Medeniyet hakkında geniş izahlara girişmemizin sebebi, İslam Medeniyeti kavramının muhtevasını üç temel mana ile yükleme gayretimiz oluşturuyor: 1- Medine/ Medeniyet “uygarlık= civilization” halinde başlamaz. Ahlâk ve adalet tavrı ve inancı olarak başlar. Uygarlıktan kopuş, farklılığı idrak ederek karşı duruş iradesidir. İki ayrı zihnin savaşı halinde ortaya çıkar ve gerekirse “öteki” gibi olmamak için ik-

tisaden az gelişmişliğe rızadır. Musa kavminin çölde ve Hz. Peygamber (asv)'in Medine'de kalması böyle yorumlanabilir. 2- Medeniyet, nihai manada kendi ekonomi-biçimini getirir. Kendi “pazar”ını kurar. 3- Her medeniyet yeni bir “millet” inşaıdır. Bu çerçevede konunun “yerlilik” ile ilgisi kaçınılmazdır. Medeniyetler yeni bir “dil” ile gelirler ve yerel nüfusların göçebelikle terkiplerinden inşa edilirler. Medeniyet inşa edilirken ya yerel bir kavim göçmeli (Musa kavmi) ya da nitelikli göçmenler yerel kavimlere katılmalı. Yusuf (as)'un Mısır'a gelmesiyle tahıl krizinin/ kıtlığın yönetilmesi Mısır'ı uygarlıktan Medeniyete taşıdı. Zülkarneyn Yecüc ve Mecüc'e karşı mazlum kavimleri “medeniyet” ufkuna taşıdı. Peygamber'in Medine'ye gelişini de böyle görmek gerekir.

İdeal Medine ve Üç Hilafet Teorisi

Müslüman toplum Nübüvvet sonrası “ideal Medine” tasavvurunu fazla yaşatamadı. Bu tasavvur, toplumun ahlâk adamlarının temayüzünü ve iktidara taşınmasını irade eden bir yaklaşımdır. Hilafetin meliklik haline dönüşmesi ahlâk adamlarının (Hz. Ali'nin) iktidar olma yolunu kapattı. Emevîler, Hz. Ali'nin şehadetiyle iktidara sahip çıktılar ve Hz. Ali'nin soyuna yönelik baskılarla muhalefeti sindirdiler. Emevi iktidarı (661- 750) arasında hüküm sürdü, Abbasi isyanıyla yıkıldı. Abbasi isyanı Horasan'da başladığı için devlet adamlarının etrafında Farsça yazan alimlerin etkilerine açık bir siyaset felsefesi zihniyeti doğdu. Yeni bir nizam (İslam Devleti) kurma ihtiyacı belirmiş ama Bizans devlet nizamı modeli örnek alınmamıştır. Abbasiler Bizans ile savaşmaktadır, Bizans sürekli toprak kaybetmektedir. Böylece İran siyasi kültürü Abbasi Devleti için model haline geldi. “Bu yöneliş, ilim adamları tarafından öyle bir dereceye ulaştırıldı ki, Fars siyaset felsefesinden başka bir felsefenin bulunabileceği meselesi unutuldu” (BAYRAKLI, 1983: 7).

İslam düşüncesinde Peygamber'in irtihalinden sonra üç hilafet teorisi ortaya çıkmıştır. İlki, iktidarı muttakilere verelim anlayışı idi. O dönemde Hz. Peygamber'in arkadaşları abid olma yönünden insanlığın önderleri olduğu için bu düşünce kısa zamanda “Hilafetin Araplığı= Kureysiliği” şekline dönüştü ve uygulandı. Kureys dışındaki kalan Arap topluluklar ubudiyette kendilerini diğerleri kadar yeterli gördüler ve iktidarın ilahi manada gizli işaretler ya da imalarla belli kişilere hasredildiği iddiasında bulundular. Bu arayış ikinci bir model oluşturdu: Şia. Ancak daha sonraları Farslıların siyaset ilminde üstün oldukları fikrine karşı Yunanlıların siyasette üstün oldukları fikri çıktı. Harun Reşid'in (786- 809) Türk cariyesinden olma oğlu Mutasım (833- 842) yalnız Türkler'den oluşturduğu bir ordu kurdu. Bu dönemde Yunan'dan tercümeler yapılmaya başlandı. Dahası İslam Devleti teorisi hakkında yeni bir bakış gelişti. Bu üçüncü yoldur ve mümessili Türklerdi. Medeniyet tanımlamamıza uygun olarak “göçmen”diler. Yeni bir pazar zihniyeti ile geldiler (tumar- fütüvvet). Nihayet mevcut “uygarlık” tavrına direnç, karşı koyuşla ortaya çıktılar. Farabi böyle geldi: Farooq Hassan'a göre, “bütün kılavuz ilkelerinin Kur'an'dan çıkarsanmasından hareketle, İslam devletinin dinsel bir kurum olduğu ileri sürülemez (...) gerçekte İslam devleti, yasa yapma hakkına sahip kilise otoritelerinin olduğu Ortaçağ Batı teokrasisi gibi dinsel bir kurum değildir (...) İslam devletinin dinsel bir kurum olmayışı, onun terimin modern anlamında dünyevi olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü

İslam devleti, her ne kadar tinsel olmayan, dünyevi yönetim işlerini gerektiriyorsa da, modern dünyevi devletlerden farklı olarak moral bir temele sahiptir; çünkü o, din tarafından yönetilmektedir (...) İslam'da devletin asıl fonksiyonu, İslam'ı korumak, hem dinsel, hem dünyevi işleri Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak yönetmek (tir)...İslam devletinin devlet dini İslam olmak zorundadır" (KURTOĞLU, 1999: 77- 78).

Farabi 870- 950 tarihleri arasında yaşadı, kadılık yapmıştır. Anadili olan Türkçe kadar Arapça, Farsça, Süryanice ve Yunanca biliyordu. Siyaset (devlet) düşüncesinin Platon'un *Devlet ve Yasalar*'ının öğretilerine yaslanmasının nedeni Platon'un yasaların ilahi kökeni olduğuna dair vurgusuydu. Bu, İslam filozoflarına din ile felsefe arasında uzlaşma kurmaya yönelik imkanlar sağlıyordu. "Hristiyan pratik felsefesinin Aristotelesçi karakterinin nedeni (...) Hristiyan toplumunda İlâhi Yasadan ayrı bir sivil yasanın mevcudiyetidir.Çünkü *Politika*'da tartışılan, yasaların ilahi kökeni değil, bağımsız bir araştırma alanı olarak siyasal meselelerdir" (KURTOĞLU, 1999: 87). Farabi, bu noktada Hristiyan pratik felsefesinden koparak Şii siyaset öğretisiyle de ayrışır. Şii siyasetinde, imamın aklı ya da bilgeliği "ilahi kökene" sahiptir. Oysa Farabi'ye göre, peygamber peygamber olma sıfatıyla değil, yalnızca hakikatin bilgisine sahip olması nedeniyle, doğası gereği yöneticidir. Bunun anlamı şudur: İnsani yasa, yönetimin hizmetinde olan bir dini gerektirse de, din, onun insani bilgelik ve mükemmellik amacını gerçekleştiren araçtır. Siyasal iktidarı, mutlak hakikatin bir sembolü değil de, bizzat kendisi yapan İlâhi yasaya teslim eden bir kavrayışın, insani aklın düşünülemezlik/ dokunulamazlık/ tartışılmazlık çaresizliğine sürüklenmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle her yeni duruma uygun yeni yasalar oluşturulabilir. Toplumsal yasalar, ilahi yasanın değil, ilahi hakikatin temsilcisidirler (KURTOĞLU, 1999: 139). Medeniyet teorisini Şii- Hristiyan- Aristo felsefesinden arındıran Farabi, ahlaklı adamın iktidarını esas sayan mücadele teorilerinden ayrılmış oldu. "Farabi siyasette Eflatun'la Aristo'yu takip eder, fakat esas olan Eflatun'dur. Eflatun'un *Cumhuriyet*'ini İslam doktrininin temayülleriyle uzlaştırmıştır (...) iki türlü medine vardır: 1. Faziletli medine, 2. Faziletsiz medine. Faziletli medine yalnız alim ve faziletli insanlardan mürekkep bir münevverler aristokrasisinin idare ettiği medinedir. Bu medinede reis intihaplıdır. Fakat münevver aristokrasisine aittir (...) hakiki saadet bu medinede gerçekleşecektir (...) Fakat Farabi bu fadıl medeniyetinin yanında bir de gayri fadıl dediği gerçek medineyi görüyor. Ona göre fazıl olmayan medineyi meydana getiren amiller muhtelifdir" (ÜLKEN, 1995: 187).

Burada Antik Yunan düşüncesindeki bir algıyı hatırlamak yerinde olacaktır: Antik kültürde toplum bir "civitas" idaresi altına girmişti. Latinedeki civitas ve bunun karşılığı olan Polys kelimelerini Türkçe'de aradığımız zaman, kent devlet, Fransızca karşılığı olan 'cite' kelimelerine ulaşırız. Romalıların Civitas'ı ile bugünkü lügat karşılıkları arasındaki münasebet tam değildir. Bugün bir milletten olmak, bir devletin tabiyetinde bulunmak demektir. Devlet hakim ve fert tebaadır. Roma'da vatandaş olmak ise, müşterek bir hukuk altında toplanmış bir şirketin (cemiyyetin) azası olmak demektir. Kelime olarak civitas, civis'ten soyut bir isimdir. Civis, devlet (kent devleti) içinde yaşayan "hür ferttir". Eski çağda vatandaş olmak demek, şehir devletine tabi bulunmak demektir. Her şehir devletin bir tanrısı ve belli kanunları olduğu için vatandaş (civis) bu tanrı ve kanuna "bağımlı" ve boyun eğmeye mecburdu. Başka bir

site devletinın civis'i olabilmesi mümkün değildi. Bu nedenle polis dışında yaşayamazdı. Bir siteden diğerine ancak görevli ya da izinli olarak geçebilir ama tekrar kendi sitesine dönmeye mecbur kalırdı. Dolayısıyla civitas, 1- Bir birlik halinde teşkilatlanmış cives topluluğudur. Buradaki topluluk fertlerin yan yana yaşamasından meydana gelmiş bir yekünü değil, teşkilatlanmış yani kendi kendini idare eden hukuki bir topluluğu ifade eder. 2- Civislerin vatandaşlığını ifade eder. 3-Civislerin ikamet ettiği yeri ifade eder. Buna göre civitas, hem yer (ülke), hem vatandaşlığı, hem de hukuki durumu ifade eder (UMUR, 1984: 9). Farabi toplum tasnifinde Aristo'yu aşmıştı. Aristo, kent= site kavramından ve sınırlarından öteye geçmemektedir. "Aile"den hareket ederek, insan topluluklarının en tam olanına "Site" de varıldığını öne sürer. Farabi ise bu konuda Antik Yunan düşüncesinden ayrışır: Farabi, Abbasi Devleti'nin parçalandığı ve şehirlerin müstakil devletler haline geldiği dönemde yaşadığı için "medeniyet" kavramını gözlemlerinin etkisi altında oluşturmuştu. "Farabi için "Mesken" nasıl olursa olsun, neden yapılsın yapılsın ve nerede olursa olsun, önemi yoktur. Mesela; yerin altında ya da üstünde, ahşaptan, çamurdan, yünden kıldan ve diğer maddelerden yapılmış olabilir. Mühim olan meskenin yapıldığı maddenin cinsi değil, onun içindeki insandır" (BAYRAKLI, 1983: 69, Fusul'ul Medeni, s: 116'dan naklen). Ülkesiz insan topluluklarından ve insansız ülkeden bahsedilemez. Böylece ülke- insan ilişkisi ön plana geçmekte; ülke- eşya ilişkisi ikincil kalmaktadır. Bu yaklaşım Hz. Peygamber (asv)'in hayat tarzını felsefesine temel çıkış yapan Farabi' nin iyi bir gözlemci ve düşünce ufkunun geniş olduğunun kanıtıdır. Zira Osmanlı aydınları 1590'dan itibaren "medeniyet" algılarında insan – ülke zihniyetinden hareket edememişler, ülke – eşya fikrine ağırlık vermişlerdi.

Farabi'den Maverdi'ye

Farabi'nin yaptığı bir diğer iş aynı anda birden çok halife olabileceği fikridir. Farabi, bu fikirleriyle Hz. Ali (ra) ve Muaviye arasındaki çatışmanın çözümüne de kapı açmış oluyordu. "Farabi, tüm şartlar bir adamda tamamlanamayınca yönetenin birden fazla olabileceğine hüküm verirken kendi dönemini anlatıyordu! Zira Farabi döneminde dini otorite Bağdat'ta ikamet eden halifenin elindeydi. Ama zamanın otoritesi memleketin diğer yörelerine egemen olan emir ve sultanların elindeydi" (el- CA-BİRÎ, 2000: 91). O bilinçli bir üslupla, yetişmekte olan ve İran- Hindistan- Anadolu- Kuzey Afrika- Endülüslü hattında tarihe mal olmaya çalışan tüm hareketlerin geleceğe dair özlem ve şeriaten gelecek eleştiri korkularına çözüm getirmeye çalışmıştır. Fazıl Medine için "reis"i merkeze koymuştur. Böylece sapkın toplumlar içinde "hareket" başlatan "hakîm- ahlâklî- yiğit" önderliklerin merkezinde sosyal ve fikri gelişimlerin önünü açmayı başarmıştır. İdeolojisini ortaya koyan ve o ideoloji ile toplumsal bağları kurmaya muvaffak olan bir önderliğin fazıl şehirlerin kurucu reisi olmasını meşru kılmıştır. Türklerin Farabi'nin açtığı yoldan ilerleyerek siyaset düşüncesini yeniden tanımladıkları tam burada söylenmelidir. Türkler uzun yıllar boyunca İslam dinine girme noktasında adeta reddedilmişlerdi. Hz. Muaviye dönemi ile birlikte ırkçılık ortaya çıktı. Emevi idarecileri, Araplar içinde Kureyşliği, Arap olmayanlara karşı da Araplığı öne çıkaran ırkçı bir politika izlediler. Arap olmayan Müslümanları genel olarak Mevali (azad edilmiş köleler) biçiminde adlandıran Emevi'le-

rin ırkçı politikalarla davrandıkları görülüyor. Emevi'ler, Araplar'ın diğer milletlerden üstün yaratıldığına inanıyor, Arap olmayan Müslümanlar'a hizmetçi gözüyle bakıyordu. Müslüman olan Türkler'e ve Farşlılar'a "Mevali" yani "azat edilmiş köle" deniyordu. Arap olmayanların imamlık, kadılık gibi görevlere getirilmesi hoş karşılanmıyordu. Bir mevaliye yani Arap olmayana kız verilmiyor, birlikte yürünürken mevalinin ancak arkadan gelmesine izin veriliyor, Araplar yemek yerken mevali ayakta bekletiliyordu. Çoğalarak Arap egemenliğine son verebilecekleri gerekçesiyle Arap olmayan Müslümanlar'ın bir bölümünün ortadan kaldırılması bile düşünülebiliyordu. Halife Abdülmelik'in valisi Yezid'in Türk şehirlerini talan ederek Türk kölelerinin boyunlarına damga vurup pazarlarda sattığı bilinmektedir. 670- 740 arası tarihte Türk illerinde uygulanan ırkçılık ve katliamların Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasının bir buçuk asır geciktğini yazılmıştır.

Farabi'den sonra Maverdi de hilafet teorisinde benzer yaklaşımlar geliştirdi. Maverdi, zamanın anarşi ve kaos ortamında Sünnî bir idarenin kaosu önlemeye matuf gayretini iyi analiz etmiş gibidir; Farabi'nin açtığı yolu genişleten ve onu "felsefe" den "fıkıh"a taşıyan bir alim profili çizer. Maverdi, "İmamet ismi verilen Hilafet, Din ve Dünyaya ait işlerin yürütülmesi için Nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir. Devlet başkanlığı vazifesini yürütene, sağrlar hariç bütün müslüman topluluğun uyması hususunda icmâ vaki olmuştur" (MAVERDÎ, 1976: 5) der ve Farabi gibi "devlet"in gerekliliğini, kaosun imkansızlığını ifade eder. Tıpkı Farabi gibi Halifede aranılan şartları ve halife seçiminin usûllerini aktarır. Veliahd usulü ile Halife seçimi hakkında bir fasıl açarak veliahd tayinine dair Hz. Ebubekir (ra)' in Hz. Ömer (ra)'i tayinini delil gösterir (MAVERDÎ, 1976: 11).

İmam-ı Azam ve Temekkün Ekolü

Selçuklu İmparatorluğu'nun temelleri Horasan'da yani tamamıyla İslamlaşmış bir muhitte atılmıştır. Bu bölge Ebu Hanife'nin fikirlerinin etkisi altında kalmıştır. Dolayısıyla Maverdi'nin görüşlerinde Türk seleflerinin ve daha da doğrusu "mevalî" ulemanın fikirlerinin bir terkibinden bahsetmek yanlış sayılmaz. O dönemde İslam toplumlarının askeri hamisi Türk alp-gazileri olduğu için, siyasi düşüncenin "Türk İktidarı"na hizmet ettiğini söylemek yanlış sayılmaz. Ebu Hanife Şiî ayaklanma teorisine yakın durmamıştı. Bu ekolün arkaplanını veren çok değerli bir çalışmada Ebu Hanife'nin "*Temekkün*" ekolü adına hareket ettiği ve şöyle dediği ifade edilmiştir: "İyi ve günahkar her müslümanın arkasında namaz kılmak caizdir. Müslümanların iyi veya günahkar ulu'l emriyle beraberce hac ve cihad kıyamete kadar devam eder. Öte yandan Ebu Hanife, adaleti, hilafet için zorunlu bir şart olarak ileri sürer. Zalim veya fasık meşru halife, kadı, müftü veya yönetici olamaz. Şayet olmuşsa, bu batıldır ve insanların ona itaat etmesi gerekmez. Öte yandan, Müslümanlar'ın cemaat hayatında onun yönetimi sırasında yerine getirdiği ameller meşru ve caiz midir? Bu başka bir durumdur (...) Zalimin peygamber, peygambere halife, kadı veya insanların din işlerinde sözünü kabul etmesi gereken müftü, şahit ve Hz. Peygamber'den (sav) bir haber veren kişi olması caiz değildir. 'Zalimler benim ahdimе erişemez' (Bakara:124) ayeti, din işinde bütün önderlik makamında olanların adalet ve ve iyi hal şartını taşıması gerektiğini ifade eder (...) Kadı bizzat kendisi adaletli

olur da zalim bir imam tarafından bu göreve atanırsa, hükümleri geçerli ve sahihtir, böylelerinin arkasında namaz her ne kadar fasıksalar da caizdir (...) bunda fasığın imametine cevaz verildiğine dair delalet yoktur. Bu sözlere hızlı bir bakış, Ebu Hanife'nin "hak" imam ile "fiili" imam arasında ayırım yaptığını gösterir. Havaric ve Şia'nın adil imam (yani hak imam) bulunmaması durumunda müslüman toplumun düzenini muattal hale getirdiğini görürüz. Bu durumda hac yoktur, Cuma yoktur, müslümanların dini veya siyasi hiçbir işi şer'î biçimde tamamlanamaz. Oysa Ebu Hanife, bu kaygan zeminde ayakta durur ve şöyle der: (Hak) imamın bulunmaması durumunda Müslümanlar'ın cemaat işleri, onlara (fiili) imam olsa ve imameti de meşru olmasa bile, şer'î biçimde devam eder" (MUSTAFA, 1990: 285- 86). Ebu Hanife, zalim imametinin sadece batıl olmadığı, ona karşı ayaklanmanın vacib olduğu görüşündedir. Ancak bunun için bunu yapacak gücün yeterli olması gerektiğini söyler: "Şayet onu tek başına yaparsa öldürülür ve insanların hiç bir işini düzeltmez. Ama iyi yardımcıları olur ve Allah'ın dini konusunda güvenilir biri onlara liderlik ederse, önüne geçilmez. Bana geldiğinde şöyle derdim: Bu tek başına yapılabilecek gibi değil. Peygamberler bile gökten destek gördüğü halde buna güç yetiremez. Bu diğer farzlardan farklı bir farzdır. Çünkü diğer farzları kişi tek başın ayapar. Buna gelince, kişi bunu tek başına emrederse, kanını heder eder ve kendini ölüme atar. Kendini katletmeye yardım etmesinden korkarım. Adam öldürülünce başkaları kendini öne atmaya cesaret edemez" (MUSTAFA, 1990: 290).

Anadolu'da Kimliğin Oluşmaya Başlaması

İslamiyet'le teması artan ve hızla İslamlaşan bir kısım Türkler, büyük bir Türk-İslam imparatorluğunu, Büyük Selçuklu Sultanlığını kurdular. Bu devletle birlikte, İslam dünyasının hâkimiyeti artık Türkler'in eline geçmekteydi. Bunun yanında, şehir hayatına geçiş Doğu'dan Batı'ya doğru bir gelişme gösteriyordu. İlk Türk şehirleri İslamiyet'e ilk geçen bölgelerde gelişti ve oralarda devamlı bir Türk varlığı meydana geldi. Türkistan şehirleri Türk kültürünün yerleşik medeniyet halinde gelişmesine sahne olan yerler olarak Türk karakterini hep korumuşlar, yabancıları eritmişlerdir (GÜNGÖR, 1999: 425). Yabancıların "Türklük" içinde erimelerinin sebebi Türklerin İmam-ı Azam (767)- Maturidi (944)-Farabi (950)- Maverdi (1058)- Ahmed Yesevî (1162) üzerinden sufi- fıkıh ideolojisi kurmuş olmaları ve bu ilm zihniyetini askeri bir irade ile birleştirmeleri idi. İslam kültür çevresinde Türkler, daha ziyade Şii eğilimli İranlılarla temas kurmalarına rağmen, büyük çoğunlukla Sünni idiler. Çünkü, İranî geleneklerle ilgisi az olan Sünnilik, aynı zamanda Türk düşüncesine uygun düşen bir aklılığı ihtiva ediyordu. Selçuklular Türkler'in Anadolu'da "yerleşmelerini" mümkün kılacak bir model getirdiler ya da modeli yeniden tatbik ettiler: "Selçuklu sultanları bütün memleketi devlet mülkiyeti haline soktukten sonra, çiftçilere ancak işleyebilecekleri miktarda bir toprağa tasarruf hakkı tanıdılar ve babadan oğla intikal eden bu idare sayesinde topraksız kimse bırakmamışlar ve bu suretle zirai istihsalı arttırmışlar...Gıyaseddin Keyhüsrev, Menderes havzasından Hristiyan bir halkı Akşehir bölgesinde evler, çift aletleri, tohumluk dağıtarak iskan verdi...birkaç yıl da vergiden muaf tuttu... memleketlerine dönme hakkını da tanıdığı halde Hristiyanlar bu yeni vatanlarından memnun kaldı ve hatta onlara imrenen ve Bizans idar-

resinde ezilen başka köylüler de Selçuklu hakimiyetine girmişti (TURAN, 1993: 352-353). Bu sistemin uygulanması ile “Anadolu nizamı” denilebilecek yeni bir terkiye ulaşıldı. Böylece Anadolu’da halkın tabi olduğu bir hukuk- kad’a sistemi ve yönetimin bürokratik tanzimini sağlayan örf- i kaidelerden oluşan “*çift- hukuk*” kaim oldu. Bu ikili yapılanmaya Gazali ve Nizamülmülk’ün, Nizamülmülk medreselerinde geliştirdiği teorik yaklaşım katkı yapmıştır. Gazali, İslam ahlakına uygun kadroları yetiştiren “medrese” zihniyetinin uygulayıcısı olmuştur: Gazali, toplum felsefesini iç savaş/batınî terör/istikrarsızlık olgusuna istinad ettirerek temellendirdi. “İmam- sız hiçbir hukuki muamele geçerli değildir. Mevcut otorite geçersiz kabul edilirse evlenme, hakimın hükmü, akitler, vasiyetler (...) gayr- ı meşru olacak, Müslümanlar günahkar sayılacaktı. Kişi kamu vazifesiyle halka menfaat sağlıyorsa ona, ‘vazifeni icra et ve nefsinle mücadele et’ deriz. Eğer o kişi vazifeyi terk ederse, ondan başka o vazifeyi yapan olmadığı için halk helak olur (...) Halkın dininin selameti, o kişinin dininin selametinden yeğdir. Biz onu halka feda ederiz. Resul onun hakkında şöyle buyurmuştur: Allah bu dini dinde nasibi olmayan bir takım kimselerle teyid eder” (GAZALİ, c: 6, s: 292). Gazali hocası Cüveyni Maverdi’nin aksine İmamet Peygamberlik ve kutsal görevlerden tümenden sıyırmıştı. İmama dünyevi işleri bırakmış, ama dinin menfaatini korumaktan sorumlu tutmuştur. Maverdi’nin sistemi zorba iktidarın hilafetini tanıımıyordu. Bir Türk olan Cüveyni (1105), zorba iktidarın hilafeti ele geçirip yeni sultan haline gelmesine meşruiyet sağladı. Böylece İslam siyaset düşüncesinde Arap, İran tarzının yanında Türk tarzı doğmuş oldu: Hilafet mutlak monarşiye dönmüş oluyordu. Nizamülmülk, hükümdarın hukukun üstünde sorumsuz biri gibi davranamayacağını vurguluyordu. Hükümdarın yetkileri ülkeyi saran kadıasker teşkilatı ile kayıt altındaydı. Böylece sultan halka karşı şer’i hukukla kayıtlı olacak, halk da zulm ehli olan sultana karşı teba olacaktı. Ancak halkın zorba-sultan karşısında iktidar talebi de sona erdi. Bu fıkıh, toplumda ikili bir hukuk sisteminin oluşmasına yol açtı. İslam medeniyetinin Osmanlı üzerinden tahakkuk etmesine de fırsat verdi. Böylece İktidarın kendini Gazalici bir devlet zihniyeti ile tanzim ettiği, halkın ise Hanefilikle temayüz eden bir fıkhı tabi kılındığı iddia edilebilir. Sasaniler’in bir kuralı olan “din ile devlet ikizdir” sözü Gazali tarafından şöyle tasdik edilmiştir: “Eğer din esas ise devlet de onun gardıyanı ve onun koruyucusudur. İnsan toplum halinde yaşamak zorunda olduğundan tartışma ve kavga kaçınılmazdır. Bu nedenle onların bir iktidar (sultan)a ihtiyaçları vardır. O, onlara rehberlik eder ve nizalarında hakemlik yapar. İktidarın, ihtilafların çözülmesi ve hukuka dayalı kararların uygulanması için bir norma ve kanuna ihtiyacı vardır. Normlar fıkıh tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla fakih, devlet için esaslı bir fonksiyona sahiptir. Onsuz düzen ve adalet sağlanamaz” (KAHVECİ Niyazi, 1996:179- 80). Ortaylı’nın “Devlete şer’î diyemesek de, Osmanlı toplumunun örgütlenmesinde şer’î bir düzenle karşılaştık” şeklinde dile getirdiği yargısı, bizde “*çift hukuk*” hakkındaki kanaatimizi güçlendiriyor. *Bizim kanaatimiz Osmanlı’nın halk katında Ebu Hanife ve üst katmanda Gazali anlayışıyla oluşturulmuş çift hukuk sisteminin kamusal alanı laisize ederek varlık bulması yönündedir.* Ortaylı bu yargımızı güçlendiren bir çalışmasında şunları söyler: “Osmanlı kadısının önündeki hukuki mevzuat sadece fıkıh kaynakları değil (...) belki dünyevi otoritenin koyduğu kurallardan ve geniş ölçüde de yazısız örf, âdet ve ma-

nevi kuralların çok etkisinde idi. Bu devletin hukuki mevzuatının kodifiye edilmesinden; ikinci olarak da kadı' nın atadığı naibin yerel kimseler olmasındandı. Halk ile karşılaşan devlet ve yargı gücü, bu yerel kimselerdi" (ORTAYLI, 1994: 71).

Adalet Dairesi

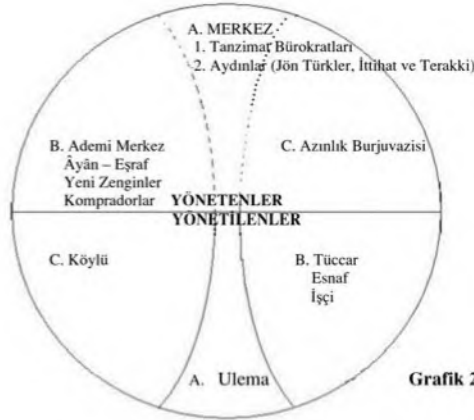
Bir "Medeniyet" teorisine kavuştuğumuzu düşünüyorum. Öncelikle "medeniyet" in vasıflarının "uygarlık" vasıflarıyla bir olmadığı fikrini ifade ettik. İkinci olarak İslam toplumlarında üç "hilafet" teorisinden bahsettik. Arap ve Şia hilafet teorilerinin "salih imam" – ya da "fazıl imam" fikrinden hareket ettiği biliniyor. Bununla beraber imamet hakkının kime ait olduğu mesele edilmiştir ve çözülememiştir. Arap düşüncesi "Hilafetin Kureyşiliği" üzerinde durdu. Hz. Ali (ra) "Hilafetin Haşimiliği" temelinde hareket etti ise de ekol hep mevali gruplarca sahiplenildi. "Seçilmişlik" (Şia) ve "Soyluluk" (Arap) ideolojilerinin fevc fevc ihtida eden kabilelerce muteriz karşılanacağı kesindi. Arap ve Şia doktrinlerin fikri aidiyetlerinin "medeniyet" teorisine ulaşmadığı fikrindeyiz. Mevali içinde Türkler bu meseleyi çalışan filozofları vesilesiyle "medeniyet" fikrini tekamül ettiler. Osmanlı toplum düzeninde bir "adalet dairesi" teorisi vardı. Osmanlı Ulemâ'sı ve düşünürleri Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasının veya çöküşü durdurma tedbirlerinin bağlı bulunduğu esasları Adâlet Dairesi (Adâlet Çemberi) dedikleri bir formülle izah etme yoluna gittiler. Adâlet Dairesi kavramında adâlet, siyaset için merkezî bir yere sahiptir. Adâlet, mülkün temelidir. Bu çerçevede adalet esasî' l esastır: "Adâlet Dairesi' ni Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) şöyle ifade etmektedir:

Addir mucib-i salâh-ı cihan (Adâlettir dünya düzen ve kurtuluşunu sağlayan) 2. Cihan bir bağdır dîvarı devlet (Dünya bir bahçedir, duvarı devlet) 3. Devletin nâzımı seriattır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur) 4. Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk (Allah kanunu ancak saltanat ile korunur). 5. Mülk zabt eylemez illa leşker (Saltanat -devlet-, ancak ordu ile zaptedilir) 6. Leşkeri cem'idemez illa mal (Ordu, ancak mal ile ayakta kalır) 7. Malı cem'eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır) 8. Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adl (Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adâleti alır.) Ali Efendi, İbn Haldun'un da Aristo'dan naklen verdiği bu sekiz maddeyi *Devlet ve Aile Ahlakı* adlı eserinin sonuç kısmında, Aristo'nun İskender'e verdiği öğütte Adâlet Dairesi olarak zikrettiğini belirtmekte ve daire halinde göstermektedir" (OKUMUŞ, SBArD, Mart 2005, Sayı 5, sh. 45 – 51). Yazar, adalet dairesi teorisini İbn Haldun'a bağlar: "Mülk ordu ile; ordu mal ile; mal vergiyle; vergi imaretle; imaret adâlet ile; adâlet devlet görevlilerinin ıslahıyla; devlet görevlilerinin ıslahı vezirlerin istikamet etmeleri, doğru yoldan ayrılmamalarıyla mümkün olur. Bütün bunların temeli de hükümdarın raiyyenin durumunu bizzat tedkik etmesi ve raiyyeyi tedib etmeye muktedir olmasıyla olur; ta ki hükümdar raiyyeye malik olsun, memlûk olmasın." (OKUMUŞ, 2005: 48). Osmanlı'da tatbik edilmiş bu kurumsal yapının bir Türk modeli olduğu yönünde fikirler vardır: "Osmanlı devlet ve hükümlanlık anlayışını ele alırken, bu anlayışın temelde bir yanıla Orta Asya Türk geleneğine, diğer yanıla da yakındoğu devlet anlayışını özümsemiş İslam Devlet geleneğine dayandığını söyleyebiliriz" (ÖZ, 1997: 49).



Osmanlı siyasi ve toplumsal hayatını *Grafik 1*'de yansıtmaya çalıştık. Grafik, "adalet dairesi" mantığı temel alınarak oluşturuldu. Osmanlı sosyo-politik toplumu adalet dairesinde ifadenmiştir. Adalet çemberinin sadece bir çember olarak toplumsal yapıyı yeterince yansıtmadığını düşünüyoruz. Başka dinamikler var. Bu dinamikleri çemberin içinde tanımladık. Öncelikle Yöneten kesim, bir iç daire kesiti ile toplumdan koparılmıştır. Kendine has hukuk normlarına tabidir. Bu hukuka "örfî hukuk" denilmiştir. Yönetilenler kendi inanç hukuklarına tabi oldular. Tebaa, hiç bir şekilde "Yöneten" sınıfına giremez. Doğal olarak "Yönetilen", iktidar savaşı vermemektedir. Müslümanlar, "Yönetilen"ler içinde ayrıcalıklı. Toplum, cemaatler halinde yaşıyor. Yarı muhtar bir alan bu. Her topluluk mahallesine hakim. Eğitimi, ticareti, mahalleyi, güvenliği, cemaat kontrol ediyor. Mahkeme, kad'a, tımar, narh, pazar ise "yöneten" tarafından sağlanıyor. Osmanlı bireyi modern insana nazaran daha özgür bir hak ve hürriyet dünyasında yaşıyor. En basitinden "mahallesi" var. Güntümüz insanının ise 90 metrekare bir yaşam alanından söz edilebilir. Yönetilen, sokağına sahip. Dolayısıyla bu konumlamada alt alan/ üst alan yok. Grafiği algılamak Kuzey- Güney gibi düşünmemek gerekir. Osmanlı toplumsal düzeni sosyo- politik ayrımları bir düzlem üzerinde tahkim etmiştir. Hiyerarşiden değil politik alanlardan bahsetmek gerekir. Bu alanlar birbirlerine "Social act" ya da "toplumsal sözleşme" ile bağlanmış. Tımar, ahi çarşıları, vakıflar, hukuk sosyal toplulukları devletin yönetme iradesinin ortağı halindedir. Ancak bu yapı fetihle değişecektir. 1453 Osmanlı siyaset düşüncesini bir Balkan ülkesinin ihtiyaçlarına göre yeniden tanzim etmeye vesile oldu. Avrupa Osmanlı'nın Avrupa siyasetine katılmasına 1492 "toplumsal Hristiyanlaştırma" politikasıyla cevap verdi. Osmanlı, Avrupa'dan kovulan burjuvalar eliyle siyaset düşüncesinde kaymalara uğradı. 1453 İstanbul fethi ile Hristiyanlığın ve 1492 Seferad göçü- 1517 Kudüs'ün fethi ile Judeizmin etki alanına girdi. Osmanlı Devleti "hem vergi gelirlerinin artması ve hem de ticaretin canlanması" (EROĞLU, 1997: 59) için gayr-ı müslim nüfusunun artmasına müspet yaklaşıyordu. Geçimlik iktisadı ile

kapital (birikim) etik arasındaki çatışma daha 15. yüzyıldan itibaren toplum düzenini germeye başlamıştır. Osmanlı toplumunun geçimlik iktisadına bağlı müslüman ahlâkı bir yandan Monofizit (Ermeni)- Fener (Rum) hiyerarşilerle (Patriklik), diğer yandan Seferad göçlerle burjuvazinin kapitalist biçimlenmelerle muhatap kaldı. Azınlıkların cemaatlik yapılanmalarının Osmanlı sosyal hayatını nasıl kemirdiği hakkında küçük bir örnek: “Rodos’ta bazı Yahudiler’in fazla faiz aldıkları (...) Şam’da Yahudi taifesinin Arapça bilgilerinden dolayı subaşı, emin ve iş erleri hizmetlerinde bulunarak Müslümanlar’a taaddî ettikleri (...) çuhayı eksik tarttıkları (...) Müslümanlar’ın yaşadıkları mahallelerde evler satın alarak meyhaneler açtıkları (Bağdat’ta) (...) Halep’te, Hz. Ömer Camii etrafındaki evleri satın aldıklarından camiin cemaatsiz kaldığı (...) Divan-ı Humayun’a aşikayet edilmiştir” (EROĞLU, 1997: 90- 91). Osmanlı devlet olarak büyüdüğü İbn Halduncu tarih yorumuna uygun olarak bedavetten hadarete dönüşmüş, birikim ekonomisine uğramış ve bu uğurda azınlık grupların etki alanına müdahale edemeyen demografik oluşumlara müsaade etmiştir. Osmanlı sarayının ekonomik ihtiyaçlar nedeniyle seferad göçleri özendirdiği de yazılmıştır



Grafik 2

(EMECEN, 1997: 59).

Emecen, Yahudiler’in ikinci payitaht durumunda olan Manisa’ya yerleşmelerini çok yönlü boyutlarıyla anlatır: Saray göçmenlerin ticari- teknik bilgilerinden istifade ederken, göçmenler de ticari- siyasi merkez ve hammadde kaynağı durumundaki şehrin jeopolitiğinden faydalanmaya çalışıyordu (EMECEN, 1997: 31). Osmanlı toplumunda müslüman kitle, sarayın pragmatik politikası nedeniyle askerlik yapmayan, ticari kâr ile artık değere el koyan, bezirganlık- taşış- hile uygulayan zımmîlerce “yönetilen” alt kast durumuna düşmüştü. 15. yüzyıla dek müslümanlar, ‘yöneten’i dengeleyen yapısal araçlara/ tabakalara (alim, lonca, köylü) sahipken sarayın göç politikası ile azınlıklara kırıdılmıştır. Osmanlı sisteminde, Avrupa’nın aksine iktisadi gücün siyasal güce dönüşmesi olgusundan bahsedilemeyecek iken zamanla bu politika terkedildi. Böylece “adalet dairesi” düzlem hususiyetinden koparak hiyerarşiye dönüştü. Sermayenin iktidarı belirlediği yeni bir oluşuma geçildi. *Grafik 2*’de yönetenlerin kimliğinin değiştiği, yönetilen kesimlerin iktidara yönelik taleplerini karşılayan kanalların açıldığını, “adalet dairesi” mefhumunun terkedildiği görülmüyor.

Yerlilik

Osmanlı toplumunda genel hatlarını çizdiğimiz “medeniyet”, Avrupa’da gelişen “uygarlık” düşüncesinin müslüman toplumları etkilemesi ile akim kaldı. Osmanlı, Avrupa’da gelişen bilim- teknoloji çalışmaları nedeniyle geri kalmamıştır. Osmanlı medeniyeti, varlık sebebini “gaza fikrinden” almaktaydı. Dolayısıyla bu medeniyetin hareketliliği, Anadolu halkının Avrupa’ya doğru “fetih” ve tımar fikriyle yürütüşünün tecessümü gibiydi. Osmanlı Balkanlar’a geçince Balkan toplulukların bürokraside yükseldiği bir ekonomik modele döndü. Anadolu ihmal edildi. Anadolu insanının çift- bozana uğraması ile Celaliye dönüştüğü, Kuyucu Murat Paşa tarafından da onbinlerce Türkmen- eşkiyanın öldürüldüğü biliniyor. Bu nüfus, Anadolu’nun üretim gücüdür. Ekonomik dengelerin tamamen Batı’ya (İzmir- İstanbul- Makedonya) imtiyaz taşıyacak şekilde yeniden üretilmesi imkanını verdi. Anadolu ihmal edildikçe, Şah İsmail’in propagandalarının altında kalmaktan kurtulamadı. Bu da ihmal etmeyi meşrulaştıran bir kısır döngünün kurulması için yeter sebep olmuştur. Oysa Osmanlı daha kuruluş döneminde üzerinde yürüdüğü toprakta aslında “gurbettedir”. Geldiği toprakta yüzlerce kabile, klan, aşiret yapısıyla karşılaştı. Yerlilik düşüncesi İslam’ın “dâr” kavramıyla beraber oluştu. Toprakla ilintisi, tarihten gelmemekte, “yerlilik” vesilesiyle zuhur etmemekte ama basiretli bir hamle ile toprağa doğru ilerlemektedir. Dâr (ülke) kavramına gelişleri, din vesilesiyle olduğu için, “yerlilik” vesilesiyle temayüz etmediler. Osmanlı “tarihsel Türklükten” İslam’a geçerek kırılmış bir toplumun Anadolu’da yaşayan topluluklarla terkibi ile oluştu. Anadolu neseben ırkî hususiyetleri kalmamış ve bu toprakla tarihsel anlamda organik bir bağı olmamış insanları yeni bir “ırk” yaptı. Nitekim “Osmanlı milleti” denilebilecek bu yeni “ırk” toprağı “yerleşmek” için kavramamış ve hep tımar- dirlik eylemek için gaza eylemiştir. “Anadolu Türklüğü” denilebilecek bu yeni ırkın tımara razı ettiği toplulukları, etnisiteleri, mezhepleri bağrına bastığı ve bu yapılarla “Türklüğü genişlettiği” söylenmelidir. Bu “ırk”ın kendini yeniden ve yeniden üreten, yenileyen karakterinin temeli, tımar edindiği “dâr”da yerleşik topluluklara kolonizatör bir aşıya, İbn Halduncu söylemle “mağluplar galipleri taklid ederler” hükmünde beliren, kendine benzetme modeli haline gelmesiydi. Tımarla yerleşik düzene geçen nesebî ırklar (yerliler), Anadolu Türklüğünün içinde harman haline geldiler. *Ortak zeminleri de Türkçe oldu*. Osmanlı yerliliği, “dâr” kavramını tımar sistemi içinde yedirerek hem “şeriat”, hem ekonomik bir düzen (dirlik- ahilik), hem de muhtariyete sahip idari bir sistem (yerinden yönetim) fırsatı tanıdı. Dolayısıyla Türk olmak tımara katılmakla mümkün geçebildi. *Osmanlı’ya muhalif kavim- aşiret- mezheplerin tımandan kaçtığı da bu çerçevede söylenebilecektir*. Böylece Osmanlı Avrupa’ya (uygarlık tasavvuruna) karşı *Medeniyet* ve İslam dünyasına (Arap ve Şii hilafet tasavvurlarına) karşı da *Tımar Sistemi* ile tayin edilmiş yeni bir yerli ve yerlilik inşa etmiştir. Osmanlı Avrupa içlerine girip de Anadolu insanına eski değeri vermekten imtina edince, bu temelini yitirdi. Böylece İslam’ın İslamcılık eliyle “yerliliğe farkında olmadan destek verdiği veya moderniteye tepkisel bir adaptasyonculuğa” (ARSLAN, Birikim, 1998, S:111-112, s: 95) döndürüldüğünü görebiliyoruz. Türklüğün her kavim ve mezhepten gelen insana tımarla yer açan geniş muhtevalı kimlik dokusu Osmanlı’nın Balkan Devleti olması ile son buldu. “Aydınlanma evrenselliğinin Batı-dışı kültürler üzerinde yaptı-

ğı tahribatın asgariye indirilmesi çabası olarak ‘yerlilik fikri’, Müslümanlara da cazip geldi. Bu aynı zamanda Aydınlanma geleneğinin İslamileştirilmesi olacaktı” (ARSLAN, 1998: 94) cümlesini biz de kabul ediyoruz. Bununla beraber Arslan ile aynı sonuçlara varmadığımız da açıktır. Arslan’ın eleştirdiği “Türklere has bir İslam anlayışından bahsetmeye kadar uzanan ifadeler” dediği tebliğlerin sahibi Abdüh- Af-gani- Namık Kemal- Mehmet Akif olsa gerekti. Bu düşünürler yüzyıllardan beri bir arada yaşayan ve “Osmanlı” adını taşıyan onlarca etnik- dini cemaat mozağinden “millet” fikrine döndüler. Bu milleti nasıl tarifleyebileceklerini de bilemedikleri söy-lenebilir. Dolayısıyla düşüncenin hareket noktası Batılı “nation” kavramına istinad etti. Osmanlı’nın “millet”i ise “din” kavramını muhtevidir. Arslan, İslamcılar’ın yer-lilik kavramında: “İslam’ın varlığı artık şimdi devletle, toprakla, tarihle açıklanmak gibi “yeni” bir boyut kazanmıştır. Ve bu yorum geçmiş deneyimle Osmanlı’da so-mutlaşır. İslam’a ilişkin bütün yorumlar artık Osmanlı’nın yeniden “üretilmesi” ola-rak tezahür eder ve onu artık entelektüel olarak da aşamaz” (Arslan, 1998: 94) tesbi-tinde haklı bile olsa, şunu sormak gerekir: Batı, Rönesans ile Antik kültürü yeniden üretirken Müslüman toplumlar tarafından olumlanırken, Osmanlı’yı yeniden üret-mek niçin meşru olmasın?

Yerlilikten Kopma Zihniyetleri

Osmanlı’nın geliştirdiği devlet- hilafet teorisi çevresinde Anadolu Müslümanlığı yeni bir yerelliğe ulaşmıştı ve bir terkibe kavuşulmuştu. Osmanlı hilafet (devlet) te-orisi Şia ve Arap hilafet teorisinin yanında “üçüncü yol” olarak temayüz etmiştir. Bu yaklaşımını da Ebu Hanife fıkhı üzerinden sağlamaya muvaffak oldu. “Osmanlılar’ın gerek Arabistan’da, gerek Orta Asya’da örnekleri görülen, göçebe aristokrasisine da-yanan göçebe kabile federasyonları devletleriyle benzerliği yoktur (...) Artı değeri hazinede toplayan devlet, hem işletmeci- Patron- hem işleyenin koruyucusu- Sendi-ka- ödevi görmektedir” (TAHİR, 1992: 340- 41). Bu nedenle İncalcık- Mardin- Or-taylı’nın, din- devlet ilişkileri üzerine çalışmalarının “Osmanlı hilafetinin farklılığı” fikri çerçevesinde okumak gerekliliği vardır. Osmanlı’da heterodoksi denilen ya da İslamî ayaklanma denilen isyan teşebbüslerinin temelinde Arap ya da Şia hilafet dok-trinleri olduğu ve devletin isyanları bastırmasının nedeninin dindışılığa değil, hilafet doktrinine aykırılığa dayandığı söylenebilir. Osmanlı modernleşmesi, Şia etkisinde kalan halkı Osmanlı hilafet modeline muti kılamadığı ölçüde ortaya çıktı. Avrupa iç-lerine girdiği ölçüde demografik yapının değişmesiyle karşılaştı. Bu modelin üzerin-de kaim olduğu tımar sistemini terketmeye mecbur kaldığı ölçüde de kendi hilafet doktrinine yabancılaşmak âkıbetinden uzak duramadı. Mardin, Ahl al- Hadith tipi toplulukların ideal İslam topluluğunun nasıl kurulacağı konusunda popülist, ideolo-jik, cemaatî ve tarihi süreklilik ifade eden ‘devlet karşıtlığı’na işaret eder. Bu top-luluklar dindarlıkları Şeriat esprisine göre kotarılmış bir toplumsal programı çalışır-lar ve kendilerine rehber olarak ilk devir İslam cemaatinin homojenliğini kullanırlar (MARDİN, 1990: 24). Bu nedenle Osmanlı, “ahl al- hadith” tipi hareketlere kuşku-lu bakmış; medrese (Kadızedelilere), tasavvuf (Rafiziliğe), loncalar (çarşı) genel devlet işlerine faydalı olacak şekilde “ehlileştirilmiştir” (MARDİN, 1990: 24). Mar-din’in yaklaşımının benzerini Kemal Tahir’de de okuyabiliriz: “Genellikle tarikatlar

(Batnilik) tahmin edilen nedenlerle devlete karşı durmuşlardır (...) Batnilik Osmanlı Merkezi Devlet'e karşı başkaldırmayı sürdürdüğü sürece, dış düşmanlarla elaltından işbirliği yapmak zorunda kalmışlar, böylece dolaylı olarak Batı ajanı durumuna (Beşinci kol durumuna) düşmüşlerdir (...) Anadolu'nun Türkleşmiş- Osmanlılaşmış halkları, çoğunlukla üretimde ve pazar ilintilerinde bulunduğu için, bütün tarih boyu sıkı düzen ve güvenlik aramış, bunun için her zaman- düzeni bozulmadığı, dayanılır olmaktan çıkmadığı zamanlar- Merkezi Devleti tutmuştur" (TAHİR, 1992: 436).

Cumhuriyete Geçerken Yeni Yerlilik Tanımları

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçerken İslamcı aydınların İslam siyaset geleneği içinde davranmadıkları düşüncesindeyiz. İslamcılar, Şerhu'l Akaid'den "İmamın, kadı ve emirlerin fık ve cevri sebebiyle azl edileceği İmam Şafî'den rivayet edilmiştir" (KARA, 1994: 209) görüşüne metinlerinde yer vermekte ama "gerek müsavat politikaları gerekse Avrupa devletleri nezdinde gözetilen daha pratik sebebler yüzünden Hariciye ve Maliye nazırlıklarının üst kademeleri (...) her dairede gözüken gayrı müslim idareci ve memurların varlığı, itaat için 'ulul emr'in Müslüman olması şartını" (KARA, 1994: 208) ihmal ederek fikir vermekteydiler. Kara, Manastırlı İsmail Hakkı'dan naklen ulu'l emr kavramının içine vezir, emir, mebus, vali, kadı, hakim, zabıt, memur, mesalih-i ümmeti ifaya ihraz-ı velayet eden kimselerin girdiğini ifade eder (KARA, 1994: 207). Osmanlı'nın son dönem aydınlarının (Bediüzzaman dahil), Farabi- Maverdi siyaset teorisine tabi olmadan hareket ettiği söylenebilir. Burada ya Şia (İran) veya Mutezili/ Havaric (Arap) hilafet doktrinlerine aidiyetle yaklaşımlar geliştirilmiştir. İkinci olarak II. Abdülhamit "istibdad"ını ihtilalcı bir siyaset teorisıyla alaşağı etmenin nihayetinde nasıl bir siyasal model getirileceği hususu tartışılmıştır. Bediüzzaman'ın bu mevzuda Doğu'da "Medresetü'l-zehra" projesi varsa da, bu bir tür Gazalıcılıktır. Tımarla ilintisi olmayan bir Gazalıcılıkla Osmanlı'nın yıllardır uzlaşmadığı da ayrı bir bahistir.

Türkler Anadolu'da Cumhuriyetle birlikte ikinci defa tanımlandılar. Ancak bu tanımın Osmanlı tarafından yapılan tanımdan farkları vardı. Öncelikle, Osmanlı'nın "Türklüğün Anavatânı Anadolu'dur" tanımı, Anadolu'daki tüm halkları bağrına basan bir söylem iken, Cumhuriyet Lozan sürecinde "yerli" halklarını kaybetmeyi politika edindi. Mübadele sözleşmesi gereği, 1922 ve sonrası yaklaşık 1.5 milyon Rum Ortodoksun Anadolu'dan Yunanistan'a, 500 bin Müslüman Türk'ün de Türkiye'ye göç ettiği söylenmektedir. Mübadelenin öncesi ve sonrasıyla bu rakamların çok daha fazla olduğu da bilinmektedir. O tarihlerde Türkiye'nin nüfusunun onbir milyon, Yunanistan'ın nüfusunun da dört milyon olduğu düşünüldüğünde iki ülke için de o topraklarda yüzyıllardır ikamet eden nüfusun önemli yekünü tebdil edilmiş olmaktadır. 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, Anadolu topraklarında yerleşmiş Rum-Ortodokslar ile Yunanistan topraklarında yerleşmiş Müslüman Türkler zorunlu göçle vatan değiştirdiler. Gidenler içinde dini Ortodoks olan, tek kelime Rumca bilmeyen ve İncilleri bile Türkçe olan insanlar olduğu söylenmektedir. Bunlar önemli iddialara göre Selçuklular'dan önce Anadolu'ya gelip Ortodoks olan Türk boylarından idi. Cumhuriyet Türklüğü'nün Osmanlı Türklüğü'nden ayrıldığı ikinci husus, halkın geçim imkanlarını yok etmesidir. Osmanlı Türklüğü'ne aidiyet potansiyeli taşıyan kül-

türlerin Cumhuriyet modernleşmesi tarafından yok edildiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede ilk niyet 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde "köylülüğün" sanayi karşısında ekonomik üstünlüğünü yok edecek kararların alınması vesilesiyle ortaya çıktığı açıktır. Modernleşme, sanayileşmenin araç haline getirilerek köylülüğü tasfiyesine matuf bir devlet politikası olarak belirdi. Cumhuriyetin köylülük politikası sanayileşme üzerinden iktidar olmayı hedefleyerek yeni bir sınıf (Yöneten) olmayı başaran elitlerin "Kerim Devlet" fikrinden kopmasıyla sonuçlandı.

"Karşı Yerlilik" Arayışı

Türkiye'de "yerlilik" meselesi önce Marxizmin enternasyonalist kültürü üzerinden (Türkiye'de 1960'lı yıllar sonrası), sonra da İslamcılığın İran (1979) Devrimi ertesindeki ümmetçilik söylemi üzerinden gelişti. Bu iki söylemin de inancı enternasyonal/ümmetçi ideale işlevsel kıldığı açıktır. Modern zaman İslam dünyasının, kaybettiği maddi güç, siyasal çatı, medeniyet tasavvurunu tekrar ele geçirme arayışının, bu söylemlerde şekillenmediğini söyleyebiliriz. Bir anlamda bu söylem, istibdadı yıkma düşüncesi ile hareket eden Osmanlı İslamcılığının, yıkılanın yerine ne koyacağı ile ilgili müphemiyetin benzeri olmuştur. İslamcılar siyaseti "Halifesizleşme" üzerinden okudular ve tavırlarını buna göre aldılar. Osmanlı'nın "Halife" ünvanını Yavuz Selim ile birlikte aldıkları ve II. Abdülhamit'e kadar pek de kullanmadığı hususu üzerinde durmadılar. Osmanlı siyaset kuramı, "hilafet" meselesini toprak rejimi üzerinden üretmişti. Zaman içinde İslamcı aydınının, toprak üzerinde kaim olmuş bir tımar- köy rejimi fikrini, Abduh- Akif-Bediüzzaman üzerinden dillendirmedeği için "öz yurdunda garib, öz vatanında parya" ruhlu nesillerin gelişimi kaçınılmaz olmuştur. Göç ve savaşlar nedeniyle fakir kalmış Anadolu insanına tıpkı Cumhuriyet elitleri gibi kalkınma- ilerleme fikri üzerinden bakılıyordu. Toprağa yaslanmayan (Türkiyeli) İslamcılık, "medeniyet" dediği ama aslında "Batı uygarlığı" diye anılması gereken maddi hayat biçimlerini aktarmaya başladı. Akif, "Doğrudan Kur'an'dan almalıyız ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" derken modern ve endüstriyel toplumun maddi kabullerini aktarmayı benimsemekten kendini alamıyordu. Akif ve Bediüzzaman İslamcılığının, Batı uygarlığı, hatta Batı kültürüyle uzlaşmaz nitelikte olmadığı, yeni Türkiye halkının kültürel ilerlemesine karşı çıkmadıkları, bizatihi kendi metinlerinde yer almıştır; biz de bu meseleyi daha önce kimi çalışmalarımızda zikrettik (BERGEN, 1996: 50- 51). İslamcılığın "vatan" denildiğinde milliyetçilik ve "ümmet" denildiğinde de yersiz yurtsuzluk olarak zuhur eden ama ikisinde de İslam Dininin "bu topraklarda" nasıl yaşanacağını problem etmedikleri bir konuları vardır. Diğer taraftan modernleşme/ uygarlaşma da yaşanan toprakları "dâr" olmaktan çıkarp "vatan" halinde tesis etmektedir. Modernleşme bütün dünyada geçmişte "dâr" olan toprakları, "vatan" kılan; üstündeki halkı da "ulus" halinde ayırıştıran maddi- entelektüel zihniyet halinde yeniden ve yeniden kurgulanmaktadır. Arap- Kürt bölgelerinde süre gelen halife- sonrası tepkilerin "endüstri toplumu" eleştirisi yapamadıkları ölçüde, millet formu olan Osmanlı idealini, ulus yapılarına kırmaya devam edeceği söylenebilir.

Sonuç: Yerli Bir Çıkışın Zeminleri

Sanayileşme hedefi, İslamcı siyaseti, sağ-muhafazakar yaklaşımlarla paralel kılmaktadır. İslami siyaset, idealize edilmiş tarihsel an (asr-ı saadet) ile irtibat sağlayamamakta-

dır. Dahası, İslam fıkıhı da sanayileşme ve teknoloji ile benzer bir uyumsuzluk yaşamaktadır. Siyasal rejimler, İslam’a karşı hasmane tutumlarının gevşediği oranda, insanların yaşadıkları topraklarda kendilerini “yerli hissedebildiklerini” farkettiler. Modernleşme “yerliliği” manipüle etmektedir. Yerliliğin mümkün olduğu hissi, modernleşmenin karşısında eleştirel ama reddedici olmayan bir imkan sağlamaktadır. Alkan’a göre, kavram altında milliyetçiliği yeniden teorize eden bir araç haline dönüşebilir: “Yerlilik, klasik çağlardaki supranasyonalitenin milli hudutlar içinde yeniden tesisi anlamında okunabilir ve okunmalıdır; bir nevi emperyal toplum anlayışı yani. Siyasi ihtilafları reddetmeksizin onun üstüne çıkan, inanç ve etnik ayrılıkları didiklemeden bunların daha fevkinde bir siyasi ve tarihi kültür etrafında birleştiren, tek tek insanları ve insanî organizasyonları mümkün olan en yüksek hürriyet ikliminde bir arada tutan yeni bir siyasi kültürden bahsetmeye çalışıyorum (...) Bana göre yerlilik kavramının Türkiye’de yeniden tedavile konulması gerekiyor; zira bu kavram, milliyetçiliğin endüstriyel çapaklarını izale etmek, milliyetçiliği bütün vatanperverlerin içten benimseyeceği şekilde tesviye etmek, tabir caizse bir müşterek tarih ve kader beraberliği şuuru geliştirerek onu isimlendirmek için gerekli. Ben bu kavrama, bilinen ve anlaşılan şekliyle milliyetçilik kavramını eleştiren ve müşterek paydaları genişleten bir anlam yüklüyorum. Bu mânâda yerlilik kavramının çok az kullanıldığını da belirtmek yerinde olacak” (ALKAN, Yerlilik Yeniden Tedavile). Modernleşme sürecinin önüne geçilemeyeceği düşüncesi, yerlilik kavramını siyasi bir sığınak yapıyor. Türkiye’de din - siyaset ilişkisi “yerlilik” meselesini İslamcılar’ın temel meselesi kılıyor. İslamcılar, endüstriyalizm üzerine fikir çalışmalarında yalnızca iki düştür vesilesiyle kırılmaya uğradılar: Nurettin Topçu ve İsmet Özel. Bu iki mütefekkir dışında “Batının ilmi, İslam’ın ahlâkı” terkinde uzlaşmış gibidir. Rasim Özdenören’in Mehmet Akif’i eleştirisi “ilhamı Kur’an’dan aldıktan sonra İslam’ı asrın idrakine söyletmek, belirleyiciliği İslam’dan uzaklaştırmak demektir (...) asrın idraki denilen şey; o asra damgasını vuran insanların görüşleridir” (ÖZDENÖREN, Hece, 133, s: 75) endüstriyelleşme eleştirisine ve toprak sistemine dönmez. İslamcılar, Cumhuriyet modernleşmesinin hasmane tutumları nedeniyle Cumhuriyet’e muteriz idiler, temel yaklaşımlarında ayrışma olmamıştır. Topçu’nun modernleşme eleştirisi, Özel’e göre daha net ve yüzü köye döndüktür; ancak tımarla değil toprak reformunda karar kıldı. Belki de tımar sisteminin uygulanabilirliğini mümkün görmemiştir. Tımar sistemi hakkında en berrak yaklaşım Kemal Tahir’indir. Tahir’in sol içinde açtığı yol, solun tımar üzerinden İslamla yeniden meczolunması şansını doğurabilir. Tahir’de yerliliğinin özellikleri şuydu: Kapitalizme/derebeyliğe karşı ATÜT/Dirlik, Kerim Devlet’in kurulması, talan değil düzen getiricilik (TAHİR, 1992: 332). İslamcılığın tımarla buluşması, ekonominin fıkıhla yeniden üretilmesine kapı açacaktır. Böyle bir buluşma sünniliği alevilikle meczedebilir. Geçimin tabana yayılması, iktidar talebini kıracaktır. İslamcılık ve Anadolu Sol, bir esnaf ve köylü örgütlenmesi olduğu, geçim iktisadının koşullarını (vergisiz pazar) sağlayacak hukukla ortaya çıktığı oranda, “yerlilik” muhtevasına kavuşacaktır.

KAYNAKÇA

ALKAN Ahmet Turan, <http://ahmetturanalkan.net/mulakatlar/yerlilik-yeniden-tedavile/>
ARSLAN Abdurrahman, Yerlilik Toprakla Tarih Arasında, Birikim Dergisi, 1998, S: 111- 112
BAYRAKLI Bayraktar, Farabi’de Devlet Felsefesi, Doğu Yayınları, 1983

- BERGEN Lutfi, Azgelişmişlik Üstünlüktür, Ülke Yayıncılık, 1996
- BİNNEBÎ Malik, Cezayirde İslam'a Yeniden Doğuş, Yağmur Yayıncılık, 1973
- el- CABİRÎ Muhammed Âbid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Kitabevi Yayınları, 2000
- ELMALILI Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Zaman Yayınları, c: 6
- EMECEN Feridun M., Unutulmuş Bir Cemaat- Manisa Yahudileri, Eren Yayınları, 1997
- EROĞLU Ahmet Hikmet, Osmanlı Devletinde Yahudiler, Seba Yayınları, 1997
- GAZALÎ, İhya, Müftüoğlu Tercümesi, c: 6
- GÜNGÖR Erol, Tarihte Türkler, Ötüken Yay., 1999
- HAMİDULLAH Muhammed, İslam Peygamberi, İrfan Yayınları, 1966
- el- İSFAHANÎ Ragıb, Müfredat, Çıra Yayınları, 2007, c: 2
- KAHVECİ Niyazi, İslam Siyaset Düşüncesi, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1996
- KALLEK Cengiz, Asr- ı Saadet'te Yönetim Piyasa İlişkisi, İz Yayıncılık, 1997
- KARA İsmail, İslamcıların Siyasi Görüşleri, İz Yayıncılık, 1994
- KURTOĞLU Zerrin, İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, İletişim Yayınları, 1999
- MARDİN Şerif, Türkiye' de Toplum ve Siyaset, İletişim Yayınları, 1990
- MAVERDÎ, el Ahkam- ı Sultaniyye, Bedir Yayınları, 1976
- MUSTAFA Nevin A., İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, İz Yayıncılık, 1990
- ÖZDENÖREN Rasim, Bir Müslüman Düşünür Olarak Mehmet Âkif'in Çelişkileri, Hece, 133
- OKUMUŞ Ejder, Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi, SBArD, Mart 2005, Sayı 5, sh. 45 – 51
- ORTAYLI İlber, Osmanlı Devletinde Kadı, Turhan Yayınları, 1994
- ÖZ Mehmet, Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, Dergah Yayınları, 1997
- TAHİR Kemal, Notlar: Osmanlılık- Bizans, Bağlam Yayınları, 1992
- TURAN Osman, Selçuklular Devrinde Türk- İslam Medeniyeti, Boğaziçi Yayınları, 1993
- UMUR Ziya, Roma Hukuku, Filiz Yayınları, 1984
- ÜLKEN Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, Ülken yay. 1995

AYDIN AKTAY

YERSİZ YURTSUZLAŞMAYA (MODERNLİĞE) KÜLTÜREL BİR TEPKİ OLARAK YERLİLİK VE TÜRK SOLU

Türkçede ‘yerli’ kavramı ‘yabancı’ kavramı ile kutupsallığından ayrı tasarlanamaz. Yerli kavramı kavram karşıtıları temelinde ele alınırsa onunla birlikte gelişecek anlam bağlarını tespit etmek daha da kolaylaşacaktır.

Bu anlamda ‘yerlilik’ kavramının karşıt kutuplaşmasını ifade edecek kavram ‘yabancılık’ kavramı olacaktır. Buradaki kutuplaşma; bir düşmanlıktan çok Lacan’ın ayna kimlik teorisindeki gibi; insanın kendi kimliğini belirlemesine imkan vermesi açısından kullanışlıdır. Böylelikle Bora’nın işaret ettiği gibi, kendini yabancından veya o yere ait olandan ayıran hususiyetlerin öncelenmesiyle “bu yere ait olam” yani ‘yerli’yi elde etmiş oluruz (Bora 1998: 50).

Yerlilik kavramının bu tür çağrışımları yanında, günümüzde önemli bir güncellik özelliği göstermesinin gündem nedenini küreselleşme süreci ile birlikte at başı giden yeni dünya düzeni siyasetinin hızla dünyaya egemen olmasının sonuçlarında aramak yerinde olacaktır.

Küreselleşme ile büyük bir köy özelliği kazanan dünyada; zaman-mekan yoğunlaşmasının, toplumsal süreçler üzerinde artan etkisinin doğurduğu hız ve akışkanlığın, hususiyetleri ve sınırları eritip her yeri aynılaştırmasının etkisiyle, dünyada herhangi bir yerin ‘belirli bir yer’ olarak algılanmasını, yaşamasını güçleştiren bir benzetim teknolojisinin kol gezdiği söylenebilir.

Yerler, esas olarak da şehirler, hizmetler/imkanlar/fırsatlar için ‘program paketleri’ olarak bizzat tüketim maddesine dönüşüyor. Bu sürecin ilk akla gelen olumsuz etkisi “yersiz yurtsuzlaşmadır.”

İnsanların belirli yerlerle ilgili hassasiyetlerinin (bununla birlikte aidiyet duygusunun, ‘rahat edilen yer, sığınak’ olarak yurt mefhumunun) zayıflamasıdır. Böyle bir etkiyi hayatın kimi katmanlarında gözleyebiliyoruz, örneğin; siyasal elitin sol ve sağında çoğu zaman bu duygunun fazlasıyla hissedildiği görülür.

Bu duygunun çoğunlukla yaşandığı bunun gibi katmanlarda derin bir yabancılık duygusunun hakim olduğu; buna paralel olarak ‘yer’ ‘yurt’ özleminin vurgulandığı; ideallere ve hedeflere uzaklığın ya da yakınlığın büyük meseleler olarak addedildiği; özlem, hasret duygularının yoğunlaştığı; sürgünlük duygusunun kimi zaman bir şizofrenik ruh haline büründüğü görülüyor. Özellikle, azınlık durumundayken ya da büyük yenilgiler akabinde...

Bu tarz vurguların yapılmasına gerek solda gerekse sağda diasporik, edebi ve siyasal söylemlerde çokça rastlandığı görülür. Büyük siyasal veya toplumsal dönüşümlerin arifesinde, göçlerde, bedensel veya ruhsal gelişim dönemlerinin geçiş zamanlarında (daha çok bireysel etkisi görülür) bu ruh haline yoğunluklu olarak rastla-

nır. Aynı zamanda bu durumun sosyal psikolojinin de konusu olabilecek birçok rahatsızlığın da başlatıcısı olabilecek sonuçları da gözlenebilir.

Örneğin Ünsal'a göre, yerli düşüncenin Türkiye'deki oluşumunun başından beri kendisine bir yenilmişlik duygusu eşlik etmektedir; bu da kaçınılmaz olarak bu düşünceyi sürekli olarak bir 'asr-ı saadet'e, 'altın çağa", 'zafer'e atıfta bulunmaya itmektedir (Ünsal, 1998: 59).

Bu atıflara, genel olarak sol, sağ ve islamcı kanatta etkin aktörlerin edebi, siyasi metinlerinde ve retoriklerinde sıkça rastlamak mümkündür.

Yerlilik sorununu Türk düşünce dünyasının önemli bir meselesi haline getiren diğer sebepler arasında, Doğu-Batı çatışmasının sonuçları ve modernizm-postmodernizm tartışmalarının dünyadaki siyasal kutuplaşmalarda yarattığı gerginlikler gösterilebilir.

Yerlilik kavramını sadece bu referanslar ışığında algılamak bizlere belli bir takım ön fikirleri kazandırsa da, Türkiye'de yerli olmak, ait olunan sosyo-kültürel bağlardan referanslarla birtakım öngörüler ve projeler ortaya koymakla eşanlamlı olarak algılanmıştır.

Batılılaşma hareketlerine veya bazı Türk aydınlarına yöneltilen eleştirilerden en önemlileri bu meyandaki eksikliklere işaret edilerek yapılmıştır. Hatta batılılaştırıcı siyasi uygulamaların Osmanlı tarihindeki ilk uygulamalarının görüldüğü Tanzimat Dönemi'nde II. Mahmut'a gösterilen tepkilerin kaynağında da bu tür bir vurgunun ağırlığı örnek olarak gösterilebilir.

Büyük anlatıları sonlandıran postmodernizmin etkisiyle sağ ve solda ortaya çıkan fikir bunalımlarının "evrenselci iddiaları dışlayan, yerli olanlarını ikame eden" bir anlayışa dönüşmesini beraberinde getirmesi sorunun ana kaynağını besleyen bir argüman haline gelmiştir.

Yerlilik kavramını modernlikle ilişkilendiren değerlendirmeleriyle Çiğdem'in de işaret ettiği gibi, modernliğin yersiz, yurtsuzlaştırıcı ve merkezleştirici iradesine karşı bir tepki olarak yerlilik kavramının kullanılması, kavramın sorun olarak ortaya konmasına elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Yerliliğin bir düşünce tarzı olarak algılanamayacağını belirten Çiğdem, bir düşünce üslubu olarak da düşünülemeyeceğini belirtir. Herhangi bir bilim, disiplin veya bir alan ya da bunların kurucu ögesi olarak da somutlanamayacağını düşünür. Yerlilik ancak bir iddia' ya da bir 'tavır' olarak belirginlik kazanabilir, bir düşüncenin taşıması muhtemel bir iddiası veya tavrı olarak (Çiğdem 2001: 66).

Çiğdem, yerlilik argümanının herhangi bir entelektüel, felsefi yahut sosyolojik verimi temsil etmediğini de düşünür. Kendiliğindenlik, sahicilik, özgünlük gibi terimler yerlilik argümanının kendisinde içkin olan özellikleri dile getirmektedir. Bu anlamıyla yerli bir edebiyattan, şiirden veya romandan bahsedilemeyeceği gibi başka bir şeyden de bahsedilemez (Çiğdem 2001: 68).

Yerlilik iddiasının kendisini hangi alanda ifade ederse etsin kültürel referanslara ilişkin bir iddia olduğunu; kültür kavramının ise yeniliğinin, modern oluşunun yerlilik kavramını dahi çok eskilere götüremeyeceğimizin ispatı olduğunu belirtir.

Çiğdem; yerliliğin tarihsel yeniliğinin, yerlilik iddialarının modernliğinden kaynaklandığını; ancak, bunun yerlilik ile modernliğin aynı ruhu taşıdıkları anlamına

gelmeyeceğini düşündür. Aksine modernlik ve yerliliğin birbirlerine karşıt bir ruh oluşturma gerilimi içinde olduklarını söyler. Modernliğin yaymaya, merkezsizleştirmeye ve deneyime açmaya yönelik çabası, yerlilik iddiasının, içine kapanma ve kendisi olarak kalma tepkisiyle karşılaşır (Çiğdem 2001: 68).

Çiğdem'in kültürel niteliklerle yani kültürel değerlerle içkinleştirdiği yerlilik iddialarının modernlikle geriliminden doğmasını açıklayan tezlerinin bir kısmına katılmak mümkün değil. Çünkü toplumlara renklerini veren kültürel değerlerin özgünlükleri dışında zaten bir başka kuşatıcı iddia daha ileri sürmek mümkün değildir.

Modernliğin de yayılarak merkezsizleştirdiği, aidiyet bağlarını zayıflattığında toplumlara yönelttiği silahın hedefi de bu kültürel dokudur. Kültürel doku ise içine insanlığın, toplumların her türünde siyasi-ekonomik-toplumsal her türlü insani kazanımlarını içine alan bir kavramdır.

Küreselleşen Dünyada Türk Solunun Yerlilikle İmtihanı

Küreselleşme kavramı, günümüzde yaşanan ekonomik/politik/kültürel dinamikleri açıklama iddiası taşıyan başlıca kavramlardan birisidir. Ancak ilk bakışta kendisini bu şekilde gösteren kolay anlamının dışında çok çeşitli versiyonlarıyla anlaşılma ve kullanılma biçimleri de vardır.

Bunların en yaygın olanlarını globalleşen dünyada kültürlerin, sınırların ve sınıfların, bir bir tüm toplumsal katmanlarda homojenleşerek aynılaştığına işaret eden yaklaşım biçimi ile küreselleşmeyi tarifieden açıklama biçimlerinde görürüz.

Küreselleşme olgusunu küresel çapta bir etkiye sahip kılan derin ideolojik ivme, modernleşme projelerinde görülür. Sanayi Devrimi'nin ve Aydınlanma felsefesinin 19.yüzyıla damgasını vurduğu dönemden sonra, sanayide ve teknolojide yaşanan değişimlerin günümüzde bilişim-haberleşme teknolojileri ile kurduğu birlikteliğin/birlikliliklerin bir sonucu olarak yeni dünya düzeninin belirleyici nedenlerini oluşturması, küreselleşmenin etkisini daha da belirgin bir şekilde göstermektedir.

Robertson; küreselleşme süreçlerini açıklamaya çalışırken Batı merkezli dünya sisteminin farklılıkları yutarak, birbiriyle aynılaştırıcı etki yaptığını iddia eden 'tektipleşme' yaklaşımlarının alternatiflerini, ileri sürülenin tam tersine küreselleşmeyi, farklılıkları öne çıkararak aleniyet kazandıran ve küresel olanlarla müzakereye sokan süreçleri ifade edecek biçimde kullananların yaklaşımının oluşturduğunu söyler (Robertson 1998: 195).

Böylelikle farklılaşma vurgusu yapanlar, küreselleşme kavramını yerelleşmeyle birlikte kullanmakta ve içinde bulunduğumuz süreçlerin ancak küresel ve yerel olanların karşılıklı ilişkileri içerisinde anlaşılabilirliğini ileri sürerler.

Robertson, akademik çevrelerde bu tarz karşıtlıklar kurarak yerlilik kavramına atıfta bulunanların, bu tarz ikili karşıtlıkları globalleşme-glokalleşme veya evrensel/küresel ile yerel/tikel kavramları gibi karşıtlıklar üzerinden de yapmakta olduklarını ekler (Robertson 1998:196).

Evrensellik/yerellik karşılaştırmalarının aynılaşma veya farklılaşma vurgusu ile yapılmasının nedeni; küresel çapta etkili kapitalizmin; modernite üzerinden kültürler ve toplumlar üzerinde yarattığı değişimlerdir. Bu değişimler arasında, kapitalizmin Sanayi Devrimi'nden sonra dünyada yarattığı göç dalgaları, peşi sıra gelen kentleş-

me olgusu ve teknoloji devriminin sonucu olarak ortaya çıkan bilişim sektöründe ve haberleşme ağındaki hızlı değişimlerin ülkeler, toplumlar ve genel olarak kültürler üzerindeki dönüştürücü etkileri sayılabilir.

Özetle; bu değişimlerin, büyük ölçekli bir “dünya köyü” algılamasını kolaylaştıran bir dönüşüme evrildiği de söylenebilir. Bu kadar büyük ölçekte bir değişimin toplumsal, siyasi ve ekonomik olarak tüm katmanlarda oluşturmaları muhtemel krizlerin başında; alt-kültürlerin veya çeşitliliklerin yok olması tehlikesi, aidiyet bağlarının zayıflaması, yersizlik-yurtsuzluk düşüncesinin, duygusunun hakim olması gibi olumsuzluklar akla gelmektedir.

Bütün bu olumsuz durumların ideolojik tabanlar üzerinde de ciddi travmalar ürettiği söylenebilir.

Bugün dünya solunun küresel çaptaki kapitalizmle yüz yıl boyunca sosyalizm üzerinden küresel çapta bir savaşa giriştikten sonra, içine düştüğü son durum bu krizin sonuçları arasındadır.

Çünkü evrensel hedefleri olan, küresel etkilere sahip bir donanımı olan kapitalizme, aynı hedef ve etkilere sahip bir donanımla karşılık verme düşüncesinin yenilgiye uğradığı da ileri sürülmektedir. Fukuyama’nın tarihin sonunu liberalizmin zafiriyle ilan etmesini temellendiren anlayış da gücünü sosyalizmin bu yenilgisinden almaktadır (Aydın ve Özensel 2002: 22-50).

Globalleşmenin yarattığı düşünülen homojenliğe tepki olarak “yerli” ve “otantik” olanın değer kazanması, sol düşüncüyü bu kavramlara ciddi bir önem vermeye yöneltmiştir. Bu anlamda globalleşmenin; kimliklerin benzeşmesine değil, yeni melez kimliklerin üretilmesine yol açtığı, bu yöneliş ve itirazlar sonucu gündeme gelmiştir.

Kimliklerin ve kültürlerin; toplumların ve siyasetlerin homojenleşmesi sorunu; yereli, otantığı, sahihi arayış sertevenlerini hızlandırmıştır. Bu arayışların ekonomik, siyasi, toplumsal katmanlarda izlerine rastlandığı gibi, turizmde de canlı bir takım tartışmaların ilgi odağını oluşturduğunu görebiliyoruz. Otantik yerler, olaylar ve kişilikler tarihi araştırmaların konusu olduğu kadar doğrudan turizm sektörünü de ilgilendiren bir konuya da dönüşebiliyor (Robertson 1998: 196).

1980’lerde iş jargonunun tezahürlerinden ve gereklerinden oluşmuş glokalleşme projelerinin küresel çapta bir kültürlerarası etkileşimin önünü açarak küreselleşmenin veya globalleşmenin hızını arttırdığı görülmektedir.

Bu durum, küreselleşmeyi dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi olarak gören yaklaşımları ve kültürleri benzeştirme, homojenleştirme özelliğiyle anan herkesi haklı çıkaracak bir olgudur. Gerçekten de küreselleşmenin bu tarz sonuçlarından bahsedilebilir ve ilaveten insan zihnindeki zaman ve mekan algısını dahi homojenleştirdiği de söylenebilir.

İnsanların zaman ve mekan algılarında homojenlik yönünden bu tarz dönüştürücü etkide bulunması küreselleşmeyi, bir dönemsel içerikle veya bir mekansal özelliklerle tanımlamamızı gerektirir.

Böylece küreselleşme; gerçekte, zamansal ve mekansal bir bütünleştiricilik, benzetmecilik algısı vermesi bakımından da; kültürlerin, zamanların ve mekanların farklılığını yutan bir içerik kazanmaktadır. Glokalleşme kavramının zaman konusuna gösterilen ilgiyi aynı derecede mekan boyutuna çekmek gibi bir özelliği vardır.

Bu özellik nedeniyle yerel kültürler, kimlikler, değerler üzerine düşünmek kaçınılmaz olmaktadır. Bu çalışmanın da, coğrafi bölgelerle sınırlandırılabilir Türk solu gibi bir politik/düşünsel yönelimi incelemeyi hedeflemesi ‘glokalleşme’ kavramını daha bir önemli hale getirmektedir.

Glokalleşmenin etkileri sadece düşünsel yönelimler üzerinde iş görmekle kalmamakta; bir bütün olarak insan deneyiminin her alanında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, turizm alanında otantisiteye gösterilen ilgiyi Günel şu şekilde ortaya koymaktadır:

Otantik olana duyulan merakı, global kapitalizm değerlendirmekten geri kalmayarak bununla ilgili endüstriyel sektörlerini yerel olanın pazarlanışı için üretime döndürdü. Afrika maskaları, Hint elbiseleri, yerli takılan, Türklerin buldan bezlerinin her yerde pazarlanması bunlara örnektir. Turistik işletmeler bir ulusun yerel ve otantik değerleriyle örtüşecek bir tasarım içinde sunulurken tüketime açıldı (lokantalar, kaleler, şa-tolar, hamamlar, tarihi sit alanı ilan edilen evler, köşkler gibi...) (Günel, 1998: 109).

Görüldüğü gibi yerlilik kavramı ile ilişkilendirilmeye açık birçok kavram var. Ve bu kavramların yerlilik kavramı ile ilişkilendirilebilmeleri açısından elimizin altında bulunan çok sayıda gerekçeden biri olarak, son iki yüzyıldır küresel çapta yaşanan kapitalist sürecin etkisinin, sınırları ve sınıfları parçalayan, toplumları ve kültürleri homojenleştiren, farklılıkları yutan özelliğinde aramak gerekir.

Coca Cola, McDonald’s, Adidas gibi markaların; sınır ve sınıf, toplum ve kültür tanımsızın her yere nüfuzu; bilişim sistemlerinin, sanayi ve teknoloji kullanımının küresel çaptaki yaygınlığı ve tüketime açık muhtevası, bu etkinin derinliğini ve meydana getireceği muhtemel derin krizleri öngörmemize yarayabilir.

Bu çerçevede; yerlilik- yerellik sorunlarının küreselleşmeye karşı insanlığın direniş umutlarını yeşertmek umuduyla solun kavram arayışlarının bir neticesi olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Bu direniş arayışlarında da sol söylemin aldığı/alacağı rol bellidir. Solun tarihsel geleneği içerisinde ve sol kavramının içerdiği anlamın bir gereği olarak da bunun böyle olması gerektiği söylenebilir. Böylece solun misyonunu ne ölçüde yerine getirip getirmediğini gözlemlemenin gereği de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Türk Solunun Yerlilik Sorununu Derinleştiren Sorunlar

A- Zihni Donanım eksikliği

Türk aydını muhafazakar çevrelerce meselelere Toplumsal gerçekliklerin dışından bakmak’la eleştirilmiştir. Bu eleştiride bir haklılık payı varsa bundan en büyük payı Türk solunun alacağını söyleyebiliriz. Alkan bu zaafı ‘Evin Kaybolan Çocuğu’ başlıklı yazısında dile getirir:

‘Her medeniyetin klasikleri vardır ve o medeniyeti klasikler anlatırlar. Türk solcusu mensubu bulunduğu medeniyetin bütün klasiklerine, değerlerine ve geleneklerine sırtını çevirmiş bir insan tipidir ve o bunu şuurlu ve inatçı bir klasik düşmanlığı ile yapar. Böylece kendisinden farklı düşüncelerle ve halkla kurduğu dil, iletişim imkanından mahrum kalır’ (Alkan 1991: 58).

Bu durum Alkan (1991:59)’a göre;”Türk solcularının politika, hukuk, sosyoloji ekonomi gibi sosyal bilimler yanında, zamanın fennine dahi aşına olsalar da içinde yaşadıkları toplumun temel problemleri karşısında, zihni donanım eksiklikleri yüzünden başarılı tahliller getirememelerine neden olmaktadır”

Türk solunun en büyük sorunlarından biri olan Türk toplumunun karşılaştığı problemlere çözüm için veya halkın taleplerini dile getirmek hususunda ortaya bir proje sunmada başarısız addedilmesidir.

Türk solu önerilerinde ya toplum gerçeğini gözardı etmek ya da yabancı kalmakla suçlanmış, bu konuda ideal projeler sunamamanın ezikliği yaşamıştır. Muhafazakar çevrelerce dillendirilen solun bu ‘projesizlik’ durumu belki de kaynağını bu donanım eksikliğinden almaktadır. Halkın diline ve sorunlarına yabancılık neticesinde varılan nokta da halk ve solun bir mesafe içinden iletişim kurabilmelerine neden olmaktadır. Yıllarca Türk solu içinde de bu mesafenin fazlalığından yakınan yazarlar olmuştur. Bu mesafenin ne tür sorunlar ürettiği ile ilgili değerlendirmelerinde Alkan (1991:59);

‘Bizim solcuların Türk milletinin özelliklerine ve problemlerine bakış seviyesi, ‘yabancı bir mütehasıs’ derecesini aşamamıştır. Çünkü kendisini kalabalıktan birisi olarak değil, kalabalıklara yön vermesi gereken kişi olarak göstermeye şartlanmıştır. Bu durum zihni donanım eksikliğinin sonucu olarak ortaya çıkan vahim hatalara yol açmaktadır ‘ demektedir.

Bu mesafenin giderek bir uçurum halini aldığı dönemlerde söz konusu vahim hataların çapının genişlediği görülür. Türk solu hatayı kendisinde arayacağı yerde kendisinin dışında arayarak sorunları bir kangrene dönüştürmekle eleştirilmiştir; Alkan (1991:60), ‘*Halk henüz bu erginliğe erişmemiş, işçi sınıfı kendi bilincine ulaşmamıştır, nankör millet! Lümpen sınıf*’ gibi yargılayıcı yaftalarla kabahati topluma fatura ederek kendi tutumunu haklı kılmakta ve sürdürmektedir. Bu, aynı zamanda Türk solunda bir özeleştirici eksikliği bulunduğunu ve bunun zihni donanım eksikliğini besleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu ikisi bir arada ele alındığında, Türk solunun neden jakoben bir tutum içinde olduğu; yani halka neden tepeden baktığı ve sorunların çözümünde neden halkın yönelimlerine değil de siyasal erkin atacağı adımlara bel bağladığı daha net bir biçimde anlaşılabilmektedir.

Türk solunun zihni donanım eksikliğinin bir nedeni de. ‘öteki’ si olan ‘sağ’ a sırt çevirmesi ve onu yok sayması olarak gösterilebilir. Bu durum sol’ un sağ’ la verimli bir diyalog ve iletişim kurmasını engellemiş ve sol, bu tür bir iletişimin imkan vereceği yaratıcılıktan mahrum kalmıştır.

Türk solunun zaaflarından biri de dünyada sol hareketlerin dünya çapında geçirmekte olduğu baş döndürücü nitelik değişmesini geç fark etmesi olduğu da söylenebilir. Bunun doğal sonucu olarak Türk solu, proje ve teorilerinde dünya sistemi ve Türkler tarafından kabul görülecek bir toplumsal gerçekliğin gerisinde kalmakta ve dışına çıkmaktadır. Türk solu hem dünyadaki sol hareketlerin yeni yönelimleri içinde anlamlı olabilecek bir yönelim geliştirememiş hem de gitgide anakronik bir hal alarak dünyadaki yeni gelişmeleri değerlendirmekte yetersiz kalmıştır. Bu da bir yandan bu gelişmelerin dışında kalmasına öbür yandan içinde bulunduğu toplumda benimsenebilir bir alternatif geliştirememesine yol açmaktadır.

Bilgin (1991:80)’e göre çağdaş batıda sol hareketleri besleyen Marksist teori batılı solcular eliyle hızlı değişime uyarlanabilmek için bitip tükenmek bilmeyen bir dizi gelişme gösterirken Türkiye’de bu operasyonların neredeyse olmadığı veya konunun böyle bir ciddiyetle ele alınmadığı görülür. Bunun en büyük nedeni Türkiye’de teorilerin Türk solcuları açısından bir ‘dogma’ veya ‘inanç meselesi’ olarak görül-

mesidir. Bu bakış açısı da Türk solunun zihni donanım sorunlarının başlıca sebeplerinden birisini oluşturmaktadır.

Türk solunun pozitivist bir anlayışı benimsemesi ve toplumsal problemleri bu açıdan ele alması, klasik modernizmin katı, dogmatik ilkelerinden hareket ederek olaylara yaklaşması, 'postmodern durum'ı kavramakta ve bu duruma etkin bir karşılık üretmekte yetersiz kalmasına yol açmaktadır.

Türk solunun Cumhuriyet dönemi iktidarıyla olan ilişkilerinden devraldığı siyasal davranış ve düşünüş biçimlerinin halktan kopukluğu, solun imlediği düşünülen halktan yana, özgürlük, eşitlik ve adalet isteyen bir sol tanımının gereklerini karşılamayan bir sol anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilgin bu durumu, Türk sosyalizminin esinlenme ve etkileneceği kaynağının Batı Marksizmi yerine Sovyet Sosyalizmi olmasıyla gerekçelendirir (Bilgin 1991: 80).

Özetleyecek olursak, Türk solu hem kendi toplumunun siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gerçeklerinin dışında ve onlara karşı yeterli duyarlılığı göstermeyen bir durumla muallel, hem de dünyadaki yeni gelişmeler karşısında yaratıcı bir yönelimden uzak bir nitelik taşımaktadır.

Buna ilaveten kendisi için bir 'öteki' niteliği taşıyan sağ karşısındaki küçümseyici ve yok sayıcı tutumu, geleneğe sırt çevirmişliği, pozitivist bir bakış açısının katı dogmatizmi, Türk solunun zihni donanım problemleri olarak bu durumlar, Türk solunun, başlıca sorunları olarak belirginlik kazanmaktadır.

Ayrıca Türkiye'deki siyasi-sosyal-kültürel-ekonomik gerçekliklerin dışında kalmak, 'kökü dışarıda' ve geleneğe sırtını dönmüş, ötekisini yok sayan, katı dogmatik olmak gibi problemlerle betimlenecek bir dizi soruna sahip Türk solu figürü ortaya çıkmaktadır.

B- Solun Metin Sorunu ve Sağlaşma Korkusu

Solun gelenekselleşmiş eleştiri/özeleştirici geleneğinin yoğunluğunun belki de bu bağlamda bir sol eleştirisi için en çarpıcı görüntüyü sağlamakta olduğunu belirttiği yazısında Aktay, sol içerisinde özeleştirici geleneğinin bir çeşit -Hristiyanlıkta olduğu gibi- bir itiraf geleneğine dönüştüğünü söyleyerek, bu itiraf şansının, "bir söyleyip-kurtulma" şansını ürettiğini dolayısıyla günah çıkarma davetlerine icabet etme cesaretini aştığını, teşvik ettiğini ekler (Aktay 2002: 50-51).

Aktay, Solun kendisi hakkında çoğalmış eleştirel söylemlerin her şeye rağmen gerçek anlamda neden bir sol siyasete yol açmadığı -eleştiri, değiştirme, boyun eğme gibi...- sorusunu sorduktan sonra, söz konusu siyasal tavrın, kendi metinleriyle ilişkileri hakkında ciddi kuşku uyandırdığını vurgular (Aktay 2002: 50-51).

Bu kuşku, özde Türk Solunun ama genelde dünya solunun iki düzeyde işleyen bir sorununu ortaya koyduğunu belirten Aktay; sorunun, solun Hegelci, aydınlanmacı, oryantalist ve evrimci bir epistemoloji içerisinde şekillenmiş temel metinlerinin Ortodoks yorumundan kaynaklandığını öne sürer.

Solun bu metinlerle kurduğu-kuracağı ilişkide bu sağlıksızlığın devam etmesinin solu sağa doğru değiştiren bir sonuç doğuracağını belirten yazar, solun kendi metinlerindeki bazı ideolojik unsurlardan kurtulmadıkça sol bir tavır sergilemesinin neredeyse imkansız olacağını ekler (Aktay 2002: 52).

Tarihsel Marksizm'in bir tür Hegel'in sol yorumuna referans olan tarih yaklaşımına solun sıcak bakışının, solun semantik anlamına uymayan bir tarih bilinci kazandırdığını düşünen Aktay, bu anlamda Marx ve Engels'in İngiliz ve Fransız sömürgeciliğinin sonuçları olan vahşetlere bir tür tarihsel kader olarak iyimser yaklaşımları; gelişme, kalkınma ve kapitalist gelişmenin hızını arttıracak olaylar olarak bakmalarının; Hegel'in tarihsel diyalektik yorumuna aynı epistemolojik çerçeveden baktıklarını düşündüğünü söyler (Aktay:2002: 52).

Bu yorumların merkezinde, insanlık tarihi için öngörülen güzergâhın bütün yollarının Avrupa merkezci bir dünyada kesişmesi düşüncesi vardır ve bunlar Marksizmin tüm masumiyet içeren unsurlarına gölge düşürmektedir. Solun dünyada ve Türkiye'de temel referanslarından olan metinlere yaklaşımda büyük sorunlarının olduğu açık. Bu sorunların bir örneği olarak verdiğimiz solun temel kaynakları olan metinlere yaklaşım biçimi Türkiye'de ve dünyada solun oryantalist, pozitivist, evrimci. Hegel'ci bir tarih anlayışı ile donanmasına ve bu donanıyla projeler üretme çabalarına girişmesine neden olmaktadır. Sol siyaset için bu durum, eleştirdiği sağ bakış açısına dönüşmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir.

Türkiye'de solun (ki bu renk her zaman Türk solunun üzerinde bulunmuştur) siyasal iktidarlara kurduğu yoğun ilişkilerin hem sol kavramının anlamı ile çelişen durumlar doğurmakta; hem de halktan uzaklaşmasının temel nedenlerinden biri de temel referansları olan metinlere yaklaşım biçimi olmaktadır. Böylece Türk solu darbeler sırasında solculuğu sırf bir adlandırmaya dönüştüren sağ bir tutum benimsemiştir.

Türk solu bunun gerekçelerini büyük oranda Marx ve Engels'in Fransız ve İngiliz sömürgeciliğini meşrulaştıran metinlerinden devşirmiştir. Kıvılcımlı'nın işaret ettiği en önemli zaaf bu noktada Türk solunun tarih okumasında referans olarak kullandığı kaynaklara ilişkindir. Kıvılcımlıya göre; "Bu günkü Türkiye 'yi anlamak için, onun, dün içinden çıktığı (daha doğrusu bir türlü içinden çıkamadığı) Osmanlı tarihini anlamak gerekir. "(Akt.;Göksu 2000:182)

Türk solunda anakronik bir hal almış bir metin sorunu olduğuna işaret etmemiş neredeyse düşünür yok. Kadro hareketinin edebiyat kanalını temsil eden Yakup Kadri; Yaban isimli romanında Türk toplumunun gerçeklerine sırtını dönmüş aydın karakterinin eleştirisini yaparak kültürel yakınlık kavramının Türk solu için önemini anlatır. Kemal Tahir ve İdris Küçükkömer yine bu vurguyu yapan isimlerin başında gelirler.

Böylece solun kendi metinlerine dogmatist, Türk tarihi ve kültürüne yönelik kaynaklara yaklaşımdaki yabancı tavrı, solu asli niteliklerinden uzaklaştırmakta, neredeyse bu epistemolojik donanıyla sergiledikleri/sergileyecekleri ideolojik, siyasi tavırlarla sol bir siyasetin önündeki en büyük engel olmaktadır. Oysa sol; semantik anlamı gereği, iktidar ilişkilerinin kendisine karşı yöneltilebilecek en büyük eleştiri ve teyakkuzun geleneği olmalıdır.

C-Türk Solunun Sosyalizm Takıntısı ve Retorik Sorunu

Sosyalizmi aslında insanlık tarihinin çok eski bir kavgasını temsil eden ve bu kavgayı sona erdirmek, bu kavgaya çözüm bulmak isteyen bir arayış olarak niteleyen Sarıca(1993:129); Zenginle fakir, varlıklı ile yoksul arasındaki, üretim araçlarına sahip olanla olmayan arasındaki bu kavganın sosyalizmle eşitlik talebi merkezin-

de gerçekleştiğini ekler. Buna göre Sanayi devrimi ve Fransız İhtilalinin saiki de bu kavganın nedeni olarak görülen eşitsizliktir. Kapitalist ekonomide rekabetin ve buna paralel olarak eşitsizliğin üst doruklara çıktığı durumlarda kavganın şiddetinin buna bağlı olarak arttığını ekleyen Sarıca, klasik Marksizmin imalarını hatırlatan bir tarzda sosyalist hareketlerin bu eşitsizliğe bir çare olarak geliştiğini ve neredeyse tüm dünyada kapitalizme karşı bir alternatif olarak görüldüğünü söyler.

Ancak dünyadaki tüm sosyalist hareketleri bu talebin merkezinde değerlendirmek mümkünken bu talepleri ortaya koymada kabul ettikleri temel referanslar, hareket yöntemleri ve söylemleri açısından homojen kabul etmek mümkün değildir.

Bu yüzden sosyalist hareketlerin zaafları başlığı, sosyalizmin homojen bir yapı olarak anlaşıldığı çağrışımını yapsa da bu doğru bir çıkarım olmayacaktır. Biz burada sadece sosyalist hareketlerin ortak sorunlarına değineceğiz.

Sosyalizmin talepleri, söylemi, dili, sınıfsal yapıları anlama biçimi, çözüme yönelik ortaya koydukları ve dünyada yaşanan değişimler karşısındaki durumuna yönelik getirilebilecek eleştiriler bu anlamda bu başlığın altında değerlendirilecek hususlar olacaktır. Bu anlamda sosyalizmin taşıdığı düşünülen zaaflar kısa anekdotlarla sıralanacak böylece, sosyalizmin sorunlarının temel karakteristiği hakkında bilgilenenin imkanları oluşacaktır.

Sosyalizm, kitlelerde var olan potansiyeli görmezden geldiği ve sosyalizmi işçi sınıfı üzerinde kurulan bir siyasal akım olarak tanımladığı için, ezilen kitleleri sadece ezilmiş oldukları için harekete geçebilecek bir yığın olarak görmektedir.

Sosyalist hareket, teorik derinliği yakalamak konusunda başarılı olamadığı gibi teoride sürekliliği de başaramamıştır.

Bu meyanda teorik kaynaklardan uzaklaşmak bunun başlıca sebebi olmuştur denebilir.

Bilimselliği kendisinden başkasına yakıştırmayan sosyalist hareketlerin, olguların tersini göstermesi durumunda bile hipotezlerinden vazgeçmemeleri yine sosyalist hareketleri krize sokan etmenlerin başında gelmektedir.

Sosyalist hareketler için, içine düşülen olumsuz durumdan kurtulmanın tek yolu olan yeni varsayımların, yargılayıcı ve Ortodoks bir tavırla reddedilmesi, karşı devrimci veya revizyonist gibi nitelendirmelerle dışlanması krizi aşma konusunda sosyalist harekete zaman kaybettiren etmenlerden biri olmuştur (Laçiner 1989: 21-22).

Yine iktisat ideolojisine teslim olması, mekanik bir determinizme ve pozitivistme saplanıp kalması, sınıfsal farklılıkları görmezden gelmesi sosyalist hareketi tıkayan sebeplerin başında gelmektedir. Stalinist ve Sovyet tipi, katı dogmatik, demokratik öz ve içerikten yoksun sosyalist bir hareketin küreselleşen dünyanın piyasa ekonomisine cevap verecek gücü kalmaması solda yeni arayışların, yeni ekonomik projelerin gündeme alınmasını gerektirmiştir. İşçiden çok daha kötü durumda olan diğer sınıfsal olguları da içeren bir teori olamamak da sosyalist hareketi tıkayan unsurlardandır.

Büyük anlatıları sona erdiren postmodernist dünyanın küresel kapitalist ekonomisi, namı diğer Yeni Dünya Düzeni'ne artık yeni bir düşünce eksenini yeni ve alternatif dünya tasarımları gerekmektedir. Sosyalizm bu noktada da üzerine düşeni yapamamaktadır.

Sosyalist hareket insanın kurtuluşu felsefesinin yerine sınıfsal-toplumsal kurtuluş yaklaşımını ikame etmekle içeriksel olarak evrensellik kurgusunu sınırlandıran bir başlangıca mahkum olmuştur.

Sosyalist düşüncenin siyasette kullandığı dil, sloganlarla her yerde tekrarlanan bir otomatizme bağlandığı-bağlanabileceği gibi bu durum bazı insanlara ve mekanlara özgü uygun bir dilsel söylem inşasını engellemektedir. Bora (2000:142)'ya göre; solun, bilimsellik adına içine sokulduğu bu ifade kanalının onu, sağın düşüncü kalıplarını benimsemeye ittiği açıkça görülmektedir.

Sosyalist düşüncenin dili üzerine yapılan eleştirilerden en yaygın olanı da solun dilinin 'jargonik' olduğu, sahici olmadığı üzerinedir. Sahte bir kamusal dil, sloganik, kitlelerin ajitasyonu ve provokasyonuna yönelik içeriği, yaşanan sosyo-kültürel gerçeklikle uyumsuzluk içermesi söz konusu solun jargonik dili üzerine yöneltilen eleştirilerin içeriklerini oluşturan öğeler olarak sıralanmaktadır.

Yine sosyalist hareketin bağlılarının sosyo-kültürel ve siyasi koşulları yeterince dikkate almadıkları bazı ülkelerde, mesela Türkiye'de olduğu gibi, sahici olamamak ve meşruiyet düzleminde tatmin edici olamamak gibi olumsuz durum ve sorunlarla karşılaştıkları görülmür. Türkiye özelinde yaşanan solun yerliliği tartışmalarının alt yapısal gerekçelerini de bu sorunlar genelinde aramak gerekir.

Solun dilinde, değişmez hakikatler oluşturmak kaygısı ile değişmez hakikatler tutkusu görülmekte, sloganik olarak bunların ifade edilmesi otomatizme bağlanmış, içerikten yoksun ve jargon i k bir dilin inşasını beraberinde getirmiştir.

D- Türk Solunun Sağa Göre Kendini Konumlandırma Sorunu: (Birikim Dergisinin Yerlilik Dosyası ile ilgili Bazı Anekdotalarla)

Birikim dergisinin Türkiye'de her meşrepten sağ siyasal çevreler tarafından sola yöneltilen can alıcı suçlamalardan biri olan 'sol yerli değildir' ithamına karşı 'yerlilik' meselesini başlı başına bir dosya konusu olarak sayfalarına taşıması, "Solun 'yerlilik'le ilgili bir sıkıntısı ya da bir açığı veya bir kompleksi var mıdır, olmalı mıdır?" (1998:sayı:11-112) sorularını merkeze koyarak gündeme getirmesi, söz konusu teorik arayışlara örnek olarak gösterilebilir. Dosyadaki yazılar, sadece solun yerlilikle sınavına değil, ayrıca Türkiye sağının yerlilik üzerinden ulaşmak istediklerine de yöneliktir.

Bu noktada *Birikim* dergisinin sürekli yazarlarından bazılarının yerliliği bir 'öteki'ye karşı siperde konumlanarak daima tetikte duran bir önyargıyla ele aldıkları görülmür. Örneğin; Tuncay Birkan'ın 'Evin Reddi' yazısı, İsmet Özel'in niyetlerini sorgulayan analizlerle doludur. Tepkisel bir tarzda yazan Birkan, 'Evden kaçışın 'evde olmamanın' faziletlerini anlatarak yazısını bitirirken, geride Kemal Tahir ve onun etkisindeki kimi isimleri 'Tahirilik' nitelemesiyle küçümseyerek (Halit Refiğ, Hilmi Yavuz) 'yerli sol, talep eden Atilla İlhan, İlhan Selçuk gibi isimleri de ironik bir dille eleştirir (Birkan 1998: 36). Solun, sağla münasebetlerinde genel bir ruh hali olarak sağdan gelebilecek her türlü değerlendirmeye, eleştiriye önyargıyla veya Birkan gibi ironik bir taraftarlık psikolojisi içinde yaklaşması *Birikim*'in 'yerlilik sorununu' gerçek boyutlarıyla algılamasını güçleştirmektedir. *Ancak yine de* Murat Belge ve Laçiner'in meseleye daha ılımlı yaklaştıkları söylenebilir.

'Tanımlama ve hükmetme' aşamalarıyla ifadelendirilecek Foucault'nun söylemsel iktidarın kurulmasının safhalarının bir örneği ile (Foucault 1995: 9-12) karşılaşma korkusunun Türk solu için bir komplekse dönüştüğünü, sağın sola yönelik iddia

ve eleştirilerinde solu tanımlayıcı ifadeler kullandığı her durumda sol, bir oksidental-tavirle oryantalistlerine karşı konumlanmaktadır. Bu durum sadece *Birikim* ve çevresi için değil birçok sol grup veya oluşum için de söz konusudur. Tanımlanma-hükmetme formülasyonu biçiminde ‘öteki’nin iktidarına dönişecek bir söylem korkusu sağ için de söz konusudur. Böyle bir kaygı, kimi zaman içeriden eleştirilere da-hi, ötekileştirici bir yaklaşım biçiminin gelişmesine yol açmaktadır.

Birikim dergisinin ‘yerlilik’ dosyasında derginin sürekli kalemlerinden Ulus Ba-ker’in ‘Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi’ başlıklı yazısı başlık anlamı bakımından bu tarz bir korkuyu ele veriyor. Baker, yazısında hangi yapıların veya olguların ya-şamı oluşturduğunu ve yönlendirdiğini düşünmeye girişmeden önce, bilinçlilik hal-lerini kavramayı başarmanın gereğinden söz eder. Fenomenolojinin bazı kalıplarını kırıp parçalamakla işe başlar ve sosyal bilimci mirasın bıraktığı ‘kimlik’, ‘aidiyet’, ‘kimlik bunalımı’ gibisinden kavramların sorgulamasına girişir. Baker’e göre ‘*insan-ların bir aidiyete, bir kimliğe, sembolik de olsa onları rahatlatacak bir ‘biz’ duygu-suna sahip olmak için yurtınıp durmaları katlanılamayacak bir varsayımdır*’ (Baker 1998:41). Bu ifadeler Baker’in yerlilik sorununa yaklaşımındaki kötümserliğini, o-lumsuzluğunu ve öfkesini göstermektedir. Baker, Cemil Meriç’ten “*Türkiye aydını-nun dünyayı, yani Avrupa fikriyatını Marxistlerden öğrendiğine...*” dair ifadelerini aktardıktan sonra muhafazakar (sağ) fikriyatın bu ifadede sonra ‘yerlilik’ düşünce-sini temel hedef olarak aldığı söyler. Sonra da böyle bir düşüncenin geçmişle bir bağ kurma, ortak olma isteğine dayandığını söyler. Baker, kısaca şu korkuyu taşıyor: O zaman milliyetçilerden, muhafazakar sağcılardan ne farkımız kalacak? Korkunun şizofreniye döniştüğü bu durum gerçekten dikkate değer (Baker 1998: 41-42).

Tanıl Bora; *Birikim* dergisinin aktif ve sürekli yazarlarından biridir. ‘Sol ve Yerli-lik Meselesi’ başlıklı yazısı, ‘Türk sağının Türkiye soluna yönelttiği ve en canı gönül-den’ yönelttiği eleştiri olan ‘yerli olmamak’ ve Türk solunun Türk toplumunun tarihi ve kültürel gerçekliğine aykırı ve köksüz olduğu türünden ithamlarına değinerek baş-larken, yerlilikle ilgili sağın ithamlarını bu şekilde anıp sorular sorar: “*Yerlilikle ilgili bu ithamların anlamı ne, sağın solu ‘yerlilik melekesi’ ‘nden yoksunlukla suçlamasının anlamı ne, solun ‘yerli olmakla’ ilgili bir kompleksi var mıdır?’*” (Bora 1998: 47)

Bora, bu sorulara soruyla karşılık verir: *Sağ ne kadar yerli?* Uzun bir fasılla de-vam eden bu taarruz sağın yerlilikle imtihanına, sağın Özal’lı 1980’lerdeki kapitalist-leşmeyle birlikte erozyona uğrayan ‘yerliliği’ üzerinden ve sağın pragmatist özellik-leri temelinden hareket ederek girişir. ‘Solda Yerlilik Kaygısı’ başlığı ile devam eden yazısında Bora, belki de Türk solunun yerlilik sorununa ilişkin en objektif yargıların-dan biriyle devam eder: “*Sağın yerlilik iddiasının /nesnellerini sarsmak; solun yerli-liğini ve memleketle ilişkisini tartışma külfetinden bizi kurtaramaz*” (Bora 1998: 50). Bora, ülke gerçekliğinden kopuklukla ilgili eleştirel/özeleştirel serzenişlerde dışa vur-duğuna inandığı “*yerlilik kaygısının toplumsal siyasal gerçeklikle ilişkisinin ‘sıhhati’ bakımından anlamlı olduğunu*” söyler. Devamında, “*Türkiye’nin özgül gerçekliğini teferruatıyla biliyor olmaksızın anlamaya çalışmanın, buraya (hiçbir yere!) dünya ge-neli-ülke özeli- şemasının meraksız ezberciliğiyle bakmamak anlamında bir yerlilik kaygısı boş değil*” diyor. Yerlilik kaygısının anlamlı yönlerini arttırarak devam ettiği yazısında Bora, bu kaygının işlevsel olarak yararının popülizm ve milliyetçilik içinde

erimeden popüler-demokratik hegemonya stratejisi perspektifinin de kilidi olacağını düşünür. Solun 60'lar ile 80'lerin başına kadar yerlilik sorununun olmadığına değinen Bora, bu durumun kemalizmle sol arasındaki ilişkiden veya popülist sol siyasetten kaynaklandığını belirtmektedir. Bora, sonradan solun yerleşme ile ilgili yaşadığı sorunların ve misafir olarak hasbelkader sol cenahta bir zamanlar bulunmuş kimi yazarların (adlarını da vererek) yaygaraları ve antipopülizmin etkisiyle solun yerlilik sorunuyla karşı karşıya kaldığını belirtiyor. Burada Bora'nın değerlendirmelerinden yerlilik savunusunun arızı veya suni bir sorun olduğunu düşündüğünü ve yerlilik sorununun örnek verdiği isimlerin dışında onlardan önce Küçükömer ve Tahir veya Aybar ile Kıvılcımlı tarafından dile getirildiğini göz ardı ettiğini görüyoruz. Bora'ya göre, solun modernleştirici projelerde anti-popülizm siyasetini savunması, giderek popülist çevrelerde (sağ) fevri bir tepkinin oluşmasını meydana getiriyordu. Bu tepkiler yerlilik merakına evrilmek suretiyle, 1990'ların ortalarına doğru popüler olana düşkünlük şeklinde gelişti. Bora'ya göre artık 'bu topraklarda', 'bu ülkede', 'bu coğrafyada' diye konuşmak revaçtadır. Solun bu süreçte oynadığı antipopülist tavrın bu tepkilere etkisini dile getiren Bora, bu durumun solun sosyal bağlarının ve etkililiğinin aşınmasından, yalnızlaşmasından duyulan memnuniyetsizliğin sonuçları olarak doğduğunu da ekler. Ancak sol memlekete yabancılaşırken aynı süreçte sağın da pek yerli kaldığının söylenemeyeceğine işaret eder (Bora 1998: 51).

Bora, yazısının devamında kültür endüstrisinin gelişmekte olduğuna ve yerlilik kaygısı ve arayışlarının kültür endüstrisinin üretim tezgahlarına hammadde sağlamak girişimlerinin olduğuna/olacağına ilişkin komplocu tezler de ileri sürer (Bora 1998:51).

Bora, Türkiye'deki etnik yapılar, farklı kimlikler ve toplumsal değerler üzerine betimlemeler yaparak geleneksel halk kültüründe ezilmişlerin ezenlere karşı öfkelelerinden örnekler verir. Bu örneklerde dışlanmaya ve horlanmaya karşı biriken tepkiye dikkat çektikten sonra bu öfke ve tepkilere hitap eden adına yerli demese de bir sol geleneğin varlığını gündeme getirir. "Yoz emperyalist-kapitalist kültüre" karşı "halkımızın kültürü ve değerlerine" sahip çıkan bu gelenek Bora'ya göre aslında "yerlici" bir muhtevaya sahiptir (Bora 1998: 52). Bora'nın bu ifadeleri Osmanlı'daki Alevi ayaklanmalarını sol hareket olarak tanımlamanın neredeyse gelenekselleşen bir örneğini hatırlatıyor. Bu tarz sol hareket imkanlarının tarihsel zeminini bulma çabaları sol entelijensiya içinde oldukça yaygındır, ayrıca halk kültürünü sosyolojik bir zeminde değerlendiren çalışmalar da neredeyse olağandır. Ahmet İnsel bu tarz değerlendirmeleri sağlıklı bulmaz çünkü Osmanlı dönemi episteminin böyle bir adlandırmaya imkan vermeyeceğini söyler (İnsel 2000: 21). Bora, Türk toplumsal yapısının etnik çeşitliliğine, heterodoks unsurlarına vurgu yaparak (modernliğin etkisini de hesaba katmak suretiyle) yekvücut bir yerliliğin imkansız olduğuna işaret etmekte, bu çeşitliliği hesaba katmayan bir yerlilik iddiasının "bir cemaatin yerliliği" olmaktan öteye gidemeyeceğini belirtmektedir (Bora 1998: 52). Bu çözümlemeler ışığında, evrensellik iddiası taşıyan bir hareketin yerliliğin baskısından ve geriliminden kolay kurtulamayacağını işaretlerini Bora örneğinde açıkça gözlemlemiş bulunuyoruz. Bora "Yerliliğin Anlamı" başlığı ile yazısının devamında psikanalitik çözümlemelerle yerlilik sorununa değinmektedir (Bora 1998:55)

Birikim dergisinin usta kalemlerinden Murat Belge, ‘yerlilik dosyası’ndaki “Hem Yerli Hem Evrensel” Başlıklı yazısında herhangi bir Avrupa (Batı) ülkesin-deyken “Buraya uygun kaçıyor muyum?” diye bir şey düşünmediği gibi, Türkiye’deyken de “-Ben buranın yerlisi miyim? diye bir şey sormayı aklına getirmediyini, hiçbir yerin yabancı olmadığını ve İspanya’da da Mısır’da da olsa durumun aynı olacağını ileri sürmektedir (Belge 1997: 83). Belge’nin kendi psikolojik dolayımından hareketle Yerlilik sorununun varlığına dair işaretler bulmaya çalışması ve bulamaması böyle bir sorunun varlığını yadsımak sonucuna gitmemizi haklı göstermez, kaldı ki bu sorun sadece empati ile cevaplandırılacak bir sorun değildir.

Yerlilik-evrensellik gerilimini, bilincin ürettiği ve büyüttüğü bir şey olarak düşünen Belge, son yirmi yıldır iki uç arasındaki gerilimin çeşitli nedenlerle arttığını belirtmektedir. Bunlar ağırlıklı, modernizm-postmodernizm kavramları çevresinde dönen kültürel tartışmaların etkisiyle son on yılın ‘globalizasyon’ tezlerinin ve onlara gösterilen ilginin de etken olduğu düşünülebilecek meselelerdir. Belge, her iki etkeni de dünya sisteminin uzantıları olarak nitelemektedir.

Belge; eski solun diyalektik karşıtlıktan ilham alarak her iki öğeyi de (evrensellik-yerellik) uzlaşabilecek ve uzlaşması gereken eğilimler olarak karşıladığını dile getirdikten sonra, marksistlerin ‘evrenselcilik’ vurgusunda emperyalist hegemonya emelleri sezmelerinin içgüdüsel savunma refleksiyle de ‘yerlilik/yerellik’ bariyerini yükselttiklerini ve bunun sağlıklı bir şey olduğunu ileri sürer. Belge burada sağlıklı bulunduğu içgüdüsel reflekse kendisinin de dahil olduğunu unutmaktadır. Çünkü söz konusu tartışmaları dünya sisteminin uzantıları olarak belirlemede de kendisi aynı tavrı göstermektedir.

Belge; yerlilik terimi etrafındaki tartışmalara bakışını ortaya koyarken: Yerlilik dolayısıyla anlatılan birçok şeyin otantikliğine inandığını, soyut bir enternasyonalizm adına bunların çiğnenmemesi gerektiğini belirtir. Örneğin; Esperanto konuşmak gibi bir ‘evrenselcilik’ girişimini hayli hayali bulunduğunu ve ‘yerlilik’ vurgusunu da çok anlamlı bulunduğunu söylemektedir (Belge 1997:82).

Belge, yerlilikten ne anladığını açıklarken, geçmişte Türkiye’de özellikle iki ‘muhafazakar’ ya da ‘reaksiyoner’ yerlilik türünün varlığından söz eder. Bunların daha ‘Kemalist’ olanının, burjuvazi ve proletarya gibi tarihi kategorilerin yalnız batı’ya özgü olduğunu ve Türkiye gerçeklerinin farklı olduğunu iddia ettiklerini ileri sürer. Bunların ‘biz bize benzeriz’ ve ‘sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz’ sloganlarına bir tür temel kazandırmaya çalıştıklarını ekler. Belge, bu anlayışa; Osmanlı’nın Batı monarşilerinden farkını teslim ederek karşı çıkar, bunun Osmanlı’da da egemen sınıfların var olmadığını söylemekle aynı anlama gelmediğini düşünür. Egemen sınıfların varlığının evrensel olduğunu, fakat bu sınıfların isimlerinin ve özelliklerinin yerel olabileceğini vurgular (Belge 1997:82).

Türkiye’deki ikinci ‘yerlilik’ türünü de ‘milliyetçi-muhafazakar (mukaddesatçı)’ kesimin yerlililiği olarak saptayan Belge, bunların da ‘Batı’nın kavramlarıyla Doğu’nun anlaşılamayacağını düşündüklerini söyler. Ona göre bu tutum toplumsal bilimin evrensellliğini reddetmek demektir. Bu anlayışın İslam dünyasında yaygın olduğunu söyleyen Belge; bu anlayışa, ‘biz bize benzeriz’ deyişinin bir başka dil ve terminoloji içinde görünümü olarak bakar. Buradaki fark ‘benzeme’nin çerçevesinin

daha dini ve kültürel olmasıdır (Belge 1997:83). Toplumsal bilimin, her düşünsel formasyon gibi farklı soyutlama ve genelleme düzeyleri bulunduğunu belirten Belge, bunların yerli yerinde kullanılmalarıyla dünyanın her yerinde geçerli olabileceklerini vurgular. Belge, daha ileri giderek Freud'un psikanalizminden ve Malinowski'nin Trobriand Adaları'ndaki yerliler üstüne çalışmalarından örneklerle bunun mümkün olabileceğini göstermeye çalışır. Sonuçta Belge, yerli olanı anlamının anahtarını 'evrensel' de götürür (Belge 1997:85).

Belge'nin yerlilik düşüncesine ilişkin tezlerinin bir kısmına katılmak mümkün değil; çünkü, burada her şeyden önce özellikle Malinowski'nin araştırmalarına belirli atıfla ileri sürdüğü bir bölgeye has araştırma sonuçlarının, evrensel olabildikleri önyargısının, günümüzde aynı yaygınlıkla paylaşıldığını görmüyoruz. Malinowski'nin ilkelere karşı beslediği nefrete varan duygularının araştırmasının nesnellğine yönelik ciddi kuşklar doğmasına neden olduğu konusunda görüşler de vardır (bkz.; Atay 1996:221).

Belge'nin bilimsel araştırmalara olan itimadı, güveni bizlere pozitivistimin 'altın çağı'nı hatırlatsa da; bilimin bu kadar da itimat edilecek bir işlevselliği bulunmadığı yönündeki postmodern meydan okumayı görmezden gelmektedir. Popper'le başlayan itiraz geleneği buna ilaveten Feyerabend gibi anarşist meydan okuma Belge'nin dikkatinden kaçmış olamaz. Bilimin 'altın çağı' olarak nitelendirilen pozitivistimin egemenliği dönemini, Feyerabend'in ve diğer anti bilimcilerin 'skolastik dönem' olarak nitelendirdiği, her kalem ehlinin bildiği bir husustur.

Solun yıllardır kendisine yöneltilen 'kökü dışarıdaklık' yaftalamalarını sadece 'iki grubun çığırtkanlığı' ve 'benzemezlik' takıntılarına indirgeyen açıklamaları Belge'nin 'yerlilik' sorununun Türk düşüncesi ve siyasi tarihindeki önemini tam olarak değerlendiremediğini gösteriyor.

İlk dönem *Birikimi*'nin önemli özelliklerinden biri olan Batı'dan çevirilerin ve alıntıların önemli bir kısmında imzası bulunduğu bilinen Belge'nin ikinci dönem *Birikimi*'nde etkinliğinin azalmasıyla *Birikim*'in dil ve terminolojisinde geçirdiği önemli ve de yerli potansiyele uygun olumlu dönüşüm Taner Akçam'ın ifadelerinde bu gerekçe ile temellendirilir (Akçam 1997:68).

Daha da önemlisi Belge'nin yerlilik sorununu 'empati' kurmaya çalışarak anlamaya ve değerlendirmeye çalışması başlı başına bir ilgi konusudur.

"Yerlilik: Bir Zırh" başlıklı yazısında *Birikim*'in sürekli kalemlerinden biri olan İnsel; yerliliğin, faşizmin olgunluk döneminde, halk ve ulusun bir bütün teşkil etmeye başlarken bu bütünleşmiş kitleyi tüm evrenselci kozmopolitizmlere karşı koruyan bir zırh işlevi ile ortaya çıktığını söyler. İnsel'in burada, yerliliğin doğuş gerekçelerini sosyalizmin varlığına karşı faşizmi bir koruyucu zırh olarak nitelendirmesi akla Türk sağının her fırsatta birtakım toplumsal hareketlere 'dış mihrakların işi' diyerek tavrı almasını getirmektedir. Komplocu bir tarzda İnsel; "yerliliğin, halkı-Lilusu zırhıyla kendisinden koruduğu düşmanı ise, "pazar ekonomisinin gelişmesiyle, sanayi devriminin etkisini en çok hissettirdiği ülkelerin başında gelen İtalya'da paradoksal olarak cemaat arzusunu güçlendiren bir olgu olarak kapitalizmdi" (İnsel 1997:88) demektedir. Bu suretle bir diğer evrenselci, kozmopolitist anlayış olan sosyalizmi hedef olmaktan çıkartma çabası içinde olduğu düşünülebilir. Burada İnsel'in yerliliği

ortaya çıkaran ana unsur olarak kapitalizm'in parçalayıcı etkisini vurgulaması, yerlilik düşüncesine olumluluk yüklediği gibi bir sonuca götürülmemelidir, zira İnsel, yerlilik fikrine Faşizmin koruyucu bir zırhı olarak yaklaşmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, İçine doğduğu şartlardan soyutlanmış, kendi zamanının ve kendi mekanının ürünü olmayan insanın bulunmadığı gerçeğinden hareketle, evrensel iddiaları olan siyasal söylemlerin kendi özgül toplumsal bağlamlarında yer edinemeyecekleri ya da yabancı kalacakları düşüncesi temelinde Türk solunun yerlilik sorunu ele alınmıştır.

Türk solu, uzun bir dönem boyunca, kendisine yöneltlen 'kökü dışardalık', 'yabancılık' suçlamalarının beraberinde getirdiği bir yerli olma bu yere ait olma/olmama sorununu yaşamaktadır. *Birikim* dergisi çevresi özelinde yakın zamanlarda gündeme getirilen bu sancıların 'yeni bir solun' doğumunu müjdeleyen sancıların mı, yoksa ölümcül bir hastalığın işaretleri mi olduğu da, belirsizliğini koruyan, cevabı verilemeyen sorular olduğu görülmektedir.

Fakat yine de Türkiye'de sol düşünce açısından teslim edilmesi gereken bir tespitimiz var; bu da, Türkiye'de olmak veya orada bulunmanın orda olan her şeye evet demeyi gerektirmediğidir. Hatta evet denilecek hemen hiçbir şey olmamasına rağmen yaşanan yere sırt çevirmenin elbette onaylanacak bir tutum olmadığı açık.

Türkiye'ye duyulan sevgi ve nefretin sınırlarını belirleyerek, çizmenin saçmalığı bir tarafa, Türk solunun Türkiye içinde kendisine yöneltlen 'yabancılık' yaftalamasına gerçekçi bir açıklama yapmasının gerekleri de ortadadır. Bu çalışmamızda, Türkiye'de kökü sahici olan ve Türk toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik gerçekliklerine yabancı kalmayan, yerli bir solun imkanlarını arayan bir düşünsel gelenek olarak *Birikim*'in bu konulardaki değerlendirmelerini örneklendirmeye ve yorumlamaya çalışırken, Türk solunun genel sorunlarını da belirlemeye çalıştık.

Çünkü, parçanın bütününden bağımsız olamayacağından hareketle, genel sorunların bir parçası olduğu belli olan yerlilik sorununun Türk solunun genel sorunları dikkate alınmadan değerlendirilemeyeceği de aşıkardır.

KAYNAKÇA

- AKÇAM, Taner (1997), "Birikim ya da Düşünmenin Özgür Alanı," *Birikim* Sayı 100, ss. 66-70.
- AKTAY, Yasin (2000). "Sol, Metin, Tarih", *Tezkire*. Yıl 11. Sayı 26, ss. 202.
- AKTAY, Y.; GÖKA, E. ve TOPÇUOĞLU, A (1996), *Önce Söz Vardı* Ankara: ss. 244-256. Vadi.
- ALKAN, Ahmet. T (1991), "Türkiye'de Solun Zihni Donanım Problemleri Üzerine," *Türkiye Günlüğü*.Yaz. Sayı 15, ss. 57-60.
- ATAY, Tayfun (1996), "Sol Antropolojide Yöntem Ve Etik Sorunu: Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru": İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, Der. Kuvvet Lordoğlu. ss.221-241 İstanbul: Kavram

- AYDIN, M ve ÖZENSEL, E (2002), “Tarihin Sonu mu?” Der. AYDIN, M. Ö-ZENSEL, E. ss. 22-50 3.baskı, Ankara: vadi.
- BAKER, Ulus (1998), “Bir Aşındırma Denemesi”, Birikim Sayı 111/112, İstanbul: ss. 41-46.
- BELGE, Murat (1990), “Solda Birlik Çalışmaları ve Birikimcilik”, Birikim Sayı 14, ss. 7-9.
- BİLGİN, Vedat (1991), “Türkiye Sol’unun Toplumsal Özellikler”, Türkiye Günlüğü. Sayı 15, ss. 77-81.
- BIRKAN, Tuncay (1998), “Sol-Evin Reddi”, Birikim. Sayı 111/112., ss. 32-40. BORA, Tanıl (1998), “Sol ve Yerlilik Meselesi”, Birikim. Sayı 111/112, ss. 47-55.
- (2000), “Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler”, Birikim’den
- ÇİĞDEM, Ahmet (2001), Taşra Epiği, İstanbul. Birikim
- GÖKSU, Sadık (2000). “Sonradan Görenlerin Anlayamadığı Önceden Gören Dev: Dr. Hikmet Kıvılcımlı”, DOĞU BATI. Yıl:3, sayı:1 1. ss.1 81-200.
- GÜNAL, Asena (1998). “Otantik Olanı Aramak”, Birikim. Sayı 111/112. ss. 109-113.
- İNSEL, Ahmet (1997), “Kısmi ve Öznel Bir Değerlendirme”, Birikim. Sayı 100. ss.46-49.
- (1998), “Yerlilik Bir Zırh”, Birikim, sayı. 111/112. Temmuz/Ağustos, İstanbul, ss. 88-89
- LAÇİNER, Ömer (1989). “Yeniden Sosyalizm ve Sosyalizm” de Devrim”, Birikim. 1.Sayı, İstanbul: ss. 19-32.(1990), “Yeni Bir Sosyalizmin Geleneğini Nerede Aramalıyız?” Birikim. Sayı 14. ss. 10-18.
- LAÇİNER. Ömer ve BELGE, Murat (1997). “Sosyalist Eylem Kendi Amacına İçrek Olmalı”, Birikim Sayı 100. ss. 33-46.
- ROBERTSON, Ronald (1998), “Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik”, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm.
- der. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, 1. Baskı, Ankara: ss. 113-139. Vadi.
- SARICA, Murat (1993), 100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi, 6. Baskı, ss. 129-165. İstanbul: Gerçek
- ÜNSAL, Süha. (1998), “Neden Onların Oksidentalistleri Yok?”, Birikim. Sayı 111/112, ss. 56-69

ALİ AYÇİL

YERLİLİK: ‘HARİTA YURT’ İLE ‘COĞRAFÎ YURT’ ARASINDA MUĞLAK BİR SINIR

1

Harita, bedenle tabiat arasındaki hayati ilişkiyi, tabiatın bir temsili olarak başka noktalara çeker. Eksik bir yeryüzü bilgisiyle çizilmiş ilk haritalarda bile, yeryüzünü tasarlanmış bir mekana dönüştürme, ona egemen olma ve parselleme arzusunun izleri hiç de silinecek gibi değildir. İnsan, harita sayesinde hiç değilse hayali olarak coğrafyayı cansızlaştırılabilmiş, onu teslim aldığına inanmıştır. Nihayetinde ulus devlet, ölçekleri ayrıntılı bir biçimde kayda geçirilmiş, sınırları kuşkuya yer bırakmayacak bir netlikle çizilmiş bir haritadan ibarettir. Harita yoluyla insan, bitki örtüsü, iklimler ve yeryüzü şekilleri, cansızlaştırılmış bir zemin üzerinde, yeni bir tarife tabi tutulmuş, bir bakıma yeniden canlandırılmıştır. Ülkemizde yetişen ağaçlardan, ülkemizin ırmaklarından, dağlarından ve göllerinden bahsedilmiştir mesela. Bu sınırları belirlenmiş alan, kimi zaman bir milletin evi olduğu için, kimi zaman tarihi bir mülke tekabül ettiğinden, kimi zaman da kültür ya da dinle irtibatından ötürü, sınırları belirlenmiş öteki coğrafyalardan özenle ayrılmıştır.

2

Ulus - devlet haritaları, jeopolitik göndermelerle yüklü, sınırladıkları coğrafyayı neredeyse bir “tabiat” olmaktan çıkaran ve onu politikleştiren güçlü birer temsildir. Başka bir söyleyişle “vatan” belleğe bir harita olarak nakşedilmiş, pek çok milli ülkü ya da evrensel düşünce bu harita üzerinden dillendirilmiştir. Ve harita üzerinden dillendirilen her söylem, insanla coğrafya arasındaki hakiki ilişkiyi bir noktadan sonra göremez hale gelmiştir. Harita, coğrafyayı politikleştiren ideolojilerin tahayyülünü kışkırtmakta öylesine cömerttir ki, ona karşı duyulan ilgi zaman içinde coğrafyasız bir ilgiye dönüşür ve coğrafya bizzat bir haritadan ibaret kalır. Türkiye’nin yakın siyasi tarihinde etkin rol oynamış siyasi grupların pek çoğu, bu “harita ülke”de, kötü birer kamuflajla yaşamaya mahkum edildiklerini uzunca bir zaman görmezden gelmişlerdir. Bu gün bile bu beşeri ve siyasi hatları özenle çizilmiş harita ülkeyle, Türkiye’nin tabii coğrafyası arasında bir gerilim vardır. Türkiye’nin coğrafyası ile Türkiye’nin haritası arasında yaşanan bu gerilim, bir başka açıdan bakıldığında “harita yurt” ile “coğrafi yurt” arasında yaşanan bir gerilimdir.

3

Birbiriyle aynı olmayan bir “harita yurt” ve bir “coğrafi yurt”tan bahsedebildiğimize göre, her ikisine ait farklı bir bilinçten de bahsedebiliriz. Ulusalcılıktan Sosyalizme, Milliyetçilikten Ümmetçiliğe bütün “ideoloji”ler, insanı “coğrafi yurt”tan koparma eğilimindedirler. Bütün bu düşünceler, ya “harita yurt”u ikame etmeye ya da yeni bir “harita yurt” hayali uğruna mevcudu bir yerlerinden yırtmaya çabalarlar.

“Harita bilinci”, insanla coğrafya arasında bir doğaçlama şeklinde gelişen ve bundan böyle de devam edecek olan karşılıklı ilişkinin dökümlerini, kendi hayal ülkesinin malzemesine indirgedikçe, adım adım gerçek yurttan uzaklaşırlar. Ve sonunda gerçek yurt, politik özlemlerin bir laboratuvarına dönüşür. Türk üniversitelerinin on yıllar boyunca bölgesel kabiliyet kazanamamalarının bir sebebi de, bu tasarlanmış harita yurdun zihin münhanilerinin dışına bir türlü çıkamamış olmalarıdır. Oysa yerel siyasetçiler, siyasetin seçimle yapıldığı bütün dönemlerde, benim “coğrafi yurt bilinci” diye tarif ettiğim bilinci pragmatik nedenlerden ötürü özenle korumuşlardır.

4

Yerlilik, politik tasarımlara elverişi “harita yurt” ile, bölgeden bölgeye değişebilen ve ancak bazı ortak başlıklara indirgenmeye müsait olan “coğrafi yurt” arasında tutunmaya çalışan muğlak bir söylemdir. Bu muğlaklık, kullanılmaya başladığı yıllardan bu güne sözcüğü “çok amaçlı” bir silaha da dönüştürmüştür. Kimi zaman batıcılığın, Solun, Marksizmin bir eksiği olarak görülen yerlilik, kimi zaman da sağ ya da sol yakadaki düşüncelerin bizzat kendi kendilerini eleştirmelerine yarayan alayışlı bir kavram haline geldi. Soğuk Savaş yıllarının moda düşüncelerinin, dünyanın içinden geçirildiği yeni dönemde tökezlemeye başlamış olmasının da, “yerlilik” söyleminin mevziini genişletmesine katkıda bulunduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Türkiye’nin, Soğuk Savaş yılları boyunca üzerinden hiç çıkarmadığı politik - ideolojik “harita yurt” gömleğinin kullanışsızlığı, aslında daha Soğuk Savaş bitmeden önce anlaşılmaya başlamıştı. Kavram biraz da, “yeni Türkiye” nin şartlarına uyum göstermeye çalışan ideolojik yapıların ve hatta ulus devletin iktidarına oynayan siyasi partilerin artık hem bir pazar hem de etnik alan olarak ortaya çıkmaya başlayan “coğrafi yurt”la yüzleşir gibi yapmalarını kolaylaştırdı.

5

Ne oturmuş bir kavram ne de tanımlanmış bir ideoloji olan “yerlilik”in bütün kullanımlarında bir “yer”e, daha geniş anlamıyla coğrafi bir yurda vurgu yapılır. Yerlilik üzerinden dile getirilen düşünceler, bu coğrafyaya mahsus, burada tarihlik kazanmış ve halen burada yaşanmakta olan bir hayatın veçhelerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Gerçekten de bir coğrafya, üzerindeki insanların mukadderatında, ona özel bir vurgu yapacak kadar tesirli midir? Bu sorunun, Türkiye’de kendini “yerli” olarak gören düşünceler tarafından bu güne kadar mesele haline getirilmemesi ilginçtir. Onların gözünde “yerlilik” bir milletin “din”, “tarih”, “gelenek” ve ikinci derecedeki öteki sosyal yapılarının bir terkibinden ibarettir. Oysa bu coğrafya yalnızca yeryüzü şekilleri, iklimi ya da konumu sebebiyle değil, “sonradan edinilmiş bir yurt” oluşu sebebiyle de rafine bir yerlilik tarifi yapılmasını zora sokmaktadır. Türkiye, Türkiye’nin coğrafyasıyla, bu coğrafyanın beşeri tarihinin iç içe geçtiği, benzerine çok az ülkede rastlanabilecek özel bir yurttur. Onun, tarihin geç bir döneminde “kapıları zorla açılmış ve taşınmış bir ev” olduğunu kabul etmemiz gerekiyor.

6

Will Durant, bir medeniyetin inşasında birinci derecede etkili olan faktörleri sayarken, “coğrafi şartlar”ı jeolojiden sonra ikinci sıraya yerleştirir. Ona göre “Bir mil-

let Atina, Kartaca, Floransa veya Venedik gibi, dünya ticaretinin ana yolu üzerindeyse, o zaman coğrafya - tek başına bir şey yaratamasa da - medeniyete gülümser ve onu besler.” Aslında İbn Haldun’dan, modern sosyolojiye “toplum bilim”, bir toplumun mukadderatında coğrafyanın tesirini şu ya da bu oranda kabul etmiştir. İklim ve coğrafi şekiller, tarihin bütün büyük uygarlıklarına analık edecek denli güçlüydüler. Avrupa uygarlığı, Edgar Morin’in deyişiyle, biraz da “Tanrı vergisi Avrupa düzlüklerinin eseridir.” Yalnızca ırmaklar üzerinden bir çetele çıkardığımızda bile şaşkınlık verici bir tablayla karşılaşırız: İndus ve Ganj, Hindistan’ın; Amuderya - Sirderya, Maveratünnehir’in, Sarı Irmak, Çin’in; Nil, kadim Mısır’ın; Fırat ve Dicle, Mezopotamya’nın toprağını sulayan ırmaklardı. Savaş ve savunma teknikleri, giyim, beslenme, mimari malzeme ve daha geniş bir tarifle “kültür”, coğrafyaya sadakatle onun meşakkatlerini aşma çabası içerisinde biçimlendi. Coğrafya, dışarıklık bile olsa, nihayetinde insanı “yaşadığı yere benzetti.”

8

Bin yıl önce Oğuz savaşçıların peşisıra Anadolu’ya gelip yerleşen obalar, kendilerinden önce bu coğrafyanın meşakkatleriyle yüzleşmiş insanların deneyimlerine ortak oldular. Hititlerden Bizans’a kadar pek çok kez siyasi iktidarların el değiştirdiği ama her bir uygarlığın bir sonraki uygarlığın içine sızarak tuhaf bir terkip oluşturduğu Akdeniz havzasının yorgun toprakları, gelecekteki şaşaasını bu yeni gelen “dinç” Oğuz obalarına borçludur. Tarih büyük göçlere Türklerin Anadolu’ya gelişinden önce de defalarca tanıklık etmişti. Türklerden önce de pek çok halk, alıştıkları coğrafyanın uzağında yeni bir coğrafyanın öğrencisi olmuştu. Oğuzların kendilerinden önce benzer tecrübeleri yaşayan öteki topluluklardan farkı, kondukları coğrafyayı ancak bir din sayesinde “yurt” haline getirebilmiş olmalarıdır. Yeni bir coğrafyaya intibak kabiliyetlerinin ve kendilerinden önceki deneyimlere açık durmalarının işlerini kolaylaştırdığına kuşku yok. Ama aynı özelliklerin, bir kültür kapanına benzeyen Akdeniz havzasında erimelerini kolaylaştıracak özellikler olduğunu da akıldan çıkarmamalıyız. Anadolu coğrafyası, Türkler için başından beri “dinsel bir yurt” olarak algılanmıştır ve yine ancak bu yolla burada “yer - yurt” sahibi haline gelinebilmiştir. Bu gün bile dünyadaki iki din coğrafyasından biri İsrail, öteki Türkiye’dir. Her iki ülkenin de din hanesi boşaltıldığında, yurtsuzlaşma kaçınılmazdır!

9

Anadolu coğrafyası yalnızca “dinsel bir yurt” değil, aynı zamanda bir “üs yurt”tur. Geç ortaçağın tarihi koşulları, Küçük Asya’ya yerleşmiş bulunan Türkleri zamanla emperyal bir güce dönüştürmüş, İstanbul, doğu ve güneydeki İslam topraklarının hamisi, Balkankardaki Hristiyan ülkelerinin idare edildiği bir merkez haline getirmiştir. 18.yy’da peyder pey bu “üs yurt”a geri dönmeye başlanmış ve nihayetinde bir ulus devlete razı gelinmiş olsa da, yaşadığımız coğrafya, geçmişte yaşadığı bu büyük maceranın deneyimlerine halen daha hülyalı bir biçimde bağlıdır. Yine bu büyük deneyim, Boşnaklardan Kafkas göçmenlerine, Arnavutlardan Balkan Türklerine, farklı coğrafyalarda farklı tarzları bulunan pek çok topluluğun Türkiye’ye yerleşmesine sebep olmuş, yakın zamana kadar devam eden bu mobilizasyon (üsse dö-

nüş) damıtılmış bir kültürün ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır. İki yüz yılı aşkın bir zamandır devam eden bu hareketliliğe, çeyrek yüzyıldır uyanmaya başlayan Kürt ulusalcılığını da eklediğimizde, tablo biraz daha karmaşık hale gelmektedir. Türkiye bu gün “üs” olma hüviyetini kaybetmiş ama “üs” olma hayalini koruyan, bu hayalle yaşarken bile etnik sebeplerden ötürü haddinden fazla kırılğanlaşabilen ve bir üst kimlik etrafında yeniden parçalarını bütünlemeye çalışan bir ülkedir.

10

Yine de ilk büyük göçmen Türklerle, zaman içinde ona eklenmiş öteki göçmenlerin, Lazların, Kürtlerin ve şimdilerde bir etkisi kalmamış olan azınlıkların bu “dinsel yurt”taki tarihi deneyimleri, yabana atılacak gibi değildir. Anadolu’nun beşeri coğrafyasındaki göreceli parçalılığın, Anadolu’nun tarihi coğrafyası tarafından güçlü ilmeklerle ilmeklendiğini ancak dışarıdan baktığımızda anlayabiliyoruz. Bu coğrafyaya özgü bir mimariden, bu coğrafyaya özgü bir müzikten, bir davranış biçiminden, edebiyattan ya da günlük hayattan bahsedebilecek güçlü bir mirası paylaşıyoruz çünkü. Bugün hiçbir topluluk ya da yöre, kendisini bu güçlü mirasın dışında bir tarife yeltenemez. Çünkü, paylaşılmamış bir deneyim yoktur! Bir ırkın tecrübeleriyle ve bu günkü “harita ülke”yle sınırlandırılmayacak bir kimliği var bu coğrafyanın. Büyük bir coğrafi hafızanın dinlenmeye çekildiği Türkiye’de, yerlilik, bir “dinsel yurt”a gösterilen bağlılığın yumuşatılmış yollarından biridir. Özünde bu bağlılık olmadığına, yurtsuzlaşacaktır çünkü.

ERCAN YILDIRIM

Yurt, Millet, İslâm ve Batılılaşma ekseninde TÜRK DÜŞÜNÇESİNİN YERLİLİĞİ

1

Yerliliğin iki kaynağı vardır: Yurt olarak tutulan toprak ve İslâm. Herhangi bir yerin yurt olması o sahadaki milletin dünya üzerindeki varoluşunu anlamlı hale getirmesiyle ilgilidir. Aşkın değer yargılarıyla beraber, ortak ideallerinin o toprak parçası üzerinde tesis edilmesiyle yurt vasfı kazanılır. Dolayısıyla bir yurda sahip olmak, bir yurdu önemsemek var oluşsal değer yargılarını öne çıkararak bu değerleri kimlik haline getirmekle ilgilidir. Bu üstün nitelikler, kıymet ölçütleri zamanla yaşanan toprak parçası üzerinde kökleşir. Zaman ve olaylar o toprak parçası üzerindeki lerin bu vasıflarıyla millet haline gelmesini sağlar. Millet olmak kendine has meziyetleri her daim göstermektir. Milletin emaresi, değer yargılarını toprağa yedirmektedir. Toprak parçasının kıymet kesbetmesi kendine verilen meziyetler, değer yargıları nedeniyledir. Bir toprak parçasına vatan denildiğinde millet/değer yargıları/toprak arasındaki irtibatı “söküp” almanın, birbirinden koparmanın imkânı kalmaz.

Millet ve toprak arasındaki ilişki kurulduktan sonra, her ikisine de değer kazandıran hangi amil vardır? Anadolu ve Türkler söz konusu olduğunda İslâm vazgeçilemez, ertelenemez, görmezden gelinemez giderek koparılamaz tek varoluş membaidir. Anadolu toprakları üzerindeki millet varlığı, Türk varlığı İslâm ile tesis edilmiştir. Bu topraklar İslâm’ın yurduudur. Bu topraklara değerini veren İslâm olmuştur. Vatan olarak kabul edilen bu topraklar, küfrün geçerliliğini yitirdiğinin kanıtıdır. Bu topraklarda kurulan gündelik yaşam, hayat nizamı yalnızca İslâm’ın kıymet verdiği ölçüler uyarınca olmuştur. İslâm dolayısıyla bu toprakların ruhu yoğunlaşmıştır. Zaman zaman vatan olma şartları tehlikeye düşse de Türkiye İslâm’ın yaşanabildiği bir saha olma özelliğini yüzyıllarca sürdürmüş; en son İstiklal Harbi ile kati olarak bu özelliğinden vazgeçmeyeceğini göstermiştir.

Malazgirt Savaşı Anadolu topraklarının kapılarını açmakla kalmamış, buraların gayri Müslimlerle/Batı ile bir sınır olduğunu ortaya koymuştur. Malazgirt Savaşı’nın kazanılmasından sonra yalnızca yurt kazanılmamış, aynı zamanda Batı’nın Kıta Avrupa’sından çıkamaması da kesinleşmiş olur. Rumeli toprakları ilerleyen yıllarla birlikte doğal sınır halini almıştır. Kıta Avrupası İslâm dışı bir düzenin tesis edildiği yer, küfrün vatanı halini alırken, Anadolu toprakları İslâmi nizamın teşekkül ettirildiği bir yurdu kesinleştirmiştir. Bunu kendine ait düşünce yapısı, evren tasavvuru, inanç konsepti ve felsefi yaklaşımı ile yapmıştır.

Savaşarak Türk olunur. Vatan sahibi olmak mücadele etmeye bağlıdır. Tarih bize en sarîh şekilde bir yurttaki kök salmanın ancak savaşla mümkün olabileceğini göstermiş; Batı’nın değer yargıları ve hegemonyasından onlara karşı çıkmakla kurtulunabileceğini işaret etmiştir. “Türkler varlıklarını sürdürmek, siyasi birliklerini sağlamak ve devam ettirmek, iktisadi nedenler ve dâhil oldukları medeniyetlere karşı sorumluluk-

larını yerine getirmek kaygısıyla sürekli savaşmışlardır. Türk tarihi, geniş anlamıyla bir savaşlar tarihi olduğundan, savaş geleneği hem Türk kültürünün yapısında hem de düşüncesinde çok önemli bir yer işgal edegelmiştir.” (Bıçak, 2005, 66; 2009, 26-28)

Millet: İslam, Gaza ve Toprak

Anadolu coğrafyası üzerinde gelişen millet varlığı öncelikle bir varoluş azmi ortaya koymuştur. Bu aslında kendilik bilgisinin tamamen kendisidir. Türkiye’nin vatanlaştırılması sürecinde Türkler tamamen İslâmıla örtüştürdükleri kimlikleri etrafında ne talepte bulunacaklarını biliyorlardı. Varolma dinamiği böylece millet halini almalarının başlangıç noktası oldu. “Düzen” fikriyle Türkiye’nin yurt tutulmasının önemli aşaması geçilmiş oldu. Varoluş dinamikleri çerçevesinde Türkler kurdukları düzen ile kendi istekleri ölçüsünde yaşanabilir bir hayat kurdular. Bu kendilik bilgisinin, millet olma güçlerinin sürekliliğini beraberinde getirmiştir. Böylece Türkler varoluşlarını sürdürmüşlerdir: “Türklerin varoluşlarını sürdürebilmelerinin nedeni, toplumsal varoluşun içeriğini oluşturan değerler yanında, esas olarak temel değerlere olan bağlılıklarıdır. Türkçe, bir temel değer olarak Türk tarihinin başından sonuna, toplumsal varoluşun güvencesi olmuştur.” (Bıçak, 2005, 71)

Türkiye üzerinde kurulan millet gerçeği toplumsal varoluşunu evren tasavvuru çerçevesinde sürdürürken aynı zamanda küfrü gerileterek devamlılığını sağlamıştır. Türkler fetih ideolojini merkeze yerleştirmiştir. (Mardin, 2006, 154) İslâm’ı yaymak aynı zamanda kendi varlığını devam ettirmektir. Allah’ın nizamını başka sahalara yaymak dini bir vazife, milli bir değer olduğu kadar Türkiye’nin güvenlik şartlarının başında gelir. Türkler İslâm’ı yayma ve İslâm’ı düzen kurma bağlamında kimlikleriyle beraber tanımladıkları için İslâm’dan ayrı bir Türk varlığından söz edilememiştir. Bu sürdürülebilir bir düzen ve toplum, devlet, birey ve değerler sisteminin/İslâm’ın tam merkezine yerleştirilmesiyle sağlanmıştır: “içtimâî nizam anlamında nizam-ı âlem olarak adlandırılmış yapıyı tehlikeye düşürecek, sarsacak, yok edecek her türlü girişim, fitne ve fesad, daha en baştan asgariye indirilmeye çalışılmış, fitne ve fesada giden yollar dahi, sakıncalı sayılmıştır.” (Fazhoğlu, 2005, 14)

Türkiye üzerinde kurulan İslâmi yaşam düzeni çocuk yetiştirme tarzından, gelenek ve göreneklerine, insan anlayışından, dil, ölüm, doğa, ahlak vs. anlayışlarına, mimari, beslenme, zanaatkarlıktan sözlü ve yazılı unsurlara kadar her alanda tesis edilmiştir. Millet olmanın gereği olarak belli bir toprak parçası üzerinde konuşlandıktan sonra bu değerlerle kök salınmıştır. Güvenlik ve kurucu düzen fikrinin gelişmesinde elbette ki gazilik, cihad anlayışının etkisi belirleyicidir. Türkiye’nin İslâm toprakları kılınması Allah’ın kelimasını yayma düşüncesinin içine yerleştirilen kendi inancını yaşama ve güvenlik içinde bulunma fikriyatıdır. Bunların yerine getirilmesinde, vatan’ın ihdas ettirilmesinde gaza ve cihad başat önemdedir. (Findley, 2006, 134-135; Mardin, 2006, 364-365) Namık Kemal’de gaza ve fütüvvetin mahiyetini açıklayarak vatanın teşkilindeki önemini açıklar.

Millet çeşitli yaklaşım biçimlerine göre farklı nosyonlarla tanımlanabilir. Millet ırk, kan ve kavim birliğiyle tarif edilebilir. Bu Türk milleti için geçerli olmayan bir durumdur. Çünkü milletin oluşumunda “dürtüler değil tarihi hadiseler” belirleyicidir. Dolayısıyla millet tarihiyle varolur; toplumsal yaşam biçimiyle. “Milletin temelleri

şu halde irade ve istiklâlle çizilmiş, sarîh bir tarih şuuruna dayanan vatan ve bu vatanındaki maddî ve manevî kıymet kaynaklarıdır.” (Ülken, 2008, 178) Anadolu’nun aşama aşama Türkleşmesi İslâmlaşması anlamına gelir. Böylece Anadolu toprakları siyasi birliğine de kavuşur. Bu, Türklerin İslâm ile birlikte “kendilerine has” bir kültür kurmalarıyla doğrudan bağlantılıdır aslında. İslâm ile perçinleşmiş sağlam kültür başka kültürlerle etkileşimlerde Türklerin yekpare kalmalarını sağlamıştır. Burada üretilen kültür belli alanlarda sınırlı kalmamış, başta alet edevat olmak üzere ahlak, siyaset, hukuk, ilim, felsefe sahalarında yaygınlaşmıştır. Böylece fetih ve müdafaa hareketleri ile vatanın sınırları ve kültürü kesinleşmiştir. (Ülken, 2008, 306)

Millet kavramı söz konusu olduğunda Türk düşüncesinde iki farklı yaklaşım hemen kendini gösterir. İlk olarak Türk milleti denildiği vakit İslâm öncesi inanç ve yaşayış öğeleri ile İslâm sonrası teşekkül etmiş yapı bir arada ele alınır. Hâlbuki Türkler kendilerini, millet olmalarını İslâm ile Türkiye’yi vatanlaştırmalarına borçludur. İkinci olarak millet olma büyük oranda Osmanlı’ya münhasır kılınmaya çalışılmaktadır. Hâlbuki Anadolu topraklarındaki millet varlığı Osmanlı’dan öncesine dayanır. Selçuklu devleti, beylikler ve Osmanlı bu millet olma iradesinin hiyerarşik halidir. Zikredilen devletlerin öncesinde de Türkler millet bağımlı tesis etmeye, bunun gereklerini toprağa kabul ettirmeye başlamışlardır. Millet olma çabası içinde başka unsurların hareket alanı kısıtlanmış, yalnızca İslâm geçerli, etkili ve idareci konumunda yer almıştır.

Avrupa’nın Ötekisi, İslâm ve Türk

Türkler Anadolu’da bir vatan ve millet kurarlarken, Anadolu’daki gayri Müslim unsurlarla bir arada yaşama bir yana onları aşağıda görmüşler onları “hakaret edici bir kayıtsızlığa” mahkûm etmişlerdi. (Köprülü, 1976, 190)

Türkiye toprakları, üzerinde gayri Müslim unsurlar aşağıda kabul edildiği, İslâm bayrağı altında güvenli bir alan tesis edildiği için “darül İslâm” vasfını kazanmıştır. Bu tarihten itibaren Türklerin gittikleri her yer İslâm toprağı sayılmıştır. Çünkü kimlikleriyle dinleri arasında kopukluk barındırmayan Türkler, “milli kimliklerini Arapların ve İranlıların hiçbir zaman yapmadıkları derecede İslâm ile tanımlamışlardır.” (Findley, 2006, 87) Dolayısıyla Türkiye toprakları vatan olduğu için Türklerin istila değil fetih ettikleri alanlar İslâm’ın güvenlik dairesi içerisine girmiş “darül İslâm” olmuştur. Malazgirt Savaşı’ndan önce Anadolu’da varlıkları bulunan Türkler bu savaştan sonra tavırlarını daha da netleştirmişlerdir: “Malazgirt’le, yüzyıllardır sınırında İslâm uğruna savaşılan ve Müslüman Türkler için en elverişli olan yurdu seçtiler: Batı uygarlığının kapısı olan yurdu. (...) Malazgirt’le başlayan Türkiye tarihi bugüne kadar vatanın sınırlarını çizen ilk savaşlar ve zaferlerden sonra Haçlı hücumlarının tepkisi halinde İslâm Türk bayrağını Batı’da ve Doğu’da dalgalandıran zaferle gelişti.” (Ülken, 2006, 107)

Türkiye’nin vatan olarak şekillenmesi cihad ve fetih ile olurken aynı zamanda dil, kültür, edebiyat, musiki, mimari de köklerin sağlam bir şekilde atılmasını beraberinde getirmiştir. Millet olmayı ahilik teşkilatı, tasavvufi ahlakın halkın İslâmî anlayışında temel belirleyen hale gelmesi, adaletin tesisi, kanunların yaşam biçimine göre yapılması vs. ile bağlantılı saymak gerekir. Türkiye sahici bir düşünme içinde olan-

lar kadar Cumhuriyet elitleri içinde Türklerin vatanıdır. (Nalçaoğlu, 2003, 301) Turancılık ve Pan İslâmizm karşısında “yalnızca Anadolu” diyen Anadolucular, Anadolu dışındaki her türlü tarihin Anadolu tarihiyle birlikte ele alınmasına karşı çıkmışlardır. (Atabay, 2003, 529) Yaklaşımını modern döneme göre geliştiren çevre ümmet devrinden kalan unsurlarla vatan elde etmenin mümkün olmadığını öne sürmüştü. Modern yaklaşımlar neticesinde Anadolu her ne kadar vatan olarak ele alınsa bile fetih, cihad, gaza ile gelişen Türk tanımı esas kabul edilmekte midir?

Türkiye üzerinde teşekkül eden yapı vatan kurma saiki iki unsura dayanır. Birincisi kimliğiyle dinini örtüştürme yani İslâm’ı varoluşsal haline getirmeye; ikinci olarak da küfri doğrudan düşman kabul etmeye. Bu yüzden Türk denildiğinde Avrupa’da ve İslâm coğrafyasında doğrudan Müslüman anlaşılmıştır. Çünkü Türk ile Müslüman arasında ayrıma gitmek ancak Tanzimat sonrasındaki Batılılaşma hareketleriyle başlamıştır. Bunun yanında Anadolu Türkler ile gayri Müslimler arasındaki sınırı çizdiği için, Türklüğün gücü Batı medeniyeti karşısında konuşularak “millet” hakikati olmaya bağlanmıştır. Öteki ya da başkası değil; Batı/küfür doğrudan getirilmesi gereken bir düşmandır. Türklük bu bakımdan Anadolu üzerinde “kendî” yaşam alanını kurmuş, vatanını şekillendirip ihata etmiştir.

Batılılaşma hareketleri ile birlikte Türk ile İslâm arasındaki irtibat koparılmaya başlandı. Türk kavramı ırk, kavim ve kültüre endekslendikçe Türkiye’de işler İslâm için olmaktan çıktı. Bu, vatan kavramının da içinin boşalması anlamına geliyordu. “Eskiden İslâm dinini kabul eden, yani İslâmlığa geçen her birey Türk” oluverirdi (Alp, 2001, 37) çünkü “Osmanlıların kendilerine Türk demeyip ‘gazi’ veya ‘müslüman’ demeleri şöyle dursun, gazi ve Müslümanlara ‘Türk’ dendiğini, ‘Türk’ sözcüğünün genelde ve hele karşıda ‘kâfirler’ varsa hemen her zaman ‘gazi’ ve ‘Müslüman’ anlamında kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.” (Erdem, 2005, 22; Lanza, 2005, 95) Ömer Seyfettin millet esasında ırk aramanın “el – kimya” ile meşgul olmak manasına geldiğini belirterek (Ömer Seyfettin, 1993, 69) Türk milletinin kimliğinin İslâm ile şekillendiğinin altını çizer.

Grekler düşmanlarına “Mehmet” derlermiş. (Özel, 1997) Avrupa tarihleri Anadolu coğrafyası üzerinde çalışırken Osmanlı İmparatorluğu ibaresini kullanmaktan ziyade “Türk İmparatorluğu” lafzını zikrederlermiş. Hristiyan Batı medeniyeti kim olursa olsun birisi Müslüman olursa ona “Türk oldu” derlermiş. İslâm Türk kimliği içinde o derece varoluşsal bir boyuta ulaşmıştır ki, Türk ile Müslüman eş anlamlı kullanıldığı gibi Doğu kavramı da bunlarla aynı anlamı karşılar hale gelmiştir. (Afyoncu, 2003, 35/41; Ortaylı, 2001, 106) Bu yüzden Batılılar Türkler için “kâfir”dir. Türk adını zaten Türklerden çok gayri Müslimler kullanmışlardır. (Bahadır, 2001, 35)

Batılılaşma döneminden itibaren değişen millet bağlamı Türk ile Müslüman arasında ayrışmaya giderken dönemin birçok ulema ve aydını bu durumun sakıncalar doğurduğunu gözler önüne sermiştir: “İşte bizim de söylemek istediğimiz hakikat: *Türkün* ictimai hasletlerini ırkından, yani Türklüğünden değil, belki İslâmiyetten ve mevzuât-ı İslâmiyeden almış olduğudur.” (Kadri, 1989, 102) Türkiye’nin dünya sistemine doğrudan bağlanmasıyla birlikte İsmet Özel’de “çıkış”ın yine Türklük ile olacağını altını çizerek, bu topraklardaki insanların milli kimliklerindeki İslâm bağının yeniden kurulmasıyla ülkenin büyük olacağını ifade etmiştir: “Ben Türk dediğim za-

man ırki bir birimi işaret etmiyorum, doğrudan doğruya dini bir anlam yüklüyorum. Onun için soruyorum; Türk müsün, gâvur musun. Eğer Türk'üm diyorsa Müslüman olduğunu anlıyorum." (Özel, 2008, 304)

2

Türk ile Müslümanın eş anlamda kullanılması (Ortaylı, 2001, 43; Karpat, 2005, 552; Türkdoğan, 1987, 112-119; Berkes, 2002, 284; Eşref Edip, 2005, 165; Çağap-tay, 2009, 1) bir tarafa Anadolu'nun millet varlığı ortaya koymasında Batı ile çizilen sınırlar etkili olmuştur. Özellikle Lozan'dan itibaren Batı karşısında yer alma fikri ta-mamen kaybolmuştur. (Safa, 1990, 90) Ancak bu durum daha çok Batılılaşma ça-balarıyla başlamıştır. Her ne kadar Batı karşıtı, antiemperyalist hareketlerde Tanzimat-la daha çok toprak kayıplarının yaşandığı 19. yy. sonlarında oluşmaya başlamışsa bi-le sonradan bu yaklaşımın etkisi sınırlanmış bilhassa üst kültürde, idareci sınıfta or-tadan kalkmış; Türkçülük, Batıcılık ve kısmen Osmanlıcılık-İslâmcılık akımları ile birlikte "fetih" anlayışı milletin gündeminden çekilmiştir. (Georgeon, 2006, 9/80)

Tanzimat sonrasında başlayan Batı karşıtlığının önemli isimlerinden biri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin temel direklerinden Ahmet Rıza'dır. Bir yandan Türklerde-ki millet bağı koparıp Avrupalı yapma iştiağı taşıırken öte yandan "Avrupa, biz Türklere karşı bu son harbden beri değil, Haçlı Seferlerinden beri amansız düşman-dır." (Ahmet Rıza, 1982, 40) fikrini savunmuştur. Ahmet Rıza ve dönemi ve Cum-huriyet tarihi boyunca zaman zaman zuhur eden Batı karşıtlıklarının Türkiye'nin va-tan yapılmasındaki anlayışla hiçbir bağlantısı yoktur. Batılılaşma faaliyetlerinden sonraki Batı karşıtlıkları konjonktürel olduğu kadar belli başlı olaylara dayanır. Bu yüzden Ahmet Rıza'nın geliştirdiği Batı karşıtlığı da yaşanan Balkan Harbi ve sonrasındaki yenilgiler ile Batı devletleri arasında yer tutma siyasetinde Osmanlı'nın aldığı yara ve siyaset oyunları ile birebir alakalıdır. Dolayısıyla millet bağı içerisin-de sahih ve sahici bir bağlayıcılığı da yoktur. Cumhuriyet döneminde de Batı ile iliş-kiler İstiklal Harbi'ni kazanana kadar "karşıtlık ve çarpışma" temeline dayalı olarak ilerlemiş ancak harbin akabinde bu yönelim tamamen ortadan kalkmıştır.

Anadolu'da TBMM'nin kurulması ve akabinde İstiklal Harbi'ni gerçekleştirmеsinin ardından Türkler vatanlarını başka bir güce teslim etmediklerini göstermiştir. Meclisin ikamesiyle oluşturulan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu daha ilk maddelerinde Türkiye'nin millet bağına açıkça ilan ederek, İstiklal Harbi'nin amacının Batılılardan kurtulmak olduğunu deklare etmiştir: "TBMM Hükümeti hayat ve istiklâlini kurtar-mayı tek gaye bildiği halkı, emperyalizm ve kapitalizmin tahakküm ve zulmünden kurtararak, idare hâkimiyetinin sahibi kılmakla gayesine ulaşacağına inanmaktadır." (Ağaoğlu, 1981, 55-56) Çünkü İstiklâl Harbi'ni veren millet "gâvur"dan hiçbir bek-lenti içine girmemeyi dünya görüşü olarak haline getirmiştir: "Durand de Fontmag-ne İstanbul'da zâten çok az sayıda olan dilencilerin bile yabancıları horladığını söy-ledikten sonra, bir seyyar linomata satıcısının kendisinden limonata içen İsveç orta elçisinin -bozuk parası olmadığı için- verdiği bir lirayı 'Gâvurun sadakasına ihtiya-cım yok' diyerek reddettiğini nakletmektedir." (Cebeci, 1993, 60)

Türklerin milli kimlikleri ile dini ve vatanları birdir. Türkler Anadolu'yu vatan haline getirirken İslâm'ın emir ve yasaklarını sorgulamaktan imtina ettikleri gibi bu-

nu kimlikleri olarak belirlemişler, mezkûr fikri ve yaşama düzenini Türkiye'nin her tarafına kökleştirmişlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi neticesinde devleti kurtarmak için girişilen faaliyetler yenilikçi hareketler ve düşünsel yapı millet bağıni zedeleyici etkide bulunmuştur. Anadolu toprakları yine "vatan" olma özelliğini çok daha fazla göstermeye başlamışken, Osmanlı idareci sınıfı, yüksek kültürü millet ve vatan olma şartlarını devlet idaresinden soyutlamıştır. Bu aşamadan itibaren millet kavramı üzerindeki ittifak sona erdi. Millet vasfıyla beraber modern tanımlar imparatorluk topraklarının parçalanmasıyla daha aktif hale geldi. II. Abdülhamit dönemine gelindiğinde millet geleneksel anlayış yapısına ne derece bağıli bir görüntü sergilese de tarihsel kimliğinden koptu.

Türkiye'nin tarihsel misyonunu gerileyen tarihlerin başında Tanzimat Fermanı gelir. Çünkü Tanzimat ile birlikte devlet içerisinde din farkı, millet farkı ortadan kaldırılmıştır. Bu farkın ortadan kaldırılması Türkiye'nin kurucu unsurlarından olan millet bağının doğrudan delinmesi anlamına gelir: "Avrupa ticaret pazarına açılmasının getirdiğı büyük sorunlardan biri İslâm (Türk) halkının ulusal vatani sayılabilecek Anadolu'nun yalnız ekonomik değıil, etnik açıdan da değıişiklikler göstermeye başlamasıdır. Gidiş, bir gün Anadolu'nun bir Rum ve Ermeni vatani olması yönünde bir gidişti." (Berkes, 2002, 227) Böylece gayri Müslimlerin devlet bünyesinde söz söyleme hakları arttığı gibi vatan topraklarına karşı niyetleri de değıışmiştir.

Batılılaşma: Millet Bağıni Çözme

Tanzimat bir süreçtir. Yalnızca Batılılaşmanın kültürel anlamda ele alınması değıil, kapitalist dünya görüşünün Türkiye'nin ekonomik ve siyasal alanlarındaki etkinliğinin artırılmasıdır. Islahat Fermanı ile birlikte Tanzimat ilkeleri o döneme kadar görülmemiş bir gerilemeyi işaretlemiştir. Çünkü Kırım Savaşı'nın kaybedilmesiyle birlikte kapitalist ekonomi ülkeyi teslim alacak adımları atmıştır. Türkiye'nin hasta adam olması Osmanlı'daki iradi yapıyla alakalı olmakla birlikte Batının sistematik yönlendirmesiyledir. Islahat Fermanı sonunda bütçe yapılması, banka kurulması, ekonomik kalkınma için Avrupa sermayesinin vatan topraklarına girmesi, karma mahkemelerin kurulması, eğitimde birçok yeni okulun teşkil edilmesi, Batılılara ait okulların yaygınlaşarak Müslüman öğrencilerin iki katı mezun vermeye başlaması hızlı çağdaşlaşmayı değıil dünya sisteminin Türkiye'deki yetkilerinin artırılmasını getirmiştir.

Nizam-ı Cedit ile başlayan Batı'yı takip etme çalışmaları Osmanlı yüksek kültürü üzerinde çok farklı etkilerde bulunmuştur. Batı ile ilk temaslara, resmi ilişkiler hayranlık ve aşğılık hissi barındırmaz, onları tanımaya mündemiçtir. Ancak sonradan gelen askeri yenilgiler, zafiyeti giderme çabaları tanımayı aşğıp, çoğı alanda entegre olmaya kadar varmıştır: "Bundan sonra şaşkınlık, hayret ve biraz sonra da hayranlık, sonra aşğılık ve nihayet mukallitlik safhaları ve bundan sonra isyan ve nihayet tenkit ve kıymetlendirme safhaları" (Berkes, 1985, 170) Kıymetlendirme safhası o derece ileri gitmiştir ki gayri Müslim uygulaması "vatandaşlık" kategorisi içinde Müslüman ile gayri müslimi aynı kefeye sokmuştur. Öyle ki Meclis-i Mebusan'da seksen Müslümana karşı elli gayri Müslim üye bir arada bulunmuştur. (Tunaya, 2003, 14)

Tanzimat ve Islahat Fermanı, anayasacılık hareketleri ve Meclisin açılması devletin askeri başarılar kazanmasına yaramadığı gibi devlet organlarının tamamen farklılaşmasını ve millet yapısının değişmesini beraberinde getirmiştir. Bürokratik örgütlenme biçimleri devlete hâkim olurken, yüksek kültür bir yandan devletin kanatları altında kalma öbür taraftan devletin fikirlerinden bağımsızlaşma taleplerinde bulunmuştur. Batılılaşma hareketleri toplumun katmanlarının da bürokratik bir ayrımla tanımlanmasına kadar varmış, toplum uzun yıllar millet refleksi geliştiren yapısından kopmuştur. Kapitalizmin yaygınlaşması, kitleyi ilgilendiren her türlü teknik gelişmenin imparatorluk topraklarına girmesi, eğitim imkânlarının, ulema zihniyetinin gelişmesi ve dönüşmesi yaşam standartlarını değiştirmiş; gündelik hayatında zamanı, kılık-kıyafeti, dili Batıya göre ayarlayan sınıflar ortaya çıkmıştır. Hesaplılık, kanaat, tevekkül, ahlak gibi hassasiyetler yerini tüketime göre ayarlanmış bir hayata bırakmıştır. Bu durum toplumun kökten değişmeye başladığını gösterir. Çünkü Türkiye'nin vatan olma şartlarını belirleyen gaza fikri etkinliğini kaybetmiştir: "Gazi sisteminin ortadan kalkmasının ve bürokratlaşmasının sonucunda iki tip yaşantı billûrlaştı. Biri sultanın ve sarayın etrafında toplananların hayatı, diğeri de 'çevre'nin hayatı. Burada 'çevre' kelimesi aşiret kalıntılarını, köylüleri ve hattâ İstanbul'daki alt sınıfları bile kapsayabilecek bir genişlikte kullanılmıştır." (Mardin, 1995, 55-56)

Gaza anlayışının ortadan kalkmasıyla birlikte kapitalist dünya sistemi Türkiye'deki millet varlığına en büyük damgasını vurmuştur. Vatan artık, İslâm ile şekillenmiş dünya görüşünün kurulduğu yer olmaktan çıkıp, herkesin yaşadığı, kendi paçasını kurtarıp, maddi imkânlara kavuştuğu bir yer halini almıştır.

Tanzimat ve Baltalimanı Ticaret Antlaşması ile birlikte modern teknik gelişmeler ülkenin her yanında büyük bir hızla yaygınlaşmıştır. Yollar, köprüler, demiryolları, şehir idare sistemleri, posta ve telgraf ağları, üretim ve tüketim merkezlerinin kontrolü, hukukun her alanında Batılı olanın tercih edilmesi en başta gayri Müslimlerle Müslümanların eşit kabul edilmeleri önemli tepkilere de neden olmuştur: "Vilayetlerde halk bu gibi kuralı duymazlığa geldi; Müslüman ve gayri Müslimlerin birlikte istişareye çağrıldığı memleket meclislerinde bazı Müslüman üyeler gayrimüslimlere hakaretten geri kalmadılar. Trablusşam'da Tanzimat'ın getirdiği eşitlik kuralına güvenerek cenazelerini eskisi gibi merkep üstünde değil de çarşı içinde omuzlar üzerinde taşıyan Hristiyan gruba bir grup Müslüman saldırdı." (Ortaylı, 1995, 81-82)

Millet kavramı özellikle II. Abdülhamit'in padişahlığından sonra etkin bir siyasal özne halini almaya başladı. Millet bağı çözüldükçe vurgu millet üzerine yöneldi. Millet vurgusunun mahiyeti Abdülhamit'in sadaretinde uyguladığı siyasal yönelimlere bağlı olarak modern bir mahiyete kavuştu. Bunda moderniteden sonra imparatorluğun milliyetçilik hareketleri neticesinde bağımsızlıklarını kazanan ulusların anlayışlarının etkisi güçlüdür. Ayrıca toprak kayıpları da etkili olmuştur. II. Abdülhamit toprak kayıplarının önüne geçmek için çok farklı teknikler uyguladı. Abdülhamit gayri Müslim unsurlardan umudunu kesmişti. Çünkü Osmanlılık akımı çok kısa sürede akim kalmıştı. Böylece toprakların küçülmesiyle birlikte Anadolu yine ön plana çıktı.

19. yy. Kapitalizm ve İslâm'ın Gerilemesi

II. Abdülhamit döneminde Anadolu'nun ufkunda gayri Müslimlerden arınmış bir vatan kavramı yeniden şekillendi. Çünkü etnik unsurlar Balkanlar başta olmak üzere teker teker bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi. Padişah geri kalan tebaayı elde tutmak için İslâmcılık politikasını gündemine aldı. Pan-İslâmizm ile sultan iç birliği sağlamak istiyordu. (Karpat, 2005, 345-346) Bu yüzden elde kalan topraklarda yeni bir millet kurgusuna gitti. Bu kurgunun içinde Anadolu'nun vatanlaştırılmasındaki anlayış vardı ancak imparatorluğun "ümme"yi yoktu. Artık dışarıdaki Müslüman unsurlar Osmanlı'yı ayakta tuttuğu müddetçe milletin içinde olacaktı.

Osmanlı modern anlamda milli bir devlet haline geldikçe millet de İslâmcılık sayesinde politikanın bir aktörü halini almış ve İslâm, devletin kurtarılması için ideolojik bir araç olmuştur.

Müslüman olmak gündelik yaşam biçimi olma durumunun yanında, siyasi vaziyeti kurtarmak için üst kimlik vasfına bürünmüştür. Osmanlılar için vatan kavramı imparatorluğun gelişmesiyle birlikte önemini yitirmişti. Çünkü zaten "cihan" sultan-halifelinin idaresindeydi. Modernite gelişip imparatorluk küçüldükçe, daha da ileride toprak kayıpları neticesinde İslâm ve millet yok olma tehlikesine girdikçe, vatan kavramı da ön plana çıkmaya başladı. Toprağa bağlı bir millet anlayışı yeniden inkişaf etti.

12. yy. itibarıyla var olmak için toprağa dinleriyle bağlanan millet, 19. yy ile birlikte yok olmamak için İslâm ile toprağı bir araya getirdi.

Modern anlamda "üniter" karakterine bürünen devlet, milleti toparlayıcı ilke olarak İslâm'ı ön plana çıkardıysa da 12. yy.daki o ruhu bir daha tutturamadı. Modern millet algısında İslâm merkezde yer alsa bile sorun "kâfir" de düğümleniyordu. Abdülhamit sonrasının milletinde gayri Müslimlerle ilişkilerin düzenlenmesi ve gaza fikri zihinlere hiç uğramadı. Çünkü Batılılaşma büyük bir hızla ilerlemiş ve "üstün medeniyet" olan Avrupalılardan bağımsız bir yapı kurma fikri hiç oluşmamıştır. Osmanlılık, imparatorluk Osmanlısı kendini var eden değerleri yükselme döneminden itibaren gündeminden çıkarmıştır. Kuruluş dönemi padişahlarının niteliği "gazi"lik iken yükselme döneminden sonra sultanlıkla farklı bir yönelim baş göstermişti. Bu İslâm ile milletin ve devletin aldığı yeni konumu göstermesi bakımından da önemlidir: "Gerçek şudur ki, klasik Osmanlı Devleti'nde, *din ü devlet* teorisinin devleti din-den ayrılması imkânsız bir varlık olarak göstermelerine rağmen, pratikte devlet her zaman çıkarları doğrultusunda serbestçe hareket etmiş ve gerektiği zaman eylemlerini yasallaştırmak için dine başvurmuştur." (Karpat, 2005, 413)

İmparatorluk ortamı içinde yaşayan Türkler farklı etnik unsur, dil ve din çevreleriyle muhatap olduklarından Anadolu'nun İslâmlaşmasına ve vatanlaşmasına kendilerinin millet varlığı kazanmalarına neden olan fikriyatı kaybetmişlerdi. Dolayısıyla vatan kavramı Osmanlı topraklarına Batılılaşma çabalarından sonra girmiştir. Vatanı Osmanlılar Batı menşeli saymışlardır. Vatan etrafında millet teşekkülüne gitmek de aslında Modernleşmenin bir emaresidir. Avrupa'dan, seküler bir kökenden kaynaklandığı için vatan kavramında İslâm birleştirici üst kimlik biçiminde algılandı. Sadece Anadolu'da değil diğer İslâm beldelerinde de kişiöğlunun doğduğu yer onun vatani olarak kabul edilmiş ve dikkate alınmıştır. Abdülhamit dönemi sonrasında "Vatan sevgisi imandandır" hadisinin sık sık tekrarlanması (Karpat, 2005, 609) farklı İslâm unsurlarını toprağa yani Osmanlı'ya bağlama isteğindendir.

Toprak Kayıpları, İmparatorluk ve Aslı Vatan Anadolu

12. yy. da teşekkül eden milletin aksine 19. yy. da milleti var edip vatana bağlamak için hadisler kullanılmaktadır. Modernite sonrası din algısı hep bu zaviyeden yom alacaktır artık.

Osmanlı Batılılaşmasıyla büyük toprak kayıpları bir arada yürüdü. Ruslar'ın Kafkaslardaki etkinlikleri, Balkanlar'a sarkmaları, Slav unsurları ayaklandırmaları neticesinde geniş toprak kayıpları yaşandı. Yalnızca Anadolu'dan götürülerek Balkanlara yerleştirilen Türkler değil, Kafkaslardaki birçok unsurda "vatan"a göç etti. Anadolu 12. yüzyıldan sonra 19. yüzyılda da vatan vasfını yeniden kazandı. "Göçmenler kendilerine Türk'ten çok Müslüman diyorlardı (...) Onun için bunlar bir bakıma 'evlerine' dönüyorlardı." (Karpat, 2005, 634)

İttihat Terakki'nin Balkan kökenli paşaları Balkanları yani memleketlerini değil Anadolu'yu kurtarmak, vatanlaştırmak için savaşmışlardır. Kafkaslardan sürülenler buradan gitmedikleri halde vatan olarak bu toprakları tercih etmişlerdir.

Batılılaşma simgeler üzerinden yürütmeye devam etmiş, Osmanlı'da o zamana kadar olmayan unsurlar devreye sokulmuştur. Geleneksel imparatorlukta arma ve resmi bayrak yoktur. Modernleşme çabalarından sonra devlet bu Avrupalı simgeleri karşılayacak arayışlara girmişti. Aynı şekilde Osmanlı'nın bir marşı da yoktu ancak Batılılaşmadan itibaren mehter marşı unutulmuştu ve yerine milli marşlar bestelendi. Bir bando kuruldu. Devlete hizmeti geçenler bir kese altın ile mükâfatlandırılırken, madalya hizmeti geçenlerin ödülü olarak Türk modernleşmesindeki yerini aldı.

Osmanlı-Türk modernleşmesi karşıtlıkların bir arada yürütmesi üzerine dayanmıştır. Batılılaşmanın en aşırı uygulandığı dönemde Batı karşıtlığı kurulmuş, sekülerleşmenin eğitimden, hukuka kadar yaygınlaştığı bir zamanda İslâmlaşma devlet projesi olarak yürürlüğe sokulmuştur. Bunu uygulanan politikaların zıddını doğurduğu açıklamasıyla izah etmek mümkün değildir. Sonuçlarına baktığımızda İslâmlaşmanın da Batı karşıtlığının da millet kimliğine hiçbir etkide bulunmadığı gözlenir. Çünkü zıtlıklar birbirlerini naifleştirir. Memleketin hemen her köşesinde dini unsurlar desteklenmiş, bozuk dini mekânlar tamir edilmiştir. Dönemin neşriyatı esasında Batının kimliğini ve amacını algılayabilmiş, Avrupalıların hala Haçlı zihniyle hareket ettiğini görmüş ve kamuoyunu buna göre uyarmış, asıl önemlisi can alıcı soruyu sormuştur: "Kendini beğenmiş bir Avrupa'dan Batı medeniyetinin esasları nasıl alınacak?" (Mardin, 2006a, 115) Bu soruya o dönemde olduğu gibi bugünde cevap bulunamamaktadır. Çünkü soruyu cevaplamak bir tarafa onu görmezden gelme tavrı tüm modernleşme çabamızda merkezde kalmıştır.

Modernleşme sürecindeki gelişmeler, insanların yaşayışları ile düşünceleri arasındaki farklılıklar Tanzimat sonrası ayyuka çıkmıştı. İslamcılık hareketini devletin resmi ideolojisi gibi yürüten Abdülhamit yemeklerden önce şampanya içmeyi severdi. Arkadaşları, mali konularına bakan kişiler genellikle Ermeni ve Yahudi olan Abdülhamit imparatorluk bünyesine giren fotoğraftan, sinemaya, otomobilden, tiyatroya, piyano gibi her türlü modern gelişmelere ön ayak olmuştur. Ulemaya itibarın azaldığı bu dönemde devleti kurtarma, dini yenileştirme hareketlerini tercüme odalarından, Batılı okullardan çıkan "aydın"lar üstlenmeye başladı.

Tanzimat'tan itibaren İslam Türklerin hayatındaki tek kaynak olmaktan çıktı. Modernite içinde İslam'ın nasıl yaşanacağı tartışılır hale geldi. Bu doğrudan İslam'dan ümidi kesmek, İslam'ı kültürel bir öge olarak tasarlamak demekti. Çünkü dönemin aydınları, Genç Osmanlıların hepsi dindardı. (Zürcher, 2003, 22; Mardin, 2006a, 227) Okullarda yalnız Batı müfredatı ile yetişmek bir tarafa birçok aydın yabancı okullarda yetişmişti. Kazım Karabekir çocukluğunda ve gençliğinde hatta askeri okullarda namazında niyazında bir insan iken siyasal hareketlere girişi, orduya çıkışıyla namazı bırakmıştır. (Karabekir, 1995, 229) Çünkü dönemin yapısına bağlı olarak Ali Fuat Cebesoy gibi bir çok isim "Türk kültürünün yanında Batı kültürünü" de bünyelerine eklemiştir. (Özçelik, 1993, 258) "Önce teşkilat sonra neşriyat!" sloganıyla İttihat Terakki'nin geldiği yerde en büyük paylardan birine sahip olan Dr. Nazım, her türlü Avrupalılığı, Batı medeniyeti taraftarlığı ve yaşantısına karşın amacının Müslümanların selameti olduğunu dile getirir. (Eyicil, 2004, 51 – 52)

Batılılaşma hareketlerinden itibaren İslam Türkiye'de millet bağımlı kuran varoluşsal bir güç, ruh olmaktan çıktı. Modern paradigmanın başka unsurlarında olduğu gibi İslam metafizik bir yönelim şeklinde tasarlandı. İslam gündelik hayatın içinde, siyaset ve düşüncede başvurulacak metodlardan bir metod halini aldı. Biricikliğini yitirdi. Bu nedenle Osmanlı büyük toprak kayıplarına uğrayıp Anadolu yine vatan olarak elimizde kaldı. İslam farklı güç merkezleri arasında, politika savaşlarının içinde "koz" olarak değerlendirildi.

Almanlar yeni sömürgelere kavuşup İngiltere ve Fransa hatta İtalya'yı yakalamayı milli politika haline getirdikten sonra yayılmacılığını farklı gerekçelere ve ideolojilere dayandırdı, onlarla destekledi. Bu bağlamda İslamcılık hareketini, pan İslamcılığı dünyada Müslüman bulunan her yere taşıdı. İngiliz, Fransız, İtalyan etkisini kırmak için İslam'ı kullanışlı malzeme yaptı. İngilizler buna cevapsız kalır mı? Hilafetin Kureyşliliği tezini yaygınlaştırdı. Almanların Hilafetle kendini biçeceği alanlarda, Hilafetin asıl sahibinin Araplar olduğu tezini geliştirdi, yürüttü. Arap Hilafeti'ni kurdu ve fiiliyata geçirdi. Almanların ve İngiliz-Fransızların dünya sahasındaki güç dengeleri, hesaplaşmaları İslam üzerinden yapıldı. Bugün hala İslamcılık, hilafet, İslam birliği tezleri, Efgani-Abduh cenahı, İslam Devleti kavramları bu çatışma ekseninin farklı versiyonları olarak İslam topraklarını gayri sahih ve gayri sahici bir tarzda devam etmektedir.

İstiklal Harbi: İslam, Vatan ve Millet

İstiklal Harbi ile verilen mücadele ve arkasından kurulan Türkiye, bu toprakların Türklerin vatanı; İslam'ın nişanı olduğunu tüm boyutlarıyla ortaya sermiştir. Çünkü İstiklal Harbi İslam uğruna, bağımsızlık başlığı altında vatanın muhafazası, seferberlikle verilmiştir.

İstiklal Harbi'nin hazırlık devresi gayet uzun geçmiştir. Bu devre içerisinde Anadolu'daki birçok unsurun bir araya getirilmesi, ilkelerin belirlenmesi ve uygulama esasları tartışılmış, en nihayetinde Millet Meclisi'nin açılması kararlaştırılmıştır. İstiklal Harbi'nin esası bellidir aslında: "Anavatani" kafir elinden kurtarmak.

İstiklal Harbi'nin verilme esasları bu dönemde yayımlanan bildiriler, arizalar, beyannameler ve her türlü eylem meşruiyetini İslam'dan alan, Türkiye'yi vatan sayan,

kafirle çatışmayı esas sayan anlayıştır. Bu özelliğiyle 12. Yüzyılda vatan olma şartlarını tekrardan ortaya koymaktadır. İstiklal Harbi “millet” olma şart ve kararlılığının göstergesi ile verilmiştir. Bir kere Türkler İstiklal Harbi ile “hiçbir surette” “yabancı” yani küfür altında yaşamayacağını “en açık ve katı” tarzda ilan etmiştir: “*Kendi hükümetimizin idaresi altında bedbaht ve fakir yaşamak, yabancı esareti pa-hasına nail olacağımız huzur ve saadete bin kere tercih edilir.*” (Millet Meclisi’nin açılışından sonra Padişaha verilen arizadan, Selek, 2004, 358)

Bu arizadaki ibare göstermektedir ki İstiklal Harbi yalnız millet gerçeği ortaya koymamış aynı zamanda Türkiye’nin kendi ayakları üzerinde büyük bir ülke olma yolunda keskin bir tavır da almıştır. Bu gelişmeden önce Misak – ı Milli’nin Osmanlı Mebusan Meclisi tarafından açıklanması da bu millet gerçeğinin önemli metinlerindendir. Çünkü misak-ı Milli Türkiye’de yalnız İslamla kimliğini bulmuş Türkleri millet olarak kabul etmiştir. TBMM seçimlerine gayri Müslimlerin giremeyecek olması millet olma aşamasından biridir.

İstiklal Harbi’nin gelişimi esnasında güçlü bir irade kendini gösterdiği gibi yönetim anlamında da bariz başarılar elde edilmiştir. Kısa zamanda Meclis toplamak, teşkilatlanmak ve Anadolu’nun her köşesinde beliren aynı “ruhu” organize etmek “kurucu” fikrin ve gayretin emarelerindendir. Yalnız Meclis ve hükümet teşkiline gitmek değil Anayasa yapmak da İstiklal Harbi’nin yurt kurma saikinin belirgin ifadesidir. İstiklal Harbi’nin temel amacı bu topraklardaki milletin yalnızca kendi idare edeceği bir vatana kavuşmasıdır. Bu bağlamda Teşkilat-ı Esasiye’de önemli göstergelerle karşılaşırız. Meclis’e getirilen Teşkilat-ı Esasiye’nin Maksat ve Meslek kısmında “1-Türkiye Büyük Millet Meclisi, millî hudut içinde hayat ve istiklâlini temin ve Hilafet ve Saltanat makamını kurtarmak yemini ile teşekkül eylemiştir.” (Ağaoğlu, 1981, 55) ibareleri İstiklal Harbi’nin niçin verildiğini açıkça izah eder. Bundan sonraki maddelerde emperyalizm ve kapitalizme karşı milletin hayat ve istiklaline kavuşacağı vurgulanırken milletin sefaletinin giderilmesi ve refah ve saadetinin sağlanmasının da başta gelen ödevlerden olduğu ifade edilmiştir.

TBMM’de kabul edilen Anayasa’nın maddeleri arasında da Hilafet ve Saltanat’ın kurtarılması esası getirilmekle kalmamış; kurtuluştan sonra Padişah ve Halifenin “muhterem ve yüksek yerini” alması kararlaştırılmıştır. Mustafa Kemal TBMM başkanı sıfatıyla Padişah’a yazdığı mektuplarda sık sık “Padişahımız! *Kalbimiz sadakat ve kulluk hissiyle dolu*, tahtınızın etrafında her zamandan daha sıkı bir bağ ile toplanmış bulunuyoruz.” (Biçer, 2008, 105) ifadelerini kullanır. Mustafa Kemal Küfrevîzâde Şeyh Abdülbâki Efendi, Şeyh Mahmut Efendi, Norşinli Şeyh Ziyaettin Efendi gibi şeylere yazdığı mektuplarda da amaçlarının İslam dinini, Müslümanları, halifeyi kurtarmak olduğunu defaat kereler tekrar etmiştir.

İstiklal Harbi esnasında yapılan her türlü eylem, söz ve yazı İslami ritüeller ve ka-ideler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Millet Meclisi’nin açılışı için yapılanlar bunun en bariz yansımasıdır. Meclis’in açılışı ile ilgili düzenlenecek törenin duyurusu Mustafa Kemal imzasıyla 21 Nisan 1920’de yapılmış Askeri ve sivil erkana bildirilmiştir. Meclis bu program çerçevesinde hatm – i şeriflerle açılmıştır: “O gün yüce milletvekilleri ile beraber küçük büyük bütün hükümet memurları, memleketin eşrafı, Hacı Bayram Veli Camii Şerifi’nde toplanmaya acele ederek ve Cuma namazının bü-

yük bir cemaatle edasından sonra, önde lihye-i saadet (Peygamberimizin sakalı) ve sancak-ı şerifi taşıyan bir âlimler ve şeyhler heyeti tekbir ve tehliller ile müminlere ruhanî fiyzler saçtıkları halde alay ile Büyük Millet Meclisi dairesine varılmıştır.” (Doğan, 2010, 50) Kesilen kurbanların, duaların, Hatm-i Şerif ve Buhari-i Şerif’lerin okunmasının ardından Meclis açılmıştır.

Türkiye: Mücadele ile Kurulan Ülke

Meclis’in açılmasının ardından Türkiye’nin ikinci kez vatan olarak kurulması aşamasındaki faaliyetlerin İslami olmasına öze ve gayret gösterilmiştir. Bunlardan bir tanesi de Men – i Müskirat Kanunu’dur. Kanun Osmanlı memleketlerinde müskiratın yani sarhoşluk veren içkinin imal, ithal ve kullanılmasını yasaklamaktadır. (Karahanoğulları, 2008, 20-23) Her ne kadar kanunun uygulanmadığı dile getirilecek olsa bile böyle bir yasağın getirilmesi hele ki bu suçun İslam hukukundaki “had” cezasıyla cezalandırılacak olması İstiklal Harbi’nin, Türkiye’nin yönüntü, İslami vasfını göstermesi bakımından ehemmiyetlidir. Çünkü “Milli Mücadele Türk milletinin istiklâl isteğinin eseridir ve milletin bu büyük tarihî hareketini birkaç insanın eseri saymak bir kere bu bakımlardan ilme ve gerçeğe uygun değildir.” (Ağaoğlu, 1981, 181)

İstiklal Harbi esnasında yaşanan olaylar, imkânsızlıklar, mücadeleler ilahi bir kararın yürürlükte olduğunu gösterir evsaptadır. Genel kanaat bilhassa Eskişehir-Kütahya savaşlarından sonra “her şeyin” bittiği yönündedir. (Nur, 1993, 169) Komutanların umutlarını kestiği devrelerde neferler azimlerinden bir şey kaybetmemişlerdi. Kaybetmediklerinden askeri daha da yüreklendirmek için komutanlar, “Dinden Allah’ın kâfire karşı cenk emrinden, gayret edilmezse gâvurun geleceğinden, karı veya bacılarını alacağından” bahsetmişler; Fevzi Paşa elinde Kur’an-ı Kerim ile ilk hatlarda cesaretlendirici konuşmalarda bulunmuştur. Sonuç? Batılı zihinle yetişmiş aydınların tuhaf buldukları ama inkâr edemedikleri bir sonuç çıkar ortaya: “Tuhaftır bütün Anadolu Milli Hareketi’nde milletin işi daima rast gitmiştir. İnsanın diyeceği geliyor ki, Türk’ün kurtulması mukadder imiş.” (Nur, 1993, 150/166/199)

Bir milletin kaderi, vatanın geleceği yine savaşlarla belirlenmişti. Sakarya Savaşı sonrasında “muzaffer” milletin varlığı iyice kendini belli etmeye başladı. Yunan ordusu Polatlı yakınlarına geldiğinde endişe, korku ve ümitsizlik had safhaya çıkmıştı. Top sesleri Ankara’dan duyuldukça Meclis’in Kayseri’ye taşınması gündeme gelmiş, Mustafa Kemal hazırlıkların yapılması için yaveri Salih Bozok’u Ankara’ya göndermiş; Ahmet Ağaoğlu Erzurum, Ziya Gökalp Diyarbakır yollarına düşmüştü bile. Son derece gamlı ve hareketsiz yapısına rağmen Gökalp’deki endişe o kadar fazladır ki iptidai manda arabası motorlu bir taşıt hüviyetine bürünmüştür. (Karaosmanoğlu, 2003, 145) Büyük Taarruz ile her şey bitmişti. Anadolu topraklarının Müslümanların, Türklerin vatanı olduğu bir kez daha kesinleşmişti.

Batılılaşmanın en şiddetlisini yaşamak, millet bağıını kuran her türlü unsuru saf dışı etmek için İstiklal Harbi mi vermemiz gerekiyordu?

İstiklal Harbi’nin ardından Lozan’a İsmet İnönü silindir şapkası ve frakıyla; karısı Mevhibe İnönü çıkardığı çarşafının yerine giydiği eprime elbiseler, tayyör, yüksek topuklu ayakkabı, eldiven, şapka ve ipek çoraplar ile gitmişlerdi. Lozan bir mil-

letin kaderinin tayin edildiği yer anlamına gelmekteydi. Saltanat kaldırılmış, sıra Hilafete gelmişti. Osmanlı Mebusan Meclisi'nin Misak-ı Milli'yi çıkarması, İstiklal Harbi kadrosunun bunu onaylayan yapısı İngilizler için olumlu bir adımdı. Böylece İngilizlerin dünyadaki egemenliği en azından Anadolu'nun tayfına giren yerlerin salim kalacağı bu kararlar kesinleşmiş oluyordu. Şimdi ki engel Hilafet gibi gözüküyordu. Lozan Millet hakikatini meydana getiren değerlerin tasfiye edildiği yer anlamını taşımaktaydı. Bunun en bariz örneğini ikinci Meclis'te görmek mümkündür, çünkü birinci Meclis İngiltere'nin tasarladığı dünya sisteminin varlığını kabule yanaşmamıştı. (Doğan, 2010, 5) Tasfiye edildi birinci Meclis. İkinci Meclis'i teşkil edecek milletvekillerinin belirlenmesinde Mustafa Kemal çok büyük etkiye bulundu. Çünkü o, milletin vatanına kavuşmasını sağlayan muharebelerin baş komutanıydı. Zira Mustafa Kemal İslam'ın bu topraklarda varlığını silinmeyecek derecede kökleştiren Harbin komutanıydı. Verdiği kararlar ne kadar İslam dışı olabilirdi ki?

Birinci Meclis Ankara'nın başkent yapılmasına müsaade etmemişti. İkinci Meclis'in ilk görevlerinden birisi başkent belirlenmesi oldu, payitaht yok edildi. Millet kendisine vatan olarak bu toprakları seçmişti ancak yüksek kültürdeki, yönetici kadrosundaki fikriyat değişmemişti, çünkü İslam Batı medeniyeti karşısında yenilmişti: “Bundan dolayı kurtulmak, yaşamak, varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle-yalnız elbiselerimiz ve bazı müesseselerimizle değil – kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. Bundan başka kuruluş yoktur.” (Ağaoğlu, 1972, 13) Bu amaçla İstiklal Harbi'nin ruhunu ortadan kaldıran gelişmeler birbirini takip etmeye başladı. Halk Fırkası'nın kurulması bu gelişmelerden bir tanesidir.

İkinci Meclis yapı itibarıyla Birinci Meclis'ten farklıdır. Milletvekillerinin çoğu Mustafa Kemal'in kafasındaki inkılapları onaylayacak yapıdadır. İkinci Meclis dahi yaptıkları her eylemi İslam'a ve millete dayandırmıştır. Mustafa Kemal getirdiği inkılapları milletin “zaten” onu yaşadığını, dinin buna karşı gelmediği tezini öne sürerek gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet idaresi de “Allah'ın hükümetidir.” (Alpkaya, 2009, 95) Vatanın, Peygamberin getirdiği bir yönetim şeklini almasında herhangi bir sakınca yoktur. Bu irade ile sağlam meşruiyet kaynakları ile Batılı inkılapların hepsi yürürlüğe girmiştir. Çünkü onlar İstiklal Harbi'ni veren kadrodur. Hatalı işler yapmaları mümkün mü? Çünkü Meclis açılırken kürsünün hemen arkasında Şura Suresi'nin 38. ayetinden “İşleri kendi aralarında şura ile olanlar” ibaresi yazılıdır.

Cumhuriyet İdaresi ve Millet Bağına Çözülmesi

Cumhuriyet'i kuran kadro sonradan inkılaplarla birlikte kendilerini devrimci diye tanımlarken son derece rahat davranmışlardı. Aldıkları salahiyet o kadar fazlaydı ki, meşruiyet kaynaklarını kurutabilmeyi içlerine sindirmişlerdi. “Devrimimizin iki yönü vardır. Birisi meşruluk dışı Sultanlığı ve Halifeliği yıkmak, ötekisi din dışı bilgisizlik ve bağnazlığı yok etmektir.” (Goloğlu, 2007, 131) Bu yüzden Hilafetin kaldırılması için ulemadan Seyyid Bey Meclis kürsüsünde konuşmuş, Halifeliğin İslam'da sağlam bir dayanağının bulunmadığını tarihsel olarak Hilafetin kullanılmadığını anlatmıştı. Seyyid Bey'in konuşması alkışlarla tamamlanmış, Halifeliğin kaldırılması için din adamlarından da onay alınmıştı. İnönü bu konuşmayı yaparken Ada-

let Bakanı olan Seyyid Bey'i bir sonraki kabineye almadı. Seyyid Bey Cumhuriyet için Halifelîği ilga ettirecek gerekçeleri sıralamıştı ama beklediği vefa kendisine gösterilmedi. Cumhuriyet kendi geleneğini yavaş yavaş oluşturmaya başlamıştı. Hilafet'in kaldırılması için önerge veren ise Urfa mebusu olan bir şeyh, Şeyh Saffet Efendi olmuştur. Kararın Meclis'te kabulünün akabinde kurulan hükümetin ilk işi Şer'îye mahkemelerini kaldırmak olmuştur.

Cumhuriyet'i kuran kadro Osmanlı'nın paşalarıdır. Mustafa Kemal Samsun'a çıkmadan önce Ali Fuat Cebesoy ve Kazım Karabekir çok önceleri batı ve doğuya gönderilmiştir. İnönü aracılığıyla Harbiye Nezareti Batı Trakya'da örgütlenen kuvvetlere 4 bin lira para aktarmıştı. (Zürcher, 2003, 135) Anadolu'daki kuvvetlerin bir araya getirilmesi gerekiyordu: "Mustafa Kemal Paşa'nın teftiş vazifesiyle, fakat hakikatte bu kuvvetleri derleyip toplamak üzere Anadolu'ya gönderilmesine Hükümetin karar vermesi, bizi çok sevindirmişti." (Eşref Edip, 2002, 34) Bu yüzden Cumhuriyet'i idare eden kadronun inkılapları gerçekleştirme gerekçeleri, kendi fikirleri ve millet bağı arasındaki bağ birbirinden çok kopuktur. Bir yandan batılılaşmanın en ileri örnekleri verilirken öbür yandan bunların samimiyetini sorgulatacak görüşler serdedilmiştir: "Kadın anlayışında pek garpli olduğu söylenemez. Hattâ hanımların tırnaklarını boyamasını bile istemezdi. Son derece kıskançtı. Denebilir ki harem eğiliminde idi. (...) Medenî kanunla Türk kadınına garp kadının bütün haklarını veren Atatürk, kendi münasebetlerinde, bırakınız ecnebi erkekle evlenen Türk kadını, ecnebi kadınla evlenen Türk erkeğine bile tahammül etmezdi. Devrimlerin büyük ve eşsiz kahramanı, kendi koyduğu kanunun sonuçları ile karşılaşmak lâzım gelince: 'Bize göre değil ha çocuklar...' derdi. (Atay, 1969, 410)

1924 yılındaki Anayasa'da da devletin dini "dîn – i İslâm" olarak tanımlanmıştı. 1924 yılı Cumhuriyet tarihinin önemli kavşak noktalarından biridir. Mustafa Kemal bir taraftan Türkiye'nin vatan olma şartlarını birer birer Türklerin gündeminden çıkarırken öbür taraftan idari kadro bakımından önemli tasfiyelerin kapısını da aralamıştır. İttihat Terakki'nin as kadrosu yurtdışında Ermeni'lerden kaçarken telef olmuştu. İstiklal Harbi'ni verenler as kadrodan sonra gelenlerdi. Onlar çok önceden, Mustafa Kemal'den önce Anadolu'ya gelmişler hazırlıkları yapmışlar ve harbi gerçekleştirmişlerdi. Ancak savaş sonrasındaki tablodan hiç de memnun değillerdi. Saltanat neyse de hilafetin kaldırılmasına kesinlikle muhalif olmuşlardı.

İstiklal Mahkemesi'nin kudretlilerinden Afyon vekili Ali Bey, şapka inkılâbından sonra odasına şapka ile giren Vakit muhabirini huzurundan kovmuş hatta hapsedirmeye kalkışmış. Falih Rıfkı "Mütareke devrinde Rus, Ermeni ve Yahudilerle beraber şapkalı gezmeğe özenen Türk'lere pek kızardık", derken, Anadolu'da Müslümanların "Hristiyanın eyisine 'makul kefare', kötüsüne gâvur, beterine şapkalı gâvur" dediklerini aktarır. İstiklal Harbi ve sonrasında aktif görevler alan ancak TCF sonrasında eşi Adnan Bey ile yurtdışına kaçan ancak Mustafa Kemal öldükten sonra yurda dönen Halide Edip Kemalistlere "Hem efendim bizim peçelerimize, perdelerimize ne karıştıyorsunuz" derken; Mustafa Kemal'in canını emanet ettiği Topal Osman da Beyoğlu'nda çarşafı olduğu halde peçesi açık gezen kadınları görünce "Biz bu karıları böyle görmek için mi dövdük?" (Atay, 1969, 265/411/430-433)

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kuranların Cumhuriyet'in diğer kadrolarından zihniyet olarak belirgin farklılıkları yoktur. İstiklal Harbi sonrasında Cafer Tayyar Paşa'dan, Karabekir ve Ali Fuat Cebesoy'a kadar herkes harbin kendisi tarafından kazanıldığı iddiasındadır. Ancak TCF'liler Kemalistlerin "keskinliklerine" karşı daha mutedildirlir, düşünce ve dine karşı saygılıdırlar. Sorunun temelinde Mustafa Kemal'in şartları hazırlanmış İstiklal Harbi'ne sonradan katılmasına rağmen, devletin "başına" geçmesi yatar. Harbin ikinci adamı İnönü Anadolu'ya geçme davetini yeni evlendiğini gerekçe göstererek geri çevirmişti. Ölümüne kadar Latin alfabesini kullanmayan Kuzu Paşa yani Fevzi Çakmak da sonradan gelenlerdendi. TCF'lilerin bir başka itirazı inkılâpların bu derece hızlı yapılmasıydı. TCF'nin kurulması Halk Fırkası'nı ve devleti yöneten kadroyu telaşlandırdı. Partinin ismini değiştirip, Cumhuriyet'i ekleyerek CHF yapıldı.

TCF'nin güçlü bir şekilde gelişi, idareyi ve Türkiye'nin geleceği değiştirdi. Artık iktidar savaşı başlamıştı.

Hilafetin kaldırılmasının üzerinden çok geçmeden millet gerçeği tezahür etmeye başlamıştı. Birinci Grup ikinci Meclisle tasfiye edilmişti ancak çok daha güçlü bir TCF kurulmuştu. TCF tasfiye edildikten sonra ondan daha güçlü SCF Türkiye'de varlığını gösterecek, bu partinin de tasfiyesi vatan olma koşullarıyla ilgili ihtiyacı söndürmeyecekti. SCF'den sonra uzun bir zaman geçmesine rağmen millet gerçeği DP ile çok daha güçlü bir şekilde zuhur edecekti.

Şeyh Sait İsyanı çok yönlü sonuçları olan bir kalkışmaydı. Yalnızca Cumhuriyet idaresinin gidişatından memnun olmayanlar değil İngilizlerde güney sınırındaki ve başka gelişmeler nedeniyle diken üstündeydi. Cumhuriyet idaresi Şeyh Sait İsyanı'nı en karlı kapatan taraf oldu. Takrir-i Sükun Kanunu çıkartıldı. Başbakan Fethi Bey ılımlı politikaları nedeniyle tasfiye edildi. Sertlik yanlısı anlayış iktidara geldi. Ülkenin her yanında devletten izin almaksızın nefes almak imkânsız oldu. "Şüphe Kanunu" adı verildi, Takriri Sükun'a. Hıyanet-i Vataniye Kanunu tadil edildi. Hilafet karşıtı eylemlerde bulunmak ibaresi kaldırıldı. Artık dini herhangi bir dernek, kurum kuruluş içinde bulunmak bir tarafa "yayın yapmak" doğrudan "vatan hainliğine" yerleştirildi. (Goloğlu, 2007, 119)

Takrir-i Sükun Kanunu siyaset cephesine ulaşmadan, sivil toplum denebilecek yapıdakileri, basını hizaya çekti. CHF aleyhinde bulunan herkes İstiklal Mahkemeleri'ne verildi. Solcusundan – İslamcısına kadar herkes baskıdan nasibini aldı. Baskı ve tutuklamalar Cevat Şakir'i Halikarnas Balıkcısı yaptı. Şeyh Sait dini ve içtimai meseleleri Sebülirreşad'dan öğrendiğini söyleyince Eşref Edip de tutuklananlar arasına girmişti. Gazetecileri suçlaması karşılığında idamdan kurtulacağı da Şeyh Sait'e söylenmişti. (Eşref Edip, 2005, 118-119)

Diyarbakır İstiklal Mahkemesi'nden kurtuluş yoktur. İstanbul basınına selametin tek çaresinin Mustafa Kemal'e "af ve merhamet" dilenen bir dilekçe ile başvurulması olduğu gayri resmi olarak iletilir. Bu teklife itirazlar gelir ama "bir kere ellerine düşmüşüz. Köprüyü geçene kadar eyvallah, diyeceğiz. Heriflerin şakası yok." (Eşref Edip, 2005, 191) görüşü ağırlık kazanır. Dilekçeyi yalnız Orhan Kemal'in babası, Birinci Meclis'in milletvekillerinden, sonraki dönemlerinde tefsir çalışması da yapan Abdülkadir Kemali Bey imzalamaz. Zaten hürriyetine de bir tek o kavuşamamıştır.

Kapatılan TCF'liler resmi sıfatları olmadan "doğal bir grup" olarak Meclis içinde ve dışında çalışmalarını, toplantılarını yapmaya devam ederler. Cumhuriyet idaresi "Paşaların" faaliyetlerinden rahatsızdır. Yalnızca onlar değil, rahatsızlığını açıkça dile getiren Ziya Hurşit gibi birçok kişi de vardır. "Tesadüflerin" birbirini kovalaması neticesinde Mustafa Kemal'e suikast yapacak bir "hücre" ele geçirilir. Bunların yakalanması devleti idare edenlerin elini öyle rahatlatacaktır ki İstiklal Harbi sürecinde büyük etkinliği olan Kara Kemal gibi şahsiyetler "tavuk kümesi"nde intihar etmek zorunda kalacaktır. Ziya Hurşit ve adamları birkaç gün içinde yargılanıp idam edilirler. Ziya Hurşit hukuku bilir, yalnızca suikasta teşebbüsten sürgün cezası alması gerektiğini söyler ama onun fiilini "hükümeti cebren yıkmaya" sokarlar. Yalnız onu değil, İttihat Terakki'nin tüm güçlü unsurlarını da. Paşaların soruşturmasını suikastçılarından ayırırlar.

İstiklal Harbi'ni veren Paşaların tutuklanması millet ve ordu nezdinde hiç de hoş karşılanmaz. Paşalar Elhamra Sinemasına girerken askerlerin "hazırola" geçmeleri (Zürcher, 2003, 228) ve başka tepkiler nedeniyle Paşaların tutukluluğu kaldırılır. Osmanlı ve Cumhuriyet'in en büyük maliyecisi Cavit Bey hükümet karşıtı grubun lideri olduğu gerekçesiyle Rotschild Ailesi'nin tüm gayretlerine rağmen idam edilir. Mustafa Kemal için pervasızca ulu orta "Gazoz Paşa, Sarı Paşa" diyen (Bozdağ, 1993, 12) Dr. Nazım'da idam edilir. Serbest kalmalarına rağmen İstiklal Harbi'nin Paşaları Mustafa Kemal'in sağlığında siyasete giremedikleri gibi evden çıkmakta bile zorlandılar.

Tüm otoriter yönetime karşı Cumhuriyet idaresi yaptığı inkılâpları yine millete dayandırdı. Bu yalnız meşruiyet kazanmak için yapılan bir hareket değildi. Milletten çıkan, onayından geçen yeniliğin sorgulanması söz konusu olamazdı. Peçe ve çarşafın yasaklanması hakkında hiçbir resmi karar alınmamıştı. (Tunçay, 1999, 156) Mustafa Kemal Kastamonu'ya gittiğinde hazırlıklarını yapmıştı. Şapka giyecekti. Şapka giymeyi şaşaalı bir törenle yapmadı, normal bir hadise imiş gibi Kastamonuluların coşkulu karşılamaları ve misafirperverlikleri arasında şapkanın yeni bir başlık olduğunu söyledi.

Tüm inkılâplardan önce "atmosfer" oluşturulmuş, sonradan işin teorisi ve gerekçesi gelmişti. Öncelikle yüksek kültür, önder şahsiyetler, İstiklal Harbi'nin mümtaz şahsiyetleri dönüştürülmüş ardından millete inilmiştir. Millet kendine vatanını kazanmasına sebep olanların "kendilerine rağmen" eylemlerde bulunmayacaklarına kani idi.

Cumhuriyet idaresi çekirdek kadro ve ideolojinin dışındaki hiçbir unsura müsamaha ve vefa göstermemişti. Paşaları ipe ve eve göndermiş, "İstiklal Harbi'nin manevi cephesini oluşturduğunu" söylediği Eşref Edip ve İstiklal Marşı şairini saf dışına itmisti.

Millet bağı ve vatan olma şartlarını hangi unsurlar sağlamışsa, Cumhuriyet idaresi tarafından bir bir geriye atılmıştır. "Siz sarıkla gezmeyi yasaklısınız, kimse sarıkla dolaşamaz. Ama bazı insanların başındaki görünmeyen sarıkları yok edemezsiniz." (Bozdağ, 1995, 22) derken Mustafa Kemal yazı gibi inkılâpların köklü değişiklikler yapacağını da biliyordu. Millet bağını en belirgin kılan unsurlardan olan Türkçe dil 1928 yılında kaldırıldı. Tamamen Kur'an'a bağlı olan eski yazının yerine Latin alfabesi getirildi. Millet bağını oluşturan İslam ve dili böylece bir daha bağlanma-

yacak şekilde koparılmış oldu. Akbaba dergisinin tirajı bir gün içinde 18 binden 3 bine düştü. (Ortaç, 1966, 346)

Tüm gayretlere rağmen millet tam olarak Meclis'ten söküleliyordu. Bu nedenle Meclis üçüncü kez yenilendi. Yine de oylamalara çok az milletvekili katılıyor, kanun maddeleri oy çokluğuyla geçiyordu. İslami her türlü husus Türkiye'nin gündeminden çekildi, türbeler, tekkeler, medeni kanun vs. Türkiye'de İslam "kendi haline bırakıldığı zaman" mecrasını bulmakta gecikliyordu.

SCF, DP Yeniden Millet mi?

Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması, İstiklal Harbi'yle vatanlarını kuran milletin kendi varlığını gösteren örneklerden biri oldu. Fethi Bey her gittiği yerde "kurtar bizi" feryatlarıyla karşılaştı. Belki memlekette görülen diktatörlük algısını düzeltmek belki de muhalefetin/millet varlığının yapısını görmek için SCF bizzat "Gazi Mustafa Kemal'in ısrar, teşvik ve tasvibi ile kurulmuştu." (Yetkin, 1997, 245; Ağaoğlu, 1994, 25) Bu gezide halkın ilgisi Tek Parti idarecileri ve Mustafa Kemal'i kaygılandırır, zaten sonra da parti kapatılır. İzmir gezisi sonunda SCF'liler Manisa'ya geçerken tüm istasyonlarda büyük sevgi gösterileriyle karşılanır. Ancak istasyonun birisinde kaymakam toplananları uyarır. Dağılmalarını ister. Millet bunun bir toplantı değil karşılama olduğunu söyler. Buna rağmen kaymakam jandarmayı toplananların üzerine sürer. Bunun üzerine millet dağılmak bir tarafa çömelir ve "İşte vurunuz!" der. Kaymakam mahcup olup, oradan ayrılır. (Ağaoğlu, 1994, 67)

İstiklal Harbi ortaya bir millet varlığı koymuştu ancak harp bitip iş inşa faaliyetine geçince, millet iradesi yavaş yavaş sönmeye başlamıştı. Cumhuriyet'in ve milletin refleksini göstermesi bakımından Yakup Kadri'nin SCF'lilere söylediği, "Ben bu memleketin ve bu milletin şimdiki gibi heyecanlı kalkınmalarına üç defa şahit oldum. Hepsinde yine, sakinleşerek eski halini aldı. Fazla aldanmayınız!" (Ağaoğlu, 1994, 73) 27 Mayıs öncesinde İzmir'de 200 bin kişinin karşıladığı Menderes'in kendini idam sehpasında bulması gibi.

İstiklal Harbi'nin kurduğu millet bağı çözüldükten sonra Türkiye'de olup biten her şeyin altında dünya sisteminin imzası görülmeye başlandı. 1930'lu yıllara gelindiğinde millet artık vatan teşkilini sağlayan güç değil "baldırı çıplak güruhtur." Ne olursa olsun gönüllüce Anayasa'ya giren ilkelerden yalnızca Cumhuriyetçilik millet tarafından makbul addedildi. CHP dünyada esen rüzgârlara kapılmakta bir beis görmedi. İtalya ve Almanya'daki faşist parti örgütlenmeleri CHP tarafından bizzat yerinde görülerek Türkiye'ye getirildi ve uygulandı. Ancak Türkiye'yi yalnızca üç kişinin Mustafa Kemal, Başbakan İsmet İnönü ve Genel Sekreter Recep Peker'in idare edebileceği parti örgütlenmesini Mustafa Kemal veto etti. Sonradan Recep Peker'i tasfiye etti.

Millet bağı tarih, dil tezleri, bozkurt resimleri ve şapkanın alanına yerleştirildikçe İslamla temellenen yapısı yıkılıp yerine sözleşme temelli olarak tanımlanmaya başladı. Mustafa Kemal'in ölümü ile tüm ipler İnönü'nün eline geçti. İnönü'nün yaptığı ilk iş 1938 seçimleriyle birlikte Mustafa Kemal'in dışladığı "Paşaları" tekrar siyasete çekmek oldu. Cumhuriyet kan tazelemeyi her zaman becermişti.

Batılı olma uğruna birçok inkılâp yapan Cumhuriyet idaresi II. Dünya Savaşı yıllarında “kazananın” yanında yer almak için adına “denge oyunu” dedikleri politikaları gütmüş, her iki cenahı memnun edecek yönsemeleri göstermişti. Almanya’yı führer bıyıkları ve kromuyla destekleyen Türkiye, vaziyetin mihver kuvvetlerinin aleyhine geliştiğini anlayınca Sovyetler’e şirin gözükmek için Turancıları hapse göndermiş, Varlık vergisini kaldırmıştı. (Ekinci, 1997, 230-235) İnönü, savaşı kazanan ABD’ye haber göndererek çok partili demokratik hayata en kısa zamanda geçebileceğini dillendirirken daha 1945 yılı bitmeden Tek Parti’nin karşısında bir başka parti kurulmuştu bile.

Tek kişinin burnu bile kanamadan devletin kurucu ideolojisini taşıyan idare seçimle gitmişti. Bu dünyada tarihinde eşine ender rastlanacak gelişmelerdendir. DP’nin gelişi, milletin İstiklal Harbi’nden sonra “kendi”liğiyle, kendi iradesini ortaya koyduğu ender gelişmelerden biridir. Millet ses çıkarmamış, çıkaramamış ama CHP’den hiç hazzetmemiştir. Kendisine imkân verildiği, kendi kendine bırakıldığı anda tek parti idaresini ve fikriyatını saf dışı etmenin peşinden gitmiştir. CHP ile DP birbirinden çok mu farklıdır? Hayır. İlginçtir CHP ile DP dış politika konusunda aynı fikir ve politikadadırlar. (Arcayürek, 1984, 183-184)

Türkiye Demokrat Parti iktidarından sonra büyük bir atılım içine girmiştir. Burada birinci olarak milletin yeniden büyük bir Türkiye özlemi içinde olduğu panoraması ile karşı karşıya kalırız. Çünkü millet yeniden kendi dinamikleriyle büyürse tarihsel rolüne de yaklaşabilir. İkinci olarak ülke sanayi alanında tam bir dönüm noktası geçirmiştir. ABD’den alınan kredi ve yardımlar bir tarafa kendi imkânları çerçevesinde belli başlı sahalarda temel sanayisini kurmuştur. Türkiye dünya sistemine tam anlamıyla eklenirken, burada önde gelen ülkelerden olma azmini de korumuştur. Menderes Türkiyesi dünyada nükleer enerji konusunda adım atan ABD’den sonra gerekli çalışmaları yapan ikinci devlettir. Dünya Bankası ve IMF ile olan ilişkilerinde teslimiyetçi olmamaya özen gösteren Menderes, yeri geldiğinde dünya sisteminin bu temel direklerini ülkeden kovmuştur.

Menderes bir millete kendi kimliğinin kodlarını vermeye çalışmış, kısmen başarılı olmuştur. Menderes, ezanın aslıyla okunmasını sağlaması kadar millet bağının nereden kaynaklandığını bilen bir liderdir. Samimiyeti bir tarafa “Türkünüz, Müslümanız ve ebediyen Müslüman kalacağız!” (Baban, 1970, 153) diyen bir lider.

CHP’nin Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal Türkiye’deki millet bağına görmüş ve “Garp medeniyetini müesseseleriyle birlikte tamamen reddetmeliyiz. Sonra medeniyeti biz kendimiz yeniden kurmalıyız! Mikroplara karşı serumlar ve aşılarda bulunmadan önce de insanlar yaşıyorlardı. Garp medeniyetinin eseri olan bugünkü serumların, aşılarda yerine yenilerini buluncaya kadar bunlardan vazgeçebiliriz!” (Ağaoğlu, 1993, 27) sözleriyle bunu dile getirmişti. Yapılan inkılâplara rağmen bürokrasi ve devlet idarecileri hala milletiyle büyük bir devlet olacağı inancını paylaşıyordu.

27 Mayıs ihtilaliyle Türkiye dünya sisteminin ekseninden hiçbir yere kaymayacağına garantisini verdi. Bu tarih millet bağının doğrudan koparıldığı bir zaman dilimidir aynı zamanda.

DP iktidarı CHP'nin asker-sivil bürokrasi, aydın ve devlet merkezli sermayenin temsilciliğini yıkmıştı. 27 Mayıs ise DP'nin sanayici, eşraf, muhafazakâr, kapitalist çiftçi yapısına darbe vurdu. 1960 yılı bu bakımdan ideolojilerin de keskin bir ayrışmaya gidip kısmen özerkleştiği zaman dilimidir.

DP iktidarının getirdiği dini yönelim ve dünyadaki Müslüman ülkelerin Pakistan, Mısır'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra geliştirdiği “İslam devleti” kavramı Türkiye'deki Müslümanları büyük oranda etkilemiştir. Tercüme hareketleri Tanzimat batılılaşmasından farklı olarak modern paradigmaya eklenmiş İslami bir doktrinin Türkiye'ye ithali için zemin oluşturmuştu. Aynı durum sosyalizm için de geçerlidir. Toprağa, devlete bağlı köylü sınıfına dayanan Türkiye'nin ekonomik yapısı DP sonrasında hızla değişmiştir. Tarımda makineleşme ile birlikte köylüler yeni açılan sanayi tesislerinde ücretli emekçi olmaya başlamışlardı. Böylece ortaya yepyeni bir sınıf ve yepyeni toplumsal yapı çıkmıştır. Sosyalizm başta işçi sınıfı olmak üzere üniversite ve aydın kesim arasında palazlandı. “Büyük Türkiye” ve “ABD merkezli dünya sistemi” dışında başka alternatiflerin de bulunduğu, Türkiye'nin kendi ayakları üzerinde durabileceği tezi sosyalizmin şekillenmesinde etkili oldu. Bu ortam meselesidir aslında. Dönemin icbar ettiği düşünce yapısıdır.

3

Yerlilik özellikle 1960 sonrasında yoğun ideoloji fırtınasından sonra, ABD'nin ürettiği popüler kültür ve tüketim anlayışı ile modernitenin tezleri karşısında “bize has” tavırların öne çıkarılması esasına dayanmıştır. Bir ideoloji değildir. Doktrin de değildir. Kadrosu ve tezleri sarahaten ortada hareket de değildir. Bilhassa ideolojilerin içerisinde Batının düşünce yapısına mugayir vaziyet geliştirmenin adı olmuştur. Türk düşüncesinde sosyalist ve Marksist hareketin içinde Sovyetik ve Çin merkezli anlayışların yerine “milli sosyalizm” deneyimleriyle görünürlük kazanırken, sağ görüş yapısında da “Türk İslam'ı” bağlamında değer kazanmıştır. İslamcılar bu bakımdan “ümmeçî” fikirleri, Mevdudi ve Seyyid Kutub düşüncesiyle bu topraklardan uzak bir yaklaşımı benimserken, milliyetçilerde “turan” ideali kapsamında Anadolu topraklarından uzakta, kültürü ve dini farklı zihniyeti gereği yokken milletin önüne getirmektedir.

Türk düşüncesi hangi kamptyla, ideolojisi ve siyasetiyle yerli bir tavır içinde görünürse görünsün 12. yüzyılda ve İstiklal Harbi'ndeki millet bağını, vatan kurma iradesini ve İslam'ın varoluşsal değerini kavrayamadı, kavramaya yaklaştığı yer ve zamanlarda da ondan kaçtı. Bu bakımdan “yerlilik duruşunun” mezkur durumlarla herhangi bir yakınlığı olmamıştır. Dolayısıyla yerliliği “folklorik” saymak bile mümkündür. Yerlilikle kimi zaman örtüştüğü için bazı davranış biçimleri, kişiöğlunun doğup büyüdüğü yerlerin söz, mimik ve üslubu yerlilik başlığı altında yerini alabilmektedir.

Yerliliğin modern durum içinde doğduğunu dikkate alarak sorulması gereken sorular var. Yerlilik modernleşmecî yapının unsurlarından mıdır? İdeolojik altyapısı olmayan yerliliğin kapitalist yapısı var mı, kapitalist dünya sistemine karşı duruşu ne yöndedir? Türk düşüncesi içinde değişim dinamikleriyle olan ilişkisi hangi biçimdedir? Devletin yönlendirmeleri karşısında kendi alanı var mıdır? Geçmiş tasavvuru ne ile ilişkili? Reaksiyoner karaktere mi sahip, yoksa inşacı mı?

Radikal Modernlik ve Yerlilik

Türk düşüncesi farklı kompartımanlara sahiptir. Bunların birbirleri ile aralarındaki ilişkiler zaman zaman girift bir hal alsa da esasında çok küçük nüanslar barındırırlar. Bazen aktivizm anlamında ayrılan noktaları olduğu gibi bazen de temel tezler açısından farklılaşırlar. Ancak hepsini birleştiren “çatı” modernitedir. Türk düşüncesi içindeki İslamcılık, muhafazakarlık, milliyetçilik, batıcılık, Türkçülük, sosyalizm, komünizm, sosyal demokrasi Türk milletini modernleştirmenin peşindedir. Hedef kitle, uyguladıkları yöntem ve İslam’a bakış tarzlarıyla birbirlerinden ayrıl-salar bile sonuçta aynı amaca yönelik etkinlik gösterirler. Modern dünya içine nasıl eklenmelidir?

Türkiye’de modernleşme hareketlerinden sonra Anadolu coğrafyasını aşan bir yönelim kendini göstermeye başladı. Ümmetçilik kavramından farklı olarak “enternasyonal” mahiyette yaygınlık kazanmak isteyen düşünce yapıları, dünyanın dört bir yanında faaliyete giriştiği gibi kendilerine “vatan” olarak birkaç kıtayı içine alan geniş coğrafyaları ideal haline getirdi. Sonuçta Türkçülük ırk, İslamcılık din, komünizm işçi boyutu eksene alıp farklı kültürel boyuttaki kimliklerle hareket etme düşüncesine girdi. Uygulanan bu farklı metotlar tartışmaları beraberinde getirdi. Cumhuriyet’in ilk yıllarında basın – yayın ve matbuat üzerindeki baskılar canlı bir düşünce ortamını kestiği için, Tek Parti sonrasında değişik yönelimler kendini göstermeye başladı. “İslamcıların evrenselciliği yedekleyen tutumlarına karşılık, muhafazakarların, İslam’ı gelenek ve ulusallıkla telif” etmeye başlamaları (Mollaer, 2009, 180) yeni düşünme yollarının açılmasını beraberinde getirdi.

Türk düşüncesi bünyesinde bilhassa DP döneminden sonra piyasaya çıkan düşünme biçimleri modernitenin rahatlamasına yol açan paradigmlar geliştirdi. Modernitenin Türk toplum yapısıyla entegrasyonunu sağlayıcı, tıkanan noktaları “bize özgü” yöntemlerle açan bu yönelimler yine tam anlamıyla ideolojik ve doktriner mahiyet arz etmese bile ana ideolojilere kaynaklık etti. Radikal modernliği Türk toplumunun kabul edemeyeceği ilkesinden kalkarak, modernitenin bizatihi dini söyleme yönelik katı tavrını törpülemesi sağlayan bu düşünce yapıları, toplumun etkili ve süreç içinde dönüştürülmesini sağladı. “Mukaddesat”, “muhafazakar”, “liberal”, “yerli”, “Anadolucu”, “Türk tipi sosyalizm”, “Türk İslam’ı”, “sol”, “sosyal demokrat”, “merkez”, “milliyetçi – muhafazakar”, “sağ” gibi kavramlar toplumun, bireylerin kişilik yapılarını doğrudan tanımlayarak “karşıt kampa” dahil olmasını engellerken bir yandan da modern tasavvur içinde kalmalarını sağladı. Türk düşüncesi siyasal olandan bağımsızlaşmadığı için adı geçen yaklaşım biçimleri toplumun “aşırı siyasal” ama pasif bir özne halinde kalmalarına ön ayak oldu. Bu, siyasal katılım başlığı altında üretilen tezleri şartsız onaylama anlamına geliyordu.

Yerlilik modernleştirme hareketlerinin tarihsel yapı içinde kendini şekillendiren millet yapısına uyup uymadığını değerlendirebilecek kriterlere sahip midir? Türkiye’deki modernleşmenin sert karakteri karşısındaki itirazları yerli olarak saymalı mı? “Modernliğin yaymaya, merkezileştirmeye ve deneyime açmaya yönelik çabası, yerlilik iddiasının içine kapanma ve kendisi olarak kalma tepkisiyle karşılaşır.” (Çiğdem, 2001, 68) Ancak ideolojiler Türkiye’de modernleşmenin toplumun birikimine göre yapılmadığı gerekçesini öne çıkararak var olduklarına göre aslında her ideoloji, alt kollarıyla bir yönden yerli tavrı öne alarak belirginleşmeye çalışırlar.

Sosyalizmin Yerliliği

1960'lı yıllardan sonra ortaya çıkan sosyalist düzen fikri, DP'nin sanayileşme hamlelerine bağlı idi. En azından sosyalizmin temel gerekçesi olan işçi sınıfının doğuşu DP'lilerin büyük oranda Amerikan yardımlarıyla yaptıkları sanayi tesisleri nedeniyle. Köylülerden meydana getirilen işçi sınıfı Türk sosyalizminde hiçbir rol almadı dense yeridir. Sosyalizmin Amerikan dünya sistemi karşısındaki refleksi Türkiye'de alternatif bir dünyanın mümkün olabileceği fikrini zenginleştirdiği halde çok kısa bir sürede “başka” fikir hareketleri derekesine düşerek, devlete bağlı hale geldi. Böylece devletin zinde güçlerinden bağımsız hareket etmenin mümkün olmayacağına ilişkin kanaatler daha da perçinlendi.

Türkiye'de sosyalizm Batılılaşmanın sorgusuz sualsiz gerçekleşmesi teziyle yürür. Türkiye'de yürürlüğünü sürdüren düşünce yapıları bir şekilde Türk kültürünün etkisinden kurtulamadığı için Batılılaşmayı kendi bağlamına göre yürütmedi. Bu yüzden sosyalizm Türklerin şartsız ve tam anlamıyla Batılılaşmalarının adresidir. Komünist fikriyatın 27 Mayıs sonrasında Türkiye'ye çok güçlü bir şekilde girişi, Marks – Engels'in kitaplarının yaygınlaşması, sosyalist teşekküller, TİP, sendikalar ve üniversitelerin fikir klüpleri “nasıl sosyalizm” tartışmasının içine düştü. Okuduklarıyla yaşadıkları arasında derin çelişkiler gören “Anadolu delikanlıları” sosyalizmin Türk toplumuna nasıl uygulanabileceğini müzakere ettikçe birbirlerinden ayrıştı, koptu. Türkiye'de Batılılaşmayı emperyalizmin bir oyunu olarak gören İdris Küçükömer, halk ile solcular arasındaki kopukluğun yine emperyalizm vasıtasıyla olduğunu savunur. (Küçükömer, 2002, 123)

Türk düşüncesinde ideolojiler dış kaynaklı olarak kabul edildiği halde “cephe-den” eleştirilmezler. Bunun yerine yabancılığı aşma çabalarına girişilir. Bu safhada devreye devlet – bürokrasi girer. İdeolojilerin “millileştirilmesi” aşamasıyla halk ile bağlantı kurma fikriyatı doğar. Böylece milli bir sosyalizm, milli bir İslamcılık hatta milli kapitalizm gibi tartışmalar ve faaliyetler zuhur eder. DP döneminden sonra ideolojilerin millileştirilmesi esasında devletin devreye girerek, etkisizleştirmeye dönmüştür. 1965'li yıllara gelindiğinde sosyalizmin durumu da budur. Amerikan karşıtlığı Türkiye'nin kendi ayakları üzerinde yükselebilecek fikriyatın kaynağıdır. Sosyalizm içinde Mehmet Ali Aybar “ne Sovyet peykliği ne Amerikan köleliği” sloganıyla (Bora, 2007, 163) her toplumun kendi kültürel ve tarihsel birikimiyle hareket edeceğini düşünür. (Adak, Turan, 2009, 132) Özgürlükçü Sosyalizm, Türk tipi sosyalizm, sosyalizmin yerleştirilmesinin önemli ayaklarından. Yön – Devrim grubundan Milli Demokratik Devrimcilere sosyalizmin “Türkiyelileşmesi” tartışmaları yaşanmış bu büyük ayrılıkların baş göstermesine de neden olmuştur. Ancak sosyalistler ne kadar yerli tavırlar geliştirmek için çabalasalar da Batılılaşmanın “taklitçi” vasfını aşamadıkları için Türkiye'ye özgü yapıyı inşa edememişlerdir. (Kaçmazoğlu, 1995, 70 – 72)

Türkiye'de sosyalizm daha palazlandığı yıllarda yerlilik tartışmalarının içinde kalmış ancak çıkış bulamadığı gibi bürokratik seçkinlerin yönlendirdiği bir hareket haline gelmiştir. Tam Batılılaşma yanlısı olduğu için sosyalizmin yerli refleks göstermesine imkân yoktu. Çünkü Türkiye'yi vatan kılan şartlar, millet bağı kendisini gaza ve Avrupa karşıtlığıyla varetmişti. Sosyalizm bu bakımdan “bize özgü” olamaz-

dı. Ya İslamcılık? Türkiye’de İslamcılık hareketinin geçirdiği aşama her dönemde değişmiştir. Tanzimat – Meşrutiyet İslamcılığından farklı olarak Cumhuriyet, Tek Parti, DP ve 27 Mayıs sonrasındaki her on yıllık aralıklardaki İslamcılık birbirinden farklılıklar arz ederken 11 Eylül sonrasındaki çok daha belirgin farklılıklar taşır. İslamcılığın sınırları milliyetçi – muhafazakarlıkla çoğu zaman çakıştığı için spesifik bir İslamcı söyleme rastlamak her zaman mümkün olmaz.

Orta Sınıf Dindarlık, Sermaye ve İslamcılığın Yerliliği

İslamcılığın Batılılaşma dönemiyle olan göbek bağı, Müslümanların İslam yolu ile modernleşmesini getirmişti. Çünkü modern dünyada Müslüman kalmak tezleri, sonuçta eklektik zihni doğurduğu gibi millet bağının kopmasında etkili olmuştu. Çünkü bu topraklara özgü fikri yapının oluşmasındaki İslami bağlam modernlik etkileşimiyle zedelenmişti. Moderniteyle birlikte beliren İslam anlayışı içinde Avrupa’yı öteki kabul etmek, kendi millet bağını kurmak, korumak için çatışmayı göze almak gibi belirleyici unsurlar geri çekilmişti. İstiklal Harbi’yle bu tekrar yerli yerine otururken Cumhuriyet Tanzimat sürecinin devamını getirmişti. DP dönemiyle İslamcılık, bir takım dini ritüellerin geri dönüşüyle atılım fırsatı buldu. Ancak aşırı baskı nedeniyle çok çabuk şekilde yerleşik otoritenin bürokratik yönelimin etkisine girdi. 1960’lı yıllarda Pakistan ve Mısır kaynaklı “İslam devleti” teorileriyle tercüme hareketleri İslamcılığın daha bağımsız fikriyata kavuşmasına neden olsa da bunların yerli fikre oturmadıkları gerekçesiyle dışlanmaya da başladı.

İslamcılık 1970’li yıllarda daha müstakil bir çerçeveye yerleşti. Yeniden büyük Türkiye, kendi dinamiklerinden hareket etme, bunların İslami yaşam standartlarına göre şekillenmesi ve dünya sisteminin dışında başka bir dünyanın varolabileceği faktörleriyle millet bağına denk düşen bir yapıyı kurdu İslamcılık. Ancak 1970’lerin sonu ve bizzatı 80’lerden sonra dünya sisteminin de belirgin etkisiyle kapitalist dünyaya yakınlığını artırdı. 1990’lı yıllardan sonra yeni ve farklı bir dünya düşüncesi “öteki” ile bir arada yaşama tezlerine kadar gitti. 11 Eylül’den sonra Türkiye’deki İslami ortam, İslamcılık, Avrupa/Batı ile bir arada yaşamanın şartlarını aramaya, o yolda gitmeye karar verdi. Böylece vatan olma, millet bağını kuran şartları bünyesinden tamamen dışladı. Bu topraklara özgü karakterini belli zamanlarda gösterse de İslamcılık Türkiye’de modernitenin güdümünden çıkamamıştır. Ancak geneli yansıtmaya bile Türkiye’de vatan olma şartlarını sağlayacak İslami millet bağlamı yine İslamcılarının içerisinde potansiyel olarak bulunmaktadır.

Orta sınıf dindar kesim modernleşme süreci boyunca Türkiye’deki siyasal sistemin ve Türk düşüncesinin temel dinamiğini oluşturdu. Bu orta sınıf bir anlamda İslam kalarak modernleşmenin sorusu etrafında cevaplar arayan, Nakşibendi geleneğine yatkın ve gayet dindar portre sergiler. Bu dindar orta sınıfın belirgin özelliklerinin başında “maddiyat” konusunda sıkıntı çekmemesi gelir. Çünkü modern para kazanma yollarını, ekonomik eğilimi takip ederek, Müslümanlarında zengin olması fikrini geliştirmişler, dünyayı terk etme başlığı altındaki zahidane tutumu, modernliği aşmak için zengin olmanın ve dünya işleriyle iştigal etmenin gerekli olduğu görüşünü yaşam standardı olarak geliştirmişlerdir. Cumhuriyet ile birlikte büyük oranda etkisi zayıflatılan bu kesim DP’nin eşraf temeline dayalı olması nedeniyle tekrar

gün yüzüne çıkmış, İslami zihniyetin belirlenmesinde aktif rol almıştır. Darbelerle etkinliği kontrollü hale gelen orta sınıf dindarlar Özal ile daha da genişlemiş, holdingle vasıtasıyla devletin dinamikleri arasına girerken dünya sisteminin tam göbeğine yerleşmişlerdir. Uzun süre siyasal faaliyetlerde söz sahibi olmuşlardır. Dindar olmaları, İslami kurum ve kuruluşları onların millet bağına kuran unsurlardan olmalarını getirir mi? 11 Eylül sürecinden sonraki Batı ile yaşama çabaları ile iyice büyümeleri bu bağı kurmak ve korumak bir tarafa, onu ortadan kaldırmaya yöneldiğini açık bir şekilde gösterir.

Yerlilik Köklü, Sahih ve Sahici Değil

Yerlilik Türk düşüncesi içerisinde “köklü” sayılmayacak kadar sönük bir tutumdur. Yerlilik söyleminin çıkışı, yerliliğin ortaldan iyice çekildiği bir zamana işaret eder. Bu bakımdan yerlilik Türk düşüncesinde tarihin derinliklerine yolculuk esnasında bulunup çıkartılan değerlerin genel toplamı olma istidadına sahiptir. Çünkü 1960’lı yıllarda insanlar sanayileşme ve ekonomik farklılaşma nedeniyle somut konularla ilgilenmemiş, maddi hayatını öne çıkararak tarih algısını geri plana itmişti. (Kayalı, 2005, 146) Kırdan kente göç, aşırı maddileşme, sonraki yıllarda tüketim toplumu, popüler kültür ve cemaat yapısından kopuş yerliliğin bazı gündelik hayat ritüelleriyle tanımlanmasına yol açmıştır.

Cumhuriyet sonrası İslam algısı daha şekli unsurlara bağlanmıştır. Geçmişin nostalgik biçimde algılanması, manevi atmosfer İslam’ın kendisi gibi anlaşılmasına neden olmuş, Türk düşüncesi bu havayı zaman zaman yazılara aksettirmiştir: “Ben Bursa’yı bilirim. Kaç defa camilerinde, türbelerinde uzun uzadıya dalgın saatler geçirdim. İçinde atalarımızın uyuduğu topraklarından, yeşil dumanlar gibi tüten servilikleriyle, üstüne daima bir ay ışığı vurmuş gibi duran minareleriyle, Bursa’da şimdi bayram yapıyor.” (Tanrıöver, 1971, 44) Yakup Kadri’de aynı atmosferi yine tarihin mimari yapılarında arar: “Uhrevî sükûnetin ve uhrevî rahatın ne olduğunu bilmek isteyenler Bursa’da Muradiye türbesine gitsinler! Ölüm, yalnız burada korkunç değildir. Mukaddes kitapların vaat ettiği cennet bize yalnız burada mümkün görünüyor” (Karaosmanoğlu, 1970, 88)

Yahya Kemal Fransa’ya gittikten, ala frangayı gördükten sonra ala turka olmuş. Osmanlı’yı görmüş Cumhuriyet aydınları ne derece bozulmuş olursa olsun Osmanlı’daki atmosferi özlemle anarlar. Gündelik hayatın İslami yapısını dindar olmalarına rağmen hüznle yadederler. Yahya Kemal’in “Biz ki minareler ve ağaçlar arasında ezan seslerini işiterek büyüdük. O mübarek muhitten çok sonra ayrıldık, biz böyle bir sabah namazında anne millete tekrar dönebiliriz. Fakat minaresiz ve ezansız semtlerde doğan, Frenk terbiyesiyle yetişen Türk çocukları dönecekleri yeri hatırlamayacaktır!” (Beyatlı, 2007, 119) sözleri manevi atmosferin dışında yerliliğin kaynaklarının çoğulluğuna işaret eder. Kandiller, mahyalar, türbeler de yerliliğin önemli referansı olarak kabul edilebilir.

Cumhuriyet kültürü İslami millet bağı kopardığı için yerli değerler ile bunu ikame etme yoluna gitti. Bu aydınların zihinlerinden hiç çıkmadı aslında. Haşim’in Müslüman Saati yalnızca eski zaman algımızı göstermekle kalmaz, o vakitte yaşamının ruhi tesirlerini de açıkça gösterir. “Allah’a inanıyorum. Fakat tam Müslüman mıyım, bilmem. Fakat anamın, babamın dininde ölmek isterim ve milletimin Müslü-

man olduğunu unutmuyorum ve Müslüman kalmasını istiyorum. Garplıyım. Hristiyanlığın daha iyi, daha zengin miraslarla, daha derinden işlediğine eminim.” (Enginün, Kerman, 2007, 332) diyen Ahmet Hamdi Tanpınar Türkiye’de yerliliğin sahih ve sahici bir temeli olmadığını göstermektedir. Aynen Refik Halid Karay(‘ın yetiştirdiği ortam ve düşünsel boyutu gibi: “küçük yaşından beri ilericiyi benimsediğim halde Batılıya, ecnebiye ısınmamışım! (...) Kıymetli taraflarını beğenmişim; birçok noktalarda onlara benzemeğe de yeltenmişim; sanat metotlarına iyice uymuşum. (...) Önce Türk ve Müslüman, sonra memleket halkından azınlıkları tercih etmişim. Bunların da evvela dini dinime, arkasından dili dilime uyanlarını! (...) Bu bakımdan ben doğuştan dindar ve dilciyim.” (Karay, 1996, 85)

Türkiye özellikle son yıllarda kendisini vareden millet bağıni iyiden iyiye kopardı. Çünkü İslam algısı dönüştürüldüğü için bu toprakları İslamlaştıran değer yargıları etkinliğini kaybetti. Türkiye İstiklal Harbi ile vatan olma şartlarını, millet bağıni uzun bir dönemin sonunda yeniden kurmuştu. Ancak hemen bunu elinden çıkmanın derdine düştü. Artık Çankaya eski Çankaya değildir! “Bu artık Sakarya muharebesi esnasındaki Çankaya değildir” (Karaosmanoğlu, 1970, 94) Millet bağıni kuran ruh, İstiklal Harbi’nin gaza ruhu, İslam’ın kafir elinden kurtarılması için yapılan mücadele ve azim tamamen gündemimizden çekildi. “Bu çağda böyle bir anlayış olur mu?” sesleri bunun bariz belirtisi. Tarih bize gösteriyor ki asıl bu çağda bu anlayış gereklidir.

Yerlilik Türkiye’nin ufkuna neler yerleştirmektedir? Hatırı sayılır bir düşünce ve hareket vasfı kazanmasının imkanı yoktur, yerliliğin. Çünkü dünya sisteminden bağımsız bir yapı, moderniteden sıyrılmış düşünce ve yaşayış, toprağın ruhunu kavrayacak irade yerlilik söylemlerinde göze çarpmıyor.

Türk düşüncesi içinde millet bağıni kavrayan en önemli isimlerden biri Mehmet Akif’tir. İslam’da kavmiyetçiliği reddeden, İslam’ın sesi olmayı vazife bilen Mehmet Akif, düşünce ve edebiyatı toplumdan, tarih ve topraktan ayrı tarzda ele almamış bu toprakların tekrar vatan haline gelmesi için kendi dinamiklerinden hareket etmiştir. Bu bakımdan kendilik bilincini hayatında uyguladığı gibi İstiklal Marşı’na da yerleştirmiştir. Sebülirreşad klişeleriyle Anadolu dolaşan İslam’ın millet bağıni kürsülerde anlatan Akif, mebusluk döneminde de mebusluğun hakkını vermiş, dini için vazife peşine koşmuştur. İstiklal Marşı bir milletin varlığının tescili olduğu gibi, Türkiye’nin Türklerin, İslam’ın vatani olduğunu en sarıh bir şekilde açıklamıştır. İstiklal Marşı vatan kurmanın, millet bağıni tesis etmenin ancak ve ancak gaza ile kâfire karşı kendine ait bir dünya kurmakla mümkün olacağını gösterir: “Rûhumun senden, İlâhî, şudur ancak emeli:

Değmesin ma”bedimin göğsüne nâ – mahrem eli;

Bu ezanlar – ki şehâdetleri dînin temeli –

Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli.”

KAYNAKÇA

- Adak, Sevgi; Turan, Ömer (2009) “Mehmet Ali Aybar”. Dönemler ve Zihniyetler. Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce – 9. İletişim Yayınları.
- Afyoncu, Erhan (2003) Osmanlı İmparatorluğu – III. Yeditepe Yayınları.

- Ağaoğlu, Ahmet (1972) Üç Medeniyet. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Ağaoğlu, Ahmet (1994) Serbest Fırka Hatıraları. İletişim Yayınları.
- Ağaoğlu, Samet (1981) Kuvayı Millîye Ruhu. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ağaoğlu, Samet (1993) Siyasî Günlük. İletişim Yayınları.
- Ahmet Rıza (1982) Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası. Üçdal Neşriyat.
- Alp, Tekin (2001) Türkleştirme. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Alpkaya, Faruk (2009) Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu. İletişim Yayınları.
- Arcayürek, Cüneyt (1984) Bir İktidar Bir İhtilal. Bilgi Yayınevi.
- Atabay, Mithat (2003) "Anadoluculuk" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – 4. Milliyetçilik. İletişim Yayınları.
- Atay, Falih Rıfkı (1969) Çankaya. Doğan Kardeş Basımevi.
- Baban, Cihad (1970) Politika Galerisi. Remzi Kitabevi.
- Bahadır, İbrahim (2001) Türk Ulusu'nun İnşası. Kalan Basım Yayım Dağıtım.
- Berkes, Niyazi (1985) Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları. Adam Yayıncılık.
- Berkes, Niyazi (2002) Türkiye'de Çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları.
- Beyatlı, Yahya Kemal (2007) Aziz İstanbul. İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Bıçak, Ayhan (2005) Türk Düşüncesi Araştırmalarında Yöntem Sorunu ve Devlet. Divan Dergisi. Sayı: 18.
- Bıçak, Ayhan (2009) Türk Düşüncesi – I Kökenler. Dergâh Yayınları.
- Biçer, Bekir (2008) Modernist Müslüman Mustafa Kemal. Eabil Yayınları.
- Bora, Tanıl (2007) "Modernleşme ve Batıcılık". Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – 3. İletişim Yayınları.
- Bozdağ, İsmet (1993) "Önsöz" Cavit Bey İdama Beş Kala. Emre Yayınları.
- Bozdağ, İsmet (1995) Atatürk'ün Sofrası. Emre Yayınları.
- Cebeci, Dilâver (1993) Tanzimat ve Türk Ailesi. Ötüken Neşriyat.
- Çağaptay, Soner (2009) Türkiye'de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir? İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (2001) Taşra Epiği. İletişim Yayınları.
- Ekinci, Necdet (1997) Türkiye'de Çok Partili Düzene Geçişte Dış Etkenler. Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Enginün, İnci; Kerman, Zeynep (2007) Tanpınar'la Başbaşa. Dergâh Yayınları.
- Erdem, Hakan (2005) Osmanlı Kaynaklarından Yansıyan Türk İmaj(lar)ı. Dünyada Türk İmgesi. Kitap Yayınevi.
- Eşref Edib (2002) Milli Mücadele Yılları. Beyan Yayınları.
- Eşref Edib (2005) İstiklal Mahkemelerinde. Beyan Yayınları.
- Eyicil, Ahmet (2004) Doktor Nazım Bey. Gün Yayıncılık.
- Fazlıoğlu, İhsan (2005) Türk Felsefe – Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri. Divan Dergisi. Sayı: 18.
- Findley, Carter V. (2006) Dünya Tarihinde Türkler. Kitap Yayınevi.
- Georgeon, François (2006) Osmanlı – Türk Modernleşmesi. Yapı Kredi Yayınları.
- Goloğlu, Mahmut (2007) Devrimler ve Tepkileri. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hüseyin Kâzım Kadri (1989) Ziya Gökalp'in Tenkidi. Dergâh Yayınları.
- Kaçmazoğlu, Bayram (1995) Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri. Birey Yayıncılık.
- Karabekir, Kazım (1995) Hayatım. Emre Yayınları.
- Karahanoğulları, Onur (2008) Birinci meclisin İçki Yasağı Men – Müskirat Kanunu. Phoenix Yayınevi.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1970) Erenlerin Bağından. Milli Eğitim Basımevi.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2003) Vatan Yolunda. İletişim Yayınları.

- Karay, Refik Halid (1996) Bir Ömür Boyunca. İletişim Yayınları.
- Karpat, Kemal (2005) İslâm'ın Siyasallaşması. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kayalı, Kurtuluş (2005) Düşüncenin Coğrafyası – 1. Deniz Kitabevi.
- Köprülü, Fuat (1976) Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Küçükömer, İdris (2002) Düzenin Yabancılaşması. Bağlam Yayınları.
- Lanza, Fernando Fernandez (2005) Habsburg – Osmanlı Rekabeti Bağlamında 16. Yüzyılda İspanya'da Türk İmajı. Dünyada Türk İmgesi. Kitap Yayınevi.
- Mardin, Şerif (1995) Türk Modernleşmesi. İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2006) Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu. İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2006a) Jön Türklerin Siyasî Fikirleri. İletişim Yayınları.
- Mollaer, Fırat (2009) Muhafazakârlığın İki Yüzü. Dergâh Yayınları.
- Nalçaoğlu, Halil (2003) “Vatan: Toprakların Altı, Üstü ve Ötesi”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. Milliyetçilik. İletişim Yayınları.
- Nur, Rıza (1993) Moskova – Sakarya Hatıraları. Boğaziçi Yayınları.
- Ortaç, Yusuf Ziya (1966) Bizim Yokuş. Akbaba Yayınları.
- Ortaylı, İlber (1995) İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. Hil Yayın.
- Ortaylı, İlber (2001) Tarihın Sınırlarına Yolculuk. Ufuk Kitapları.
- Ömer Seyfettin (1993) Türklük Üzerine Yazılar. Bilgi Yayınevi.
- Özel, İsmet (1997) “Düşman Kazanma Sanatı”. 06.01.1997. Milli Gazete.
- Özel, İsmet (2008) Toparlanın Gitmiyoruz – I. Ebabil Yayınları.
- Safa, Peyami (1990) Türk İnkılâbına Bakışlar. Ötüken Neşriyat.
- Selek, Sabahattin (2004) Anadolu İhtilali. Kastaş Yayınları.
- Tanrıöver, Hamdullah Suphi (1971) Dağyolu ve Günebakan’dan Seçmeler. Milli Eğitim Basımevi.
- Tunaya, Tarık Zafer (2003) Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876 – 1938). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçay, Mete (1999) Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan (1987) Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2006) Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine. Ülken Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2008) Millet ve Tarih Şuuru. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Zürcher, Erik Jan (2003) Millî Mücadelede İttihatçılık. İletişim Yayınları.

FİRDEVS CANMAZ YUMUŞAK

DÜŞÜNSEL ÜTOPYALAR AÇISINDAN
YERLİLİK SORUNU

Yerlilik sorunu, kadim meselelerimizden biri. Tarihimizdeki pek çok problem gibi bu minvaldeki tartışmalar da Tanzimat döneminde başlıyor. Laurent Mignon, doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde bu konudan bahsettiği son derece ufuk açıcı makalesi “Sömürge Sonrası Edebiyat ve Tanzimat Sonrası Türk Edebiyat Üzerine Notlar”da, çalışmasının temasını şöyle tanımlıyor: “Bu incelemenin merkezinde olan iki öge, sömürgeci geçmişle hesaplaşarak sömürge öncesi ideal ulusal gerçeğin aranması, yani ulusal öz arayışı veya sıhhat arayışı ile sahiplenme (veya temellük) sorunu, Tanzimat döneminden itibaren Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadarki Osmanlı döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti’nin ulusal gelişmesinde de önemli bir yer tutmaktadır”.¹ Mignon, Türkiye’nin hiçbir zaman terimin tam anlamıyla sömürge olmadığını belirterek Murat Belge’nin sömürge sonrası edebiyatları ile Türk edebiyatı arasında kurduğu bağ üzerinden önemli bir tartışmayı gündeme taşır: “Sömürgeci, ‘öteki’dir ve üçüncü dünya aydını bu ötekiyi karşısına alarak, kendi kültürel kimliğini tanımlamaya çalışır. Sahiplenme, yani bazı yabancı kültürel ürünlerin ulusallaştırılması, kimliğin ve gücünün bir ifadesidir”.² Gerçekten de Türkiye hiçbir zaman sömürge olmasa da, aydınlarımız zaman zaman farklı nedenlerden dolayı alternatif bir geçmiş arama uğraşına girmiş ve bu arayışlar çoğu zaman yerelden uzak arayışlar olmuştur.

Mignon, Namık Kemal’den Ziya Gökalp’e kadarki dönemde, Tanzimat öncesi Osmanlı edebiyatını kuramsal alanda reddetme çabalarının yer aldığını Osmanlı’yı ötekileştirmede, Osmanlı edebiyatının yeniçağ için uygun olmadığını ilan edilmesinden sonraki ikinci önemli aşamada ise, Ziya Gökalp’in, Osmanlı’yı, edebiyatı ve kültürüyle hem yabancı hem de sömürgeci olarak gördüğüne dikkat çeker: “Osmanlı kültürü, sömüren sınıfın bir ürünü olduğundan millî sayılmaz ve reddedilmelidir.[...] Osmanlı kültürüne yöneltilen başlıca eleştiri onun sun’iliği ve yabancılığıdır, yani ulusal olmayışı ile ilgilidir. Gökalp onun yerine halkın müziğini, kültürünü önerir. Bu Osmanlı öncesi özkültür arayışı, birçok açıdan gelişmekte olan ülkelerdeki sömürge öncesi saf ulusal kültür, yani ulusal sıhhat arayışını hatırlatır”.³ Öte yandan Mignon, Gökalp’in halk kültürünün yanı sıra bazı Batı kültür ürünlerini de model olarak göstermesine dikkat çeker: “Edebiyatın millîleştirilmesi davasında klâsik Batı edebiyatlarına ve romantik edebiyata da başvurmak gerekir, yani ikinci ‘öteki’nin edebiyatını sahiplenmek lazımdır”.⁴ Ziya Gökalp’in bu görüşleri, fikrî anlamda beslediği Cumhuriyet döneminde benzeri bir tavırla devam etmiştir: “[Y]eni Cumhuriyet Batı tercihinde ısrarlıdır ve bu bağlamda Doğulu saydığı her şeyi en azından bir süre için bastıracaktır ki bunun tipik örneklerinden biri de, Atatürk Çankaya’da Safiye Ayla’nın şarkılarını dinlerken, halkın Türk Sanat Müziği dinlemesinin öntüne geçilmesidir.”⁵

Osmanlıyı Kurtarmaya Yönelik Ütopik Tezler: Tercümeler, Rüyalar ve İlk Ütopik Romanlar

Tarihimizde ütopya düşüncesinin doğuşu da Tanzimat dönemine rastlar. Cemil Meriç'in, ütopyaların üretildiği dönemler için, "Ütopyalar devri, bir buhran çağı. Buhran çağları manevî kuvvetin sarsıldığı devirler"⁶ demesi de son derece manidardır bu anlamda. Tanzimat ile başlayan Osmanlı Devleti'nin idamesi için neler yapılabileceği ile ilgili tartışmalar, Prens Sabahattin'in "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" başlıklı kitabı ile gelecek tasarısının en üst düzeye ulaştığı dönemlerden biridir. Dolayısıyla ütopik eğilimli metinler de o dönemlerde ortaya çıkmaya başlamıştır.

M. Kayahan Özgül, meseleyi Osmanlı üzerinden ele alır: "Avrupa edebiyatları ekonomik ve sosyal sahanın eksikliğini duydukları konularında kesifleşen ütopyalar oluşturdular. Türkler'in ve Türk devlet nizamının ilk ütöplastlerinin nazarında, hayranlık uyandıracak mükemmellikte örnekler oluşu bu eksiklikler bakımından değerlendirilmelidir. Thomas More, Türk misyonerlerinin Hristiyan ülkelerine girmesine mani olunmaması gerektiği fikrindedir. Tommaso Campanella, taassubun olmadığı yer diye Osmanlı devletini bilir: 'Eğer ben bir mezhep kurmak isteseydim İtalya'da kalmaz, Almanya'ya veya Türkiye'ye giderdim.' Sonraları Toynbee ve onun gibi düşünenler, Osmanlı'yı gerçekleştirmiş ütopya olarak gördüklerini açıkça söylemekten çekinmeyeceklerdir: 'Bazı fikir adamları, bilhassa başta A.Toynbee olmak şartıyla yarının dünya devletinin şeklini daha fazla Eflatun'un 'cumhuriyet'ine benzeyeceğini iddia ederler.

A.Toynbee bu şekli en büyük muvaffakiyetle Osmanlı İmparatorluğu'nun tatbik ettiğini ileri sürer ve yarının dünya devleti modelinin Osmanlı İmparatorluğu olacağını iddia eder. Özgül'e göre, devletin gerilemeye başlaması, Batıların 'dünya devleti modeli' olarak gördükleri Osmanlı'yı yeni modeller aramaya iter. Böylece dünyanın ütopya devleti, ütopik hasretini Batı'dan tatmine çalışır; bozulan yapısının ideal açığını Batılı ütöplastlerle kapamağa çalışarak gerçekte birkaç asır evvelki kendisine rücu ettiğini anlamaz".⁷

Engin Kılıç, Türk ütöplastlarının ortak bir özelliğinin, ütöplastıyı siyasi projenin 'protezi' gibi görmeleri olduğunu, ütöplastların yoğunlaştığı zaman dilimlerinin de bunun kanıtı olduğunu söylemektedir.⁸ Kılıç'a göre, Türk modernleşme tarihindeki ana dönemeçler, yani Birinci Meşrutiyet, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemleri aynı zamanda yoğun bir ütopya faaliyetinin de görüldüğü zaman dilimleridir.⁹ Gerçekten de 1930'lu yıllarda ütopya türünde romanların yoğun olarak yazıldığı görülür. Meşrutiyet devrinin hayli renkli ve hareketli ortamında resmi ideoloji dışında ülkenin kurtuluşu için ortaya atılan reçeteler ve gelişen fikir hareketleri içinde Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirleri "ana akımlar" olarak ön plana çıkmaktadır.

Elbette dönemin fikrî ve siyasî akımları bu üç düşünceden ibaret değildir, fakat hemen hemen her akım, bu üç temel fikir hareketinden az ya da çok etkilenmiştir. Bu hareketler çerçevesinde gelişen düşüncelerin rüyalara yansımaları da bu minvalde olmuştur. Batıcılar, Batı medeniyetini bir bütün olarak görmekte ve medeni olabilmek için bütün bu değerlerin benimsenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. *İctihad*, *İleri* gibi gazete ve mecmualar etrafında toplanmışlardır. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı tanınmış temsilcileri olarak kabul edilebilir. Ancak en baştan, ütopyanın bir tür olarak Batılı olduğu gerçeği akıldan tutularak, düşünsel ütöplastların yerlilik sorunu bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Edebiyat tarihimizde ütopya ile ilk temaslarımızdan birisi ilk tercümemizdir. “Batı yazınından yapılan ilk çevirilerin ütopya olması da ilgimizi çekmektedir” diyen Arslan Kaynardağ, 1862’de Fénelon’dan çevrilen *Telemak*’ın (1699) da böyle bir yapıt olduğuna dikkat çekerek¹⁰: “Kitaptaki yaşam biçimi ve eleştiri Türk toplumunda büyük ilgi uyandırdı. Öyle ki, kısa sürede iki çeviri daha yapıldı. Hatta *Tanzir-i Telemak* adında bir kitap yazılarak, kitabın aslındaki temalar Osmanlı toplumuna uygulanmak istendi. Karşı bir ütopya oluşturuluyor, hem padişah zorbalığı, hem de Batılılaşma eleştiriliyordu”.¹¹ Öte yandan edebi bir tür olarak ütopyanın uzmanları eserin yalnızca bazı bölümlerinin ütopycılar olarak nitelenmeyi hak ettiğı görüştündedirler.¹² Yine de, Yusuf Kamil Paşa’nın *Tercüme-i Telemak*’ındaki (1862) Salante karşımıza çıkan ilk Avrupa ütopyadır.

Türk edebiyatında ütopya bağlamında anılan ilk eserler ise rüyalar dır. Edebiyatımızda gelecek tasavvuru rüyalarla birlikte gündeme gelir. Söz konusu rüyalar sosyopolitik içeriklidir. M. Kayahan Özgöl, rüya ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Aslında rüya, hayatın ‘gerçek’ e karşı yarattığı bir savunma mekanizmasıdır. Bununla beraber, sosyal ve siyasi etkinin fazlasıyla güçlü olduğu zamanlarda, bu etkiyi yok etmek, bastırmak, muhakeme etmek yahut karşısına alarak muhalefetini belli etmek için rüyaların ş uursuzca kullanıldıkları görölür. Bazen de rüya bir kaçış olur ve ütöpik mekanlarda, düzenlerde yaşanacak bir hayatın hasretini aksettirir”.¹³ Tanzimat döneminde Namık Kemal’in *Rüya*’sı (1907) gelecek tasavvuru olan yani ütöpik izler taşıyan ilk eserimizdir. Bir başka rüya Ziya Paşa’nın *Rüya*’sıdır. Ziya Paşanın rüyası Sultan Abdülaziz’e yönetim biçimi hakkında tavsiyelerde bulunur. Bir millet meclisi oluşturmayı telkin eder. “Geleneksel nasihatnamelerin klasik mesajının, yani ‘şeriatın ipine sıkı sıkıya sarılmanın’ dışında, modern dünyanın bir kurumu olan meclisi öner”ir.¹⁴

İctihad’da yayımlandığı için pek çok kaynakta Abdullah Cevdet’e ait olarak gösterilen, ancak aslında Kılıç-zâde İ. Hakkı’nın yazdığı, 1329’da *İctihad*’da “Timsâl-i Emel” imzasıyla yayımlanan “Pek Uyanık Bir Uyk u”, rüya adıyla yapılan eleştiri geleneğinin bir başka örneğidir. Kılıç-zâde İ. Hakkı Türkiye Cumhuriyeti’nin, bilhassa dinî ve itikadî konulardaki politikasını belirleyen önemli isimlerden biridir; İslam dinini yorumlamakta katı davranıldığını ısrarla yazar ve mutaassıp düşünc eyi ve neticelerini şiddetle eleştirir.¹⁵ Bu rüyada Batıcıların bütün hedefleri özetlenmiştir. 18 maddeden oluşan bu makalede kadınlara geniş yer ayrılmıştır. Bu rüyaya göre padişah tek eşle evlenecek, kadınlar diledikleri tarzda giyinebilecekler, polisler ve softalar kadınların giyimlerine asla müdahale etmeyeceklerdir. Şeyhülislâm Efendiler de çarşaf lara dair beyannameler yazmayacak ve imza etmeyeceklerdir. Polisler, kadınların işine ancak münasebetsiz ve genel ahlâka dair meselelerde müdahale edebilecekler ve bu vazifelerini de büyük bir nezaketle yerine getireceklerdir. Kadınlar vatanın en büyük velinimet i sayılarak kendilerine erkekler tarafından hürmet ve riayet gösterilecektir. Her erkek, kendi gözüyle gördüğü, tetkik ettiğı, beğendiğı ve seçtiğı kızla evlenecektir. Gözücü lük âdetine nihayet verilecektir. Kızlar için diğ er mekteplerden başka bir de Tıbbiye Mektebi açılacaktır.¹⁶ Celal Nuri’nin, *Târih-i İstikbâl*¹⁷ ve Molla Dâvut-zâde Mustafa Nâzım’ın “Rûyâda Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyyeyi Ru’yet”i (1913)¹⁸ yine bu çerçevede anılabilecek rüyalardandır.

İsmail Gaspiralı'nın (1851-1914) *Darürrahat Müslümanları*'ndaki (1887-1889) Darürrahat ise, Türkçe edebiyatın ilk ütöpik ülkesidir. Ayşenur İslam'ın dediği gibi¹⁹ eser hem Türkçe yazılmış ilk ütöpik roman olmak hem de Doğu ve Batı ütopyacılığını sentezlemek bakımından oldukça dikkat çekici özelliklere sahiptir. Bu yıllarda yerelden en çok beslenen ütopyalardan olduğunu söylemek mümkündür. Mehmet Murat'ın (1854-1917) *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1308/1891) adlı romanı için de benzer bir değerlendirme yapılabilir. Ali Kemal'in (1869-1922) *Fetret*'i (1913) ise Ali Kemal'in Batıcı bir bakışla Osmanlı'nın kurtuluşu hakkında görüşleri ve Batı'ya model alma önerileri biçiminde ilerler.²⁰ Bu romanda, yazarın İngiliz eşinden olan bir yaşındaki oğlu 1930'larda yirmili yaşlarda, İngiltere'de büyümüş, Fransa'da okumuş ve Türklüğüyle gurur duyan ideal bir genç olarak tahayyül edilir.

Yeni Bir Yurt: Yeni Zelanda

Türk edebiyatında ütopya geleneğinin izleri sürülürken Servet-i Fünun ütopyası unutulmaması gereken bir başka denemedir. “Yeşil Yurt” ideali *Servet-i Fünun*'da toplanan ve yine aynı isimle anılan akımın önde gelen temsilcileri tarafından ortaya konulmuştur. Servet-i Fünuncuların Yeşil Yurt hayali kurmalarının temelinde o dönemin şartları yatmaktadır. Yeşil Yurt hayalini kuran edebiyatçılar içinde akımın en güçlü ve en kıdemli ismi olan Tevfik Fikret başı çekmektedir. Mehmed Rauf, Hüseyin Kadri, Dr. Esad Paşa, Hüseyin Cahit, Süleyman Nesip, Ahmet Hikmet Müftüoğlu da bu hayali kuran edebiyatçılar arasındadırlar. Topluca Yeni Zelanda'ya göç etmeye karar verirler. Hüseyin Cahit Yalçın oraya eşleri ile birlikte gidip sosyalist bir cemaat olarak yaşayacaklarından, mülkiyetin olmayacağından bahsederken birbirlerine karşı kardeşçe yaklaştıklarını anlatır. Bu fikre kendilerini tamamen kaptırmışlardır. Yeni Zelanda'ya topluca göç hayali suya düştükten sonra Hüseyin Kazım Kadri, Manisa'nın Sarıçam Köyü'ndeki arazisine bir çiftlik yaptırarak Yeşil Yurt'u burada kurmayı teklif eder. Ancak bu hayallerini de bir türlü gerçekleştiremezler. Yeşil Yurt, Servet-i Fünuncular için bir hayal olarak kalır.

Bunların “hayallerinin şekillenmesinde Thomas More'un *Utopia*'sı ile Tommaso Campanella'nın *Civitas Solis*'inin büyük rolü olur.²¹ “Gizli gizli okuduğumuz Utopie, Cit'e du Soleil gibi eserler bizim ruhlarmızda ‘senin’, ‘benim’ düşünceleri olmadan, kardeş gibi, hakiki bir insan gibi bir arada yaşamak ve temiz bir sosyete teşkil etmek hayallerini uyandırmıştı”.²² Özgül, Hüseyin Cahit'in dilinden şöyle aktarıyor: “Aynı tazyik altında isyan eden yirmi gençtik, ailelerimizle beraber ‘New-Zeland’a gidecek, orada memleketlerindeki zulm ü istibdada isyan etmiş, bir küçük Hürriyet ve Adalet Âşıkları Komitesi teşkil edecektik.”²³ “Bu gençlik heyecanı içinde More ve Campanella gibi ütöplistleri okuyan H.Cahid, Jean Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nden de sosyalizmin romantik yönlerini öğrenir. Yazar, Hayat-ı Muhayyel'den altı ay önce yazdığı ‘Nazre-i İltifat’ hikâyesinde, mâlî eşitsizliğin sosyal eşitsizliği doğurmasından şikâyet etmektedir. [...] Gerçi sosyal adaletsizlik, ekonomik eşitsizlik, esaretin kısmen devamı gibi sebeplerin de yazarı etkilediği açıktır; ama ütöpidde işlenen asıl tema, âşıklara ideal bir sevgi atmosferi oluşturma gayretidir. Sosyallik adına düşünülen her konuda bakış açısı ‘sevgi’ ile sınırlanır, bu da Hayat-ı Muhayyel'i diğer ütopyalardan ayırır. Mesela; Platon yönetimi kolaylaştırmak için, More ve Campanella mala mülke dayalı hırsızlık, haset, yalan gibi kötülükleri yok

etmek için özel mülkiyeti kaldırırılar. Aynı özellik aşağı yukarı her sosyal ütopyada tekrarlanırken Hayat-ı Muhayyel’de ‘şahsî mal’ mefhumu vardır”.²⁴

Milliyetçi ütopyanın ilk örnekleri Ziya Gökalp’in “Turan” şiirinde ve “Kızılelma”da (1913), özlenen Türk birliği hayali kurulus. Ziya Gökalp’in “Kızıl Elma” adlı şiirinde Ay Hanım, İsviçre’de bir Türk köyü kurarak burada Kızılelma’yı gerçekleştirebilir. Gökalp dünyadaki bütün Türkleri bir arada toplayacak olan o hayali ülke Turan’ı işaret etmektedir. Ziya Gökalp’ten çok etkilenen Halide Edip Adıvar’ın (1884-1964) *Yeni Turan* (1912) ütopyası da Gökalp’in bu şiirinden ve idealinden mülhemdir. Romanda ademimerkeziyetçi, federasyon yanlısı ve Türkçü-İslamcı Yeni Turan Partisi ile merkeziyetçi, Osmanlıcı ve Batıcı Yeni Osmanlı Partisi arasındaki çekişmeler bir aşk üçgeni etrafında anlatılır.²⁵ “Batı’yı (bu kez Amerika’yı) model alması ve kısa süre sonra Halkevleri adıyla gerçekleştirilecek olan Cuma okulları gibi sosyo-politik örgütleri ideal kurumlar olarak önermesi bakımından da, mevcut gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı olmak anlamında dönemin diğer ütopyalarına benzer”.²⁶ Yine Müfide Ferit Tek’in (1892-1971) *Aydemir*’i (1918) de milliyetçi ütopyik tezler bağlamında değerlendirilmelidir.

“Gerçekleşen Bir Ütopya: Cumhuriyet”

Engin Kılıç Cumhuriyet dönemi ütopyalarını değerlendirirken Cumhuriyet’in kuruluşunun kendisinin bir ütopya olarak görülmesine dikkat çeker: ‘Türkiye özelinde ilginç olan, Cumhuriyet’in kuruluşunun kendisinin bir ütopya olarak görülmesidir. Ahmet Emin Yalman’ın ‘Bu rüya o zaman çok, çok uzak görünüyordu. Fakat Türk milleti Atatürk gibi dehâli bir rehber buldu ve uzak rüyayı gerçekleştirdi’ sözlerine de yansıyan bu görüşe göre Cumhuriyet’in kurulması, 19. yüzyıl Osmanlı aydınının ‘Batılılaşma’ ütopyasının gerçekleşmesidir. O andan sonraki ütopya ise ‘çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma’dır. (Faruk Öztürk, ‘Cumhuriyet ve Ütopya’, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (İstanbul: İletişim, 2002, s. 495)”.²⁷ Uğur Tanyeli’nin sözleri ile ifade edecek olursak Türk aydınının Tanzimat’tan tek parti döneminin sonuna dek ütopyası çağdaş bir Batı toplumu, kültürü ve kenti yaratmaktır.²⁸

Kılıç’a göre, Türk modernleşme tarihindeki ana dönemeçler, yani Birinci Meşrutiyet, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemleri aynı zamanda yoğun bir ütopya faaliyetinin de görüldüğü zaman dilimleridir. Türk düşüncesinde bu dönemeçlerin kendileri gerçekleşen birer ütopya olarak görülür: “Dolayısıyla muhalif olmak bir tarafa, ütopya yazarları imgelemelerini, bu gerçekleşen rüyanın toplum tarafından içselleştirilmiş bir ideoloji haline getirme çabalarının hizmetine koşarlar. Bu dönemlerde hâkim olan siyasi yönelimlerden hangisine yakınlarsa, yaşanan devrimi kendi görüşleri doğrultusunda biçimlendirmek, doğru yolun o olduğunu göstermek için ütopyaya başvururlar”.²⁹ Dolayısıyla bu dönemde, bizde ütopyanın işlevinin tersine döndüğünü, eleştirelilikten uzaklaştığını, düzeni içselleştirmekte kullanılan bir araca dönüştüğünü söyleyebiliriz. Kılıç, özet olarak Tanzimat, Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin ortak hedefinin Batı doğrultusunda biçimlendiğini söyler ve şöyle der: “Türk ütopyalarının tümü –İslamcı ütopyalar dahil- Modernite’nin ve ilerleme fikrinin ürünüdürler; kavramsal çerçevelerini Asr-ı Saadet, Şariat ya da Mehdi beklentisi oluşturmaz”.³⁰ Bu çerçevede yazılan ütopyalar da hep benzer özellikler gösterirler.

Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nde (1930), “dönemin toplumsal, siyasal oluşumlarına bir alternatif önermeyen, aksine egemen iktidar söyleminin ideolojik ve siyasi öncüllerini büyük ölçüde paylaştan bir vizyon ortaya koyar”.³¹ Kitapta savunulan ideolojinin 1930'ların Kemalizmiyle örtüştüğü noktalar; “milliyetçilik, aydınların halka rehberlik etmesi, solidarizm, Batıcılık, Atatürk'e bağlılık, pozitivizm ve geçmişin reddidir. [...] Serbest Ülke'nin 1930'lar Türkiye'siyle bir başka ortak özelliği de Batıcılığıdır. Batıcı yaklaşım, din eleştirisiyle, Doğu'nun ve 'ecdadın' küçümsenmesiyle ve Batı'nın gelişiminin övülmesiyle ortaya çıkar”.³²

Raif Necdet Kestelli'nin *Semavi İhtiras* (1933) adlı kitabı yirmi yıl sonrasını anlatılır. “Romanın Türkiye için öngördüğü mutlu geleceğin yolu Batılılaşmadan geçer. Ancak bu Batılılaşmanın daha çok maddi medeniyet boyutunu içerdiğini anlarız. [...] Tanzimat'tan beri aydınların gündeminden düşmeyen 'sentez' meselesi bu romanda da karşımıza çıkar. Ancak romanda savunulan, hümanizm, pozitivizm ve idealizm izleri taşıyan bu maneviyatın kesinlikle dinle ilgisi yoktur. Dinle birlikte geçmiş de bu reddiyeden payını alır.”³³

Aynı çerçevede değerlendirilebilecek bir başka roman Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974) *Ankara*'sıdır. *Ankara* (1934), “Kadrocu, devletçi, korporatist ve milliyetçi-Batıcı bir gelecek tahayyülü ortaya koyar”.³⁴ 1930'ların resmi ideolojisiyle de uyum içinde bir ‘Kadrocu cenneti’ olarak resmedilmiştir.³⁵ “Kemalizmin 1930'larda İslam'ın yerine bir din olarak ikame edilmesi girişimlerini çağırıştırır şekilde Atatürk'ün tanrılaştırıldığını, buna karşılık kaza ve kader gibi İslami dogmaların yerine pozitivist bir dünya görüşünün önerildiğini görürüz. Korporatist örgütlenme modelleri de Halkevleri, köy kooperatifleri, İctimaî Mükellefiyet Teşkilatı gibi kurumlar yoluyla romandaki yerini bulur. En önemlisi de milli benliğe sahip olma ve ‘kozmpolitlik’ tuzağına düşmeden Batılılaşma sorunlarının, Dil ve Tarih kurumları aracılığıyla ve [...] ‘milliyetçi Türk garpcılığı’ formülüyle halledilmiş olmasıdır”.³⁶ Yakup Kadri'nin üç bölümden oluşan romanının üçüncü bölümü bir ütopyadır; 1934'te yayımlanan bu romanda 1940ların Ankara'sı anlatılmaktadır. Kadro hareketi içinden Şevket Süreyya Aydemir'in (1897-1976) *Toprak Uyanırsa* adlı romanında ise kalkınmanın ancak devletçi ve köycü politikalarla sağlanabileceği savunulur.

Hümanist Ütopyacı Tezler

Cumhuriyetin ilk yıllarının ardından Türkiye'de yaygın olan bir başka hareket hümanizmdir. Bilindiği gibi Hümanistler *Ütopya*'yı ‘Hristiyan Rönesansının Programı’ ilan etmişlerdir. Thomas More gerçekten de, tam anlamıyla bir Hümanisttir. *Ütopya* da Avrupa'da hümanist akımın önemli yapıtlarındandır. Hümanizm dönemi, yani, Ortaçağ'dan sonra Rönesans, Aydınlanma, Pozitivizm gibi hareketlere bağlı olarak gelişen süreç, insanın gerçek anlamda semavi, ilahî değil; tamamen beşer üretimi olan sanal tanrı kavramına karşı mücadelesinde başarılı olduğu, tanrının yerini aldığı bir dönemdir. Bilindiği gibi hümanist düşünce, tanrıyı yok sayar; onun yerine, ‘yüce insan’, hatta ‘tanrı insan’ kavramını getirir. Tahrif edilmiş Hristiyanlık inancı hümanizmi, bütün dinleri kendine cephe almaya götürmüştür. Yani ütopya zaten “Antik dünyanın kültüründen beslenen ya da ona yaslanan, Hristiyan ahlâkıyla donanmış ve rasyonalizmin başat olduğu Batı ülkelerinde karşılaştığımız bir formdur”.³⁷ Ayhan Yalçinkaya'nın Anadolu Hümanizmi olarak tanımladığı “Halikarnas Balıkcısı (1890-1973) merkezli

ve daha sonra Sabahattin Eyuboğlu'nun (1908-1973) düşünsel katkılarıyla zenginleşen ve Azra Erhat (1915-1982) ile Vedat Günyol (1912-2004) gibi isimlerin de katıldığı ve dönemin doğrudan bu çevreye dâhil olmayan birçok yazar ve şairi de etkileyen "Mavi Hümanizma" hareketi"³⁸ bu dönemin en etkin düşünsel hareketlerindendir.

Özetle mavi hümanizmanın tezi şudur: Milletler ya da ümmetler yoktur. Bunlar, insanı, büyük 'İ'li insanı birbirinden ayıran, hatta birbirine düşüren yapay sınıflandırmalardan ibarettir. Gerçek olan tek şey büyük insanlıktır ve büyük insanlık, Doğu'da da Batı'da da aynıdır; değişmez. Nereye giderseniz gidin insanla karşılaşsınız. Bu büyük insanlık düşüncesinin merkezi de İyonya'dır; yani Anadolu'dur."³⁹ Bu akıma göre, halkın başlıca düşmanı aydınlığa karşı çıkan, halkın değişimine, aklın aydınlık öncülüğünde değişimine karşı çıkan, özellikle dinden güç alan softalar, değişmez, dogmatik, saplantılı ve aslında çıkarlarını kollayan sömürücülerdir. Softaları ve sömürücüleri saf dışı edebilmek ancak halka aklın aydınlığında örnek olmakla mümkün olabilir. Köy Enstitüleri ve Halkevleri gibi projeler bu anlamda yaşamsal öneme sahiptir. [...] Bunlar yaygınlaştıkça, softaların ve sömürücülerin düzeni yıkılacak, millet, ümmet, sınıf gibi ayrımlar ortadan kalkacak ve halkımız bütün insanlığı kendinde, kendini bütün bir insanlıkta bulabilecektir."⁴⁰ Bedri Rahmi'nin bir dizesini işaret eder Günyol; nedir softalık: 'Göklerin başladığı yerde aklı azad eyledik, elhamdülillah...' İşte hümanizm buna karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla bu noktada laiklik aynı zamanda çağdaşlık anlamına gelmekte, buna karşı tepkiler ise çağ dışı tepkiler olarak ele alınmaktadır.⁴¹ "Bu hareketi Melih Cevdet Anday *Raziye* ile romana taşır".⁴²

Görüldüğü gibi Cumhuriyetin ilanına kadar yayımlanan ütöpic metinler çökmekte olan Osmanlı için alternatifler üreten ve kurtuluş çareleri öneren ütopyalar olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyetin ilanından sonra yayımlanan Ahmet Ağaoğlu'nun (1869-1939) *Serbest İnsanlar Ülkesi* (1930), Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974) *Ankara* (1934) adlı romanları ulus-devlet düşüncesini destekleyen ütöpic metinlerdir. Bu iki dönemin ortak özelliği metinlerde "Batılılaşma" ütopyasının, yani çağdaş bir Batı toplumu, kültürü ve kenti yaratma rüyasının yansımasıdır. Hümanist ütöpic tezler de bu döneme eklenilebilir. Bugün geldiğimiz çizgide ise daha çok karamsar dünya tasarımları kaleme alındığına şahit oluyoruz. Son dönemde Türk edebiyatında yazılan ütöpic romanlarda formun belirleyici özelliği eleştiri yeniden öne çıkıyor ve daha çok karşı-ütopyalar üretiliyor. Bu bağlamda aile, kadın-erkek ilişkileri, evlilik, aşk, cinsellik, üreme gibi konular özellikle ele alınan konular. Postmodernizmin etkisiyle Tanzimat'la birlikte başlayan geçmişin inkârı şeklinde kendini gösteren tavır, bugün tersine dönüyor, geçmişle barışma yeni tezleri beraberinde getiriyor. Bu noktada, içinde bulunduğumuz yıllarda daha yerli tezler geliştirilmesi beklenebilir.

¹ Laurent Mignon, *Elifbâlar Sevdası*, Ankara: Hece Yayınları, 2003, s. 78-79.

² A.g.e., s. 79-80.

³ A.g.e., s. 82.

⁴ A.g.e., s. 84.

⁵ Ayhan Yalçinkaya, *Eğer'den Meğer'e Ütopya Karşısında Türk Romanı*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2004, s. 151.

⁶ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 77.

- ⁷ M. Kayahan Özgül, “Bir Ütopya Taslağı: Hayat-ı Muhayyel”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1988, S. 53, s. 153.
- ⁸ Engin Kılıç, “Tanzimattan Cumhuriyet’e Edebi Ütopyalara Bir Bakış”, *Kitaplık*, Ekim 2004, S. 76, s. 86.
- ⁹ A.g.m., s. 86.
- ¹⁰ Arslan Kaynaradağ, “Türk Yazın ve Düşünce Tarihinde Ütopya”, *Varlık*, Şubat 1993, S. 1025, s. 12.
- ¹¹ A.g.m., s. 12.
- ¹² *Ütopyalar Sözlüğü*, Michéle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon, çev. Turhan Ilgaz, Sel Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 243.
- ¹³ M. Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasî Rüyalar*, Ankara: Hece Yayınları, 2004, s. 6.
- ¹⁴ Engin Kılıç, “Tanzimattan Cumhuriyet’e Edebi Ütopyalara Bir Bakış”, *Kitaplık*, Ekim 2004, S. 76, s. 74.
- ¹⁵ M. Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasî Rüyalar*, Ankara: Hece Yayınları, 2004, s. 173.
- ¹⁶ (Kılıçoğlu), İ.Hakkı, “Pek Uyanık Bir Rüya”, *İctihad*, C.3, S.55-57, 19 Kânûn-i sâni, 7 Mart 1329.
- ¹⁷ Celal Nuri, *Târih-i İstikbâl*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1332, s. 140.
- ¹⁸ Mustafa Nâzım, *Râyâda Terakki ve Medeniyet-i İslamiyyeyi Ru’yet*, Kader Matbaası, Dersââdet 1331.
- ¹⁹ Ayşenur Külahlıoğlu İslam, “İsmail Gaspiralı’nın Darürrahat Projesinde Ütopik İzlekler”, *Edebiyat ve Dil Yazıları*, ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam-Süer Eker, Ankara 2007, s. 291.
- ²⁰ Engin Kılıç, “Tanzimattan Cumhuriyet’e Edebi Ütopyalara Bir Bakış”, *Kitaplık*, Ekim 2004, S. 76, s. 76.
- ²¹ M. Kayahan Özgül, “Bir Ütopya Taslağı: Hayat-ı Muhayyel”. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1988, S. 53, s. 138.
- ²² A.g.m., s. 139.
- ²³ A.g.m., s. 139.
- ²⁴ A.g.m., s. 149.
- ²⁵ Engin Kılıç, “Tanzimattan Cumhuriyet’e Edebi Ütopyalara Bir Bakış”, *Kitaplık*, Ekim 2004, S. 76, s. 76.
- ²⁶ A.g.e., s. 76.
- ²⁷ A.g.e., s. 80.
- ²⁸ A.g.e., s. 80.
- ²⁹ A.g.e., s. 86.
- ³⁰ A.g.e., s. 87.
- ³¹ A.g.e., s. 80.
- ³² A.g.e., s. 81.
- ³³ A.g.e., s. 82.
- ³⁴ A.g.e., s. 82.
- ³⁵ A.g.e., s. 82.
- ³⁶ A.g.e., s. 83.
- ³⁷ Ayhan Yalçınkaya, *Eğer’den Meğer’e Ütopya Karşısında Türk Romanı*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2004, s. 51.
- ³⁸ A.g.e., s. 218.
- ³⁹ A.g.e., s. 220.
- ⁴⁰ A.g.e., s. 221.
- ⁴¹ A.g.e., s. 223.
- ⁴² A.g.e., s. 229.

KURTULUŞ KAYALI

ON YIL SONRAKİ TİPİK TÜRK SOSYOLOĞUNUN FLU BİR PORTRESİ – TOPLUMDAN SOYUTLANMANIN ZAMAN İÇİNDE GİDEREK KESKİNLEŞEN BİÇİMİ

Toplumlardan soyutlanmışlığın değişik örneklerini, değişik boyutlarını saptamak mümkündür. Genellikle sosyologlar toplumların birbirlerine benzerliği üzerinde durmuşlardır. Bugün açısından farklılık olsa da farklı toplumun ileride bir gelecekte diğer gelişmiş toplumlara benzeyeceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla kendi toplumlarının farklılıkları üzerinde durmamışlardır. Bu nedenle temel meseleleri sosyoloji yapmak olmuş ve kendi toplumlarında sosyoloji yapmanın gereklerini, şartlarını düşünmemişlerdir. Nasıl dünyanın her yanı aynıysa dünyanın her yerinde sosyoloji yapmanın da aynı olduğu düşünülmüştür.

Örneğin dönem dönem Türkiye’de depreşen toplumsal yapı tartışmalarında da sosyologlar genellikle Türk toplum yapısının Batı toplumlarına benzediği noktada olmuşlar, bu tarz düşünce telaffuz etmişlerdir. Aslında bu noktada olduğu gibi din sorunu da din sosyolojisi de toplumsal yapıya dair çalışmalardan farklı olmamıştır. Aslında Türk toplumu ile Batı toplumu arasında nasıl fark yoksa İslamiyet ile Hristiyanlık arasında da bir fark yoktur tarzında bir açıklama kendini göstermektedir. Aslında Türk toplumu farklı derken Türk toplumunu şovence yüceltme anlayışı ortaya çıkmaktadır şeklindeki bir anlayışla İslamiyet Hristiyanlıktan özde farklıdır derken de İslamiyeti yüceltme söz konusu edilmektedir tarzında bir anlayış söz konusudur denmektedir. Bu çerçevede Niyazi Berkes’in yaklaşımı olağanüstü öğretici görünmektedir. Hemen herkesin bunları bir tarz fanatizm saymadığı dönemlerde bile Niyazi Berkes herkes İslamiyeti yüceltme korkusuyla İslamiyetle Hristiyanlığı eşitlemeye çalışmaktadır, halbuki ikisi farklı şeylerdir demektedir. İslamiyeti benimser bir şekilde görünmekten sıyrılmak için bu tarz bir yaklaşımın savunulduğunu ifade etmektedir. Aynı türde bir niteleme Osmanlı toplumsal yapısı ve ondan öte, onunla birlikte Türkiye’nin toplumsal yapısıyla ilgili tartışmalarda da kendisini göstermektedir. Neredeyse hiçbir sosyolog Osmanlı toplumsal yapısının farklılığı, daha doğrusu özgünlüğü şeklindeki yaklaşımlara açık olmamıştır. Bu sayı olağanüstü sınırlıdır. Bu kişiler de neredeyse İstanbul Üniversitesi’ndeki birkaç sosyologla sınırlıdır. Bir de Osmanlı toplumsal yapısı tartışmalarının ciddi olduğu konusunda kuşku vardır. Ve bu tartışmaların artık bittiği şeklinde bir anlayış vardır. Çoğu akademisyen için bu tartışmaların artık sadece tarihsel denilebilecek bir değeri vardır. Nitekim farklılıkları önemsememek adına/için ATÜT üzerinde durmanın bir tarz oryantalizm olduğu anlamında yaygın sayılabilecek değerlendirmeler vardır ve bu değerlendirmeler de olağanüstü yaygındır. Sağcısından solcusuna kadar. Tür-

kiye’de manevi dizileri inceleyen bir çalışmada da Hristiyan-müslüman ayrıştırması yapılmadan değerlendirme yapılmış; bu noktada yapılan eleştiriye de Müslümanlık eksenli teorik çalışmalar olmadığı için meselenin bu yönünün tartışılmadığı şeklinde cevap verilmiştir.

Türk toplumundan soyutlanmışlığın en belirgin göstergelerinden bir başkası sosyolojik çalışmaların tarihle ilişkisizliğidir. Bu o kadar böyledir ki Türkiye’de yabancıların gerçekleştirdiği antropolojik ve sosyolojik köy ve kasaba araştırmalarında köy ve kasabanın tarihsel geçmişinin çok daha ayrıntılı olarak incelendiği görülür. Bunun dışında kültürel özellikler itibariyle tarihsel geçmişin etkisi hiçbir şekilde gündeme getirilmemektedir. Tarih sorununun teorik düzlemde tartışılmaması kadar tarihin tortularının etkilerinin de sorgulanmadığı görülmektedir. Bu durum ister istemez toplumun tanınmasının önünde belirgin olarak engel oluşturmaktadır. Şimdilerde ise tarihe sadece sınırlı alanlarda mikro tarzda göndermeler yapıldığı görülmektedir. Tarihin sosyolojik tahlil açısından önemini Fuad Köprülü ölçüsünde fark etmiş sosyolog yok gibi görünmektedir. Dolayısıyla zaman içinde sosyolojik çalışmalarda tarihsel boyut belirgin bir şekilde azalmaktadır. Sosyolojik mahiyetteki çalışmaların toplumdan soyutlanmasının en başında da bu tarihsel boyutun belirgin yokluğu gelmektedir.

Sosyologların toplumu anlayamayışlarında bir başka temel neden de dünyalarını neredeyse tümüyle sosyolojiye hasretmelerinde/hapsetmelerinde yatmaktadır. Sosyolojik mahiyette çalışma dışında çalışma yapılmamakta adeta sadece ve yalnızca sosyoloji adına konuşulmaktadır. Bu konuşma da genellikle kesinlikli bir dille olmaktadır. Dünyada ve Türkiye’de sosyolojiye ortak kabul etmeme anlayışı bu noktada darlığı sabitleştirmektedir. Zaten uzmanlıkta ısrar belki diğer dallardan, sosyal bilim dallarından daha fazla sosyolojiyi darlaştırmıştır. Meseleye en dar bakan sosyologdan en geniş bakan sosyoloğa kadar neredeyse herkes sosyoloji lisansı olmadan sosyolog olunamayacağı noktasında birleşmektedir. Disiplinler arası çalışmanın gerekliliği, sosyolojiye hapsolma gerçeğini ortadan kolayına kaldıramamıştır. Ve özellikle sosyolojiye hapsolma olgusu sosyolojinin tarihle bağlantısı konusunda en geniş yaklaşım sahibi sosyologların çalışmalarında bile önemli sınırlılıklar olmasının nedeni olmuştur.

Kendini sosyolojiye hapsetme sosyologları daha çok maddi meselelerle ilgilenmeye yöneltti. Marksizmi benimsemekte ya da ona yakın anlayışlarda, biraz matematiksel sayılabilecek anlayışlarda bu maddi konuların tercihinin etkileri vardır. Hatta daha net söylemek gerekirse belirleyici etkileri vardır. Bunun unutulmaması gerekmektedir. Zaten kültürel alan da maddi alanın değişmesinden sonra otomatik olarak değişecek. Bazı sosyal bilimcilerin yazdığı metinler değerlendirildiği zaman kültür alanını çalışan entellektüellerin bile Marksizmle düşünsel anlamda bir bağlantısının ekonomiyle bariz bir ilişkisinin olduğu da aşîkâr bir tarzda görülür. Bu anlamda düşüncelerinin tam anlaşılmasına karşın sosyologların Şerif Mardin ve Sabri Ülgener’in düşüncelerine yönelmelerinin, onları önemsemelerinin bir nedeni var gibi görünmektedir. Ayrıca Şerif Mardin ve Sabri Ülgener’in Marksizmle bir tarz dirsek temaslarının olması da düşüncelerinin belli bir yere oturtulması açısından da kendilerinin belirgin bir tercihi olarak görülmektedir. Hatta Şerif Mardin bir

anlamda Sabri Ülgener'in aksine Marksist yorumların en azından doğru tespitler yapmış olması anlamında önemine dikkat çekmiş görünmektedir. En belirgin olarak Osmanlı toplumsal yapısını ATÜT olarak niteleyenlerin diğerlerine göre Türkiye'nin sosyal gerçekliklerine daha doğru baktıklarını ifade etmiştir. Nitekim hiçbir Marksist sosyolog ve de tarihle yoğun olarak ilgili olan sosyolog din olgusuna hiçbir biçimde Şerif Mardin, hele hele Sabri Ülgener kadar derinlikli olarak nüfuz edememiştir. Türkiye'nin gerçeklerinin tarihsel ve toplumsal anlamda neye tekabül ettiğini, yapılan genellemelerin arka planının ne olduğu konusunda söylediğinin ne anlam ifade ettiğini Şerif Mardin ve Sabri Ülgener kadar fark eden sosyolog yok gibidir. Bu bir zamanlar, 1960'lı yılların başlarında Şerif Mardin'in "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi" başlıklı bir metin yazmasıyla ve Sabri Ülgener'in hep iktisat eksenli ürünler üretmesiyle bağlantılıdır. Hem bağlantı hem de aşma noktalarına dikkat etmek gerekmektedir. Bu ikili durum belirgin bir dikkat merkezi olmalıdır. Bütünüyle iktisat ve siyaset eksenli düşünmek Türkiye gerçeklerine ulaşmanın önünde önemli sayılabilecek bir engel oluşturmaktadır. Gene de Marksist sosyologlar da dahil olmak üzere siyaset ve iktisat eksenli düşünceleri en fazla aşan akademisyenler Şerif Mardin ve Sabri Ülgener'dir. Zaten meseleyi sosyoloji içinde hapsedmek biraz da siyaset ve iktisat meselesine odaklaşmak anlamına gelmektedir. İdris Küçükömer'i sosyologlara örneğin Mübeccel Kıray'a göre daha bir sosyolog gibi nitelemek bununla ilgilidir. Kaldı ki Mübeccel Kıray meselenin siyasal boyutundan bile isteye kaçmıştır. Zaten Marksist ya da marksizmle bağlantılı toplum tahlilleri yapanlar siyasal tahlillerden en azından bir ölçüde uzak durmuşlardır. Bu durum da özellikle sosyologları siyasal tahlillerden uzak tutmuştur. Zaten genelde sosyologların ekonomik konulardaki tahlillerinin siyasal konulardaki tahlillerinden daha derinlikli olduğu rahatlıkla görülebilir. Hatta bu durum Marksist esinlenmelerden uzak sosyologlar açısından da böyledir. Bu konuda Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun düşünceleri de örnek olarak gösterilebilir.

Ekonomik unsurlar üzerinde odaklaşma meselenin kendi doğal mecrasında seyretme eğilimini beraberinde getirmiştir. Althusser'in Türk düşün dünyasına girmesi son kertede ekonominin, daha doğrusu altyapının belirleyiciliği noktai nazarından Wallerstein'in yaklaşımının Türkiye'de yaygınlaşması ve yerleşikleşmesini beraberinde getirmiştir. Althusser'in ve Çağlar Keyder'in metinlerinin aynı yaynevinden yayınlanması bir tercihin işareti olarak yorumlanabilir/yorumlanmalıdır. Wallerstein'e geçilmesi, onun yaklaşımının önemsenmesi bariz bir şekilde ekonomik açıklamaların/yorumlamaların daha derinleştirilmiş tarzda gerçekleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Aynı dönemde bir de kültür sorununun detaylı bir şekilde incelenmesini sağlayan bir eğilim belirmiştir. Bu eğilim Stuart Hall'a, İngiliz Kültürel Çalışmalar Okuluna kadar giderek Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarına bir açılım getirebilecek bir dinamizm içine girmiştir. Bu vesileyle Türkiye'deki iletişim araştırmaları da merkezi öneme gelmiştir. 1980'li yıllardan itibaren kültürel alana yönelme eğilimi ciddi olarak ortaya çıkmış ve bu potansiyel maalesef zaman içinde harcanmıştır. Bu anlamda son on yıldaki süreç bir anlamda mecrasına girmiş olan girişimi önce duraklatmış; zaman içinde de iyice geriletmiştir, dinamizmini kırmıştır.

Belki Wallerstein'in bizim düşünce dünyamızı yoğun olarak sarsmasından sonra gene kültür konusundaki dinamizm kadın konusunda kendini daha ciddi sayılabilecek şekilde hissettirmiştir. Kültür çalışmaları İngiliz Kültürel Çalışmalar Okuluna yönelme eğiliminde duraklarken kadın çalışmaları daha dinamik bir hal almıştır. Daha soyut bir tarzda kültür çalışmaları ilerlerken kadın çalışmaları daha bir neye, nelerle tekabül ettiği fark edilerek yapılmıştır. Genelde kültür çalışmaları Türkiye'den soyutlanırken kadın çalışmaları pek o kadar Türkiye'den soyutlanmamış görünmektedir. Türkiye'de kadın çalışmalarının da hem eskiden bir kopukluğu hem de eski çalışmalara bir bağlantısı söz konusudur. Bu durum örneğin Şirin Tekeli'nin siyaset eksenli kadın çalışmasına ve yeni dönem kadın çalışmalarının önemlice bir kısmının ekonomik belirleyiciliği esas almasına yaslandırılabilir. Ancak yeni dönem kadın çalışmaları 1960'lı dönem kadın çalışmalarının temel düşünsel doğrultusunun yadsınması üzerine odaklaştırılmıştır. Bu nokta üzerinde de özellikle durulmalıdır.

Son dönem kadın çalışmalarının belki de ana dinamiklerinden birini artık sanatsal metin yazan Oya Baydar'ın yazdıklarında yakalamak mümkün görünmektedir. Onun yazdıkları geçmiş dönemdeki siyasal tercihlerinin, genel değil daha özgül siyasal tercihlerinin eleştirisi üzerine otursa da yaklaşımının siyasal boyutu hiçbir şekilde ortadan kalkmamaktadır. Kadın çalışmalarında siyasal boyut eski dönem sosyoloji çalışmaları ölçüsünde ıskalanmamaktadır. Belki de kadın çalışmaları da dahil olmak üzere Türkiye'de sosyoloji çalışmalarının en eksik olduğu alan sanat sosyolojisi ya da edebiyat sosyolojisi alanıdır. Türkiye'de uzun yıllar sanat-edebiyat-sosyolojisi çalışmaları yok denecek kadar azdır. Uzun yıllar içinde sosyoloji bölümlerinde sanat edebiyat sosyolojisi dersleri konulmamıştır. Belki de bu tarz çalışmaların olduğu ve derslerin bulunduğu bölümler en batılı yaklaşımların egemen olduğu bölümlerdir. Sanat-edebiyat çalışmaları genelde sosyolojinin dışında olan çalışmalar olarak nitelenmektedir. Bu ilginç çelişki de Türkiye'de kadın çalışmaları alanında olan sosyologların hemen hepsinin genellikle İngilizce yazılmış Halide Edip metinleri bulunmasına karşın edebiyat sosyolojisi bağlamında nitelenebilecek çalışmaları bulunmamaktadır. Edebiyat olağanüstü önemli bir alandır ve bir toplumu tanımanın, toplumdaki soyutlanmamanın en belirgin bilgilenme noktalarından biridir. Özellikle geçmiş dönem Türk edebiyatı. Yeni dönem Türk edebiyatı da hayatımızdan bir anlamda çıkıp gitmiştir. Gündelik hayat sosyolojisi denen şeyin en belirgin beslenme kaynağı belki de daha doğru ifadeyle en iyi öğrenme kaynağı bir ülkenin edebiyatıdır. Bizim edebiyatımızın özellikle erken dönemi yabancıların daha fazla yoğunlaştıkları alandır. Gündelik hayattan soyutlanmaya başlanıldığı dönemde gündelik hayat sosyolojisi konusu daha yoğun olarak hayatımıza girmeye başlamıştır. Kadın çalışmalarını da toplum gerçeğine en fazla yaklaştıracak unsur edebi metinlerdir. Türkiye'de kadın çalışmalarının en uzak olduğu alan da Türk edebiyatıdır. Türk edebiyatı çerçevesinde de en çok Halide Edip üzerinde durulmuş ancak onun metninin edebi boyutu es geçilmiştir. Bu noktada üzerinde durulacak hususlardan biri de örneğin biraz daha yaşlı insanların bazı konulara daha fazla nüfuz edebilecekleri gerçeğidir. Bu açıdan İpek Çalışlar ile Ayşe Durakbaşı'nın metinleri karşılaştırılabilir. Çalışlar'ın metninin aksayan pek çok yönü olmasına karşın Ha-

lide Edip'i daha bir ete kemiğe büründürdüğü söylenebilir. Tabii bu konuda Franciz Kazan'ın metinleri ile bu iki kitap arasında yapılacak karşılaştırma doğru sonuçlara ulaşmanın yollarını açabilir. Edebiyat metinleri bir toplumun sosyal ve tarihsel gerçekliklerine ulaşmanın yollarını açmaktadır.

Gündelik hayat sosyolojisi de bir anlamda budur. Son dönemde sözlü tarih çalışmaları bu anlamda, geçmişin aydınlatılması anlamında belirgin bir şekilde artmış görünmektedir. Doğal olarak da sözlü tarih çalışmaları genellikle gençlerin tercih ettiği bir eğilim olarak şekillenmektedir. Bu da tıpkı Halide Edip üzerine çalışmalar gibi geçmiş tarihsel kesitler üzerinde odaklaşmaktadır. Belki de gençlerin cahilliklerini örtmek amacıyla sözlü tarih çalışmaları bırak istediği gibi anlatsın mantığı çerçevesinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla geçmiş dönem üzerine çalışmalar yoğun sayılabilecek tarzda sorunlu hale gelmiş görünmektedir. Tarihin gündeme girmesi de meselelerin daha farklı, değişik şekilde anlaşılmasının yollarını açmaktadır.

Aslında kadın, gündelik hayat ve sözlü tarih bağlamında şekillenen toplumu anlama ve anlamlandırma denemesi ciddi sayılabilecek bir şekilde kültür eksenli sosyolojik çalışmaların toplumu iyi tanıma yolunda önemli merhaleler kat edileceği tarzında bir anlayışın köklü olarak yerleşmesini beraberinde getirecek gibi görünmekteydi. Ancak bir on yıldır kültürel etkenler daraltılarak bir milliyetçilik meselesi olarak anlaşılmaya başlandı. Ve dolayısıyla eskiden insanların odaklandığı meseleler belirgin olarak ve köklü bir biçimde değişti. Ve belki de milliyetçilik eksenli çalışmalar siyasal boyutu belirgin olarak öne çıkarılarak tartışılmaya başlandı. Örneğin *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Türkiye Ansiklopedisi* ve *Yüzyıl Biterken Türkiye Ansiklopedisi*'nde neredeyse isim olarak hiç adlandırılmayan konular Türkiye'de siyasetin, memleketin kültürel meselelerinin en temel konuları olarak zuhur etti. Türkiye her seferinde olduğu gibi yepyeni bir döneme girdi. Temel mesele de kültür meselesi olarak telaffuz edilen milliyetçilik meselesi oldu. Eski dönemde kendileri tarafından kafatasçı olarak nitelenen kesimlerin temel konuları daha keskin bir biçimde modernist Türk sosyal bilimcilerinin temel konuları oldu.

Bu noktada bir husus olağanüstü açıklayıcı olabilir. O da Frank A. Stone'un 1972 yılında yayınlanan kitabının Türkiye'de milliyetçilik meselesine bakış biçimidir. Ki Stone'un temel problemi de milliyetçilik olmayıp bunun Türk edebiyatına yansımış biçimidir. Bu kitapta yeni dönem entellektüellerinin zamanında hiç farkına varmadıkları bazı gerçekler gündeme getirilmektedir. Sadece bu durum bile bugünün mantalitesi açısından Türkiye'deki edebi metinlerin sosyal bilim metinlerinden çok daha fazla olarak ülke gerçeklerine aşına olduklarını göstermektedir. Örneğin Herkül Milas'tan daha fazla olarak milliyetçilik eksenli tahliller gündeme getirilmiş gibi görünmektedir. Şimdilik sosyoloji çalışmaları bu mecrada seyredecek gibi görünmektedir.

Son dönemin iki özelliği daha bir on sene sonraki tipik Türk sosyologunu şekillendirecek gibidir. Bunlardan biri yurtdışındaki yayımlara daha, çok daha duyarlı olma ve yurtdışında yayın yapma eğilimi ise bir diğeri de topluma karşı yaklaşım tarzı, yaklaşım biçimidir. Eskiden örneğin köy ve köylülük hakkındaki kanaatler olağanüstü olumluyken artık olağanüstü olumsuz bir duruma dönüşmüştür.

Köy ve köylülük hakkındaki bu serüveni ciddi olarak düşünmek anlamlı olabilir. Son dönemin bariz bir başka özelliği de sosyologların adeta toplumdan soyutlanmış bir şekilde yaşamalarıdır. *Steril Hayatlar* kitabının meselenin dışında Konya’da yaşayan bir akademisyen tarafından gündeme getirilmesi de ilginç bir durum olarak kendini göstermektedir.

Her geçen kuşaktan sosyologlar toplum gerçeğinden biraz daha soyutlanmaktadır. Türkiye’de sadece belirli sınırlar çerçevesinde oluşan sosyoloji alanında, gelenek hassasiyeti her geçen gün yeni sosyolog kuşağını yaşadığı toplumdan koparmakta, soyutlamaktadır. Her geçen gün bu toplumdan giderek soyutlanan sosyologlar kim bilir bu toplumun gerçeklerine çok daha vakıf eski sosyologları oryantalist olarak nitelermektedir. İfrattan tefrite giden eğilim eskiden ekonomik gerçeklikten başka hiçbir gerçeklik olmadığını ifade ederken bugünlerde de kimlikten başka gerçek olmadığını dillendirmektedir. Eskiden Aleviliğin hiçbir önemi olmadığını belirtenler bugünlerde Alevilikten başka hiçbir şeyin etkisi olmadığını söylemektedirler. Bunu neredeyse bütün kimlikler açısından söylemek mümkün görünmektedir.

Tipik Türk sosyoloğu dün de bugün de kargadan başka kuş tanımadığını ifade etmekte idiler. Belki de bunu hep ifade edecektir.

AHMET İNAM

ANADOLU'YA GÖNÜLLE DÖŞENEN KAVRAM YOLLARI

Anadolu'ya doğru yola çıkacağız. Yanımıza hangi kavramları alalım? Hiç yürüdüünüz mü kavramlarla? Hiç yoldaşınız oldu mu kavramlar sizin? Kavram yolu nasıl bir yoldur? Kavramlarla yürütmek ne demektir? Kavramlarla neden yürünür? Kavram yoluna neden düşülür? Nereye gider kavram yolları? “Kavram yolu” kavramına da mı, kavram yolundan gidilir?

Anadolu'ya doğru yola çıkacağız. Kavram yollarından geçerek. Bu yolları tutabilmek için, yola çıkabilmek için bir *donanım* gerekir. Bizi, alışkanlıklarımızın, basmakalıp düşünme biçimlerinin ağır çekim gücünden kurtaracak bir hazırlık gerekir. Yoksa kavram yollarından çıkamayız Anadolu'ya. “Kavram yolu” kavramını anlamadan, bu kavramı yaşamadan nasıl çıkabiliriz yola? Sonra, kendimize özgü yaşam birikimiyle devşirebileceğimiz kavramlar bize çıkış yolunu gösterecek. Onlar Anadolu'ya yönelmiş kavramlardır. Anadolu kokusunu duyan kavram yolcularının yoldaşlarıdır.

Bu gün Latince kökenli dillerin Türkçeye “kavram” olarak çevrilebilecek sözcüğü, Latince *concupio*'dan *conceptus*, diğer anlamlarının yanında, “içine almak, ele geçirmek, bulmak, yakasına yapışmak, doğurmak” gibi anlamlar taşıyor. *Concupere*, başlarda tohumu rahimin içine bırakmak, gebe kalmak anlamıyla şaşırtıcı bir ipucu veriyor bize: Kavram bir bereketi, doğurmayı işaret ediyor. Diğer yandan, “kavram”, yakın bir anlam ağı içinde Almancada *Greifen* fiilinden *Begriff* sözcüğü ile karşılıyor: Tutmak, kavramak anlamında. Zihnimizin yakaladığı tuttuğu bir şeyi işaret ediyor olmalı. Biz “mefhum” sözcüğünü kullanmışız örneğin, kullanmışız, “fehm olunan” anlamında. Daha yumuşak bir “kavram” yorumu olsa gerek.

Tutmak, içine almak, doğurmak: Kavramlar, tarih boyunca genellikle zihinle dünya arasında köprü olarak görülmüşler. “Düşünce alanının bir ögesidir, sözcüklerle dile getirilir, belli bir ontolojik yapısı vardır” diye düşünülmüş. Kavram yolcuları bu gibi yerleşik görüşlerle yolculuğa çıkamazlar. Kavram yolcularının kavramları *bir arada yaşamının* kavramlarıdır. Yaşam alanının kavramlarıdır. Onlarla yaşanacak, onlar olunacak ya da onlardan uzak kalınacak kavramlardır. Güzellik gibi örneğin, dostluk gibi, kötülük gibi.

Kavramlarla yaşarız. Günlük yaşamımızı kolaylaştırıcı yardımları vardır. Onlarla yaşam sorunlarımızı çözer, hayatı tanırız. Kavramlar yalnızca hayatta kalmaya, hayatın günlük sorunlarını çözmeye yaradığında, onlarla kavram yolculuğuna çıkılmaz. Yolculuk, *kavramlarla yaşamayı* göze alıp bunu başarabilenlere açıktır. Can vardır çünkü kavramların altında, kan vardır.

Kavram yolculuğu yaşantısı bulanık bir sezgiyle, *alma* ile başlar. Düşünceler, duyular, izlenimler, duygular yolcuya üşüşür. Yolcu onlara mâruz kalır. Belli belirsiz bir dürtisel karşılık verilir, bu alınan, üşüşen etkilere. İnsan, biyo-nörolojik varlık olarak her aldığı karşı bir tepki verir. Her alış, bir alış-veriştir onda. *Alma* aşama-

sında, *anlama* henüz gerçekleşmemiştir. Bu aşamada taklit yoluyla yaşanır kavram. Dürtüsel, sezgisel olarak yaşanır.

Anlama aşamasında belirsiz sezgiler bir araya getirilir, bir *anlama çerçevesi* oluşturulur. Anlama, yolculuğun değişik dönemlerinde ortaya çıkar. Anlamanın yolculuğu sürdürecektir biçimde gerçekleşmesi durumunda *kavrama* aşamasına varılır. Bu aşama, soyutlamanın, genellenmenin, kuramsal boyutun geliştiği bir aşamadır. Örneğin “güzel”e doğru bir kavram yolculuğuna çıktınız. Güzel nesneleri, varlıkları, insanları yaşaya yaşaya alma, *anlama* aşamalarından *kavrama* aşamasına ulaşır, bir güzellik kavramına varırsınız. *Kavrama* kavram yolcusunun son noktası değildir. *Kavrama* bizi yeni anlamalara götürerek, çerçeve değişiklikleri yaratabilir. Anlamadaki değişiklikler, yeni kavramaları oluşturabilir. *Kavrama*, farklı *kavrama* biçimlerine, yollarına, içeriklerine kapalı kalırsa gelişemez. Yolculuk orada son bulur.

Kavrama sürecinin gelişip sürmesi, yolcuyu *bilme* aşamasına ulaştırır. Bir kavram yolcusu için *bilme*, neden bildiğini bilmedir. Kavramayı alışlagelen anlamıyla temellendirme ile ortaya çıkar. Kavradığının başka türlü nasıl kavranabileceğini, bunun gerekçelerini kavrayabiliyorsanız, *bilme*ye başlıyorsunuz demektir.

Yolculuk, bilince bitmiyor. Unutmayalım, kavram; tutma, içine alma, doğurma demektir. *Bilme*, yeni almalar, anlamalar, kavramalar, bilmeler doğurur. Bilmeler, bilmeler doğurur. Kavram yolu bitimsizdir bu anlamda. Kavram yolcusu, Latince söylemeye çalışırsak, *conceptus viator*, ölüncüye ya da bunayıncaya kadar, yürüyecektir, kavram yolunda.

Kavram yolculuğu yalnızca *bilme*, bilgiye erişmek için yapılmaz. Asıl amaç, *olmadır*. Peki, nedir *olma*?

Kavramlar, bir açıdan anlamlı, mânâ yüklü erkelerdir. Burada “erke” sözünü kavramdaki enerji karşılığında kullanıyorum. Kavramlar enerji kaynaklarıdır. Sözcüklerle dile getirildiklerinde anlamlı, değerlerle yüklü olduklarında mânâlı erkelerdir. Kavramların erkeleriyle ilişkiye geçebilmek, onlarda yüklü enerjiyi alabilmek ya da onlara enerji yüklemek sürecine *kavram işlemek* diyorum. Kavramları işlemek, onlar üzerinde düşünmek, içinde yer aldıkları bütünde anlamlarını, değerlerini irdeleyebilmekle gerçekleşir. Kavramlar arası bağları, kavram ağlarını fark edebilmek, bu ağların yapısını çözümleyebilmek de kavramları işleyen kavram işleyicisinin, kavram işçisinin çabalarının bir bölümünü oluşturur.

Olma, kavram işlemekten, onunla erke alışverişine girmekten fazla bir şeydir. Olabilmek için, kavramların da sizi işlemesi gerekir! Bu sav, ilk bakışta karanlık bir söz olarak görünüyor. Sanki kavram mistisizmi yapıp onlara, dilsel ifadelerinden, düşünsel yapılarından öte anlamlar yüklüyormuşum izlenimini verebiliyor. “Kavramlardaki enerji” ne demektir, örneğin? Nasıl oluyor da kavramların erkeleri oluyor? Onlar birer enerji taşıyan fiziksel varlıklar mıdır?

Burada kavram erkesi, fiziksel bir enerji değildir. Kavramların bizim üzerimizdeki etkileri, bizim onları yorumlama gücümüzle yaşadıklarımızdır. Kavramlarla etkileşebiliyoruz, bir anlamda. Biz onları işleyerek değiştirebiliyoruz. Onlar da bizi işleyebiliyorlar. Kavramlarla *işleşebiliyoruz*. İşte kavramlarla *olma*, bu *işleşebilme* sürecini anlatıyor, bir açıdan. Örneğin, “cesaret” kavramıyla *işleşebiliyorsak*, bu kavramın anlam ve mânâ ufkunu genişletiyor, onu etkiliyor ve ondan etkileniyorsunuz.

Onunla *oluşuyorsunuz*. Onunla *oluyorsunuz*. Cesareti alıyor, anlıyor, kavıyor, biliyor, cesur oluyor, cesaret oluyorsunuz.

Platon *Devlet*'inde değişmeyen özleriyle kavramları, idealleri seyredebilenlerin, onlardan etkilenerek, onlara öykünerek insan olarak eksik ve özürlerinden arınabileceğinden söz ediyor. (Örneğin 6.Kitap'ta!) Kavram yolcuları ise kavramları dünya ötesi bir yerde aramazlar. Kavramlar yoldaşlarımızdır, yolculuk arkadaşlarımızdır. Onlarla yürütürüz. Onlarla yaşarız. Onları etkiler, onlardan etkileniriz. Onlarla olur, onlarla oluşuruz.

İşte kavram yollarında Anadolu'yu dolaşanların yoldaşları olan kavramlar hakkında bu yazı çerçevesinde vereceğimiz ipuçları şimdilik bu kadar.

Şimdi yollar ve yolcular üstüne açıklamalara geçebiliriz.

Kavram yolları Anadolu'yadır, Anadolu'dadır. Anadolu'dan kavram devşirilecek, Anadolu'ya kavramlarla bakılacak, Anadolu'ya kavram yolları dōşenecektir. Kavram yollarından yürütinerek görülen Anadolu ortaya çıkacaktır. Bir çırpıda değil elbet. Kavram yolları bitimsizdir. Anadolu'nun kavram yollarından, kavram yolculuğundan görülen yüzleri adım adım ortaya çıkacaktır. Yoldaşımız olan kavramlarla görülen Anadolu, bir kavram değildir, bu yolculukta. Kavramlarla dile getirilmeye çalışılan bir iklim, bir tarih, bir yaşamdır. Bir candır.

Kavramdaşlarımızla, yoldaşlarımızla gördüğümüz Anadolu, sosyolojik, politik, antropolojik, etnolojik...açılardan dile getirilen Anadolu değildir. Kavramlarla yürütürüz, onlar hem yolculuk arkadaşımız, bize Anadolu'yu gösteriyorlar hem onları *olmaya* çalışıyoruz, kavramları yaşıyoruz bir anlamda. Kavramlaşıyoruz, kavramlar insanlaşıyor. Kavramların arkadaşı, *kavramdaşı* oluyoruz böylece. Kavram yolculuğu *yaşanır kavramlarla* yapılıyor.

Çıkış

Yollar çıkışla başlıyor. Nasıl çıkmalı Anadolu'ya? Çıkış, ayrılmayı, kopmayı, koparak başlayabilmeyi, olduğumuz yere bizi çakan enerjiyi yenecek enerjiyi bulmamızı gerektirir. Nasıl bir erke ile onları *beriyeye çekenlerden* kurtulabilir kavramlarımız? Öyle kavramlarımız olmalı ki çıkışta, beriyeye çekilmekten, çıkış yapamamaktan kurtarsın bizi. Taşıdığı erke ile çıkış yolunu açsın. Bu kavramların, bu kavramdaşlarımızın yardımına gereksinimimiz var. Bu çıkış kavramları yolumuzu açacaklar. Yolculuğun en çetin aşamalarından biri de çıkışı. Kuşatılmış bir kaleden çıkış, bir karşı çıkış (*huruc*) gibi değil de, bir açılma, yeni olanaklara, yeni dünyalara açılma (*exodus*), sıkışık bir yerden çıkış (*sortie, ausgang, exit*) anlamında çıkışın erkesini hangi kavramlar verecektir bana? Üç kavram dostuyla yola çıkıyorum¹. Çıkışımız bir *çıkak* olacak. *Çıkak*, Anadolu dilinde kaynak, *menba* demek. Çıkışımızdan besleneceğiz.

Çıkışın kendisini Türkçemizdeki anlamıyla ele aldığımızda en azından üç farklı anlamıyla daha karşılaşabiliriz. İlki, yükselme anlamıdır. Yokuş çıkma, merdiven çıkma örneklerinde olduğu gibi. İkincisi yeterli olmak anlamını taşır. Örneğin, “bunu satın almaya param çıkışmadı” deriz. Üçüncüsü de sert sözler söylemektir: “Öğretmen öğrencisine çıkıştı” örneğinde olduğu gibi. Belki bir anlamını da eklemek gerekir²: “Çıkış” sözcüğü kirli çamaşır anlamına da geliyor. Yıkamak için çıkardığımız çamaşırları.

Kavram yolu çıkışı kendini bir anlamıyla bu sözcüklerin dile getirdiği kavramlar düzeninde ortaya koyuyor. Çıkış, çıkmak için gerekli olan güç ile yükselmeye çabalamaktır. Anadolu'yu yukarıdan görebilmek için. Çıkmak için gücümüzün çıkışması, yeterli olması gerekir. Çıkabildiğimizde fazlaca uçmamak, ölçüyü kaçırmamak için içimizdeki sesin bize zaman zaman çıkışması uygun olur. Çıkışlarımızı, kirli çamaşırlarımızı görerek kendimize çıkışarak, haddimizi bildirmek gerekebilir. Bütün bunları neden yapıyoruz? Çıkımsız bir çıkış yapmamak için. Ne demek çıkım? Ürün demek. Ürün veren çıkışlara, bereketli çıkışlara gereksinimimiz var. Çıkımsızlık; verimsizlik, sözünde durmayış anlamlarıyla, çıkış gücümüze, kavram yolu yolculuğuna bağlanmamızı engeller. Daha yola düşmeden, çıkışın öncesinde, çıkış kavramının kendisinde göze almamız gereken incelikler var. Çünkü yol başında çıkış için kendimizi donatmaya çabalayan bir garip yol eriyiz.

Ataletimizi, duyuş, düşünme, bakış duranlığını yenebilecek erkeleri olan kavramdaşlarımız neredeler? Üçünü tanıyorum. Onlar kavram yolu yolcusu. Olarak benim *çıkıştaşlarım*, çıkış arkadaşlarım olacak.

Çıkışında desteğini, dostluğunu alacağım ilk kavramdaşım *özlülük*. Anadolu'nun özlülüğüne, gücüne, taşıdığı anlam ve mânâ kaynağına doğru yolculuğumuz. "Boş"a, "kuru"ya, "tükenmiş"e, "beyhudelik"e, "hiçlik"e, "hamaset"e, arkamızı döndük, Anadolu'ya gidiyoruz. Özlü kardeşimle. O, kendi söylediğine göre, kavram yollarındaki yolculuğumuzda, mutlak, değişmez özleri değil, yürütüldükçe ortaya çıkacak, adım adım açık uçlu olarak keşfedilecek düşünsel düzlemde yaşayan, yaşanabilecek nitelikleri görmemize yardımcı olacak. Özlüdür diye Anadolu, çıkıyoruz yolculuğa. Yolumuz özlüye. Özlü kavramdaşım bana bunu işaret ediyor.

İkinci dost, *içtenlik-cana yakınlık*. Kavram yolcusundan "stratejik" bir tavır ile yürütmesi beklenmez. Yolculuğu, yolculuk aşkı için yapar, kavramlar, kavramları olduğu yolculuk için yaşanır. Sömürülemez. Kardeşim *içtenlik* bunu söylüyor. "Hadi çıkalım, bırakalım kendimizi yola, birbirimize. Yolcusu isem kavramların, ben kavramlara kavramlar bana bırakacak kendini. *Bırakışma* ile sürer yolculuk. Başlar da. İçtenlik, yalnızca öyle oluverdiği gibi oluvermek, soğuk, mesafeli bir içtenlik değildir. İçinde cana yakınlığı da barındırır. Sıcakkanlılığı. İçten ve sıcakkanlı çıkılır Anadolu yollarına. Yollara çatık kaşlı çıkmıyoruz. Cana yakın, canlılığa yakın, hayata yakın durmaya çabalayarak çıkıyoruz yola. Neden içten, neden cana yakın?

a) İçten değilsem kavramdaşlarımla iletişimim bozulur.

b) Yolda "gördüklerimi", hep "belli bir hesaba göre", önceden görmeyi, ulaşmayı tasarladığım beklentilerim doğrultusunda gördüm. Bu da beni yalancı yolcu haline sokar. Hep kafasının içindekini gören, gördüklerini kafasındakilere uyduuran insan hâline gelirim: Yeninin, tâzenin farkına varamaz olurum. Dönüşemem. Değişemem.

c) Yolculuğum *açık uçlu* yolculuktur. Karşıma aldığım düşüncelerle kavga etmek, kavga ederek kendimi haklı çıkarmak amacını taşımıyorum. Açık uçlu yolculuğu ancak içtenlikle yapabilirim.

d) Cana yakın olmazsam nasıl kucaklayabilirim ötekini, candaşımı? Bunca kültürün harmanı olmuş, farklılıkların dokuduğu *bütünlük halısı* üzerinde, onun oyunlarıyla benim oyunlarımın kaynaştığı şenlik içinde, binlerce yıl ötelerden gelen müzik-

le nasıl oynamam? Cana yakın değilsem ne işim var kavram yollarında? Hep kendimden, kendi canımdan olanı görüyorsam? Canlar keşfine çıkıyorum ben. Candaşlarımla hasret gidermeye. Buluşmaya. Onları bulup keşfetmeye. İcat etmeye.

İçtenlik-cana yakınlık, özlülük çıkışımızın iki yoldaşı. Bir üçüncü var ki köşede bekliyor: *Özürlülük*. Daha çıkışta özür dilemek için değil elbette. “Kusura bakmayın Anadolu’ya doğru yola çıkıyorum” demek için mi? Hiç özür dileyerek çıkılır mı yola? Belki, yolda inciteceğim insanlar için özür diliyor olabilirim. Hiç önceden özür dilenir mi? Yoksa özür bir uyarı mı?

Özürlülük, bir eksikliğin, yetersizliğin ifadesi. Yolcu özürlüdür. O kavramlarla yola çıkıyor. Alacağı eleştirileri önlemek için değil, içten olduğu için, durumu saklamamak adına: Yetkin bir insan değilim. Özürlüyüm. Bilgim, anlayış gücüm, yeteneklerim sınırlı. Ben özürlü özlü, özlü özürlüyüm. Bu kavramdaşlarımla düzeldim yola. Biz eskilerin belki de rehrevân-ı Rûm diyebileceği Anadolu yolcularıyız. Hakikati *nikâbsız* görmeye çıktık. Yeni örtüler keşfetmek için. Özrümüzle. Bu kadar olduğumuz için. *Bukadarlığımızı* aşmak için. *Râh-ı adem, râh-ı fenâ*, ölüm diyorlar, bekler bizi. Ölebiliriz kavram yollarında. Fâniyiz. Bitimliyiz. Özürlüyüz. Özrümüz özümüzdür. Çekinmeyiz. Yola çıkıcılardınız. “Tahammül” sınırına gelmişsinizdir. Sefer başlamıştır.

Açılma

Kavramlar açık uçludur. Yolculuğu da. Yolculuğuna kavramlar açık uçlu olduğu için çıkarız. Sınırlarını, içini, kıyı köşesini dolaşmış oluruz onlarla yolculukta. Birlikte çıktığımız kavramlar birbirlerini etkilerler. Oluşturdıkları bütünlük, taşıdıkları anlamları, mânâyı dönüştürebilir. Biz yolcuyuz. Yolcu öğrenendir. Açılanı görmek için yürünmektedir. Yüründükçe, daha önce açık olarak görünenlerdeki kapalı yanlar görünmeye başlayacaktır.

Anadolu’ya çıktığımız üç kavramımızın yürüttükçe *başlarına ne* gelmiş olabilir?³ Yolculuk serüvenini izlemeye devam edelim.

Özlülük, Anadolu’ya çıkışta bir umudumuzdu. Anadolu’nun özlülüğüne inanarak çıktık yola. Özlülük bu umutla *özdenliğe* açıldı. Özdenlik bir başka yorumla, kendinden başka kimseye borçlu olmamayı da dile getiriyor: Muhtaç olmamayı. Elbette bir kibir değil, özdenlik. Özlülük ve özdenlikle kavram yolunun iki temel taşı döşenmiş oldu böylece: Özlülük, özlülüğün ardından *özdenlik*. Özlülük, özümüzden, özden gelmektedir. Yürüttükçe ortaya çıkacak öz. İnsan tükenmeyeceği için tükenmeyen öz. İnsan tükenmedikçe tükenmeyecek öz. Özdenlik bir temizliği söyler. Anadolu arılığın, temizliğin ardına düşmüş bir kültür. Temizliği, yalansız olana bağlılığından. Özden insan, özünden çıkarak yaşadığı, konuştuğu; aldatmayı entrika çevirmeyi bir hayat tarzı görmediği için, temizliğin, yalansızlığın insanı olma çabası içindedir.

Özden konuşmak, gerçekten, yalansız, içten konuşmaktır. Özden, ayrıca su geçiti demektir: Dereleri ırmakları anlatır. Özden, yine Anadolu’da ağaç gövdesi demektir. Anadolu bir ağaçsa, özdeni kurumamıştır. Gelişip, gürbüzleşmektedir. Bir ırmak, bir su geçiti olan özden, bir ağaç gövdesi özdeni beslemektedir. Özdeninin, özdenini beslediği bir topraktır Anadolu. Özlülüğü bizi kendini özden besleyen bir ülkeye götürmüştür. Temizdir, yalanı yoktur; su gibi aziz olma yolculuğunda, bir ağaç gibi

topraktan, toprağın arılığından, saflığından köklerini alıp, gökyüzüne doğru uzanmaktadır.

Nedendir Anadolu? Özdendir. Özden.

İçten-cana yakın da kavramdaşıymızdı. Kime açtı, emanet etti kendini? Kime doğru açıldı? Herkesin pek kendini açmadığı kavrama: *Başkaya*. Böylece *özden*, *başka*, yolun ikinci temel taşları olarak kavram yolunun seyir defterine yazıldılar, tarihine geçtiler.

Anadolu'ya açılan bir yol başka olana uğramadan nasıl devam eder? Başkalığın bir aradalığıdır Anadolu. Ondaki başkayı anlamadan nasıl yürürsünüz yollarında? Anadolu bambaşka. Bambaşkalık onun *lâzım-ı gayr-i mufarıkı*.⁴ Orada başka olanların harmanı var. Kim Anadolu'yu aynılık aynasında seyredebilir. Farklılıkların aynı kıldığı insanların ülkesidir o.

Başkayı başka olarak görmek, başkaya cana yakınlıkla yaklaşmak. Başkayı başkalığı içinde kabul etmek. Yürüdük. İçten-cana yakın kavramdaşımla yolu başkaya emanet ettik. O götürecekt bizi ötelere. Ötekilere.

Anadolu yollarında kaç köşe

Bakışıyla çağırır seni aşka.

Biraz hüznün, biraz tefekkür, neşe,

Dokunur yüreğine bir garip başka.

Özürlülük kavramdaşım *özlemliliğe* açıldı. Özürlülüğten kurtulmak için değil elbette. Bir kavram kendinden kurtulmak isteyebilir mi? Özürlülük kavramı çıkış kavramı idi. Çıkardı biz yolcuları, yolun ilk temel taşı oldu. Özlülük, içtenlik-cana yakınlıkla birlikte. Özürlü, *özlemliyeye* bıraktı yolu. Haddini bilir, şişirilebilecek, şişebilecekt egosunu yenmiş, özürlü içinde, özlülüğün şevkiyle güç veren kavramdaşımla özürlülük, bu gücünü, erkesini *özlemliliğe* emanet etti.

Özler Anadolu, özünü gerçekleştirir. Özünün ardına düşer, özler. Özünü özler, özüne hasret. Anadolu, kervanlar yolu, özelemler yolu. Geçip gidenler de, yerleşenler de yurdunu özler. Anadolu'lu Anadolu'yu özler. Özlemi içindedir onun. Özlemi, özleminedir. "Gurbet onun içinde olduğu için, o özlemin içindedir.

— Bu yol nereye gider usta?

— Kavramlara evladım, Anadolu üstünden.

— Özleme de uğrar mı usta?

— O özlemdir evlâdım.

Özürlü, erdemlidir. Kendinin eksik ve yanlışlarını tanıdığı için. Özürlü erdemlidir, yolu *özlemliyeye* emanet ettiğinden.

Üç Ayrı Yol

Dikkat edilirse yolculuğumuz üç kavramdaşımla birlikte yapılıyor. Onlar, aynı yolda uygun adım yürümüyorlar. Üç ayrı yolda, birbirleriyle haberleşip, *etkileşerek* yürümekteler. Çıkışta, özlü özdenliğe; içten-cana yakınlık başka olana açıldı. İzledikleri yollar farklı. Üç koldan yürütüyor. Özlü ile çıkılan yola *özlü yol*; içten-cana yakınlıkla çıkılan yola *içten yol*; son olarak, özürlü olarak düştüğümüz yola da *özür yolu* diyelim. Üç yol aslında üç ayrı yürüyüş içindir ama bu yollar arasında bir *etkileşim* söz konusudur. Yolcular yoldaş olabildiği gibi, yollar da yoldaşırlar, bir anla-

mıyla: Anadolu ikliminde seyrettikleri için. Yol bir, yollar ayrı. Üç ayrı yol, üçü de Anadolu'yu söyler. Kesrette vahdet, vahdette kesret.

Özlü yol, gücün, kendine inancın, yılmazlığın yolu. Özümlüz yok diye düşülmüyor yola. Özümlüz var, onu arıyoruz diye yoldayız. Özlülüğümüz, azmimiz. Özlülüğümüz direncimiz. Sebatımız ondan gelir. Dermanımız kesildiğinde bize güç veren o. Farklı özlerden gelen, değişmeye, dönüşmeye açık, özlülüğümüz. Bir üstünlük, bir ayrıcalık, bir şişinme vesilesi yapmadığımız özlülüğümüz. *Özlü çıkışlı yolun* yolcularıyız.

İçteniz, yalansız, içten yola, içten çıkışlı yola bunun için düştük. Cana yakın olmasak, özlülüğümüzdeki bunca farklı özü nasıl bir araya getirdik? Nasıl açılabilir, sarıp kuşatabilir, farklılıkları bir arada tutabiliriz? İçten yol, farklılıkları gören, farklılıklara açık bir yoldur. İçten yol, özlü yoldan aldığı destekle, farklılıklar karşısında şaşırarak, geri çekilmeyip, farklılıkları yok etmiyor. Özlü yol ile içten yolun birbirlerine selâm gönderip, dayanışma içine girdikleri durumlarda, Anadolu yolculuğu bir yaşama sevincine dönüşüyor. İçtensiz özlülük, bir hamasete dönüşebilir; çünkü içten yol, cana yakın yoldur aynı zamanda. Can taşıyan her farklı insana yakın olma, özlülüğün *tek mutlak öze dönüşmesini* engeller. Özlülüğün olmadığı içtenlik, cana yakınlık, kargaşaya kapı açabilir. Benliğin tıkHz kalmasının nedeni olabilir.

Özürlü yola gelince: Onsuz nasıl Anadolu'ya çıkılır ki? Bir *apologia* mı yazılmalı Anadolu'ya açılmak için? “Kusura bakma Anadolu, seni pek ihmal ettik mi demeli? Anadolu'ya yolculuk için kendimizi Anadolu'ya karşı savunmalı mıyız? Ne diyebilir Anadolu kendine doğru yola çıkan yolcularına? “Savunun kendinizi önce, sonra gelin bana” mı?

Yolculuğun kollarından biri özürlülük kolu. Özürlü olanların düştüğü yol. *Özür yolu*. Özürlü olmayan özlülük haddini bilmeyebilir. Özlülüğün olmadığı bir özürlülük ise korkaklığa, aşağılık duygusuna sahip, hastalıklı bir özürlülük olabilir. Oysa, Anadolu'ya giden kavramda özürlülük sağlıklıdır. İçtensizlik özürlülük, özürlülüğünü sömürme, özürlülüğünü kullanma anlamına gelebilir. Özürlülüğü eksik bir içtenlik, kendini tanınamaya, karşı tarafı anlamada zorluklar yaşamaya yol açabilir.

Karşılaşma

Özlü yoldan düştük yola diyelim, özden olana açıldık. Özden olanla, özümlen veren, yalansız, temiz, su gibi berrak, akıcı, ağaç gibi büyüyenle birleşerek, özlü yolun ikinci temel taşı döşemiş olduk. Özlüden özden varınca yolumuz, karşımıza hangi kavram çıktı dersiniz? Özlü hazırlandık, çıktık. Yalansız temiz bir arayış içindeyiz, özümlümü, özlerimizi. Yalansız arayış, temiz arayış, su gibi aziz olan arayış, bir *ârâyış* (süs, bezek) olan arayış, hangi kavramla karşılaştırabilir ki bizi? Elbette *özge* ile. *Özgelikle*.

Bu müthiş bir karşılaşma. Neden? Özlülüğün “aynı”lıklar üstüne açılım kazanması, aynılıklar ardından yürütmesi olasılığı var. Özlü yol, farklı özlerin birlikte yürüyebildiği yol. Özgelik, özlülüğe ve özdenliğe yenilik getiriyor. Özge, “başka, gayri, kendine has olan, bir başkalığı olan, değişik” gibi anlamlar barındırıyor içinde. Özge, mutlaklığı, katılığı, dar bakışı ortadan kaldırabilecek anlam ve mânâ erkesine sahip. Özge ile karşılaşma, karşılaşp birlikte yürütme, yürüyüşün sıradanlığını, kapalılığını önler. Özgedir, Anadolu: *Bir başkadır*. Özdeşliğin, hep aynı kalmanın boyunduruğundan kurtulmak, *özgelenmek*, özge yanımızı güçlendirmekle sağlanabilir. Özlü, özge

ile bütünlenmelidir. Anadolu'nun özgeliliği, onun "yabancı" olana, farklı olana açık olduğunu dile getiriyor. Yalnız onu değil: Özgelik, sürekli yeniliği, farklılık üreten erkesi ile biricikliği de dile getirir. Özge olan biricik olandır. Anadolu özgüdür.

İçten yolu, içtenlikle, cana yakınlıkla yürüdü. "Başka"yı bulduk yolumuzda, "başka"ya emanet ettik yolu "başka" ile yürüdü. Özlü yolda özge ile karşılaşmamız, olası dogmatik saplantılarımızdan arınmamıza nasıl olanak sağlayabiliyorsa, içten yolda "başka"ya açılarak yürümek de cana yakınlığın, kendi canına, kendinden olanın canına yakınlığına dönüşmesini engellemeye olanak sağlayacaktır. Öteki canlara, ötedeki canlara açılabilmeniz, sahip olduğunuz hazırlık ve donanımla karşınıza çıkacak kavramdaşınız kim (ne) olacaktır? *Özel olan* çıkacaktır karşınıza, "özel olan"la karşılaşmak, içten yolda Anadolu'nun "başka"sı ile yürüyorsanız, hiç de zor değil. Anadolu, yüreği açık biri olarak yaşayan gezginseniz, özel olanı doğuran bir kültürdür. Farklı nitelikler taşıyan, alışılmışın, olağanın dışında, insanların, yaşamların, düşüncelerin hayat bulduğu bir ülkenin topraklarında yürüdüğünüz içten yolda, kavramların özel olana, özel olanlara rastlamasından doğal ne olabilir?

Özel olanı görebilmek, üç ayrı kavram yolundaki yürüyüşler arasındaki etkileşimi yaşamakla olanaklıdır. Çıkışlarında ve açılmalarındaki tavırları düşündüğümüzde, örneğin "özel olan"ı görmeye nasıl hazır olduğunu anlayabiliriz. *Çıkışın* kendisinde, kalıpları ardında bırakma tavrı, niyeti, amacı var. "Özel olan"ı, kısaca "özel"i görebilecek, mucizeye açık bir yürüyüş tavrı ile yürüyoruz. Özel olan kavramdaşımıza rastlamamız bundandır içtenlik yolunda.

Özür yolu, özürlü olanla çıkış yapıp, özlemlili olma ile açılmış, bu açılımın ardından uzanıp gidişinde kendini özümseyenin ya da özümleyenin karşısında buluvermiştir.

Özür yolu yolculuğu, bir hasretin, bir gurbetin yolculuğudur; eksiklikler duyularak yapılan yolculuktur. Ama korkakça, silik bir biçimde yürünmez bu yol. Özlemimizi duyduklarımıza uzak düşme tehlikesine karşı Anadolu değerlerini kendimize mal etme çabamız, "özümseyen"le karşılaşmamıza yol açtı. Hasretimiz, yabancılaşmayarak kopya çekmeyi, taklit etmediğimiz değerlerle yaşayacağımız gönlümüzdeki Anadolu'ya, özümsemiğimiz Anadolu'yadır. Özrümüz bizi özümsemeye vasil eylemiştir!

Yürüyüş Biçimleri Üstüne Birkaç Not

Çıkıştan başlayarak kavram yolu yolculuğu bir *hava* içinde bulunur. Yürüdükçe bu hava değişir ya da pekişir. Örneğin özür yolu özürüllükle başlar, *hava* özürüllük kavramdaşının yarattığı havadır. Kavram bu hava içinde yaşanır. Nasıl bir havadır, örneğin bu hava? Sorunun genel geçer bir yanıtı yoktur elbette. Yanıt, özürüllüğü nasıl anladığımıza bağlı olarak değişebilir. Üzüntülü olabilirsiniz örneğin. Melankolik, belki de. Hava, yeni kavramların yolculuğa girmesiyle dönüşür. Hava, kavramları saran bir çevredir, "çerçeve"dir, bütünlüktür, *gestalt*tir. Özürülü çıkışına katılan özlemcilik, içine girdiği özürüllüğün yürüdükçe oluşturduğu havadan etkilenir, havayı etkiler de. Hava, kavramları bir bütüne kavuşturan bir etki alanıdır. Yolların ayrı havası olabileceği gibi, yollar arası etkileşimlerin de yarattığı hava olabilir. Kavramlarla yürüten, Anadolu'yu kavramlarla yaşamak isteyen, kavramlarla, mantıksal, düşünsel, duygusal, kültürel... açılardan ilişkilerine bağlı olarak yaşanır hava.

Kavramların yol üzerinde *yönelmelerine*, kavramlarla yürüten insanın beklentilerine bağlı olarak *tavırdan* söz edebiliriz. Kavramların, kavramlarla yürütenlerin, hedefle-

diklerine, ulaşmak istediklerine göre onların *tavır* ortaya çıkar. Özlülükle yola çıkan özlü yolda, çıkış cesur, kendini kanıtlamaya çabalayan insanın tavrıdır. İçten yolda örneğin, sıcak, güleç, kucaklayıcı bir tavrıla çıkılmaktadır. Tavır, bir kavramın, onunla birlikte yürüten kavramdaşının *vektörü*dür, bir anlamıyla. Tavır hava içindedir, havadan etkilenir. Yürüyenin görme biçimini, anlama, düşünme, yürüme tarzını etkiler.

Yürüyüşün, kavramların, kavramlarla birlikte yürüten kavramdaşlarının erkelelerinden (enerjilerinden) ortaya çıkan *yürüyüş erkesinden* söz edebiliriz.

Kavramların erkeleri, yürüyüşü, yürüyenleri, diğer kavramları etkileme güçleridir. Erkesi düşük bir kavramın yürüme, etkileme, diğer kavramlarla bağ kurabilme özelliği zayıftır.

Kavramlar, onlarla yolculuk yaptıklarımız, Anadolu'ya çıktığımız, insanının özelliklerini de yansıtır. İçtenlik örneğin. Kavramlar yalnızca düşünülecek, anlaşılacak zihin içinde kalan “yapılar” değildir; kavramlar *olunacak* özellikler de taşırlar. İçtenlik kavramı, içten *olan* insanla ilgilidir bir açıdan. Güzellik kavramı örneğin, güzel insanların taşıdığı bir özelliği dile getirir. İyilik kavramı bir anlamıyla iyi insanlarda “yaşar”. Bunun gibi, örneğin özlülük kavramı ile yürüyebiliyorsak, anlamını yaşayıp, mânâsını özümseyerek özlü bir insan olabiliriz. Yalnızca birey olarak insanlar değil, topluluklar, toplumlar, kültürler de özlü olabilir. Bu açıdan kavramların *oluşturma güçlerinden* söz edebiliriz. Güzellik kavramının *oluşturma gücü* onunla yürüyüşe çıkacak olan insanın *olma gücüne* bağlı olarak değişir. Güzel *olma gücü* noksan biri için, güzellik kavramının *oluşturma gücü* de düşük olabilir. Olma ve oluşturma güçleri arasında her zaman paralellik olmayabilir. Bir kavram, örneğin dürtülük, “çok çekici” görünen özelliğinden dolayı, *oluşturma gücü* yüksek görünmesine karşın, insanlar bunu her zaman pek beceremedikleri için *olma gücü* düşük olabilir.

Bu kısa açıklamaların ardından yürüyüşümüze devam edebiliriz.

Dönüşüm

Özlü yol, özge ile karşılaştıktan sonra ne oldu? Yürüyüşün havası önemli ölçüde değişmiş olabilir. Özgeğin, özlülüğü bir anlamıyla genişletip, ferah hâle getirmede etkisi vardı. Özlü, özden, özge temel yapı taşları döşendi yola: Bunların bir araya gelmesinin yarattığı havayla kavramların her birinin erkesiyle ortaya çıkan erkeğin gücüyle yeni bir kavrama doğru dönüşümün eşiğine gelindi: *Özerkliğe*. İstiklâl, bağımsızlık, kendi gücüyle yaşama, Anadolu kavram yollarının açtığı bir alanın temel özellikleri. Özlü yol, özerkliğe ulaşarak bir dönüşümü yaşamakta. Özlülük, bir bağımlılığa, totaliter bir bakışa da götürebilirdi. Nasıl oldu da özerkliğe ulaştı? Özdenlik, yalansızlık, saflık, temizlik, özgelik ile birleşince özerklik dönüşümü yaşandı. Özgelik, bir anlamıyla “bir başka oluş”, özerkliğe dönüşümün tetiğini çekti.

Özlü yoldaki dönüşüm, içten yolda da yaşandı. “Özel”e ulaşmış, “özel”le karşılaşmış bir yolculuğun verdiği cana yakınlıkla, katı olanı kırma, *ironik olana* dönüşmekle sağlanabilirdi. *İroni*, cana yakınlığa daha eleştirel bir ufuk açar. İroni, yarattığı belirsizlikle, cana yakınlığın “hesapsız” olabilecek boyutunu engeller; “başka” ve “özel”le süren yolculuğa yeni bir alan açar. İçten yol, daha irdeleyici, sorgulayıcı alana yönelir böylece.

Dikkat edilirse iki yolda da yaşanan dönüşümlerde, özerklik ve ironi aşamalarında bir *hava* güçlenmesine tanık oluyoruz. Özerklik, bağımsızlığı; ironi, düşünsel açılımın getirebileceği irdeleme gücünü gösteriyor.

Benzer dönüşüm, özür yolunda da yaşanmaktadır. Özlemli oluşa açılıp, özümseyenlikle karşılaşan özür yolu yolcusu, yürütiği sırasında geçirdiği bu deneyimlerin birikimiyle özverililiğe dönüşmektedir.

Yolculuk, üç yoldaki yolcunun geçirdiği dönüşüm sonucunda Anadolu'nun tarihinde, şimdisinde ve geleceğinde önemli yer tutan, tutacak olan üç temel kavrama ulaştı: *Özerklik, ironi, özverili oluş*. Bağımsızlık, şakacılık, fedâkârlık. Özverili oluş, bir otoriteye bağımlılık anlamında, kendini tümüyle otoritenin isteklerine verme anlamında özverililik değildir. Ironi, bu değerleri yaşama değerlendirmede katılığı önlemektedir. Şakayı, mizahı öne çıkarmaktadır.

Dönüşüm ardı bir yol devamında, yolculardan bir *atılım* beklenmektedir artık.

Atılım

Özlü yol, özerkliğe dönüşümün ardından, özerklikten aldığı güçle *özgürlüğe* doğru bir hamle yapmaktadır. Erk sizde olunca, *öz-erk* olduğunuzda, özgürlüğe açılmaya başlarsınız. Özerk olunamayınca, özgür olunamaz. Güçsüz, bilinçsiz, donanımsız biri ne özerk ne özgür olabilir. Özerkseniz, özerk olma bilincine sahipseniz, üzerinizdeki baskılardan kurtulup, özgür olabilirsiniz. Önce özerk olmalısınız ki, bu bağımsızlığımızın taşıdığı enerji ile gönülünüzce eyleyebilesiniz. Özlü yol, *özgürce* bir atılımla Anadolu'ya dolaşmaktadır.

İçten yolun yolcuları ironinin açtığı ufuk içinde Anadolu yaşam biçiminin önemli bir özelliği olan *cesarete*, yiğitliğe doğru yürümektedir. İçtenlik, ötekine farklıya, özelliği olana açılıp, onlarla karşılaştıktan sonra, farklılığı kucaklamanın yumuşaklığı, sevgisi, sevinci, şakacılığı ile ironi ufkundan *cesurca* atılım yapmaktadır.

Cesaret, atılımı gerçekleştiren kavramdaşımızdır bu yolculukta. Cana yakınlık, içtenlik yoluna devam edebilmek için elbette cesaret ister. İçten yol, erkesini nereden almaktadır? Önce farklıya, özele duyduğu güven, verdiği önemden. İçtenlik, kendine güvenle yürünebilen bir yol açıyor Anadolu'ya. Kendine güven, sürekli olarak "başka olan"a açılıp, "özel olan"la karşılaştığı için, yolcuyla kavrama, yorumlama, düşünme etkinliğinde ironik bir alana götürüp, orada yumuşayıp ortadan kalkmaması için *cesaretle* güçlendirir.

Özür yolu yolcuları ise özverililiğe dönüşümlerinin ardından yolculuklarını sürdürebilmek için *özenlilik*, kavramdaşıyla atılım yapıyorlar. Özenlilik, özür yolunun sürmesini sağlayan bir güç veriyor yola. Özenli arzudur. Özverili, özümseyen, özleyen yanı sıra özür yolu yolcusu, özürüllük yaşantısını, yolculuğa, Anadolu'ya duyduğu itinâdan, ihtimamdan, titizlikten aldığı güçle zenginleştirmektedir. Özenli olmak, özürülü oluşun yaratabileceği yetersizliği gidermede önemli bir çabadır. Özürülü özrünü bilerek, özledi: Özlemini duydu Anadolu'nun. Özlemini duyduğu Anadolu'yu sindirdi içine, özümsemi. İçselleştirdi. Özlemine sahiçilik sindi. Özü içinde, özlenen, özümsenen bir Anadolu çıktı, özür yolu yolcularının karşısına. Bu Anadolu, onlardan özverili olmayı talep ediyordu: Özlerinden vermeyi. Madem özür yolundasın, hasretle yanacak, yürüdüğün yollarda gördüklerini özümseyecek, bu topraklara özünden vermen gerektiğini anlayacaksın. Özünün içinde, dikkatle, özenle büyüttüğün Anadolu düşüncesine, diğer yollarda yürüyen yoldaşlarından aldığın destekle özenli oluşun anlamını katacaksın.

Varış

Özlü yol, kavramlarından geçe geçe *özgünlüğe* varır. *Özgünlük* (orijinallik) bir yenilik, bir eskiye benzememiş, ilk kez oluş, bir buluş olarak ulaşılan bir kavram. Özlü yol yolcularının başlangıçtaki tavrı ve havasıyla özgünlüğün ardında olduğu belli değil miydi? Özü arıyoruz, özgünlükle, özü yeniden oluşturmaya çabalıyor, öze yeni bir katkıda bulunmuş oluyoruz. Anadolu, özgünlüğü bağrında taşıyan bir kültür. Bu yolu, özlü yolu izlediğimizde özgünlük başlangıçta özümüze inanç, sahicilik, yalansızlık, farklı yorumlara açıklık, bağımsız ve özgür düşünebildiğimizde kavuşacağımız bir nitelik. Kavram yolunun varışından geriye baktığımızda, bu varışa ulaşabilmek için ne gibi özellikler taşımamız gerektiğini görebiliriz.

Örneğin, içten yol varışa *başlayıcılık* kavramıyla varıyor. Başlayıcı olmak, sürekli yeniden başlayabilmeyi, kendini tazelemeyi; kavramları, anlayışları, yaşam tarzlarını sürekli olarak yeniden ele almayı gerektiriyor. İçten yol, bu varışa, anımsarsak, başka olana açık olma, özel olanla karşılaşma ile, ironi dönüşümünü geçirip, cesaretle yaşayarak ulaştı. Başlayıcılık, Anadolu'nun direncini gösterir. Tükenmeyişi, her dem yeniden başlayabileceğinin işaretidir.

Özür yolunun varışı özürüllükten özlemliliğe oradan özümseyen olmaya, özverililiğe, özenliliğe geçerek *özgüllüğe* erişti. *Özgüllük*⁵, kendine özgü, toplumuna, türüne, cinsine özgü olma anlamlarının yanında, özüne özgü, kendi farklılığına özgü anlamlarıyla dikkat çekiyor.

Özgüldür Anadolu. Kendine özgüdür. Kendine özgü olma ile kendini, yerini, özünü, geçmişini korur Anadolu. Özü, özgüllüğü ile biter. Hangi toprağın böyle bir özelliği vardır. Özü ile çıkıp, özgüllüğü ile varan. Özü ile özgüllüğü kaynamıştır birbirine, aynı yolu tutmuşlardır. Özü Anadolu'nun özgüllüğü ile biter. Özgüllüğü özü ile biter. Hiç bitmez. Anadolu kendine sahiptir. Özgüldür.

İlk Söz

Üç yoldan yürüdük. Vardığımız nokta geçici. Kavramlara rastladık yürürken, yürüdük aramızda onlardan temel yapı taşları bıraktık. Üç yolda on sekiz temel yapı taşı.⁶ Bu kavramların yeterince açık olmadığı açık. Ama bu kavramlar açık. Açık uçlu. Yeni yorumlarla zenginleşmeye gebe. Biz bu yolculukta kavram yolunu imâlarla yürüdük.

Neden üç yol var? Üç yolun dışında da yollar olabilir. Şimdilik yolcuların gücü üç yola yettiği için. Tek tek yollardan da yürünebilir, üç yolun tümünü de harmanlayarak, “harmonize ederek” yürümek olanaklı.

Varış noktamız, bitiş noktamız değildir. Kavram yolu yolculuğu bitmez. Kavramların anlamları keskinleştirilip, sınırlandırılmaz. Belirgin kılınabilir. Elbette, bulanıklığın kolaycılığına da kapılmamak gerekir.

Üç yolda da yürüyüşün aşamalarına baktığımızda sırasıyla: “Çıkış, açılma, karşılaşma, dönüşüm, atılım, varış”ı görürüz. Bir şakayla, bir tür Hurufilik yaparak, bu aşamaların ilk harflerini birleştirdiğimizde ÇAKDAV gibi bir sözcük elde ederiz. Bu sözcüğü ÇAK-DAV olarak ikiye ayırdığımızda, ÇAK, doğrusu ÇÂK, Anadolu'nun komşusu ve sıkı kültür alışverişi içinde olduğu Fars kültürünün dilinde, yarık, çatlak, yırtık, parça... demek. Yorumum için bir anlamı daha var: Sabah ağartısı. DÂV ise Farsçada oyun sırası anlamına da geliyor. ÇÂK-DÂV, “sabahın ilk aydınlığının sırası” olarak biraz zorlama ile de olsa yorumlanabilir.

Kavram yolu döner dolaşır hep sabah aydınlığına açılır. Sonra gecenin içinden geçer. Sabah aydınlığı sırası gelir, açılır.

Kavram yolları açılacak sabahların sırasını bekliyor.

Platon'da “kavram seyretmek” yüksek düzeyde bir önemli insan olma özelliği idi. Kavramları seyredebilen insan kötü bir insan olamazdı.

Anadolu'da ise kavramlar, ovaların, ırmakların, dağların bulutların üzerinde dolaşır. İnsanlarla iç içedir. Kimi görür onu, kimi farkında değildir onun. Tarlalarda başakların üstünde bir yeldir; kavak ağaçlarının, zerdali ağaçlarının dallarına, vişne yapraklarının yağmur sonrası ıslaklığına konar. Kavramlar hora tepir, harman dalı oynar, çiftetelliyle gösterirler varlıklarını. Mantık kitaplarındaki sembollerin içlerine tıklamışlardır yalnızca; bir kilisenin can sesinde, havranın camlarından süzülen ışıktaki, caminin avizelerinde yankılanan mevlût nâmelerinde; herhangi bir inancın herhangi bir tapınağında kendilerini duyan, düşünen, anlayan insana açmak için beklerler. Anadolu'da kavramlar soluk alırlar, yaşarlar. İhtiğiniz pınar sularından bedenize geçer, sizde “mücessem hâle” gelip sizi düşündürür, oldururlar.

Şimdi bize düşen: Yeni kavram yolu keşfetmek ya da bir kavramın ya da kavramlar bütününe kanadında Anadolu'yu dolaşmak!

¹ Dost, “Du-est”tir, ikidir; biri kendi, biri ben. İkimiz *bir* değiliz. Biri kavram, biri ben. Ben kavram değilim. O insan değil. Ama dostuz. Kavramlarla dostluğumuz onları da canlandırabilir, bizleri de!

² Bu açıklamalar için Türk Dil Kurumu'nun *Derleme Sözlüğü* ile *Köken Bilgisi* sözlüğüne bakabilir.

³ Kavramları insanmış gibi görme, bir *insan biçimci (antromorfik)* bir tutum mudur? “Soyut kavramları mantıksal yapıları içinde, betimleyerek, tanımlayarak, aralarındaki mantıksal ilişkileri düşündüğümüzde, “kavram yolu”, “kavram yolu yolculuğu” gibi kavramların ne anlamı vardır? Onlar metaforlardır. Kavramların mantıksal yapılarıyla birlikte “farklı yüzleri” olduğunu düşünerek yolculuğa çıkıyoruz.

⁴ *Sine quo non*, onsuz olunamaz niteliği!

⁵ Batı dillerinden Almanca, İngilizce ve Fransızca sırasıyla *spezifisch*, *specific*, *spécifique* olarak çevirebileceğimiz bu kavrama Eski Yunanlılar *eidikos* diyorlardı. Bu sözcüğün türemiş olduğu *eidos* sözcüğü, farklı anlamlarının yanında, tür, sınıf, çeşit anlamlarına da geliyor.

⁶ Birinci ve üçüncü yolların, özlü yolun ve özür yolunun yapı taşları, benim gönlün temel nitelikleri dediğim on iki özellikten oluşuyor. İçten yolun altı temel yapı taşı ise özgelik kavramının altı bileşenidir.

KENAN ÇAĞAN

İDEOLOJİLERİN YERLİLİK ALGISI: YA DA ‘biz’ VE ‘HERKES’ ÜZERİNE

‘biz’i küçük, ‘Herkes’i de büyük harflerle kodlamanın sembolik bir değeri var, hiç kuşkusuz. Ancak nitel göndermelerden uzak durup, kelimelerin nicel değerini göz önünde bulundurduğumuzda bile, hangisini daha öncelemek gerektiği tartışmadan beri değil. Yani ‘biz’den kalkıp ‘herkes’e mi varmalı, yoksa ‘herkes’ten kalkıp ‘biz’e mi ulaşmalı. Ön kabul (ya da gerçek mi demeli) ‘herkes’in ‘biz’i de içerdiği yönünde. Yani ‘herkes’ ‘biz’den büyük. Dolayısıyla ‘herkes’ten başlayınca ‘biz’, birçok yönüyle içerilmiş oluyor. Değer belirleme düzeyinde değil, kütlenin dayattığı nesnel durum bahse konusu ettiğimiz. Değer söz konusu edildiğinde ‘biz’ ile ‘herkes’ arasındaki belirleme ölçütü olarak içeriğin bizzat kendisine bakılır. Bakılmalı. Kim kendini niçin ve nasıl var ediyor? Kütlenin bir önemi kalmaz.

Ama sadece nicel olarak baktığımızda ‘herkes’i ‘biz’e öncelemek gerekiyor san ki. Evrensel olanın tikel olana önceliği gibi. Evrenselin de inşa edilebildiğine dair bilgiyi bir kenara bırakmayarak düşünüyoruz elbette. Ama kurgulananın ötesinde, saf bir evrenselden bahsedilebilir herhalde. Üzerinde uzlaşa temin edilebilecek ortaklıklar. Herkese dair olan; herkesi içeren şeyler. Kendisine bağlı kalındığında herkese eşit ve adil davranan bazı paydalar. Kendini dayatan, sınır tanımayan, dili, coğrafyası, ırkı, olmayan hakikatler.

Evrensel bir adım ileride, yanlı bir tikelin yanına düşebilir. Bu gerçeği yadsımıyoruz elbette. Herkes kafasının içindekinin hepimize dair olduğunu iddia edebilir. Kendisiyle kayıt altında tutulduğumuz sözde hakikati kurabilir birileri. Evrenselin bu manipülasyona açık, yeniden üretilebilir niteliği nasıl bir tavra yönelir bizi? Evrensel diye bir şey yok mu, buna mı inanmalıyız? Yoksa bir evrenselden söz edilebilir mi?

Bazı evrensel temalar olduğu muhakkak. O evrensel temaların zemininde tikel ya da bireysel varlıklarımızla bulunduğumuz da. Mesele, bunlar arasındaki önceliğin ki me ait olduğu. Önceliğimizin ne olduğu, kendimizi algılama biçimimizle, var oluşumuzu gerçekleştirme tarzımızla doğrudan ilintili. Düşünürken, konuşurken üzerinde durduğumuz zemin bizi nereye sürüklüyor? Kimliğimize ait kurucu unsurların ne kadar evrensel, ne kadar yerel? Biz kimiz, neyin toplamıyız?

Hepimize ait bir kimlik olduğu; bu kimliğin betimleyicilerinden bazılarını irademiz dışında hazır bulduğumuzu, bazılarını ise bizzat kendi elimizle kurduğumuz muhakkak. Ama en nihayetinde kendimizi nasıl tanımlıyorsak oyuz. Tanımlamaya başlarken nerden ve neyle başladığımız çok önemli. Neyi ne kadar katmışsak hamurumuza oyuz. Ama hamurumuza katılan hazır malzemeden ziyade, hamurumuza kendi elimizle kattıklarımız daha önemli (daha değerliler anlamında değil). Kimliğimizi üzerinde tasarrufta bulunamadığımız verilerle yürütmek adil değil. İnsani de değil.

Kimliklerimize ilişkin algılarımızın ideolojik kabullerimizle doğrudan bağlantılı olduğunu biliyoruz. İdeolojiler kimlik algılarımızda farklı zeminler sağlıyorlar bize.

Dahası ideolojiler hayattaki yerimizi algılamak bizi yönlendirmek konusunda çok istekliler. Bizler de onların bize temin ettiği genel çerçeveyi kullanmak konusunda kayıtsız değiliz. Hangi ideolojik dünyaya ait olduğumuza dair açık bir bilgiye ve bilince sahip olmasak da, muhakkak verili bir bakış açısıyla algılıyoruz dünyayı. Kendi kimliğimizi, yerimizi, değerlerimizi onların bize angaje ettiği bakış açısı aracılığıyla ifade ediyoruz. Bu nedenle ideolojik öncelikler, önceliklerimize dönüşüyor. İdeolojilerin bakışı, bakışımız oluyor.

İdeolojiler meseleleri ele almada daha tikel ya da daha evrensel olmak noktasında farklılaşırlar. İdeolojiler çok kaba bir biçimde sağ ve sol olarak tasnif edildiklerinde, sağ ideolojilerin daha tikel referanslara yaslandıkları, buna karşın sol ideolojilerin ise daha evrensel temalarla kendilerini inşa ettikleri söylenebilir. Dinler ise bu meselede sol ideolojilerle daha paralel bir konumda tasvir edilebilir. Dolayısıyla modern bir ideoloji olarak İslamcılığın evrenselciler kategorisinde anılması mantıklı gözüküyor. Ancak hiçbir ideolojinin mutlak bir evrensellik iddiasını içermediğini, içermeyeceğini, bu nedenle bütün evrenselci ideolojilerin kendilerini evrenselci paradigmadan kopardıkları ayrıştırıcı kategorilerinin mevcut olduğunu da bilmek gerekiyor. Bu durum normal karşılanmalı. Zira hayatın kendisi yekpare, homojen bir tezahür değildir. Burada gerilimi yaratan esas nokta, evrensellelikle tikellikler arasındaki geçişgenliğin hangi noktalarda gerçekleştiğidir. Bu mesele tek tek ideolojiler özelinde biraz daha açılmaya ve irdelenmeye muhtaç gözüküyor. Mesele irdelenirken merkeze alınan kavram ise yerlilik mefhumu oluyor. Yerlilik bahsi ideolojilerin sahiliklerine ilişkin bir göndermeye/sınamaya sahip olduğu için, her ideolojinin kendisiyle yüzleşmek zorunda kaldığı düşünsel bir tavrı imliyor. Türk düşüncesi ve siyaseti bağlamında yerlilik vurgusu bizden ya da ötekenden/düşmandan olmanın ölçütü olarak alınıyor. Yani eğer yerli değilsen, bizden biri değilsin, buralı da değilsindir; o zaman da kökü dışarıda, yabancı, öteki ya da düşmansındır. Bu yüzden yerliliği ispat, iyi hal beyanına eşdeğerdir. Sicilin temiz olduğuna dair bir ispattır.

Abdurrahman Arslan (1998: 90, 92) modernite değerleri ve tecrübesiyle içriklenmiş varsaydığı yerliliği “etnosentrik ve antroposentrik hususiyetlerinden dolayı sahip olunan kültürün farklı toplum biçimlerini birbirinden ayırt eden en önemli gösterge olduğuna vurgu yapmanın bir hasılası” olarak tanımlıyor. Tanıl Bora (2006: 445) ise yerliliği “geniş tanımıyla, bir düşüncüyü, bir nesnellik tanımını ya da bir özne kuruluşunu özgül tarihsel-toplumsal bağlamlara oturmaya (ya da oradan türetmeye/oraya uyarlamaya) dönük dikkati yansıtan bir tavır” olarak tanımlıyor ve tam da bu tanımın sahip olduğu geniş anlam aralığı nedeniyle bütün siyasal ideolojilerle ilgili olduğunu ifade ediyor. Tanıl Bora’ya göre (2006: 445) “yerlilik, tashihçi bir tutum, bir ‘dikkat’ olmaktan öte bizatihi bir siyasal tavra dönüşme istidadı gösterdiğinde, böylece ‘ontolojik’ bir konuma oturtulduğunda, milliyetçi ve muhafazakâr bir ideolojik tavır niteliği kazanır.” Ahmet Turan Alkan (1998: 77) yerlilikle milliyetçiliğin örtüştüğü konusunda Tanıl Bora’yla aynı fikirde. Alkan, yerliliğin milliyetçilikten daha geniş kapsamlı olduğu fikrini ileri sürerken de Tanıl Bora’nın geniş tanımlı yerlilik anlayışını paylaşmış oluyor. Alkan’a göre: “yerlilik, milliyetçiliğin aksine sabit eksenli tarif yerine, ‘oynak payda’lı bir beraberlik şuurunu ön plana çıkararak milliyetçiliğin tarihinden daha hacimli ve derin bir ‘beraberlik şuru’na yaslanıyor.”

Milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi sağ ideolojiler verili değerleri, içine doğulan şartları kimliğin esas unsurları olarak telaki eder ve yüceltir. Onun için ırk, kültür, tarih, toplum, gelenek, vatan, devlet, millet, bayrak gibi değerler kendi başlarına kimliğin oluşturuvcu unsurları olurlar. Bu ideolojiler kimlik inşa sürecinde yaslandığı bu etno-kültürel unsurları, içeriklerini göz ardı ederek kutsar. Bu ideolojilere göre bu değerler; bizi biz yapan değerlerdir. Onlarsız var olmanı imkânı yoktur. Sağ ideolojiler ‘biz’den bahsetmeyi, ‘biz’in önceliklerini konuşmayı yeğler. ‘Biz’den konuşurken de sürekli bir yere atıfta bulunurlar. Bütün bu değerlerin var olduğu yere: ‘Buraya’. Bu yer imlemesi dolayısıyladır ki, sağcılık yerlilik vurgusuyla paralel bir ideolojidir. Sağcılık açısından yerlilik millilikle eşdeğerdir. Bu nedenle de yerlilik mefhumu sağcılıkta, milliyetçiliğin kültürel ve sosyal-psikolojik bir boyutundan ibarettir. Milliliğin siyaset giydirilmemiş doğal ve kendiliğinden halidir (Bora, 1998: 48).

Yerlilik sağcılığın ayağını bastığı, kendini başlattığı yerdir. Çünkü yerlilik aidiyetleri gösterir, sahiplikleri belirler ve burası bizim demenin imkânlarını sunar. Yerlilik vurgusuyla sağcılar halka, onun değerlerine, kültürüne ve tarihine ait olduklarını imlemiş olurlar. Çünkü sağcılar için halk her ahval ve şeraitte sağduyuyu, bilgeliği, sahiçiliği, ölçülülüğü temsil eder (Birkan, 1998: 37). Ayrıca sağcılar halktan oldukları vurgusuyla, vatanın gerçek sahiplerini, yani kendilerini işaret etmiş olurlar. Sağcılık yerlilik söylemi ile tartışmaya avantajlı başlamanın iyi hal kaydını ve imkânını sonuna kadar kullanır. O nedenle sürekli bir biçimde ötekileri, başta solcuları olmak üzere İslamcıları yerli olmamakla; köktü dışarıdalıkla itham etme tekeli elinde bulundurur.

Sağcılar için yerli olmanın şartı Türk ve Müslüman (bu terkip çoğunlukla mutlak manada okunur ve illa da bu sırayla ilerletilir: Türk’ün İslam yorumu üzerinden... Ayrıca Müslüman olmak şartıyla sağcılık, yerlilik fikrinin milliyetçilikten daha kapsamlı olan sınırlarına; ortak inanca, geleneğe ve tarihe ulaşmış olduğunu kabul eder¹) olmaktır. Müslüman Türk’ün inşa ettiği kültür dairesine dâhil olan herkes yerlidir. Bu homojenleştirici bakış, tasniflerini yaparak, kendi içindeki farklılıkları ayıklayarak, tarihi dondurarak ilerler. Sapmaları, aşırılıkları, yabancıları, düşmanları tespit eder ve tard edilmeleri gerektiği yönündeki cezalandırıcı yargısını hızla vermekten sakınmaz.

Sol ideolojiler, sağ ideolojilerin aksine verili, hazır kolektif değerlerle başlamazlar kimlik inşasına; o yüzden de daha evrensel değerleri; henüz gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi muhayyel bir insanlık idealini (evrenselci ütopyayı) kimliğin bileşenleri olarak almayı daha muteber sayarlar. Sol evrensel/enternasyonal olmayı her şeyin üstünde tutan tavrıyla, yerliliğe imkan tanımayacağını kesinleştirmiş olur. Çünkü sol için “enternasyonalizm, sorunlarını kendi veya millet alanı içinde görebildikleri ile sınırlamayı olduğu kadar, onları kendi ve milli deneyimindeki tezahürleriyle tanımayı ve bu yönleriyle önemlileştirmeyi ve sorunsallaştırmayı reddeden ve kendini insan soyunun hiç tanımadığı mensuplarının hiç karşılaşmadığı sorunlarıyla da özdeşleştirmeyi ‘insan’ olmanın, olabilmenin temel şartı”dır (Laçiner, 2006: 26).

Esas itibarıyla etnik, dinsel, ulusal her tür ayrımı reddederek, dünyayı ‘emek’ paydasında bir bütün olarak ele alan sol için asıl önemsenmesi gereken emeğiyle geçen sınıfın enternasyonal düzeydeki dayanışmasıdır. Sosyal adalet, eşitlik, hakça paylaşım, özgürlük ve benzeri kavramlar, dünyayı bir bütün olarak ‘üretim ilişkileri’ ve ‘sınıf’ temelinde açıklayan ve bu açıklama bağlamında siyaset üreten solun kendi-

sini yasladığı değerlerdir (Aydın, 2008: 543). Kendi başına bir yer, o yerdeki insanlar, ortak tarih ve kültür, biz duygusunu inşa etmek için yeterli değildir. Bu tespit solun ayağını bastığı yeri, toplumu, tarihi ve kültürü önemsemediği anlamına gelmez elbette. Aksine solda yerini, toplumunu, o toplumun tarihini ve kültürünü önemser. Ama bu değerleri kendi başına pozitif bir ayrımcılığın öncülleri olarak almaz. Çünkü sola göre bu değerler çoğunlukla tarihsel kurgulardır. Dolayısıyla sol yerliliğe ontolojik olmaktan çok, biçimsel, etkileşimsel ve politik bir değer yükler (Birkan, 1998: 33).

Murat Belge (2008: 105) solun yerliliğini, “Marksizmin hem evrensel bir teori ve pratik, hem de belirli bir toplumsal formasyonda yaşayan bir teori ve pratik olması” şeklinde tanımlıyor. Böylelikle Murat Belge, yerliliği bir anlamda solun içinde yaşadığı toplumu ıskalamaması olarak kodlamış oluyor. Yerliliği toplumu anlamak ve açıklamak için verimli bir bakış açısı olarak değerlendirirken, Tanıl Bora (1998: 49) da bu gerçeğe dikkat çekmiş oluyor. Tanıl Bora aynı zamanda bir tehlikeye de dikkat çekerek; yerliliğin bizatihi bir değer mefhumu olarak alınmasının yaratacağı ciddi hayal kırıklıklarını hatırlatıyor: “Anlamakla meftun olmak ayrıdır; yerli, şahane bir şey olmayabilir!” diyerek de ikazda bulunuyor. Tanıl Bora’nın buradaki ikazının yerlilik ile milliyetçilik arasındaki muğlâklıktan, tehlikeli sınır ihlallerinden mülhem olduğu bilinmelidir. Yani bir yerin toplumsal kültürel özelliklerini anlamak ve açıklamak endişesinin, insanı tehlikeli bir biçimde ve kolaylıkla o yerin ve o yerdeki ‘biz’in yüceltilmesine götürebileceği bilinmelidir. Dolayısıyla sol, solun temel nosyonlarına sadakatini koruma endişesi taşıyorsa, yerlilikle olan imtihanını başarılı bir biçimde vermelidir. Tanıl Bora’ya (1998: 53) göre bunun yolu “kendine hayranlık potansiyellerinin her türlüüne abanarak değil, demokratik, özgürlükçü, dayanışmacı bir yerel toplumsal hareket geleneği” yaratmaktır.

Modern bir ideoloji olarak İslamcılık, solda arasında yarattığı mesafenin bir benzerini sağ ideolojilerde kurmak ister (solun İslamcılığı ısrarla sağda tanımla yüzeyselliliğine ve gayretkeşliğine rağmen). Her ne kadar İslamcılık doğası itibarıyla her iki ideolojiyle ve benzer bütün ideolojilerle yarattığı farklılıklarla tanımlanabilecek nitelikteyse de, hem teoride hem de pratikte diğer ideolojilerle kimi yakınlaşmalara mecbur edildiği, alet edilmek istendiği bilinmektedir. İslamcılığın solda ilişkisi, solun materyalistik öncülleri dolayısıyla her zaman daha problemli kabul edilmiştir. Oysa sağ ideolojiler dinin toplumsal ve tarihsel değerine atf ettikleri önemden dolayı, dinle ilişkisini daha mümkün bir zemine taşımış olmaktadır. Ancak İslamcılık çok kesin farklılıklarla hem sağ ve hem de sol ideolojilerden ayrılır.

Bir dini düşünce biçimi olarak İslamcılık, İslam’ın evrensel çağrısını dünya algısı için önemli bir nirengi noktası kılar. İslam bir gruba, bir cemaate ya da bir tek millete seslenen bir din değildir. bütün insanlığı tevhid inancı altında toplanmaya çağıran İslam, çağırırken de muhataplarını kategorize edip derecelendirmeyi. Dinin çağrısına kulak kabartıp icabet edenler, dilleri, renkleri, ırkları, cinsiyetleri ne olursa olsun kardeşlerdir. İslam insanlar arası kategorileştirmelerin tek ölçüsü olarak tevhid inancını kabul edip etmemeyi, iman edenler arasındaki derecelendirmeyi de inanların daha erdemli olup olmamaları şeklinde tespit eder. İslam insanların kendi tercihleri olmayan durumları kategorileştirme ölçütü olarak almaz.

İslam ümmetçi karakteriyle sağ ve sol ideolojilerin tikel ve evrenselci söylemlerine aykırı düşer. Kendi ölçütlerini kendisi koyar. Ancak bu durum bile, İslamcılığın her iki uç arasında kurduğu rabitadan dolayı bir tür gerilim yaşadığı gerçeğini ortadan kaldırmaya yetmez. Cari olan gerilime rağmen İslamcılık İslam'ın bu konudaki mutedil ve özgün yaklaşımını kullanmak konusunda bir yükümlülükle karşı karşıyadır. Nitekim İslam tarihsel ve toplumsal realiteleri; herhangi bir yeri özgül yapan sosyolojik ögeyi/öğeleri ya da insani hakikatleri yadsımaz. Ama onları kendi başına pozitif değerler olarak da almaz. Realiteleri tasnif ederek ve ayıklayarak değerlendirebilir. Örneğin yaratılmışların en şerefliisi olarak insanın hakiki yerini tespit eder, ama insanın doğasını da bilir/bildirir. İnsan olma sürecinin tercihlerle inşa edildiğini, insanın tercihleriyle değerlendirilmesi gerektiğini de bilir/bildirir. Yani salt insan olarak var olmanın kendi başına pozitif bir değere karşılık gelmediğini, aksine insanın kendi değerini tercihleriyle, yapıp ettikleriyle kurduğuna, kurması gerektiğine inanır. Yani İslam'a göre insan değerini kendi elleriyle kurar. İslam'ın bu bakışı tikel başlangıçları baz alarak dünya görtüştü inşa edenler için de bir reddiye oluşturur. Yani İslam'a göre ırkı, dili, rengi, cinsiyeti, toprağı, onlara bağılı oluşun tarihi, toplumu ve kültüri baz alarak kimlik kurmak, o kimliğı her durumda savunmak doğru değildir. Tabi bu durum İslam'ın bütün bu verili gerçekleri yadsıdığı yok saydığı anlamına gelmez. Aksine İslam her tür realiteyi kabul eder, ama işletildiklerinde içeriklerine bakma zorunluluğı hisseder.

İslam ırk, dil, renk ve cinsiyet gibi verili gerçekleri içeriksiz; ne olumlu ne de olumsuz bir değere haiz bulur. O yüzden onları eksene alarak ve olumlayarak kurulmuş her tür tarih, toplum, kültür, gelenek, millet, vatan kurgusunu reddeder. Bu reddiye bizzat tarih, toplum, kültür, gelenek, millet ve vatan kurgusunun kendisine yönelik değildir. Aksine İslam'ın reddiyesi onların içeriklerine, yanlış referanslarına, hatalı başlangıçlarına, tutarsız zeminlerinedir. İslam toplumu, o toplumun inşa ettiğı kültüri, geleneğı, üzerinde yaşadığı toprağı/vatanı önemser ve bütün bunların bir tarih içinde tezahür ettiklerini kabul eder. Ama öznesi Müslüman olan toplumun, referansı İslam olmak şartıyla. İslam'ın değerleriyle biçimlenmeyen bir tarih ve toplumun elbette sosyolojik bir değeri vardır, ama İslami değeri yoktur. Örneğin her Müslüman üzerinde Müslümanca yaşayacağı bir toprak parçasına ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç onda vatan algısı hâsıl eder; bu yüzden de her Müslüman, Müslümanca yaşama ihtiyacını karşılayan o yeri vatan telaki eder. Dolayısıyla İslami düşüncede de 'bir yeri olmak' önemli hale gelmiş olur. Ama bu yer özel bir yer değil, mümkün olduğunca ümmetin var olduğu her yer olmalıdır. Yaşanmışlıkların ve yaşananların özel bir yerle yarattığı psikolojik bağ insaniliğine ve İslamiliğine rağmen, ümmetin bütün yerleriyle kurulacak rabitayı engellemelidir. Engelliyorsa o yer algısının, bir tür toprak, tarih ve toplum fetişizmi doğurduğuna, bu nedenle İslami olmadıklarına/olamayacaklarına hamledilir/edilmelidir.

İslamcılığın söz konusu kavramlar karşısındaki kayıtsız kalamayan tavrı ve bir yeri olmanın önemine dair vurgusu; içeriklerindeki farklılığa rağmen, sağ ideolojilerle yolunun kesiştiğı vehminin yaratılmasına sebep oluyor. Yolların kesiştiğı vehmini yaratan esas saik ontolojik değil, politiktir. Modernleşme sürecinde Müslüman halkın seçkinler tarafından dışlanmasıyla ilgili algı, sağcılıkla İslamcılık arasındaki söylem ortaklığını yaratmıştır. Ayrıca İslamcılığın, Cumhuriyet döneminde kendisi-

ne yöneltilmiş politik sertliği ve tahammülsüzlüğü aşmanın bir aracı (ve bir tür siyasi taktik) olarak sağ siyasete ve hâkim jargonuna prim verme zorunluluğu (pek tabi zaaf olarak da nitelendirilebilir) hissettiği de söylenebilir. Yasin Aktay (2006: 350) bu durumu “İslamcı siyasal hareketin meşru ve mümkün bir dil arayışı” olduğunu iddia ediyor. Yani bir tür zorunlu yakınlaşmadan bahsediyor. Eğer bu arayış bir zorunluluktan dolayı ortaya çıkmışsa, bağlamı içerisinde bir imkân sağlayan dilin (kendini bağlama hapsetmiş bir arayışın meşruiyeti de ayrı bir problem değil midir?), bütün zamanlar için geçerli bir meşruiyet temin ettiği iddiasının İslamcı siyaset açısından sürdürülebilir bir geçerliliğinden bahsedilemez demektir. Kaldı ki, bazı yazarlar olayın bu kadar basit olmadığı kanaatindedir. Örneğin Abdurrahman Arslan (1998: 93, 94) İslamcıkla yerlilik yakınlaşmasından bahsederken bu siyasi taktikten hiç bahsetmiyor bile. Arslan’a göre yerlilik Aydınlanma evrenselliğinin Batı-dışı kültürler üzerinde yaptığı tahribatın asgariye indirilme çabasıdır; beraberinde Aydınlanma geleneğini İslamileştirmeye çalışan imkânsız bir çaba. Dolayısıyla Arslan yerlilik çabalarının İslam’dan epistemolojik ve ontolojik bir kopuşu yaşattığını düşünüyor. Bu nedenle de yerlilik fikrini toptan reddediyor.

Güncel tartışmalarda yerlilik kavramı ekseninde gerçekleşen yakınlaşmaların özel bir anlama matuf olduğu ve bu nedenle özel bir dikkat gerektiği söylenebilir. Zira sağcılığın bütün olası tezahürleri yerliliği, ideolojilerinin esas argümanı olarak sunarlar ve bu yerlilik, ait olunan yerin dinini içermek ya da dışta tutmamak gibi kültüralist bir vurguya; dinin sadece sembolik bir sermaye olarak değerlendirildiği bir anlayışa sahiptir (Aktay, 2006: 352). Oysa İslamcılığın yerlilik algısı, ait olunan yerin inşa sürecinde esas referanslarının İslami olması dolayısıyladır. Ayrıca İslamcılık nevezuhur, köksüz, tarihsiz bir toplum tasavvurunun yarattığı yanılsamanın ve gerçek dışılığının ayırıcılığı olarak da bir yeri olmanın hayatiyetini, sahiçiliğini ve önemini yadsımaz. Sağcılığın imlediği yer daha çok etno-kültürel temellidir. Oysa İslamcılığın ayağını bastığı yer ise inanç temellidir. İslamcılık sağcılığın kültürel zenginlik adı altında, ‘biz bizi yapan değerler’ diye alkışladığı gayri İslami unsurlara (bidat, hurafe vs) prim ver(e)mez.

Yerlilik bahsi söz konusu olduğunda malum olduğu üzere sıklıkla ev metaforuna başvurulur. Bizde aynı geleneği sürdürüp ev metaforu üzerinden düşündüğümüzde şunları ifade etme lüzumu hissediyoruz; her Müslüman’ın bir evi, eviyle kurduğu özel ve doğal bir duygusal bağ vardır. Ama hiçbir Müslüman kendini bir başka Müslüman’ın evinin üstünde ya da karşısında kurgulayamaz. Ev Müslüman için mahremiyetin alanı, özel duygusal tecrübelerin mekânıdır. Yoksa Müslüman’ın evi özgüllüklerinin karşıtlıklara dönüşecek bir biçimde beslendiği yer değildir. Ayrıca Müslüman’ın evi dünyaya kök salmanın imkânlarından ya da araçlarından biri de değildir. Ev özgüllüklerin gerçekliğine ilişkin bir kabuldür; yoksa ümmetin dışlanmasına ilişkin bir veri değildir.

Eve dönüş romantizminin, eve dönmeye değer bir gerçekle örtüşmesi gerekir. Ev kendini yenilemenin adresi olmalı, yoksa kendini kapatmanın, tekrarlananın, hatıraları yüceltmenin yeri değil. Eve dönmek vurgusu, yabancı ellere gidildiği, ötekine yar olunduğu, dolayısıyla yabancılaşmanın yaşandığı kabullerini taşıyor kendi içinde. Eve dönmek kendine dönmekle, özüne dönmekle ilgili kabul ediliyor. Öz, sağcılar için vatan toprağındaki her tür değeri içeriyorken, İslamcılar için ise öz dinle ilintili olanlardır. Dönmeye değer bir evin var olduğunu kayıtlayan şey sadece tarih ya

da kültürse, sağcılar eve dönmeye devam edeceklerdir; İslamcılar ise evi yeniden inşa etmek isteyeceklerdir. Sağcıların çağrısı ‘Batı’dan dönmeye ikna etmek yönünde iken, İslamcıların çağrısı ‘batıl’dan dönmeye ilgidir. Dolayısıyla sağcılarla İslamcılar arasında derin bir algı farklılığı söz konusudur.

Yerlilik bahsi bütün ideolojilerle ilintili bir konu olmasından dolayı olsa gerek uzayıp gitmeye, üzerinde bitmeyecek tartışmalar yürütmeye müsait bir konu gibi gözüktüyor. Ancak herkesin durduğu yer gereğince bir kanaati olduğu, tartışmayı kendince nihayete erdirdiği de kesin gözüktüyor. Yerlilik konusunda ısrarcı olanlarla, evrensel önceliklerle konumlanmayı tercih edenler, tartışmanın yaygın taraflarını oluşturuyor. Daha mutedil bir yol ise yerli gerçekliği evrensel nosyonlara sadık kalarak algılamak biçiminde tezahür ediyor.

Toparlamak gerekirse, hakikatin kuralları fiziğin (mekânın, toprağın) kurallarına bağlı değildir; her ne kadar fiziğin kuralları hakikatin kurallarıyla çelişmeyecek olsa da. Kendimizi bilmemiz yerimizi bilmemizle değil, haddimizi bilmemizle ilgilidir. Haddini bilmek, hakikatle kurduğumuz ünsiyet nispetinde mümkündür. Hakikat insan olarak değerimizi belirliyor. Sınırlılıkları ve sorumluluklarımızı göstererek yapıyor bunu. Hakikat şu minvalde bir beyanda bulunuyor; insan kendi değerini kendi çabasıyla kurar. Çabası dışında hiçbir şey ona artı bir değer katmaz. Bu nedenle insana verili olanlar, insanın doğasına ait bir gerçeği işaret ediyor olsalar da, insanın nihai konumu ya da değerini belirleyemezler. Değerimiz tercihlerimizin eseridir: İyi ya da kötü.

Ayağımızı bastığımız ve yaşamımızı sürdüğümüz bir yer olduğu muhakkak. Bir tarih ve toplum içinde bulunduğumuz da. Başkalarıyla birlikte müşterek bir hayat sürdürdüğümüz; özgül bir kültürün bir parçası olduğumuz da. Bunlar gerçek. Ama onların edilgen öznesi değiliz. Onların hepsini yeniden gözden geçirebilir, yeniden üretebilir, yeniden kurgulayabiliriz. Hem tarihle, hem toplumla, hem kültürle hesaplaşabiliriz. Hepsini aynen kabul edebilir, hepsini toptan reddedebiliriz. O zaman bize gereken ölçüdür. Ölçü nedir, kimdir? İdeolojiler bize insanı gösteriyor. Din ise tanrıyı... İnsan aşırılıkları imliyor. Tanrı ise adaleti... O zaman tanrıya kulak kabartıyoruz. Tanrı yerimizi inananların yanı olarak belirliyor. Özel bir yerdeki inananları değil, her yerdeki inananları; Doğuda ya da Batıda değil, Kuzeyde ya da Güneyde değil. Allahın arzındaki bütün inananları... Dolayısıyla hiçbir Müslüman yerli olmak bahanesiyle kendini kapatamaz, kendi özgül yerinin biricikliğiyle ilgili yanlış tasarımlarda bulanamaz, bahane üretmez. Özgül yerlerini ve aidiyetlerini vazgeçilmez sananlar, belki de şöyle bakmalı: Hiçbirimiz, hangi yerde olursak olalım, gerçek, asli yerimizde, evimizde ya da vatanımızda değiliz. Platon’un *gölgeler dünyası* gibi bir dünyada, bir görünüp bir kaybolacağız. Burası sadece asıl yerimizi seçtiğimiz, asıl yerimizin kavgasını verdiğimiz yer.

Onun için sürgünlüğümüz bir de ayrılıkçı ve tahripkâr olmamalı.

Aksine, mütevazı, hüznü ve itaatkar olmalı.

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin (2006), “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye”, 3. Baskı, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık, Cilt: 5, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Alkan, Ahmet Turan (1998), “Türkiye’de Yerlilik: Yerlilik ve Sol İlişkisine Dair Bir Dış Bakış”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 111-112, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Arslan, Abdurrahman (1998), “Yerlilik: ‘Toprak’la ‘Tarih’ Arasında”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 111-112, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Aydın, Suavi (2008), “Türkiye Solunda Özgücülük ve Milliyetçilik”, 2. Baskı, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Sol*, Cilt: 8, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belge, Murat (2008), “Marksizmin ‘Millileşmesi’ mi, ‘Yerlileşmesi’ mi”, 2. Baskı, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Sol*, Cilt: 8, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Birkan, Tuncay (1998), “Sol: Evin Reddi”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 111-112, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl (1998), “Sol ve Yerlilik Meselesi”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 111-112, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2006), “Muhafazakâr Yerlilik Söylemi”, 3. Baskı, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, Cilt: 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laçiner, Ömer (2006), “Enternasyonalizm”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 202, İstanbul: Birikim Yayınları.

¹ “Yerlilik kendi miladını öncelikle yaşamakta olduğu dinden önceki ırkının toplumsallık halinde arar. İlgi çekici bir şekilde ‘din-önce’sine dönerek orada kendine ait olduğunu varsaydığı değerleri bugüne taşır ve yaşamakta olduğu dinin içinde meşrulaştırarak kurar. Böylece yaşayan din’e verilen önem, folklorik bütün kalıntıların canlandırılmasına ve yeni ihdas edilen ritüellerin yaşamasına vesile olduğu ve hoşgörü gösterdiği sürece artar.” Bkz. Abdurrahman Arslan, “Yerlilik: ‘Toprak’la ‘Tarih’ Arasında”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 111-112, İstanbul, 1998, s. 98.

MUSTAFA AYDIN

KÜLTÜRCÜLÜK SORUNU: KÜLTÜRÜN KÜRESEL, EVRENSEL VE YERELLİĞİ

Giriş

1980’li yıllardan beri tartışılan önemli konulardan birisi şüphesiz küreselleşme sorunudur. Doğu bloğunun yıkılışı, sanayi ve teknolojik dünyadaki gelişmeler ve benzeri olaylarla ortaya çıkan küreselleşme, bizzat kendisiyle ilgili özel sorunların yanında hemen pek çok konuya yeni bir boyut getirmiştir. Yani ekonomik, dini, sosyal pek çok konu onunla ilişkiye getirilerek ele alınmaktadır.

Esasen bu sorunların bir kısmı küreselleşmenin teşvik ve tahrikleriyle oluşmaktadır. Bazıları ise genel bir düzlem tartışması olarak küreselleştirmeyi ilgilendirmektedir. İşte bu konulardan bir tanesi de yerellik ve kaçınılmaz olarak evrenselliştir. Şüphesiz yerellik çok eski bir sorundur ve günümüzde küreselliğin tahrik ve teşvi-kiyle yeniden üretilmiştir. Hatta bu açıdan küresellik olgusunun bir ucunda evrensel-liğin, diğer ucunda ise yerelliğin olduğunu bile söyleyebiliriz.

Bu tartışmalarda yerellik, muhtevası itibariyle özel bir kültür sorunu olması itiba-riyle kültürcülük olarak da adlandırılmaktadır. Onun için de aşağıda bu sorun kültür-cülük olarak da geçmektedir. Ana konumuzu oluşturan kültürcülüğün yeterince açık-lanabilmesi için içinde yer aldığı süreci belirlemek gerekmektedir. Böylece işe sıkça birbirleriyle karıştırılan küresellik ve evrenselliğin açıklamasıyla başlayalım.

Genel Olarak Küresellik

Küresel, günümüzde en çok kullanılan kavramların birisidir. Küreselleşen bir dünyada bulunduğumuz ve bunu göz önünde bulundurarak hareket etmemiz gerekti-ği bize sık sık hatırlatılmaktadır. Şüphesiz küreselleşme mutlak olumlu veya olum-suz bir olgu değildir Demokrasi çoğulculuk ve benzeri pek çok kavramda olduğu gi-bi küreselliğin de olumlu veya olumsuzluğu, üzerine yapılandırılmış bir etikete, nasıllı-ğına olursa olsun varlığına değil, içeriğine bağlıdır. Ünlü antikçağ filozofu Aristo’ya demokrasi, oligarşi ve monarşiden hangisinin daha üstün olduğunu sormuşlar; evren-sel kafa yapısına uygun biçimde o, “bu, işin içeriğine bağlıdır” diye cevap vermiş, “nasıl anladığınız ve nasıl uyguladığınız önemlidir” demiş.

Bilindiği gibi buradaki küre kısaca, dünya, yeryüzü yuvarlağıdır. Küreselleşme de bir şeylerin dünya çapında yaygınlaşması, bunu başkalarının da paylaşması de-mektir. Esasen küreselleşme terimi dilsel olarak işteş bir yapıya sahiptir; karşılıklı olarak alıp vermeyi, sürece katılan unsurların birbirlerinden az veya çok etkilenme-sini ifade etmektedir.

Gerçekten de küreselleşme getiri ve götürülerine derinlemesine bakmadan düşü-nüldüğünde de, değişik toplumların kültürel verilerinin dünyanın her tarafına taşındı-ğı bir süreç olarak gözükmektedir. Amerikanın coca kolasına, uzak doğunun tropikal meyvelerine, Japonya’nın yeni bir teknik buluşuna dünyanın her yerine ulaşabilmek-

te, bu aynı kürede yaşayanlarca paylaşılabilmektedir. Kültürün genel özelliği hatırlanır ve dünden bu güne insanlığın herhangi yerinde doğan bir kültürel verinin bir yayılma yoluyla dünyanın değişik yerlerine taşındığı göz önüne alınırsa küreselleşme olarak nitelenen bu oluşumun her haliyle olumsuz sayılması söz konusu değildir. Çünkü ortada bir kültürleşme vardır ve bu hem kaçınılmaz, hem de gereklidir, denebilir.

Küreselleşmenin iki tipinden söz edile gelmiştir: Doğal bir kültürleşme süreci olarak küreselleşme, Batı kültürünün özellikle Amerikancılığın bir dayatması olarak küreselleşme. Birinci anlamda küreselleşme doğal bir kültürleşme sürecidir ve belirtildiği üzere kaçınılmaz bir şeydir. Ancak ikinci anlamda küreselleşme değer yüklüdür ve bundan dolayıdır da küreselleşen değer evrensel değer anlamına gelmez.

Bu ikinci anlamda küreselleşme, dünyanın modern kültüre göre yapılandırılmasının başka bir adı yeni bir safhasıdır. Esasen beşeri dünya zaman zaman yeniden biçimlendirilmeye çalışılmış ve mesela İkinci Dünya Savaşı sonrasında Marshall Planıyla sanayi dışı toplumlar sanayi ürünlerine adapte edilmiştir. Bu hazır, çoğu defolu parasız verilen mallarla insanlığa tüketim alışkanlığı kazandırılmıştır. Yine sınıflı kapitalist üretim/ tüketim süreci içinde, bloklu yapılar ulus devletler ve benzeri mekanizmalarla insanlık planlanan bir kalıba dökülmeye çalışılmıştır.

Ancak yaklaşık yarım yüzyıl sonra bu yapılar bir bakıma ayak bağı olmaya başlamıştır. Mevcut kalıpların sarsıldığı, bazı kültürel sınırların kaldırıldığı, herkes için ortak olduğu ileri sürülen bazı değerlerin yaygınlaşmasına karşılık bazı yerel değerlerin, bir kısmı tepkisel bir tavırla ulusal sınırların dışına taşınabildiği, kültürel benzeşme ve farklılaşmaların paralel işlediği bir ortam doğmuştur ki işte küreselleşme bu sürecin adıdır. Ne var ki söz konusu küreselleşme bazı avantajlar getirse de her haliyle masum değildir, özel bir yüklemeye sahiptir ve onu doğal bir kültürleşme sürecinden ayıran da budur.

Gerçekten de küreselleşme her haliyle tabii bir süreç değildir. Avantaj ve dezavantajlarla yüklüdür. Bir kere üretim/ tüketim süreci çerçevesinde fert ve toplumları tek tipleştirmekte farklılıkları izole etmektedir. Bir şeyleri izole ederken de olumlu olumsuz hemen pek çok şeyi yaygınlaştırmaktadır.

Küreselleşme bazı toplulukların kendine başka platformlarda ifade edebilmesine, bazı yeni değerlerin milli sınırların ötesine taşınmasına vesile olmaktadır. Popüler bir örnekle anlatmak gerekirse dünya çapında yaygınlaşıp küreselleşme yalnızca Mc. Donalds 'ın hamburgerine, ABD'nin CocaCola veya Blue Jean 'ine has değildir. Türkün lahmacunu için de aynı kapı açıktır ve New York 'ta arz-ı endam edebilmektedir.

Küresellik pek çoğu modern olgu ve değerleri de silkelemektedir. Ulus devlet örgütlenmesini çözmesi, güçlü yerelci teşekküllerin iktidarına ortak tanımayan kısıkanlıklarını yozlaştırmış olması bunların başında gelmektedir. Bu çerçevede, mesela bir dönemler mutlaklaştırılan ulusal sınırlar, çepeçevre düşman komşular düşüncesi, ülkelerin eşitliği, milletlerin kendi kaderini kendi tayin ettiği inancı; ulusal egemenlik, üniter devlet, özel hayatın dokunulmazlığı ve benzeri olgular, büyük çapta içleri boşaltılmış bir sloganik söylem haline gelmiştir. Şüphesiz bu gelişmelerin hem olumlu hem de olumsuz tarafları vardır, ancak evrensel olmayan bu olguların küresellik önünde izole olduğunda şüphe yoktur.

Evrensellik

Küresel, Uluslar arası (international, beynelmilel), kıtalararası (intercontinental) gibi topluluk ve yere göre yapılmış genellemeleri ifade ederken daha kapsamlı olan evrensel (üniversal, cihanşümul) bütün insanları ilgilendiren, herkese ait olan anlamını taşımaktadır. İki kavram ilk bakışta birbirlerine benzemektedirler. Gerçekten de yüzeysel olarak bakıldığında küre boyutunda yaygınlaşmış bir şey herkese ait olan bir şeydir. Ne var ki ikisi arasında esaslı farklılıklar vardır.

Evrensel, mekânsal konumu olmayan bir olgudur. Dolayısıyla bir çıkış yeri, bir merkezi bulunmamaktadır. Yani onun yaygınlığının sebebi küre gibi bir mekân değil, insandır. Buna göre evrensel değer dendiği zaman bütün toplumlarca benimsenen ama her hangi bir yere ait bulunmayan, bir başka deyişle herhangi bir toplumun patentini taşımayan değer demektir. Buna karşılık küresel, lokal, toplumsal, konjonktürel ve alternatif bir oluşumdur.

Bir toplumun patentini taşımak, onu kim, hangi düzeyde benimserse benimsesin o eşya olgu ve değerlerin sahibine öncelik tanıdığı anlamına gelir. Yani küreselleşen şeyden onun sahibi daha bir maddi ve manevi sonuç ve yarar elde edebilir ve buna bağlı olarak başkaları bazı kayıplara uğrayabilirler.

Eski geleneksel dünyada sanıldığı gibi aksine değerlerin önemli bir kısmı evrenseldi. Onun için de bir aidiyet ve ilk defa kimin ortaya koyduğuna ilişkin bir otantiklik sorunu yoktu. Sözelimi insan için olan ve dayanağını büyük çapta aşkınlıkta bulan “kendin için yapılmasını istemediğin şeyi başkası için de yapma” değer ifadesinin ünlü Çin bilgisi Konfüçyüs’e veya Hz. Muhammed (As) e ait olmasının fazlaca bir önemi yoktu. Çünkü bu ilke bir hikmettir ve prensip olarak bir aşkınlığa dayanır; bir patentleme ve manevi bile olsa ondan kimsenin özel bir yarar sağlaması söz konusu değildir. Esasen değerler aşkınlıkla evrenselleşir, evrenselleştikçe de çıkar üstü hale gelirler. Gerçekten de bu tür değer ifadeleri Konfüçyüs’ten Budha’ ya Zerdüşt’ten Xenophanes’e Hz. İsa’dan Hz. Muhammed’e kadar bütün evrensel ahlak önderlerinin ortak ifadeleridir.

Bu çerçevede yine birlerce yıldan beri insanlığın ortak bir (evrensel) hukuku vardı. Bu hukuk hiçbir topluluk tarafından hiçbir otorite adına konmamıştı. Aşkın kökenli, insan doğasından yansıyan bir ortak konsensüsün ifadesiydi. Sözelimi Ortadoğu’dan Çin’e veya Çin’den Ortadoğu’ya yolculuk yapan bir tüccar bu hukuka aşınaydı. Siyasal bir otorite değil, aşkın bir kudret adına hüküm veren hakemler mutlak dinlenirdi. Bu yargının üstüne artık kimsenin söyleyeceği bir şey olamazdı. Çünkü işleyen mekanizmanın çıkar üstü olduğuna herkes inanmaktaydı.

Söz konusu ettiğimiz küresel ve evrensel farkını birer örnekle açıklamaya çalışalım:

Günümüzde ikinci plana itilmiş olan adalet bir evrensel değerdir. Bütün kadim kültürlerin ve geleneksel toplumların tanıdığı ve benimsediği bir değerdir. Gerçekleştirmesinde problemler bulunsun bile hiç kimsenin itiraz etmediği bir değerdir. Bir yerden doğmamıştır ve dolayısıyla da hiçbir toplumun malı değildir. Onun için özel bir takipçisi veya vesayetçisi de yoktur. Kimse ondan “özel türden” yarar sağlayamaz. Aşkın kökenli olduğu için ondan kimse zarar da görmez.

Buna karşılık demokrasi tüm yaygınlığına rağmen bir evrensel değil, küresel değerdir. Onu pek çok toplum kabullenmiş görünüyor, en azından ciddi olarak kimse-

nin itirazı yoktur. Ancak o bir yerden çıkmıştır; Batı patentini taşıyor, sahibi de peşini bırakmıyor, arkasını takip ediyor. İnsani açılımlar sağlasa da demokrasi sınaî kapitalist bir dünyanın işlerliğine önem verir ki bu, kapitalist oluşumun sahibini öncelikle demektir. Esasen (adaletten farklı olarak) demokrasiyi nasıl kullanacağımızın tarifesini verilmektedir. Bu, demokrasinin, birilerinin lehine daha fazla yaradığının (veya öyle arzulandığının) açık bir argümanıdır.

Belirtmeliyiz ki evrenselin küresellikten bir endişesi yoktur, deyim yerindeyse bu konuda kendine güveni sonsuzdur. Bir şeye göre etkinlik ve egemenlik kurma kaygısı taşımadığı için başkalarını yeniden tanımlama ve kurma ihtiyacı da duymamaktadır. Ama küreselliğin hep bir endişesi vardır, öyle ki etkinliğini yitirmemek için o çok önem verdiği otantikliğinden bile taviz verebilmektedir.

Demek ki küresel değerler, bunlardan yararlanma düzeyimiz ne olursa olsun evrensel değerlerden ilkece farklıdır. İçinde yaşadığımız modern dünyada önemli sorunlardan birisi herhalde küreseli, onu alanlar için sorgulayamamak, verenler için de üzerinde sürdürdüğü vesayeti bir türlü bırakamamaktır. Şu anda dünyanın yaşadığı kaosu önemli bir nedeni bu vesayetle ilgilidir. Kimlik, aidiyet, çıkar, otantite gibi modern tavrılar, pek çok şeyin gerçekten ortak hale gelmesini, görelî de olsa evrenselleşmesini engellemektedir.

Yerellik

Küresel ve evrensel olmaya karşı kullanılan yerellik, adı üzerinde yerli olan durumları ifade etmektedir. Genelde yerellik, kültür ve medeniyet ikileminde topluma özgünlüğe denk düşmektedir. Küreselliğin tahrikiyle günümüzde daha bir ön plana çıkmış bulunmaktadır. Tabi burada sorun da küreselleşme ile ilişkisinin ne olabileceğidir. Daha çok beklenen de belli sentezlere nasıl ulaşılabileceğidir.

Sosyal bilim literatüründe lokalizm veya culturalizm olarak ifade edilen ve Türkiye’ye “Kültürcülük” olarak çevirebileceğimiz eğilim, mevcut kültürün evrenselliği ve tek türdenliği sayılıştısının din, aile, eğitim gibi kurumların benzeşecekleri iddiasının aksine, modern yapının eksen olguları sayılan bilim ve devlet dâhil her birinin, yerelliklerin de etkisiyle, heterojen bir nitelik taşıdıklarını, bunun da gittikçe yaygınlaşacağını düşünüyordu. Dünyanın değişik yerlerinde fiili-yerel gelişmelerin yanında bu eğilim postmodern diye bilinen bir söylem tarafından da desteklenmiş oluyordu.

Hemen belirtelim ki bu bileşkeye farklı biçimlerde yaklaşılmaktadır. Bu yaklaşımlardan birisine göre küreselleşme ve yerelleşme, birbirini tamamlayan bir süreç, ya da aynı olgunun iki farklı görünümüdür. Bu görüşte olanlar, bir senteze ulaşılabileceğini var sayarak bu durumu ifade etmek üzere bir tek kavram bulma çabasına da girmişler, globalizm, creolizasyon, hibridizasyon gibi genelde sentez ve belki de daha doğru bir çeviriyle “melezleşme” terimleriyle ifade etmek istemişlerdir. Burada ayrıntısına girmeyeceğimiz söz konusu melezliğin, küreselliği ve yerelliği ne dereceye kadar kapsadığı da tartışıla gelmiştir. Ancak biz burada söz konusu bileşkenin sorunsuz olmadığını, gerilimler ve çelişkilerle yüklü olduğunu belirtelim ki aşağıdaki önermeler biraz da bu temel yargının üzerinde götürülecektir. Esasen kültürcülük dediğimiz de budur.

Küresel kültürün merkezi/ideolojik yer yer de total tavrılarına bir tepki olarak gelişen (ki onu doğuran nedenlerin en önemlisi bu tepki ortamıdır) yerelliğe göre, kü-

reselliğin genel geçer kuralları/değerleri yoktur. Bu durum toplumlara göre değişir. Çünkü genel geçer olduğu ileri sürülen bir değer bile her toplumda farklı yansımalarını bulur. Küresel kültür, alanı içkinleştirip sekülerleştirdikçe, ortaklık alanları, sureta benzerliklerinin dışında kaybolur. Bu süreçte Baudrillard'ın deyimiyle nesneler sadece gerçek değerlerinden uzaklaşmıyor, değişim değeri elde ediyor, bu da im (sign) değere dönüşüyor. Değişim değeri bir surettir, im değeri ise suretin suretidir. İmdi evrensel iddiası gelişmiş Batı toplumları dışındakiler için bir saymacadır.

Ne var ki yerelliğin de bu bağlamda pek çok sorunu vardır. Bir kere güntümüzde özel olarak üretilmiş yerelliğin, kendine özgülüklerin ötesinde büyük çapta modern kültürün bireyselse özelliğine, sosyal dünyamızı aşkınlıklardan içkinliklere indirgeyen genel kültür olgusuna dayandığını belirtelim. Yani kendine özgü olduğu sanılan pek çok yerel olgu küresel çizgide yeniden üretilmiş bir yerel değerdir.

Basit bir örnek ile anlatmak gerekirse Newyork veya Londra'da sergilediğimiz ve CocaCola eşliğinde yenen ve acısı azaltılmış Türk lahmacunu, yaygınlaşmak gibi bir avantajının yanında orijinalitesini hayli yitirmiş bir lahmacundur. İşte bu bağlamda bazı düşünürlere göre sorun orijinal bir yerellikten çok ideolojik bir kültürcülüğün ibarettir.

Kültürcülük

Kültürcülük modern uygarlığın kaynaklarından beslenen bir ideoloji olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla da kültürcülük her ideoloji gibi gerçekleri değil içinde bulunulan durumları adlandırır, açıklar ve meşrulaştırır, doğru ve eğrileri iç içe ve yer yer yanlı olarak yansıtır. Bunun için de kültürcülüğün olumlu/olumsuz iki yönünden söz edebiliriz.

Kültürcülüğün olumlu sayılabilecek yanlarından birisi şüphesiz, toplulukların kendilerine özgülüklerde var olmasına imkân sağlayan bir çerçeve sunmasıdır. Yani içinde bulunduğu durumu yeniden üretme fırsatı vermektedir ki bu onlara kendisini küreselliğe kapamadığı, içine katlanıp kalmadığı sürece yeni açılım yolları sağlayabilir.

Kültürcülüğün, küreselliğin bütün değerlerinin mutlak gerçekler olmadığına ve ya bunların bir başka şeye göre anlam taşıdıklarına ilişkin görüşleri de bütünüyle yadsınamaz. Basit bir örnek vermek gerekirse; insan hakları insanın nesnel olarak var oluşunun hakları değil, serbest piyasa ekonomisi gibi belli türden (kapitalist) bir üretim sürecinin evrensel ilkesidir.

Şüphesiz kültürcülüğün asıl üzerinde durulması gerekli yönü onun olumsuzluklarıdır ve bunların başında da genel geçer (evrensel) ilkelerin olmadığı iddiası gelmektedir. Her şeyin bir görelilik içinde kalması, toplulukların kendi içlerine çekilmelerine sebep olmaktadır. Alternatifliklerde var olma duygusunu besleyen kültürcülük, "kendini putlaştırma" ve "başkalarını düşman bilme" gibi düşüncelere kadar uzanabilmektedir. Tabii böylesi bir ortamda sığ bir yerellik adına küresel bir oluşumun karşısına dikilmektedir.

İlgi çekicidir ki kendini alternatifliklerde var kılma,"biz" e karşı "başkaları" na göre tanımlama, sırf yerel oluşumların bir özelliği değil, merkezi konumundan şüpheye düşen modern kültürün de bir vasfı haline gelmektedir. Gerçekten de şu ana kadar ileri sürdüğü pek çok yargıyla çelişecek şekilde, biricik kültür/uygarlık olduğu

iddiasını çiğneyerek alternatifliklerde var olmaya çalışmaktadır. Tek yönlü ve tek çizgili bir evrimle insanlığın Batı uygarlığını benimseyeceğine, bunun keyfi bir durum olmadığına inanan modernizm şimdi, yeni oluşumların, yerelliklerin, dini ve etnik gelişmelerin onu bu çizgiden saptırabileceğine inanmaktadır. Ünlü Medeniyetler Çatışması ve Batı'nın bundan duyduğu kaygı bu çerçevede değerlendirilebilir.

Hâlbuki dünya şöyle ya da böyle Batı uygarlığının mesajını almakta ve sonuç olarak yeniden üretmektedir. Bir mesajın evrenselleşmesi yerellikler içerisinde yeniden üretilebilmesine bağlıdır. Esasen bir mesaj ne kadar evrensel olursa olsun alıcılar tarafından yeniden yorumlanır. Bayart'ın da belirttiği gibi mesela yayılmasının önüne geçilemeyen kapitalist modelin, bazı yerel direniş hareketleriyle değişime uğraması gayet doğal bir şeydir. Öyle ya sadece modern kültür geleneklerin önünü kesme hakkına sahip değil, gelenekler de modern kültüre belli dirençler gösterebilirler. Fakat bütün bunlara rağmen ister global ister glokal olsun kültürcülüğün önemli hatalarından birisi, kültürel farklılığı kabul edememek, dolayısıyla da yeniden üretememektir.

Söz konusu “yeniden üretememe” yi en açık biçimiyle üçüncü dünya ülkelerinin siyasi hayatlarında gözlemek mümkündür. Ulus devletler resmi ideolojileriyle genel geçer bir değer ve anlamla örtüşmeksizin, sonucun rasyonelliği irdelenmeksizin işler belli türden girişimlere indirgenebilmektedir ki Türkiye bunun tipik örneklerinden birisidir.

Kültürcülüğün bütün bunlara bağlı olarak yaşanan olumsuzluklarından birisi, o kültürün tüm verilerinin ve buna bağlı olarak da yandaşlarının olumlu, dışındakilerin ise olumsuz (yanlış ve kötü) olduğudur. Hâlbuki bir kültürün müntesipleri bütünüyle iyi veya kötü olamazlar. Aynı malzeme değişik biçimlerde kullanılabilir, aynı camianın içinden en uç unsurlar çıkabilir. Ruanda'da katiller, Batılı tarzda üniversitelerin öğrencileri veya fiilen Batı'da öğrenim görmüş kişilerdir. Irk ve soykırım kavramları zaten Avrupa tarihinin lanetli bir bölümünden ödünç almıştır. Tabi Asya için, özel olarak İslam için varsayılan durumlar da bunların geneli için geçerli değildir. Hatta aynı kültürel sembol birbirilerine çok zıt anlamlarda kullanılabilir. Mesela Afrika'da beyazlar, zencilerin kravat takmalarını, kendilerinin egemenliklerinin kabulü olarak algılayarak, zenciler kravat takmakla beyaz sömürgeciye karşı, simgesel bir zafer kazandıklarına inanıyorlardı.

Kültürcülüğün ilginç yönlerinden birisi, yukarıda da belirtildiği gibi kültürün içkinliklerine uygun olarak dıştan bir etiketlemeyle bir kimlik sorunu olarak karşımıza çıkmış olmasıdır. Ne var ki bu kimlikler, müntesipleri tarafından coşkuyla benimsenip savunulmasına rağmen net bir içerikten mahrum bulunmaktadırlar. Sosyal gruplar, muhtemelen geçmiştekinden daha fazlasıyla birbirine benzemekte ama daha derin bir biçimde kendilerini başkalarından farklı görmektedirler. Yine Bayart'ın bir örneğiyle Marsilya kendini hiçbir zaman bu kadar Marsilyalı hissetmemiş olmasına rağmen, Marsilya taraftarlarının toplumsal pratikleri hiçbir zaman Fransızlarınkiyle bu kadar benzerlik arz etmemiştir.

Kültürcülüğün Asıl Sorunu

Bütün bunlardan sonra denebilir ki kültürcülüğün asıl sorunu sırf kaynağını modern kültürden aldığı tekil türde (indivüel) farklılıklar değildir. Bunlar bize yeni-

den üretmek için gerekli bir ortam sağlayabilir. Ne var ki bu yapının sorunu, tüm bu tekilliklerin bir üst değer sisteminde birleştirilememesi ve çatışmaya hep açık olmasıdır. Belki ilk bakışta küreselleşmenin evrensel olarak ilan edilen ilkelerinin bu boşluğu doldurduğu veya doldurabileceği ileri sürülebilir. Ne var ki gerçek böyle değildir, yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu kültürel değerler kültüralizmin o içkin/yerel özelliklerini üzerinde taşımakta ve böylece de kendisinden beklenen ortak noktaları sağlayamamaktadır. Esasen evrensel yaygınlıkla, fertler ve toplumlar arasında ortak noktalar oluşturabilmek ayrı şeylerdir. Zaten bunun içindir ki küreselliğe karşı kültürcülük doğmuş, bir yanlı tutum hissedilmiştir ki tepki verilmiştir.

İşin gerçeği (Arend'in de gayet yerinde bir tespitiyle) insanlar arasında tereddütsüz kabul edilebilecek ortak noktalar, aşkınlıklar içeren değerlerdir. Çünkü aşkınlıklara yükseldikçe grup, bölge, zümre yanlılığını ve çıkarlarını aşabiliriz, dayanaklarımız da ne kadar içkinleşirse o kadar çıkar üstüne kurulu bir ortamla yüz yüze gelmiş oluruz. Misallendirmek gerekirse bir Tek Tanrı (monoteizm) inancı salt biçimiyle kimsenin lehine ya da aleyhine değildir. Adalet, hakkaniyet aşkın kökenli değerlerdir ama küreselliğin en temel değerlerinden birisi olan eşitlik, birilerinin müstahakkından daha fazlasını almayı ya da vermeyi gerektiren bir iştir.

Bilindiği gibi modern değerler aşkınlıklarından arındırılmış, seküler bir dünyanın değerleridir. Toplum üstü aşkınlığın yegâne kaynağı ise dindir. Ne var ki modern kültür ortamında dine genelde bir tavır alınmıştır. Böylece de dinin beşeri birliktelikler arasında ortaklık sağlayıcı işlevi ortalıklarda gözükmemektedir. Hatta dinin en önemli çatışma nedeni olduğu iddia edilmektedir. Hâlbuki çatışma içkin nedenlere dayanır ve bu noktada sonsuz çatışma nedeni ortaya çıkar. Hiç bir zaman din salt çatışma nedeni olmamıştır, çatışma nesnel yapılara, güç birikimlerine dayanır, yani siyasaldır, din bir bahanedir. Ünlü örnek Hilal-haçlı kavgası bile bir İslam Hristiyan kavgası değil siyasalın mücadelesidir. O kavganın gerisinde bile bu dinler kültürel alışverişlerle meşgul olmuşlardır.

Gerçekten de özellikle modern öncesi dönemlerde insanların ortak alanı, günümüzdeki ifadesiyle kamusal alan, total yapılı bir toplumun içinde değil topluluklar arasındaydı ve bu ortak alanın temel vasfı da merkez dışı ve aşkın dayanaklara sahip bulunmasıydı. Muhtevasını da ahlak, siyasallıkla ilgisi olmayan bir hukuk ve nihayet din doldurmaktaydı. Bir kere insanlığın ortak bir yüksek değerler alanı vardı, adaletin, hakkaniyetin iyi olduğu genel bir kabuldü. "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi Konfüçyus'den, Buda'ya, Zerdüşt'e ve Hz Muhammed'e kadar bütün dinlerde yer alıyordu ve burada modern otantik kaygısının yeri yoktu. Yine çok eski çağlarda yazılı olmayan ortak bir özel hukuk vardı. Kıtalar arası ticari hayat, bir toplulukla sınırlı olmayan ve bir devletçe çıkarılıp denetlenmeyen bir hukuk ve adaletine güvenilen hakemlerin uygulayıcılığıyla süregelmişti.

Din yine temel esprisi, bazı genel geçer ilkeleri, sembolik ifadeleriyle oluşmuş bir dil, kapsamlı bir ortak alan oluştuyordu. Anderson'un deyimiyle büyük kutsal kültürler bunun açık örnekleridir. Ne yazık ki şimdi böylesi bir ortak alanımız yok, sureta ortak görünmüyoruz. Fertler olarak özel hayat adı verilen bir mahremlik zırhının içinde mahsuruz, birbirimize kapalıyız; Toplumlar olarak da ulusal benliklerimizin

içinde kendimizi çıkar dengelerinde var kılmaya çalışıyoruz. "Uluslar arası ilişkilerde yüksek değerlerin yeri yoktur." önermesi bu gerçeği gayet net özetliyor. Böylesi bir ortamda küresel değerler sureta ortak değerlerdir ve kültürcülüğün doğurduğu sorunları aşmaya yetmemektedir.

KAYNAKLAR

- ALANKUŞ-KURAL Sevdâ, 1998, "Globalleşme/Yerelleşme ve Yerel Medyanın İmkânları", Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi, Birikim Yayıncılık, İstanbul, sayı:111-112.
- ANDERSON Benedict, 1995, Hayali Cemaatler, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.
- ASLANOĞLU A. Rana, 1998, "Bir Kültürel Karışım Olarak küreselleşme", Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam, Der. E.Fuat Keyman - A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara.
- AYDIN Mustafa, 1998, "Kamusalı'nın Dönüşümünün Siyasal ve Dinsel Sonuçları", Tezkire Üç Aylık Derleme, Vadi Yayınları, Ankara, sayı:13.
- AYDIN Mustafa, 1998, "Kategori Oyunu ve Kültürel İslam", Tezkire Üç Aylık Derleme, Vadi Yayınları, Ankara, sayı:14.
- BAUMAN Zygmund, 1996, Yasa Koyucular İle Yorumcular, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- FREİDMAN Jonathan, 1996, "Küresel Sistem Küreselleşme ve Modernliğin Parametreleri", Postmodernizm ve İslam- Küreselleşme ve Oryantalizm, Der. Abdullah Topçuoğlu - Yaşar Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.
- GARDELS Nathan, "Küreselleşmenin Dağılması mı Yoksa Piyasa Çoğulculuğu mu", NPQ, C.1. sayı 4 Kış 1999.
- HUNTINGTON Samuel P.vd..1997, Medeniyetler Çatışması, Derleyen Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara.
- TOYNBEE Arnold - Daisaku İkedâ, 1992, Yaşamı Seçin, Dialog, Çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi Basımevi.
- HUNTINGTON Samuel P. vd., Medeniyetler Çatışması, Derleyen Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara. 1997.
- TOYNBEE Arnold - Daisaku İkedâ, Yaşamı Seçin, Dialog, Çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992.

KADİR CANATAN

SÖMÜRGEÇİLİK KARŞISINDA YERELLİK

1. Kılık Değiştiren Şeytan: Sömürgecilik

Sömürgecilik kuramcılarında Stavrianos bu olguyu “şeytani bir sosyal sistem” (*demonic social system*) olarak tanımlamaktadır. Şeytan metaforu, sömürgeciliğin en azından üç özelliğini ortaya koyar. İlk olarak sömürgecilik, şeytan gibi kötücül ve hegemonik bir güçtür. Kendi varlık gayesini insanlara egemen olmak ve onları, insan-dışılaştırma olarak kurgulamıştır. Bu anlamda İyilik ve İnsanlık kavramlarının karşıt kutbunu oluşturur. İkinci olarak sömürgecilik, sürekli kılıf değiştirir ve insanların kendisini tanımasına fırsat vermez. İnsanlar, sömürgeciliği şeytani bir güç olarak teşhis ettiklerinde, o çoktan başka bir kılığa girmiştir. Üçüncü olarak sömürgecilik, her zaman kendini çıplak güç ve şiddetle ifade etmez, böyle bir kılıkla karşımıza çıktığında bile kendini meşrulaştırmak için çeşitli argümanlara ve gerekçelere sığınır. Sürekli değişen kılığı yanında ileri sürdüğü argümanlarla da kendini kabul ettirme ve insanları ikna etme gücüne sahiptir.

Sömürgecilik tüm yanıltıcı, kılık değiştirici ve meşrulaştırıcı argümanlarına rağmen kaçınılmaz, baş edilemez ve karşı konulamaz bir güç değildir. Onunla baş etmenin en önemli şartı, değişen kılıfına fazla takılmadan onun özünün ne olduğunu bilmektir. O zaman sömürgeciliğin özü ya da esası nedir? Batı dillerinde sömürgecilik farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Bilinen en eski kavram kolonyalizm (*colonialism*) kavramıdır. Kolonizasyon, etimolojik olarak bir ülkenin kendi nüfusunun bir kısmını, kendi ülke sınırlarının dışında bir yere yerleştirmesidir. Bu kavram, kökeninde kendi sınırlarının dışına taşma, genişleme ve başka ülkelerin içine nüfuz etme gibi süreçleri dile getirir. Koloniasyon sürecinin sonunda sömürgeler/koloniler ortaya çıkar. Koloniler edinmek için girişilen çabalar ise kolonyalizm olarak tanımlanır. Batı dillerinde sömürgeciliği ifade eden bir başka kavram emperyalizm kavramıdır. “İmperial” (imparatorluğa ait) sözcüğünden türeyen emperyalizm, bir gücün kendi egemenliğini başka ülke ve topraklara doğru yayması (yayılmacılık/genişlemecilik), onları ele geçirmesi ve yönetmesidir. Bu işlemi yapan ülke ve sistem, emperyalist olarak nitelenir. Yeni kolonyalizm (*neo-colonialism*) ve yeni emperyalizm (*neo-imperialism*) kavramları ise, klasik formlardan farklı olarak karşımıza çıkan yeni sömürgeciliği ifade etmek üzere kullanılan kavramlardır. Bu kavramlar, sömürgeciliğin biçimsel olarak değilse de özsel olarak devam ettiğine işaret etmektedirler.

Sözlük anlamlarından anlaşılacağı üzere sömürgecilik, özü itibarıyla başkasına egemen olmak, onu kendi çıkarları doğrultusunda sömürmek ve yönetmektir. Sömüren ve sömürülen arasındaki ilişki, temelde bir efendi-köle ilişkisidir. Kölenin kendi başına bir varlığı ve gayesi yoktur. Köle, efendisinin varlığı ve gayesine matuf olarak yaşar. Efendi, köleyi kendi amaçlarına ulaşmak için kullanır. Bu anlamda efendi amaç, köle araçtır. Ya da başka bir deyişle efendi etken, köle edilgendir. Bu ilişki biçimi, siyasal açıdan emreden ile emredilen arasındaki bir yönetsel ilişki olarak da kavranmalıdır.

Modern sömürgecilik olgusunu tanımlamaya çalışan kuramcılar, sömüren ve sömürülen ülkeler arasındaki ilişkiyi “merkez-çevre” ya da “merkez-uydu” kavramlarıyla yo-

rumlama eğilimindedirler. Merkez-çevre kuramı, ilk kez ellili yıllarda Güney Amerikalı sosyal bilimci Paul Prebisch tarafından güçlü ve zayıf ülkeler arasındaki eşitsiz ekonomik ilişkileri ifade etmek üzere ileri sürülmüştür. Fakat bu kuram daha çok Immanuel Wallerstein tarafından geliştirilmiş ve dünya çapında ünlenmiştir. Wallerstein, Afrikanistik alanından gelen Musevi kökenli Amerikalı bir sosyologdur. Onun ardı ardına yayınladığı üç ciltlik Modern Dünya Sistemi (*The Modern World-System*) adlı çalışmasında, bu kuramın genel prensipleri ve uygulamalarını ortaya koymuştur. Söz konusu çalışmanın ilk cildi, 1974 tarihinde yayınlanmıştır. Uzun yıllar, bir başka emperyalizm kuramcısı olan Andre Gunder Frank ile Wallerstein birlikte hareket etmişlerse de, sonraki yıllarda yolları ayrılmıştır. Bir ekonomi tarihçisi ve sosyolog olan Frank, 1966 yılında yayınladığı Azgelişmişliğin Gelişmesi (*The Development of Underdevelopment*) adlı eseriyle dikkat çekmiştir. Merkez-çevre ilişkileri üzerinde daha sonra Johan Galtung, Leften Stavrianos, Eric Wolf ve Samir Amin gibi, hem merkez hem de çevre ülkelerden birçok önemli bilim insanı ve kuramcı çalışmalar yapmış ve eserler yayınlanmıştır.

2. Sömürgeciliğin Kuramsal Boyutu: Merkez-Çevre İlişkileri

Merkez-çevre ilişkilerini kuramsal bir çerçevede ele alan Wallerstein, Dünya Sistemi Kuramı'nda, dünyadaki eşitsiz gelişmenin ne zaman başladığını ve nasıl geliştiğini açıklamaktadır. Onun temel düşüncelerini üç önerme halinde özetlemek mümkündür:

1) Toplumsal sistem, küresel bir sistemdir. Bugünkü dünyada hiçbir toplum başka toplumlarla ilişkilendirilmeden anlaşılamaz. Bir toplumun yapısı, toplumlar arasındaki ilişkilerin bir fonksiyonudur. Toplumlar arasındaki ve içindeki ilişkiler kalıbı toplumsal bir sistem olarak adlandırılırsa, bugünkü dünyanın toplumsal sistemi bir dünya sistemi olarak tanımlanabilir.

2) Bugünkü dünya sistemi, kapitalist bir niteliğe sahiptir. Kapitalizmin özü, malların pazarda satışına dayalı olarak gerçekleşen kârın maksimizasyonundan başka bir şey değildir. Bu süreç, sürekli olarak üretim faktörlerinin ucuz bileşiminin sağlanmasına dönüktür. Yani sürekli olarak faktör fiyatlarının rasyonel bir hesabını yapmayı gerektirmektedir. Sıklıkla sanıldığı gibi sistemin özü, üretim araçlarının belirli bir mülkiyet biçimine ya da belirli bir emek ilişkisine dayanmaz. Bilakis dünya kapitalist sistemi içinde farklı mülkiyet biçimleri ve emek ilişkileri bulunmaktadır. Özelikle bu eşitsiz emek ilişkileri kapitalizmin varoluşunu mümkün kılar.

3) Kapitalist dünya ekonomisinin kökeni, Avrupa genişlemesinin başladığı ve kapitalist ekonomik düzenin oluşumuna yol açan yıllara (1450-1640) uzanmaktadır. Başka bir deyişle bugünkü eşitsizlik tarihsel olarak belirlenmiştir. Batılı olmayan bölgelerin ve ülkelerin az gelişmesi Batı dünyasının genişlemesinin bir ürünüdür.

İlk önermeden anlaşılabacağı üzere ulusal ve kapalı toplumlar, bilimsel açıdan asla analiz birimi olamazlar. Anlamlı tek analiz birimi, toplumsal sistemdir. Wallerstein'a göre kendi kendine yeterli mini-sistemler dönemi kapandıktan sonra, dünya sistemleri çağı başlamıştır. Dünya sistemleri ise tarihsel olarak dünya devletleri ve dünya ekonomileri olmak üzere iki biçimde tezahür etmiştir. Dünya devletleri, dünyadaki toprakların büyük bir kısmının tek bir siyasal sistem altında olduğu, ama buna karşın kültürlerin meslek yönelimli ya da bağımlı olduğu bir dünya sistemi iken, dünya ekonomileri pek çok siyasal sistemin yan yana yaşadığı ve kültürlerin mekânsal bağlı-

lıklar gösterdiği bir dünya sistemidir. Dünya ekonomilerinde tipik olan sadece ekonomik görevlerin (işbölümünün) dünya üzerinde eşitsiz dağılmış olması değil, aynı zamanda siyasal sistemlerin de bir kültür bölgesinden diğerine değişiyor olmasıdır.

Tarihsel olarak dünya kapitalizme geçişle birlikte dünya devletleri sisteminden dünya ekonomileri sistemine evrilmiştir. Dünya ekonomileri, hiyerarşik olarak üç katmandan oluşmaktadır: Merkez, yarı-çevre ve çevre. Kapitalizmin doğup geliştiği Avrupa ve Kuzey Amerika “merkez”i, bunun dışında kalan bölgeler ise ilke olarak “çevre”yi oluşturmaktadır. Dünya sistemi, dinamik bir yapı gösterir ve zaman içinde sistem içinde yer değiştirmeler olasıdır. Özellikle eskiden “merkez” konumunda olan ülkeler birden bire çevre konumuna düşmezler, bunlar çevre ile merkez arasında “yarı-çevre” denilen üçüncü bir katmanı oluştururlar.

Dünya ekonomisi gelişme sürecinde dört aşama kaydedilmiş ve bu aşamalara bağlı olarak ülkelerin sistem içindeki konumları da değişe gelmiştir. İlk aşamada İspanya ve Kuzey İtalya dünya ekonomisinin merkezini oluştururken, bu bölgeler zamanla yarı-çevre konumuna düşmüşler ve bunların yerini Kuzey Denizi Ülkeleri (Hollanda, İngiltere, Fransa) almıştır. İkinci aşamada İngiltere uzun süren bir mücadeleyle Hollanda ile Fransa’ya galip gelmiş ve merkez konumuna kendisini oturtmuştur. 1873 tarihinden sonra daha fazla rakip (özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya) ortaya çıkmışsa da, üçüncü aşamada da İngiltere sistemin baş aktörü olarak kalmayı başarmıştır. Dördüncü aşamada Amerika Birleşik Devletleri dünya ekonomisinin merkezine gelip yerleşmiş ve Avrupa ülkelerinin dünya savaşında birbirlerine girmeleri onun bu pozisyona gelip yerleşmesine yaramıştır.

Bu tür değişimler sadece dünya sisteminin merkezinde değil, yarı-çevre ve çevre bölgelerinde de söz konusu olmuştur. Pekiyi o zaman hangi faktörler dünya sisteminde bir ülkenin konumunu belirlemektedir? Bu soru, Wallerstein açısından pek de önemli değildir. Önemli olan sistemin bir bütün olarak işleyiş biçimidir. Sistem içinde ortaya çıkan bir soruna doğru cevabı veren ülkeler yükselmekte, veremeyen ülkeler ise düşmektedirler. Bu bağlamda nüfus göçleri, talep ve teknolojiye meydana gelen değişimler, emek fiyatındaki kaymalar, mevcut hammaddenin bileşimi ve miktarı gibi pek çok faktör etkili olabilir. Merkezin tipik özelliği, en fazla sermaye birikimini, en ileri teknolojiyi, en ileri derecede eğitilmiş işgücünü ve en yüksek nitelikli ve çeşitlenmiş üretimi elinde bulundurmasıdır. Merkezin bir başka özelliği, diğer ülkelerinkinden daha fazla devlet gücüne sahip olmasıdır.

3. Merkezin Çevre Karşısındaki Stratejileri

Dünya sistemini hiyerarşik katmanlardan ve ilişkilerden ibaret bir yapı olarak resmeden Wallerstein, çevre ülkelerinin temel eğilimini merkezin ihtiyaçlarına göre şekillenen ve dolayısıyla sürekli olarak ona uyum sağlamaya çalışan bir çaba olarak değerlendirmektedir. Fakat çevre ülkelerin statüsü sadece merkez bölgenin gereksinimleri tarafından belirlenmez. Burada, daha önce merkez ülke olarak bulunmuş ülkeler bir istisna teşkil etmektedir. Bunlar birden bire çevre ülke konumuna düşmezler, daha önce elde ettikleri bazı üstünlüklerden istifade etmeye devam ederler. Bundan başka, bazı ülkeler geçici olarak dünya ekonomisine kendilerini kapatarak daha yüksek bir statüye kendilerini hazırlayabilirler. Rusya, bu sonucuna çok iyi bir örnektir.

Dünya Sistemi Kuramı'nda sömürgecilik, merkez ülkelerin çevre ülkeler karşısındaki temel eğilimini ifade eder. Çünkü kapitalist sistem, temelde ekspansif olup, çevre ülkelerin kaynaklarını kendisi için kullanan ve dolayısıyla sürekli değer aktarımı peşinde koşan bir sistemdir. Değer aktarımı sadece ülkeler arasında değil, ülke içindeki farklı sınıflar arasında da cereyan eden bir süreçtir. Eşitsizlik ve sömürtü, sistemin temel özelliğidir. Dünya sisteminin hiyerarşik yapısı, çevre karşısında merkezin sömürgeci davranmasını gerektirir. Wallerstein, kapitalizmin gelişme evrelerine göre sömürgeciliğin üç aşamadan geçtiğini ileri sürer: Kolonyalizm, emperyalizm ve globalleşme. Kolonyalizm, ülkeleri işgal eden ve bu ülkelerin kaynaklarını merkeze taşıyan klasik sömürgeciliği ifade eder. Emperyalizm ise, bağımsızlık sonrası dönemde ortaya çıkan yeni ilişki biçimini resmeder. Bu aşamada sömürgeciler kendi ülkelerine çekip gitmişlerdir, ama geride kendi hesaplarına çalışan, merkez ve çevre arasındaki a-simetrik ilişkiyi ayakta tutan “işbirlikçi sınıflar” bırakmışlardır.

Andre Gunder Frank ve Johan Galtung, özellikle bu işbirlikçi sınıfın rolüne değinmişlerdir. Bunlara göre gelişmişlik ve azgelişmişlik, aynı madalyonun iki yüzüdür. Merkez ve çevre arasında bir bağımlılık ilişkisi vardır ve bu ilişki, birinin gelişmesine hizmet ederken, diğersinin az gelişmesine yol açar. Az gelişmişliğe sebep olan bağımlılık, çevre toplumlarıdaki sınıf yapısında ve sosyal ilişkilerde de yansımaları bulur. Bu toplumlardaki egemen sınıflar çıkarlarını bağımlılığın küresel yapıları temelinde tanımlarlar. Çevre ülkelerde sınıf egemenliği, devlet gücü ve politikaları, az gelişmişliği yeniden üretirler. Ulusal bağımsızlık gelişmeye yönelik değildir. Merkez ülkelerindeki merkez (egemen sınıflar) ile çevre ülkelerdeki merkez (egemen sınıflar) arasında bir çıkar birliği bulunmaktadır. Bu çıkar birliği, bağımsızlık savaşlarından sonra, yeni dönemde sömürgeciliğin de güvencesidir.

Kapitalizm, tüm dünya çapında yaygınlaşarak yirminci yüzyılda küreselleşmiştir. Globalleşme ya da küreselleşme denilen şey, aslında yeni emperyalizmden başka bir şey değildir. Çünkü kapitalizmin temel mantığı özde değişmemiş, sadece yaygınlaşarak dünyayı kuşatmıştır.

Wallerstein, ekonomik çözümlemeyi kuramsal açıklamalarının temeli haline getirmiş olmakla birlikte kültür konusunda da fikir beyan etmekten kaçınmaz. Ona göre küresel hiyerarşik yapı içinde, aşağıya doğru inildikçe devletin gücü, kültürel türdeşlik ve ekonomik etkinliklerin karmaşıklığı azalır; tam tersine yukarıya doğru çıkıldıkça söz konusu güç ve süreçler de artar. Dünyada siyasal bölünmüşlük, dünya ekonomisi içinde kültürün bölgeden bölgeye değişmesinin mantıksal bir sonucudur. Böyle bir ekonomik düzen içinde egemen sınıflar ve gruplar yerel (ulusal) devlet yapısı üzerinde kolay siyasal baskı kurabilirler ve kültürel türdeşlik onların lehinedir. Bu nedenle devlet gücünün kuvvetli olduğu merkez bölgelerde özellikle kültürel-ulusal kimlikler ortaya çıkarlar.

Wallerstein'in çizgisini mantıksal sonuçlarına götürürsek, küreselleşmeye bağlı olarak merkezin çevre üzerindeki hegemonyasının yaygınlaşacağını ve artacağını, bunun da dünya kültüründe türdeşleşmeye ve tektipleşmeye yol açacağını söyleyebiliriz. Nitekim bugün dünya çapında bir süreç olarak yaşanan McDonalidization, Amerikan kültürün küreselleşmesinin bir göstergesi olarak görülmektedir. Bu kavram ilk kez, doksanlı yılların başında (1993) Amerikalı sosyolog George Ritzer tarafından, dünya çapında üretim ve dağıtım süreçlerinin standartlaşmasını ve dolayısıyla da toplumun (ekonominin) rasyonelleşmesini ifade etmek üzere ortaya atılmıştır.

Dünya toplumlarının gelişmesi ve merkez-çevre ilişkilerinin kültürel boyutları üzerinde kafa yoran herkesin bu fikirlere katıldığı söylenemez. Sözgelimi Amerikalı antropolog Eric Wolf, Avrupa ve Tarihsiz Halklar (1982) adlı kitabında tersi bir görüş formüle etmiştir. Dünya ekonomisi içindeki pozisyonlar kendiliğinden belirli siyasal birimlerle örtüşme içinde olmadığı için böyle bir ekonomik düzen içinde kültürün mekânsal bir olgu olmadığını kabul etmekle birlikte Wolf, Wallerstein'den farklı olarak kapitalizmin türdeşleşmeyi beraberinde getirmeyeceğine inanır. Tam tersine farklı grupların ve sınıfların çıkar kavgasında sürekli olarak farklı fikirler ve pratikler ortaya çıkacak ve böylelikle asla kapalı, entegral bir kültürel sisteme geçiş olmayacağını savunur. Her ne kadar o, bazı grup ve sınıfların belirli bir ortodoksiyi dikte edeceğini göz ardı etmese de, dinamik yapının her zaman farklılaşma üreteceğini ileri sürmektedir. Başka bir deyişle dünya sisteminin homojen bir kültürel dünya tasarımı olsa da bu asla başarıya ulaşamayacaktır.

Wallerstein'le aynı çizgide olmakla birlikte Johan Galtung, sömürgeciliği sadece aşamalarıyla değil, farklı biçimleriyle de daha sistematik ve kapsayıcı bir olgu olarak inceler. Ona göre sömürgeciğin özü, bir egemenlik ilişkisine dayanır. Fakat bu egemenlik ilişkisi, tarihsel süreç içinde kolonyalizm, yeni-kolonyalizm ve yeni yeni-kolonyalizm olarak üç farklı kılıktaki karşımıza çıkar. Kolonyalizm, merkezin çevreyi işgal etmesi ve orada fiziksel mevcudiyetle görünmesidir. Günümüzde ise uluslar arası kuruluşlar ve şirketler yoluyla merkez, çevre üzerindeki egemenliğini sürdürmektedir. Bu yeni-kolonyalizm, 20. yüzyılın ortalarından itibaren ve özellikle de sömürgeciliğin klasik biçiminin ortadan kalkmasıyla devreye girmiştir. Şimdiden ve gelecekte de yeni yeni-kolonyalizm varlığını uluslar arası iletişimle sürdürmektedir ve sürdürecektir. Görüldüğü üzere Galtung'a göre sömürgecilik giderek daha rafine, görünmez ve mesafeli bir olgu haline gelmektedir. Yine şeytan metaforuna başvuracak olursak, şeytan görünmeden ya da cisimleşmeden hükmetmektedir. Bu nedenle de pek çok çevre ülke ve insanı, sömürgeciliğin artık var olmadığına inanma eğilimi içine girmiştir!

Galtung, üç aşamalı sömürgecilik kuramını sadece ekonomik bir olgu olarak resmetmez. Ona göre kolonyalizm ekonomik, siyasal, militer, iletişimsel ve kültürel olmak üzere beş alanda kendini gösterir. Galtung, ekonomik altyapıyı öne çıkaran kuramcıların tersine sömürgeciliğin farklı alanlarda aynı anda etkin olabileceğini ve birbirini güçlendirebileceğine inanır. Hatta dönemsel olarak bir biçimi diğer biçimine baskın hale gelebilir. Fakat sömürgecilik her zaman çevre ile merkez arasındaki çıkar çatışmasına dayanır ve bundan taviz vermez. Eğer bir alandaki (sözgelimi askeri) emperyalizm başarılı olmazsa, diğer biçimlerini devreye sokar. Klasik emperyalizm döneminin sona ermiş olması, askeri emperyalizmin de sona erdiği anlamına gelmemektedir. Diğer alanlardaki emperyalizm yeterli başarı göstermezse, yeniden ülkeler işgal edilebilir ve çevre ülkelerde kendi fiziksel varlığını görünür kılmaktan çekinmez. Irak ve Afganistan'ın işgaliyle başlayan süreç, Galtung'un iddialarını doğrulamaktadır.

Galtung, "Yapısal Emperyalizm Kuramı"yla, kılık değiştiren şeytanı ve bunu ayakta tutan mekanizmaların kapsamlı bir analizini yaparak, merkez-çevre ilişkilerine çok yönlü bir bakış getirmiştir. Fakat buna rağmen dünya sistemi kuramı ve emperyalizm kuramları kuramsal, metodolojik ve empirik açılardan eleştiriye açıktır. Kuramsal olarak kullanılan kavramların ve merkez-çevre ilişkilerine özgü olarak nitele-

nen özelliklerin ne kadar işlevsel ve anlamlı oldukları pekala sorgulanabilir. Özellikle merkez ülkelere yüklenen devasa gücün ya da “dış faktörler”in abartılı olduğu söylenebilir. Kendini kapitalist merkezden yalıtlayan eski komünist ülkelerin neden istenen gelişme hızını yakalayamadıkları, ayrıca sorulması gereken bir sorudur. Metodolojik olarak varsayılan ilişki ve açıklamaların daha detaylı hipotezler yoluyla sınanması çoğu zaman zor görünmektedir. Çünkü kuramsal yaklaşım, tarihsel ve makro açıklamalarla çok karmaşık bir olguyu, ya basite indirgemekte ya da test edilemez bir belirsizliğe sürüklemektedir. Kuramsal ve metodolojik bakımdan yetersizlikler de doğal olarak ampirik sorunlar yaratmakta ve kuramın gücünü zayıflatmaktadır. Öte taraftan bağımlılık ilişkisine rağmen sanayileşen ve sosyal-ekonomik bakımdan gelişen bazı çevre ülkeler örneği, kuramın temel iddialarına duyulan kuşkuyu artırmaktadır.

Bu eleştirilerin dışında merkez-çevre kuramının özünde ekonomist, determinist ve etnosantrist olduğu da söylenmelidir. Sömürgecilik kadar gelişme sorununun da salt ekonomik bir mesele olmadığı açıktır. Birçok kültür emperyalizmi kuramcısının da belirttiği gibi günümüzde ekonomik ilişkilerden ziyade kültürel süreçler sömürgeciliği ayakta tutmakta ve pekiştirmektedir. Kimi çevre ülkelerin gelişmişliği ve kimi merkez ülkelerin değişen konumları, merkez ve çevre arasındaki ilişkilerin, varsayıldığı kadar deterministik olmadığını göstermektedir. Son olarak söz konusu kuramlar, “çevre”nin konumuna ve yerelliğe salt “merkez”in bakış açısından yaklaşmaktalar ve çevre ülkeleri, merkeze kendini uyarlayan edilgen varlıklar olarak tasvir etmektedirler. Bununla doğaldır ki bu kuramlarda merkez ülkeler, “merkez”e alınmakta, çevre ülkelerdeki gelişmeler buna göre değerlendirilmektedir. Sözgelimi İslam 20. yüzyılın ikinci yarısından bu yana yükselişe geçtiği ve çevrenin önemli bir dinamiği olduğu halde emperyalizm kuramcıları tarafından çoğu zaman Amerika tarafından ortaya atılmış bir yeşil kuşak doktrinin tezahürü olarak tanımlanmıştır.

4. Çevrenin Tepkileri ve Stratejileri

Çevrenin ve yerelin dinamiklerinin ne olduğuna ve sömürgecilik karşısında nasıl tepkiler verdiğine geçmeden önce, sömürgeci merkez ülkelerin sömürgeciliğin başından beri çevre ülkelerle hep aynı şekilde ilişki kurmadıklarını, bu nedenle farklı sömürge tiplerinin ayırt edilebileceğini belirtmek istiyoruz. Sözgelimi İngilizlerin kendi sömürgelerinde uyguladığı “dolaylı yönetim” ile Fransızların uyguladığı “asimilasyon politikası” birbirinden farklıdır. Dolaylı yönetim yerli eliti devreye sokarak pre-kolonyal sistemin sömürgeci ülkeye yönelik olarak ekonomik bakımından uyarlanmasını vurgulayan bir özellik taşıırken, Fransız sisteminde kültürel anlamda yerli halkın Fransızlaştırılması da öngörülmüştür. İlkinin uygulandığı yer olarak Hindistan, ikincinin uygulandığı bölge olarak Kuzey Afrika farklı sömürgecilik örneklerini oluşturmaktadırlar. Bu iki tipik örneğin dışında daha birçok modeller ayırt etmek mümkündür. O zaman kuramdan hareketle pratiğe değil, pratikten hareketle kuramlara giderek kaba kuramsal çerçevelerin düzeltilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Merkezin çevreyle ilişkisi birebir aynı olmadığı gibi çevre ülkelerin de sömürgecilik karşısındaki tepkileri aynı olmamıştır. Üstelik bu tepkiler zaman içinde de farklı biçimlere bürüne gelmiştir. Klasik sömürgecilik karşısındaki ilk tepkileri, kimi yerlerde ve mekânlarda aktif direniş, kimi bölgelerde ise pasif direniş olarak nitelemek mümkündür. Aktif direnişin olduğu yerlerde, ileri silah ve teknolojiye sahip sömürgeci güçler karşı-

sında yerli güçler onların uzun zaman tam egemenlik elde etmelerini zorlaştırmak ve er-telemekle birlikte büyük kayıplar vermişlerdir. Pasif direnişler ise daha az kayıplarla so-nuçlanmış ve daha uzun vadeli bir mücadele yöntemi olmuştur. Özellikle Hindistan'da Gandhi tarafından geliştirilen "şiddetsiz eylem" bunun tipik bir örneği olarak görülebilir.

Çevre ülkelerde sömürgecilik karşı tepkilerin hepsini direniş olarak nitelemek doğru değildir. Sömürgecilerle işbirliği yapan fırsatçılar ve yerleşik elitler, sömürge-ciliğe sorun çıkarmak yerine onlara yardımcı olmuşlar ve çıkarlarını onların çıkarları-yla birleştirmişlerdir. Sözgelimi Batı Afrika'da genç ve erkek insanların yakalanarak köleleştirilmesi ve gemilere balık gibi istiflenerek Yeni Kıta'ya gönderilmeleri, yerli işbirlikçilerin marifetiyle başarılmıştır. Söz konusu fırsatçı işbirlikçiler, yerlile-rin köleleştirilmesine yardımcı olmuşlar ve buradan kendilerine bir pay çıkarmışlar-dır. Bu nedenle sömürgeciler, "Afrika'da kölelik zaten vardı, biz köleliği icat etme-dik" diye gelmişlerdir. Bu söz doğru olsa bile büyük çaplı köle ticareti, Afrika başta olmak üzere dünyada sömürgecilikle başlamış bir olgudur. Kölelik yeni olmasa da köle ticareti, kesinlikle sömürgeciliğin bir icadıdır.

Klasik sömürgeciliğin sona ermesi, sadece dünya sisteminin yeni bir evreye gir-mesiyle mekanik olarak gerçekleşen bir şey değildir. Sömürgecilik karşı verilen ulusal bağımsızlık savaşları, sömürgeciliğin sonunu ilan eden yerli halkların silahlı ve kitlesel eylemleridir. De-kolonizasyon, merkez ülkeler açısından bakılınca yeni emperyalizm lehine çevre ülkelerde fiziksel ve askeri varlığın sona erdirilmesi iken, çevre ülkeler açısından sömürgeciliğin geriletilmesi ve taşlanmasıdır. Bu tepkilerle birlikte, görünüşsel ve biçimsel olsa da ulusal bağımsızlık elde edilmiştir. Bu uzun vadeli olarak süregelen bir direnişin çok önemli bir halkasıdır.

Bağımsızlık savaşları sonrasında genel olarak merkez ülkeler karşısında yalıtlan-macı bir politika izlendiğini söyleyebiliriz. Bu politika özellikle Komünist Blok ül-kelerinde bilinçli bir politika olarak yürütülmüştür. Çünkü, demin yukarıda anlattığı-mız kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde merkez kapitalist ülkelerle ilişkilerin koparılması bağımlılık ilişkilerinin kırılması anlamına gelmiştir. Bu politika sayesinde çevre ülkelerin kendiliğinden ve öz-gücüne dayalı olarak gelişeceği varsayılmıştır. Ancak bu, daha sonraki yıllarda ortaya çıkacağı üzere tam olarak gerçekleşmemiştir. Bunun başlıca iki nedeni olduğu söylenebilir. İlk olarak, her ne kadar sosyalist ülke-ler kapitalist merkez ülkelerden kopmuşsalar da çoğunlukla kendilerine yeni bir pat-ron (Rusya ve Çin gibi) edinmişler ve bu patronaj ilişkisi yeni tür bir bağımlılığı ya-ratmıştır. İkinci olarak gelişme ya da azgelişme sadece dışsal dinamiklerin belirledi-ği bir süreç değildir. Aynı zamanda içsel dinamikler de önemli bir rol oynamaktadır. Kendiliğinden ve mekanik olarak bir kalkınma düşünülemez.

Komünist blok dışında kalan ülkelerde ya otoriter rejimler ya göstermelik demok-ratik rejimler iş başına gelmişlerdir. Bu rejimlerin her ikisi de egemenliği tam olarak halka devretmedikleri gibi merkez kapitalist ülkeler karşısında da tutarlı olmamışlar-dır. Yalıtlanmacı ve korumacı politikalar izledikleri dönemlerde halkı, sözde yerli burjuvaziye sömürmüşler; açılma politikaları izledikleri dönemlerde de uluslar ara-sı kuruluşlar ve şirketler yoluyla merkez ülkelerin egemenliğini pekiştirmişlerdir. Bu şekilde çevreden merkeze doğru bir kaynak aktarımına aracılık etmişlerdir. Bunun sonucu olarak bir yandan merkez ile çevre arasındaki uçurum açılırken, diğer yandan da ulus içindeki sınıfsal ve bölgesel farklar artmıştır.

Küresel çağda çevre ülkeler, bir yandan merkezleştirme diğer yandan da merkez-sizleştirme eğilimlerinin etkin olduğu bir gerilim hattında kültürel etkilenme ve kimlik oluşturma süreçlerini yaşamaktadırlar. Küresel diye adlandırdığımız şey, sistemli bir biçimde türdeşlik ve benzerlik yaratan bir süreç olmaktan çok, aslında yerel olan yoluyla işleyen, tikel mekânları, kültürleri ve kimlikleri de harekete geçiren bir şeydir. Dolayısıyla yerel ve küresel arasında daima bir diyalektik ilişki söz konusudur.

Yerel düzeyde kültürel süzgeç ya da aktarma görevi gören birçok mekanizma bulunmaktadır. Bu mekanizmaların başında devlet, eğitim kurumları, sivil toplum kurumları, piyasa ve medya gelmektedir. Bu kurum ve mekanizmaların tekil bir yapı arz etmediği çevre ülkelerde küreselleşme ve yerellik ilişkisi, bunların devlet tarafından emildiği totaliter çevre ülkelerinkinden oldukça farklı bir işleyiş göstermektedir. Dolayısıyla bu kadar farklı aktörün etkin olduğu bu süreci tek bir senaryoyla açıklığa kavuşturmak ve betimlemek doğru değildir. Günümüzde bu çok karmaşık süreci, betimlemeye ve açıklamaya çalışan dört tip senaryo ayırt etmek mümkündür.

İlk senaryo, merkez karşısında yerele ve çevreye pasif bir konum biçen ve onu salt alıcı olarak kabul eden küresel türdeşleşme senaryosudur. Bu senaryoya göre kapitalist “piyasa” kültürel ürünleri metalaştırmakta ve metalaştırılan kültür merkezden çevreye aktarılmaktadır. Bu süreç ilerledikçe dünya kültürü türdeş bir hale gelecek ve bu da yerel kültürlerin sonu demektir.

Küresel kültürel sürecin işleyişine ilişkin ikinci senaryo, çevreye daha aktif bir konum biçmekle birlikte bunu olumsuzlayan bir bakış açısına dayanmaktadır. Merkez, belirli kurumsal yapılar aracılığıyla en değerli bilgilerini ve en yüksek ideallerini çevreye sunar, çevre bunları ilk önce benimseyip sonra yozlaştırmaktadır. Süreç bu şekilde işlediği müddetçe merkez, çevrede zafer elde edemeyecektir. “Çevresel yozlaşma” senaryosu olarak ifade edilen bu yaklaşım, merkezin çevre üzerindeki uygarlaştırıcı ve geliştirici misyonuna göndermeden bulunurken, farkında olmadan bir şeyi açıklığa kavuşturmaktadır: O da çevrenin merkezden gelen kültürel ürünleri ve değerleri dönüştürme gücüdür.

Çevrenin bu dönüştürme gücünü daha olumlu bir perspektife yerleştiren üçüncü senaryo “melezleşme” olarak bilinmektedir. Bu senaryo, kökenleri farklı olan şeylerin özgün bir potada eritilmesine dikkat çekmektedir. Bu süreç “melez” (*creole*) ve “yaratma” (*create*) kavramları arasındaki etimolojik ilişkide kendisini göstermektedir. Merkezin pompaladığı küresel olan ile yerele ait olan arasındaki yaratıcı birleşim melezleşmenin özünü oluşturmaktadır. Burada biraz kaybetme, biraz kazanma söz konusudur. Başka ve yabancı olanın kısmen bizleştirilmesi, çevrenin dönüştürücü gücünü ifade etmektedir.

En son olmasa da, son olarak yerlileşme diyebileceğimiz bir senaryoyu daha konuşmak zorundayız. Antropologların Batıyla yüzyüze gelen kültürlerde tespit ettikleri yerlici hareketler, kültürel şokla karşılaşan yerli hakların kendi köklerine dönmesini ifade etmektedir. Fakat bu köklere dönüş, bir tehdit algısı içinde gerçekleştiği için tümünden saf bir yerlileşme olarak gerçekleşmez. Ama ne olursa olsun, yerlilik ya da yerellik arayışı bir merkez-sizleştirme çabasıdır ve yerel olanın gücünü vurgular.

Tüm bu ve buna benzer senaryoların küresel gidişatı tek başına açıklaması düşünülemez. Bu senaryoların işaret ettiği süreçlerin hepsi bugünkü dünyamızda eşzamanlı olarak yaşanmaktadır. Çevredeki süreçler ve olgular, tekil olmadığı gibi merkezdekiler de tekil değildir. Ana eğilim, merkez ile çevre arasındaki eşitsiz ilişkiden dolayı merkezin lehine işleyen küresel türdeşleşme olsa da, diğer eğilimlerin de yan yana ya da rakip olarak varlıklarını sürdürdükleri açıktır.

5. Sonuçlar

Sömürgecilik, giderek soyut bir varlık kazanıyorsa bu, çevre ülkelerin ve yerlici güçlerin giderek daha fazla güç kazandıkları anlamına mı gelmektedir? Bu soruya hemen “evet” ya da “hayır” demek pek kolay gözüküyor. Belki de burada daha anlamlı bir soru, hangi değişkenlerin çevre lehine iş gördüğünü ve çevreyi merkez karşısında güçlü kıldığını belirlemektir. İlk evvela bu değişkenlerin başında demokrasi gelmektedir. Demokrasi, halkın ve dolayısıyla yerelin gücünü öne çıkarmakta ve onu, sadece yönetilen bir nesne değil aynı zamanda söz hakkı olan bir özne konumuna yükseltmektedir. Demokrasiyle sıkı sıkıya ilişkili olan ikinci bir olgu, sivil toplumun örgütlü olarak kendini hissettirmesidir. Sivil toplum örgütleri, yurttaşlar topluluğu ile devlet arasında bir ara katman oluşturur ve tabanın sesini ifade eder. Bu, seçimle elde edilen iktidarın sivil toplum baskısıyla sürdürülmesi ve denetlenmesidir.

İç göç, kentleşme, iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması kadar eğitimin de kitlelere uzanması çevre halklarının gücünü artırmaktadır. Tüm bu modernleşme süreçleri, bir yandan merkezin çevreyi güdümlemesine olanak tanırken, diğer yandan da kitlelerin bilinçlenmesine yol açar. Modernleşme, bu anlamda paradoksal bir süreçtir. Mekânsal hareketlilik, toplumsal hareketlilikle birleştiği zaman merkez kendini kuşatma altında hisseder. Statükocu elitler ve büyük kentler özümseyemediği kitleleri kendisi için bir tehdit olarak algılar.

Modernleşme süreci, modernist kuramcılar tarafından bir difüzyon (yayılma) süreci olarak algılanmıştır? Neyin difüzyonu? Tabi ki yeni teknolojiler, yeni fikirler, yeni modeller, yeni kavramlar da dahil olmak üzere merkezin kültürünün yayılması. Bununla merkezin çevreyi dönüştüreceği varsayılmıştır. Fakat difüzyonun tersine bir süreç izleyeceği hiç düşünülmemiştir.

Tersine yayılmanın hem ulusal hem de uluslar arası birçok örnekleri bulunmaktadır. Sözgelimi Batı hayranı İran Şahı’nın başlattığı Ak Devrimi’nin bu ülkede vardığı sonuç, bunun başarılı bir örneğini oluşturmaktadır. Şah, eğitimi halk kitlelerine yayarken onların Batılılaşacağını bekliyor ve kendi rejiminin daha fazla meşruiyet kazanacağını düşünüyordu. Oysa ülkede tersine bir durum gerçekleşmişti. Şah, eğitilmiş bir halkın despotik bir rejimi asla kabul etmeyeceğini hiç öngörmemişti. Ortadoğu’da çok önemli bir kalesini kaybeden Amerika ve Avrupalı ülkeler, bu devrimin bölge halklarına ve ülkelere bir örnek oluşturabileceği konusunda endişeye kapıldılar. Bu nedenle olsa gerek ki, 1979 İran İslam Devrimi’nden sonra tüm bu ülkelerde bir İslam korkusu devreye sokmuşlardır.

Difüzyonun bir başka örneği uluslar arası göçlerle başlayan sürecin sonunda Amerika ve Avrupa ülkelerinin merkezlerinde Asyalı, Afrikalı ve Ortadoğulu göçmenlerin boy göstermesidir. Önce “geçici” olarak görülen bu göç hareketleri daha sonra süreklilik kazanmış ve ülkeler arasında göç köprüleri kurulmuştur. Yetmişli yılların ortalarından bu yana merkez ülkeler, birçok önlem almalarına rağmen söz konusu göçleri durduramadıkları gibi ülkelerinde bulunan göçmenlerin varlığına da uzun zaman direnememişler ve onları kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Çoğu zaman, etnosantrik bakış açılarının egemenliğinden dolayı merkezden çevreye yönelik difüzyona odaklandığı için çevre halkları arasındaki kültürel tozlaşmalara pek ilgi gösterilmemiştir. Merkez ülkelerde aynı kaderi paylaşan çevre ülkelerden gelen

göçmenler, bir taraftan kendi dinlerini, kültürlerini, kıyafetlerini ve hatta mutfak kültürlerini kamusal alanda görünür kılmaya çalışırken, diğer yünden de paralel bir kültürel alışverişi gerçekleştirmeye yönelmişlerdir. Bu paralel kültürel alışverişin tipik ve ilginç bir örneğini füzyon (*fusion*) süreçleri oluşturmaktadır. Füzyon, farklı kültürlerin birbiriyle ilginç birleşimler kurmasıdır. Bu yönde bir gözlemini Amerika'dan aktaran Murat Belge, Newyork'ta dikkatini çeken bir ilandan bahsetmektedir: “*Chinese style Japanese food*” verdiğini duyuran bir lokanta ilanı. Hoppala! Yani, Japon yemeği yapıyor, Japon lokantası. Ama Japon yemeğini Çin tarzında yapıyor... Ne demek bu? Çin’de mi böyle bir tarz oluşmuş, yoksa Japonya’da mı böyle bir moda çıkmış? Herhalde ikisi de değil. Böyle bir şeyin çıktığı yer olsa olsa Amerika veya daha genel olarak Batı dünyası olabilir. Bu dünyada iki tarzı da bilen ve sevenler vardır. Belli ki adamın birinin aklına da böyle bir “yaklaşma” gerçekleştirip bununla para kazanma fikri gelmiştir.”

Murat Belge’nin belirttiği gibi füzyonun sadece mutfak kültürüyle sınırlı olduğunu düşünenler yanılıyorlar. Difüzyon kadar füzyon da günümüz dünyasının bir gerçeğidir. Modernleşme anlamında difüzyon (ya da modernleşmenin yayılması) nasıl merkezin çevre karşısındaki gücünü ifade ediyorsa tersine difüzyon ve füzyon süreçleri de çevrenin gücünü göstermektedir. O halde sömürgeci merkez karşısında çevrenin tamamen pasif bir konumda olduğunu söyleyen emperyalizm kuramları, farkına varmadan merkez ülkelerin bakış açısına mahkum olmaktadır.

Bu bakış açısının bir türevine de çevre ülkelerde rastlıyoruz. İşbirlikçiler kadar emperyalizmin dünya hegemonyasına karşı çıktıklarını düşünen aydın kesimler de bu hegemonyanın karşı konulamaz ve binbir çeşit oyun ve komplolarla işlediğini iddia ederler. Bu bakış açısının yarattığı toplumsal psikoloji, Malik Bin Nebi’nin oldukça çarpıcı bir şekilde tespit ettiği gibi “sömürgeciliğe yatkın halklar” yaratmaktadır. Oysa sömürgecilik ne kadar kılık değiştirirse değiştirsin ve ne kadar oyunlara başvurursa başvursun asla baş edilemez değildir. O, kendine özgüveni yüksek ve inançlı toplumlar karşısında çok fazla dayanma gücüne sahibi değildir. Şeytanı güçlü kılan, ona atfedilen efsanevi güçtür. Mağdurlar onu gözlerinden büyüttükleri ölçüde bu imaj ve algılarının kurbanı olurlar. Oysa düşmanı hafife almak nasıl bir gaflet ise onun gücünü olağanüstü abartmak da yine bir gafletten başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- Beck, Jan Mansvelt, Çevre ve Üçüncü Dünya, Endülüs, İstanbul 1990.
- Belge, M., “Füzyon”, Taraf, 17.04.2010.
- Blokmans, W.P. & Davids, C.A., Syllabus Geschiedenis voor Studenten Politicologie en Sociologie, Erasmus Universiteit Rotterdam, Propaedeuse 1986-87.
- Bruijne vd., Perspectief op Ontwikkeling?, Romen-Bussum 1976.
- King, Anthony D., Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi, Bilim ve Sanat, Ankara 1998.
- Kooiman, Dick, Kapitalimse, Koloniasie en Cultuur, KIT Publishers, Amsterdam 2009.
- Kruyt, D. & Koonings, K. (red.), Ontwikkelingsvraagstukken, Coutinho, Muiderberg 1988.
- Nebi, M. B., İslam Davası, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.

HİLMİ UÇAN

YERLİLİK'TE SİYASANIN VE DİNİN İŞLEVİ

Dil, toplumsal, söz bireysel bir koddur. Söz, toplumsal olandan kişisel kullanım-la ayrılır. Dil ise toplumsal bir uzlaşıdır, değişmez. Ne var ki dildeki birçok kavram üzerinde toplumsal bir uzlaşı yoktur. Bazı kavramlar var ki neredeyse dil değil, sözdür: Demokrasi, laiklik, çağdaşlık, Atatürkçülük, İslam...vb. Adını andığımız bu kavramlar gibi birçok dilsel öge söz olarak kullanılmakta, bireysel yorumlarla istenilen anlamlarda kullanılabilir.

Dil değil de söz olarak kabul edebileceğimiz bu kavramlardan biri de *yerlilik* kavramıdır. Yerlilik nedir, denilse, olumlu ve olumsuz birçok yanıt alınacaktır. Başka bir deyişle yerlilik, tanımlanmaya muhtaç bir kavramdır. Yerlilik, ulusçuluk demek midir? Yerlilik, Turancılık demek midir? Yerlilik, halkçılık demek midir? Yerlilik dindarlık demek midir? Yerlilik, bireyin kendini bir saldırıdan koruma refleksinin adı mıdır?

Zaman olmuş bu kavram yabancılaşmanın karşıtı olarak, zaman olmuş 'yerli' olandan kurtuluş olarak yorumlanmıştır. Yerlilikten kültürel kod dışlanarak ulusçuluk anlaşıldığı gibi, bu kavram altında bir yabancılaşma/yabancılaştırma süreci de yaşanmıştır. Kullanılan alfabenin bize ait olmadığı söylenerek, yerlilik söylemi ile birlikte Latin alfabesi kabul edilmiştir. Yerlilik sloganı ile Osmanlı atlanmak istenmiş, Orta Asya bozkırlarında köken araştırmasına, Akdeniz havzasında yeni bir mekân araştırmasına girilmiş, nev-yunanîlikten söz edilmiştir. Yerlilik ve millilikten kimi zaman da Türkçülük anlaşılmıştır.

Küçük bir araştırmada 'yerlilik' kavramının, bu şekilde farklı grup ve düşüncelerce farklı anlamlarda kullanıldığını görebiliriz. Yerlilik bir tür karşı çıkışım adıdır. Sığınılan, saldırıya yanıt verilmeye çalışılan bir tür siperdir.

Biat I kitabında Nuri Pakdil yerli olduklarını, yerli düşünceyi temsil ettiklerini söyler ve yerliliği şöyle açıklar: "1969'da M. Akif İnan, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt'la birlikte *Edebiyat* dergisini çıkarmaya karar verdiğimizde, bizi bu girişime zorlayan etken aslında tekti: Ülke olarak Batıcılığı seçmediğimizi, yalnızca yerli düşünceye ve bunun tüm değer yargılarına bağlı olduğumuzu söylemek."

İslam eksenli etrafındaki yerlilik tartışmaları ile Marksist çizgideki yerlilik tartışmaları da birbirinden farklı tartışmalardır. Marksist zihniyet, yerelleştirerek söylersek Türk solu köy edebiyatı yapmıştır; *Kanal* adlı öyküde, *Kağı* vb. öyküde, romanlarda köy ve köylüden söz etmiştir, ama köy ve köylünün bağlı olduğu 'din'i ısrarla yok saymış, karalamaya çalışmıştır. İslam çerçevesindeki yerlilik kavramı ise yok olmamanın, bazı değerleri korumanın mazrufu olmuştur. Zarfa girmenin, kendini gizlemenin gerekçesi de yapılan baskıdır. Uygulanan milliyetçi/Türkçü (nasyonalist) kültürel siyasetler 'yerli düşünce' ile karşı karşıya getirilmiştir.

Yakın dönem ulusal tarihimizde konuşmadığı/konuşturulmadığı için ikame kavramlarıyla düşünmek zorunda kalan insanımız farklı adlar altında, daha çok bir antitezden hareket eden derneklerin adıyla konuşmaya, düşündüklerini dile getirmeye çalış-

mıştır. Bu anlamda yerlilik de kullanıcısına göre değişen ikame bir kavramdır. Daha çok, kişinin bağlı olduğu siyasal ya da dinsel terimlerle konuşmadığı, konuşmasının başına iş açtığı dönemlerde maske olarak kullanılan bir kavramdır. ‘Milliyetçilik, muhafazakârlık, komünizm düşmanlığı, Atatürkçülük de sığınılan başka limanlardır.

Bu kavramlar içi dolu, herkese ortak bir açıklama sunan kavramlar değildir. Her konuşulup tartışıldığında, kullanıcıları tarafından yeniden açıklanır, açıklanmak zorunda kalınır. Kullanımındaki iyi niyete rağmen yerlilik kavramında da böyle bir muğlâklık vardır. Bu kavram da istenilen şekilde yorumlanabilmekte, farklı dünya görüşlerince kavrama farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Yerlilik’ denildiğinde yerine göre İslam, yerine göre Marksist anlayış, yerine göre İslam’ı veya Marksizm’i veya bir başka görüşü çağa, çağın gereklerine uydurmak anlaşılabilecektir. Bu kavramdan ‘Türk İslâm’ı’ da anlaşılabilir. Başka bir deyişle bu kavram, ulusal olanı korumak, ulusal olana sığınmak gibi bir riski de beraberinde getirmektedir. Bir paradoks gibi görünse de, bunun yanında, Batılı değerlere, aydınlanmaya, oliguculuğa, kapitalizme, liberalizme karşı koyabilmenin kalkanı olarak da algılanabilir. Bu kalkan, kendi sözlüğünden seçtiği sözcüklerle konuşamayan kişilerin, batılı bir idiolekt ile karşı koyma refleksine de dönüşebilir.

Bazı kavramlar var ki –müslüman gibi, liberal gibi, Buda vb.- ortaya konulduğu andan itibaren ‘başka’ olanı, ikinci anlamları dışlar, ‘kendisi’ olanı ortaya koyar. Kendi sözlüğü ile konuşan bir dünya görüşü de dışarıda değil, içeride, dolayısıyla daha rahat, daha açık, daha anlaşılır olarak konuşma olanağına sahip olacaktır. Kapalı, sık sık açıklama gerektiren kavramlarla düşünmek bir kafa karışıklığını, herkese göre bir durum tespitini ve farklı yorumları önümüze koyacaktır. Günümüzde İslam hakkındaki farklı yorumların, reform çabalarının nedeni de bu kavram karmaşasıdır.

Kurum olarak ‘din’in Batı’daki ‘din’ kavramı ile açıklanmaya çalışılması insanımızı çıkmaz sokaklara götürmektedir. Protestan ahlakına dayanan Batılı anlayış dini, bireyin dine değil, dinin bireye hizmet ettiği bir anlayışla örtüşür. Protestan anlayışa göre insan hırslı olacak, çok çalışacak, ülke kalkınacak, insan bu dünyada ekonomik cennetini yaşayacaktır. Amaç, bu dünyada cenneti yaşamaktır; Protestanlık ise araçtır. Bu araç, amacına hizmet ettiği oranda kutsaldır. Batı’da, ‘insan’ın işine gelmeyen bir din ve bu dinin ritüelleri kabul gören bir din olamaz.

İslam ise, kendi hedefini kendisi koyan bir dindir. Onun birincil amacı ekonomi, kalkınma, ilerleme vb. değil, ‘kamil insan’ı ulaşabilmektir. Bireyin kimi çıkarlarına aykırı olsa da, sadece Allah’a kulluk, kullara insanlık yapabilecek insana ulaşmaktır. İslâm, almadan verebilen, kendisi ihtiyaç sahibi olduğu halde minnet altında bırakmadan, bir görev duygusuyla başkasını, yoksulu gözetebilen bir dindir.

Yerlilik kavramı, tek başına kuşatıcı, kişisel yorumlara kapalı bir kavram değildir. Karmaşık bir kavram olan ‘yerlilik’, çoğu zaman ‘yabancılaşma’nın karşıt anlamı olarak kullanılmıştır.

Yabancılaşmanın/Yabancılaştırmanın Karşıt Anlamı Olarak Yerlilik

Dinin de siyasanın da kişiyi, toplumsal yaşamı etkilememesi düşünülemez. Bir toplumun, bir ulusun, bir uygarlığın dünya görüşüne bir çerçeve çizen en önemli kurum ‘din’dir. Din dışlanarak bir uygarlık açıklaması yapılamaz. Siyaset de bir dünya

görüştüğün uygulamaya konulmasının planı olarak düşünüldüğünde bu iki kurumun insanlık tarihindeki işlevi daha iyi kavranacaktır. Yüzyıllar boyunca her iki kurum da yasa koyucu ve belirleyici olmuştur. İnsanlığın yaşamı bu iki kurum tarafından değiştirilmiş, dönüştürülmüştür. Siyasal tarihimize, edebiyat tarihimize baktığımızda da bu iki etkeni açıkça görebiliriz.

Tarihsel süreç iyi gözlenirse, hemen görülecektir ki insanlar çoğu zaman meliklerin dinleri üzerinedir. Burada “din”den kastedilen ‘yol’dur. İnsanlar, meliklerin, başka bir deyişle siyasetin belirlediği bir yolda yürürler. Bu nedenle Hazret-i Ebu Bekir’e atfedilen şu söz siyasanın belirleyiciliğine dikkat çekmesi açısından önemlidir: “Yeryüzünde kabul olacak tek duam kaldığını bilseydim, yöneticilerin iyi olması için yapardım.” Uygarlık tarihimizde de yöneticilerin bilgeliği ya da körlüğü ülkenin durumunu belirlemede önemli bir rol oynamıştır.

Batı’yı karşılaştırmalı bir biçimde gözleyen ilk sefirimiz olan 28 Çelebi Mehmet’in saraya sunduğu, gezi izlenimlerini içeren takriri modernleşme/yabancılaşma sürecimizde önemli bir tarihtir. Bu takrirden Batı mimarisi ve uygarlığı “tertîp”, “düzen” ve “hendese” sözcükleri ile dile getirilir: 28 Çelebi Mehmet ve yanındakiler Duc D’Orléans Sarayı’nın bahçesinde “öyle güzel bir tertîp temaşa eylerler” ki anlatmak mümkün değildir. Versailles sarayı da “gönüllere ferahlık veren bir saraydır” ve burada “gamlara devâ olan acaip düzen müşahade olunur ki güzellikleri dil ile anlatılamaz”¹. Bu seyahat ve sefaretnameden sonra artık devlet yönetimi ve aydınlar Batı’ya “Kanunî asrının şanlı hatıraları arasından ve bir serhat mücahidinin mağrur gözüyle”² bakmayacaktır.

Bu sefaretname ile birlikte Osmanlı’da, sarayda bir tecdîd/yenileşme ve değişim arzusu doğmuştur. İlk değişim arzusu da padişahlardan gelir. “Tahtlarını hal’lerden sıyanet için yeniçeriler haricinde bir ‘hassa ordusu’na sahip olmak emelinden, hâricî mağlubiyetler neticesinde padişahların da haysiyetini kıran askerî inhılâlin önüne geçmek için orduyu islah ve tensik arzularından doğan bu tecdîd ihtiyacı padişahları yenilik cereyanının başına getirmişti. Padişahlar böyle olunca vezirler de aynı ihtiyacı duyuyorlardı. Tecdîd hayatımızda garp lisanları öğrenen, bize garp sistemlerini tatbik çalışan rical hep ‘paşalar’dı”³. Bu değişim zaman zaman olumlu, zaman zaman da olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Zaman olmuş din, olumlu ya da olumsuz bir değişimi engellemiş zaman olmuş desteklemiştir.

Batı’da gözlenen teknolojik üstünlük sarayı bir aşağılık duygusuna götürür. Arayışların nedeni bu duygudur. Sorun şudur: Batı’daki bu teknoloji ülkeye nasıl aktarılabilir? Bu arada “Tuna boylarında 70-80 bin Osmanlı’nın 7-8 bin düzenli Moskof askerine mağlup olduğu Avrupa tarafından görüldünce (...) Avrupa’nın Osmanlı devletine bakışı doğal ve zorunlu olarak değişmiştir”⁴. Batı, Osmanlı’yı parçalanabilir, sömürülebilir bir alan olarak görmeye başlamış, kendi dünya görüşü, kendi ahlakı, kendi teknolojisi ile daha çok Osmanlı’nın içinde yer almaya çalışmış ve bunu başarmıştır.

Bu yenilmişlik, geride kalmışlık duygusu Osmanlı’yı kendi değerlerinden şüpheyi de beraberinde getirmiştir. ‘Alafranga’ ve ‘alaturka’ deyişleri yaşam biçimindeki değişikliklerle ilgili ilk anlamlı sözcükler olmuştur. Günümüzde de ‘alaturka’ sözcüğünün olumsuz bir duygu değeri vardır. Giyim kuşamda gidilecek adres Paris’tir. Alafranga bir yaşam biçimi halkın içinde değil öncelikle yüksek zümrede, bürokraside yer almaya

başlar. Redingot (Riding coat=süvari ceketi) ve istanbulın öncelikle bürokraside devlet eliyle memurlar için zorunlu giysi olarak kabul edilir. Ferace, yerini üç parçalı çarşafa, daha sonra da ‘tayıör’e, ‘etek-döpiyes’e bırakacaktır. ‘Pabuç’un (pa-buş=Ayak örten) yerine iskarpin (Scarpino) ve potin (bottine) giyilecektir. Konaklarda hem piyano hocası hem alaturka musiki ve saz hocası; hem İngiliz mobilyaları hem şark köşesi vardır. Bu ikilem saraydan, konaklardan portrelere, daha sonra da halka yansıyacaktır.

Yerliliğin karşıtı anlamındaki bu yabancılaşma doğal, bilinçli bir gelişimin sonucu değildir. Bir telaşın, bir korkunun egemen olduğu ruhsal bir durumun yansımasıdır. Bu ruhsal panik durumu öyle bir noktaya ulaştır ki şaşkına dönmek, doğruyla yanlış, helal ile haramı harmanlamamak, karıştırmamak olası değildir. “Batı’nın tekniğini, teknik yetmediği için hukukunu ve sosyal müesseselerini, onlar yetmediği için hayat biçimini benimsemek, şiddeti artan bir dozda hayal dünyamızın çevresini oluşturmuş, bu uğurda aklın sınırlarını zorlayan teşebbüslere fütursuzca girişilmiştir”⁵.

İşte tam bu noktada bir karşı çıkış gözlenir: Yerlilik. Korkunun dağları sardığı, konuşmanın tehlikeler doğurduğu anda bu karşı çıkışın adına ister istemez ‘yerli’, ‘yerlilik’, ‘yerli düşünce’, ‘Büyük Doğu’, ‘Yeşilay Derneği’, ‘Komünizmle Mücadele Derneği’ adı verilir. Bu düşünce ve karşı koyuş biçimi zaman zaman Anadolu kıt’asına hapsedilir, bir tür ulusçu anlayışla özdeşleştirilir; bambaşka anlam alanlarına taşınır. Zira konuşan, kendi literatürü ile konuşamamaktadır, kendi literatüründen de koparılmıştır. Batılı ya da doğulu bir sözlükle değil bozuk bir kültürel kodla konuşulabilmektedir.

Bu konuda yapılan yanlışların başında eşsüremlili düşünmeyi öğrenemememiz gelmektedir. Bugünün normları ile geçmişe baktığımızda ‘saçmalık bunlar’ diyebileceğimiz birçok olgu ile karşılaşabiliriz. ‘Saçma’ dediğimiz o olgular o gün için doğal, olağan olgulardır. Sözelimi, bugün cariyeliği, esir ticaretini öneren, öne çıkaran her anlayış kınanır. Ne var ki tarihin belli bir döneminde bu kurumlar resmî kabul gören, işleyen, işlevi olan kurumlardır. Yerine yenisi konulmadan veya zamanlaması iyi yapılmadan kurumsal değişikliklere gitmek toplumsal çatışmalara neden olabilir. “Amerika’daki esaret muharebeleri dolayısıyla galeyan hâlinde bulunan Avrupa efkâr-ı umumiyesine hoş görünmek için Abdülmecit bu ticaretin memlekette men’ini kararlaştırmıştı. Bu kararın neticesi olarak Cidde ve Hicaz’da sonu vahim olabilecek bir isyan çıktığı gibi, bu ticareti bir geçim vasıtası bilen Kafkas kavimleri de Kırım Harbi esnasında bize lâıykıyla müzaheret”⁶ etmemişlerdir. 30 sene önce ‘yerli düşünce’den söz edenler de bugünden bakarak kınanamaz; eleştirilebilir, doğru bir tanımlama aranabilir, önerilebilir. Tarihin eşsüremlili bir inceleme yöntemiyle değerlendirilmesi gerekir.

Bir başka bakış açısı da inançlarda değişikliğin olamayacağını, değişikliğin zaman zaman örfte olabileceğini unutarak olayları yorumlayan bakış açısıdır. Bu bakış açısı, olayın yaşandığı dönemin kültürel kodunu, bakış açısını bütünlüğü içinde değil, parça hâlinde görüp içten duygularla ya da kişisel istek ve ihtiraslarla nass’ları Batı’ya uydurmanın, yabancılaşmaya/yabancılaştırmaya, kendinden olanı reddetmeye, dolayısıyla sömürgeleşmeye çanak tutan bir anlayışın sonucudur.

Abdülhak Hamit bu bağlamda tipik bir örnektir. Adına ister Doğu/Batı diyelim ister Yerlilik/Yabancılık diyelim bu çatışma, çok sade bir konuma indirgenirse, ahiret ile dünya inancının çatışmasıdır. Onun zihniyet dünyası da dünya ile ahiret, yerel olanla Batılı olan arasında gidip gelen, kafa ile kalbin çatıştığı bir arenadır. “Dünye-

vî hayata ve zevklere bağlılık ile ölüm kelimesinin düşündürdüğü kavramlar ve metafizik endişe arasında”⁷ sürüp giden bir savaş alanıdır. Bu çatışmanın sonunda dinsel kuralları çoğu zaman bir batılı gibi, J.J.Rousseau gibi, V.Hugo gibi yorumlar. Ona göre “Taa’t-i Hak derûna aittir/ Ma’bed ü iktida zevaittir.” Bu anlayış, Rousseau’nun din anlayışı ile (Quiétisme) örtüşür. Yerel olan ‘yaşmak’ı atmaktan, “yaşmak’ın sınaî bir nikâb” olduğundan cesaretle ilk söz eden Abdülhak Hamit’tir. Zira yakından tanıdığı Batı’da ‘yaşmak’ yoktur.

İster olsun bizden ister ecnebî
Her ne türlü olursa olsun mezhebi
Her kadında var tabîî bir hicâb
İktizâ etmez sınaî bir nikâb⁸

Bu anlamda, günümüzde de zihinsel nesep olarak Abdülhak Hamit’i izleyen insanlardan söz edilebilir.

Unutulmamalıdır ki bu toprakların insanı özgüvenli, aşağılık duygusu olmayan, insana/insanlığa hizmeti inancının gereği olarak kabul eden; yaptığı bir eylem/ameldeki başarıyı kendinden bilmeyen, Allah’ın lûtfu ve nusreti ile yaptığına/kazandığına inanan; çalışan, ama insandan önce Allah’a şükreden, sonra da insanlara teşekkür eden insanlardan oluşan bir uygarlıktan gelir. Bu uygarlık bilinci yok olmamıştır, küllenmiştir. Çarpık, çarpıtılmış da olsa bu topraklarda izleri açık bir şekilde görülmektedir.

“İnsanın en çok kalbi temiz olmalıdır”⁹. Bu et parçası düzelirse, her şey düzelecektir. Zira düşünmenin mekânı kalptir. “Onların kalpleri vardır, bunlarla idrak etmezler”¹⁰.

Böyle bir anlayışın yerine salt batılı aklı ve inancı -zorbalığa da başvurarak- hayata geçirmeye çalışan siyasal düşünme biçimi, doğal olarak, kafa karışıklığına, zihinsel çatışmalara, sözcük ve kavramların arkasına sığınmaya neden olacaktır. Bu nedenle ‘yerlilik’ kavramı da eksiksiz bir tanımlama değil, şartların getirdiği bir kavram; gücünü örtük bir biçimde daha çok dinden alan bir kalkan, bir maskedir.

¹ YİRMİ SEKİZ ÇELEBİ MEHMET, *Fransa Seyahatnamesi*, (Haz.Ş.Rado), İş Bankası Yay.İstanbul, 2006, s.61.

² A.H.TANPINAR, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, (9.Baskı), İstanbul, s.43.

³ İ.H. SEVÜK, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi* (1.Tab’), Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340, s.107.

⁴ A.MİTHAT EFENDİ, *Üss-i İnkılâp I*, (Haz.T.G.Seratlı, Selis Kitaplar, İstanbul, 2004, s.40.

⁵ M.TÜRKÖNE, *Türk Modernleşmesi*, Lotus, Ankara, 2003, s.21.

⁶ A.H.TANPINAR, agy. s.138.

⁷ Ş.AKTAŞ, *Türk Şiiri ve Antolojisi I*, Akçağ Yay. Ankara, s.54.

⁸ A.H.HAMİT TARHAN, *Garam*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1923, s.63. (Bütün Şiirleri 4, Dergah Yay. s.129).

⁹ N.PAKDİL, *Bir Yazarın Notları I*, Edebiyat Dergisi Yay.Ankara, 1980, s.107.

¹⁰ H.BASRÎ ÇANTAY, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Ahmet Said Matbaası, İstanbul, 1969, A’raf Suresi, Ayet:179.

M. MURAT ÖZKUL

MODERN VE POSTMODERN SARKACINDA YERLİLİK DÜŞÜNCESİNİN KISTIRILMIŞLIĞI

Modern ve postmodern kavramları birbirlerini takip eden ve iki farklı insan düştünüştüne denk gelen dönemleştirmeler için kullandığımız tiplileştirmelere verilen adlardır. Kavramların bir teorisinin iki yarısı ya da birbirinin devamı olup olmaması meselesinden daha çok, toplum yaşamında meydana getirdiği tesirler önemlidir. Diğer bir deyişle, toplum algılamalarında meydana gelen değışim ve yarılmaları ifade etmede nereye denk düştüğü esas alınmalıdır. Birkaç yüzyıl içinde insanlık iki ayrı fikri, zihni ve yaşama desenlerine kadar genişleyen bir çeşitlilikle geleneksel/modern/post-modern haller, yerkürenin geri kalan ülkelerine kısmen de olsa benzer değışimlerle taşınmıştır. İşte modern dünyayı seven ve nefret edenlerce paylaşılan, yirminci yüzyıla özgü bildik nakarattır bu: Modernlik makinelerce oluşturulmaktadır ve modern insanların sadece mekanik kopyalar olduğu hükmü; toplumların ittifak ettikleri genel bir kabuldür. Makine yaşamında, “sadece sınıfsal ve toplumsal mücadeleler değıl, psikolojik çatışma ve çelişkiler bile ‘toptan yönetim’ devletince ortadan kaldırılmıştır. Kitlelerin egoları, idleri yoktur, ruhları iç gerilim ve dinamizmden yoksundur. Düşünceleri, ihtiyaçları, hatta düşleri ‘kendilerine ait değıldir’; içsel yaşantıları ancak ve ancak toplumsal sistemin karşılayabileceğı arzuları üretecek şekilde ‘toptan olarak yönetilmekte’, programlanmaktadır.”¹

Modernlik, yaşanan hayata yeni düzenlemeler ve yeni tarzlar getirmiştir. Özellikle, modern ve post-modern kavramların çarpıştığı ve sonuçlarının yeni yaşam biçimleri ürettiğı Amerika ve Kuzey Batı Avrupa ülkelerinde hesaplaşma oldukça sert geçmektedir. Ancak, bir taraftan da modernleşme süreç ve tepkileri dünyanın değışik coğrafyalarıyla yollarını birleştirmeye farklı modernleşme düzeylerinde devam etmektedir: Küreselleşme, batılılaşma, modernleşme ve pozitivist bilim gibi kavram başlıkları; medya, moda, teknoloji, sömürge kültürü, kitap ve yeni dünya kurumları gibi araçları; modern dünyaya ait parçalar üzerinden değışik vesilelerle temas eden ülkelere de taşınmıştır. Bu ülkeler, küreselleşme yardımıyla batılı bilgiyi kısmen almayı çare gören aydınlarca bir fikir akımı olarak benimsendiğı kadar; küreselleşen değerlerin yön verdiğı yeni batılı kurumların etkisiyle de dolaylı yollarla gittikleri yerlerdeki zihniyeti şekillendirmiştir². Örneğın batıdan taklitte roman, piyes vs alanlara uyarlanan 19. yüzyıl romantizmi, bireyin kendini açığa çıkarma çabasıdır. Fert kendini pek çok beşeri eylemde ve özellikle bilgisel ve edebi türlerde sansürsüz olarak ortaya koymuştur. İktidar hırsı, cinsiyet düşüncesi, kapris, yerine göre kızgınlık ve yıkıcılık doğal hale gelmiştir.

Önce Osmanlı romantizmi olarak daha sonra da batıdaki halleriyle romantizmin kalıpları bizde de kendini göstermişti. Bu durum geleneksel yapılarda yasaklanan ve öntü kesilen nefsi uyandırmaya yönelik bireysel dünya görüşü uygulamalarının öntünü

açmıştı³. Bu süreçte diğer izmlerin de katkıları olmuştur: mesela naturalizm; Tanrı yasalarının yerine dünyayı keşfetmeyi ve dönüştürmeyi amaçlayan yeryüzüne ait yasaların/kanunların peşinde olmamızı teklif etti. Realizm de modern insanı; hayallerini ve ütopyalarını reel şema ve planlarla yer değiştirmesine razı etti. Dinsel ve mitsel tasarımlar bile, en şiddetli İslamlık savunusunun yapıldığı Tanzimat yıllarında yerini akılcı bir dünya görüşüne bırakma eğilimine giriyordu. Özellikle bizde, siyasi muhalefetin cezalandırıldığı sıralarda edebiyat, okuryazarlığın artmaya başlamasıyla birlikte akılcı bir dünyanın bilinçaltını şekillendirmeye başladı. Edebiyat bu süreçte ciddi roller aldı: “Cin ve peri masallarının yerine çeviriler, cinayet ve polisiye romanları okunmaya başlanır ve etkisi de büyük olmuştur: her esrarın bir çözümü vardır; her sırrın bir nedeni vardır; dünyada nedensiz hiçbir sır yoktur; akıl yoluyla bu nedenler bulunabilir”.⁴ Bu şartlar altında o dönem aydınlarınca yerliliğe istediği kadar meydedilsin neticenin batı akılcılığı ile buluşacağı aşıkardı. Artık, Arapça ve Farsça yerine batı dillerini öğrenmek aydınımız için heyecan vericidir. Batının düşüncesi, maddi uygarlığı ve dili, aydınların zihnini ablukaya almıştır. Ama aydının gönlünden silemediği yerli duygular da vardır. Bunun sıkıntısını ve gerilimini yaşamaktadır.

Artık, insanı Tanrı’dan ve içinde bulunduğu toplumdan özgürleştirmeye ve bireyin yenedünyanın değerlerini keşfedebileceği bir ortam, 19. yüzyıl son çeyreğinden itibaren yeni nesiller üzerinde sonuç vermeye başlamıştır.

19. yüzyıl modernleşme için büyük bir uygulama alanı olmuştu. Bilim ise, modernliğin ana unsuruydu. Bu ana unsur, özelliğini uyarlandığı alanlardaki başarısından alıyordu: Buhar makinesinin gelişmesinde, iletişim ağlarının yayılmasında, kimyasal buluşların sanayide kullanılmasında, savaş araçlarının kusursuzlaşmasında görülebilmektedir. Batı toplumu, bilimin bu pratik sonuçlarından etkilenmişti. Örgütlerin büyümesi, fabrikaların devleşmesi, tüketim mallarının yaygınlaşması, bürokratik kuruluşların genişlemesi bilimin gelişmesiyle yan yana gitmiştir. Hatta modernleşme, bilim üzerinden öyle bir geniş alan kazanmıştır ki, edebiyatta bile kendisine belli bir konum elde etmiştir. Örneğin Taine gibi yarı filozof yarı edebiyatçı kişiler insan davranışlarını “bilimsel açıdan” bakarak incelemeye başlamışlardı. Taine edebiyat ürünlerini bile “kan, zaman ve ortam” a bağlıyordu. Aslında ilk post-modernist tepkileri hazırlayan eleştiriler yine Fransız sosyalisti Zola gibi düşündürlerden gelmişti: bilimin sanayide kullanılmasının ve gittikçe büyüyen örgütlerin, insanı nasıl küçülttüğünü özel konusu yapmıştı.⁵ Tevafuk olsa gerek, Zola’nın modernliğe karşı attığı şüphe tohumları, yüzyıl sonra yine Fransız post-modernistlerince Zola neslinin kaldığı yerden eleştirilerini modernlere yöneltmeye devam edecekti.

Modernliğin temsil eden ve girdiği yerdeki insanları tesir altında bırakan güçlü göstergelere hiçbir batı ülkesi karşı koyamadığı gibi geride kalan üçüncü dünya ülkeleri de karşı koyamadı.

Modernliğin önemli akımlarından liberalizm, “bırakınız yapsınlar” öğretisiyle siyaset ve iktisadı ayırmıştı. Modernleşmede geç dönemde söz sahibi olan Almanlar da devlet ve ulus kalkınması kavramlarına yeni incelikler eklediler. Mesela, 19. yüzyılın ikinci yarısında List, siyaset ve iktisadın birbirinden ayrılmasına karşı çıktı. “Gelişme aşamaları teorisi” ile uluslar arasındaki farklılıklara dikkat çektikten sonra, “gerekli in-

san kaynağına ve diğer kaynaklara sahip olan” ulusların, devletin iktisadi alana müdahalesiyle uygarlığın “yüksek basamaklarına” ulaşabileceklerini ileri sürmekteydi⁶. Bu sayede, birey bir başına bırakılmayacaktı. Toplumun değerleriyle birleşmiş kültürel yapı içinde milliyetçilikle ana gövdeye bağlanan birey kavramı devreye sokulacaktı. İlk defa, iktisat, siyaset ve insan aynı sıcaklıkta eritilerek bir tümleşik yapı yaratılıyordu. Ancak, bireyin özgürlüğüne dair aydınlanma manifestosu kısa sürdü: liberalizmin soyut bireyciliği ile evrensellik iddiası, List gibi düşünürler tarafından kabul edilmemiş, bireyle insanlık arasına ulus gerçeği yerleştirilmiştir. Bu fikirler, “19. yüzyıl sonlarına doğru Avrupa’da ortaya çıkan ilerleme fikriyle yakından ilişkilidir. Aydınlanma düşüncesi içinde bir toplumsal program niteliği kazanan ilerleme fikri, 19.yüzyıl Avrupa’sında iki farklı tarzda ortaya konulmuştur. Bunların ilki, toplumsal ilerlemeyi bireyin özgür iradesiyle giriştiği eylemler aracılığıyla gerçekleştirme görüşüdür. Bu görüş de, liberal düşüncenin insan doğasına ilişkin ‘soyut, rasyonel birey’ modeline dayandırılmaktadır. İkinci görüş ise, daha çok Aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan Alman romantiklerinin birey ve toplum ilişkisi hakkındaki görüşlerinin izlerini taşımaktadır. Bu görüş açısından bireyler, somut bir tarih ve kültürü ifade eden toplumsal bütünlüğün parçalarıdır ve toplumsal bütünlük de, bireylerin basit bir toplamından ibaret olmayan, kendi başına ayrı bir varlık niteliğindedir.”⁷ İlerleme, bireyleri de kendi içinde toplayan ulusal varlığın ilerlemesi olarak anlaşıncı, “üstün ulusal devlet iktidarı” da ilerlemenin asıl itici gücü olmaktadır. Buradan da modernliğin daha alt kavramlarla ilintileri kurularak, modernlerin sistemi başka ülkelerde karşılıkları bulunacak şekilde sağlamlaştırılmıştır.

Yirminci yüzyılın başında Avrupa-dışı ülkelerde etkili olmuş iki kavramla yani; iktisadi kalkınmada *devletçi* ve *halkçı-milliyetçi* bir düşüncenin zemini hazırlanmıştır. Bu haliyle iktisadi kavramların devletçilik gibi iktisadi kalkınma dışında anlamları da olduğu düşünülebilir: İktisadi, kültürel ve siyasal ilişki alanlarında, hem toplumda varolan üstün bir otoriteye bağlanma düşüncesinin, hem de devlet gücünün tüm bu alanları denetleyebildiği bir toplumsal örgütlenme tipinin ifadesi olarak anlaşılabilir. Modernleşme anlayışına ulus ve milliyetçilik fikrinin katılmasıyla üçüncü dünya kendisini, sürece eklemleyecek yeni nedenler bulmuştur. Dolayısıyla bir kısım ülkeler sosyalizm; bir kısmıysa liberalizm; geriye kalanlar da sosyalizm ve liberalizminden esintiler taşıyan faşizan ulus-devlet yapılarına kayarak modernleşmeyle ilgilerini sürdürdüler⁸.

Yeni modern fikir akımlarının gittiği ülkelerde taraftar toplaması zor olmadı; geleneği de gücendirmeyecek motifleri içinde barındırdığından herkes kendinden bir şeyler bulabiliyordu. Geleneksel yapılarda kımıldanmalar başlamış, alternatif yeni fikri sentezler ortaya atılmış ve modern yapılarla hemhal oluşların önü açılmıştı. Sözgelimi milliyetçilik, ideolojilerin daha kapsayıcı bir misalinin oluşturur. Ulus-devlet oluşumlarının bir ideolojisi; yani bu modern olguyu açıklayıp meşrulaştırışını sağlamaktadır. O ülke insanların ortak çabalarıyla kurulmuş merkezi bir devlet vardır ve ulus-devlet; kaideleri yurttaş olan bir inşadır. Ortak bir ülkü adına önceki naif halk üzerinde bir operasyon yaparak tek türden bir yurttaş yaratılır. Merkezi hükümetle yeni üretilen ve ulus denen halk arasındaki ilişkiyi kurmak üzere de milliyetçilik denen bir ideoloji üretilir⁹. Geleneksel yapıya bu şekilde yumuşak geçiş yapan siyasi

organizasyonların etkisiyle daha öncesinde olmayan bölünmeler; İslamcı, Milliyetçi, Batıcı taraftarları geleneksel yapıdan çekip çıkarmaktadır. Geleneksel yapıyı bölme-ye başlamıştır. Bölünen ve ayrılan her parça da geleneksel yapıdan önceki dönemlerde eşine pek rastlanmayan bir kopuşa sebebiyet vermiştir. Bu kopuşu garanti altına alan yine modernliğin ilkelerini sürekli dolaşımında kalmasını sağlayarak başka alanlara da götüren küreselleşmenin katma değeri ihmal edilmemelidir.

Küreselleşmenin Etkisi ve Yerliliğin Fikri Arka Planı

19. yüzyılın “Batılı ülkelerin temsil ettiği noktanın, insanlığın erişebileceği en üst siyasal/ekonomik aşama” olduğunu varsayan modernleşme kuramcılarına göre küreselleşme; batılılaşma, modernleşme projesinin adlarından biridir.¹⁰ Küreselleşmeyi dünyanın farklı bölgelerinde yerel kimlikleriyle yaşayan insanların içe dönük kültürel yapılarının ters yüz edilerek dışa dönük hale getirilmesi durumudur. Dışa dönük hale getirilen dünya kültürleri görünürlüğü ve dokunurluğu artmaktadır.

İnsan iradesinin dışsallaşması, genellikle modernitenin mihenk taşı sayılır. Modernlik, bu organizasyon üzerinden Avrupa dışı mekânlara taşınarak bir evrensellik dayatmasına dünyayı razı etme durumudur. Bürokrasi pratiğinin tüm dünyada uygulanabilirliğine dair bir inanç yerleşmiş ve fazla üzerinde düşünülmeden büyük bir hevesle uygulanmaya başlanmıştır. Aslında modernlikle birlikte; insan eyleminin nasıl belirsiz bir konuma düşürüldüğünü göz ardı eden ve modernliğin alt yapısını bilincimize yerleştiren kabullerimiz oluştu. Bu kabuller, bilimin faydasına yönelik şaşmaz inanç, tam rasyonel kurumlardaki sıfır hata inancı, insana duyulan güvensizlik, insansız siyaset gibi olgularla şekillenmektedir. Mesela, Max Weber buna “karizmanın rutinizasyonu”¹¹ diye atıfta bulunur. Modernizm, insani unsur ve vurgunun azalması, herhangi bir girişimin verimini arttıracakını öne sürer. Bu nedenle, insanın özgürlük kaybı, sorun edilmez ve hatta soylu bir teslimiyeti resmettiği için de bürokratik dünya görüşünün gereklerini layıkıyla yerine getirmiş sayılır.

Modernitenin başlangıcını takiben, özgür bireyle yollarını ayıran kapitalizm; insanları kitle toplumu doğacak şekilde bir genel paydaya göre tesviyeye çalışmıştır. Bugün açıkça meydanda olduğu üzere, tam kurumlaşmış rollere uyum, birey entegrasyonunun ölçüsüdür. Başkaldırıya kuşkuyla bakılmaktadır. Bilim pratikte her hayat alanında sızdığı için, davranışlar daha da standartlaşmıştır. Toplumsal büyük oranda mekanik biçimde işlediği için, motive edici öge de yok olmuştur. Keza, bürokrasiler toplumsal sahneye egemen olmaya başladığı ölçüde, faaliyetlerin sınıflandırılması ve düzenlenmesi önem kazanmıştır. Birbirlerinin yerine ikame edilebilir kişiler, Peter Drucker’ın “Anonim Toplum” diye adlandırdığı şeyin zorunlu sonucu haline gelmeye başladı¹². İnsan düşünce ve tutumlarının değiştirilerek yönlendirileceği fikri kuvvetlendi. Küreselleşme dediğimiz şey, bu düşüncelerden beslendi.

Küreselleşme sürecini, modernitenin buyurgan yapısıyla ilişkilendirmek gereklidir. Ancak dünya, her şeyin geçmişten günümüze yaklaştıkça daha iyi olacağına dair inançtan ve teknolojik ilerlemenin bütün bir insanlık idealinin yerine ikame edilebileceğine dair düşüncelerden iki büyük olayda yaşadığı sarsıntı sonucunda uyanır. Modernlerin mükemmele doğru gidiş tezleri giderek zayıflamıştır: Yirminci yüzyılın ba-

şında yaşanan birinci dünya savaşı siyasi liberalizmin ve 1929 *buhranı* iktisadi liberalizmin eseridir. Birinci savaş, sorunu halletmemiş ikinci savaşın da vasatı hazırlamıştır. 1929 *buhranı*yla da, piyasaların büyük oranda kendi kendine işleyen ve ferdi girişimlerin öncelendiği yapı terk edilmiş, yerine devlet müdahalesinin şekillendirdiği iktisadi ve siyasi yapı getirilmiştir. Kısacası toplum hayatı devlet eliyle tanzim edilmiştir. Çünkü siyasete ve iktisada devletin girmesi baştan ayağa her şeye devletin karışması anlamına gelmektedir. Bir bakıma devletlerin işin içinde olduğu kapitalizmler ya da sosyalizmler toplum adına karar vermeye başlamış ve İkinci Dünya savaşının sonuna kadar bu model uygulanmıştır. Hatta savaştan sonra da Avrupa'nın imarı sırasında yine rol almış ve seksenlere kadar bu süreç eksiksiz korunmuştur. Bir bakıma batı standardizasyonu; batı dışı ülkelere, yaptırım gücü yüksek devlet aygıtı, ordu, ekonomi, kitleleşme, bürokrasi ve benzeri maskelerle sızmıştır. Bu saydıklarımız çıkışları itibariyle batı menşeli evrensel kavramsallaştırmalardır. Ancak, gittikleri yerlerde hali hazırda yerli ilişkileri taşıyan kavramlarla teması geçmişlerdir: Başına milli eki alan milli devlet, milli ekonomi gibi unsurlarla temas sağlamışlardır.

Batılı kavramları millileştirmenin tarihi bizde Tanzimat'a (batılılaşmaya) tepki olarak doğan hareketlere kadar geri götürülebilir. Milli ve milliyetçi kavramları; erken bir tarihte vatan, millet, hürriyet gibi iri kavramlarla idealize edildi. Bunlar gerçek hayatta ve halkta hiçbir karşılığı bulunmayan kavramlardır. Ama kökleri batıda bulunan kavramların halka iyi gelecek tesirli ilaçlar olduğuna dair çok güçlü bir inanç vardı. Halk, çocuk yerine konuyordu ve ona iyi gelecek olanı da tabidir ki, aydınlar biliyordu. Bu güvenle aydınlar, batıya karşı bizi mağlup gösteren kavramları elekten geçirmeden ve arka planlarını görmezden gelerek onlara kültürümüz içinde yer açmaya çalıştılar.

"Niye geri kaldık?" kabilinden soru(n)lar, siyasi ve ekonomik alana indirgemiş ve çözümleri de eğitim yoluyla verilmeye çalışılmıştır. Önergeleri ilginçtir: İlerlemenin baş koşulu özgürlükten geçmektedir; Avrupa uygarlığının maddi kısmını ulusal karakterimize katarak, kendi uygarlığımız sağlamlaştırılıp inceltilecektir. Bunları yaparken, yerlilik iddiasındaki kuşak şunu ihmal ediyordu: Manevi kültürümüzün karşısına koydukları batının maneviyatını yaratan kültürü kıyasıya eleştiriyorlar ama; maddi kültürün de manevi kültürün bir üretimi olduğunu 'düşünmeksizin', batı maddi kültürüne kucak açıyorlardı. Çünkü düşündüklerinde, batı manevi kültürünün de üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalacaklardı. Bunun yerine kendilerinde karşılığı olmayan kavramları yumuşatmayı ve sentezci bir mantıkla aklileştirmeyi yeğlediler. Mesela, ümmet kavramını ulus kavramıyla, parlamenter anayasalı rejimi meşveret meclisiyle eşleştirmek istediler. Aydınlanma aklını Kuran'daki akılla eşleştirmeye çalıştılar. Batıdan gelen kavramlar meşruluğunu sekülerleşme sonucu yeryüzüne inmiş kutsaldan yani halktan almaktayken, bizdeki kavramlar padişahın ve onun temsil ettiği kadim düzenin sahibi Tanrı'dan alıyordu. Bu dilemmayı çözmeye işi sonraki kuşaklara kalacaktı ancak sonraki kuşaklar bu sentez arayışını terk ederek geleneksel değerleri alternatif olmaktan çıkarak, modernleşmeye kapı aralayacaktı.

Yerlilik adına olup bitenleri daha iyi anlamada bir örnek kullanmak yerinde olacaktır. Bu haliyle yerliliği ev metaforuyla tanımlarsak; yerlilik suyuna bandırılmış taşlarla

yapılan bir evin odalarında yenedünyanın söylemi solunmaktadır. Bizi hayata bağlayan bağları, kimliklerimizi, sevdiğimiz her şeyin barındığı somut bir mekan olarak ev; dönüşüm geçirmektedir. Ev ortamına davet edilen dış dünyanın araçları ve değerleri kişiliklerimize ve eşyaya bakışımızı etkilemekte ve aile içi dayanışmayı yenedünyanın yarattığı düşünceler ve insan tipolojileriyle hasara uğratmaktadır. Ev halkının mülkleri olarak ifade edebileceğimiz bedenlerin ve diğer sahip oldukları şeylerin batılı değerlerle yer değiştirmeye başlamasıyla huzur ve ortak değerler alanı dağılmaya başlamıştır. Ailenin bazı fertleri evin konfor ve himayesinden vazgeçmek yerine yerleşik sosyal değerlerin genlerinde değişikliğe gitmiştir. Örneğin, vatan ve ülkeye sevgisini kaybetmeden dış değer alımını sürdürmüşler: Muhafazakârlığa, liberallığa kısacası sağcılığın ve solculuğun diğer tonlarına kaymışlardır. Küreselleşmeyle simgelenen batılı değerler, 20. yüzyılda evin içinden unsurlarla yerel kimliklerle ve ortaklıklarla teselli bulmayı yeğlemiştir. Bunu yapamayanlarsa, kısmen az sayıda İslamcı, sosyalist ve alt kültürlerin bağlandığı akımlar evini kendi değerleriyle donatmayı denemiştir. Ancak, İslam dışındaki akımlar modernlik sürecinde doğan akımlar olmaları hasebiyle dünyevi ve modernliğin tüm belirtilerini üzerlerinde taşımışlardır. Önerine İslam ekini alan milliyetçilerin, sosyalistlerin yerliliği açığa çıkarma şansları dünya ölçeğinde değişik rejim denemelerinde kullanılmıştır. Ancak, içindeki modern-seküler özden ötürü zaman içinde aşınarak günümüze kalamamışlardır. Ev dışı şartlara dayanamayanlarsa tepkiselliklerini post-modernist akımlar içinde ifadeye girişmişlerdir. Post-modernistlerin en son geldikleri aşamaysa evden ayrılmalara neden olan batılı ilkelerin varlığını kabul etmekle kalmıyor, aynı zamanda bu çok çeşitliliğin ve çoğulculuğun olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmesini de önermiş oluyordular.

Yerlilik fikirleriye genelde batılı değerlere tepki olarak geliştiğinden netice alınamayan hareketler olmuştur. Şu ana kadar ki yerlilik tecrübelerinin portresi; kendi dinamiklerini batıya atf yaparak tasarlamasından ibarettir.

Türkiye vasatı için bir akıl yürütmede bulunacak olursak; Tazimat'tan itibaren batılılaşmayla hesaplaşmaya girişen yerellik iddiaları; hasmından yani batılı küresel değerlerden daha uzun yaşayamadığı kolaylıkla görülecektir. Buna sebebiyet veren en büyük engelse kabaca yerele batı aşısı olmaksızın bir çare bulunamayışından kaynaklandığı söylenebilir. Oysa, bu tür kültürel/siyasal aşılamlar ve transferler; geleksel doku ile küreselleşmeyle getirilen değerlerin birbirini tamamlaması şeklinde gelişmesi yerine daha ziyade, sonradan gelenin öncekini çürütmesiyle nihayetlenir. En azından bizim tarihimizdeki karşılıkları bu şekildedir. Dışarıdan ithal; bağlamından koparılmış *ilerleme, özgürlük, rasyonellik, hesaplanabilirlik, laiklik, sekülerlik* gibi kavramlara kendi toplumsal yapılarımızda yer açmanın ve aşılamanın, kısa yerlilik tarihimizde bir geleneğe dönüşmesi; yerlilik çabalarını ve yerliliğin bir imkân olup olamayacağını anlamayı her daim kesintiye uğratmıştır.

Modernliğe karşı bir tepki hareketi olarak doğan yerlilik fikirleri, ne yazık ki kendi dinamiklerini kullanamamış, özgül kavramlarını üretememiştir. Bundan dolayı da yerlilik arayışları hep 'yerliliğe giriş tarihi' olarak kalmıştır. Bu tespite salt bir umutsuzluk üretimi olarak bakılmayıp daha fazla anlamlar yüklenmelidir. Yukarıda da değindiğimiz gibi sentez arayışlarında kimi kavramların yan yana getirilmesi ya da ön

ekler alması şeklinde gelişen yerlilik arayışlarının; modernliğin ürettiği ve devletin resmi ideolojisiyle de örtüşen sonuçlar karşısında sesi kısık kalmıştır. Modernliğe bir tepki olarak doğan yerlilik arayışları, kısa tarihinde de açıkça görüleceği üzere hep modernliğin kavramlarıyla kendini ifade etmeye çalışmıştır. Bu çaba, yerlilik tartışmalarında genel bir şartlanma yaratmış ve bir *eşiği geçememe durumu* olarak hep kendi kendisinin *mukaddimesini* oluşturmuştur.

-
- ¹ Marshall Berman, “Katı Olan Her şey Buharlaşıyor”, Çev: Ü. Altuğ ve B.Peker, İletişim Yay., İst.,1999, s.46
 - ² Şerif Mardin, “Türkiye’de Toplum ve Siyaset”, Makaleler I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.191
 - ³ Mustafa Aydın, Bilgi Sosyolojisi, Açılım Kitap, İstanbul, 2004, s.137
 - ⁴ Niyazi Berkes, “Türkiye’de Çağdaşlaşma”, YKY Yayınları, İstanbul, 2005 s.370
 - ⁵ Şerif Mardin, “Türkiye’de Toplum ve Siyaset”, Makaleler I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.229,230
 - ⁶ Gülten Kazgan, “İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi”, Bilgi Yayınları, Ankara, 1974 s.201
 - ⁷ Levent Köker, “Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme”, Toplum ve Bilim, Sayı 27, 1984 s. 211-231
 - ⁸ Immanuel, Wallerstein, “Liberalizmden Sonra” Çev: Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 124-139
 - ⁹ Mustafa Aydın, Bilgi Sosyolojisi, Açılım Kitap, İstanbul, 2004, s.164
 - ¹⁰ Sevdâ Alankuş, “Globalleşme/Yerelleşme ve Yerel Medyanın İmkanları”. Birikim Dergisi, Temmuz/Ağustos 1998. s. 195-209.
 - ¹¹ John, W., Murphy, “Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri”, Çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s29.
 - ¹² John, W., Murphy, “Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri”, Çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s30.

CEMAL ŞAKAR

KİMLİK KRİZLERİMİZ KARŞISINDA YERLİLİK FİKİRLERİ

Yerlilik fikirleri, modernitenin hegemonik saldırıları karşısında yereli, ulusalı, gelenekseli savunmak üzere bir tepki olarak doğmuştur. Batıda meydana gelen bilimsel ve teknolojik gelişmelere uzun süre bigâne kalan toplumlar, yaşadıkları durgunluğu, sıkışmışlığı aşabilmek için sonunda teknoloji transferine karar vermişlerdir. Ancak kısa zamanda teknolojiyle birlikte, Batıdaki bilimsel ve teknolojik devrimi hazırlayan zihin dünyası da, bu toplumlara kaçınılmaz olarak sızmaya başlamıştır. Bir yanda bilimsel ve teknolojik gelişmeleri devşirme zarureti, diğer yandaysa söz konusu zihniyetin iktisadi, sosyal, siyasi, sanatsal yansımaları arasında sıkışan toplumlar da, yerli değerlere dönme fikirleri kaçınılmaz olarak doğmaya başlamıştır.

Aslında yaşanan sıkışmışlık hali bir kimlik kriziydi ve bu bağlamda yerlilik fikirleri; krizi, geleneksel değerlere bağlı kalarak aşmayı vaat ediyordu. İlk bakışta kimşenin itiraz edemeyeceği bu fikirler zamanla toplumsal yapılarda ciddi yarılmalara yol açmıştır.

1864: Reayadan Vatandaş

Ülkemiz açısından bakıldığında yaşanan krizi, III. Selim (1761-1808) dönemiyle başlatmak mümkündür. Ancak yaşanan krizlerin Sultanı harekete geçirmeye mecbur etmesi II. Mahmut (1808-1839) dönemine denk gelir. O tarihe kadar herhangi bir soyu, dili hatta toprağı siyasal kimliğin, sadakatın temeli olarak görmeyen Osmanlılar, ‘millet sistemi’ esasına göre bir arada yaşıyordu. Elbette Müslüman milleti, dini değerlerle örülmüş bir inanç sistemi (saltanat ve devlet) etrafında bir aradaydılar. Ancak 19. yy. başından itibaren bu farklı milletleri bir arada tutma problemi doğmuştu. Çünkü dışarıda baş gösteren milliyetçi uyanışlarla birlikte, gayrimüslimler İmparatorluk içindeki konumlarını sorgulamaya başlamışlardı. Reformlar, söz konusu mecburiyeti aşmanın bir yolu olarak yürürlüğe konmuştu.

Osmanlılık bu tarihlerde ortaya atılan bir kavramdı ve II. Mahmut tarafından kabaca şu şekilde tarif edilmişti: “Bir kişi kilisede Hristiyan, camide Müslümandır ama bunların dışında herkes benim uyruğumdur.” Sultanın amacı öncelikle devleti belli bir toprakla ilişkilendirip milleti de bir kimlik etrafında devlete bağlamaktı. Buradaki kimlik modern anlamda siyasi bir içeriğe sahip değildi; daha çok inanç, dil ve etnik kökenden bağımsız olarak sultana ve devlete sadakati sağlamaya yönelikti. 1864 yılında vatandaşlık kanununun kabulüyle birlikte, halk sultanın uyruğı olmaktan çıkarak Osmanlı Devleti’nin vatandaşı haline geldi ve bu statü değişikliğiyle birlikte Osmanlılık somutluk kazanmış oldu.¹

Yaşanan krizi çözmek üzere atılan bu adımla birlikte yepyeni sonuçlar doğmuş ve bu sonuçlar beraberinde yeni krizleri getirmişti. Artık devlet klasik anlamda, topraklarında yaşayan milletlerin hakemi olmaktan çıkmıştı; nizam-til âlemin koruyucu-

su ve taşıyıcısı değildi. Hanedanlıkla devlet arasındaki özdeşlik kopmuştu. Millet esaslı uyruk, yerini belli sınırlar içinde, yani sınırları çizilmiş bir toprak parçası üzerinde bir arada yaşayan vatandaşlara bırakmıştı.

Osmanlı kimliği esasen siyasi bir kimlik olmadığı için kişileri devlete bağlayacak köklü bir neden oluşturamamıştır. Özellikle milliyetçiliğin ateşlendiği bir dönemde, gayrimüslimleri yaşadıkları toprağa ve devlete bağlayacak herhangi bir bağ kuramayan bu Osmanlılık fikri daha çok Müslümanlıkla özdeşleştirilmiştir. Zaten Osmanlılık fikri tarihsel ve kültürel değerlere atıf yapan meşruiyetini bu değerler üzerinden kurmayı deneyen bir cereyandı.

1873: Vatan Yahut Silistre

Tanzimat, Fransız Devriminin de etkisiyle oldukça ‘modern sorunlarla’ karşılaşılan bir dönemdir. Hürriyet, ulus, kardeşlik gibi oldukça ‘yüksek ateşli’ kavramlar dünyayı sarıp sarmalamıştı. Osmanlı’nın zihin dünyasında karşılığı olmayan bu ‘laik kavramlar’, üzerinde taşıdıkları ateş nedeniyle hemen taraftar bulabiliyordu.

Bu laik kavramların Osmanlı aydınlarında bunca makes bulmasının başlıca nedeni, Osmanlılık fikrinin, vatandaşları devlete ve toprağa bağlayacak esaslı bir neden oluşturamamasıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi özellikle gayrimüslimler; Müslüman bir devlete bağlanmak ve bu devletin sınırladığı toprak parçasında bir arada yaşamak hususunda hangi nedenlerle ikna edileceklerdi. Çünkü belli bir toprak parçası üzerinde, farklı dini cemaatlerin, din esaslı bir millet sisteminde bir arada yaşadıkları yapı çökmeye başlamıştı. Osmanlılık fikri, din esasının yerine belli bir toprak parçasında bir arada yaşamayı vatandaşlık bağıyla sağlamayı ummuştu. Ancak bu girişim, daha önce düşünülmeyen, milliyetçilikten mülhem sorunlar doğurunca, Namık Kemal başta olmak üzere Tanzimat aydını çare olarak, Fransız Devriminin bayraktarlığını yaptığı kavramlara sarıldı. Kişiyi toprak arasındaki ilişkiyi vatan kavramı üzerinden kurmayı denediler.

Aşk, bağlılık, fedakarlık gibi öznel değer yargıları vatanla özdeşleştirilerek, vatan, uğruna ölünesi bir değere dönüştürüldü. Böylelikle geleneksel değerler terk edildi; artık i’lâ-i Kelimetullah’ın temsilcisi ve taşıyıcısı, bu nedenden dolayı da dinle özdeşleşen devlet-hanedanlık fikri buharlaşmaya başladı. Kimlikler devlete bağlılıktan çıkarak vatana bağlılıkla tanımlandı. Ayrıca kimlik tanımlarına öznel değer yargıları girmeye başladığı için kimlikler siyasalaştı. Çünkü değer yargıları sosyo-politik çevrelerce üretiliyordu. Bunun bir sonucu olarak da Osmanlılık fikri, Osmanlılık ideolojisine dönüşmeye başladı.

Baskın, belirleyici, bir anlamda egemen olmaya başlayan ideolojilerin ürettiği siyasal kimlikler, doğal olarak beslendiği sosyo-politik çevreyi meşrulaştırırken, diğer çevreleri, siyasi kimlikleri dışlıyor ve hatta zemmediyordu. Bir ideolojinin egemenleşmeye başlaması aslında üniter devlete doğru yola çıkıldığının da önemli göstergelerinden biriydi. II. Abdülhamit (1876-1909) kavmiyet ve vatan etrafında oluşturulan bu sevgi selini İslam’a ve Osmanlı Devleti’ne yönelmiş en büyük tehdit olarak görüp reddetti. Halifeye göre kavmiyet fikri ve ülkesel vatan anlayışı, Müslümanların inancını zayıflatmak için İngilizler tarafından yayılmaktaydı. Abdülhamit, Müslümanların bölünmesini hedef alan bu tehditleri bertaraf etmek için Emir-ül Müslimin

unvanını öne çıkarıp gençleri ‘inanca ve halife sevgisine öncelik verip vatan sevgisini ikinci plana atmaya’ teşvik etti.²

Osmanlıcılık fikri, yaşanan krizleri geleneksel değerlere bağlı kalarak aşmaya yönelik bir arayıştı ve Tanzimat Fermanındaki Kanun-u Kadim’e dönme vaadi de bunun bir uzantısıydı. Ancak Osmanlı’nın yaşadığı sıkışmışlık, donukluk zaten kendi ürettiği geleneksel değerlerin bir sonucuydu. Bu sıkışmışlığı, donukluğu atlatmak; gavurlar karşısında durmadan tadılan mağlubiyetten kurtulmak için, Osmanlıcılık ideolojisi yeni bir çıkış yolu gibiydi; ama atılan her adım Osmanlı’yı yeni bir yapılanmaya zorluyor, her deneme beraberinde yepyeni sorunlar doğuruyordu.

1908: Sultanlığın Meşruluğu

Hüseyin Cahit siyasi hatıralarında, Mebuslar Meclisinde imparatorluğu kuran etnik unsurlara, sayıları oranında mebus çıkarma hakkı tanınacağından; böylesi bir durumda da Türklerin azınlıkta kalacağından söz eder. Bu durum bir tehlike doğurmaktadır. “Memleketi benimsemiş biricik unsur, memleket için içtenlikle bir fedakârlığa katlanacak, her zorluğu çekecek unsur Türklerdi. Memleket, yalnız Türkler için ‘yurt’tu. ‘Yurt’ (vatan) kelimesi ağızdan çıktığı zaman buna yalnız Türk’ün yüreği cevap veriyordu. (...) Şu halde memleketin yazgısına egemen olmak ve en temelli kararı almak hakkı, Türk’ün elinde bulunmalıydı.”³ Sultanın, halifelik sıfatını öne çıkarma, insanların ülkülerini inanca ve halifeye yöneltme çabaları sonuçsuz kalmıştı. Dahası yaşanan bu gerilim Sultanla aydınlar arasında da kapanmaz bir uçuruma dönüşmüştü. Osmanlı toprakları da milliyetçilikten payına düşeni almış ve Türklük yeni yeni dillendirilmeye başlanmıştı. Hatta devletin ve vatanın da meşruiyet kaynağını oluşturmaya adaydı.

İttihat ve Terakki’nin resmi görüşü Türklük etrafında oluşuyordu. Çünkü kaybedilen Balkan toprakları Türk yurdu olarak görülüyor ve ivedilikle geri alınmaya çalışılıyordu. Ayrıca Türklük devletin ‘kurucu ruhu’ olarak görülüyordu. Tanzimatçıların aşkla bağlandıkları vatan duygusu yerine yavaş yavaş Türklük etrafında örülen devlete bağlılığa dönüşüyordu. Tanzimat’la siyasallaşan kimlik tanımları yeniden yapılıyor; kişinin devletle bağı, etnik bir içerikle kuruluyordu. Bu dönemde etnik ve kültürel Türklük olmak üzere iki temel yönelimden söz etmek mümkündür. Etnik Türklüğü Yusuf Akçura, Kültürel Türklüğüse Ziya Gökalp temsil ediyordu. İster etnik, isterse kültürel Türklük olsun bu fikirler karşısında İslamcılık da yeni bir fikri akım olarak doğmaya başlamıştı. Bu dönemde önemli olan bütün bu fikri akımların Sultanın meşruiyetini tartışmaya başlamalarıdır. Çünkü bu aydınlar meşruiyetin kaynağını din ve dolayısıyla halife olarak görmüyorlardı; yukarıda da değindiğimiz gibi meşruiyetin kaynağı artık halka doğru kaymıştı. Hatta İslamcıların eleştirisi sadece Batılılaşmaya yönelik değildi, belki de daha temelde, geleneksel bir nitelik kazanmış klasik Osmanlı İslam’ına da bir tepki olarak doğmuştu. Bu yüzden de yenileşmeci (modernist) bir nitelik taşımaktaydı.⁴

Bu döneme kadar Sultanların saltanatı meşru olarak görülmüştü; sorun bir yıkıma doğru sürüklenen İmparatorluğu, kendi değerlerine de yabancılaşmadan salimen bir kıyıya ulaştırmaktı. Ancak bir devrin sonuna gelindiği o zamanlar görülmesi bile atılan her adımla birlikte doğan yeni, çağdaş, modern problemler İmparatorluğu

her seferinde yeniden yapılanmaya zorluyordu. Dini değerlerle tanımlanan millet sistemi çökmüş, vatandaşlık tanımı hiç umulmadık sorunlar doğurmuştu. Bu nedenlerden dolayı da çok-dinli, çok-kavimli birlikte yaşama gittikçe sürdürülemez olmuştu. Artık, bu vatanda kültürel Türklük tanımı gereği kendini hâlâ Türk hissedemeyenlere ayrılan yer gittikçe daralıyordu. Jön-Türkler geleneksel Osmanlı toplumsal modelini bu şekilde paramparça ederken, hürriyet her yerde deva olarak takdim ediliyordu. Çünkü Osmanlıcılık, İslamcılık, kavmiyetçilik, meşrutiyet ve modernleşme gibi üzerinde tartışılan problemlerin hepsi bir arada hürriyet kavramının içine boca edilmişti. Dolayısıyla bu harmandan doğan hürriyet fikri, geleneksel değerlere de sırt dönmeyen bir kurtuluş reçetesi idi.

1923: Kral Öldü Yaşasın Cumhuriyet

Yeniden yapılanma arayışlarının 1908’lerde Türklük etrafında aranması fikri Cumhuriyetin de ‘kurucu ruhu’na temel teşkil etti. Esasen devlet geleneği devam etmekle birlikte meşrutiyetin kaynağının halkta aranması neticesinde Türklük fikri Cumhuriyetin de referansları arasına girdi. İlk kez 1913’te Ziya Gökalp tarafında formüle edilen *Üç Cereyan* yeniden yapılandırılan devletin felsefesini oluşturdu. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak Türkçülüğün esaslarını oluştururken, aynı zamanda ulusal bir karaktere bürünen Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin de hareket noktasıydı.

Yeni kurulan ulus devlet, yeni bir ulus yaratmak için Türkleşmek ile Muasırlaşmayı önceleyip İslamlaşmayı bile isteye devre dışı bıraktı. Geleneksel ve dini değerlerin devre dışı kalmasıyla birlikte; vatan mevhumuyla üzerinde yaşanan topraklar kutsallaştırarak, yeni maneviyat biçimleri yaratılmaya başlandı. Bağımsız bir vatanın simgesi olarak bayrak, bağımsızlığın sağlayıcısı ve koruyucusu olarak devlet, bu yeni maneviyat biçimleriydi. Bir dönem dini argümanlara yaslanarak kendini kutsallaştıran siyaset ve hükümet etme biçimi; geleneksel, tarihsel olana sırt dönülmesiyle birlikte kendini millilikle kutsallaştırmaya çalıştı. Elbette bu bir zorunluluğun sonucuydu; milliyetçiliğin laik bir ideoloji olduğu ve bu nedenle dinle araçsal bir ilişki kurduğu düşünülmüş; ilham verdiği siyaset ve hükümet etme biçimi de laik ve seküler olacaktı.⁵

Türklerin hiçbir zaman devletsiz ve elbette vatansız kalmadıkları gibi sloganlar bir yandan Türkleri, diğer yandan da devlet-vatanı kutsuyordu. Dil, tarih ve coğrafya faktörleri; dil ve tarih kurumları gibi yeni kuruluşlar, sözünü ettiğimiz kutsallıkların üretildiği yerlerdi. Bu bağlamda yeni devlete uygun yurttaşlar yetiştirmek için yoğun çabalara girişilmişti. Yurttaş öncelikle Batılı değerlerle yetiştirilecekti; devlet eliyle baleden operaya, senfoni orkestralarından ulusal edebiyata kadar birçok kurum devreye sokuldu. Zira Cumhuriyet, vatandaşlık tecrübesi ve ‘performansı’ ile kolektif olarak/toplumca inşa edilecek bir ‘durum’ değil, eksiklikler tamamlanıp vatandaşlık liyakati kuşanılarak lâıyk olunacak bir armağandı.⁶ Böylece ulusal devletin ulusal bir kültür yaratması hesaplanıyordu.

Ulusal kültür sayesinde Osmanlı mirası rahatlıkla görmezden gelinebilecekti. Hatta bunu gerçekleştirebilmek için Osmanlı’nın uzun tarihsel geçmişi atlanarak, Türk tarihi Orta Asya merkezli olarak yeniden yazılmaya başlandı; medeniyetin beşiği olarak Orta Asya gösterildi. Aslında bu durum devlet otoritesini elinde tutan seçkinler için neredeyse bir zorunluluktu. Zira laik bir milliyetçiliği topluma aktarmayı

düştürüyorlardı; bunu temin etmenin yolu da Orta Asya'dan geçiyordu. Laik bir milliyetçilik için gerekli imajlar, İslam öncesinden seçildi. Cengiz, Oktay, Mete gibi 'putperest' isimleri seçkinlerin çocuklarında moda oldu. Daha genel anlamda Orta Asya kökeni miti Cumhuriyetçi rejimin üst sınıftan unsurları arasında önemli bir rol oynadı. Latin alfabesinin kabulü, dilin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması, Türk kültürünün odağını İslamiyetten uzaklaştırma girişiminin bir diğer yüzüydü.⁷

'Türkiye Türklerindir', 'Ne mutlu Türküm diyene' 'biz bize benzeriz' gibi sloganlar, yaratılmaya çalışılan ulusal kimliğin veciz ifadeleriydi. Homojen bir etnisiteye sahip olmayan Türkiye'de, daha çok Ziya Gökalp'ın kültürel Türklüğü öne çıkarılıp farklı etnik kimliklerin bu kültürel yurttaş kimliği altında erimesi umuldu. Ancak Cumhuriyeti kuran ve otoriteyi elinde tutan seçkinler, etnik ve dinsel çeşitliliği görmezden gelerek, ya da en azından yeni yurttaşlık ülküsü etrafında onları da toparlayabileceklerini umarak, milliyetçi duyguları Türklük lehine durmadan beslediler. Fakat bu mayanın tutmadığı, hemen 1924-25'lerde baş gösteren Kürt ayaklanmalarıyla belli oldu. Seçkinler farklı etnik ve dinsel yapıları 'ulusal vatanda' bir arada tutmak için yurttaşlık ortak paydasını genişletmek ya da yeni bir ortak payda üretmek yerine, kendi kimliklerini devlete ve dolayısıyla yurttaşlara da dayattılar. Çünkü onlara göre; milliyetçilik insanlara ortak bir kimlik sunarken, onları toplumsal bir deneyim içerisinde bir araya getirecek ve ulusallıkla dolaymlanan dil, tarih, kültür birliği temelinde bilinçlendirerek onları yurttaş seviyesine çıkaracak bir formülasyondur.

Yurttaşlık bağına dayanan ve siyasal bir kimlik yaratarak kendi içindeki her nevi farklılıkları bu kimlik etrafında toplamayı hedefleyen ulus devlet, seçkinlerin elinde tehlikeli bir güce, otoriteye dönüşmüştür. Oysa en azından teoride devlet, yönetici gücün baskı aracı değil; kültürel ve dini değerlere, farklı etnisitelere yaşama imkanı sunan bir hizmet aracı olmalıydı. Devleti kendi malları olarak gören seçkinlerle halk arasındaki uçurum, yer yer çatışmalara da dönüşerek 1950'lere kadar devam etti. 1950'lerde halkın, varlığını hissettirmesi yepyeni bir merkez-taşa çatışmasına dönüştü. Ve bu çatışma darbelerle günümüze kadar sürerek geldi.

Kim Daha Çok Yerli

Yerlilik fikirlerinin, yaşanan krizleri aşmak ve modernleştirici saldırılara yerel ve meşru cevaplar üretebilmek için ortaya atıldığını söylemiştik. Oldukça genel hatlarıyla hatırlamaya çalıştığımız yaklaşık 150-200 yıllık süreçte Osmanlılıktan Türklüğe kadar uzanan kimlik arayışları esasen hep yerli olmak iddiasındaydı. Müfrit Batılılaşmacılardan en sofı İslamcılara her fikri akım, tarihsel olarak üretilen değerlerden ilham aldıkları iddiasındaydı; en kötüsünden herkes bir sentez arayışındaydı. Geleneksel Osmanlı değerlerine sırt dönülmesini gerektiğini iddia eden cumhuriyetçi seçkinler bile, bir kök bulabilmek için Orta Asya'ya dönmüşlerdi. Çünkü onlara göre medeniyetin beşiği İslam öncesindeydi.

İdeolojilerin tahakkümü altında yaşanan 19. ve 20. yy. birçok çatışma ve savaşa sahne oldu. Ulus devletlerle sonuçlanan bu çatışmalarda uzun zaman ulus devletin dayanaklarının neler olabileceği/olması gerektiği tartışıldı. Cumhuriyet tarihi açısından bakıldığında bile ülkemizde birçok yerlilik fikrinin ortaya atıldığını görmekteyiz. Maviciler, Anadoluocular, ırkçılığı savunan milliyetçi gruplar, Kemalistler, laikçiler,

sosyal solcular, liberal sağcılar, muhafazakârlar... hepsi düşüncelerini gerek Osmanlı gerekse Türk tarihinden referanslarla oluşturmaya çalıştılar. Özünde evrenselci bir ideoloji olan Marksizm bile Kemal Tahir, İdris Küçükömer ve Baykan Sezer'in oluşturduğu bir damardan yerlilik arayışlarına girmiştir.

Yerlilik fikri 1970'lerden sonra, belki de en çok bazı Müslüman edipler tarafından dillendirilmiştir. Çünkü Batının zihin dünyasının ağır baskısından kaçabilmek için üretilen geçmiş güzel günler nostaljisi ve hatta asr-ı saadet kurgusu; aynı zamanda şimdilerde yapabilmeyi umdukları, ama Batıcılık nedeniyle bir türlü gerçekleştiremedikleri umutlarının kaynağı gibiydi. Atalarımız İslam'dan aldıkları ilhamla sanatta, edebiyatta, musikide, mimaride şah-eserler ortaya koymuştu; oysa şimdi biz onları taklitten bile yoksunuz duygusu hep egemen oldu. Elbette bu kötücüil bakış açısı, zaten ahir zaman Müslümanı olan kuşaklar için asr-ı saadetten her gün biraz daha uzaklaşıyor hissinin yarattığı bir durumdu. Mesiyanik bilinçdışının da kışkırttığı her şey hep bozulmaya gidiyor duygusu her daim belirleyici oldu. Ancak 'kıyametin yarın kopacağını bilsen bile elinde bir fidan varsa dik' anlamındaki hadisler bir şeyler yapmayı her zaman tetiklemiştir.

Söz konusu İslamcı ediplere göre yapılacak şey gayet açıktır, bellidir: Tanzimat'la birlikte 'düşülmüştür', düşülen yerden kalkılmalıdır. Tanzimat'la birlikte yaşanan düşüşün nedeni de Batı olduğuna göre -Batının teknolojisine sırt dönülmeyecek- onun zihin dünyasından dışarı çıkılabilir, kirlerinden arınılabilirse kurtuluş mümkündür. Yapılacak şey yerli düşünceye, yerli değerlere dönmektir. Söylemeye bile gerek yok, bu anlamda yerlilik tıpkı milli kelimesi gibi ikame bir kavram olup aslında İslami olanı temsil etmektedir.

Gayet açık ve kesin olan çözüm yolu, daha yakından bakıldığında beraberinde birçok sorunu da taşımaktadır. Öncelikle bugün geriye dönülüp bakıldığında devasa bir birikim olarak görünen gelenek, kendi içinde birçok çatışmayı taşımaktadır. En azından bugün kabul edilen total gelenek içinde, birçok geleneğin vakti zamanında nasıl çatıştığı bilinmektedir. Kafir, zındık, mülhid, dört hak mezhep dışı, heterodoksi diye o zamanlar dışlanan, temsilcileri idam edilen birçok düşünsel akım, geleneğin devasa yumağı içinde erimiş gibidir. Bu bakımdan hangi İslami değer, hangi gelenek soruları hiçbir zaman sorulmamış, hep 1400 yıllık Müslümanların tarihinin tek ve alternatifsiz bir ortodoksi tarafından temsil edildiği varsayılmıştır. Hallac'tan Nesimi'ye, İbn Arabi'den Şeyh Bedrettin'e kadar bir dönem kargışlananlar tuhaf bir şekilde sünni ortodoksi içinde eriyip gitmiştir.

İkame bir kavram olarak oldukça müphem ve muğlâk bir anlam alanına sahip yerlilik kavramının İslam'ın evrenselci özüyle çeliştiği, sözünü ettiğimiz ortodoksi nedeniyle göz ardı edilmiş; dahası ancak yerli değerlerden beslenerek ortaya konulacak edebi eserlerle evrenselin yakalanacağı ironik bir şekilde dillendirilmiştir. Burada uzun uzun muhasebe yapmanın bir anlamı yok; ancak Osmanlıcılar, Yeni Osmanlıcılar, Jön Türklerin, Türkçülerin hiçbirinin yerli değerlere sırt dönmek gibi bir iddiaları olmadığı, tam tersine İmparatorluğu kurtarmak için hep geleneksel değerleri refere ettikleri unutulmamalıdır.

1990'lardan sonra patlayan ve Cumhuriyet Mitingleri etrafında gövde gösterisine dönüşen hareket de kendini Ulusalçı olarak adlandırıyordu. Bu garip akım kısa za-

manda bir platforma dönüşmüş ve laikçi Kemalistlerden ırkçılara, Marksistlerden İslamcılara kadar tuhaf bir katılımı sağlamıştı. Ulusalcılar da anti-empyristti, Amerika karşıtıydılar; bu nedenlerden dolayı da liberal politikaları şiddetle eleştirip devletçiliği savunuyorlardı. Kendilerini yeni kuvvacılar olarak tanımlıyor, hareketlerini de yeni bir kurtuluş savaşı olarak ortaya koyuyorlardı. Aslında ‘yüzünden okuduğunda’ diğer yerlilik fikirleriyle aynı iddiaları dile getiriyor gibilerdir. Bu nedenle yüzünden okumalarla sistematik bir düşünce ortaya konamayacağını hatırlamak gerekir.

Yerlilik meşru bir değer haline geldiğinde, yukarıda saydığımız ve saymadığımız birçok düşünsel akım, kendisini daha yerli olarak görüp kendi dışındakileri rahatlıkla işbirlikçi olmakla suçlayabilir. Burada önemli olan hangi düşüncenin daha yerli olduğu değil; hangisinin adaleti, ahlakı, doğruyu ve iyiyi hakça ortaya koyabildiğidir.

¹ Kemal Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yay., 2. Basım, İstanbul 2009, s. 22-23.

² Age., s. 27.

³ H. Cahit Yalçın, *Siyasal Amlar*, (Haz. Rauf Mutluay), T. İş Bankası Kültür Yay., 2. basım, İstanbul 2000, s. 73.

⁴ A. Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul 2003, s. 73.

⁵ Cemal Şakar, *Milliyetçiliğin İnşası olarak: Millilik*, Hece Dergisi, Haziran 2008.

⁶ Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı*, Birikim Yay., İstanbul 2006, s. 31.

⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., 2. Baskı, 1992, İstanbul, s. 232.

SELİM SOMUNCU

YERLİLİK DÜŞÜNCESİ AÇISINDAN YERLİ, YABAN, YABANCI

Yerel-küresel birbirine zıt kavramlardır. Yerel ile aynı kökten türeyen yerli de küreselle tam bir zıt anlamlılık ilişkisi içinde olmasa da küreselin zıt anlamlısı olan yerel ile yakın bir anlam ilişkisi içindedir. Nitekim küreseli tanımlamaya çalışan sosyal bilimciler, onu yerelle birlikte tanımlar. Küresel etkileşimin gerçekleştiği ortamın bir parçası olan ve bu etkileşimin şu ya da bu yönde yoğunlaşmasına yardımcı olan, kesin sınırları olan fiziksel bir bölge olarak tanımlanır.¹ Bir başka tanımda ise; “Küresel diye adlandırdığımız şey, sistemli bir biçimde her şeyi devirip geçen, benzerlik yaratan bir şey olmaktan çok, aslında tikellik aracılığıyla işleyen; tikel mekânları, tikel etkinlikleri müzakere eden, tikel kimlikleri harekete geçirerek işleyen bir şeydir. Dolayısıyla, yerel ve küresel arasında aşına bir diyalektik, süre giden bir diyalektik vardır.”² denir.

Osmanlı’da 18. yüzyılda başlayan yenilik hareketleri Batıya açılma, Batıya yönelme projesi olarak da adlandırılır. Bu yenilik hareketleri tabii ki kökten bir değişimi asla getirmemiştir. Batıda eğitim almış, kısmen Batıyı tanımış aydınlar tarafından getirilen birçok yenilik, Batı toplumunu, kurumlarını, bunların alt yapısını bilmeden ithal edilen yenilikler, küçük değişiklikler yapılarak, bazen ise hiç değişiklik yapılmadan Türk toplumuna uygulanmaya çalışılmıştır. Yapılan bu değişiklikler beraberinde batılı bir yaşam tarzının da ülkeye sızmasına neden olmuştur. Bu da Batı kültürünün, yaşam tarzının taklidine yol açmış, yüzeysel bir asrileşmenin başlangıcı olmuştur. Bu durum Doğu ve Batı kültürü arasında bocalayan, dilemmalar yaşayan toplumsal bir sınıfın, kurumların türemesini de tetiklemiştir. Eski edebiyat/yeni edebiyat, eski ahlâk/yeni ahlâk, eski musiki/yeni musiki gibi toplumun her alanına yönelik ayrımlar ortaya çıkmıştır. Bu ayrımlar toplum içerisinde üst tabaka ile alt tabaka arasındaki uçurumu da gittikçe büyütülmüştür. Günlük yaşama, düşünüşe, duyuşa yansıyan bu ikilik öncelikle üst sınıfın yabancılaşmasına neden olmuştur. Geleneksel toplum içinde bocalayan, ne doğulu olabilen ne de tam olarak batılı gibi yaşamayı becerebilen bir insan tipi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla aydın sınıf, üst tabaka topluma karşı bir yabancılaşmaya doğru kaymıştır. Aydınların bakış açısıyla halkın bakış açısı giderek birbirinden ayrılmış ve aydınlar giderek marjinalleşen bir kimliğin sahibi olmuşlardır. Bu kimliğin adı ‘yaban’ oldu. Yerli onu gözünde ne kadar garipsediyse üst sınıf da o kadar yaban olmaya çalıştı. Çalıştıkça çalıştı, yabancılaştıkça yabancılaştı. Üst sınıf ile halk arasındaki uçurum da git gide arttı.

Romanın sosyal işlevine ilişkin yapılan bilinen ayna metaforundan hareketle yukarıda verdiğimiz tarihsel bilgiye koşut örnekleri bulabileceğimiz en verimli yer ilk dönem ve Cumhuriyet dönemi Türk romanı olsa gerektir. Yaban deyince bu konu üzerine yazılan roman olarak sade Yakup Kadri’ninki akla gelmemelidir. Ahmet Mithat, Recaizade, Halit Ziya, Peyami Safa, Mithat Cemal, Tanpınar gibi yazarlar gelenek ve modernlik karşıtlığını, batılılaşma sorununu yazarken onlarca yaban tipler oluşturdular. Şerif Mardin, yabanlaşan Türk insanını Recaizade’nin Araba Sevdası romanındaki

Bihruz Bey karakteri üzerinden anlatmaya çalışır. Mardin'in züppeleşmek diye nitelendirildiği Doğu-Batı arasında bocalayan yarı aydın tipi, yabancılaşmanın oldukça tipik örneklerinden birisidir. Mardin, Türk romanında ve Türk toplumunda sıkça rastlanan bu karakterlerin halini 'Bihruz Bey sendromu' olarak adlandırır. Bihruz Bey sendromunun başlıca üç özelliğini de şöyle sıralar: "Batılılaşma çabası, Batı uygarlığının maddî yönlerine tutkunluk ve bu hareketleri kötü ve günahkâr olarak damgalayan halk hareketi."³ Bütün Türk romanının böylesi karakterlerden oluştuğunu söylemek mübalağa olur ama tam bir asrı aşkın bir süre Türk romanı bu yerlilik-yaban karşıtlığı üzerine yoğunlaştı. Türk romanı yerlilik karşısında gitgide yabancılaşan tiplerin kurgusal düzlemi oldu. Bugün bile günümüz romancıları benzer bir şekilde bu temaları işlemektedir. Elif Şafak'ın *Araf* romanı Batıda doktora yaparken kendine ve kültürüne yabancılaşan, yabancılaşmayı bütün marjinalliğiyle yaşayan kişilerin romanıdır.

Öznenin yabancılaşması yaşadığı toplumun yapısıyla da paralellik gösterir. Yabancılaşmada başat unsur, öznenin kazanımı olan verilerdir. Eğitim-öğretim yoluyla kazanılan bilgi, kültür özneye bir takım yeni kazanımlar sağlar. Bu yeni kazanımlar geleneğin verileriyle çatıştığı zaman özne ile geleneksel toplum arasında bir gerginlik başlar. Eğer öznenin donanımı gelenekle tamamıyla ters ise, bunun yanı sıra özne yenilikleri uygulamada, uygulatmada geleneğe karşı dirençliyse bu gerginliğin çok daha üst düzeyde yaşanılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla yabanlık her şeyden önce geleneğe karşıt donanımı benimsemekle başlar.

Yabanın karşısına koyduğumuz yerli özne ise toplumun bir bütün olarak beslediği geleneği sonuna kadar benimseyen, değerlerini geleneğe göre biçimlendiren, geleneğin verileri dışında bir gerçeklik tanımayan, geleneksel veriyle biçimlenmiş, temelsiz bir takım ideolojik saplantılara düşmeden, bilincine koyulan ipotekleri kaldırmış, ötekileşme komplekslerinden kurtulmuş, dış etkilere kapalı, geçmişe bağlı, faklılaşmamış, değişmemiş hatta kimileri tarafından gelişmemiş kategorisine sokulmaya çalışılan modeldir.

Aslında yabancı üreten toplumsal anlamda geleneğin kendisidir. "Toplumsal değişimin hızlı olduğu dönemlerde gelenek, bir ayak bağı, gelişmenin önünde bir engel"⁴ olarak görülür. Benzer paradoksal ilişki yerli içinde söylenebilir. Yabanlığa 'karşı-ideoloji' anlamında yerlilik düşüncesini üreten de yabanın bizzat kendisidir. Geleneksel sonrası toplumlarda yaban düşünceye karşı bilinçli bir yerlilik arayışı mutlak surette görülür. Geleneğe sağlam bağlarla bağlı bir toplumda birileri çıkıp toplumsal değişim lehine görüşler ve yaşam tarzları icat ettiğinde iki farklı tip özneye karşılaşmak muhtemeldir: Değişim, üsluplu ve yöntemli yapılırsa, değişimin öğeleri gelenek içinde eritilirse, altyapısı hazırlanmış bir uygulama şeklinde gerçekleşirse ki bu tam anlamıyla bir devrimdir (Bunu başaran da bir devrimcidir haliyle), bu durumda karşımızdaki yerli bir öznedir. Ama bunu beceremediğiniz takdirde eksik, yarım yamalak, yerli olmayan, tamamen ithal bir değişim çabasına girilir ki bu da arafta kalmış bir yabancılaşmadır. Yabancılaşan özne gelenekle yeni olanın mutlu birlikteliğinden doğan ahengi yakalayamadığı için entelektüel bir doyuma da ulaşamaz. Bu durumda yaban özne ortaya çıkar. Yabanlık entelektüel anlamda ıslah ve iflah olmamışlık halidir. Yaban düşünce zihinsel anlamda değişimlere kapılarını sonuna kadar açan, her türlü değişimin iyi olduğu gibi bir yanılgıya da zaman zaman düşen bir düşüncedir. Salt ken-

di düşüncesini, kendi yaşantısını beğenme, kendinden olanı yadırgayarak, küçümseyerek entelektüel olacağı zannına kapılma, kompleksli olma, aykırı olma, ötekileşme, kibirlilik, taklitçilik, yaban öznenin başlıca hastalıklı belirtileridir. Bu yanılgının kaynağı ise hazmedilmemiş, karşılığını bulamamış bilgidir. Zaten bilgiye aç, değişime karşı savunmasız özne yabanlaşmaya da çok kolay kapı aralayacak demektir. Ahmet Turan Alkan yerlilik iddiasıyla yayın hayatına başlayan *Türkiye Günlüğü* dergisinde Türk solunu tanımlamaya çalıştığı bir yazısında, Türk solu üzerinden adeta bir yaban tanımı yapmaya çalışır: “Türk solcusu... mensubu bulunduğu medeniyetin bütün klasiklerine, değerlerine ve geleneklerine sırt çevirmiş bir insan tipidir... Solcunun umurunda değildir, kendi dışındakilerle iletişim kurmak ve bunun için kendi toplumunun klasiklerinde ortak bir zemin aramak!.. İçlerinde en ehil olanlar bile, bu hususta liyakatlerini bir ‘müsteşrik’in derecesine ancak vardırabilmişlerdir. Onlarda eksik kalan içinde yaşadıkları topluma aidiyet duygusudur... Halkının milli ve manevi değerlerine hürmetkâr bir ‘Türk solu’, fikir ve siyaset hayatımızda gerçekten özlediğimiz bir unsurdur.”⁵ Alkan’ın yerli olmamakla suçladığı cenah sadece Türk solu değildir. Başka bir yazısında benzer eleştirileri “Türkiye sağ, kendine has milli ve yerli olmak isterken hiçbirisi olamadı,”⁶ diyerek sağcılar için yapar.

Solcuyu kesin bir dille yaban diye nitelemek saçma olduğu gibi tüm sağcıların yerli olduğunu iddia etmek de yersiz ve anlamsızdır. Bizde gerek milliyetçiler gerekse İslamcılar öteki olmaktan kurtulmak için Batının kavramlarıyla kendilerini biçimlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu durumda sağcıyı sırf sağcı olduğu için, ya da milliyetçiyi sırf milliyetçi, İslamcıyı sırf İslamcı olduğu için yerli diye nitelemek anlamsızdır. Örneğin Ziya Gökalp’i bütünüyle yerli olarak tanımlamak için tarihte Durkheim diye bir adamın hiç yaşamamış olması gerekir. Ziya Gökalp düşünsel ve siyasal anlamda Türk toplumunun bocaladığı bir dönemde batılı bir sosyoloğun argümanlarıyla Türk toplumunu tekrar tanımlamaya, modern bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Yine 1960 sonrası bayrak ve millet kavramını reddeden bir anlayışa sahip İslamcı aydınlar ortaya çıkmıştır. Bu aydınlar İslamiyet’teki ümmet kavramını kullanmadan, Marksist bir terminolojiyle üretilmiş bir ümmet anlayışını getirdiler. Bu aydınların kullandığı İslam Enternasyonalizmi terkibi Marksizmden mülhemdi. Bu da Anadolu aydınının özünü ararken uğradığı yabancılaştırma duraklarından sadece birisiydi. Kısacası Anadolu toplumu bir süre de *Marksist İslamcı* ya da *Müslüman Komünist* olarak kendilerini tanımlayan ve bugün hala az da olsa kendilerine rastlanılan yaban oluşumlara da şahit oldu.

Yukarıda örneğini verdiğimiz Milliyetçi ve İslamcı yabarlardan sonra başka bir uç örneği, bilim insanları arasındaki yabanlaşmayı, aktarmak istiyorum. Bu örneğin ise yerli ve yabanla ilgili yanlış algıları bir nebze olsun açıklayacağı kanaatindeyim. Türk Halk Edebiyatında doktora yapan bir arkadaşım, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başları arasında yaşamış halk şairlerinden, aynı zamanda bir tasavvuf erbabı olan Ağlar Baba isimli şahsiyetin divanı üzerine bir tez hazırladı. Arkadaşım divan üzerine yaptığı çalışmada Ağlar Baba isimli şahsın divanını yazarken bir takım yazım yanlışları yaptığını tespit etti. Örneğin Osmanlı Türkçesi’nde *sad* ile yazılacak kelimeyi *sin* ile yazmak veya aynı kelimeyi yazarken bir yerde *sin* kullanıp başka bir yerde *sad* kullanmak, yazarken yaşadığı yörenin ağız özellikleriyle yazmak gibi hususlardan hareketle Ağlar Baba’nın iyi bir eğitimi olmadığı, dolayısıyla imla da bilmediği, Ağlar Ba-

ba'nın sanıldığıının aksine çok büyük bir âlim olmadığı, ya da en azından mektepli değil alaylı olduğu kanaatine vardı. Tezini hazırlayıp bitirdikten sonra savunmaya girdi. Tez jürisinde sahanın önde gelen birkaç akademisyeni karşısında tezini savundu. Bu jüride Ağlar Baba'nın tasavvuf geleneğini özümseyen bir veya birkaç akademisyen de vardı. Arkadaşım, tezin amacını, hazırlık sürecini, bu süreçte nelerle karşılaştığını anlatırken bir ara Ağlar Baba'nın eğitimine ilişkin yaptığı tespitleri de aktarınca söyledikleri jüride bulunanlardan bir veya birkaçı tarafından tepkiyle karşılanır. Bu kadar âlim, bu kadar muhterem bir zatın eğitimsizlikle suçlanması jürideki o bir veya birkaç kişiyi fazlasıyla rahatsız eder. Oysa şu unutulmuştur; Ağlar Baba ve onun gibi şahsiyetleri değerli kılan onların gelenek içinde yetişmeleri, eğitimlerini de bu gelenek içinde almalarıdır. Buradaki sorun her şeyden önce epistemolojik bir sorundur. Söz konusu akademisyen/ler neye, niçin itiraz ettiğinin farkında olmamakla birlikte yaptıkları bilimi de özümsemiş oldukları şüphelidir. Çünkü zaten halk edebiyatı, yerel olanı, yerliyi konu edinen, kuramsal çıkış noktalarından birisi de yereli ve yerliyi incelemek olan bir bilim dalıdır. Bir milletin gayri resmi tarihi olan halk edebiyatının özünde de mektepli olanı değil, alaylı olanı, halka ait olanı gün yüzüne çıkarmak, incelemek vardır. Mektepli olan zaten resmidir, kayıt altındadır, tescillenmiştir. Dolayısıyla bir halk şairinin alaylı olduğunu, onda yerelliğe dair bir takım öğelerin olduğunu hazmedememek ve bu hazımsızlığı bilim adına düzenlenen son derece ciddi bir toplantıda yapmak oldukça komik ve saçma bir durumdur. Kısacası birileri halk edebiyatı üzerine yapılan bir akademik çalışmada, halk şairi olan bir şahsiyetin resmi bir eğitim almadığı iddiasını kabullenememektedir. Bu itirazlar, resmi eğitimin sıradanlaştıran, standartlaştıran müfredatına, iktidarın imlasına atfedilen önemin Ağlar Baba gibi otantik kişiliklere verilen değerin çok üzerinde olduğunun da bir göstergesidir. Dahası bu örneği vermemdeki öncelikli amacım, bütün otantikliğiyle Ağlar Baba'nın yerli bir kimliğe sahip olduğuna vurgu yapmak değil, jürideki itiraz sahibi bilim insanlarının farklı bir yaban örneği sergilediklerini göstermek içindir. Maalesef burada önyargıların da rolünü unutmamak lazım gelir. Bu önyargı yabancı sarıp sarmalayan, onun hakikatleri görmesini engelleyecek derecede tehlikeli bir önyargıdır. Yabanın kafasındaki yerlilik simgesi aslında köylülükten, geri kalmışlıktan ibarettir. Yaban, yerli olanla, bilgiyi, eğitilmişliği, tekniği bir arada düşünmemektedir.

Bilim alanındaki bir başka yabancılaşma örneği de yapılan bilimsel tezlerle ilgilidir. Bu daha ziyade bir tezin salt kaynakça kısmına bakarak, eğer yabancı referanslar varsa tezin iyi bir tez olduğu, hatta bu yabancı yayınlar Türkçe referanslardan fazlaysa o çalışmanın kalitesinin yüksek olacağı, yabancı referanslara yer vermeyen bir çalışmanın da bilimsel anlamda pek bir yeterliliğe sahip olamayacağı şeklinde yine önyargılarla örülmüş bir başka yaban mantığı da maalesef Türkiye'deki bilim çevrelerinde çokça görülen bir durumdur.

Sonuç

Yarım asırdan fazla bir süredir tartışılan, küreselleşme, küreselleşmeye çalışan bir dünyadan ziyade küreselleşmeyi dayatan siyasal ve ekonomik iktidarlara doğrudur. Küreselleşmeyi dayatan, küreselleşmenin bütün imkânlarından sonuna kadar faydalanmak isteyen emperyalist Batı, 2010 Mart ayında küreselleşmeye ivme kazandır-

mak için Türkiye'ye yaptığı diplomatik ziyarette, milattan sonra 2010 yılında bile hala Almanya'da yaşayan Türklerin akreditasyonunu istediklerini pişkinlikle dile getirebiliyor. Sınırları kaldırmak, ama sadece güçlü olan için sınırları kaldırmak, kendi çıkarları için küreselleşmenin bütün imkânlarını seferber ederken söz konusu toplum bir Doğu toplumu olunca küreselleşmenin imkânları yerine sınırları gündeme getirilir. Diploması arenasındaki şeytan oyununu hatırlatan bu çelişkiler ideolojik anlamıyla yabancılaşmaya karşı yerelliği savunmanın yanı sıra otantik olan yerele de gıpta ile baktırıyor, her açıdan yerele yeni bir trend kazandırıyor.

Yerli kimdir diye sorulacak olursa, sağcılık, Türklük, Türkçülük bunlar yerlilik değildir. Satır aralarında ne bu kelimelerin çokça kullanılması, ne öznenin bunlarla etiketlenmesi yerliliğe işarettir. Yerliyi sağcılığa, yabancıyı ise solculuğa hasretmek toptancı bir görüş olur. Yerli kime denir sorusuna; Yunus Emre yerlidir, Ağlar Baba yerlidir cevapları şeksiz şüphesiz verilebilir. Yaban kimdir diye sorulacak olursa, A. Mithat'ın Felatun'u yabandır, Recaizade'nin Bihruz'u yabandır, yukarıda bahsettiğimiz tez jürisindeki bahsolunan itirazları dile getiren bilim insan(lar)ı yabandır. Devrimci kimdir diye soracak olursanız yaşadıkları toplumda yabancılaşmak yerine entelektüel bir değişimin öncüleri oldukları için Sultan Fatih bir devrimcidir, Marx bir devrimcidir, Şeriatı bir devrimcidir.

KAYNAKÇA

- ARMAĞAN, Mustafa, (1995) *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul
- ÇAĞAN, Kenan, (2005) "Yerli Entelektüelin Rol ve Kimlik Bilinci", *Entelektüel ve İktidar*, Editör: Kenan Çağan, Hece Yayınları, Ankara
- FOUCAULT, Michel, (2008) *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- GIDDENS, Antony (1999) *Toplunun Kuruluşu*, Çev: Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- HALL, Stuart, (1998) "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etkinlikler", *Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, Çev: G. Seçkin, Ü. H. Yolsal Bilim Sanat Yayınları, Ankara
- KUSHNER, David, (2009) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908*, Çev: Ş. S. Türet, R. Ertem, F. Erdem, Kesit Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Şerif, (2003) *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul
- TAŞKIN, Yüksel, (2007) *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul

¹ Antony Giddens, *Toplunun Kuruluşu*, Çev: Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1999, s.460

² Stuart Hall, "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etkinlikler", *Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, Çev: G. Seçkin, Ü. H. Yolsal, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 88

³ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 68

⁴ Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 15

⁵ A. Turan Alkan'dan Aktaran; Yüksel Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 358

⁶ A. Turan Alkan'dan Aktaran, Taşkın, s. 356

MAHMUT HAKKI AKIN

YABANCIDA ARANAN YERLİLİK

Osmanlı Devletinin son dönemlerinde tartışılan önemli meselelerden birisi de yerlilik meselesidir. Devletin parçalanma sürecinde, Türkiye'nin nasıl kurtulacağına ilişkin üretilen düşünceler ve siyasetlerde nelerin ve kimlerin yerli olduğu meselesi de öne çıkmıştır. Bu dönemde öne çıkan siyasi ideolojilerden Milliyetçiliği, Türkçülüğü, İslamcılığı ya da Osmanlıcılığı savunanlar, kendi kabulleri ve doğruları etrafında bir yerlilik algısına da sahip olmuşlardır. Bütün bu anlayışların aynı zamanda belli toplum projeleri oldukları da göz önünde bulundurulmalıdır. Yerlilik tartışmaları, Osmanlı'dan cumhuriyete miras kalırken meselenin tanımlanması ve çözümü için gerçekleştirilen uygulamalar ise daha karmaşık bir hale gelmiştir.

Yerlilik, kendisi olarak başkalarından ayrılmayı çağrıştıran bir kavramdır. Modernleşme ile birlikte önce Avrupa'da, ardında da modernleşmeyi hedefleyen diğer devletlerde yerliliğin kendiliğinden oluşması durumundan çok, oluşturulması durumuyla karşılaşmaktadır. Bu durum, yine modernleşmenin hem önemli sonuçlarından, hem de harekete geçirici dinamiklerinden birisi olarak da kabul edilen milliyetçi ulus devlet anlayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ulus devletler, en temelde millet ya da toplum projeleri olarak ortaya çıkmışlardır. Zygmunt Bauman (2007: 27), millete düzen vermeye çalışan ulus devlet anlayışını “bahçıvan devlet” anlayışı olarak tanımlamaktadır. Ona göre, modernleşme ile ilgili farklı insan ve toplum anlayışlarının hepsinin ardında yönettiği toplumu düzenlenecek, yetiştirilecek ve yabancı otları denetime alacak bir şey olarak gören “bahçıvan” devlet bir şekilde durmaktadır.

Ulus devletlerin ortaya çıktığı dönemde dikkat çeken en önemli unsurlardan birisi, güç aygıtı ve belirleyen olarak devletin millete önceliğidir. Eric Hobsbawm (2006: 62), “bahçıvan devlet” benzetmesine uygun düşen bir tespitte bulunmuş ve ulus devletlerde milletin devlet tarafından tanımlanmış ve oluşturulmuş birlikler olduklarını savunmuştur. Devlet-millet ilişkisi bu şekilde kurulduğunda ve devletin de “ulus”a ya da millete dayanması gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda yerlilik, ulus devletler ve elbette modernleşme açısından önemli bir mesele haline gelmiştir. Çünkü millet tanımlandığı zaman dolaylı olarak bir yerlilik tanımı da yapılmaktadır. Millete devletin elindeki çeşitli güç araçları vasıtasıyla bir yol belirlendiğinde ise yerlilik dolaylı olarak yeniden tanımlanmakta ve yorumlanmaktadır. Okullar, kitle iletişim araçları ve belli örgütlenmeler, ulusal kimlik oluşturan güç araçları arasında kabul edilebilir.

İstiklal Savaşından sonra Osmanlı Devletinin yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti de karakteri itibarıyla batılılaşmayı ve modernleşmeyi kendisine hedef edinmiş bir ulus devlet görünümünü sunmaktadır. Elbette Türkiye’de iktidarın yeni sahipleri de belli bir millet anlayışını savunmaktaydılar. Bu anlayış, Anadolu topraklarında yeni kurulan ulus devlette Ayşe Kadioğlu’nun yerinde tespitiyle “milletini arayan devlet” olarak belirlemiştir (Kadioğlu, 2008: 171). Millet aranırken, Batıdaki ulus devletler model alınmış ve benzer uygulamalar, kanunlar yoluyla hayata geçirilmeye çalışıl-

mıştır. Milletini arayan devlet, aynı zamanda yerliliğini arayan devlet olarak da değerlendirilebilir.

Milleti tanımlayan en önemli unsurlardan ve olmazsa olmazlardan birisi vatan kavramıdır. Vatan ise coğrafi bir yeri çağırıştır ve yerlilik, coğrafi olarak tanımlanan bir özelliktir. Hatta tarih boyunca yerliliğin en önemli unsurlarından birisi toprağa aidiyetlik duygusu ola gelmiştir (Bilici, 1999: 99-100). Türkiye’de I. Dünya Savaşından sonra yaşanan dağılma döneminde Misak-ı Millî kararları ile yerliliği coğrafi olarak tanımlamış oldu. İstiklal Savaşından sonra ise vatan neredeyse sadece Anadolu ile sınırlandı. Anadolu, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti’nin yerlilik anlayışının coğrafi sınırlarını da belirlemiş oldu. Ancak cumhuriyet kurulduğunda siyasi elitler, Anadolu’nun çok kültürlü yapısını ve farklı yerlilikleri muhafaza etmek yerine milleti belli bir tip olarak belirlemek istediler.

Burada yerliliğin mekan ile ilişkisi bağlamında değinilmesi gereken önemli bir olay 1924 büyük mübadelesidir. İstanbul’da yaşayan Rumlar ile Batı Trakya’da yaşayan Türklerin hariç tutulduğu mübadelede, Anadolu’daki gayri Müslimler Yunanistan’a, Yunanistan’daki Müslümanlar da Türkiye’ye göç etmek zorunda bırakılmışlardır. 1923’te antlaşmaları imzalanan ve 1924’te sona eren bu büyük kapsamlı göç sürecinde mübadelenin temel belirleyeni din olmuştur. Bu yüzden Yunanistan’dan Türkiye’ye göç edenler arasında sadece Türkler değil, aynı zamanda Boşnaklar, Arnavutlar, Pomaklar gibi Türkçe dahi bilmeyen Müslüman gruplar vardır. Benzer şekilde Ortodoks Hristiyan olan Karaman Türkleri de İstiklal Savaşını desteklemelerine rağmen Yunanistan’a göç etmek zorunda kalmışlardır. İşin trajik yanı, Anadolu’da yaşayan bazı Rumların Rumca’yı; Girit ve Yunanistan’ın bazı bölgelerinde yaşayan Türklerin de Türkçe’yi bilmemeleridir (Kaplanoglu, 1999: 44-5). Dolayısıyla burada da kimin yerli, kimin yabancı olduğu meselesi önemli bir meseledir. Bununla birlikte mübadeledeki dini temel alan yerlilik anlayışı Türkiye’de devam etmemiştir.

Toprağa aidiyetliğin yanında yerlilik, bir kimliğe ve zihniyete aidiyetlik anlamına da gelmektedir. Anadolu’da bu kimlik ve zihniyeti tanımlayan en önemli kurum din kurumu olmuştur. Bu yüzden bizde de coğrafi sınırlar belirlendikten sonra bu sınırlar dahilinde bir kimlik ve zihniyet oluşturulması çabasına girilmesi dikkat çekmektedir. Çünkü coğrafi sınırların yanında kimliklerin ve zihniyetlerin de aidiyetlik sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Yerlilik, reddedilirken ya da yeniden tanımlanırken; icat edilirken bile tarih ve gelenekle bağı kurulması gereken bir olgudur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Anadolu dolayısıyla mekanı belirlenen ve coğrafi olarak sınırlanan yerliliğe, tarihî kökleri de Anadolu’da bulunmaya çalışılmıştır. Kimlik ve zihniyet olarak Osmanlı’dan kopuşu da temsil eden cumhuriyet, tarihsel köklerini Osmanlı ve Selçuklu öncesinde, başka bir deyişle İslam öncesinde aramıştır. Türklerin kökeninin Anadolu’nun belli bölgelerinde daha önce medeniyetler kuran Hititler ve Sümerler gibi kavimlere dayandığı tezi, milletin mevcut yerliliğinin ve bu yerliliğe anlam katan en önemli unsurlardan İslam’ın ötelenmesi anlamına gelmektedir (Alver, 1996: 35). Tarihte ortaya çıkan bütün büyük medeniyetlerin ve mevcut Avrupa medeniyetinin de temelinde Türklerin var olduğunu iddia eden “Türk Tarih Tezi” ile “gelişmiş” dünya dillerinin temelinde Türkçe’nin var olduğunu savunan “Güneş Dil Teorisi” ötelenen asıl yerlilik ile ötelede aranan sâni yerliliğin paradoksal

durumunu yansıtmaktadır (Bkz. Ertunç, 2005: 329-331). Resmi ideolojinin millî tarih anlayışı ve tarih tezi, aynı zamanda Anadolu'daki farklı etnik ve kültürel unsurların Türk olduğunu iddia etmekle kalmamış (Kürtleri “Dağ Türkleri” olarak tanımlamak gibi), neredeyse bütün dünya milletlerinin köklerini Türklere dayandırarak bugün kabul ve itibar edilmeyen aşırı bir tez haline gelmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen inkılaplarda milletin yakın tarihiyle ya da hafızasıyla ve gündelik kültüre kaynaklık eden gelenekle bağlarının kopartılması, ulus devletin temel hedeflerinden birisi olmuştur. Bu hedef doğrultusunda yeni nesillerin yeni bir milleti oluşturan bireylerden oluşması da ayrıca hedeflenmiştir. Ulus devletin dayandığı temel ideolojiler ise laiklik ve milliyetçilik olarak öne çıkmıştır. Böylece yeni nesil ve yeni millet projesi, İslam'ın ve eski kültürün temel belirleyiciler olmadığı bir Türk kimliği ve vatandaşlığı anlayışına dayanmıştır. Bu durum ise Türkiye'de yerliliği belirleyen en önemli unsur olan dinin yerini ulus devlet anlayışının almasına neden olmuştur. Mete Tunçay'a göre (2005: 335-6) Türkiye'de 1930'lara gelindiğinde ulusçuluğun kendisi bir din haline gelmiştir. Pek çok aracı kurumyla Türkiye'de ulus devlet anlayışı belli kesimlerde kendi yerliliğini de üretmiştir.

Ötelerde, yabancılarda aranan ve icat edilmeye çalışılan tepeden inmeceli bir yerlilik, Türkiye'de toplumsal tabanda ciddi bir muhalefetin doğmasına yol açmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen inkılaplara ilk ciddi tepki Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) 1930'da kurulmasının ardından gelmiştir. Halk, SCF'ye büyük bir teveccüh göstermiştir ancak bu demokrasi tecrübesi ancak üç ay sürmüştür. Özellikle II. Dünya Savaşından sonra çok partili hayata ve demokrasiye yeniden dönülmesiyle birlikte Türkiye'de sağ ve muhafazakar kesimde cumhuriyetin ilk yıllarında ötelenen yerlilik, siyasal hareketliliğin temel unsurlardan birisi olarak öne çıkmıştır. Burada vurgulanması gereken önemli bir ayrıntı, kendilerini sağ olarak tanımlayan siyasal parti örgütlenmelerinin ürettikleri siyasetin tartışmalı yerliliğinden ziyade halkın yerliliğinin harekete geçirici özelliğidir.

Siyasal elitlerin zihniyetlerinden ve uygulamalarından da anlaşılabilceği gibi cumhuriyetin ilk yıllarında yerlilik meselesi, millet ve toplum oluşturma projesi bağlamında anlaşılabilcek bir meseledir. Toplumsal ve siyasal bir olgu olan yerlilik, toplumsal değişimlere kaynaklık ettiği gibi söz konusu toplumsal değişimlerden de etkilenmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında izlenen siyasetlerle yerliliğin tam anlamıyla yapıbozuma uğratıldığı söylenebilir. Radyolarda Türk müziği icrasının yasaklanması ve yerine klasik Batı müziğinin çalınması, ezanın Türkçe okunması gibi doğrudan gündelik hayatta yeri olan sembollere yönelik uygulamalar yerliliğin yapıbozumuna örnek olarak verilebilir. Bin yıldır insanların kültüründe ve geleneğinde yer etmiş Arapça ezan mı yerlidir, yoksa halkın bir türlü benimseyemediği ve benimsemediği kendi dilinde okunan Türkçe ezan mı? Türkiye'de yerlileştirme, başından bir yabancılaştırma sürecine dönüşmüştür. Tekrar, Bauman'ın bahçıvan devlet benzetmesine atıfla söylenirse, bahçe düzenlemesinde Anadolu'daki her kesim yabancı bitkiler olarak ehlileştirmeden ya da kiltive edilmeden nasibini almıştır. Buna karşı milletin bir kesimi de, yerliliğiyle yerlileştirmeye; başka bir deyişle yabancılaştırmaya direnerek kendisi kalmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- ALVER, Köksal, (1996), *Sosyolojik Açıdan Anadoluculuk*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt, (2007), *Modernite ve Holocaust*, (Çev. Süha Sertabiboğlu), İstanbul: Versus Kitap.
- BİLİCİ, Mücahit, (1999), “Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik”, *Cogito: Yerli Malı Yurdun Malı...*, Sayı: 21, s. 99-102.
- ERTUNÇ, Ahmet Cemil, (2005), *Cumhuriyetin Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- HOBSBAWM, Eric J., (2006), *1870’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, (Çev. Osman Akınhay), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KADIOĞLU, Ayşe, (2008), “Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (Der. Ayşe Kadioğlu), İstanbul: Metis Yayınları, s. 167-184.
- KAPLANOĞLU, Raif, (1999), *Bursa’da Mübadele (1923-1930 Yunanistan Göçmenleri)*, Bursa: Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları.
- TUNÇAY, Mete, (2005), *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, 4. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

MUSTAFA ALDI

YERLİLİĞİN ÇELİŞKİLİ STATÜKOSU

“...Yerliliğin keşfi, ulus-devletin amaç ve meşruiyeti ile, formda anlaşmazlıklara rağmen, özde sıkı bir ilişki taşır ve örtüşür... Yaşanan tarih bağlamında ve kültür/gelenek içinde modern olanı üretmek gayesi taşıyan, toplumun mevcut hali ve geçmişi ile modern unsurları sentezleyerek, öznesi “bize ait” olanı inşa etmek isteyen yerlilik, çelişkili bir şekilde hem ‘tepkisel bir adaptasyon’ hem de ‘farklı olma’ arayışıdır.”
(Abdurrahman Arslan “Yerlilik; ‘Toprak’la ‘Tarih’ Arasında”)

I.

Dilin tamamı için sözkonusu edilebilen metaforik tabiat, kuşkusuz bazı sözcüklere fazladan bir yük bindirir. Bu yükün altında ezilen sözcükler gerçek anlamda bir iletişim imkânının ağırlığını taşıyamaz hâle gelir. Bu alan giderek bir uyulaşım ve iletişim istencinden ziyade bir çatışma ve temellük istencinin alanı haline gelir. Kimsenin söylediği söz dolayısıyla neyi kastettiğinin hiç bir önemi kalmaz, kimin hangi sözleri söyleyebildiği, söyleme imtiyazına sahip olduğu sözler dolayısıyla ne tür iktidar mevzileri kazandığı önemli hâle gelir. Açıkçası, yerlilik sözcüğü bir tabakanın sembolik sermayesi haline gelince sözcüğün hiç bir temsil edici rolü kalmaz. Bütün metafizik göndergeleriyle birlikte bir politik /düşünsel kâr kaynağı hâline gelir. Çok daha basit bir ifadeyle, yerliliği kimin temellük edip bölüşebildiği dolayısıyla ve buna paralel olarak kimin tanımlayabilme iktidarına sahip olabildiğiyle alakalı bir sorunla yüzyüzeyiz.

Yerlilik söylemini bir mitos olarak, milliyetçi zihniyetin kurucu bileşenlerinden birinin yansıması olarak mahkum etmeli mi, yoksa bunun kültürel yabancılaşmaya karşı duyulan haklı kaygılara yaslanan belki de yerliliği ideolojik olmama adına ideolojileştiren ağızların söyleye geldiğinden farklı da olsa, içinde sahiçilik, hayatiyet, sıcaklık barındıran bir toplumsallık rabitası bir hakikat olarak selamlayıp “başım gözüm üstüne” mi demeli?¹ Kültürel temsiller ve siyasal pratikler, siyasal eylemin popüler tarzları, siyasal tahayyül, kısaca belli bir “siyasetin dillendirilmesi” diye adlandırılacak yerlilik olguları arasındaki karmaşık ilişkileri birkaç bakımdan irdelemek bu kavramın pek o kadar da sahiplenilebilir olmadığını da ortaya koyacaktır.²

Unutmamalıyız ki yerlilik bir karşılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Her karşılaşma karşılaşanların birbirleri hakkındaki algılarını üretir. Bu algılar tarafların durumuna göre değişir. Her karşılaşmanın en az iki tarafı vardır. Yerlilik geleneğinde varoluşun her zaman tekilci yönü vurgulanırken, bunun karşısında evrenselci ve tümelci bir anlam dünyası vardır. O yüzden yerlilikte evrensel olarak görülen akımlara karşı rövanşist bir refleksle ortaya atılmış hissi veren bir yeniklik duygusu her zaman baskındır. Bir karşılaşma tepkisi olarak yerlilik yahut otantiklik kanımca Türkiye özelinde üç görünür yüzey

üzerinden tartışılabilir. İlk Solun yükselişte olduğu dönem, ikincisi İslamcılığın yükselişte olduğu dönem üçüncüsü ise küreselleşmenin bir örnekleştirici olarak görülen biçimleri karşısında farka ve özgül özgünlüklere sahiplenme durumu olarak kabaca özetleyebiliriz bu yüzeyleri. Elbette Tanzimat'tan bu yana süregelen yabancılaşma durumunu da daha geniş ölçekte irdelemek mümkün. Yahut Adem'in ve eşinin - bağışlanma dilemeleri ve bağışlanmaları karşılığında Allah tarafından bir armağan olarak verilen- yeryüzüne yerleştirilmesine değin uzanabiliriz. O zaman Dadaloğlu'nun "*Yedi iklim dört köşeyi dolaştım/Meğer dünya her tarafta bir imiş*" sözünü daha iyi tefekkür etmiş oluruz.

Bütün evrensellik eleştirileri yerlilik itikadının sınavından geçilmeden tamamlanmadı. Çünkü evrensellik "çoğunlukla başkalarının gerçekliğini görmemizi engelleyen birer perde işlevi gören, yetiştirdiğimiz ortamın, sahip olduğumuz dilin ve milliyetin sağladığı ucuz kesinliklerin ötesine geçebilme riskini göze alabilmek demektir." Dünya evinin yahut mescidinin bir odasını Ev olarak tahayyül etmenin tanımlayıcı, belirleyici ve hükmedici bilgisinin konformizminden hareket etti çoğu zaman yerlilik söyleminin sahipleri. O nedenle haklı olarak milliyetçilikle bir biçimde ilişkili olarak düşünüldü. İlk olarak evin dışından geldiğine kesinkes hükmedilen solu püskürtmenin bir yolu olarak gündemleşti. Mantıksal olarak solu dışlamanın bir yanı Sola karşı maddi bir mücadele vermekse bunun bir yanının da bu onu mümkün kılmış olan ideolojinin, söylemin veya bilginin bütün yan veya düz etkileriyle birlikte bertaraf edilmesiyle tamamlanması gerekiyordu. Bunun adı da yerlilik oldu. Buradaki yerlilik çok gelişmiş, sınırları bilerek ve isteyerek iyi belirlenmiş bir söylem değildir. Araçsallığın bütün acemiliklerini ve dahi kötülüklerini içerir. Yerlilik sonuçta/toplamda bir algılar toplamı ve karmaşasının adıdır. Bu karmaşanın şekillendirdiği bir söylemdir. Nasılsa yerlilik diye bir şey var ve bu bir güç/yakınlık/uzaklık/yabanlık üretiyorsa, o güce karşı koymanın yolu da tam tersini yapmak yani bir karşıtı üretmektir denilerek yola çıkılamaz. Ya da ona eklenmek biçiminde temayüz eden yerlilikleri üretmeyi çıkış olarak görmek de değildir.³

II.

Yerlilik kavramı sanırım benim gündemime İslamcılığın evrensel boyutuna vurgu yapan yaklaşımlardan ayrılan kimi gençlerin çıkarmış olduğu 1992 sonlarında "Bağımsız Gençliğe Alternatif Dergi" sloganıyla yayımlanan *Yerliler* dergisi ile girdi. Bu derginin esas sorumlusu Mehmet Efe daha sonra güneş gözlüklü yersiz resmi eşliğinde bir ara *Gerçek Hayat*'ta "Yerliler" köşesinde yazdı. Yerli olmak ya da olunamıyorsa olmaya çalışmak adeta kutsal olana yapılan bir yolculuğu ifade ediyor burada. İçten ve dıştan bir takım belalara duçar olmuş, bilinçli birikimleri çökme eğilimine girmiş bir grup gencin iradi olarak değil reflekslerle hareket ettiğini hissettiren bir dergiydi bu. Bu tip yaklaşımlarda üstün ve evrensel örneklerden kopuşun verdiği rahatsızlık, gerek yaşadıkları çöküş neticesinde iç dünyalarında şekillenen bilinç kırımı, gerekse dışarıdan gelen meydan okumalar karşısında duydukları eziklik gibi etkenlerle yerlilik bir tür kutsamaya dönüşür.⁴ Ardından bu dergiyi çıkaranlardan biri ne gariptir ki "geleneksel kültürü"nü koruyarak yaşayan başka bir ülkenin yerlisi bir kızla evlenip gitti. Dünya yerinin bir başka köşesine. Özeleştiril biçimde gündeme gelen yerli olmamak durumuna ve evrensel İslami düşüncünün kimi unsurlarına dair horlama biçiminde ifadelendirilen bu yaklaşımlar doksanlı yılların sonundan itibaren biraz daha belirginlik kazandı.

Yerlilik vurgusunun milliyetçi muhafazakârlıkla kaçınılmaz ilişkisi bağlamında ise *Dergâh* dergisinin çıkış yazısında aynı kavramın vurguladığını anımsamak gerekir. Mart 1990 tarihinde yayın hayatına başlayan *Dergâh* dergisini ölçü almamız bugün yaşanan çoğu tartışmaya ilişkin üst bir bakışı da mümkün kılacaktır. *Dergâh*'ın Mart 1990 tarihli 1. sayısının sunuş yazısında “yerli, milli ve bağımsız” kelimeleri dikkat çeker.⁵ Ahmet İnsel'in deyimiyle “Yerlilik talebinin çoğunlukla ulusalcı ideolojinin yerel tezahürü olarak” işlev görmesinin bir göstergesi olarak okunabilir bu satırlar. Konu bu çevre açısından bir sorunsal haline getiren mihenk taşları; “ayaklarını bu topraklara basmamak”, “memleketten kopmuş olmak” ve daha da ileri gidilerek yapılan “dış yönlendirmeli”, “dış mihraklı” gibi sağ ithamların tam da merkezinde yer alıyor. Bu konuda olduğu sıkça telaffuz edilen suçlamalar için atmış sonrası çeviri hareketlerine ve düşüncelerine ve onların yerlilikle sıkıntılı olan yanlarına ilişkin olarak İsmail Kara'nın kaleme almış olduğu yazılara bakılabilir.

Hal böyle olunca, önce “böyle olunmadığı” na dair yapılan savunular, ardından İslamcılığın ne kadar da “yerli” olduğuna dair getirilen argümanlar, ve “esas yerli biziz ama anlaşılmadık” şeklindeki yakınmalar, bir dizi savunma mekanizması olarak dile getirilse de pek bir işe yaramaz. Çünkü koltuk kapılmıştır ve iktidar stratejisi derin bir biçimde işletilmektedir. Yani harareti, hasımlığı ama aynı zamanda hısımlığı bol bir yolculuktur yerlilik tartışmaları.⁶

Zaten bu çevrenin İslamcılara yönelttiği en temel eleştirilerden biri hurafelere inanmamak ise ikincisi bununla da irtibatlı olarak yerli olmamaktır. Ne var ki aynı çevre kişisel husumetten dolayı “Bu Ülke” diyerek kültürel ve mekânsal tinselliği kuran Cemil Meriç'e de mesafeli bir konumdadır. Yerliliğin biçimlerinden kaynaklı bir hor götürdür muhakkak bu durum. Memleketten kopuk olmak, soyut evrensellik olarak algılanan İslamcılık yerine memlekete bağlılık sadedinde hurafeleri hakikat düzlemine çıkarmak yani kitabi İslam algısından uzak durmak bir yana bunun erdemine inanmak ve ne olursa olsun Misakı Milli'ye bağlı olmak önerilir. Yerli olma melekesi bu zihinsel kodifikasyonda bütün kültürelliğine rağmen onulmaz biçimde milliyetçilikle maluldür. İnsanın zindanlarından biri de olabilen tarihi tecrübeyi göz önünde bulunduranın ötesine uzanan bir “emperyal kibrin” derin endişesini taşır bu yaklaşım özünde. İşte bu iki örnek üzerinden İslamcılık cihetinden yerlilik vurgusunun tonları değişse de milliyetçilikle kaçınılmaz ilişkisini hatırlatarak İslamcılığın “yerlileşmek” gibi bir kaygıya kapılmasının bir tür yabancılaşma olduğunu ve statükoyu güçlendirdiğini ifade edebiliriz. Konunun İslam'la araşsal ilişkisine değinmeden evvel, Beşir Ayvazoğlu'nun *Defterimde Kırk Suret*'te yer alan Mustafa Kutlu yazısından bir paragraf aktaralım: “Nurettin Topçu'nun önderliğinde bir sanat ve fikir çevresinin görüşlerini yansıtan ve Mustafa Kutlu için gerçek bir mektep olan Hareket; toprağa bağlılık, sosyal adalet, seviyeli sanat ve yüksek bir fikir zemini teklif etmekte, üstelik bütün bunların Müslüman kalarak da mümkün olduğunu göstermektedir.”⁷ Burada dikkatimizi çekmesi gereken husus, “yerlilik”in en önemli malzemesinin bizatihi din, yani İslam olduğu. Yerliliği bir tür ödev bilinciyle savunanlar tarihten devrıldıkları İslam anlayışını ölçüt kabul ederek sorun ama özellikle de İslamcıların ne derecede yanlışlar içerisinde olduğunu bir çırpıda tespit ediveriyorlar. Yerlilik anlayışının beslendiği temel unsur olan geleneksel İslam anlayışının sorgulanmaması gibi bir lüksle karşı karşıya kalıyorsunuz bu evcillikte. Du-

rum böyle olunca tarihin devrettiği ve sorgulanmayan pek çok sorun ışığında öze dönmek suçlanırken bir tür buruklukla eve dönmek kutsanacaktır. İslam'ın yorumunu yerliliğin insafına terk eden, Yahya Kemal Beyathı, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi sağcı-muhafazakârlardan daha geniş kitleleri etki altına alan N. Topçu, Cemil Meriç, Necip Fazıl Kısakürek vb.lerinin “dîn” anlayışı İslam'ı devletle, toprakla, tarihle açıklanmak gibi bir sınırlılığı içinde barındırırken ilginç bir biçimde yerliliğin yabancılaştırıcılığı yani tahrifi gündemimize almak gerektiğini sezdirmektedir.

İslam'ı benimseyen insan elbette belli bir *topos* yahut toprak parçası üzerinde yaşar ama o *topos* asıl anlam katan husus evrensel İslami ilkelerdir yani İslami *nomos*-tur. Yoksa bu *nomos*la birlikte sapkın *nomos*ları içeren bir bütünlüğü kurmaya çabala-yan yerlilik bu yönüyle kültürün, tarihin, toprağın kutsanması anlamını içerdiğin-den dolayı farkında olmaksızın *İslami nomos* çerçevesinde yabancılaşır.

III.

Öte yandan kör bakışlı evrenselciliğin sapmaları yanında yerlilikle ilgili pratik bir hassasiyete ihtiyaç duyulması yada bu duyarlılıkla bir yerlilik tahayyülü şüphesiz güzel bir proje. Metinle mekan arasındaki büyük açılma ve talihsizliklere maruz kalan kuşaklara, yüce olmasa da pratik bir çıkış yolu bahsetme iddiasında olan bir proje. Yerleşik düzene karşı kültürel protesto ile halkın statükoya karşı çıkışını ateşleyen sosyo-ekonomik konulara ideolojik uyarlanmayı ve entelektüel uyumu da içerir bu. Fakat bu durum da en nihayetinde gün geçtikçe aşırılaşan bir biçimde statükoya doğru evrilme ve bu süreçte özünü yitirerek evcilleşme riskini de kuvvetli bir biçimde içinde taşımakta olduğundan yerliliğe bulaşmamak daha anlamlı. Çünkü tabiatı icabı sağcı bir şuur taşıyan yerlilikte yabancılıkla aynı ölçüde bir yanılsama taşır.

Kültürel bir iddia olarak yerliliğin söz dağarcığının bir sorun olarak karşımıza çıkmış olması onun sadece bir söylemden ibaret olmamasıdır. Yerlilik belli bir güç birikimine eşlik eden bir söylem birikimidir. Üstelik bu söylem birikiminin içinde İslamcılığın evrensel ufkuyla yönelik tanımlayıcı ve iktidar kurucu bir sistematik çalışmadır. Yerlilik statükosu ile bir hesaplaşma gerekiyorsa, bu her şeyden önce yerlilik temelli tinselliğin hegemonyasının gücüne yine güç ile itiraz etmekle başlar. Kuşkusuz bu itiraz güçlü olmayı gerektirir. Eziklikle bu itirazın yapılabilmesi mümkün değildir. Gücü biriktiren söylem de kendiliğinden birikecektir. Müslümanların yeryüzünü bir mescit olarak bildikleri, bilmekle kalmayıp bu bilinçle hareket ettikleri dönemlerde hiçbir zaman yerlilik eksensiz bir dünya algısı olmamıştır. Sahih bir İslami söylem, evrensellik iddiasına doğası gereği sahip olduğundan kendini yer ile sınırlayacak şekilde bir mekanın içine hapsedmez. Hal böyle iken yerlilik/yabancılık ekseni içinde ifade edilmiş bir kendilik-ötekilik algısı Müslümanlara dar gelen bir algı olarak önümüzde durmaktadır. Uzun sözün kısası; yerli olmamak imana dayanan bir duygudur.

¹ Belki böyle bir niyetten dolayı *Anlayış* dergisi 33.sayısının kapağında “Yerliler İktidarda” diyordu.

² Kuşkusuz sahiplenilebilir yanları da vardır. Ama bu yazı bağlamında onların araçsal değerler konumuna indirilmesinden dolayı yabancılaştırılan unsurlar olduğu ifade edildiğinden bu sahiplenilebilirlik durumunun kültürel politik bir dışavurum olduğu görülecektir. Örneğin yerliliğin ihtiyaç duyduğu lügat-

çenin büyük ölçüde İslâm dininden devşirilmiş olduğu söylenebilir burada. Dolayısıyla yerlilik görüşlerinin birer yanılsama ürünü olduğu veya bazı yanılsamalar doğurarak statükoyu sürdürmeye dayandığını söyleyebiliyoruz

- 3 TİP lideri Mehmet Ali Aybar başka sosyalistlerle arasına fark koyabilmek için teoride bazı değişiklikler yapmaya çalışır. Bu da kendini daha çok Türkiye Sosyalizmi dediğimiz ya da güler yüzlü sosyalizm dediğimiz durumun ortaya çıkmasına neden olur. "Sosyalizmin kitabını başından sonuna Türkiye emekçileri yazacaktır" demesi bunun örneklerinden biridir. Sadun Aren onun Türkiye Sosyalizmi ibaresini hiç sevmeyiz. Çünkü bu sosyalizme ihanettir. Onu Marksizm'den uzaklaştıran şeylerdir. Kapitalizm gibi Sosyalizmde bir bütünlüktür. Ülkelerdeki farklılıklardan hareketle bu tarz uçuk kaçık teoriler üretilmez. Tabii bunun biraz da Mehmet Ali Aybar'ın iktidar hırsıyla alakalı yanları da vardır. Bir çeşit Marksizm'den silkinmek, bağlardan kurtulmak, özgürce görüşler beyan etmek ister Aybar. "Mehmet Ali Aybar TİP'e tam egemendi. (...) Başkalarıyla kendi arasına bir fark koyabilmek için teoride bazı değişiklikler yapılabileceğini düşünmeye başladı. Bu da kendini en çok 'Türkiye sosyalizmi' deyiminde gösterdi. 'Türkiye sosyalizmi' dünya sosyalizminde ne türlü bir değişiklik yapacak? O yok. 'Gülyüzlü sosyalizm' de manalı bir şey değildi. Diğer sosyalistler asık suratlı bir sosyalizm düşünmüyorlar ki... (...) O kadar literatürü bilen adam yanlış şeyler söylüyordu. Acaba o dönemde ruhsal bir bunalım mı geçirdi? Bir bunalım içinde başka arayışlara mı yöneldi? Kendimi Marksizmin zincirlerinden kurtarayım, teorik ve pratik bir şeyler yapayım mı dedi? Bir gün konuyu kendisine anlattım. 'Böyle şeyler söylüyorsunuz, bunlar gençler, partililer arasında iyi karşılanmıyor. Parti büyük sallantı içine girmek üzere. Şu söylemden vazgeçin' dedim. Aybar 'İkna olmadım' dedi. 'O halde sizinle mücadele edeceğiz' dedim." O nedenle Sadun Aren Aybar'la mücadele eder, bu mücadeleyi de kazanır.
- 4 Bu noktada tuhaf bir örnek olarak *Yolcu* dergisinin "Yenilgi" sayfası yerine "Yerliler" sayfasının almış olması zikredilebilir. Hem yerlilik hem de yenilgi ve bunun üzerinden bir tür geçmişçilik kutsaması için çok önemli bir örnek olan bu değişimi şöyle açıklıyordu dergi yetkililerinden biri: "Yenilgi sayfası içinde yerleştiği *Yolcu* Dergisi'ne de muhalif olan bir sayfa idi. (...) Yerliler haline dönüşmesinde en önemli unsur: Bu ülkenin, bir başka deyişle -ölürken de güzel olan bir devlete, Osmanlı'ya renk veren bu toprakların kendini yeniden kurmaya başlamasına yapacağı vurgudur. Yenildik lakin asla kaybetmedik. (...) Yerliler diğer bir yandan sevgili Mehmet Efe'nin bir zamanlar çıkardığı derginin de adı olması hasebiyle de anlamlı. Kendisi şu an Amerika'da Meksika sınırında bir yerlerde inadına devrimci olarak hayatını sürdürüyor."
- 5 Yerlilik kavramının millilik kavramından önce zikredilmesi ise millik kavramının artık ihtiyaca cevap vermeyecek derecede eskitilmiş yahut "kirlenilmiş" olmasından kaynaklanmaktadır kanaatimce. Doksanlı yılların sonundaki yerlilik edebiyatının milliyetçi sağa göre daha liberal ve düzeyli bir hale geldiği anımsanırsa bu süreç daha iyi anlaşılacaktır. Bunun son örneklerinden birini Ahmet Turan Alkan'ın şu ifadeleri ortaya koyar sanırım: "Bana göre yerlilik kavramının Türkiye'de yeniden tedavüle konulması gerekiyor; zira bu kavram, milliyetçiliğin endüstriyel çapaklarını izale etmek, milliyetçiliğin bütün vatanperverlerin içten benimseyeceği şekilde tesviye etmek, tabir caizse bir müşterek tarih ve kader beraberliği şuurı geliştirerek onu isimlendirmek için gerekli. Ben bu kavrama, bilinen ve anlaşılan şekliyle milliyetçilik kavramını eleştiren ve müşterek paydaları genişleten bir anlam yüklüyorum. Bu mânâda yerlilik kavramının çok az kullanıldığını da belirtmek yerinde olacak"
- 6 Yerliliğin aynı zamanda şimdiki zamanın oluşturduğu bir kurgulamanın nesnesi olduğunu hisımlık üzerinden de okuyabiliriz. Ama bu hisımlık sürecinin postmodern darbe ile birlikte düşünülmesi de gerekir. Çünkü bu süreçte çıkan ama ömrü çok kısa olan *Yeni Ufuk* gazetesi Aydın Doğan yedeğinde "kaynağını bu milletin tarihi devamlılığı kaynağında bulan "yerlilik" düşüncesi" ekseninde yayın yapıyordu. Yerlilik aslında Althusser'in meşhur deyişleriyle, bir çeşit devletin ideolojik aygıtı olarak çalışmıştır/çalışmaktadır bu süreçte.
- 7 Burada dile getirilen toprağa bağlılık ve bunu Müslüman kalmaklıkla irtibatlandıran araçsalcı bakışı tam manasıyla değerlendirebilmemiz için Abdurrahman Arslan'ın yerliliğin varoluş zemini ve amacını tespit ettiği şu ifadeler oldukça önemli: "Yerlilik dışından gelen veya orada hüküm sürmekte olan yeni bir duruma, moderniteye; nasıl, hangi düzeyde adapte edilebilirim çabası içinde; modern şartların yaratılmasını esas alan ve önemlisi "din"i sadece bu şartlar içinde yaşatmak isteyen bir hususiyet taşır. Ne var ki, bu faaliyet ve umudun arkasındaki modern/Avrupalı olmak gibi arzu ile yüklü bir bilinç; buna karşılık kaynağını ve köklerini Avrupa'dan almayan, fakat modern ile bütünleşmiş ve/veya bütünleşme kabiliyeti kazanmak için yoğun çaba sarfeden, fakat her defasında da farklı olduğuna vurgu yapan bir "kültür" bulunmaktadır. Yerli olmak bu çeşit bir farklı olma duygusudur ki; kendine daima "toprak" ve "tarih/toplum" fetişizmini içeriklendirerek var olur."

MUSTAFA TEKİN

YERLİLİK VE FEMİNİZM

-Ojeli Tırnaklar ile Kınalı Parmakların Buluş(ama)ması-

Türkiye'nin batılılaşma ve/veya modernleşme süreci, farklı kıvrım ve yataklar içerisinde akmaya devam etmektedir. Bu bağlamda sürecin gideceği yerler konusunda farklı öngörüler ortaya çıksa da, tüm bu öngörülerden bağımsız olarak batılılaşma ve/veya modernleşme sürecinin Türkiye zeminindeki serencamı farklı bir problemi tartışmayı zorunlu kılmaktadır. Batı'da kendi doğal seyri içerisinde bir akımı ifade eden Rönesans, Reform, Aydınlanma, modernleşme ve postmodernleşme gibi süreçler, Batı dışı toplumları da etkilemeye; hatta belirlemeye başladığında orada kendisini deşifre eden ilk ve külli sorun, aslında yerlilik meselesi olagelmıştır. Fakat bu sorunun bir bilinç düzeyinde görülebilmesi doğrusu oldukça geç bir döneme rastlamaktadır.

Modernleşme, Batı aklını merkeze alıp ilerlemeye odaklanırken, tüm toplumların Batı'nın geçirdiği aşamalardan geçeceğini savunmaktaydı ki, onun hem dayatmacı hem de tektipçi özelliği buradan kaynaklanmaktaydı. Süreç ilerledikçe dünya ölçeğinde yaşanan gelişmeler, modernleşmeye doğru bir karşı eleştiriyi de büyüttü. Bu eleştirilerden bir kısmı modernliği, kendisini yenileyebilen ve çeşitleyebilen bir süreç olarak yeniden ele alırken, bunların içinden sözgelimi, çoğulcu modernlikler şeklinde bir tez ortaya çıktı. Fransa'da Alain Touraine ve Türkiye'de Nilüfer Göle'nin (şu anda Fransa'da çoğulcu modernlikler konusunda çalışmaktadır) dillendirdiği bu tez, tektip bir modernleşmenin olamayacağını; Batı-dışı toplumların yerelliklerinin dikkate alınması gerektiğini savunmaktaydı. Dolayısıyla modernleşmedeki önemli problemlerden birisinin "yerlilik" olduğunu söylemiş oluyordu. Tektipçi modernleşme politikalarına karşı eleştirilerin ikinci odağı da postmodernlik olarak ortaya çıktı. Kültürler arasındaki hiyerarşiyi kaldırma iddiasındaki postmodernlik, küreselleşme sürecini de arkasına alarak yerel kültürlerin sirkülasyonuna teorisinde ciddi bir yer vermekteydi. Bu çerçevede aslında postmodernliğin arkaplanında da yerlilik ciddi bir sorun olarak yer almaktadır.

Problem

İşe modernlikten başlamak, sorunu paradigmal düzeyde ele almak olduğu kadar, konuyu bir problematik olarak da tartışmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda modernleşme sürecine eşlik eden, ya da modern dünyanın içinde boy gösteren bir çok konular da, Türkiye'ye girişlerinden itibaren yaşadıkları meşruiyet sorunu çerçevesinde bir mesele olarak sürekli yer almışlar; bundan da öte yadıkları kekremsilik duygularıyla yabancılık hissini sürekli belleklerde canlı tutmuşlardır ki, tüm bunların birinci elden tartışılması gereken zemin hiç şüphesiz yerliliktir.

Feminizm de doğrusu bu problemlerden birisidir. Kapitalizmin gelişimi, kadının ucuz işgücü olarak kullanılması, kadının sömürülmesi gibi süreçlerle yakın ilintisinden dolayı Batı'nın kendi doğal seyri içerisinde aslında haklı bir itirazı da temsil eden feminizm, Osmanlı'ya ilk girdiği andan itibaren yerleşebileceği meşru bir sosyal alan bulmakta oldukça zorlanmıştır. Bu, bir anlamda olmayan bir sorunun fikhını yapmak

demeye gelmektedir ki, son kertede dolandığı alanlarda kendisine yatak bulmakta oldukça zorlanmıştır. Osmanlı'da bir üst sınıf fantezisi (hareketi demiyorum) olarak başlayan feminizm, o günden bu yana piramidin alt taraflarına inmeyi hala başaramamıştır. Genel nitelikleri ve tezleri itibarıyla kadın sorunlarına odaklandığını öne süren feminizm bağlamında bugün tartışılması gereken şey; feminist söylem ve politikaların Türkiye kadınının sorununu ne derece farkedebildiği ve bunlara dair ne söylediğidir. Açıkça belirtmek gerekirse, batılı söylemsel içeriğinden bir türlü kurtulamayan feminist yaklaşımlar, maalesef kadın sorunlarına odaklanmaktan çok, batılı bir yaşam tarzının Türkiye'ye feminist söylemler üzerinden dikte edilmesi konusunda bir manivela işlevi görebilmişlerdir. Bu bağlamda alt başlıkta geçen "ojeli tırnaklar" ile "kınalı parmaklar" kadın sorunları özelinde birbirlerine değememişlerdir.

Yerliliğin İmkan ve Sınırları

Yerlilik, son kertede bir paradigma sorunudur. Bu cümlemin işaretlediği şey; dışarıdan monte edilmeye çalışılan her unsur, önce genel olaral sistemle bir uyuşma noktasında sorunlar çıkarır. Zaten feminizmi de modernite ile bağlantılı ele almamızın temel nedeni budur. Osmanlı'dan bu yana uygulanagelen modernleşme politikaları ve deneyimlerini ülkemizde problematik kılan nokta, yeni ele alınan kavram, kelime ve sorunların Türkiye ile tekabülüdür. Dolayısıyla bir kelime ve kavramı alıp taşımakla sorunları halletmiş değil, daha çok sorun ortaya çıkarmış olursunuz. Çünkü uyumsuzluk en başta paradigmatik düzeydedir.

Fakat tam da bu noktada "yerli" olan nedir? diye sormanın zamanıdır. Bu yerlilik dediğimiz şey nereden beslenmektedir? Bu soruyu bugün için anlamlı kılan nokta, Osmanlı'dan beri süregelen batılılaşma sürecinde farklı kimliklerin bu ülkeye giydirilmeye çalışılmasıdır. Bu bağlamda bir etnisitenin merkeze alınarak ülkenin kimliklendirilmeye çalışılması çabalarının temel mentalitesi açısından yerliliğin salt etnik temellere yaslandırılacağını tahmin etmek zor değildir. Nitekim Türkiye'nin tarihsel süreci içerisinde salt etnik temelli kimliklendirme çabası olagelmıştır. Bugün de bu, bir damar olarak devam etmektedir. Doğrusu imparatorlukların dağılıp ulus-devlet yapılarının global ölçekte kendisini hızla inşa ettiği o zaman diliminde, etnisiye merkezli kimliklerin niçin yayıldıklarını anlamak zor değildir. Fakat burada dikkat çekilmesi ve tartışılması gereken husus, dinin ve özelde İslam'ın tam da bu noktada sorunsal hale gelmesidir. İslam, bu yerliliğin ne kadarını doldurmaktadır? Ya da yerlilik kavramının içine ne oranda dahil edilebilir? Hiç şüphesiz "bugün"den bu soruyu sorarken, İslam'ın arapların bir dini olması gibi geçmişte dillendirilen argümandan hareket ediyoruz. Zaten Osmanlı üzerinden İslam'ın paranteze alınarak İslam öncesi tarih dönemlerine kadar gidilmesinin altında da bu saikler bulunmaktadır.

Batılılaşma süreci boyunca deneyimlediğimiz bir çok hususlar, İslam'a bir şekilde değmeyen, onu paranteze alan ve hatta onu hiç dikkate almayan yaklaşımların kendilerini bir müddet sonra bu ülkede "yabancı" hissettiklerini tekrar gösterdi. Konuyla ilgilenenlerin ilk anda dikkatlerini çektiği gibi, modernleşmenin en temel sorunsalı dindir. İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de İslam, erken modernleşme teorilerinin öngörülleri ve beklentilerinin tersine sosyal, siyasal, ekonomik vb. tüm sorun ve tartışmaların kavşak noktasında yer aldı. Türkiye'de yaşayan ateistlerle-

rin ezan seslerinden etkilenmesi, Ramazan coşkusu yaşamaları (dinin toplumsal derinlerde işleyen geleneksel tınısı olan) aslında yerliliğin temel zeminlerini yoklama açısından oldukça kayda değerdir. Nitekim bu fenomeni ifadelendirmek üzere kullanılan “kültürel müslümanlık” kavramsallaştırması, paranteze alınmak istenen şeyin islam ile birlikte yerlilik olduğunu deşifre etmektedir.

Peki yerlilik kavramı hangi anlam ve bileşenler içerisinde tanım bulacaktır? Burada en azından ağıyarına mani olanı söyleyecek olursak, bir kere ideolojik anlamda tek başına etnisite, tek başına din ya da tek başına geleneği yerliliğin temel zemini olarak koymak yanlıştır. Aslında tüm bunların farklı oranlarda bileşimi yerlilik kavramının içinde anlam bulduğu tanımsal bir çerçeve olacaktır.

Yerliliğin izlenebileceği en net alan kültür ve gündelik hayattır. Kültür, bütün değişimlere rağmen dipte akmaya devam eden “kendiliğinden”liği, yerliliği korumanın ve deşifre etmenin imkanındır. Yemekten giyinmeye, edebiyattan sanata kadar “köpük” olanı çıkarıp elde kalan bakıyelere baktığımızda, “klasik” olabilecek tarzda kalanlar, aslında bize yerli olanın temel iskeletini verebileceklerdir. Şunu özellikle bilmek gerekir ki, tüm din, düşünce ve felsefeler, toplumla buluştuktan sonra onun içinde ete kemiğe bürünerek hayatıyet bulurlar ve formel bazı değişimler geçirseler de ruhları itibarıyla yaşamaya devam ederler. “Bu topraklara aitlik” söyleminin içeriğini belirleyen de budur.

Feminizmin “Ne”liği

“İnsan” dediğimiz zaman cinsiyetten bağımsız bir kavramdan bahsediyoruz demektir. Yani insan kavramı, herhangi bir cinsiyet iması taşımaz. Ancak modern zamanlarda insanlığın cinsiyet yüklü bir imaj iddiası dillendirildi. Batı’da Ortaçağ’da Adem ve Havva üzerinden dile getirilen soru; Tanrı imajında kim yaratıldı? üzerine idi. Bu soruya kilise babaları erkeğin her şeyi belirlediğini ve kadının da hizmet edeceğini söyleyerek; dolayısıyla erkeğe yığınak yaparak cevap verdiler.² Bunun dışında kadın, şeytanlıktan hayvanlığa kadar uzanan geniş bir negatif tayf içerisinde konumlandırılmıştır.³ Feminist yazının önemli isimlerinden Simone De Beauvoir, insanlığın ilerlemesi için ilk adımın kadınların erkekler tarafından köleleştirilmesi olduğunu söylerken⁴ aynı şeye vurgu yapar. De Beauvoir, “insan kavramını cinsiyetçi bakış açısından daha da açar: “İnsanlık erkektir ve erkek kadını kendisine göre tanımlar. O otonom bir varlık olarak sayılamaz. Kadın, erkeğe referansla tanımlanır ve farklılaştırılır; kendisine referansla değil. Erkek öznedir, erkek mutlak, kadın ise ötekidir.”⁵

Modern zamanların doğası, bizzat farklı tikelliklerin yeniden tartışılmaya başlamasına zemin hazırlamıştır. Modern Çağ, Rönesans, reform ve Aydınlanma gibi süreçler içerisinde giderek tarihteki yerini almıştır. Ortaçağ Hristiyanlığına karşı kendisini konumlandıran modern dönemin en önemli özelliklerinden birisi zihniyet dönüşümü ise, bir diğeri pagan bir kültüre yaslanarak kendisini inşaya çalışmasıdır. Hiç şüphesiz modernlik Ortaçağ Hristiyanlığının içinden çıkan bir durum olması itibarıyla kopuşa değil, sürekliliğe işaret etmektedir. Bir başka deyişle, Ortaçağ’da modern olana doğru dönüşüm, bir süreklilik ve dönüşüm düzeyinde gerçekleşmiştir. Tabii ki buna eşlik eden merkantilist ve kapitalist bir süreç de yavaş yavaş gelişmiştir. Nasıl ki demokrasi, insan hakları vb. kavramlar yeni oluşan sosyal düzen içerisinde itibarlıların, burjuvazinin

mülk ve haklarını garantiye almak gibi saiklerle başlamışsa, feminizm tartışmaları da kadını ucuz işgücünün içine çekmek çabaları sonucunda yükselmiştir. İşin doğrusu, kadının “ev” ve “koca”sına bağlılığı, kapitalizmin kendi geleceği açısından riske edemeyeceği bir durumdu aynı zamanda. Fakat bu, kadınla ilgili tartışma ve gelişmelerin kapitalizmin yönelimleriyle örtüştüğü anlamına gelmez. Bugüne gelinceye kadar, belki ilk başladığından farklı yerlere doğru gelişmeler göstermiştir. Bu, biraz da iş, aile, ekonomi, sosyal hayat, tüketim gibi alanlardaki dönüşüme de bağlı olarak çeşitlenmiştir.

Batı düşüncesi, tarihinde, bütüncülük konusunda sorunlu olmuştur. Bu, biraz da modern pagan düşüncenin etkisinden kaynaklanmaktadır. Burjuvazi/proleterya, ruh/beden, madde/mana gibi erkek/kadın da bu dikotomilerden birisidir. Sözgelimi; sendika hareketi ilk defa Batı’da başlamıştır. Zaten onun İslam dünyasında oluşması beklenemezdi. Çünkü işçi/işveren ilişkisi İslam dünyasında dikotomik ve çatışmacı bir zihniyet üzerine inşa edilmez. İşçi ve işveren sendikaları bu dikotomik ve çatışmacı ilişkileri yansıtmaktadır. Bu zihniyet dünyası içerisinde kadının ezilmişliği, feminist söylemin ortaya çıkmasını sonuçlamıştır. Herşeyden önce belirtilmelidir ki, feminizm, Batı’da haklı bir tepkiyi ifade etmektedir. Ancak kadın ile erkeği antagonizmik bir çerçevede içerisinde konumlandırması, son kertede kadın ile erkeği iki unsur olarak “insan” ortak paydası altında birleştirememektedir. Kanaatimizce asıl sorun da buradadır.

“Kadın insan mıdır?” şeklinde Ortaçağ’dan bakıye sorunun da ötesinde “insan” kavramının içinde tuttuğu yer daha önemli bir soru olarak ortada durmaktadır. Zira feminizmin bugün geldiği noktada, kadını erkekten bağımsızlaştırma ya da erkek ile kadın dünyasını birbirinden ayırma söz konusu olmaya başlamıştır. Bu da erkek ile kadını birbirini tamamlayan iki farklı cinsiyetteki insan olarak görme yerine, otonom bir varlık haline dönüştürmektedir. Dolayısıyla Batı’daki klasik durum tekrarlanmaktadır: Hakikatın her bir parçasının hakikatın bütünü olarak algılanması ve onun yerine ikame edilmesi. Bu anlayışın bir sonucu olarak “kadın”lık ve “erkek”lik birbirinin ötekisi olarak ayrı ayrı hakikatlerin inşa edildiği kategoriler olarak görünürler. Daha ileri düzeyde bu kategorileştirme, kendi teolojisini üretecek düzeyde metafizikleşmiştir. Nitekim birçok yerde literatüre “feminist teoloji” ibaresi gitmiştir bile. Yine feminizm metot, hakikat ve epistemoloji ile ilişkilendirilmektedir ki, modern batılı bilim ve epistemoloji içinde ete kemiğe bürünen hakikat ve metodun maskulinit tanımına bir meydan okuma üzerine inşa olunmaktaydı.⁶ Bu bağlamda feminizm yalnızca gerçekliği bir yaşama yolu değil, fakat kamu hayatı, özgürlük ve farklılığı tecrübe tarzı⁷ olarak görülmekle kadınlığı otonom bir alan içinde tanımlanmaktadır.

Feminizmi ele alan Batılı yazınlarda, erkek ile kadın arasındaki mesafe “fark” (difference) kavramı ile ifade edilmektedir. Bu farklılığın birkaç türlü anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kadınla erkek arasındaki fark, ilk olarak biyolojik, psikolojik ya da sosyal sebeplere atfedilmektedir. İkincisi; fark kavramıyla sınıf, ırk, cinsiyet tercihi, yaş vb. arasındaki hiyerarşiye işaret edilmektedir. Üçüncüsü; Derrida’daki anlamıyla ilişki ve sabit olmayan linguistik çerçevede femininliği bir yere yerleştirmedir.⁸ Kadın ile erkek arasında farkın olduğu, cinsiyetler arası bir çeşitliliği ifade etmesi bağlamında olumlu olarak düşünülebilir. Ancak “fark”ın cinsiyetler arası bir dualiteyi ifade etmesi, âdeta kadını ontolojisi farklı bir varlık konumuna oturtmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde, “insan” kavramını erkeğin absorbe etmesi, feminizmin birinci elden sorun ettiği bir husustur. Bu bağlamda, “kadın olarak farklılıklarını ilan eden kadınların, aslında sadece erkekleri içerdiğini iddia ettikleri insan kategorisine tepki göstermelerinin nedeni, bu kategorinin farklılıkları bastırıyor oluşuydu. Farklılığı dile getirmek özneleşmek demektir.”⁹ Bu tepkiler, realiteler içerisinde bir yere kadar haklı olsa da, aşırı ucu dengeye getirmeyip tam tersine diğer uca doğru savrulmaktadırlar.

Feminizm, tarih boyunca kadının ezildiği iddiasındadır. Bu iddiaya göre kadın, bir “cinsiyet” olarak değil, “inferior” (aşağı, ikinci sınıf) görülmüştür. Feministler belki kadını otonomluğa kadar götüren düşüncelerini bu iddialar üzerine inşa etmektedirler. Daha da ötede feministler, biyolojik yapısı ve doğası üzerine inşa edilen “kadın”lığın, erkekler tarafından ikinci mevkiye yerleştirilmesini kabul edilemez bulurlarken, cinsiyet rollerinin toplumsal olarak inşa edildiği fikrindedirler. Buna göre feministler, farklı kültürel ifadelerle yansıdığı üzere, kadın ve erkeğin farklı cinsiyetler olarak aralarında fark bulunduğu düşüncesini kendi evrensel kabulleri arasında görmektedirler. Bu ise, biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet (Gender), biyolojik farklılık ile kültür arasında mevcut sosyal ilişkilerde yeniden kurulan bir gerilimdir.¹⁰ Tabii toplumsal cinsiyet ya da cinsiyet rollerinin toplumsal olarak yeniden inşa edilmesi, bir anlamda “kadın”lığın yeni baştan yaratılmasıdır ve tam da postmodern bir tavidir. Bu tavır, Dennis Paterson’un, Postmodernizmin kişilik/benlik (self) eleştirisinin de söylediklerini (ontolojik anlamda kişi yoktur, kişi olunur), postmodern feminizm içinde yeniden ifade etmeye götürmektedir: Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur.¹¹

İşte tam da böyle olmuş ve “kadın”lık modern zamanlarda yeniden icad ve inşa edilmeye çalışılmıştır. Şüphesiz feminizm hem dünya hem de Türkiye hesaba katıldığında düzey ve çeşitlilik açısından kendi içerisinde farklılıklar ihtiva etmektedir. Ancak feminizmin giderek farklı bir ontolojik ve epistemolojik düzeyi imlemesi; ya da Batı paradigmasının ontolojisi ve epistemolojisi çerçevesinde içerik kazanmasıyla “kadın”lığı icad etmedeki köktenci tavrını göstermektedir. Nihayetinde tüm tarih, felsefe ve teolojinin erkek egemen bir cinsiyetçi bakış açısından yazıldığı iddiasında olan feminizm, “kadınsı” bir tarih, felsefe ve teoloji okumasına girişmiştir. Feminizmin, “insan”e erkekliği absorbe etmiş bir kavram olarak görmesinden dolayı yaptığı itiraz, kadını “insan”lıktan çıkararak farklı bir ontolojik varlık, ya da farklı bir tür olarak konumlandırmasını beraberinde getirmiştir.¹²

Feminizm Türkiye’de nereye Değiyor?

Feminizm Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmanın, Osmanlı’nın Batı ile ilişkisi ve modernleşme çerçevesinde tebellür ettiğini görmek kolaydır. Modernleşme, Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu durumdan kurtarılması ekseninde bir ilişki ağı içerisinde yer bulurken, Modern Batı’da hayatın diğer alanlarındaki tartışmalar da bunun bir devamı ve müttemmim cüzü olarak Osmanlı’ya taşınmıştır. Bu bağlamda, Osmanlı’da “kadın” gibi bir soruna çözüm bulmak, aslında sahici toplumsal bir düzlemde yer alamamıştır. Zaman zaman feminizm bazı kadın hakları sorunlarına genel bir çerçeve yapılmak istenmişse de bu, oldukça sınırlı kalmıştır. Modernleşme politikalarının ülkenin yapısal ve genetik kodlarına doğru ilerlemesine paralel ortaya çıkan kadın merkezli sorun ve tartışmalar, belki gözleri feminizme kısmen çevirebilmiştir.

Osmanlı’da feminizmin erkeklerle aynı haklara sahip olmak içeriğiyle kavrandığını belirtelim. O dönemdeki tartışmalara baktığımız zaman, kadınların feminizmi “Müsavvâtî Tâmmе” olarak tanımladıklarını görebiliriz. Fakat feminizmin üst sınıflarda dillendirilen bir söylem olması, aslında bugün de tam olarak aşılabilmiş değildir. Şüphesiz bunun Osmanlı’daki modernleşme hareketlerinin Saray’dan başlayan bir üsttencilik taşımasıyla yakın paralellikleri mevcuttur. Bu bağlamda modernleşmenin kadın ayağı sayılabilecek feminizm, aslında üstten modernleş(tir)menin de bir manivelası olagelmıştır. İçinde çıktığı coğrafyada batılı, beyaz, mülk sahibi kadınların bir hareketi olarak feminizm, tüm kadınları kapsayıcı bir nitelik de kazanamamıştır. Türkiye’de bunun müteakibli modernleş(tir)me öznesi, üst ve çok daha sonraları orta sınıftan kadınlar olmuştur. Dolayısıyla feminizmi, söyleminin dışında yerlilik bağlamında sorunsal kılan nokta; onun modernleştirici/batıllılaştırıcı bir ajan (agent) olarak konumlandırılması ve öylece algılanmasıdır. Bu ise, farklı din, ideoloji, yaşam tarzından kadınların sorunlarına odaklanmak yerine, bir dönüştürme operasyonu olarak Türkiye sosyal hayatındaki yerini almıştır.¹³

Bu bağlamda feministler, “kadın özgürlüğü” söylemi üzerinden batılı argümanları Türkiye’de tekrar ederken, aslında özgürlüğün ereğini ya da nihai aşamasını dinden özgürleşmeye eşitlemekteydi. Tam da bu noktada din ve gelenek, feminizmin sonuna kadar eleştirilerine maruz kalmaktaydı. Bilhassa kadının “geri” bırakılması gibi bir günahın (!) yükü de tamamen din ve geleneğe ödettirilmekteydi. İşte bu ilişkiler ağında, din ve feminizm bir tezat konsepti içerisinde konumlandırılmakta; bunun bir yansıması olarak “Modern Batılı Kadın” feminizmin ideal portresi haline gelmekteydi. Böylece mak-yajlı, ojeli, batılı kalıplara göre giyinen kadınlar ile bu çizginin dışında kalan daha geniş kesim arasında ciddi bir mesafe oluşmuştur. Feminizmin başlangıcından günümüze geliştirdiği bu söylemi, en fazla yerlilik bağlamında bir sorunsala dönmüştür. Feminizmin batılı doğasına ek olarak, Osmanlı’dan itibaren sahici kadın sorunlarını kapsayan yerli dile tercüme edilemeyişi, ona hep bir yabancılık bakışının yöneltilmesini de sonuçlamıştır. Tabi ki şu hususu da eklemeliyiz. Modernleşme politikaları çerçevesinde bir medeniyet projesinin parçası olarak algılanan kadın konusu, doğrusu Türkiye’de feminizmin yönelimleri, söylemleri ve tabana değmesi noktasında belirleyici bir öğedir. Nitekim modernleşme alınan yolda kadının konumu, hep bir gösterge olarak okunagelmıştır.

Bunlarla bağlantılı olarak feminizmin tüm kadın sorunlarını kuşatan bir bütünlük ve kapsam içerisinde meselelere yaklaşmadığı bir gerçektir. Din ve geleneği öteleyici dili, bu kültür içerisinde yer ve anlam kazanmış kadınların da son kertede ötelenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla feminizm, kadın sorunlarına toplumsal düzlemde kaynaklandıkları anlayış ve algılayışlara dikkat çekerek odaklanmak yerine, aidiyetlerin köklü bir eleştirisine girerek kültürün “kendi”liğine ciddi bir meydan okuma geliştirmeye koyulmuştur. Kadınlara karşı yapılan haksızlıklara, ayrımcılıklara karşı koymak yerine, söz gelimi din ile hesaplaşmaya çağıran bu dil¹⁴, gündelik hayatta ve kültürün içinde derinlerde dolaşan “kendi”lik tarafından redde uğramaktadır.

Türkiye’de feminist söylem, kadınlı ilgili dile getirdiği sorunlarda ideolojik ve sınıfsal kalmıştır. Bu bağlamda, ilgilendiği kadın sorunlarını daha çok bağlı olduğu ideolojiler belirliyor gibi görünmektedir. Ülkemize Batılı bir hareket olarak giren feminizmin, bilhassa 1980’lere kadar “sol” anlayışlar himayesinde varlığını sürdürdüğü; 1980’den sonraki kültürel ortamda bireyselleşme ve dışı daha açık modernleşme politikalarının etkisiyle kısmen çeşitlenebildiği görülür. Bu açıdan sol ve liberal feminizmler meseleye daha çok “kadın” merkezli değil, “sol” ve “liberalizm” zaviyesinden bakmışlardır. Do-

layısıyla bu ideolojik çerçeve içerisine girmeyen kadın sorunları görmezden gelinmiştir. Söz gelimi; başörtüsü konusunda yaşanan sıkıntılarda Türkiye’li feministler bırakın bu sorunlar üzerine pozitif argümanlar üretmeyi, kimi zaman görmezden gelmişler kimi zaman da olageleni haklılaştırmışlardır. Hatta daha da ötede, başörtülü kadınların çağdaşlaştırılması konusundaki görüşlerini didaktik bir tarzda ifade etmişlerdir. Başörtüsü, mantosu, şalvarı, kınası ile şehirli ya da kırsal kesimde yaşayan kadınların din ve gelecek gibi aidiyetleri, sürekli eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla ojeli turnaklar kınalı parmaklarla buluşamamıştır. Diğer yandan kendisiyle buluşmadığını düşünen çok geniş kadın kitlesi, feministlere oryantalist bir portre olarak bakmışlardır.

Hiç şüphesiz bunda feministlerin marjinal söylemleri önemli bir etkindir. Kimi radikal feministlerin aile kurumunu reddi, üremenin cinsel hazdan ayrılması, kürtaja bakış, heteroseksüelliğin eleştirilerek lezbiyenliğe yol açan tezlerin işlenmesi, son tahlilde Türkiye’de yüzyıllardan bu yana süren yerleşik değerler açısından bir problem oluştururlar. Burada “yerleşik değer”lerin deşifre ettiği kavram yerliliktir. Sadece geleneksel, dindar ve muhafazakarlar açısından değil, ortalama Türkiye ailesi açısından radikal feministlerin önerileri kabul edilebilir bulunmaz. Dolayısıyla Batı’dan tercüme olmayıp Türkiye’deki kadın kadın sorunlarına değen bir feminist söylemin gelişemediğini söyleyebiliriz.

Burada iç çeşitlenmelerine girmeden, genel olarak feminist söylemi “yerlilik” bağlamında analiz etmeye çalıştık. Fakat feminizmin her şeyden önce, Batı’da kutsal/seküler ayrımı içerisinde neşvü nema bulan perspektifin bir yansıması olarak cinsiyetçi bakış açısının ifadesi olduğunu hatırlatmalıyız. Bu bakış açısı, kadın/erkek bütünlüğü ve dengesini bozarken “kadın”ı neredeyse insandan bağımsız bir kategori şeklinde otonomlaştırır. İşte feminizm en başta paradigmatik açıdan sorundur ve yerli olana mesafesini ele veren tam da bu noktadır.

¹ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Üyesi.

² Barbara Newman, *Sister of Wisdom-St. Hildegard’s Theology of Feminine*, Los Angeles, University of California Press, 1989, s. 91.

³ Bkz. Lavinia Byrne, *Women Before God*, London, S.P.C.K., 1988, s. 5-6.

⁴ Simone De Beauvoir, *The Second Sex*, Çev. H. M. Parshley, 6th Edition, Great Britain, Penguin Books, 1977, s. 728.

⁵ Simone De Beauvoir, “Women as Other”, *Social Theory*, Ed. Charles Lemert, Oxford, Oxford University Press, 1999, s. 327-328.

⁶ Susan Hekman, “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”, *Provoking Feminisms*, Ed. Carolyn Allen-Judith A. Howard, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, ss. 11-24.

⁷ Belinda Giannessi, “Voiceless Woman Observe, But From the Centre”, *European Journal of Women’s Studies*, Vol: 11/4, London, Sage Publications, 2004, s. 447.

⁸ Rita Felski, “The Doxa of Difference”, *Provoking Feminisms*, s. 73.

⁹ Defne Suman, “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İst., Metis Yay., 2000, s. 80.

¹⁰ Martin Albrow, *Sociology: The Basics*, London, Routledge, 1999, s. 11.

¹¹ Akt. Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İst., İz Yay., 1997, s. 122.

¹² Bu başlıktaki tartışmalar için bkz. Mustafa Tekin, “Kadın Nasıl Bir Varlık? Otonomlaşmak İsterken Köleşmek”, *Eski Yeni*, S. 12, Ankara, 2009, ss. 5-14.

¹³ Osmanlı’da feminizm tartışmaları için bkz. Mustafa Tekin, “Meşrutiyet Dönemi’nde Kadın ve Aile Tartışmaları”, *Yüzcüncü Yılında İkinci Meşrutiyet*, Ed. Asım Öz, İst., Pınar Yay., 2008, ss. 103-128.

¹⁴ Meselâ bkz. Fatmagül Bertkay, *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*, 2. Baskı, İst., Metis Yay., 2000, ss. 7-13.

İSMAİL ARSLAN

TARİH, TARİH BİLİNCİ VE YERELLİK DÜŞÜNCE

Tarih, bir toplumun dününü bilmesi, bugününü anlaması ve geleceğine ait bazı yol izlerini ortaya koymasına yardımcı olan bir disiplindir. Tarihin amacı geçmişî anlaşılır kılarak insanların bugünkü durumlarını anlamalarına yardımcı olmaktır. Tarih bunu esas olarak, geçmişte yaşanmışlıklar arasından bir seçme yaparak ve bunların kimisini tarihsel olarak kaydederek kimisini de kayıt dışı bırakarak gerçekleştirir. Tarihin uğraşı alanının temelini ise insanın ve onun içinde yaşadığı toplumun yapıp ettikleri oluşturmaktadır. Bir bakıma tarih, toplumların kendilerini izledikleri bir boy aynasıdır. Bir toplumun tarih algısı ne kadar sağlıklı ve tutarlı ise o toplumun kendine ve geleceğine ait güveni de hiç şüphesiz o derece sağlıklı ve tutarlı olacaktır. Bu noktada tarih bilinci devreye girmektedir. Çünkü insan ve içinde yaşadığı toplum geçmişten geleceğe doğru akıp giden tarih nehri içinde var olacağı gerçeğine ancak “tarih bilinci” sayesinde ulaşabilir. Bununla birlikte toplumların tarih bilincine tarih bilgisi olmadan ulaşamayacakları da bir gerçektir. Tarih üzerine kuru bilgi sahibi olmak, tarih bilinci için yeterli değildir. Bu bağlamda tarih bilinci kendiliğinden ortaya çıkmaz. Tarihçi geçmiş olgu ve olaylar bütününe içinde yaşamış olduğu zaman diliminden ve olayların yaşandığı anın değer yargıları ile yorumlayarak tarih bilincini ortaya çıkmasını sağlar. Daha açık bir ifadeyle tarih bilinci, tarihsel olgu ya da olaylara zaman, yer ve olayın geçtiği şartlar ile bakmak ve görüleni de olayın yaşandığı zamanın değerleri ile yorumlamak suretiyle doğar.

Toplumlarda ortak bir bakış açısı oluşturan ya da ortak bir ruhun oluşumunu sağlayan şey, salt tarihsel kuru bilgiler bütünü değildir. Tarihi olgulara ve olaylara yaşanan zaman diliminin ihtiyaçlarına göre getirilen yeni yorumlarla oluşan tarih bilinci, toplumların ortak ruhunu besleyen asıl kaynaktır. Bu noktada değişen ve gelişen zaman dilimi içerisinde toplumun ihtiyaçları da değiştiğinden, tarihçinin geçmiş olgu ve olaylar bütününe getirdiği yorumlar da değişmektedir. Böylece tarih yeniden ve yeniden üretilerek toplumun tarih bilinci diri tutulmaktadır. Bu bağlamda tarih, sanılanın aksine geçmişten günümüze değil günümüzden geçmişe doğru bir inşa faaliyetidir ve süreklilik arz etmektedir. Burada E. H. Carr’ın ifadeleriyle söylersek: “...Yaşadığı zaman üzerine tam bir görüş belirsizliği içinde olan, gelecekte umudunu yitirmiş bulunan bir topluma tarih, birbiriyle ilintisiz olayların anlamsız biçimde bir araya getirilmesi gibi görülecektir. Toplumumuz, bugününe egemen olup geleceği üzerine bir görüş oluşturabilirse, bu süreç içinde geçmişe ilişkin bilgisini de yenileyebilir.”¹ Görünürde tarih bilinci geçmişten besleniyor olmakla beraber, gerçekte geleceğe doğru giden bir düşünceye dayanır ve toplumun geleceğine yön vermede belirleyici bir unsurdur. Bu anlamda Yahya Kemal’in “ne harabi ne harabatiyim, kökü mazide olan atiyim” deyişi tarih bilincinin veciz bir şekilde ifadesinden başka bir şey değildir.

İçinde yaşadığımız zaman dilimi “globalleşme” ya da “küreselleşme” çağı olarak adlandırılmaktadır. Küreselleşme gerçeğinin çift yönlü bir tarafı mevcuttur. Bir taraftan her şeyi kapitalist sistem içinde eşitlemeye çalışan, görünen ve tenkit edilen bir yönü varken,

diğer taraftan yerelleşmenin ve yerel desenlerin kendisini daha fazla ifade edebilmesine ortam hazırlayan ve göz ardı edilen bir başka yönü daha vardır. Küreselleşmenin göz ardı edilen bu yönü ister istemez tarih ve tarih bilincine yansımış durumdadır.

Günümüzde toplumumuzun tarihe olan ilgisi hızla artmaktadır. Bunda radyo, televizyon gibi iletişim araçlarında tarih programlarına daha fazla yer verilmesi etkili olduğu gibi; gazete, dergi, kitap gibi yayınlarda tarih içerikli konuların daha fazla yer bulması ve ilgi çekmesi de etkili olmuştur. Bundan yirmi-otuz yıl öncesine kadar savaşlar, barışlar, anlaşmalar gibi toplumun tamamını ilgilendiren siyasi içerikli, makro düzeydeki geleneksel siyasi tarih algısının ürettiği konular tarihçilerin daha fazla ilgisini çekmekteydi. Günümüzde ise bunun tam tersine bir köyde veya kasabada yaşayan insanların yapıp ettikleri, bir ailenin bazen de bir mahallenin asırlar öncesine dayanan geçmişi ya da bir savaşın yereldeki yansımaları gibi daha mikro düzeyde konular her geçen gün daha fazla insanın ilgisini çekmeye başlamıştır. Yani günümüz dünyasında tarihçilikte makrodan mikroya, genelden yerele doğru bir geçiş söz konusudur. Acaba bunun sebebi nedir?

Türkiye’de mevcut tarih geleneği yerel tarihi, sıradan insanların hayatlarını, içinde yaşadığımız şehirleri, kasabaları, köyleri, mahalleleri ve evleri çevreleyen tarihi kavramımıza bugüne kadar çok da izin vermemiştir. Bunda insanların “tarihi kendilerinin de aktörleri olduğu süreklilik taşıyan bir olgu” olarak değil de, “seyrettikleri ve edilgen kaldıkları bir film” olarak algılamaları da etkili olmuştur. Yine Türkiye’de tarihçiliğin devlet veya kurumlar merkezli, insansızlaştırılmış bir alan ve hatta çoğu durumda bir ulusal tezler bütünü olarak görülmesinin de bu algıdaki payı büyüktür.

Türkiye’de tarih geleneği içinde Osmanlı tarihi örneğinden yola çıkarsak; bir Osmanlı paşası olarak Ahmet Cevdet Paşa’nın ya da Kanuni Sultan Süleyman’ın vezirlerinden Makbul ve Maktul İbrahim Paşa veya Rüstem Paşa’nın tarihte yapıp ettikleri tarih olarak toplumun önüne sunulabilirken; bir köylü Ahmet Efendi ya da Osmanlı yerinde bir kasabada yaşamına devam etmiş bir dülger esnafından İbrahim Efendi’nin yapıp ettikleri bugüne kadar tarihin ilgi alanına girememiştir. Bu durumun Türkiye’de tarihçiliğin, tarihçiler arasındaki algılanışından kaynaklandığı da bir gerçektir. Çünkü çok uzun süredir Türkiye’de Rankeci ve arşiv belgelerine dayanan bir tarihçilik geleneğinin hâkimiyeti söz konusudur ve bu gelenek güçlü bir şekilde elan devam etmektedir. Bu gelenekselleşmiş tarih algısı içinde Türkiye’de, “arşiv kaynaklı” yani “İstanbul merkezli” bir tarih yazımı söz konusudur. Günümüzde merkezîyetçi ve arşiv kaynaklı bu tarih algısı haklı olarak ciddi tenkitlere maruz kalmaktadır. Bu konuda örneğin Oktay Özel şunları söylemektedir:

“...Tarihçiler olarak artık sadece dönemin başarılarını öven vakanüvis tarihlerinin coşkulu ve coşturucu dili karşısında değil, Başbakanlık Arşivi’nin önümüze serdiği bir imparatorluk bürokrasisinin baş döndürücü mükemmeliyetçiliğinin zengin ve karmaşık ürünleri karşısında da gardımızı kolayca düşüyoruz. Adeta imparatorluk bürokrasisine teslim oluveriyoruz. Ve tarihçiliğimiz bu noktada da yara alıyor. Osmanlı bürokrasisinin kâtip ve şakirtleri, kıvrak kalemleri, fahiş hatalara pek rastlanmayan titiz hesaplamaları ve bitmek bilmez enerjileriyle bizleri esir alıyor. Kimi tarihçilerin ‘belge fetişizmi’ diye bahsettikleri şey, kısmen biz tarihçilerin Osmanlı kalem ehline olan bu aşırı güven ve hayranlığımızdan ileri geliyordu belki de...”²

Özel’in bu açıklamalarından genellikle devlet ve onun kurumlarına odaklanmış olan merkezîyetçi tarih algısının tarihçiyi ve ürettiği tarihsel düşüncüyü tek tipleştirmeye hizmet ettiği sonucuna ulaşılabilir. Bu durum Türkiye’de sadece okullarda anlatılan tarihin

değil aynı zamanda tarih araştırmalarının da temel sorunlarından biridir. Bu araştırmalarda örneğin Osmanlı tarihi, devletin idari, iktisadi, hukuki müesseselerini anlamaya dönük bir tasarımdan ibarettir. Hatta bu tasarım Tanzimat'ın Balkanlar'daki ya da Anadolu'daki yansımaları gibi örneklerde de görüldüğü gibi, yerel araştırmalara da yansıtılmaktadır. Bu noktada bir şehri, kasabayı ya da köyü anlamaya dönük araştırmalar, Osmanlı yerelini anlamaya dönük bir çabadan ziyade "Osmanlı idaresinin taşradaki uygulanışındaki farklılıkların" üzerine yoğunlaşmaktadır. Yukarıdan aşağıya tarih yazımının yansımaları olan bu geleneksel tarih anlayışının yanında günümüzde aşağıdan yukarıya da tarih yazılabileceğine dair bazı görüşler ve örnekler de ortaya konulmaya başlanmıştır.

Dünyadaki değişimin bir yansıması olarak Türkiye'de 1990'lardan itibaren Benedict Anderson'un deyimiyle "hayali cemaatler"³ olan ulus-devletlerin geçirdiği değişimin bir karşılığı olarak da toplumsal farklılıklar ön plana çıkmaya başlamıştır. Toplumsal dönüşümün Türkiye'deki tarih algısına yansıması da yerel tarih, sözlü tarih, mikro tarih çalışmalarının, etnik ve dini kimliklerin ve bunlar üzerine yapılan araştırmaların, cemaat tarihlerinin, kadınların, çocukların ve marjinallerin tarihin araştırma alanına girmesi olmuştur. Bu süreç, Türkiye'de sessiz yığınların tarihe dâhil edilmesini sağlamıştır. Gerçekte tarih algısında meydana gelen bu değişim, yerelin ya da periferin merkez karşısında kendini daha iyi ifade etmesinin de yolunu açmıştır.

Tarih eğer bir imgeleme sanatı ise; bulgularını icat eden değil de tanzim eden bir sanatçı,⁴ bir kurgulayıcı olarak tarihçi, aynı zamanda bulunduğu sosyal yapının da sözcülüğünü yapmaktadır. Buna göre tarihçi temsilcisi olduğu toplumsal sınıfın arzularının, isteklerinin, memnuniyet ve memnuniyetsizliklerinin de bir bakıma dillendiricisidir. Bu bağlamda Türkiye'de yerel tarihin öne çıkışı, bugüne kadar merkezi yapı karşısında flu bir ton olarak algılanan yerelin düşüncelerinin de ifade edilmesine ortam hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

- ANDERSON, Benedict. *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- CARR, E. H.-FONTANA, J. *Tarih Yazımında Nesnellikle ve Yanlılık*, (Çev.) Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara 1992.
- HOBBSAWM, E. J. "Evrensel Arayış ile Kimlik Arayışı Arasında Tarihçi", *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu*, (Der. François Bdarida), (Çev.) Ali Tartanoğlu-Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 71-87.
- ÖZEL, Oktay. "Modern Osmanlı Tarih Yazımında Klasik Dönem", *Dün Sancısı Türkiye'de Geçmiş Algısı ve Akademik Tarihçilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, s. 91-116.

¹ E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellikle ve Yanlılık*, (Çev.) Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 21.

² Bkz.: Oktay Özel, "Modern Osmanlı Tarih Yazımında Klasik Dönem", *Dün Sancısı Türkiye'de Geçmiş Algısı ve Akademik Tarihçilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, s. 103.

³ Bkz.: Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul 1995.

⁴ E. J. Hobsbawm, "Evrensel Arayış ile Kimlik Arayışı Arasında Tarihçi", *Tarihçinin Toplumsal Sorumluluğu*, (Der. François Bdarida), (Çev.) Ali Tartanoğlu-Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 79.

SAİT MERMER

OTUR YER'İNE

İnsan'ın yeryüzüne ayak bastığı yer midir onun toprağı; yerini belirleyen, nereli olduğunu açık eden mekan, içine gireceğı toprağın üstü müdür? Bugünün dünyasında her insanın ana rahminden dünyaya düştükten sonra ilk bastığı yer toprağın üstü olmayabiliyor. İnsan ile toprak arasındaki temas, geçirgenliğini yitirmiş bir modern şehir yapılması sebebiyle neredeyse imkansız hale gelmiş bulunuyor. Geçirgenlik dediysek, içine gireceğı toprak ile bir kez bile hayatı boyunca tanışmama talihsizliğini insanlara yaşatan kafir iradenin inşa ettiği hayatın, insan ile toprak arasındaki ilişkinin üstünü adeta plastik bir tabaka ile örtmesiyle ortaya çıkan yalıtılmışlıktan bahsetmiş oluyoruz. Kelimenin dini anlamı yanında, Araplar'ın, çiftçilerin toprağı örtmelerinden dolayı olaya "küfr", örtene de kafir demeleri, şu yapılanın tam tamına bir kafirlik izhar ettiğini ifadeye hacet bırakmıyor. Belki de insanlık bundan sonra da defnedilecek toprak bulamama tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir.

Hz. Âdem, dünyaya inmenin ızdırabı içinde kıvranmıştı, bu dünya hayatına yabancılığı sebebiyle. Allah, Âdem'e nübüvvet verdi dünyayı tanısin, bilsin diye. Çünkü dünya da Hakk'ın mülküdür. Ve ayrıca gerçek vatanından ayrılığın hüznüydü bu. Her doğan insan da ilkin ağlar, Adem'i taklit eder, bu kendisine yabancı dünyaya gelir gelmez. Neydi derdi Adem'in; hüznün, korkunun, firak acısının olmadığı bir cennette hayat sürmeyi değil de dünyayı tercih etti o ağaca yaklaşarak. O ağaç neydi, ne vardı o ağaçta da yedi, yer yemez de dünyalı oluverdi? Nübüvvet ağacı, velayet (velilik) ağacına göre daha lezzetlidir çünkü, dünyalı bir insan için. Velayet, esma-i ilahiye'yi açık eder; nübüvvet esma-i ilahiye'yi gizler. Nübüvvet tenzih eder, soyutlar; velayet teşbih eder, somutlar, gösterir. Adem, yeryüzüne nüzul etmeden evvel, esma'yı saydı, açık etti; ağaçtan yiyince esma'yı gizledi, Hakk'ı tenzih etmiş oldu. Kalam ilmi ve bu ilmin gavurca mukabili olan felsefe soyutlar, tenzih eder; sanat, somutlar, açık eder. Bu yüzden kalam'ın cinsiyeti erkektir; sanatın cinsiyeti dişidir. Sanatçı, içindeki müennes unsurları sanatıyla göz önüne serer. Filozof ise, sanat kabilietini örter, gizler, insanların gözünden kaçırır.

Âdem, cennetin gerçek yerlisidir. Nefsini bilip Havva'ya muttali olunca Hakk'ı gizlemiş oldu yani Hakk'ı Havva üzerinden tanımak diledi. Halbuki, nefsinin bilen Rabbini bilir. Böylece Adem, Hakk'ı gizleyerek nefsinin terbiye etmekle vazifeli kılındı. Nübüvvet bunu gerektirir. Bunun yeri de dünyadır. Cennet Âdem'in Mekkesi oldu, dünya da Medinesi. Yani bu, insanoğlunun cennetten dünyaya hicretidir. Mekke velayetin vatanıdır, Medine nübüvvetin.

Adem, cennette iken "fark" belirmediğinden Adem'e secde emredildi, Adem'in toprağına değil. Bu da Hakk'a secde oldu. Dünyaya inince "fark" belirdi, secde dolaysız Hakk'a oldu; münezzeh olan Allah'a. Allah Rasülü de, Mekke'de Hubel'e yani insanın maddesine secdeyi değil kamil insan formuna dikkat çekti, o da kendisiydi. Çünkü esma-i ilahiye'yi cami olan kamil anlamda sadece "Hateme -n- Nebiyyin"dir.

Ebu Süfyan, Hubel'in taşlaştırılmış halinin Allah'a en yakın formu olduğunu iddia etmişti. Yatay bir felsefi determinizm çizgisi üzerinde Allah'ı ilk sebep saymıştı ve haliyle Allah'tan mahluka doğru inişte ilk sırayı insanın toprak hali almıştı bu zanna göre. Aslına bakılırsa iş öyle değildir. Bütün ilahi isimlere halife olan insan formu, bütün isimlerin şuurunda olarak ilahi isimleri bilen ruh verilmiş diri formdur. Secde bunadır; Ebu Süfyan'ın zannında olan toprak halini temsilen taşlaştırılmış insan şekline değildir.

Âdem, yeryüzüne inince dünyanın yerlisi oldu. Çünkü dünya nübüvvete açıktır, nübüvvet ister; nebinin de vatanıdır. O, cennette ilahi isimleri velayet perspektifinden göstermişti. Artık sıra nübüvvet perspektifinden göstermekteydi. Fakat bu cennetteki gibi mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü nübüvvet örter. Tenzih gözden kaçırır. Velayet ise ferdiyet planında gizli olanı hemen açır, gizlinin üstündeki perdeyi kaldırır, kabiliyetine sahiptir. Mekanla, zamanla kayıtlı olma şartı aramaz. Nübüvvet öyle değildir; zamana yayar, mekan ister, yer seçer. O'nun için bu dünyada her ismin yeri, mekanı ve ortaya çıkış ve kemale eriş süreci vardır.

Âdem'in Havva ile Mekke'de, Arafat'ta buluşması, Mekke şehrini insan neslinin ilk tohumunun atıldığı yer olma şerefine sahip kıldı. Yani Mekke bu özelliğiyle, şehirlerin "hatem"i olmaya yelken açtı ve insan nesli Mekke'de başlayan çoğalma faaliyetini yeryüzünün her tarafında mekan mekan meydana getirdiği kümeleşmelerle sürdürdü ve kavimleşme süreci başladı.

Bir kavim/ kabile, kendisini oluşturan bireylerin tabiatlarında içkin olan öz'ün bir bireyin o öze bağlı tabiatını dışa doğru yani madde alanına doğru hareket ettirmesiyle oluşan durumun aynı topluluk içindeki başka bir bireyin aynı öz'e bağlı fakat farklı tabiatının karşı harekete geçmesi sonucu oluşan ikincil durumla bir sosyal anlam oluşturacak şekilde birleşmeleri neticesinde oluşur ve bu özün diğer kavimlerdeki farklı özden ayrı olmasıyla diğer kavimlerden ayrılır. Özlerdeki farklılık kavimleri ayırır, tabiatlardaki farklılık ta aynı kavim içindeki insanları birbirinden farklı kılar. Şu halde bir toplumda ortak kültür en az iki kişi ile oluşabilecek bir şeydir. İnsan tabiatının dışa doğru hareketi, birdenbire yerini bulup somutlaşabilen bir hareket değildir ve kendi mekanını bulma süreci uzun süren bir harekettir. Kaldı ki, mekanını bulsa bile o mekan onun hazır şekilde yerleşip oturabileceği bir mekan olma vasfından uzaktır. Çünkü, bulunduğu yerin mekanlaşmasını sağlayacak olan da kendisi ve kavimidir. Yer'i herkes kendi yaratılışının ana hamurunu oluşturan toprağını dünyaya taşımasıyla oluşturur ve kim hangi toprağı getirmişse o toprağı işler.

Âdem'in her bir çocuğı kendi özünün kaynağı olan ilahi ismin istikametinde yerleşeceği toprağı doğru fert planından toplum olma planına hareketini gerçekleştirdi ve aynı ismin teshiri altında bulunanlar aynı yerde toplanmak, orayı mekan edinmek hususunda varlıksal bir ittifak gerçekleştirdiler. Bu onlara, aynı öz etrafında bir kavim olma bilincini getirmiş oldu. Bu bir insan hareketiydi ve her insan da "Mekke" dediğimiz toplam bir kıvam hali içinde her bir parçanın diğer parça içinde eridiği ayrışmamış topraktan kendisine düşen payı aldı, aldığı toprağı en son vardığı yere götürdü.

Şeytan dedi, "o topraktan, ben ateşten". Yani O'nun mekanı toprak, benim mekanım ateş, dedi. Şuuru değil de, şuurun kendisine ifade zemini olan yeri işaretledi, kıymeti buna verdi. İnsan yaratıldığı topraktan kendisine yatak (kabir) yapar, şeytanın varıp yaslandığı yaslanacağı yer de ateştir. Kim şeytanın iddiasının müddeisi olur ya-

ni insana değil de insanın yattığı yere şuur izafe ederse yaslanacağı yer toprak değil, ateş olur, şeytanın olduğu gibi.

Batı düşüncesi, burada yanıldı. Allah'ı insandan yola çıkarak değil de, insanın bastığı yerden, mekandan yola çıkarak aradı. Halbuki, Allah, Adem'e secdeyi emretti, Adem'in toprağına değil. Batılılar bunu yaptılar, yeryüzünü kutsadılar. Yeryüzünde cereyan eden muayyeniyete bakarak ilk sebebin peşine düştüler; özü, hakikati sebeplerin içinde aradılar. İnsan hareketini bu sebeplere bağladılar ve şuur bu sebeplerin hareketi içinde zannettiler. Yatay bir felsefi determinizm ön kabulü ile insanı bu zincirin toplam şuuruna tabi bir varlık olarak sıradanlaştırdılar. Gerçek şu ki, bu işi yaparlarken bile kendi şuurlarının bu iş için baş rol üslendiğini kabul etmekten uzak durdular.

İbn'i Haldun, Mukaddime'sinde siyahi insanların ahlaklarının hafifliğini ve bu insanların eğlenceye düşkün olmalarını yaşadıkları coğrafyadaki iklimin sıcaklığının fazlalığına bağlamakta ve şöyle demektedir: "Siyahiler aşırı sıcaklıkların bulunduğu kuşaklarda yaşadıklarından, hararet onların mizaçlarına ve tabiatlarına hakim olmakta ve ruhları da bedenlerine ve yaşadıkları kuşağa göre ısınmaktadır. Sonuçta onların ruhları, dördüncü kuşakta (Akdeniz ve genişçe çevresi¹) yaşayanlara göre çok daha hararetili ve gevşemiş olmaktadır. Ve bu durum onların çok daha hızlı bir şekilde sevinip neselenmelerini sağlamaktadır. Yeğnilikleri ve eğlenceye düşkünlükleri de bunun bir sonucudur."² İbn'i Haldun eserinin başka bir yerinde ilginç bir cümle sarfeder: "...Bu nedenle, bu üç kuşak içindeki ilimler, sanayi, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler ve hatta hayvanlar da içinde olmak üzere her şey en mutedil ve uygun özelliklere sahiptir. Buralarda yaşayan insanların bedenleri, renkleri, ahlakları ve dinleri en uygun niteliktedir. Hatta peygamberler bile çoğunlukla buralarda olmuşlardır. Kuzeydeki ve güneydeki kuşaklara bir peygamberin gönderilmiş olduğu henüz bilinmiyor. Çünkü peygamberler, yaratılış ve ahlak bakımından en mükemmel niteliklerle donanmışlardır..."³

Görüldüğü gibi İbn'i Haldun, siyahilerin eğlenceye düşkünlüklerini coğrafyaya ve iklim koşullarına bağlamış, insanı mekana göre konumlayan insan hayatını toprağın bilincine esir eden bir anlayışı benimsemiş hatta daha uç bir örneği de sunmaktan çekinmemiş; bir bölgede peygamberlerin sayıca yoğunluğunu ve hayat şartlarını coğrafyanın tesirine bırakmış sırf bu fikrini kuvvetlendirme adına "kuzeydeki ve güneydeki kuşaklara bir peygamberin gönderilmiş olduğu henüz bilinmiyor" gibi müthiş şüphe götüren bir cümleyi de sarf etmiştir. Bütün bunları söylerken Calinus'u tenkit etmeyi ihmal etmemiş, O'nun aynı şeye sebep olarak söylediği; siyahilerin beyinlerinin ve akıllarının zayıf olduğu iddiasını kabul etmemiştir.⁴ Yani siyahilerin hafif insanlar olmaları İbn'i Haldun'a göre harareten kaynaklanmaktadır; Calinus'un dediği gibi beyinlerinin zayıflığından değil.

Halbuki iş böyle değildir. Her coğrafya kendi toplumunu arzu eder. Her toplum, kendi toprağının ruhunu yanında taşır. Adem'in çocukları, emanet aldıkları kendi tabiatlarını belirleyen ilahi isimlere yeryüzü üzerinde aynalık edecek mekan arayışı içine girdiler. Bu arayış bütün dünyaya dağılma ihtiyacını da beraberinde getirdi. Onlardan her bir fert, taşıdığı ilahi emaneti kulluk planında somutlaştıracak bir yere doğru hareket ederken, yerleşecekleri ve oranın yerlisi olacakları toprak parçası da Mekte'den kopup gelen, önceden yerini bulan olma vasfıyla kendisine yabancı olmayan insan kümesine doğru özsel hareketini gerçekleştirdi. Bu iki hareket, insanın yeryüzü

macerasının ve yeryüzünün insan macerasının başlangıcını teşkil etmiştir. Bu insanın taşıdığı emanetinin ne olduğunu gösterebilmesi için nerenin yerlisi olmak isteğini de içinde barındıran yatay dünya hareketi, varacağı ve yerleşeceği yere yerleştiği anda bu sefer dikey bir harekete dönüştü ki, bu hareket, insanın yerlisi olacağı toprağa doğru yukarıdan aşağıya inen bir hamlesidir. Bu hamle dünyaya değdikçe hangi ilahi isim veya isimlerin teması sözkonusu ise o isim ya da isimlerin istikametinde bir ontolojik oluş, ardından o varlıksal (ontolojik) oluşa göre bir sosyolojik hayat biçimi, bu biçimin yerleşik hali bir kültür ve sonunda bu kültürün o isme ayna olmasıyla Adem’de varolan aslını sürekli o toplumun bireylerine hatırlatma ve bu hatırdaki her daim olma çizgisi üzerinde o kavme has bir siyaset üretimi, yani topyekün bu vahdet döngüsünün sürekli olgunlaştıra olgunlaştıra bireysel ve toplumsal kemalatı hedef alan, o ismin çevresinde o kavme has bir paradigmanın oluşması durumu vardır ki, o paradigmayı kendi öz mayası kılan ve bu mayaya şeytani hiçbir şey katmayan o kavmin insanları bu durumun nihai kemal noktasının Hatem’i Enbiya olduğunun bilinciyle O’na doğru hareket ederken üzerinde yaşadıkları coğrafi alan da hareketini Hatem’i Enbiya’nın yaşayacağı şehirlerin özü’ne yani Mekke’ye doğru gerçekleştirir.

Toprağın/ yerin durduğu yerde durmadığından, kendisine ruhunu veren insan topluluğunun hareketine paralel bir hareketin içinde bulunduğundan bahsediyoruz. Bu, toprağın geldiği yere geri dönüşü gibi görünür, fakat Mekke bu süreç içerisinde yeniden toparlanmakta ve bütün yeryüzü parçalarının ideal bir numune bütünü yani bir nevi yeryüzünden bir parça görüntüsünde bir bütün olarak tarihteki yerini belirlemektedir. Aynen Allah Rasülü’nün diğer insanlar içerisinde ayrı bir fert olarak bütün insanlığın varması gereken ideal insan tipi olarak bir bütün arzemesi gibi bir durumdur, Mekke’nin durumu. Mekke bir doğuş yeri olarak özellikle vurgumuza temel olmuştur ama asıl gayemiz Allah Rasülü’nün ayak bastığı, nefesini alıp verdiği her yerdir. Yer olarak bir Medine, bir Taif bu kapsama dahildir.

Her kavim, kendi toprağı üzerinde kendilerine has ilahi emanetin sosyal planda tatbikini gerçekleştirirken, aralarından emanetin ferdiyet planında taşıyıcısı bir peygamber çıkarma potansiyelini de taşımaktadırlar. Kavmin peygamberi o kavmin sosyal tabiatının vahidiyyet (çoklukta birlik) planındaki külli tecellisine ayna bir ferdidir ve kavim içerisinde bütünü taşıyan bir parçadır. Ehadiyyet (mutlak teklik/ teklikten de münezze teklik; nihayetinde tek de bir sayıdır) planında ise o peygamber mazharı olduğu ilahi ismi yatay planda Adem’dan tevatis ettir, alır Hatem’i Enbiya’ya ulaştırmak için o isme numunelik eder. Bu durumu bir misalle açalım: “Rezzak” ismi Allah’ın isimlerinden biridir, bol rızıklandıran demektir. Allah bu ismin bilinmesini diledi, Adem’i yarattı, Adem’e diğer isimlerle birlikte bu ismi de öğretti. Bir ismin bilinmesi o isme tam aynalık edecek bir istidada sahip olmakla mümkündür. Adem Hakk’ın bu ismi öğretmesiyle ismin mahiyetini hakkın bilmiş oldu. Yani adeta beşeriyet planında ismin kendisi oldu. Bu bilme, bizzat insanın, ruhundaki/nefesindeki bir şeyin varlığının mutlak bilincine varmasıyla elde edilen bilgi gibidir. Adem diğer isimler gibi bu ismi de meleklerle ilan etti. Adem’e öğretilen bu isim aynı zamanda yeryüzünde hayat hakkı verilmiş(yeryüzünde hayat hakkı tanınmayan hiçbir varlık yoktur. Her varlık, cansız zannedilen taşlar, madenler gibi varlıklar dahil kendisine verilen istidat sınırınca canlıdır) her canlıya her canlının bilinç seviyesine göre öğretildi.

Âdem, yeryüzüne inince Rezzak olan Allah'a kul oldu. Rezzak'a kul olmak demek, O'nun bu isminin varlık tarafından bilinmesine vesile olmak demektir. Bir bakıma Rezzak'a halife olmak demektir. Halbuki Adem bütün isimlere halifedir, sadece bu isme değil. Adem'de bütün isimler aynı ölçüde bir kıvam belirttikleri için Adem'de bu isim yeryüzünde tek başına ön plana çıkmadı. Kavimlerin oluşması süreci içinde bu ismin kulu olan insanlar bu ismi görünürler aleminde ifşa edecek bir uygulama alanına doğru hareket ettiler. "Mal" ile "meyl" etimolojik olarak aynı kökten gelir. Mal'a meyleden bir topluluk vasfı onların eşyayı mala dönüştürebilecek bir rızık bölgesinde konumlanmalarına sebep oldu. Bu coğrafya onların ilahi rızık kendi işlerine yarar hale dönüştürebilmeleri için onlara imkan sağladı ve böylece onlar iktisat ilminin de başlatıcısı ve uygulayıcısı bir topluluk oldular. Belki, rezzak isminin taşıyıcısı bu kavim, Şeytana uyararak rızık taksiminde rüşvet, faiz gibi hilelere başvurdular. Adaletsiz bir gelir dağılımının da böylece iktisadi temelini atmış oldular. Aralarından bir nebi çıktı, bu kavme Allah'a verdikleri sözü hatırlattı, hem fiilen hem de söz (vahiy) ile bu kavmin Adem'den emanet aldıkları isme sadık kalmalarını temine çalıştı. Peygamber, onlara ilahi adalete uygun bir iktisat ilminin temellerini öğretti ve buna tabi olanlar mirası Hz. Muhammed'e kadar taşıdılar. Bu durum, hem iman temelli bir iktisadi paradigmanın oluşmasına hem de bunun zıddı olarak küfri iktisadi sistemlerin oluşmasına tarih sahnesinde yer verdi. Burada kavmin yerleşik hayata geçtiği ya da işlediği yeryüzü parçası o kavmin uygulamasına göre istikamet kazanır ki, insan çevre ilişkisi insan lehinedir, çevre insanın yönlendirmesine tabidir. Yani nübüvvet sorumluluğunu taşıyan peygamber, kavmine hakimdir; kavmi de çevreye hakimdir.

Verdiğimiz örnekte olduğu gibi, her isim kendi topluluğunu ve ideal insanını üretti ve bu kavimler kendi tabiatlarını görünür kılabilecek yerleri kendilerine yurt edindiler. Oraların yerlileri oldular. Yerlileri oranın yerlisi kılan en önemli şey de, üzerinde mukim oldukları muhitin tabiatında varolan ilahi ruha uygun şekilde orayı imar etmeleridir. Böyle olmazsa oranın yabancısı konumuna düşerler. Yabancılaşma, bir topluluğun, teshiri altında tuttuğu memlekete, yabancısı bir tabiatı dayatmasıyla ortaya çıkan paradokstan üretilmiş sentetik bir olgudur. Yabancı o memlekete dışarıdan gelen değildir. Yabancılaşan insan yurtsuzdur; toprağın tanımadığı bir dünya görüşünü yüklediğinden dolayı.

İsrailoğulları, Hz. Yusuf vesilesiyle Mısır'ı yurt edinmişlerdi. Yusuf'un Mısır'da üstlenmiş olduğu görev Mısır'ın iktisadını düzeltmekti. Nil havzası bereketin sembolüydü. Yusuf, vahiy merkezli bir iktisat ilmini bu havza etrafında tatbik etti. Mısır'ı kıtlıktan kurtardı. İsrailoğullarına da bu ilmi öğretti. İktisad tabire dayalı bir ilimdir. Bu ilme sahip olan kimselerde tabir etme gücü çok yüksektir. Nil'in arzu ettiği şey insanların rızıklarını adil dağıtmaktır. Bu yüzden Mısır'ın gerçek yerlisi Yusuf'tur.

Yusuf'tan bu ilmi öğrenen İsrailoğulları Mısır'ı yurt edindiler, oranın yerlisi oldular. Sonra İsrailoğulları ilimlerini Nil'in tabiatına aykırı bir şekilde tatbik edip peygamber'den aldıkları gibi dosdoğru kullanmadılar. Hileye saptılar ve rızık dağıtımında adil davranmadılar. Nil'e yabancılaştılar. Bu onları Mısır'ın itibarlı kimseleriye Firavunlara köle etti. Allah'a secdeyi bırakıp rızık Firavunlardan beklediler. Nefislerine zulmettiler, zulme uğradılar. Yurtlarından oldular. Hz. Musa onlara yeni bir yurt edindi. Fakat Filistin toprakları onlara yurt olmaya hazırlanırken, Hz. Musa'ya da itaa-

ti terk ettiler. Samiri'nin hilesine inandılar. Mısırlılardan emanet olarak almış oldukları mücevheratı Samiri eritti, erimiş madene buzağı şekli verdi. Onlar bu buzağının ses çıkardığına şahit olunca mala doğru meyledip buzağıya secde ettiler. Bunu gören Musa, ahitlerine sadık kalmadıkları ve Allah'a secdeyi bıraktıkları için onları başsız bıraktı. Tekrar yurtlarından oldular ve tarih boyunca da yurtsuz, yersiz olarak yeryüzünde dağınık olarak dolaşıp durdular. Her yerin yabancı bir kavim haline geldiler.

Bugün aynı risk bizim başımızdadır. Biz Anadolu'yu yurt edinmeyi bilmeyen Anadolu'nun yabancı bir topluluktan aldık. Anadolu'yu yurt edindik. Yüzyıllar boyunca bu ülkenin yerlileri olduğumuzu bütün âleme ispat ettik. Bugün ne haldeyiz? Bizi Anadolu'nun yerlisi kılan ilahi emanet Batı'dan gelen yabancılaşma rüzgarıyla elimizden kayıp gitme tehlikesiyle karşı karşıya. Batı'nın bile yerlisi olamamış Batılılar bütün insanlığı dünyada yurtsuz kalma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiş bulunuyor. Yeri, yurdu yok artık yeryüzü insanların. Herkes yaşadığı yerin yabancı; Batılı kavimler bile.

Batı, bir buzağı medeniyeti. Ne zamandan beri? Kendilerine gelen nebilerin yolunu terk ettiklerinden beri. Eski Yunan? Ne kadar da peygamberden, vahiyden bozma sentetik bir medeniyet. Barbarlar (kendi kullandıkları tabir)? İşleri yakıp yıkmak; putperest batılı kavimler. Roma? İsevi Müslümanlığı kendisine benzetti, barbarların üzerine saldı, barbarlaştırdı.

Batı'nın Samiri'si; felsefesi, bilimi. Buzağısı, teknolojisi. İyi ki yapmamızı istemiyor, tapmamızı istiyor. Niye tapalım ki? İçinde bizim madenimiz mi var? Var. Bu topraklardan çaldı, gasbetti, götürdü, yaptı buzağıyı; tapmamızı istiyor. Aman ha, sakın; yurdunuzdan olursunuz. Kendileri yersiz, yurtsuz, rahatsızlar; oraya buraya saldırıyorlar. Seni de yurdundan etmek istiyorlar. Batı daima kendine çağırıyor, "malın burada" diyor. Oysa yerli diyor ki: "Kalkma yerinden; otur yer'ine."

¹ İbn'i Haldun, Mukaddime, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Eylül 2004, Cilt 1, s. 100

² İbn'i Haldun, age., Cilt 1, s.121

³ İbn'i Haldun, age., Cilt 1, s.116

⁴ İbn'i Haldun, age., Cilt 1, s.122

MEHMET NARLI

EDEBİYATTA YERLİLİK

Problemın Ortaya Çıkışı

Edebiyat ve yerlilik problemi, Osmanlı'nın "yabancı" ile karşılaşması sürecinde ortaya çıkar: Süreç daha başından itibaren iki medeniyetin etkileşiminden çok birincisinin ikinci karşısında kendine bakması olarak açılmaya başlar. Yazmayı saraylı bir gelenekten devralan Tanzimat'ın bürokrat aydını ilk bakışta doğal olarak karşılaştığının düşünsel ve kültürel sürecini değil toplumsal ve siyasal düzenini götür ve hem bu düzenin kendisinde bulunmadığını hem de bulunması gerektiğini düşünür. Bürokratik ve siyasal kökeni itibari ile bu "gereklilikleri" kendisinin de içinde bulunduğu siyasal yapıdan talep eder.

"Karşılaşmanın" siyasal boyutunu kendi gelişmesi içinde bırakıp edebiyat boyutuna geçerse, Tanzimat yazarının hayranlıkla benimsediği bir "kabul"le işe başladığını görürüz: "Avrupa'da edebiyat çok fonksiyoneldir ve Avrupa'nın bütün "nizamında" roman, tiyatro, şiir gibi edebiyat türleri bu düzenin kurulmasında önemli işler görmüşlerdir." Doğrusu bu kabul oldukça isabetlidir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Avrupa'da edebiyat, dinin bıraktığı daha doğrusu artık dolduramadığı bütün alanları doldurmayı, insanı bütün boyutları ile anlatmayı hedefler ve büyük ölçüde bilimlere yaslanarak bunu başarır. On dokuzuncu yüzyıl eşliğinde ve başlangıcında taraftan edebiyatın pragmatik bir söylem olmadığı biçimindeki estetik temellendirmeler yaygınlık kazanırken bir taraftan da tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi alanların tasvir edici, ikna edici, çözümleyici niteliklerinin bütününe yaslanan bir edebiyat, insan ve toplum ilişkilerinin anlamlarının peşine düşerek kendini iddialı ve yönlendirici bir "ideoloji" haline getirir. Akıl, doğa, düzen, bilim gibi kavramlarla toplumsal birey ve toplum yeniden tanımlanırken de, sanayileşmenin doğurduğu toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın yönetilebilir olmasına çalışılırken de edebiyat daima belirgin bir şekilde devrededir. Gerçi kapitalizmin ve yönetici kesimin baskısı karşısında yeni bir sanat edebiyat anlayışı boy veriyor; simge ve estetik yeterlilik merkezi kavramlar haline geliyordu ama Tanzimat'ın ilk karşılaştığı Avrupa edebiyatı bu değildi. Tanzimat yazarı, edebiyatın işlevselliğini akıl, ahlak, nizam gibi neoklasik ilkelerden ve romantizmin din, tarih ve insan etrafındaki ihtirash idealizminden öğreniyordu.

Klasizm ve Romantizm Edebiyatı Yerlilik

Terry Eagleton, İngiliz edebiyatı üzerine yapılan bir incelemeye atıf yaparken bir alıntı yapar. Bu alıntının özeti şudur: "Halkın devletle olan ilişkileri içinde vatandaş olarak görevlerini yerine getirirken siyasi kültüre ve eğitime ihtiyacı vardır. Dolayısıyla kahramanlık ve vatanperverlik örnekleri halka tarih kitapları ve destanlarla canlı ve çekici bir biçimde sunulmalı insanlar duygusal açıdan etkilenmelidirler". Namık Kemal'in İntibah, Celalettin Harzemşah gibi metinlerinin mukaddimeleri okunduğunda onun edebiyat anlayışının ve yazarlık çalışmalarının yukarıdaki bakış açısıyla na-

sıl örtüştüğü anlaşılır. Namık Kemal ve çağdaşı olan idrak, yeni tanıştığı türleri (gazete, roman, tiyatro) siyasi, ahlaki ve insani düşünce ve duyguları taşıyacak edebi formlar olarak algılar. Bu bağlamda tiyatroyu (aslında bütün edebiyatı) “faydalı bir eğlence” olarak gören Namık Kemal’in yapacağı şey de belliydi: Yeni kavramları, yeni yollarla genel anlamda “tahkiyeye” coşkulu bir idealizmle sararak sunmak. Kısa süren bir tercüme ve adaptasyon tecrübesinden sonra Tanzimat aydını Avrupa yazarının yaptığı gibi kendi hayatı üzerinde konuşmak ister. Yerli hayat devam edip gelmektedir fakat bu hayatın edebiyata aktarılması ve sunulması hangi vasıta ve hangi dille olacaktır? Tanzimat yazarının işe dili sadeleştirme isteği ve gazete ile başlaması sürecin tutarlı bir başlangıçla açılmasını sağlamıştır denilebilir. Kuşkusuz Tanzimat düşünür/yazarının ilk hedefi devlete (bir bakıma kendine) seslenmektir. Ama bunu daha alt kademelere, bürokrasiye, öğrencilere yaymak için dilin yenilenmesi ve bu yenileşmenin kavramsal içeriğinin okunması gerekmektedir. Siyasal etkiler ve çekinceler yüzünden uzunca bir süre gazete, yerli hayatın haberine ve tasvirine girmeyi başaramaz, bu yükü ancak roman ve tiyatro taşıyabilecektir. Bu ararıta yazar önce kendine kadar gelen edebiyatın yerli olmadığını söylemek gereği duyar. Avrupa kendi diliyle kendi hayatını yazmış ve terakki etmiştir; ama Osmanlı edebiyatı ne kendi diliyle yazmış ne de kendi hayatını anlatmıştır. Bu zorunlu eleştirinin baskısı altında Divan edebiyatının özellikle gazeliyatın içeriksizliğine yüklenilir. Yapılacak şey bellidir: Osmanlı edebiyatına Osmanlı hissiyatını ve hayatını koymak. Fakat dikkat edilmeli, milli hayatın edebiyata girmesinin birincil hedefi Osmanlıyı eğitmektir.

Daha yeni öğrendiği türleri, dilleri ve konuları bakımından yerlileştirmek için, Osmanlı aydınının başlıca üç yolu vardı:1. Okuduğu Avrupa eserlerindeki isimleri, mekânları değiştirerek olayı hayatımızın bir parçası gibi göstermek. 2.Halk edebiyatının ve temsiliinin konu, karakter ve dil imkânlarını kullanmak. 3. Yaşadığı hayatı tahkiyeye aktarmayı denemek. Şinasi, Namık Kemal ve Ahmet Mithat’ın eserleri düşünüldüğünde bu üç yola da başvurulduğu anlaşılır. Örneğin Şinasi Şair Evlenmesi’nde bir taraftan sosyal hayatın problem alanlarına yönelirken diğer taraftan geleneksel temsiliin söz ve hareket imkânlarını kullanır. Namık Kemal, İntibah’ta kendi halinde orta halli bir Osmanlı ailesinin hayatına eğilir; acemi bir tahkiye ile sosyal roman yazar. Vatanperverlik ve kahramanlık duygularının oluşmasında kendini sorumlu tutan Namık Kemal, romantik duyarlık ve idealizm içinde yerli olana yönelir ve Cezmi’yi yazarak İslam Milleti içinde bir sipahiye merkeze alarak yiğitliği, kahramanlığı vatan sevgisiyle birleştirir. Vatan Yahut Silistre ile en büyük aşkın vatan aşkı olduğunu ortaya koyar.

Yerli hayatın bütün problem alanlarına yönelen devleti, milleti ve fertleri kurtarmak için kıssadan hisse geleneğini modern bir öğretme aşkıyla birleştirerek geniş boyutlu bir yerli aydınlanma hareketi başlatan yazar Ahmet Mithat’tır. Bazen egzotik maceralara yönelse de asıl problem alanı aile, ticaret, Avrupai hayat, esaret, kalkınma, kadın ve çocuk eğitimi gibi konulardır. 1871’den 1894 ‘e kadar yayımlanan Le-taif-i Rivayat serisinde yer alan hikâye ve romanlarda, Felatun Bey ile Rakım Efendi’den Müşahadat’a bütün eserlerde yerli hayatın problemleri alanları işlenir.

Sadece problem alanı olarak değil anlatma teknikleri, tipler ve şiveler olarak da Tanzimat romanı, hikâyesi ve tiyatrosu yerli kaynaklara eğilir. Bu konuda da en çok

dikkati çeken Ahmet Mithat'tır. O modern hikâye ve roman ile halk hikâyeciliğinin ve temsillerinin anlatım tekniklerini kaynaştıran en önemli yazardır. "Modern meddah" olarak nitelendirilen Ahmet Mithat'ın Letaif-i Rivayat serisi, Hasan Mellah, Dolaptan Temaşa, Obur, Karı Koca Masalı gibi bir çok hikâyesi anlatım tarzları ve Fil Tahsin, Şekerzade, Anber Molla, gibi tipleri ile halk hikâyeleri, masalları ve temsilleri ile örtüşürler. Kıssadan Hisse adlı hikâye serisinde gelenekten gelen latife, fıkra ve kıssalar oldukça açık bir şekilde yer alırlar. Şinasi'nin Şair Evlenmesi adlı oyununda, Orta oyunundan alınma tipler, abartılar, kelime oyunları, isim ve karakter arasında ilişki kurma gibi bir çok teknikler ve özellikler kullanılır. "Bilintizam lisanı avam üzre" yazılan oyun geleneksel evlilik problemini eleştirmesiyle ilgi çektiği kadar, cinaslı sözleri, taklitleri, komik tipleri ile de ilgi çeker.

Batılılaşma da yerli hayatın en çok dikkat çeken problemlerindendir. Ahmet Mithat, her konuda olduğu gibi bu konuyu da hemen romanın dünyasına taşır. Fakat dikkat çeken yazarın konuya eğilim eğilmez hemen bir "yerli" ve "yabancı" karşılaştırmasına girişmesi ve yerli olanın tarafında yer almasıdır. O yenilenmenin, aydınlanmanın taraftarıdır ama Osmanlı kimliğini oluşturan değerlerin yok olmasının da karşısındadır. O, Felatun Bey ile Rakım Efendi'de yerli kalarak yenileşmeyi başarabilen Rakım Efendi'yi, cahilce taklit eden, Batılı hayat biçiminin görüntülerinde kalan Felatun Bey'e alternatifi olarak hazırlar. Fakat aynı problemin bir süre sonra "yanlış batılılaşma"ya kilitlenmesi ilginçtir. 1895'te yayımlanan Recâizâde Mahmut Ekrem'in Araba Sevdası'nda "batılılaşma" safderun, miras yedi, akıl ve izandan yoksun bir tip üzerinden verilir. Yazarın Bihruz'un hayatıyla alay ettiği, yargıladığı açıktır. O zaman yazar niçin bu aciz yozlaşmanın karşısına muktedir yenileşmeyi koymamıştır?

Yerli hayata yönelen Tanzimat romanının en önemli problemlerinden bir de cariyeliktir. Cariyelerin kaynaklarına atf yapan, aile içindeki yerini yansıtan, efendilerle cariyeye ilişkilerinin problemlerine, atın alma ve azat etme şartlarına değin yazarların cariyeliği "esaret" olarak algıladıkları ve bu durumu doğru bulmadıkları anlaşılır. Sami Paşazâde Sezai'nin Sergüzeşt'i, bir taraftan cariyeliğin Osmanlı toplumu içindeki yerini işlerken bir taraftan da, hürriyet ve merhamet temaları çerçevesinde bir cariyenin macerasını anlatır. Cariye Dilber'in Kafkasya'dan getirilen bir kız olması, dönemin sosyal gerçekliğine uygun olduğu gibi, batıda gelişen kölelik karşıtı akımlarla da ilintilidir.

Realizm Bağlamında Edebiyatta Yerlilik

İlk yerli roman çalışmalarından hemen birkaç yıl sonra kavram olarak da "milli roman"nın tartışıldığı görülmektedir. Fakat Nabizade Nazım, Ahmet Mithat, Mehmet Murat gibi yazarların mülahazalarında ortaya çıkan şey "milli" kavramının yeni bir anlam alanı içinde idrak edilmeye başlandığıdır. Belki de bu yüzden Tanzimat yıllarında "memleket", "köy", "milli", "hakikiyyun" ve "realizm" kelimelerinin kullanımında bir netlik görülmez; kelimeler bazen bir edebi anlayış, bazen roman veya hikâye türünü işaret eder; bazen de hikâyesi İstanbul dışında geçen hikâye veya romanların bütününe atf için kullanılır. Nabizade Nazım merkezinde başlayan realist roman anlayışını beğenmeyen Ahmet Mithat, Müşahadat'ın önsözünde Zola natüralizminin yanlış olduğuna atf yaptıktan sonra fuhuştan, sefahatten, sefaletten uzak gerçek hayatın gözlemine

dayanan faydalı bir roman yazdığını söyler. “Milli piyes” “milli roman” tartışmalarına girer ve bu tür eserlerin “vakasının cemaat-i islamiye arasında geçtiğini ama ferdi hayatları” verdiğini ifade eder. Vakası yerli olan, kahramanların hayatından ziyade cemiyetin hayatını işleyen romanlara “yerli roman” adını koyar. Müşahadat bu yeni realizmi, milli hayatı ve yerli romanı temsil eden bir kitaptır.

Mithat, Bir Gerçek Hikâye’de, “hikâyenin birinci meziyeti sahihü’l-vuku bir gerçek hikâye olduğu için ismini ol-vechile tesmiye eyledim” derken Anadolu’nun bir köyünde yaşanmış olan bir hikâyeyi anlatarak gerçeği (realizmi, yerliyi) yansıttığını söyler. Nabizâde Nâzım, Karabibik’te bir köy hikâyesini anlatmayı “hakikiyyun mesleği”nin (realizm) bir örneği olarak sunar ve böylece milli roman yazdığını anlatmak ister. Fakat ilginç olan yazarın, Karabibik’in önsözünde Emile Zola, Alphonse Daudet gibi realist yazarlara yöneltilen “hep çirkin şeyler anlatıyorlar” şeklindeki eleştirileri kabul etmemesi ve Karabibik’le realizmin çirkin şeyler anlatmak olmadığını savunmaya çalışmasıdır. Nabizade’nin Hasba adlı hikâyesinin önsözünde de “milli”lik iddiası vardır: “İşte size milli bir hikâye takdim ediyorum” diyen yazara göre zaten romantik eserler hayatı yansıtmaktan uzaktır; milli hayat ancak realizme uygun eserlerle anlatılabilir. Bu bakış açısı bize yerli hayata yönelen bir yazarın asıl probleminin batıdaki realistler gibi roman yazmak olduğunu düşündürür.. Aynı yıl basılan Türkmen Kızı’nda (1307) ise Paşabey-zâde Ömer Ali Bey, anlattığı hikâyenin “Türkmen Kızının ahvâl-i âşıkaneşini musavvir olduğuyçün” “milli” olduğunu söyler. Ona göre milli hikâyelerimizin mütalaası çok önemlidir. Turfanda mı Yoksa Turfa mı romanının yazarı Mizancı Murat (Mehmet Murat) edebiyatı “bir kavmin terceme-i ahvali ve hayat-ı maneviye”si olarak idrak eden ve kendi hayatının tamamını bir “mücadele-i milliye” olarak gören bir yazardır. Romanının önsözünde, “milli” vasfı verilen bazı eserlerin ahlâkı zaafa uğratabilecekleri uyarısında bulunur ve asıl “milli romanı” kendisinin vermeye gayret ettiğini özellikle vurgular. Bu romanı yazmıştır çünkü edebiyat “mertebe-i edebiye-i milliyeyi musavver”dir. İşte Turfanda mı Yoksa Turfa mı romanı da milli hayata ve milli terbiyeye uygun bir eserdir.

Atıf yapılan eserlerde dikkati çeken öğelerden biri de eserlerin hikâyelerinin İstanbul dışına kaydırılmasıdır. Tanzimat aydınının realizm denince milliliğe, millilik denince taşraya yönelmesi oldukça anlamlıdır. Sanki milli ve gerçek hayat ancak taşrada bulunmaktadır. Bu algı kuşkusuz imparatorluk zihniyetiyle büyümüş yazara bağlıdır ama bir o kadar da yazarın realizmi ve milli hayatı Avrupa romanlarında görmesine bağlıdır. “Milli”ye yönelen Tanzimat yazarının aydınlatmak ve kaldırmak sevdası, yeni bir problemi taşır edebiyata: İstanbul mu taşra mı? Bahtiyarlık’ta “refah ve saadet büyük cemiyetlerden uzak yaşamaktadır” diyen Şinasi’nin babası, belli bir dönem çiftlik hayatı da olan Ahmet Mithat’ın Rousseau’ya uzanan düşüncelerinden uzak değildir. Mehmet Murat’ın Turfanda mı Yoksa Turfa mı adlı romanı, Tanzimat’ın eğitime ve kaldırmaya odaklanan başka bir romanıdır. Bahtiyarlık’taki Şinasi’nin bir benzeri olan Mansur Bey, onun gibi taşralıya nasıl üretim yapıldığını göstermenin yanı sıra bir de okul açar. “İnsanları milli okullarda yetiştirmek gerekir ve her derdin çaresi eğitimidir” diyen anlatıcı milli, idealist bir bakış açısına sahiptir. Türkmen Kızı’nda devletin iskân problemi çevresinde yine “taşrayı ıslah” etmek isteyen bir bakış açısı görülür.

Şiirde Yerlilik

Tanzimat'tan Milli Edebiyat hareketine kadar Mehmet Emin Yurdakul'un şiirleri dışında şiirde yerli hayatın çeşitli problemleri ile işlendiği pek görülmez. Ancak dildeki sadeleşme arayışlarını, vatan, millet ve hürriyet gibi kavramların şiire taşınmasını ve halk şiiri ile yapı ve içerik bakımından ilişkiye girilmesini yeni Türk şiirinin yerliliği ve milliliği de içinde barındıran gelişmeleri olarak değerlendirmek mümkündür. Şinasi'nin Durub-ı Emsal-i Osmani'sinde topladığı ata sözleri hem yerli dilin ritmini hem de bu dili kullanan halkın hikmetli sezişlerini gösterme bakımından yeni şiire kaynaklık ederler. Ziya Paşa'nın Şiir ve İnşa'daki eleştirel çıkışı halk şiirinin yerli edebiyat olarak algılanabileceğini gösterir. Belki de bu şiirin "kayabaşı", "üçleme" ve "deyiş"leri bu milletin asıl şiirleridirler. Tan pınar Ziya Paşa'nın bu görüşlerinde Mütercim Asım'ın tesiri olduğunu söyler. Gerçekten de Ziya Paşa "bizim tabii inşamız Mütercim-i Kamus'un ittihaz ettiği şive-i kitabettir" derken bu kaynağı işaret eder. Mehmet Fuat Köprü'lünün Milli Edebiyat Hareketi için Şiir ve İnşa'yı kaynak göstermesi anlamlıdır. Daha sonra "milli vezin" olarak kabul edilecek olan hece vezninin az da olsa Tanzimat şairleri tarafından kullanıldığı da hatırlanmalıdır. Şiirde yerlilik bağlamında hatırlanacak en önemli isimlerin başında Mehmet Emin Yurdakul gelir. 1988'de yayımladığı Türkçe şiirler, milli dilin, milli problemin şiirleştiği ilk derli toplu metinlerdir. Bu durum elbette Yunan harbi etrafında uyandırılmak istenen milli heyecanla ilgilidir ama Mehmet Emin'in de Ahmet Mithat gibi halkın arasında çıkan biri olduğu unutulmamalıdır. Onun şiirlerine sinen Anadolu halkı ve milliyet duyarlığı Milliyetçi düşüncenin de kaynaklarıdır. Milli Edebiyat Hareketi'ne kadar yerliliğe halk ve tasavvuf şiiri ve kültürü bağlamında yönelen bir isim Rıza Tevfik Bölükbaşı'dır. Tekke ve dergahlarla bağları da olan Rıza Tevfik 1890'dan itibaren hece vezniyle nefesler, divanlar ve koşmalar yazar. Rıza Tevfik, hem kullandığı halk şiiri biçimleri ile hem de akıcı ve ritmik Türkçesi ile Milli Edebiyat Hareketi şairlerinin de öncülerinden biri olur.

Milli Edebiyat Hareketi ve Diğer Hareketler Bağlamında Edebiyatta Yerlilik

İkinci Meşrutiyet yılları ve sonrasında "edebiyatta yerlilik" önemli ölçüde Milli Edebiyat hareketine ve milliyetçi düşünceye bağlı olarak biçim alır. Elbette Milli Edebiyat'ın kökleri Tanzimat'ta bulunabilir. Bu bağlamda Ahmet Cevdet'in çıkardığı İktidam gazetesinin başlığının altına "Türk gazetesidir" ibaresini eklemesi; gazetede Osmanlıca-Türkçe tartışmalarına yer vermesi ve bu yüzden hükümetin dil tartışmalarını yasaklaması hatırlanabilir. Yine Bursalı Tahir'in, Türklerin Ulum ve Fünununa Hizmetler'inin, Necip Asım'ın Türk Tarihi'nin (Leon Cahun'unun Asya Tarihine Giriş adlı eserini genişletmek suretiyle yazılmıştır), Şemsettin Sami'nin Kamus-ı Türki'sinin, Abdülhamit devrinde Paris ve Mısra yerleşen bazı Türk aydınlarının ve çıkardıkları Türk gazetesinin milliyet düşüncesini beslediği kabul edilebilir. 1908'den sonra milliyetçilik hareketleri Türkçülük adıyla kültürel bir hareket olarak gelişirken Balkan Harbinden sonra siyasi bir ideoloji haline alır. Dernekler, yayın organları kurulur. 1908-1913 arası çalışmalar yapan Türk derneğini, 1911'de Mehmet Emin'in başkanlık ettiği Türk Yurdu derneği takip eder; bir yıl sonra Türk Ocağı kurulur.

Bu siyasal, kültürel gelişme dil ve problem alanı açısından yeni bir edebiyat doğurur. Dilde ve edebiyatta milliyetçilik akımını başlatan 1911’de Selanik’te çıkan Genç Kalemler dergisidir. “Milli Edebiyat” kavramı da ilk defa Ömer Seyfettin, Akil Koyuncu, Rasim Haşmet ve Ali Canip’in çıkardığı bu dergide kullanılır. Milli bir edebiyatın oluşması için evveleminde gereken milli bir dildir. Bu yüzden dergi başından sonuna kadar sistemli olarak her sayıda “milli lisan” makaleleri yayımlar. Eski dil ile yeni dil çevresinde tartışmalar hazırlar, polemikler başlatır; sadeleşmiş bir Türkçe ile şiirler yayımlar. Servet-i Fünun ve Fecr-i Ati edebiyat anlayışını köksüzlükle, milli olmamakla suçlar. Dergide Ziya Gökalp’in, Ali Canip’in, Ömer Seyfettin’in bazen ortaklaşa bazen ayrı ayrı yazdıkları yazılarda, milli edebiyat, milli lisan, istikbaldeki edebiyat ve milli hayat çevresinde düşünceler tartışılır.

Genç Kalemler’le başlayan millileşme hareketini siyasette kültürde ve edebiyatta sosyolojik temellere bağlayarak sistemleştiren kişi Ziya Gökalp’tir. 1908- 1923 arasında yayımladığı makaleleri Türkçülüğün Esasları olarak kitaplaştırması bu sistemin göstergesidir. Turan düşüncesinden Türkiye gerçeğine ulaşan Gökalp, yeni edebiyatın kaynakları konusuna da eğilir. Türk Ocağı ya da Milli Mecmua toplantılarında dönemin genç şairlerini hece veznine, masallara, efsanelere, halk hikâyelerine yönlendirir. Ziya Gökalp’e göre Türkler, edebiyatlarını yükseltmek için iki ‘sanat müzesi’nde terbiye görmek zorundadırlar: Birincisi Halk Edebiyatı, ikincisi Batı’nın klasik ve romantik edebiyatlarıdır. Orijinallik bu terbiyede yakalanabilir. Ona göre bütün medeni edebiyatlar, önce kendi halk kaynaklarından faydalanmışlardır. Birçok genç şair bu toplantıların sonunda hece ile yazmaya başlar, Anadolu’nun hayatına, tabiatına ve insanına eğilir. Böylece Milli Edebiyat Hareketi için edebiyat, milli değerleri taşıyan, yayan ve etkili bir şekilde sunan bir form olarak kabul edilmeye başlanır. Beş Hececiler şeklindeki bir isimle edebiyat tarihinde yer alan şiir esasında Milli Edebiyat Şiiri’dır.

1917’de Şairler Derneği’nde toplanan Milli Edebiyatçıların aldıkları kararlar yerliliğin artık tamamen Türk kavramı merkezinde algılandığını gösterir: 1. Arapça ve Farsça gramer kaideleri kullanılmamalıdır. 2. Arapça kelimeler, Türkçedeki kullanışlarına göre değerlendirilmelidir. 3. İlmi terimlerin kullanılmasına devam edilebilir. 4. Diğer Türk lehçelerinden kelime alınabilir. 5. Konuşmada İstanbul şivesi esas alınmalıdır. 6. Ayrıca artık Türk edebiyatı Batının taklidinden kurtulmalıdır, *Türk milletinin hayatına* yönelmelidir. Bu ilkelerden tam olarak ortak bir sanat anlayışını benimseyemeyen yazarların daha çok dil çevresindeki anlaşmayı ve milli meseleleri öne çıkardıkları anlaşılmaktadır. Bu iki ortaklık da Milli Edebiyat Şiiri’ne benzer özellikler kazandırır. Millilik ve yerlilik noktasındaki bu yeni şiirin ortak özellikleri şöyle sıralanabilir: 1. Konular Türk Milletinin şu anki ve geçmişteki vatanları ile ilgilidir. 2. Şiirin yapısında hece ölçüsünün, Halk Şiiri biçimlerinin etkin bir baskısı vardır. 3. Dil, oldukça sade ama gerçekte konuşma dilinin ahenginden uzaktır. 4. Şiirlerin üslubunda hitabet, öğretim ve hamaset tonu ağırlaşmıştır. 5. Şiirlerde Türk geçmişini için sevgi ve övgü, Türk geleceği için umut ve iyimserlik hâkimdir. 6. Şiirlerde lirizm oldukça düşük düzeydedir. Bu özelliklerin milli ve yerli bir edebiyatın kurulmakta olduğunu gösterdikleri açıktır. Fakat bu özellikler yerli ve milli bir hayatın ideolojik algı içinde biçimlendiğini de gösterirler.

Roman ve hikâye gibi anlatı sanatlarında da milli dil ve milli hayat ve Anadolu en önemli zemin olarak kurulmaktadır. Ebubekir Hazım'ın Küçükpaşa'sını Refik Halid'in Memleket Hikâyeleri'ni, Ömer Seyfettin'in milliyetçiliği normal bir sosyal davranış olarak yansıtan hikâyelerini, milliyetçiliği siyasi bir ideoloji olarak ele alan Halide Edip'in Yeni Turan ve Ahmet Hikmet'in Gönül Hanım adlı romanlarını, Milli Mücadele'nin ilk romanı olarak yayımlanan Halide Edip'in Ateşten Gömlek'ini, Türk toplumunun geçirdiği değişmeyi üç nesil boyunca tasvir ve tahlil eden Yakup Kadri'nin Kiralık Konak romanını bu bağlamda sayabiliriz. Sadece Ömer Seyfettin hikâyeleri tarandığında "milli hikâye"nin toplumun bütün sorunlu alanlarına nasıl girdiği, problemi nasıl milli ve sosyal bir duyarlılıkla yansıttığı anlaşılır. Beyaz Lale, Bomba, Hürriyet Bayrakları, Bahar ve Kelebekler adlı hikâyeler, milli bilinci oluşturmaya ve milli heyecanı uyandırmaya yönelir. Vire, Başını Vermeyen Şehid, Penbe İncili Kafa gibi hikâyeler, Türk toplumunun vatana bağlılığını ve kendine olan güvenini örneklemek içindir. Yazar, Eferuz Bey hikâyeleri ile sosyal hayatın yarısını olan görgüsüz bir batılılaşmayı eleştirir. Tuhaf Bir Zulüm, Kurbağa Duası gibi hikâyeler, modern ve milli bir hayatın hangi davranışları geri bırakması gerektiğini işaret eder.

İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e uzanan süreçte milliliği ve yerliliği "Türkçülük" merkezinde algılamayan hareketler, şairler ve yazarlar da vardır. Örneğin önceleri Fransa'daki neoklasik arayışların izinde Nevyunanilik diye bir hareket başlatan ama bir süre sonra yeni bir milli şiir ortaya koyan Yahya Kemal bu şairlerden biridir. Yahya Kemal, kullandığı Türkçe, şiir anlayışı, şiirlerinde işlediği tema ve kullandığı biçimler açısından Milli Edebiyat şairlerinden çok farklıdır. Onun Türk tarih ve medeniyetini idrak edip onu estetik bir ifade haline getirmesinde yönlendirici asıl güç "kolektif ruh"tur. O, tarih, mekân, zaman, sonsuzluk, ölüm, aşk gibi temaları işlerken hep bu ruhun etkisi altındadır. Bu milli ruh, devirleri, nesilleri birleştiren bir sürekliliktir. 1071'den yaşanan ana kadar, hatta gelecekte de yaşanacak olan bütün olaylar, düşünce ve sanat çalışmaları, bu ruhu meydana getirmişlerdir. İşte Yahya Kemal, İstanbul'u bu ruhun görünen yüzü olarak idrak eder. Türklük, bütün maddi ve manevi birikimleri ile İstanbul'da vardır. Bu yapıyla İstanbul, Türkün sılasıdır.

Şiirlerini milletin dardını anlatmaya adanmış Mehmet Akif de anılmalıdır bu süreçte. Kuşkusuz İkinci Meşrutiyet öncesi ve sonrası, milletin içinde bulunduğu siyasal, sosyal ve ruhsal çöküntüyü bütün boyutlarıyla eleştirel gerçekçi bir tavırla ortaya koyan ilk şair Mehmet Akif Ersoy'dur. Akif'in sosyal sorumluluğu, sosyo-romantik özellikler taşımaz. Onun şiirleri bir milletin yaşadıkları hakkında yazılan bir günlük niteliği taşır. Akif'in şiirlerinin kaynağı İslam'dır. Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Abdürreşit Efendi gibi İslam düşünürleriyle birlikte yol alan Akif, esas olarak dinin gelişmeye engel olmadığı, tam tersine gelişmeyi emrettiği düşüncesine dayanır. Milletin içinde bulunduğu cehalet, atalet, vurdumduymazlık, ilme uzaklık, hep dini gereği gibi anlayamamanın sonucudur. Akif'in milliyetçiliği vatan ve din esaslarına dayanan bir milliyetçiliktir. Ona göre dinden bağımsız bir milliyetçilik düşünemez.

Genç Kalem'lerin etkinliğini sürdürdüğü dönemde Nayiler adıyla edebiyatı milli köklere bağlama yolunda bir hareket daha görülür. Anadolu edebiyatının başladığı yüzyıl sayılan on üçüncü yüzyılı yani Mevlana'yı, Yunus Emre'yi başlangıç noktası olarak kabul ederler. Rûbab dergisinde toplanmış olan Halid Fahri, Selahattin Enis, Hakkı Tahsin, Orhan Seyfi gibi genç şairler, şiire bu şekilde mistik, lirik ve milli bir karakter kazandıracaklarını düşünürler.

Yerli ve Milli Bir kaynak Olarak Folklor

Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde, biçim ve tema açılarından gerçekleşen önemli açılımlardan biri de folklorla dönüşüdür. Fakat milli kültür alanına açılan yeni şiir, asıl olarak Milli Edebiyat'ın "memleket meseleleri" ilkesine bağlıdır. Türklüğün tarihsel ve mitolojik mekânlarının, Anadolu'nun ve bu mekânlarda söylenmiş destanların, anlatılmış hikâyelerin, yazılmış şiirlerin, sözlü ve yazılı metinlerdeki kahramanların tematik bir değer veya bu değeri besleyen moral birer öge olarak işlenmesi Milli Edebiyat Hareketi ile başlar. Anadolu'ya ve halk kaynaklarına dönüş, Milli Edebiyat şairleri için önemli ve yeni bir dinamizmi, umudu ve coşkuyu doğurur ve besler. Milli kültür kaynaklarına yönelişin Anadolu coğrafyasında, doğasında ve insanında yoğunlaştığı dönem Cumhuriyet yıllarıdır. Bu yıllarda Türklüğün tarihsel arka planı siyasal olarak biraz daralır ama milli kültür kaynakları, mitolojisiyle, hikâyesiyle, şiiriyle genişlemeye başlar.. Mustafa Kemal'in, "biz henüz hakikî, ilmî, müspet manasıyla millî bir devri yaşayamadık. Binaenaleyh "millî bir tarih"e malik olamadık" sözü, İkinci Meşrutiyet devri Türkçülük hareketlerinin Atatürk'te nasıl yankı bulduğunu gösterdiği gibi, aynı zamanda daha sonra girişilecek kurumsal dönüştürmeleri yapacak olan ideolojinin temel belirleyeni olarak da belirir. 1922-1938 arasında yeni devletin ideolojisini yerleştirmek, amaçlarının önündeki engelleri kaldırmak için yapılan inkılapları yaygınlaştırmak ve benimsetmek için yeni kurumlar kurulur. Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu), Anadolu ağızlarından derlemeler yapar, Türkçe'nin arılaşması için çalışmalar başlatır. 1932'de kurulan Halk Evleri Millî bilincin tamamlanması, okul eğitiminin yanında halkın eğitilmesi, güzel sanatların gelişmesi ve halkta yankı bulması sürecinde önemli görevler üstlenir Halk Evleri.

Şiirini folklorla yaslayan böylelikle gerçek yerli şiiri yazdığını düşünen şairlerin başında Ahmet Kutsi tecer, Bedri Rahmi Eyuboğlu, Cahit külebi gibi isimler gelir. Tecer, Sivas'ta Milli Eğitim Müdürü iken son yüzyılın en büyük halk ozanı sayılan Aşık Veysel'le tanışır onu Ankara'ya davet eder. Bu davetin, şehir ve aydın şiirinin, halk şiirini daveti ve ona hizmet etmek istemesi olarak da değerlendirilebiliriz. Fakat bu şairlerin şiirleri, hiçbir zaman ozanların ve anonim şiirlerin düzeyine çıkamadı. Bir kere iki şiirin doğduğu kültürel hava farklıydı. Halk şiirinde yüzlerce yılın sonucu gelişen ritmi, akışı ve ifade sadeliğini, folklorla yaslanan şairlerin bulması mümkün olamazdı. Folklorik malzemeye yaslanan ve bu malzemede halkın yüksek zevkini, öz sanatını bulan ve onu yücelten bir şair de Bedri Rahmi Eyuboğlu'dur. "şairim/ Şiirin gerçeğini köy türkülerimizde bulmuşum/ Türkülerde yunmuş yıkanmış dilim/ onlarla ağlamış onlarla gülmüşüm/ mısraları, onun halk kaynaklarına nasıl yaklaştığını ortaya koyar. Folklorla ve Anadolucu şiire yakın duran bir şair de Cahit Külebi'dir. Şiirlerindeki genel tema Anadolu insanları ve bu insanların yoksulluğudur. Adamın Biri adlı kitabındaki şiirlerde, Anadolu halkından ve tabiatından doğduğunu anlayan, kendini bunların hallerini dile getirmekle sorumlu kılan bir şair vardır.

Yerli Sosyalizm Yerli Edebiyat

Kuşkusuz Cumhuriyet sonrasında yerli düşünce ve yerli edebiyat bağlamındaki tartışmaların içinde adı en çok geçen yazarımız Kemal Tahir'dir. O, Kemalizmden Marksizm'e geçişle, yerli bir Sosyalizme evrilişle, Osmanlı gerçeğini kabul edi-

şile, Osmanlı tarzı bir iktisadi anlayışı önermesiyle hep tartışmaların odağında yer aldı. Anadolu toplumunun yapısı, tarihsel gerçeği ve anlamı üzerine söyledikleri onu evrensel sosyalizmden ayırır. Asya Tarzı Üretim Tarzının özelliklerini ve niteliklerini Osmanlı ve Anadolu hayatında gören Kemal Tahir, her toplumun kendi iktisadi şartlarına göre biçimleneceğini ve esasen bugünkü sosyal bozukluğun toplumun kendi iktisadi ve siyasi yapısını kuramamasından kaynaklandığını düşünür. Batılılaşmayı çok temel bir problem olarak gören Kemal Tahir, bütün kültürel, siyasal ve ekonomik gelişmelerin bizim topraklarımızdan yeşermesi gerektiğini öne sürer. Anadolu toplumunun bütün maddi ve manevi özelliklerinin, idare sistemi, yargı sistemi, ekonomik sistem içine sinmeli ve biçimleyici kudretini göstermelidir. Kemal Tahir için de edebiyat da Anadolu insanının şartlarını, çatışmalarını, iyiliklerini ve kötülüklerini yansıtmalı; hatta yansıtmakla kalmamalı; insanı insana göstererek kötülüğün, zaafın, zalimliliğin ve sömürünün kaynakları konusunda düşündürmelidir. Cemil Meriç'in deyimiyle Kemal Tahir, Anadolu insanını kendi ıstıraplarına laboratuvar olmuş mekânlarda yani hapishanelerde tanır. Hapishane hapishane dolaşır; hem kendini hem insanlarını tanımış olarak çıkar hapishaneden.

İslam Medeniyeti Merkezinde Edebiyatta Yerlilik

1950'lerde temeli önemli ölçüde Mehmet Akif ve Necip Fazıl olan, dini ve İslam medeniyet değerlerini merkez alan, Tanzimat'tan beri süregelen millilik hareketlerini Batılı bulan ve asıl yerliliğin İslam kültürü olduğunu işaret eden bir hareket başlar. Bu hareketin önderi Sezai Karakoç'tur. Karakoç, yerli düşünce ve geleneğin ruhunu, İslam medeniyetinin bütününe yöneltilen bir bakıştan çıkarır. Ona göre medeniyet, şiiire, ruhî bir güç ve özgüven verir. Bu ruhî güç ve özgüvenin adı "diriliş"tir. Onun, "benim şiirim, aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi, var olmanın dinamitlediği noktadaki trajik espriyi, irrasyonele ve absürde bulanmış mutlak'ı zaptetmektir" demesi, geleneğe nasıl bir dönüş yapmak, bu dönüşü yeni hamlelerle nasıl ileriye çevirmek isteyişine işaret eder. Ona göre, ileriye çevrilen bu hamlelerde, aşk, ölüm, insan ve tabiat yeniden en önemli fon olacaktır şiirde. Aşk, yeniden ideal çehresine bürününce; ölüm, bir çürümeden, maddeye dönüşümden uzaklaşacak, hayatın içine çekilecek; varlığı anlamlandıran ve sonsuza ve mutlaka açılan bir pencere olacaktır. Bu yeni yerlilik anlayışının kendini gösterdiği ikinci hamle "Edebiyat" dergisidir. "Kalemin Yükü" başlıklı yazıda "Çağdaş edebiyatımız, Mutlak Kitab'ın izdüşümü kolayıcısı olmadan, yerli düşünceyle, yerli duygularla yeniden alışverişe girişmeden gelişemez diyorum. Edebiyatımızı, yeni bir alana, bakışa, genişliğe, yerliliğe, tarihe kavuşturmak istiyoruz. Ülkemiz Batı'ya yöneleliden beri, edebiyatımız koptu yerli düşünceden, yerli duygudan. Özellikle son elli yılın edebiyatı bir panik edebiyatıdır adeta. Ne işi var ülkemizde Batıcılığın, Marksizm'in? Bunlar yabancılaştırıyor beni. Edebiyatın yabancılaşması demek ölümü demektir ülkenin" diyen Nuri Pakdil için yerlilik, Müslüman olmakla aynı anlamı taşır.

ALİ PULAT

EDEBİYATTA YERLİLİK NEDİR?

Edebiyatta yerlilik düşüncesi, bir milletin hayatı anlama ve yorumlama kabiliyetini oluşturan değerler sisteminin, edebi eserler içinde ilahi kaynakla ne şekilde beslenip vücut bulduğunu görmek, yüzyıllar içinde en mükemmel biçimde nasıl bir hüviyete büründüğünü fark etmek ve âlemşümül bir enmuzeci halinde ne mahiyette ortaya konulduğunu idrak etmek hassasiyetine dayanmaktadır. Bu anlayışın temelinde edebiyatçının, varlığı sahih bir şekilde ancak hikmete dayalı bir bakış açısı ile keşfedip eserinde işleyebileceği görüşü vardır. Söz konusu yaklaşımın özü inanç, yolu samimiyet, edası aşk ve nihayeti vuslattır.

Yerlilik, hâlin idrakinde ve geleceğin inşasında mazinin değerlerini hakkıyla anlamak, modern ve güncel her türlü meseleyi halletme hususunda yüzyılların birikiminden istifade etmek niyeti ve şuurudur. Yabancılık ise ilahi hikmet pınarlarına hangi sebeple olursa olsun uzak veya karşı olmak; ilahi iradeye muhalif bir anlayışın tecellisi olarak eserlerinde insanı ve insana ait geçici unsurları kutsamaktır.

Tabiatın ve tüm varlığın yaradılış sırrını keşfetmenin kısır akıl ve kuru bilgi ile mümkün olmadığını sezmek, görülen gerçekliğin ardında gizlenmiş sonsuz hakikat sırlarını içselleştirmek, yerlilik düşüncesinin en temel şiarıdır. Ataların ilahi hikmet ile yoğrulmuş eserlerini öz, mahiyet ve kıssadan hisse çıkarma yönleriyle ibdasını derinliğine bir vukufiyetle yorumlayıp, özgün ve çağa dair yaklaşımlarla yeniden düzenleyebilmek ve ötelere taşımak gayreti, yerlilik düşüncesinin olmazsa olmazlarından.

Edebiyatta yerlilik kavramının anlaşılması ve çerçevesinin çizilmesi hususunda en mühim kaynak olarak varlığını koruyan geleneksel tahkiyenin özelliklerinin açıkça tespit edilmesi, konunun mahiyetini ortaya koyabilmek bakımından elzem görünmektedir. Böylece edebiyat çevrelerinde zaman zaman görülen milletin değerlerini dikkate almama ve yabancı unsurlardan beslenme anlayış ve yaklaşımlarının yerlilik düşüncesi ile taban tabana nasıl bir zıtlık içinde olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu sebeple gelenek kavramı üzerinde durduğumuzda öncelikle geleneğin, dini bir anlayışın sonucu, mistik tecrübeyi ve hikmeti öne çıkararak, modernizmin tüm boşluklarını doldurmayı hedefleyen vahiy eksenli bir yaklaşımı ifade ettiğini görürüz. Sosyolojik anlamda ‘anane’ kavramının karşılığı olarak anlaşılan geleneğe, gücünü kültürel değerlerden alarak kimlik bunalımlarının çözümü ve milli şuurun yeniden inşası görevlerinin yüklendiği de bilinmektedir.¹

Edebî gelenek ise, bir milletin tarihî süreçte benimseyip sevdiği edebî duyuş, düşünüş ve ifade ediş tarzıdır. Edebî gelenek, milletleri birbirinden ayıran önemli unsurlardan biridir. Edebî eser, müessirinin yaratıcı deha ile içinde yaşadığı kültür ortamına getirdiği bir yorum olduğu kadar, ortak bir geçmişin devamı niteliğini taşıması yönüyle de edebî gelenekle irtibatlıdır. Edebî geleneğin oluşabilmesi için güçlü bir tarih şuuruna ihtiyaç vardır. Tarih şuuruna ise geçmişin geçmişliğini bilmek değil aynı

zamanda hâlde de var olduğunu anlamaktır. Kolektif bir dimağ ve şuur olan gelenek, ancak bir denge ile yeni kuşaklara yol gösterebilir. Edebî gelenek, sosyal, kültürel ve siyasî açıdan güçlü ve istikrarlı olan milletlerin edebiyatlarında daha belirgindir. Klasikleşme, ancak canlı bir geleneğin içinde hayat bulabilir.²

Kendi içinde mütekâmil bir medeniyete, muayyen asalet kazanmış bir zevke ve bu zevkin kemale ermiş eserlerine sahip olan, mazisinde olgun bir sanat ve edebiyat ananesine malik milletler, ancak edebiyat ve sanat ananesi içinde yenileşebilir. Yeni ve ideal hedefler için birçok şey terk edilebilir ancak yüzyıllar içinde oluşan terk ettiğimiz şeylerin vücuda getirdiği terbiye, çok hususi ve bedî bir hayat ve güzellik görüştü terk edilemez.³

Geleneğin özündeki anlayışa göre, sanatçının içinde bulunduğu dünya tezatlardan, ihtiraslardan kısaca maddeden sıyrılmış ve her türlü ferdîlikten kurtulmuş bir biçimde işlenir. Sanatçı birebir benzetmek amacıyla bahçesindeki ağacı resmetmez, zihnindeki ağacı çizer. Sanatçı dış âlemin nesnelerini özelden genele gidecek şekilde klişeleştirerek temsili bir karakter kazandırır. Tekrarı ve basmakalıplığı yok etmek için tenevvü (çeşitleme) yaparak sanatın en önemli ilkelerinden orijinal kompozisyon ve orijinal söyleyişi gerçekleştirir. Sanatçı güzelliği yaratan değil, keşfeden durumdadır. Sanatçı seçtiği güzellikleri bir işaret ve bir ayet olarak alır. Sanatçı tecessüsünü sayısız nesneler üzerine yoğunlaşmak yerine belirli nesneler üzerine derinleşmeyi tenevvünün bir gereği olarak yapmaktadır.⁴

Sanatçının gayesi “bir”e, yani Mutlak Gerçeğe ulaşmak olduğu için dış âlem sadece bir vasıta. Gerçek tek olduğuna göre, gölgeler âlemindeki sonsuz çeşitliliğin temelindeki birlik asıl olmalıdır. Sanatçı bütün tecessüsünü sayısız objelere yöneltmek yerine belli sayıdaki objelerde derinleşmeye gitmelidir. Teferruatın ardındaki “güzellik”i aramalıdır. Fakat “Mutlak Güzellik” ele geçirilmesi mümkün olmayan, ele geçtiğinde de sanatın konusundan çıkacak soyut bir varlıktır.⁵

Mutlak güzelliğin esas alınması demek, “hakikat”e uygun düşenin dikkate alınması demektir. Hakikate giden süreç, gerçeği görerek, hakikati idrak etmekten; gerçeği beğenip, hakikate âşık olmaktan; gerçeği bilerek, hakikate bağlanmaktan geçer.⁶

Edebî anlamda geleneğin belirleyici unsuru, güzellik; muhtevası, özlem; atmosferi, hüznün, tebensüm ve hayret; özü ise ubudiyettir.⁷

Nurettin Topçu’ya göre sanat, hayattan kaçan cesurları sonsuzluğa götüren bir vasıta. Sanatkâr parçadan bütüne, çokluktan birliğe ulaşan adamdır. Sanatkârın çokluk içinde dağılan iradesini toplayabilmek için dinin dünyasına adım atması gerekir. Sanat sırf sanat olarak kaldığı müddetçe ilâhî varlığı ruhumuzda yaşatan külli iradeyi parça parça ve zaman zaman sunduğu için gerçek tatmin oluşmayacaktır. Gerçek tatmine ulaşabilmek için ise içi boş iştihalden kurtulmak icap etmektedir.⁸

Geleneğe göre insanın en büyük hatası, Allah’ı bilme noktasında cahil, gafil ve hakikatten uzak olmasıdır. Her şeyin özünde mevcut olan ilahi hikmeti göremeyen insan, nefsinin esiri olur. Geleneğin amacı; nefsinin yenilen insana, hırsının kurbanı olup aslından uzaklaştığı için, her fırsatta hakkı ve hakikati hatırlatmak olmuştur. Allah, nefsi insan ona esir olsun diye değil, nefisle mücadele edip olgunluğa erişsin diye yaratmıştır.⁹ Bu kültür çerçevesinde geleneksel anlayışları dikkate alan edip, nef-

sin hilelerini ve hakikate perde olan her türlü unsuru eserlerinde işleyerek okuyucusunun daha şuurulu ve dikkatli olması konusunda duyarlılığını gösterecektir.

Geleneksel sanat, eşyanın dış görünüşünü tekrar üretme ve nesnelerin insan üzerinde uyandırdığı hisleri anlatma gayretinde değildir. Geleneksel anlayışa göre gerçek sanat, dünyanın mükemmeliyetine hiçbir zaman ulaşamaz. Bu sebeple gerçek sanat, insanın hakiki âlemi anlamasının ve bu dünyaya bağlılıktan uzaklaşmasının temsili ve hakiki vasıtası olmalıdır.¹⁰

Geleneksel anlayışa göre öz, şekilden daha mühimdir. İslâm estetik anlayışını şekillendiren inanca göre şeytan, şekle takılıp kaldığı için isyan etmiştir. Görünenin ardındaki hakikatin değerli olması, içinde imtihan sırrını barındırması yönüyle dikkat çekicidir. Ayrıca ikilikten kurtulabilmek için şeytan ve nefis ile mücadele, kişinin gelişmesine ve aşkı bulmasına yardım edecek bir süreç olarak görülür. Ruh, aslından uzak kaldığı için hasret çekmektedir ve bu aşkından dolayı bütün çabası da vuslata erebilmektir. Bu görüş çerçevesinde, iman aşka dönüşmüyor ve aşk da bizi yüceltmiyorsa, Yunus Emre'nin;

*“Balıklayın sudasın bilmezsin yudasın
Ömrün geçti içmedin umman arzu kılarısin”*

şeklinde ifade ettiği, boş çaba ve gaflet içinde kendimizden bîhaber, sinema perdesindeki gölgelerden daha ruhsuz bir şekilde hayatı algıladığımızı zannederiz.¹¹ Geleneksel anlayış, gaflet içindeki insanı uyarmayı, sonsuz hayatı gölgeleyen her türlü perdeyi kaldırmayı en kutsal vazife kabul etmiştir.

Geleneksel tahkiye, anlaşılması güç, içinde gizli sırları barındıran, manevi ve bâtinî âlemlere ait meseleleri ve insanın kavramada zorlanacağı sonsuzluğa ait konuları daha iyi ifade edebilmek için sembollerden faydalanır. Çünkü sembol, temsil ettiği gerçeğin anlam alanını geliştirir ve derinleştirir. Az sözle çok şey anlatabilen sembolle, yaşanan anın ve günün çelişki ve karmaşasından uzaklaşıp, evrenselliği yakalamak mümkündür. Sembollerin anlaşılması ve kalıcılığı, okuyucu kitlesinin belirli bir birikime sahip olmasına, hayal gücünün zenginliğine ve algılama yeteneğine bağlıdır.¹²

Sezai Karakoç, mum ve pervane örneğinden yola çıkarak, klâsik İslâm şair ve yazarlarının doğadan aldıkları bir motifi soyutlama yolu ile insanî psikolojiye ve onun en yüce hâli olan “aşk” kavramına ulaştığını, oradan metafizik âleme, Tanrı aşkıyla yok olmaya ve sevgide yeniden ve ebedî olarak dirilmeye gittiğini ifade eder. Burada doğa-soyutlama-metafizik ve mutlak âlem-yeniden somutlanış: diriliş zincirlemesi görülür. Doğa-insan-Tanrı ilişkisi bu örnekte en soyut ve somut canlandırılmasına kavuşur. Bundan dolayı şairler usanmadan ve bin bir orijinal ele alışla edebiyat tarihi ve geleneği içinde aynı tema ve mazmunlar ile eserlerini vermişlerdir. Karakoç’a göre gelenek, sanatın öz ilkelerinin derinlerde sürmesi ve zamana hükmünü yürütmesi, her yeni gelen sanatçının hesaplaşması, pirlere olan alışverişin usul ve adabıdır. Gelenek, doğanın somutundan soyutlamaya, soyuttan sanat somutlanmasına çıkışın tarih içindeki oluşmuş samanyoludur.¹³

Tasavvufî öykülerde dil; “rüya içinde rüya” sembolizmini aktarabilmek için alabildiğine semboliktir. Mutasavvıflar yaşadıklarının ancak ‘hâl dili’ ile anlaşılacağını, gündelik dille ifade edilemeyeceğini bildiklerinden hikâyelerinde ‘misaller’ ve-

rirler. Şebusterî'nin ifadesi ile ehl-i gönül, manayı anlatırken bir benzeri ile söylerler. Duygularla anladığımız, mana âleminin gölgesi gibidir. Bu temsili durum, görülen dünyanın, görülmeyen dünyaya izafeten kurulması ile yakından ilgilidir.¹⁴

Geleneksel anlatım, eşyadaki çokluğun birlik olarak algılanmasını mümkün kılan bir deneyimin anlatımıdır. Geleneksel anlatımda dış dünyadaki nesneler Bir'e ayna olmak suretiyle O'nu görünür kılmaktadır. Görülen ise elbette Zât değil, O'nun tecellileri ve yansımalarıdır.¹⁵

Hikâyede anlatılanlar, belirli bir kişinin şahsî tecrübeleri olarak değil, insanlığı ilgilendiren meselelerin çözümü şeklinde sunulur.¹⁶

Hüseyin Su'ya göre, geleneksel bir bakış açısına sahip hikâye anlatıcısı, ilk insanın cennetten kovulmasından itibaren insanın dünya hayatındaki her türlü macerasını, şeytanla melek arasındaki gidiş gelişlerini, bir hikmet, bilgi ve duyarlılık kişiliği ve dili ile hikâyesinde anlatmalıdır. 'Kün' emrine aşına olarak okuyucusuna seslenebilen tahkiyecî, insani öze çok yakın konuşabildiği zaman okuyucunun kalbinde inşirah meydana getirebilir. İnsanın Kur'an'da, hatalarından ötürü hikâye ile uyarılması ve anlatıcıya; "Öyleyse, bu kıssayı anlat ki belki derin derin düşünürler." (Araf, 176) denilmesi, hikâyenin gücünü, önemini ve nasıl olması gerektiğini göstermesi bakımından son derece mühimdir.¹⁷

Gelenek; insanı, dış dünyanın her türlü maddi tuzaklarıyla esir almış ve özüne yabancılaştırmış her türlü saldırısına karşı, sağlam bir duruşu getiren ve insanın iç direncini güçlendiren önemli bir kaynaktır. Dış dünyanın bunalımları ve olumsuzlukları, sonsuzluktan sunulan İlâhî emanet ile azap halinden sevgiye ve murada ermeye döndürür.¹⁸

Edebî eserlerimiz, Türk Milletinin ortak kültür değerlerini nesiller boyu aktararak millî birliğimizi kuvvetlendirmiştir. Toplum olarak sosyal olaylar karşısındaki duruşumuzu, neye nasıl güleceğimizi, ne karşısında nasıl üzüleceğimizi, neyin karşısında nasıl kükreyeceğimizi, nasıl akıl yürüteceğimizi, nelerin bizi kendimizden geçireceğini geleneksel tahkiyelerimizdeki en güzel örneklerle buluruz.¹⁹

Genel olarak, ilahi kaynaklı hikmet düşüncesiyle şekillenen geleneksel tahkiyenin kendine has bir anlayış ve ifade biçimi ortaya koyduğunu, bu zihniyet ve yaklaşımın yüzyıllar içinde milletin beklentileri ve hedefleri ile yoğrulduğunu ve de edebiyatımızda yerellik düşüncesine pek mühim katkılar sağladığını söylememiz mümkündür.

Edebiyatta yerlilik düşüncesinin ehemmiyeti üzerinde kafa yoran ve fikir üretmeye çalışan kişilerin geleneğin özünü çok iyi kavraması gerektiği açık ve net bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece geçmişin idrak edilmesi, halin inşası ve geleceğin aydınlanması daha sahih bir şekilde gerçekleşecek, bu zihniyete sahip ediplerimiz sayesinde, modernizmin etnik unsurları ve yerelliği kaşıyarak milli bütünlüğümüzü hırpalamaya çalışan gayretleri anlamsızlaşacak ve içi boş bir hale dönecektir.

¹ Macit, Muhsin, *Gelenekten Geleceğe Modern Türk Şiirinde Geleneğin İzleri*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005, s.1-4

² Çetisli, İsmail, "Küreselleşme Ortamında Edebiyatta Süreklilik" *Bizim Külliye*, S.26, 2005-06, s.16-21

³ Tanpınar, A. Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977, s.87-88

- ⁴ Ayvazoğlu, Beşir, *İslam Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s.76-81
- ⁵ a.g.e. s.89
- ⁶ Lekesiz, Ömer, *Öykü İzleri*, Hece Yayınları, Ankara, 2000, s.17
- ⁷ a.g.e. s.149
- ⁸ Ayvazoğlu, Beşir, *Geçmiş Yeniden Kurmak*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1987, s.44
- ⁹ Livinston, Ray, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, s.37-40
- ¹⁰ a.g.e. s.52
- ¹¹ Çelebioğlu, Âmil, *Mesnevî-i Şerif: Manzum Nahif Tercümesi*, C.I, Timaş Yayınları, İstanbul, 2005, s. A-B
- ¹² Tosun, Necip, *Hayat ve Öykü*, Hece Yayınları, Ankara, 1999, s.77-81
- ¹³ Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1988, s.17-18
- ¹⁴ Şakar, Cemal, “Sembollerin Tevili Olarak Öykü” *Hece Öykü*, nr.11, Ekim-Kasım 2005, s.68-72
- ¹⁵ Kutluer, İlhan, *Âh Aşkta ve Hallerinden: Aşkın Diyalektiği’nin Giriş Bölümü Üzerine Okuma Notları, Işıyan Kelimeler*, Rasim Özdenören, Kaknüs Yayınları, 2007, İstanbul, s.91
- ¹⁶ Taşcıoğlu, Yılmaz, Rasim Özdenören’in Kuyu Adlı Hikâyesindeki Anlatım Özellikleri Üzerinde Bazı Dikkatler, *Işıyan Kelimeler*, Rasim Özdenören, Kaknüs Yayınları, 2007, İstanbul, s.44
- ¹⁷ Su, Hüseyin, “Hikâye Anlatıcısı” *Konya Öykü Günleri 1* (TYB Konya Şubesi Öykü Sempozyumu Bildirileri Kitabı), Konya, 2004, s.37-39
- ¹⁸ Orhanoglu, Hayrettin, “Anlatı Kişilerinde ‘Özne Tavrının İşlevsellikleri Yahut ‘Ben’İN Halleri” *Hece, Türk Öykücülüğü Özel Sayısı*, 2000, S.46-47, 2.Baskı, s.252-257
- ¹⁹ Çetin, Nurullah, Bir Türk Edebiyatı Sosyolojisi Tasarımı, *Edebiyat Sosyolojisi*, Editör, Köksal Alver, Hece Yayınları, Ankara, 2004.

RECEP YILDIZ

YERLİLİK VE EĞİTİM

1. Giriş

Eğitimin işlevlerini dört başlıkta toplamak mümkündür. Birincisi, sınıf, bölge ve siyasi bölücülük, ayrımcılık ve kamplaşma anlayışlarının doğmaması veya doğmuşsa ortadan kaldırılmasına yardımcı olmak ve siyasal bilinç kazandırmak yoluyla ulusal birlik ve bütünlüğü sağlamak; gençlerin bilim dışı politize oluşunu önlemek; üstün vasıflı devlet adamları ve komutanlar yetiştirmek alt başlıklarında toplayabileceğimiz *siyasal* işlevlerdir. İkincisi, bilinçli üretici ve tüketici yetiştirmek ve tüm sektörlerde uzman ve ara eleman yetiştirmek yoluyla *ekonomik*; üçüncüsü, bireyin kendini tanıması, gerçekleştirilmesi, benimsemesi ve yeteneklerinin geliştirilmesi ve yeteneklerine göre toplumda yerini alması için *bireyin özü gerçekleştirme* işlevleridir. Son işlevi de millî kültürü yaşatma ve geliştirme, beyin göçünü önleme ve sosyalleştirme bağlamında *kültürel* işlevlerdir.¹ Bu işlevler dikkate alındığında millî kültürün devamlılığının sağlanması ve bu yönde çizilmiş bir eğitim stratejisi uygulamak eğitimin önemli amaçlarından biridir.

İnsan toplulukları içinde kültürün bir kuşaktan ötekine aktarılması eğitimin görevidir. Esasen kültür, kavram olarak sürekliliği ve süreklilik içinde değişimi ve dolaşısıyla muhafazakar eğilimi ifade eder. Yeni katılan öğelere hemen kucak açılmaz, kabul görmez, bir direnç oluşur ve fakat toplum içinde bazı bireylerin alışkanlıkları olarak devam eder. Öyleyse yerli olan kurumları ve değerleri yeni kuşaklara aktarım görevi ile eğitim nasıl bir yol izleyecek ve değişimleri nasıl aktarabilecektir? Yerli değerlerin ve geleneklerin eğitimle değiştirilmesi ve geliştirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Zira kültür durağan değil değişkendir, diğer kültürlerle farklı biçimlerde etkileşim halindedir. Toplumun gelecek için beklentileri, eğitimi tümünden tutucu bir sosyal kurum olmaktan kurtarır. Hatta bazen, “eğitim, tutucu değil, devirici ve başkaldırııcı olabilir.”² Kültür aktarımı, bazı toplumlarda devrimci umutlar ve değişiklik istekleri ile gerçekleşir. Böyle zamanlarda eğitim, mevcut ve yerli kültürü değil, iktibas edilen veya yeni çiçeklenmekte olan kültürü öğretmeye ve yeni kuşaklara aktarmaya başlar. Dolayısıyla eğitim toplumsal şartlara göre bazen iktibas edilen veya oluşturulmaya çalışılan yeni bir kültürü ve ideolojiyi yerleştirmenin, bazen değişimin gerektiği ama başka bir ideolojinin ve kültürün oluşturulması çabalarının, bazen de mevcut kültürü ve toplumsal düzeni muhafaza etmenin bir aracısı olur. Bu durumda da mevcut kültürel alanda ikiliklerin, çatışmaların ortaya çıkışı ve eğitim alanında farklı anlayışlardaki grupların yeni nesillerin hangi kültürle yetiştirileceği konusunda birbirlerine üstün gelme çabaları kaçınılmaz olacaktır. Bu çabalar siyasi oluşumlardan bağımsız da değildir. Eğitim programları siyasete ve ortama hakim olanların yaklaşım tarzlarına göre şekillenecektir. Tanzimat’tan bu yana gelen eğitim üzerindeki etki ve uygulamalar da çeşitli siyasi fikirlerden bağımsız ele alınamaz. Ancak millî kültür davası açısından iki önemli neticesi görülmektedir. Birincisi kültürde ve dolayısıyla toplumda ahengin, bütünlüğün bozulmasına yol açmaktadır.

İkincisi milli kültürün kısır bir çekişme içinde durağan kalmasına sebep olmaktadır.³ Asıl sorun ise kültürü millileştirmek ile milli kültüre herhangi bir özelliği-karakteri kazandırmak arasında düğümlenir. Ortaya çıkan fikirler de İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük ve Batıcılıktır.

2. İdeolojik Yapılanışıyla Türk Eğitim Pratiği

Türk eğitim tarihine bakıldığında, Tanzimat devrinin ‘Osmanlıcılık’, II. Abdülhamid döneminin ‘İslamcılık’, II. Abdülhamid döneminin sonlarına doğru ve Balkan Savaşı sonrasında ‘Türkçülük’ ideolojilerinin, Cumhuriyet Dönemi başlangıcında Osmanlı devrinden ve medreselerden kalma zihniyete ve her türlü yabancı ideolojiye karşı Türk milletinin ve ülkenin birliğini sağlamaya yönelik Türk devlet ideolojisi veya milli eğitim ideolojisinin ve sonrasında hümanist ve laikliğin katı uygulanışı anlamında milli eğitim ideolojisinin uygulamada olduğunu görürüz. Çok partili hayata geçişle birlikte de gitgide çoğalan ve dışarıdan gelen her türlü fikirlerin mücadelesi eğitime egemen olur ve Millî Eğitim Reformu Stratejisi’nin belirlenmesine yol açar. Millî birlik ve beraberliği sarsacak aşırı ideolojilere kapılmamalarını sağlayacak ve sapanlar olursa onları doğru yola çevirecek bir ruh ve irade gücünün kazandırılması milli eğitimimizin temel görevi olarak belirlenir. 1980 darbesi ile aynı gerekçelerle eğitim Atatürkçülük çizgisinde şekillendirilmek istenmiştir. Son on yıldır ise AB doğrultusunda uygulamalar eğitime yön vermektedir. Ancak ifade etmeliyiz ki, anılan tüm eğitim tarihi boyunca batılılaşmak projesi ve ideolojisi eğitimin temelini oluşturmuştur.

Azınlıkların ayaklanması üzerine İslam-Hıristiyan ikiliğini aşan bir ‘birlik’ düşüncesi olarak meydana çıkan, siyasi birliğin İslam’a sarılarak sağlanabileceği ve yine bu esaslardan ayrılmadan Batı’nın hürriyet ve meşrutiyet fikirlerini uygulamanın gereğini vurgulayan ‘Osmanlıcılık’, Tanzimat devrinin ideolojisidir.⁴ Ama devrin kendi içindeki açık karakteri ise ‘ikilik’ tir ve eğitimde kendini biri mektep diğeri medrese olarak gösterir. Eski-yeni, alaturka-alafranga, terakkiciler-muhafazakârlar, Doğu-İslam medeniyeti ile Batı medeniyeti ikiliği aynı devirde, karşı karşıyadırlar. Yenilik teşebbüsü devletten gelir ve yeni ilim ve eğitim kurumları açılır. Okullarda hem dini ilimler hem doğa bilimleri okutulur. Batı’ya yönelmiş olmasıyla eğitimin daha da çeşitlenmesi ile içinden çıkılmaz bir hale gelinir. Milli kültüre dayalı bir milli eğitim teşekkül ettirilemez. Ziya Gökalp’in tespit ettiği İstanbul’daki üç türlü kitapçının varlığı* eğitimin kozmopolit yapısını ortaya koyar. Böylece medreseden ve mektepten çıkanlar, hayat anlayışları ve eğitimleri birbirine uymayan iki kuşak, imparatorluğun yenilik yılları boyunca yanyana, ama, birbirine düşman olarak yaşar.⁵ Bu bağlamda da dış faktörlerin etkisi ile ilerlemecilik ve evrimcilik düşüncesinin tesirinde kalan Tanzimatçıların eğitim görüşü, Batıya açılan kapıdan rengi pozitivizm ile belirlenen, materyalizm ve Fransız pozitivistlerini hazırlayan bazı filozofların eser ve fikirlerinin girmesine neden olur.⁶

Tanzimat devrinin ‘Osmanlıcılık’ ideolojisi II. Abdülhamid döneminde ‘İslamcılık’ haline gelir.⁷ Gayr-i müslim cemiyetlerin, Türk-İslam kültürü için büyük tehlike içeren okul, hastane gibi din ve kültür tahribine yol açacak müesseseler açmaları nedeniyle II. Abdülhamid döneminde merkezîyetçi ve çeşitli eğitim müesseseleri arasında dengeye dayanan bir siyaset güdüldü.*** Fakat daha önceden verilen haklar sebebi ile zararlı faaliyetlerin önüne tam olarak geçilemez. Ayrıca II. Abdülhamid’in bütün

muhafazakarlığına rağmen, toplum artık, maddi sahaya yönelik yararını gördüğü değişim ve aletlere direnç göstermemektedir. Batının ilim ve teknik itibarıyla üstün olduğu bütün toplum fertlerince kabul görmüştür. Ulema dahi, batı medeniyetinin maddi olan tarafının alınması yolunda fikir beyan eder olmuşlardır. Reform yapma ihtiyacı devrin aydın ve devlet adamlarında bir fikir olarak yerleşmiş, yeni insan tipleri ortaya çıkmıştır. Toplumun geleneksel ve dini değerlerle örülü kültürel yapısına rağmen, bu yeni insan tipinde ve bazı aydınlarında, inkarcı, pozitivist, materyalist yaklaşım belirginleşir. Ahmed Mithat Efendi'nin 'Dekadan' dediği toplumun değerleriyle uyşamayıp yabancılaşmış aydınlar, Servet-i Fünun Mecmuası'nda toplanarak 1896-1901 yılları arasında faaliyet gösteren 'Edebiyat-ı Cedide' ismi ile anılmışlardır.⁸ Bütün sansürlere rağmen birçok gazete ve mecmualar çıkarılır ve Batı ile temas gerçekleştirilir. Böylece halk bu gazete ve mecmualarla Batıyı tanıır ve giderek dünyevileşir.

II. Abdülhamid döneminin sonlarına doğru ve Balkan Savaşı sonrasında 'Türkçülük'*** okulların amaçları arasına girer.⁹ 1908 devriminin getirdiği ve eğitim sorunlarının da önemli bir yer tuttuğu canlı siyasal yaşantı içinde, İttihad ve Terakki 'Türkçülük' çizgisine kaydıkcı birleştirici eğilim artar, milli bir eğitim politikası güdülmesinin temeli hazırlanır.¹⁰ 1912 sonrasında Daru'l-Fünun'da bir canlılık yaşanır. Bu canlılık, Balkan Savaşı'ndaki yenilginin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojisi içinde doğurduğu dönüşümün üniversite içine yansımından kaynaklanır. Osmancılık ve İslamcılık akımlarına karşı Türkçülük, Ziya Gökalp gibi temsilcileriyle üniversite içinde yankılar uyandırır.^{11****}

Tanzimat'la başlayan bu zıt anlayışlar II. Meşrutiyet'te çatışan ideolojiler (Osmanlıcılık ortadan kalkmış, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük akımları doğmuştur) halini alır. Farklı hayat tarzı, aydın-halk çatışmasına sebep olur. Aydın, halkın dünya görüşünü 'geri' bulurken; halk, aydını kendisinden saymaz. Dönemin eğitimini Niyazi Berkes, Gökalp gibi, her biri diğerine düşman ya da yabancı insan yetiştiren, 'medrese, yabancı okul ve ikincinin taklidi olan ve devlet okulunda verilen eğitim olmak üzere üç eğitimin ortaya çıktığını belirler. Meşrutiyet eğitim sisteminin kültür yaratıcılığından yoksun kalışında da bu okulların birer aracı durumuna düştüklerini ve milli kültürün yalnızca halk arasında yaşandığını ileri sürer.¹² Basın hayatında eğitim konuları da işlenmeye başlanmıştır. Batıda, Rousseau'dan başlayarak Durkheim'a kadar pek çok düşünürün fikirleri Türk aydınları arasında tartışmalara konu olur. Batı eğitimi paralelinde Türk okulları ıslah edilmeye başlanır.¹³

Cumhuriyetin ilanından sonra eğitimimiz, Atatürk'ün, milli eğitim programı ile eski devrin hurafatından ve bize uymayan yabancı fikirlerden ve ideolojilerden, Doğudan ve Batıdan gelen tüm tesirlerden uzak, milli karakter ve tarihimize uygun bir kültürü talep etmesiyle,¹⁴ ayrılık hareketlerini ortadan kaldırıp Türk milletinin ve ülkenin birliğini sağlamaya yönelmiştir. Bütün okullar Türk Devlet ideolojisi, İnkılaplar ve C.H.P. ilkeleri doğrultusunda eğitim-öğretim verirken, halk evleri de yeni tarih anlayışını ve oluşumu halka anlatmada etkin rol almıştır. Yazı devrimi, dil ve tarih hareketleri de fikri temellerini hazırlamıştır. Milliyetsiz ve milli değerleri olmayan toplumun devlet şeklinde teşkilatlanmasının ve bu duygulardan yoksun bir toplumun devletini sürdürmesinin mümkün olmadığı düşüncesi hakimdir. Ama aynı zamanda muasır medeniyet seviyesini aşmak hedefini koyan Atatürk, modernleşmenin

de zorunluluğuna işaret eder. Her iki yaklaşım yani Atatürk'tün öngördüğü “milliyetçilik ve modernleşme” eğitime, “Türklük sevgisi/milliyetçilik” ile “laik anlayış ve pozitif ilimcilik” olarak yansır.¹⁵ Başka deyişle milliyetçiliğin kaynağını milli kültür ve onun siyasi organizasyonu olan devlet, batılılaşmanın kaynağını ise laik ve pozitifist anlayış oluşturur. Bu arada Türkiye’de canlanan Batı ve kapitalizm aleyhtarı duygular ve Rusya ile yeni iktisadi işbirliği neticesinde 1932 ile 1934 arasında Kadro adıyla tanınan yeni bir ideolojik eğilim belirir. Politikası, “Marksizm, milliyetçilik ve korporatizmin sathî bir bileşimi”¹⁶ olarak tanımlanan bu fikir uzun ömürlü olmaz ama uzun yıllar Türk aydınları üzerinde önemli etkisi olur.

Batılılaşmak için öngörülen bir uygulama olarak Batı klasiklerinin Türkçeye çevrildiği, öğretmenlere ‘Sizin vereceğiniz terbiye dini değil milli, beynelmilel değil millidir’ diyen İnönü’nün başta olduğu dönemde eğitim ve kültür politikası, hümanistleştirme ve laikliğin katı uygulaması ile şekillenmiş, Batıcılık fikri Avrupalılaşmak ütopyasına dönüşmüştür.¹⁷

1946, 1949 ve 1951 yıllarında kabul edilen eğitim programlarında gelecek kuşaklara bilim ve teknikle birlikte, milli-manevî değerlerin de verilmesi üzerinde durulan Demokrat Parti iktidarı yıllarında ise eğitimde seviye ve kalite düşüklüğü ortaya çıkar.¹⁸ Siyasi ortamın getirdiği hürriyetler nedeniyle bireyler dışarıdan gelen farklı ideolojik fikirlere ve siyasi partilere yönelirler. Öğretmen ve öğrenciler de kurdukları derneklerle siyasetin en önemli aktörleri haline gelirler ve ideolojik çekişmeler eğitime de yansır. Bu fikir hayatını Güngör, “demokratik sosyalizm yerine marksizm, modernleşme yerine dejenerasyon, dilde gelişme yerine uydurmacılık veya ırkçılık, muhafazakârlık yerine devekuşu politikası, iktisadi kalkınma yerine kapalı ekonomi hasreti, geniş perspektifli ve ağır başlı bir dış politika yerine ya korkaklık ya kabadayılık gösterilerinin hakim”¹⁹ oluşu şeklinde değerlendirir. İlerleyen yıllarda ideolojik mücadele ve topluma sirayet eden anarşi olayları, eğitimde, 1972 tarihli ‘Millî Eğitim Reformu Stratejisi’nin belirlenmesine yol açar. Türk gençlerine eğitimin her kademesinde Atatürkçülük ülküsü, Türk Milliyetçiliğinin temel ilkeleri, Türk devletinin ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün olduğunun tam olarak benimsetilmesi ve milli birlik ve beraberliği sarsacak aşırı ve sapık ideolojilere kapılmamalarını sağlayacak ve sapanlar olursa onları doğru yola çevirecek bir ruh ve irade gücünün kazandırılması millî eğitimimizin temel görevidir, denilir. Bu görev çerçevesinde Türk Millî Eğitiminin amaçları belirlenir ve ‘Millî Eğitim Temel Kanunu’ ile yayımlanır.***** Ancak ülke birliği için harcanan tüm çabalar sonuçsuz kalır ve öğrenciler arasında siyasi çatışmaların önü alınamaz. Ülke sağ ve sol gruplar arasındaki çatışmalarla anarşi ortamına sürüklenir. 12 Eylül askeri darbesi sonrasında, 1983’te, kanunla eğitimin amaç ve ilkelerinde bazı değişiklikler yapılır. En önemli değişiklik Türk milliyetçiliği yerine ‘Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı’²⁰ ifadesinin getirilerek Atatürk’e yapılan vurgudur. Bundan sonra öğrencileri siyasi çatışmalardan koparmak ve bir çatı altında toplamak maksadıyla ders kitaplarında değişikliklere gidilir ve tüm derslerde Atatürk’e yer verilir.

Ağırlıklı olarak son 10 yıldır da eğitim AB’ne uyum süreci çerçevesinde şekillenmektedir. AB eğitim politikasının temel amacı, AB’ye üye ülkeler arasında işbirliğini ve dayanışmayı sağlamak amacıyla üye ülkelerin yurttaşları arasında karşılıklı an-

layışı özendirmek ve Avrupalılık bilincini aşlamak, bu süreçte öğrenci ve öğretmenleri eğitmek ve tüm ar-ge alanlarına etkin katılımlarını sağlamaktır. Hedefleri de özellikle üye ülkelerin dillerinin öğretilmesi yoluyla eğitimin geliştirilmesi, diplomaların ve eğitim sürelerinin karşılıklı olarak tanımlanmasını (akreditasyon) özendirerek öğrenci ve öğretmenlerin hareketliliğine destek sağlanması, Avrupa vatandaşlığı kavramının yerleşmesine katkıda bulunulması, eğitim-öğretim kurumları arasında işbirliğinin geliştirilmesi, üye ülkelerin eğitim sistemlerindeki ortak sorunlara ilişkin bilgi ve deneyimlerin paylaşılmasıdır. Yine 1999'daki Bologna Deklarasyonuyla Avrupa'da yüksek öğretiminde yeni bir süreç başlamıştır. Bu süreçte Avrupa'da yüksek öğretim sistemlerinin birbirine uyumlu, karşılaştırılabilir bir hale getirilmesi, üniversitelerarası ortak bir genel yapı oluşturulması, yüksek öğretimde lisans ve yüksek lisans derecelerinin Avrupa ülkeleri tarafından tanınması gibi kararların alındığı Sokrates programının temellerinin atılmasıyla ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Sokrates genel eğitim programı içerisinde yer alan Erasmus (yüksek öğretim programı), uygulama sürecine geçmiştir. Ulusal düzeyde belirlenen kalite çerçevesinin amaçları da yüksek öğretim düzeyinde program geliştirme çalışmalarına ve programların düzenlenmesine temel oluşturmak, öğrenci ve öğretim üyesi hareketliliğine olanak sağlamak ve çalışma sürelerinin ve kredilerin tanınmasını sağlamak şeklinde belirlenmiştir. Türkiye bu bağlamda adımlar atmakta ve sürece dahil olmaktadır.²¹

3. Eğitimde Batılılaşma, Milli Kültür İnşası, Tarihsele-Yerli Olma Temelinde Fikri Tartışma ve Gruplaşmalar

Batılılaşmaya dönük yaklaşım ve uygulamalar, Batının ilim ve tekniğini almak ile Batı medeniyetini bir kısmı veya bütün kurumlarıyla almak arasındaki fikri tartışmaları beraberinde getirmiştir. İlk İslamcılar ve Türkçüler, ikincisi de Batıcılar ve inkılapçılar tarafından savunulmuştur.²² Tartışmalar daha çok Batının taklit edilmesi, Batılılaşma ve çağdaşlaşma, medeniyet ve kültür kavramları, ilim zihniyetinin alınması, yeni bir kimlik inşa etme, halk-aydın çatışması, millilik ve yerlilik, sosyal yapının bireysellik boyutuna doğru değişmesi ve benzeri temalar çerçevesinde şekillenmiştir.

Yukarıda tarihsel aşamalarla verilmiş olan bilgiler göstermektedir ki, eğitimin de içinde bulunduğu yenileşmeler ve reformlar Batının üstünlüğünü kabul ettiğinden Batıya yönelik olmuştur. Belli bir dönem adalet sistemini ıslah etmek için Fransız adalet sisteminin alınması gibi eğitim sisteminin değiştirilmesinde de Batıdan sistem alınmış²³ veya taklit edilmiştir. Geriliğimizin nedenini dine dayalı geleneksel eğitim ve hatta Müslüman olmaya bağlayarak Batılılaşmak için Hristiyanlığın kabulünün uygun olacağı²⁴ veya Batılılaşmanın, Batının ahlak ve yaşayışının ülkeye tatbik edilmesinin dertlere çare olacağı düşüncesiyle üretici milletlerin ürettikleri alınmıştır. Bu tür Batılılaşma, Berkes'in ifadesiyle Batılı devletlerin uydusu olma²⁵ biçiminde şekillenmiştir. Bu ve buna yakın düşünceler, *Meşrutiyet dönemi batıcıları*; belli bir noktadan sonra Gökalp çizgisinden ayrılan ve üçlemesindeki İslamlaşmanın yerini laikliğin aldığı, yeni nesilleri tarihi 1923 ile başlayan bir milletin Batıyı model edinmek zorunda bulunan çocukları olarak gören ve öylece yetiştirmeye çalışan *Cumhuriyetçiler-İnkılapçılar*; ve son olarak Kapitalist Batı dünyasına karşı bütün nefretlerine rağmen Batı kültürü içinde yine Batının bir reaksiyonu olması ile Batıcı olan *Marksistler*²⁶ tarafından savunulmuştur.

Türkiye’de milli kültür yaratma ve geliştirme gayretleri, Batıya benzemekten ziyade yerli olan unsurlar üzerinde durmak şeklinde olmuştur. Fakat yerli unsurların aynı zamanda tarihi unsurlar olması ve Türkiye’nin yakın zamanda bu tarih çizgisi üzerinde devam etmekte kendisi için tehlike görmesi onu milli kültür anlayışında ikileşmeye götürmüştür. Bu bağlamda milli devlet, milli kültür ve milli eğitim fikrini savunanlar iki grupta toplanabilir. Birinciler *yeni bir toplum ve kültür inşa etmek* veya topluma yeni bir milli kimlik kazandırmak için çalışanlar, ikinciler ise Batıdan ilim ve teknolojisini alıp *tarihsel süreçte oluşturulan kültürün yaşaması ve geliştirilmesi* için çalışanlardır. Cumhuriyet kendini imparatorluğun, yani tarihin, bir antitezi olarak gördüğü için geleneksel kültüre bazen yabancı, bazen düşman bir tavır takınmıştır.²⁷ Aralarındaki farklar kendini, tarihsel olana lehte ve aleyhte yaklaşımlarda gösterir. Her iki yaklaşımda da eğitim, şekillendirilecek toplum ve devlet düzeni için bir araçtır.

Atatürk’ün de içinde yer aldığı birinci grup yönetici, düşünür ve eğitimcilerin milli eğitim ideolojileri, bilim ve teknolojiye Batı ve çağdaş uygarlıkçı fakat kültür konusunda dışa kapalı, evrenselci olmayan; geleneksel eğitimin yöntem ve hurafelelerini dile getirirken de laik-seküler eğitim reformunun savunusu biçiminde belirginleşmiştir. Dışlanan yalnızca eski inançlar ve dini düşünceler değil inşa edilecek olan milli kültürün dışındaki bütün düşünceler ve akımlardır,²⁸ gerçekleşebilmesi için de bir dizi inkılaplar yapılır. Esasen Gökalpçi düşüncenin etkisi altında şekillenmeye başlayan yeni toplum ve devlet düzeni için bir araç olan eğitimin amacı milli devlet anlayışının kurulmasına ve yerleştirilmesine yardımcı olmak; görevi ümmetten millete geçişin planlanması ve inşa edilecek olan milli kültür eksenini etrafında milletleşme sürecinin hızlandırılması; hareket noktası ise milli kültür kavramının tanımının yapılması ve kaynaklarının tespitidir. Bu gerekçe ile yapılan da zengin tarihsel kültürün atlanıp veya yok sayılıp kültürün Asyatik yapısına, dil ve tarih tezlerine yönelmektir ki taşıyıcısı eğitim olacaktır.²⁹

İkinci gruptakiler ise tarihi ve tarihi kültürü korkulacak değil istifade edilecek bir kaynak olarak gören, tarihsel bağlardan kopuşun değil devam etmesinin gerekliliğini yerlilik adına vurgulayan düşünür ve eğitimcilerdir. Batının ilim tekniğini, ilim zihniyetini almaktan ama tarihsel bağları ve kültürü yaşatma ve geliştirmeden yana olmuş Türk-İslam sentezi savunucuları, milliyetçiler ve muhafazakarlardır.* İlerlemeye engel olan şeyin, memlekette eski şekliyle fikir ve tecrübe sahalarını dolduran ilerlemelere ilgisiz kalınması ve yeni şekliyle eskiden tamamıyla yabancı olunan ilimlerden az ve noksan haberdar olunması biçiminde görülen cehalet ve eğitim alanındaki gerilik olduğunu tespit eden Said Halim Paşa, Batı medeniyetinden büyük ölçüde faydalanmak mecburiyetini görmüş ancak istifade edilebilmesinin yolunu, onun aynen tatbik edilmesinde değil üstünlüğünün sebebi bulunan ilim zihniyeti ile tecrübe usulünü birleştirerek Avrupa medeniyetinin millileştirilmesi şeklinde tayin etmiştir.³⁰ Her ne kadar yeni bir kültür ve eğitimin inşası için öncülük etmişse de Ziya Gökalp’in İslamlaşmanın gereğini vurgulaması, medeniyet ile kültür ayırımına bağlı olarak Batı medeniyeti içinde olabileceğimizi bildirmesi ve bu bağlamda öğretim ile eğitimi birbirinden ayrı olarak dile getirmesi, bu grupta yer alan Gökalp sonrası düşünür ve eğitimcilerin fikirlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Zira Gökalp, eğitiminin amacını, yeni kıymetler yaratmak değil yabancı kültürlerin etkisiyle kaybo-

lan halkın ruhunu yeniden keşfetmek ve canlandırmak olarak belirlerken;³¹ Avrupa'dan kıymet hükümleri, kültür ve eğitim almak mecburiyetinde olmadığımızı, kültür ve eğitim açısından Avrupa medeniyetine muhtaç olmadığımız halde, teknoloji ve öğretim yönüyle ona son derece muhtaç olduğumuzu, bunun için de Avrupa'nın teknolojisini almaya çalışıp fakat kültürümüzü yalnız kendi vicdanımızda aramamız gerektiğini ve eğitimimizi bir yandan milletlerarası medeniyete diğer yandan milli kültüre intibak ettirmek lazım geldiğini ileri sürmüştür.³²

Medeniyeti insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimseyişi vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütünü ve kültürü ise bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünü³³ olarak tanımlayan, bu nedenle Ziya Gökalp'in aksine, ancak aynı ortak kültürden beslenen milletlerin ortak bir medeniyet oluşturabileceğini belirten Nurettin Topçu'nun, aynı ortak kültürden veya kültürel gelenekten gelmediğimiz için batılılaşmanın bir taklitçilikten ibaret olduğunu söylemesi –tersi de olsa- etkilenişin bir örneğidir.

Tarihsel ve yerli olanın muhafazası üzerine yoğunlaşan bu gruptaki düşünür ve eğitimciler batının ilim ve tekniğinin alınması gereği üzerinde durmuşlardır. Madde planında kurtarıp ruh planında helak edici bir zihniyetin yerleştiğinden dem vurarak tarihsel ve yerli olana vurgu yapan Necip Fazıl, Başyücelik akademisinde "Avrupa'da tahsil mukaddes dava uğrunda Batılının müspet bilgiler manzumesini fethedip vatana intikal ettirmeye memur ulvi bilgi casusları durumundaki gençlerin eline tevdi edilecektir."³⁴ düşüncesi ile yurtdışına öğrenci göndermeyi hedef almışken; Türk milletinin fertlerine Türklük şuur ve vakarı, İslam ahlak, aşk, aksiyon ve karakterini aşıl原因, egoizmi meşru kılan bireyseliği yok eden bir eğitim isteyen S.Ahmet Arvasi de eğitimin hammaddesinin milli ve mahalli olmasını, okulun bu hammaddeyi çağdaş ve evrensel ölçülere göre değerlendirmesini ısrarla ileri sürmektedir.³⁵ Böylece dünyayı hem bir Türk, hem bir Müslüman olarak idrak edenler sayesinde "yabancılaşmadan çağdaşlaşmak"³⁶ ve yerli kalmak mümkün olabilecektir.

Eğitim kurumlarının hem yerli kültüre ait değerleri hem de Batı medeniyetinin objektif düşünme zihniyeti, çalışma dürüstlüğü ve demokratik ideallerini içeren değer hükümlerini yeni nesillere aktarmak zorunda olduğunu ama bunları vermekten uzak kaldığını bildiren Erol Güngör; Batılılaşmada asıl sorunun dünya görüşünde/zihniyetindedir, ayrıca tekniği yapan o üstün kültürün zihniyetidir ve bu zihniyet olmadan çağdaş dünyaya girilemez tezini savunan Hilmi Ziya Ülken³⁷ ve nihayet eğitimcileri toplumda hali hazırda yaşayan sosyal eğilimleri göz önünde tutmak zorunda olanlar şeklinde gören, yalnız maziye dayanan veya yalnız istikbale yönelen eğitimin ciddi idealistler değil ütopya peşinde koşan hayalperestler veya sadece his ve heyecanlarla beslenen mutaassıplar yetiştireceğini ileri süren, eğitimin amacını bugünkü medeniyet şartlarına uygun ve yerel değerlerimiz yardımıyla yeni bir kültür ve medeniyet meydana getirmek olarak belirleyen³⁸, uzman bireyler ekseninde de olsa Batı medeniyetini bütünü ile almak mümkün olmadığına göre -Batılılaşmış Japonya, Rusya ve Amerika gibi- iktibas edilecek kısımların tayini ve alınması, ilim ve tekniğinin alınıp ilim zihniyetinin benimsenmesi ile Batılılaşmayı öneren Mümtaz Turhan³⁹ bu ikinci grup arasında yer alırlar.

Tüm bu yaklaşımlar hep toplumu önceleyen yaklaşımlardır. Bireyin önceliğine inanma ise liberal ideolojinin tipik temasıdır. Her siyasi veya sosyal açıklamalarda bireyin merkeziliğini öne süren metodolojik bireycilik; toplumun, bireyin hak ve ihtiyaçlarına göre inşa edilmesi gereğini ima eden etik bireycilik yanında; klasik liberallerin bencil çıkarlar ile kendi başına ayakta durmaya vurgu yapan bencil bireycilik ve modern liberallerin çıkardan çok insani gelişimi önceleyen gelişimci bireycilik⁴⁰ anlayışlarından söz edilebilir. İşte bu düşünceler çerçevesinde ilk akla gelen ve ülkede öncü olan Prens Sabahattin'in sosyal yapı ve eğitimimize dair görüş ve önerileridir. Sabahattin için toplumun ve yöneticilerinin ıslahı toplumsal yapının değiştirilmesi ile, ilerlemeye engel olan sosyal yapımızdır, toplumsal sorunumuz yalnız bir eğitim sorunu değildir ve ıslahat ile çözülmez, sorun sosyal yapıdadır. Çünkü O'na göre, merkeziyetçi Türk toplumu bütüncü bir toplum yapısına sahiptir, hakim olan cemaattir ve üstün tutulmaktadır, eğitim bütüncü yapıda amaçtır. Merkez dışıcılık ise bireyci toplumların özelliğidir ki Batı böyledir. Hakim olan bireydir ve üstün tutulmaktadır, eğitim bireyci yapıda araçtır. İşte bu nedenle bireyci eğitime ve aileye, yerinden yönetime taraftardır. Kapitalist, liberalist, bireyci, bağımsız kişiler yetiştiren Batı tipi eğitim istemektedir.^{**} Ancak bireyci toplum olma yolundaki bu yaklaşımı kendisi batılılaşmak olarak değerlendirmemektedir.

4. Uygulamalara Yöneltilen Eleştiriler

Eğitim sistemindeki uygulamalara dönük yerlilik adına eleştiriler, Batılılaşma ve Batının taklit edilmesi, halk-aydın arasındaki ayrım ve eğitimin başarıya ve şekillenmiş bireysel özelliklere dönük sonuçları üzerinde yoğunlaşmıştır. Şöyle ki;

Said Halim Paşa'ya göre Batıcılar, düzeltip ıslah etmek isterken mevcut olanı terkedip değiştirmişler, yıkıp atmışlardır. Halbuki Batılılar bir şeyi özellikle muhafaza etmek arzusu ile ıslah etmek isterler. Bizde yenisini kurmak için yok etmeye, batıda ise yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışırlar. Halbuki düzelterek ıslah etmek yerine, değiştirme yoluna gitmek tamamen yeni bir şeyi denemek demektir. Bu halde de insanlar, eskiden kazanılmış ve çoğu acı tecrübelerle mâl olmuş birçok bilgi ve tecrübeden mahrum kalır, istifade edemezler. Ayrıca yeniden bir takım denemeler yapmak yeni hatalar işlemek demektir ve onların tamirlerine çalışmak gerekir ki dertlere düşüldür. Batıcıların bu acayip düşünce tarzı ile gelişen dimağları ve edindikleri bilgiler, onları, sonunda şuna sevk ediyor: Ruhların vatan değiştirmesi ve fikren göç.. Hatta Batı hayranlarının zihniyeti o kadar değişmiştir ki Batılılardan öğrendikleri şeylerin bile çoğunu asıl manalarından bambaşka bir şekilde anlıyor ve yorumluyorlar. Bu "yabancılardan çok yabancı oluş", onları kendi muhitimizden gitgide uzaklaştırıyor. Bu yüzden de çıkardıkları hükümler hep menfi ve yıkıcı oluyor, müspet bir hakikat taşıyor. Muhite yabancı kaldıklarından bilgi ve tasavvurları, hayalperestçe oluyor. Tabii ilmi bir kıymeti de bulunmuyor.⁴¹

Başka bir eleştiri de Nurettin Topçu'dan gelir: Kararlarımızı vermeye gücümüz yetmiyor, verilmiş kararlar alıyor, yabancı ideallere kucak açılıyor. Buna göre, kendi inançlarımızı toplum içinde söylemeye dilimiz varmıyor, yabancı inançlarıyla bağırıyor ve hep yabancıları alkışlıyoruz.⁴² Halbuki yabancı kültür, milli kültürü soysuzlaştırır.⁴³ Bu nedenle de tarihsel ve yerli kültürü bir kenara koyarak başka ortak kültürlerin çalışmalarının sonucu oluşan medeniyetten hareket etmek de neticesiz olacaktır.⁴⁴

Bir eleştirel yaklaşım da batılılaşma çabalarının çağdaşlaşma ve ulusçuluk bağlamında devrimleri savunmak adına Niyazi Berkes tarafından ortaya konmuştur. O'na göre çağdaşlaşma, ekonomik yapıdaki teknolojik değişimlerin bir sonucu değil, kültürel yapıda gelenek gereklerinin yerine zamanın gerekleri doğrultusunda kendiliğinden oluşan değişim veya üst yapının yenileştirilmesine yönelik (ıslahat) girişimlerin düşünsel boyutudur. Asıl üzerinde durulan ise din değil gelenektir, çünkü sorun din kılıfına bürünmüş gelenekten kurtulmaktır. Din devleti yerine ulus devleti görüşünün geçişi çağdaşlaşmada reformların kapısını açmıştır. Hukuk, eğitim, yazı, yaşam ve kültür asındaki değişimler bunlardandır. Bunlar cumhuriyet devrimi olarak tanımlanır, Türk toplumunu Batı uygarlığı yörüngesine sokma amacıyla toplanır. Baş ilke ise gelenekçilik değil devrimciliktir.⁴⁵ Ama uyduculuk modellerinden Batıcılık, Türk toplumunu yarı sömürge durumuna getirmiş ve buradan da topyektin Batı Emperyalizmine karşı bağımsızlık savaşı ile kurtulunmuştur. Batı uygarlığının kendi kalkınmasına gerekli olan yanlarını Batı zoruyla değil kendi bağımsızlığının gereklerine göre uygulamadıkça modern çağ dünyasında bir ulus olarak varolunamaz. Öyleyse baş sorun Batılılaşmak değil; Batılılaşmamaktır. Çıkar yol; Batıcılığı batıya benzemek değil Batıdan bağımsızlık yönüne; ulusçuluğu devrimcilik yoluna çevirmektir.⁴⁶

Yine benzer şekilde Cahit Tanyol'un, Batı toplumları ile Türk topluluğu arasında hiçbir benzerliğin olmayışı aksine tersi oluşundan hareketle, her sorunun bilim ve teknikte aranmak yerine üst yapı eksikliğine bağlanması ve hep batıdaki üst yapı kurumlarının kopya edilmesi olarak uygulanan batıcılığın yanlışlığını vurgulaması, bilim ve tekniğini almak gerekirken batı toplum sisteminin alınmasının çöktünyeye yol açtığını belirtmesi de ayrı bir örnektir.⁴⁷

Atilla İlhan ise okullarda Yunan felsefesinin verilmesini, klasik Türk sanat musikisinin değersiz gösterilmesini, divan şiirinin hor görülmesini, ama batı klasiklerine körü körüne hayranlık uyandırılmasını, Sinan'ın Leonardo'dan önemsiz, Mevlana'nın Dante'den küçük, İtali'nin Bach'ın eline su dökemez olarak gösterilmesini, kültür emperyalizminin ilmeğinin kendi elimizle boynumuza geçirilmesi olarak yorumlayıp Batının hiç de özenilecek bir yerde bulunmadığını ve Batının bizim sandığımız Batı olmadığını dile getirir. Zaten ülkede yapılan da Batılılaşmak değildir.⁴⁸

Eleştiri konularından önemli bir diğeri de halk-aydın çatışmasıdır. Bir tarafta büyük şehirlerde yarı münevverin temsil ettiği yarı Doğu, yarı Batıdan mürekkep bir medeniyet; diğer taraftan küçük şehir, kasaba ve köylerimizde yaşayanların temsil ettiği Türk ve şark medeniyetlerinin tesiri altında kalmış bir kültür ve medeniyet⁴⁹ şeklindeki ayrımdayı olduğu gibi. Aydınların çoğu ile halk çoğu birbirinden oldukça farklı noktalardan hareket etmekte ve farklı neticelere varmaktadır. İki değişik tavrın en belirgin olduğu yer, aydınların kendi ülkelerinde eksik taraf olarak daha ziyade görgü ve muaşerete ait noktalara yani kültüre önem vermiş olmaları, halktan insanların ise teknolojik gelişmeleri önemsemeleridir. Bu iki değişik tavrın tabii bir neticesi olarak halkın temsil ettiği yerli kültür büyük ölçüde ayakta dururken, Türk aydını Batıya kıyasla kendi kültürünün hiçbir değer taşımadığı kanaatindedir.⁵⁰

Aydınlar Batının ahlak ve yaşayışını memleketlerine de tatbik etmenin dertlerine çare olacağına inanmışlar, Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dine uzak veya karşı durmak, servetini Fransız vb. cenabi hanımlarla veya çeşitli eğlencelerde harcamak

yüksek tavır sayılmış, dahası bu durum medeni insanları medeni olmayanlardan ayıran ölçüler olarak kabul olunmuştur. Bu ve buna benzer sebeplerle aydın, sınıfa hay-siyet ve vakarını kaybettirmiş, bir reddediliş halini almıştır. Memleket bu suretle an'anelerinin ve medeni hayatının koruyucusu, milli ahlak ve yaşayışının düzenleyicisi olan yüksek sınıftan mahrum kalmıştır.⁵¹ Sonuç ise dine, milli geleneklere, milli zevke yabancılaşmış aydınlar ile dinine, geleneklerine milli zevklerine bağlı halk.⁵²

Etime de yansıyan haliyle Batılılaşmayı, her sahada tüyler ürpertici ve asıl manasına uzak bir yansıma ve tekerlemecilikten ve taklit de bile acemi bir montajcılıktan,⁵³ ıslahatlar adına eğitime yapılan ilaveleri tamamıyla arızı, tesadüfi, günlük ihtiyaçları tatmin maksadıyla yapılmış eklemeler ve taklitlerden⁵⁴ ibaret gören; Batılılaşma yönünde uygulanan eğitim politikalarını alınmış neticeler bakımından tatmin edici olmaktan çok uzak bulan⁵⁵, insanı 'eşya' gibi düşünmek ama insan gibi duymak gibi bir çelişmeye zorlayan eğitim sistemini, insanı kendi duyularına, sezilerine ve ruhi değerlerine giderek yabancılaştıran ve çatışmaya düşüren sistem olarak değerlendiren⁵⁶ düşünür ve eğitimcilerin değerlendirmeleri sonuçları açısından eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Böyle bir eğitim elbette ki asli ihtiyaçlardan çok ideolojik ayrım ve çatışmalara sebep olacaktır.

Bir eleştiri noktası da bireylerin geçtikleri eğitim sonrasında ulaştıkları konumları ile ilgilidir. Özellikle Türk-İslâm medeniyetinin yeni bir kimlik inşası adına yok sayılmasının nesillerde milli gurur ve iman zedelenişine sebep olduğu vurgulanmıştır. Okullarda doğru olanın Avrupalılara ve yanlış olanın aralarında Türklerin de yer aldığı Doğuluların malı olduğu gibi bir havanın estirilmesi ile çocukların aşağılık duygusuna kapılarak aşırı bir Batı hayranlığına sürüklendiği ileri sürülmüştür. Siyasi plandaki inkılap anlayışının milli eğitim ve ilim müesseselerine de hakim olması ile inkılaplara körü körüne bağlı fakat muhtevasından habersiz, çoğunlukla şekilci, romantik bir tarzda ilericilik ve devrimcilik aşığı, ölçüsüz bir derecede Batı hayranı, fakat yaratıcı veya telif edici olmayan, milli tarihi, değerleri ve kültürü bilmeyen insanların türediğine dikkat çekilmiştir.⁵⁷ Eleştiriler hâlâ tüm hızıyla devam etmektedir, zira adı geçen ideolojik çekişme ve rekabet topluma, siyasete egemendir. Elbette ki eğitim de bundan nasibini alacaktır.

5. Sonuç ve Öneri

Eğitim politikaları, kültür politikalarından bağımsız olamaz ve ayrı ayrı gelişmezler. Hatta kültür politikası, eğitim politikası üzerinde belirleyici durumdadır. Tanzimat'tan bu yana genellikle ağırlıkta olan Batı'ya dönmedir ve hızlı batılılaşma hareketleri neticesinde eğitim, yerli olan ile örtüşmeyen ideolojilerin pençesinde şekillenmiştir. Ancak yabancı unsurlara karşı yerli kültürün önemli bir mukavemeti de görülmüştür, görülmektedir. Bu bağlamda milli kültürü yabancı kültürler karşısında bağımsız ve itibarlı kılabilecek, kültürü çağdaş standartlarla dizayn edebilecek insanlar yetiştirmek ancak yerlilik zemininde ve tarihsel olanla barışmakla veya Ziya Gökalp'e atıfla 'Muasır Müslüman Türk'ü yetiştirmekle mümkün olabilecektir. Bunun yolu da değişirken istikrarı ve sürekliliği sağlamak ve süreklilik içinde değişmektir ki eğitimimizin bir yönüyle çağın gereklerini yakalayan ve üreten ve diğer yönüyle de yerli ve tarihsel olana dayalı bir felsefesinin oluşturulması, daha önemlisi de iktidarlara göre değişmeyecek bir eğitim politikasına dönüştürülmesidir.

KAYNAKÇA

- Arvasi S. Ahmet, *Eğitim Sosyolojisi*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1995.
- _____, *İnsan ve İnsan Ötesi*, Burak Yayınevi, İstanbul.
- _____, *Türk-İslam Ülküsü*, Cilt:1, Burak Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c.1-3, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- Başaran İbrahim Ethem, *Türkiye Eğitim Sistemi*, Kadioğlu Matbaası, ISBN 975-95673-0-X, Ankara, 1993.
- Başgöz İhsan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yay., No: 1754, Ankara, 1995.
- Berkes Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1975.
- _____, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1978.
- Çüçen A. Kadir, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim ve İnsan Anlayışlarının Felsefi Temelleri", *Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Kongresi 23-26 Ekim 1996*, YYÜ Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 3, ISBN 975-7616-24-9, Van, 1997.
- Doğan Kuddusi, *Tanzimatın Kiblesi*, Ölçü Yayınları, İstanbul, 1991.
- Eraslan Cezmi, "II.Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti ve Eğitime Etkileri", *II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri 2 Mayıs 1992*, Hazırlayan: Coşkun Yılmaz, Seha Neşriyat, ISBN 975-7370-04-5, İstanbul, 1992.
- Ergin Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt:2, V Yayınları, İstanbul, 1940.
- Gökalp Ziya, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Hazırlayan: Rıza Kardağ, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, No: 2029, İstanbul, 1992.
- Güngör Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, ISBN 975-437-039-7, İstanbul, 1993.
- _____, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, ISBN 975-437-035-4, İstanbul, 1992.
- Hacıeminoğlu Necmettin, *Milliyetçi Eğitim Sistemi*, Töre-Devlet Yayınları, 1972.
- Heywood Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, Çev.Ahmet Kemal Bayram, Adres Yay., Ankara, 2007.
- <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Nzn2JLoMNSAJ:egitim.aku.edu.tr/abegitim.ppt+AB+%2B+e%2C4%9Fitimin+ama+%2C3+%20A71ar+%2C4%B1&cd=5&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>, Erişim Tarihi: 17.05.2010
- İlhan Attila, *Hangi Batı*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1982.
- Kafadar Osman, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, ISBN 975-7726-61-3 / 91.06Y.215.62, Ankara, 1997.
- Kırımlıoğlu Cezmi, *Milli Eğitimde Haçlı Seferleri*, Cilt.1, Töre-Devlet Yayınları, 1975.
- Kısakürek Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1976.
- Kodaman Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980.
- Kongar Emre, *Türk Toplum Bilimcileri 1*, Remzi Kitabevi, ISBN 975-14-0402-9, İstanbul, 1996.
- Lewis Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı: 8, ISBN 975-16-0303-X, Ankara, 1991.
- Parla Taha, *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve C.H.P.'nin Altı Ok'u*, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabılır*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan: M.Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, ISBN 975-355-074-X, İstanbul, 1993.

- Tekeli İlhan, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Oluşumu ve Dönüşümü*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı 154, Ankara, 1993.
- Topçu Nurettin, *İradenin Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974.
- _____, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.
- _____, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.
- Turhan Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1961.
- _____, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, Bedir Yay., İstanbul, 1964.
- Ülken H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.
- Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, Çev. Cemil Meriç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973.
- Yıldız Recep, "Eğitimin İşlevleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, Editörler: Ş.Şule Erçetin, Necmettin Tozlu, Hegem Yayınları, ISBN 975-00442-5-8, Trabzon, 2006.
- _____, *Eğitim ve Sosyal Değişme (Türkiye Örneği)*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya, 1999.
- Yiğit Ali Ata, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası (1938-1950)*, Boğaziçi Yayınları, ISBN 975-451-069-5, İstanbul, 1992.

- ¹ Yıldız Recep, "Eğitimin İşlevleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, Editörler: Ş.Şule Erçetin, Necmettin Tozlu, Hegem Yayınları, ISBN 975-00442-5-8, Trabzon, 2006, ss. 274-303.
- ² Başgöz İhsan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yay., No: 1754, Ankara, 1995, s.1.
- ³ Güngör Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, ISBN 975-437-039-7, İstanbul, 1993, s. 180.
- ⁴ Tekeli İlhan, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Oluşumu ve Dönüşümü*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı 154, Ankara, 1993, s.59; Ülken H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992, s.76.
- ^{*} Birincisi Sahaflar ki maarif Arap ve Acemcedir ve kitapları medreselerde okutulur. İkincisi Beyoğlu kitapçılarıdır ki maarif, Avrupa'ya aittir ve kitapları yabancı okullarda okutulur. Üçüncüsü ise Babıali Caddesindeki kitapçılarıdır ki Tanzimat maarifidir ve evvelkilerin perişan tercümelerinden acemicesine kendisininmiş gibi gösterilmiş eserler ile taklitlerinden meydana gelmiştir. Tanzimat Okullarında okutulur. (Gökalp Ziya, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Hazırlayan: Rıza Kardağ, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, No: 2029, İstanbul, 1992, ss. 171-172.)
- ⁵ Ülken, a.g.e., s.49.
- ⁶ Çüçen A. Kadir, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim ve İnsan Anlayışlarının Felsefi Temelleri", *Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Kongresi 23-26 Ekim 1996*, YYÜ Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 3, ISBN 975-7616-24-9, Van, 1997, s. 63; Doğan Kuddusi, *Tanzimatın Kiblesi*, Ölçü Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 143-145.
- ⁷ Tekeli-İlkin a.g.e. s.59.
- ^{**} Daru'l-Fünun'un açılması, yabancı ve azınlık okullarının denetim altına alınması ve bu mekteplere Türk öğretmenlerin tayin edilmeleri, Müslüman okulların her yönden takviye edilişi, okulsuz köy ve kasaba bırakılmayarak okulları yabancı okul ihtiyacı hissettirmeyecek ölçüde geliştirmek, dindar ilim adamlarının yüksek okullara müdür tayin edilmesi, başarılı olan talebelere madalyonlar takılması... gibi icraatlar eğitim alanında yerleşmenin çabaları olarak önemli adımlardır. (Kodaman Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, ss. 16-17; Eraslan Cezmi, "II.Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti ve Eğitime Etkileri", *II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri 2 Mayıs 1992*, Hazırlayan: Coşkun Yılmaz, Seha Neşriyat, ISBN 975-7370-04-5, İstanbul, 1992, s.42.)

- ⁸ Kafadar Osman, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, ISBN 975-7726-61-3 / 91.06Y.215.62, Ankara, 1997, s. 117.
- ***Meşrutiyet dönemindeki İslamcılık-Türkçülük-Osmanlıcılık fikirlerinin kaynağı olmaları yanında Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılapların muhtevalarında etkili olan batıcılığın da kaynağını teşkil eden ve farklı fikri grupların önderleri durumunda olan üç önemli simanın eğitim sistemimiz üzerindeki etkilerini de anmak gerekir. Bunlar, 'İttihad ve Terakki' ismiyle faaliyet gösteren, Comte'a dayanan pozitivist fikirleri savunan ve 'Türkçülük' fikrinin gelişmesinde rolü olan grubun önderi Ahmed Rıza, 'İslamcılık' akımının oluşumunda etkin konumuyla Mehmed Murad ve 'Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin liderliğini yapan ve Comte sosyolojisinin rakibi olan Le Play ekolünün fikirlerini savunan Prens Sabahaddin'dir. (Kafadar, *a.g.e.*, 119-120.)
- ⁹ Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s.59; Kodaman, *a.g.e.*, s.253.
- ¹⁰ Ergin Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt:2, V Yayınları, İstanbul, 1940, ss.1056-1068; Berkes Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 454.
- ¹¹ Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 96.
- ****Ziya Gökalp çocuğun toplum için yetiştirilmesini, toplum içinde erimesini, toplumun amaçlarına göre formasyon kazanmasını istediğinden 'Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak' düşüncesini eğitim alanına da uygular. Talim ve terbiyeyi ayırır. Talim, fennî bilgilerin öğretilmesidir ve asridir, lâmillidir. Terbiye ise millidir, harsa ve milli vicdana dayanır. Yani, milli terbiye, asri talim. (Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s.85.)
- ¹² Berkes, *a.g.e.*, ss. 248-249.
- ¹³ Güngör, *a.g.e.*, s.121.
- ¹⁴ Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c.1-3, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, ss. 19-20.
- ¹⁵ Yiğit Ali Ata, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası (1938-1950)*, Boğaziçi Yayınları, ISBN 975-451-069-5, İstanbul, 1992, s.11.
- ¹⁶ Lewis Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı: 8, ISBN 975-16-0303-X, Ankara, 1991, s. 463.
- ¹⁷ Yiğit, *a.g.e.*, s.50 ve 93.
- ¹⁸ Hacıeminoğlu Necmettin, *Milliyetçi Eğitim Sistemi*, Töre-Devlet Yayınları, 1972, ss.18-19.
- ¹⁹ Güngör Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, ISBN 975-437-035-4, İstanbul, 1992, s. 252.
- ****Türk Millî Eğitimimin genel amacı, Türk Milletinin bütün fertlerini, Atatürk İnkılaplarına ve anayasananın başlangıcında ifadesini bulan Türk Milliyetçiliğine bağlı; Türk milletinin millî ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasa'nın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan millî, demokratik, lâik,sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve Türk toplumunun refah ve mutluluğunu arttırmak; öte yandan millî birlik ve bütünlük içinde iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmayı desteklemek ve hızlandırmak ve nihayet Türk Milletini çağdaş uygarlığın yapıcı, yaratıcı, seçkin, bir ortağı yapmaktır. (Kırımlıoğlu Cezmi, *Millî Eğitimde Haçlı Seferleri*, Cilt.1, Töre-Devlet Yayınları, 1975, ss.24-26)
- ²⁰ Başaran İbrahim Ethem, *Türkiye Eğitim Sistemi*, Kadioğlu Matbaası, ISBN 975-95673-0-X, Ankara, 1993, s. 36.
- ²¹ <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Nzn2JLoMNSAJ:egitim.aku.edu.tr/abegitim.ppt+AB+%2B+e%C4%9Fitimin+ama%C3%A7lar%C4%B1&cd=5&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>, Erişim Tarihi: 17.05.2010
- ²² Turhan Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1961, s.65.
- ²³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan: M.Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, ISBN 975-355-074-X, İstanbul, 1993, s.14.
- ²⁴ Hacıeminoğlu, *a.g.e.*, s. 14.
- ²⁵ Berkes Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 184.
- ²⁶ Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, s. 176.
- ²⁷ Güngör, *a.g.e.*, s. 175
- ²⁸ Parla Taha, *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve C.H.P.'nin Altı Ok'u*, Cilt 3., İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, 305-314.
- ²⁹ Yıldız Recep, *Eğitim ve Sosyal Değişme (Türkiye Örneği)*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya, 1999, ss. 78-79.

- * Yerli kültürün muhafazasını isteyen bu grup içinde yer alıp teknolojinin içinde üretilen kültürü de taşıyacağı, bu nedenle teknolojik değişimin değer değişmelerini beraberinde getireceği, teknolojiyi alanın ülkelerin kültürlerinin de alınacağı ve alınacak teknolojinin kültüre zararlı olacağını iddia edenler vardır.
- ³⁰ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, ss.71-72 ve 76-77.
- ³¹ Üriyel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, Çev. Cemil Meriç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973, ss.81-82
- ³² Gökalp Ziya, *a.g.e.*, ss. 63-64 ve 326.
- ³³ Topçu Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978, s. 67.
- ³⁴ Kısakürek Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1976, ss. 224-225
- ³⁵ Arvasi S.Ahmet, *Türk İslam Ülküsü*, Cilt:1, Burak Yayınevi, İstanbul, 1994, ss.263-265; Arvasi S.Ahmet, *Eğitim Sosyolojisi*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1995, s.23.
- ³⁶ Arvasi, *Türk İslam Ülküsü*, Cilt:1, s. 341.
- ³⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.23.
- ³⁸ Turhan Mümtaz, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, Bedir Yay., İstanbul, 1964, s. 50 ve 55
- ³⁹ Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, ss.67-71.
- ⁴⁰ Heywood Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2007, s.37.
- ⁴¹ "Fakat teşekkül-i inifradı istikametinde yürümek Garblılaşmak demek değildir."(s.23), "Zannediyoruz ki en müterakki memleketlerde olduğu gibi Türkiye'de de mükemmel şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, drenotlar, mektep ve kütüphaneler, bankalar... ilh gibi tesisat vücuda getirilerek Türkiye'yi Garbın seviye-i medeniyesine yükselebiliriz."(s.24), "Demek ki teşekkül-i içtimai terbiyesi bir terbiye-i atıla! İnifradilerdeki heyetler ise ...tekamül-i içtimaiyi temin ve tesir eyliyor; demek ki teşekkül-i inifradı terbiyesi bir terbiye-i faale!"(s.25), "Mütefekkirlerimiz nazarında mesele-i içtimaiyyemiz sadece bir maarif meselesinden ibarettir denilebilir."(s.30), "Demek ki ma'arif-i umumiyyemiz teşkilatı Avrupa karşısında muhafaza-i mevcudiyet zaruriyyetiyle cem'iyetimizde tevellüd eden cereyanın terbiyedeki tezahüründen başka bir şey değil; silsile-i me'murine tekabül eden bir silsile-i mekatib!"(s.34), "Görülüyor ki, adem-i merkeziyet ya'ni ahalinin kendini idare etmesi inifradı cem'iyetlerin hayatı umumiyyesini tecelli ettiren bir hadise; hakimiyet-i milliye ise tecemmü'ü zihniyetlerde vücut bulan akim bir nazariye!"(s.43), "O halde memleketin tahsili için hayat-ı hususiiyyemizin tahkiminden, hayatı umumiyyemizde aynı gayeye isal edecek bir hatt-ı hareket ta'kıbinden, hulusa, hedef-i ictimai'imizi değiştirecek yeni bir zihniyetle çalışmaktan başka çare yok!"(s.47), "Te'alı-i ictimai'imizi yalnız başına ma'arif, bir terbiye-i atıla ile el ele veren nazarı bir tahsil kat'iiyyen vücuda getiremez." (s.53), "Demek ki istiklal-i şahsı ve hürriyet-i siyasiyyeyi te'min edecek bu mü'esseseler değil; o halde kat'ı bir ihtiyaç mekteplerimizi kelimenin bütün kuvvetiyle adam yetiştirmeye muktedir bir hale getirmeyi emrediyor!"(s.75), "Bundan sonra ta'kıb edeceğimiz maksad terbiye-i millimizin işte bu vadide ıslahına çalışmak olacak." (s.75). (Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999)
- ⁴¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ss.63-68.
- ⁴² Topçu Nurettin, *İrâdenin Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974, s.12.
- ⁴³ Topçu Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970, s.49.
- ⁴⁴ Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s.71.
- ⁴⁵ Kongar Emre, *Türk Toplum Bilimcileri I*, (içinde Özer İnan, "Niyazi Berkes"), Remzi Kitabevi, ISBN 975-14-0402-9, İstanbul, 1996, ss. 253-267.
- ⁴⁶ Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 293.
- ⁴⁷ Kongar Emre, *Türk Toplum Bilimcileri I*, (içinde Hamza Uygün, "Cahit Tanyol"), Remzi Kitabevi, ISBN 975-14-0402-9, İstanbul, 1996, s. 365.
- ⁴⁸ İlhan Atilla, *Hangi Batı*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1982, s. 16.
- ⁴⁹ Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, s. 33.
- ⁵⁰ Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, ss. 170-171.
- ⁵¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ss. 84-86.
- ⁵² Hacıminoğlu, *a.g.e.*, 14.
- ⁵³ Kısakürek Necip Fazıl, *Konuşmalar*, s.206
- ⁵⁴ Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, s.17.
- ⁵⁵ Turhan, *a.g.e.*, ss.6-7
- ⁵⁶ Arvasi S. Shmet, *İnsan ve İnsan Ötesi*, Burak Yayınevi, İstanbul, ss.8-9.
- ⁵⁷ Hacıminoğlu, *a.g.e.*, ss. 19-24.

DURSUN ALİ TÖKEL

YERLİLİK KAVRAMINDAN DİVAN ŞİİRİNE BAKMAK

Bir sorunun tespiti için önce o sorunun varlığını mümkün kılan mevcut durumun tespiti gerekir. Divan şiirinde *yerlilik* sorunu öncelikle *divan şiirinin ne olduğu* sorunuyla ilgilidir. Divan şiirinin ne olduğunun tespiti ise bu edebiyatın *ağyarını mani efradını cami* bir tanımın yapılmasına bağlıdır ve biz bu tanımdan mahrumuz; çünkü hangi tanımlı yapsak bir şeyleri dışlamakta veya ötelemektediriz. Divan edebiyatında eleştiri makalemizin girişinde eleştiriye yazmanın güçlüğünden bahsederken söylediğimiz adlandırmaya ilişkin sorunları dile getiren şu sözleri burada tekrarlamak istiyoruz: Divan edebiyatıyla ilgili olarak bir yazı yazmaya karar verenler, daha işin başında pek çok problemle karşı karşıya kalırlar. Bu edebiyatın henüz bir adı bile yoktur. "... gibi başka isimler de takılmış olan edebî faaliyetlerimizin bugün hâlâ tatmin-kâr bulunup kendisini tam anlamıyla kabul ettirdiği ileri sürülebilecek bir adı bile bulunmamaktadır."¹ Daha doğrusu pek çok adları vardır, fakat bu adlardan hiç birisi uğraşı alanı olduğumuz edebiyatın dünyasını kapsamaz, bir şeyleri içeri alırken pek çok şeyi de kapsam dışında bırakır. *Divan edebiyatı, Yüksek Zümre Edebiyatı, Klasik Türk Edebiyatı, Saray Edebiyatı, Enderun Edebiyatı, Osmanlı Şiiri, Osmanlı Edebiyatı, Eski Türk Edebiyatı, Havas Edebiyatı, İslamî Türk Edebiyatı, Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Elit Edebiyatı, Kapıkulu Edebiyatı, Dîni Edebiyat* vs. adlarıyla anılan bu edebiyat hangi adlandırmanın içeriği hesaba katılarak incelenecektir? Bu alanda çalışan pek çok araştırmacı bu adlandırmanın, yanlış, yanlış ve yetersiz olduğuna dikkat çekmiştir: "(Bu) adlandırmalar görüldüğü gibi bu edebiyatın özellikleriyle ilgili olup Tanzimat'la birlikte Divan Edebiyatına karşı takınılan olumsuz tavrın bir göstergesi olarak kabul edilmektedir... Ancak, divan dışı diğer manzum-mensur eserler dikkate alındığında bu adlandırmanın (Divan Edebiyatı) söz konusu edebiyatın bütününe içine almayacağı ortadadır."², "Biz bugün, kudemâdan bahsederken, kolaylık olsun diye, 'Divan edebiyatı' diyoruz. Bu, uydurma bir tabirdir. Onlar kendilerine sadece şâir, kullandıkları aruza vezin ve şiir kitaplarına da, manzumelerini malum teşrifatla sıraya koyarak, 'divan' derlerdi."³, "Günümüzde yaygın ve yanlış olarak kullanılan 'divan edebiyatı' yahut 'divan şiiri'... divan denen şiir derlemelerinden oluşan bir yapıdan ibaret değildir. Yahut 'divan' diye adlandırıldığı öne sürülen meclislerde okunan şiirlerle de sınırlı kalmaz. Mazisi yetmiş yıla varmayan böylesine yanlış ve iğreti takılmış bir isim..."⁴ "Hangi düşünce ile bulunmuş olursa olsun divan edebiyatı sözü esasında ilmî ve yeterli bir adlandırma değildir. Türli verileriyle altı asır sürmüş koca bir edebiyatı yalnız divanlara inhisar ettirip onun çok çeşitli eserler verdiği bir çok edebî nevi dışında bırakan, nesri ise hiç hesaba katmayan bu adlandırılışın yanlışlığı kadar yetersizliği de meydandadır."⁵ Mehmet Çavuşoğlu Divan şiiri adlandırmasına karşı çıktığı kadar, bugün bu adla anlaşılan edebiyat coğrafyasının anlamına da karşıdır: "Günümüzün aydınları divan edebiyatı deyince sadece

Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde oluşanı kastediyorlar. Bu düşünce elbette yanlıştır.”⁶ Çavuşoğlu'na göre Çağatay, Hârezm, Hakanî ve Azerî edebiyatında aynı dönemde mahsul veren edebiyat da bu adlandırmanın içinde olması lazım. Her bir adlandırma aslında ideolojik ve yanlı bir bakışı yansıttığından, araştırmacı bu isimler karşısında ya bir savunma içine girmekte veya saldırı içinde kendine bir haklılık payı bulmaktadır.⁷

Daha insana hakkında etraflica düşünmeyi mümkün kılacak bir adı bile olmayan bu edebiyat hakkında ne yazılacağı veya nereden başlanacağı haliyle büyük bir problem olacaktır. Mesela şu soru sorulmalıdır: acaba bu edebiyatın ne kadar eseri vardır, külliyyatı nedir, kaç ciltten, sayfadan oluşur? “Osmanlıdaki şiir üretimi dünya tarihindeki en geniş edebi üretim olabilecek kadar hacimliyen, alıntılanan ve tartışılan şiirler listesi (kanon) çok kısıtlıdır.”⁸

Bu yazıda kısmen de olsa, divan şiirinin yerli olup olmayışına bir göz atılacaktır. Yerli olmak *yerli malı* gibi yerli malzemeyi kullanmak veya yerli dille metin kurmak veya sadece yerli olana hitap etmek demek değildir. Bir yerli olan vardır bir de yerleşen vardır. Bizler asırlar boyu kendimize ait olan yerlileri kullanmışız ama aynı zamanda pek çok unsuru da yerleştirmişiz. Mesela Tuyug bize aittir, yerlidir. Ama bu rübai'de bizim yerli olmadığımız anlamına gelmez. Asıl yerliliği yazmak, Müslüman Türklerin kendilerine ait olmayan şekil, tür ve konuları işlerken acaba kendilerinden yerli olan neyi katmışlardır. Bu alıntıların tamamen alınan şekliyle kullanıldığı söylenemez, aksini söylemek de çok ayrıntılı çalışmaları gerekmektedir. Bizler tarih boyunca Arap ve Acem'den pek çok şeyler almışızdır, ama acaba aldığımız şekliyle mi kalmıştır? Tabii ki hayır, mesela Cami kelimesi Arapçadır, ama Araplar Câmî'ye cami demezler, mescid derler. Bizler neden bu mabede câmî demişiz, işte bu alıntıların karakteri üzerin tartışmak demektir. Alınmış ve damgalar vurulmuştur.

Biçimce Yerlilik

Biçimlerin hikayeleri ve kaderleri vardır. Divan şiirinde de kullanılan nazım biçimlerinin bir kısmı İranlıların icadıdır. Acaba bizler biçimleri alırken aynen kopyaladık mı, yeni bir şeyler ilave ettik mi? Divan şiirinin kafiye, redif, aruz kullanımında kendi has özellikleri var mıdır? Bunlara kısaca değinmek istiyoruz.

En önemlisi divan şiir için redifli şiirlerin varlığı. Yahya Kemal'in önemli tespitlerinde de görüleceği gibi, divan şiiri Acem ve Arap şiirinden farklı olarak temelde redif üzerinde durur. Arap ve Acem şiirinde çok az redif varken Türk Divan şiiri redif ağırlıklıdır. Bunun sebepleri üzerine Yahya Kemal'in görüşleri vardır. Ona göre, Türkçenin Turanî bir dil olması, yüklem sonrasına gelmesi, yüklemden kafiye olmaması şiiri mecburen redifli yapar. Ama Arapça ve Farsça ait oldukları dil yapıları gereği, Türkçe'den farklıdır.⁹ Redifli şiirler Divan şiirinde büyük bir yekun oluşturmaktadır. Yapılan bir çalışmaya göre bu oran % 50-60 civarındadır.¹⁰

Aruz vezni esasta Araplara aittir. Müslüman olduktan sonra İranlılar ve bilahare de Türkler aruz veznini şiirlerinde kullanmaya başlamışlardır. Fakat bu üç milletin de aynı vezinleri kullandığını göstermez. Aksine aruz'da *bize göre* olanlar vardır. “Arap sınıflamasına göre 19 bahir ve 6 daire, İran ve Türk sınıflamasına göre 14 bahir 4 daire vardır”¹¹ bu 14 bahir ve 4 daire içinde de biz Türklerin kullandığı vezin-

lerin sıklığıyla, İranlıların kullandığı vezin çeşitleri aynı sıklıkta değildir. İran şiirinde kullanılan bütün bahirler Türk şiirine olduğu gibi aktarılmamış, İran edebiyatında kullanılan bazı vezinler Türk şiirinde nerdeyse hiç kullanılmamıştır¹². Vezin konusunda yapılan araştırmalara göre divan edebiyatı tarihi boyunca en sık kullanılan vezin fâilâtün/fâilâtün/fâilâtün/ fâilâtün -fâilün - tabîi ki bu veznin de aslı olan Feilâtün/feilâtün/feilâtün/feilün) vezni kullanılmıştır. Bu veznin diğer vezinlere göre kullanılma sıklığı nerdeyse yüzde 50'i geçmektedir. Bunun sebebinin bu veznin Türkçenin ses sistemine uygun oluşu, ayrıca 11'li hece veznine yakınlığı gösterilmektedir. İranlı şair Hâfız ile Fuzûlî'nin şiirlerinde kullanılan vezinler üzerine yapılan bir araştırma sonucu bu konuda iyi bir fikir verecektir: "Hâfız'ın gazellerinde çok kullandığı vezinler kullanım adedine göre şu şekildedir:

<i>Feilâtün- feilâtün- feilâtün- feilün</i>	<i>143 gazel %27</i>
<i>Mefâilün-feilâtün-mefâilün-feilün</i>	<i>125 gazel %24</i>
<i>Mefûlü-fâilâtü-mefâilü-fâilün</i>	<i>77 gazel %15</i>
<i>Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün</i>	<i>34 gazel %7</i>
<i>Mefâilün mefâilün mefâilün Mefâilün</i>	<i>25 gazel %5</i>

Fuzûlî'nin gazellerinde çok kullandığı vezinler ise şunlardır:

<i>Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün</i>	<i>136 gazel %45</i>
<i>Mefâilün mefâilün mefâilün Mefâilün</i>	<i>65 gazel %22</i>
<i>Feilâtün- feilâtün- feilâtün- feilün</i>	<i>52 gazel %17</i>
<i>Mefûlü-fâilâtü-mefâilü-fâilün</i>	<i>18 gazel % 6</i>
<i>Mefâilün-feilâtün-mefâilün-feilün</i>	<i>10 gazel %3"¹³</i>

Görüldüğü gibi Hâfız'da %7 olan, Fuzûlî'de % 45, Fuzûlî'de % 3 olan Hâfız'da %24'de tekabül etmektedir. Bu oran aşağı yukarı Türk ve İran şiirinin vezin kullanma sıklığını da vermektedir. Yani burada tamamen bir kopyadan bahsedilemez. Bu oranların değişkenliğinde dillerin farklı sentaksları rol oynamaktadır. Daha derinlikli çalışmalar muhakkak bu farkın değişik cephelerini de gösterecektir. Mesela Aruzda **Vasl-ı Ayn** adı verilen bir kural vardır. Vasl, sonu ünsüzle biten bir kelime ile ilk harfi ünlü ile başlayan bir kelime arasında yapılır. Ayn harfi bir ünsüz olduğu için son sesi bir ünlü olan bir sözün aynla başlayan bir söze vasledilmemesi gerekir. Ancak Türk şâirleri bu kurala fazla uymamışlardır; bir ünsüz sesi 'ayn'a ya da 'aynı' yok sayarak onun ünlüsüne vasletmekte bir sakınca görmemişlerdir."¹⁴

Kafiye

Kafiye meselesinde bizde Araplara göre farklılıklar vardır. Mesela "Arap şiirinde mısra sonunda bulunan kafiye kelimesinin bölünebilmesidir. Bölünmüş kelimenin bir kısmı ilk mısradaki, geri kalan kısmı ikinci mısra başında kalır. Türk şâirleri bu tarzı benimsememişlerdir. Bununla birlikte tespit edebildiğimize göre bunun istisnaları da bulunmaktadır. Mesela Kemal Paşazâde, Sultan Selim İçin yazmış olduğu meşhur mersiyesinin:

Çarh-ı bî-rahm ona bir zahm ur
du ki bulmadı kimseler merhem

beytinde bu şekilde kafiye kelimesini mısra sonunda ikiye bölümüştür. Bu durum aynı zamanda Türk şâirlerinin müşterek edebiyat bilgisi ile olan temaslarının sadece İran edebiyatı üzerinden olmadığını da göstermektedir.”¹⁵

Fuat köprülü bu edebiyatta hiç bir yerlilik, orijinallik, bizdenlik bulmuyor. Ona göre divanlardaki şiirler “Rengarenk kumaş parçalarından yapılmış palyoça kostümlerini hatırlatan bu gazel kasidelerin, bu sakınamelerin her halde yüksek bir sanat eseri sayılamayacağını, yani bunarın asıl hayat ile , hayatın yüksek hamleleri ve geniş heyecanlarıyla rabitası olmadığını unutmamalıyız.”¹⁶ Köprülüye göre Osmanlı şâirleri şahsi görüşlerini Acem divanlarının sahişfelerine gömerek, mensup oldukları milletin ruhuyla alakalarını kesmişlerdi.”¹⁷ Derken bir yabancı olan Charles Wells, Osmanlı hükümdarlarının dünyada en çok şâir yetiştiren saltanat ailesi olduklarını söylüyor ve onların şiirlerine övgüyle, Türklerin gerçekte çok iyi şâirler yetiştirdiklerini söylüyor ve İrân taklidi omakla suçlanan bu şiirin “zaman zaman çok ustaca ifade ettikleri hoş imajlara ve fikirlere sahip olduğunu ifade ederken buna Mesîhî’nin bahar kasidesinin güzel bir örnek olduğunu ifade ediyor.”¹⁸

Fahir İz’in divan şiir üzerine söyledikleri bu edebiyatın hiç bir kıymeti harbiyesinin olmadığını en iyi ifadesi olmuştur: “Ortak ve değişmez kaidelere bağlı olan ve ortak malzemeyi işleyen divan şairlerinin, dünya görüşleri de ortaktır. Bu bakımdan fial divan şairinin dünya görüşündebn yahut falan divan şairinin dünya görüşünden söz açmak doğru değildir. Hepsı yüzyılarca aynı fikirleri değişik bir biçimde söylemişlerdir.”¹⁹ Fahir İz’e göre, 14. Yüzyılda Çarhnâme’de Ahmet Fakih neler demişse bütün yüzyıllar boyunca bütün divan şairleri hep aynı şeyleri söyleyip durmuşlardır.

Fahir İz’e göre Divan şiiri ve tarih deyince, manzum tarihler bir yana bırakılırsa, anlaşılan sadece Hz. Muhammed’in hayatı ve ailesinin hayatı, ilk halifeler, bedir, uhud gibi savaşlar, hicret, emevi ve Abbasi halife devirleri, eski Yunancadan bir kaç. Ad, gazneli Mahmut gibiler anlaşılır. Biz sadece Nabi divanından örnekler vererek aslında Fahir İz’in neyi yok ettiğini çok iyi anlatmış olacağız.

Ayrıca *Fahir İz’in bir yana bıraktığı* manzum gazavatnamelerden ikisini kısaca tanıtarak bunların nasıl eserler olduğunu vurgulamak istiyoruz: Merzifonlu Kara Mustafa Paşa onun Çehrin seferiyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken en önemli eserler, onun bu seferi münasebetiyle kaleme alınmış olan gazâ-namelerdir. Şu andaki bilgilerimize göre, Çehrin seferini konu olarak ele alıp inceleyen iki uzun manzume bulunmaktadır. Birincisi, şair Vuslatî’nin **Gazânâme-i Çehrin**, diğeri ise şair, Behçetî’nin **Zafernâme** adlı eserleridir. Her iki eser de bu seferi çok ince ayrıntılarına kadar incelemekte ve tarihî birer belge olmaları itibarıyla de eşsiz birer hazine kıymeti taşımaktadırlar. Şimdi bu iki eser üzerindeki intibalarımızı aktarmak istiyoruz.

Vuslatî’nin tam olarak **Gazâ-nâme-i Çehrin li-Vuslatî Beg Mîr Alay-ı Semendre El-Öziçevî** başlığını taşıyan metin, toplam 3098 beyitle Mustafa Paşa’nın Çehrin seferini anlatmaktadır. Metinde daha fazla beyit sayısı bulunmakla beraber, Gazânâme toplam 3098 beyitten müteşekkildir. Sair şiirler, Şair Vuslatî’nin çeşitli kişiler için yazmış olduğu şiirlerdir. Budin valisine kasideler, bir kasr inşası için tarih,

Fazıl Ahmet Paşa tarafından fethedilen Kandeyi için tarih, Kamançe fethi için tarih, Vuslatî'nin gazelleri, Kıt'a ve matlaları, ayrıca bir mesnevi vs. Vuslatî'nin bu eseri Slovakya'nın başkenti Bratislava'dan Prof. Dr. Mustafa İsen tarafından getirilmiş ve şu anda çeviri yazı olarak metin neşri tamamlanmış bir haldedir. Prof. Dr. Mustafa İsen metin üzerindeki çalışmalarına devam etmektedir. Biz şu anda tanıtımını yapmaya çalıştığımız metni Sayın İsen'den aldık. Kendisine bize bu lütfu gösterdiği için ayrıca teşekkür ediyoruz.

Vuslatî'nin bu eseri esas olarak Çehrin seferini anlatmakla beraber, metinde başka konulara hasredilmiş şiirler de bulunmaktadır. Fazıl Ahmet Paşa'nın Uyvar ve Kandiye seferleri, Sultan Mehmet'in İzvançe ve Kamançe seferlerine ayrılmış uzun metinlerde bu eserde yer almaktadır.

Şair, Çehrin seferini kaleme almakla, adeta bir Şehnâme vücûda getirdiğini söylemekte ve eserinin sebebi telif bölümünde, Moskofu zebun eden ordunun destanını muhakkak yazılması gerektiğini ifadeyle yaptığı işin önemini vurgulamaktadır:

Sebeb feth-i 'ummân ile **Çehrin**'e
 O ikbâl-i nusret-eserdir yine
 Zuhûr itdi sad gûne te'yîd ü baht
 Zebûn oldı Moskov gibi hasm-ı saht
 Gel ey hâme bir resm-i nâzûk-ter it
 Bu nev nakşı ser-levha-i defter it
 Rumûz-ı dile tercemân ol yine
 Bu meclisde **Şeh-nâme**-hân ol yineişle
 Getür nazma çün dilde var kuvvetüñ
 O fethin bu şâh-ı kader-kudretüñ
 Ser-â-ser yazılsa eger ol gazâ
 Olurdu tevârîh-i 'ibret-nümâ
 Velî çünki aındurduñ icmâlini
 Birez eyle tafsîl ahvâlini
 Şürû' itdüğüñ kıssayı zabt için
 Bu silke dîr-i nazmını rabt için
 Gazâ-nâme-i âsafa muttasıl
 Futûhât-ı şâhı ser-levha kıl
 'Ayân ola memdûhumuñ kûşîşi
 K'odur tab'umuñ bâ'is-i cûşîşi
 Penâhum melâ um veli-ni'metüm
 Murâd-âverüm mâye-i rif'atüm
 Şi'âruñ ola **Vuslatî** ba'd-ez-ân
 Sühan-gû vekâyî'-nüvîs-i zamân

Gazâ-nâme, ordunun padişah tarafından uğurlanışı, Sadrazama sancak-ı şerif'in verilmesi, Davut Paşa'dan hareket, Ruslarla olan mektuplaşmalar ve bu mektupların muhteviyatı, Rusların karşı taraftaki serkeşlikleri, askerin Çehrin önlerine varışı ve kalenin durumu, kale ve kale civarındaki nehir, yer ve bölge adları ve bunların özel-

likleri, Ramadan adlı Rus komutan başkanlığındaki düşman askerlerinin çokluğu hususlarında pek çok ayrıntıları içermekte ve adeta savaşı başlangıcından sonuna kadar kare kare gözler önüne sermektedir. Şair, düşman askerleri sayısını üçyüz bin kişi olarak göstermekte ve düşman ordularının niyetleri üzerinde de durmaktadır. Şaire göre bu ordu bir haclı ordusudur. Salibe tapanların hemen hepsi buradadır. Küfür bir millet-i vahide olmuş, leşker-i sacideye (İslam ordusunu) hücumla gelmiştir. Bu askerler içinde kimler yoktur ki (Çeh, Çîn, Laçın, Bulgar, Rus, Barabaş, Kalmuk vs.)

Çeh ü Çîn ü Lâçîn ü Bulgâr u Rus
Heme fitne vü şerr ü mekr ü füsûs

Berâbâş ü Kalmak dinilen gabî
Sürüp gelmede hûk-i deştî gibi
‘Umûmen perestendegân-ı salîb
İder kasd-ı merdân-ı dîn-i habîb
Nisâr olup o millet-i vâhide
Hücûm itmede leşker-i sâcide

‘Umûmen perestendegân-ı salîb
İder kasd-ı merdân-ı dîn-i habîb
Nisâr olup o millet-i vâhide
Hücûm itmede leşker-i sâcide

Büyük bir samimiyet ve içtenlikle kaleme alınan eser, hakkıyla incelendiğinde, karanlıkta kalmış tarihi noktaların aydınlatılmasında muhakkak pek çok işlev görecektir kanaatindeyiz. Şair, savaşa katılan, genelde Rumeli ve Anadolu askerlerine, özelde ise tek tek isimler vererek, her grup asker sınıfına ayrı ayrı manzumeler yazmakta ve her birine şükranlar arz etmektedir. Şairin üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi de, orduyu moralmen destekleyen Vani efendinin savaşın müspet neticelenmesinde oynadığı mühim roldür. Savaşların zaferlerle neticelenmesinde, kılıç tutan adamların olduğu kadar kalem ve söz tutanların da rolünün olduğu ancak bu metinlerle anlaşılmaktadır.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve onun biyografisi için Vuslatî'nin bu eseri muhakkak görülmeli ve üzerinde ehil kişilerce ayrıntılı çalışmalar yapılmalıdır. Fakat bu noktada şunu da ilave etmek istiyoruz. Bu eserler her şeyden önce edebî birer metindir. Dolayısıyla anlaşılması için öncelikle şiir dilinin kamilen bilinmesi gerekir. Bu tür metinler tarihçi ve edebiyatçı kişilerce müştereken çalışılmalıdır. Mesela aşağıdaki beyit, Osmanlının Ruslara savaş açma sebebini pek edebî bir dille anlatmaktadır.

Ser-i Moskov isterdi tîg-ı terâş
Ki kâfir hatı gibi kaldırdı baş (1017.beyt)

Kitabın son beyti, Çehrin seferinin tarihini ihtiva etmektedir. Buna göre tarih H. 1098 olmaktadır. (Bu tarih eserin yazım tarihi de olabilir.)

Baňa geldi târîh için bu hitâb
Di hamdillah itmâm buldı kitâb (3098.beyit)

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve onun Çehrin seferiyle ilgili olarak üzerinde durduğumuz son eser, bizzat bu sefere katıldığı ifade edilen şair Behçetî Efendi'nin Zafernâme'sidir. Bu eseri bizler maalesef henüz görmedik. Fakat kaynaklar bu eserden de bahsetmekte ve kıymetine ilişkin önemli noktalara işaret etmektedir. Şair Behçetî ve onun eserleri üzerine bir makale yayımlayan Ahmet Ölmez'e göre bu eser 300 vaktan oluşmaktadır ve tarih için birinci derecen kaynaktır: "Zafernâme adını taşıyan tarihle ilgili eseri, IV. Mehmet (Avcı) zamanında sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Çehrin seferi H.1089 (M.1678) ile ilgilidir. Behçetî'nin kendi el yazısı ile kaleme alınmış bulunan bu eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphânesi Esad Efendi Kitapları 2368 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Behçetî bu eserini 1090 (m.1679) yılında tamamlamıştır."²⁰ Ölmez'in ifadelerine göre eser: "Türk tarihinin belirli bir dönemine ait, birinci derecede bir vesika niteliğinde önemli bir kaynaktır. Şairin bizzat katılarak gözlemlediği vakaları kaleme aldığını tahmin ettiğimiz bu önemli eser hakkında hiçbir çalışma yapılmamıştır."²¹

Konu Açısından Yerlilik

Bu başlık altında pek çok ayrıntıya girmek gerekir. Zira konular sayılamayacak kadar alt başlıklar altında incelenebilir. Biz birkaç örnek üzerinde durmak istiyoruz. Müslüman Türk şiirinin başlangıcı itibariyle dine ve şiire bakışı Arap ve Fars'tan farklıydı. Bu farkın en temelinde Türklerin genellikle Hanefî mezhebine tutkulu bir şekilde bağlılıkları gösterilebilir: "Zerrinkûb'un olumsuz bakış içeren ifadelerine göre 'Gazneli Mahmud bizatihi, Türklerin mezhebi olan Hanefî mezhebine bağlıydı ve mezhebinde tam bir taassup sergiliyordu."²² Daha sonra "gazneliler ve Selçuklularla özdeşleşen önemli bir özellik, Sünnî ve Hanefî çizgide bir dindarlık anlayışına sahip olmaktır... Son asır İran edebiyat tarihçileri arasında belki de en önde gelen isim olan Z. Safâ, Türklerin adı etrafında Mutezile'ye baskı, akli tartışmaları engelleme sünnetin canlandırılması bahanesi ve Şiilere baskı gibi kanaatince olumsuz uygulamaları sıralamaktadır. Bu görüşünü teyit ettiğini düşündüğü delillerden biri, Zehebî'nin İslam tarihinde bulunan Sultan Mahmud'un Rey şehrini aldıktan sonra Abbâsî Halifesine yazdığı mektuptur. Mektuptan aktardığı bölüm: 'Bu bölge Bâtınî davetçiler ve Rafîzî önderlerden boşalmış ve ehl-i sünnete zafer, yâr olmuştur' cümlesiyle sona ermektedir. Bir başka delili de Siyâsetnâme'deki ifadelerdir. Burada Nizamülmülk, Irak bölgesindeki Bâtınî düşüncelerin yaygınlığına ve taraftarlarına işaret ettikten sonra şöyle demektedir: 'Bu durum tam olarak anlaşılınca bu önemli işi, Hindistan gazalarına karşılık tercih ettim ve Irak'a yöneldim. Müslüman, temiz dinli ve Hanefî olan Türk ordusunu Deylemliler, zındıklar ve Bâtınîlere karşı görevlendirdim, bu şekilde onların kökünü kazıdılar."²³

Sultan Mahmut'un Firdevsî'nin Şehnâmesine başlangıçta itibar etmemesi de aynı sebeplere bağlanmıştır. M. Minovî bu konuda şunları söylüyor: "Denilmektedir ki, eserinin başlangıcında Şîî olduğunu izhar etmiştir. Sultan Mahmut ise Şiiliğe muhalifti. Ebu Hanife, Şâfîi, Mâlikî ve Ahmed-i Hanbel takipçisi Eşâri Sunniliğinden başka diğer bütün Müslümanlara olumsuz bakışı vardı ve Şiiliği, Râfîzî ve Karmaî ile aynı özellikte sayıyordu."²⁴

Bu cümleler, Türk şairinin bakış açısının doğrudan mezhebinden etkilendiğini göstermektedir. Bu da ayrı bir araştırma konusudur. Divan şiirinde bir karşılaştırma unsuru olarak İran şahlarının kullanılması da Türk şiirinin farklılıkları arasında gösterilebilir.

Türk şairlerinin daha en başlangıçta kendi hükümdarlarını överken Şehnâme kahramanlarını olabildiği kadar aşağıladığı dikkat çekmektedir: “İran mitolojisini küçümseme alışkanlığının, Gazneliler ve Selçuklular döneminde yaygın ve ortak bir bakış açısı olduğu da bir hakikattir. Şemisâ ‘Gazneliler döneminde başlamış olan ve Ferrûhî ve Unsûrî’nin divanlarında da görülen Acem meliklerinin şahnâmelerine ve rivayetlerine; İran adetlerine saldırı ve tariz Selçuklular zamanında çoğaldı” şeklinde bir ifadeyle konuyu ele almaktadır.”²⁵ Bu küçümseme Osmanlı şiirinde hat safhaya varmıştır.

Osmanlı şâirlerinin kendi hükümdarlarının kahramanlıklarını ve cihangirliklerini anlatırken benzetme unsuru olarak Şehnâme kahramanlarını kullanmaları pek çok kişi tarafından eleştirilmiştir. “Divan şâirleri neden Türk hükümdarlarını, tarihteki Oğuz Han, Mete Han vb. Türk kahramanlara benzetmediler de İranlıların eski şahlarına kıyasladılar.” Bu eleştiri yapanların en başında da Divan şiiri üzerine çok değerli bir sözlük neşretmiş olan Ahmet Talat Onay gelir. Ahmet Talat Onay’a göre Türk şâirleri şiirlerinde İran esâtirî kahramanlarını kullanmıştı. Fakat şâirlerimiz Türk kahramanlarını “kimisi hunhar, kimisi ayyaş İran hükümdârlarına” benzetmekten imtina etmemişlerdi. Halbuki bu memdûhu övmek değil, aksine memdûha hakaret etmekte: “Türk erlerini Acem kahramanlarına benzetmekle memdûha en büyük hakaretler yapıldığının kimse farkına varmamıştır.”²⁶ İran esâtirî kahramanlarını şiirlerinde kullanan şâirlerin, bu vesileyle memdûhlarına hakaret ettiğinin farkına yıllar boyunca kimse nermeyip da Ahmet Talat Onay’ın varması ise bir başka garâbettir. Bu benzetmeler incelendiğinde görülen şey şudur:

Osmanlı şâirleri, İran’la ezeli mücadelede taraftır. Yeryüzünü bir zamanlar İran şahları idare etmiştir, ama şimdi yeryüzü hükümdarlığı kendi hükümdarına geçmiş-tir. Dolayısıyla bir zamanların Dârâ’sı kimse bugünün Yavuz veya Fatih’i de odur. Bu benzetmelerde dikkati çeken husus, benzeyen daima yüceltilirken kendisine benzetilen çoğunlukla aşağılanmıştır. Yani Türk şâiri kendi hükümdarını överken genellikle benzettiği İran şahlarını onların yanında küçük göstermiştir. Bunun şiir ve sanat planında bir savaş olmadığını kimse söyleyemez.

Vasal, kendi başına hükümdar olmayıp bir başka hükümdara bağlı olarak hükmeden anlamına geliyor. Şaire göre bütün diğer hükümdarlar ancak Osmanlı hükümdarının vasallarıdır. Vasal tabirinden de anlaşılacağı üzere şairimiz Osmanlı sultanıyla bir Acem şahını kıyasladığı zaman onları asla bir birine denk tutmaz. Divanlar incelendiğinde görülecektir ki umumiyetle bu karşılaştırmalarda Acem Şahı küçük gösterilir, hakir görülür. Aynı şeyi şair Acem şairiyle kendini kıyaslarken de yapar;

*Pâdişâh-ı bahr u ber Sultân Süleymân Şâh kim
Bir kemûne câkerin Cemşîd u Hâkân eyledi (Hayalî)*

*Sâye-i lütf-ı Hüdâ Hazret-i Sultan Ahmed
Ki Feridûn u Sikender olamaz derbânı (Nef’î)*

a. İnsanlık tarihine ün salmış büyük birer cihangir olan bu pâdişahlar, meşhur oldukları sıfatlarıyla anılırlardı. Şairler, geçmişte, bu insanlara alem olmuş bu sıfatların aynısıyla övdüğü kişide de olduğunu söyler, memdûhlarını, Acem hükümdârlarıyla kıyaslayarak yüceltirlerdi:

*Ol Süleymân han Tehemten-ten Skender-kadr kim
Gerçi bir ten görünür iki cihânın cânıdır*
(Şeyhî-52)

*Sultân-ı berr u bahr u Süleymân-ı şark u garb
Dârâ-yı dârgîr ü Feridûn-ı darb u harb*
(Şeyhî-89)

Fuzûlî, Kanûnî'yi övdüğü bir kasidesinde Cemşid, Dârâ, İskender, Hüsrev, Key-hüsrev gibi büyük Acem hükümdârlarının bütün özelliklerinin Kanûnî'de de olduğunu söylemektedir:

*Ser-ver-i Cemşid-şân Dârâ-yı İskender-nişân
Husrev-i sâhib-kırân Keyhüsrev-i nusret-karîn*
(Fuzûlî- 49)

Bâkî de, yine Kanûnî'yi övdüğü bir kasidesinde, onun sıfatlarını şu şekilde sıralar:

*Cemşid-i ays u işret ü Dârâ-yı dâr gîr
Kisrâ-i adl ü re'fet ü İskender-i zamân*
(Bâkî-4)

Şâir Mesîhî de Bâyezîd için şu beyti söylemektedir:

*Zill-ı İlâh u kutb-ı zamân Şâh Bâyezîd
Dârâ-yı rûzgâr u Süleymân-ı ins u cân*
(Mesîhî-23)

b. İran'ın büyük sultanlarını şiirinin -bilhassa kasidelerde- malzemesi yapan şâir, bütün dünya onların kahramanlıklarını anlatsa, Acemler onlarla iftihar etse bile, onların övdüğü kendi hükümdârı yanında bir kapıcı, bir bekçi, bir çer-çöp toplayıcısı bile olamayacağını söyler ve bu kıyaslamalarla, memdûhuna büyük övgüler yağdırırken, teşbih edilen kişileri ise aşırı derecede küçültmüş, hatta onlara hakaret etmiş olurdu. Divan şiirinde Acem hükümdârlarının bir kıyas malzemesi olarak kullanışı büyük bir çoğunlukla bu kategoriye girmektedir.

Memdûh olan pâdişahın yanında, Cem'in câminin haberleri ve onun kahramanlığı yanında Zâl ve Rüstem'in destanlarının hiçbir anlamı yoktur:

*Nice k'ola ağızda ahabâr-ı câm-ı Cemîd
Nice ki gele dile destân-ı Zâl ü Rüstem*
(Şeyhî-50)

Bâkî, bir beytinde farklı bir yol izleyerek, Kanûnî'yi birinci mısradan Acem hükümdârlarının sahip olduğu sıfatlarla överken, ikinci mısradan bu hükümdarları Kanûnî yanında olabildiğince aşağılar:

*Husrev-i Cem-azâmet dâver-i Hâkân-satvet
Belki en kem kulu Cem abd-i hakîri Hâkân*

(Bâkî-8)

Memdûhun övüldüğü ve Acem hükümdarlarının küçümsendiği beyitlere misal olarak şu beyitleri zikretmek kâfidir kanâatindeyiz:

*Hân Muhammed ki o gerdân azâmet der-gehinin
Bendesî olmaga Keyhüsrev ü Dârâ kâil*

(Necâtî-81)

*Hükmi efgendesidür Rüstem-i destân-ı cihân
İşigi bendesidür Hüsrev-i hakân-ı kerem*

(Cem Sultan-25)

*Çâker-i çâkeri Fağfûr ile Hâkân oluban
Bende-i bendesî İskender ile Dârâ'dır*

(Fuzûlî- 118)

*Husrev u Rüstem der-i dergâhının üftâdesi
Çâkeri İskender ü ednâ kulıdır Kahraman*

(Yahyâ Bey-25)

*Şeh-i cihân u memâlik-sitân Süleymân Han
Ki kulmun kulıdır Husrev ü Cem ü Dârâ*

(Yahyâ Bey-59)

Bu beyitlere bakıldığında Osmanlı şâirlerinin kendi hükümdarları yanında Şehname'nin o ünlü şahlarını ve kahramanlarını birer *kul*, *köle*, *kapıcı* olarak adlandırdıkları görülmektedir. Yani şaire göre kendi sultanı yanında Feridunlar, Cemler, İskenderler kapıcı bile olamazlar. Bu ifadelerdeki abartı göz ardı edilemez, işin hakikati sorgulandığında öyle olduğu veya olmadığı iddia edilemez, ama bu benzetmelerde Türk hükümdarlarına birer övgü varken Acem şahlarına da hatırı sayılır yergiler vardır. Aynı benzetmelerin Mete veya Oğuz Han için yapılması ne anlama gelirdi ki? Bizim kendisiyle hakimiyet mücadelesinde olduğumuz tarihi rakibimiz Oğuz veya Mete değildi, şarkın mağrur şahlarını yetiştiren Acemlerdi ve haliyle kıyas unsurunda da onlar yer alıyordu.

Osmanlılar dönemi Türk şiiri üzerine değerli bir araştırma yapan Dora D'İstria eserinin büyük bir bölümünde bu tema üzerinde durmakta ve şairlerin bu cihetini hep ön plana çıkarmaktadır. Maalesef bizde kasideler bu yönüyle herhangi bir inceleme-ye tabi tutulmamıştır. Bir yabancının Türklerin cihan hakimiyeti için çok önemli bir motivasyon aracı gördüğü şiir, bizde bir çıkar aracı nitelemesinden kurtulamamıştır.

D'İstria kasidelerde çokça isimleri geçen Süleyman ve İskender efsanelerinin alelade bir övgü maksadıyla kullanılmadığını söyler. "Barbar bir dünyayı evrenin bilenebilen en uç noktalarına kadar süren ve gece ülkelerine giren, ölümsüzlüğü bulmak için orada bin yıl yürüten İskender, ürkütücü Asya'ya bir avuç kahramanla giren ve dünyayı üstünde eğilmeye zorlayan kişiye yaraşır bir seleftir."²⁷ "Ahmet Dâî'nin İskendernâme'si evrensel hükümdarlık besleyen sultanların çok hoşuna gitmişti. İskender'in hayat öyküsü II.Mehmet ve I.Selim'e büyük zevk verirdi."²⁸ D'istria'nın Osmanlı şiirinin bu cihan hakimiyeti ideali üzerine yapmış olduğu değerlendirmele-

rini sadece bir fantezi olarak görmek mümkün değil. Onun Osmanlı şiirinin bu şekilde değerlendirilmeleri bir hayli uzundur. Belki bir gün bizim de şiirimize bu açıdan bakacağımız günler gelecek.²⁹

Divan şiirinin konu bakımından İran ve Arap şiirinden farklı ve daha yerli olan tarafları için bazı tür ve şekillerin Türk edebiyatında olması ama diğer milletlerin edebiyatında olmaması gösterilebilir.

Mesela, **Mevlid**, **Hilye**, **Menâkıb-nâme**, **Surnâme**, **Şehrengîz**³⁰, **Hasbîhaller**, **Gazavat-nâmeler**, **Dâsitân-ı Geyik** veya **Dâsitân-ı İbrahim Edhem** vb. mesnevîler, Türk edebiyatında görülen, İran ve Arap edebiyatında rastlanmayan –veya *bir kısmına* rastlansa bile tertipleri tamamen farklı olan- türlerdir. Yine **Tuyug** ve **Şarkı** gibi tamamen Türkler mahsus şekiller bu edebiyatın yerli karakterine önemli bir vurgu yapmaktadır.

İran edebiyatından tercümeleri yapılan mesnevîlerin, aynen tercüme olmadığı çoğu zaman birer telif eser gibi durduğu bilinmektedir. Eserlerin tercümesinde, konuların Türkçeye yansıtılmasında Türklere mahsus bazı *hassasiyetlerin* gözetildiği veya gözetilmesi gerektiği bilinmektedir. Mesela Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk'ın girişinde Nâbî'yi eleştirirken, İran ve Türk edebiyatındaki çok önemli farklılıklardan birine değinmektedir. Nâbî'nin, Hayrâbat'ta ahlaka mugayir tasvirler yaptığını, bunun Acemler için normal, ama bizlerde abes olduğunu söylemektedir. O zaman bizim şiirimizin duruşu ve varlığı algı itibarıyla bize mahsus, yerli olan tarafları vardır.

Bunun gibi, Türk edebiyatında Hüsrev ü Şirin mesnevisinin daha çok Ferhat u Şirin mesnevisi olarak tanınması da bu farklılıklardan biridir. İran edebiyatında Hüsrev ön plana çıkarken Türk edebiyatında Ferhat ön plana çıkmıştır. Meselâ Şâhî adlı bir şair, **Hüsrev ü Şirin** yazarı Şeyhî'yi eleştirmiştir; zira ona göre Ferhad, Hüsrev'den daha ziyade âşıklığa layıktır.³¹

Mesnevîlerdeki anlatıcılar üzerinde yapılan bir çalışmada, Cafer Çelebi'nin **Hevesnâme** mesnevisinde, çok sonraları modern anlatıların özelliklerinden olan *ben merkezli anlatının* ortaya çıktığı söylenmektedir. Ben merkezli anlatılar Türk edebiyatından çok sonra İran edebiyatında görülmeye başlanmıştır. Cafer Çelebi'nin bir 16. Yüzyıl şairi olduğu düşünülürse bu söylem daha da önem kazanır. Araştırmacıya göre “hatta bu mesnevi, bir öz yaşam öyküsüdür. Ben anlatıcıdır. Deneyimler aktarılmıştır. Dolayısıyla Hevesnâme’de adeta yeni bir ‘tür’ denemiştir.”³²

Minyatür sahasında bize ait önemli özelliklerden biri de Türkçe mesnevîlerdeki minyatürlerde sadece resimin değil portrenin de yer almasıdır. “Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin’inde resim değil adeta portreler görülür hatta zaman zaman bu resimlerin Osmanlı sahası minyatürlerinde büst olarak görüldü de olmaktadır.”³³

Tezkirelerde. Jamees Stewart-Robinson, Osmanlı tezkirecilerinin önceleri Arap ve İran tezkirecilerinin sınıflamalarını esas aldığı ama daha sonra kendilerine has bir sistem yarattıklarını; ilk tezkirecilerin (Sehi ve Ahdi gibi) sınıflamalarında makam, menşe veya meslek (tabakat) büyük rol oynar. “İlk Osmanlı tezkirecileri aynı kavramları devam ettirdikleri halde, daha sonraki dönemler ait olan meslektaşları, bir şairi, bir bölge, bir sosyal sınıf ya da bir meslek grubunun temsilcisi olarak görmektense, onu sanatçı olarak ele almayı tercih etmişlerdir... Aşık Çelebi ile başlayarak, Osmanlı tezkirecileri gittikçe yeni bir görüşe yöneldiler. Şâirlerin kendileri-

ne has bir sınıf oluşturdıklarını, dolayısıyla ve diğer sosyal ölçütlere bakılmaksızın bir bütün olarak ele alınmaları gerektiğine inandılar.”³⁴

Bu açıdan sadece türler bile yerlilik açısından incelenebilir. Türk-i Basit, mahallileşme, Sebk-i Hindi gibi kısmen bize ait kısmen diğer İslam milletlerle müştereken içinde olduğumuz edebi faaliyetlerin bize göreliği incelenebilir. Farklılıklar olduğu muhakkaktır. Osmanlı şiirinin bir kopya olduğunu, İran taklidi bir şiir olduğunu söyleyen Gibb bile zaman zaman aksi iddiaları da dillendirir. Mesela Veysi'ye ait olup olmadığı tam kesin olmayan bir kaside için fevkalade övgüler düzmekte ve bunun şiirde bir ilk olduğu söylemektedir.³⁵ Bizler bu yerlilik arayışını türler, biçimler ve konularda olduğu kadar konuları sunuş tekniklerinde de araştırabiliriz. Bunun için farklı dillerdeki metinleri orijinal dillerinden kıyaslamak gerekecektir. Bu yazı yerlilik ve divan şiiri arasındaki ilişkinin gün ışığına çıkması için naçizane bir adım olacaktır. Şüphesiz çok daha iyileri yapılacaktır, yapılmalıdır da.

¹ Tunca Kortantamer, Eski Türk Edebiyatı, Makaleler, Akçağ Yay., Ankara 1993, s. IV.

² Mine Mengi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Akçağ yay., Ankara 2000, s. 15-16.

³ Abdülhak Şinasi Hisar, Aşk İmiş Her Ne Var Alemden, Doğan Kardeş Yay., İstanbul 1955, s. 16.

⁴ Ahmet Atilla Şentürk, Osmanlı Şiiri Antolojisi, YKY. İstanbul 1999., s. X.

⁵ Aktaran, Ahmet Atilla Şentürk, Osmanlı Şiiri Antolojisi, YKY. İstanbul 1999., s. X.

⁶ Mehmet Çavuşoğlu, “*Divan Şiiri*”, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), S.415-416-417, 1986, s. 2.

⁷ Bu edebiyatın isimlendirme meselesi ve bu isimlerle ilgili tartışmalar için Fatih Köksal'ın şu makalesine bakılabilir: “*Klasik Edebiyatımızı İsimlendirme Meselesi*”, Türklük Bilimi Araştırmaları, Sivas 1996, S. 2, s. 209-223.

⁸ Victoria R. Holbrook, Aşkın Okunmaz Kıyıları, (Çev: Erol Köroğlu-Engin Kılıç), İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 18.

⁹ Yahya Kemal Beyatlı, Edebiyata Dairİ.F.Cemiyeti Yay., Ankara %. Baskı 2005, , s. 133 vd.

¹⁰ Redifli şiirler ve sıklıkla kullanılan redif kelimeleri için şu değerli çalışmaya bakılabilir: Mehmet Akkaya, “*Divan Şâirlerinin Gazellerinde Harf Tercihleri ve Redif Hususu*”, İlmî Araştırmalar, İstanbul 1996, S.3, s. 21. Ayrıca bkz: Dursun Ali Tökel, “*Anlama Götüren Kilometre Taşları: Divan Şiirini Redifine Göre Yorumlamak*”, Yom Sanat, S. 11, Mart-Nisan 2003, s. 39-43.

¹¹ Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, TDK. Yay., Ankara 1983, s. 5.

¹² M.A.Yekta Saraç, Klasik Edebiyat Bilgisi: Biçim-Ölçü-Kafiye, 3-F Yay. İstanbul 2007, s. 203.

¹³ Adnan Karaismailoğlu, “*Aruz'u Kullanma Yönünden Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırması*”, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, Akçağ Yay., Ankara 2001, 135.

¹⁴ M.A.Yekta Saraç., a.g.e., s. 209.

¹⁵ M.a.Yekta Saraç, Klasik Edebiyat Bilgisi: Biçim-Ölçü-Kafiye, 3F Yay., İstanbul 2007, 261-262.

¹⁶ Fuat Köprülü, “*Hayat ve Edebiyat*”, Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (Haz: Mehmet Kalpaklı) YKY., İstanbul 1999, s. 66.

¹⁷ Fuat Köprülü, “*Hayat ve Edebiyat*”, s. 66.

¹⁸ Charles Wells, “*Türk Edebiyatı*” (Çev: Hüseyin Çelik), Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (Haz: Mehmet Kalpaklı) YKY., İstanbul 1999, s. 52.

¹⁹ Fahir İz, “*Divan Edebiyatı*”, Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (Haz: Mehmet Kalpaklı) YKY., İstanbul 1999, s. 121.

²⁰ Ölmez, Ahmet, “Behçetî Hüseyin Efendi, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri”, Türklük Bilimi Araştırmaları, Sivas 1997, Sayı 4, s. 143.

²¹ Ay.

²² Adnan Karaismailoğlu, “*Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Devletlerinin Edebi Faaliyetlerindeki Etkinliği*” Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 71

- ²³ Adnan Karaismailoğlu, a.g.e.,70-71.
- ²⁴ Adnan Karaismailoğlu, “*Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Devletlerinin Edebi Faaliyetlerindeki Etkinliği*” Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 71.
- ²⁵ Adnan Karaismailoğlu, a.g.e.,70.
- ²⁶ Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar , (Haz: Cemal Kurnaz), T.D.V. Yay. Ankara 1992, s. 9.
- ²⁷ Dora d’İstria, Osmanlılarda Şiir, (Çev. Sema Taneri), Havass Yay. İstanbul 1982, s.25.
- ²⁸ Dora d’İstria, Osmanlılarda Şiir, s. 26.
- ²⁹ Bu konuda bir çalışmamız için bkz: “*Türk Cihan Hakimiyeti İdealinin ve Sosyal Hayatın Bir Vesikası Olarak Kasideler*” Milli Eğitim Dergisi, Bahar 2005, S:166, s. 8-32.
- ³⁰ Şehrengizler’in menşei hakkında pek çok tartışma olmuştur. Gibb’in bu türü Türklerin İranlılardan kopyaladığını söylediği bilinmektedir. Ama aynı Gibb, Mesihî’nin şehrengizi için aynı şeyi söylemez ve şehrengizi Mesihî’nin icat ettiğini söyler. Kâtip Çelebiye göre de Şehrengîz bir ‘Türk icadı’dır.” Agah Sırrı da bu görüşü destekler. Barış Akarsu, “*Başka Bir Hikaye: Osmanlı Şehrengizi*”, 30 Nisan 2010 tarihinde Erzurum’da yapılan Mesnevî: Hikâyenin Şiiri konulu Sempozyum’da sunulan bildiri.
- ³¹ Lokman Turan-Rıfat Kütük’’ün 30 Nisan 2010 tarihinde Erzurum’da yapılan Mesnevî: Hikâyenin Şiiri konulu Sempozyum’da sunduğu “*Sebeb-İ Teliflerin Biyografiye Katkıları*” başlıklı bildirisinden.
- ³² Selim S. Kuru, “*Epikten Lirige Mesnevî’de Özyaşam Öyküsünün Gelişimi*”, 30 Nisan 2010 tarihinde Erzurum’da yapılan Mesnevî: Hikâyenin Şiiri konulu Sempozyum’da sunulan bildiri.
- ³³ Serpil Bağcı, “*Mesnevi El Yazmalarında Surete Âşık Olmanın Resimleri*” 30 Nisan 2010 tarihinde Erzurum’da yapılan Mesnevî: Hikâyenin Şiiri konulu Sempozyum’da sunulan bildiri.
- ³⁴ JameesStewart-Robinson, “*Osmanlı Şair Biyografileri*”, Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (Haz: Mehmet Kalpaklı) YKY., İstanbul 1999, s. 136-137.
- ³⁵ E.J.W. Gibb, Osmanlı Şiir Tarihi, (Çev: Ali Çavuşoğlu); Akçağ Yay., Ankara 1999, C. 2, s. 155

ALİ EMRE

TANZİMAT EDEBİYATI: BİR YABANCILAŞMADAN BAŞKA BİR YABANCILAŞMAYA

“... Divanlarda dağlı lalelerden, yakası yırtık güllerden, feleğe benzer nilüferlerden, kıl kadar bellenden, yılan gibi saçlardan, serviden uzun gulyabani gibi boylardan, kılıç gibi kaşlardan, ok gibi kirpiklerden, hançer gibi gamzelerden, menekşe yahut zümrüt gibi sakallardan, hiç yok ağızlardan, tuzlu dudaklardan, kuyu gibi çene çukurlarından, deryadan ziyade kanlı yaşlardan, dünyayı yakacak kadar ateşli ahlardan, üzerlerine pamuk yapışmış yaralardan, tımarhaneden boşanmış gibi sokaklarda çıplak gezen ve bağırarak göğsünü döven âşıklardan, bir dilberin saçına tarak olmuş parça parça gönüllerden geçilmez...”

Namık Kemal’e ait bu sözler, bu belirlemeler büyük ölçüde doğrudur. Eski edebiyat; bütün şatafatına, iddiasına, süreğenliğine rağmen böyle bir edebiyattır. Biçimcidir. Taklitçidir. Dili ağırdır. Halktan ve gündelik yaşayıştan genelde kopuktur. Yabancıdır, yabancılaşmanın getirdiği bir evrende soluklanmıştır. Tekdüzedir. Seçkinlerin edebiyatıdır. Namık Kemal’in Tasvir-i Efkar’da yayımlanan, Türk dili ve edebiyatıyla ilgili birçok konuya kendinden önce rastlanmayan bir şekilde bütüncül bir bakış getiren *Lisan-ı Osmanî’nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir* adlı bu makalesi, yeminin eski edebiyata karşı ilk edebi beyannameyi olma değerini taşımaktadır.¹

Namık Kemal, *Mukaddime-i Celal* olarak bilinen, Celaleddin Harzemşah adlı piyesinin ön sözünde ve Ziya Paşa’nın Harabat’ına karşı yazdığı *Tahrib-i Harabat*’ta da benzer düşüncelerini dile getirmiştir.

Yerlilik ve yabancılaşmayı, Tanzimat edebiyatı ekseninde konuşup tartışmaya başladığımızda neredeyse kökleşmiş, kemikleşmiş, klişeleşmiş saptama ve yargılarla karşılaşırız. Tanzimat’la başladığı kabul edilen Batılılaşma serüvenini anlatmak üzere kavramsallaştırılan “yabancılaşma” ile daha önceleri “aslına uygun” bir dönemin yaşandığı, bu yeni yöneliş ile doğal, yerleşik ve olumlu olandan uzaklaşıldığı söylenmek istenmektedir. Hangi dünya görüşüne sahip olursa olsun, son çözümlemede muhafazakâr reflekslerle biçimlenen düşünme ve değerlendirme biçimiyle bütünleşen bu çıkarımlara baktığımızda, Tanzimat dönemi yerli ve “bize ait” olandan uzaklaşıldığı, yaşama üslubunun bozulduğu, kötülüğün her alanda dal budak saldırdığı, kimlik ve kişilik endazesinin tamamen hırpalandığı bir dönem olarak gösterilir. Batı’ya kocaman bir pencere açılmış ve böylece kible değişmiş ya da kaybolmuştur. Sanki ondan önceki dönem çok iyidir. Kötülük, yozlaşma ve bozulmaya sanki ilk kez bu dönemde rastlanır. Bütün kötülük nüveleri bu dönemde atılmış ve aydınlar eliyle halka deli gömlekleri giydirilmiştir.

Bu belirlemelerde parça doğrular vardır elbette. Fakat gözden kaçırılmaması gereken husus, ondan önceki dönem(ler)in niteliğidir. Bu dönemleri değerlendirmedeki yanlışlar, yanlışlıklar, körlüklerdir. Oysa Tanzimat her şeyden önce, bir aşama ya da kendisi de başka nedenler doğuran bir sonuçtur. Evdeki işler kötü gidip de işin

içinden çıkılamaz hâle gelince elin oğlundan yardım isteme, ondan medet umma, ona yaranma ameliyesidir. Edebiyat da bu sıkışmışlıkla açılmıştır. Bunu yapmayanların, bu anlayışa uzak duran çevrelerin düşünme ve yaşama biçimi de, edebiyat ve sanat algıları da daha iyi, değerli ve nitelikli değildir.

İlber Ortaylı'nın deyişiyle “imparatorluğun en uzun yüzyılı”nda ilan edilen Tanzimat, aslında, Fatih Sultan Mehmed ile başlayan “Batılılaşma” sürecinin, zorunluluklar da içeren önemli bir aşama kaydetmesidir. Zira, bugün bile “Tanzimat kafası” yahut “o kafa” diye küçümsenen Batı hayranlığının etkileri aslında çok daha eskilere uzanır.

Osmanlı tarihine soğukkanlı bir biçimde bakıldığında, bize tarih kitaplarında öğretilenlerden pek çoğunun, öyle öne sürüldüğü üzere, akla kara, iyi ya da kötü diye ayrılamayacağını görürüz. Bunun ötesinde, göçebe Türkmen ve Oğuzlar eliyle Anadolu’da oluşturulan devlet ve toplum yapısının da özgün diye nitelenebilecek tarafları çok azdır. Daha öncesinde, Müslüman oluş sürecinde dil de kültür de edebiyat da yabancı etkiler eşliğinde biçimlenmeye başlamıştır. Kimi zorunluluklar da içeren bu oluşumda Arap ve özellikle de Fars kültür ve edebiyatlarından devşirilen kavram, kelime ve algılarla halktan kopuk bir edebiyat ortaya çıkmaya başlamış, halk edebiyatı daire-i si ile bağlar da zamanla büsbütün kopmuştur. Bu belirlemeye, en azından mensubu olunan inanç dünyasındaki ortaklıklar, müşterek değer ve duyarlılıklar olduğu ileri sürülerek itiraz edilebilir. Bu noktada şunu söylemek gerekir: Türklerin Müslüman olduğu süreçte, İslam’ın vahiyle şekillenen temel değer ve ilkeleri büyük ölçüde terk edilmiş yahut çözülmüş, yozlaşma ve iç çürüme bütün Doğu toplumlarını sarmıştır. Terennüm ya da tekellüm edilen edebiyat da rengini bu inançtan ve ilkelerden alan sahih bir edebiyat değildir artık. Dolayısıyla bu kanondan geçerek serpilip divan edebiyatı, bir İslam edebiyatı değildir; onu temsil edebilecek değerler manzumesinden, ruhtan, dinamizmden, kopuk ya da habersizdir. Ondan izler, hatıralar, simgeler taşımaktadır sadece. Kendi dilinin, halkının ve yaşayışının içinde, kendine özgü dinamikler ve biçimler eşliğinde gelişmediğini yinelemeye de gerek yoktur.

Tanzimat, bizde iktidarını toplumun hiçbir kesimi ile paylaşmamak için Türk unsurlardan kız almayı bile yasaklayabilmiş Osmanlı hanedanının ve onun devşirmeci, Enderun yetiştirmesi bürokrasinin etik anlayışı içinde ve ister istemez başka bir efendilerin rızası gözetilerek gerçekleştirilmiş zorunlu bir ıslahat girişimidir.²

Halk, II. Mahmud’un yaptığı bazı işleri, uygulamaları yadırgamış ve ona “gâvur padişah” demişti. Osmanlı ordusu 1839’daki Nizip Savaşı’nda Kavalalı İbrahim Paşa’ya yenildi ve aynı günlerde II. Mahmud öldü. Yerine Batı eğitimiyle yetişen ilk Osmanlı padişahı olan oğlu Abdülmecid geçti. Bu durum, Mustafa Reşid Paşa’nın görüşleri doğrultusunda reformlara girişilmesi için elverişli bir ortam yarattı. Birbirlerine zıt inanç, görüş ve akımların çatıştığı ülkede, siyasal birliğin dayandığı ortak noktaları bulma zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Bu yapılmadığı takdirde farklı milliyet ve dinlerden toplulukları kapsayan, türdeş olmayan Osmanlı devlet ve toplum yapısının Avrupa’dan gelen özgürlük, milliyetçilik ve bağımsızlık akımları karşısında dağılmasının kaçınılmaz olduğu düşünülüyordu. Askeri, mali, toplumsal, idari ve adli alanlardaki aksaklıkları, düzensizlikleri ve eşitsizlikleri ortadan kaldırarak güçlü bir yönetim düzeni kurmak, Tanzimat’ın temel ilkesiymiş gibi görünüyordu.

İşte böyle bir atmosferde talep eden hep biz olduğumuz için sorunlarımızı da hep geri kalmışlık ya da mağlubiyet psikolojisiyle ithal kavramlar ve düşünüş biçimleri eşliğinin

de çözmeye çalıştık. Gündelik hayatta da siyasette de sanatta da onların dertleriyle dertlendik, sorunlarıyla boğuştuk ve oradan edindiğimiz bilgi birikimiyle, kavramlarla kendi dünyamızı kurmaya kalktık. Yeni bir edebiyat görüşüne sahip olmak için gereken ilke ve kavramları da Batı'dan alıp Türkçeleştirerek zihin dünyamıza katmaya çalıştık.³

Böyle sıkıntılı ve dağınık bir perspektifle açıklanan Tanzimat dönemi edebiyatı, Türk edebiyatının Batılılaşma yolundaki ilk evresini oluşturmaktadır. 3 Kasım 1839'da Mustafa Reşid Paşa'nın okuduğu Tanzimat Fermanı ile gerçekleştirilen reformlara koşut olarak edebiyatta da ilk değişimler görülmeye başlamıştır. Kısa sayılabilecek bir zaman diliminde dikkate değer çalışmaların yapıldığını da söylemek gerekir. Bunların doğruluğu yanlışlığı, yeterli olup olmadığı, niyeti ve amacı tartışılabilir elbette. Fakat o dönemin koşulları ve yapılan tercihler göz önünde bulundurulduğunda söz konusu bütün çabaları Batı'nın gönüllü yeniçerisi olmakla, devşirmeci bir zihniyetle, soysuzlaşmayla izah etmek hem haksızlıktır hem de yanlıştır. Yapılanlara, yazılıp çizilenlere, savunulanlara, verilen eserlere bakıldığında da tek yönlü ve suçlayıcı yaklaşımların doğru ve açıklayıcı olmadığı açıkça görülecektir. Bu dönem edebiyatçıların; eğilimleri, yetenekleri ve birikimleri ölçüsünde üzerinde durdukları bazı önemli konular olmuştur. Bunlardan biri dildir. Özellikle ilk dönemde, çoğunluğu sanatın amacının halkı eğitmek olduğu görüşünde birleşen Tanzimat dönemi yazarları, halkın anlayabileceği yalın bir dille yazmayı ön planda tutmuş fakat bunu yeterince başaramamışlardır. Divan edebiyatı, hem şiirde hem de düz yazıda, halka yabancı bir dil eşliğinde açıklanıp gelişmişti. Yerli oluş açısından bakıldığında, farklı hatta yabancı bir giysi vardı üzerinde. Sadece sıradan insanlar için değil, okumuşlar katında da yabancı bir evrene sokularak ve mekanik bir dile yaslanarak konuşuyordu. Divanlarda gerçek, somut yaşayış hakkında da dünya ve hatta mensubu olunan din hakkında etkileyici, sarsıcı, dişe dokunur ve bütünlüklü bir şeyle karşılaşmak neredeyse mümkün değildi. Belli bir kesim dışında, kentlerde yaşayan az çok okumuş kişiler bile bu edebiyata nüfuz edemiyordu. Lale Devri'nde Nedim gibi şairlerin çabalarıyla gündeme gelen "mahallileşme" anlayışı bile hissedilebilir ve süregelen bir etki oluşturamamıştı. Tanzimatçıları bu olumsuzluğu gidererek işe başlamak istediler. Ağâh Efendi'nin 1860'ta çıkarmaya başladığı *Tercüman-ı Ahval* gazetesi Tanzimat edebiyatının gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Eski edebiyat geleneği, böylece gözden düşmeye, eleştirilmeye ve gerilemeye başlamıştır. Şinasi ile birlikte Namık Kemal ve Ziya Paşa da yazılarında divan edebiyatını öz ve biçim yönünden eleştirerek edebiyatta yeniliği ve Batılılaşmayı savunmuşlardır. Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi devrimci Fransız yazarlarının etkisinde kalarak yazı ve şiirlerinde vatan, hürriyet, hak, eşitlik gibi kavramlara yönelmişlerdir. Zaman zaman acemiliklerle, basit ve romantik bir algıyla hatta zorlamalarla dolu olsa da bu ürünler önemsenmesi gereken bir ilgi uyandırmıştır. Tiyatro, anı, mektup ve belli bir oranda makale ile romanda yalın bir dil kullanan bu yazarların, şiirde eski dili bırakamadıkları bilinmektedir.

Bu dönemin edebiyatçıları yeniliği daha çok içerikte gerçekleştirmişlerdir. Şinasi 1858'de Fransız şairlerden yaptığı çevirileri bir kitapta toplayarak Türk okuruna Batı şiiri konusunda ilk örnekleri göstermiştir. Yine Şinasi şiire toplumsal düşünciyi getirirken, kasidenin klasik biçiminde de ilk kez değişikliklere gitmiştir. Namık Kemal, şiirlerinde, Batı'dan güçlü bir esinle gündemleştirdiği ve abartılı ifadelerle

süslediği özellikle hürriyet ve vatan kavramlarına geniş yer vererek “toplum için sanat” anlayışının o dönem için başarılı örneklerini vermiştir. Tek ve belirleyici özne olan sultan algısı da böylelikle çatlamış, parçalanmış, başkalaşmıştır. Anlam tekilliği aşılmış, bütün gösterenlerin sultana işaret etmesi anlayışından epeyce uzaklaşmış hatta tersi ve muhalif bir istikamet ortaya çıkmıştır. (4) Geleneksel olanla karşılaştırıldığında bir kopuş ve yabancılaşmaya işaret eden bu tutumun bireyin ve edebiyatın yararına olduğu açıktır. Bütün eksiklerine ve zaaflarına karşın, özündeki coşkunun yanı sıra söyleyişindeki içtenlik ve yüreklilik, Namık Kemal’i Tanzimat şiirinin ve Türkçe edebiyatın önemli temsilcilerinden biri yapmaya yetmiştir.

Tanzimat edebiyatının ikinci kuşağı sayılan Recaizade Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hamid, yapıtlarında toplumsal konulardan uzaklaşmışlardır. Recaizade Mahmud Ekrem, şiirin amacının güzellik olduğunu, güzelliğin doğada ve insanda bulunduğunu, şiirin özüyle ve biçimiyle bir bütün oluşturduğunu, konuşma dilinden ayrı bir dille yazılması gerektiğini savunmuştur. Şiir dilindeki asıl yeniliği gerçekleştiren Abdülhak Hamid, biçimsel kurallara aldırmadığı gibi, zaman zaman dil kurallarını da dikkate almamıştır. Hamid’in bazı şiirleri Batı etkisindeki yeni şiirin gerçek örnekleri sayılmıştır. Batı’ya yönelişle birlikte, eski edebiyatta bulunmayan makale, anı, eleştiri, öykü, roman, tiyatro gibi türler de Tanzimat edebiyatına girmiştir. Batı’daki edebi akımlarla tanışıklık da bu dönemde gerçekleşmiştir.

Tanzimat dönemi edebiyatçıları, canı sıklıkla yanmasına rağmen hâlâ uyuyan bir toplumun yarı uyanık kişileri idi. Halkın en az üçte ikisinin zaten dünyadan haberi bile yoktu. Onlar da hem dünyayı hem de kendi ülkelerini, halklarını yeterince ve yakından bilmiyor, tanımıyorlardı. Nitekim Avrupa’da iken bile Avrupa’yı oldukça geriden ya da yanlış yerlerden izlediler. Güncel olanı görmekte zorlandılar. Kimi zaman başkalarının oyununa geldikleri, başkalarının düdüklerini öttürdükleri de oldu. Dünyadaki farklı gelişmelerden zamanında haberdar olamadılar. Düşünce alanında da böyleydi bu, aksiyonda da. Tavrı alışı da böyleydi edebiyatta da. El yordamıyla ulaşımlar birçok şeye. Büyük bir istek ve gayretle fakat bölük pörçük yazıp çizdiler. Kafaları karıştı. Öncüleri, yardımcıları yoktu. Stendhal’ın *Kırmızı ve Siyah*’ı 1830’da yayımlanmıştı sözgelimi. 1857’de *Kötülük Çiçekleri* ve *Madame Bovary*, 1862’de *Sefiller* çıkmıştı. Marx 1850’li, 60’lı yıllara damgasını vurmuştu; onun başlattığı tartışmalar katlanarak bir çığ gibi büyümekteydi. Bütün bunları zamanında göremediler. Sadece, -bu konuda adı çıkan- Ziya Paşa’da değil aslında hemen hemen hepsinde ikilik, çatışma, düşünsel gidip gelmeler söz konusuydu. Zaman zaman “yanlış sosyalleşen” bir edebiyatın temsilcileri oldular bu yüzden. Hatta oluşturdukları birikim bir “karşı-yabancılaşma” hareketi olarak nitelenebilecek özellikler de içerdi. Bu yarı-aydınlar, kendi ülkelerinde edebiyat açısından işlerine yarar bir şeyler bulamayınca konu icat etmeye bile yöneldiler. Anlattıklarının, işlediklerinin bir kısmı kabuk olmaktan, taklitten, aktarmaktan öteye geçmemekteydi. Yerli insanı, hayatı onlar da yeterince bilmemekteydi çünkü. Bu nedenle çelişkileri de çoktu. Sözgelimi, bir dönem halk edebiyatını öven, hece ölçüsünü savunan Namık Kemal, Celaledin Harzemşah piyesinin ön sözünde, “parmak hesabı” deyip ahenk sağlamaktan uzak olduğunu belirterek, bu kez onu küçümseyen sözler söylemekteydi. *Şiir ve İnşa* makalesinde divan edebiyatını eleştirip halk edebiyatını öne çıkaran Ziya Paşa’nın, *Harabat*’ta tersi bir tutum içe-

risine girmesi ise anlamlı ve trajik bir göstergedir kuşkusuz. Fakat Batı'da verilen eserleri okudukça eski edebiyatın yetersizlik ve sıkıntılarını da görüyorlardı. *Taaşşuki Talat ve Fitnat* adıyla Türkçe romanın ilkel fakat yerli ilk örneğini veren Şemseddin Sami bile Batı'da hiç kimsenin; leyleklerin Mecnun'un başında yuva yapmasından, Leyla'nın oturup ay ile konuşmasından, Ferhad'ın dağları yarmasından söz eden "kaba ve çocukça" hikâyeler yazmaya tenezzül etmeyeceğini söylemektedir: "Mecnun'un etrafında toplanmış kurt ile kuzu, arslan ile ceylan gibi muhtelif hayvanların ortasında oturup onlarla lakırdı ettiğini veya Leyla'nın mumla konuştuğunu bir ufak çocuk bile severek ve beğenerek okuyamaz."⁵

Uygarlaşmanın bir gereği olarak Batı'dan alınan edebi tür ve anlayışlar, aynı zamanda toplumu uygarlığa götürecek araçlardan biri olarak görülmekteydi. Fakat Tanzimat dönemi sanatçıları gözü kapalı ve teslimiyetçi / taklitçi bir Batılılaşmadan yana da değildiler. Bugün de çokça konuşulup tartışıldığı gibi, Batı'nın ilim ve fenini, teknolojisini, yararlı kanunlarını, ilişki biçimlerini ve düzenlemelerini almaktan söz ediyorlardı. Taklide, ahlaki çözülüş ve bozulmaya sonuçta onlar da karşı çıkıyorlardı. Bugün yabancı bir edebiyat ve düşünce algısı oluşturmakla suçlanan bu yazarların, ilginçtir ki eserlerinde en çok yer verdikleri konular da bu eksendeki yabancılaşma ve yozlaşma olgusuydu. O dönemde yazılan bazı hikâye ve piyeslerde, özellikle de romanlarda bu konuların merkezî bir yer tuttuğunu biliyoruz.

Tanzimat döneminde ve daha sonraki süreçte yazılan romanlarda üzerinde en çok durulan konular arasında alafrangalık özentisi, aile kurumunun olumsuz etkiler eşliğinde çözülüp çökmesi, ahlâki düşkünlük ve çürüme, yasak aşkların doğurduğu facialar gibi *yozlaşma* ve *yabancılaşma* olgusuyla bağlantısı gösterilebilecek sorunlar ağırlıklı bir yer tutmuştur.

Tanzimat dönemi romanı, belirgin olarak, Batılılaşmanın ortaya çıkardığı alaf-ranga züppe tipini merkeze alan konuları temel eksen olarak seçmiştir. Fethi Naci'nin de vurguladığı gibi bu romanlarda "birey" yoktur, "tip" vardır. (6)

Romantik etkilerin ve okuyucuyu eğitip yönlendirme eğilimlerinin belirgin olduğu bu eserlerde ak-kara çatışmasına, rastlantılara, etik ve eğitsel amaçlara sıklıkla yer verilmesi bu türün önemsendiğini ve bireysel / toplumsal alandaki farklılaşmanın dönemin yazarları tarafından fark edildiğini düşündürmektedir. Bilindiği gibi roman Tanzimat sonrasında Batı'dan gelen yeni bir türdür ve son çözümlemede bireyi / insanlık durumlarını öne çıkararak gelişim göstermiştir. Bizdeki ilk örneklerin hemen olumsuz tiplere, yozlaşmış kişi ve çevrelere sokulması edebi alanda olduğu kadar, sosyolojik ve psikolojik yönden de incelenmeyi hak eden bir "anlatıcı / kurgulayıcı özne" dünyasının farklı ipuçlarını bünyesinde taşımaktadır.

Bu alanda akla gelen ilk roman, Ahmet Mithat Efendi'nin 1876 yılında yayımlanan *Felâtn Bey ile Râkım Efendi*'sidir. Felâtn Bey, yanlış bir Batılılaşma anlayışının, tüketime ve yozlaşmaya yönelik bir asrîleşmenin örneği; Râkım Efendi ise Ahmet Mithat'ın özlediği, bunun için de idealize ettiği Osmanlı efendisi örneğidir. Çatışma ve kişilik ayrımı fazlasıyla belirgindir, anlatım son derece basit ve sıradandır. Aynı zamanda Batı karşısındaki yenilgi ve öykünmecî tavır içselleştirilmiş, Batılılaşmanın bizzat kendisinin sorgulanmasının yanına bile yaklaşılmamıştır. Bu tutum zamanla kanıksanacak; Batı'ya en soğukkanlı ve sağlıklı eleştirileri yöneltenler bile

başka bir yaşama biçimi önermeyi akıllarına hiç getirmeyeceklerdir. Olumlu mesaj daha baştan bellidir; “yozlaşmadan uzlaşmak” mümkündür ve savunulması gereken asıl tutum da bu olmalıdır.

1889’da yazılan; ancak 1896’da kitap hâlinde yayımlanan *Araba Sevdası*, Tanzimat döneminin en başarılı ve gerçekçi romanı olarak kabul edilir. Recaizade Mahmut Ekrem, bu romanıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu romanın konusu olan olaylar yirmi beş, otuz yıl öncesine ait olup Avrupa görmüş bazı gençlerimizden, önceleri yüksek sosyete mensuplarına, sonraları da hâli vakti yerinde yüksek memur çocuklarına, bulaşıcı bir hastalık gibi sirayet eden alafrangalık illetinden başka bir şey değil. Babalarının mevkii ve mali kudreti nispetinde, Frenkvarî süslü gezmek, Fdansıca bilir görtinmek, ‘Bonjur, Bonsuvar, Vu zalle biyen?’ diyebilmek için, her gün sabahdan akşama kadar Beyoğlu kaldırımlarını arşınlayarak adam aramak, Türkçe konuşurken araya Fransızca lakırdılar karıştırarak, koltuğunun altında daima Fransızca bir iki roman taşımak, Fransızca bir gazete veya dergiyi, ismi dışardan okunabilecek şekilde, daima ceketinin yan cebinde bulundurmak, har vurup harman savurmaya, borç etmeye özenmek ve Türkçeyi edebiyatsız, kaba bir lisan sayıp anadilinin cahili bulunmakla iftihar etmek, millî âdetlerimizden, millî geleneklerimizden mümkün olduğu kadar sıyrılmak, örneklerine bugün de rastladığımız o zibidilerin başlıca marifetleriydi...”

Başka ne beklenebilirdi ki? Osmanlının son dönemlerinde, az buçuk okumuş ve Avrupa görmüş insanlar eliyle biçimlenen bu tablonun ve eğilimin karşısına çıkarılabilecek farklı bir perspektif, eğitim anlayışı, yaşama biçimi ve yöneliş söz konusu değildir zaten. Buna bulaşmayanların da önemli bir bölümünün istemedikleri, sevmedikleri için değil; fırsat bulamadıkları, beceremedikleri ve olanaklarının yetersizliği nedeniyle çekingen davrandıkları için dışarıda kaldıkları iddia edilebilir. Bihruz Bey, zavallı bir tiptir belki ama onun yerinde olmak isteyenlerin sayısı da hiç de az değildir. Başta da belirttiğimiz gibi, kible büsbütün kaybolmuştur ve denize düşen sürekli yılanı sarılmaktadır.

Adı anılabilecek yazarlar ve romanlar çoğaltılabilir kuşkusuz. *Yozlaşma* ve *yabancılaşma* konusu bu süreçte ağırlıklı bir yer tutmuş; hatta yazarların fazlasıyla iltifat ettiği bir yazın eğrisi oluşturmuştur. İlginçtir ki romanın bizdeki serüveni 150 yılı bulmasına rağmen yöneliş noktasında sanki değişen pek fazla bir şey olmamıştır. Benzer sıkıntılar, bireysel ve toplumsal yıkılış ve çöküşler hâlâ yaşanmakta; Batı’ya ve Batılı yaşam biçiminin öne çıkardığı dünyaya farklı dünya görüşlerine sahip insanlar aynı kuşkuyla yaklaşmaya devam etmektedirler. Zira yaşadığımız ülke, kültür karşılaşmalarını, dünyadaki değişim rüzgârlarını, katı bir tutumla ve adeta oryantalist bir mantıkla dayatılan modernizmin ardından balıklama dalınan postmodern süreci soğukkanlılık ve özgüvenle değerlendirebilecek zindeliğe, yaşama üslubuna, alternatif zenginliğine, güçlü ve kolektif argümanlara sahip değildir. Etin yanı sıra tuzun da hemen kokuşmaya başladığı bir ülkede yaşıyoruz. Eğitim sürecindeki dayatmalar başta olmak üzere, yaşamın birçok alanında insanımıza farklı deli gömleklerinin, iğreti kimlik ve kişilik maskelerinin dayatılması ikiye bölünmüş eşliğinde yozlaşmayı ve bozulmayı sürekli tetiklemekte, çoğul kılmaktadır. Yüzyıllardır kıblesini sürekli değiştirip duran, kimlik bataklığına sürüklenen, Doğu-Batı sorunsalını anlamlandırıp aşamayan hatta bazı dönemlerde başka bir gezegenden kopup gelmiş gibi

duran bir ülke burası. Avrupa Birliğine girme sürecinde yaşanan ikirciklenmeler de bunun basit ve güncel bir göstergesi olarak okunabilir.

Söziün kısası, kesintisiz bir yabancılaşma ve yozlaşmaya da yozlaşıp yabancılaşmayı yazıp anlatmaya da çok elverişli bir ülkede yaşadığımızı söylemek mümkün.

KAYNAKÇA:

- Fethi Naci, Türkiye’de Roman ve Toplumsal Değişme, Gerçek Yayınları, İstanbul 1981.
 Hilmi Yavuz, Roman Kavramı ve Türk Romanı, Bilgi Yayınları, Ankara 1977.
 Füsün Akatlı, Felsefe Kıyılarında, Alfa Yayınları, İstanbul 1989.
 Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İletişim Yayınları, İstanbul 1988.
 Sevim Kantarcıoğlu, Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.
 Fethi Naci, Yüz Yılın 100 Romanı, Adam Yayınları, İstanbul 2000.
 Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, YKY, İstanbul 2007.
 Ali Değirmenci, Yozlaşma ve Baskı Ortamında Sanat, Ekin Yayınları, İstanbul 2008.
 Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1990.

¹ Ömer Faruk Akün, Namık Kemal, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 32, s. 373.

² Ünsal Oskay, Sahi, Bizde ‘Tanzimat Diye Bir şey Yapılmış mıydı?’, Hürriyet Gösteri Eki, Kasım 1989, s. 13.

³ Cemal Şakar, Yabancılaşmanın Zevai, Hece 148 / Nisan 2009, s. 102

⁴ Alphan Akgül, Oktay Rifat Şiirinde “Saray İstiaresi”nin yeniden Üretimi, Pasaj, Nr. 3, s. 209.

⁵ Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi Cilt III, (Hazırlayanlar: Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Zeynep Kerman), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 321.

⁶ Fethi Naci, Yüz Yılın 100 Romanı, Adam Yayınları, İstanbul 2000.

ALÂATTİN KARACA

YERLİLERİN ARASINDAKİ YABANCILAR MİLLÎ EDEBİYATÇILAR ve KÖY ROMANCILARI

Yerli edebiyat, yerli aydın ve yerli felsefe, öze dönmek, özden kopmak ya da Batılaşmak bağlamında pek çok yazarın sıkça başvurduğu kavramlar. Örneğin kendi kültüründen kopuk, başka bir kültürün estetik zevkine, düşüncesine, felsefesine öykünen sanatçı ve düşünürlerimize karşı öne sürülen bir kavram yerlilik. Bu tür öykünmeci yazar-çizerlere ‘yerli olma’yı öneriyoruz. O hâlde ilkin bu kavramı tanımlamalı. Nedir yerlilik? Bu soruya yanıt vermeli. Sözcük, ‘yer’ kökünden geliyor. Kökten hareket edersek yer, mekân, coğrafya demek. Yerli ise, doğuştan, geçmişten beri o topraklarda, o coğrafyada yaşayan, o toprakların ilk sahibi olanlara deniyor. Bu anlam, günümüzde bir ‘şehrin yerlisi olmak’ ifadesinde hâlâ yaşıyor. Bir de sözcüğün karşıt anlamına bakalım. Yerlinin karşıt anlamlı sözcüğü ‘göçmen’ ya da ‘yabancı’. Göçmen, bir başka yerden gelmiş, el demek, bir yerin asıl ve ilk sahibi değil. Bu kavramları kültür düzeyinde ele alırsak, bir yerin ilk ve asıl sahipleri tarafından; yani yerliler tarafından, sahip oldukları coğrafyada yüzyıllar içinde oluşturulan yaşam, üretim-tüketim biçimine, inanç ve geleneklerin tümüne; yani kültüre ‘yerli kültür’ adını veriyoruz. Bu, yüzyıllar içinde oluşan ve tevarüs edilen, yabancı unsurların katılmadığı; daha doğrusu katılsa dahi yerli kültür tarafından temellük edilen, köklü ve homojen bir kültürdür. İşte bu çerçevede bir şehrin yerlisi olmak, o şehirle biyolojik olarak köklü, atalara dayanan bir bağ kurmanın yanında, doğal olarak o şehrin kültürüne mensup olmak demektir. Bu, bir yere, doğuştan, doğal, kendiliğinden mensubiyettir. O hâlde yerlilik, içinde ilkin mekânsal-tarihsel mensubiyeti ve ardından ruhsal, zihinsel, kalbî mensubiyeti barındıran bir vasıftır. Bu çerçevede yerli kültür, bir coğrafyada, tarihsel bir süreçte oluşan yaşama, üretme, tüketme, inanma, düşünme, duyma ve ifade etme tarzıdır denebilir. İşte yerli de, doğal olarak bu kültüre uyum gösteren, bu kültüre mensup, bu kültüre, fiziksel, tarihsel, ruhsal ve zihinsel bakımdan ait olan, eklemlenen insandır. Göçmen ise, o coğrafyaya sonradan gelmiş, o toprakların tarihiyle, inancıyla, düşüncesiyle, duygusuyla ve ifade tarzıyla esastan ilgisi olmayandır; yani ‘yabancı’dır o. Ancak, bir göçmen, bir yabancı, yine tarihsel bir süreçten sonra, gelip yerleştiği coğrafyanın kültürüne uyum sağlayıp, zamanla baskın olan yerli kültüre dahil olabilir. Bu durumda ‘yabancı/göçmen’ yerliye dönüşür. Tam tersine, bir coğrafyaya sonradan gelen göçmenler, zaman içinde yerli kültüre baskın gelip, onu; yani yerli kültürü yok edip kendi kültürlerini egemen kılabirler; tıpkı Anglosaksonların Amerika’ya yerleşip Kızılderili kültürünü yok etmeleri gibi. Bu bağlamda, bunlardan başka, özellikle bizim gibi ülkelerde üçüncü bir olgudan söz etmek mümkün: Biyolojik/genetik olarak bu coğrafyaya, tarihe mensup olup, ruhsal, zihinsel olarak yabancı bir kültüre ait olmak; yani yerli coğrafyada bir göçmen, bir yabancı gibi yaşamak. Yani kendi coğrafyasına, tarihine, toplumuna yabancılaşmak. Bunu, bir insanın Anadolu’da uyuyup, rüyada kendini Paris’te görme-

sine benzetebiliriz. Cemil Meriç'in 'müstağrip' diye adlandırdığı aydınlar kafilesi... İşte sorun tam da burada: Yerli-yabancı tartışması... Özden kopma, yabancılaştırma, öykünme, yerli düşünce, yabancı düşünce, yerli aydın, yerli edebiyat, yerli sanat, yerli tip gibi kavramlarla tartışılan sorunun kökünde yatan neden bu: İnsanın kendi coğrafyasında yabancı olması, yabancılaştırması...

Kavramla ilgili bu kısa girişten sonra, bir de yerliliğin kapsama alanlarına değinmek gerek. Bu çerçevede karşımıza çıkan bir kavram da 'yerellik'. Yerellik, mahalîlikle aynı anlamda. Yerellik, yerliliğin içinde bulunan küçük bir birim; temelde yerli kültür dairesi içinde, ona mensup bir nokta. Yerellik, bir renk; yerlilikle çatışmayan, ona tâbi, onunla uyum hâlinde olan bir renk, tablodaki figür gibi... Bu bağlamda, yerli kültür dairesine mensup olmayan bir yerel kültürden söz etmek mümkün değil bence. Dolayısıyla yerellik düzleminde kalan bir düşünce, bir duygu, bir yapıt, o büyük yerli kültür dairesine yükselmedikçe, yerli kültür içinde zayıf bir halka olarak kalacaktır. Yerliliğin alt birimi yerellikse, üst birimi de uygarlıktır kanımca. Bu çerçevede bizim için, yerli kültürümüz için İslâm uygarlığı bir üst dairedir. O hâlde yerlilik, bölgesel ve ulusal coğrafya dairesinin yanında, medeniyet coğrafyasının kültürüyle de ilintili bir niteliktir. Bu durumda yerliliği, yalnızca yerel ve ulusal bağlamda tanımlamak eksik olur. Örnek vermek gerekirse, Fuzulî, bölgesel olarak Irak, bir üst daireden Osmanlı, daha üst daireden ise İslâm uygarlığına mensup 'yerli bir şair'dir. Sezai Karakoç, bölgesel olarak Diyarbakir [Karakoç'un şiirlerinde bu şehrin ve özellikle Ergani'nin kendine özgü doğa, tarih ve toplumsal yaşayışına ait izlere sıkça rastlanır], sonra Osmanlı ve en üst düzlemde ise İslâm uygarlığına mensup 'yerli bir şair'dir. Çünkü onlar, hem biyolojik, hem genetik, hem tarihsel, hem düşünsel; kısaca fiziksel ve ruhsal olarak, bu geniş kültür coğrafyasına ait yapıtlar ortaya koymuşlardır. Onları yerli kılan işte bu kapsamlı aidiyettir.

Millî Edebiyat Yerli Bir Edebiyat mı?

Şimdi, Türk edebiyatındaki kimi pratik ürünleri ya da hareketleri, bu kavramsal daire içinde değerlendirmeye çalışalım. İlk 'Millî Edebiyat' hareketini 'yerlilik' bağlamında ele alalım. Millî Edebiyat, edebiyat tarihlerinde bir kolaylık olması bakımından 1911'de Selânik'te çıkan *Genç Kalemler* dergisi ile başlatılsa da, esas itibarıyla 1908 sonrasında İttihat ve Terakki Fırkası önderliğinde, milliyetçi düşünce doğrultusunda vücut bulmuş bir harekettir. Hareket, ilkin dil düzeyinde başlamıştır. Gerek Ömer Seyfettin'in gerekse Ziya Gökalp'ın yazılarında vurguladığı en önemli konulardan biri, dilin yabancı unsurlardan arındırılmasıdır. Nedir bu 'yabancı' unsurlar? Tabii ki, öncelikle Türk dilini sarmış olan Arapça, Farsça sözcük, tamlama ve kurallardır. İlk bakışta bu arındırma işlemi, yerlileştirme çabası gibi görünse de, atılmak istenenlerin, yerliliğin bir üst dairesi olan İslâm uygarlığına ait sözcük, kavram ve semboller olduğu düşünüldüğünde, millîleşmek adı altında uygulananın, uygarlık düzleminde bir kopuş olduğu da gözden kaçırılmamalı. O hâlde bu çerçevede Ziya Gökalp'ın "*Leyl sizin gece bizim/ Aruz sizin hece bizim*" demesi, bir yerlileştirme hareketi olarak kabul edilemez. Çünkü aruz da leyl de, tıpkı hece ve gece gibi yerli kültüre ait sözcük ve kavramlardır. Söz konusu sözcük, kavram ve sembollerini atmak, hem ait olunan üst uygarlık dairesinden kopmak, hem de kendini uygarlıktan yoksun

bir yerelliğe hapsedmekle eşdeğerdir. Uygarlıktan kopuk bir yerellikse, bir süre sonra başka bir uygarlıkça silinme tehdidine maruz kalır ve sonunda yerli olmaktan da çıkar. Aynı mantık yanlışını, Ömer Seyfettin'in "Yeni Lisan" başlıklı makalesinde de görmekteyiz. Ömer Seyfettin bu makalesinde kendilerinden önceki Türk edebiyatını "Şarka Doğru" ve "Garba Doğru" olarak iki döneme ayırır. İlk yazar ve şairlerimizin Arap ve İran edebiyatına öykündüklerini, daha sonra da Fransız edebiyatını taklit ettiklerini ileri sürer. Yani ona göre, Naili, Baki, Fuzulî, Şeyhülislâm Yahya, Nedim ve Şeyh Galip gibi Divan şairleri, Arap ve İran edebiyatına öykünmüşler; tabir caizse, yerli bir edebiyat vücuda getirmemişlerdir. Konuya kavramsal açıdan bakıldığında; eğer yerlilik, ait olunan coğrafyaya, biyolojik, tarihsel, kültürel açıdan mensubiyetse, Divan şairlerinin yapıtlarında bunların apaçık biçimde görüldüğünde kuşku yoktur. Söz konusu şairlerin yapıtları, dil, ses, hayal, sembol, inanış, duygu, düşünüş gibi yerliliğin işaretleri olan unsurlarla örülüdür. O hâlde Divan edebiyatı yerli bir edebiyattır; yani yabancı, göçmen bir edebiyat değildir. Oysa Ömer Seyfettin, söz konusu makalesinde Divan şairlerini, Batı'ya öykünenlerle aynı kefeye koymaktadır. Böyle bir çıkışla 'yerli edebiyat'a ulaşılacağı düşüncesinde değilim. Aksine bu çıkışın 'yerli edebiyat'ı kesintiye uğratması söz konusudur. Kendini 'devam zinciri'ne; yani tarihsel sürece bağlamayan bir düşünce ya da sanat-edebiyat yerli olamaz. Ziya Gökalp'in de Ömer Seyfettin'in de yanlışlığı buradadır; yani devam zincirindeki 'Divan edebiyatı' gibi güçlü bir 'yerli halka'yı öykünme edebiyatı olarak görmek ve dışlamaya çalışmak. Buna karşılık, Ömer Seyfettin ve arkadaşları, Servet-i Fünûncuları hem Fransız diline öykünen yapay dilleri, bize yabancı olan imge ve sembolleri, söyleyişleri, hem de örneğin 'yerli kültür'den kopuk tipleri, -Halit Ziya'nın; hatta Mehmet Rauf'un canlandırdığı kişileri- bakımından eleştirmekte haklılar. Edebiyatı Cedide ürünleri, istisnaları bir yana bırakılacak olursa, çoğu yönden yerli kültüre uzak bir edebiyattır. Fikret'in, Cenab'ın şiirlerinin çoğu, önce dil, sonra da duygu ve düşünce bakımından yabancı, göçmen bir beynin ürünü gibi iğreti görünürler, Halit Ziya'nın Bihter'i, Behlül'ü, Mehmet Rauf'un Necip'i ve Suad'ı da öyle. O hâlde yerlilik bağlamında, Ahmet Midhat Efendi'nin Servet-i Fünûncuları 'dekadan'lıkla suçlaması, bence haklıdır. Ömer Seyfettin de bu doğrultuda haklı; ama Divan Edebiyatını onlarla aynı kefeye koyması doğru değil.

Belli ki, Ömer Seyfettin ve arkadaşları, hem Divan Edebiyatı'nı hem de Tanzimat sonrasını millî olmamakla, öykünmeci olmakla suçluyorlar. Peki, Millî Edebiyat, bunların yerine 'yerli' olarak neyi koymak istiyordu? Aslında Tanzimat'tan beri ileri sürüldüğüne göre, bizim asıl edebiyatımız halk edebiyatı ve halk şiiridir. Ziya Gökalp de adaşı Ziya Paşa'yı izleyerek, asıl edebiyatımızın, Millî Edebiyat'ın halk kültürü üzerine bina edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre kültür, avam ve havas kültürü olmak üzere ikiye ayrılır. Yüksek zümre, aydın kültürü kozmopolit, bozulmuş bir kültürdür; buna karşılık asıl, bozulmamış, öz kültür, halk kültürüdür. O nedenle, millî bir edebiyat vücuda getirmek ancak; halkın diline, halkın söyleyişine, halk öykülerine, halk inanışlarına; yani halk kültürüne yönelmekle mümkün olabilir. Bunun sonucunda, Millî Edebiyatçıların, yerlilik düzleminde 'yabancılaşmış/öykünmeci' Divan edebiyatına karşı önerdikleri edebiyat, 'Halk Edebiyatı'dır. 1908 sonrasında başlayıp Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde de süren dil, hece-aruz, Divan Ede-

biyatı-Halk Edebiyatı, okullarda Divan Edebiyatı okutulsun mu okutulmasın mı tartışmalarının ardında yatan işte bu öneridir. Bu öneri, Tanzimat'tan beri yinelenmektedir; ancak garip bir biçimde millîlik (buna yerlilik de diyebiliriz), nedense hep Divan edebiyatı-Halk edebiyatı karşıtlığı üzerinden tartışılmaktadır. İşte işaret etmek istediğimiz, bu mantıksal yanlış. Divan Edebiyatı da Halk Edebiyatı da aynı yerli kültürün ürünüdürler, bunlardan birini göz ardı ederek ya da dışlayarak millî veya yerli olmak mümkün değildir. Ömer Seyfettin'i, savlarının aksine yerli kılan büyük ölçüde 'Osmanlı tarihi'ne ve coğrafyasına ilişkin öyküleridir, o öykülerde çizdiği Osmanlı tipleridir, betimlediği Osmanlı gelenek ve görenekleridir... "Yalnız Efe"deki seccade ve tespihtir yerlilik, "Başını Vermeyen Şehit"teki türbeye inen nurdur, "Ant"taki kankardeşliği geleneğidir. "Bomba"daki Sırp zulmüdür...

Millî Edebiyat'ın yanlışlığı, uygarlığı dışlayan bir yerlilik anlayışına yönelmektir. Bu itibarla, Millî Edebiyatçılar, yerli olmak bir yana, Tanzimatçılarla başlayan kopuşun devamı olmuşlardır. Bu kopuşta, yerliliğe karşı öne çıkardıkları hedef, 'hal-ka yönelme'dir. Ancak onlarınki de, sığ, Batıcı bir halkçılıktan öteye gidemez.

Köydeki Yabancılar: Cumhuriyet'in Bürokrat-Yazarları

Millî Edebiyat döneminde başlayan halka yönelme hareketi, beraberinde Anadolu'ya, köye yönelmeyi de getirdi. Ziya Gökalp'ın telkinleriyle Beş Hececiler, masa başında, Halk şiiri formunda heceyle memleket temalı şiirler kaleme almaya koyuldular. Anadolu, Kurtuluş Savaşı'nda daha bir önem kazandı. Bu itibarla Millî Edebiyat döneminde milliyetçilik doğrultusunda başlayan halka yönelme hareketi, Cumhuriyet'te CHP'nin ilkelerinden biri olarak benimsendi. Halkevleri'nin, Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin, Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasında ve etkinliklerinde hep halk kültürünü temel alan milliyetçiliğin etkisi vardır. Halk kültürü, Cumhuriyet Türkiye'sinin, ulus-devletin ana kaynaklarından biri olarak kabul edildiği için edebiyatta da Anadolu'ya, köye, folklor araştırmalarına yönelme bir devlet politikası olarak önem kazanmıştır. Edebiyat tarihlerinde, Reşat Nuri'nin, Yakup Kadri'nin, Halide Edip'in roman ve öyküleri; örneğin *Çalkışu*, *Yeşil Gece*, *Vurun Kahpeye*, *Yaban* gibi romanlar, *Anadolu Notları* gibi gezi yapıtları, memleket edebiyatının yerli birer numûnesi olarak sunulmuştur. Ancak gerçekten bunlar, Anadolu'yu, köyü, o coğrafyayı, o insanları, o insanların yaşamını, kültürünü, inanç ve geleneklerini yansıtan, bize ait, bize özgü yerli denebilecek yapıtlar mıdır? Buna ne yazık ki olumlu yanıt vermek mümkün değil. Çünkü söz konusu romanların hepsi, Anadolu'ya dışarıdan bakan, Anadolu'yu geri kalmış olarak gören, ona yabancı bir gözle yazılmıştır. Üstelik çoğunda, Anadolu'yu, köylüyü aydınlatma misyonu üstlenmiş, yerli kültüre savaş açmış aydınlar, öğretmen tipleri vardır. *Çalkışu*'nun Feride'si, *Vurun Kahpeye*'nin Aliye'si, çağdaşlaşma adı altında yürütülen Batılılaşma projesini Anadolu'ya yaymakla görevli; hatta gerektiğinde köylüyle çatışan (halka rağmen halkçı) yazarların sözcüsü, yabancı/yabancılaşmış ve Batılı tiplerdir son kertede. Reşat Nuri'ye göre de, Yakup Kadri'ye göre de, Halide Edip'e göre de din, Anadolu'nun, köylünün geri kalmışlığının en önemli nedenidir. Bu bakımdan saydığımız romanlardaki köylü tipleri, genellikle bilgisiz, hurafelerle yaşayan, yoksul insanlardır. Onların yaşama biçimleri, aşkları, komşuluk ilişkileri, inançları, gelenekleri, töreleri, acıları, sevinçleri, kinleri, nefretleri yansıtılmaz pek.

Âdeta güdülmesi, aydınlatılması gereken kuklalardır köylüler. İstanbul'dan gelen aydın, çağdaş öğretmenler, ya da zinde güçler, bu taşra halkını kendilerince eğitir, terbiye ederler. Bu hâliyle Anadolu veya köy, modernleştirilmesi, uygarlaştırılması gereken sosyolojik bir deneme alanı gibidir. O nedenle gerçekten, yaşamdan, insandan uzaktır bu dönemde yazılmış köy romanları; dolayısıyla 'bizim köy'ü değil, zihinlerinde yarattıkları köyü anlatır söz konusu yazarlar. Üstelik çoğunun yakasında CHP'nin altı oklu rozeti vardır. Bakışları bir yabancı bakışıdır her şeyden önce. Oysa bir yabancı bakışıyla yerli bir köy edebiyatı yapılamaz. Öyleyse burada sorun, köye içerden veya dışarıdan bakış değil, yerli bir bakışın olmamasıdır.

Bu yıllarda romanda olduğu gibi, şiirde de –örneğin Kemalettin Kâmi'nin "Bingöl Çobanları", Ahmet Kutsi Tecer'in "Orda Bir Köy Var Uzakta", Faruk Nafiz Çamlıbel'in "Han Duvarları" vb. - Anadolu'ya ve köye yönelme çabası dikkati çeker. Ancak, romanda olduğu gibi 'memleket edebiyatı' adı altında toplanan bu manzumeler, esas itibarıyla yerli bir bakıştan çok bürokrat 'bir yolcu'nun gözlemleri olmaktan öte geçemez. Bunlarda köy, terk edilmiş, yalnız ve yoksul bir manzara olarak kalır sadece. Memleketsever bürokrat-yazar, köye uzaktan bakar, köylünün yalnızlığına, yoksulluğuna, kaderine acır ve geçip gider... Coğrafya, iklim, tarihsel süreç, üretim-tüketim biçimi, köydeki toplumsal hayat, gelenek-görenek hemen hiç biri yansımaz bu manzaraya... Ama yine de Faruk Nafiz'in şu dizeleri, yazar ve şairlerin Anadolu'ya yönelmeleri gerektiğine işaret etmesi bakımından önemlidir:

"Başka sanat bilmeyiz, önümüzde dururken,
Söylenmemiş bir masal gibi Anadolumuz."

Doğru, 'söylenmemiş bir masal gibidir' Anadolu; ama ne yazık ki Faruk Nafiz ve kuşağı da bu masalı kekeleyerek söyleyebilmiş; Anadolu gerçeğini, kendi coğrafyası, iklimi, tarihi ve uygarlığı bağlamında ele alamamışlardır.

İkinci Yabancı Grup: Marksist Şabloncular

Cumhuriyet'in ilk döneminde Anadolu, uygarlaştırılması, çağdaştırılması gereken, geri kalmış bir sosyolojik alandı. Bundan sonra 1940'lı yıllarda yavaş yavaş ve 1950'den itibaren hızlanarak, bir başka bakış belirmeye başladı Türk edebiyatında Anadolu'ya ve köye karşı. Bu, köyü Marksist bir şema içinde gören ve anlatan, yine yabancı bir bakıştır. 1930'lu yılların sonundan itibaren Sabahattin Ali, *Kuyucaklı Yusuf* adlı romanında ve özellikle öykülerinde Anadolu'nun kasaba ve köylerindeki sorunları, devlet ile köylü arasındaki uçurumu Marksist bir açıdan ve içeriden bir bakışla tüm çıplaklığıyla yansıtmaya çalışır. Onunki, Osmanlı'nın çöküş döneminde başlayan devlet-halk arasındaki kopuşun Anadolu düzleminde ele alınmasından başka bir şey değildir. Roman ve öykülerinde, devlet-bürokrat ve eşraf, köylüyü ezen güçler olarak belirirler. Temelde bu yapıtlar da ezen ve ezilen şeması içinde yer alır. Sabahattin Ali, Anadolu'nun sorunlarını kavramasına karşılık, köylünün kalbinin derinliklerindeki devlete bağlılık duygusunun, kadere razı oluşun, adalet arayışının, ısrabın, aşkın ve isyanın temelindeki ruhu, inancı, gelenek ve göreneği yakalayamaz. Onun yanı başındaki Sadri Ertem ise, masa başında, bir gazeteci tavrıyla, yakasında

altı oklu rozeti, *Çıkrıklar Durunca*'yı kaleme almaktadır. Yerli sermaye ve ekonominin, yabancı, Batılı sermaye karşısındaki yeniliş öyküsü doğruysa da, dokuma tezgâhları duran köylülerin, devletle çatışmalarının tarihsel ve kültürel gerçeklikle ilgisi yoktur, yazar gönlünden geçenleri ifade etmiş, kendince bir 'ayaklanma' öyküsü anlatmış, köylünün psikolojisini ve ruhunu kavrayamamıştır.

1940'lı yıllarda köy romanında önemli bir değişim daha yaşanır: Köy Enstitüsü çıkışlı yazarlar girmiştir devreye. Bu kez köy, köy kökenli yazarlarca anlatılmaya çalışılmaktadır. Bunun sonucunda "köy edebiyatı" adı verilen bir hareket ortaya çıkar. Mahmut Makal, Talip Apaydın, Fakir Baykurt bu yolda kaleme aldıkları yapıtlarla dikkati çekerler. Ne var ki, onlar da köy konusunda içerdeki yabancı olmaktan kurtulamaz. Kendilerinden önceki bürokrat tavrını adeta sürdürerek, köyü ve köylüyü ezen-ezen şemasına indirgerler. Halikarnas Balıkcısı *Ötelerin Çocuğu*, Yaşar Kemal *Teneke*, *İnce Memed I*, Reşad Enis *Despot*, Fakir Baykurt *Yılanların Öcü*, Talip Apaydın *Yarbükü* gibi romanlarında soruna hep aynı yabancı bakışla yaklaşır. Köylü onlara göre yalnızca ekonomik açıdan sömürülen bir varlıktır. Ağa, muhtar, bürokrat, jandarma bir olup sürekli onları ezmekte, sömürmektedir. O halde buna karşı bir ayaklanma gerektir. Önerdikleri Marksist ayaklanmadır. Ancak Marksizmin Türk köylüsüne ne denli uzak olduğunu bir türlü göremezler. Halk hikayelerinden devşirdikleri eşkıya tiplerine Marksist bir devrimci, asi işlevi yüklerler, onları kahraman ilan edip köylü ayaklanmasının öncüsü gibi gösterirler. Halk edebiyatındaki Koroğlu bu dönemde Marksist bir eşkıya olup çıkmıştır. Oysa bu, Kemal Tahirin de *Rahmet Yolları Kestide* ileri sürdüğü gibi, tarihsel gerçekliğe uymaz. Bir kere bu toprakların tarihinde bir köylü ayaklanması yoktur. Şolohovun anlattığı köylü tipleri ve köy sorunlarını taklit ederek Anadoluyu anlatmak mümkün değildir. İkincisi, eşkıya gerçekte zalim, soyguncu bir tiptir; onu bir halk kahramanı gibi göstermek de bu toprakların gerçeklerine uygun düşmemektedir. Öte yandan ve daha önemlisi, Osmanlıda, bizde Batıdaki gibi bir sınıfsal tabakalaşma mevcut değildir. O nedenle köyden hareketle bir sınıfsal çatışma kurgulamak da bu coğrafyanın tarihine ve toplumsal yapısına uymaz. Oysa söz konusu dönemdeki pek çok yazar, Anadolu köylüsünü bu yabancı ve Marksist şema içinde anlatmaktadır. Bu bakımdan yerli olamamakta, önerilerinde ve sorunlara yaklaşımlarında içerdeki yabancı olmaktan kurtulamamaktadırlar.

Evet, Anadolu köylüsü ekonomik olarak geridir, eğitimsizdir, devletine küskündür, aydınlı arasına dağlar girmiştir, sağlık, su, toprak gibi pek çok sorunla içiçe yaşamaktadır. Ancak nedir bu sorunların altında yatan köken? Bana kalırsa, köylü ile aydın ve devlet arasındaki kopuşun en önemli nedeni, Osmanlı'nın Kerim Devlet olmaktan çıkışıyla, Türkiye'nin ve aydınların kendi tarihinden ve kültüründen ve hatta Ortadoğu coğrafyasından yüz çevirmesiyle ilgilidir. Kültür ve uygarlık düzleminde, kendi insanından kopmuştur aydınlar ve bürokratlar. Bunun sonucunda yapay bir dil, kendi aşkından, ıstırabından, köylüsünün doğayla kurduğu ilişkiden bihaber bir köy edebiyatı... Oysa, şunları sorgulamalıydı köy edebiyatçıları? Tarihimizde neden bir köylü ayaklanması yoktur? Köylünün gözünde devlet neyi ifade eder? Milli Mücadele neden bir halk hareketi değil de kadro hareketidir? Anadolu köylüsü Köy Enstitülerine niçin olumsuz yaklaştı? Anadolu'da ağalık yaygın bir kurum mudur? Batı'daki feodallerle bizdeki ağalar bir tutulabilir mi? Bizde köy, yalnızca zalim ağa ve

yoksul, ezilen köylü tiplerden mi ibarettir? Evet, bu soruları gerçekçi olarak yanıtlamayadığımız, hatta bunlara samimi olarak yanıtlar aramadığımız için, köy, edebiyatımızda da da sinemamızda da, resimlerimizde de iğreti olarak, bir yabancının çektiği fotoğraflar gibi, insansız, hayatsız, kültürsüz bir mera olarak kalmıştır.

Sonuç

‘Bizim Köy’ün romancıları, genelde köye ve köylüye, Amerika’yı keşfeden İspanyolların Kızılderililere baktıkları gibi baktılar. Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Kemalist-bürokratlara göre, Anadolu köylüsü, çağdaşlaştırılması gereken, zavallı, geri kalmış, yoksul ve cahil insanlardan oluşuyordu. Bu romanlar, çağdaş, Batıcı aydınlarla, buna karşı çıkan gerici, cahil köylüler arasındaki çatışma üzerine kurulmuştu. 1950’lerden itibaren, ağaya, sömürüye, yoksulluğa karşı çıkması gereken ‘devrimci’ tiplere dönüştü köylüler. Doğrusu, iki bakış da yabancıydı, köyü ve köylüyü kendi coğrafi, tarihsel, kültürel bağlamından soyutlayan bir bakış. Buna karşılık Kemal Tahir, tersten bakarak, bu Kemalist-bürokrat ve Marksist şabloncu bakışın dışında, yerli bir bakışla irdelemeyi dener köyü ve köylüyü. Köylünün geri kalmışlığının, mülkiyet duygusunun, devlete bakışının temelindeki coğrafi ve tarihsel nedenleri göz ardı etmeden yaklaştı konuya. Üstelik o kültürün dili ve anlatım tarzıyla. Tek kusuru, köyü ve köylüyü hapishanede tanıdığından, coğrafya betimlemelerinin eksikliğidir. Bir de hapishanede, köydeki manevî mimarlarla tanışma olanağı bulamadığından olsa gerek, bu tiplere romanlarında yer veremeyişi. Yine o nedenle, isyana dönüşmeyen devlete küskünlüğün arkasındaki nedeni tam kavrayamayışı... Oysa Kemal Tahir’in, köylüdeki devlete küskünlüğün isyana dönüşmeme nedenlerinden en önemlisinin dinden kaynaklandığını, küskünlüğünün de yine devletin dinden kopuştan; yani onun deyişiyle ‘Kerim Devlet’ olmaktan çıkışından kaynaklandığını bilmesi ve bunu dillendirmesi gerekirdi. Oysa Kemal Tahir de bu noktada, ‘içimizdeki yabancılar’ gibi dini bir afyon olarak gördü kimi kez.

Bütün bunların yanı sıra, yerli bir köy edebiyatı yok mu? Kuvvetli bir köy edebiyatından söz edilemese de, bizde kendi kültürünü, uygarlığını göz ardı etmeyen bir Anadolu edebiyatından söz etmek mümkün. Rasim Özdenören, Mustafa Kutlu, Şevket Bulut, Hüseyin Su gibi yazarlar, Anadolu’yu, Anadolu insanını, kendi kültüründen, uygarlığından kopan insanları, onların devlete küskünlüklerini, merhametlerini, gelenekle modernlik arasında yaşadıkları dramı, ıstırapı, tevekkülü, kadere rızayı ve bunların altında yatan inancı yansıtmaya çalışıyorlar. Gelenekleri, görenekleri ve inançlarıyla gerçek Anadolu, ama cılız, ama sessiz bir Anadolu boy gösteriyor yapıtlarında...

Evet, Anadolu isyan ediyor? Ama neye isyan ediyor, nasıl isyan ediyor? Kemalist ve Marksist edebiyatçılar, bunu kavrayamamışlardı bir türlü? Onun için yerli olmadılar, Anadolu’nun sesi olamadılar...

CELÂL FEDÂİ

EVRENSELİN YERELİNDE,
YERELİN TAŞRASINDA

*“Ağır başıyla nöbet alır
Dağdan kaçır şehri çevirir”*
Cahit Zarifoğlu

Sanatta evrensel olma ideali, bugün çoklarına hâlâ çekici bir düşünce olarak gelmeye devam etse de gerçekte bu ideal, sanatsal ideaları ideolojik hesaplara hapsedmek için uydurulmuş gibidir. Geçen yüz elli yıl, bunun böyle olduğunu doğrulayan nice örneklerle dolu. Geçen yüz elli yılda, sanatçı için yeryüzü çapında bir şöhrat vaat eden böyle bir ideali, -hele de toplumsal ideallerle harmanlanmış bir şöhrate bu- geri çevirmek gerçekten de güçtü. Öte yandan sanatçılar, yeryüzü üzerindeki benzerlerinden haberdardılar artık. Gelişen haberleşme imkânları benzer düşüncelerle hareket eden sanatçıları bir araya getirebiliyordu. Aydınlanma düşüncesinin meyveleri böylelikle tüm Avrupalılara ulaştırılabilmiş ve aynı yolla başta Osmanlı ve Japon imparatorlukları olmak üzere başka yerlere de aynı meta ithal edilebilmişti. Hâsılı evrensellik ideali, bilhassa periferideki ülkelerin görece imtiyazlı sanatçıları için Avrupa’yla bütünleşmenin ideal bir yolu gibi görünüyordu.

Aydınlanma İdealinden Sosyalizme

Türk Edebiyatı’nın Tanzimat dönemini hazırlayan çeviri faaliyetlerinden başlayarak aldığı yola kabaca bakmak bile, bu söylediklerimizi bize gösterebilir. Daha 1900’lü yılların başında Tevfik Fikret, evrensellik idealleriyle başı dönmüş olarak toplumunun yabancısidir. Çocuk şiirleri yazmaktan büyüklerle cedelleşmeye kadar idealleri için hemen her şeyi yapmıştır. Tevfik Fikret’teki ‘aydınlanmacı idealler’in, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Beşir Fuat gibi isimler başta olmak üzere epeyce kimse tarafından benimsendiğini belirtmeye bilmem gerek var mı... Aydınlanma düşüncesi efsunlu bir etki yapmıştır Türk aydınının üzerinde. Cumhuriyet tarihi de bu efsundan onu alıkoyacak ne varsa, ona karşı savaşa tutuşmuştur. Evrensellik Avrupa’dır ve aydınlanma ideali de evrensellik idealinin maskesi olmuştur. Sanatçıların bu maskenin maskeliğini söyleyebilme cesaretlerinin olup olmadığına bakmak bugün bile insana yorgunluk verir. Çünkü hem çok hem de boş konuşulan bir mevzu haline getirilmiştir bu konu. Aslında hayafı önemdedir.

Aydınlanma düşüncesinin gene kendisine hadim iki çocuğu var: Kapitalizm ve sosyalizm. Türk düşünce hayatı, bu iki Habil ve Kabil benzeri kardeşin aynı ‘efsunlu kız’a âşık olduklarını ve onun her bakımdan hizmetçisi olduklarını nedense bir türlü anlamaktan yana olmamıştır. İstisnalar elbette var ama genele bakıldığında sosyalistlerin de kapitalistlerin de evrensellik ideali altında Avrupa düşüncesini, bin küsur yıllık bir yaşam geliğine sahip bir geleneğe taşıma çabaları az nakliyatçılık ameliyesi değildir. Yüzünün kapitalizme dönük olduğu açık olanların çabası zaten bilinen bir şeydi. Çünkü açığı sa-

vunulan, yapılan. Ancak kapitalizme karşı olan sosyalistlerin, aynı savununun gereğini karşı oluşlarına rağmen yapmış olmaları düşündürücüdür. Türkiye’de sosyalist düşünce aydınlanma düşüncesinin en ateşli savunucusu olarak, bilhassa sanatçılar üzerinde öteki kardeşinden daha çeşitte ve etkide işlev görmüştür. Uzun bir dönem Türkiye’de sanatçının sosyalistten bir başkası olamayacağı düşüncesinin yaygın kalabilmesi manidardır. Orhan Veli’den 1970 kuşağının yeteneği en düşük isimlerine kadar sanatçılar sosyalist olduklarını deklare ederek itibar kazanmışlar ve tam da bu sayede basitliklerini evrensele taşıma imkânına kavuşabileceklerini planlayabilmişlerdir. Türk romanının en derinliksiz kalemleri, köy hayatını anlatmaları karşılığında Rus diline çevrilerek Sovyet enternasyonalî içinde okunma imkânına kavuşmuştur sözgelimi. Evrensellik ideali Türkiye’de uzun yıllar, sosyalizm için, hem aydınlanmaya döndürerek geçmişte hem de sosyalizme çekerek bugünün içinde hapseden bir muamma olmuştur. Bu muamma ödülleri dağıtarak, sanatçıların görünme hastalıklarından beslenmiştir. Evrensellik ideali, sanatçının önüne, tıpkı aydınlanma düşüncesi gibi, tartışılmayacak bir düşünce olarak konmuştur. Önce, bireysel yönü güçlü sanatçılar, aydınlanma idealiyle; toplumsal duyarlığa sahip olanlarsa sosyalizme, yani evrensellik idealine çekilmiş sonraysa bir din haline getirilen aydınlanma düşüncesine bağlanmışlardır. Kısacası, Marx gibi, Freud gibi, Baudelaire gibi, Joyce gibi, Andy Warhol gibi tarikatlar üzerinden her alanda sanatçı ana dine, evrensel şöret olma yemiyle çekilmiştir. Bugün bile “Neden evrensel olacaktım?” sorusu, sanatçının dışlanması için yeter derecede sert bulunur. İşe bakın ki evrensellik, bağlı olduğu ideoloji dışındaki ideallere geçit vermeyecek denli demokratik bir idealdir de.

Yerellik ya da Ulusallık Nereye Düşer?

Yerelliğin ya da ulusallığın nereye düşeceğine dair bir soru, bu iki yönün sanatçı kişiliğinin hangi yanına ne denli denk düşeceğini araştırmakta işe yarayabilir. Çünkü burada üzerinde durmamız gereken asıl nokta, sanatçı kişiliğinin bizzat kendisidir. İster görünüştaki geniş anlamıyla evrensellik olsun ister daha darımsı gibi görünen anlamlarıyla yerellik ya da ulusallık olsun, sanatçı için birer kayıttan başka bir şey değildir aslında. Bütün bunlar birer sınırdır. Gerçek bir sanatçı, gerçek özgünlükte bir kişiliktir çünkü. İnsandaki kişilik unsurunu gözden kaçırmak, aydınlanma dininin ve onun tüm mezhep ve tarikatlarının baş meselesidir. Bu dinin tarikat ve mezhepleri, insanları hem birbirine benzetmek yarışında olmak hem de bu yarış gizlemek zorundadır. Olup biteni derinine idrak edebilen bir nazara sahip sanatçı ne evrensellik ne ulusallık ne de yerellik sınırlarında kalmayacak, kişiliğinin özgünlüğü karşısında tüm bu sınırlayıcı unsurları dönüştürüp kişiliğine katabilecektir. Goethe, bir Almandır kuşkusuz ama onun Almanlığından çok Goethe oluşu bugün bizi ilgilendirmektedir. Bu bakımdan onun ‘dünya edebiyatı’ndan söz edişi, evrenselcilerin ideolojik maskelerinden biri gibi gelmemektedir bize. Aynı şey, Shakespeare için de geçerlidir, sözgelimi Andrey Tarkovski için de. Tarkovski, *Günlükler*’inde, söyleşilerinde ve *Mühürlenmiş Zaman*’ında Rusluğuna sık sık vurgu yapar. Ama bu vurgu, onun kendi özgün kişiliği içinde erimiş, bir bileşime varmıştır. *Günlükler*’inde, Rus köylüsünün kendi duyarlılığıyla bir sosyalizm yaratması gerektiğini savunan Aleksandr İvanoviç Herzen’in şu satırlarını not düşer Tarkovski: “Gerçek eserleriyle bir şair ya da yazar her zaman ulusaldır. Yaptığı ne olursa olsun, çalışmalarıyla hangi amacı benimserse benimsesin, kendisi olsun ya da olmasın, mutlaka ulusal

bir karakterin öğelerini ifade edecektir.” Ancak, bu notun önünde, İtalyan büyükelçisiyle yaptığı bir görüşmeden söz eder. Elçi ona, filmlerinin ilgiyle seyrediliyor olmasını hatırlatır. Bu durum karşısında yönetmen şunları düşünür: “(...) İtalyanlar, Amerikalılar; sinemaya gidip benim filmlerimi izleyen insanları düşününce çok utandım. Utandım çünkü benim yaptığım aslında sinema değil ve benim filmlerim izlenmemeli. Onlar benimle birlikte içine dalıp yaşayacak şeyler ama bunu kim yapabilir ki? Bu durum karşısında utanmanın dışında ne yapılabilir?”¹ Tarkovski’nin sözleri, Herzen’in görüşlerini aktarmadan önce kendi özgün kişiliğine özellikle vurgu yapar sanki. Görüntüde bir çelişki var gibi. Oysa çelişki özgün kişiliği evrensellik, yerellik, ulusallık argümanlarıyla sanatçıyı bir sınıra hapsedmeye çalışan görüşlerdedir. Şu gerçek göz ardı edilerek sanatın, sanatçının özerk, özgün yanı anlaşılamaz: Evrensellik, yerellik, ulusallık argümanlarının hepsi de aydınlanma düşüncesinin ideolojilerinden sosyalizm, kapitalizm, nas-yonalizm, faşizm gibi ideolojilerin maskeleridir. Hiçbiri ne tek başına ne de birlikte sanatçıyı izah edemez. Gerçek bir sanatçı, her şeyden önce, etik ve estetik ilkelerin kendisinde birleştiği özgün bir kişiliktir. Etik ve estetik zaafı bile sanatçıda geçicidir, kişiseldir. Çok geçmeden bu zaafı bilip dönüştürebilir. Gerçek bir sanatçı, “deha izm’e hapsedilemez” diyen Cemil Meriç’i haklı çıkarır.

Taşrasında Bir ‘Aylak Göz’

Şimdi bana kalırsa şu soruları sormanın vaktidir: Meriç’in haklılığı ‘izm’ler noktasındadır, evet ama ‘deha’ kavramı da sanatı aydınlanma dinlerinden biri yapan hümanizmin fetişlerinden biri değil midir? Sanatçı kişiliğe ‘dahi’ diyerek onun önüne kendini bir heyula olarak koymak ne derece yerindedir. Kendisi kendi önünde heyula haline gelen benliğin narsisizmi onu kaçınılmaz olarak evrensellik idealine yöneltmeyecek midir? Evrensellik ideali değilse bile bir başka izm’in bir başka ideali olan ulusalcılık onu kayıt altına almış olmayacak mıdır? Bana kalırsa bu ve benzeri soruların cevabı geçtiğimiz yüz elli yılda fazlasıyla verilmiştir. Cevapta yine fazlasıyla belirgindir: Sanatçı kişilik, büyük bir inancın sakini. Onun sükûneti de sanat eseridir. Buysa ancak yaşanılan zamanın taşrasında olabilir. Cahit Zarifoğlu, tüm şemaliyle bu özgün kişiliği *Aylak Göz* şiirinde betimlemiştir:

*Erkenden aşındırır aşkını
Odaların köşelerine zamansız oturur
Duyarsa bir çocuğun
Oyundan çağrıldığını*

*Başının her seferinde döndüğü kumarı
Gönlünü bir tarzla kurularken kazanır
Anlarsa yenilen bir kadının
Darda kaldığını
Kendi kendine ardaşak kaçağı
Arada bir bakınır ne yaptığına
Süresiz kapılır tablolara yangelir
Ve oturdu mu bir masaya
Hakkını verir çay içmenin*

*Bu adam kitapların uçlarına
Çizilmiş itilmiş resim
Korkmadan yaşar tebessüm gösterir
Ağır başıyla nöbet alır
Dağdan kaçır şehri çevirir
Ve bırakır gönlünü bir tazı sıçramasına*

*Erkenden aşındırır aşkını
Anlamaz bir kadının
Süresiz kapılıp yangeldiği tablolara
Severek tebessüm attığını
Ağır başıyla kopar dağdan
Nöbet alır şehri devirir*

Aylaklığa ya da sorumluluğa yönelmek, kişiöğlunun dünya hayatını nasıl algıladığıyla yakından ilgili kuşkusuz. Dünya hayatını dinsel bir bağlanma ile kavramanın aylaklığı olumsuzladığı, sorumluluğu ise baş tacı ettiği yorumuna sıkça şahit oluruz. Buna karşılık dünyada geçirilen zamandan alınacak tatlar önemsendiğinde sorumluluk yerine aylaklığın tercihe şayan bulunduğunu görürüz. *Aylak Göz* şiiri, aylaklığı ve sorumluluğu bu bilindik çerçevenin dışında algılayamadıkça tüm açık anlatımına karşın kapalı kalacak bir şiir. Onda hem Benjamin'in plauneur ve aura üzerine geliştirdiği düşünceler hem de bir Müslüman'ın dünya hayatındaki temayülleri iç içe.

Şiirin ilk iki bendi, birbirine bağlanabilecek iki düz cümlemin yapısal bir deformasyona uğratılmadan bölünmesinden oluşuyor. Şu durumda oluşan anlam katmanının düz cümle ile ifadesi şöyle: “Bu adam, bir çocuğun oyundan çağrıldığını duyduğunda, odaların köşelerine zamansız oturan biri; başının her seferinde döndüğü kumarı ise, yenilen bir kadının darda kaldığını anladığında, gönlünü bir tarzla kurularken kazanıyor.” Oysa şiir bu açık anlatımı tard eden bir dizeyle açılıyor:

“Erkenden aşındırır aşkını.”

Bu dizedeki bireyselliğin (aylaklık) aksine, az önce düz cümleyle döktüğümüz diğer ifadelerde bireysellikten eser yok. İlk bentte Bu adamın çocukluğuna gidiyor ve oyundan çağrıldığındaki surat asışına şahit oluyorduk ama bu görüntü herhangi bir çocukla da ilişkilendirilebileceği için söz konusu durumu yaşayan her çocukla Bu adamın aynı somurtmayı yaşadığını düşünebiliyorduk. Bu da bizi onun yaşça büyüse de halce çocuk kaldığı sonucuna vardırabiliyordu. İkinci bentte ise, zihninin kaybetmeye yazgılı işleyişini, yenilen bir kadının darda kalmasını anlamasıyla birlikte kazanması durumu ilk bentle paralellik taşıyor ve Bu adamın gönlünü bir tarzla kurulmasıyla stilize ediliyor. İlk bentteki çocuğun hemen ikinci bentte kadınla ilişkilendirilmesi, “Erkenden aşındırır aşkını” dizesinin anlam alanından okuru uzaklaştırmıyor. Bu adamın aylaklığını terk ettiren ve onu eyleme geçiren iki durumu buraya kadar kavramaya yaklaşmış olma umudundayız. Bu böyledir ya da değildir; şu an için bunun ancak ikincil önemi olabilir. Çünkü her okuma kendi aldanişını beraberrinde taşır ve belki de sadece aldanmayı içerdığı için anlamlıdır. Ayrıca yenilen her

kadının darda kalmayacağını, her yenilmenin darda kalmayı getirmeyeceğini düşündüğümüzde, aylaklığın hangi hal ü kârda terk edildiğine de varmış olduk.

Üçüncü bentte Bu adama ilişkin bir başka nitelikle karşılaşırız: Kendi kendine ardaşak kaçağı. Bu dizenin şiirin ilk dizesiyle paralelliği önemli. Aşkını erkenden aşındıran Bu adam, aynı zamanda kendi kendinin ardaşak kaçağı. Kendi kendinin birbiri ardına kaçağı olması, aşkî bir bağlanma söz konusu olduğunda Bu adamın halini nice kılacaktır? Oturdu mu çay içmenin hakkını verdiği bakılırsa haz duygusu onu yeden duyguların önde gelenlerindendir. Ancak aşkını erkenden aşındırır olumsuzlamasına bakılırsa, aşkî ya da değil, bir bağlanma, kendinden menkul nedenlerden dolayı ona uzak gözükmektedir. Onu, kadına ya da bir çocuğa götüren sorumluluk duygusudur. Ayrıca dördüncü ve son bentte onun yangeldiği tabloları kadınların tebensüm attığından söz edilmekte. Hâlbuki o, belki de aylaklığı yüzünden kitap uçlarına çizilmiş resim olmasına, tüm naifliğine rağmen korkmadan yaşar. Aslına bakılırsa onun korkmadan yaşayabilmesi, tebensüm gösterebilmesi tam da bu çizilmişlikten, naifliktendir, denilebilir. Hali, yani aşkını erkenden aşındırışı ve kendinin ardaşak kaçağı oluşu, ona bu kayıtsızlığı tek başınalığına karşın kendiliğinden vermektedir. Şehrin içinde dağdadır. Sorumluluk duygusunu harekete geçiren bir durum doğduğunda ise duramaz, dağdan kaçır; fakat bu kendi dağından koca bir kaya gibi kopup şehre inme değildir; bu defa aylak kaniyla değil sorumluluk veren aklıyla hareket eder ve şehri çevirir.

*“Ağır başıyla nöbet alır
Dağdan kaçır şehri çevirir”*

Aylak Göz’ün son bendi şiirin hem semantik katmanını hem de geometrisini, okurun gözünde ve zihninde tamamlar mahiyettedir. Sonndan bir önceki bendin son dizesinde gönlinü kendi dağındaki bir tazı sıçramasına bırakan Bu adam, son bentte dağdan kopar ve çevirdiği şehri artık devirir.

Sanatın Taşra Hali

Cahit Zarifoğlu, *Aylak Göz* şiirinde tümüyle, şehir ve onun idealleri karşısında sanatçının kendine has bir dışlama gücüne sahip özgün kişiliğini betimlemiş gibidir. O, kendisine sunulan aşk ideallerinden başlayarak kendi dışındaki yerleşik olanın tüm kulanılabilirliğini dışlayıp özgür olabilmıştır. Şiirde bu eylem, ‘kaçma’ şeklinde belirir. Bu özgürlük, insan bünyesinde var olan deverana teslim olmakla kazanılmıştır. ‘Yenilen bir kadının darda kaldığını görmek’ ya da ‘gönlinü bir tazı sıçramasına bırakabilmek’, umulmayacak teslimiyetlerdir. Bu noktada evrensellik, yerellik gibi sözlerin anlamı kaybolur. Sanat, sanatçının taşrası olmuştur. Sanatçı ona açılmakla dışındaki ideolojik yapının dışına çıkar ve özgür olur. Bunun aksini yapanlar, ne kadar özgürlük lafı etseler de boştur. Görünüşte dünya birilerine şöret verir ve onu götüren evrenin esiri yapar. Birileriye bir kara ya da deniz parçasının şovenidir. Oysa insanın taşrası içidir. Sanat oradadır. Sanatçı kişilik orada kendini bulmakla sanatı da bulmaya başlar.

¹ Andrei Tarkovsky, *Günlükler*, (Çev.: Seda Kervanoğlu Hay), İst., 2006, s. 272.

NECATİ MERT

YERLİLİK AÇISINDAN EDEBİYATTA ŞEHİR VE TAŞRA SORUNU

Divan şiiri, hakikati mecazda saklı bir şehir şiiridir. Önce tarzıyla şehirlidir. Ayrıca, kaside girişlerinde doğrudan yer verildiği gibi bahariye, ramazaniye, hamamiyelerde de tasvir amacıyla yer verilir şehre.¹ Şehrengiz denilen ve şehri ve şehrin güzelliklerini anlatan, genellikle mesnevi türünde özel şehir şiirleri de vardır Divan'ın. Din ve tasavvuttan uzak, uzunluğu 150 ila üç bin küsur beyit arasında değişen, aşk ve cinsellik üstüne şakalar da içeren, hatta itirafa yakın duran şiirlerdir bunlar. Şehir de ya payitahttır yahut bir dönem başkentlik de yapmış eski bir kültür ve medeniyet merkezi. En meşhurları, 16. yüzyıl şairlerinden Zâfî'ye, Lamî'ye ve Azîzî'ye ait Edirne, Bursa ve İstanbul şehrengizleridir.²

Nedense “mecazda saklı hakikat” Divan'ın şehir şiirlerinde pek yoktur. Çıplak gerçek de görülmez. Sözgelimi Nef'î'nin (17. yy) Edirne ile başlayan kasidesinde Edirne'nin sadece adı geçer: “Edrene şehri mi bu yâ gülşen-i me'vâ mıdır/Anda kasr-i pâdişâhî cennet-i a'lâ mıdır?//Cenneti görmüş bir âdem var ise gelsin desin/Tarhı anın dahi böyle dilkeş ü ra'nâ mıdır?” Yani ki: Burası Edirne midir, yoksa cennetin gül bahçesi mi? Padişahın köşkü de yoksa cennet-i a'lâ mı? Cenneti görmüş bir âdem var ise gelip söylesin: Cennet çiçeklikleri böyle gönül çekici ve güzel midir?” Teca-hüllü arifane bir mübalağa baskındır burada. Benzetmeler de basmakalıptır.

Talât Sait Halman, Nedim'in ünlü beytinden medli “Stanbûl”u çıkarıp yerine vezni bozmadan “Ravalpindi”yi koyar: “Bu şehir-i Ravalpindi ki bî mîsl ü bahâdır/Bir sengine yekpâre Acem mülkü fedâdır.” Eşsiz ve paha biçilemeyen, bir taşıma bütün Acemistan feda edilebilen şehir Ravalpindi olur şimdi. Sözler geneldir çünkü. Bu da tasviri “belirsiz ve esnek” kılar.³ Nedim, “mahallileşme akımı”yla anılır. Doğrudur. İstanbul şairidir. Semtler, sular, mesireler, deyim ve atasözleri yer alır şiirlerinde. Ancak, Tanpınar geçmişe dikkat çeker: “Nedim’de ... her şey an’aneden gelir”. Özellikle iki şeyi anar: “[G]erek mahallilik, gerek çapkınca mazmun, Nedim’den çok evvel şiirimizde vardı. Birincisi, şiirimizin İran edebiyatı karşısında hürlük davası olarak vardı.”⁴ Dava kazanılmış mıdır? Elbette. Ama Divan'ın “genel söz” örfü içinde. Onun izin verdiği kadar.

Halman, Ravalpindi işlemini Yahya Kemal’e bile uygular: “Sana dün bir tepeden baktım, aziz Helsinki!” Aynı tuttuğu şiir var: “Kocamustâpaşa”. Başka şairlerden beğendikleri de olur: İlhan Berk’ten “Galata” ve “Nigâr”, Dağlarca’dan “İstanbul Fetih Destanı”, Orhan Veli’den “İstanbul’u Dinliyorum”, Melisa Gürpınar’dan “İstanbul’un Gözleri Mahmur”. Ret ve kabul gerekçeleri şu satırlarda olmalı: “Şehir şiiri, bir şehrin doğal varlığını, tarihî niteliklerini, efsanelerini, kültürünü, mimarisini, şen ve üzgün yaşantılarını belirli olarak vermelidir. Unsurlar kesin değilse, tema ve söyleyiş, söz konusu edilen yere özgü değilse, şehir şiiri kötü anlamda soyut kalacaktır.” Halman’a göre, “Sis” de şehir şiiri değildir. Çünkü Fikret, “İstanbul’u bir siyasal re-

torik unsuru gibi kullanmıştır” bu şiirde.⁵ Peki, ya İstanbul “Sis”teki gibiyse gerçekten? Ya da şöyle: Şair İstanbul’u öyle görüyorsa? Tartışılır.

Yahya Kemal, “Bir Başka Tepeden” ile mahallîdir. Yerel. Şiiri İstanbul’la sınırlıdır. Dışına seslenmez. “Kocamustâpaşa” öyle değil. O, yerli. Onda “üçra ve fakir İstanbul” var. Bu İstanbul’u “küçültmeden sever” Yahya Kemal. Tanpınar’dan: “[O]nun fakirleri ve muhtarıları bir cife gibi, bir yara gibi açılmaz... [Ç]ünkü halkımıza kalbinden ayırarak bakmaz, onları hayatla çarpışan bir polemikten değil, kendi kalplerinde, kendi imanlarında görür. Bu bize mahsus merhamet yani hemhâl oluştur. Bu Müslüman ve Akdeniz medeniyetidir.”⁶ Sanat tikel’de tümel’i, yani cüz’î’de küllî’yi vermek ise eğer -ki öyledir- “Kocamustâpaşa” bu hem hem’i ile şiirdir. Hem İstanbul kendini bulur onda hem Akdeniz’in başka şehirleri. Şu tarif rahatlıkla yapılabilir o zaman: Yerelliği aşmış evrenselliğin adıdır yerlilik. Tabii, “Sis” şiiri de gölgelenir şimdi. Şöyle ki “Sis”teki “siyasal retorik” evrensel kabul görebilir, ama aynı kabul içerisi için söylenebilir mi? Mehmet Narlı, şiirdeki nefretin despot iktidara duyulan isyana bağlanışını yetersiz bulur. Öfkenin aslında “bütün bir medeniyete yönelik(ik)” olduğuna, bunun ruhsal arka planı üzerinde de durulmadığına dikkat çeker. Kendi sözleriyle: “Doğrusu ‘Sis’ şiirindeki feryat, narsist benliğin kendine duyduğu örtülü düşmanlığın ağırlığı altında çıkan feryada daha çok benzemektedir.”⁷

Servet-i Fünuncular, dönemin siyasal koşullarından bunaldıklarında Yeni Zelanda’ya göç etmek, bu gerçekleşmeyince Manisa’nın sessiz köylerinden Sarı Çam’a yerleşmek kararı alırlar. Sarı Çam da gerçekleşmez. Aşçıyan, Fikret’in şehirdeki düşsel mekânıdır, narsizmini somutlar. Ayrıca, “şehirden hem nefret etmesinin hem de ona ege-men olmak isteyişinin bir işareti olarak da düşünülebilir”.⁸ Benzer bir sıkışmış aydın tavrı Ömer Seyfettin’de de görülür. 1919’da yazdığı “Memlekete Mektup” adlı öyküsünde, okumuş Malatyalı kahramanının ağzından İstanbul’la taşrayı karşılaştırır: “İstanbululların zihniyeti bizden çok farklı. Biz son mağlubiyetle, duçar olmak ihtimaline maruz kaldığımız felaketleri, bir an aklımızdan çıkaramadık. Onların dünya umurunda değil.” Meşrutiyet’te Osmanlıcı olan Ömer Seyfettin İstanbul’un işgaliyle Anadolu milliyetçiliğine geçmiştir, dahası göçü bile düşünür: “İlk fırsatta yola çıkıyorum. On beş sene evvel buradan aldığımız ümit, emel, ideal nuru artık sönmüş! Şimdi İstanbul, taşranın nuruna muhtaç. (...) Artık benden mektup bekleme. Kendimi bekle....sevgili vatanıma döneceğim. Fakat kalbimde ne derin bir yara ile. Tıpkı hafızasını kaybetmiş bir zavallı gibi!” Aynı yılın öykülerinden “Rüşvet”teki ve “Deve”deki taşra ise, “nuru-na muhtaç” olunan değil, kurnazlığından korunulması bir taşradır. “Korkunç Bir Ceza”da da İstanbul’a yerleşmiş taşralı bir aile vardır; çapsızlığı ve ahlak/örf bilmezliği ile çizilir. “Kurbağa Duası”ndaki şu giriş cümlesi de, bir aydın iltifatıdır sanırım: “Taşra âlemi. Yani İstanbul’un dışında geçen hayat, ne hoştur! Bunu ancak yaşayan bilir.”

Aydın, tabiatı da kimileyin şehrin karşısına koyar. Şehir ufak ufak sanayileşmekte, insan ilişkileri zayıflamaktadır çünkü. Sözgelimi Abdülhak Hamit, *Sahra*’da (1879) bunu yapar. İlk şiir “Hoş-nişînân”da bedevî ile beledî’yi, yani dağlı/taşralı ile şehirliyi karşılaştırır: “Belde halkında görmedim hayfâ,/Gördüğüm ünsü ehl-i vahşette!/Bedevîler sükûn u râhatte;/Sürdüğü daima ganemle [koyun] sefâ,/Beledî muttasıl esîr-i cefâ;/İntiâş [yaşamak, geçinmek] âleminde zulmette!/Biri endişeden aman bulmaz;/Biri endişeye zaman bulmaz.” İkinci şiir “Belde-güzînân”ın özeti ise “Para ma’bûd ve bankalar ma’bed” mısraıdır. Fakat Hâmit’in taşrayı arkalaması geçicidir,

“ara nağme” özelliğindedir. Yorgunluğunu dinlendirir dinlendirmez şehre döner şair. *Divaneliklerim yahut Belde* (1886) bu dönüşün şiirlerini içerir.⁹

Abdülhak Şinasi Hisar taşraya gitmez. Tabiatı şehirde ve eskide arar o. Eski İstanbul. Eski Boğaz. Eski mehtap ve yalılar. Ekolojistir. Cennetlerini arayan insanları anlatır hikâyelerinde, Hisar da onlara benzer. Dönemden şikâyeti o derece olmalı ki Osmanlı’nın en parlak dönemine uzanmayıp bir ucundan kendisinin de tanık olduğu çöküş dönemine razı olur, o dönemde bile bir olgunluk/yerlilik bulur. Nostalji içindedir.

Peyami Safa ile Sait Faik de yerli olanı şehirde arayanlardan. Peyami Safa yerli olanla olmayanı iki semtle simgeleyip romanının adı yapar: *Fatih-Harbiye* (1931). Öteki eserlerinde de vardır bu ikilik. Fakat gözü ve gönü, kötülediği modernden yanadır da. Kızlar, giyimleri, eğitimleri, hayata katılışları ile Batılı hemcinsleri gibi olsun ister. Bunun, ahlakı da dönüştüreceğini görmez. Sait Faik, “Alemdağ’da Var Bir Yılan”da açık açık söyler: “İstanbul çirkin şehir. Pis şehir.” Bir başka öyküsünde, “Söylendim Durdum”da da şöyle: “Bu şehir laubaliliğin, kötülüğün, ikiyüzlülüğün kaynaştığı bir şehir.” Ve sorar: “İyi insanları yok mu? Dolu. Ama nasıl çekilmişler, nasıl ürkmüşler, nasıl kapanmışlar bir yere. Neredeler?” O iyi insanlar şehrin ya dar gelirli zanaatkârlarıdır yahut şehirdeki taşralılar. Hiç kibirlenmeden, hatta büyük bir saygıyla anlatır Sait Faik Hallaç Baba’yı, Kör Mustafa’yı, Mercan Usta’yı... Simitçi çocuk “patates yüz-lü masum”dur Sait Faik’te, sur dışındaki dolgun kalçalı kız “buğday renkli”. Kırılancık yuvasındaki kadının saçları “ıslak saman rengi” olur. Lüleburgazlı karı kocadan adamın yüzü “toprak rengi”ndedir, kadının ki de “sütlaç gibi buruşuk”tur ve bakıldığında “süt kokusu” duyurur. Karabaşlar “erik lezzetinde” bakar; yağmur sonrasında da, “ay-va, muşmula kokusu” gelir burnuna Sait Faik’in. “Bohça” ile “Dülgербalığının Ölümü” arasında öyle ortaklıklar vardır ki besleme, bohçası eline verildiğinde İstanbul’a gitmiş, dülgербalığı olmuştur. Her şey o kadar taşradır Sait Faik’te.¹⁰

Ahmet Hamdi Tanpınar hiçbir eksiltmeye ve abartmaya başvurmaksızın *Beş Şehir* (1946) anlatır. Eski şehirlerdir. Kültür merkezleridir. Erzurum dışındakiler tarihlerinin bir dönemlerinde ayrıca başkentlik yapmıştır: İstanbul, Ankara, Konya, Bursa. Kaybolup gidene “üzüntü”, gelen yeniye beslenen “iştihak” iç içedir Tanpınar’da. Güncel ve tarihî anekdotlar, şahsiyetler, ortak hafızanın efsane, masal ve inanışları ele alınarak her şehrin felsefesi çıkarılır. Şehir bir insandır sanki, hikâyesi yazılır. *Huzur*’da (1949) Nuran İstanbul’dur, İstanbul da Nuran. Mümtaz İstanbul’u da, Boğaz’ı da, eski musikiyi de, Nuran’ı da birbirinden ayrı düşünemez. Şehir, toplumsalın o rütbe kendisi olur Tanpınar’la.

Tanpınar’ın, Divan şiiri için, “İran edebiyatı karşısında hürlük davası vardı” dediği davanın benzeri, Tanzimat’tan sonra Batı karşısında olur. Bunu ilk katıksız duyanların adı önemli: “Edebiyat-ı Cedîde”. Sonraki pek çok hareketin ve yayının adında da “yeni” bulunur: “Yeni Mecmua”, “II. Yeni”, “Yeni Edebiyat”, “Yeni Ortam”, “Yeni Dergi”... İsmail Habîb Sevrük’ün kitabının adı *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*’dir (1925), Kenan Akyüz’ünki *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi* (1963). Yurtta da taşranın merkeze karşı hürlük davası gözlenir. Köy Enstitülü yazarlar başı çeker. Mahmut Makal’ın kitapları “içerden” oluşu vurgular: *Bizim Köy* (1950), sahiplik üzerine zihin yorar: *Memleketin Sahipleri* (1954). İdeallerindeki insanlar da Fakir Baykurt’un *Yılanların Öcü*’nde (1959) yer alan Irazca Ana’yı çağırıştırır, şehre/düzen- ne başkaldırırlar. Her anlamda tabiat insanıdır. Fethi Naci, Sabahattin Ali’nin *Ku-*

yucaklı Yusuf’undaki (1937) Yusuf için Nâzım’ı anar: “Topraktan öğrenip kitapsız bilendir.” Enstitüli yazarlarda da bu böyledir.¹¹

Köy edebiyatı görüntüde “Orda bir köy var uzakta” edebiyatının rövanşını alır. Dahası düzen eleştirisiyle devrimcidir de. Gelgelelim ulusal kalkınmacıdır, eleştirdiği düzeni onaylar bir anlamda. 50’li yıllarla yaygınlaşan eğitim, 60’lı, 70’li yıllarla sonuçlarını verir: Taşra doğumlu yazarlar edebiyata girer. Ama onlar da genelde taşralarını medenileştirilecek yerler olarak görürler. Vahim bir yabancılaşmadır. Ömer Lekesiz, yazarlarımızın doğdukları yerden çok yaşadıkları yeri yazdıklarına, “oralı” değil “oracı” olduklarına dikkat çeker.¹² En az bunun kadar vahim.

“Taşra” dendiğinde akla dar dünyalar, daralmış insanlar gelir. Kitaplarda okuduğu dünyayı görmek isteyen genç kız gibi. Saatler yapılan ülkeyi hayal eden saatçi gibi. Ağanın kızına kapılmış meczup gibi. Karşı arsaya yığılı yağlı kalasları akşama kadar penceresinden seyreden kızcağız gibi. Nurdan Gürbilek, Ahmet Oktay’dan da yardım alarak şöyle diyor: “Yoksunlukla akraba bir sıkıntıdır bu; en iyi taşrada gözlemlenebilecek, en çıplak, en görünür ifadesini taşrada kazanmış bir sıkıntı.” Sonra adını koyar sıkıntının, dahası alanını da genişletir: “Taşra sıkıntısı, adını verelim buna; taşra sözcüğüne yalnızca mekâna ilişkin bir anlam yüklemekten, yalnızca köyü ya da kasabayı kastetmeden, onları da, ama onların ötesinde, şehirde de yaşanabilecek bir deneyimi; bir dışta kalma, bir daralma, bir evde kalma deneyimini, böyle yaşamış hayatları ifade etmek için.” Yusuf Atılgan, taşra’yı böylesi geniş perspektiften ele alır. Büyük şehir romanı *Aylak Adam* (1959) ile *Bodur Minareden Öte*’deki (1960) taşra öyküleri ve yine taşra romanı *Anayurt Otel*i (1973) hep bu majüskül Taşra’yı anlatır. İlk romandaki C... ile ikinci romandaki Zebercet aynı insanlardır.¹³

Tanpınar’ın *Beş Şehir*’inden sonra şehir denemeleri artar. Salah Birsnel *Kahveler Kitabı*’nı (1975), *Ah Beyoğlu Vah Beyoğlu*’nu (1976), *Boğaziçi Şingir Mıngır*’ı (1979); Mustafa Kutlu *Şehir Mektupları*’nı (1995), *Akasya ve Mandolin*’i (1999); Beşir Ayvazoglu *Şehir Fotoğrafları*’nı (1995); Rasim Özdenören *Kent İlişkileri*’ni (1998) yayımlar. İletişim Yayınları’nın “Memleket Kitapları”, Heyamola Yayınevi’nin “Türkiye’nin Kentleri” ve “İstanbul’un Semtleri” dizileri vardır bugün. Taşraya ait olmaları ve “oralı” dille yazılmaları nedeniyle özellikle anılmaları gerekenler: Mitat Enç’in Gaziantep’i anlatan *Uzun Çarşının Uluları* (1977) adlı kitabı, Ahmet Turan Alkan’ın Sivas’ı anlatan *Altıncı Şehir*’i (1992), Necati Mert’in Adapazarı’nı anlatan *Kapıdan İçeri Girmek*’i (1997), Özkan Yalçın’ın Amasya’yı anlatan *Yedinci Şehir*’i (2001).

Yerli olmasına yerlidir bu taşra kitapları. Anlattıkları yere aittirler. Fazlasıyla mı “oralı”dırlar acaba? Tanıl Bora, Necati Mert’in taşra geneline ait bir başka kitabı *Paytonun F’si*’ni (1995) taşra’yla “oryantalist” ilişki kuran merkez’e yönelttiği şiddetli eleştirisiyle haklı ve “isabetli” bulur. Fakat taşra’nın sahicilik yüklenerek yüceltildiğini de düşünür. Der ki: “Bu taşra özcülüğü, tabir caizse ‘taşra milliyetçiliği’, bilhassa İstanbul’da odaklanan dışlayıcı şehirli kibrine bir reaksiyon –tarihsel perspektiften bakıldığında, Türkiye’nin yerlileştirme becerisinden ve kaygısından hayli yoksun modernleşme tecrübesine bir reaksiyon. Böyle bir reaksiyon olarak okunduğunda, pekâlâ uyarıcı, ayıltıcı olabilir. Fakat taşrayı birtakım insanî ve kültürel değerlerin özsel yurdu olarak mistifiye ettiğimizde muhafazakârlığın sularına girmiş oluyoruz.”¹⁴

Haklıdır Tanıl Bora. Taşra hangi “insanî ve kültürel değerlerin özsel yurdu olarak mistifiye” edilip yüceltildiğinde benzer “taşra milliyetçiliği”ne düşülmez ki!

Nilüfer Kuyaş, Nabokov'un *Rus Edebiyatı Üzerine Konferansları*'ndan her okuduğunda yeni şeyler öğrendiğini yazar. Son öğrendiği de "iyi okur" olur. Nabokov, *Lolita*'yı yazmasına daha on yıl varken ABD'de verdiği derslerinde iyi edebiyatın üretilmesini iyi okura bağlar. Ve onu "kahraman" olarak görür. Önceliği okura vermiş görünüyor Nabokov. Fakat şu cümle -ki Nilüfer Kuyaş'a çarpıcı gelen cümledir- yazarı öne çıkarır. Daha doğrusu, yazarla okur arasındaki diyalektiğin altını çizer: "Büyük bir sanatçının yarattığı bütün roman karakterleri arasında en iyi olanlar okurlarıdır." Bu okurdur, 19. yüzyılda çarların baskılarına ve devrimci eleştirmenlerin vesayetine rağmen Tolstoy'u, Çehov'u yaşatan; Pasternak ve Mandelstam gibi 20. yüzyıl dâhilerini Sovyet baskılarına rağmen yazabilen yapan. "Zihni dünyadaki kardeşlerinin zihinlerinden kopartılmış olsa da iyi edebiyata ve dâhi yazarlara can veren." Yetenekli yazar gibidir yetenekli okur da. Evrenselidir. "[Z]amanın ve mekânın sınırlarında hapsedilemez, tek bir toplumla özdeşleştirilemez. Sanatçıları her defasında diktatörlerden, imparatorlardan, din adamlarından, zevksizlerden, ahlakçılardan ve politik doğruculardan, polisten, sansürcülerden ve kendini beğenmiş ukalalardan kurtaran kişidir iyi okur." Daha dahası: "Herhangi bir ülkeye, ulusa ya da sınıfa ait değildir o. Hiçbir vicdan bekçisi ya da kitap kulübü onun ruhunu yönlendiremez. Sıradan okurun roman kahramanı ile özdeşleşip, uzun betimleme kısımlarını atlayarak okumasına yol açan çocukça duygularla yaklaşmaz okuduğu romana; iyi okur romandaki kıza ya da oğlanla değil o kitabı tasarlayıp yazan zihinle özdeşleşen okurdur." Bilgiden kaçır. Onun yanılsama ile geleceğini bilir. "[Ç]ünkü Tolstoy ya da Pasternak'ın Rusya'sı tarihteki ortalama Rusya değildir, kişisel dehayla hayal edilip yaratılmış ayrı bir dünyadır. İyi okur genel fikirlerle ilgilenmez, somut yaratıya bakar."¹⁵

Zannım o ki buna imkân veren şiir, öykü, roman, oyun, bütün edebiyat, hatta bütün sanat aynı zamanda yerli'dir.

¹ Fazlası için bakınız: Muhammet Nurdoğan, "Divan Şiirinde Şehir Kültürü", *Hece Şehirlerin Dili Özel Sayısı*, Haziran-Temmuz-Ağustos 2009, Sayı: 150-151-152, s. 286-299; Mehmet Narlı, "Şiir ve Şehir", *Hece Şehirlerin Dili Özel Sayısı*, Haziran-Temmuz-Ağustos 2009, Sayı: 150-151-152, s. 300-307.

² İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı, İstanbul, on sekizinci baskı: 2009. s. 425-427.

³ Talât Sait Halman, "Şiir Şehir", *Çiçek Dürbünü*, [Hece, Ankara, 2008] içinde: s. 152-153.

⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, "Nedim'e Dair Bazı Düşünceler", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, [Dergâh, İstanbul, ikinci basım: 1977] içinde: s. 169, 173.

⁵ Talât Sait Halman, a.g.y., s. 153.

⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, "Yahya Kemal, Şiirleri ve İstanbul", a.g.e. içinde: s. 342-343.

⁷ Mehmet Narlı, a.g.m., s. 305.

⁸ Mehmet Narlı, a.g.m., s. 304.

⁹ Fazlası için bakınız: Mehmet Narlı, a.g.m., s. 304; Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Doğuş Matbaası, Ankara, ikinci basım: 1958, s. 105; Özlem Tarcan, *Abdülhak Hâmid Tarhan*, <http://www.ege-edebiyat.org/docs/484.pdf>

¹⁰ Fazlası için bakınız: Necati Mert, "Sinağrit Baba", "Sait Faik'te Sürüp Giden", *Adalı Sinağrit (Sait Faik)*, [Hece, Ankara, 2006] içinde: s. 39-45, 91-98.

¹¹ Şaban Sağlık, "Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Şehir", *Hece Şehirlerin Dili Özel Sayısı*, Haziran-Temmuz-Ağustos 2009, Sayı: 150-151-152, s. 309-310.

¹² Ömer Leksiz, "Öykücüyü Doğuran Mekânlar", *Hece Öykü*, Ekim-Kasım 2006, sayı: 17, s. 43-47.

¹³ Fazlası için bakınız: Nurdan Gürbilek, "Taşra Sıkıntısı", *Yer Değiştiren Gölge*, [Metis, İstanbul, 2. basım: 2005] içinde: s. 47-74.

¹⁴ Tanıl Bora, "Taşralaşan ve Taşrasımı Kaybeden Türkiye", *Birikim*, Haziran-Temmuz 1996, Sayı: 86-87, s. 104.

¹⁵ Nilüfer Kuyaş, "İyi Okur", *Taraf*, 21 Mayıs 2010.

ŞABAN SAĞLIK

Edebiyatın Yerel Boyutu Olarak
EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ

*Sayfalarında bütün bir milletin nabzı çarpmayan destan,
yarınlara seslenemez. Destanın gerçek yaratıcısı millettir;
şair ise bir tercümandır. (...) İstikbal halk edebiyatlarının.*

Cemil Meriç

Giriş

Sosyoloji, bağımsız bir alan olarak varlık gösteren bir bilimsel disiplindir ve insan topluluklarını inceleme nesnesi olarak seçmiştir. İnsan topluluğu kavramı ise standart bir insan kitlesini ifade etmez. Mesela en küçük insan topluluğu iki kişiden de oluşabilen “aile”dir ve aile sosyolojik kavramlardan biridir. Buna karşılık en büyük insan topluluğu “millet”tir ve de millet milyonlarca insanı ifade eden sosyolojik bir kavramdır. İnsan topluluğu (millet) kavramı ise “birey”i kuşatan bir unsurdur. Bir başka ifadeyle sosyoloji, bireyin arka planındaki insani bir dekodur. Sosyolog, insan topluluklarından oluşan bu dekoru inceler. Cemil Meriç’in ifadesiyle söylersek, sosyologun ilk vazifesi bütün sosyal sınıfları dolaşmak, onları bütünüyle yaşadıkdan sonra sosyal hayatı tasvir etmektir.¹

Sosyolog, görevi gereği insanları belirli sosyal sınıflar içinde görür. Herhangi bir yere bakınca da o, aynı şeyler arar. Mesela, bir kitapçı dükkanına giren sosyolog, dükkandaki kitap düzeninden o çevredeki sosyal yapıyı çözer. Kitapçının stokunu müşterilere göre düzenlemesi bilinen bir sosyolojik gerçektir. Herhangi bir kitapçı vitrinini incelemekle yakındaki bir fakültenin, bir kilisenin, bir lisenin, bir tiyatronun varlığını tahmin edebiliriz. Vitrindeki kitaplar, çevredeki nüfusun sosyal-mesleki yapısını kabataslak çizer.²

İnsan topluluklarından oluşan sosyal yapı, bir takım sosyal gruplardan meydana gelir. “Grup, belli bir zaman diliminde etkileşime giren ve bu etkileşim esnasında ortak bir amacı paylaşan iki veya daha fazla kişinin oluşturduğu bir birlik şeklinde tanımlanabilir.”³ Sosyolojinin akademik söylemini bir tarafa bırakırsak, günlük dilde insan topluluğu anlamında pek çok kavram ve ifade kullanıldığını görürüz. Özellikle medya dilinde çokça kullanılan ve popüler olguları yansıtan “kesim” kavramı sosyolojik bir kavramdır. “Laik kesim”, “İslami kesim” gibi... Bunun yanında halk dilinde sıkça kullanılan “taife (tayfa)”, “millet” (kadın milleti, çocuk milleti, erkek milleti kavramlarındaki anlamıyla), “grup”, “bizimkiler”, “kısım” (kadın kısmı, çocuk kısmı vs.), “ekip”, gibi kavramların hepsi sosyolojik manada insan topluluklarını ifade ederler. Ayrıca kültürel hayatın akışı içinde sıkça kullanılan “herkes”, “bütün herkes”, “hepimiz”, “hiç kimse”, “bütün millet”, “cümbür cemaat”, “bütün mahalleli”, “bütün şehirli” vs. gibi kavramlar da sosyolojik değer taşırlar. Buradaki her toplumsal grup kendisini “asıl” karşısındakini de “yabancı” (öteki) görebilir. “Asıl”, yani “yerli”, bu bağlamda hemen her sosyolojik grubun kendinden söz ederken dayandığı meşruiyeti

de ifade eder. Dolayısıyla sosyolojik olanın temeli sayabileceğimiz “yerlilik” kavramı bu bağlamda üzerinde durulacak asıl kavramlardan biridir.

Yerlilik

Belirli bir ortak payda altında toplanan her insan topluluğu sosyolojik manada “grup” (kesim) olabilir. Söz konusu ortak payda oldukça büyük bir insan topluluğunu da bir araya getirebilir. Mesela Osmanlı böyle bir kavramdır. Dolayısıyla Osmanlı büyük bir sosyolojik grubu ifade eder. Ancak Osmanlı gibi büyük bir grup bazı alt gruplardan oluşur. Yani Osmanlı içinde “millet-i hâkime” olarak adlandırılan Müslüman Türkler en büyük alt gruptur. Keza Ermeni ve Rumlar gibi azınlık grupları da birer alt gruptur. Osmanlılık ölçeğinde baktığımızda “Yerlilik” kavramında “Müslümanlık”, “Osmanlılık” ve “Türklük” vurgusunun hep öne çıkarıldığını görürüz. Bu durum, büyük grupların bazı alt gruplardan oluştuğunu gösterir. Her bir grubun üyeleri kendilerini “biz” olarak tanımlar. Büyük gruplar “büyük biz”ler, alt gruplar ise “küçük biz”lerdir. Hangisi olursa olsun, işte buradaki “biz”lerin her biri kendi bünyesi ve sınırları içinde “yerli”dir; yani kendisidir. Bir başka ifadeyle her bir “biz”in odak noktası olan ortak paydalar söz konusudur. Her bir “biz” de kendi yerliliğini yansıtır.

Bu durumda “yerlilik” kavramı da “büyük yerlilik” ve “alt yerlilik” gibi kategorilere ayrılabilir. Yerliliğin bu yönü, onun ne kadar kaygan bir zeminde durduğunu gösterir. Dolayısıyla burada “yerlilik”ten değil “yerlilikler”den söz etmek gerekmektedir. Bu yerlilik karmaşası içinde biz de Attila İlhan edasıyla soralım: Hangi Yerlilik? Bu bağlamda kullanılan pek çok kavram da birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Mesela “yerlilik”, “yerellik” ve “yöresellik” kavramları hep birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Oysa bu kavramlar arasında nüanslar vardır. Yerlilik ve yöresellik, aralarında ortak noktalar olmasına rağmen farklı kavramlardır. Yerli olan tarihsel açıdan etkileşime açıktır. Buna karşılık yöresel olan ise kapalılığı işaret eder. Çünkü yöresel olanın “din” ve “gelenek” gibi dayandığı değişmez referanslar vardır. Bu sebeple yöresel olan dine ve geleneklere aykırı saydığı her şeyi düşman ilan edebilir. Yerel kavramı ise yöresel kavramının sınırlarının genişletilmesiyle oluşur. Aralarındaki farklar ne olursa olsun, “yerlilik” kavramının sınırları oldukça geniş ve kaygandır; yapısı da oldukça karmaşıktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, her bir sosyal grup kendisini “asıl” ya da “biz” sözüyle ifade etmektedir. Dolayısıyla “yerlilik”, “biz” demektir. “Bizden”, “bizden biri”, “bizden olan”, “bizden olmayan” gibi kavramların her biri bu bağlamda yerliliği ifade etmektedir. Sanatçı, söz konusu “biz”lerden birinin içinde konumlandığı için, ister istemez o da kendini sosyal gruplardan birinin içinde konumlandıracaktır. Ancak sanatçı ait olduğu sosyal gruba, tarihi ve sosyal etkenler açısından bakacaktır. Sanatçıyı etkileyen tarihi ve sosyal etkenler de bizi sosyolojiye götürür. Bir başka ifadeyle, sanatçı, yaşadığı hayat ile ürettiği sanat arasında hep irtibatlar kurmaktadır. Buna kısaca “sanat-hayat ilişkisi” diyelim. Buradaki “hayat” kavramı yerine sosyolojik yapıyı da koyabiliriz.

Her bir sanatçı için geçerli olan bu durum, sanat ile sosyoloji ilişkisi kurulması anlamına gelir. Burada sanatçı kavramını özelde “edebiyatçı” (şair, yazar, romancı vs.) anlamında kullandığımız için söz konusu ettiğimiz sosyoloji de “Edebiyat Sosyolojisi” olacaktır.

Edebiyat Sosyolojisi

“Millet”, “milli”, “kültür”, “yerli”, “yerlilik”, “biz”, “bize ait olan”, “bizden”, “memleket” vs. gibi kavram ve ifadeler sosyolojik değer taşırlar. Bu kavramların oluşumunda etkili olan temel unsur ise “dil”dir. Temelde bir dil sanatı olan edebiyat, bünyesinde söz konusu ettiğimiz bütün bu kavram ve ifadeleri taşır. Bu yönüyle edebiyat ta başından beri yerli (milli) bir sanat olarak varlık göstermiştir. Dolayısıyla edebiyat iki açıdan tam anlamıyla yerlidir: Birincisi temel aracı olan “dil”e dayandığı için; diğeri ise içerdiği sosyolojik unsurlar sebebiyle. Bu iki temel faktör edebiyatı yerliliğin merkezine oturtur. Ayrıca sosyolojik açıdan toplum, pek çok gruba (kesime, tabakaya) ayrılır. Bu kesimler arasındaki çatışmalar da sanatı (edebiyatı) besler.

Sosyolojik bir kavram olan “yerlilik”in alt gruplar arası ilişkiler bağlamında yansıdığı en yetkin alan ise edebiyattır. Edebiyatın özellikle tiyatro, hikaye ve roman türleridir. Çünkü edebiyat –Marksist edebiyat kuramı bir yana- toplumsal sınıflar ve tabakalar arasındaki çatışmalar ve ilişkileri üzerine inşa edilir. Hiçbir tiyatro, hikaye ve roman yoktur ki bünyesinde toplumsal gruplara yer vermemiş olsun. Belirli bir çatışma esasını içeren tiyatro, hikaye ve romanlar, hangi ölçekte yansıtırsa yansıtımlar, insan toplulukları içindeki alt gruplar arası münasebetleri işlerler. Mesela Sait Faik’in “Mahalle Kahvesi” adlı hikayesine bakalım. Bu hikaye adından da anlaşılacağı gibi toplumsal olanı “mahalle” ölçeğinde yansıtmaktadır. Hikayede söz konusu yansıtma yapılırken de mahalle adlı üst grup içerdiği alt gruplarla gözler önüne seriliyor. Bu mahalledeki alt gruplara baktığımızda şunları görürüz: En başta mahalle (üst grup); mahalleye dışarıdan gelenler (öykünün anlatıcısı); mahalle kahvesinde oturan yaşlılar (Öyküde kahveci onlar için “moruklar” ifadesini kullanır); kahveci; mahallenin gençleri vs. Hikayede geçen bütün bu alt gruplar mahalledeki sosyolojik yapıyı yansıtmaktadır. Bu da söz konusu hikayede yansıtılan hayatın sosyolojik yönünü gösterir. “Hikayedeki sosyolojik yön” ifadesi ise “yansıtılan hayat” a bağlanmaktadır. Köksal Alver bu bağlamda edebiyat sosyolojisi ile “ayna” kavramı arasında ilişki kurar: “Edebiyatın sosyolojik imkanı tartışması “ayna” kavramını merkezine alır. Yazar eseriyle dünyayı resmeder; ele aldığı tüm olgu ve durumlar okuyucuya bir ayna tutar. Ayna yansıtma yapmaktadır; norm, tutum, davranış, gelenek ve görüşleri yansıtmaktadır.”⁴

Edebiyat sosyolojisi yalnızca edebi eserde yansıtılan hayatla ilgilenmez. Edebi eserin hangi okuyucu kitlesine hitap ettiği, eserin toplumda ne kadar etkili olduğu, ne kadar kabul gördüğü gibi sorularla da ilgilenir. Dolayısıyla edebiyat sosyolojisi iki boyutlu olarak karşımıza çıkmaktadır. Biri edebi eserin “dış tesirleri” (toplumdaki durumu), diğeri ise içeriğinde yansıtılan hayatın sosyolojik niteliği. Edebiyat sosyolojisinin kurucularından sayılan Mme de Stael amacını şöyle ifade eder: “Niyetim dinin, törelerin ve kanunların edebiyat üzerindeki tesiriyle, edebiyatın dine, törelere ve kanunlara yaptığı tesiri incelemektir.”⁵ Robert Escarpit ise edebiyat sosyolojisi konusunda şu genel bilgiyi vermektedir: “Sosyal toplulukları bir olunca, yazarla okuyucunun niyetleri birleşebilir. Edebiyatta başarı kazanmak bu birleşme ile olur. Başka deyişle başarı kazanan kitap, topluluğunun söylenmesini beklediği şeyleri söyleyen ve topluluğa kendi kendini tanıtan kitaptır. Başarılı bir kitabın okuyucuları eserdeki düşüncelerin aynılarını akıllarından geçirdiklerini, aynı duyguları hissettiklerini, aynı olaya tanık olduklarını

söylerler.”⁶ Escarpit ayrıca her yazarın, belirli bir ideolojinin veya okuyucu kesiminin tutsağı olduğunu söyler. Yazar onları kabul edebilir, değiştirebilir; tamamen veya kısmen reddedebilir ama onlardan kurtulamaz.⁷ Bu görüşlerden de anlaşılacağı gibi, edebiyat sosyolojisi açısından değerlendirme yapılırken, eserin hitap ettiği toplumsal kitlenin ve grubun tespit edilmesi gerekmektedir.

Edebiyat sosyolojisi denilince akla gelen ilk edebiyat türü hep “roman” olmuştur. Henry James, “Romanın ortaya çıkışının tek nedeni, hayatı yansıtmaya girişimidir.”⁸ derken, en başta sosyoloji ile roman ilişkisini kurmaktadır. Modern toplumun temel edebi türü olan romanın, insanın aile, siyaset ve devlet ile ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi girişimini içerdiği söylenebilir.⁹ Temelde roman, tarih boyunca bir biyografi ve toplumun yaşadığı tüm olayların kaydedildiği bir günlük olduğuna göre; böyle bir günlüğün az ya da çok dönemin toplumunu yansıttığını söylemek mümkündür.¹⁰ Bundan dolayıdır ki, Balzac’ın bir ismi de “edebi sosyolog”dur. Balzac, grup etkileşimi üzerinde yoğunlaşan bir araştırmacı olarak kesinlikle modern anlamda bir sosyologdu. Bireyin gruba bağımlılığı, Balzac’ın temel görüşlerinden biridir.¹¹ Engels, Balzac’ı bu manada çokça yüceltir ve bütün bir devri onun eserlerinden öğrenebileceğimizi söyler.¹²

Romanın bu sosyolojik işlevi, çoğu zaman tarihi, kültürel ve sosyolojik olguların roman aracılığı ile anlaşılma çabalarını da beraberinde getirmiştir. Taner Timur bu konuda şunu söyler: “Osmanlı kimliğinden Türk kimliğine geçiş sürecimizi anlamakta en çok yardımcı olacak kaynaklardan biri de tarihi romanlardır.”¹³ Ancak bu kaynaktan Türk sosyologları yeterince faydalanmamışlardır: “Osmanlı romanı, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynaktır. Oysa birçok roman yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler verir. Bu kaynaklar ayrıca, Osmanlı aydınlarının sosyal değişimin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler.”¹⁴

Romanla sosyoloji arasındaki ilişki tek yönlü değildir. Bazen de sosyoloji alanındaki çalışmalar romanda yeni açılımlara sebep olabilir. Mesela Batı Avrupa’daki sosyoloji ve halkbilimi çalışmaları, tarihi romanın ve köy romanının doğuşunda rol oynamıştır.¹⁵

Burada edebiyat sosyolojisini sadece romana indirgemiş değiliz. Edebiyatın hemen her türü sosyolojik bir içeriğe sahiptir. Bilhassa edebiyatın yerliliğinin en önemli boyutunu ifade eden “Milli Edebiyat” kavramı, sosyolojinin ilgi alanına giren hemen her konuya el atmıştır. Denebilir ki, Milli Edebiyat kavramı ile sosyoloji arasındaki tek fark, birinin sanat (edebiyat), diğerinin ilim olmasıdır. Sanat ile ilmin metodolojileri aynı olmadığı için, milli edebiyat ile sosyoloji arasında aynı konuları farklı şekillerde söyleme dışında pek bir fark görülmemektedir. Edebiyat sosyolojisi işte bu bağlamda gündeme gelmektedir.

Bir tarafta yaşanan bir hayat vardır: Buna “malzeme” diyelim. Diğer tarafta ise bu malzemeyi işleyip “sanat” haline getiren bir başka kategori söz konusudur. Buna da “estetik” diyelim. Hem malzemenin hem de estetiğin yerliliğinden söz edilebilir. Yaşanan hayatın (malzemenin) ve o hayatı yansıtan “optik”in (sanatın, estetiğin) yerlilik durumunun anlatılması ve belirginleştirilmesi de edebiyat sosyolojisine düşmektedir. Bir başka ifadeyle, edebi metinlerin sosyolojik yorumları, toplum ve

o toplumu oluşturan alt grupların zihniyetlerini içermektedir. Yukarıda kullandığımız “Yaşanan hayatın ve o hayatı yansıtan “optik” in (sanatın, estetiğin) yerlilik durumunun anlatılması ve belirginleştirilmesi” ifadesi ise bizi, söz konusu zihniyetlerin incelenmesi hususuna götürmektedir. İşte bu manadaki incelemeye de “Zihniyet Çözümlemesi” diyeceğiz. Yani burada edebiyat sosyolojisi aracılığı ile “zihniyet çözümlemesi” yapılabileceğini söylemiş oluyoruz.

Zihniyet Çözümlemesi

Yukarıda da değindiğimiz gibi, bir toplum ya da topluluk farklı kriterlere göre bazı alt gruplara ayrılmaktadır. Mesela üniversitede bir sınıfta öğrenim gören öğrencilere bu açıdan baktığımızda çok farklı “kesimler” görürüz. Söz konusu öğrenciler öncelikle “bayanlar” ve “baylar” olarak kümelere ayrılırlar. Bu öğrenciler geldikleri memleket açısından “Doğulu”, “Karadenizli”, “Egeli”, “Akdenizli” şeklinde de tanınırlar. Yine bu öğrenciler zevk anlayışları açısından da “müziği sevenler”, “sinemayı sevenler”, “tiyatroyu sevenler” şeklinde de tasnif edilebilirler. Bu öğrenciler sahip oldukları dünya görüşü açısından da farklı farklı görünürler. Hatta bu öğrencileri “zengin aileden olanlar” ve “fakir aileden olanlar” şeklinde de kategorize edebiliriz. Daha da artırılabileceğimiz bu grupların her birini istersek daha başka alt kesimlere de ayırabiliriz. İşte burada söz konusu ettiğimiz bütün bu büyük ya da küçük grupların her biri belirli yönlerden birbirlerine benzerler. Yani aynı grupta yer alan herkes belirli yönlerden birbirlerine benzer.

Sosyolojik manada çok önemli olan bu grupların eldeki verilere göre tanıtılması ve yorumlanması ise, o grubun “zihniyet çözümlemesi” olur. Bir başka ifadeyle, muhatap aldığımız gruba yönelteceğimiz bütün soruların cevabı, o grubun zihniyetini yansıtır. Mesela yukarıda değindiğimiz öğrenci gruplarından “zengin aileden olanlar” a şu soruları yöneltelim: Bu öğrenciler nasıl giyinirler? Nasıl eğlenirler? En büyük korkuları nedir? Hayalleri nelerdir? Diğer gruptaki arkadaşlarına nasıl bakarlar? İnanç durumları nasıldır? vs. Bu manada sayısız soru üretebiliriz. Sorduğumuz her bir sorunun cevabı da bizi o grubun zihniyetine götürür.

Zihniyet çözümlemesinin bir anlamı da, özelde kişinin genelde ise grubun aile, eğitim, çevre, cinsiyet, ekonomik durum gibi kriterlere göre nasıl biri ya da nasıl insanlar olduklarını ortaya koymaktır. Çünkü aynı grup (kesim) içinde yer alan insanların aile, eğitim, çevre, cinsiyet ve ekonomik durumları aşağı yukarı birbirine benzer. Birbirine benzeyen bu durumlar insan gruplarını belirli bir kategori içinde tasnif etmeye yarar. Dolayısıyla birbirine benzeyen bu insanların oluşturdukları grup için edebiyatta “tip” kavramı kullanıldığını biliyoruz. Yani edebi manada kullanılan “tip” kavramı sosyolojik bir anlam ifade eder. Bir edebi eserdeki tiplerin tespiti de bu bağlamda hem zihniyet analizi hem de sosyolojik bir inceleme anlamına gelmektedir.

Edebiyatın özellikle tiyatro, roman ve hikaye türleri zihniyet çözümlemesi yapmaya müsaittir. Mesela belirli sosyolojik konular ve o konuların muhatabı olan tipler roman aracılığı ile takip edilebilir. Söz gelimi, Türkiye’deki modernleşme süreci, bu konuyu içeren romanlar aracılığı ile gözler önüne serilebilir. Bu bağlamda Tanzimat ve Servet-i Fünun dönemi romanları sosyolojik incelemeye müsaittirler.¹⁶ Hatta bu dönem romanlarında “gayrimüslimler, yani Müslüman halkın gözünde yerli

olmayanlar” ile yerli olan halk (Müslümanlar) arasındaki ilişkiler de “yerli olan-yabancı olan” karşıtlığı ekseninde ele alınmıştır. Hatta daha sonraki dönem romanları da pek çok siyasi, kültürel ve bölgesel boyutlarda yapılacak sosyolojik incelemelere müsaittirler. Bunların dışında Türk romanında önemli bir tema olarak hep işlenen “aydın sorunu” da bir yönüyle sosyoloji alanına girmektedir. Tanpınar’ın “Huzur” romanı, “aydın-sorumluluk ilişkisi” (mes’uliyet fikri) bağlamında Türk toplumundaki farklı kesimlerle aydınların münasebetini içeren yapı taşı niteliğindeki örneklerden biridir. Huzur’dan önce bu konuyu Yakup Kadri’nin “Yaban” romanında ele aldığını söylemek mümkündür. Yaban romanında geçen “Çevre değiştirmedikçe insanın değişmesine imkan yoktur” manasındaki yaklaşım, sosyolojik bir anlamı vurgulamaktadır. Cumhuriyet döneminde de “aydın” sorunu işlenmeye devam etmiş; aydının işlevsizleşmesi konusu “Aylak Adam” (Yusuf Atılgan) ve “Tutunamayanlar”da (Oğuz Atay) gözler önüne serilmiştir.

Yeni başkent Ankara’da kurulan yeni düzenin yarattığı yeni yaşam şekli de sosyolojik bir anlam taşır ve bu konuyu da Memduh Şevket Esenal’ın “Ayaşlı İle Kiracıları” romanından takip edebiliriz. Türkiye’deki inanç gruplarının oluşturdukları değişik kültürel görüntüler ve farklı kesimleri ise Rasim Özdenören’in “Gül yetiştiren Adam” romanında görürüz. Daha da artırabileceğimiz bu örneklerin her birine Türkiye’deki farklı kesimlerin zihniyetleri yansıtılmıştır ve yapılacak sosyolojik bir yorumla söz konusu zihniyetlerin her biri çözümlenebilir.

Sonuç

Edebiyat, yaşanan, hatırlanan ya da hayal edilen hayatı kurgu yoluyla yansıtan bir sanattır. Hayat denilince de akla kültür gelir ve kültür kolay oluşan bir unsur değildir. Kültürün oluşması için de bir şeylerin toplumsal kabul görmesi gerekir. Birbirine bağlı bütün bu durumlar, insan toplulukları açısından bireyselden toplumsala, toplumsaldan millete; en son da milletten evrensel insanlığa uzanan bir süreç oluşturur. Sürecin neresinde yer alırsa alsın, insan mutlaka bir şeylerle donatılmakta ve tanımlanmaktadır. Her bir donatım unsuru ve tanımlamaya müsait olan özellik insanı “bir yere ait” kılar. İşte insan ait olduğu o yerde yereldir ve de yerlidir.

Genelde sosyoloji, özelde ise edebiyat sosyolojisi insanı bir yere ait kılan söz konusu unsurları inceleme nesnesi olarak seçmiştir. İnsana aidiyet kazandıran bu unsurlar aynı zamanda kendi sınırları içinde yerli sayıldığı için, yerlilik ile sosyoloji (edebiyat sosyolojisi) arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak, “yerlilik” gibi sosyolojik kavramların kaygan ve değişken yapısı genellikle karmaşa yaratmaktadır. “Her yerli unsur sosyolojiktir ama her sosyolojik unsur yerli midir?” sorusu bu bağlamda sorulması gereken bir sorudur.

Sosyoloji insanları grup olarak muhatap alır. Bir toplum da çok farklı gruplardan oluşur. Bu gruplar arsında genellikle tartışma, anlaşmazlık, münakaşa gibi “çatışma”lar yaşanmaktadır. “Çatışma” kavramı ise trajik, komik ve dramatik boyutlarıyla edebiyatın kaynağını oluşturur. Bu da sosyolojik bir kavram olan yerlilik, yerliliği bünyesinde taşıyan insan grupları, insan grupları arasındaki çatışmalar, çatışmaların da edebiyatı doğurması gibi ilişkiler ağı içinde, bizi edebiyat sosyolojisine götürür. Edebiyat sosyolojisi açısından özellikle halk edebiyatı türleri daha bir

önem taşır. Türkiye’de Ziya Gökalp bunu gören ve değerlendiren aydınların başında gelir. Ziya Gökalp’in özellikle “halkiyat” ve “hars” kavramlarıyla ifade ettiği şey de bir anlamda bugünkü edebiyat sosyolojisidir.

Edebiyat bağlamındaki “yerlilik” kavramı da karmaşık bir şekilde gündeme gelir. “Yerli olan” tabiriyle ne’yin kastedildiği pek açık değildir. Yerli olan malzeme (hayat) mi, yoksa estetik mi (sanatsal anlayış), belli değildir. “Yerli malzeme – yabancı estetik” yahut yabancı malzeme – yerli estetik” karmaşası edebiyatımıza hep hakim olmuştur. Yeni Türk edebiyatı işte bu karmaşa (Tanpınar’ın ifadesiyle “medeniyet krizi”) içinde ortaya çıkmıştır ve edebi niyetten çok siyasi-içtimai niyetlerin yansıması olarak varlık göstermiştir. Edebiyat, estetik dışı gayelerle gündeme gelmesine rağmen, Yeni Türk Edebiyatı sürecinde edebiyat sosyolojisi ne yazık ki yeterince gelişmemiştir.

- ¹ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İst. 1993, s. 210.
- ² Robert Escarpit, *Edebiyat Sosyolojisi*, (Çev. Ali Türkay Yazıcı), Remzi Kitabevi, İst. 1968, s. 89.
- ³ Francis E. Merrill, “Sosyolog Olarak Balzac: Bir Edebiyat Sosyolojisi İncelemesi”, (Çev. Köksal Alver-Mustafa Fişne), *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*; (Editör: Köksal Alver), Hece Yay. Ank. 2004, s. 46.
- ⁴ Köksal Alver, “Edebiyatın Sosyolojik İmkanı”, *Edebiyat Sosyolojisi*, (Editör: Köksal Alver), Hece Yay. Ank. 2004, s. 20.
- ⁵ Robert Escarpit, *Edebiyat Sosyolojisi*, (Çev. Ali Türkay Yazıcı), Remzi Kitabevi, İst. 1968, s. 8.
- ⁶ Robert Escarpit, a.g.e., s. 126.
- ⁷ Robert Escarpit, a.g.e., s. 117.
- ⁸ *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*; (Editör: Köksal Alver), Hece Yay. Ank. 2004, s. 44.
- ⁹ Köksal Alver, *Edebiyat Sosyolojisi*, s. 16.
- ¹⁰ Lucien Goldmann, *Roman Sosyolojisi*, (Der. Ve Çev. Ayberk Erkoy), Birleşik Yayınevi, Ank. 2005, s. 24.
- ¹¹ Francis E. Merrill, “Sosyolog Olarak Balzac: Bir Edebiyat Sosyolojisi İncelemesi”, (Çev. Köksal Alver-Mustafa Fişne), *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*; (Editör: Köksal Alver), s. 45-47.
- ¹² Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 106.
- ¹³ Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Afa Yay. İst. 1991, s. 10.
- ¹⁴ Mustafa Kemal Şen, Türk Moderleşmesine Romandan Bakmanın Önemi Üzerine, *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*; (Editör: Köksal Alver), Hece Yay. Ank. 2004, s. 118.
- ¹⁵ Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, s. 350.
- ¹⁶ Bu konuda edebiyatımızda pek çok çalışma yapılmıştır. Özellikle Cahit Kavar’ın “Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı” adlı kitabı bu konudaki en kapsamlı örnektir. Bunu Berna Moran’ın üç ciltlik çalışması olan “Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış” serisi izlemektedir. Gerek tek tek romancılar gerekse belirli periyotlardaki romanlar ve hikayeler üzerine yapılan çalışmalar da vardır. Ancak bu çalışmalarda “Edebiyat Sosyolojisi” kavramı ve terminolojisi kullanılmamıştır.

ABDURRAHİM KARADENİZ

YERLİLİK, DİL ve GÖRSEL DİL

Bu metinde dil-düşünce bağıntısı, düşüncenin dilde olgunlaşıp yeniden dile dönüşü, dil-düşünce etkileşiminin öncülüyle ardılı gibi sorunsallara değinilmeyecek; doğrudan dilin, düşünceyi nasıl oluşturup şekillendirdiğine dair kısa bir giriş yapılmaya çalışılacaktır.

Ayrışma

Dünya dilleriyle ilgili çalışmalar, dünyanın hiçbir yerinde ilkel dil olmadığını ortaya koyuyor. Bütün diller, dilciler tarafından aynı gelişmişlik ve karmaşıklık derecesine sahip olarak görülüyor artık. Aynı dönemlerde biyologlar da dünyada ilkel insan olmadığını farkına varıyor. Ayrıca son yıllarda farklı ülkelerde insan genetiği üzerine çalışan bilim adamları dil bilimiyle biyolojik sınıflama arasında bir ilişki olduğunu da keşfediyor.¹

Her ne kadar dünyanın bütün dillerinin Afrika'dan yayıldığı ve çok tartışıldığı hâlde bir köken dilden zamanla lehçeleşerek ayrıştığı en kuvvetli iddiaysa da en azından dil ailelerinin bir tek dilden türediği kesinlik kazanmıştır. İşte bu yüzden dil ailelerini karşılaştırmak, dilleri karşılaştırmaktan farklı olmasa gerek. Dil ailesi, proto bir dilden geldiği için Hint-Avrupa ailesini Ural ailesiyle karşılaştırmak Proto-Hind-Avrupa dilini Proto-Ural diliyle karşılaştırmak² anlamına gelir. Ayrıca farklı dil aileleri dillerini karşılaştırmak da aynı sonuçları verir.

Hiç kuşkusuz dilin etkinliği, coğrafi ve siyasî sınırları rahatlıkla aşabilir. Böylece diller, kıtaları bile aşarak kendilerine özgü akrabalık çevreleriyle düşünce hinterlandları kurar. Dilin, düşünce oluşumlarına etkileri yönüyle dünya dillerini *isim tipi* ve *eylem tipi* diller olmak üzere iki gruba ayıran Ernest Cassirer 'İsim tipinin tüm sağlığı ve katılığı içinde oluşturan, bu nedenle fikir dünyasının inşasında nesnesel seyrin mevcut ve egemen olduğu ayrı diller ve dil grupları, gramatik ve sözdizimsel olarak insanın fiil vasıtasıyla belirlendiği ve yönlendirildiği diğer dillerin ve dil gruplarının karşısında bulunurlar'³ tespitini yapar. Düşünce oluşumunu dil düzleminde kavrayabilmek için Cassirer'in şu tespitlerine de bakalım:

Başlangıcını nesneden alan dil grubunda her ilişki, yani bütün olay ve eylem ilişkileri varlık ilişkilerine dönüşür. Tersî durumda ise bu varlık ilişkileri, olay ilişkileri ve ifadelerine dönüşür. Birinci durumda dinamik oluş formu, adeta sükkûnetli, durgun varoluş formuna karıştırılır; ikinci durumda varoluş, sadece oluşla ilişki içinde bulunduğu kadarıyla kavranır.⁴

Cassirer, eylem grubu dillere Altay dilleri, Amerikan yerlilerinin dilleri ve Japon dilini⁵ örnek gösteriyor. Merritt Ruhlen de Amerikan yerlilerinin hem genetik açıdan hem de dil açısından Kuzey Asya'da yaşayan topluluklarla benzerlik⁶ gösterdiğini belirtiyor. Yani *yerlilik* düşünürken kelimenin neredeyse temel anlamı hâline gelen Amerikan yerlilerini de dışarıda bırakmadığımızı bilmemiz gerek.

Gerçekliğin Oluşumu

Hiç kuşkusuz Türkçe -akraba olduğu diller gibi- eylem merkezli bir dil olarak *varoluşu*, sadece *oluşla* ilişki içinde bulunduğu kadarıyla kavramaya yatkın bir düşünce düzlemi oluşturacaktır. Türkçeye ilgili bu sonuç, bazı metinlere bakılarak da doğrulanabilir. *Oğuz Kağan Destanı*'nında, cihan hâkimiyetini ifade eden dizelerle⁷ *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin melek(Azrail)'in nasıl bir şey olduğunu anlatabilmek için kurgulandığı düşünülen *Deli Dumrul* hikâyesi, *Göktürk Kitabeleri*'ndeki kısa vadeli düşünmemek gerektiğini⁸ belirten ifadeler Türkçenin, *varoluşu*, *oluşla*, hareketle ifade etme çabasının anlamlı ve çarpıcı örnekleridir. Bu örneklerden düşünce karakteristiği çıkarılabilir.

Diller, kendi başlarına ve özgür olarak doğmazlar. Bağlı oldukları kültür çevrelerinin özelliklerine göre ve o özelliklerle birlikte gelişirler. Genel olarak insanda bulunan söz söyleme yetisi, uluslarda bulunan tinsel güçle, özellikle düşünce gücüyle gelişir. Dil, belli bir amaç üzerine düzenlenmiş tinsel bir çalışma olarak ele alınırsa bu amaca eriştiği görülür, diyor Humboldt. 'Dilin içinde bulunan yaratıcı yaşam ilkesi dille birlikte düşünceyi de geliştirir. Ama kuşkusuz bu yaşam ilkesi, her dilde aynı ölçüde yaratıcı ve başarıcı değildir.'⁹ Humboldt'a göre. O, dilin, düşünceyi yaratan ve onu tamamlayan bir şey olduğunu düşünürken dilini oluşturan, yükselten bir toplum, gerçek bir düşünce etkinliği gösterebilir, sözleriyle dil-düşünce dönüşlülüğü açmazına işaret eder. Ancak bu sözlerle hem konunun ana hatları çizilebilir hem de sözlerinin arkaplanında düşüncü biçimini yani dilinin karakteristiğini görebiliriz. O ve onun dili, insanı, tam bir özne/yapıcı, güç yetiren olarak algılıyor. Hint-Avrupa dillerinde insan, hep böyle algılanıyor diyebilir miyiz? Düşüncenin *bizimle onlar* arasındaki ayrımını öncelikle burada görmek gerek.

Biz, 'Varlıklara ad olan kelimelere isim denir.' ifadesiyle tanım mantığının dışına çıkıp bir şeyi, kendisiyle (eşanlamlısıyla) tanımlıyor ve böylece dilin adla başladığını da kabul ediyoruz. Adlandırmak, adlandırılanı kuşatıp onu fethetmek, onu sahiplenmektir. Adlandırılmayan ya da henüz ad al(a)mayan herhangi bir şey, adlandırma yetisine sahip olanlar nezdinde varlık değeri kazanamamıştır. Düşünüşümüze göre adlar ve adlandırma yeteneği -dil yeteneği demek daha doğru- insana insanlığıyla birlikte Allah tarafından verilmiştir.¹⁰ Bu önemli bir durumdur. Hamdi Yazır, isimlerin gösterdiğinde hakikatin bir yüzü vardır. İsimlerle konuşabilmekse o hakikatin bir temsilini yapmaktır, diyerek 'insanın kelimeyi, anlamın halifesi kılabilmişinden yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu ve böylece 'lisan, Âdem'in eseri hilafeti değil, sebebi hilâfetidir.'¹¹ sonucuna ulaşır. Dolayısıyla gerçek bir düşünce etkinliği gösterebilmek için 'dilini oluşturan, yükselten bir toplum' ol(a)mayışımızın kökenini bu inanç ilkesinde görmek gerekir. Çünkü bize göre dil, oluşturulan ve yükseltlen bir organizma değildir. Üstelik dili 'oluşturmak' ve 'yükseltmek' dil algımıza ters düşer.

Kısaca dil düzleminde *biz* (yerli) kavramına bir sınır çizme çabasıyla olguları, oluşla algılamaya çalışan; eylem yoğun, isim ve sıfat fakiri; dili, adları ve dil yeteneğini Allah'tan öğrendiğine inanan bir insan arketipine ulaşırız. Bu bağlamda hareket, eylem, algımızın merkezine oturur. Dilimizdeki Arabî ve Farsî kökenli adların çokluğunu böyle açıklayabiliriz. 1860'lardan günümüze sadeleştirilmeye çalışılan dilimizin ad ve sıfat yoğunluğunun hâlâ Arabî ve Farsî kökenli oluşu gözden kaçmamalı. Hiç kuşkusuz dilimiz,

evreni algılama yeteneğini geliştirmek için gerekli gördüğü ad ve sıfat ihtiyacını kendine en yakın kültür havzasından gidermiş olmalı. Fakat bu aktarımlar sorunu çözmeye yetmez. Çünkü bir kavramın bir dilden başka bir dile tam olarak aktarımı mümkün olamadığından Türkçe düşünce sistematığı kurmak, yüzlerce yıla yayılsa da sorunun çözüldüğü hiçbir zaman söylenemeyecek. Öte yandan dilimizdeki özleşme süreçleri pek tabii olarak yabancı dillerden alınan adların atılması demektir. Böylece düşünce düzleminde karmaşa, daha da içinden çıkılmaz bir boyut kazanıyor. Düşünce, olgular arası bağıntılar kurabilmek; gizi, bu bağıntılarla aşikâr edebilmektir. Düşünce bağıntıları, (çokluk) eylemlerle nasıl kurulabilir? Oysa hem XII. yüzyılda ‘El-Harizmî’nin cebiriyle aritmetiği, Razi’yle ve özellikle de tıp ansiklopedisiyle Kanun’u, Batılı hekimlerin başucu kitabı olarak veren, İbn Sina’yla tıp, El-Farabi ve İbn Rüşt’le birlikte güçlü sentezler oluşturan felsefe; eserlerle birlikte sayı, sıfır, cebir¹² gibi kelimeleri Batı’ya veren hem de XVI. yüzyılda Akdeniz’le Viyana’dan Batı’yı kuşatanların aynı kimliğe sahip olduğuna inanırdık.

* * *

Necip Fazıl, dünya çapında büyük düşünürler yetiştiremediğimizden geri kaldığımızı ileri sürerek *İdeolocya Örgüsü*’nü bu boşluğu doldurmak amacıyla yazdığını imâ eder. O, bu kitabı varlığının hikmetine denk, dünyadaki varoluşuna özdeş tutar. Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*’nü neden bu denli önemsiyor dersiniz?

Mehmet Âkif, bir sohbet sırasında Batı düşüncesiyle düşüncemiz arasındaki farklılığı, onların (düz)yazısı bizim şiirimiz var. Şiir, duygularla (düz)yazı düşüncelerle yazılır, tespitiyle ortaya koyduktan sonra Batı’nın resim geleneğinin de düşüncüyü beslediğini vurgular.

Demek oluyor ki XVI. yy’da hem bilim hem de güçle başardığımız kuşatmanın gerçekliğini yitirmiş, yepyeni ve yabancı olduğu bir düşünce gerçekliğiyle kuşatılmışız XIX asırda. Bundan ötürü Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*’yle XII. yüzyılda İbn Rüşt’ü görerek, başkalarının gerçekliğini görmeyi engelleyen birer perde işlevi gören, dil, tarih ve milliyetin ucuz kesinliklerinin ötesine geçebilme cesareti gösterebilen¹³ entelektüelin (mesela Abélardo’nun) işlevine girişmiş olmalı. Çünkü Abélardo’nun Batı’da yaptığını bizim için yapabilecek kişilere şiddetli ihtiyaç vardır. Ancak bu düzlemde yerlinin sorunu, sadece dil sorunu olmaktan çoktan çıkmış; bir bakış sorunu hâlini almıştır, diyebiliriz. Görmenin bir çeşit bilme edimi olduğu; dil ve düşünceden soyutlanamayacağı söylenebilir. Friedrich Nietzsche bu yüzden ‘Her türlü görme, esas itibarıyla perspektifseldir, her türlü bilgi de.’ diyor olmalı.

Görsel Dil

Görmeyi, algılama ve adlandırma biçimi olarak da düşünmek mümkün. Yerlinin kendi dil, toplum, düşünce ve anlayış dizgesi içinde herhangi bir görme sorunu olmadığı hâlde hem gördüğünü adlandıramamak hem adlandırdığını görememek hem de bakış noktasını bulamamak gibi üç boyutlu bir görme sorunu yaşaması ötekinin değerler dizgesine bakımından doğrudur. Görme biçimimizle Batılının görme biçimi arasındaki temel farklılığı sadece *perspektifsel* görmeyle bu yüzden açıklayamayız.

Çünkü görüntü, bir teşhis, tahmin ve tasdik “düzeneci”dir. Bu durum ancak kurulmuş ve organize edilmiş bir zihin ürünü olabilir. Çünkü görme, sadece biyolojik

ve fiziksel bir mesele, ışık dalgalarının retinadaki hareketleriyle ilgili bir mesele de- ğildir. Daha çok zihin ve düşünce süreçleriyle ilgili bir meseledir. Düşünmeye baş- landığı anda görmenin karmaşıklığı geometrik olarak artar, çünkü bu durumda denk- lemin içine dil de dâhil edilmiştir.¹⁴

Görsel imgeler, dile dökülebilecek olanın görsele dönüştürölmesinden çok insa- na, hayata, dünyaya ve evrene dair tahlil ve yorumların ya da keskin bir bilincin gör- sel dönüşümü olarak okunmalı.

Ayrıca resimler, dünyaya ilişkin bir iddiadan ibaret olmayıp bir o kadar da sorgu- lama, araştırma ve keşif yollarıdır. İmgeler, bizlere bir şeyler söylemekten ziyade bir kısmının sözcüklerle ifadesi çok zor olan bir olanak ve olasılıklar alanını –belli bir tarzda görünür kılmak suretiyle- önümüze koyarlar.¹⁵

Çünkü görme duyusu, insanoğlunun elindeki önemli araçlardan biridir ve bu araç, –özellikle Batı paradigmasında- gerçekliğin hem açıklanmasında hem de denetlenme- sinde kullanılır. Bu dünyanın mimetik bir temsilini çizme yani üç boyutlu bir şeyi iki boyuta ‘uydurma’ kabiliyeti kimi toplumlarda büyü ve benzeri güçlerle bir tutulur. Çünkü görme duyusu kesinlik sunar. Her imge tarihsel, toplumsal ve kültürel açıdan kendilerine özgü olan ve birbirleriyle çekişen ve çelişen görme tarzlarını somutlar.

Âkif, Batı realizmini önemser. Ona göre biz, şiir toplumuyuzdur ve bu duygusal ya da irrasyonel yönümüz şiirle sürekli beslenir. Böyle bir değerler dizgemizle Batı tekno- lojisi karşısında çaresiz kalışımız muhakkaktır. Gerçekleri göremeyişimiz, onlardan kaç- ışıımız ve gerçekleri görecek bir görüş noktası bulamayışımız, bütün bunlar farklı bir dün- ya algımızın sonucudur aslında. Öte yandan Avrupa’nın Rönesansla (Zeus¹⁶ ve diğeri tan- rılar sayesinde) keşfettiği kişisel farklılıklar ve gerçekliklerdir bir bakıma. Burada bizim için sorun, kişisel ve toplumsal gerçekliğimizin kimin bakışına göre okunacağıdır.



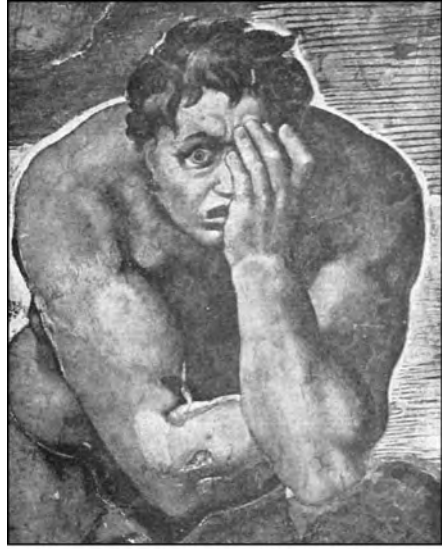
Edimeli Levnî (XVIII. yüzyıl) *Uyuyan Kadın*

‘Gerçeklik kavramı bireycilik kavramından ayrılmaz. Nitekim gerçeğe açılmamış olan Ortaçağda ve Doğu’da bireycilik fikri de gelişmemiştir. Doğu sanatına bireylerin ki- şisel davranışları karışamaz; sanat eserleri, gelenek ve göreneklerin döküttüğü kalıplar için- de yaratılır.¹⁷ XIV. yüzyıl sonunda Batı’nın fikir tarihinde büyük bir değışiklik olur ve bu tarihe kadar tabiatüstü soyut kavramlara çevrili bulunan biçim isteğı tabiata, gözle götü- len, elle tutulan gerçeğe yönelir. O zamandan bu güne kadar gelen Avrupa sanatını, hep

bu yol üstünde, yani gerçeğe doğru bir gelişme olarak¹⁸ okumak gerekir.

Levnî'nin *Uyuyan Kadın*'ı (her iki görselin minyatür ve perspektifsel resim oluşlarını bir kenara bırakıyorum) bu dünyaya ait bir imaj olmaktan çok uzak. Her şeyin yerli yerine oturduğu sükûnetli, kargaşasız bir dünyanın figürü. Ona bakınca bu dünyadan çok başka bir dünyaya gidiyor, iç huzuruna geçiyor zihin. Âdeta figür, esastan yaşanılacak öbür dünyaya çağırıyor bizi. Eylem yoğun bir dilin betimleyemeyeceği Arabî ve Farisi birçok sıfat üşışıyor zihne. *Uyuyan Kadın*'ının uzuvları güzel ama bu uzuvlar bu dünyada yaşamasına elverişli değil.

Öte yandan *Mahşer Günü* gibi dinî bir konu dahi Rönesans'ın bakışıyla Tanrı'nın kudretinden çok insanın kas ve eylem gücünü, insan iradesini tanrılaştırmaya yöneliyor. Bu dönemden sonraki görme ve düşünme biçimlerinde insan bedeni, kas ve irade gücü –Yunan Tanrıları gibi– hem hayatın akışına yön veriyor hem de görsel bir iştihayı körüklüyor. Görsel açlık doyurulamaz, diyen Marks, belki de Eropa'nın tek aykırı bakışını dillendiriyor.



Michelangelo (1475-1564)

Mahşer'den bir ayrıntı

¹ Bknz. RUHLEN Merritt, *Dilin Kökeni*, Hece Yay 2006

² Age. s. 58.

³ CASSIRER Ernest, *Sembolik Formlar Felsefesi I: DİL*, s. 295, Hece Yay. 2005

⁴ Age. s. 298

⁵ Altay dilleriyle Japonca'nın Türkçeye akrabalığına dair açıklama yapmaya gerek yok. Amerikan yerlileriyle Türklerin akrabalığına dair bkn. İhsan Sabri Çağlayangil'in *Anıları*, Güneş Yayınları, 1991

⁶ RUHLEN Merritt, *Dilin Kökeni*, s.143, Hece Yay.

⁷ 'Men sizlerge boldum kağan / Alalım yay daki kalkan / Taku taluy taku müren / Kün, tuğ bolsıngıl kök kurukan'

⁸ 'Sen açsan hiç doymayacağımı düşünürsün. Bir doysan hiç acıkmayacağımı sanırsın'

⁹ AKARSU Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 85, İnkılâp 1998

¹⁰ Bakara 33. Âyeti: "Ey Âdem, bunlara, onları isimleriyle haber ver buyurdu. Bu emir üzerine Âdem, onlara isimleriyle onları haber veriverince de buyurdu ki demedim mi size, Ben her hâlde Semavât-ü Arzın gaybini bilirim ve biliyorum ne izhar ediyorsunuz da ne ketmeyliyorsunuz." Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1. Cilt s. 297

¹¹ YAZIR E. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1. Cilt. s.311

¹² GOFF Le Jacques, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 36, Ayrıntı

¹³ SAİD Edward, *Entelektüel*, s.13, Ayrıntı Yay., 1995

¹⁴ LEPPERT Richard, *Sanatta Anlamın Görüntüsü*, s. 16, Ayrıntı Yay., 2002

¹⁵ Age. s. 17

¹⁶ İlyada Destanı'nda Zeus'un sıfatlarından biri de Eropa'dır. Eropa, uzak görüşlülük anlamına gelir. Aynı adı taşıyan Fenikeli bir kızı kaçıran onunla Girit Adası'nda evlenen de Zeus'tur.

¹⁷ İPŞİROĞLU, M. Ş., EYUBOĞLU S., *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*, s. 22, İ.Ü. Edb. Fak. Yay., 1972

¹⁸ Age. s. 21

ERTAN ÖRGEN

YERLİLİĞİN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK ŞİİRİNDE GÖRÜNÜMLERİ

Yerliliği, yerleşmiş ve yaygınlaşmış inanç ve davranışlar manzumesinin bir coğrafya ile adlandırılması diye tanımlayabiliriz. Aynı zamanda gelenekle yan yana gelebilecek bir adlandırmadır yerlilik. Geleneği geçmişin kutsal boyutu ve alışkanlıkların meşruiyeti diye tanımladığımızda insan davranışlarının kökeninde atalar kültürüne yaslanmanın bir çeşit mevzi olduğu, geleneksiz bir yer tutulamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Yerleşmek için insanı, toplumu geçmişle yan yana getirecek bir inanç alanının bulunması, bu alanın yaygınlaşması ve bir kimlik kazandırması önemli bir çerçevedir. Edebiyatın yerliliği problem edilirken perspektif şiire doğru yaklaştırıldığında yerliliğin doğal bir tavır oluşu görülür. Çünkü şairi besleyen ve geliştiren onca etkiye rağmen bir kalkış noktası bulunmaktadır ve bu geleneğin yerellikle ilgisi-dir. Türk şiirini yerli kılan hâkim unsur, Anadolu etrafında oluşan bütün folklorik malzemedir. Biçim ve söyleyiş, duyguların kalıplaşmış ifadeleri, düşüncelerin doğrudan veya dolaylı aktarımındaki tavır bu uzantıda şiirin çerçevesini oluşturmuştur. Böylelikle Batılı şiir ve edebi akımların etkisi ile yeni Türk şiirini ayırtırken kırsalla, taşrayla birleşen ortak duygu ve düşünce dilini öne çıkarmak uygun olacaktır. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi Türk şiirinin yerli hayata gidişini ve sonuçlarını bazı başlıklarla izlemek yerliliği anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Merkezden Yerliliğe

Cumhuriyetin başlangıcından folklorla düşman olan şiir anlayışına kadar yoğun bir Anadolu romantizmi ve geleneğin metafizik kabulünün devamı, çok önemli bir yerleşme örneğidir. Bunun arkasında Tanzimat yıllarından beri gelen halka ve yerli hayata yönelme çabalarını rahatlıkla buluruz. Saz şairlerinin tavrına yaklaşan ilk eğilimler ile Yahya Kemal'in sunduğu metafizik algı belirleyenlerden hemen ilk akla gelenlerdir. Şairler, anonim görüntüler ile kırsalın sunduğu hassasiyete yaklaşır ve böylece romantik bir söylemle onu yücelten şiir yerli dünyaya perdesini açmış olur. Geçtiğimiz yüzyılın başında Rıza Tevfik'in tekke şiirinden gelen duygu dünyası, Yahya Kemal'in İstanbul'un kenar semtlerinde "milliyetimizin sindiği sokaklarda" rastladığı yerli dünya, şiire derinliğine sokulmaya başlar. Bu noktadan itibaren oluşan "Memleket Edebiyatı"nın çok uzun zaman Anadolu'yu ve yerliliği şiirin başköşesinde tuttuğu açıkça görülür.

"Mektepten memlekete" fikrinin gerçek uygulayıcısı gibi çok belirgin bir özelliğe sahip Faruk Nafiz'in şiiri, bu gelişmede yerli duyarlılığa önemli bir giriştir. Memleket şairliği sıfatı ona sanki değişmez haklı bir konum belirlemiştir. "Han Duvarları", "devrin özlediği gerçekçilik ile halk edebiyatı terkinin başarılı ilk denemelerinden biridir." (Kaplan, 1988: 28) Didaktizme düşmeyen, duyguyu iğreti ve yapmacıklıktan uzak tutan ve gerçekliği ile veren bu şiir, Cumhuriyet şiirinin de uzun bir

süre yol alacağı güzergâhı gösterir. *Han Duvarları, Çoban Çeşmesi, Dağlar, Ali* vb. şiirler, yerli havanın ilk başarılı örnekleridir. Pürüzsüz Türkçe, hecenin ritmiyle uyuşmuş şiir dili ve tümünü kaplayan samimiyet, bu memleketçi şiirin baskın tarafıdır. Bu şiirlerde çağdaşlarını etkileyen Batı şiirinin etkilerine neredeyse rastlanmaz.

Süreç içinde şairler gelenekle olan bağlarını zorlarlar. Örneğin Orhan Veli için an'ane-yi yıkıp yeni bir an'ane kurmak esastır. Bunu da yerli hayatın renklerine giderek gerçekleştirmek, asırlarca müreffeh sınıfa hizmet eden şiir sanatını halkın emrine vermek niyetindedir. Karşı çıktığı şiir anlayışı, yüksek sanattır. Ama folkloru sonuna kadar sürdüremez ve ilk şiirleri ile Garip arasına sıkışmışlığını *Vazgeçemediğim* kitabıyla gösterir. Cumhuriyet şiirinin birikimini sürdürür bütün avangard olma çabasına rağmen. Yazdıklarını yerli hayatla çok kez birleştiren “kasketli adam”ın gündeliği ve duygu dünyasıdır. Popülerliğini de burada bulmamız uygundur. “Yaşamak” şiirindeki sıradan hayat görüntüleri ile nedsiz iç sıkıntısı bu aradalık durumunu iyi yansıtır: *“Biliyorum, kolay değil yaşamak,/ Gönül verip türkü söylemek yar üstüne;/ Yıldız ışığında dolaşp geceleri,/ Gündüzleri gün ışığında ısınmak;/ Şöyle bir fırsat bulup yarım gün,/ Yan gelebilmek Çamlıca tepesine.../ - Bin türlü mavi akar Boğaz’ dan-/ Her şeyi unutabilmek maviler içinde.”*

Yerli hayata bir ressam gözüyle bakan Bedri Rahmi’de ise Anadolu ve halk yaşayışı yakıştırma düzeyinde kalır. Onun şiirinin anahtarı doğadır. Resme has duyarlılık, doğadan bulduğu unsurlar, şiirinde de folklorik bir canlandırmayla birleşir: *“Seni düşünürken/ Bir çakıl taşı ısırır içimde/ Bir kuş gelir yüreğimin ucuna konar/ Bir gelincik açılır ansızın/ Bir gelincik sinsi kanar”*. Yanı başında halk söyleyişlerine sıkça başvurur: *“Yeşile de deli gönül yeşile/ Kara sevda katmer katmer açıla”*. Fakat onda yerli hayatın bütün kaygılara rağmen dünyayı bir oluş çevresinde gören sakinliği yerini anlamak çabasına bırakmışa benzer. *Paramparça* şiirinde dile getirdiği bölünmüşlük de bunun yansımasıdır. Yine yakıştırma açıklaması getirilebilecek doğa insan birleşiminin ondaki parçalı yakınlığı şu dizelerde görülebilir: *“Aslını ararsan/ Ne mevsimlerin bir birine değdiği yeri/ Ne bulutları ve karanfilleri/ Ne yıldızların, niçin uçtuğunu/ Ne de insanların niçin göçtüğünü biliriz.”* Aslında bu rahat söyleyiş halk şiiri üslubunun da yakıştırmasıdır. Çünkü halk şiirinin estetik düzeyi ile Bedri Rahmi’ninki kesişmez. Sa-dece memleket edebiyatının yerli içliliğine özenir ve şiirinin kapısını ona açar.

Yerlilikten Merkeze

Yerli hayat, kırsal kökenden gelen Köy Enstitülü şairler aracılığıyla farklı bir dille yeni bir söyleme doğru yönelir. Onları daha çok acının ve sefaletin izinde sosyalist temellere oturtulmaya çalışılan bir şiir tasarımıdır. Mehmet Başaran’ın Toplumcu 1940 Kuşağıyla bağlantılı olarak çizdiği tablo bu konuda bize şu açıklamayı getirir: *“Orhan Veli’nin şiirine ‘nasır’ı sokmasının bir olay sayıldığı günlerde (ke-pir, çarık, boz eşek, aç harmanı, ter, iş ordusu, temelden çatıya, ofis memuru) vb. ko-nuları işliyorduk biz. Doğruluk, sadelik, yalınlık, içtenlik anlatımımızın en belirgin nitelikleriydi. Biçimleme halk ozanlarının, türülerinin etkisindeydi.”* (Altınkaynak, 1977: 96). Bunca gerçekçi fotoğraf, sevmeyi, hayatın çeşitli renklerini görmeyi de içeren yerli kaynaklarla birleşmez. Ondandır hep acıklı, çaresiz bir toplum manzarası çıkar. Örneğin Rifat Ilgaz’ın toplumcu gerçekçilik uzantısındaki “Yârenlik” şiiri, Gariple sosyal hayatın dokunaklı tarafına ilişkin bir atmosfer kurar: *“Günümüzü gün et-*

mek için/ Şöyle bir demlenelim deriz/ Dert olur bize / Meyhanecinin kazanç vergisi/ Ve garson Nuri'nin işi".

Garip hareketi sonrası yerlilik ve folklorik malzeme açısından zenginlik Hisar grubu şairlerindedir. Kök olarak Anadolu'dan gelen bu grubun şairleri için memleket güzellikleri, taşra romantizmi değil tamamıyla ve esasıyla bilinçle işlenen bir yerel hayat tasarımı doğar. *"Doğduğumuz memleket bütün taşı, çakıldı;/ Sert yoğrulmuş mayamız bizi dik başlı kıldı"* dizeleriyle Mehmet Çınarlı'dan Kerem ile Aslı'yı yeniden işleyen Mustafa Necati Karaer'e uzanan bu yerli temsil, folklorun, doğulan ve yaşanan kültürün sonuçlarını işler. Örneğin Bekir Sıtkı Erdoğan halk şiiri tavrıyla yerli bir duygusallığın arkaplanından gelerek şehirli bir lirizmle buluşur. Hisar şairleri hakkında Öztürk Emiroğlu'nun "Yahya Kemal Beyatlı ve Milli edebiyat şiir zevkini" (Emiroğlu, 2000: 509) sürdüren isimler hükmü, bu yerlilik konusunu da doğrudan kapsar.

Aynı uzantıda inanç dünyasından yerli hayatın temel dışavurumlarına kadar çok geniş bir şiirle konuşan Arif Nihat Asya, bütün bir yerli sembolizasyonu ve taşranın yumuşak içliliğini dile getirir. Onda tasavvufun pîri, neyi, Kubbe-i Hadrası; Kur'an, hadis göndermeleri, tarihin devasa sayfaları rüzgar gibi dolaşır. Bütün bu temaları teklifsiz bir üslûpla söyler. *"Türk'ün en eski tarihinden ve İslâm'ın ilk devirlerinden günümüze doğru her türlü hâl, hâdis ve kıymet, onun ilham kaynakları arasında yer alır. Onun en büyük özelliklerinden biri, içinde yaşadığı Müslüman-Türk hayatını, ona yabancılaşmadan, fakat kendi şahsiyet çizgisinin de kaybetmeden, kavrayıp terennüm etmiş olmasıdır."* (Yıldız, 1997: 585-586). Onun şiirindeki öz, artık taşra ile merkez arasındaki yerli hayat algısının yaygınlaşmasıdır.

Şehirdeki Yerlilik

Sosyal realizm tanımıyla, batılı metodlarla yerli, ulusal kaynağı dile getirmeyi amaçlayan Attila İlhan'ın da bu manzarada ihmal edilemeyecek bir ağırlığı vardır. Attila İlhan şiirden topluma yönelik bir fayda bekleme yönüyle Tanzimat sonrası 'sosyal şiir'e eklenirken *Sisler Bulvarı*'nda bu tavrını daha genişçe hissettirir. Ancak alışılmış angaje şiirin dışında bireyi gerçekliği içinde vermesi ona ait bir özelliktir. Kendisi de bunu şehir ve insan paralelinde kurmayı amaçladığını söyler: *"O zamana kadar türk şiirinde insan ya somut bir kırsal insandı, ya soyut bir toplumcu, oysa benim şiirimde şiire somut olarak büyük şehir, büyük şehir yaşantısı, büyük şehir yaşantısındaki insanın çeşitli durumları giriyordu."* (İlhan, 1999: 157). Toplumcu anlayış etrafında, insan-şehir ilişkisini de yerli bir duyumsama ve yansıma olarak onun şiirinde görebilmekteyiz. O, koçaklamadan, destan denemesine, ağıttan şehir hayatında beliren grev şarkılarına kadar önemli bir geçiş ve yenileşmenin şiirini yazmıştır. Bu arada yaygınlaşan şiirini de yerli duygusallığın modern zamanlarda kendi hâlesiyle dile getirilmesi olarak değerlendirebiliriz. Örneğin onun şiirindeki imkânsız aşk teması, halk hikâyelerinin yeniden yazılması gibidir ve yaygınlığını bu yerlilikle pekiştirmiştir.

Yerliliğin belki de en problemlili İkinci Yeni'dir. Garip'in halk şiiri sadeliğine indirdiği iletişimi bu şiir, çok ayrı bir ufka doğru sürükler. Batılı şiiri Mallarmé, Rimbaud gibi adlarla fetişleştiren bu harekette, artık şenlikname, Tevrat, İncil göndermelerinde bir yerlilik aramak zorlama olur. Hareketin ayrıştan ismi Sezai Karakoç'ta ise bu yeni anlatım düzeyi birçok yönden yerli hayatla uzlaştırılmıştır. "Bal-kon" şiirinde çocuğun sonu ve annenin acısı içinde, balkonu modernitenin getirdiği bir mekân olarak anlatan şair, onun yerli karşılığı bahçeyi tasarlayan mimarlara gi-

der. Aynı paralelde bu gidiş, Batı'ya yönelmiş kültürel kodları da Doğu ile durdurma çabasıdır. Onda Hızır'dan Düldül'e, Mevlid'den Naat'e kadar yerli hayatın inanç direkleri yerli, doğulu, Müslüman olmanın sevinci ile yan yanadır.

Ünlü “Folklor Şiire Düşman” yazısıyla, halk deyimlerine, kalıplarına bir protesto havasıyla karşı çıkan Cemal Süreya, halk şiirinin artık yeterince tüketildiğine bir imada bulunur. Ancak yanı sıra modern şiirin bireyi arayan tavrına, onun yapısının çok zıt durduğunu da söylemek ister. “*Çağdaş şiir geldi kelimeye dayandı*” sözü ile halk şiirinin anonim kalıplarını kullanan Oktay Rifat, Bedri Rahmi'yi eleştirirken kelimelerin yeni anlamlar yüklenmesi yolunu tutan İkinci Yeni'yi güzel örnekler vermekle yüceltir. “*Bir iki yıldır dilin daha iç, daha derin imkânlarıyla başbaşayız. Genç şairler yalnız folklor gibi kesin klişelere değil, daha hafif kalıplara bile sırt çevirdiler. İlhan Berk'te Turgut Uyar'da, Edip Cansever'de bunun ilk güzel örneklerini gördük. Kelimeler bizde de yontuluyor artık.*” (Süreya, 1956: 2). 1956'daki bu çıkış yazısı, İkinci Yeni'nin yol alacağı şiir güzergâhında folkloru bir kenara bıraktığının ifadesidir. Özellikle bu karşı çıkış dil düzeyindedir. Anlatılma biçimi ne olursa olsun şehirde yerliliğini konumlandırmak derdine düşmüş insan ve toplum yeni bir adlandırmanın eşiğine bu dönemle gelir. 1960 sonrası şiirde artık folklor da yerlilik de sloganların eşliğinde yeni bir yürüyüşe ilerler. Bu nedenle “*Beyazların yöresinde nasibim kalmadı/ yerlilerin topraklarına karşı suç işledim.*” diyen İsmet Özel'in modernlik ve yerlilik arasındaki dışavurumu ilgili sürecin önemli bir analizidir.

Çok genel bir sonuçla ismini anmadığımız Nâzım Hikmet Ran, Ahmet Kutsi Teceer, Cahit Külebi, Oktay Rifat Horozcu gibi şairlerle bütünlenebilecek bu tabloda Cumhuriyet dönemi Türk şiiri, yerli hayata yaklaşırken Anadolu insanını tanıma, folklorik malzemeyi şiir sanatı içinde görme gibi bir temel yaklaşım ve kabul içinde gelişmiştir. Merkezin yerlilik övgüsü, uzun zaman yerli hayatı kendi içinde biraz daha duygusallaştıran bir söylemle ilerlemiştir. Bu arada onu acıklı bir dünya olarak gören toplumcu gerçekçilik, kendi kalıplarıyla onu sınırlamak istemiş, Hisar şairleri ise kendi otantikliğine bağlı yerliliği öne çıkartmıştır. Süreç içinde şehire, merkeze taşınan yerlilik bu vasatta kendini yeniden tanımlamak durumunda kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Altınkaynak, Hikmet (1977), *Edebiyatımızda 1940 Kuşağı*, Türkiye Yazarlar Sendikası Yayını, İstanbul.
- Çınarlı, Mehmet (1983), *Zaman Perdesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Emiroğlu, Öztürk (2000), *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu ve Edebî Faaliyetleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Eyüboğlu, Bedri Rahmi (1985), *Dol Karabakır Dol* (Bütün Şiirleri), Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- İlgaz, Rifat (1983), *Bütün Şiirleri*, Adam Yayınları, İstanbul.
- İlhan, Atilla (1999), *Sisler Bulvarı*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Kaplan, Mehmet (1988) *Şiir Tahlilleri 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Özel, İsmet (1990), *Erbain*, Çıdam Yayınları, İstanbul.
- Süreya Cemal (1956), “Folklor Şiire Düşman”, *a.*, S. 6, 1 Ekim, s. 1-2.
- Yıldız, Saadettin (1997), *Arif Nihat Asya'nın Şiir Dünyası*, MEB Yayınları, İstanbul.

MUSTAFA ZEKİ ÇIRAKLI

TÜRK EDEBİYATINDA YERLİLİK ÜZERİNE BİR YOL HARİTASI DENEMESİ

Suut Kemal Yetkin *Edebiyatta Akımlar* adlı eserinin önsözünde Romantizmden itibaren bütün edebiyat akımlarının bizde yankı uyandırdığını söyleyerek, çeşitli örnekler verir. Örneğin pek çok Tanzimat yazarı romantizmin etkisinde kalmıştır. Bunlar arasında ilk akla gelen Namık Kemal'dir. Ahmet Mithat ve Recaizade'de de romantik etkiler görülür. Fransız ihtilalinin dünyayı kasıp kavurduğu o dönemde Avrupalıların klasisizme karşı çıkışları, divan şiirine mukavemette yansımaları bulmuştur. Yine iktidar karşıtı özgürlükçü heyecan, padişah otoritesine karşı çıkışta kendini hissettirir. Buna göre, Namık Kemal'de Hugo'nun tesirlerini, Recaizade'de Lamartine'in, Halit Ziya'da Daudet'nin, Tevfik Fikret'te Coppée'nin etkilerini görmek mümkündür.

Gökalp'e göre bir ütopya peşinden gitmek yerine, üstün Türk insanının bozulmuş bedensel ve ruhsal karakteri sayesinde milli kültür yeni bir medeniyet tefekkürü etrafında toplanabilecektir. Gökalp'in bu görüşlerinin Nietzsche'den mülhem olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Avrupa hesaba katılacak, fakat "hazır bir elbise gibi giyilmeyecektir.

Tabiidir ki, bu etkiler o dönemle sınırlı kalmamış ve günümüze değin sürmüştür. Cumhuriyet dönemi yazar ve şairleri arasında -üstelik muhafazakarlar arasında- da batılı "cereyan"lar ve yazarlardan etkilenenler olmuştur. Necip Fazıl üzerindeki Baudelaire etkisi ya da Sezai Karakoç'taki T.S. Eliot etkisi zaman zaman tartışma konusu edilmiştir. Batıdaki modernist ve post-modernist edebiyatların da kimi zaman eşzamanlı olarak yazarları etkilediği gözlenir. Türkiye gibi sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel geçişleri görece dar bir zamana hapsedmiş ve sürekli "iki dünya arasında" gel-gitlerle çalkalanan bir ülkede bu etkilerin tam olarak nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek ve niteliğini belirlemek kolay değildir.

Bu etkileri "yerlilik" bağlamında yeniden düşünürken, batılı edebiyat akımlarını yerliliğe "karşı" konumlandırmamak gerektiğinin altını baştan çizmeliyiz. Sevindirici olan, bunun edebi kamunun eriştiği yazınsal bilinç dikkate alındığında artık kolay anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir husus olmasıdır. Ayrıca, eskinin basmakalıp ve yalıtkan "milliyetçilik" ya da "ulusçuluk" kavramları yerine daha geçirgen ve görece daha doğal "yerlilik" kavramına sahip olmamız da sevindiricidir.

Bu yazımızda, iki asırdır yoğun batı etkisinde gelişen (ya da o etkiye maruz kalan) edebiyat verimlerine yerlilik açısından yaklaştığımızda bir eserin "yerliliği"ne ilişkin hangi ölçütleri kullanarak konuşabileceğimizi belirlemeye çalışacağız. Buna göre, bir eserde yerlilik; (1) dil açısından, (2) medeniyet tasavvuru açısından, (3) Tematik/izleksel açıdan ve (4) ahlaksal açıdan ele alınabilir. Bazı eserlere ahlaksal açıdan bakıldığında, (a) toplumsal ahlaka yaslanan yerlilik (toplumsal gerçekçi yerlilik) ve (b) muhafazakar ahlaka yaslanan geleneksel yerlilik anlayışı dikkat çeker. Son olarak, edebiyat bağlamında "yerlilik" kaygısını, hatta bunun incelenmesini yadsıyan ve edebiyatı sadece kendi estetik prensipleri ile değerlendirmeyi öneren ve kuramı önemseyen "salt yazınsal tutum" ve evrensellik anlayışından söz açmak yerinde olacaktır.

Dil'de Yerlilik

Kullanılan dil ve dili kullanma biçimi edebi ürünlerin yerliliği hakkında fikir edinmek bakımından önemlidir. Dil konusundaki tartışmalar günümüze değin sürse de, farklı sorunlar ve yaklaşımlar bir yana, genel itibarıyla Türkçe hassasiyeti iyi ve yerli edebiyatın önkoşullarından biri olarak kabul edilmektedir.

Bu konuda, Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemlerinin hızlı sosyal karmaşalara eşlik eden değişimlerinin ardından gelen Milli Edebiyat dönemine kadar gidilebilir. Bu dönem, az çok belli görüş ve sanat yaklaşımları etrafında toplanabilmiş batı etkisindeki edebi verimlerin aksine, Yahya Kemal'in deyişiyle "mektepten memlekete" dönen bir "sanat özlemi içindedir. Bunların kimi eski destanlara, kimi folklorla, kimi tarihe yönelirken, memleketten bahseden bir edebiyat yaratmada başvurdukları ana yöntem dilde sadeleşme ve Türkçe hassasiyeti olmuştur.

Dilin olabildiğince sade kullanımı konusunda Mehmet Akif ile Tevfik Fikret arasında dahi uzlaşma sağlandığı görülmür. Bu iki şair yazdıkları döneme göre oldukça sade ve anlaşılır bir anlatım diline yaklaşarak, halkın anlayabileceği şiirler yazmaya çalışmışlardır.

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı dendiği zaman, batı etkisi bir tarafa, dil açısından "yerli" bir edebiyatla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Orhan Kemal ile Peyami Safa ya da Ahmet Hamdi ile Yaşar Kemal Türkçeyi farklı üslup ve kelime dağarcıklarını dışlaştırarak kullansalar da dilin zenginliklerini yansıtarak her şeyden önce Türkçe bir edebiyat ortaya koymuşlardır. Eski dil-yeni dil tartışmalarının değiştirmesi gereken bir gerçek, Cumhuriyet edebiyatının dil açısından "yerli" olma çabası ve iddiası içinde olduğu gerçeğidir. Tabii, Türkiye'de dil sorunları yok değildir fakat nitelikli edebi verimler açısından bakıldığında, üzücü yozlaşmalara rağmen şair ve yazarların dil konusundaki tutumları olumludur denebilir.

Dil açısından yerli ürünler ortaya koyan yazarlarımızın en önemlilerinden biri Yaşar Kemal'dir. Onun yapıtlarında mahalli kültürleri yansıtan yerel sözcük ve ifadeler, eski tamlamalar, enva-i çeşit atasözü ve deyim, ilginç ikilemeler, yer yer argo, ve yeni türetilmiş Türkçe kelimeler önemli yer tutar.

Kır bir at Ahmed'in evinin kapısında dün akşamdan beri duruyordu. Boynunu uzatmış, geniş burun delikleriyle kapının yer yer çatlamış tahtasını koklar gibiydi. Bu atı Ahmet'in kapısında ilk önce çok yaşlı uzun ak sakallı sofî gördü. Atın üstünde gümüş savatlı bir Çerkes eğeri vardı. Üzengisi işleme gümüştendi. Sofî ata yaklaştı, bükülmüş beliyle onun az ötesinde durdu. Keçe bellemenin üstüne eski zamanlardan kalma bir güneş sureti işlenmişti. Çok turuncu. Güneşin ardından da uzun bir hayat ağacı yemyeşil yükseliyordu (Ağrı Dağı Efsanesi)

Medeniyet Tasavvuru Olarak Yerlilik

Medeniyet açısından bakıldığında ise, dilin kullanımına daha farklı yaklaşmak mümkündür. Yerliliğe bu açıdan bakanların tutumlarını temelde belirleyen unsur kadim doğu-batı çelişkisidir. Bu yazarlarımız için yerlilik öncelikle batı medeniyeti ile hesaplama yahut yüzleşme iradesi ile kendini belli eder. Ontolojik ve kültürel açı-

dan İslam'a, tarihsel koordinatlar açısından Osmanlı uygarlığına sıcak bakan, geçmişle barışık ve krize girmiş bir medeniyetin (kimine göre yenik düşmüş) değerlerini diri tutma çabası içindeki bu yazarlarımıza göre, dil devrimi ve aşırılığa kaçan sadeleşme/öztürkçeleşme girişimleri başta "yerliliğe" indirilen bir darbe olmuştur. Buna göre, yeni bir toplum inşa etmek için bile isteye, hesaplayarak imparatorluğun dil ve kavram bakıyyesi çöpe atılmaya çalışılmış, dille birlikte ancak dille ifade edilebilen bütün mirasımız yok hükmüne geçmiştir. Özellikle muhafazakar gelenek tarafından dillendirilen bu görtüşe göre, Ahmet Turan Alkan'ın deyimiyle, "içtima-i hâfızamız yok edilmiştir." Medeniyet ekseninden konuya eğilenler için, Yakup Kadri'ye kıyasla Tanpınar çok daha yerlidir.

Kullanılan dilin ötesinde, yerliliği belirleyen temel unsur, bozguna uğrayan bir medeniyetin ardında bıraktığı travmadır aslında. Bu travma hemen herkesin toplumsal bilinçaltını belirler. Bu travmayı açığa çıkaran ve bu manada bir "meselesi" olan yazarlar ancak yerli olabilir. Bu açıdan bakınca Yaşar Kemal yereldir, hatta evrenseldir de, ama "yerli" değildir.

Hilmi Yavuz, bir söyleşisinde Türkiye'nin "zihin haritası" çizilecekse bunun bir-biriyle kesişen iki geometrik daireden oluşan Wenn Diyagramları ile mümkün olacağını ileri sürer. Bu dairelerden birinin Batı'yı, ötekinin Doğu'yu temsil ettiklerini, iki dairenin kesişen ve örtüşen kesimininse, Doğu ve Batı'yı birlikte kuşattığını söyler. Bu tespit, özellikle medeniyet eksenli yerli yazarların durumunu yansıtmaktadır. Bu yazarların eserleri yaslandıkları duyarlıklar açısından yerli ve geleneksel fakat estetik açıdan batılı ve modernidir:

*Gelin gülle başlayalım şiire
Baharı kollayarak girelim kelimeler ülkesine
Dünya bir istiridye
Dönüşelim bir inci tanesine.
Dünya bir ağaç
Bir özlem duvarı
Bülbül sesine
Şair
Gündüzü bir gül gibi
Akşamı bülbül gibi
Sarıp sarmalayan öfkesine
Anılar demirden alçısı zamanın
Şair kollarını çarmıha geren
Ve mısralar boyu kireçleşen gençlik hayalleri
Ah eski kemik ah eski deri
Ve kemikle deri arasına gerilen
Ruhumun şenlik günleri
Ah eski kemik ah eski deri
Yenilgi sanılan zafer saatleri
Bana ne Paris' ten
Avrupanın ülkü mezarlığından
Moskova' dan Londra' dan Pekin' den*

Newyork

Bütün bu türedi uygarlıklar umrumda mı?

Birazcık Roma'yı hesaba katabilirdim

Ama Roma

Kendi kendini inkar ederek durmakta

Buz gibi eriyerek

Bir kokakola

Veya bir vodka bardağında.

(Sezai Karakoç, Sürgün Ülke'den Başkent'ler Başkenti'ne I)

Yahya Kemal ile başlayıp Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar ile devam eden damar; ardından *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Edebiyat* ve *Mavera* çevresinde gelişen edebiyat yaklaşımları medeniyet eksenli yerliliğin ön plana çıktığı zeminlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Samiha Ayverdi ya da Rasim Özdenören “yerli” eserlere imza atarken, Yusuf Atılgan ya da Nedim Gürsel için aynı şeyi söylemek güçtür.

* * *

Tematik/İzleksel Yerlilik

Eserlerin ele aldıkları konular bakımından yerli oluşları edebiyatımızdaki gerçekçi akımın bir yansıması olarak görülebilir. Halide Edip'in *Sinekli Bakkal*'ı, Reşat Nuri'nin *Çalıkuşu*, Köy Romanları, Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf*'u Anadolu'ya ve Anadolu insanına yönelişin örnekleridir. Sait Faik, Bedri rahmi Eyüboğlu, Kemalettin Kamu, izleksel yerliliğin güzel örneklerini vermişlerdir.

*“Sabah ezanı okundu. Kalk yavrum, işe geç kalacaksın.
Ali nihayet iş bulmuştu. Bir haftadır fabrikaya gidiyordu. Anası memnundu. Namazını kılmış, duasını yapmıştı. İçindeki Cenabı Hak'la beraber oğlunun odasına girince uzun boyu, geniş vücudu ve çok genç çehresi ile rüyasında makineler, elektrik pilleri, ampüller gören, makine yağları sürünen ve bir dizel motoru homurtusu işiten oğlunu evvela uyandırmaya kıyamadı. Ali işten çıkmış gibi terli ve pembe idi.
Halıcıoğlu'ndaki fabrikanın bacası kafasını kaldırmış, bir horoz vakarıyla sabaha, Kâğıthane sırtlarında beliren fecr-i kâzib'e bakıyordu. Neredeyse ötecekti. (Sait Faik, Semaver)*

Ahlaksal Yerlilik

a) Toplumcu Ahlakı Yaslanan Yerlilik (Toplumcu Gerçekçilik)

Toplumcu gerçekçileri yazmaya iten temel çelişki, sınıflar arası çatışma ve toplumsal adaletsizlik olmuştur. Kimi medeniyet eksenli düşünen yazar ve eleştirmenlerin toplumcuların yerli ol(a)mayışına vurgu yaptıkları görülür. Öte yandan, yerlilik vurgusunun milliyetçilik'i anırttığını ve sınıfsal bilinci zedelediğini düşünenler için “yerlileşmek” çabası yersizdir. Fakat buna rağmen, “yerlici” olmayan, ama “yerlilikle ilgili bir hassasiyet”e ihtiyaç olduğuna işaret eden toplumcular olmuştur. Top-

lumcu edebiyat, medeniyet eksenli edebiyat ile birlikte “yerli” edebiyatın güçlü yapıtlarını vermiştir denebilir.

Şiirde Nazım Hikmet, Can Yücel, Ataul Behramoğlu; romanda Kemal Tahir, Yaşar Kemal ve Orhan Kemal gibi yazarların başını çektiği toplumcular, ahlaksal bir kaygıdan yola çıkarak halkın sorunlarına sınıf çelişkisi eksenli yeni yorumlar getirmenin yollarını aramışlardır. Bu yazarların eserlerine bakılınca, “yerlilik” ve “millî olma” tariflerindeki bulanıklıkların ve kısıtlılıkların da altı çizilmiş olur.

Yerlilik toplumcu edebiyatın elinde görece daha somut sorunların edebiyata taşınmasıdır denebilir. Nahit Sırrı Örik, Hasan İzzettin Dinamo, Aziz Nesin, Rıfat Ilgaz, Necati Cumalı gibi yazarlar toplumcu ahlak kaygısı ile yerli ürün veren sanatçılardandır. Toplumcu sanat çevresi dışından toplumcu ahlak duyarlılığı ile yazılmış eserlere örnekler bulmak mümkündür. Sözgelimi, Mustafa Kutlu’nun *Yokuşa Akan Sular* başlığı altındaki öyküleri bunlardandır. Toplumcu yerli edebiyatın en popüler yazarlarından biri kuşkusuz Orhan Kemal’dir:

Çalışmak gerekiyordu ama nasıl? Gene dokuma işçiliği mi? Pamuk tarlalarında yahut müthiş Çukurava güneşinin altındaki harmanlarda patoz ırgatlığı mı? En kolayına giden, kavun, karpuz, üzüm satıcılığıydı. Bu kolaydı. Mevsimine göre limon, portakal, şu bu satılabilir, iyi kötü bir şeyler kazanılabilirdi. Kazanılabilirdi ama, kendi doğduğum şehirde, arkadaşlarım, sonra bilhassa, el için kendine zarar vermeyecek kadar zeki insanların önünde? Kendileri, dünyaya bir defa gelmişlerdi. İyi giyinecek, iyi ve bol bol yiyecek, gezecek tozacaklardı. Onlara lazım olan, değirmenlerinin düzenli dönmesiydi. Suyu nerden gelirse gelsin. Delik pa-buçlarım, paçaları tiftiklenmiş pantolonumdan dolayı müthiş bir ayıbın yükünü taşıdığımı sanıyordum. Ahmek bir babanın ahmak oğlu olmam lazım geliyordu. Hakim olan ölçü onların ölçüsüydü.
(Orhan Kemal, *Avare Yıllar*)

b) Muhafazakar Ahlaka Yaslanan Geleneksel Yerlilik

Geleneksel ahlak yargılarının ve dindarlığın konu edildiği eserlere de yerli edebiyat ürünleri olarak bakmak mümkündür. Bir dönem Şule Yüksel, Raif Cilasun, Ahmet Günbay Yıldız gibi yazarların başını çektiği bu tarz edebiyat genellikle edebiyatın kendi iç isteklerini karşılamadığı gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmuştur.

Bu eserler dolayımında manevi temaların edebiyatta etkinliğinin artmasını arzu edenlerin, bunun dışındaki temaları içeren yapıtlara pek sıcak bakmadığı görülür. Sanat toplum içindir yaklaşımının muhafazakar savunucuları için mili-manevi değerler edebiyat aracılığıyla toplum şuuruna yansıtılmalıdır. Bu tip tartışmalar ta Osmanlı dönemine uzanan tartışmalardır aslında. Sözgelimi, Fecr-i Âti döneminde Şehabettin Süleyman’ın *Çıkamaz Sokak* adlı piyesi sanatın neyi yansıtmakla sorumlu olduğuna dair bir tartışmaya sebep olmuştur. Yakup Kadri, kadın ve aşk konularının işlenip toplumsal konuların ihmal edilmesine tepki gösterenlere karşı korurken, edebiyatın “içtimaiyat” olmadığını, belli fikirlerin elinde “oyuncak” kılınmaması gerektiğini savunur ve edebiyatın ahlaki yaptırımlara bağlanamayacağını savunur.

Öte yandan, “din, vatan, millet” gibi konularda görece daha rahat bir tutum sergileyen toplumcu yazarlar da olmuştur. Bu kavramları düpedüz “saçmalık”, bunlara kapılmayı “ahmaklık” sayan bir yaklaşım yerine, bunlara insan ve toplum gerçeğine ilişkin bir ciddiyetle yaklaşmayı ve tahlil etmeyi denemişlerdir.

Salt Yazınsal Tutum ve Evrensellik

Modern edebiyat çalışmaları dikkate alındığında, Türkiye’deki verili tarih ve edebiyat bilgisinin artık yeterli gelmediğini, eserlere daha farklı bir gözle bakmanın yararlı olacağını düşünenlere göre “bizim edebiyatımız bizi anlatmalıdır” demenin vakti artık geçmiştir.

Süha Oğuzertem, Metis Yayınları’nın *Bilge Karasu Edebiyat İncelemeleri Dizisi* Sunuş yazısında, “uzun yıllardır bu alanda bilimsel kazanımlar sınırlı kalmış, özgün, eleştirel, dünyalı düşüncüyü özendirmek şöyle dursun, bilinçli olarak törpüleyen ortamlardan öz-Türk edebiyatı namına yapılan öz-propaganda dışında bir katkı pek beklenememişti. Bu atmosferin metinlere yansıyan hasılatı ise, bir yandan “edebiyatın hakiki maksadı ve mahiyeti” üzerine ölçüsüz beyanlarda bulunma, diğer yandan da geleneği tek sesli okuma, edebiyatı malzemeleştirme, fikrimizin vesilesine dönüştürme, spekülatif amaçlarla sömürme, birincil ve ikincil kaynakları talan ederek alıntılar yığma, açık ya da örtük intihallerle bezeme şeklinde biçimlenmişti” diyerek, “edebiyatın çeşitli tezahürlerine daha duyarlı, merkez-çevre etkileşimlerinin daha farkında, metinleri Şarkılaştırma ya da Garplılaştırma tuzaklarına düşmeyen, “içini dışını” kurcalayan incelemelere daha sık rastlandığını” belirtir.

Oğuzertem gibi düşünenlere göre, hayatın, tarihin, edebiyatların gerçeklerinden çok geleneksel model ve sınıflandırmalara bağlılığın aşılmaya başlanacağı bir dönem gelmiş çatmıştır. Türkçe edebiyat bağlamındaki yenilikçi eleştiri, yazar ve yapıtlara daha evrensel bir pencereden bakmayı denemelidir. Edebiyat tarihi tekdüzeleştirilmemeli, yorum tarzları gözden geçirilmelidir. Kuramsızlık marifet sayılmamalı, kuramlara eleştirel yaklaşma basireti gösterilmelidir.

Dolayısıyla, edebiyatı “ulusötesi” bir perspektiften yorumlamak gerekir. Bunun, “bilgiye ulaşmada sınırların erimesiyle birlikte, edebiliğin yeryüzünde tarih- ve kültürötesi mevcudiyetlerinin farkına varmamızın bir sonucu” olduğu düşünülmeli, millilik, yerellik ya da yerlilik gibi kaygılar aşılmalıdır. Modernitenin geçirdiği değişime paralel olarak zihnimizdeki “edebiyat” nosyonu kalıbını kırmalı; edebi izleklere, türlerle, tarzlara ilişkin algımız, beklentimiz, yorumumuz dönüşüme uğramalıdır.

Adalet Ağaoğlu, Oğuz Atay, Orhan Pamuk, Elif Şafak, Hasan Ali Toptaş, İhsan Oktay Anar, Nazlı Eray, Bilge Karasu, Ayla Kutlu ve Buket Uzuner gibi yazarlar edebiyatı yerliliği aşan bir görüngeden değerlendiren evrensel okura hitap etmektedir. Fakat bunlardan Adalet Ağaoğlu, Oğuz Atay ve Ayla Kutlu’yu “yerli” duyarlılıkları bir “mesele” olarak kabul etmiş ve yansıtmış yazarlar olarak diğerlerinden ayırmak yerinde olacaktır.

Berna Moran’ın *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*’si ile *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* adlı çalışması daha evrensel estetik ve kuramsal ölçütlerle esere yaklaşmayı önermiştir. Akademik çevrelerin edebiyata hemen hemen bütünüyle kuram merkezli yaklaştıkları ve bir eserin evrenselliğini “yerlilik”inden daha çok önemsedikleri görülmektedir. Tabii, evrensellik yerliliğin karşıtı ya da muadili değildir, iyi edebiyat eser-

leri yerli olduğu kadar evrensel de olabilir elbette. Burada vurgulanan, öncelenen bir ölçüt olarak evrenselliğin yerellik ve yerliliğin önüne geçmesidir. (Tabii burad, “yerel ve yerli olmaksızın evrensel olmak mümkün müdür?” sorusu akla gelecektir.)

Talat Sait Halman ise, salt kuram merkezli yaklaşan kimi eleştirmen ve akademisyenleri Türk Edebiyatına Türkçe öğrenmiş yabancılar gibi yaklaşmakla suçlar. Eskinin değer merkezli ve yerliliği önemseyen eleştirilerinin yerini ayrıntısız ve yapısal “edebi otopsi”lerin aldığını söyler. Bütünüyle reddetmemekle birlikte, batı merkezli kuramlara göre daha mesafeli yaklaşır ve “yerli” kuram ihtiyacına işaret eder. Nitekim kimi zaman kuramlar, sözgeli mi psiko-analitik ve sömürge-sonrası (post-kolonyal) kuramlar, yerli edebiyat ürünlerinin anlaşılmasında yarardan çok handikap teşkil etmekte çünkü bakış açısı kimi zaman yerli karakterlerin tarihi ve kültürel tecrübesi ile uyumsuz kalmaktadır:

*Her Türk eleştirmenine bir Batılı kuram yeter:
Kimine Derrida ya da Eichenbaum ya da Riffaterre.
Yabancı kuramcıların vurduğu yerde gül biter:
Bugün Batı özentimiz Tanzimat’tan bile beter.
“Ego”muz azman, hep Eco için, Foucault için “alter”.
Bana bir Türk Genette göster, bir Türk Deleuze mölöz göster: (...)
Eleştiri de özgünlük, taklitçi olmaktan beter:
Kuram alanında niçin olamaz millî karakter?
Ne mutlu ki hep çömeziz: Batı bize alma mater.
Onlar üretsin, ne rahat! Bizler niye dökelim ter? (...)
Dünyaya kuramlar kattı Shklovsky, Jeyifo, Zizek–
Filistinli, Bulgar, Yunan, Hintli, Rus, Afrikalı, Çek:
Chakrabarty, Tomashevsky, Mukarovsky, Havranek...
Peki, biz Türklere sıra hangi yüzyılda gelecek? (...)
Haydi diyelim ki bizden çıkmaz bir kuramsal havuz,
Tek bir kuram veremez mi Parla, Belge, Koçak, Yavuz,
Oktay, Gümüş, Oğuzertem, Akatlı, Irzık, Kahraman?
Kuram yaratmazsak, suspus kalırsak hâlimiz yaman.
Kuramları eleştirsek? İhanet olur o zaman!
Dışardan aldığımız her yöntem her derde derman.
Yabancı kuramcılara sataşan hâli duman!
İthal malına karşı ya – hemen susturulsun Halman!
(Talat Sait Halman, Kuram Kursu, Kanat Dergisi)*

* * *

Sonuç olarak, batılı edebi akımlar özellikle Tanzimat’tan sonra etkin biçimde Türk edebiyatını etkisi altına almıştır. Fakat bu etki, edebiyatımızda var olan “yerlilik” damarını kurutmayı hiçbir zaman başaramamıştır. Hemen her dönem ve devirde, bize ait dil ve değerler farklı süzgeçlerden geçirilerek de olsa, eserlere rengini vermiş, insanımızın dil eksenli, medeniyet eksenli ve ahlaki duyarlılıkları yerliliğin unsurları olarak farklı eserlerde boy göstermiştir. Öte yandan, özellikle postmodernizmin etkisi altındaki Türk edebiyatında gerek üretim gerekse eleştiri aşamalarında yerlilik kaygısının çok daha arka planda kaldığı ve çağdaş yazınsal eleştirinin öncelikli kriterinin salt yazınsallık ve evrensellik olduğu söylenebilir.

BEKİR ŞAKİR KONYALI

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK EDEBİYATINDA YERLİLİK

Cumhuriyet Dönemi Edebiyatına Genel Bir Bakış

Her sahada olduğu gibi sanat ve edebiyat alanında da büyük yenilik, zenginlik ve çeşitlilik gösteren Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı, Türk Edebiyatı'nın Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan itibaren günümüze kadar gelişen en son evresidir.¹ Cumhuriyet dönemi sosyal ve siyasi niteliği ile yenidir, fakat bu yeniliğin başlangıcı ve hayalleri Tanzimat sonrasındaki edebiyata dayanır.² 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla başlatılan Yeni Türk Edebiyatı temelde siyasi bir sapmanın türenti olarak ortaya çıkmış, Türklerin eksen kaymasında Batı/Batılılığı temsil eden “Yeni”, bir sıfat olarak o güne değin getirmiş, oluşturmuş oldukları edebiyatın ilk olarak içeriğinde sonraları ise biçiminde etkili olmuştur. İlk içerikte ortaya çıkan değişim (hürriyet, adalet, eşitlik, kardeşlik vb. kavramların edebi eserlerde yer alışı), zamanla biçimde (sone, terza rima, serbest şiir, roman, tiyatro vs.) en son aşamada ise dilde (özellikle Milli Edebiyat akımı Osmanlıca Türkçesinden bugünkü Türkçeye geçişte etkili olmuştur) kendini göstermiştir. Cumhuriyete kadar Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık adı altında faaliyet gösteren siyasi ve fikri yapılanmalara Cumhuriyet sonrasında memleketçi bir Sosyalizm de eklenmiştir. Bu fikri ve siyasi yapıların her biri edebiyatımızda dönemlere göre ağırlıkları değişse de etkili olmuştur. Sanatçılarımız ürün verdikleri alanlarda kendilerine yakın ya da içinde buldukları bu yapıların değerlerini eserlerine taşımışlardır. Tebliğ tonunda değilse de telkini elden bırakmaksızın mensup olduğu siyasi ve kültürel çevreyi açığa çıkaran ürünler bugün bile edebiyat gündemini belirlemektedir. Denilebilir ki bu dönemde edebiyat, genelde öncü değil artçı bir rol üstlenmiş, meşruiyetini ve şöhretini sanat kaygısını önceleyerek, yücelterek değil siyasi bir fikre bağlanarak, tabir yerindeyse estetiği etiğin emrine vererek sağlamıştır. Bizi bu yargıya götüren bir başka etken Cumhuriyet Dönemi Edebiyatını anlama ve tasnif etmeye yönelik edebiyat tarihi çalışmalarının da bu ekseninde şekillenmesidir. Bu devir edebiyatı, dünya tarihinde olduğu gibi bizde de etkisi olan “İkinci Dünya Savaşı”, siyasal amaçlı “ideolojiler”, bazı çevrelerce zaman zaman toplumsal balans ayarı olarak görülen “askeri darbeler”... vb. edebiyat dışı kıstaslardan hareket edilerek sınıflandırılıp incelendiği gibi, “edebiyat akımları ve edebi topluluklar” ile çeşitli edebi temler esas alınarak da incelemelere konu edilmiştir.³

Kriz ve çöküş dönemini yaşayan bir medeniyetin evlatları, kurtuluş çareleri bulmak için içinde bulundukları dünyayı (onları çökerten bir dünya olarak özellikle Batı'yı) anlamaya çalışıyor, her biri kendince doğru bildiği çareleri yaşar ve yaygın kılmaya çalışıyordu. Bağlı bulunulan ideoloji ya da fraksiyonları yurt sathına yaymanın en etkili yollarından biri olarak gazete ve gazetecilik Şinasi'yle bu topraklara girer. Gazetenin Türk Edebiyatına en büyük katkısı bir okuyucu topluluğu oluşturması ve roman dilinin oluşmasına yaptığı katkıdır. Bütün bunlardan başka, gazete-

erde çeviri makaleler yayınlanmakta ve eserler tefrika edilmektedir. Edebiyat gazetede bir köşe bulmuştur kendine. Köşeyi kendilerine az bulanlar, edebiyatı müstakil bir saha görerek dergileri ve dergiciliği icat etmiş. Dergilerin yaygınlık kazanmasıyla edebiyat artık gazeteden çekilmiştir. Fakat bu nicel bir değişimdir. Dünya görüşü kavgaları edebiyat eliyle dergiler üzerinden yürütülmektedir artık.

III. Selim döneminden başlatılan, Tanzimat'la hız alan Batılılaşma, Modernleşme yönelimi Cumhuriyetle birlikte uluslaşmayı da yedeğine alır. Batılı, modern Türk ulusu fikri, dönemin zihniyetini belirlemede etkili olmuş, birçok sanatçı yeni süreçte bu projenin inşasında aktif rol almıştır.

Yakın zamana kadar Türk Edebiyatına şiir, Türk düşünce dünyasına ise şairler yön vermiştir. Cumhuriyet dönemi şiiri, öncesinde olduğu gibi daha çok dergiler etrafında şekillenen farklı edebi toplulukların mücadelesiyle şekillenmiştir. Halk Edebiyatını, Divan Edebiyatını ve Batı Edebiyatını kaynak olarak kullanan edebiyat topluluklarının siyasal akımlarla bağlantılarına bakıldığında ağırlıklı olarak Tanzimat Dönemi (1839-1876) edebiyatçılarının Osmanlılık, Medeniyetçilik ve Batıcılık; Servet-i Fünun ve Fecr-i Ati topluluğu üyelerinin Medeniyetçilik ve Batıcılık; Genç Kalemler, Hecenin Beş Şairi, Şairler Derneği ve Hisarcıların Türkçülük; Garipçilerin Batıcılık ve Marksizm anlayışını, bazı üyeler istisna, ağırlıklı olarak eserlerinde işlemiş ve savunmuş olduğu görülür.⁴ Tanpınar'ın dediği gibi her biri cemiyetin ayrı bir realitesini karşılayan bu ideolojilerin etrafındaki mücadele Modern Türk edebiyatının asıl tarihini yapmıştır.⁵

Roman ve öykü alanında da şiire koşut bir ilerleme olmuş, köylünün, işçinin, modern bireyin ve aydının sorun ve bunalımları, tarihi olaylar, askeri darbeler; aşk, yalnızlık ve ölüm duyguları Milliyetçi, İslamcı ama daha çok Toplumsal Gerçekçi yazarların elinde farklı perspektiflerden farklı estetik düzeylerde karşılık bulmuştur.⁶

1923'ten günümüze kadar gelen süreçte, zararlı ya da gerici oluşumların önünü kesmek üzere tavrı alma/yer belirleme, asgari müştereklerden yoksunluk, sanatı kutarma, kurtulma, devrim düşüncelerinin payandası kılma, anlama yerine yargılama, inşa etme yerine tepki verme refleksi yerlilik düşüncesinin sağlıklı bir şekilde yerleşmesine engel oluşturmuş, bu da beraberinde sanatçı toplum ilişkisinde daimi bir kopukluğu meydana getirmiştir.

Hangi Yerlilik?

Her şey zıddıyla kaimdir bilgisi insana, eşyayı tanıma/anlamada geniş imkânlar sunar. Bu bilgi ya da düşünüş tarzı yazımızın omurgasını oluşturan yerlilik kavramını belirginleştirmede de yardımcı olmakta, sözcüklerin çağır(ıştır)dığı anlamların peşinden gitmek işin künhüne varmak noktasında anahtar bir rol üstlenmektedir. Türkçede yerli sözcüğünün karşıtı olarak yabancı kullanılmaktadır. Tarama Sözlüğünde “yerli” için sabit, esas, “yaban” içinse insandan boşalmış yer; dışarı, başka ülke, açıklaması yapılmış. Ayrıca sözcüğün içinde yer aldığı yabana atmak (dikkate almamak, değer vermemek), yabana söylemek (temelsiz şeyler söylemek) yaban oğlanı (gelişigüzel yetişmiş, eğitilmemiş genç) vb. deyimlere yer verilmiştir.⁷ Âdeta yerli, asıl, esas, değerli, önemsenen; yaban/cı ise sakınılan, hor görülen, değersiz bir içeriği işaret etmektedir. Zamanla bu içerik yer değiştirmiş yabancıyı

anlamın iyileri, yerliyi anlamın kötülere doldurmuştur. Yaban/cının ilgi ve merak uyandıran, meşruiyet ve şöhret vaat edenleri, yerlinin ise kurtulunması, aşılması gerekenleri ıllıklığı, aleladelığı ihtiva etmesi yeni değildir. Divan şiirinin kurucu şairlerinden Mesihî (XV. yy), bu durumu şu dizelerle ifade etmektedir: “Mesihî gökten insana sana yer yok / Yürü var gel Araptan ya Acemden” Buradan hareketle, medeniyet değişiminin arefesinde yaşanan krizlerde benzer yönelim ve tepkiler geliştirildiği söylenebilir. Nitekim Batılılaşma /Modernleşme serüvenimiz de bu durumun bir süreği gibi görünmektedir. Niyazi Berkes: “Emperyalizme karşı yapılmış ulusal bağımsızlık savaşlarından sonra, o ulusun geçmişinden kalan geleneklere karşı olan emperyalist gücün arkasındaki uygarlığa doğru olumlu bir tutum alınabilmesi hemen hemen hiç görülmez.(...) Cumhuriyet devrimlerinin yönelişi bu modelin tersinedir.” vurgusunu yapıyor ve yeni Türkiye’nin geçmişine değil Batı’ya döndüğünü, İslam-Osmanlı uygarlığı dışında çıkış aramak istediğini açıklıyor.⁸ Batıya rağmen Batılılaşmak olarak da karşılık bulan buna paralel başka bir yoruma göre Batı, bizi istese de istemese de bir uygarlık standardını temsil ettiği için, içine girmek istediğimiz zihniyet dairesinin tarafidir.⁹

Farklı dil, din, mezhep ve milletlerden insanların kadim medeniyetler oluşturduğu topraklarda, yerlilik düşüncesini edebi eserlerden hareketle araştırmak, beraberinde birçok soruyu da gündeme getirmektedir. Yerli olan nedir? Bir şeyin yerli oluşunun ölçütü nedir? Söz konusu olan edebi eser olunca yerlilik malzemesinde aranan bir özellik mi olacak yoksa malzemenin sunulduğunda ortaya çıkan dil ve söylemde mi aranacak? Oryantalist bir bakış açısıyla kaleme alınmış, malzemesi yerli, söylemi yabancı bir eserle, oksidentalist bir bakışla kaleme alınmış yabancı bir malzemenin yerli bir söylemle buluşturulduğu eserler karşısında değer hükümümüz ne olacak? Günümüzden bakıldığında “yerlilik endişesi” aslı bir mesele midir, yoksa tali bir mesele midir?

Sayısı artırılabilir sorular karşısında bir yol bulabilmek belki de yerliliği kültürle, gelenekle ilişkilendirmekle mümkün olacak. Günümüzde kültürü(müzi) tanımlamada kullanılan “aşure” metaforu, bu eksende yapılan tartışmaları anlamada ve çözümlemede yol açıcı görünmektedir. Buna göre içinde yaşadığımız toprakların “ne idüğü” toplumumuzda kadim bir geleneği, çoğulcu, birleştirici bir anlamı işaret eden “aşure” ile açıklanabilir. İçindeki her malzemenin kendini hatırlatarak, ama bir araya gelmekle her birinden ayrı bambaşka bir lezzeti ortaya çıkarması, yerliliği anlamada yardımcı olmaktadır. Ne var ki, Ulus devletin inşâ sürecinde ihtiyaç duyduğu ötekinin kimi zaman Yunanlılar, kimi zaman padişah ve çevresi, kimi zaman ise emperyalist güçler oluşu¹⁰ kurucu metinler konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkarmış, kültür ve geleneğin tanım ve tarifinde dahi asgari müşterekleri olan ortak bir yönelim gerçekleşmemiştir. Cumhuriyetin dil ve kültür politikalarını belirlemede önemli bir yeri olan Ziya Gökalp’in yeni süreçte Osmanlıyı dışta tutan düşünsel yaklaşımını Tekelioğlu şu sözlerle değerlendirir: “Gökalp’in Osmanlı sanatlarından (müzik, hat, divan şiiri vb.) hoşlanmadığını ve bu sanatları doğu uygarlığı diye tanımladığı bir kozmopolit (yani ‘yoz’) bir arada duruşa bağladığını biliyoruz. İlk yılların ünlü Hece vezni-Aruz vezni tartışmalarının basit bir form ekseninde başlayarak (yazım ölçüsü), nasıl bir öz ve kimlik tartışmasına dönüştüğünü hatırlamamız gerekiyor. Dünyanın başka bir ülkesinde tartışıldığını sanmadığım bu ‘ulusal hece’ tartışması, aslında bir

‘biz’ ve ‘öteki’ tartışmasından başka bir şey değildir. Hece, katışıksız bizi temsil ederken, Aruz katışıklılığı (yani o negatif kullanımı ile ‘kozmpolitliği’) ve yozu (yani ‘köksüzlük’) temsil eder. Değil mi ki aruz, aslında İran edebiyatına özgü bir formdur, o halde ‘Türk’e ait değildir. Tabii ki yöntem sorunlu da olsa kullanım itibarıyla pratiktir, uygulayan için büyük kolaylıklar sağlar. Nitekim Osmanlı musikisi de aslında ‘Rum’dur ve bize özgü değildir. Olumsuz örnekler sürer gider ve buna koşut olarak kültür siyasetleri de oluşmaya başlar.”¹¹

Ulus devletlerde itici bir güç oluşturan tarih öncesinden kaynaklanan bir ulus olma düşüncesinin dayanakları Türk Tarih Kurumunca araştırılır ve hazırlanırken Türk Dil Kurumu hazırlanan Tarama ve Derleme Sözlükleriyle tarihin ve o günkü Anadolu’nun dilini kayda geçer. Buradan bakıldığında Orhun Kitabeleri, Dede Korkut Hikâyeleri ve Halk edebiyatı ürünleri yeni dönem sanatının kurucu metinleri olmakta, sanatçılara eserlerinin malzeme ve söylemini buradan kurmaları salık verilmektedir.

Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında kısa süreli de olsa etki uyandırmış bir başka edebi oluşum hümanizmi öne çıkaran, Batı uygarlığını Anadolu’ya bağlama çabası güden, Nev Yunanilik ve Mavi Anadoluculuk¹² anlayışlarıdır. Yakup Kadri’nin Halide Edip’in Cevat Şakir’in eserlerinde vücut bulan bu anlayışın kurucu metinleri Hristiyanı, Tevrati kültür ve Yunan Mitolojisi olmuştur. Bu kurucu metinlerin eserlerde nasıl tezahür ettiğini Tökel şu örnek ve değerlendirmelerle verir: “Ankara romanında Ankara’nın bozkırlarındaki keçi sürüleri Yakup Kadri’nin gözünde *Tevratî bir manzara* oluşturur. Bu keçilerin kafaları “kadim Yunan şâirlerinin kutsallaştırdığı Pan”ın kafasına benzer(...)Halide Edip, Kenan Çobanları adlı eserini Yusuf Kıssasından ilham alarak yazdığını söylemektedir. Fakat Kıssanın kaynağı olarak Tevrat’ı seçer. Bu eserin giriş kısmına da Tevrat’tan bazı bölümler koyar. Tanpınar’ın eserlerinde de bu *frenk ağzından nakil* örneklerle bol bol rastlanmaktadır. Tanpınar’ın bir şeyleri veya bir yerleri anlatırken seçtiği benzetmelerin bu toplumun okur kitlesiyle benzerliğinin ne kadar olduğuna okuyucu kendisi karar versin: Tanpınar Maraş çarşısında gezerken kendisini *İlyada’nın dünyasında* sanır. Bir uçak yolculuğunda sis tabakası içinden geçerken, “beyazlığın telkin ettiği sessizlik fikrini kıracak bir yığın şey yaratmakla meşgul”dür ve hatırına *durmadan Dante’nin Araf’ı gelir*. ”Dost” adını taşıyan bir hikâye okur ve orada geçen bir cümleyi “*Homirus’a layık*” bulur. İyi bir şiiri tarif eder: “*İyi bir şiir nesirde daima eksik, az tatmin edici ve hatta lüzumsuz ve bozulmuş şeklini arar görünür*” der ve bir örnek verir: “*Homeros’ta kendi vücûdunu arayan Ahileus gibi*” Bahsettiğimiz bütün bu Türk sanatçıları içinde şüphesiz Tanpınar yine en çok *bizden* konuşan kişidir. Fakat kendisinin de samimiyetle itiraf ettiği gibi *frenk ağzından konuşmaktan kurtulamamaktadır*. Zira hemen hepsinin birinci derecede beslendiği kaynaklar o diyarlardan gelmektedir. Bu durumun, bir sanatçı için zaaf mı yoksa bir meziyet mi ifade ettiği ise, Tanpınar’ın hayıflanmasında aranmalıdır.”¹³

Ahmediye, Muhammediye, Müzekkin Nüfus, Vesiletü’n Necat, Delail-i Hayrat, Kara Davut, Kesikbaş Hikâyeleri, Hz. Ali Cenklere, Hayber Kalesi’nin fethi vb. alperen ruhunun, tasavvufun bu topraklardaki kurucu metinleri yakın zamanlara kadar dini ve popüler kültür alanında yaşam savaşı vermiş, estetik düzeyde uzun süre yeniden inşa edilememiştir.

1932’de halk evlerinin, 1940’ta köy enstitülerinin kuruluşu cumhuriyetin iktisadi, sosyal ve eğitim alanında gerçekleştirdiği önemli atılımlardan biridir. Bu yönelim beraberinde sanatı da etkilemiş, köyü köyden yazan romancılar çıkmıştır. Ahmet Mithat Efendi’nin Bahtiyarlık, Mehmet Murat’ın Turfanda mı Yoksa Turfa Mı, Nabizade Nazım’ın Karabibik romanları daha Tanzimat döneminde köye yönelen sanatçı dikkatine örnektir.¹⁴ 1950’li yıllardan sonra başlayan yoğun bir kalkınma hareketi içinde köy yollarına yapılan yatırım köy romanı anlayışının gelişmesinde etkili olmuştur. Bu yatırımların hızlanması, 1946’dan sonra başlayan çok partili demokratik yapı içinde ortaya çıkan tartışmalar ve siyasal çekişmeler, Türk köyü için önemli bir canlılığı da beraberinde getirmiştir.¹⁵ Kahramanlarını genellikle kendi bulundukları yörenin ağzıyla konuşturan köy romanı yazarlarının başkahramanları öğretmenler, savcılar, hâkimler vs.dir. Kaderine terk edilmiş yoksul, cahil köylüyü aydınlatmak onları kulluktan vatandaşlığa çıkarmak, aklın aydınlığında bir dünyaya uyandırmak eşitlik, kardeşlik, adalet ülkülerini gerçekleştirmek başkahramanların asli görevlerindendir. Başkahramanların isteğine ulaşmasında engelleyici olarak ağa ve imam gibi gücü elinde bulunduran eşraf yer alır. Ortaya çıkan çatışmada “[h]alk kendi çıkarlarının savunucuları ile kendileri üzerindeki egemenliklerini elden bırakmak istemeyenler arasındaki farkı bir türlü anlayamamaktadır. Bu yüzden de kolaylıkla kullanılır, olumsuz da olsa güç karşısında kolayca teslim olur.”¹⁶

Köylüyü işçiyi merkeze alan toplumsal gerçekçi sanatta köy(köylü)/kent(işçi) romanlarında yerliliği kültürel kodlarından hareketle değil de sınıf gerçekliğinin sınırlandığı noktalardan kavrama çabaları eleştirilere neden olmuştur. Peyami Safa’nın başka bir açıdan sosyal realizm üzerine yaptığı eleştiri dikkat çekicidir: “...Köylü daima mazlum, kaymakam daima zalim midir? Hain köylü ve iyi kalpli kaymakam yok mudur? Peşin bir siyasi sosyal hükme göre ayarlanmış hayat sahneleri gerçek değil en adi manasıyla romantiktir.”¹⁷ Peyami Safa’nın malzemenin seçimi ile ilgili eleştirisini malzemenin sunumunda da söz konusu etmek mümkün. Mehmet Doğan’ın “Öyküde ve Romanda Ayrıntının Yeri ve Önemi” başlıklı yazısında verdiği bir örnek yerlilikten sapmayı da içerir niteliktedir: “Yusuf Ziya Bahadrlı, ‘Mustafa’nın Kağnısı’ adlı öyküsünde, Türkiye’de bir köyde, yazın ekin bekleyen iki çocuğun öyküsünü anlatıyor. Öyküyü anlatan çocuğun Mustafa adlı arkadaşını akşam olurken bekleyişi şu tümcelerle veriliyor okura: ‘Akşam olurdu, karanlık bir karabasan gibi çökerdi tepeme. Çevrem daralır, daralır, bir *Auschwitz hücresindeymişim* gibi bunalmaya başladım...’

Yazar aynı öyküde bir sayfa sonra, yine köydeki okulda öğrencilerin saçlarının sıfır numaraya kesilişinden hoşnutsuzluklarını ise şöyle dile getiriyor yine köylü çocuğun ağzından: Bu biçim traştan hoşlanmazdık. Keçilere benzetirdik kendimizi; biraz önce *Leipzig ipeğini andıran giysisiyle* gezinirken, kırkılıp da cascavlak ortada kalan keçilere...”¹⁸

Tüm bu örnekler “Kim olursak olalım, nasıl yetişirsek yetişelim, hayat tecrübemizin mahiyeti ve genişliği ne olursa olsun, bizim ağzımızdan hala okuduğumuz Frenk kitapları konuşmaktadır. Tıpkı bizden evvelkiler gibi...”¹⁹ diyen Tanpınar’ı haklı çıkarmakta ve sanatçının beslendiği kaynaklar, yerliliğin önünde bir engel olarak durmaktadır.

Yeniden var olmak için kopuş gerekliydi fakat geride neyin bırakılacağı konusundaki farklı tercihler bu dönem edebiyatının yol alışını etkilemiştir. Siyasi, idari, ikti-

sadi, sosyal yapıda gerçekleşen devrimler Batıyı, Batılılığı, Modernliği yaşamaya dönük tedbir ve yeniliklerdi. “Kökü mazide olan atı”yi kurmak noktasında Cumhuriyet kadrolarının temel eğilimi, mazinin Osmanlı şehir yaşam kültürü ve entelektüel zevkini yansıtan Divan Edebiyatını geride bırakmak olmuştur. Yerliliği bir ebru deseni gibi içi içe yaşatan iki kaynaktan (Halk ve Divan Edebiyatı) birinin kabulü ve yaşatılma çabası sürekliliği sağlamada etkili olamamış, ikinci dünya savaşı ve sonrasındaki süreçte üretim tüketim ilişkilerindeki köklü değişiklikler, hızlanan modernleşme kökü maziye sağlam dal budak salamamış sanatçılarımızda bir aydın bunalımını sürekli diri tutmuştur. Bizdeki değişim ve gelişimi Batıdaki imparatorluk bakiyesi diğer toplumlardan ayıran bir durum vardır. Kemal Tahir’in işaret ettiği gibi “Batıda tarih, kendi içindeki çatışmayla, sınıflar arasındaki mücadeleyle şekillenirken, Doğuda ise bu durum Doğu-Batı çatışmasıyla gerçekleşmektedir.”²⁰ Bu medeniyet krizinin eşlik ettiği aydın bunalımı Tanpınar’ın, Peyami Safa’nın, Adalet Ağaoğlu’nun, Oğuz Atay’ın romanlarında da karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumun farkına varan ve şiirde bu sentezi gerçekleştirebilense Yahya Kemal’dır. Türk modernleşmesine tanıklık etmiş bir sanatçı olarak Yahya Kemal, evlad-ı fatihanın kıymettar evrak-ı metrukesini çağın idrakine taşımak noktasında temelinde sanat endişesi taşıyan önemli katkılarda bulunmuş, mektepten memlekete dönüşün politikasını değilse de, poetikasını belirlemede etkili olmuş, çabaları ve eserleriyle muhtemel bir redd-i mirasın önünü almıştır. Ayrıca hem sanat hem bilim alanında (ülkemizde Türkoloji bölümlerinin ana yönelimini belirleme noktasında) takipçilerini yetiştiren bir mektep vazifesi görmüştür. Dergah’ta tohumları atılan kültür milliyetçisi gelenek, yerlilikle sağlam irtibat noktaları oluşturmak noktasında önemli katkılarda bulunmuştur. Turani milliyetçilikten farklı özellikler taşıyan bu anlayış, 1071 sonrası Türk tarihini temel alır ve projelendirilmiş bir düşün biçimi olmakla yerliliğin doğal, otantik, somut çağrışımlarından uzak olan Turani milliyetçilikten ayrılır.

Sonuç

Genel olarak ve kabaca bakıldığında sosyal olayları, tarihi, siyasi, toplumsal konuları mesele edinen sanatçılarımız bu meseleleri Milliyetçi, İslamcı ya da Sosyalist bakış açılarıyla sunmuşlardır. Edebiyatın hangi kolunda eser vermiş olursa olsun bu sanatçılarımız, yukarıda da belirtmeye çalıştığımız yerlilik bağlamında ifrata kaçan örnekleri eserlerinde bulundursalar da en başta dillerinin Türkçe oluşuyla yerlidirler. Her birinde yerliliğin ister malzeme ister malzemenin ifade ediliş düzeyinde farklı tezahürlerini az ya da çok görmek mümkündür. Körün fili tarifine benzer bir hatayı yapmamak için bu açıklamayı gerekli görüyoruz. Bununla birlikte romanda Ahmet Mithat Efendi, şiirde Yahya Kemal çizgisini devam ettiren sanatçılarımız ve onların sanat eseri ve anlayışlarında yerlilik asli bir unsur, endişesi duyulan bir mesele olarak görünmektedir. Divan ve Halk Edebiyatı ürünlerini ve bu edebiyatlara kaynaklık eden metinleri kendi aralarında ayırma tabi tutmadan okumakta ve eserlerine taşımamanın imkânlarını aramaktadır. Ancak bu noktada, bizi biz yapan kültür ve geleneğin izini sürerken, geçmiş zamanın ruhuyla harmanlayamamak anakronizme düşme tehlikesini de taşımaktadır. Nitekim yaşanmayan hayatın edebiyatı da bir yere kadar oluyor. Başka bir deyişle sanat, özelde edebiyat yaşanan hayatın peşinde, onun izini sürüyor. Sanatçının küçük yaşlarda beslendiği kaynaklar hem zihniyetini hem de eserinin dilini

biçimlendirmede önemli bir rol üstlendiğine göre, gelenekle irtibat kurduran metinler olarak Ahmedîye, Muhammedîye, Müzekkin Nüfus, Vesiletü'n Necat, Delail-i Hayrat, Kara Davut, Kesikbaş Hikâyeleri, Hz. Ali Cenklere, Hayber Kalesi'nin fethi, Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin, Âşık Garip, Yusuf ile Züleyha, Binbir Gece Masalları, Dede Korkut Hikâyeleri, Oğuznameler, Evliya Çelebi Seyahatnameleri, Muhayyematı Aziz Efendi, Kıssadan Hisse'ler, Letâif hikâyeleri, Keloğlan masalları, Nasreddin Hoca fıkraları ilh. ile büyümemiş, büyüdüktan sonra bu metinlerden haberi olmuşların yerliliği eklektik bağlamın ötesinde nasıl verecekleri, nasıl özümseyebilecekleri ve eserlerine iğreti olmadan nasıl yerleştirecekleri bir sorundur. Hal böyle olunca geleneği bir trendin oluşturulması ve doyurulmasına hizmet eden bir meta olmaktan kurtaracak olan da sanatçı ve onun dehası olmaktadır.

- ¹ Adem Çalışkan, Ana Çizgileriyle Cumhuriyet Devri Türk Şiirine Teorik Bir Yaklaşım (1923-1960)-I', Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research, Volume: 3, Issue: 10, Winter 2010, s.140
- ² İnci Enginün, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, Dergah Yay., İst. 2009, s.20
- ³ Adem Çalışkan, a.g.m., s.141
- ⁴ Öztürk Emiroğlu, Türkiye'de Edebiyat Toplulukları, Akçağ Yay., Ankara 2008, s.34
- ⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, (Haz.: Dr. Zeynep Kerman), Dergah Yay., Ocak 1992, s. 101
- ⁶ Geniş bilgi için bakınız: Alemdar Yalçın, Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı, Akçağ Yay., Ankara 2005; Doç.Dr. Mehmet Narlı, Roman Ne Anlatır Cumhuriyet Dönemi 1920-2000, Akçağ Yay., Ankara 2009; (Editör) Dr. Ramazan Korkmaz, Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000, Grafik Yay., Ankara 2009
- ⁷ Yeni Tarama Sözlüğü, Düzenleyen Cem Dilçin, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983
- ⁸ Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı (1923-1950), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993, s. 14
- ⁹ Orhan Tekelioğlu, Edebiyatta Tekil Bir Ulusal Kanonun Oluşmasının İmkansızlığı Üzerine Notlar, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl 6, Sayı22, Şubat, Mart, Nisan 2003, s.73
- ¹⁰ A.g.m. s.73
- ¹¹ A.g.m. s.68
- ¹² Geniş bilgi için bakınız: Öztürk Emiroğlu, Türkiye'de Edebiyat Toplulukları, Akçağ Yay., Ankara 2008
- ¹³ Dursun Ali Tökel, Tanpınar'ın Bizim Hikâyemizi Arayışı ve Bu Arayışta Hüseyin Su'nun Yeri, Hüseyin Su Kitabı, Nehir Yay. İst. 2005, s. 36-37.
- ¹⁴ Geniş bilgi için bakınız: Doç. Dr. Ramazan Kaplan, Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy, Akçağ Yay., Ankara 1997
- ¹⁵ Alemdar Yalçın, Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı, Akçağ Yay., Ankara 2005, s.90
- ¹⁶ A.g.e. s.95
- ¹⁷ Öztürk Emiroğlu, Türkiye'de Edebiyat Toplulukları, Akçağ Yay., Ankara 2008, s.173
- ¹⁸ Mehmet H. Doğan, Yazıdan Bakmak, Adam Yay., İst. 1993, s.55
- ¹⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Yaşadığım Gibi, (Haz: Birol Emil), Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 63.
- ²⁰ Bahtiyar Aslan, Kemal Tahir, Atüt, Doğu-Batı ve Yerlilik, Türk Edebiyatı, Sayı 438, Nisan 2010, İstanbul, s.25

ÜMİT APAYDIN

CUMHURİYET DÖNEMİNDE BİR YERLİLİK ARAYIŞI: MAVİ ANADOLUCULUK VE TERCÜME DERGİSİ

Türk batılılaşması, Türk kültürünü batı kaynaklarına yaklaştırmak amacıyla bir dizi çeviri faaliyetiyle başlamıştır. Kendi kültürünün, bir şekilde, batı kültüründen/uygarlığından geri kalmış olduğunu *saptayan* Osmanlı siyasi eliti ve entelektüeli, bu geri kalmışlığı aşmak için ya da batı ile aradaki farkı kapatmak için batının beslendiği kaynakları öğrenme yolunu tutmuştur –ki bu yol, başlangıcındaki niyet bakımından aslında pek de yanlış bir yol değildir.

Tanzimat’tan önce ve sonra yapılan çeviri çalışmaları esasen Osmanlı-İslam toplumu içerisinde batı kültürünü daha yakından tanıyıp, imparatorluğun geri kalmışlığına çare üretebilecek bir aydın-memur yetiştirme çabası olarak yorumlanabilir. Tanzimat aydını bu amacın tipik ürünüdür. Namık Kemal, İbrahim Şinasi, Ziya Paşa gibi Tanzimat döneminin en önemli aydınları hem siyasetçi hem sanatçı-edebiyatçı kimlikleriyle Türk batılılaşmasının/modernleşmesinin öntünü açmışlardır.

Cumhuriyet döneminde durum Osmanlı İmparatorluğu döneminden oldukça farklıdır. Bu dönemde 1923’ten itibaren giderek devletin resmi ideolojisi halini almaya başlayan görüş, Osmanlı kültürel mirasını reddederek ya da bu kültürü yok sayarak yepyeni bir *Cumhuriyet Kültürü* kurma yolunu tutmuştur. Bu kültür yaratma faaliyeti de yukarıdan aşağıya yapılması bakımından Tanzimat dönemindeki kültür faaliyetlerine benzer; ancak Cumhuriyet dönemi kültür politikaları çok uluslu bir imparatorluk coğrafyasında hayata geçirilmez ve amacı bir ulus devletin inşası yolunda milli bir kültür yaratmaktır. Bu dönemin en sorunlu tarafı da budur: Altı asırlık imparatorluk tarihi nasıl yok sayılacaktır veya bu tarih nasıl olacaktır da ulus devletin tarihi arka planına yerleştirilecektir?

Çözüm radikal ve kelimenin tam anlamıyla “cahilce” bir inkâr ve tarihi saptırma politikası izlemek olmuştur. Son dönem padişahları Abdülhamit II, Mehmet Reşat ve Mehmet Vahdettin Osmanlı çürümüş kültürünün simge adlarıdır. Bu isimler her türlü kötülüğün kaynağı, bir tür *miyasma* gibi yorumlanmışlardır. Görece uzak ve uzak geçmişteki padişahlar/yöneticiler ise yeni bir tarih yorumuyla sindirilerek yeni Türk devletin tarih politikası içindeki yerlerini almışlardır: kuruluş, yükseliş dönemi padişahları güçlü Türk fatihleridir, gerileme dönemi padişahları talihsiz ve/veya uyuşuk liderlerdir. Tanzimat dönemi ise Cumhuriyet devriminin başarısız bir ön girişimi olarak yorumlanır, böylece bu dönemin siyasi ve fikri kadroları nispeten sahiplenilir (bkz. Tanzimat 1–2, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları).

İzlenen diğer bir yöntem de laik bir ulus devlet tarihi yaratma girişimidir: yani batılı bir milliyetçi tarih politikası. Mustafa Kemal’in liderliğindeki 1923–1938 yılları arasında “milliyetçilik” merkezli bir kültür faaliyeti görülür. Dilde Türkçeleştirme,

Tarihte Türkleştirme: yani Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu kontrolünde resmi bir kültür projesi.

Elbette Mustafa Kemal döneminin kültür politikalarının diğer bir yönü batılılaşmadır. Ancak merkezde milliyetçilik vardır. İsmet İnönü döneminde ise bu politika da bir değişmeye rastlıyoruz. Bu dönemde milliyetçi siyaset tüm “şiddet”iyle devam ettirilmiştir, ancak sıklet merkezi “batılılaşma”ya kaymıştır. İşte yazımızın konusu olan “Mavi Anadolu” topluluğu ve Tercüme dergisi bu dönemde izlenen kültür politikalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Mavi Anadoluçuluk

Kemalizmin en önemli hedeflerinden biri “Onuncu Yıl Nutku”nda dile getirilen “muasır medeniyet seviyesi”ni yakalamak ve onu geçmektir. Bu medeniyetten kasdedilenin “Batı medeniyeti” olduğu açıktır. Soru şudur: Tüm tarihi ile doğulu bir ulus olan Türkler ve onların ulus devleti Türkiye nasıl olacaktır da batılılaştırılacaktır? Bu soruya yanıt vermek amacıyla bir kültür projesi başlatılmıştır. Girişilen bu kültür projesinin adı “Türk Aydınlanması” ya da “Türk Hümanizmi”dir. Suat Sinanoğlu, aynı adı taşıyan “Türk Hümanizmi” adlı eserinde bu projenin hayata geçirilmesinin yolunu bir itiraf niteliğindeki şöyle açıklıyor:

...Türk Humanizmi, doğduğu andan başlayarak, kendi özünü kuramsal açıdan değerlendirmek zorundadır: kendiliğinden doğan değil, bilinçli düşüncenin ortaya koyduğu bir humanizmdir. Başka türlü olması beklenemez: Türk humanizmi olayların zoru ile, doğal yoldan kendini kabul ettiremez, gelişemez; gerçeklerin ve duyguların dürtüsü ile oluşamaz; çünkü Türk toplumunu klasik evrene bağlayan hiçbir gelenek ya da tarih bağı yoktur; dil bakımından da herhangi bir söz konusu değildir, tersine Avrupa ulusları ile o evren arasında etkili bir aracı rolü oynayan Hristiyan dininin aracılığından da yararlanma olanağından yoksundur.

O halde gerçek şudur ki Türk humanizminin kaynağını ilintilik zorunluluklar oluşturduğu halde, bu akımı güçlendirmek ve yerleştirmek için hiç ara vermeden bilinçli bir sistem yaratma gereği vardır. Toplumun kültür koşullarının gerçekleri, çağdaş batının etkisi, topluma özgü sanat duyarlılığı ve günün zorunlulukları Türk humanizmine bugün için tahmini olanaksız bir öz, bir biçim ve bir yapı kazandıracaktır; bundan kuşku duyulamaz. (Sinanoğlu, S., 1988: 106-107)

Mavi Anadoluçularınsa yukarıdaki soruya verdiği yanıt, Anadolu’da yaşayan Türklerin zaten kültürel açıdan batı ile aynı kökten geldikleridir. Çünkü batı uygarlığı kendi kültürel köklerini Yunan-Roma uygarlığına bağlamaktadır. Anadolu Yunan-Roma uygarlığının doğup geliştiği yer olduğuna göre, Anadolu da yaşayan Türkler de bu kültürel mirasın varisleri olarak batılıdır. Sorun şu ki Anadolu Türklerinin bundan haberleri yoktur (Sinanoğlu hiç olmazsa böyle bir akrabalığın olmadığını görebiliyor). İşte Mavi Anadolu düşüncesi, Anadolu Türklüğüne unuttuğu ya da bilmediği bu köklerini hatırlatmakta, böylece onu kültürel açıdan kendisiyle aynı kökene bağlanan batı uygarlığına yakınlaştırmayı hedeflemektedir.

Bu tez bir dönemin resmi ideolojisiyle de uyum göstermektedir. Barış Karacasu bu durumu şöyle özetliyor:

...kendini bir parçası olarak görmek istediği Batı karşısında Kemalizm, yalnız sosyal değil fizikî antropoloji çalışmaları ile de kendine olan güvensizliğini ve belki

de Batı'yla kendini karşılaştırdığında yüz yüze kaldığı aşağılık duygusunu gidermek adına tarih ile savaşa girmiş, bu savaştan da bir biçimde “kazanmış” olarak çıkmayı başarmıştır. Bu bağlamda “Güneş-Dil Teorisi” gibi bütün dillerin Türkçeden türediğini savlayan, “saçmalığa varan uslamlama” olarak adlandırmakta sakınca görme-yeceğimiz bir “teori”ye imza atmaya ek olarak dünyada kültür ve bilim adına tarih boyunca ne olduysa Türklük sayesinde ortaya çıktığına vardırılan, topluca “Türk Tarih Tezi” adı altında toplanan çalışmalar sonunda Türklüğün onuru kurtarılmışsa, fizikî antropoloji çalışmaları ile de Türk denilen kişinin Batılı olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Böylelikle tarihsel olarak kendine varlık gerekçesi bulan Türk, aynı zamanda geleceğini gördüğü Batı'ya da eklemlenmenin önünü açmayı başarmıştır. Mavi Anadoluculuk ile Kemalist tarih tasarımı arasındaki benzerlik de kaba bir benzetmeyle aynı tarihin yazımında Türklüğün geçtiği yerlere Anadolu'nun konularak yazılması biçiminde özetlenebilir. (Karacasu, B., 2001: 336-337)

Mavi Anadolucular yukarı özetlenen ilkeler doğrultusunda eserler vererek, çeviriler yaparak düşüncelerini hayata geçirmişlerdir. Bize göre bu düşüncelerin hayata geçirilmesinde ilk adım Tercüme dergisi olmuştur. Aşağıda Mavi Anadolucularla *Tercüme* dergisi arasındaki ilişki kanıtlanmaya çalışılacaktır.

Tercüme Dergisi

Yukarıda değinildiği gibi, Türk batılılaşması batı kültüründen birtakım çevirilerin yapılmasıyla başlamıştır. Bu durum Cumhuriyet yıllarında da devam etmiş, hatta devlet çeviri işine doğrudan doğruya el atarak, dönemin resmi ideolojisi doğrultusunda bir çeviri faaliyeti başlatmıştır. Bu çeviri faaliyetlerinden biri Tercüme dergisi, diğeri “Dünya Edebiyatından Tercümeler” dizisidir.

Tercüme dergisi önce İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanlığı döneminde, sonra Demokrat Parti'nin iktidar yıllarında ve 27 Mayıs askeri müdahalesinden Temmuz-Ağustos 1966 yılına kadar (1961'de Cumhuriyet Halk Partisi-Adalet Partisi koalisyonu kurulmuş [1965'e doğru bu koalisyon değişmiştir], 1965'te iktidara Adalet Partisi gelmiştir), T.C. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından toplam 87 sayı çıkarılmıştır (19 Mayıs 1940-Temmuz/Ağustos 1966). Derginin ilk sayısının 19 Mayıs 1940'ta, “Dünya Edebiyatından Tercümeler” dizisinin ise 29 Ekim 1940'ta başlıyor olması bize bir rastlantı gibi görünmemektedir. Birincisi Atatürk'ün Samsun'a çıktığı tarih, diğeri de Cumhuriyet'in ilan tarihidir. Bizce burada, yapılan tercüme işlerinin Atatürk devrimlerinin ayrılmaz bir parçası olduğu vurgulanmak istenmiştir.

Derginin çıkarıldığı ilk dönemde- ki bu dönemi 14 Mayıs 1950 seçimlerine kadar olan dönem olarak görebiliriz, derginin Milli Şef dönemine özgü bir kültürel projenin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu politikanın ana hatlarını Hasan-Âli Yücel'in 1941'de yayınlanan ciltlere yazdığı önsözde görebiliyoruz:

“... hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müshahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerini benimsemesi ile başlar... bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakine tekrar etmesi, zekâ ve anlama kudretini o eserler nisbetinde arttırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini biz bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet davamız için müessir bellemekteyiz...” (Yücel, 23.06.1941 Tarihli Önsöz, Dünya Edebiyatından Tercümeler Serisi)

Görüldüğü üzere, yukarıdaki önsöz yazıldığı dönemde bir devlet politikası olarak -ki İsmet İnönü Cumhurbaşkanı, Yücel dönemin Milli Eğitim Bakanı ve dergi de devletin yayını olduğuna göre bunu dönemin devlet politikası olarak görmenin bir sakıncası olmadığını düşünüyoruz, Avrupa hümanizminin hedeflendiğini açıkça göstermektedir. Bu durum Atatürk devri kültür politikalarından farklıdır. Çünkü Atatürk devrinde batı hümanizmine bir ilgi olsa da devletin kültür politikasını belirleyen hümanizm değil milliyetçiliktir. Onun ölümünden sonra kültür politikasında bir değişime yaşandığı görülmektedir. Batı klasiklerinin tercümesi de bu anlayışın bir ürünü olarak yorumlanmaktadır:

Klasikler Hareketi, Batı Medeniyeti hakkında yeni bir anlayış getiriyordu. Bu yeni anlayış Atatürk devrindeki tarih ve medeniyet tezine açıkça karşı çıkmamakla birlikte onun yerine geçmek üzere ortaya atıldı. Batı medeniyetinin kökü artık Orta Asya değil; Yunan-Latin kaynaklarına dayandığı işleniyordu. *Klasikler Hareketi*, Türkiye'ye Batı kültürünü yerleştirme yolunda Atatürk dönemi inkılâpçıları kadar radikal bir tavrın eseri idi. Fakat Atatürk döneminden farklı milli kültürü değil; doğrudan Batı kültürünü esas almış olmasıdır. (Gül A., 1998:2505)

Milli Şef İsmet İnönü *Tercüme* dergisi ile yakından ilgilenmiştir. Derginin 19 Mayıs 1944'te çıkan 25. sayısında Reis-i Cumhur Milli Şef İsmet İnönü'nün dergiyle ilgili sözlerine yer verilmekte ve dergi heyeti bu sözlerden dolayı Milli Şefe şükranlarını sunmaktadır:

Reisicumhurumuz Milli Şef İsmet İnönü'nün dergimize ve Maarifimize göstermek lûtfunda bulundukları yüksek iltifata bundan sonraki çalışmalarımızı hızlandırarak lâyük olmağı vazife bileceğiz. Cumhuriyet Maarifinin ve Türk kültürünün her noktasına feyizli dikkatini esirgemedi veren Büyük Şefimizin, her bakımdan değerli sözlerini dergimizin beşinci cildinin başına şeref ve ödev belgesi olarak koyuyoruz... (*Tercüme* 19 Mayıs 1944 S. 25-C. 5/ Kapak Sayfası)

İsmet İnönü'nün derginin kapak sayfasında yer alan sözleri şöyledir:

Tercüme mecmuasının beşinci cildine başlayan Maarifimize bu muvaffakiyeti için tebriklerimi söylemekten zevk duyuyorum.

Yabancı dillerden her alanda seçme parçaları güzel Türkçe ile millî kütüphanemize nakletmek kıymetli bir hizmettir.

Senelerce süren çalışmalardan sonra elimizde dört cilt bulunuyor ki bunlar, okumayı seven her vatandaşın, bütün ömründe ona ilham verecek, onun ruhunu dinlendirecek bir hazine değerindedir. İsmet İNÖNÜ (age)

Tercüme dergisinin 19 Mayıs 1942'de yayımlanan 13. sayısında Hasan-Âli Yücel'in bir giriş yazısı yer almaktadır. Bu yazı İsmet İnönü'nün dergiye bakışı, ilgisi, Milli Eğitim Bakanının derginin amaçları ile ilgili sözleri Milli Şef dönemi kültür politikaları ile ilgili yukarıdaki savları doğrular niteliktedir. Milli Şef İsmet İnönü, tercüme faaliyetleriyle halkı aydınlatarak bir Türk Rönesans'ı, bir Türk hümanizmi yaratmak istemektedir:

İNÖNÜ devrinin en belli vasfı olduğu herkesçe görülen kültür kalkınması, verdiği eserlerin sağlık içinde yaşlanmasıyla tarihimize kök salmakta ve geleceğe taze dallarını uzatmaktadır. Türk cemiyetinin bünyesinde yer yer memnunlukla gördüğümüz uyanışlar, büyük Türk hümanizmasının yayımını ve verimini gün gün artırıyor. Dün-

yayı anlamakta, hayatı tanımakta ve kendimizi bulmakta bu ilerleyişin tesiri, zaman yürüdükçe daha kuvvetle belirecektir. *Tercüme* dergisinin üçüncü yaşına girmesini böyle anlıyorum. (Yücel, 19.05.1942: 1)

Yücel'in *Tercüme* dergisinin "Yunan Özel Sayısı"na yazdığı önsözde Eski Yunan uygarlığı ile kurduğu bağ açıkça dile getirilmiştir:

Eski Yunan'ın sömürgeleri bilinen ve kendileri onların torunları sayan insanlardan geriye aldığımız toprakların altında ve üstünde bizim olan Eski Yunan eserlerini, bugünkü medeniyetimizin bütün dünyanın istifadesine açık malları belliyoruz. Garp biliminin ilk kurcusu sayılan Thales güzel Menderes'imizin ağzındaki eski Milet şehrendendir. Onun için, yeni hali kadar 25 asır önceki durumu ile de bu yerleri ve bu yerlerin üstünde gelip geçmiş insanların eserlerini, her bakımdan benimsiyoruz ve kendi sorumluluğumuzda tutuyoruz. Ege denizini aşarak Yunanlıların ihtirasla dövüşüp zaptetmek istedikleri Troia şehri, aziz vatanımızın bugün bahtiyar bir parçasıdır. Onun için, eski Yunanları belki vatandaşımız değil, fakat toprağımız hissetmeliyiz. (Yücel, 19.03.1945: III)

Tercüme dergisinde Hasan-Âli Yücel'in yukarıdaki anlayışı doğrultusunda çeviriler yapıldığını görüyoruz. Bu anlayışın en önemli vasfı *hümanist* olmasıdır.

Hümanizm, bir felsefi akım olarak Rönesans döneminde, insanın yazgısını yine insanın kendisinin belirlediği savıyla ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa adının konması 19. yüzyılda olmuştur. (Bu durum *Renaissance* ([Rönesans, "yeniden doğuş" anlamına gelir], *Civilation* [Uygarlık], *Cultur* [Kültür] sözcükleri için de geçerlidir [Meriç 2004: 81] Rönesans sözcüğünü ilk kullanan yazar Fransız tarihçi Jules Michelet [1798-1874]'dir [yazarın "Rönesans" adlı kitabı da Milli Eğitim Bakanlığı tarafından dilimize kazandırılmış eserler arasındadır]). Hümanizm tanrı-merkezli değil de insan merkezli olmasından dolayı Eski Yunan Kültürünün klasik yapıtlarını yüceltir ve bunları "en yüksek kültür"ün birer ürünü sayar; hümanizm:

Ortaçağın skolastik düşünce dizgisine, dinsel çilecilğe ve bir yığın ipe sapa gelmez dogmacı düşünce biçimine bir tepki olarak doğmuştur. Rönesans felsefesinin Eski Yunan ve Latin metinlerinin yeniden keşfedilmesi çağrısı ya da dilbilgisi, retorik, tarih, edebiyat ve ahlak felsefesinden kurulu bir *studia humanitatis* (insan bilimleri külliyyatı) yaratma ülküsü insancılığın düşünsel temelini atmıştır. (Felsefe Sözlüğü 2003: 754)

Tercüme dergisi de hümanistlerin yaptığı gibi Eski Yunan ve Latin edebiyat ve felsefelerine yönelmiştir. Bu hüküm derginin ilk on yılı için oldukça geçerlidir. Hatta derginin 19 Mart 1945'te çıkan 29.-30. birleşik sayısı "Yunan Özel Sayısı" olarak çıkarılmıştır. Bu sayıda üç bölüm vardır. 1. bölüm "Yunacadan Tercüme Metinler" başlığı altında toplanmıştır. 1. bölümde tercüme yazıları bulunan Yunan yazar, filozof ve şairleri şunlardır: Homeros, Hesiodos, Tyrtaios, Mimnermos, Arkhilokos, Theognis, Alkaios, Sappho, Anakreon, Alkman, Pindaros, Aiskhylos, Euripides, Aristophanes, Herodotos, Thukydides, Eflâtun, Ksenophon, Aristo, Lysias, İsostrates, Lykurgos. Ayrıca bu bölümde Yunan halk türkülerinden örnekler de verilmiştir.

Derginin "Yunan Özel Sayısı"nın ikinci bölümünde "Yunan Kültürü Üzerine Yazılar"a yer verilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Yunan kültürü ve etkileri üzerine incelemeler yer almaktadır. Bu incelemelerde Avrupalı yazarlar kendi kültürlerinin kö-

keni olarak gördükleri Yunan kültürünü incelemekte, Türk yazarlar ise Yunan kültürünün Anadolu'daki izlerini ve İslam kültürüne olan etkilerini ele almaktadırlar. Ertuğrul Efeoğlu'na göre "Mustafa Kemal'in öncülüğünde iş gören Cumhuriyet Devriminin aydınlarına göre bütünsel Batılılaşmanın tinsel itici gücü 'Hümanizma'dır. 'Hümanizma' eski Yunan ve Latin betiklerinin incelenmesi demektir" (Efeoğlu 1997: 24).

Tercüme dergisinin ilk 50 sayısında, "Yunan Özel Sayısı" dışında da Latin ve Yunan tercümelerine sıkça yer verildiğini görüyoruz. Bu yazarların adları ve tercümelerin çıktığı sayılar şöyledir:

1) Latin-Roma: Cicero S. 3, 23, 33, 41-42, 46; Seneca S. 5, 24 ve 39-40; Vergilius S. 6; Catullus S. 7; Tacitus S. 9; Ovidius S. 11 ve 25, Longus S. 12, Propertius S. 12, Plinus S. 13, Suetonius S. 16; Horatius S. 18, 48; Demicus Loberitus S. 20-21; Cehasar S. 22; Tituslivius S. 26; Sallustius S. 28; Horatius S. 34-36; Plautus S. 43-44; Sulpicius S. 46,

2) Yunan: Eflatun S. 4 ve 39-40; Theokritos S. 8 ve 20-21; Herodotos S. 10, 41-42, 47; Lukianos S. 15; Thukydides S. 17; Sappho S. 19; Herondas S. 22; Homeros S. 24; Arkhilokhos S. 25; Plutarkhos S. 26; Solon S.27; Alkman S. 34-36; Menandros S. 34-36; Diogenes Laertios S. 34-36; Simonides S. 34-36; Ceartios S. 34-36; Aristo S. 39-40 ve 45. Yunan Özel Sayısı'nda yer alan yazar, filozof ve şairler bu listeye dahil değildir. Bunların listesi şöyledir: Homeros, Hesiodos, Tyrtaios, Mimneros, Arkhilokhos, Theognis, Alkaios, Sappho, Anakreon, Alkman, Pindaros, Aiskhylos, Euripides, Aristophanes, Herodotos, Thukydides, Eflâton, Ksenophon, Aristo, Lysias, İskrates, Lykurgos. Böylece *Tercüme* dergisinin ilk 50 sayısında 18 Latin, 17 Yunan ve Yunan Özel Sayısı'nda 15 farklı (toplam 32) yazar, filozof ve şairin tercümelerine yer verilmiştir. Derginin ilk 50 sayısında toplam 75 Yunan ve Latin tercümesine yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere *Tercüme* dergisi, çeviri yoluyla pek çok batılı sanatçı ve düşüncü Türk okur ve yazarlarına tanıtmıştır. Ancak bizim burada tartışacağımız etki Türk edebiyatında bir edebiyat anlayışı olarak ortaya çıkan "Mavi Anadoluçuluk" topluluğu ve *Tercüme* dergisinin bu edebiyat topluluğunun ortaya çıkmasına olan katkısıdır.

Mavi Anadoluçular, belirli bir manifestoları olmadığından, kendi dar çevreleri dışında bir etki yaratmadıklarından ve kendilerinden sonra gelen edebiyat kuşaklarını bir akım olarak etkilemediklerinden bir edebiyat akımı olarak değil, bir edebiyat topluluğu olarak değerlendirilebilirler. Bu topluluğun önde gelen isimlerinden biri *Tercüme* dergisinde yöneticilik yapmış olan Sabahattin Eyuboğlu, dergide çeşitli çevirileri ve yazıları yayımlanmış olan Nurullah Ataç, Orhan Burian, dergide Grekçeden çevirileri yayımlanmış olan Azra Erhat'tır. Bu isimlere derginin dışından Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkcısı), İsmet Zeki Eyuboğlu, Vedat Günyol ve bir dönem Mavi Anadoluçuların etkisinde kalan Melih Cevdet Anday eklenebilir.

Tercüme dergisi Mavi Anadoluçuların dergisi değildir. Bu topluluğun fikirlerini ortaya koydukları dergi "Yeni Ufuklar" dergisidir. Bu topluluk için *Tercüme* dergisinin önemi, kendi düşünsel zeminlerini oluşturan yazıların ilk olarak bu dergide yayımlanmış olması ve *Tercüme* dergisinde kendi anlayışlarına uygun Grekçe çevirileri yapmış olmalarıdır.

Tercüme dergisinin 19 Mart 1945 tarihinde yayımlanan "Yunan Özel Sayısı"nın (29-30 birleşik sayısı) önsözünde dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan-Âli Yücel,

kendi hümanizm anlayışı çerçevesinde Türk-İslâm uygarlığını Anadolu'daki Helen-Grek uygarlığının bir devamı olarak algılamaktadır (Yücel, H. A., 1945: I-IV). Halil Demircioğlu da "Anadolu'da Helen Kültürü İzleri" başlıklı yazısında Anadolu'nun Helenistik kültürlere sahip çıkmayı tarihi bir sorumluluk olarak algılamaktadır:

Malûmdur ki İskender'in şark seferinden sonra Helen kültürü artık o saflığında kalmamıştır. Bu saf Helen kültürü eski şark kültürü ile kaynaşarak yeni bir kültür çaş-nısı meydana gelmiştir ki buna, saf Helen kültürü anlamına gelen Helen kültürden ayırmak için Helenistik kültür denmektedir. Bu kültürün o zaman en parlak merkezleri İskenderiye (Aleksandreia), Antakya (Antiokheia) ve Bergama (Pergamon) idi ki bunların ikisi bizim memleketimizdedir. Ve Atina'nın Helenistik kültür içindeki mevkii neyse bunların hele bilhassa Bergama'nın Helenistik kültür içindeki yeri de odur.

Görülüyor ki Anadolumuzda Helen kültürünün –ve asıl mühimi bütün devirlerinin- sayısız izleri bulunuyor. Dünyada hem eski şark kültüründen hem de Helen kültüründen bu kadar zengin eserler saklıyan başka bir memleket zor bulunur. Hele böyle Helen kültürünün bütün devirlerine ait her türlü eserlerle dolu bir memleket yalnız Anadoludur denebilir. Bunların bilinmesi ve kıymetlendirilmesi yalnız insanlık tarihine olan ilgimiz değil, bu memleket tarihini iyice öğrenip anlamak bakımından da bize bir vazife olmaktadır. (Demircioğlu, H., 1945: 637-638)

Demircioğlu'nun sözleri Mavi Anadolucuların bir manifestosu gibi okunabilir. Ayrıca Yücel'in Yunan Özel Sayısı'na yazdığı önsözde "İçinde bulunmaya mecbur olduğumuz medeniyet dünyasının kökü, eski Yunandadır." sözlerine rastlıyoruz. Burada söz konusu olan, Batılılaşmak için, Türk kültürünü hümanizmin köklerini Helen –Roma uygarlığında bulduğu bir kültür havzasına taşımaktır. Yani Batılılaşmanın yolu Yunan uygarlığına bağlanmaktan geçer.

Mavi Anadoluculara göre de Batı uygarlığına bağlanmak için tıpatıp Hasan-Âli Yücel'in sözlerinde ifadesini bulan bir uygarlaşma yolunu izlemek gerekir:

İlk ortaya çıktığında Hümanizm, Türk Devrimi'nin gelişmesini ve onun ideolojik gıdasını sağlayacak kaynaktır. Özellikle, öğretim alanında uygulanması Batılılaşma için gerek şarttır. Buna göre nasıl ki Rönesans, Eski Yunan ve Latin kaynaklarına, Batı medeniyetinin köklerine inişli ifade etmişse, Türk Devrimi de Batılılaşmayı gerçekleştirebilmek için aynı kaynaklara gitmelidir. Ataç'ın sözleriyle "Yunanca ve Latinceye, yani köklere gitmezsek, bilelim ki Batı uygarlığına girmiş olmayız. Kendimizi Batı usûlleriyle tanımamız gerekir". (Akyıldız, K., 2002: 465-487)

Mavi Anadolucular, kendi tezlerinin yaşayan Anadolu kültüründe bir karşılığı olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Örneğin topluluğun önde gelen isimlerinden ve *Tercüme* dergisinde Grekçeden Türkçeye çevirileri yayımlanan Azra Erhat, günümüz Türk edebiyatının sözlü geleneğinden beslenen yazarları Helen kültürünün modern zamanlardaki bir uzantısı olarak yorumlamaktadır:

Homeros destanı nasıl bu topraktan çıkmışsa töresel de, dilsel de geleneği bu topraklarda yaşıyor demektir. Yaşar Kemal'e yanaşmam da ondan. On altı on yedi yaşındayken Çukurova yöresindeki ağıtları derlemiş toplamış, Adana Halkevi'nin bir yayını ile yayınlamıştı, bu kitapçığı bana göndermişti. Sonra Ankara'ya geldiğinde beni aramış, hemen dost olmuştuk Kemal Gökçeli ile –o zamanlar romanlarında kullandığı Yaşar Kemal adını almamıştı daha. Köyünün adını taşıyordu.- Yani ilk Türk-

çe ağıtları Yaşar Kemal'den dinledim ben. O zaman daha İlyada çevirisine başlamamıştım elbet, ama dikkatimi çekmişti destanın 24'üncü bölümü ile Anadolu'daki ağıt yakma geleneği. (Erhat, A., 1999: 169)

Erhat'a göre bu durum "Homeros'un, daha doğrusu Homeros'un en büyük, en ünlü ad olarak simgelediği epik gelenek, destan geleneğinin bugün de Anadolu'da nasıl canlı olduğunu" bir kanıtı olarak yorumlanmaktadır (agy).

Şunu da belirtmekte yarar görüyoruz: Türk kültürünü Helen kültürüne bağlamak düşüncesi Mavi Anadoluculardan önce, 19. yüzyılın sonlarına doğru Fransız edebiyatında etkili olan filo-hellenizm akımının etkisinde kalan Yahya Kemal ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'ndan gelmiştir. Yahya Kemal bu düşüncesini Hasan-Âli Yücel'e de açmıştır. Yücel, Yahya Kemal'in bu düşünceyle ilgili sözlerini şairin kendi ağzından şöyle aktarıyor:

1912'de Balkan harbinden önce İstanbul'a gelmiştim. Yakup'la tanıştım. O, medinden Fransız edebiyatı okumuştı, okuyordu. İkimizde bir hülyâyâ kapıldık; İran'dan Yunan'a geçmek... Eski edebiyatın mihrâkı, İran'dı. Geç olmakla berâber Yunan klasiklerine dönecektik. Nazariye şuydu: Modern edebiyatımız, gerçi Avrupa'ya dönmüştü. Fakat bu model, Fransızların son şiiri ve son nesri idi. Bu kâfi olamazdı bütün Avrupa'yı anlamak için ancak Yunanlılardan başlamak lâzımdı. Biz coğrafyaca, kısmen de medeniyetçe Yunanlıların vârisiyiz. Bu verâsete din mâni olmuştur. Bu hal, 1850–1860 senelerine kadar sürmüştür. Bu tarihlerden bu yana hep Fransızlara tâbî olmuşuz. Bütün Fransızların ve onlarla berâber Avrupalıların membâ-ı olan Yunanlılara dönmeliyiz ki tam mânâsıyla bir edebiyatımız olabilsin. Binâye-naleyh şiir ve fikir telâkkimizi değiştirmek onların telâkkisini almak lâzımdır.

Dövizimiz olarak Eflatun'un şu sözünü almıştık:

Biz medenîler, Akdeniz etrafında bir havuzun etrafındaki kurbağalar gibiyiz.

Estetikte, bilhassa lisan estetiğinde süslü ve boyalı Acem bediiyatından sobre ve beyaz lisana döneceğiz. Acemin teşbihli ve istiâreli sanatından Yunanın sağlam ve oturaklı cümlesine geçeceğiz. O zamanki müşâhadelerimiz de millete bu istidâdın bulunduğunu gösteriyordu. (Yücel, H. A., 1989: 256)

Yahya Kemal daha sonraki yıllarda bu düşüncelerinden neredeyse tamamen vazgeçmiştir; ancak Hasan-Âli Yücel'in *Tercüme* dergisinin Yunan Özel Sayısı'ndaki sözleri, onun bu tarih tezi doğrultusunda düşünmeye devam ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Tercüme dergisi her ne olursa olsun Türkiye'de önemli bir fikir boşluğunu doldurmuştur. Derginin çıkış yıllarından itibaren pek çok önemli batılı hatta doğulu düşünce insanı Türkiye'de tanınır hale gelmiştir. Derginin çıkmasında önemli katkıları olan eski Milli Eğitim Bakanı Hasan-Âli Yücel'in düşünceleri, yukarıda *Tercüme* dergisiyle ilişkilerini tartıştığımız Mavi Anadolu topluluğu pek çok açıdan tartışmalı görüşleri savunmuşlardır. Ancak derginin dönemin Türkiye'sini dünyadaki sanat, felsefe ve kültür mirasına yakınlaştırdığı da doğrudur. Bu arada dergide azımsanmayacak kadar doğulu entelektüellerden de çeviri yapılmıştır. Derginin yayın faaliyeti bu gözle okunmalıdır. Ayrıca derginin yayınına son verilmesinden sonra yerine geçirilen kültür hareketinin de pek masum niyetler taşımadığı açıktır. Anadolu Türk

kültürünü kesinkes Yunan-Roma uygarlığına bağlamak ne kadar tartışılmalıysa, bu kültürün Türk-İslamcı bir yorumu da onun kadar, hatta 70'lerden sonra görülen siyasal etkinliği de göz önünde tutulursa, o kadar yanlıştır.

Tercüme dergisinin yayın hayatına son verildiğinde Milli Eğitim Bakanlığı makamında Adalet Partisi Uşak Milletvekili Orhan Dengiz bulunuyordu (Dengiz, 27.10.1965 tarihinden 3.04.1967 tarihine kadar Milli Eğitim Bakanı olarak görev yapmıştır).

Dengiz, bakanlığı sırasında, Nisan 1966'dan itibaren her derecedeki okula daha çok kitap ve süreli yayın gönderilmesi konusunda hassas davranmış, 9 Nisan 1966 tarihli bildiri ile bu uygulama Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Müsteşarlığı tarafından tüm eğitim kurumlarına duyurulmuştur (Başar, E., 1999: 360).

Dengiz'in bu uygulaması eğitim kurumlarında eğitimin niteliğinin yükselmesi bakımından olumludur. Ancak aynı hassasiyeti *Tercüme* dergisine göstermediğini görüyoruz. 22.01.1966 tarihli Milliyet gazetesinde "Milli Eğitim Bakanlığı İçinde Huzursuzluk Devam Ediyor. Klasikleri Hazırlayanlar İstifa Etti" başlıklı bir habere yer verilmektedir (aktaran Başar, E. agy.). Bu habere göre Tercüme Bürosu'nda görevli mütercimler, dönemin Kültür Müsteşarı Adnan Ötügen'in kendilerine karşı tutumunu baskıcı ve müdahaleci bulduklarını öne sürerek görevlerinden topluca istifa etmişlerdir. İstifa eden büro üyeleri şunlardır: Prof. Suut Kemal Yetkin, Prof. İrfan Şahinbaş, Prof. Bedrittin Tuncel, Prof. Melahat İzgi, Prof. Meliha Ambarcıoğlu, Prof. Suat Sinanoğlu, Prof. Sami Sinanoğlu, Prof. Selahattin Batu, Tahsin Saraç, Salih Birsell, Nebil Otman, K. Şerif Sarı, Lütfi Ay (agy.).

Orhan Dengiz 1 Nisan 1967 tarihinde bakanlık görevinden istifa etmiş, yerine 2 Nisan 1967'de İlhami Ertem getirilmiştir (Ertem bakanlık görevini 1969 genel seçimlerinden sonra II. Süleyman Demirel hükümetinin göreve başladığı 3 Kasım 1969 yılına kadar sürdürmüştür). Ertem'in ilk icraatlarından biri yeni bir "Tercüme Kurulu" oluşturmak olmuştur. Bu kurulun üyeleri şunlardır:

Fransız Edebiyatı için: Prof. Sabri Esat Siyavuşgil, Prof. Nesteren Dirvana, Doç. Beynun Akyavaş, Adile Ayda, Munis Faik Ozansoy, Ahmet Muhip Dranas, Necdet Bingöl, Afif Obay, Vedat Örs, Enver Esenkova,

İngiliz Edebiyatı için: Prof. Sencer Tonguç, Prof. Ahmet Uysal, Doç. Selmin Evrim, Doç. Ercüment Kuran, Nürettin Sevin,

Alman Edebiyatı için: Prof. Yaşar Önen, Prof. Kudret Ayiter, Prof. Ahmet Temir, Öğretim Görevlisi Cemil Ziya Şanbey, Afif Obay, Cevat Memduh Altar,

Rus Edebiyatı için: Prof. Akdes Nimet Kurat, Prof. Ahmet Temir,

Macar Edebiyatı için: Prof. Hasan Eren, Doç. Şerif Baştal,

Latin ve İtalyan Edebiyatı için: Prof. Tayyip Okiç, Prof. Tahsin Yazıcı, Doç. Nihat Çetin, Mehmet Niris Gençosmanoğlu,

Tercümelerde Dil Birliği için: Prof. Kenan Akyüz, Prof. Mehmet Kaplan, Prof. Faruk Timurtaş, Doç. Muharrem Ergin, Nihat Sami Banarlı, Ahmet Kabaklı, Sıtkı Bilmen, Dr. Müjgan Cumbur. (Başar, E., 1999: 413)

Söz konusu Tercüme Kurulu'nun en önemli icraatı, "Dünya Edebiyatından Tercümeler" serisinin yerine geçecek olan "1000 Temel Eser"ın basılması kararının alınması olmuştur (age. 413-414).

Bu seriden basılan kitaplardan Ziya Gökalp'ın "Türkçülüğün Esasları" adlı kitabının başına dönemin Milli Eğitim Bakanı Prof. Dr. Orhan Oğuz'un yazdığı önsöz, Adalet Partisi iktidarının eğitim ve kültür politikasını tüm açıklığıyla yansıtmaktadır:

Bir milletin kültürü, geçmişten süzülüp gelen maddî ve manevî değerlerin tümü ve zaman içinde kendisine has, duyuş, düşünüş, ifade ediş tarzı ile ortaya çıkmaktadır.

Dünya milletlerinin, çeşitli kültürleri vardır. Bunlar arasında Türk milletinin kendine özgü, köklü ve zengin millî kültürü büyük önem taşır. Bu kültür, Türklüğün doğuşu ile başlamış, zamanla gelişerek, binlerce yıl, Türk toplumlarını "millet" olarak ayakta tutmuş, onlara "Türklük" damgasını vurmuştur.

Türk kültürünü meydana getiren bütün değerleri araştırmak, tanıtmak, bunları daha verimli ve yaratıcı unsurlar olarak geliştirmek millî vazifelerimizdendir. Bin Temel Eser yayımı bu amaçla başlamış, sayıları arasına, millî kültür ve sanat eserlerimizle birlikte, tanınmış diğer ilim, fikir ve sanat eserlerinin tercümelerini de almıştır.

Bin Temel Eser serisinde yayımlanan kitapların, Türk gençliğinin ve vatandaşlarımızın geniş ve ileri bir dünya görüşüne sahip, geçmişine bağlı, tarihi ile gurur duyan ve geleceğe ümitle bakan vatansever bilgili kişiler olarak yetişmelerinde faydalı olacağına inanıyorum. (Oğuz O., 1970 Tarihli Önsöz)

Bu önsözle Hasan-Âli Yücel'in *Tercüme* dergisine yazmış olduğu önsöz karşılaştırılsa, iki bakanın kültür ve eğitim anlayışları arasındaki fark açıkça görülecektir. Ancak bizim için bu görüşlerin her ikisi de toptan yanlış ya da toptan doğru değildir. Ayrıca

Doğu kültürü tarihimizi anlamak ve tarihte yönümüzü bulmak için şarttır. Batı kültürü bütün çeşitliliğiyle ötekini anlamak için ve bu yolla kendimizi anlamak için bir kılavuzdur. Yanlış olan siyasi erki kullanarak topluma bir kültür dayatmaktır. Batılılaşmak adına doğunun zengin kültürel mirasını, doğulu bir kültür yaratmak uğruna batının kültürel zenginliğini reddetmek her iki kültüre de haksızlık etmek olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akyıldız, K. (2002), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce c. 3 içinde, "Mavi Anadoluçuluk" s.465-481, İletişim Yayınları, İstanbul
- Başar, E., (1999), Millî Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1960-1971), MEB Yayınları, İstanbul
- Demircioğlu, H., (1945), Anadolu'da Helen Kültürü İzleri, *Tercüme Yunan Özel Sayısı* S. 29-30, s. 637-638
- Erhar, A. (1999), Homeros [Gül ile Söyleşi], Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
- Felsefe Sözlüğü (2002), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- Gül, A. (1998), Cumhuriyet c. 4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara
- Karacasu, B. (2001), (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce c. 2 içinde) "Mavi Kemalizm" s. 336-337, İletişim Yayınları, İstanbul
- Oğuz, O., (1970), Türkçülüğün Esasları Kitabına Önsöz, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, MEB Yayınları, İstanbul
- Sinanoğlu, S. (1988), Türk Humanizmi, TTK Yayınları, Ankara
- Yücel, H-Â. (1989), Edebiyat Tarihimizden, İletişim Yayınları, İstanbul
- _____. (1940), Önsöz, *Tercüme* S 1, sayfa 1, Ankara
- _____. (1941), Önsöz, Dünya Edebiyatından Tercümeler 23.06.1941, s. I-II
- _____. (1945), Önsöz, *Tercüme* (Yunan Özel Sayısı) S. 29-30, s. I-IV

ALEV ERKİLET

İÇERDEKİ YABANCI, DIŞARIDAKİ DOST:

Amin Maalouf ve John Berger Örneğinde Yerlilik Sorunu

Yerlilik konusu, sosyal bilimlerin çeşitli dallarını ve doğu edebiyat dünyasının önemli isimlerini uzun zamandır derinden ilgilendiren bir ana tema. Ne'liğine dair pek çok tanım vermek mümkün, onu anlamaya ve açıklamaya çalışan kuramları antropolojiden sosyolojiye, kültürel çalışmalardan post-kolonyal tartışmalara kadar çeşitlendirmek mümkün. Felsefi düzlemde yerlilik ve evrenselliğin iyileri ve kötülere üzerine ve siyaset felsefesi bağlamında da bu eğilimlerin özgürlükle ilişkileri üzerine hatırı sayılır bir külliyat mevcut. Ancak burada, bu yazıda yerlilik meselesinin kökleri ve sonuçlarına dair kuramsal tartışmalar yapılmayacaktır. Bunun yerine, iki edebiyatçı/düşünür yazarın, Amin Maalouf ve John Berger'in denemelerinden hareketle ve ikisinin duruş, tavır alışı, dünyayı açıklayış biçimlerinden yola çıkarak farklı bir yerlilik tanımına ulaşılmaya çalışılacaktır. Amaç ise, kuramsal kesinlik iddialarından uzak olarak konuya farklı bir bakış açısı kazandırabilmektir.

Amin Maalouf güçlü bir edebiyatçı. *Semerkand* romanındaki Ömer Hayyam, Nizamülmülk ve Hasan Sabbah tiplerini bu tarihi karakterleri bize çağdaşlarımızdan bile yakın kılabilecek canlılıkta ve duyarlılıkta idi. Maalouf son zamanlarda kaleme aldığı iki deneme kitabı ile düşünür kimliğini de ortaya koydu. Yapı Kredi Yayınlarının her ikisini de 2009'da yayınladığı *Ölümcül Kimlikler* ve *Çivisi Çıkmış Dünya* adlı deneme kitapları, Maalouf'un kendi çağına, doğduğu ve yazdığı topraklara dair görüşlerini içeriyor. 29 baskı yaparak ciddi bir rekora imza atan *Ölümcül Kimlikler*, Türk entelektüelleri nazarında da favori olan öneri kitaplar arasında yer alıyor. Metnin ana sorgusu, yerlilik tartışmalarının da odağını oluşturan kimlik sorunlarının kaynağına ve ölümcül sonuçlarına ilişkin. "Neden bugün bunca insanın dinsel, etnik, ulusal ya da başka kimlikleri adına cinayetler işlediğini anlamaya çalışan" Maalouf (2009a: 15) bu metinde "bütün bir kimliği öfkeyle ilan edilen tek bir aidiyete indirgeyen o dar, o sığ, yobaz, kolaycı yaklaşıma" (Maalouf 2009a: 12) karşılık bileşik kimliklerden, çoklu aidiyetlerden bahsetmekte ve kimliğe dair tanımların farklılaşmasının kimliğin ölümcül sonuçlarını nasıl ortadan kaldırılabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

Maalouf'a göre kimlik, sahibini başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir. "Her kişinin kimliği resmi kayıtlarda görünenlerle kesinlikle sınırlı olmayan bir yığın öğeden oluşur. Bağlılıklar, aidiyetler, üyelikler... İki farklı aynı bileşimi asla bulamazsınız... Herkesin kimliğini belirten tam da bu: Karmaşık, biricik, yeri doldurulamaz, başka hiç kimseyle karıştırılmaz... Benim söylemeye çalıştığım bütün insanların eşit olduğu değil ama her birinin farklı olduğu" (2009a: 16, 18, 19, 23). Maalouf'a göre, herkesin kimliğini oluşturan öğeler arasında her zaman belirli bir hiyerarşi olsa bile, bu değişmez değildir, zamana göre başkalaşır ve davranışları derinlemesine farklılaştırır. Bu, kimliğin "hasmının ki üzerine –ters yönde– inşa edildiği" gerçeğinin doğuracağı olumsuz sonuçları ortadan kaldırma konusunda da kilit rol oynayacak bir saptamadır:

“Başkalarını çoğu zaman en dar aidiyetleri içine sıkıştıran bizim bakışımız ve onları özgür kılacak da gene bizim bakışımız(dır)... Bir kişinin belli bir gruba ait oluşunu belirleyen şeyin temelde başkaları olduğu ne kadar doğrudur; onu kendilerinden yapmaya çalışan yakınlarının etkisi... ve onu dışlamak için uğraşan karşı kamptakilerin etkisi... Zaten çoğu zaman kendinizi en fazla saldırıya uğrayan aidiyetinizle tanımlamaya eğilimlisinizdir... Kimi zaman bu aidiyeti savunacak gücü kendinizde bulamadığınızda onu gizlersiniz... Ama ister sahip çıkılsın ister gizlensin... kendinizi özdeşleştirdiğiniz kimlik budur... Her yaralı topluluğun içinde doğal olarak önderler belirir... Bir hak olan saygıyı karşıdakilerden dilenmemek gerektiğini, ama bunu onlara dayatmak gerektiğini söylerler... Artık dekor hazırdır, savaş başlayabilir... Rahatça “öldürme çılgınlığı” dediğimiz şey, “kabilelerini” tehdit altında hissettiklerinde hemcinslerimizin katliamcılara dönüşme yatkınlığıdır” (Maalouf 2009a: 24,26, 27, 28).

Bu değerlendirmeler, toplulukların yaralanmasına neden olan tehditlerin, soykırımların, haksız savaşların kendileri ve faileri hakkında analiz yapmak yerine ya da bunlara dair hiçbir tedbire işaret etmeden sadece “tehlikeli” kimlikleri parçalayarak zararsız hale getirme eğiliminin göstergesi olarak okunmaya çok elverişlidir. Nitekim Maalouf “kimliği tek bir aidiyete indirgeyen kavramın insanları taraf tutucu, katı, hoşgörüsüz, baskıcı, kimi zaman kendini yok edici bir tavra yerleştirmesinden” (2009a: 30) söz ederken “karşı kıydakilerin “tamamen haksız olamayacaklarını kendimize sormaya hiç gelemeyiz” diyor. Ona göre, “hepimizin içinde bir Mr. Hyde var; önemli olan canavarın başını göstermesini kolaylaştıracak koşulların bir araya toplanmasını önlemektir... Eğer her ülkeden, her durumda her inançta insanlar bu kadar kolayca kıyıcı katillere dönüşebiliyorsa, bunun nedeni kimlik konusunda bütün dünyada hala ağır basan kabile kavramının böyle bir sapmayı desteklemesidir” (Maalouf 2009a: 29). Bu açıdan bakıldığında, ABD’nin küresel bir güç olarak gerçekleştirdiği işgal operasyonları ile orada yaşayanların işgal karşıtı mücadeleleri de aynı oranda hoş görülmesi gereken, tamamen haksız olamayacak iki eş-eylem olarak tanımlanmakta; hatta *Çivisi Çıkmış Dünya*’da Maalouf, Arap-İslam âleminin bu konuda kimseyi suçlayamayacak kadar kusurlu olduğundan, asıl vicdan muhasebesi yapması gerekenin Araplar olduğundan söz etmektedir. Kurtlarla kuzuları aynı ölçekle değerlendiren bu bakış açısına göre, işgal sadece bir “hata” iken, işgalin yarattığı kaosun sonucunda ortaya çıkmış olan şiddet suçları Arapları bir daha çıkamamacasına tarihsel bir kuyuya gömmektedir. Çünkü onların eylemleri emperyalizmden bile kötü olan “kimlikle” ilgilidir ve “meşru kimlik dışavurumunun nerede duracağı ve ötekilerin hakkını çiğnemenin nerede başlayacağı asla bilinemez! Kimlik sözcüğü bir sahte dosttur, meşru bir eğilimi yansıtmakla başlar ve bir savaş aleti haline gelir” (Maalouf 2009a: 32).

Haksız gerekçelerle başka ulusların topraklarını işgal etmenin, çeşitli ambargolarla on yılda on binlerce sivilin canını almanın anlamına dair siyasi ve ahlaki tüm analizleri peşinen devre dışı bırakan bu eşitlemecilik Maalouf’un denemelerinin tamamına hâkimdir. Ancak savaş suçlarını iki tarafa eşit paylaşırma (olmadığı halde) konusundaki kılı kırk yaran bu hassas dengencilik, çatışan kimliklerden hangisinin daha üstün, daha belirleyici, daha başarılı olduğu ve sonuçta hangisine dâhil olunması gerektiği konusuna gelince, yerini tam bir modernist “uygarlaştırma misyonerliğine” bırakmaktadır:

“Karşımızdakiler bir avuç marjinal değil. Sayıları binleri, milyonları buluyor ve hiç durmadan da artmakta... Çağdaşlarımız çoğul kimliklerini benimsemeye yüreklenendirilmeli, kimlik ihtiyaçlarını farklı kültürlerle samimi ve komplekslerden arındırılmış bir açılımla uzlaştırmalıdır.” Bunun olabilmesi için, Maalouf’un çağımızın en önemli sorunlarından biri olarak gördüğü göçmenleri “kabul eden” ülkenin, herkesin alışkanlıklarında hiçbir değişiklik yapmadan, silahı ve pılı pırtısıyla gelip yerleşeceği boş bir arazi” olmadığı gibi “bir kereliğine sonsuza kadar sabitlendiğinden göçmenlerin buna uymaktan başka çareleri olmadığı bir toprak” (Maalouf 2009a: (33–34,37) da olmadığına anlaşılmaması icap eder. Maalouf genellikle Müslüman ülkelerden gelen göçmenleri Fransa ve Batı için bir sorun olmaktan çıkarıp sistemle uzlaştırmalarının yolunu, -sosyoloji geleneğindeki toplumsal sözleşme teorilerine gönderme yaparak- bir ahlaki sözleşme şeklinde tanımlamaktadır. Yakın zamanlara kadar oldukça popüler olan Euro-İslam tartışmalarında da izlerini bulduğumuz bu bakış açısına göre, göçmenler kendilerini kabul eden Avrupa ülkesine gelirken özgün kimliklerinin bazı bileşenlerini “vestiyerde” bırakmaya razı olmalıdırlar:

“Gelenen ülkenin kültüründe herkesin katılması gereken asgari paket neleri kapsıyor ve neler meşru olarak tartışılabilir ya da reddedilebilir? Göçmenlerin geldiği ülkelerin kültürü için de aynı soru geçerli: bu kültürün hangi bileşenleri değerli bir çeyiz gibi yeni gelenen ülkeye taşınmaya değer ve hangileri –hangi alışkanlıklar? Hangi uygulamalar? “vestiyerde” bırakılmalıdır? (Maalouf 2009a: 38). Karşılıklılık esasına göre ele alınması gerektiği belirtilen bu ilişkinin aslında tam bir anlayışla/hosgörü ile karşılama ve itaat ilişkisi olduğu detaylara inildikçe daha fazla netlik kazanmaktadır çünkü alıcı ülke, göçmenin kültürünün “kendi yaşam biçimi ile ya da kurumlarının ruhu ile bağdaşmayacak bazı özelliklerini reddetme hakkına sahiptir” (Maalouf 2009a: 39). Bu özelliklerin neler olduğuna bir göz atacak olursak, başörtüsünün de Avrupa yaşam biçimi ve kurumlarının ruhu ile bağdaşmayan göçmen kültürü öğeleri arasında yer aldığını görürüz. Maalouf başörtüsü konusunda “geçmişe özenen ve gerici bir tutumun söz konusu olduğundan kuşku duymadığını” (40) belirtilirken göçmenlere de bir eleştiri imkânı ve özgüven sağlanması durumunda ötekinden gelen modernliğe eskisinden daha olumlu yaklaşımlarının mümkün olduğunu belirtmekte ve başörtüsünün de bu bağlamda vestiyerde bırakılmasının daha kolay olabileceğini ima etmektedir.

Maalouf’a göre, İslamiyet’in özgürlükle, demokrasiyle, kadın haklarıyla tam olarak bağdaşabileceği söylenemese bile (Taliban örneğinden hareketle), tam olarak bağdaşamayacağı da söylenemez. Modernliğin sadece Hristiyan toplumlarda yerleşebilmiş olması anlamlı bir tevafuk olmakla birlikte geçmişte, güçlü ve başarılı olduğu dönemlerde İslam’ın da “öteki ile yan yana yaşama” konusunda ciddi başarıları olduğu muhakkaktır (Maalouf 2009: 50) Yakın tarihlerde “rahipler boğazlanıyor, entelektüeller hançerleniyor, turistler taranıyor” olsa bile geçmişte bir hoşgörü sözleşmesi yapabilmiş olan İslam’ın bugün de batıdaki evrimi yakalayabilmesi, ona uyum gösterebilmesi mümkündür (52). Dinler insanlara bir şeyler yapabildiği/yaptırabildiği gibi insanlar da dinlere yeni yorumlar getirerek onları modernliğin gereklerine uyarlayabilirler, nitekim Hristiyanlıkta olmuş olan da budur: “Batı toplumu ihtiyacı olan kiliseyi ve dini yarattı” (Maalouf 2009a: 54). İşte saygı duyulabilecek olan İs-

lam da, bu “küçük kalem darbeleriyle” biçimlendirilerek yaratılabilir. Protestanlıkta- kine benzer bir dinsel reformla göçmenlerin yarattığı “ölümcül kimlik sorunlarının” çözülebileceğini düşünen Maalouf (2009a: 59) İslam’ın “modernleştirilemez” oldu- ğunu düşünmenin doğru olmadığını, sorunun İslam toplumlarının “henüz modernleş- memiş” olmasında yattığını düşünmektedir.

Bu görüşler yirminci yüzyılın ortalarında Amerikan sosyologlarının geliştirmiş olduğu bir dizi modernleşme kuramında da karşımıza çıkan klasik ilerlemeci, evrim- ci, tekbiçimci modernleşme açıklamalarına birebir tekabül etmektedir. Örneğin R.N. Bellah, ASR’de yayınlanan “Religious Evolution” (1964) başlıklı makalesinde, mo- dernleşmenin izini dinlerin evrimi üzerinden sürmeye çalışırken, tek-tanrılı “tarih- sel” dinlerin merkezi imparatorluklarla vasıflanan yapısının “ilk-modern din” olarak nitelediği Protestanlıkla birlikte çözülmeye başlamasının, ulus devletin siyasal ikti- darını, kapitalizmin -dinsel sınırlamalardan kurtarılacak faiz üzerinden- gelişimini ve kültürel sekülerleşmeyi nasıl olanaklı kıldığını inceden inceye analiz etmişti. Bunun- la anlatmaya çalıştığı, modernitenin ana sabite, tek-tanrılı dinlerin ise ona göre bi- çimlendirilmesi gereken değişkenler olduğu idi.

Maalouf da moderniteyi, sadece ve sadece Batı’da gerçekleşmiş olan, biricik, “dünya kurucu” bir olgu, bir “döllenme”, gezegensel egemenliğin teknik araçlarını sağlayan bir yoğunlaşma ve standartlaşma, kaçınılmaz olarak Batılılaşma, diğer kül- türleri darmadağın eden bir gelişme olarak tanımlar ve “geri döndürülemez” bir sü- reç olarak selamlarken aynı mutlakçı bakış açısını sürdürmekte ve dünyanın geri ka- lanına da bunu mutlulukla kabullenmekten başka çıkar yol bırakmamaktadır. Ona göre tek sorun modernitenin “öteki”nden gelmesi ve Batının geçmişte Kavalalı Meh- met Ali Paşa, Nasır gibi modernist seçkinlere yeterinde “arka çıkmamış” olmasıdır (Maalouf 2009a: 65–71). Modernist yöneticilerin yalnız bırakılmış olmasının Müs- lüman kitleleri radikal İslamcılığa ittiği fikri, tersinden okunduğunda bugüne dair re- çetelere dönüşmektedir. Bu noktada da Maalouf’un reçeteleri 20. yüzyıl Amerikan sosyolojisinin modernist reçeteleri ile uyum halindedir. Ona göre, din lazımdır ama bir “maneviyat alanı” ve “dünyaya ilişkin bir açıklama biçimi” olarak, cemaatsiz ve siyaset-siz (Maalouf 2009a: 81). Bellah da dini Tanrı ile modern birey arasındaki bir manevi bağ olarak tanımlamaktaydı. Ancak Maalouf’un sekülerleşme tanımı, din- devlet ayrımının ötesine götürülerek din-kimlik ayrımını da içerecek şekilde kapsam- landırılır. Kimlikler “ölümcül” olduğundan -ama elbette sadece göçmen kimlikler ölümcüldür-; yeni dünyada “daha eksiksiz hümanist bir ufku taşıyıcısı olan çok da- ha geniş bir aidiyete doğru ilerlemek gerekir (Maalouf 2009a: 82). Bu aidiyet içine göçmen kültürün mutfağı (yeme-içme kültürü), müzikleri girebilir, hatta girmelidir ama örneğin yine bir kültür ögesi olan giyim alışkanlıkları girmemelidir. Evrensel in- san hakları beyannamesine uyan gelenekler saygı görebilir ama uymayanlara saygı gösterilemez: “Bu alanda evrenselliğe doğru hatta gerekiyorsa tek tipliliğe doğru uzanmalıdır, çünkü çoğul olsa da önce tek bir insanlık vardır” (Maalouf 2009a: 90).

Tam da bu noktada Maalouf’un tüm metinlerinin ana temasına ve bu yazı bağla- mında da yerlilik açısından kritik belirleyici olan noktaya gelmiş oluyoruz. Maalouf Ölümcül Kimlikler metninin son bölümüne “panteri evcilleştirmek” başlığını koy- muştur. Buradaki gönderme ister kimliklere, ister o kimliklerin sorun çıkaran sahip-

lerine olsun, yine de sonuç olarak evcilleştirme teriminin seçilmiş olması Maalouf'un meseleyi efendiden, sahipten, güçlüden, biricik dünya kurucu medeniyetin zaviyesinden gördüğüne dair açık bir göstergedir. Bu anlamda onun bakış açısı, modern batılı olandır, güçlü Fransız olandır, gelecek vadeden AB'dir vs. Kendi köklerinin bağlı olduğu batı dışını daha aşağıda, daha alt evrim basamaklarında tanımlamaktadır. Orta Doğu'yu ve İslam dünyasının tamamını daha zalim, daha acımasız ve elbette Batı karşısında daha haksız görmesi Hristiyan oluşundan ya da birtakım Bizans ayin düzenlerine bağlı olmakla birlikte papanın otoritesini de tanıyan Katolik-Yunan ya da Melki olarak bilinen bir cemaatin içinde doğmasından, Cizvit papazlarının Fransız okuluna gitmesinden değil (Maalouf 2009a: 20–22) değil modernist oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Maalouf (2009a: 9) iddia ettiği üzere “pek çok kültür geleneğinin sınırında bulunan” bir kişi değildir; tam tersine köklerine tamamen yabancılaşmış ve bu yabancılaşma nedeniyle açık zulümler karşısında bile ikircikli bir tarafsızlık çabasında olan bir Fransız entelektüelidir. “Siyah deri beyaz maske”dir Fanon'un deyişiyle. Yerlilik bağlamında ele alacak olursak da, aynı sonuca varırız. Kendi toprağına özgü hemen her şeyden rahatsız olan entelektüel modernist bir kimliktir Maalouf'un ki.

Çivisi Çıkmış Dünya (2009b: 11) adlı diğer deneme kitabının girişinde “Aydınlanma Çağı'nın bocaladığını, zayıfladığını ve kimi ülkelerde sona ermek üzere olduğunu gören bir Aydınlanma yanlısı” olarak kendisinin tüm çabası yine tarafsız bir duruşla –hatta biraz daha tarafsız olma çabası içinde–, güçlü etik kaygıların taşıyıcısı olan Avrupa'nın ideallerinin, çatışmaların ideolojik olmaktan çıkıp kimliksel olduğu çağımızda nasıl ayakta tutulabileceğini analiz etmektir. Dünyadaki siyasal gelişmeler ışığında mızrak giderek çuvala sığmaz olduğundan burada Batı da (ABD özelinde) kısmen eleştirilmektedir ama o yine de “benim dediği öteki uygarlıktır, insanlığın bütünü için model en azından başvuru kaynağıdır” (Maalouf 2009b: 30), ana muhatabı da yine evcilleştirilmesi gereken panterdir. Bu metinde modernist projenin batı Avrupa-Kuzey Amerika denklemi birbirinden ayrıştırılır; ABD'nin sınırsız güç kullanımı eleştirilir. Ancak örneğin Irak işgalinin eleştirilmesi gereken diğer bir boyutu da kurulan temsil sisteminin dinsel ve etnik aidiyetlere dayalı olmasıdır. “Cemaatçilik, yurttaşlık düşüncesinin bile yadsınmasıdır ve böyle bir temel üstüne uygar bir siyasal sistem inşa edilemez” (Maalouf 2009b: 44). Ama elbette antik Mezopotamya'da lale tarlasındaki su aygırı gibi davranan Amerikan ordusu “barbardır ama bu hoşgörüsüzlükten ve karanlıkçılıktan kaynaklanmamakta, kibir ve duyarsızlıktan kaynaklanmaktadır” (Maalouf 2009b: 55). Bu, direniş sonrasında ortaya çıkan Müslüman kaynaklı eylemlerin ise hoşgörüsüzlük ve karanlıkçılıktan kaynaklandığını söylemek demektir. Zaten bu mecburi ve kayıtlı ve yine tarafsız olamayan sınırsız güç eleştirisinden sonra Maalouf yeryüzü kaynaklarının kullanımı, tüketim alışkanlıklarının değiştirilmesi, çeşitliliğin yönetilmesi gibi gündem maddelerine geçerek modernizmin nasıl kurtarılacağına dair tartışmalara devam eder.

Ona göre meşruiyet bu bağlamda öne çıkması gereken kilit kavramlardan biridir. Ahlaki sözleşme kavramı ile ruh ikizi olan bu kavram, “halkların ve bireylerin, insanlar tarafından var edilen ve ortak değerlerin taşıyıcısı olarak görülen bir kurumun yetkesini, aşırı zorlama olmaksızın kabul etmesini sağlayan şey” olarak tanımlanır

(Maalouf 2009b: 77). Uluslar arası açıdan bakıldığında bu, meşru liderlerin zorunlu olarak aynı şekilde meşru olarak algılanan dünya çapındaki bir yetke tarafından denetim altında tutulmasıdır. Oysa bugün “dünya nüfusunun % 5’ini temsil eden Amerikan yurttaşlarının oyları bütün insanlığın geleceği üstünde geri kalan % 95’ten daha belirleyici”dir ve bu “dünyanın siyasal yönetiminde bir işleyiş bozukluğu olduğunu gösterir (Maalouf 2009b: 131). Ama ABD’ninkiler sonuçta tek süper gücün “hata”larıdır ve bu eleştiri de son tahlilde pax Americana ile Avrupa Birliği arasında yapılacak nihai üstünlük karşılaştırması için bir girizgâhtan ibarettir; zalimliğe karşı malumun yanında yer alma tutumunun örneği değil. Nitekim Maalouf’un buradan sonra akıl yürütmeleri “kültür aracılığı ile kurtuluş”un nasıl gerçekleşebileceğine da-ırdır. *Çivisi Çıkmuş Dünya’nın* izleği, Batının göçmenlerin gönüllerini fethedip, güvenlerini kazanıp, öne sürdüğü değerleri onlara *kabul ettirmesi* gereğine işaretlerle (Maalouf 2009b: 168) *Ölümcül Kimlikler*’e bağlanır. Arap ve Yahudi diasporalarının “kendiliklerinden”, “kurtarıcı” bir yakınlaşmaya girmeleri, dünya için “tarihsel uzlaşma”nın yürürlüğe konulması, göçmenlerin Avrupa deneyiminin havarileri rolüne soyunmayı istemelerinin sağlanması, her insanın Fransız olabileceği ve bunun için onlara yardım edilmesi gerektiği gibi “yüce gönüllü düşünceler” serdeden Maalouf, bütün bu savların son tahlilde Amerika’nın işgal gerekçesi olan “özgürleştirme” batılı bakış açılarına ve ötekini asla olduğu gibi kabul etmemedeki ısrarın her iki düşüncede de tıpatıp aynı kaldığına dikkat etmemektedir.

Bununla ne kastettiğimi daha iyi anlatabilmek için Maalouf’un burada zikrettiğim düşüncelerini Batılı bir düşünürün, John Berger’in, benzeri konulardaki düşünce ve tavır alışları ile karşılaştırmak istiyorum. John Berger *Kıymetini Bil Her Şeyin: Hayata Tutunma ve Direnişe Dair Notlar* (2009: 15) adlı küçük, sıcak ve diğer metinleri gibi iddiasız olan kitabının ilk paragrafına, “tarihteki en korkunç soykırımın mağdurlarının kurduğu ulusal devlet, kesin bir ifadeyle faşist oldu” diye yazar. Filistin halkına ve direnişine dair kısa gözlem notlarının ve yorumlarının da yer aldığı bu metin, Yahudi kökenli bir Avrupalı’nın Birinci Dünya’nın İsrail ya da Amerikan biçimini alan fiziksel ve daha geniş ölçekte temsil edilen ekonomik şiddet ve sömürüsüne, taraf olmaktan kaçınmayarak yazdığı bir reddiye ve eleştiridir. Berger’in 2001–2006 arasında farklı vesilelerle kaleme almış olduğu kısa yazılarından oluşur. Berger’e göre “[bir] hareketin vaadi gelecekteki zaferidir; oysa rastlantıya bağlı durumlarda vaat anlaktır. Böyle anlar, ister hayat koşullarını iyileştirsin ister felaketle sonuçlansın, eylem içinde özgürlük deneyimleridir. (Eylemsiz özgürlük olmaz zaten)” (2009: 16). Filistin açısından bakıldığında bu özgürlük deneyimleri “belirli bir umutsuzluğun derinliğinden hâsıl olur” ama Birinci Dünya’nın bu türden bir umutsuzluğu tahayyül etmesi zordur. Bu nedenle de varsıl dünyanın liderlerinin planlayacağı herhangi bir strateji başarısızlıkla sonuçlanacak, üstelik düşman sayısını da giderek artıracaktır” (Berger 2009: 19).

Girit adasından daha küçük bir alana tekabül eden Gazze şeridinde, Girit nüfusunun altı katının -yani iki buçuk milyon insanın- yaşamak zorunda bırakılmasının ve bu alanın giderek daralmasının etkileri de bu bağlamda analiz edilebilir; 17 kilometre uzunluğundaki Duvarla tamamen kuşatılmış olan kuzeybatıdaki Kalkilya şehrinin durumu da: “Duvarın görünüşünü anlatmak zor, ...bürokratik-elektronik haritalar

üzerinde dikkatle planlanmış, prefabrike, önceden gaspedilmiş bir alanda yer alıyor. Amacı Filistin devletinin kurulmasını engellemek...Eşitsizlik askeri teknolojinin en gelişkin tüm teçhizatına sahip olup ... kendi menfaatlerini koruma inancıyla savunmaya geçenlerle, adlarından ve haklı olduklarının gün gibi aşıkardığına dair ortak inançlarından başka bir hiçbir şeye sahip olmayanlar arasında... İsrail cezaevlerinde 8000 siyasi tutuklu var, ...Bir süre hapis yatmak bir erkeğin hayatında katlanılması gereken bir durum... İnadına yaşamak böyle bir şey işte” (Berger 2009: 27, 29).

Berger, Amerika’nın Irak’ı işgali öncesinde kaleme aldığı “Neredeyiz?” başlıklı yazısında da benzeri bir açıklıkla taraf olmayı sürdürür:

“Zifiri karanlıkta yazıyorum bunları, ama aslında vakit gündüz. 2002 Ekim’inin başlarında bir gün... ABD silahlı kuvvetlerinin Irak’a karşı “önleyici” bir savaş açacağından korkuluyor... Utancın karanlığında yazıyorum bunları... İnsanlar her yerde, çok farklı koşullarda kendilerine “neredeyiz?” diye soruyorlar? ...Tuzu kuru uzmanlar yanıtlıyor: Küreselleşme. Postmodernizm. İletişim Devrimi. İktisadi Liberalizm. Tümü palavra, baştan savma terimler... Şimdiye kadar misli görülmemiş, en zalim –zira kapsama alanı en geniş- bir kaosun içinde bulunduğumuzu fark edip bunu dile getirmek daha doğru olmaz mıydı? Bu zulmün mahiyetini kavramak kolay değil zira (200 en büyük çok-uluslu şirketten Pentagon’a uzanan) iktidar yapılanması birbirine kenetlenmiş ama aynı zamanda dağınık, ...amacı tüm dünyayı yerinden oynatmak. İdeolojik stratejisi, var olan her şeyin kuyusunu kazma ve hiçleştirme doğrultusunda –bin Laden’inki onun yanında peri masalı kalır-“ (Berger 2009: 44–45).

Berger bu yazısında “inadına yaşamak”, “direngen yaratıcılık” ve “ıstırapların ortaklığına dayanan siyaset” kavramlarını kullanarak Irak’a, Kabil’e, Gazze’ye aynı sömürgeci yaklaşımın şiddetinden bakmakta; çarenin göçmenlerin ehlileştirilmesinden çok daha derinlerde olduğuna ve belki direnişin kendisinde ve bizzat Batının kendisini eleştirisinde aranması gerektiğine işaret etmektedir: “Bu despotluğa karşı muhalefetin her türü anlaşılabilir. Onunla diyalog kurmak imkânsız. Bizlerin insanca yaşaması ve ölmesi için şeylerin adının doğru konması gerekli. Sözcüklerimizi yeniden sahiplenelim” (Berger 2009: 49).

Berger, Peter Ustinov’un “terör yoksulların savaşıdır, savaş ise zenginlerin terörü” (2009: 57) sözlerine ve İsrailli muhalif mimar Eyal Weizman’ın çalışmalarına atıfta bulunarak Duvar’ı ve onun toplumsal sonuçlarını şu ifadelerle değerlendiriyor: “İsrail hükümeti terörle mücadele edebilmek için bu önlemleri almak zorunda olduğu iddiasındadır. Oysa bu aldatıcı bir iddiadır. Boğucu egemenliğin esas amacı, yerli halkın zamanın ve uzamın sürekliliği konusundaki duyarlılığını yok etmek suretiyle ya topraklarını terk etmesini ya da sözleşmeli hizmetkârlar durumuna düşmesini sağlamaktır. İşte tam bu aşamada ölümler, direnmeleri için yaşayanlara destek olur. Kadınlarla erkekler şehadete bu noktada kadar verir. Boğucu egemenlik teröre ilham kaynağı olur; mücadeleye anlam kazandırır” (Berger 2009: 66). Ancak Berger (2009: 99–100) amansız baskı ve şiddet altında direnmenin bir yolu olarak gördüğü eylemleri, örneğin Kabil ve Filistin örneğinde farklı ele alırken, savaş dışı coğrafyalarda masumlara yöneltilmiş şiddeti eleştirmekten de geri durmaz.

Alıntılar ve değerlendirmeler daha da uzatılabilir ama buna gerek yok. Belki bu yazıyı, Berger’in çok çarpıcı bir biçimde analiz ettiği iz-sürücülerle ilgili değeren-

dirmeleri ile tamamlamak uygun olur. İz-sürücüleri, İsraili Araplar arasında bulunan Bedevi ailelerden geliyorlar. Aralarından az sayıda erkek her yıl İsrail ordusuna gönüllü yazılıyor ve direnişi ortadan kaldırmak için kullanılmak üzere eğitilip İsrail Savunma kuvvetlerinin emrine veriliyor. Bunlar Kuran'a el basarak IDF'ye sadakat yemini ediyorlar. Berger bu ironik durumu Fanon'a atıfla şöyle açıklıyor: "Lekeli celloyla bir ilişkisi olmadığını kanıtlama çabası içindeki sömürgeleştirilen, kendine zulmeden üniformasını giymeyi ya da bayrağını taşımayı hayal eder" (Berger 2009: 121). İşte Fanon'un 'siyah deri beyaz maske' deyişi ile anlatmaya çalıştığı psiko-sosyal tavır alış böyle bir şeye tekabül ediyor. Bu açıdan bakıldığında yerlilik, kendi ten rengin ve dünya görüşün zulmedeninki ile örtüştüğünde de, ayrıştığında da, farklı maske takmaya ihtiyaç duymadan, çıplak insan duruşuyla bir taraf seçebilmek gibi görünüyor. Akademik ve entelektüel gerekçeler aramadan durumu analiz edebilmek, duvarın hangi yanına ait olduğunu sezebilmek ve ona göre amel edebilmek yerlilik oluyor. 3 Ağustos 2006'da Guardian'da yayınlanan bir bildiriye imza koymakla Berger, Lübnan ve Filistin'de işlenen savaş suçlarına karşı "vahşetin kurbanlarına ve ona direnenlere dayanışma ve desteklerini sunan, kendi hükümetlerinin bu cürümlerdeki suç ortaklığını gözler önüne serme konusunda ellerindeki tüm imkânları seferber edeceğini vadeden" diğer entelektüellerle birlikte "yerli"leşiyor, tüm insan sıcaklığı ve çıplaklığı ile. Onun için, bir toprağın yerlisi olabilmek orada doğmaya ya da yaşamaya ya da onların dininden olmaya değil; o toprağın acıları ile acılanmak ve o acıları dindirmek için koşanlardan olmaya bağlı gibi görünüyor.

Okuma Önerileri

- Berger, John (2009) Kıymetini Bil Her Şeyin: Hayata Tutunma ve Direnişe Dair Notlar, Çev: Beril Eyüboğlu, İstanbul: Metis Yayınları.
- Maalouf, Amin (2009a) Ölümçül Kimlikler, 29.b., Çev. Aysel Bora, İstanbul: YKY.
- Maalouf, Amin (2009b) Çivisi Çıkmış Dünya: Uygarlıklarımız Tükendiğinde, Çev. Orçun Türkay, İstanbul: YKY.

İSHAK YETİŞ

‘YERLİ DÜŞÜNCE’

Osmanlı Devleti Tanzimata’ a gelinceye kadar kendine güvenli, kurumlarıyla insanlarıyla kendi gücüne dayanan, egemen, güçlü bir devlettir. Tanzimat ile ilk kez bir kuşku belirir. Devlet, dışarıdan bir düşünce alma, dışarıdan yardım alma sürecine girer. Burada dışarı da batıdır. Batıya, batı tekniğine, batı silahına, batı yöntemine gereksinme duyulması aydınlarda batı düşüncesine yönelmeye yol açar. Bu yönelim zamanla tepkisini de doğurur. Aydınlar nezdindeki kırılmanın, yarılmanın arasından batı düşüncesi toplumun içerisine sızmaya başlar. Osmanlı Devleti’nin art arda sa-vaşlarla toprak kaybetmesi insanları yorar, kişilerde özgüven kaybına yol açar.

Batı Osmanlı topraklarını da, zihinlerini de işgal etmiştir. Topraklar da küçülür, zihinlerdeki algılamalar da. Son bir hamle ile şu anda içinde yaşadığımız topraklara tutunulur. Büzülme, geriye çekilme bitmiştir. Buradan sıçrama yapmak, zihinlerdeki barikatları yıkmak gerekmektedir. *Edebiyat* dergisi buradan yol bulur. Nuri Pakdil, Fethi Gemuhluoğlu’nun anısına adadığı ‘*Bağlanma*’ kitabında o’ndan şu sözü aktarır: “Kişi düştüğü yerden kalkar ayağa, sanatla başladı yurdumuzda yabancılaşma; gene sanatla atılacak yurtdışına, sanatla kalkacağı ayağa.”

Edebiyat dergisinin ilk sayısı Şubat 1969’da yayınlanır. İlk sayfada Nuri Pakdil’in ‘Kalemin Yükti’ yazısı yer alır. Yazı *Edebiyat*’ın çıkış bildirisi. Yazı Yeni Düzen, Mutlak Kitap, Mutlak Kitap’la gelen, Mutlak Düzeni (Yeni Düzen) öne çıkarır. Yazıda; ‘yerlilik’, ‘yerli düşünce’, ‘yerli duygular’ vurgulu bir biçimde dile getirilir.

Bu yazı biraz kısalmış ve değişmiş biçimde ‘Biat’ kitabında deneme olarak yer alır. Yazının sonlarında bir ‘yerli düşünce’ tanımı yapılır: “içeriği, yabancılaşmaya karşı olan, uygarlığımızdan beslenen, Türk ulusunun yürek sesini yani yürek atışını, kalp ölçme aygıtı gibi alan düşünceye yerli düşünce diyoruz.” (Biat, sh: 16)

Yerli düşünce kavramı *Edebiyat* dergisi’nin çıkışından itibaren vurgulu bir biçimde sıkça kullanılır. Özellikle de Nuri Pakdil *Edebiyat* dergisindeki ilk yazılarından itibaren ‘yerli düşünce’ kavramını çok kullanır.

‘Biat’ ta yer alan ‘*Edebiyat* Dergisi Çevresinde’ yazısında Nuri Pakdil, *Edebiyat* dergisini çıkarma gerekçesini şöyle açıklar: “1969’da, M. Akif İnan, Rasim Özdenören, Erdem Bayadız ile birlikte *Edebiyat* dergisini çıkarmaya karar verdiğimizde, bizi bu girişime zorlayan etken aslında tekti: ülkü olarak Batı’lığı seçmediğimizi, yalnızca yerli düşünceye ve bunun bütün değer yargılarına bağlı olduğumuzu söylemek.” (Biat, sh:105)

Nuri Pakdil ‘yerli düşünce’nin karşısında yer alanları da belirler yazısında. Kimlerdir onlar? “19. Yüzyılın başından beri, Batı’ya öykünme döneminin başladığından beri, özgün bir ulus olma özelliklerimizi yitirmeye başladığımız gerçektir. Birbirlerini izleyen devrimlerle uygarlığımıza yabancılaştık... Edebiyatımız koptu yerli düşünceden...”

Batıcılığa, “yabancılaşma” diyoruz bunun için...

Marksçılık, Batıcılığın doğal uzantısı olarak göründü Türkiye’de. O da, “yabancılaşma 2”dir.” (sh:106-107)

Edebiyat dergisinde ‘yerli düşünce’ örneği ürünler yer verme çabası görülür. “*Edebiyat* dergisinde yazan arkadaşlar uygarlığımızı canlandırma gereğinin bilinci içerisinde yazıyorlar... Çağdaş Türk edebiyatı, yerli düşüncenin kaynaklarına yönelmeden, özgün eserler koyamamıştır ortaya. Son 50 yılın özgün eserleri, yerli düşünceyle canlı bir alışverişe giren sanatçıların eserleridir.” (Biat, sh:108) ‘Boyutlar 2’ yazısında bunlara örnekler de verilir. “Üçüncü kümede, ruhçu bir ortamda kalarak esrelerini vermeye başlayan yazarları, şairleri görmekteyiz. Şiirde Necip Fazıl Kısakürek, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer; romanda, özellikle Peyami Safa; bunların tümü, “ölüm, mavera, korku, zaman, mekan, ebediyet” temalarını işlerler...”

Necip Fazıl Kısakürek’in şiirleri İslamcı öze dolu şiirlerdir...

Bu dönemlerin en ilginç olayı, yabancılaşmaya karşı başlayan iki mukavemet akımıdır. Necip Fazıl Kısakürek, çıkardığı *Büyük Doğu* dergisi ile yerli düşünceyi yabancılaşmaktan kurtarmak istemiştir.

Necip Fazıl Kısakürek yabancılaşmaya direnirken; hem batıcılıkla hesaplaşmakta, hem de kendi uygarlığımıza dönmemiz gereğini üst üste ortaya koyduğu eserleri ile savunmaktadır...

Şiirimizin, tarihimizle yüklü ve onurlu bir bölümünü kaplar Yahya Kemal... 1950 sonlarının önemli olayı Sezai Karakoç’un şiirleri, yazıları olmuştur. Onun şiirleri, mutlakin evrensel bir dil ile açıklanmasıdır... Düşünce kitaplarıyla da, Türk düşüncesine yeni boyutlar getirmiş, katkılarda bulunmuştur... Sürekli bir hesaplaşmadır Batıyla onun esreleri.” (Biat, sh:64-69)

Edebiyat dergisinde Nuri Pakdil’den başka yazarlar da yazılarında hem derginin çıkış gerekçesini açıklarlar, hem de yerliliği vurgularlar başka kavramlarla. Derginin ilk sayısındaki Rasim Özdenören’in ‘Yeni Dönemle’ yazısı böyle bir yazıdır. Yazıda, Tanzimat’tan bu yana gelen edebiyata değinilir. Yazı; “yeni bir edebiyat döneminin eşiğine geldik.” diye başlar. Rasim Özdenören de ‘halkçı edebiyat’ kavramını kullanır, bu kavramı açıklar: “halkçı edebiyat, her şeyden önce, halkın köklü medeniyet değerlerine inmek, bu medeniyetin halkın içgüdüsel duyguları üstünde yaptığı değişiklik ve etkileri yansıtmak, halkın metafizik sfesinde süregelen moral değerlerini, ona bir hayat tarzı kazandırmış olan bu moral değerlerini ifade etmek ile olur. Bu, aynı zamanda evrensel bir edebiyatın da şartıdır.”

Tanzimatın günümüze kadar gelen dönemdeki edebiyat anlayışı değerlendirilir: “Tanzimat ile başlayan politik öykünme dönemi, edebiyat alanında da etkilerini göstermiş, gerek biçim yönünden, gerek öz yönünden, edebiyatımız adeta batının yedeğinde giden bir edebiyat haline gelmiştir. Hem de batıyı çok gerilerden izleyerek. Bu edebiyat, toplumla organik bir ilgi kurabilmiş değildir.”

Peki, halkçı olmayan edebiyat nedir? Onu kimler temsil eder? “Cumhuriyet Dönemi, propaganda edebiyatı dışında, edebiyattaki, özellikle şiir alanındaki etkisini Orhan Veli’ den itibaren göstermeye başlar.” Öte yandan “1950’lerden sonraki edebiyat ortamında metafiziğe doğru umutlu açılımlar olmuştur. Halkla barışık, halkçı bir edebiyatçı nesli ortaya çıkmış, ilk eserlerini vermeye başlamıştır.”

Edebiyat dergisinin ikinci sayısında Erdem Bayazıt halkçı, halkla barışık yerli düşünceye dayalı ürünler veren biri olarak Sezai Karakoç’un yazdıklarına değinir. Yazar ‘Kelimenin Dirilişi’ yazısında: “Sezai Karakoç’un yazıları ‘Kıyamet Aşısı’ ve

son olarak ‘Sütun’ ismi altında topladığı yazıları Türk düşünce hayatı için yeni bir dönemin ve sağlam bir geleceğin kesin bir habercisidir.”

“Tanzimat’tan beri kurtuluşu daima kendi öz medeniyetimizin dışında, yabancı düşüncelerde aramış taklit hastalarının yeni bir macera aramak hevesine borçludur (sol akım)...

Türk düşünce ve sanat hayatı çok verimli ve hızlı bir döneme gebedir. İslam-Türk medeniyetine mensup insanın kulağı kelimesini diriltecek kahramanın sesine ayanlanmıştır. O kahraman konuşmaya başlamıştır. O kahramanın nesli ismini zama-na, ‘diriliş nesli’ olarak kazıyacaktır.”

Edebiyat dergisinde yer alan hemen bütün yazılarda; ‘yeni bir dönem’, ‘yerli düşünce’, ‘halkçı edebiyat’, ‘öz medeniyet’, ‘yerlilik’ vurguları vardır.

Derginin 3. sayısında M. Akif İnan’ın ‘sosyal ve siyasal değişimler içinde Yeni Türk Edebiyatı’ yazısı yer alır. “Kendi öz kaynaklarımıza dayanarak malzemesini kendi varlığımızdan devşirerek bizi yenileyen tamamen yerli ve orijinal düşünürler ile yetiştirilmedik... Ne tam anlamıyla batıyı çok iyi tanıyan ve bilen ve uygulanmasının ciddi mücadelesini yapan ciddi kişiler yetiştirdi ne de batıyı kendi şartlarımıza adapte eden, bunu derinliğine genişliğine düşünen; ve ne de yerli, milli bir düşünür ve ekip yetiştirebildik. Hep taklitler, kasıtlar veya akılsız iyi niyetler dönemidir, tanzimattan bu yana gördüklerimiz.”

Edebiyat dergisinin Haziran- Temmuz 1969 tarihli sayısında Celil Kahvecioğlu’nun ‘Yasaları Yerlileştirmek’ adlı yazısı yer alır. Yazıda: “Bir kanunun değişmesi ile ictimai bünyenin, zihniyetin değişeceğini iddia etmek her şeyden önce sosyolojik gerçeklere aykırı olduğuna göre, kanunlarımızı ölü halden çıkarmak için halkımızın geleneklerini, bu geleneklerin menşelerini araştırmakla, kanunlarımızı bunlardan elde edilecek sonuçlara göre bir istikamet vermek mümkün olan en makul çaredir. Halkımızın müslüman olduğu bir gerçektir.”

Edebiyat dergisinin 7-12. Sayıları tek sayı halinde çıkar. Derginin ilk sayfasında çerçeve içinde “Edebiyat” imzası ile ‘İkinci Dönem İçin’ adlı yazı yer alır.

“Yerli düşünce, tarihi oluşumumuzda biz şartlayan düşünce, 1923 devrimi ile belirlenen düşünce, yani islam düşüncesi, ağır ağır ama sağlam hareketler ile bağımsız ve onurlu olarak yeniden gönüllere doluyor. Aslında bu, bir uygarlığın var oluş savaşıdır.”

‘Yerli düşünce kavramı’ derginin her sayısında yeni yazılarla açılanmaktadır: “Halka ilğimiz tam bilinçleşince, devrim iyice boşlukta kalacaktır, batıcılık iyice boşlukta kalacaktır, marksizm iyice boşlukta kalacaktır. Yani haksızlaşacaktır, bunların hepsi...”

Ne var ki, amaç, süreki yapıcı olmaktır, yerli düşünce ile halkı ve devleti birbirine kaynaştırmaktır. Bunu düşünmek uygarlığımızın gereğidir.”

Nuri Pakdil bu sayıda da ‘1923 devriminden sonra’ yazısını yayınlar. Bu yazı ‘Biat’ adlı kitapta ‘boyutlar 2’ adıyla yer alır. Nuri Pakdil yazının bir yerinde şöyle der: “Tarihte, devletimizin özü tek bir kitapla yoğunlaşmıştı. Türk düşüncesi, bu temel kitaptan esinlenerek oluşuyordu. Uygarlığımızı batı uygarlığı önünde özgür kılan güç de Temel Kitaptan geliyordu. Bu temel kitap Kur’an idi. (Biat, sh: 60)

Yazının bir yerinde yerli düşünce tanımına yer verilir. “Tarih boyunca, bu temel kitabın özümlemesi ile oluşan düşünceye yerli düşünce diyoruz. Ulusumuzun yerli

düşünceyle canlı bir alışveriş içinde olduğu dönemler tarihimizin en parlak dönemleridir.” (sh:61)

Nuri Pakdil ‘*Biat II*’ adlı kitabında ‘Toplantı’ yazısında Hac’dan ‘Oruç Ayı I’, ‘Oruç Ayı II’ yazılarında oruçtan söz eder. “Sanat dergilerinde oruç ayı üstüne hiç yazı yayınlanmaz” der. “Edebiyatın işlevi, her şeyden önce kendi ulusunun yorumunu yapmaktır, bu yorumlarla öbür ulusların yaşamları arasındaki ayrılıkları ve benzerliklerle saptamaktır. İnsanı evrensel bir dille anlatma olanakları yakalamaktır.” der.

Nuri Pakdil gündelik siyaset üzerine yazmaz. Ancak gündelik siyaseti gözler, izler. Bu ilgi toplumu yakın takipte tutmasından kaynaklanır. Bütün toplumsal duyular bütün toplumsal kıpırdanışlar onun ilgi alanı içerisindedir. Böyledir ya sözünü daha geniş alanlar ve zamanlar çerçevesinde söyler. *Biat II* adlı kitapta ‘Bir Değınme’ yazısının bir yerinde şöyle der: “Halkımız iyiyi, güzeli, doğruyu dininde bulmuştur, tüm çöküşünü o temel kaynaktan bulmuştur, yabancı düşünceleri yadsımasından, onu kabul etmemesinden daha doğal bir şey olabilir mi? Şu halde, halkımızın temel inançlarına yani dine, yani islam düşüncesine ters düşen sol düşüncelerle iynin, güzelin, doğrunun sunulabilmesi olası mıdır? der. Yazının bir yerinde de sol ile sağdan ne anlamak gerektiğini açıklar: “Halkımız sağcı kavramından dinine bağlılığı, solcu kavramından da dınsızlığı anlar. Bu hiçbir kuşku bırakmayacak denli kesin bir yargıdır, ulusumuzun vardığı bir sonuçtur. Türk ulusu, bin yılı aşkın bir tarih birikimine dayanarak, uygarlığımızın temel ilkelerini özümseyerek ulaşmıştır bu güne” (*Biat II*, sh:161-162).

Nuri Pakdil *Batı Notları* kitabında da batıcılıktan, yabancılaştırmadan ve yerli düşünceden sıkça söz eder. Batıya yaptığı gezi notlarından oluşan kitap hem fiizksel hem düşünsel bir geziden notları içerir. Edebiyat dergisinin yayınlanmış olduğı süre boyunca farklı yazarlar dergide yerli düşünceye, yerliliğe vurgu yapan yazılar yazarlar. Arif Ay ile Turan Koç da bu yazarlardandır. Turan Koç Edebiyat dergisinde yayınlanan yazılarında ‘uygarlığımızın dinamiklerine’, ‘kimliğimizi oluşturan değerlere’ vurgu yapar.

Turan Koç, *Edebiyat*’ın Ekim 1982 tarihli sayısında yayınlanan ‘Dinamikler’ başlıklı yazısında: “Sanatta olma’nın birinci koşulu kendimizle karşılaşmaksa ikinci koşulu da toplumda yaşayan değerlerden beslenmektir” der.

Edebiyat dergisinin yayınına son verdiğı 1984 yılında yayınlanan Şubat sayısında Nuri Pakdil ‘resmi ulusal kültür’ ile ‘yerli’ olan arasındaki farkı irdeleyen bir değınmeye yer verir. Yazıda, Emre Kongar’ın ‘Ulusal kültür üzerine aykırı notlar’ yazısına değınilen yazıda (yazı Emin Ziyaioğlu imzası ile yayınlanmıştır) şöyle der: “Türkiyenin resmi kimliğı ile, resmi kültüri ile oluşmuş olan toplam neyi veriyor bize? Bu toplamın karşısında bir de daha ağır, daha bütüncül, daha köktenci, daha yerli, daha tarihsel bir ağırlık bulunmuyor mu?”

Nuri Pakdil, 15 yıl yayımını sürdüren, kendisiyle özdeşleşen *Edebiyat* dergisinde yazılarıyla, öteki yazınsal ürünleriyle ‘yerli düşünce’yi hep gündemde tutmuş, kendi anlayışı çerçevesinde, özgün örnekler vermiştir. O, yepyeni, taze, canlı kelimelerle yerliliğın ruhunu evrensele taşıma çabası içinde olmuştur. Bu anlayışla yazılarıyla yol açıcı olmuş, yetenekli gençleri yüreklendirmiş, yürüyüşüne ortak etmiştir.

MUSTAFA ŞERİF ONARAN

YERELDEN EVRENSELE İNCE MEMED

Knud Hamsun’un *Nodland*’ı anlattığı romanlarını okurken Norveç’in kuzeyindeki o ıssızlığın kimleri ilgilendireceğini merak etmiştim. Ama okudukça, o doğa parçasının belli bir ortam oluşturduğunu, oradaki insan ilişkilerinin önemi üzerinde durulduğunu anladım. Daha önemlisi, *Knud Hamsun*’un dilindeki biçim özelliği idi insanı çeken.

Bize uzak düşen bir coğrafya, doğayla savaşıma girişen “*Cehennem Ecinnisi*” *İzak*’ın yaşayışında, nasıl özel bir anlam kazanıyorsa, Anadolu toprağındaki bir serüven neden evrensel bir önem kazanmasın?

Yerelden evrensele değer kazanan bir edebiyat eserinin özellikleri neler olmalıdır? Bu topraklara ilgi duymayan yabancı, okuduğu zaman böyle bir romandan nasıl etkilenir? Yerel ayrıntılar, uzak bir coğrafyada yaşayan insanı nasıl kendine çeker?

Yeniden anımsatmak gerekirse, edebiyat, dili kullanma hüneridir. Alıştığımız dilin içinden yeni bir dil çıkarmak, eserini bu üst dille yaratmak işidir.

Yaratıcılık sağlam bir kurguyu gerektirir. Bu kurgu, bir eserin hem çatısını, hem ayrıntılarını nasıl bir bütün içinde oluşturacağını gösterir. Yeter ki yazar, dilin inceliklerine varma hünerini sağlamak olanağını bulsun.

Destansı Bir Dil

Yaşar Kemal’in ünlü romanı *İnce Memed* 1955 yılında yayımlanmıştır. “İnce Memed” sömürü düzenine başkaldıran bir halk kahramanının romanıdır. Romanın ana izleği bakımından sömürüye başkaldırmak evrensel bir düşünce dizgesidir. Değişik ülkelerde yaşayan insanları birleştiren bir anlayıştır. Yaşama düzeyi ilkel koşullarda olsa bile, insanın sömürüye başkaldırması doğal bir özelliktir.

Yer yer göndermelerde bulunulsa da, bu çalışmada “İnce Memed” romanın ilk kitabı temel alınacaktır. Yaşar Kemal 1955’te yazdığı romanından sonra, dördüncü cildi 1987’de olmak üzere, otuz yılı aşkın zaman içinde 4 “İnce Mehmed” romanı yazmıştır.

Bu romanlarının her birini ayrı ayrı inceleyip karşılaştırmalar yapmak, benzer özelliklerine değinmek, bu yazının konusu değildir.

Bu yazıda “*İnce Memed I*” den yola çıkıp romanın dokusunu, dil özelliklerini belirterek evrensele uzanan çizginin, dilin, biçim özelliklerinin önemini belirtmek gerekecektir.

Öncelikle şu gerçeği benimsemek uygun olur: Yaşar Kemal’in destansı dili, Anadolu’nun büyümlü coğrafyasını anlatmaya elverişli bir dildir.

Hani ağzından bal akan halk anlatıcıları vardır ya, meddah gibi değil de, bir çeşit Anadolu bilgisi sayılırlar; öylesine etkileyici, şaşırtıcı bir dili vardır Yaşar Kemal’in. Köylü konuşmalarına bile öyle bir doğallık kazandırır ki, romana su gibi akan bir biçim özelliği gelir.

Köylünün içinde yaşamadan, o yaşama biçimiyle bütünleşmeden böyle bir dili geliştirmek kolay olamaz. Her ne kadar Yaşar Kemal değişik kültür çevrelerinde bulundukça, nice kitapları okuyarak kendini geliştirdikçe, o doğal anlatışa ayrı bir derinlik kazandırmışsa da, yaşamının içinden gelen bir yazar olduğunu hiç unutmamıştır.

Yaşar Kemal'in anlatılarına sözlü yazı geleneğinin bir uzantısı olarak bakmak gerekir. Sözcük tutumuna aldırılmayabilir. Sayfalarca anlatılan bir doğa parçasına kısaca değinmekle de yetinilebilir.

Ama onun destansı anlatımı, yer yer söylencelerle bütünleşen dilindeki görkem, özellikle "İnce Memed"'i yazarken, benzersiz bir biçim inceliği kazanır.

Bu destansılık, bu masalla karışan gerçek, halkın anlatış biçiminden gelen bir özelliktir. Yaşar Kemal bunu kendi anlatış biçiminin özellikleriyle geliştirmiş, bir abartı sanatı haline getirmiştir.

Her ne kadar "İnce Memed" böyle abartılmış bir dille anlatılması gereken bir roman sayılsa da Yaşar Kemal, her romanında abartıyı biçiminin özelliği haline getirmiştir.

1930'lara Doğru Anadolu

Romanın izleğini oluşturan ana yönelimi yalnızca *sömürü düzeniyle savaşım* olarak nitelendirmek yeterli olmaz. Belli bir izleğe bağlansa da, dolaylı olarak, Anadolu insanının davranış biçimini gösteren daha nice ayrıntı var. Öyle ki, Yaşar Kemal'e *ayrıntıların romancısı* denebilecek bir özellik kazandırır.

"İnce Memed'in konusunu kısaca özetlemek gerekirse:

Milli Mücadele bitse de, 1925-1933 yılları arasında, Anadolu da yerli yerine oturmayan bir düzensizlik vardır. Yalnız Toros dağlarında yüzlerce eşkıya dolaşmaktadır. Bunlardan biri olan "İnce Memed" in bir başka özelliği vardır: Halkla bütünleşen, halkın gözünde söylence haline gelen bir özelliği...

Keçi sakallı *Abdi Ağa* 5 köyü olan, acımasız bir adamdır. Bu beş köyden en büyüğü olan *Değirmenoluk* köyüne yerleşmiştir. "İnce Memed" de bu köyde doğmuştur. Babası İbrahim ölünce ana-oğul yapayalnız kalmışlardır. Abdi Ağa, İnce Memed'le anası Döne'yi dövmede, kötü davranmaktadır. Daha çocukken İnce Memed Abdi Ağa'dan öç almayı kafasına koymuştur. Daha çocukken İnce Memed *Kesme* köyüne kaçmış, çiftçi Süleyman'ın yanında çobanlığa başlamıştır. Bu kaçış-dan anasının bile haberi yoktur. Ama Abdi Ağa *Kesme* köyüne baskın yapıp İnce Memed'i zorla geri getirmiştir.

Değirmenoluk Abdi Ağa'nın köyü olduğu için toprakta çalışanlar ürünün dörtte üçünü Ağa'ya vermek zorundadır. Ana-oğul bu koşullara zor dayanacak durumdadır. Üstelik ineklerini de Ağa'ya vererek açlıktan kurtulmaya çalışırlar.

İnce Memed büyüdüğü zaman kasabaya inmiş, değişik bir yaşama düzeniyle karşılaşmıştır. Belki de bilinçlenmesinde bu izlenimlerin etkisi olmuştur.

Önce Abdi Ağa'nın kel yeğeniyle nişanlanan, sevdiği Hatçe'yi kaçıır, ormanda onu kendi kadını yapar. Ama Abdi Ağa'nın adamı, iz sürücü Topal Ali ile adamları onların yerini bulur.

Ne var ki İnce Memed söylencesi başlamıştır artık. İnce Memed, Abdi Ağa ile Kel Yeğeni'ni vurur. Kendini izleyenlere gözdağı verir. Hatçe'yi evine gönderir, gelip alacağını söyler.

İnce Memed'in vurduğu Kel Yeğen ölmüştür ama, aldığı kurşun yaralarına karşın Abdi Ağa yaşamaktadır. Abdi Ağa, İnce Memed'in anasını döve döve öldürür. Hatçe'yi de, Kel Yeğen'ini öldürdüğünü öne sürerek hapse attırır. Böylece İnce Memed'ten öç almış olur.

İnce Memed Kozan hapishanesine gönderilen Hatçe ile Iraz'ı kurtarır. Hatçe bir mağarada doğum yapar. Asım Çavuş mağarada onları bulur. İnce Memed yaralıdır. Asım Çavuş onu teslim almaz. *İnce Memed öldü* dedikodusu yayılır. Abdi Ağa bu habere sevinir ama, İnce Memed'in ölmediği anlaşılır.

Bir jandarma baskınında Hatçe vurulur, ölür. İnce Memed, muhtarla köylülere Hatçe'nin ölüsünü verir. Iraz da İnce Memed'ten izin isteyip oğlu Mehmed'i büyütme için Antep köylüklerine çekilir.

Cumhuriyet'in 10. yılında genel af çıkar. Dağlardaki eşkiyaların hemen hepsi tüfeklerini bırakıp teslim olur.

İnce Memed, Değirmenoluk'a yayan iner. Köylü ona bir ev yaptırmıştır. Bir at almış, tarlasını da sürdürmüştür. İnce Memed, Abdi Ağa'nın kasabaya yerleştiğini öğrenir. Köylünün ona aldığı ata atlayıp kasabada Abdi Ağa'nın izini bulur, üç el ateş sıkarak, oracıkta öldürerek öcünü alır.

Sonra da atını Toroslara sürer. Köye de uğrayıp Abdi Ağa'yı öldürdüğünü söylemeyi unutmaz. Sonra da Alidağı'na doğru yollanır. Bir daha da ondan haber alınmaz.

Eşkiya mı, Bir Halk Kahramanı mı?

İnce Memed sıradan, acımasız bir eşkiya değil, bir halk kahramanıdır. Halkın onu sevmesi, koruması, eşkiya oluşundan değil, halkla bütünleşen, hak arayan bir kahraman oluşundandır.

Varlıklı olmanın sağladığı güçle Abdi Ağa her türlü kötülüğü yapabilmekte, yöneticilerle işbirliğine girişebilmekte, bir eşkiyadan daha etkili olabilmektedir.

Halkın sağduyusu, İnce Memed'i bir eşkiya gibi değil, kendilerinin de öcünü alan bir halk kahramanı saymaktadır.

Cumhuriyet'in 10. yıl affından yararlanarak İnce Memed'in de yeni yönetime teslim olması, romanın olumlu sonucu olarak değerlendirilemez miydi?

Ama yeni bir düzen gelse de Ağa egemenliği bildiğini okuyordu. Her toplumda kendi gücüne inanan, işbirlikçi bulan çıkarıcı çevreler oluşabiliyor. Bu işbirlikçiler yönetimi elinde bulunduranlar arasından da çıkabiliyor.

Sürüp giden bu kısır döngü nedeniyle İnce Memed'in görevi bitmemiş sayılıyor.

İşte 1955'ten sonra otuz yılı aşan bir süre içinde dört "İnce Memed" romanı yazan Yaşar Kemal, biraz da bu gerçeği anımsatmak için romanlarını sürdürüyor.

Her ne kadar ilk "İnce Memed" romanı geniş ilgi uyandırmış, 23 dile çevrilerek evrensel bir önemi olduğunu göstermişse de, bu kısır döngü sürüp gidecektir. Daha nice "İnce Memed"lerin yazılmasını gerektirecektir.

Yerelden evrensele uzanan çizgide "İnce Memed" in gördüğü ilgi yalnızca sömürü düzenine başkaldırı olarak nitelendirilebilir mi? Herhangi bir roman diliyle, kurusuyla edebiyat eseri olarak üstün nitelikler kazanamamışsa, onun evresel bir gücü olabilir mi?

Bir roman yazarı olarak Yaşar Kemal'in iki özelliğini bilmek gerekir.

Önce anlattığı çevreyi iyi bilen bir yazardır. Yaşanmışlığa dışardan bakmıyor, o yaşanmışlığın içinde yer alıyor. Ayrıca anlattığı çevreye özgü gelenekleri, görenekleri iyi biliyor. Bunları bütünleştirerek anlattığı zaman dile doğal bir akış kazandırıyor.

Mehmet Fuat'ın anlattığı bir olay var:

“Derler ki Yaşar Kemal, “İnce Memed”i bir gazete patronuna götürmüş, para kazanmak amacıyla, kolay okunacak bir roman yazdığını, takma adla tefrika etmek istediğini söylemiş. Sonucu öğrenmeye gittiğinde ise gazete patronu ona romanının çok güzel olduğunu bildirerek akılsızlık etmeyip kendi adıyla yazmasını öğütlemiş.

Yıllar sonra, *Ortadirek*'teki bazı bölümlerin fazla uzun olduğunu ileri süren bir eleştirmenle Yaşar Kemal arasında bu olaya değinen bir konuşma dinlemiştim.

Eleştirmen aşağı yukarı şöyle diyordu: Sen yazdıklarını değerlendirmiyor, neyi, nerde keseceğini bilmiyorsun. Yalnız kalem kullanıyor. makas kullanmıyorsun. Eleştiriri gücün yok. “İnce Memed”i de kötü diye takma adla yayımlamaya kalkmıştın.

Yaşar Kemal ise, gazete patronu asıl adıyla yayımlamasını isteyince romanı geri alıp yeni baştan yazdığını söylüyordu.”

Bu olay Yaşar Kemal'in biçeme verdiği önem bakımından anlamlıdır. Her hangi bir eleştirmen kendince bir değerlendirme yapabilir. Gene de yazarın içine sinmeyen bir şey varsa, romanı yeniden kaleme almak gerekir.

Ucuz beğenilerden kurtulmasını bilen yazarın kendini yeni bir sıkdüzene sokması, romana yeniden biçim vermesi, adına yaraşır bir çalışmaya yönelme gereksinimidir.

Yaşar Kemal evrensele ulaşmanın dil işi olduğunun bilincindedir. Dili yapaylıktan kurtarmak, romanın dokusuyla uyum sağlayacak bir doğallığa kavuşturmak gerekecektir.

Bir Başkaldırı Romanı

“İnce Memed”lerdeki roman dili, Yaşar Kemal'in öbür romanlarındaki dile benzemez. Romancı olayların içinde yaşıyor gibi, doğal yazmaktadır.

Fethi Naci de bu görüşü paylaşmaktadır. Yaşar Kemal “İnce Memed”leri yazdığı 32 yıllık zaman dilimi içinde başka romanlar da yazmıştır. Ama “İnce Memed”lerdeki biçem anlayışını hiç değiştirmemiştir;

“Bu yıllarda yazdığı öbür romanlarda anlatı biçimi değişir. “İnce Memed”lerde hep aynı kalır: Hep o çocuksu, hep o masalsı anlatım; anlatıcı ile anlatılanlar hep aynı dünyanın insanlarıdır sanki sanki özdeşleşmişlerdir, dilleri aynıdır, inançları aynıdır, aynı mucizelere inanırlar...”

“İnce Memed” bir başkaldırı romanıdır. Demek ki Yaşar Kemal, alışılmış roman yöntemlerine de başkaldıran bir romancı olarak “İnce Memed”te aradığı biçemi bulmaya çalışacaktır.

Düşle gerçeğin içiçe yaşadığı, büyümlü bir dildir bu! *Anacık Sultan* ona bir gömlek mi biçmiş? Artık İnce Memed'e kurşun işlemeyecek, kılıç kesmeyecek, hiçbir hastalık onu etkilemeyecektir. Artık onu ateş yakmayacak, su boğmayacaktır. Artık o zincire vurulamayacaktır, insanüstü bir güç kazanacaktır.

Gerçekle düş arasında belirsiz bir bölge vardır. O belirsizliğin anlatılması, kim olursa olsun, insanın düşlem güünü etkileyecektir. Her insan kendindeki gizilgtücü keşfetmenin umudu içinde yaşayacaktır.

Artık alıştığımız gerçek, inandırıcı özelliğini yitirir. Düşlerle, söylencelerle karışan bir gerçeğe daha çok bağlanma gereksinimi duyarız. Büyütlü gerçek dediğimiz yeni bir gerçek anlayışı insanların özlemi haline gelir.

Büyülü Gerçek

Günümüzde *Gabriel Garcia Marquez*'le güç kazanan Latin Amerika'daki büyütlü gerçek anlayışı, belki de Yaşar Kemal'in "İnce Memed"iyle ivme kazandı.

Belki de insanın tükenmezliğini böyle bir büyütlü gerçekte aramak gerekecektir.

İnce Memed, Alıdağı'na doğru atını sürüp gittiği zaman, yeni sertivenlerin belirsizliğine doğru yol almış oldu. Demek ki roman bittiği yerde yeniden başlıyordu.

Yaşamının akışı bitmeyen bir süreçtir. İnsanlar ölümlü olsa da, yaşama serüvenleri sürekli bir anlam kazanır.

Ama *Alevi Dedeleri, Sünni imamları*, bütün kızlar, kadınlar İnce Memed'i ermiş saydıklarına göre, Yaşar Kemal'in roman kahramanı ölümsüz bir güç kazanmış demektir.

Yenişehirli Avni'nin bir dizesinden "İnce Memed"e bakacak olursak: "*Bir hakikat kalmasın âlemde Allahım nihan!*" demek gerekecek. O gizli gerçeği ortaya koymak için "İnce Memed" bir simge sayılacaktır.

O gizli gerçeği anlatmak için, alışılmış roman kurallarına aldırmadan, kendi koyduğu yöntemlerle, Yaşar Kemal, yeni bir anlatı geliştirdi. Düşle gerçeği iç içe yaşatan böyle bir anlatıda, "İnce Memed" in kahramanlıkları kadar korkuları da yer alır.

Yaşar Kemal'in romanında börtü böceğiyle doğa yeniden yaratılır. Böyle bir doğada insan kendini yeniden keşfeder. O dağlar Toros dağları değildir artık. Belki İnce Memed, *Che Guevara* ile bütünleşir. Belki o dağlar *Ant dağları*'dır.

Yerelden evrensele açılırken insan gerçeğini bilmek gerekir. Alıştığımız dilden bir üst dil çıkararak o insan gerçeğinin gizlerine varmayı bilmelidir.

Yaşar Kemal bu işin ustası bir romancı. O nedenle "İnce Memed"e Toros dağlarının eşkiyası gözüyle bakmak yanlış olur. O artık hiç bilmediğimiz nice okurun da umudu olan bir İnce Memed'tir.

KÖKSAL ALVER

YER VE MEKÂN EKSENİNDE YERLİLİK

Yerleşen İnsan

Yer, insanın zemini. Ayaklarını bastığı, yerleştiği, hayat kurduğu, hayatını inşa ettiği bir temel sütun. Hayatın başladığı ilk kapı. Hayatın başladığı ilk an: insanın yeryüzüne ayak basması. Bundan olsa gerek aklı havada, gönülü başka yerlerde gezinen kişiden, ayaklarını yere basması istenir. Ayakları yere basmayan kişi, hep gel-gitlerde, orada-burada, arada yaşar çünkü. Ayakları yere basmayan kişi, bütün bütün etkilere maruz kalır, her esen rüzgârda savrulur, kendini kaybeder. Yer, ayaklarını bastığı yer ise insana bir dayanma, yaslanma, bağlanma gücü verir. Bir dayanaktır yer, bir kök, köken.

Yer, insanın kaçınılmaz gerçeği, zorunluluğu. İnsan yerleşen bir varlık, yer-yurt kuran, kurmak zorunda kalan bir varlık. Yere mahkum bir anlamda. Onsuz olamayan, onsuz varlık sahnesine çıkamayan. Doğumundan ölümüne kadar hep yerle, mekânla kayıtlı, sınırlı. Bir yönüyle yerin mahpusu insan. Nereye gitse, ne yana dönse hep yer ve mekân. İnsanı saran bir örtü.

Bir yerden başlar insan hayata, bir yerden konuşur, bir yerden yola çıkar. Yeri adımlaya adımlaya bir yere varır insan. Her adımı o yerde yeni bir mekân var eder. Yerler ve mekânlar arasında insan kendini dokur.

Yerleşme gibi insanın kendini gerçekleştirme eylemlerinden en önde geleni de bir yere bağlı. Yer yoksa yerleşme de yoktur. Hayat yerleşmeyle başlar, dal budak salar. Toplumlar, diller, sanatlar, siyasetler, kimlikler, gelenekler, hayat biçimleri yerleşme ile kayıtlıdır. İnsan ve toplum olaylarının aktığı, hayat bulduğu temel zemin yerdir çünkü. Bunun için yere göre farklı farklı insan halleri, kültür biçimleri ortaya çıkar. Yer, sadece geçilen, çiğnenen, kullanılan pasif bir unsur olmaktan çıkar; aktifleşebilir de. Daha doğrusu insanı belli bir eyleme, biçime zorlayabilir. Etkiler, dönüştürür, insanı o eyleme mahkum eder. Elbette insan da bu mahkumiyeti aşmanın yollarını arar, bulur. Bulamayınca orayı terk eder, göç eder, hicret eder. Yer ile insan, yoğun bir ilişki düzleminde birbirleriyle karşılaşır. Her karşılaşma gibi bu da yeni bir yorumun, yeni bir ürünün ortaya çıkışını terennüm eder.

Her yer aynı değildir, bir örnek değildir. Her yer *kendine göre* bir imaj yüklenir. Her yerin kendi iklimi, yaşama düzlemi ve ruhu insanı sarar. Ve belki bundan ötürü yerler arasında tercih yapar insan. Yere bağlanır. Yere mihlanır. Bu yüzden kimi zaman yer, insanın yükü olur; imkânı olduğu kadar. Kimi zaman yer, insana yüklenir, onu boğar, sınırlar, daraltır, körleştirir, kötürümleştirir. Sevmek ve bağlanmak ile nefret etmek ve kaçmak arasında insan, sürekli yerle, yerlerle didişir, boğuşur ve yolunu yerlerden mekânlara geçe geçe bulur. Yolunu bulamayınca başka yollar arama-gider, gene yolları, yerleri ve mekânları katederek.

Mekân ve İnsan

Mekân, insanın hayatını kurmak, hayatını sürdürmek, bir aidiyet ortamına dahil olmak maksadıyla kendini katarak oluşturduğu bir yaşam alanıdır. Temeli elbette

yerdir. Ancak yerden bağımsızlaşması, başka bir formla hayata katılması söz konusudur. Çünkü mekân, inanç, kültür ve değer ekseninde yerin düzenlenmesi, değiştirilmesi, dönüştürülmesine dayanır. Belli bir inanç, kültür ve değer alanının bilinçli tiyesi olan insanın, kendi eliyle oluşturduğu bir düzlemdir mekân. İnsanın elinin ‘o yerlere’ değmesiyle ortaya çıkan yeni bir boyuttur. Yerde olmayan, insanın elinin değmesiyle oluşan, sonradan, suni, kültürel bir oluşumdur. Bu bakımdan mekân, doğrudan insana ve tümünden onun değerler dünyasına bağlıdır. İnsanla mukayyettir.

Mekân insanın yuvasıdır; kimlik kozasıdır. Asıldır, zorunludur, kaçınılmaz olanıdır. İnsanın kendini gerçekleştirme, kendini bulma ve inşa etme sürecinin zorunlu uğrağıdır. Hep bir mekânda, hep mekânlardadır insan. Bir deri gibi ona yapışmıştır. İnsanın aklı ve duygusuyla kıldığı bir hamur, kendini katarak var ettiği bir yapıdır. Bu yüzden kendine hastır, kendindendir. İnsanı yansıtır, insana ayna tutar mekân.

Mekânla kendine bir yer edinir insan. Mekân onun yerleştiğinin en net kanıtıdır. Bir yerle irtibat kurma, o yere ait olma, o yeri aidiyet unsuru olarak görme durumu mekân. Yer ve yerliliğin doğrudan belli bir mekânı çağırması manidardır. Ve mekân yoğun yaşamaya karşılık gelir. Yaşanmışlık, hatıralar, geçmiş, değişimler ve dönüşümler mekânda toplanır. Kendine bağlanmayı insan mekânlarla sağlar, mekânda kendini görür.

Yer ve Mekân Ekseninde Yerlilik

Yerlilik, yer ve mekân ekseninden bakınca, öncelikle bir eşik olarak görülür. Her insan ve toplum bir yere ait olma anlamında yerlidir. Yabancılaşma, arafta ve arada kalma durumlarının belirleyeni de yerliliktir. Bir eksen olarak yerlilik, insan ve toplumun aidiyet durumunu belirlemeye dönüktür. Bir yerden hareket eder insan ve toplum, bir yeri kendine ait kılarak hayata katılır. İşte o yer, diğer yerlerden farklılaşır, ayrışır ve başka bir yer haline gelir. Artık orası herhangi bir yer değil, o insan ve toplum bakımından biricik, özel ve değerli bir yerdir. Yerliliğin ortaya çıkışı, o yerin diğer yerlerden ayrıştırılması ve o toplum için bir temel unsur haline gelmesiyle gerçekleşir.

Gerek siyasal ve insani duruş anlamında gerekse toplumsal bir gerçeklik olarak yerliliği var eden eksen yer ve mekândır. Belli bir yer ve mekâna bağlı olarak kurulan yeni bağ, yeni bir aidiyet iklimi. Bu yüzden yerliliğin temelde bir yer ve mekân vurgusu dikkat çeker ve bir tür siyaset olarak varlık kazanır. Ancak birer verili unsur olan toprak, coğrafya, yer farklı ilişkiler bağlamında yeniden tanımlanır. Artık yeni bir durum, yeni bir boyut ve algı söz konusudur: vatan, millet, ulus, memleket, hemşehrilik gibi temelde bir yeri, toprağı, coğrafyayı imleyen yeni kimlik alanları türetilir. Verili kavramlara yeni eklemeler yapılır, kavramlar yeni bir bakışla tanımlanır. Remzi Oğuz Arık'ın ifadesiyle *coğrafyadan vatana* doğru bir dönüşüm ve farklılaşma yaşanır.

Yerlilik, toprağın, yerin, coğrafyanın birer kimlik mekânlarına dönüştürülmesini sağlamaktadır. Bireysel bağı olduğu gibi toplumsal bağı da kurgulamaktadır. Millet, ulus, hemşehrilik, memleketlilik yerliliğin çerçevesinde yeniden anlam bulmaktadır. Bu yeni anlam haritası siyaset ve ideoloji ile birlikte bir bakışa, yaklaşıma, projeye dönüştürülmektedir. Milliyetçilik, ulusçuluk, vatan algısı, memleketçilik ve dahi hemşehrilik, yerlilik bağının bir üst boyutta, bir proje çerçevesinde yeniden anlamlandırılmasına dayanmaktadır. Yerlilik bu yeni aşamada temel bir referans ve unsur

olabilmekte; toplumları diğerlerinden ayırabilmekte, aynı dünya görüşüne, aynı inanca ve kültürel atmosfere sahip olsalar bile, toprak, vatan, coğrafya, memleket, ulus etrafında aşılmaz sınırlar çizerek katı ve dar kimlikler önerebilmektedir. Bu anlamda yerlilik, evrenselin karşısında daha dar ve sığ bir öneri olarak var olabilmektedir. Bu durum ise hayatı büyük bir çatışma ortamına dönüştürebilmekte, yerel siyaset ve yaklaşım kendini bütün insanlığın tek sesi olarak görebilmektedir.

Yerlilik: Zemin ve Sınır

Yerlilik, bir zemin arayışıdır ilk bakışta. Her insanın ve toplumun dolayısıyla siyasetin doğasında olan bir eğilimdir bu. Her insan ve toplum *kendine özgüllüğü* önemser, kendi olarak hayata katılmayı, hayatı etkilemeyi de. Yerlilik bu anlamda insan ve topluma bir bakış ve zemin sunmaktadır. Ayaklarının nereye basacağını işaretlemekte, yönünü, yönelimini temellendirmektedir.

Ne ki yerellik aynı zamanda kesif bir sınırla çevrili olma durumudur da. O yerin, o yerli duruşun kapattığı, karattığı, göremediği yahut görmezden geldiği nice insanlık durumu hikayesine ve siyasetine uzak ve kapalıdır. Bu yönüyle bir kırsaldöngü tehlikesiyle burun burunadır. Sadece o toplum için anlamlı ve özel olan bir durumdur yerellik ve yerlilik. Oysa mesele, bütün bir insanlık durumuna, evrensele, yalın insanlık hallerine, çıplak toplum hallerine bakışı çevirebilmedir. Zemini kaybetmeden, zeminden kopmadan başka hayatlardan, başka toplumsal gerçekliklerden beslenmek, kendini tamir etme, mamurlaştırma anlamında onları kaynak ve imkân olarak bilmek gerekir.

Küreselciliğin fütursuzca aynılaştırma siyaseti ile yerelliğin kör bir bakışa dayanan kendini yüceltme eğilimi, sonuç itibariyle aynı değirmene su taşımakta, aynı çarkı döndürmektedir. Bu benzer şekilde merkez-çevre, merkez-taşra arasındaki kör dövüşe de benzer. Her durum kendi bencilliğinde ve kibrinde yaşamayı yeğler. Her yer, kendini merkeze oturtur; kendine özgüllük, kendine görelilik gibi gayet doğal ve gerekli olan durumu başkasına kapanma, başkası ötekileştirme, başkasını aşağı görme yahut üstün görme biçimine dönüştürür. Böylece küreselcilik kadar yerellik de bir bıçağın iki keskin kenarını temsil eder; birbirlerini keskinleştirir, bileyler, kavileştirirler. Ve galiba bu durum yerelden evrensele, evrenselden yerele köprü kurmanın gerekliliği anlaşılana kadar sürüp gider.

MEHMET ÖĞÜN

NEYİN MİMARİSİ?

Genel anlamda hayat kavramı ‘kendini bilen’ yegâne varlık konumundaki insanın mevcudiyetini gerekli kılar. Farklı güçlerin belirleyici roller aldığı karmaşık bir akış olan ‘hayat’, kolaycılığa kaçarak adına çoklukla tesadüf de denilen kurgularla her an yeniden şekillenen bir var oluş mücadelesidir insan için.

Bu gizemli, uzun yolculukta verili değerlerle yetinmeyen insan, onu diğer canlılardan ayıran en önemli maharetini kullanarak, doğumdan ölüme kadar çeşitli öğrenme ve deneme süreçleri gerçekleştirir; hayatını verimli ve anlamlı kılmaya çabalar.

Benzer bir sürece toplumlar da tabi olur. Tecrübeler, yaşanmışlıklar tarihe emanet edilerek biriktirilirken, diğer taraftan da dünyanın ortak zemini üzerinde ait oldukları ‘an ve yerin’ kendine özgü şartlarının etkisiyle yeni oluşumlar vücut bulmaya devam eder.

Böylelikle kültürler oluşur. Her kültür bütünlüğü, insanın kendini adadığı ‘şeyin’, yani varlığın yapısı hakkındaki görüşünün ışığında ortaya koyduğu özgün çözümlemelerin, yapıp ettiklerinin yekûnu, bu adanmışlığın et ve kemiğe bürünmüş halidir.

Tarih, Hz. İsa’dan önce 3000’lerde yazının bulunmasıyla başlatılır. Bu kabul, değişen varlık algıları, ihtiyaç ve imkânları doğrultusunda sürmekte olan medeniyet serüveni içerisinde bu tarihten önce yaşamış insanlarla aramıza kapanmaz mesafeler koyar.

Bilimin bize sağladığı üstünlükle elde ettiğimiz ayrıcalıklı konumumuzdan son derece emin, tarih öncesi insanlara “Homo habilis”, “Homo erectus”, “Homo sapiens” ve benzer adlar vererek, onları buzul çağları arasında sefer yapan katarlarda ilkel-yarı ilkel mevkilerine yerleştirip değerlendirirken esas aldığımız parametreler nedense hep maddidir.

El becerileri, âlet kullanıp kullanmadıkları, tarım yapıp yapmadıkları bizleri çok ilgilendirir de nedense onların mağaradan kente doğru uzanan meşakkatli seyahatleri boyunca hüznü, sevinci yaşama biçimlerini, değişimlerini, izleyen çağlarda vücut bulan sözde birçok medeniyete göre hayatlarını daha mutlu sürüp sürmediklerini, entelektüel kapasitelerini hiç sorgulamayız.

“Neandertal” insanları, tek bir buluntuya dayanarak kambur ‘yaratıklar’ olarak tanımlar, bunu ‘bilimsel’ bir genel doğru haline getirmekten endişe duymayız. Yıllar sonra aynı iskelet kalıntısının yaşlı bir kemik hastasına ait olduğunu fark ettiğimizde, belleklere kazınan yanlış gerektiğinde düzeltmeden öylece bırakırız.

Oysa yüz bin yıl öncesinin insanların karmaşık toplumsal yapıları, iş bölümünde ve uzmanlaşmadaki maharetleri, sakat ve yaşlılarına özel ihtimam gösterişleri, hayvan kemiklerini kullanarak müzik icra edişleri, mağaraların zorlukla girilen mahrem kısımlarında bulunan beceri düzeyi Yunan hatta Roma sanatını aşan, Batılıların çok önemsedikleri perspektif duyarlılığına ‘bile’ sahip duvar resimleri somut gerçeklerdir.

Mimariyi doğanın yapamadıkları, insanın yaptıkları olarak nitelemek, tarihin yazıyla başlatılmasına benzer suni bir ayrıma yol açar ve binlerce yıl tabiatla hazır bulduk-

ları yerlerle yetinmek zorunda kalan insanların ilkeliliğinin tesciline neden olur. Önemli olan hayatı çevreleyen, insanların yaşamasına imkân veren mekânların varlığıdır. Şayet bir yerde hayat var olmuşsa orada mimarının varlığından bahsetmek mümkündür.

Dağdaki doğal bir oyuğun kendini ziyaretçilerine sunuşuyla başlayan, o yerin fiziki yapısını çeşitli endişeler ışığında değerlendiren insanların oraya yerleşmeye karar vermeleri, beslenecekleri, yatacakları en uygun noktaları belirlemeleri ve nihayet yaşamaya başlamalarıyla sonlanan süreç bilinçli bir mekân-kullanıcı ilişkisidir.

Kullanıcılar, tabiatla var olan bu sunulu yeri, yerleşmelerinden itibaren hiçbir fiziki müdahalede bulunmasalar da, kendilerine ait bir ‘mekân’ haline getirerek bedenleriyle dönüştürürler. Bu eylemi sadece insan başarabilir; onun dışında hiçbir varlık, ateş yakamayacağı gibi mimari de yapamaz.

Kapadokya’daki mağara yerleşmelerinde, doğal (verili olan) ile insanlar tarafından oyulmak suretiyle kazanılmış mekânlar zengin bir karışım halindedir. Ortaya çıkmış olan karmaşık doku bütünlüğü hayata ev sahipliği yapmış bir mimari oluşumdur.

En eski ocak bir mağarada bulunmuştur ve 750.000 yıl öncesine aittir. Dönemin insanları gündüz güneş sayesinde akşamları ise oyukların en kuytu köşelerinde birbirlerine sokularak ısınırken, ateşten istifade etmeyi başardıktan sonra iç mekânda radikal bir değişiklik gerçekleştirerek mağaraların nispeten geniş, orta bölümlerinde soğuktan korunmak amacıyla ocaklar inşa etmeye başlamışlardı. Bu gelişme neticesinde ateş, verdiği sıcaklık yanında sağladığı aydınlıkla insanların etrafında biriktiği, toplayıcı bir merkezi unsur haline gelerek sosyalleşmenin de aracı olmuştur.

Toplumların zaman içinde değişen varlık algısı, değer yargıları, ihtiyaç ve imkânlar, içinde yaşanan mekânların biçimlenmesini yönlendirir. Hayatımızı nasıl sürdürmek istiyorsak, geleceğe yönelik ideallerimiz ne ise ona uygun fiziki çevreler oluşturur, mekânsal düzenlemeler gerçekleştiririz.

Aslında yapılan, mimarının gücüyle hayatımızı görüntür hale getirmekten ibaretir. Bu güç, mekânların paydaşı insanları belli bir ruh haline davet eder. Edebiyatın, resmin veya başka bir sanat dalının yapamayacağı görevin üstesinden mimari kolaylıkla gelebilir. Mimari aracılığıyla bir medeniyet belirli bir zaman kesitine ait ‘içini’ ters yüz ederek dışarıdakilere açar, paylaşır, kayıt altına alır. Üstelik bu paylaşım kuşaklar, çağlar boyu sürer.

Bu aracılık karşılığında mimarının yegâne beklentisi anlaşılacak ve kabul görmektir. Mimari anlatımda kelimeler yerine biçimler, mekân kurguları, ölçü düzenleri, yapılar arası ilişki ve hiyerarşiler, çeşitli yapı malzemelerinin farklı karakterleri, bir araya gelişleri kullanılarak tasarımların, dile getirdikleri temel düşünceye, yani üsluba ait sayısız karar okunaklı hale getirilir ve bireylerin sezgisine sunulur.

Binalar; temel, duvarlar, döşemeler, pencere ve kapı açıklıkları inşa edilerek çatı kapatıldığında; şehirler ise, bahçeler, duvarlar, yollar, meydanlar, yeşil dokular oluşumlarını tamamlayarak birer fiziki gerçeklik halini kazandığında, mimari bireylere, topluma her fırsatta bir şeyler söylemeye başlar. Dillendirilen aslında bir çağrıdır. Temas kurulan insanları yaşlı, genç, çocuk, yoksul, zengin, yerli, yabancı ayırt etmeksizin kendi özüne öykünmeye davet eder. Bu çağrıya kimse kulaklarını kapayamaz, görmezden gelemes. Mimari uzaklıkları aşabilecek ‘tuhaf’ bir güce sahiptir. Kimi zaman kokuyla, kimi zaman sesle, ya da renk veya ışıkla, kimi zaman da tama-

men sebepsiz, aniden varlığını hissettirir. Kuşatıcı ve zaman ötesi etkisi ondan uzaklaştığında bile sürer. İlişki kurduklarıyla bağımlı kolayca koparmaz, unutmaz, çağırır, kendisini hatırlatır. Bu çağrı gücünü belki de geçmiş zamanın ölçülemezliğinden, yalnızca mimari vesilesiyle anılar yoluyla tekrar yaşanabilir olmasından alır.

Toplunun hiçbir bireyi mimarının çektiği nutuktan azade değildir, kaçınmaz, istese de istemese de bir şekilde muhatap olmak zorunda kalır; çünkü mimari davranışlarımızı etkileme gücüne sahiptir.

“Yapılandan (inşa edilenden) başka her şey dünyanın bir kenarındadır. Fakat yapılan (inşa edilen) şey dünyanın içindedir.” derken Turgut Cansever, mimarın sahip olduğu güçten ötürü kendi dışındaki diğer insanlara, gelecek kuşaklara, bütün dünyaya, varlığa karşı omzunda taşıdığı sorumluluğun büyüklüğüne dikkat çekiyordu. Burada ‘yapılandan kastın mimariye ait kararların bütünü olduğunu; yapılmayana, bir karara istinaden dokunulmadan, tabii haliyle bırakılmış ‘yeri’ kapsadığını eklemek gerekiyor. Yani yapılmış ve yapılmadan bırakılmış olan aynı iradeye tabidir ve varlıklarını birbirlerine borçludur.

‘Yapılandan başka’ olanlar ise, mimarının dışında kalan resim, heykel, edebiyat, müzik ve benzer sanat dallarının türleridir; insanın şahsi tercihlerine yönelik olarak bu alanla temas gerçekleşir ya da gerçekleşmez, bu bakımdan tali ve kenardadırlar. Mimari ise, ana disiplin olarak diğer sanat dalları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.

Çağ ruhu dediğimiz dönemsel özellikleri çerçeveleyen kendi içerisinde bir tutarlılık gösteren yaşama ve varlığı kavrama biçimi sanat eserlerine doğrudan yansır. Kavrayıcı olması bakımından diğer tali sanat ve zanaatlar da mimarının belirlediği ana akım içerisinde onunla uyumlu hale gelirler.

Her mimari yaklaşım temelde farklı bir ahlak durumunun yansımasıdır, bu nedenle mimarının yaptığı davetlerin niteliği değişkendir; kimi zaman nazik, bazen zorlayıcı olabilir; hatta ender de olsa gücüne karşı koyanları acımasızca cezalandırılabilir bile.

Peki, mimari kendisine karşı çıkanlar varsa eğer, onları nasıl cezalandırabilir?

Buna gücü yeter mi?

Yunan ve Roma medeniyetlerinin birincil ilgi alanı, dolayısıyla Batı mimarlığının beşiği sayılan, ölüme adanmış gibi görünse de hayatı kutsayışın, zamana ve bozulmaya karşı çıkışın ürünü, özellikle firavun ölümlerinin, dünya nimetlerinden yararlanmasını amaçlayan, devasa büyük ölçülere dayalı Mısır mimarlığıdır. Üç milenyum süren bu uygarlık boyunca firavuna ‘gökyüzüne ulaşması için’ sunulan onlarca piramit gerçekleştirilmiştir. Her birinde yılda yüz bin işçinin çalıştığı ve yirmi yıldan fazla süren yapım faaliyetleri yürütülmüştür. Mısır halkının yöneticiler, din adamları, memurlar, bezeme ustaları ve işçilerden oluşan bölümü piramitlerin hemen yakınlardaki köylerde, kullanıcısının rütbe ve konumuna göre küçük farklar gösteren ancak ızgara planlı sokak dokularına sahip yerleşim bölgelerinde, sıkı geometrik düzende inşa edilmiş yapılarda yaşamışlardır.

Değişime karşı çıkıştaki kararlı sürekliliğin ifadesi olarak 2500 yıl sıkı bir düzen içerisinde hep aynı biçimleri, mimari elemanları kullanan mısır mimarlığı ölümlerin dünya keyfini garanti altına almaya yönelik görünse de, aslında yaşayan firavunun dünyevi hayatıyla ilgiliydi.

Temel yapı malzemesi olarak kullanılan taş, doğallığından uzaklaştırılarak hiç değişmeden sürekli aynı-sabit kalacak bir kütleliliği oluşturmakta kullanılıyordu. Taş, varlığını kendisine borçlu, onun sayesinde oluşan devasa geometrik biçimler tarafından görünmez hale getiriliyordu. Görülmesi istenen Mısırlıların kainat tasavvuruna uygun simgelerdi sadece.

Mimari, firavun dışındaki sıradan Mısırlılara: “ Sizler zavallı varlıklarsınız, ihtiyaçlarınız, duygularınız, endişe ve sevinçleriniz hiç değişmez, birbirinizden farksızsınız; binlerce yıl aynı döngü içinde yaşadınız, yaşamaya da devam etmek zorundasınız. Dünyanız kararlarımaya uygun olarak biçimlenecektir. Benim ölçü düzenim tanrılarla alakalı olduğu için sizler onun yanında küçücük, önemsiz zerrelersiniz. Karşı çıkmaya kalkmayın; buna gücünüz de yetmez, 100.000 kişi bile olsanız emrimde, taş taşımak, ustalık yapmaktan başka elinizden hiçbir şey gelmez” mesajı vermiş ve insanları kendisine boyun eğdirmiştir.

Batı uygarlıklarınca demokrasinin, eşitliğin, şeffaflığın beşiği olarak kabul edilen antik Mısır’dan etkilenen Yunan mimarisi de tapınak merkezlidir. İçi halka kapalı sadece rahiplere açık olduğu için tasarımda bütün önem dışa verilmiştir.

Uçlar arasında gerçekleştirilecek ideal dengenin peşinde koşan antik Yunan medeniyeti, tapınakların tasarım ve uygulamasında kusursuzluğa ulaşmak için “göz aldanmalarını” tashih edecek tüm tedbirleri geliştirmiş, fakat bu nedenle yapılar depreme karşı dayanıksız hale gelmiştir. Yani peşinde oldukları dengeyi kendi elleriyle bozmuşlardır.

İktidarı elinde bulunduran zengin kesim, sözde eşitlik adı altında sanatın etkileme gücünden son kerteye kadar yararlanmak için çeşitli yollara başvurmuş, pasifleşerek sisteme uyumu kabulün karşılığı olarak erkek bedenine yönelik özgürlük sınırsız hale getirilmiş; erkek çıplaklığı üzerinden geliştirilen sanat uygarlığın ağırlıklı ögesi olmuştur.

Mimarinin başlıca amacı, bireyin ve toplumun meselelerine, acılarına gerçek çözümler getirmek yerine onları unutturmaya yönelik ideolojinin hizmetinde, şehrsel mekânın insan bedeni ve acı çekme hali üzerine yoğunlaşan ritüellerine sahne teşkil edecek şekilde düzenlenmesine hizmet olmuştur. Ritüellerin aşırılığı bir yerden sonra toplumsal bağ oluşturma işlevi görmesini engellemiş ve uygarlığın sonunu hazırlamıştır.

Zihin-beden çatışması üzerine kurulu antik Yunan kültür ve uygarlığının takipçisi Roma’dır..

Roma İmparatorları pagan tanrılar adına anıtlar inşa ettirirken aslında kendi varlıklarını teminat altına alma çabası içindeydiler. Hükmettikleri insanları görsel hangi imkân varsa kullanarak disiplin altında tutmaya çalıştılar.

Toplumun itaatkâr hale getirilmesinde geometrinin sağladığı avantajları fark eden Romalılar, simetri ve dik açının kutsallığına dayanan şehir şemalarını uygulamak için fethettikleri yerlerdeki mevcut dokuyu hiçe sayarak ortalığı acımasızca yıkip dümdüz ettiler.

Kabul edilmiş şehir kurgusunu ayrı coğrafya ve farklı topografyalarda hiç değiştirmeden kullandılar. Dik ana akslar, dört ve dördün katlarından oluşan şehir bölümleri bu şemanın ayrılmaz parçalarıydı. Geometri, sıkı düzenler yaratmak amacıyla toplumsal disiplinin emrindeydi. Şehrin geometrik mekân kurgusu sıradan Roma-

lıyı ileri bakmaya, ileri doğru gitmeye ve inanmaya zorlamak, yöneticilerin görmesini istediklerini görmeye, gördüklerini kabullenmeye yani itaat etmek dışında seçenek bırakmamaya yönelikti.

Kendilerini dünyaya düzen getirmekle görevlendirilmiş kişiler olarak gören İmparatorlar, itibar kazanmak yanında, Roma halkının gözünü korkutmak otoritelerini sağlamlaştırmak için dev heykeller, haşmetli binalar, binlerce sütunun eşlik ettiği yolların yapımı için sömürge gelirlerini hesapsızca harcamaktan kaçınmamış; gereğinden fazla inşa etmek suretiyle şehirlerin, çevrenin mahvına yol açmışlardı.

Tiyatronun biçim ve işlevi Romalılarca geliştirilerek, değerli yurttaşların hizmetinde görsel (!) faaliyetlerin icrasına uygun hale getirildi. Yunan tiyatro tasarımı kapalı oval bir tasarıma dönüştürülerek seyirciyi dış dünyadan soyutlandı, dikkatler merkezdeki olaya yoğunlaştırıldı. Acımasızca birbirlerini öldürmeye, yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmaya, akla gelmez işkencelere zorlanan insanlar, adına arena denen bu dev yapılarda binlerce Romalı'ya izlettirildi. Emniyetsiz, yaşam koşulları kötü şehirlerde, tiyatrolar, hamamlar, sirkler çok sayıdaki işsizi meşgul etmek için parasızdı. Arena seyircisi olmak karşılığında yönetim para da ödüyordu; sürekli aynı vahşi olayların sergilendiği bu şehir mekânları korku yoluyla gariban çoğunluğun beyinlerinin yıkandığı, umudun yok edildiği özel merkezlerdi.

Dünya odaklı bir medeniyetin beşiği Roma'da nüfusun çoğunluğu şehrin kenar bölgelerindeki tarihin ilk çok katlı konutları (apartmanları) sayılabilecek 25-30 metre yüksekliğe varan yapılarda üst üste yaşamak zorundaydılar; taptıkları tanrılarını arenalarda gördüklerinden hiç kuşku duymadan; asırlarca bu vahşetten beslendiler.

Çok tanrılı pagan inanç sisteminden tek tanrılı inanca geçtikten sonra da fazla bir şey değişmedi. Hristiyan Roma'da da sanat "telkin"e yönelik hizmetini sürdürdü. Roma bazilikası bütün ihtişamıyla sıradan insan ile kilise yöneticilerinin arasını bir uçurum gibi girdi.

Ortaçağ'da Paris'te yaşayanlar insanlar oda kavramından habersiz; şehirde iki metre yüksekliğindeki çalılarla oluşturulan labirentlerden güvenlik için medet ummak, sokaklarda yaşanan şiddetten uzaklaşmak, soğukta vücutlarını ısıtmak için aşırı içki tüketmek zorundaydılar. Aynı sırada taş ustaları 50 yılda ancak tamamlayabildikleri katedral strüktürlerini 'maddeden arındırmak' için ruhani bir istekle taşı biteviye yontmakla meşguldüler.

* * *

Aynı sıralarda İslamı benimseyerek çevreye, dünyaya, günahkâr insanın kefareti ödeyeceği bir alan olarak bakan Hristiyanları aksine Allah'ın bir lütfi olarak bakan insan topluluklarına dâhil olan Türkler ise inançlarının bütün imkânlarını toplumsal hayatta olduğu kadar sanat dallarında da üst seviyede ürünler vererek yaşıyorlardı.

İnsanlık tarihinin en önemli aşaması İslam'da insanların tümü Allah'a karşı sorumluluk yüklendikleri için eşit, saygıdeğer varlıklar, bireylerdir; arada milyonlarca yıla dayanan çağlar olsa da, coğrafya, ırk, ten rengi başka başka olsa da bunlar hiçbir önem taşımaz; insan, insandır.

Kısa süre zarfında farklı coğrafyalardaki büyük halk kitlelerince benimsenen İslâm'ın gelişme ve yeni çözümler ortaya koymaya yönelik gücü, insanlığın önünde engin ufuklar açmış; varlığın merkezine umudu kararlılıkla yerleştiren kapsayıcı me-

sajı, hayata neşe ile bakan bireylerin her an yeni güzelliklerle karşılaşma fırsatı buldukları zengin çeşitlilik ve farklılaşmalara sahip sanatsal bütünlükler yanında birbirine saygılı, aile kavramı ve dayanışmayı önemseyen, ruh dünyasında olduğu kadar maddi alanda da temiz toplumların oluşumuna vesile teşkil etmiştir. İslâm'ın içerdiği evrensel ile yerel arasındaki çatışmaları uzlaştırma, ortadan kaldırabilme yeteneği temel ögesi dünyayı güzelleştirmek olan tutarlı bir kültür bütünlüğünün vücut bulmasını mümkün kılmıştır.

Kâinatın yüce Allah tarafından yaratılmasıyla birlikte türlü nimetle donatılan insanlığın ortak mekânı dünya, onun hüsnü muhafazası ve güzelleştirilmesi sorumluluğunu yüklenmesi karşılığında insanlığın istifadesine sunulmuştur.

Bu görev, adaletin tesisinde hassas davranmayı, hiçbir özel imtiyazlı kişi veya zümrenin oluşumuna cevaz vermemeyi esas alan, fert olmanın yüceliği kadar toplumun yüceliğini de öne çıkaran İslami inancının kök saldıği coğrafyalarda müminler tarafından samimiyetle benimsenmiş; varlığa eklenecek veya değiştirilecek her yeni unsurun yaradılışın şiirsel düzenine uygun olarak zıtların ahenkli bir biçimde bir araya getirilmesiyle vücut bulması; sonsuz içindeki sınırlı ortak mekânın, yani dünyanın özenle korunarak bir nesilden diğerine daha güzel kılınarak teslim edilmesi içselleştirilmiş şaşmaz bir hedef haline gelmiştir.

Hristiyanlığın aksine İslâm'daki bireyin bir başkası tarafından yönlendirilmesine cevaz verilmemesi kuralı eşitlerin birliğinden oluşan varlık-insan bütünlüklerini ortaya çıkarır. Bu bütünlük yaklaşımında merkez ve tali merkezler yer yoktur. Dolayısıyla sanatta üzerine ekler alabilen gelişmeye, değişmeye açık kompozisyonların mevcudiyeti mümkündür.

Hristiyanlığın günahkâr dünyada sığınılacak mekân arayışına karşılık İslam mimarisinde mekânlar duysal zenginliklere aracılık edecek, insanları edilgen yaratık konumuna düşürmeden, onları diri, zihinsel çaba sarf ederek kâinatın, çevre ve insanlığın meseleleri üzerine kafa yoran bireyler olmaya teşvik edecek şekilde, tabiatla bağlantı içerisinde vücuda getirilir.

İnsan ve mekân varlıklarını birbirlerine borçludurlar. Biri olmazsa diğeri de anlamını yitirir. O halde biri diğeri için kıymetlidir. Mekân hoyratça harcanarak tüketilecek bir araç haline sokulmaz. İslam coğrafyasında yeşeren medeniyetlerin tümü gibi, Osmanlılar da mekân tasarrufunda hassas davranarak ellerindeki maddi zenginliği büyük insan topluluklarının daha seviyeli bir hayat standardına kavuşmalarına yönelik olarak kullanmışlar; padişahlar da dâhil olmak üzere tüm yöneticiler az ile yetinmeyi gönülden kabul etmişlerdir. Modern dünyanın 20. asır başlarında çok kısa bir süreliğine temas ettiği ve hızla unuttuğu 'az çoktur' kavramını onlar çok daha önce hayata geçirmiş ve asırlarca takipçisi olmuşlardır. Çünkü güzelliğin ancak 'az' ve 'küçük' olanla mümkün olacağını biliyorlardı.

İnsanın dünya ile kurduğu zorunlu ilişkideki vaziyet alışlarının tümü mekânsal kurgulara tekabül eder. Mekânın özelliklerini ise mimari belirler. Dolayısıyla mimariyi tartışmak doğrudan insan ve hayata dair bir girişimdir. Tasarladıklarımız, inşa ettiklerimiz varlığımızın yegâne kanıtlarıdır, onlar dışarıda tutulduğunda geriye pek bir şey kalmaz.

İslâm sanatı, kolay anlaşılır niteliktedir. Halkın ürettiği sanat eserleri yüksek düzeydeki sanat ile üslup ve biçim dünyası açısından aynıdır. Dolayısıyla sıradan her insan sanatı "yaşar".

Osmanlı şehirleri kadar yüce güzellik bütünlükleri içinde ahenkli komşuluk ilişkileri kurarak yaşanan fiziki ve sosyal çevreler Yunan, Roma, Bizans, Ortaçağın, Rönesans Avrupa şehirlerinin hiç birinde oluşturulmamıştır. Osmanlı Devleti'nin geniş bir coğrafyada büyük özgüvenle geliştirdiği yerel şartlara saygılı, tutarlı fiziki çevrenin diğer sanat dallarıyla bütünleşebildiği yaklaşım ise ancak Lale Devrine kadar sürmüştü, bu tarihten sonra Batı'dan ithal edilen yabancı unsurlar hızla ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Günümüze gelinceye kadar 'Birinci Milli Üslup'tan başlayarak 'Milli Mimari' benzeri girişimler geçmiş değerlerin mimari alanda yeniden canlandırılmasına, öze yönelmeye yönelik olarak gündeme getirilse de, geleneklerin kendi dönemleri dışında özgün ürünler vermesi mümkün olamadığından bu çabalar sonuçsuz kalmıştır.

Geçmişte bugünden tamamen farklı şartlarda oluşmuş biçimler arasından yapılan seçimlerle, dekoratif "kopyala-yapıştır" uygulamalarının yaşanan ana ne kadar uyaçağı; özgün kültürel görevini tamamlamış biçimlerin geleceğin inşasında rol üstlenip üstlenemeyeceği ve benzer birçok hayati soru cevaplanmaksızın, tanımlanmış bir üslup ortaya konmadan klasik Osmanlı üslubunun öğeleri farklı binalarda fütursuzca kullanılmaktadır.

Geçmişe ait dolayısıyla milli olan biçimler, yaşadığımız anın kendine özgü şartlarının dayattığı fonksiyonlara eklenerek kısa yoldan bir taşla iki kuş vurarak, aynı anda hem milli, hem de çağdaş olunabileceği ispatlanmaya çalışılmaktadır. Milli gurur okşanmakta, modern ihtiyaçlar da karşılanmaktadır.

Böyle giderse yaratıcılıkta sınır tanımayan pazarlamacılar eliyle pek yakında ön cephesi Selçuklu, arka cephesi Osmanlı yapılar inşa edilerek halkımızın istifadesine sunulduğunu da görebiliriz.

Şanlı geçmişle, Selçuklu ve Osmanlı mimarisi üzerinden bağ kurma iddiasından hareket eden, idealleştirilmiş biçimlerin taklidinden başka bir endişe taşımayan, teorik altyapıdan yoksun eklektik yüzeysel arayışların tümü acınacak düzeyde ürünler vermektedir.

Biçimlerden hareket ederek geçmişte kalmış bir yaşam tarzını yeniden canlandırmanın mümkün olamayacağını, yapmamız gerekenin saygı duyduğumuz mimarinin zamana karşı durabilecek özünü ihtiva eden hususları tanımak, tartışmaya açmak ve içselleştirmektir.

Vahşi Roma İmparatorluğu'nun acımasızca insanlara dayattığı 'insulea'dan türemiş apartmanları, ürkütücü ölçü düzeyine sahip Mısır uygarlığının ızgaraya dayanan şehir şemalarını kullanıp sosyal konutlar inşa ederek, cephelerine Osmanlı klasik dönemine ait birkaç unsuru alçı ile imal ettirerek yapıştırmakla hiçbir şey başılamaz.

Saygıdeğer bir hayat sürmüş olan bir Dedemize ait ceketi giymek bize de aynı saygınlığı kazandırabilir mi kolay yoldan?

YUSUF CİVELEK

DÜZEN VE ÇEŞİTLEMEDEN KARMAŞIKLIK VE ÇELİŞKİYE: MİMARİ GÜZELLİĞİN KAYBOLAN UNSURLARI

*Yanıyor sâde mâîşetlerin en sâfında;
Rûh esen kuytu mezarlıkların etrâfında.
Bu vatandaş biraz ahşapla, biraz kerpiçten
Yapabilmiş bu güzellikleri birkaç hiçten.
Yahya Kemal Beyatlı, Koca Mustâpaşa.*

Yerlilik aidiyet ile, aidiyet ise, bir toplum içerisinde zamanla oluşmuş birçok şeyin birey tarafından devralınmasıyla doğrudan ilişkilidir. Öyleyse aidiyeti oluşturan kimlik her zaman kısmen geçmişte yaşayan bir kimliktir. Bireyi kimliğine bağlayacak olan iplerin sarılacağı geçmişe çakılı çivilerin kaybolması, kimliğin her zaman kendini yeniden tanımlamak zorunda kalacak şekilde bağımsız kalması anlamına gelir. Mimari kültürün kimliği ayakta tutan esaslı çivilerden olduğunu şüphe götürmez. Osmanlı modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan milli bir mimari kültür yaratma çabaları, yaklaşık on yıl öncesine kadar değişik yoğunluklarda devam etmiştir. Bugün için küreselleşme fırtınasının son çivileri de söktüğünü, ne mimariye, ne geleneğe, ne de kimliğe hiçbir kalıcılığı uygun görmediğini söyleyebiliriz.

Yerellik meselesi, aslında kimlik meselesi gibi moderniteye has bir meseledir. Yakın zamana kadar bir yerin yerlisi olmak, öncelikle kentsoylu olmak anlamına gelirdi. Yani bir mekâna kök salmış olan kentsoylular, kendilerine göre daha hareketli olan köylülere göre kimliklerini böyle tanımlayabiliyorlardı.¹ Tabii olarak geleneksel toplumda kimlik işaretlerini insanları kuşatan nesneler de sağlıyor ve belli ediyordu. Mimari, bu işaretlerin başlıcaları arasında yer alıyordu. Meseleye böyle bakınca, yerel mimarilerin çözülmesi ile yerle bağlantılı geleneksel kimliklerin çözülmesi arasında bir münasebet kurmak kaçınılmaz oluyor.²

Yerli mimarilerin çözülmesi, bugüne kadar modernleşmenin biçimci yönüyle, yani geçmişin şekillerinin bilinçli olarak geride bırakılması arzusu açısından ele alınmıştır. Bu, değişimin hem lehinde, hem de aleyhinde olan eleştirmenler için değişmeyen bir yorumdur. Hatta biçim, değişimle, modernleşmeyle o kadar özdeşleştirilmiştir ki, özellikle 1930’larda benimsenen radikal değişim, Türkiye’nin sosyal ve iktisadi durumu açısından oldukça biçimci olmakla beraber, hem devrinde, hem de sonrasında kendinde bulunmayan bir rasyonellikle savunulmuştur.³ Yakın geçmişi ele alan veya sorgulayan metinlerde Osmanlı-Türk modernleşmesinin maddi yapısından yola çıkan yorumlar hemen hemen yok gibidir. Halbuki, bu maddi yapı, Anadolu’nun yerli dokuma kültürünün yabancı İngiliz kumaşı karşısında düştüğü duruma benzer bir durumun, yapı kültüründe de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kısacası, mimaride yerel-

liğin çözülüp, çevreye yabancılaşmanın ortaya çıkmasının temelinde sadece modernleşmeyi görmek doğru değildir. Nitekim, her devirde modernleşmeler olduğu gibi, bizden daha çok modernleşmiş olan Batı dünyasında çevreye yabancılaşma olgusu daha azdır. Demek ki, yapısal çevremizde modernleşmenin başlattığı ama kontrolden çıkmış bir şey olması gerekir. Öyleyse, yabancılaşmayı biçimsel özentiler kadar, hatta onlardan daha çok, yabancı bir maddi yapının yerli maddi yapıları ortadan kaldırmasında aramak daha doğru olur kanaatindeyim. Mimarının maddi yapısındaki bu ani ve kat'i değişimi anlamadan, aklımıza geldikçe kendimize sorduğumuz ama şu mühim soruya doğru bir cevap bulmamız mümkün olmayacaktır:

“Eskinin mimarisi neden bugünkünden daha güzel?”

Modern (yabancı) mimariyle oluşturulan yapısal çevrenin yabancılaşma yarattığı, ayrıca bu çevrenin geleneksel (yerel) dokuya nazaran da çirkin olduğu çoğunlukla paylaşılan bir fikir olmasına rağmen, bunun neden böyle olduğu konusunda nadiren fikir yürütülmüştür. Halbuki geleneksel mimari her yerde bir değer olarak görülürken, mimarlarımızın ve onlardan hizmet bekleyen toplumumuzun yabancılaşmayı sürekli azdıran yapısal çevreler üretmeye devam etmesinin rasyonel bir sebebi olmasıdır. Ben çağdaş toplumumuzda mimariye yabancılaşmamızın maddi bir altyapısının bulunduğunu, yani bunda yabancı bir tektonik kültürün, yani betonarmenin en önemli etken olduğunu düşünüyorum.

Eski bir yapının farklı malzemelerden imal edilmiş bütün yüzeylerinin aynı renge boyandığını gördüğünde “mahvettiler” diyen, bir taş yapının ince yonu kesme taş işçiliğini öven, betonarme binaları pek beğenmeyen, ama bütün bu yargılara neden vardığını kendisi de bilmeyen birçok insan, geleneksel olarak herhangi bir sanatın genellikle dışını ilgilendiren güzel – çirkin yargılarına sahip demektir. Bu yargıların arkasında birçok neden bulunabilir, ancak öyle bir şey vardır ki her zaman ve coğrafya parçasında, tekstilden mimariye kadar geniş bir faaliyet alanını kapsayan bütün tektonik kültürler için belirleyici olmuştur: düzen. Mimari söz konusu olduğunda düzen/leme, bir yapının görünür görünmez bütün unsurlarının kompozisyonunun belli ölçüler, biçimler, ritmik tekrarlar ve malzemeler ile denetim altına alınması demektir. Zaman içinde mimarlar düzenin hem görsel, hem de zihinsel beğeninin anahtarı olduğunu fark etmiş ve onu özellikle kamu yapılarında, her yerde ve her daim mevcut olan aşkın bir hakikatin temsili haline getirmeye çalışmışlardır.⁴

En eski medeniyetlerin zamanından beri kâinatın, insanın ve sanatın düzeni arasındaki ilişkilerin sırrı sorgulanagelmiştir. Mısır piramitlerini ya da Yunan tapınaklarını tasarlayan mimarlar, ilahi olduğunu düşündükleri geometriye başvurmuşlardı. Benzer bir şekilde İtalyanlar da 15. yüzyılda Antik Roma'nın mimari biçimlerini kullanma arzusunu, yarı-bilimsel, yarı-metafizik bir temele oturtmuşlardı, çünkü onlar da eskinin mimarlığını daha güzel buluyorlardı. Bu sebeple Rönesans'ta müzik de, mimarlık da, güzellik de matematiksel oranlara bağlanmıştır.⁵ Modern Mimarlığın babalarından Le Corbusier bile “düzenleyici çizgiler”le ve “modüler” adını verdiği altın oranlar sistemiyle benzer bir düzeni, seküler bir dünya içinde gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. O bile eskinin mimarisini çok seviyor, ama 20. yüzyılda aynen var olmasını mümkün görmüyordu. Bir Mimariye Doğru (1923) adlı meşhur kitabında Le Corbusier, Roma'nın mimarlık mirasının gücünden bahsederken, buradan alınması

gereken dersin küp, küre, koni, piramit gibi basit geometrik biçimlerin kombinasyonlarıyla yüce eserler yaratılabilmesi olduğunu iddia ederek, matematiksel bir rasyonaliteye göre tanzim edilmiş bir mimarının ahlakî düzenine dikkat çekmek istemişti.⁶

Bu noktada, geçmiş binyıllar boyunca yaşamış bütün mimarlar gibi ben de çok genel olarak bir düzen fikrinden ve bu fikrin mimaride tebarüz etmesinden hoşlandığımı ve bunun bütün insanlar için böyle olduğunu düşündüğümü belirtmeliyim. Kısacası benim burada tartışmak istediğim, günümüzde kent ve kasabalarımızda tatminsizliğe neden olan şeyin bu düzen/leme olgusuyla ne ilgisi olduğudur. Yani sonuçtan sebebe giderek mimaride bunun maddi altyapısını sorgulamak istiyorum. Burada eskilerin mimarisinde benim hoşuma giden ve biraz estetik algılama yetisi olan herkesin de hoşuna gittiğini farzettığım şeyin, düzen/leme olgusuyla alakalı olduğu önyargısına sahip olduğum da ortaya çıkıyor.

Güzel – çirkin zıtlığına dayalı evrensel bir estetik anlayışını esas alan geniş kapsamlı psikolojik, nörolojik ya da sosyo-kültürel açıklamaları zorlamak yerine, sadece yeninin yeterince beğenilmemesi, eskinin de çok beğenilmesi gibi ampirik bir vakadan hareket etmek sayesinde, ve düzen hissiyatı temelli bir önyargının öncülüğünde, “neden eskinin mimarisi bugünkünden daha güzel” sorusuna, kendimi ortak bir estetik duyarlılığın temsilcisi sayarak bir cevap aramaya çalışacağım. Bu yazının yukarıdaki soruyla ilgili olarak var olduğunu farzettığım ortak bir hissiyatın bir mimarın bakış açısından değerlendirilmesi olarak okunmasını istiyorum.

Öncelikle, günümüzde mimarlarımızın ortak bir estetik anlayışına sahip olmadıklarını vurgulamak gerekiyor. Mesela, kimine göre yapısal unsurların teknik biçimlerinin dışında her hangi bir “ifade”ye ihtiyaç duymayan işlevsel bir mimari, kimine göre ise geçmişe öykünen “biçimci” mimari güzeldir ya da çirkindir. Yani güzel-çirkin karşıtlığını belirleyici düşünceleri ifade eden söylemler artık bir tercih meselesine dönüşmüş durumdadır. Halbuki bu yaklaşımların mimarın içinden çıktığı toplumsal katmana, eğitime ve dolayısıyla önyargılara ve hatta çelişen ideolojilere dayalı olduğunu biliyoruz. Estetik yargı için kişinin zihinsel durumu önemli bir etken olsa da, halk arasında aynı dünya görüşünü paylaşmayanların neden benzer şeylerden hoşlandıkları ya da hoşlanmadıkları meselesi açıklamadan mahrum kalıyor. Bu durumda asıl sorumuz da hala cevapsız kalmaya devam ediyor:

“Eskinin mimarisi neden bugünkünden daha güzel?”

Şimdiye kadar birçok insanda olduğunu farzettığım iki önyargıda bulundum: “insanlar eskinin mimarisini bugünküne kıyasla daha güzel buluyorlar”, çünkü “o mimaride buldukları, bugünün mimarisinde ise bulamadıkları birşey var: düzen.” Üçüncü bir önyargı ise kulağa ürkütücü bir şekilde klasik gelen bu “düzen” meselesiyle ilgili. Ben bütün o klasik –modern, ya da modern– postmodern zıtlıklarıyla ilgili tarihsel ve eleştirel söylemleri bir kenara bırakarak, “düzen” meselesinin maddi tarafına bakacağım, çünkü sorunun kuramsal olmaktan ziyade maddi olduğunu düşünüyorum. 1846 yılında Carl Bötticher adlı Alman mimar, yeni bir mimari üslubun doğması için biçimlerle oynamanın faydasız olduğunu, bunun için yeni bir yapı teknolojisinin ortaya çıkması gerektiğini iddia etmişti.⁷ Tabii o zamanlar Bötticher’in aklında demir strüktürlerin mimarlığa sirayet etmesi vardı. Halbuki 19. yüzyılda mühendislik şaheserlerini yaratan demir-çelik, mimaride ne yaygın bir uygulama alanı bulabil-

di, ne de taş ve tuğladan oluşan cephelerin öntüne taşabildi. Asıl 50 yıl kadar sonra betonarme Bötticher'in beklediği değişimi gerçekleştirecekti. Çünkü Auguste Perret gibi mimarların çabalarına rağmen, klasik düzen fikrini çökerten betonarme tekniği olacaktı. Ben de bu sebeple maddi olan üçüncü önyargımı bu malzemeye dayandırmak istiyorum: “yeni binalar eskilerinden az seviliyorlar, çünkü betonarme tekniği, gelenek içinde yaşayan düzen fikrini yok etti, yerine de yenisini ikame edemedi.”

Mimarlıkta düzen deyince akla hemen Romalı Vitruvius Polio'nun⁸ kayda geçirdiği ve Rönesansla birlikte yavaş yavaş bütün Batı âlemine yayılan kamu binalarının ve sarayların genel tasarım ilkeleri, en çok da cephe düzenleme tarzları geliyor. Çok genel olarak ele alırsak, klasik mimari düzeninin iki ana konusu vardır: imge-biçim ve oranlama. İmge-biçimler, bir tapınağın kolonat ve alınlığı, herhangi bir yapının kemerli pencereleri, pilastırları, arkadları, tonozlu içmekanları gibi mimari tasarımda tekrarlanarak uygulanacak unsurlardan oluşur. Oranlamalar ise, Klasik mimarlığın hem metafizik, hem de bilimsel tarafıdır. Biz oranlamayı, yüzyıllar boyu insanlığın malzemelerin uygun boyutlandırılmasıyla ilgili elde ettiği tecrübelerin, özellikle tapınak ve mezar mimarisinde geometrinin kazandığı ilahi boyut nedeniyle Hint, Pers, Mısır ve Yunan medeniyetleri zamanında insanlığın kâinat düzeninin sırlarıyla ilgili elde ettikleri tecrübeyle birleşmiş hali olduğunu düşünebiliriz. Hangi dönemde olursa olsun, bir mimarın yaptığı şeyin kâinat düzeninin bir parçasını açığa çıkardığını düşünmesi harika bir şeydir, çünkü bu sanatçıya ve âlime verilmiş bir ayrıcalıktır. Vitruvius'un belirttiği ilkelerle çalışan bir mimarın görevi, elde bulunan imge-biçimleri, düzenleme tarzlarından konuya en uygun olanının oranlarıyla bir araya getirmektir. Her ne kadar imge-biçimlerin sayısı kısıtlı ve düzenleme tarzlarının oranları kısıtlayıcı ise de, mimar, bu iki bileşenin kombinasyonlarını kullanarak yeni bir eser yaratmak durumundadır. Yani Klasik güzelliği hep yeniden oluşturması beklenen mimarın mahareti, muayyen unsurları, sağlam, kullanışlı ve güzel bir şekilde çeşitleyebilmesindedir.

Meselenin bizi ilgilendiren tarafı, Klasik tarzların hükmü altında yapılsa da yapılmasa da, geleneksel imge-biçimlerin, geleneksel çeşitleme fikriyle tekrarlanmasının nerdeyse her zaman ve her yerde tatmin edici sonuçlar vermiş olmasıdır. Burada hem imge-biçimleri, hem oranları, hem de uygulamayı birbirine adeta kenetleyen bir olgudan söz etmek gerekiyor: malzemenin sınırları. İmge-biçimlerin oluşumunda malzeme vardır: hatıl, dikme, çatı makası, kolon, kolon başlığı, kemer, tonoz, eyvan, kubbe gibi tekrar edilecek mimari öğelerin biçimleri, ahşap, kerpiç, taş ve tuğla gibi yapı malzemelerinin özellikleriyle meydana gelmiştir. Vitruvius ilkelerine göre, mesela Korint tarzında devasa bir tapınak yapılacaksa, yapının bütün öğeleri birbirleriyle orantılı bir şekilde büyüyeceğinden, mimar ancak malzemenin dayanım sınırına kadar bir genişleme öngörebilir, kendini taşıyamayacak bir taş lento açıklığı meydana getiremezdi. Romalı bir mimar, mesela Maxentius Bazilikasında olduğu gibi, devasa bir mekânı bir tonozla örtmüşse, bu tonozun eksenine dik tonoz sıraları inşa ederek onu her iki yanından emniyete almak zorundaydı. San Pietro kilisesini yapan mimarlar, Selimiye'yi yapan Mimar Sinan gibi, devasa boyutlara ulaşmış bir mekânı, kemer, kubbe, tonoz, pendantif ve ayakların harmonik ve orantılı bir şekilde birbirini desteklemesi sayesinde ayakta tutabileceklerdi. Dünyanın her yerinde evler yapan taş ustaları ve dülgerler ise, ellerindeki malzemelerin özellikleri doğrultusunda duvarlar, dikmeler, pencere açıklık-

ları, çıkmalar yapmış, ve ortak hafızadaki güzel bir ev düşüncesine yaptıkları çeşitlemelerle hep bir şeyler ilave etmeye çalışmışlardır.

Sanırım çeşitleme olgusu en güzel şekilde İslam sanatındaki tenevvü anlayışında tezahür etmiştir diyebiliriz. Ne de olsa İslamiyet, antik Yunan-Roma dünyasının Doğu'da bulup geliştirdiği matematik, sanat, müzik ve retorik unsurlarını, çökmeye başladığı noktadan gene Doğu'dan yükselen bir medeniyet olarak devralmış ve geliştirmeye devam etmiştir. Yani 15. yüzyılda İtalyanların öncülüğünde Batı Avrupalılar onu ele almaya ve içselleştirmeye başlamazdan evvel Klasik medeniyet, İslam dünyasında yaşamaktaydı denebilir. İslam medeniyetinin mimarisinde doğal olarak bulunan ve nedense Batı medeniyetiyle karşılaştırılmalı olarak hiç sorgulanmayan çeşitleme olgusunun, sanat ürününün estetik niteliğinin yanı sıra, kültürel kimliği de güvence altına alan bir sabitleme yöntemi olduğunu da unutmamak gerekir. Klasik İslam dünyasında bir nakkaşın ya da bir şairin elde bulunan ve daha önce defalarca kullanılmış olan imgeleri, kelimeleri ve kavramları hem kendinden öncekileri kopya etmeden, hem de anlaşılmaazlığa sebep olacak bir yenilik içinde kullanmadan ele alıp, onlardan yeni ve güzel bir kompozisyon (nakış) teşkil etmesi, sanatçının ferdiyetini bir taraftan sınırlarken, öbür taraftan da onun yaratıcılığını bir medeniyetin düşünce, ahlak ve estetik normlarına bağlamaktaydı. Hatta çeşitleme, geçmişin ustalarının iyi bilinmesini gerektirdiğinden, geçmiş, bugün ve gelecek arasında sürekliliği sağlayacak köprüler kurulmasını da sağlıyordu.⁹ Bugüne kadar Batı'nın Rönesans sonrası mimarlık tarihine özenircesine, sadece strüktürel ve dekoratif özellikleri öne çıkarılarak incelenen İslam mimarisi, zamana ve yerel şartlara göre gelişen ve değişen unsurların ve bireşim tarzlarının çeşitlemeleri bakış noktasından değerlendirilirse, inanıyorum ki diğer Klasik sanatlarla olan bağlantısı daha iyi anlaşılacaktır.

Şimdi yukarıda defalarca tekrarladığım üç önyargımın sonuna, bir de Türkiye'nin tarihi mimarlık kimliğini oluşturan antik Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı mimarisinin bütün unsurlarının Klasik anlamda çeşitlemenin farklı tezahürleri olduğu, bahsedilen düzen fikrinin ise malzemelerin özelliklerine göre şekillenmiş imge-biçimlerin, eldeki teknik imkânları kullanmak suretiyle ve sonsuz çeşitlemelerle tekrar edilmelerinden kaynaklandığı iddiasını eklemek istiyorum. Bu düzen fikrinin sadece kamu yapılarında olmadığını, vernaküler denilen anonim halk mimarisinde de aynen bu şekilde teşekkül ettiğini de tekrar vurguluyorum.

Gel gelelim betonarme inşaat yöntemiyle yok olan bu düzenin hazin sonuna... Öncelikle Klasik düzen fikrinin betonarmenin ortaya çıkmasıyla hemen ortadan kalkmadığını belirtmek lazım. Aslında betonarme, bir yandan klasik düzen fikrini korurken, diğer yandan onun maddi sınırlarını aşma arzusunun sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu ne demek derseniz, elindeki taş malzemeyle istediği kadar büyük bir Yunanî lento yapamayan, ama aklın yoluyla bunun mutlaka üstesinden gelineceğinden emin bir adam düşünün. Bu adam, yatayda geniş bir mesafenin sadece kemer, tonoz ve kubbe gibi eğrilikli sistemlerle geçilebildiği çağının mimarisini, Antikite'nin Roma öncesi çağlarının daha özgün sanatını yakalamak uğruna, yani kemer kullanmayı bilmeyen Yunanların lentolarını devasa ölçekte gerçekleştirmek için terk etmiş olsun. İşte bu adam, yekpare bir lento yapamayacağından, kemer taşlarını düz bir hatta dizecek, birbirlerini açılı yanaklarıyla sıkıştıran bu taşları bir de gizli demir çubuk-

larla birbirlerine bağlayacak ve bu sayede yerel tektonik kültürü (kemerli) yabancı bir etkiyle (lentolu) baskı altına alan modern bir mimarın temellerini atacaktı. Aslen bir hekim ve bilim adamı olan Claude Perrault'nun 1668'de Louvre Sarayı'nın doğu cephesini Yunanî (proto-Neo-Klasik) bir tarzda tanzim etmesi, malzemenin maddi sınırlarının bu şekilde zorlanmasıyla mümkün olmuştu.

Geçmişin tektonik kültürlerini yerli bilgi ve malzeme ile taklit etme olgusu Batı Avrupa'da daha saf bir Klasik mimarının yaygınlaşmasına katkıda bulunurken, aynı zamanda onu kendi sonunu getirecek olan bir strüktürel rasyonalizme doğru da sürükleyecekti. Perrault'nun açtığı akılcılık yolunda Batılı mimarlar, Yunan'ın zerafetini, Roma'nın cüretini ve Gotik strüktürlerin hafifliğini ve ekonomikliğini Klasik dil içerisinde gerçekleştirmeyi zorlarken, yavaş yavaş malzemenin sınırlarından doğan tekrarlardan uzaklaşmaya, çeşitleme yerine yenilik aramaya başladılar. Jacques-Germain Soufflot, 1760'larda Paris'teki Sainte-Geneviève kilisesini bütün bu farklı tektonik kültürleri kullanmak suretiyle karmaşık bir strüktürle inşa ederken, Klasik kılfın arkasındaki yapının yüklerinin yukarıdan aşağıya dağılımını nazik bir şekilde dengelemek için yine gizli demir çubuklara başvurmuştu. Aynı dönemden itibaren bu işleri geniş açıklıklı yapılarda, mesela köprülerde başarıyla uygulayan mühendisler, artık tarz ve oranların dışında başka bir dil konuşmaktaydılar ve bu dil eninde sonunda mimarların karşısına dikilecekti.

Yapıların malzemenin bilinen sınırlarına bağlılığı azaldıkça, klasik mimari dilin esasını oluşturan imge-biçimlerin ve oranların tekrarı, bir kolaylık değil, bir engel olarak görülmeye başlanacaktır. Özellikle betonarmenin ortaya çıkışı, taş ve demirin zoraki birlikteliğine bir son verecek ve içerdiği esnek metale tamamen tutunan suni bir taş teknolojisi olarak, kargir malzemeye dayalı geleneksel imge-biçimleri ve oranları gün be gün yok edecekti. Öyle ya, eğer betonarme (iskelet) bir strüktür, döşemeleri taşıyan duvarlar olmaksızın ayakta durabiliyorsa, kolonların arasındaki boşlukta herhangi bir cephe düzeni yaratılabiliirdi. Bu cephe sorunsalı, 1925 yılında Auguste Perret ile bir zamanlar çırağı olan Le Corbusier arasında bir pencere polemikine de yol açmıştır.¹⁰ Polemiğin özünde aslında Claude Perrault ile başlayan ve malzemenin sınırlarını ilerletmeyi amaçlayan düşüncenin, sonunda klasik mimarlığın, yani geleneğin dilini yok etmesi yatıyordu. Her ne kadar Güzel Sanatlar Okulu (Ecole des Beaux-Arts) eğitimli Perret, klasik dikey pencere ve sağır duvar dizgesini klasik retoriğe uygun olarak insan bedeniyile ilişkilendirmiş ve Le Corbusier'nin bant-penceresine (*fenêtre-en-longueur*) karşı çıkmışsa da, onun hızla çöken Klasik sanat düşüncesinin erdemlerine (*virtu*) bağlı argümanı, makine çağının yeni ahlakı karşısında tutunamayacaktır. Gerçi onun Klasik düzeni betonarmeye devam ettirme çabaları Kamu İşleri Müzesi, Champs-Élysées Tiyatrosu ve Le Raincy Kilisesi gibi betonarmeye çeşitlemeye dair önemli eserler ortaya koymasına vesile olmuştur, ama çağa damgasını vuracak olan Modern mimarlık, betonarmenin Le Corbusier tarzı, yani serbestçe kullanımıyla şekillenecekti.

Betonarme yapıların bütün dünyaya çelik yapılardan çok daha hızlı yayılması ile II. Dünya Savaşı'nın etkileri arasında bir bağlantı olduğu doğrudur. Ancak şunu da unutmamalı ki betonarme, Batı-dışı toplumların Batı'nın fiziki çevresini sıhhiileştirmek ve sanayisini geliştirmek için yaptığı üretimleri taklit etmeye en elverişli, en ulaşılabilir ve dolayısıyla da bu toplumların büyüme hedeflerine en uygun malzeme ol-

muştur. Bu yönü ile özellikle Batı-dışı toplumların Modernizme inanmasında betonarmenin hiç de azımsanmayacak bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Keza, sadece eskinin “döküntüleri” arasından yükselen sıhhi konutların değil, modernliğin timsali makinelere ve aydınlık gecelere elektriğini veren santrallerin, barajların, sulama kanallarının, limanların, fabrikaların, tünellerin ve köprülerin ve refah artırıcı bütün diğer tesislerin harcında hep beton vardı. Eğer Modernizm betonarme ve çelik olarak iki alternatifli bir yapı üretim modeline dayanmamış olsaydı, Batı’yı takip eden ülkelerde mimarlık, çelik malzemeye ulaşma zorluğu nedeniyle herhalde çok farklı bir seyir izlerdi ve geleneksel tektonik kültürler kısmen modernleşerek devam ederlerdi.

Peki, hepimizin nerdeyse tek yapı yöntemi olarak artık kanıksamış olduğumuz bu betonarme tekniği, “geleneksel” mimari ve şehir kültürümüze ne yapmış olabilir ki hep aynı sitemkâr soruyu kendimize sorup duruyoruz? Şimdi bunun açıklamasına girmeden önce, kısaca betonarmenin parça ile parça ve parça ile bütün arasındaki geleneksel ilişkileri bozduğunu ve beğeniye hep sağlayagelmış olan çeşitlemeli tekrarları imkânsız hâle getirdiğini hemen söyleyebiliriz. Yani eskilerin mimarisinde doğal olarak bulunan biçimler ve oranlar arasındaki bağımlı ilişki, çok eski zamanlardan beri malzemenin tecrübe edilmesinden dolayı kurulmuş ve yaşamaktaydı ve insanlara aşına gelmekteydi. Dahası, bu ilişkinin çeşitlilik içerisinde sürekli tekrarı, yapılar arasında da bir bağlantı kuruyordu. Bir insanın hayatının büyük bir kısmını geçirdiği sokağında ya da mahallesinde, fiziki çevrenin unsurlarının, aynen tabii çevrenin unsurları gibi birbirleriyle rabıtalı bir şekilde düzenlenmiş olması, o insana bir çeşit huzur ve dinginlik veriyor olmalıydı.

Betonarme, yeni bir anonim yapı tekniği gibidir; aşına olunan, pratik ve herkesin kullanmasını bildiği. Ancak betonarme, anomim-vernaküler tekniklerin tamamını taklit edebilmekle beraber, onların sınırlarına haiz değildir. İsteyen metrelerce uzunlukta bölünmemiş dükkân cepheleri gerçekleştirip, üzerinde çıkmalar yaparak 6, 8, hatta 18 katlı apartmanlar yapabilir. Kiminin dükkânları daha alçak, kiminin daha yüksek veya daha geniş olabilir. Apartmanlarda ise kiminin balkonu vardır, kiminin yoktur, ya da daha küçüktür. Kiminin pencereleri küçüktür, kimininki kolondan kolona uzanır. Kiminin balkon girişleri havada asılı kemerlerle süslenmiştir, kiminin bütün girişleri pervasızca boşluğa doğru uzanır. Her birinin, her şeyin yükseklikleri, oranları farklıdır. Betonarme ve tuğladan olduklarını bilsek de, her bir yapının yüzeyi de farklıdır: hemen hepsi sıvanmış ve boyanmıştır, ama kiminin boyası desenliyen, kiminin ki farklı bir sıva tekniğiyle örtülmüştür. Bazısı mozaik kaplıdır, bazısı kilim desenlidir, bazısı fayans kaplı. Kiminin çatı saçakları vardır, kiminin çatısının olup olmadığı bile görülemez. Her birinin girişi farklıdır. Bazıları üç-beş merdivenle çıkılır, girişi içerlektir, bazısı ise nerdeyse düz ayaktır. Evet, bir takım biçim-imgeler yeni kent mimarlığında da sürekli tekrar edilmektedir, ama ne bunlar oranlarını malzemenin doğasından alarak ve de yüzyılların süzgecinden geçerek kitlesel bir beğeni değeri kazanmıştır, ne de bunların tekrarı herhangi bir sanat alanının çok uzun zaman geliştirdiği ve incelttiği çeşitlemelere dayanır.

Klasik mimaride çeşitleme, sadece bir yapının bünyesindeki unsurlar arasında değil, ister istemez o yapıyla diğer yapılar arasında da oranlar ve biçimler yoluyla ilinti kurmaya vesile olurdu. Yani nasıl bir Cumalıkızık evi ile diğer sokaktaki bir Cumalıkızık

evi arasında hem bir aynılık, hem de bir farklılık varsa, bir Floransa sarayıyla diğeri arasında da aynı türden bir ilinti söz konusudur. Aynı yapı unsurlarıyla teşkil edilen çeşitleme o kadar zengindir ki, her bir yapı kesinlikle üzerinde durduğu yer kadar kendine hastır. Aslında bugünlerde yeni imara açılmış kentsel alanlarda yapılan apartmanların, sırf aynı anda aynı imar şartlarına göre inşa edilmelerinden dolayı, aynı yükseklikte ve benzer oranlarda, hatta nadiren de çok benzer cephe unsurlarıyla yapıldıklarını gördüğümüzde, içimizde ister istemez bir düzen hissi ve beraberinde de beğenme dürtüsü beliriyor. Halbuki tek bir tasarımın onlarca, yirmilerce, otuzlarca kere tekrarlandığı bir “site”de, tek bir oran ve biçim kümesinin her yere hâkim olmasından, yani çeşitlemenin eksikliğinden beğeni oluşmadan yerini her köşede bizi bekleyen o meş’um yabancılaşma hissine terk ediyor. Bir de çağdaş “kent”lerimizin daha tesadüfî oluşmuş mekânlarını düşündüğümüzde, karşılaştığımız vahametın sınırları çok çabuk ihlal etmeye ve ettirmeye meyilli olan bu malzemeyle bir ilgisi olduğu alenen ortaya çıkıyor.

Sanırım buraya kadar beğenin maddi şartları olduğuyla neyi anlatmak istediğim anlaşılmıştır. Ama bazen yeterince açık olduğunu sandığınız düşünceler hala kafanızdan çıkıp başkasının algısına intikal etmemiş olabiliyor. O yüzden son birkaç cümle ilave edeceğim. Dedim ki, “insanlar eski yapıları yenilere nazaran daha çok beğeniyor, çünkü eski mimarilerde malzemenin doğasından kaynaklanan ve yüzyılların imbiğinden geçmiş oranların ve imge-biçimlerin bir çeşitlilik içerisinde hem aynı yapıda, hem aynı sokakta, hatta aynı mahallede, aynı şehirde tekrar edilmesi, insanlar üzerinde olumlu etkiler yaratan ve aidiyet hissi veren bir düzen ve beğeni hissi meydana getiriyordu. Ancak taş, tuğla, kerpiç, ahşap gibi malzemelerin kullanımdan kalkmasıyla bu düzen temelden yıkıldı, yerine de yenisi ikame edilemedi. Çünkü ne betonarme, ne de çelik, kolay kolay sınırlandırılacak ve ampirik değerler üzerinden biçimlendirilecek ve orantılandırılacak malzemelerdir. Çağdaş kentlerimizi oluşturan unsurlar arasında ne bir düzen hissi verecek oranlar, ne de beğeniye yol açacak çeşitlemeler mevcuttur.”

Şimdi, kafalarda belirmeye başlayan resmi daha da pekiştirmek için diyelim ki, faraza, aynı apartmanları, iş merkezlerini, alışveriş merkezlerini, okulları, otelleri, havaalanlarını yine yapacağız, ama elimizde sadece tek bir malzeme var. Diyelim ki bu malzeme bir çeşit tuğla olsun; cinsini ve büyüklüğünü boşverelim. Her ne kadar “bu gerici faraziyeyle ya Roma, ya da Osmanlı mimarisinin bir türevine yaklaşırdık” düşüncesi yanlış olmasa da, şu bir gerçek ki bugün yapabildiğimiz bütün binaları, belki asma köprüler hariç, aynı işlevlerini karşılayabilecek şekilde yine de inşa edebildik. Üstüne üstlük, her yapı arasında bir bağıntı olur, bizi çevreleyen mekanlarda tekrar ve çeşitleme bir uyum içerisinde yeniden gerçekleşmiş olurdu.

Unutmayalım ki yapının hem duvarlarını, hem de ayakta durmasını sağlayacak olan bu tuğla malzeme olacaktır, betonarme ya da çelik iskeletler değil. Artık duvarlarda kolay kolay büyük dikdörtgen delikler açamayız, çünkü bu deliklere üstteki duvarı oluşturan tuğlaların düşmemesi için altta destek olacak yatay lentolar (hatıl) kullanmak durumundayız. Yekpare ahşap veya taş olması gereken lentoların boyutları ise sınırlıdır, yani bir yere kadar kırılmadan boşlukta durabilirler. Öyleyse, illa ki geniş bir açıklık istiyorsak, lentoların yetersiz kaldığı yerlerde geniş, pahalı kemerler kullanmak durumundayız. Ama kemerlerin de bir sınırı var, çünkü açıklıkları büyüdükçe geometrik özelliklerinden dolayı yükseklikleri artıyor ve kat yüksekliğini artı-

rıyorlar. Kısacası bir yapıda geniş açıklık yapmak, kaçınılmaz olarak yüksek bir tavan yapmak anlamına da geliyor; bu da geniş açıklığın ancak abidevi yapılar için uygun olması sonucunu doğuracaktır.

Demek ki tuğla ile inşa edilecek bir yapıda duvarlar taşıyıcı olacağından doluluk ve boşluklar arasında yadsınamaz bir bağlantı, ihlal edilemez kurallar olacaktır; daha mütevazı bir yapıda mutlaka çok pencere deliği açmak isteyen, büyük bir kemer yapamayacağına göre belli boyutları, beğenilen oranları olan bir “geleneksel” pencereyi ritmik olarak tekrar ettirmek durumundadır. Bu, mesela bir sokağı oluşturan bütün sıradan yapılar için değişmez bir kural olacaktır. Büyük açıklıklar her zaman büyük kemerli, tonozlu ya da makaslı strüktürler gerektirdiğinden, geniş açıklıklı bir yapının tepesinde belirlemek zorunda olan bu strüktür, mesela bir spor salonunda, ya da bugün de hala olduğu gibi bir camide, o yapının büyüklüğüne anıtsırma yapacak şekilde onu tanımlayacaktır. Bu tür yapılar sokakların oluşturduğu şehir mekânının daha az tekrar eden, ama çok önemli parçaları olacaktır. Kısacası sadece tuğladan inşa edilecek bir şehirde, yapıların kendine has sınırları oluşacak, mesela basit bir iş hanıyla bir Adalet Sarayı arasında büyük bir fark olacaktır. Beğeni, bu sınırlarla ilişkilendirilen erdemlerle alakalı olacak, ama yine de bu sınırları nesne dünyasında insana gösteren malzemeden kaynaklanan bir ilinti bütün bir şehre hâkim olacaktır. Böyle bir şehirde, zaman içinde insanların gördükleri bütün mimari unsurların içerisinde en çok beğendiklerini seçip, o imge-biçimleri daha da inceltmeye, çeşitlemeye devam ettiklerini düşünün. Bu aslında klasik medeniyetlerin sanatsal gelişmelerinin bir özetidir.

Gerçekleşmesinin mümkün olmadığı aşikâr bu faraziyeyi, sadece ifade etmeye çalıştığım şeyi daha da belirginleştirmek için kullandım. Yoksa niyetim 1960’ların sonundan itibaren giderek bir akıma dönüşen ve 1990’larda metamorfoz geçirerek yok olan tarihselci Postmodern yaklaşımları destekleyici bir gönderme yapmak değil. Esasen Amerikan Pop-Art kültürü ile ilişkili olan Postmodern tarihselcilik, maddi ve ekonomik bir rasyonaliteye dayanmadığından ve mimariyi sadece göstergebilimsel bir oyuna indirgemiş olmasından dolayı, daha çok sınırları aşmanın en veciz hali olarak hatırlanacaktır.¹¹

Yukarıda sorunun esasen maddi olduğunu söylemiştim, doğru da. Ama bunu derken biraz da işin kültürel ve ahlaki boyutunu bir süre gözlerden uzak tutmak istiyordum. Evet, betonarme doğası gereği aynı oranları ve bu oranlara bağlı imgeleri çeşitleyerek tekrarlamayı bir zorunluluk olmaktan çıkarırken, “toplukonut” ve “site” mimarisinde ise aynen tekrarda ifrada kaçmayı da zorunlu kılabilen bir malzeme ve tekniğdir. Ama bu malzeme tek başına insanlara ve toplumlara yapmamaları gereken şeyleri yaptırmaya muktedir olamaz. Bahçesiz yaşama alanlarında, sadece para kazanmayı düşünen “yatırımcılar” için güneşin gün içindeki hareketini bile bilmeyen ya da önemsemeyen mimarlar tarafından yapılmış 10 - 20 katlı binalarda yaşayan insanların oluşturduğu bir toplum için konut, hatta genel olarak mimari, bir metaya indirgenmiş olmalıdır. Aslında betonarme teknolojisiyle arzu edilen beğeni seviyesine belki de hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, insanlar hayat, tabiat ve toplum konularında daha ahlaki seviyelere ulaşmak isteseydiler, en azından yeni kentlerindeki mimarilerinde beğenecek kendilerinden bir şeyler bulabilirdi. Umarız ki gelecekte mimarimiz, maddenin sınırları ile insanın sınırları arasındaki bağlantıyı tekrar kurmakta öncülük edecektir.

- ¹ Kayseri gibi yerlerde yakın zamana kadar şehrin “yerlisi” olmak demek, şehre çok yakın köyleri bile dışında bırakan bir tanımlamaydı.
 - ² Kimlik, cinsiyetten statüye kadar çok çeşitli unsurları içerir ve aidiyete nazaran daha değişken bir doğası vardır; kültürel aidiyetin önemli bir parçası olsa da onla özdeşleştirilemez. Kimlik ve aidiyet meseleleri arasındaki ayırım için bkz. Halil İbrahim Düzenli, *İdrak ve İnşa - Turgut Cansever: Mimarlığın İki Düzlemi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 65 vs.
 - ³ Bu konuda bkz. Yusuf Civelek, “Mimarlık, Tarih yazımı ve Rasyonalite: XX. Yüzyılın İlk Yarısındaki Modern Türk Mimarisinde Biçime Dayalı Sembolik Söylem Meselesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2009, n.13, s. 131-152.
 - ⁴ Her ne kadar düzen olgusu sadece Batı dünyasında kavramsal olarak ele alınmış olsa da, diğer bütün kadim medeniyetlerin aynı şeyin bilince oldukları rahatlıkla söylenebilir.
 - ⁵ Rudolph Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, London: The Warburg Institute, 1949.
 - ⁶ “*Pas de verbiage, ordonnance, idée unique, hardiesse et unité de construction, emploi des prismes élémentaires. Moralité saine.*” Le Corbusier, *Vers Une Architecture*, Paris: Flammarion, 1995, s. 128. Serpil Merzi’nin tercümesi: “*Boş laf değil düzen, tek bir düşünce, cesaret, yapım yöntemi birliği, temel prizmaların kullanımı. İşte alınması gereken sağlıklı ders.*” *Bir Mimarlığa Doğru*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, s. 178. “*Moralité saine*” ifadesi her ne kadar “sağlıklı bir ders” anlamına gelebilse de, Le Corbusier’nin burada daha önce kullandığı “*leçon*” (ders) kelimesi yerine hem ahlak, hem de kıssadan hisse anlamına gelen “*moralité*” kelimesini kullanmış olduğuna dikkat etmek gerekir. Nitekim Frederick Etchells’in İngilizce tercümesinde (*Towards A New Architecture*, Dover Publications, 1986, s. 159) ifade “*a sane moral*” olarak değil, “*a sane morality*” olarak verilmiş olması dikkat çekici. Le Corbusier, yukarıda sayılıp dökülen özelliklerin aklı başında, faziletli bir ahlak duygusunun neticesi olduğunu vurguluyor. Mütercim, kelimeyi aynı kitapta başka bir yerde, yine “*ahlaki*” ifadesinden kaçınarak, “*törel*” olarak tercüme etmiş. Kelimenin, kökeninde adet, töre (*moeurs*) kavramları olsa da, günlük kullanımın ahlak anlamında olduğu aşikâr olsa gerek.
 - ⁷ Carl Gottlieb Wilhelm Bötticher, “The Principles of the Hellenic and Germanic Ways of Building, with Regard to Their Application to Our Present Way of Building”, Harry F. Mallgrave (ed.), *In What Style Should We Build? The German Debate on Architectural Style*, Santa Monica: The Getty Center Publications, 1992, s. 147-167.
 - ⁸ Ülkemizde Mimarlık Üzerine On Kitap adıyla İngilizce’den tercüme edilen bu kitap, İmparator Augustus zamanında yazılmıştır. 15. yüzyılın başlarında İtalya’da bir manastırda bulunduğu ve Rönesans mimarlığına ilk etkiyi verdiği kabul edilir.
 - ⁹ Bu konuyu çok güzel şekilde işleyen bir makale için bkz. Beşir Ayvazoğlu, “Tenevvü”, *Aşk Estetiği: İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*, Ötügen Neşriyat: 2004, s. 99-106. Ayvazoğlu’nun kendinden önceki şairleri aşmanın ne zor olduğundan yakının Fuzulî’den naklettiği şu ifadeler, çeşitlemenin klişeler üretmek değil, derinleşme demek olduğunu açıkça gösteriyor: “*Bir insan onların bütün yazdıklarını bilmeli ki çalıpşıp vücuda getirdiği eserlerde, kendisinden evvel söylenen manalar bulunmasın. Öyle zamanlar olmuştur ki, sabahlara kadar uyanıklık zehrini tatmış ve bağrım kanaya kanaya bir mazmun bulup yazmışım. Sabah olunca diğer şairlerle tevarüde düştüğümü görüp yazdıklarını çizmişimdir. Öyle zamanlar olmuştur ki, gündüz akşama kadar düşünce deryasına dalıp şiir elması ile kimse tarafından söylenmemiş bir inci delmişim; bunu görenler: ‘bu mazmun anlaşılmıyor, bu söz erbabı arasında kullanılmaz ve hoş görülmez’ der demez o mazmun gözümünden düşmüş, hatta kalemi elime alıp onu kağıda geçirmek bile istememişimdir. Ne tuhaf haldir bu! Söylenmiş bir şey evvelce söylenmiştir diye, söylenmemiş bir söz de evvelce söylenmemiştir diye yazılmıştır.*” “Tenevvü”, s. 101.
 - ¹⁰ Bkz. Bruno Reichlin, “The Pros and Cons of the Horizontal Window: The Perret-Le Corbusier Controversy”, *Daidalos* 13, 1984, s. 65-78.
- Aslında Kenneth Frampton’ın (*Studies in Tectonic Culture: The Poetics of Construction in Nineteenth and Twentieth Century Architecture*, Cambridge (Mass.): The MIT Press, s. 131) da belirttiği gibi “serbest-cephe”nin ilk işaretleri Perret’in Nötre-Dame-du-Raincy (1922) kilisesinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu yapıdaki dış duvarların taşıyıcı iskeletten ayrılmasının arkasında Klasik Fransız geleneğindeki “*dégalement*” fikrinin yeni teknolojiye aktarılması olduğunu da hatırlamak gerekir.
- ¹¹ Burada bazı Avrupalıları ve Amerikalı mimarları, özellikle Louis Kahn’ı ve Aldo Rossi’yi tenzih ederim. Kahn’a göre isminin Postmodernizm’le anılması çok daha müsait olan Rossi, esasında erken modernizmin (18. yüzyılın son çeyreği) fantastik cüretini olduğu kadar, olağan işlevsel yapıların sıradanlığı ve tesadüflüğünü de ortak bir kentsel hafızanın imgelelerini yaratmak adına hem abartarak, hem de çeşitleyerek, sürekli katmanlaşarak değişiminden büyük heyecan duyduğu şehir dokusuna sokma eğilimindeydi.

MUSTAFA KARAOSMANOĞLU

MİMARLIK EVRENSELLİK ve
YERELLİK MESELESİ

M. Faucauld, başlamanın ne kadar zor olduğunu yazar *Söylemin Düzeni*'nde; gerçekten de öyle. İnsan başlarken olumlu veya olumsuz birçok şeylerin hücumuna uğruyor. Başlamak gerçekten zor bir edim, bazen ilk cümle kaskatı bir şekilde ve öyle köşeye sinmiş bir durumda sizi bekler. Siz onu arar durursunuz diğerlerinin arasından, ona göz kırpma istersiniz ama çoğunlukla o size aldırma. Yerinde rahat rahat oturmakla geçirir vaktini. Ya da, onda da size karşı derin bir iştihak vardır da siz o iştihayı henüz keşfedememişsinizdir. Başlamak, söylemin bütünü üzerinde bir hakimiyet sağlama arzusunu, hemen söylemin başında ele geçirme pozisyonu almak demektir. Birçok karşıt veya benzer fikrin birbirleriyle sürtüşmesi veya flört etmesinin oluşturduğu, o mahşeri bilinmezliğin altında ne yapacağına karar vermek, hemen burada bilinçli bir seçim yapabilmemizi buharlaştırabilir. Bunun için de imda-da çoğu zaman bir epigraf yetişir, alır yazının başına o epigrafi çıkar; ondan sonra da epigrafın ruhuna uygun bir yazıyı kaleme almaya çalışırsınız. Ya da birden bire aklınıza gelen, yabancı bir doğanın uygun olan unsurunu tutar yazının başlangıç cümlesi yaparsınız (ki benim şahsi tecrübelerimde okuduğum en iyi yazılar bu tür yazılar olmuşlardır). Giriş bir keşiftir, ama fetih değil, yazıyı giriş bölümünde baştan sona planlamak, yazma serüveni, halihazırda devam eden bir şairin poetika yazmasına benzer ki, bu durumda şair (veya yazar) kendini yazının dört duvarı arasına - bu bir tür benliğini cezalandırma halidir- sokmuş demektir.

İmdi burada 'mimarlık ve yerellik' üzerine yazmanın hem mimarlık hem de yerellik üzerine -yalnızca bu iki kavramın üzerine- bir donanım sahibi olmayı gerektirir gibi kaba bir anlayışı peşinen kabul etmediğimi belirtmek isterim. Elbette ki bunu demekle, yeterlilik sahibi olmanın karşısında biri gibi görünmek istemem, lakin yazarın donanımının salt mimarı alanın -bu başka bir alan da olabilir- içine sıkışıp kalması, başka alanlara sarkmaması diğer konularda olduğu gibi burada da bizi totolojiye doğru sürükleyeceğini bilmekteyim. Ben bundan şiddetle kaçınılması gerektiğini savunuyorum. Kimse kırılmasın ama kendi adıma, bir konu (mesela mimarlık) üzerine ihtisas yapmış olan birinin o konuda yazmış olduğu bir yazıya, meslekle belki de dolaylı bir ilişkisi olan, fakat bilgelik sınırlarında dolaşan birisinin o konu üzerine yazdıklarını daima yeğ tutarım. Çünkü ihtisas sahibi olan kişinin, (o kimse) sadece verili paradigmanın içini doldurmaktan ileriye gitmeyen çabalarının yanında, bilgenin meseleye bakıştaki o hercai, o dizginlenemez tutumunun, bizatihi yeni bir paradigmaya doğru; bakir, çapraz geometriler oluşturduğunu düşünürüm. Halkın ağızındaki "tebdil-i mekanda ferahlık vardır" cümlesi bu meyanda bir okumaya tabi tutulursa, sanırım insanların dilinde yürürlükte olan o anlayışın, bu noktada da bize bariz veriler sunacağı görülecektir. Şairin dediği gibi "arı bal yapar ama balı izah edemez".

Evet, mimarlık, ama gökyüzünü kışkırtmadan yapılan bir mimarlık. İnsanlığın geleceğinde nasıl bir insan var; henüz onu tam anlamıyla kestiremiyoruz, lakin geçmişten elde ettiğimiz tecrübelerin ışığı altında çıkarsadığımız odur ki, gelecekte olan yeni insanın, modern çağın insanı kadar tahrip edici bir özelliği olmayacak. (Modernite, iç dinamiği gereği yırtıcı bir özelliğe sahipti. Bir kere geleneğe karşı almış olduğu tavır, o gün için, zamanın getirisini de hesaba katarsak eğer yırtıcı bir özelliğe sahip olmasını sağlayan en önemli etmendi). Bunun iki nedeni var sanırım; bir kere insan, modern çağda takip ettiği sürecin son evrelerine doğru geldi, en azından postmodern durum, bunu söylediğimiz şekilde işaretlemekte. Batılı modern paradigma, kendi içindeki imkan alanını tüketmek üzere, hatta bazı düşünürler için tüketti bile. Bu durumda işbu paradigma için bir yorgunluk (paradigma yorgunluğu) anı yaşıyor diyebiliriz. İşte bu birinci neden. İkinci olarak, varsayalım ki insan, -var olan bütün yırtıcılığıyla- bu minval üzere yürüyüşünü devam ettirsin o zaman da insanlığın sonunun geleceğini öngörmek hiç de zor değil. Buna başlangıca dönmek de diyebilirsiniz. (Hani A. Einstein'ın dediği gibi, "bir üçüncü dünya savaşının ne olacağını bilmem ama dördüncüsü mutlak ok ve sapanla olur.) Her iki durumda da söz konusu bu süreç, ya insan soyunun yok oluşuyla birlikte veya kritik bir dönemececin sonunda tamama erecektir. (Birincisini bilemem ama ikinci öngörünün doğru çıkmaması için günlerce dua edebilirim.)

Mimari, sanatla mühendisliğin -en mutlu ve en sancılı- izdivacını gerçekleştirdiği bir birliktelik, bir alan, bir ev, dolayısıyla bir aşk evliliği gibi ikisinin de birbiriyle geçinmeye zorunlu olduğu yerlerde bile, tuz biber kabilinden çekişmelerine tanıklık edeceğimiz gerçeği de alenen ortada. Her iki kavram da asıl konuyu (mimariyi) kendi tarafına çekmek gibi bir eğilimi devamlı yedeklerinde tutma yeteneğine sahip ve gezegenimiz durdukça bu hallerinden vazgeçmeyecekleri de ortada. Hane içindeki kavga bizi şu anda ilgilendirmiyor. Bizi asıl ilgilendiren ise her iki kavramın mimarlık üzerine izdüşümleri. O halde, sanat ile başlayalım.

Sanat dünyasında olup bitene baktığımızda görünen manzara şu ki; sanat artık kaba evrensellik duvarını aşmış bulunuyor. Yani artık sanatta evrensel olan, yerelin üzerinden bir tanıma doğru evrilmekte. Evrensel olan için, var olan evrensel düzlemdeki elemanter yapının diğer bünyeler aynen taşınması anlamı değil, yerel olanın kanatlandırılarak evrensel ölçeğe çekilmesi anlayışının daha bir hakim pozisyona geldiğini görmekteyiz. Bu durum bize, her ne kadar parçalı yapılar sunsa da kaba evrenselliğin aşılması için en azından biraz nefes alıcı bir ortam oluşturmakta. Elbette biz bunu demekle, eski (modern) süreçlerin bütünüyle üretimini durduracağıma dair bir safdillik içinde değiliz. Görülen odur ki, eski süreçlerin oluşturmuş oldukları dil de, bir süre daha faaliyetini devam ettirecek. Pek tabi daha düşük bir yoğunlukla, çünkü kapı bir yerlerden aralanmaya başladı ve ivme artık tersine dönmüş durumda.

Mühendislik bir süreç meselesi, sürekli bir gelişmeye sahip, giderek büyüyen bir kapasitesi var, onda kümülatif bir artış söz konusu. Aslında zamanın ileriye doğru dönük yüzü desek yanlış olmaz. Çünkü, mühendislikte geriye dönmek, daha az gelişmiş kullanmak, veya gelişmişle gelişmemişin bir terkiibini oluşturmak mümkün değil. Mümkün değil ifadesi ağır kaçtıysa, onun yerine abesle iştigal etmek diyebil-

iriz. C. Levi Strauss, *İrk ve Tarih*'te; bir öncel (ilkel) topluluk, mesela bir aracın keşfinde, kendinden önce bu evreden geçmiş olan bir topluluğu takip etmek zorunda değildir ama, gelişmiş bir araçtan sonra, bir daha ilkel araca doğru asla yönünü çevirmez der. Zamanın okunu geriye çevirmeyi düşünmeyen mühendislik, belki de en iyi şekilde tarifini burada bulur.

Şimdi tekrar başa dönebiliriz; 'mimarlık ama gökyüzünü kıskırtmadan yapılan bir mimarlık'. Bunun için yapılması gereken ise bu güne değin yapılanın bir ölçüde dışına çıkmakla sağlanabilir. Daha bir yatay düzlemde yapılması gereken ne varsa bir kere onun icapları araştırılmadan yapılan her şey bir ölçüde kısır kalmaya mahkumdur. Elbette ki insan için barınma sorunu, insanlık sorunsalının başlarında bir yerlerde yer almakla beraber onunla bitmeyen bir duruma sahiptir.

Evrensel olmak yukarıda dediğimiz gibi; uzun yıllardır halihazır durumda, tanımı yerel olanın dışında yapılmış olan, evrenselliğin doğasını dolduran öğelerin sorgulanmadan bünyeye taşınması olarak algılandı. Dolayısıyla bağlam gereği birçok yabancı ve değillemeci unsur hiç düşünülmeden ve bir altyapıya sahip olmadan kabul edildi. Halbuki yaratıcı evrensellik; ucu daima dışarıya açık test edilmiş yerel değerlerle buluşan ve onlarla kendi ufkunu genişletmeyi bilen bir evrenselliştir. Bu durumda, bahsi geçen her iki unsurun birbirlerini sıkı sıkıya takip etmesiyle gerçekleşecek bir durumdur.

Bir takibin, bir serüvenin mümkün izleğinden varacağımız mümkün noktada ele geçirdiğimiz doneler, bu yazı bağlamında belki akademinin o, "dedim dedi" eksenine oturmakta olan ruhuna hiç de uygun düşmeyecek. Ama biz biliyoruz ki, takip etmek, kopya çekmek demek değildir. Derrida'nın diliyle söylersek eğer, asıl sadakat elbette ihaneti gerektiren bir şeydir. Eğer takip ettiğiniz şeye bir katkıda bulunmuyorsanız, onu bulunduğu yerden alıp, başka bir alana taşımamış olur ve asıl haksızlığı o zaman yapmış olursunuz.

Yereli, konservatif olarak algılamak, salt yerel olanın sınırları içinde kalmak, aynen evrenseli donmuş, hareket etmeyen bir mekanizma olarak kavramak hatasını karşı taraftan icat etmek gibi bir şey olacaktır. Evrensel, nasıl, asla evrensel olana bırakılmayacak kadar ciddi bir şeyse, yerel de aynı şekilde, yerel olana bırakılmayacak kadar ciddi bir iştir. Peki, bu ne demek ola diyenleriniz olabilir. Bizim anladığımız bağlamdaki yerellik; aynı dil içinde kümelenen kişiler arasındaki akrabalık bağı, dışarı dünyaya açılmayan, eldekini kapalı uçlu bir şekilde, eskiden var olduğu gibi tesis etmek olmadığından, her daim eklemlenebilir, kendini yeniliğe açmaya teşne bir yapı olarak kurulması elzem olandır. Yerelliğin geçmişe yönelik hallerini sabit bir şey olarak görmek ve sadece bundan ibaret bir yapı olarak tanımlamak, onun zaman içinde seyrini görmemek ve belki de hemen, şimdi onun kendi üzerine çökmesini kolaylaştırmak olacaktır. Yerellik algısını, bu güne değin kurgulandığı alanın ötesinde bir mevziiye taşımak gerekmektedir. Biz, yukarıda söylediğimiz gibi, yerel olmanın bir tür iz sürmek, takip etmek özelliğini kabul etmekle birlikte, işbu iz sürme işleminin bazı sapmalarla ancak gerçekleşebileceği inancını taşıyor ve salt takip etme işleminin, mevcut izleri yenilemek anlamına geleceği için, öncesinin kopyasını çıkartmaktan başka bir anlamı olmayacağına inanıyoruz. Bizim anlayışımız da önceki, kılavuz olma özelliğini, bize ancak bir ruh

taşınma işlevselliği adı altında sunmak demektir. Geçmiş, hal ve gelecek dizininde, geçmişin olduğu gibi geleceğe taşınması; hali, bu zaman çizgisi üzerinden silmek anlamına geldiği gibi, hayatı da bir tür yürüyüş kulvarının dışına atmak (taşımak) olur. O halde, önceki; bir perspektif, hal; bir oluş ve gelecek ise bir imkan belirtir. Yani bu üç durum içinde işlevsel olan sadece ve sadece haldir. Bizi, yerel olanın müphem sınırlarından koparıp evrensel olanın açık uçlu coğrafyasına taşıyacak olan yegane etmen ‘hal’deki tavır alışımızdan başka bir şey olmayacaktır. Evrensel olana bir şeyler katabilmemiz onu tanımak ve yorumlamaktan geçiyor.

Ne demiştik; ‘mimarlık ama gökyüzünü kışkırtmadan yapılan bir mimarlık’. Cümleleri ve kelimeleri daha fazla bunalımanın bir anlamı olmasa gerek. Bu durumda temel ihtiyaçlar bizi evrensel olanın doğasına doğru taşıırken malzeme ise yerel olanın sınırlarını oluşturur. Sığınma, barınma, mekan, yapı vb. ihtiyaca binaen var olan kavramsal unsurlar evrensel olanın altını çizerken, kültür, form, estetik zevk ve beğeni gibi malzemeye ilişkili olan toplumsal ve bireysel durumlar da yerel olanı belirlerler. Bir başka deyişle biz bunları, ‘evrensel’ başlık altında varlıksal değerler olarak algılayabileceğimiz gibi ‘yerel’ başlık adı altında da varoluşsal değerler olarak tanımlayabiliriz. O halde bizim işimiz varoluşu evrensel alana taşıyıp orada varlıkla ciddi bir ilişki içine girmesini sağlamaktan başka bir şey olmayacaktır.

Elbette muhteva bir formun altında düzenlenmek zorundadır. Form olmadan bir muhteva oluşturmak mümkün olamayacağı gibi, halihazırda eldeki bir enstrümanın da form ile muhteva açısından ortaklaşa aynı doğanın elemanları olması gereklidir. En azından bu iki doğa birbirleriyle eldeki unsur dahilinde uyum içinde olmalıdırlar. Tanımın o kahredici doğasındayız. Her tanım diğer tarafıyla, oldukça yok edici bir güce sahiptir aslında. Unsurun üzerine yapıştırmış olduğunuz etiketin nelerin üzerini örttüğünü iyi bilmeniz gerekiyor. Bir tarafından çoğalttığımız şeyi diğer tarafından korkunç bir yoksulluğa götürüyoruz. Bir unsuru diğer bir unsura nispet ederek tanıyabilen insanın aslı doğası, rölatif bir alana yaslandığı için, her daim yorumlanmaya ihtiyaç duyan ucu açık yapılar kurmamız gerektiğini unutmamalıyız. Yani biz tanımlarken farklı şeyleri belli bir bağlam altında birbirlerine yaklaştırdığımızı bilmek zorunluluğunda olduğumuzdan dolayı, işbu farklı şeylerin birbirlerine eşitlenebilir olmadıklarını görerek, en azından bu bağlamda kapalı uçlu yapılar kurmanın muhal olacağını kestirmek durumundayız.

Bir örnek vermek gerekirse eğer, armut görünümünde bir kirazın varlığından bahsetmek elbette ki abesle iştigal olacaktır Çünkü biz burada armut kadar büyük bir kirazdan bahsetmiyoruz. Muhâl farz, bir an için böyle bir durumun mevcut olduğunu düşünsük bile, bu sefer eldeki bu varlığa ne isim vereceğimizi bilemeyiz. Söz konusu bu meyve görüntü itibarıyla bir armut olabilir. Fakat görüntü olarak armut olan bu varlık, mevcut pozisyonundan dolayı armut olamayacağı gibi -çünkü görüntü, pozisyonlar içinde sadece bir pozisyonundur- asla bir kiraz da olamayacaktır. O, olsa olsa başka bir ad vereceğimiz herhangi bir meyve olabilir. Bu durumda da tanımın dışına çıkmış oluruz.

Mimaride bulunan elemanter yapı da buna benzer ve başkalaştırılamazdır. Mimariye yapı elemanları açısından baktığımızda, o yalnızca bir taştır veya ahşaptır diyemezsiniz. Evet bir yapı taştan yahut ahşaptan yapılmış olabilir, ama bizatihi

olarak ne taştır ne de ahşaptır. Çünkü taş ve tuğla hep kendilerini aşıp başka bir şey olmanın peşindedirler. Yapı her zaman için bir bütündür. Ve her oluştta olduğu gibi mimari de bütünlüğe varma çabası olarak görülebilir.

Yani bir terkipten bahsediyoruz; insan gibi, zaman gibi, su gibi. Mimari de bir terkiptir. Aslında hayatımızdaki birçok şey, bir terkiptir de biz onları kendinden menkûl varlıklarımız gibi görürüz. Ne kadar kolaycı bir yaratıktır şu insanoğlu, dilediği şeyle dilediği gibi oynamayı ne kadar da sever.

Ve aslında insan en çok kendisiyle oynamayı sever. Bazen bilinçli bir şekilde yapar bunu, bazen ise kendinde olmayı bir zül sayarak. Evet, öntümüzde dehşetli bir yapı var; ilgileriyle, alışkanlıklarıyla, sevgileriyle, tutkularıyla ve gelenekleriyle dehşetli bir yapı. Korkar, sevinir, oynar, üşür, ürer, tasarlar, yapar ve bozar. İnsana adı işte böyle verilmiştir.

Mimarlık elbette ihtiyaca binaen doğdu. Ama hangi ihtiyaca, korunma mı, barınma mı, yoksa sığınma ihtiyacı mı, yoksa her üçünü de hesaba katıp bunların üzerine; zevk, estetik ve form gibi unsurları ekleyerek mi bir sonuca ulaştı da adına mimari dendi? Elbette ki terkip mimari için en önemli unsurlardan biridir. Şimdi şöyle bir ifadede bulunabiliriz; mimari hayatın olmazsa olmaz bir parçasıdır. O halde parça bütüne benzemek zorundadır. Ve şimdi, hemen, burada gördüğümüz gibi, mimari de “hayat” dediğimiz o büyük terkinin ayaklarından biri oluverdi. İnanmakta zorlanıyorsanız, kafalarınızı kaldırıp söyle bir etrafınıza bakmanız yeterli.

Evet, ‘mimarlık ama gökyüzünü kıskırtmadan yapılan bir mimarlık’. Görülen o ki asıl konumuzun çevresinde dolanıp duruyoruz. Lakin çevre bir ilişkiler ağı demek değil midir? Bu ilişkiler ağını tanımadan asıl konuya gelmek işi savsaklamaktan başka nedir ki?

Hadi diyelim ki, mimari bir korunma ihtiyacı olsun. İnsan bu, ihtiyacının bittiği nerede görülmüş ki. (Yukarıdaki cümlelerin ‘insan’ olan öznesinin yerine ‘mimari’ kelimesini yerleştirin, cümlede herhangi bir bozukluk görülmeyecektir. Demek ki insan, -bu bağlamdaki- yalın haliyle mimariyi kapsayan bir duruma sahip, en azından belli alanlarda birbirlerini bire bir yakalama potansiyeline sahipler.) Çeşitli müşkülden olduğu gibi, korktuklarından da korunmak onun (insan) için bir ihtiyaçtır. O zaman bir korunak yapalım kendimize, sadece bir korunak, yalnızca fonksiyonel olarak bir korunak. Bu acaba mümkün mü? Korunak, bir fikir olarak zihnimizde yer edebilir ama mekanda korunak bir uzama sahiptir ve en, boy ve derinliğe ihtiyaç duyar. Dolayısıyla belli bir şekli olmak zorundadır. Yani form, yani estetik, yani bir yönüyle beğeni işin içine bir yerlerden böylece girivermiş olur. Yukarıda söylemiş olduğumuz gibi fonksiyon biçemi hiçbir zaman sıfırlayamaz ve biçem de fonksiyonu. Bu iki unsur mimaride, ‘birlik, beraberlik’ içinde ve zorunlu olarak, varlık sahnesindeki yerlerini alırlar. Evet fonksiyon, -üst hedef dahilinde- bir ‘kendine şey’ olarak mimari için evrensel olabilir. Fakat biçem her daim itibaridir -yani buna da yerel diyebiliriz- ve bir kültürden diğerine, bir üsluptan diğerine değişebileceği gibi, bir insandan diğer bir insana kadar uzayan bir çizgide de değişkenlik gösterir. O zaman mimari için kültür, önemli bir unsurdur diyebiliriz. Böylece yolumuz kültürün özerk alanları içine kadar uzanmış bulunuyor, artık “merhaba kültür” diyebiliriz.

İnsanoğlunun soy uğraşlarından biri de kültür. Kültürü tanımlamak oldukça zor gibi görünüyor. O da bir terkip, ama en zor olanlarından. Kendi dışında kalan bir şeyleri etkilediği gibi, bizatihi kendisi de etkiye açık. Günümüze varıncaya kadar iki bin beş yüzden fazla bilinen tanımının yapıldığı söyleniyor. Biz buna bilinmeyenleri de katarsak, elde edilen sayı elbette epeyce kabarıp bir rakama ulaşabilir. Bu bağlamda kültürün doğru dürtüst, kesinliğe ulaşan net bir tanımı yok diyebiliriz. Çünkü, çok olan her şey, bir diğer ucundan 'hiç'e yaklaşır. Nirvana'ya ulaşanlar hiçliğe ulaşırlar, yani her şeye ve sonsuzluğa.

Bir yapıyı çok fazla kurcalarsanız, onun doğal sınırlarını zorlamış olursunuz. Bir velinin deyimiyle, 'haddini aşan şey, zıddına inkılâp eder'. Biz, burada kültürü tanımlama gibi bir iddiada bulunmayacağız. Lakin biz, kültürün var olan haliyle, mimarinin üzerindeki izdüşümünü gücümüzün yettiğince tartışabiliriz ancak.

İnsanoğlunun, taşı, ahşabı, betonu ve tuğlayı bir mimari eserde, veya 'esere varma' noktasındaki bir yapıda kullanması, ihtiyaca binaen bir kullanım biçimi olmasına rağmen, bunları kullanma biçimi olarak; adetlere, göreneklere ve tecrübeye dayandığı için kültüredir. Dolayısıyla da kültürden kültüre ve dahi kültürün bir sonucu olan medeniyetten medeniyete de değişkenlik arz eder. Ve hatta biçim, bu konuda alt kültürlerden de nasibini alır, dersek yalan olmaz. Yani öz itibarıyla kaypak bir zemindeyiz. Kültürel kodları oluşturan her şey; adetler, görenekler, davranış kalıpları zamanla kendi içinde bir değişime, bir gelişmeye tabii oluyorsa, bu durumda biz kültüre yürüten (yaşamdan aldığı dinamizmle) bir yapı olarak bakabiliriz. O zaman çok doğal olarak mimariye de, kültürün içinde ve onunla birlikte devinen özelliklere sahiptir demek bizi gerçeklikten koparmaz. Sonuç olarak burada, zaman kültürün dikey boyuttaki bir değişkenidir diyebiliriz. Zaman nasıl kültürün bir değişkeni olur dediğinizi duyar gibi oluyorum, evet haklısınız, yalın olarak zaman hiçbir vakit kültürün değişkeni olmamıştır ve olamaz da. Yalnız işe sonuç, yani tarihsel bir noktadan bakarsanız, zamanı kültürün içinde devinen bir eleman olarak görebilirsiniz. Bununla birlikte kültür, sadece dikey boyutta faaliyet gösteren bir eleman da değildir. Çünkü her kültürün bir etki alanı vardır ve bu söz konusu alan da belli bir coğrafyaya sahiptir. Gerçi günümüzde iletişim araçlarının oluşturmuş olduğu durum gereği, toplumsal iletişim zorunluluğundan ötürü, böyle bir kapalı coğrafya tanımını en azından kültür için yapmak artık oldukça zorlaştı. Ama yine en azından modernlik öncesi dönemler için kültürel bir coğrafyadan bahsetmek hiç de zor olan bir şey değil.

Modernlik öncesi dönemdeyiz; yani gelenekte, yani yerelliğin neşvünema bulduğu en geniş anlamıyla klasiğin bitmez tükenmez çayırırlarında yürüyoruz. Çağımızdan geleneksel döneme bakıp, bazı çıkarsamalar yapmak elbette pek kolay bir şey değil, ama mümkün. Bizden öncekilerin yaptığı gibi, biz de geçmişe yönelik akıl yürütme zorundayız. Evet, halden maziye bakmak, söz konusu bu bağlamda mazi dediğimiz şeyi yeniden üretmekle eşanlamlı bir şey. Geleneğe bakan biziz, baktığımız ise bütün karmaşıklığıyla birlikte geçmiş. Bu durumda, bir değerlendirme yapacak olursak eğer, özne- nesne ilişkisiyle, sebep-sonuç bağlantısının büyük kapısından gireceğiz demektir. Mutlak anlamda objektiflik insanın dünyasında olmayan bir şey. Kendimizi etkiden beri tutarak bir konu üzerinde sonuca ulaşmak mümkün değil. Burada etkinin karşılıklı bir doğası var; biz baktığımız şeyden etkileniyoruz, bu doğal bir şey. Ama

değer verme noktasında aktif özne biz olduğumuz için, ürettiğimiz konunun içine biz de dahil oluyoruz demektir. Yani, biz de üzerinde çalıştığımız şeyi etkiliyoruz. Bu, iki ucu açık olan bir etkilenme ve etkileme süreci. Kendimize kolay gelsin demekten başka çaremiz yok. Evet, kolay gelsin. Ve merhaba gelenek.

Tayflar geçidindeyiz, şimdiye değin birçok kavram gelip geçti zihnimizin üzerinden. Mimari böyle bir şey işte. Her kavramla akraba olma istidadına sahip. Buradaki başlığımız, yerellikle çok sıkı bağları olan gelenek, şimdi de geleneği zamanla karıştıralım biraz: Zaman bu, her daim aynı hızla akıyor. Bazen hızlıdır zamanın akışı, bazen ise oldukça yavaş. Geleneğin üzerinden geçerken de herhangi bir acelesi yok zamanın, aheste bir yürütiye sahip. Geleneksel mekana olan izdüşümünde de öyle, ağırdan alan bir etkileme süreci var. Lâkin yaptığı her etkide üzerinde olduğu konunun bütün gözeneklerine nüfuz edip derin izler bırakma özelliğine sahip. Her anlayış, her tarz, her üslup bütün derinliklerine dalmabilecek birer alan onun için. Üsluplar arasındaki farkın bazen büyük farklılıklar olmasına rağmen, üslup dahilinde üretimler olduğu için yatay etkilere sahip olduğunu biliyoruz. Çünkü aynı kaynaktan besleniyorlar. Evet, mimari de böyle emiyor geleneği. Taş, ahşap ve tuğla asırlardır aynı yapı elemanı olarak kullanılıyorlar. Bir kültür, yapısal bir mekanda geniş açıklıkları geçmek için taşı kubbe biçiminde bir yapı elemanı olarak kullanırken, diğeri ondan kabartmalar süslemeler, bezemeler yapabiliyor. Bir kültür kendi hiyerarşik yapılanmasına uygun olarak, dini yapılarda (mabetlerde) taşı kullanırken sivil mimari de ahşabı veya yerel yapı malzemelerini kullanabiliyor. Mabet Allah'ın evidir. Dolayısıyla Allah baki olduğu için onun evi de nispeten kalıcı bir malzeme ile yapılmalıdır. Buna karşın insan fanidir ve faninin evi fani olmak durumundadır. -Bu merkezden bakıldığı zaman, gelenek insanı şımartmaz ancak yerini bildirir.-

Geleneğin yapısal bir proje olarak kendinden önceki dönemlere olan varoluşsal vurgusunun ne olduğunu bütünüyle kestirmek oldukça zor. Tam anlamıyla böyle bir tepki var mı, bunu bile hakıyla bilemiyoruz. Fakat kavramın kendisinden kalkarak bir yerlere ulaşmak abes olmayacaksa eğer şöyle demek bir ölçüde mümkün: Geleneğin kendisi geriye doğru sürekli bir gidişi imliyor, geçişler değişik unsurlar arasında ve söz konusu bu geçişler birbirlerine tezat unsurlar arasında olsalar bile oldukça yumuşak geçiş bunlar. Geleneğin şartlarında tarih, yavaş yavaş ilerliyor ve sert kırılmaların olduğunu söylemek oldukça zor. Formel olarak tespit edilen geçişler nispeten biraz daha hızlı olsalar bile bunların içeriksel alana yansımaları oldukça yavaş ve yok denilecek derecede az. Onun için gelenekle önceki dönem arasındaki farkı ortaya koymak ve bu farkın niteliğini net bir tavır olarak belgelemek günümüzle olup bitene oranla oldukça güç.

Fakat modernliğe gelince, haliyle durum değişmektedir. Bu durumu tespit etmek pek de zor değil; her ne kadar geleneğin ruhunu yaşadığımız çağdan baktığımızda tam olarak kavrayamasak bile, onun kendi üzerindeki hükmünü bize bildiren açık veya kapalı belgelerin olduğunu bilmekteyiz. Bu da bizim modernlik hakkında değerlendirme yapmamızı kolaylaştıracak bir unsur olarak ortada durmaktadır. En azından karşılaştırmalı bir düzlemde bulunmaktayız ve elimizdeki veriler bir tespit yapmaya imkan tanımaktadır. Modernlik, kökenine atıf yapmak açısından

bakıldığında, bir kere tarif edilebilen belirli bir coğrafyanın ürünü. Bu bağlamda kıta Avrupa'sının tarihsel seyrini izlediğimizde belirli bir sonuca ulaşabiliriz. Hem zaman hem de mekan açısından bize oldukça yakın. Bu da durumu kolaylaştıracak diğer bir etken. Her ne kadar post-modern bir durumun içinde olduğumuz söyleniyorsa, ve hali-hazırda modernlik bir izm olmasa bile (en azından bazılarınca) bir durum olarak bizim de içinde yaşadığımız bir dönem.

Evet, 'mimarlık, ama gökyüzünü kışkırtmadan yapılan bir mimarlık'. Mimari için bir mekan tanımlamak zorundayız. O halde mekan nedir? İlk bakışta cevabı oldukça kolay bir soruymuş gibi geliyor. Acaba öyle mi? Pek de öyleymiş gibi durmuyor. Evet, bir şeyi başka bir şey üzerinden takip etmek nispeten kolay. Lakin aynı şeyi kendi yalınlığında kavrayıp anlatmak ise oldukça müşkül. Aşkın tanımını yapmakta, insanoğlunun zorlanmasının sebebi de belki de burası. Aşkın tanımı en çok kendisi üzerinden yapılacak bir izahatla mümkün. Yine totoloji yapmaya doğru kaydığımızı fark ediyorsunuz sanırım. Bize göre totoloji; hiç tafsilat vermeyen, buna rağmen tanıma tabanlı en mükemmel tanımdır. Neyse konumuza dönelim: mekanda kalmıştık. Mekanın sözlük tanımları var elbet. Zaten bu tanımlar oldukça beylik tanımlar. Onun için zikretmeye gerek yok, herkes elinin altındaki ansiklopedilere ve sözlüklere baksın yeter. (Yeter mi acaba?)

Mekan için belli bir büyüklük söz konusu değil. Olabildiğince büyük mekanlar var. Evren de bir mekandır, galaksiler de, yıldızlar da ve dünyamız da... Evet, beden bile hücreden başlayarak diğer bütün uzuvlarına kadar çeşitli yapıları üzerinde barındıran bir mekandır. Mekanın illa maddi bir boyutu olması gerekli değil. Manen bir mekanı hemen, burada ve şimdi inşa edebiliriz. "Ahret mekanı" gibi, mesela "cennet mekan" diye birine dua ettiğimizde; cenneti de bir mekan haline getirmiş oluruz. Mekan için zorunlu olan şey bir ilişki bağlamıyla soyut veya somut herhangi bir şeyi diğerine irtibatlandırmamızdır. Bu irtibatın adı da çerçevelemektir yani barınaktır, sığınaktır, korunaktır, vs.... Evet, mekan üzerinden mimariye gelmiş bulunmaktayız. Şimdi şöyle diyebiliriz: insanı barındıran, insana sığınmak, insana barınak olan her yapı mimari bir mekandır. Fakat bir farkla. Bir mağarada, bir ağaç altı da barınak gibi korunak gibi fonksiyonları içerdiği için bizim mekan tanımımıza uyarlar ama bunlar doğal mekanlardır. Tıpkı evrenin ve galaksilerin birer mekan olması gibi. Biz burada özel mekanlardan, insanın elinden çıkmış mekanlardan bahsedeceğiz. Tabii ki Allah'ın da kendine ait harikulade bir üslubu var. Fakat bunu kavramamız varlık hiyerarşisi gereği imkansız. İnsan da Allah'ın yarattığı varlıklardan bir varlık. Onun tecelli ettiği bir varlık alanına sahip. Dolayısıyla o da bir eser sahibi. O halde biz ancak insanın yapmış olduğu eserlerdeki tarzı inceleyebiliriz.

İnsanın mekana bakışı, onu değerlendirişi, ona nüfuz edişi sadece zamanla ve zeminle değişkenlik göstermekle kalmaz, aynı zamanda belli tarzlar ve üsluplar gereği ona, tasarruf etme özelliği de gösterir. Mesela gelenekte mekan ufki (yatay) bir düzlemde kullanılır. Tarıma bağlı ekonomik hayat, ekilip biçilecek arazinin korunup kollanmasını gerektirdiğinden mülk sahibi kendi meskenini topraklarına hakim bir konumda inşa eder. Bu daha ziyade bir pınar başı veya arazinin kontrolünün kolay olacağı ve mesken kurulmasına müsait bir arsayı gerekli kılar. Buna ulaşım kolaylığını da katarsak kırsalın mesken kurmak için mekansal tanımını

yapmış oluruz. Saydığımız bu şartların bütünüyle gerçekleştirilmesi pek ideal bir durum sayılsa da bazen zorunluluk gereği bu şartların bir veya birkaç ayağından vazgeçildiği görülür.

Şehre gelince; burada insanlar için bir mekan olan mesken; hayat dediğimiz, yoldan yüksek bir bahçe duvarı ile girilen önünde ve arkasında çiçek, meyve ve sebze yetiştirmeye uygun bir veya iki katlı hanelerin olduğu bazen sayısal olarak yüz binleri aşan yerleşim mekanlarıdır. Şehirde inşa edilen bu evler, devrin geleneksel yapısına uygun ataerkil aileler için yapılan binalardır. Bu binalara taşlık dediğimiz bir mekandan girilerek evin ortasında dağıtım yapılan sofaya geçilir. Sofalar gündüz mekanı olduğu gibi büyük ailenin yatmadan önce hep birlikte hasbıhal edeceği yüksek fonksiyona sahip olan mekanlardır. Aynı zamanda helaya ve mutfığa da bu sofadan geçiş yapıldı. Odalar büyük ailenin bir bölümü olan anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile diyebileceğimiz ailenin acil ihtiyaçlarını giderebilecek bir plan şemasına sahipti. Daha genelde duvara açılan bir niş hem banyo ihtiyacı için hem de yüklük için kullanılırdı. Bu evler de misafir odası dediğimiz ayrı bir oda bulunur ve o oda da benzer bir şekilde dizayn edilirdi. Gelir seviyesinden tutun da çeşitli beğenilere kadar içinde havuzu olanından, ikinci katından sarkan cumbalına kadar sürpriz mekanlar barındıran binalar halinde tasarlanmış binalardı bunlar.

Gelenekte şehrsel doku, ortada merkez, ki bu merkezler siyasi icra alanı veya ibadet fonksiyonu gören yapılardan oluşmaktadır. İslam'da Camii'nin cem (toplanılan yer) olunan yer anlamına gelmesi hesaba katılırsa durum daha anlaşılır hale gelir. Mabedin İslam'daki dinsel ve siyasal (İslam'ın ilk dönemlerinden sonra, daha ziyade toplumsal) anlamı onun mekan olarak şehrin ortasında inşa edilmesini gerektirdi. Ve şehrsel doku da, o mabede ışınsal olarak yaklaşan yollar etrafındaki evlerden oluştu. Yer yer çıkmaz sokaklarla ulaşım ağını dik kesen yollar da şehrsel dokuya enteresanlık katmış oldu.

Merkezdeki mabetler meskenlere oranla görkem teşkil edecek şekilde yapılan yapılardı. Çünkü ilahi olanın azametinin görülmesi önemli bir husustu. Şehrin ufki olarak dizayn edilmesi, modern şehirlere oranla nüfusun daha az olmasına bağlanabileceği gibi yapı elemanlarının çok katlı bina yapımına el vermemesinden tutun da fetihlerin fazlalığından dolayı arazi genişliğine varıncaya kadar birçok sebebe bağlanabilir. Her neyse gelenekte şehirler insanı psikolojik açıdan ezmeyecek şekilde teşekkül etmiş olmalarıyla beraber, rahatlatıcı bir etkiye sahip ve kolay ulaşım sağlayan bir görünüşteydiler. Zaman içinde şehrin büyümesiyle orantılı olarak şehirdeki azamet de arttı ve binalar hantallaşarak büyüdü. Hükümet binaları mabetler kadar incelikli olmasalar bile mabetlere yakın bir ölçekte azamet sahibi olmaya başladılar. Soyluların, varlıklıların evleri refah seviyelerine göre hem yapı elemanları tarafından bir değişiklik göstermeye başladılar, hem de şekil-şemail açısından daha görkemli bir hale geldiler. Elbetteki tabiat her daim korunup kollandı. Varlıktaki hiyerarşik yapının mekana olan yansımasına azami ölçülerde dikkat edildi. Canlı ve cansız varlıkların bütünü, Allah'ın insana bir emaneti olduğu için titizlikle korundu. En asgari seviyede teorik olarak bu gerçekleşti.

Evet, gelenekte bir toplumdan diğerine geçişte, anlayış açısından derin farklılıklar yoktur. Aksine evreni algılamada, beğenide, değerlendirme kriterlerinde

büyük benzerlikler vardır desek yanlış olmaz. Gerçi gelenekte, modernitede olduğu gibi iletişim çok hızlı değildi. Ama buna rağmen ondaki her yapı, zamanı uzun vadede kullandığı için, kültürler arası geçirgenliği hiç de zorlanmadan sağladı. Tabi ki bunda tek amil zamanın geniş sürelerle yayılması değil, aynı zamanda geleneğin kültürler arasında aynı kalıbı (formu) kullanması, söz konusu bu benzerliğe katkıda bulunmuş oluyordu. Aynı temel düşünce, aynı yapı malzemelerinin kullanılması farklılığı daha ziyade biçime taşımış oluyordu. Bununla birlikte kültürler arasındaki muhteva farklılıklarından oluşan davranış, algılayış, inanış ve beğeni gibi etkenler fonksiyonda da bazı değişikliklere mal oluyordu. Mesela kilisede ışığın kırılarak mekana yansıtılmasından oluşan loş hava camiye yabancıdır. Çünkü camii temizliğin ve aydınlığın mekanıdır. İslam'daki ibadetin toplumsala ve siyasaya yapmış olduğu derin vurgu, camideki ışığın görünürlüğü; tanışmak, konuşmak, tartışmak açısından Müslümanlar arasında sağlam bir zemine oturtulmuştur. Bir başka açıdan bakıldığında ise kilisede mekanın kolonlarla ve bazı bölücü elemanlarla kesintiye uğramasına rağmen, İslam da tevhit inancı gereği tek, bütün ve aynı zamanda birliği sağlayacak düzeyde tanzim edilmesine önem verilmiştir. Ve bu mabet, İslam'da bir ölçekte mekanın ortasına oturtulan kubbenin semayı sembolize ederek vahdaniyete vurgu yapması taçlanan bir şeydir.

Bu iki kültür arasında mekanı biçimlendirmede oluşan fark, dini yaşamlarındaki algılayış ve değerlendirmelerden kaynaklanıyordu. Batı da din; merhamet, sevgi, fedakarlık ve hamiyetperverlik olarak anlaşılırken, İslam da bunların üzerine siyasal ve toplumsal unsurlarda eklenip daha yüksek bir dozajda dünyaya indirgenmiş oluyordu. Bu durumda dini hayat, İslam'da dünyevi hayatı içerirken, Batı'da ise dini ve dünyevi hayatın ayrışmasıyla birlikte dünyevi hayat dinin dışında kalıyordu. Dolayısıyla vicdana indirgenmiş, toplumsal alandan dışarı edilmiş bir din algılamasıyla Hristiyanlık mekanda da loşluğu, belirsizliği ve parçalanmışlığı seçmiş oldu. Aradaki ayrım, birinin tevhit inancına vurgu yaparken diğercinin ise teslise (tüceleme) yönelmesinden kaynaklanmaktadır.

Yönetim olarak bakacak olursak eğer, şöyle bir yargıda bulunabiliriz; Doğu idealist Batı ise materyalist. Peki Doğu ile Batı'nın arasındaki bölgeye ne demeli? Evet, kadim geleneklere ve üç büyük semavi dine beşiklik etmiş olan bu bölge, ifrat ve tefritten uzak, kararlı bir dengeye oturmuş ve kendisini orta yolun kurucusu ve savunucusu bir coğrafyanın adı olarak tarif etmiştir. Işık Doğu'dan gelir, nizam ise Batı'dan diyenler, Batı'nın mühendislik Doğu'nun ise sanatsal bir kafa yapısına sahip olduğu yargısını peşinen kabul etmiş olurlar. Doğu sanat, Batı mühendislikse, o halde Ortadoğu menşeli olan İslam Medeniyeti de mimaridir diyebiliriz. Çünkü hiçbir sanat dalı mimari kadar mühendislik içermez ve mimari, form ile fonksiyonun en önemli sentezinin adıdır. Dünyanın en güzel mimari eserleri arasında sayılan El Hamra sarayı, Taç Mahal ve Selimiye Camii'nin İslami mimariye ait olmaları tesadüfi değildir. Hatta İslam'da mimari diğer kültürlerin hepsinden önce, Koca Sinan ile birlikte rasyonel mekan kullanımına geçmiştir. Sinan'ın mimar olarak asıl ünü, çağdaşlarında olduğu gibi, bezeme ve süslemelerindeki şatafatından değil, mekanı akılcı ve fonksiyonel kullanmasından kaynaklanmaktadır. 20. y.y.'ın en önemli mimarlarından sayılan ve fonksiyonel mimarinin öncüsü olan F. L. Writte,

“Dünyada iki tane mimar yaşamıştır, birisi Sinan’dır diğeri de ben” derken Sinan’ın eserlerindeki fonksiyonel duruşa ve yine inan’ın rasyonaliteye yapmış olduğu vurguya dikkat çekmiştir. Evet, geleneksel İslam mimarisinde İslam’ın diğer ünitelerinde olduğu gibi boş işlerle uğraşılmasına izin olmayan bir anlayış hakimdi. Ve aslında bu temel anlayış mimariyi İslam’ın en önemli sanat dalı haline getirdi.

Hat sanatının bu söylediklerimize ters bir istikamette şekil aldığı söylenip, muhtemel bir itiraza girilecek olunursa eğer, cevaben şöyle diyebiliriz: Hat, bir kere varoluşu gereği kendi fonksiyonunu ifade etmekle birlikte, İslam’ın boş iş olarak baktığı diğer sanatların vaziyet alışından farklılaşmış olmaktadır. Çünkü hat aynı zamanda, Ayet’lerle birlikte varlık sahnesine çıkmış olduğundan, Ayet’lerin de Müslüman hayatında önemli bir fonksiyona sahip olması, onu boş bir iş olmaktan çıkarır. Bununla birlikte hat, soyut bir sanat dalı olduğundan ötürü, varolanı deforme etmeğe, bozmağa yönelik bir tutum da sergilemez. Bu her iki özelliği de bir arada sağladığından resim ve müzikten ayrılır. Müzik, Ortodoks İslam anlayışına göre boş vakit geçirmeğe yarar, resim ise varolanı deforme etmeğe, Tanrısal olanı bozmağa yönelir.

Her görüş, her düşünce insanın taraf tutmasıyla birlikte yön değiştirip farklı farklı mecralara girebileceği gibi; bir düşünsel yapı bir yerde diğerine temel oluştururken bir başka yerde veya zamanda aynı yapıların yer değiştirdiği de görülebilir. Yani sebepler ve sonuçlar her zaman çakılı, sabit bir durumda değildirler. Hatta katlı bir şekilde biri bir diğerini içerebilir. Şimdi bu tespitten sonra dilerseniz yolumuza kaldığımız yerden devam edelim.

Evet daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, insanın yapmış olduğu her şey onun kültüründen, onun dünya görüşünden bağımsız değildir. Konunun özü gereği, en genel anlamda toprağa bağımlı bir sistemin adı olan feodaliteyle demokrasi arasında mimarinin farklılaştığını gönül rahatlığı ile söyleyebiliriz. Sermayenin tek elde toplandığı feodalitede harcamaların limitsiz bir ölçüde yapılması mimari eserlere de en azından görkem olarak yansımıştır, diyebiliriz. Ortaçağın bazilikaları, sarayları, şatoları zikretmiş olduğumuz özelliğin bir göstergesidirler. Oysa burjuvazi devriminden sonra sermayenin daha bir parçalanmış oluşu ve daha fazla yaygınlık kazanması harcamalarda feodalitede olduğu gibi bir limitsizlik gözetmediğinden, asrın mimari yapıları hantallık bazında görkemlerinden bir şeyler kaybetmemiştir ama inceliklerinden, zerafetlerinden çok şeyler kaybettikleri ortadadır. Villa hiçbir zaman şato olamayacaktır ve Taç Mahal bir daha inşa edilemez, piramitler mi asla. Demokrasinin zaferinden sonra eşsiz mimari eserler dönemine son verdik. Şimdi artık farklılıkları nüanslarda gizli olan, birbirleriyle benzer eserler çağını yaşamaktayız. Ve devran böyle döndüğü sürece bu durumdan pek kurtuluş yokmuş gibi görülüyor. Yaşasın Modernite.

Evet böylelikle moderniteye geldik, modernitenin temel yapısında varolan en önemli hususlardan bir tanesi de insanın bakışının kutsaldan yüzgeri edip profan alana yönelmesidir. Profan olana yani dünyaya. Engizisyonun ağır boyunduruğundan kurtulan Batı insanı kendisini adeta serbestlik bağlamında boş bir alanda buldu ve alelacele içinde bulunduğu bu boşluğun tanımını yapmağa koyuldu. Francis Bacon’ın “hurafeler çağı bitmiştir artık, gökyüzüne bakmaktan vazgeçin ve gözlerinizi toprağa dakin. Zira toprak, siz ona ne kadar eziyet ederseniz o da kendisini

size o kadar teslim eder”. diye yapmış olduğu çağrı aslında insan merkezli bir söylemi dillendiren şaşkınlığın adıdır. Söz konusu bu dönem insanlık aleminin en son makas değiştirdiği yerlerden birisidir. Hümanizm bir yönüyle insanın kendine yönelmesi anlamını taşıyorsa da, aslında bir kaçışın öyküsü olarak okunabilir. Bu kaçış tanrıdan ve kutsal olandan, bu kaçış gelenekten ve mutlakattan yüz çevirmenin adıdır aslında. Aslında bu kaçış modern dünya algılayışının bir ürünü değil aksine modern tasavvurun başlangıç noktalarından biridir. İş böyle olunca da bu kaçışın altında felsefi bir temel aramak yerine siyasal bir neden koymanın daha akıllıca bir iş olduğu ortaya çıkmış olur. Elbette ki modernite süreç içinde kendi kendini üreterek yoluna devam etmiştir. Fakat start alış hiç de zannedildiği kadar basit değildir. Biz, tarihsel bir durum tespitiyle bilmekteyiz ki, başlangıçta modern insan yoktu, bunun yerine yaşadığı çağdan bunalan, ağır bir cenderenin altında ezilen ve fırsatını bulunca da; bir kaçma, bir karşı koyma içgüdüsiyle davranan insanın haleti ruhiyesiyle, tam bir yol hazırlığı bile yapmadan, elde ne varsa onları toparlayıp istif haline getirdikten sonra, geride kalanları da yer yer yok edip, yer yer dağıtarak yola çıkan bir adamın fotoğrafını yansıtır. Modernite, klasik çağ insanını bir yönüyle yok saymakla ve devamında o çağın verilerinin dünyayı okumada artık yetersiz kaldığına dair bir fikre saplanmakla beraber, geleneğin çapraz coğrafyasında gelişen bazı olguları da yedeğine almasını becermiştir.

Evet, Batı dünyasının ortaçağ algısında mevcut olan sosyal ve siyasal anlayış toplumsal yapıdaki baskısını gevşetmeyince insanlar her yeni oluşumu varolan durumdan kurtulmanın bir nedeni, bir reçetesi olarak görmeye başladılar. Dindar Descartes, insanın tek başına bir evren olamayacağını düşünüyordu ve bu düşüncesinin bir gereği olarak ihtisaslaşmayı yani ayrı ayrı elde edilen sonuçlardan yola çıkan insan teklerinin bir aradalığıyla anlamlı bir evrenin inşa edilebilirliğini, bir yol haritası olarak kendi çağına sundu ve kabul ettirdi. Bu aslında formatlanmış zihinsel yapılar açısından bakıldığında, Tanrı orijinli bir dünya algısını ters yüz etmekten başka bir şey değildi. İş bununla da bitmedi, A. Comte, işi bir “insanlık dini” kurmaya kadar götürdü ve “durumu” çılgınlığa varacak kadar ileri taşıyarak haziran ayının adını metresinin adıyla değiştirdi. Böyle bir atmosferde, sosyal hadiselerin mantığına yönelik yüzlerce kanunun bulunduğu bahsedildi. İnsanlık bir zihniyet olarak kutsanıyordu. Genel fotoğraf buydu.

Sonuç olarak, Tanrı kudretinin yerine kaba bir nedensellik geldi oturdu. Batı insanı dini, yani Hristiyanlığı bir mucizeler bütünü olarak kavramıştı. Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlemesi içinde, Baba mucizeyi yaratandı, Oğul ise mucizenin kendisiydi. Bu demektir ki “Göklerin Krallığı” ancak mucizeyle yönetilir. Buna mukabil yeryüzü dünyası krallık ve kilise ortaklığıyla insanlara bir nizam vaaz ediyordu. Yani göklerde mucize yerde ise nizam hakimdi. Halbuki yeni düşünce sistemi “ay üstü aleminde” de bir nizamın var olduğunu ve bu nizamın değişmez, determinist bir kaidenin üzerinde yükseldiğini söylüyordu. Batılı insanın zihninde mucizenin yerini kural alınca, Tanrı gökyüzündeki krallığından da halledilmiş oluyordu. Bu durumun yansımaları çok geçmeden yukarıda bahsettiğimiz ölçüde görüldü ve seküler dünya görüşü her tarafa cebren ve hile ile yayılmaya başladı. Buna paralel olarak İslam dünyasındaki din algısında da belli bir değişim görülmeye başladı. O güne değin nedenselliği mantıksal

düzeyde Tanrının varlığını ispat için kullanan bu zihniyet, örnek aldığı Batı dünyasıyla birlikte söz konusu bu tavrı Tanrı'dan kopuşun altyapısı haline getirmekte bir beis görmedi. Tabi ki İslam dünyasındaki bu tutum yekpare bir bütünlüğün adı değildi. Geniş halk kitleleri söz konusu bu tutuma karşı büyük ölçekte direniş göstermeğe başladılar. Ve değişimi gönüllü olarak kabul eden herodianlar karşı tarafta kalan geniş halk kitlelerini zealotlukla suçladılar. Bu kavga hala sonuçlanmış bir kavga değildir ve uzun süre de devam edeceğe benzemektedir. Evet, İslam dünyası için açtığımız bu parantezi kapatıp konumuza dönelim. Bahsini güttüğümüz bu siyasal, toplumsal ve bilimsel kırılma, makas değiştirmiş bulunan Batı aleminde diğer sanat dallarında olduğu gibi mimariye de etkimıştır. Kilisenin ve Caminin dışına davet edilen laik kalabalıklara dünyevi hitap şeklini ulaştırmak için şehirlerin ortasında büyük meydanlar tanzim edildi. Meydan, caminin ve Kilisenin dinsel havasından boşaltılmış bir mekandır ve kalabalıkları başka ritüeller için besler. Başka bir geometride yapılan anıtlarla, dinsel öğelerin dışında ve bazen de onlara karşıtık oluşturacak şekilde inşa edilmeye başladı. Mesela modernliğin en önemli simgelerinden biri olarak görülen Eyfel kulesinin metafiziği yoktur, hiçbir dini ve aşkın bir sembol içermez ve sanki insanın bilim ışığı altında kendine tapınmasının bir göstergesi olarak açığa çıkar.

Modernlikle birlikte zamanın vurgusu değişir. İnsan sanki bir geç kalmışlığı yaşamaktadır ve acele ettiği her şeyi hemen, şimdi yaşamak ister. Çocukların, ata binmiş bir süvarisidir artık zaman, üzerinden geçtiği mekânı da hızla dönüştürür. Üsluplar, tarzlar, stiller, anlayışlar hızla geçen bir film şeridi gibi mekân üzerinde akar dururlar. Neredeyse bir insan ömrüne sığacak bir zaman dilimi içinde üsluplar eskir, tarzlar solar, hatta bir insan tekiyle sınırlı kalabilecek stiller mevcut duruma gelirler. Bu hal insanoğlunun zihinsel melekelerini yormaya yarayan, onu şaşırtan bir etkiyi de peşinden sürükler. Artık yeni keşfedilen veya kullanımında radikal değişikliklere uğrayan yapı elemanlarıyla birlikte mekânı kullanma şekli de, gelenekteki yatay durumundan dikey bir pozisyona doğru inkılap eder. Çimento ve çakılın birleşimi olan betonun kullanılmasıyla apartmanlar, çelik konstrüksiyon ile gökdenlenler inşa edilir. Söz konusu bu yapılar devasa yapılardır ve bu yapılarda modern anlayış gereği detaya yer yoktur. Evet, modern anlayıştaki mimari büyük olana tevessül eder, ayrıntı tanımaz, onda inceltilmiş zevk ve zerafet yoktur, bunun yerine yontulmamış bir hantallık ve kaba bir azamet, estetik olanın tahtına oturmuştur. Varlığın temeline maddeyi oturtan ve genel anlamıyla maddecilik denilen bir algılayış tarzının hakim olduğu bu dönemde, ruhun varlığı bile tartışılmış olduğundan ortaya çıkan mimari eserler bundan naşi; ruhsuz maneviyatsız ve tabiattan kopuk bir şekilde varlık sahnesindeki yerlerini almışlardır.

Buharla çalışan motorun icadı seri üretim yapabilen büyük fabrikaların açılmasına yol açtığından, bu fabrikalarla mücadele etmekte zorlanan küçük imalathane sahipleri ve el zanaatlarıyla uğraşan usta, kalfa, çırak kesimi kendi mekanlarını satmak zorunda kalarak mevcut fabrikalarda birer kol işçisi haline geldiler. Bu fabrikaya yönelik sadece imalathane sahipleri ve zanaatkarlarla sınırlı kalmadı, köyünden, bağından, bahçesinden kopup büyük şehirlerde çalışmaya gelen bu insanlar, o dönemin ağır şartları altında kalabalık bir işçi sınıfının oluşmasına yol açtılar. Ailesinden, evinden, barkından kopup gelen bu insanların barınması için elli

ile almış metre karelik küçük dairelerden oluşan sosyal konutlar inşa edildi. Mekan değişiyordu bir kere, değişen bu mekan algısıyla birlikte yeni bir kültür dünyasının da eşğine gelmiş bulunuluyordu. Eski, yani geleneksel değerlerinden kopan bu insanlar yaşadıkları halin getirisi olarak yeni bir değerler manzumesi de oluşturmak zorundaydılar. Söz konusu olan bu işçi sınıfı, yeni yerleşim süreci içinde eşlerini ve çocuklarını da yanlarına alarak kendileri için bir ölçüde yalıtılmış bir evren kurdular ve bu evrenin merkezi de kendine şey olarak kabul edilen birey oldu. Kendini her türlü oluşun merkezi sayan bir birey.

Evet, ben merkezli bu dünyanın oluşumu ile birlikte geniş aileye son verilip onun yerine çekirdek aile kurulmuş oldu. Artık birey burjuva kültürünün de dayatmasıyla birlikte Batılı dünyanın yerleşik insanı haline geliverdi. Fabrikaların etrafında oluşan bu sosyal konutlar zamanla nicel bir gelişmeyle birlikte, şehir hayatının gereksinimlerini de kendi hayatlarına eklemleyerek ilkel görüntüdeki ilk modern şehirleri oluşturmaya başladılar.

Aynı modernleşme bizde farklı davranışlara ve anlamlara yol açıyordu. Batıda, modernleşme ve karşıtı hareketler sosyal, sınıfsal ve kültürel okumalara tabi tutulurken bizde ise indirgenmecî bir tarzda salt siyasal bir tavırla değerlendiriliyordu. Bizim batıcı entelijansiyamız muarızları için yeni siyasal kavramlar üretmişti. Onlar, gerici, yobaz ve böndüler. Çünkü terakkinin önünde durmak ahmaklıktan başka bir şey değildi. Türk modernliği, işte böyle sancılı bir doğuma sahne oluyordu. Türkler modernliği ‘geniş anlamıyla’ Batıyla olan ilişkilerindeki yakın temas sayesinde ve mağlubiyet pozisyonunda kabul etmek zorunda kalmıştır. Ateşli silahları icat edip, yakın boğuşma vasıtası olarak kullanmayı beceren Batılı, askeri düzenini de bu şekilde dizayn ettiğinden, yakın muharebe silahı olarak kılıç ve oku kullanan ordular karşısında bariz üstünlükler elde ettiler. O zamana kadar cephede muzaffer olan Osmanlı, bu aşamadan sonra ağır kayıplar verip, peş peşe yenilgiler almaya başladığında, bu yenilgilerin kaynağını eski ordu düzeninde ve silahlanmadaki eksikliğinde gördü. O halde galip olanın gittiği yoldan gidilmesi gibi bir değerlendirmede bulunmak zor olmadı. Bu şekilde orduda sıkı bir revizyona gidildi. Lakin her yeni icadın arkasında o icadı oluşturan bir dünya görüşü durduğu için ve her türlü yenilik kendi başına bir değer kazanmayıp etrafındaki ilişkiler ağına nispeten bir öneme sahip olduğundan, Osmanlı için, salt orduda yapılan yenileşme hareketleri de sonuç vermedi. O halde zihniyeti de tranfer etmek gerekmekteydi. Elbette tarihin her periyodunda, galibin karşısında yenilenlerin almış olduğu tavır bu istikametteydi. Değil mi ki Osmanlının yükseliş döneminde Bizans’ın gençleri, kendilerinde bir üstünlük alameti oluştursun diye Osmanlı sarığı giymişlerdi. O zaman Osmanlı Yurdunda yaşayan insanının da galibe benzemesinde bir sorun yoktu. En azından Osmanlı eliti bu şekilde görüyordu. Ve söz konusu bu kesim, artık Batıya ve batılı değerlere karşı büyük bir hayranlıkla bakmaya başladı. Artık Sait Halim Paşa’nın deyimiyle ‘her nevezuhura aşkıttık ve mahzurlarını bilmediğimiz şeylerin kemallerine inanıyorduk’. Batılı dil öğrenmek ve bu dillerin bazı kelimelerini gündelik hayatta kullanmak bir ayrıcalık haline gelmeye başladı. Üstelik yeni oluşan bu ayrıcalıklı zümre, batı ülkelerinin desteklerini arkasında görüyordu. Neyse, Birinci Cihan Harbi, tasfiye hareketi olarak başlamadıysa bile, Osmanlıyı tarih sahnesinden silme gibi bir sonuçla

nihayete erdi. Savaş sonrası yeni kurulacak olan devlet, batılıların da desteğini arkalarına alan bu zümrenin seçkinlerinin dizayn ettiği yapıda hayat buldu. Çar Deli Petro, Hollanda'da geçirmiş olduğu gençlik yıllarından almış olduğu ilhamla, kendi ülkesinde uyguladığı gelişme programına Rus entelektüellerinin utanmaları pahasına olsa da ilk iş olarak onların sakallarını kesmekle başlamıştı. Bizde de yeni kurulan devletin ilk uygulamalarından biri şapka devrimi oldu. Tabi bu devrim geniş halk kitleleri tarafından yadırgandı ve yer yer sert tepkilere maruz kaldı. Arkasından bir garabet unsuru olarak o yıllarda Türkiye sokaklarında kadın şapkası giyen erkekler görünmeye başlandı. Mimarlarımız Batı'dan aldıkları ev şemasını kırsal bölgelere kadar uygulamaya koyuldular. Ellerin altında hayvan besleyen köylüler, geçirdikleri deprem felaketi sonrasında, evlerinin altında ahır olarak dizayn edilen bir mekan bulamayınca, evin bir odasına hayvanlarını misafir etmeyi bir zorunluluk gereği başarmış oldular. Batı'da lazımlığın modernize edilmiş hali olan klozetler, modernliğin bir göstergesi olarak evlerimizdeki yerlerini aldıklarında, buna hazır olmayan yurdum insanı, klozetin üzerine ayaklarıyla çıkarak görevini ifa etmesini becerdi. Yine, yeni bir eleman olarak, Batı'da dikey bir durumda içine girilip yıkanılan fiçimin en kesiti olan küvet de bizim insanımız tarafından kullanma estetiğindeki nasibini aldı. Bizde temizlik, esas olarak akarsu ile yapıldığından, küvetin içine sudan etkilenmeyen iskemleler yerleştirildi ve o iskemlelerin üzerine oturan insanımız, suyu tasla başının üstünden dökerek temizliğini sağlamış oldu.

Neyse, uzun tutmayalım. Bizde var olan yerellik, bu şekilde kendini gösterip tek değişmez unsur olarak gördüğü batılı tarzdaki evrensellik algısını mutlak olarak benimsediğinden bizim halimiz de görünen köyüne benzemeye başladı. Bu güne kadar hiçbir yerel değerimizi evrensel alana taşıma başarısı gösteremedik. Hatta böyle bir kaygımız da olmadı, halkı vatandaştan ayıran bir zihniyetin halka arasına koyduğu niteliksel fark, mimarlarımıza da sirayet ettiği için ne yerelleşebildik ve ne de evrenselin ocağına bir odun atabildik.

En doğrusunu Allah bilir.

EKREM KAHRAMAN

GÜNÜMÜZ TÜRK SANATI/RESMİNİN ENTELEKTÜEL/SİYASAL ZEMİNİ ÜZERİNE*

Eğer bir alan tanınmak, tanımlanmak ve değerlendirilmek isteniyorsa, önce alanın ürettiği sonuçlara bakılmalıdır. Resim alanında bakılacak olan da bizzat resmin kendisi olan *yapıt/resim* adına yapılanlar ile *yapıcı/sanatçı*ların kimlikleri, yürüttükleri yol, geçtikleri mecralar, beslendikleri kaynaklar ve elbette çok daha karmaşık, derin, öznel düşünceler ve duyarlıklardır. Çünkü sanat yapıtının okunup çözümlenmesi, çoğu kez bizzat sanatçının kendisinin hem bireysel, hem toplumsal, hem de tarihsel olarak sanatçı kimliğinin çözümüne bağlıdır. Bu kimliğin mayasında ise yaşanan çağın, coğrafyanın, kültürün izleri vardır.

Dahası, sadece sanatçının değil bir olgu olarak sanatsal üretimin kimliğiyle, onu algılama ve değerlendirme kimlikleri arasında daima bir kaynak birliği ya da bakış açısı paralelliğine gereklilik vardır; ama işin tabiatı gereği bu çoğunlukla gerçekleşmez. Ne var ki burada bir çelişkiden çok *zorunluluk* söz konusudur. Fakat, yine de, daima sanatçı aşar bu sorunlu alanı. Artık çağımızda sanatın en azından aynı toplumsal dönemin ya da bireyin öznel kaygılarından çıkıyor olduğu gerçeği bir yana, artık dayandığı bilgisel-kültürel zeminin de geçmişte olduğu denli muğlak olmadığı biliniyor. Fakat yine de sanat yapıtının bizzat kendisiyle, ortaya çıktığı zeminin değerlendirilmesinin birbirinden özenle ayrılması gereği vardır. Çünkü bir olgu olarak sanat yapıtını okumak, anlamak ve çözmek her zaman olduğu gibi bugün de oldukça karmaşıktır. Oysa yapıtın çıkış gerekçesi, üzerinde durduğu yer, neyin sonucu olduğu ve kimliği gibi noktalar üzerine yine de birtakım saptamalar pekala da yapılabilir. Bu tutum elbette bir gerçeği notlamak değil, sorularla ufku genişletmektir.

Fakat daha baştan bilinmesi gerekiyor: Bu yazının, öncelikle bir sanat tarihçisi ya da yazarına ait olmadığı; ürün verdiği alanda geçmişte neler olup bittiğine, şimdi neler oluyor olduğuna, muhtemel gelecekte olacaklara zorunlu olarak tartarak bakan, kendi sanatının sorunlarını oralardan çıkarak sorgulamaya çalışan entelektüel bir sanatçıya ait olduğu, göz ardı edilmemelidir.

Konuya küreselleşmecilerin o pek moda, cafcıflı ifadeleriyle girelim: 'Küreselleşme çağında' Türk resmi hangi ana eksenin çevresinde durmaktadır? Israrla yazılıp söylendiği gibi Çağdaş Batı Sanatı ya da evrensel/küresel değerler ekseninde mi; yoksa geleneksel, yerel, ulusal değerlere sahip kendisine ait çağdaş bir ekseninde mi? Kavram/içerik ve düşüncenin mi; yoksa biçim/form ve dilin mi? Geleneksel malzemeler/birikimler üzerinden kurulmuş çağdaş ve özgün bir dil ekseninde mi, yoksa geçmişte yaşanmış; fakat sonu hüsrarla sonuçlanmış bir girişimin yenilenmiş hali sayılması gereken küreselleşmeci güncel bir ekseninde mi? Küreselleşmeci bir siyasal muhaliflik ekseninde mi, yoksa özgürlükçü bağımsız ve özgün toplumsal muhaliflik ekseninde mi? Demokratik devrimci Avrupa modernliği ekseninde mi, yoksa, bir ABD projesi olan postmodernlik ekseninde mi?

Bu bağlamlardan bakıldığında acaba dünya resmine Türk resminin özgün bir katkısı var mıdır?

Klasîği ya da geleneği ya hiç kurulamamış ya da en iyi niyetli bir yaklaşımla yeterince oluşamamış, kendi özgün, çağdaş kimliğini, modernliğini kuramamış bir alanın bu ve benzeri sorulara verebileceği cevaplar elbette karmaşık olmasının yanı sıra tartışmalıdır. Bugüne kadar Türkiye’de sanatın kendisi ve ilişkileri üzerine yeterince düşünmemiş olması hem büyük bir sığlaşmaya yol açmış önemli bir eksiklik, hem de var olagelen durumun algılanmasında yaşanan sallapatalığın, düşünsel sefaletin de asıl nedeni. Çünkü nereden, hangi açıdan ve ne niyetle bakılırsa bakılsın söz konusu soruların cevaplarının halen oldukça yetersiz ve -en azından şimdilik- tartışmalı olduğu bir noktada duruyoruz. Geçmişe ait bir *kurma/değiştirme/dönüştirme* atmosferinden, geleneğinden uzak kalmış; fakat buna karşılık kültürel olarak üzerinde durduğu geniş, çoğul, yerel ve kültürel zeminden de çeşitli nedenlerle kopan resmimizin şu an neyin kanallarından geçiyor olduğu sorusunun cevapları da oldukça yanıltıcı bulunabilir.

Öte yandan böylesi zorunlu, geliştirici sorular üzerine kafa yormayı yine de yersiz bulan ya da gündemine bile almak istemeyen oldukça ciddi ve geniş bir düşünce/sanat çevresinin olduğu da bir başka önemli gerçektir.

Resim/sanat düzleminde kalarak sorularımızı sürdürelim: Günümüz çağdaş Türk resmi, hangi tarihsel zamana aittir ve hangi kültürel katmanlar, resimsel, dilsel *der edinmeler* üzerinden kimlik bulmaktadır? Esas olarak hangi entelektüel bağlamlardan referans alıp derinleşmekte, nelere kafa yormaktadır? Modernleşme sürecinin başlangıcından itibaren (hiç olmazsa son 50-60 yıldır) dönüşüme, sıçramaya yol açmış belli başlı temel birikimleri, belirgin kodları, tanınabilir dönemleri olmuş mudur? Tarihinde özgün sanatsal tutumlar, altı önemle çizilmesi gereken temel buluşlar, keşfedişler var mıdır ve hangileridir? Kendisini hangi toplumsal, bireysel, tarihsel, kültürel, bilgisel zeminler üzerinden kurmaktadır? Vb.

Bu türden zorunlu, temel soruların cevapları bugüne kadar her nedense yeterince önemsenmemiş, teorik olarak araştırılmamış, ısrarla ihmal edilmiş ve karşılıkları bulunmamış ya da bulunamamıştır. Belki de bu vahşî pazar koşulları ve küreselleşme-ci dayatmacılık nedeniyle bir süre daha cevapsız kalmaya da devam edecektir. Ne var ki, artık, Türk resmi 100 yılın üzerinde bir yaşa erişmiştir ve önü açık duran bir profesyonellik iddiası taşımaktadır.

Türkiye’de sanat da dahil her alanda tarihsel olarak derin bir kırılma yaşanmaktadır. Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren yoğun bir ideolojik küreselleşme saldırısı altında siyasal, toplumsal, kültürel olarak tarihsel bir dönemece doğru ilerliyoruz. Doğal olarak bu kırılma sürecinin bütün kaos ve kargaşası da çağdaş sanata olduğu gibi yansımaktadır. Buna bir de söz konusu küresel ideolojik saldırıya teslim olmuş tutumları da ekleyecek olursak, düşünsel, sanatsal, kültürel alanlardaki travmanın büyüklüğünü daha da yakından görebiliriz.

Günümüzde sanat tartışmasız bir biçimde kendi alanına içkin içsel, doğal mecrasından, insani, toplumsal, kültürel gerekliliğinden giderek uzaklaşmakta; küreselleşmenin bölgesel projelerinin dıştan planlanmış bir parçası, onun sık sık kullanılan yapay bir enstrümanı haline getirilmeye çalışılmaktadır. Yani bir bakıma Türkiye’de sanat farklı bir zeminde ama yeniden ikinci bir Batı çıkarmasıyla karşı karşıya artık.

Hatırlayalım: Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında batı ile kurulan yeni ilişkiler sonucunda resimde yağlıboya/tuval ekseninde yapılandırılan ilk dönemde, içerik de ister istemez Batı sanatıyla kurulan niyetin içeriğine bağlı olarak oluşmuştu. Dolayısıyla bu oluşumun temelinde de, *peyzaj*, *natiurmort* ve *figür* durmaktaydı. Bilindiği üzere sonraki yıllarda bu süreç Milli Kurtuluş Savaşı'nın da etkisiyle bağımsızlıkçı, yurtsever bir içeriğe doğru evrilecektir. 1960'lı yıllardan itibaren aynı çizginin devamı olarak kendi özgün, bağımsız ve sahici niyetleri yönünde demokratik devrimci bir modern kimlik görüntüsü veren Türk resmi, 1990'lı yıllarla birlikte, yeniden; fakat bu sefer içeriği ve formu değişmiş, dünyanın geri kalan ülkeleriyle küreselleşmeci/emperyal ilişkiler kurmaya zorlayan Batı ile sıkıştırılmaya başlanacaktır. Burada sözü edilen Batı, kendi endüstri devrim geleneğine sırtını dönmüş; artık demokratik devrimci niteliğini tümüyle kaybetmiş Avrupa uygarlığı değil, doğrudan ABD merkezli insanlık dışı saldırgan *yeni dünya düzeni*dir. Çünkü artık o yaşlı, tarihsel Avrupa gitmiş, yerine onun mirasını temsil ettiğini iddia eden kafası karışık yeni Avrupa (AB) ile onun ideolojik hükümdarı halindeki sözde özgürlükçü saldırgan ABD almıştır. Başka bir deyişle Avrupa'ya ait demokratik devrimci modernliğin yerine ABD'ye ait *derin devlet* yapıntısı postmodernlik oturmuştur. Postmodernist iddialara göre modernizm tıkanmıştır; hatta artık sona ermiştir. Bu nedenle de, onun değerleri de artık gündemden çıkarılmalı, yerine postmodernizm ikame edilmelidir. Vb.

Biraz önce de sözünü etmiş olduğum gibi, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren dünyada gelişen küresel siyasal parametreler, anında, Türkiye'nin de içerisinde yer aldığı Ortadoğu'da ideolojik bir takım yansımalarla yol açmıştı. Günümüzde, yine Batı'dan gelen geleneksel yağlıboya/tuval resminin yerini birden organize bir dış yönlendirmeye dijital fotoğraf, film almaya başlayacaktır. Batı sanatıyla ilk ilişki döneminde olduğu gibi bu ikincisinde de malzeme ve tekniğin yanı sıra içerik ve ideoloji de beraberinde gelmiştir. Günümüzde güncel sanat olarak adlandırılan ve esas olarak da bilgisayar teknolojisine dayanan bu yeni sanat davranışı, küresel sermaye tarafından yoğun olarak desteklenmektedir. Bu nedenle de günümüz çağdaş Türk resmi sözde tarihsel yeni bir değişim sürecine girmiştir.

Resim ya da genel olarak çağdaş sanat esas olarak neye, nereye doğru yol almaktadır? Kendisine hangi kavram ve içeriklerin, hangi dilsel, formların haritasını çizmektedir? Nasıl bir siyasal, toplumsal, sanatsal kimlik arayışı içerisinde? Daha doğrusu, ısrarla öne sürüldüğü gibi böylesi gerçek bir entelektüel/sanatsal niyete dayalı arayış endişesi söz konusu mudur? Bireysel, toplumsal insani hedefleri var mıdır; varsa nelerdir ve düşünsel, sanatsal, kültürel ütopyları var mıdır?

Görüleceği üzere günümüzdeki bu yeni durumla birlikte sorular daha da çoğalmıştır.

Bu da bizleri, bugün, dünden çok daha karmaşıklaşan, netameli yeni soruların tartışılması gerektiği sorunsalı ile yüz yüze bırakıyor. Bu nedenlerle de yukarıdaki bütün genel (eski) ve özel (yeni) soruların cevapları, yapılan 'iş'in alansal tekniği, dili ve felsefesi düzeyinde bir yeni teorik incelemeyi zorunlu kılıyor. Sanatçının ve sanat yapının nesnel oluşumu, kimliği, sanatsal yaratının kaynakları ve önlenemezliğine; sanat yapının insani, toplumsal işlevi, algılanması ve okunmasına; bireysel yükseliş ile toplumsal çöküş ve sanat ilişkilerine; bireysel- toplumsal değişim ile dilsel de-

ğişime; geleneksel malzeme ile değişen malzeme ve içeriğin handikapları, biçim, dil, içerik, teknik, imgeye vb.ne ilişkin derin, teorik ciddi araştırma, inceleme çalışmalarının eksikliğini bir kez daha gözüme sokuyor. Bu alabildiğine hayati eksikliğin günümüzde ister istemez sanatın entelektüel yanının ihmaline yol açtığı, geleneksel ustalık arayışına, özgün tutumların ortaya çıkmasına ve yeni ifadelendirme olanaklarına teorik katkıların önünün tıkanmasına yol açtığı da söylenmelidir. Öyle olunca da söz konusu *alan*, zorunlu olarak görülen alan dışı siyasi güç merkezlerinin sundukları ideolojik etkilere göre öz/kimlik kurmaya başlamaktadır.

Bilineceği üzerine hangi alana ait olursa olsun *sanat* esas olarak iki temel üzerine kurulu: *kavram ya da içerik* ile *form ya da biçim*... Buna bir de *malzeme ve dil* ikilisini ekleyiniz, işte size sanat denilen hem herkesin kendince tanımlamayıp içini doldurmaya çalıştığı, hem de bunu abarttıkça bizlerden uzaklaştırılıp yabancılaştırılan tek büyük insanı sonuç.

Fakat, kuşkusuz ki, bir sanat yapıtı salt bunlardan ibaret değil. Örneğin içerik ve formu yerel, ulusal, geleneksel, evrensel/küresel kültürlerden, bireysel, toplumsal yaşamlardan, felsefi düşünsel, sanatsal, kültürel ideolojilerden ya da çok daha başka referans kaynaklarından gelebilir; ama yapıtın asıl rengi, karakteri de esas olarak öncül olarak bu öğelerin hangilerinden referans aldığıyla belirlenir. Bu yüzden gerçek bir sanat yapıtı ya da sanatçı tutumu daima bir ana eksen üzerinde kimlik bulur. Benzer eksenler üzerinden gelişip kimlik kuran sanatçı tutumların toplamı da sanatın dönemsel ana karakterini oluşturur.

Son yıllarda, resmimiz üzerine yapılmış oldukça sınırlı sayıdaki akademik/düşünsel değerlendirme yazılarına şöyle bir bakıldığında, ancak '*pazar*'da ve hemen onun yanı başında duran birtakım tali noktalardaki geçerli kriterlerin yaygınlığı dikkat çekicidir. Hatta bazı değerlendirmelerde, bunun daha da ileri götürülerek pervasız bir ifadeyle 'en önemli', 'en etkin', 'en büyük', 'en değerli', 'en pahalı', 'en satılan, para eden' vb. hiçbir sanatsal, bilimsel, düşünsel ve tarihsel yanı olmayan değerler üzerinden yeni bir ekonomik argüman oluşturulmaya girişildiği görülmektedir. Bu da resmin daha baştan -bu ilk aşamada bile- salt alınır satılır bir meta haline getirilmeye çalışıldığını, hatta tümüyle onun üzerine kurma çabası verildiğini, doğrudan küresel sermayenin (emperyalist vahşi kapitalist sistem) para çarkına bağlanmasına girişildiğini gösteriyor.

İnsan bir birey olarak niçin resim yapar ve diğerleri de ona neden bakmak ve 'anlamak' isterler? Aslında konunun en basit ve kaba anlamıyla *öz* burada yatmaktadır. Resim yapmanın ve onu anlamaya çalışmanın ya da ondan estetiksel, düşünsel, insani, toplumsal bir takım kültürlenme edimleri içerisinde olmanın belli başlı gerekçeleri nelerdir?

Sanatçının niçin, nasıl, hangi bilinmeyen nedenlerle ve dürtülerle resim/sanat yaptığı konusu dünyanın her coğrafyasında daima çapraşık bir dizi soru ve cevapları da kapsayan bir karmaşadan ibarettir. Fakat yine de, sanatçının gerek kendisinin gerekse öne sürdüğü yapıtının sanatsal kimliğinin karmaşa diye tanımladığım durumunu bilenebilir hale kavuşturmak o kadar da karmaşık ve bilinemez değildir.

Bilineceği üzere *resim* ile ilgili birçok yazı ve tartışmada *biçim* ve *içerik* gibi iki temel kavramdan söz edilmektedir. Oysa günümüzde artık bu iki kavramla sanatı çözümlemenin yeterli olamayacağı görülmektedir. Bazı günümüz sanatçıları, biçimin biz-

zat içeriğin kendisi olarak kullanılması bir yana, biçim ile içeriğin tarihsel süreç içeriğinde birbirini dönüştürmesi/belirlemesinin pratik aracı ve karşılığı olan ‘*dil*’ kavramı ortaya çıkmıştır. Artık dil kavramı, bir olgu olarak içerik ve biçim kavramlarının aralarına gelip yerleşmiş ve hep birlikte aynı yatakta ayrılmaz bir *üçlü* haline gelmişlerdir.

Bu nedenle de doğal olarak *dil* ve *biçim* ile yapıtı oluşturan diğer taraf *içerik* arasında daima karşılıklı yaşanan, yaşanması gereken bir gelgit söz konusudur. Birbirlerini karşılıklı olarak dönüştürmelerinin yanı sıra bazen bir taraf diğerine, bazen de diğer taraf ötekine yol açar. Esasen sahici her *içerik* toplumsal ve bireysel olan dili ve biçimi, dil ve biçim ise toplumsal ve bireysel olanı belirler ve böylece bir dizi ardışık dönemler-yaratış süreçleri yaşanır. Örneğin, Osmanlı geleneğinde oldukça farklı bir zeminde *batılılaşma* adıyla beliren dilsel-biçimsel dış etkili değişim -ideolojik bir içerik olarak- ister istemez Cumhuriyet’e yol açmış; Cumhuriyet ise ideolojik bir iddia/kurum olarak ortaya çıktıktan itibaren kendince sanat ve kültür planında yeni bir dil ve biçim ile birlikte içeriğin de önünü genişletme deneyleri geliştirmiştir. Ne var ki bu deneyler sonucunda iddialı, özgün yeni sonuçlar ortaya sürememiştir.

Günümüzde ise resim her gün biraz daha bireysel olana, özgünlüğe, buluşa, renge, forma, çizgiye, fırça vuruşuna, dışavuruma, düşünceye, kavrama, metine vb. dönüşüp durmakta; resmin bilinen anlamı durmadan yer değiştirmektedir. Artık resim her dönemdekinden daha çok, diğerleriyle ilişkisini yitirmiş olduğu görüntüsündeki bireyle ilişkilidir ve “*biçim ile dil*” ekseninde dolaşmaktadır.

Resmimizde ‘içerik’in henüz yerine oturmamış görüldüğü böyle bir eksik eksenin oluşmasında, iki ayrı zıt eğilimin/tutumun belirleyici olduğunu düşünüyorum. Bunlardan ilki resmin meta olarak ‘pazar’da yer bulması ile didaktik sanat eğitiminin zorunlu sonucu olarak gördüğüm gerçeklikten koparılmış durumdur. Diğer eğilim ise doğrudan pazara karşı olduğunu söyleyen ama buna karşı teorik ve ekonomik çözümlerden uzak duran ve bu nedenle de alan dışına düşmüş atıl sanatçı kimlikleridir. Günümüz Türk resmindeki birinci olumsuzluğun bu sözde birbirine zıtmış gibi duran iki tutumdan kaynaklandığı kanısındayım.

Neyin yeni, neyin demode olduğu gibi ‘*iç deprem*’den yoksun salt ‘*hesaba*’ dayalı kaba arayış, denilebilir ki sadece pazarda geçerlidir. Hele hele orada söz konusu edilen meta olma özelliği, sanatçı tarafından belirlenmeyen, ondan kaynaklanmayan düşünsel, estetiksel, dilsel, insani ve toplumsal olansa, başka birtakım ölçütlerin geçerli olması gerektiği düşünülmelidir. Yani, Türkiye sanatında görülen bu içsel, zorunlu gelişme; sanat eğitimi uygulamasının bir sonucu olarak bireysel iç otomasyonun özgür enerjisine değil, bilgisel ‘gerekir’ otomasyonun gittikçe basitleşen kurallarına dayalı sıradan üretime yol açmıştır. Yani bir bakıma resim, ilk çıkış gerekçesine ve kaynağına yabancılaşarak neredeyse bilgi-kültür-malzeme oyunu gibi ıssız bir sonuca gelmiştir. Bu da ister istemez sahip olunan biçim ve dil olanağının bir bakıma ‘pazara’ mal üretmeye yarayan kolaylığı ya da bunun doğal sonucu olarak görülebilecek otomasyona dayalı üretim sistemini kurumlaştırmaktadır.

Biçim ve dil olgusunun pekala da öğrenilebilir, kavranabilir olduğunun saptanması, bunu becerebilme şansına sahip olanlarda, kolaylıkla sanat yapabilecekleri gibi oldukça bilgisel bir güvene, sözde ‘sanatçılık’ anlayışına yol açmıştır. Artık sanat alanında okumuş, sanatçı yetkililerden söz edilebilir. Belki de gelinen noktada, sanat

yapıtının ana yapısı, yaratma yöntemleri ve estetik bir takım kuralları bir araştırmayla kısmen çözümlenmiş, işin sırrı sözde yakalanmıştır. Fakat o eskiden beridir sürüp gelen geleneksel iç depremin gizine, içsel ütopyalarına ulaşılammış olması bir yana, sahip olunan birikim ve becerinin kişisel deneylerle özümstenerek dönüştürülmemiş olması, bu olgunlaşmanın ana ayağı ya da çıkış noktası *iç ateşin* ya hiç bulunmaması, olsa bile para etmiyor önyargısı sonucu önemsenmemesi sonucu sanat yapmanın bir 'iğdiş'lik haline dönüştüğü bile söylenebilir. Esasen, bilinmeyenden biline-ne/buluşa gidişin sanatsal mecrası olarak resim, belki de, bir olanak olarak bilgisel-kültürel alanın sınırlarını alabildiğine genişletmişti; fakat buna kendisini öylesine kaptırmıştı ki, artık asıl gerekli sonuç olan kendisini de kısmen kaybetmişti.

Bir benzetmeyle, gitar çalmayı en ince ayrıntılarına varana kadar öğrenebilirdiniz, hatta 'falanca gibi' çalmayı da becerebilirdiniz. Ne var ki, gitar çalmak başka bir şey, gitarı bir enstrüman olarak kullanarak müzik/sanat yapmak başka bir şeydir. Dahası beste yapmak, bir gitar ustası olmak çok daha başka bir şeydir. Yani asıl olan elbette gitarın iyi çalınmıyor olmasıdır; ama eğer onunla özgün bir şeyler yaratıp çalamıyorsan bir süre sonra artık iyi çalıyor olmanın da değeri giderek azalacaktır. Dahası bir süre sonra belki anlamı da, gereği de kalmayacaktır.

Kuşkusuz, burada söz konusu ettiğim, pazarın bizzat kendisi değil, bakış açısı ve oluşturucu kriterlerin çarpıklığı ile ona tabi kılınmaya çalışılan sözde '*sanatçı*' yaklaşımıdır. Öyle sanıyorum ki, sanatçı kendi özüne tahakküm amaçlı yönelmiş her türden değersizliklere, yüzeyselliklere, özellikle de bunların günümüzdeki ana kaynağı küresel saldırıya karşı kendisine bir kez daha ve yeniden sahip çıkmalıdır. Çünkü sanatçı salt bilgi-kültürden doğmadığı gibi hiçlikten de doğmaz! Onun zemini hayat-tan, tarihten, gelenekten, düştten, düşünceden, kavramlardan, her yerden, her şeyden seçimlerle döşelidir.

Ne yazık ki, Türk resminde, kendi sahici eskisiyle hesaplaşarak oluşmuş sahici bir yeniden söz etme şansına sahip olunamamıştır. Burada, altı özenle çizilmesi gerekli en önemli nokta, eskinin, klasiğin, gelenekselin gerektiği kadar olmamasından çok, bunun dil düzeyinde de tutarlı bir biçimde dönüşerek enine-boyuna yaşanamamış olmasıdır.

Günümüz Türk resminde, biçim ve dil ekseninde olumlu anlamda yer alan ikinci eğilim ise, 'el ustalığı'/'göz kararı' tavrının, artık giderek önemini yitiriyor olması ile az önce eleştiri konusu yapmış olduğum bilgisel-kültürel birikime sahip çıkılmaya başlanmış olmasıdır. Henüz söz konusu bu dilsel belirtiler ve kuralların geniş bir sanatçı kesimince bilinçli bir biçimde benimsenememiş ve alanı yönlendirici bir kouna gelememiş olsa da, temel gelişme bu yöndedir ve olumlu olan da budur.

Modern dünyanın kültür ve sanat odakları modernleşmenin doruk noktalarını aşmaya başladıkları son yüzyılı, Türkiye ardı ardına yaşadığı toplumsal özgürleşme eylemlerinin rüzgarıyla geçirdi. Önce ulusal bağımsızlaşma/özgürleşme, sonra siyasal ve toplumsal özgürleşme, onun arkasından da bireysel özgürleşme süreçlerine tanık olundu. Ne var ki, ne Türk toplumu, ne de kültür ve sanat ortamımız, henüz yeterince oluşamamış olduğu için, bu dalgalanmaların içsel gereklerine yeterince hazır gi-remedi ve olanları sindiremedi. Bu yüzden de, yaşanması zorunlu hesaplaşmalar hiç-bir zaman yeterince yaşanmadı ya da istenildiği düzlemde sonuçlandırılmadı...

Batıda modernleşme, kentlerin birer endüstri merkezleri haline dönüşmeleri ile bu merkezlerde yoğunlaşan insanın yeni yaşamı kurma çabasına-kargaşasına denk düşer. Yani modernizm, batılı hayatın kendi iç dinamiğinin zorunlu, doğal bir sonucudur. Oysa Türkiye’de, Cumhuriyet temelinde yepyeni bir devlet olarak yeniden kurumlaşan devlet ile toplumunun üst yapı kurumlarında yaşanan siyasal değişimin bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. Nasıl, nereden, niçin ve hangi nedenlerle gelmiş olursa olsun, bugünü belirleyen her çağsal modern öge ve birikim bütün çapaklarıyla birlikte tüm kültürümüzü ve resmimizi de biçimlemektedir. Sırada Türkiye’deki sanat ile hayat arasındaki ilişkiler tartışmaya geldiğinde her seferinde bir doğu-batı tartışması da başlamakta; fakat bu kavramlar birbirleriyle iç içe ve genellikle de birbirine karıştırılarak tartışma bir çıkmaza sokulmaktadır. Her ne kadar gerçekten de, burada söz konusu edilen modern öğeler, hayat ve sanat alanlarında da yaklaşık olarak geçerli olsa da, bunlar arasına zaman zaman çizgi çekilmesi yerinde olacaktır kanısındayım.

Endüstrileşmenin ve kentleşmenin yarattığı yeni durum ile insan ilişkilerindeki zorunlu altüst oluş, ister istemez bütün insani üretimleri de birlikte dönüştürdü. Sanattaki dil ve biçim ekseninde görülen hızlı değişimle birlikte onların hemen yanı başında duran içeriğin ihmali bunun sonucuydu. Öte yandan, sahneye *birey* geldi ve tartışmanın tam merkezine yerleşti. Fakat burada da, beklenmesi gerektiği gibi zorunlu/beklenen bir sonuç olarak *toplum* ve *ülke* ihmal edilmeye başlandı; gündeme birden sorunlu bir *öteki* kavramı sokuldu.

Üçüncü temel belirleyici eğilim ise, özellikle 1960’lı yıllardan itibaren Türk resminde alan içi bilgi ve kültüre yönelen bir eğilim yaşanması ile bunun sonucu ürünlerle tanık olunmaya başlanmasıdır. Zaten 1950’li yıllardan sonra, kültürel ortamımızı belirgin olarak iki eğilim yoğun bir biçimde etkilemeye başlamıştı. Bunlardan birincisi, Cumhuriyet’le birlikte yeni bir içeriğe ve kurumlaşmaya kavuşan “ulusallık” eğilimi, diğeri ise daha sonraları giderek bireye doğru ilerlemeye başlayan insanlaşma eylemi hümanizmdir. Sonraları, bu iki eğilim birbiriyle ateşli bir tartışmaya girecekler; *yerellik/ulusallık* ile *evrensellik* çizgileri olarak bugünkü ana eksenini oluşturan öğelerin oluşmasına katkı sağlayacaklardır. Ne var ki söz konusu bu kavramlar arasında da bir başka yanlış tartışma yaşandığının da altını çizmemiz gerekiyor. Ancak başka bir yazı konusu edilebilecek bu tartışmayla ilgili burada şundan söz edip geçeyim: Günümüzde *evrensellik* kavramı, evrenselliğin asıl sahibi sayılan Avrupa ve ABD tarafından ideolojik olarak reddediliyor ve yerine *küresellik* kavramı kullanıyorlar artık.

Aman dikkat!

Sanattaki temel öğeleri, esas olarak *duyumsal öğeler* ve *düşünsel/bilgisel öğeler* olarak iki ayrı grupta toplamak mümkündür. Şöyle bir bakıldığında; her ne kadar Türk resminin duyumsal öğeler ile düşünsel/bilimsel öğeler arasında bocalayıp kaldığı görülüyor olsa da, hatta bunlar arasındaki zorunlu yaratıcı senteze istenildiği kadar ulaşılamamış bulunulsa da varılan yeni noktaların alabildiğine üretken olabileceğinin altı özenle çizilmelidir. Hazır duyarlılığın etken olduğu duyumsal öğeler, 1980 li yıllarla birlikte, yeni ve ancak ‘biz kadar’ avangart duyumlarla zenginleşmeyi denemiş, fakat sahici ve özgün olamadığı için büyük bir dalgalanma ve değişim rüzgarı estirememiştir. 1960’lı yılların ürünü düşünsel-kavramsal öğelerin zemini, yeni

çağdaş ve özgün duyumlarla beslenip desteklenemediği için de oluşan dilsel-kavramsal birikim aynı inançla korunamamıştır. Türkiye’de hem sanat ve kültürde, hem de diğer alanlarda, modernizm tam olarak yaşanıp üretilmeden, işlevini tamamlaması beklenmeden ABD derin devleti tarafından siparişle tasarlanmış uyduruk postmodernizm savunuculuğuna soyunulması bunun sonucudur.

Kuşkusuz, Türkiye’de halen duyumsal öğelerle düşünse/bilgisel öğeler arasında var olmaya devam eden uzaklığın asıl nedeni, sanat ve kültürümüzün batı ile olan çarpık, kafası karışık, kompleksli ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Felsefi, sanatsal alan batıdan düşünsel kavramları aktarmış; fakat haklı olarak duyumsal öğeleri aktaramamıştır. Çünkü bu noktada, duyumun aktarılamayacağı gibi bir açmaz söz konusudur. Yani duyum, toplumsal-bireysel iç yaşamdan, düşünsel-kavramsal öğeler ise evrensel ortak dış yaşamdan gelmektedir. Böylece, bir iç değişim dinamiği olan duyum ile dış değişimden gelen kavramlar arasında süren müzmin uzaklık/çatışma sanat ortamımızda uzunca bir süre daha süreceğe benzer. Doğası gereği, gelenekseli fazlaca tersleyemeyen en atak duyumun bile kavramların gücü karşısında hep kendine yönelik bir şüphe içerisinde olduğu da asla unutulmamalıdır.

Gerçekten de bugün Türkiye siyasi olarak da, kültürel olarak da her zamankinden daha çok ve belirgin bir biçimde, tam da coğrafi konumuna uygun bir yerde durmaktadır. Bir yanda yetersiz, yarım bırakılmış, dağınık, kafası karışık modernleştirici yaklaşımlar; bir yanda yer yer postmodernlik özentiliği, küreselleşmecî tutumlar, diğer yanda ise güncel dinsel kültürün gelenekçi yaklaşımları yan yana durmaktadır. Bunlar arasındaki mesafe süreç içerisinde sürekli olarak yer değiştirmektedir. Kendince bunlar arasında bir denge kurmay, bir bakıma yeni bir sentez oluşturmaya çalışanlar ise giderek çıkmaza sürüklenmektedirler. Entelektüel kültür ve sanat çevreleri de ister istemez her gün biraz daha bu handikabın derin, amansız burgacına doğru çekilmektedirler. Daha düne kadar modernlik, çağdaşlık adına yerel ve ulusal olana uç noktalarda saldırgan eleştiriler yöneltilirken, son günlerde bu çevrelerde tam tersi noktalardan modernliğe karşı eleştiriler geliştirilmeye girişildiği görünüyor. Dikkat edilsin ki artık en bağımlı küreselleşmeciler bile son birkaç yıldır postmodern kavramından çok *yerel modernlik* kavramını kullanmaya başlamışlardır. Bu küreselleşmecî çizgiye karşı çıkanlar ise hemen sanatçının tamamıyla yerel ve ulusal kültüre yönelmesi, “Osmanlı kavramlarını kullanması”, “çağdaş bir Osmanlı Estetiği”ni yaratması gerektiğini öne sürmektedirler.

Ne yazık ki Türkiye; biraz da bu kolaycılık, tutuculuk ve kompleks yüzünden sadece kendi siyasal-ekonomik-sosyal gerçekliğini/modernliğini değil, bütün iddia ve yapılmış olanlara karşın sanatsal-kültürel modernliğini, özgünlüğünü de yeterince üretilmedi. Bunun bir nedeni ‘batı ufkuna’ karşı tutuculuk ise; diğer nedeni de kendi geleneğine, toplumsalına, ana vatanına, coğrafyasına, kültürüne, tarihine, dinine karşı tutuculuktur. Oysa geçmişte de, bugün de çağdaş ya da modern olabilmek için geleneğin dışlanması gerekmiyordu. Yani ‘ya hep, ya hiç’ anlayışı sanat ve kültür alanında asla gerçekleştirilemezdi. Bugün olduğu gibi, modernizmin çöküşe gittiği düşünülerek ya da savunularak bir kültürel çoğulculuk olarak şaibeli postmodernizme sığınmak, üstelik bunu da yine o ‘batı’ kolaycılığı, referansı, kavramları ve içerikle riyle algılamak ne derece yerindedir?

Çağdaş sanatçı, sanatını kendi coğrafı, yerel, toplumsal, kültürel, felsefi, entelektüel zeminine oturtan ve o noktada, o anlamda oluşmuş özgün yaratım/üretim trafiğinde devinen bir kişiliktir. Bu tanıma, son yıllarda Türkiye’de görüldüğü gibi, sadece kendilerini çağdaşlık zemininde görenler ya da görülenler değil; o zeminde olup olmamayı önemsemeyerek uzak duranlar, hatta özellikle bu kavramla hiç ilgilenmeyen, belki de buna özellikle tepki gösteren sanatçılar da dahildir. Çünkü sorun doğrudan ne yapıldığıyla ilintilidir ve içerik/dil/biçim üçgeninde oluşturulan özgün bir bulma/yaratma evreni kurup kuramamaktır. Yani yerel de, ulusal da, geleneksel de, küresel de davranışan entelektüel düzeyde bir içerik ile dil ve biçime dayalı bir yenilik, özgünlük, modernlik olgusu kurma sorunudur. Buradan hareketle, bazı sanatçı ve yazarların sanatın salt düşüncelere ve kavramlara dayalı olduğu gibi olmazsa olmaz bir sınır ortaya koymaya girişerek bu sınırın ötesinde kalanların çağdaş sanatçı sayılamayacağı gibi bir sonuca varmaları; sanatın ne olup olmadığı konusunun da göz ardı edildiğinin yanı sıra sanatın bilinçli bir biçimde bir küresel kargaşaya sürüldüğü kuşkusunu uyandırmaktadır.

Son olarak şunu söylemeliyim: Günümüz Türk resmini geçmişinden ayıran en belirgin özelliği, artık aşırı biçimde kişisel olmasıdır. Ana bağlayanının ise kişiselleşmemiş her şeyin, her ögenin dayanılmaz bir biçimde ‘anonim’ ya da ‘evrensel’ gibi kavramlarla tanımlanmaya çalışılması olduğu söylenebilir. Hatta birçok sanatçının, alan içi yüzeysel bilgisellikten ve kültürden gelen belli kolaylıklara dayanan dillerinin ortaklığından bile söz edilebilir. Buradaki temel handikap bu aşırı kişiselilik ile aşırı anonimlik tutumlarının bir süre kendi sözde özgürlük alanlarının birer başıboşluk cehennemine ister istemez düşeceği yönündeki kaçınılmaz sondur. Çıkış ise artık yeni form/biçimden çok yeni bireysel, toplumsal, insani, felsefi, siyasi muhaliflikler üzerinden kurulacak olan zorunlu, tarihsel içerikler kurmaktır. Türkiye de sanat/resim eğer bunu da başarabilirse çok daha dünyalı bir yere gidecek, evrenselleşecek, başaramazsa da bir süre sonra şu ana kadar oluşturmuş olduğu kendi eklektik/kurgusal/biçimsel cennetinden ister istemez hemen yanı başında duran tarihsel boşluğa (cehenneme) terfi edecektir.

Bu ise çok daha geniş bir araştırmanın ve yazının konusudur.

* **Yazarın notu:** Bu yazının ilk hali “Günümüz Türk resminin entelektüel zemin” başlığıyla “Türkiye’de Sanat Dergisi”, Sayı: 15, Eylül-Ekim 1994, İstanbul sayısında yayımlandı. Sevgili Celal Fedai Hece Dergisi adına benden benzer bir yazı istemesi üzerine yeni bir yazı yazmak yerine söz konusu yazıyı gözden geçirip yeniden yayımlamayı daha uygun ve gerekli gördüm. Gözden geçirme sırasında da ister istemez yazıdaki görüşlerimden bazılarını düzelttim, bazılarını geliştirip daha da açtım. Dünyada ve Türkiye’de ilgili alanlardaki yeni durumlara, gelişmelere göre de yazıya yeni görüşlerimi ekledim.

CAFER ÖZGÜL

YERLİ FİLİM

Sinema gibi tamamen teknolojiye dayalı ve teknolojinin çocuğu olan bir sanat söz konusu olduğu zaman, yerlilik meselesi hayli müşkül bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü sinema doğduğu dönem itibarı ile, dünyada geleneksel olanın sekteye uğradığı-yıkıldığı bir dönemin çocuğudur. Kapitalizmin geliştiği, dünyada ulus ötesi sömürgeciliğin yaygınlaştığı ve üstelik üretim-tüketim ilişkilerinin de bütün dünya baz alınarak yapıldığı bir dönemin ürünü. Bu yüzden özünde bu günkü tabirle küreselleşen bir dünyanın çocuğudur. Sinema özelinde ikinci bir sorun daha vardır ki, bu daha önemlidir. Bu gün yürürlükteki her sanat dalı, yüzlerce yıllık bir geçmişe aittir. Yani müzik, resim veya edebiyata- şiire kaynaklık eden eserler, her toplumun kendi kültürünün içinde yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olarak doğmuşlardır. Öyle ki bu sanatlar toplumların kültürlerinin yüzlerce yıl içerisinde hem kurucusu, hem de taşıyıcısı olmuşlardır. Yeryüzündeki her kültüre veya topluma ait bir müzik veya sözlü kültür geçmişi vardır. Bu sanatlarla iş-tigal eden insanlar, ister istemez binlerce yıllık bir birikimin mirasçısı olarak doğmuşlardır. Dolayısıyla kendi kültürlerine ait işlenmiş-geliştirilmiş bir malzeme ellerinin altındadır ve işleri nispeten daha kolay olacaktır. Çünkü her kültürün az-çok o topluma has, diğer toplumlardan onu ayıran söz veya musiki birikimi vardır. Sinema ise, yeni bir sanattır. Mesela müzik gibi yüzyıllar içinde gelişmiş enstrümanla sahip değildir.

Sinema doğuş itibarı ile kitlesel eğlence bir ürün olarak doğmuştur. Onun bir sanat kolu olarak seçkinleşmesi doğuşundan çok sonra olmuştur. Geriye baktığımızda 1950'li ve 60'lı yıllarda geliştirilen sinema dili, onu bir sanat mertebesine ulaştırmıştır. Ki o tarihten sonra bile halen sinema düalist bir yapıyı içinde barındırmaktadır. Bir kolu sanat dalı olarak var olurken, bir kolu eğlence bir ürün olarak dolaşımdaki varlığını sürdürmektedir. (Televizyon ile devam eden ve reklamla doruğa ulaşan tüketim kültürü ve görsel bombardıman da bu kitleselliğin bir türevi olarak alınabilir.)

Kullandığı enstrümanlar itibarı ile de sinema, evrenselleşmeye en yakın sanat dallarından biridir. Sinemanın görselliğe dayanan bir dile yaslanması, onu başka uluslar ve kültürler tarafından da en kolay alınılan sanat dallarından biri olmasına sebep olmaktadır. Lumiere kardeşlerin çektiği ilk film olan istasyona giren tren görüntüsünde insanları heyecanlandıran, o trenin hangi ülkeye ait veya istasyondaki kalabalığın kimliğinden ziyade, perdeye yansıyan o hareketin bizzat kendisi, insanların üzerine doğru gelen lokomotifin doğurduğu heyecandır. Bir de sinemanın çocukluk döneminde 'sessiz' olması da onu yığınsal bir tüketim ürünü olarak daha kolay algılanır bir hale sokmuştur. Arada dil engelinin olmaması sinema ürünlerinin tüketimini çok kolaylaştırmıştır. Sinemada ses kuşağının yaygınlaşmasının 1930'ların başında olduğunu düşünürsek, meramımız daha kolay anlaşılır.

Bizim gibi sinemanın bağlı olduğu teknolojiyi üretmeyen, başka (batılı) bir kültürden ithal eden toplumlar için ise, sinemada yerlilik iki kere daha zordur. Üstelik Avrupa dışındaki toplumlar için sinema, gelenekten kopulduğu, batı kültürünün baskın bir kültür olarak hayatımıza girdiği bir dönme rast gelince olay iyice karmaşıklaşmaktadır. Çünkü

sinema aslında bu batılı kültürün bir ürünü olmak yanında, aynı zamanda o kültürün taşıyıcısı olma çelişkisini de içinde barındırmaktadır. Yani geleneksel kültürümüzün alt üst oluş sürecinde sinemanın da bir payı olduğunu söylemek, abartı olmaz sanıyorum.

Sinemanın ülkemizde ve dünyada yaygınlaşma dönemi, bizim de batılılaşma tarihimize denk düşmektedir. Ülkemizin kültürde ve sanatta bambaşka bir mecraaya açılma mücadelesi verdiği bir dönemde, sinema kültürel olarak makas değiştirme hevesimizin bir aracı olarak kullanılmak istenmiş, kullanılmıştır da... Tüm bu verilerin ışığında sinema üzerinden yerliliği tartışmak hayli zor olmasına rağmen, konunun sadece sinema ile sınırlı kalmadan ele alınması da mecburi olmaktadır. Yani sanatın hızla 'küreselleştiği', sanat ürünlerinin neredeyse uluslar arası bir Pazar için üretildiği bir çağda, yerlilik ne kadar geçerlidir veya yerlilik mümkün olabilir mi? Öte yandan küreselleşmenin artması ile birlikte, Pazar küreselleştikçe yerel olanın öne çıktığı, yerel kültürlerle daha çok değer verildiği de bir gerçek olarak durmaktadır. O halde kendine ait bir değere yaslanmadan uluslar arası arenada yer almanın da mümkün olmadığı düşünülürse, yerlilik meselesi yeniden ele alınmak zorundadır. Çünkü küresel pazarda seçilmek, dikkat çekmek için de pazara orijinal bir şey sürmek zorundasınız. Ancak bu orijinallik pazarda belli bir ön kabulü de içerdiği için, acaba özünü koruyabilecek midir? Veya küresel pazarda dolaşıma sunulan değerler, toplumsal bağlamından koparılmış, küresel beğenin hizmetine sunulmuş olmamakta mıdır?

Başka bir açıdan bakınca da yerli olanın, yerel olanın o kadar kolay terk edilemeyeceği de yılların tecrübesi ile anlaşılmıştır. Siz her ne kadar karşı olsanız da, hatta terk ettiğinizi sansanız da içinde yaşadığımız kültürel iklim veya geleneksel olan bir yerde sanata sızmaktadır.. O halde bir ülkede üretilen her şey aslında yerlidir veya yereldir mi demek lazım. Hangi ürün yerlidir, hangisini değerlendirme dışına atacagız. Oldukça muğlak bir alanda kulaç attığımızı düşünüyorum.

Türk Sineması'nın doğuş yıllarına bakarsak, o dönemde çekilen filmlerin neredeyse tamamı bilindik tiyatro oyunları (ki bunlar da yabancı yazarlardan uyarlamadır) veya romanlardan uyarlamadır. Öyle ki, ilk köy filmi olarak kabul ettiğimiz Aysel Batakılı Damın kızı bile, Selma Lagerlöf'ün bir romanından uyarlanmıştır.. Daha sonra bu kaynaklara Mısır ve Hint Filmleri ile her türlü Amerikan aksiyon filmleri eklenecektir. Yani sinemamız doğuştan yabancı eserlerden adapte yapmaya meyyaldır. Ancak şaşırtıcı olan, Türk sinemasının bu filmleri hikayesini neredeyse aynen aktararak kullanmasına rağmen, tanınmayacak kadar kendine benzetmesi, ve bu gün geriye doğru baktığımızda son derece bize has bir 'Türk Filmi' şablonu oluşturabilmesidir. Her ne kadar geniş kitlelere dönük ve popüler filmler olsa da, bu filmler yine de bize has ürünlerdir. Konularını yabancı filmlerden alsa da, Yeşilçam farkına varmadan, onu geleneksel ortaoyunu ve Karagözden aldığı öğelerle donatmıştır.

'Yeşilçam'ın temel üç baş kişisi vardır: Kadın kahraman, erkek kahraman ve komik erkek kahraman. Bunlar gölge ve orta oyununda yokturlar ama kukla oyununda bulunurlar. Karakter tipler ise hepsinde vardır ve ortak özellikler taşırlar. Özetlemek gerekirse, Yeşilçam Sineması, geleneksel masal ve oyunların bir bileşeni, sürdürücüsü olarak halk yaşamındaki yerini almıştır.' (Engin Ayça, Türk Sineması Üzerine Düşünceler, Doruk Yayınları, s.149)

Ayrıca aynı yazısında Ayça, Yeşilçam'ın dublaj vasıtası ile, yabancı karakterleri bile tiplerleştirerek, Türk Halkı için daha kolay benimsenir hale getirdiğini, ayrıca 'or-

ta ve gölge oyunundaki baş kişiler (Karagöz, Hacivat, Pişekar, Kavuklu) Yeşilçam'da karakter tipler grubu içinde dağılarak varlıklarını sürdürürler' demiştir.

Peki, bu filmler ve bu tercihler Yeşilçam'ı 'yerlileştirmiş' midir? Ortada bize has bir sinema olduğu su götürmez. Ancak bu sinemanın bizim aradığımız 'yerlilik' e denk düşmediği de bir gerçek. Çünkü Yeşilçam, bu gelenekten faydalanmayı bir *farkındalık* içerisinde yapmamıştır. Her ne kadar rahmetli Bülent Oran bu malzemeyi farkında olarak kullandığını söylese de, Ortaya çıkan ürünler pekte bunu yansıtmamaktadır.

"Yeşilçam Sineması'nın, tasarlanmış düşünsel bir temeli olmamıştır. Ne Yeşilçam'ı var edenler böyle bir çaba(bilinç) içine girmişlerdir, ne de bu konuda kültür çevrelerinde olumlu, yapıcı bir çaba görülmektedir. Yeşilçam, uygulama içinde, deneye deneye, el yordamıyla ve belli başlı bir sağduyuyla kendi kendisini var etmiş ve tanımlamıştır." (Ayça, age,1996)

Üstelik Türk Sineması geleneksel masallar, destanlar, hatta peygamber kıssalarına bile el atmıştır. Ancak ortaya çıkan ürünler, gene diğer filmlerdeki ortak şablona teslim olmuşlardır. Bu filmlerde hedef, *'folklor ya da ulusal bir geleneğin araştırılması olmamıştır. Masallar ya da destanlar egzotik bir filme dönüşmüş ya da o an izleyici tarafından beğenilen bir türün yardımcı unsuru olarak kullanılmıştır'* (G Scognomillo, Türk Sinema Tarihi, 358)

Bu bilinç eksikliği nedeniyle ki, bizim bir Kurosawa'mız olmamış, Türk Sineması kendi geleneklerinden bir Kagemuşa çıkaramamıştır. Daha sonra Sinemamızda Halit Refiğ'in başını çektiği Ulusal Sinema arayışları ve Milli Sinema akımları, bu boşluğu doldurma kaygısı ile yola çıkmışlardır. Bu alanda kalıcı ürünleri de, ancak eserine belli bir kültürel bikrimle yaklaşan yönetmenler verebilmiştir. (L. Akad, M. Erksan, H. Refiğ, Ö. Kavur, Y. Turgul, N.B. Ceylan, R. Erdem, Z. Demirkubuz, S. Kaplanoglu..v.s)

Gelenek, hesaplaşılması gereken ve kendisinden kaçılması zor olan bir malzemedir aslında. Siz farkına varmadan o varlığını bir şekilde sürdürür. O yüzden geleneği de bir imbiikten geçirmek ve bu güne ne kadarını taşıyabileceğine karar vermek zordur yönetmen. O da dayandığı geleneği iyi bilmeyi ve onu bu günün insanına veya bu günkü sorunlarımıza anlaşılır bir şekilde uyarlamayı gerektirir. Bunu yaparken de, sinemanın genel- geçer şablonuna teslim olmamak gerekmektedir. Bu konuda Bülent ORAN iyi bir örnektir. Gerçek hayatında derin bir kültüre ve ince bir zevke sahip olduğunu bildiğimiz Oran, senaryolarında ise Yeşilçam'ın kalıplarına teslim olmuş, onun kalıplarını ve basmakalıp diyaloglarını kullanmaktan bir an bile imtina etmemiştir. Bu da Yeşilçam'ın popüler yanına teslim olmasına neden olmuştur. Tabii ki ülkeye hakim olan ortamın onu bu tercihe mecbur bıraktığı söylenebilir ama popüler işler yaparken bile, bu kalıplar içerisinde belli bir araştırma ve deneme yapma alanının az da olsa var olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

Gelenekten yararlanırken onu bilmenin yanında, bu güne dönük tercihlerimiz de önemli olmaktadır. Bu da sanatçının veya yönetmen'in 'duruş' meselesini veya ideolojik tercihlerini gündeme getirmektedir. Çünkü geleneğe bakışımız, bizim dünyayı ve olayları algılama biçimimizle veya ideolojik tercihlerimizle yakında ilgilidir. Bu açıdan mesela Yılmaz Güney, sosyalist dünya görüşü çerçevesinde filmlerinde hem bize çok yabancı western kalıplarını, hem geleneksel 'kahraman kültürünü' kullanarak son derece özgün filmler yapabilmıştır. Bu filmler hem Türk Filmi'dir, hem de Yılmaz Güney. Yani sanatçının kendi duruşu ve bunu filmine yansıtmayı, bu noktada

vazgeçilmez olmaktadır. Yine Metin Erksan, Sevmek Zamanı'nda çok köklü bir doğu temasını kullanmasına rağmen, son derece kendine has bir film yapmayı da başarmıştır. Yücel Çakmaklı ise, Yeşilçam'a aykırı bir dünya görüşünden yola çıkarak, içerikte aykırı filmler yapsa da, sinema dilinde Yeşilçam kalıplarına teslim olarak, yarım bir çıkış yapabilmiştir. Çünkü sinema içerik kadar biçimin de önemli olduğu bir sanat dalıdır ve elinizdeki kamerayı 'nasıl kullandığınız' sizin aynı zamanda ideolojik tercihinizi de belirler. Film dili, içeriği de belirleyen bir yapıya sahiptir. Kalıplaşmış ölçek, çekim ve oyunculukla farklı bir hikaye anlatmanız imkansızdır.

'Eğer anlatacağınız bir şey yoksa, film çekmeyin' demiş Bergman. Burada yerlilik sorununun anahtar cümlesini bulduğumuzu sanıyorum: Yönetmen'in hayata dönük bir problemi yoksa, topluma söyleyeceği bir sözü yoksa, yaptığı şey *film* olamayacaktır. Dolayısıyla *yerli* de olmayacaktır. Bir eserin yerli olmasından önce biçim ve içerik olarak türünün hakkını vermesi ve teknik ve estetik olarak sınıfı geçmesi gerekir. Yoksa oturup Mevlana'nın, Yunus'un hayatını, görüşlerini film yapmanız sizi yerli yapmaz. Onun yerine ağız bozuk, suç makinesi bir delikanlıyı hakkıyla peliküle aktarmak belki sizi daha yerli yapacaktır. Her ne kadar bazı yerliler sizi yerli saymasa da.

2

Hepimiz modernizmin çocuklarıyız. Bunu ne kadar inkar etsek de bu böyledir. Yerlilik meselesini tartışırken maalesef bu konuya uğramadan geçmemiz mümkün olmamaktadır. Çünkü yerliliği ve geleneği tartışmanın bizatihi kendisi modern bir tavrıdır. '*Bir geleneğin eleştirisi, bir geleneğe ait olma bilinciyle başlar. Gelenekçi halklar, geçmişlerine dalmış olarak yaşar, onu sorgulamazlar. Geleneklerinin farkında olmadıklarından, geleneklerle ve geleneklerde yaşarlar. İnsan bir kez bir geleneğe ait olduğunu fark ettiğinde, örtük olarak o gelenekten farklı olduğunu bilir, er geç bu bilgi onu, geleneği sorgulamaya, incelemeye ve bazen yadsımaya zorlar.*' (Octavio Paz, Çamurdan Doğanlar, s. 19, Can Yayınları, 1996) Biz de ne zaman yerli olmayı gündeme almışsak, yerlilikle ilgili bir sorunuz var demektir. Bu sorunun sadece bizim dışımızda olduğunu, bizim bu konuda kafamızın daha net olduğunu düşünmüyorum. Yerlilik ve gelenek konusunda Türkiye'de her kesimin, hepimizin kafası karışık olduğunu ve pek de ne yapacağımızı bilmediğimizi zannediyorum.

Bir de modernlik, tıpkı sinema gibi bize batıdan gelmişse ve biz kendi modernlik/yerlilik çıpamızı batı merkezli bir eksene göre koymak zorunda kalmışsak, belki de bir yerliliğin kurallarını araştırırken, modernliğe yeni tuğlalar koyduğumuzu da fark edemeyebiliriz. Bu yüzden sanatımızda ve sinemamızda arayacağımız 'sahicilik' aynı zamanda yerlilik adına da önümüzü aydınlatan bir düstur olabilecektir. Çünkü Türk Modernleşmesi'nin başarısı ve sahiciliği hakkındaki soru işaretlerimiz yeterince fazla zaten. '*Latin Amerika'da pozitivizm, Avrupa'da olduğu gibi sını ve toplumsal ilerlemeyle ilgili bir liberal burjuvazinin ideolojisi değildi, büyük toprak sahiplerinin oluşturduğu bir oligarşinin ideolojisiydi. Bir mistifikasyondur, kendini aldatma olduğu kadar bir aldatmaydı da. Aynı zamanda dinin ve geleneksel ideolojinin radikal bir eleştirisiydi. Bilime olan inanç, eski dinsel kesinliklere olan özlemin izlerini taşır hale geldi; ilerlemeye olan inanç ise hiçlik görüntüsünün yarattığı baş dönmesinin. Tam anlamıyla modernlik değil, onun acı ön tadydı, insanların olmadığı bir cennet görüşü, olumsuzluğun dehşeti.*' (Paz, age, s 88) Bu yargının üç aşağı beş yukarı bizim modern-

leşme tecrübemize de denk düştüğünü kabul edersek, ‘modernliğin acı ön tadı’ ile, eksik bir modernlikle geleneği yeniden inşa etmenin zorluğu da anlaşılır sanıyorum.

Türkiye’nin modernleşme serüvenindeki bütün yerleşme hareketlerine içkin olan bir batılı özneye cevap yetiştirme, ona kendi değerlerini kabullendirme kaygısı bu günden geriye bakıldığında hazin bir ruh durumuna işaret eder. Asıl merkezin bizim dışımızda şekillendiğini baştan kabullenme ve o merkeze önce ait olma, sonra da alt etme gibi bir gayreti içinde barındıran yerlilik hareketimiz, eninde sonunda ‘yerliliğin acı ön tadı’ ile bizi baş başa bırakacaktı. Türk insanının kendine bakışında her zaman bir batılı göz’ün hazır ve nazır olması, farkında olmadan onun görmek istediği gibi bir gelenek dizayn etmemize de yol açmıştır. Ya da o göz’e farklılığımızı ispatlayacak bir yerellik veya yerlilik anlayışı. Bu yüzden yerlilik ile hesaplaşmamız, belki de Batı ile veya kendimizle yeniden hesaplaşmamızı da gerektirecektir.

Bu noktada çözüm nedir? Belki de bu duruma karşı geliştireceğimiz bir ‘farkındalık’ bizi bir çok yanıltan kurtaracaktır. Sinema özelinde batıya kendimize ait değerlerle meydan okuma duygusundan arınarak, önce kendimize ait bir değerler alanı arama, sonra da sanatla bu arayışı sürdürme bizim için yegane yerleşme yolu olacaktır diye düşünüyorum. Bu farkındalık, belki yıllardır muzdarip olduğumuz doğululuk, batıllık sorunun çözmede de bize ve kitlelere bir ufuk açacaktır. En son Öteki Renkler kitabında Orhan Pamuk’un dediği gibi, çözüm belki de ne kadar doğulu, ne kadar batılı olduğumuz sorusu ile çırpınmak yerine, hem doğulu, hem batılı olduğumuzu kabul etmek ve bunun imkanlarından faydalanmaktadır. Zamanla yeni nesiller için hem doğulu hem batılı olmak bir sorun teşkil etmeyecek, bunun tadını çıkarabileceklerdir.

Türkiye, batılılaşmaya geç başlamıştır. Bundan sonra da ne kadar hız kazanırsa kazansın, batılılaşma ‘tamamlanamayan bir proje’ olarak kalacaktır. Biz her zaman kendimizi Batı’nın taşrasında, doğunun batısında bulacağız çünkü. Bunu ruhumuzu sakatlayan yönleri ile acil hesaplaşmak, yerleşmenin eşğine getirecektir belki de bizleri. *‘Doğal olarak Türk modernleşmesi kendi taşrasıyla kurmuş olduğu ‘asıl-suret ilişkisi’ni, başka bir bağlamda kendisine model aldığı Batı karşısında da sergiler. Üstelik bu kez kendisi ‘taşra’ konumuna çekilerek sergiler bunu. Bu nedenle, bu tür bir ‘tali’ ve ‘tabi’ modernleşme süreci yaşamış, yaşamakta olan tüm toplumlar da olduğu gibi, Türk toplumunda da ‘kendilik algısının, kronik bir ‘geç kalmışlık’, ‘yetişme’, ‘geride kalma’ ‘duygusu’, daha doğrusu korkusu çerçevesinde biçimlendiği ve dolayısıyla, Türk toplumunun dünyayla, tabii ki özellikle Batı’yla ilişkisinin bir tür ‘treni kaçırma’ hissi altında kurulduğu ve tam da bu sebeple Batı’ya dönük hemen her yaklaşma çabasının kısa devreye yol açtığı söylenir.’* (Halil Nalçaoğlu’ndan aktaran, Şükrü Argın, Taşraya Bakmak, Derleyen Tanıl Bora, İletişim Yay, s. 208) Yukarıda belirtilen ‘kendi taşrası ile kurduğu ilişki’ tabirini Anadolu olduğu kadar diğer Ortadoğu ülkeleri ve üçüncü dünya ülkeleri için kurduğumuz rahatlıkla söylenebilir... Türk aydını Batı karşısında kendini kıyıda hissederken, doğusundakileri taşralaştırmaktan çekinmemiş hatta bundan haz almıştır.

Sinemaya dönersek, bu gün Batı festivallerinde alınan bir ödülle büründüğümüz bayram havası, yukarıdaki ruh halimizi ister istemez doğrulamaktadır. Dolayısıyla yönetmenlerimiz de ister istemez bir batılı göz’e beğenilmek, Batı’yı fethetmek üzere film çekmektedirler. Yönetmenlerimizin bize ait bir konuyu ele alırken, buna ne kadar kendi gözlüğü ile baktığı, ne kadar bir batılı göz’e hitap ettiğini çok iyi hesap-

laması gerektiği nokta tam burasıdır. Bu yüzden kendimize ait bir sorunu, batılı bir bakışla çözeceksek de, bunun farkında olmak belki filmimizi daha sahici bir düzleme oturtabilecektir.

Kendi kültürümüze ait referanslar ve değerleri sinemaya aktarmamız ise ister istemez bizi bazı tercihlerle baş başa bırakacaktır. Burada önemli olan, bu tercihlere seyirciyi ikna etmeden önce bizim ikna olmamızdır sanıyorum. Bu da bizi yine başa döndürecektir. Bize ait bir meseleyi, kendimize mal ederek ve içselleştirerek eserimize aktarmak, sahicilik duygusunu yakalamak, bir çok eksikimizi seyircinin hoş görmesini sağlayacaktır.

3

Modern toplumlar modernliğin eleştirisiyle birlikte, alternatif arayışlarıyla kendilerini sürekli aşmaktadırlar. Batı-dışı toplumlarda ise modernliğin eleştirisinden çok modernliğin reddinin ve inkarının yasakçı bir biçimde dayatılmak istendiğini görüyoruz. Türkiye toplumunun özelliği ise modernliği artık içerden, sadece dikey, yani dayatmacı değil, yatay bir biçimde yeni toplumsal aktörler arası etkileşimle birlikte, sadece kurumsal değil aynı zamanda toplumsal muhayyilenin kavramlarını sahiplenerek yaşamakta oluşudur. (Nilüfer Göle, İslamın Kamusal Yüzleri, s.13, Metis)

Ülkemizde yapılan her yerlilik tartışmasının, önünde sonunda bir modernlik hesaplaşmasına dönmesi kaçınılmaz olmaktadır demiştim. Bu noktada reddiyeciliğin dayatılmaz hafifliğinin hepimizi cezbediği de su götürmez bir gerçektir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, modernlik artık bizim dışımızda ve bize dayatılan bir şey olmaktan çıkmış, yatay olarak toplumsal ilişkiler ağına yerleşmiştir. Bu nedenle peşine düşeceğimiz bir arayışın sadece batıya değil, bu günkü toplumumuzdaki bazı unsurlara da ters gelmesi kaçınılmazdır. Yerlilik sorunu bu noktada çatallanmaktadır zaten. O halde Türkiye’de şekillenecek olan yeni bir siyasi, kültürel veya ideolojik -adına her ne dersek- hareket., tüm toplum ve tarihe dönük yeni bir hamle başlatacak ve bu hareket kendi ‘yerli’ tanımını getirecektir. O zaman mesele bu hareketin ne kadar sahici, ne kadar toplumumuzun kimliğine ve inançlarına denk düşeceği sorunu olacaktır. Yani topyekün bir dünya görüşü, tarih ve estetik anlayışına sahip olmadan yapılacak her hamle, bir noktadan sonra akim kalacaktır. Türkiye’de sanatta veya sinemada bir yerli çıkıştan söz edebilmek için, kültür ve siyaset arenasında da güçlü bir yerli çıkışa ihtiyaç duyulmaktadır. O zaman onun yansıması elbette sanatta da karşılığını bulacaktır.

Yerlilik ve millilik gibi konular, her zaman netamelidir demiştim. Eğer bu ülkede yeni bir ideolojik hareket başlayacaksa, bu hareketin baştan ‘özgürlükçü’ olması gerekmektedir. Yoksa yerli olması beklenen sinema veya sanat, kısa zamanda ‘bağımlı’ bir sanata dönüşebilir. Nitekim geçtiğimiz yüzyıl, bu açıdan çok fazla örnek barındırmaktadır. Özgürlükçü olmayan her türlü yerlilik akımı, batıya karşı bir reddiyeciliğe, kendi toplumuna karşı ise, totaliter bir baskıcılığa dönüşmektedir. O zaman belki de sinemacılar, yerliliğin bu tarzı ile de mücadele etmek zorunda kalacaklardır.

Tüm bu verilerin ışığında yerli bir sinemaya ulaşmanın yolu, sanatçılarımızın kendini bilmesinden geçmektedir. Burada yolumuza çıkan tuzakları iyi tahlil etmek ve sinema dilinin gereklerini yerine getirmek iyi bir başlangıç olabilir sanıyorum. Hayatla ilgili soru ve sorunlarımızı peliküle aktarırken ‘aynada kendi iskeletini’ (İ. Özel) görmekten kaçınmamalıdır sanatçı.

‘Bir şeyi görebilmek, daha doğrusu onu görünür kılmak için öncelikle elimizdeki araca, bu durumda kameraya, hatta diyebiliriz ki sinema denen sanatın kendisine bakmak durumundayız. (Şükrü Argın, Taşraya Bakmak, s. 293)

Türk sinemasının ‘anlatımcı’, ‘hikaye edici’ bir sinema olduğunu kabul edersek, öncelikle ‘yerlilik’ i de bir ‘yerel hikaye anlatmaya’ döndürmeden, sinema sanatını yerleştirmek, belki de dönüştürerek yeni anlatım imkanlarını zorlamak, bunu da soğukkanlılıkla yapmak gerekmektedir. Yerli olmaya çalışırken egzotizme düşmemek, veya eski çağların özlemi ile ‘nostalji’ye teslim olmamak önemli olmaktadır. Resimde, romanda, müzikte yerlilik deyince sık sık düşülen nostalji ve egzotizm, sinemayı da bekleyen, daha doğrusu tüm ‘yerlilik’ çalışmalarını bekleyen en büyük tehlikedir. Bu gün bir çok sinemacının Mevlana filmi yapmak peşinde koştuğu, ancak kime neyi anlatacağını pek de sorgulamadığını düşünürsek, meramımız biraz anlaşılabilir.

Türkiye’de sinemanın kendi özel tarihi birikimi kadar edebiyat özellikle şiir ve müzikteki arayışlardan faydalanması gerektiğini düşünüyorum. Müzikte arabesk ile başlayan Ortadoğu nağmelerinden fütursuzca yararlanma serüveni bu gün durulmuş ve yeni imkanlara kapı aralamıştır. Yine avangart grupların tarihi enstrümanları yeniden doluşma sokma çabaları, bu gün modern ve rafine Türk Müziği denemelerine kapı açmıştır. Şiirde S. Karakoç’un bütün Ortadoğu coğrafyasına açılma ve onu kullanma çabalarının, sinemada da bir karşılığı elbet bulunacaktır. Geçmiş yorumlarken, yakın tarihin bitmeyen tartışmalarından biraz uzaklaşmak ve klasik kaynaklara uzanmak, belki de sinemada ‘yerli’ bir üslubun bulunmasında bize rehberlik edebilecektir.

İnsanın kendine ve var oluşuna ilişkin sorduğu sorular, buna bu coğrafya içinden süzülerek yapılacak bir cevap bulma arayışı, yerli bir sinemayı da doğuracaktır. Tabii ki bu sinema aynı zamanda evrensel de olacaktır. Ama bu evrensellik, öncelikle kendi ortak coğrafyamız ve kültür alanımızdan başlayarak yayılacaktır.

Belki de ‘Yerli Türk Sineması’, yerlilik tartışmaları bittiği zaman doğacak ve onun birinci derdi asla yerlilik olmayacaktır.

SON

İçinde bulunduğumuz sezon, dünyada da ses getirmiş iki film girdi vizyona: Semih Kaplanoğlu’ndan BAL ve Reha Erdem’den Kosmos. Birisi Karadeniz’de geçen (Bal) ve yöresel tüm özellikleri kullanan, bunun altını çizmekten çekinmeyen, diğeri Kars’ta çekilmesine rağmen (Kosmos) kendisini mekan ve zamandan soyutlamaya çalışan bir film. Bal’da oğlu Yusuf’a tabiatın dilini anlatan adı Yakup olan bir baba, diğesinde ise nerden geldiği bilinmeyen, hırsız ve meczup bir ‘derviş’ karakteri vardı. Birisinde Miraç kandilini kutlayan kadınlar..gibi bize has gelenekler, diğesinde yerleştiği darma duman eden ve ezber bozan, neredeyse hiçbir topluma ait olmayan, bir yandan da her yere ait olabilecek bir karakter. Bal’ın kendi zamanı ve mekanı ile sağlam bağları var. Kosmos adeta bu bağı dinamitlemek üzerine kurulu. İkisi de sinema sanatı adına başarılı ve meramını iyi anlatan filmler. Daha da önemlisi düşünce dünyamızı genişleten ve hayata bakışımızı gözden geçirmemize sebep olan filmler. Gelecekte çekilecek filmler için de birer rehber adeta. Geleneksel-yerel olanı filmin dokusuna yedirerek de, aktüel zaman ve mekanı yok sayarak da iyi film yapılabilir. Yeter ki söyleyecek bir söz olsun...

NECİP TOSUN

ULUSAL SİNEMA TEZİ VE YERLİLİK SORUNU

Türk sinemasında, kendi sineması ve ülke sorunları hakkında Halit Refiğ kadar yoğun düşünce üreten bir başka yönetmen yoktur. Refiğ bu süreçte hem kuram üretmiş, hem de örneklerini vermeye çalışmıştır. Bu nedenle onun sineması düşünce ağırlıklıdır. Refiğ, sinemada Batıcı eğilimlere karşı yerlilik düşüncesini ilk gündeme getiren sanatçılardan biridir. Bir zamanlar kendisi de Batıcı fikirleri benimsemiş olan Refiğ, bu düşünce değişimini şöyle izah etmiştir: “Batıda umduğumuzu bulamamış ve iki dünya arasındaki geniş uçurumu fark etmiştik. Ayrıca Batıya yaklaşalım derken kendi halkımızdan ne kadar uzağa düştüğümüzü gözden kaçırmıyorduk.”¹ Refiğ bu düşünce değişiminden sonra sinemadaki Batıcı düşünce ve eğilimlere karşı ciddi bir mücadeleye girer. Ona göre Türk sineması, yabancı ulusların deneylerine değil, kendi ülkemizin, halkımızın tarihsel özelliklerine, birikimlerine dayanmalı, onun duyuş ve heyecanlarına tercüman olmalıdır. Batılılaşma çabalarının her alanda olduğu gibi sinemada da insanımızı, sanatımızı bir açmaza sürüklediğini düşünen Refiğ, bütün bu düşüncelerini “Ulusal Sinema” adıyla kavramlaştırmıştır. Düşüncede Kemal Tahir, müzikte Adnan Saygun ve mimaride Sedat Hakkı Eldem’in çalışmalarının, ortak yöntemlerinin, sinemasal karşılıklarını bulmaya çalışır. Ona göre bu ortaklık Türkiye gerçeğinin ta kendisidir. O filmlerinde Türk halkını yaşatan ne varsa, ona sahip çıkmanın doğru olduğunu düşünür; dil, gelenek, inanç, üretim ilişkileri. Dine de bu açıdan bakar. Toplumun bir değeri olduğu için onu sahiplenir. Yani dini Türk kültürünün temel bir gerçeği olarak görür. Refiğ’e göre, din gerçeğini görmezlikten gelmek Türk halkına yabancılaşmak, ondan kopmak demektir. Onun Ulusallık kavramı tüm bu anlayışları kapsar.

Türk toplumunun bünyesine uymayan ithal beğeni ve ilkelerin, özden kopuşun, insanları, toplumu kişisizleştirip kimliksizleştireceğini savunurken, çıkış yolu olarak yerli düşünceyi göstermiştir. Refiğ her durumda Kemal Tahir’in yerlilik düşüncesinden beslenmiştir. Batı düşüncesi karşısında muhalif bir tutum takınan Tahir, yerli, milli unsurların tümünün siyasette, sanatta, gündelik hayatta hâkim unsur olmasını savunmuştur. Osmanlılaşmanın imkânsız olduğunu kabul etmekle birlikte, körü körüne bir mazi düşmanlığına da mesafeli durmuş, gözü kapalı Batılılaşmayı reddetmiştir. Kemal Tahir, Batı anlayışlarına karşın Türk-Osmanlı sanatını savunmuştur. Batılılaşmayı bilmediklerimizi almak olarak değerlendirmiş, bildiklerimizi bırakmak olarak algılayanlara karşı çıkmış, eserlerinde bu Batıcıları eleştirmiştir. Edebiyatımızdaki Batı gerçeğinin kendi gerçeğimiz olarak yansıtılmasına karşı çıkmıştır. Tahir, edebiyatımızın da kendi gerçeklerimizden yola çıkılarak oluşturulmasını önermiştir. Refiğ’de “ulusal sinema” anlayışını bu görüşler etrafında kurgulamıştır.

Refiğ’e göre, Türk sineması Türk halkının duyuş ve heyecanlarına, iç dünyasına açılan bir penceredir. Sinemamızın halkına ve kaynaklarına dönmesi kaçınılmazdır. Türk sineması halktan gelen bir sinemadır ve halka dönük olmalıdır: “Biz Türk sinemacıları ‘sanat evrenseldir’ diye memleketimize sızdırılan kültür emperyalizmin ya-

yılmasına set çekmeye, önce düşüncede bağımsızlığımızı kaybetmekle başlayan bu akımın daha sonra ekonomik bağımsızlığın ve neticede siyasal egemenliğin kaybına giden bir yol olduğunu anlatmaya çalışıyoruz. Türk sineması yabancı ulusların deneylerine değil, kendi ülkemizin ve halkımızın tarihsel özelliklerine dayanacaktır...” (A.g.e., s. 59) Refiğ’e göre Batı ile ülkemizin sanat algıları, yorumlayışları farklıdır ve bunları birbirine karıştırmamak gerekir: “Biz diyoruz ki, sinemamız üzerine eğilirken batıdan aldığımız kavramlar ve değer ölçüleriyle yola çıkmak bizi bir yere götürmez; aklımızı karıştırır; çıkmaza sokar... Sinemamızın dünü ve bugünü kendi tarihsel şartları içinde tanımlanmadıkça yarınından ne bekleneceği kestirilemez.” (s. A.g.e., s. 71) Türk sineması geleneksel halk hikâyelerinin, seyirlik, gölge ve orta oyunlarının, şenliklerin beyazperdede çağdaş bir yansımasını bulan Türk halkının film seyretme ihtiyacından doğmuştur.

“Ulusal sinema” kavramının Batı sineması hayranlığına karşı oluşan bir tepkinin yansıması olduğunu belirten Refiğ, bu akımın çıkış yılını ise 1966-67 yılları olarak belirtir. Bu kavrama en yakın yönetmenler olarak kendisi dışında Metin Erksan’ı anar.

Refiğ’in ulusallık anlayışının sinemadaki ilk örneği *Bir Türke Gönül Verdim* (1969) filmidir. Film, Türk insan severliği, misafirperverliği karşısında, bir değişim, dönüşüm yaşayan Alman kadınının hikâyesini anlatır. Filmde Doğu ve Batı insanının, insani ilişkilere, eşyaya, nesneye bakışı oldukça sağlam bir sinema diliyle anlatılır. Filme iki alıntıyla girilir: İlki Mevlânâ’dan: “O köyden bir kâfir karısı Mustafa Aleyhisselam’ı sınamak için koşa koşa, eşeğiyle beraber yanına geldi, kucaklarında da iki aylık bir çocuk vardı. Çocuk Peygamber’e; Tanrı sana selam söyledi ya Resullullah, sana geldik işte, dedi.” Diğeri ise Yunus Emre’den: “Erenler kapısı, mürvet kapısı/Sıdk ile gelenler mahrum dönülmez.” Eva adlı bir Alman bayan, Almanya’dan gelmiş, çocuğunun babası olan İsmail Acar’ı Kayseri’de aramaktadır. Bir zamanlar Almanya’da bulunmuş olan İsmail Acar, şimdi yurda dönmüş bir fabrikada usta olarak çalışmaktadır. Eva, İsmail Acar’ı bulur, durumu anlatır. Almanya’dan onun için geldiğini ve yanındaki çocuğun da kendi çocuğu olduğunu söyler. İsmail onu bir otele yerleştirir ve bir daha da aramaz. Eva günlerce otelde İsmail Ustayı bekler. Ama İsmail Usta Eva’ya karşı kayıtsızdır. Eva sonunda İsmail Ustanın adresini bulur ve acı gerçeği öğrenir. İsmail Acar, Eva’yı Almanya’da unutmuş, burada evlenmiş çoluk-çocuğa karışmıştır. Eva’yı evden döverek kovar ve bir daha karşısına çıkmamasını öğütler. Eva bunun üzerine nafaka davası açar. Almanya’ya da dönememektedir. Çünkü bir yabancı ile ilişkiye girdiği gerekçesiyle ailesi tarafından reddedilmiştir. Eva kısıtlanmış bir hâlde otelde beklemektedir. Bu arada Eva, kendisini İsmail Ustanın yanına götüren ve onunla aynı fabrikada çalışan şoför Mustafa ile tanışmıştır. Mustafa Eva’yla ilgilenmekte, bu da Eva’nın gözünden kaçmamaktadır. İsmail Ustanın haber alamayan Eva kaldığı otelde tacize uğrayınca bu bunalta içinde bir çıkış yolu arar. Bunu anlayan Mustafa dava sonuçlanıncaya kadar onu Göreme civarındaki köyüne davet eder. Hem böylece boş yere otel parası ödemekten de kurtulacaktır. Eva çaresiz kabul eder. Bu süreçte Eva ile Mustafa arasında duygusal bir yakınlaşma da başlar.

Eva köyde Anadolu insanını ve köy gerçekliğini tanır. Onların yaşam tarzlarını, insani ilişkilerini gözler. Bu Batıda gördüğü, edindiği bilgi ve tecrübelerden oldukça farklıdır. Ve hemen kendisini bağırllarına basan, kucak açan bu insanlar gibi olmaya,

onlara benzemeye çalışır. Öncelikle giyimini tam bir Anadolu kadınına dönüştürür. Sonra toplumsal yaşamda köy kadınına düşen görevi üstlenir. Yemek yapar, halı dokur, elinde tokaç çamaşır yıkar, bahçe çapalar. Bir kısım köylü önceleri “bu Frenk insanı bizim edebimizi bilmez, düzenimizi bozar, köyümüzü alt üst eder,” diye muhalefet etse de sonunda kendilerine “uyum sağlayan” bu bayanı kabullenirler. Bu arada Eva namaz kılmaya başlar. Adını Havva olarak da değiştirir. Oğlu da burasını sevmiş, Türkçe konuşmaya başlamıştır. Sonunda Eva ile Mustafa evlenirler. Ama İsmail Usta düğünü basar ve Mustafa’yı öldürür. Eva bir kez daha yapayalnız kalır. O da bir zamanlar Hristiyan keşişlerinin yaptığı gibi mağaradaki kiliselere kapanır ve inzivaya çekilir. Ama Mustafa’nın babası onu gelin olarak evine kabul ettiğini söyler. Bu arada Almanya’dan kardeşi gelen Havva Almanya’ya dönmeyi reddeder ve bu Anadolu köyünde kalmayı yeğler. Kardeşi Almanya’ya dönerken, o elinde kazma köye gelmekte olan suya yardım etmek için köylülerle birlikte çalışmaya gitmektedir.

Filmin ana vurgusu Batılılaşma serüveni, modernleşme çabaları ve bunların özelde insanlar, genelde de toplum üzerindeki etkileridir. İsmail Usta Batıya gittiği için geleneklerinden kopmuş ve bozulmuştur. Cinsel arzuları peşinde koşan, kendinden başka hiçbir şeyi düşünmeyen bir tiptir. Şoför Mustafa ise geleneklerine bağlı, dürtüst bir insan olarak bozulmamışlığı temsil etmektedir. Batıyı tanımamıştır. Ama o da sırasını beklemektedir. Almanya’ya gitmek için başvurmuştur. Belki o da İsmail Usta gibi olacaktır. Para “gelenekte” her şeyi belirleyen bir araç olmamasına karşın, “günümüzde” her şeyin başı olarak kabul edilmektedir. Köylüler iki yakalarını bir araya getiremedikleri için modernizme/Batılılaşmaya teslim olmaktadır. Ya çalışmak için yurt dışına gitmekte ya da aletleri buraya girmektedir. Bu anlamda değişime karşı durmak pek de mümkün değildir. Çünkü Frenk “kamyonuyla, sinemasıyla, radyosuyla çoktan içimize karışmıştır.” Frenk nereye girmişse orayı bozmuştur. Bu anlamda önce şehri (Kayseri) bozmuştur. İsmail Ustanın tavrı şehirde onay görmektedir. Otelde kalırken, şehirliler Eva’yı bir cinsel obje olarak görüp ondan yararlanmak isterler. Ama Frenk köye henüz ulaşmadığı için bozulma daha azdır. Köylüler, Eva’yı bozulmanın bir simgesi olarak gördükleri için önce karşı çıkarlar. Ama zamanla Eva köye uyum sağlayınca bu düşüncelerinden vazgeçerler.

Doğu ve Batı karşıtlığı eşyaya, nesneye bakışta açık edilir. Doğu anlayışında mutluluk maddeye “sahip” olmaktan değil, ona “hâkim” olmaktan geçer. Madde bir başına mutluluğu sağlayamaz. Batıda ise mutluluk eşyaya sahip olmaktan geçer. Ancak sahip olmak peşindeki insanların ise köleleşmesi kaçınılmazdır. Eva insanlarla ortak sevinçler yaşamak için, köylülerin mücadelelerine, çilelerine sahip çıkar ve bireysellikten vazgeçip cemaatleşmeyi tercih eder. Köyde mülkiyet bilincini yitirse de manevi dayanak ve imkânlarla mutluluğu yakalamıştır. Sonuç olarak Batının bireysel yalnızlığına karşın, Doğunun toplumsal dayanışması ve bilinci övülür.

Filimde pek çok çağrışım, metafor ve simge ile Doğu-Batı sorunsalı işlenir. Eva’nın oğlu Zafer, köye, elinden hiç düşürmediği roketle gelir. Köy çocukları onun roketinin etrafına dizilip hayranlıkla ve şaşkınlıkla izlerler. Bu hiç şüphesiz Batının Doğu üzerindeki teknolojik üstünlüğünü simgeler. Ama Zafer rokete sahip olmasına karşın mutsuzdur ve hiç konuşmamaktadır. Ve o oyuncak roketle oynamaktan çok eşeğe binmekten zevk almaktadır. Roketi köylü çocuklara verir, kendi eşeğe biner.

Çünkü doğal olan daha insanidir. Yapma şeyler kandırmacıdır. Doğunun sahip oldukları doğal, Batının sahip oldukları yapma şeylerdir. Kendi yaptığı oyuncaklarla avunan Batı, doğal olanı (yani insaniliği) unutmuştur. Ve çocuk yapmacık ortamdan kurtulup doğal ortama (köy) kavuşunca mutlu olur. Buradan ayrılmak istemez, Almanya'ya dönmeyi reddeder. Çünkü doğal ortam fitridir ve kabullenimi kolaydır.

Yine kültür çatışmasının olumsuz bir örneği olarak çocuk mecazı kullanılır. Çocuk iki kültür arasında şaşkın ve suskundur. Hiç konuşmamaktadır. Onun suskunluğunu Hüseyin Ağa şöyle yorumlar: “Annesi Alman, babası Türk olan çocuk hangi dili konuşacağını şaşırmıştır herhâlde.” Ama çocuk köy ortamında kendini bulup seçimini yapınca konuşmaya başlar. Artık o çarpılma ve şoku atlatmış, kimliğine kavuşmuştur.

Bozulmamışlığı temsil eden Mustafa'nın ismi de rastgele değildir. Mustafa, Peygamber'in isimlerinden biridir. Ve Mustafa'nın çocuk ve Eva'ya sahip çıkması, Mevlânâ'dan yapılan alıntıyla örtüşür. “...Bir kâfir karısı Mustafa Aleyhisselam'ı sınamak için koşa koşa, eşeğiyle beraber yanına geldi, kucağında da iki aylık bir çocuk vardı.” Elbette Havva ismi sadece Eva'ya benzerliğinden dolayı seçilmemiştir. Yeniden doğuş ve arınma, ilk kaynağa yöneliş, ilk Müslüman kadın...

İki Yabancı (1991), Halit Refiğ'in düşünsel sinema anlayışının en iyi örneklerinden biridir. Filmde sembolik bir yaklaşımla, ülkenin Batılılaşma serüveni, Doğu-Batı karşıtlığı ve aydın yabancılaşması anlatılır. Öne çıkarılan alışlageldik kadın erkek ilişkilerinin arkasında, bir kültür ve uygarlık değişimi, soyut bir dille işlenir. Film bütünüyle zihinde başlayıp zihinde biter. Yabancılaşmış Türk aydını bu süreçte kendi kendisiyle hesaplaşır, yüzleşir.

Öyküyü öğretmen Orhan'dan dinleriz. Öğretmen Orhan, Mihail Aleksandroviç Solohov, Karl Marks, Yaşar Kemal, J. P. Sartre okuyup, metafizik düşüncelerle ilgisiz olmayan, tabiata inanan, maddeci bir kişidir. 1960'larda yedek subaylığını öğretmen olarak yapmak için Antalya'da bir dağ köyüne atanan Orhan, Antalya'da bir arkadaşının yanında tatilini geçirmekte iken, kuzeyli bir yabancı kızla tanışır. Ama bu İsveçli sarışın, fizik olarak ne kadar çekici, güzel ise, ruhça da o kadar itici, tiksinti verici birisidir. Orhan cazibesine kapılıp tanıştığı bu kuzeyli kızın (Greta) sapkınlıklarını öğrendikten sonra kaçarcasına ondan uzaklaşır. Öğretmen olarak atandığı dağ köyüne gider. Orhan burada da ABD'den ülkeye gelen barış gönüllüsü kız (Margot) ile tanışır. Margot, İsveçli sarışın Greta'nın aksine namuslu, muhtarın deyişiyle “Müslüman karısına taş çıkaracak kadar dayanıklı, bütün gün sabahdan akşama kadar gık demeden çalışan bir kefare”dir. Köylülerle uyum içinde çalışan, onların geleneklerine, inançlarına saygılı, becerikli biridir. ABD'den getirdiği “Cerenomo” adlı bir damızlık hindiden, köyde melez hindiler yetiştirmeye çalışmaktadır. Böylece öğretmen Orhan, kısa bir sürede birbirleriyle taban tabana zıt iki Batılı ile birden tanışmıştır. Bir yanda gününü gün eden, namus anlayışı olmayan, uyuşturucu kullanan Greta (Avrupa), öbür yanda becerikli, namuslu, çalışkan bir Margot (ABD). Orhan işte bu “iki yüz” karşısında âdeta şok olur. Greta'yı cinsel cazibesi için içten içe arzulamakta ama dışa vuran sapkın cinselliklerini kabul edememektedir. Köydeki yalnızlığını yenmek için Margot ile ilişkilerini sıklaştırır. Ona evlenme teklifi bile yapar. Ama Margot bunu kabul etmez. Orhan, zaman zaman hayal ile gerçek arası karşısına çıkan Greta nedeniyle, bu iki insanın (Greta ile Margot) aynı kişi olduğuna inanmaya

başlar. Yani Greta ile Margot bir insanın iki yüzüdür. Sonunda Margot ülkesine dönmekte iken havaalanında, Orhan onu yakalar. Aralarındaki tartışma sırasında Orhan'ın tokadıyla yere yıkılan Margot'nun siyah saçları arasından, Greta'nın sarı saçları fırlar. Kalkıp kaçarken bir petrol tankeri kendisine çarpar ve çıkan yangında ölür.

Filme iç içe pek çok sembolik gönderme vardır. Temel öğelerden biri yabancılaşmadır. Öğretmen Orhan tipik yabancılaşmış Türk aydınını temsil etmektedir. Köye geldiğinde tek ilişki kurabildiği kişi Amerikalı Margot'dur. Onun "bu üçra köşede yalnızlığımıza yardımcı olacağını düşünmektedir." Çünkü kendi halkına yabancılaşmıştır. Bütün referansları köylülerle (toplumla) terstir. Gündelik yaşayışı, hayata bakışı köylülerden uzaktır. Vehbi Hoca kahvede dışarıda yağın yağmura bakıp "faniliğe" ilişkin bir örnek verir: "Vakti zamanında bir trene binmişim. Yol boyunca gene böyle yağmur yağdı. Pencereden dışarıyı hayal meyal görüyordum. Uçuşan şekillere bakarken düşünceye daldım. İşte bizim hayatımız da böyle bir hayat. Bizde gelip geçen yolcularız dedim kendi kendime." Bunu dinleyen Orhan ise, "Vehbi Hoca, sen tren yolculuğunda Eflatun felsefesine varmışsın," dediğinde, "Eflatun da ne ki?" diye sorar Hoca. Bir Yunan filozofu olduğunu öğrenince kızar ve Yunan gâvuruyla işinin olmadığını, çıkış noktasının Müslümanlık olduğunu söyler. Daha sonra kahvedeki herkes camiye gider. Orhan da peşlerinden. Tüm köylü birer birer camiye girerken o kapidaki kalakalır. Girmek ister ama ne düşünce, ne de bilgi olarak camiye girecek durumdadır. O an derin bir yabancılaşma hisseder ve eve döner. J. J. Rousseau'nun "Yalnız Gezerin Hayalleri"ni okurken kendini bulur âdeti: "Bundan böyle benim dışımda olan her şey bana yabancıdır. Yeryüzünde ne yakınım kaldı, ne benzerim, ne de kardeşim. Yerim üzerinde, başka bir gezegenden düşmüş gibiyim." Bir bakıma toplumdan, onun duyuş, hissediş ve eylemlerinden kopmuş olduğunu hisseder. Böylece Türk aydınının toplumdan kopuşunun en somut göstergesinin din olduğu vurgulanır.

Filmin diğer temalarından biri de Batılılaşma serüvenidir. Greta Batının bir yüzünü, Margot ise öbür yüzünü temsil eder. İşte "İki Yabancı" Batının birbirine zıt iki yüzüyle karşılaşan Orhan'ın, bunu bir yerlere oturtamaması nedeniyle yaşadığı şaşkınlığı, çarpılmışlığı anlatır. Batının görünen Margot yüzü ne kadar özenilecek, istenilecek bir şey ise, Greta yüzü reddedilecek bir yanıdır. Ama onu da reddetmek zordur. Çünkü caziptir, çekicidir. Ama sonuçta iki yüzün de birbirinden farklı olmadığı anlaşılır. Greta ve Margot aslında Margareta'dır. Bu yüzden gerçek anlaşılınca iyi yüz Margot bile Orhan'a "Çekil yolumdan budala Şarklı," diyerek her şeyi açık edecektir.

Oysa Batılılarla ilişkili olarak Vehbi Hoca, Orhan'ı uyarmıştır: "Onlar Allah'ın birliğini üçe bölmüşlerdir. Onun içinde ruhları bölünmüştür. Her bir parçası öbürüyle çelişir. İşte bu yüzden de huzur nedir bilmezler. Sen de o kefare karıyla içli dışlı olursan, senin de başın belaya girer." Bu anlamda yabancı kavramı, sadece bu ülkeye dışarıdan gelmiş Margot ve Greta'yı değil, bu ülkede yaşayan öğretmen Orhan'ı da kapsar. Yani bu "iki yabancı" Batı ve Türk aydını Orhan'dır.

Soruşturmayı yapan görevli filmin hikâyesini anlatan Orhan'a "anlattığın hikâye bir Şark masalından farksız," diyerek gerçek olduğuna inanmaz. Orhan da zaten "yaşadıklarımın gerçek olduğuna inanmıyorum," "belki bir hayalin peşindeydim," diyerek anlatılanların inanırlığına kuşku duyduğunu belirtir. Film genel anlamda soyut bir anlatıma yaslanırken iç örgülerde pek çok göndermelere, mecazlara, işaretlere yer ve-

rilir. Filmin başlarında Antalya’da dolaşan Orhan’ın *Şehirdeki Yabancı* filminin afişinin yanından geçmesi, belki filmin içeriğiyle değil ama ismiyle bir gönderme olduğu söylenebilir. Orhan gerçekten de “Şehirdeki Yabancı”dır. Margot’un yere yıkıldığında peruğunun altından sarışın Greta’nın saçlarının çıkması da elbette bu kişilerin aynı kişi olduğunu anlatır. Margareta kaçarken petrol tankerinin altında kalır. Orhan bu olayı şöyle anlatır: “Margot benden, daha doğrusu gerçekten kaçarken ummadığı bir anda petrol tankerinin altında kaldı. Alev alev yanan cehennemde yok oldu.” Biraz zorlama da olsa burada da Batının (Margaret) Ortadoğu petrollerinin peşinden koşarken bu cehennemde yok olacağı anlatılmak istenir. Harabelerin içinde açan çiçek de medeniyetlerin ölmeyeceğine işaret eder. Filmin sonunda öğretmen Orhan gelip Medusa başının yanında durur ve ona bakar. Kafasında saç yerine yılanlar olan kanatlı bir genç kadın olarak betimlenen Medusa, Yunan mitolojisinde bakanları taşa çevirir ve fırtına çıkarır. Burada da Margarita yani Batı, Medusa ile örtüştürülür. Bu anlamda Batıya (Medusa’ya) bakan Orhan’ın, yani Türk aydınının çarpılması mukadderdir. Batıdan geriye kalan yaralı bilinç, parçalanmış ruh, taşlaşmış bedendir.

Halit Refiğ’in *Hanım* (1989) filmi de onun “ulusal sinema” tezinin örneklerindendir. Olcay Hanım, neredeyse kedisi “Hanım”dan başka kimsesi kalmamış, son günlerini yaşayan tam bir İstanbul hanımefendisidir. Rahim kanseridir ve konağında tek başına ölümünü beklemektedir. Ama kendisini en çok düşündüren şey, ölümü değil, ölümünden sonra kedisi “Hanım”ın ne olacağıdır. Bu kısırılmışlığı ve yalnızlığı yaşayan Olcay Hanım, kedisi ile simgeleşen sevgisiyle tüm bu olumsuzlukları aşmak ister. “Son yıllarda benim yalnızlığımı tek paylaşan oydu. Bu dünyada artık yeri kalmayan bir hanımefendi. Zaman zaman onda kendimi görür gibi oluyorum. Öyle iyi yetiştirilmiş ki? Sokakta ona artık hiç hayat hakkı kalmamış.” Yaklaşan ölüm sürecinde ne bencillik, ne de kaygı taşır. Giderken arkasında son bir güzellik kalsın için kediye bir hayırsever arar. Ama o “hayırseveri” bir türlü bulamaz. “Ben ölüyorum Hanım, benden sonra sen ne yapacaksın?” Bu onurlu kadın geride kalanlara yük olmamak için ölmek üzere olduğunu kimseye söylemez. Ama etrafı yozlaşmıştır. Onun hassasiyetlerini paylaşacak kimse kalmamıştır. Savunduğu değerler çoktan tarih olmuştur. Evinden her çıkışında kendini bu yeni dünyada bir yabancı gibi hisseder. Korunaksız ve dayanaksız kalan bu son İstanbullu, giderek realitelerden kopmaya başlar. Artık hayat ile gerçeği birbirinden ayıramamaktadır. O hastalıklı anlarında, ölen denizci kocasının hayalini görür ve onunla konuşur. Ölüm artık onun için bir yok oluş olmaktan çıkmış, sevgiliye kavuşma olayı hâline dönüşmüştür.

Necip Kaptan ise, Olcay Hanıma âşık, ama bunu ona açıklayamamaktadır. O da römorkörünü kaybetmek üzeredir. Ve Olcay Hanım gibi “dışarı”dadır, “miadını doldurmuştur.” Ne var ki Necip Kaptan ne yetişmesi, ne de konumu itibarıyla Olcay Hanımla bire bir örtüşen bir anlayışa sahiptir. Hiç de ince, hassas biri değildir. Olcay Hanımın kediler için kendini kahretmesini bir türlü anlayamaz. “Kedi için insan kahreder mi kendini? Bir işe yaramaz hayvanlar. Sokaklar kedi dolu. Ben oldum olası hiç hoşlanmam bu nankör mahlûklardan,” der. Olcay Hanım da “Ben de senden hiç hoşlanmıyorum Necip Kaptan,” diye ona çıkışır. Ama Olcay Hanım ölünce, kediye yine o sahip çıkar. Sevgilisinin önem verdiği bir “simgeyi” yanına alarak ona ve sevgisine lâyık olmak ister.

Film, insani duyguların kayboluşuyla, eşyalar/mekânlar arasında bir ilişki kurup topyekûn bir çözülmeyi anlatır. Hem eşyalar hem insanlar çürümekte, ama insanlar vefa duygusundan yoksun, bu yok oluşa müdahale etmemektedir. Zamana karşı direnmek

güçtür. İnsanlar gibi eskiyen gemiler de çürüğe ayrılmaktadır artık. Necip Kaptan ile Olcay Hanım gemi ile Boğazda yaptıkları “son sefer”de bu çürümüşlüğü konuşurlar. Olcay Hanım Necip Kaptan’a şöyle der: “ Nice zamandır boğazi denizden görmemiş-tim. Bir dünya gidiyor, yeni bir dünya geliyor. Bildik yalıların çoğu ortadan kaybol-muş, insanlarıyla birlikte.” Necip Kaptan ise; “Çok doğru Olcay Hanım,” der ve devam eder: “Bence insanlık kayboluyor. Efendilik yani. Efendi olmayanın yalı nesine. İşte onun için bu gemi koyveriyor. Çünkü bu gemi, efendiler devrinde yaşardı. Limanda koca koca gemiler çekti. Ağır işçilik yaptı. Ama efendice yani, adam gibi. Şimdiki ge-miler zevk-i sefa vasıtası. Yani işleri fahişelik gibi bir şey. Hâl böyle olunca bu efendi gemi ben yokum arkadaş, bırakın artık yakamı, bu dünya bana göre değil dedi.” Aslın-da seferden çekilen bu römorkör değil, insanlıktır. Necip Kaptan izah etmese de, ken-disinin de seferden kaldırıldığına farkındadır. Çünkü artık emekliliği gelmiştir.

Kedisine yer bulmak için didinen, öleceğini bile kimseye söylemeyen Olcay Ha-nımın kızı Ülkü ise bildik bir zamanedir. Tam bir yozlaşmayı, biten insanlığı simge-ler. Kocasını terk edip bir müzisyenle yaşamakta, çocuğuna bile sahip çıkmamakta-dır. Ölmek üzere olan annesine yardım şöyle dursun, ondan en son menfaatlerini ko-parmaya çalışır. Konağın satımı için annesini iknaya uğraşır. Ve yalnızlığı için anne-sini suçlu bulur: “Madem o kadar doğrusun da neden böyle yapayalnızsın. Bir mis-kin kedinden başka kimsen yok.” Kocasının hayali bir kez daha teselli eder onu: “Se-nin yüreğin iyilik dolu Olcay, bu dünyada acı çekmeden yaşamaman imkânsız.”

Kızına bir şey veremeyen ve onda kendinden hiçbir iz göremeyen Olcay Hanım, mü-zik öğrencisi Canan’a son vasiyetlerini anlatmaktadır. Ona Batılı müzisyenlerden çok, Türk bestecileri önerir: Erkin, Saygun, Akses.. Öğrencisine son öğrettiği parça ise, Ce-mal Reşit Rey’in, “Hatıralardan İbaret Kalan Şehirde Gezintiler” adlı eseridir. Bu ese-rinde Rey, kaybolan İstanbul karşısında duygularını, bazı görsel sembollerden yararlanarak, seslerle ifade eder. Öğrencisi Canan’a göre bu eser, “Büyülü bir masal gibidir. Surlar, sarnıçlar, eski sokaklar, mezarlık, kaybolan güzellikler için duyulan bir acı san-ki.” Olcay Hanım artık günlerinin sayılı olduğunu bilmektedir. Ve Türk bestecilerinin ne kadar piyano eseri varsa genç öğrencisine hediye eder. Ve ona son nasihatini verir: “Başkalarına aldırma. İnandığın gibi yaşa. Yüreğin neyi doğru buluyorsa o yolda yürü.”

Filmin unutulmaz sahnelerinden biri de Olcay Hanımın ölüm sahnesidir. Saçları-nı tarar, ölüme hazırlanır. Ölüme hazırdır, ama bir şeyden endişe etmektedir. Onu al-maya gelen denizci kocasıyla son kez konuşur: “Biliyor musun? Hiç dua etmeye alış-madım. Tanrı’ya nasıl yakarılır bilmiyorum. Bu dünyadan ayrılırken dua etmem ge-rekmez mi?” Kocasının hayali, “Gidelim artık,” der. Ve sonunda ölü Olcay Hanım. Arkasından müzmin bir sevgili bırakarak. Olcay Hanımın ölümüne çok üzülen Ne-cip Kaptan bir eren şöyle teselli eder: “Eğer gönül tellerin sevdiklerine sıkı sıkıya bağlıysa, bağlar kopmaz. Ölüm bir yok oluş değil, bir başka yere geçiştir aslında. Gözlerini kapa. Beni göremezsın. Ama ben varım, buradayım. Gönül gözünü açık tu-tarsan, iki dünyayı da görürsün.” Gerçekten de öyle olur. Yağmurlu bir akşam Olcay Hanımın konağına gelen Necip Kaptan onu pencerede görür. Necip Kaptana yağmur-dan bir köşeye sıkışmış kedisi Hanımı gösterir. Bu ona son vasiyetidir. Necip Kap-tan kediyi alır. Yeniden baktığında Olcay Hanım pencerede yoktur.

Halit Refiğ *Karılar Koşuşu*’yla (1990) düşünce açısından büyük bağlılığı olduğu Kemal Tahir’e bir anlamda vefa borcunu yerine getirir. Film, Kemal Tahir’in Malat-

ya cezaevindeki anılarından yola çıkılarak hazırlanmış biyografik bir yapıya sahiptir. Yıl 1943. Yer Malatya. Yaptıklarından sual olunmayan Tek Partili İnönü Dönemi. Aydınlar üzerine yoğun bir baskının yaşandığı bir zaman dilimi. Film, evinde kitap bulundurduğu (yasak kitap) için “suçsuz”, “delilsiz” on beş yıla mahkûm edilmiş bir yazarın hapishane hayatını ve onun gözlemlerini anlatır. Bu anlamda film iki ana izlek üzerinde oluşturulur. Birincisi hapishanedeki insanların yaşamları, düşleri, acıları, ikincisi Kemal Tahir’in kişiliği, yazarlık serüvenidir.

Film her şeyden önce bir Kemal Tahir takdimidir. Onun insancılığını, vatanseverliğini, hayata, sanata bakışını yansıtmayı hedefler. Filmde sürekli onun kişiliği ön plana çıkar. Diğer kahramanlar ise ancak onun gözünden bir anlam kazanır. Kısaca film bir kişilik yüceltilmesine yashdır. O hakkında verilen on beş yıl mahkûmiyete gülüp geçecek kadar cesur, hep başkalarının işine koşturacak kadar fedakâr, kadınlarla gönül ilişkisine girmeyecek kadar idealist, tüm zamanını küçücük bir çocuğa ayıracak kadar insancıl (şefkatli) biridir. Yazarımızın Nâzım Hikmet’le mektuplaşması ise filmin bir başka önemli izleğidir. Kemal Tahir Malatya cezaevinde tuttuğu notlardan, bir roman yazmayı düşünmektedir. Cezaevinde olan olayları, tip gözlemlerini, romanını nasıl oluşturacağını Nâzım’a yazar. Nâzım ise gönderdiği mektuplarla Murat’a yol gösterir, sanat görüşlerini aktarır. Özellikle romanın sadelikle anlatılması gerektiğini vurgular. Kemal Tahir de aynı görüştedir. Zaten Kemal Tahir yazmak istediğı romanın adını da “Çıplak İnsanlar” koymayı düşünmektedir. Yani çıplak gerçeklik, süslemesiz, katışksız. Ayrıca bu mektuplaşmalarla, hapishanedeki insan manzaralarından ülke sorunlarına çıkarımlar yapılır. Murat’ın odasında Nâzım Hikmet fotoğrafı asılıdır. Çevresine onu tanıtır. Film, öte yandan tek parti yönetiminin topluma yansımalarını, insanlar üzerindeki etkisini anlatır: Fişlenmek, sicillenmek, haksız mahkûmiyetler, topluma yayılan korku. Despotizm karşısında çekilen çileler ve acması gülünç hâller. Baskı ortamı bütün insanlara sinmiştir. Aranan şey hukuk değil, sadakattir. (“Bu inatla onu İsmet Paşa bile kurtaramaz”) Sadakatini bozanın yolu mutlaka hapishaneye düşmektedir. Çünkü hükümetin işine akıl sır ermemektedir. Cezaevi müdürü bir kez, “sizinkiler yeniliyormuş,” der. Murat ise “benimkiler kim?” diye sorar. “Ruslar” diye karşılık verir. Kimileri de onun “halktan kişilerle görüştürülmemesi,” kanaatindedir. Fonda belli belirsiz İkinci Dünya Savaşı atmosferi gözlenir. Bu savaş, çevresi tarafından Murat’ın aleyhinde kullanılır. Çünkü onlara göre Murat, Rus taraftarıdır. Bu arada Kemal Tahir’in bildik görüşleri tekrarlanır: “İngiliz daha oyununu oynamadı.” Ve öngörüsü: “Göreceksiniz Alman sonunda yenilecek.” O kendisine biçilen vatan hainliği damgasına rağmen bunları çok aşan bir kişiliğe sahiptir. Hiçbirini problem etmez.

Bir Türke Gönül Verdim, İki Yabancı, Hanım, Karılar Koşuşu filmleriyle ulusal sinema anlayışını sergileyen Halit Refiğ aynı zamanda Türk sinemasının da en parlak filmlerine imza atmıştır.

¹ Halit Refiğ, *Ulusal Sinema Kavgası*, Hareket Yayınları, 1. Baskı 1971, s. 51.

SALİH NURDAĞ

TÜRK TİYATROSUNDA YERLİLEŞME/ ADAPTASYON ÇALIŞMALARI VE GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİLMESİ

Milletlerin ürettikleri her şey ister maddî ister manevî olsun kendi karakterlerini gösterir. Bu o milletin aynı zamanda ne kadar millet olabildiklerinin de bir göstergesidir. Bu millî kimlik, gelenek göreneklerden, üretilen teknolojik aletlere ve sanat ürünlerine kadar sirayet eder. Hiçbir millet sadece kendi sınırları içinde kalmaz. Başka milletlerle de etkileşim iletişim halinde bulunurlar. Diğer milletlerin ürünlerini de kullanırlar. Özellikle günümüzde teknolojik cihazların bir millete has olmaktan çıktıkları ve bütün milletlerde neredeyse ortak bir kullanım alanı olduğu görülmektedir. Fakat bir milletin başka bir milletten aldığı ürüne kendi kimliğini kattığı da görülmektedir. Değer aşınmasının önüne geçebilmenin ve millet olabilmenin bir şartı da budur. “Yeni Hayat” adlı romanda Orhan Pamuk, saatin, Batı’da zamanı yakalamak Doğu’da ise günde beş vakit ibadeti göstermeye yarayan bir alet olarak kullanıldığını anlatırken¹ aynı zamanda milletlerin nesnelere nasıl kendi kimliklerini kattıklarını da gösterir. Böylece ona yerli bir özellik kazandırılmış olur. Aynı şey sanat ürünleri için de geçerlidir. “Sanatı olamayan insanlar bir toplum olamadıkları gibi, sanatçı yaratamayan bir yığın da bir toplumun yaşama olanağını sağlayamaz.”² Türk edebiyatı tarihine bakıldığında Tanzimat’tan sonra Türk edebiyatına giren edebî türler için de böyle yerleştirme çabalarının olduğu görülmektedir. Bu yerleşme çabalarından edebî türler içinde nasibini en çok alan ise tiyatrodur.

Tiyatrodaki yerleşme çabalarına geçmeden önce tiyatronun teknik anlamda ne olduğu konusunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Tiyatro; “oyun (dramatik metin), oyuncu sahne tasarımı, sahne giysisi, sahne tekniği, ışıklama, sahneleme gibi her biri başlı başına sanatsal bir etkinlik alanı olan öğelerden oluşmuş bileşken bir sanattır.”³ Birçok sanatsal etkinliği içine alan bir sanatın yerleştirilmesi de birçok sanat dalını ilgilendirmektedir. Türk edebiyatındaki geleneksel oyunlarda görülmektedir ki “Tanzimat’la memleketimize girmiş tek nev’i”dir.⁴ Özellikle teknik ve estetik unsurları Batı’dan alınan tiyatronun yerleştirilmesi konusundaki en büyük gayretler oyun yani dramatik metin safhasında gerçekleşmiştir. Bu yazıda Türk tiyatrosundaki yerleş(tir)me çabaları tercüme/adaptasyon, gelenekten yararlanma ve yerli eserler bağlamında değerlendirilecektir.

Tercüme/Adaptasyon

Türk edebiyatının yeni edebî türlerle ilk karşılaşmaları tercümelerle olmuştur. Hatta bu amaçla Tercüme Odası adı verilen bir kalem bile kurulmuştur. Tercüme odasında Batı menşeli eserlerin tercüme faaliyetinin yanında adeta bir okul haline de gelmiştir. Tercüme faaliyetleri Cumhuriyetin ilanından sonra da hız kesmeden devam etmiştir.

Türk edebiyatında tiyatro ile ilk temas garp tiyatro topluluklarının sahneleri ve Osmanlı topraklarında kurulan yabancı kumpanyalarla olmuştur. Daha sonra ise bunların arasında yerli kumpanyalar da yerlerini alırlar. Tiyatro çevirmeni olarak akla ilk gelen isim ise özellikle Molière'den yaptığı çevirilerle Ahmet Vefik Paşa'dır. "Molière'in birçok tiyatro eserini adapte eden Vefik Paşa, Türk kültür ve geleneklerine azami dikkat göstermiş ve millî değerlerimize yabancı olan oyun tiplerini Türkçeye uyarlamaktan kaçınmıştır. Onun bu tavrı edebî eser çevirisinde kültürel yapımıza karşı hassas davranmasından kaynaklanmaktadır. Vefik Paşa'nın eser seçiminde gösterdiği bu dikkat, günümüzde de benzer bir teklif olarak düşünülmelidir. Özellikle intihar, şiddet veya bunalım sahneleri içeren ve gençliğin beğenerek okuduğu kitaplar Türkçeye çevrilirken Vefik Paşa'nın adapte eserlerinde takındığı tavır düşünülmeli ve bir prototip olarak değerlendirilmelidir."⁵ Vefik Paşa'nın yıllar önce yaptığı bu uygulama kendisinden sonra yapılan tercüme eserler için bir örnek de teşkil eder. Bu bilgilerden hareketle Ahmet Vefik Paşa'nın yaptığı tercüme için adaptasyon/adapte demek daha doğru olmaktadır. Adaptasyonlar ise alınan eserleri yerleştirme çabası olarak görülebilir.

Tercüme ise birebir çeviriler için kullanılmaktadır. Tercüme her zaman için üzerinde tartışma konusu olan bir alan olmuştur, zira tercümede sadece teknik unsurların değil yabancı kültürle ait unsurların da olduğu gibi aktarılması söz konusudur. İnci Enginün, yoğun bir tercüme faaliyetinin devamı neticesinde kültürümüzün bundan son derece etkilendiğini⁶ belirterek tercüme faaliyetine karşı mesafeli bir duruş sergilerken; bizzat tercüme taraftarı olan Nurullah Ataç ise "... her ihtiras, her seciye zaman ve mekân kuyûdu gözetmeden, ya'ni her zaman ve her mekânda doğru olabilecek bir tarzda tasvire çalışan eski muharrirlerin, klasiklerin âsârı adapte edilebilirse de bir seciyyenin, bir ihtirâsın filân muhitte inkişâfını göstermeğe çalışan yeni eserler adapte edilemez; çünkü onlar Fransa için doğru dahi olsa adapte edilince hakikati kaybeder. Meselâ yeni Fransız tiyatrosunun en güzel eserlerinden biri olan La Pariesenne Türkçe'ye adapte edilirse en manasız piyeserden biri olur."⁷ diyerek tercüme ve adaptasyon arasındaki farkı ortaya koyarken tercüme eserlere de gerekli şartları taşıdığı takdirde karşı olmadığını da belirtmiştir. Bu görüşe göre evrensel nitelik ve değer taşıyan klasik eserler adapte edilebilmekte fakat millî nitelik taşıyan eserlerin adapte edilmesi eserin yapısını bozmaktadır.

Reşat Nuri de bu konuda Ataç'ı destekleyici açıklamalarda bulunur. "Tercüme ancak klasik eserlerle melodramlar ve bir de bâzı pek kaba ve eski tertip vodviller için mümkündür"⁸ Bu şartlar altında tercümeye karşı çıkmayan Reşat Nuri'ye göre "adaptasyon iki türlüdür. Biri yarım yamalak yapılmış adaptasyonlar. Öteki tam kelime mânâsıyla adaptasyon. Yani eseri ecnebi kokusu bırakmadan tamamıyla hayatımıza ve rûhumuza nakil. Millî eserlerimiz kemiyet ve keyfiyet itibarıyla kâfi bir mertebeye gelinceye kadar bu ikinci nevi adaptasyonu ya kabul edeceğiz. Ya tiyatro kapılarını kapayacağız"⁹ Görülen odur ki Reşat Nuri adaptasyona sürekli taraftar değildir. Millî eserlerin yetkin örnekleri verilene kadar adaptasyonu gerekli görür.

A.Hamdi Tanpınar ise konuya öncelikli olarak tiyatro açısından bakar. Türkiye'de millî tiyatro var mıdır? sorusuna şu cevabı verir: "Cemiyeti görmek hayatı tetkik etmek dediğimiz şey, basit şey değildir. Onun kendisine göre safhaları vardır. Ve gördüğünü bir sanatın tekniğine uydurmak ise, daha iyisi, bir sanatın müttekâmil ve

zarurî tekniği arasından hayatı görmek ise bütünü farklı bir şeydir. Bunlar uzun çıraklık devri ister. Biz Amerikalıların yeni inkişafa başlayan millî tiyatrolarının emrine koydukları muazzam imkânları şüphesiz yeni tiyatromuza vermeyiz. Aynı zamanda onların işe başladıkları merhaleye de henüz gelmedik. Fakat şimdilik geniş bir tercüme faaliyeti ile işe girersek müstakbel için bir millî tiyatronun hazırlığını yapmış oluruz.”¹⁰ Buna göre A. Hamdi Tanpınar da tercüme işinin millî bir tiyatro inkişaf edene kadar yapılması taraftarıdır.

Günümüzde de tercüme ve adapte oyunların oynanıyor olmasını acaba yukarıdaki açıklamalardan da hareketle millî bir tiyatronun teşkil etmemesine bağlayabilir miyiz? Mesele o kadar kolay değildir. Böyle bir sorunun cevabı tek boyutlu olarak düşünüldüğünde bizi hataya sevk eder. Tiyatronun tanımını yaparken de denildiği gibi tiyatro her biri başlı başına sanatsal bir etkinlik alanı olan öğelerden oluşmuş bileşken bir sanattır. Ayrıca bu sanat alanlarının içine metin yazarını da katmak gerekir. Bütün bu bileşkenlerden hareketle bu soruya kolay kolay evet cevabı verilemez. Bugün tercüme eserler “klasik” eserler boyutunda sürerken adaptasyon çalışmalarının tiyatro dünyasına bir zenginlik ve genişlik kattığı söylenebilir. Adaptasyon artık yabancı bir eser olmaktan çıkmış artık millî bir hüviyete bürünmüştür, tabî ki söz konusu eserler Resat Nuri’nin dediği gibi ikinci tür adaptasyonlar olmak kaydıyla.

Cumhuriyetin ilanından bugüne kadar yapılmış tercüme ve adapte tiyatro eserlerinin hepsini tespit etmek ve burada değinmek mümkün olmadığı için bir fikir vermesi açısından birkaçını vermek bu konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. 1923- 1960 arası: Hamlet (Türk tiyatrosunda Hamlet rolünü ilk defa Ertuğrul Muhsin oynamıştır), Deyyus (Crommelynck’e ait olan eseri Ercüment Behzad çevirmiştir.), Onikinci Gece (Shakespeare), Topaz (Marsel Panyon), Samson (Hanri Berstein, adapte edilmiş bir eser), Machbet (Shakespeare), Ayak Takımı Arasında (Gorki), Antigone (Sophocle), Kış Masalı (Shakespeare)... 1960–1990 arası: Arzu Tramvayı (T. Williams), Sezuan’ın İyi İnsanı (Bertolt Brecht, çev: Adalet Cimcoz), Harold ve Maude (Collin Higgins)...¹¹Bu örnekleri daha da arttırmak mümkündür. Fakat buradaki niyet Cumhuriyetten sonra da tercüme ve adaptasyon çalışmalarını devam ettirildiğini belirtmektir. Sıralanan tek bir eserin birden çok temsili olduğu gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husustur.

Gelenekten Yararlanma

Her sanat eseri arkasında bir birikimi taşır. Bu birikim kendi türünden bir sanat eseri olabileceği gibi başka türlere ait özellikler veya toplumsal, siyasî, psikolojik... de olabilir. Neticede hiçbir sanat seri hedayinabit değildir. “Edebiyatın yüzde doksan beşi *mâzi* zemîni üzerinde kurulmuştur”¹² Fakat gelenekten yararlanmak mazinin diriltilmesi demek değildir. Olsa olsa maziden yararlanmak demektir. Türk tiyatrosunun mazarisine bakıldığında ise Karagöz, ortaoyunu, meddah ve köy seyirlik oyunları gibi zengin bir birikime ve geleneğe sahip olduğu görülmektedir. Türk tiyatrosu bu gelenekten ne ölçüde faydalanmakta ya da faydalanmaya çalışmaktadır? Bu durum birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerden en büyük payı ise Darülbeyday almıştır. “İlk ödenekli tiyatromuz olan Darülbeyday’ın kuruluşunda da aydınlarımız tarafından yapılan büyük yanlış, o sırada, ilgisizlikten ve toplumsal çöküş-

ten dolayı gerilemeye yüz tutmuş, yozlaşmasını on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında başlatmış geleneksel Türk tiyatrosunu dikkate almamalarıdır.”¹³ Bununla birlikte gelenekten yararlanma teşebbüslerinde de bulunulmuştur.

Gelenekten yararlanmanın kendine has yöntemleri vardır. Asla geleneğin tekrarı değildir. Gelenek olduğu gibi alındığı takdirde gelenekten faydalanmadan söz edilemez, sadece bir nostaljiden ibaret kalır. Gelenekten faydalanmanın en sık kullanılan yolları ise metinlerarası ilişki ile kurulan yanılsama (parodi), alaycı dönüştürüm ve öykünme (pastiş)’dir Parodi, yeni bir metin oluşturulurken ele alınan metni dönüştürmek, bunu yaparken de alayı kullanmaktır. Pastiş ise metnin konusunu ya da içeriğini değil metnin biçimini taklit etmektir.¹⁴

Gelenekten yararlanmak için bu tekniklerin bilinmesi tek başına yeterli değildir. Geleneksel tiyatrodan faydalanma konusunda A. Hamdi Tanpınar’ın kendine özgü bir yorumu vardır. Millî tiyatronun oluşmasında “şüphesiz ki yerli tiyatronun mühim bir yardımı olacaktır; fakat mütekâmilî ihmâl etmemek şartıyla. Bize karagözün, ortaoyununun, tulûatçılığın verebileceği şeyleri de, emin olunuz ki, bu Avrupa tiyatrosunu iyice öğrendikten sonra alabiliriz. Çünkü teknik –benim anladığım manâda- en güzel anahtardır. Yani Sofokles, Shakspeare, Racine ile düşüp kalkmak bize nasıl hayata ve insan kalbine, değişmez ve değişir problemlere bakmayı öğretecekse, onun gibi halk sanatlarına bakmayı yine onlardan öğreneceğiz. Şüphesiz ki müstakbel Türk komedisinde ve müstakbel Türk feerisinde –Shakspeare’le başlayan şairane tiyatro gittikçe ehemmiyet kazanıyor- orta oyununun, karagözün mühim hissesi olacak, çok geniş ufuklar ilham edecektir.”¹⁵ Böylece yerli olmanın yolunun da öncelikle batıyı tanıtmaktan geçtiğini ve onları tanıdıkça yerli eserlerden faydalanabileceğimizi iddia eder.

Yerli bir tiyatro oluşturmaın temel şartlarından birisi de geleneksel unsurlardan faydalanmadır. Özdemir Nutku’ya göre, Karagöz Hacivat ve ortaoyunundan hareketle uzun bir tiyatro geçmişine ve geleneğine sahip olan ülkemizde yerli tiyatro geleneğimiz olmamasının “sebebi bir şeye değil, birçok şeye dayanıyor. Tiyatro bir halk sanatı olduğundan ve anonim bir tepki ile yaşayabildiğinden gelişimini ve değişimini gene halkın değişiminden ve gelişiminden etkilenecek yapar. Bir Türk tiyatro geleneği Selçuklular devrinden Osmanlı imparatorluğunun sonlarına kadar vardı. Orta Oyunları, meydan gösterileri, meddahlık, Karagöz o havanın ve o halkın geleneğinden doğmuş ve kurulmuştu. On dokuzuncu yüzyıldaki Tanzimat hareketi birden bu geleneği kesmiştir. Tanzimat hareketiyle Türklerin batıya yönelmeleri ve ondan sonra 1908 Meşrutiyet ve nihayet Atatürk devrimlerinin yer alması bizi gittikçe Doğudan ayırıp Batıya çekmişti.”¹⁶ Bu çekiş neticesinde var olan gelenekle ilişki birden bire akamete uğramıştır. Toplumunun değişmesiyle birlikte yeni bir tiyatro anlayışı – her ne kadar ithal olursa olsun- ortaya çıkmıştır. Fakat bu anlamda da henüz kesilen geleneğin yerine yeni bir gelenek inşa edilememiştir.

Geleneksel tiyatrodan faydalanma ya da onun modernizasyonu konusunda en çok tartışma Karagöz oyunu etrafında olmuştur. Karagözün modernleştirilemeyeceğini savunanlardan Pertev Naili Boratav, onun yaşadığı dönemin değerleri içerisinde ve kendi tekniği ile bir kıymeti olduğunu, bundan dolayı da Karagöz’ün artık modernleştirilemeyeceğini söyler.¹⁷ Buradaki sorun Karagöz’ün modernleştirilirken hangi noktalara dikkat edileceğidir. Karagöz modernize edilirken teknik boyutuna doku-

nulmamalıdır. Fakat temalar ve tipler değiştirilebilir. Temalarını bugünkü toplumdan alabileceği gibi kişiler de toplumun yeni tipleri olabilir.¹⁸ Karagözün modernleştirilmesini değil de modern tiyatrodaki Karagöz’den bir kaynak olarak yararlanmayı ve belki de yukarıdaki iki tavrın arasında en çok uygulanabilir olanını savunan Cevdet Kudret’e göre ise “bugün yapabileceğimiz tek şey Karagöz’ü kendi kılığı ile sahneye çıkarmak değil, tiyatro edebiyatımızda onun yönteminden, havasından ve esprisinden yararlanmaktır.”¹⁹

Gelenekten yararlanma konusunu daha geniş olarak ele alan ve türü sadece Karagöz oyunuyla sınırlandırmayan Metin And, bu oyunlar içinde “yüzyıllar boyunca birikmiş birtakım yapı, biçim deyiş özelliklerini çıkararak tiyatromuzu bu öğeler üzerine”²⁰ kurmak gerektiğini ifade eder. Ayrıca a) göstermecî üslûp, b) açık biçim, c) toplumsal ve siyasal taşlama, d) müzik, dans ve şarkı taklidine dayanan oyun olarak dört maddede tasnif ederek bunların uygulanması sonucunda millî bir tiyatroya ulaşılabileceğini söyler.²¹

Oktay Rifat’ın “Oyun İçinde Oyun”, Sadık Şendil’in “Kanlı Nigar”, “Yedi Kocalı Hümmüz”, Rifat Ilgaz’ın “Çatal Matal Oyunu”, Haldun Taner’in “Keşanlı Ali Destanı, Sersem Kocanın Kurnaz Karısı, Gözlerimi Kapatırım Vazifemi yaparım...”, Sermet Çağan’ın “Ayak Bacak Fabrikası”, Aziz Nesin’in “Düdükçülerle Fırçacıların Savaşı” adlı oyunları Türk tiyatrosunda gelenekten bu şekilde faydalanan eserlerden bazılarıdır.

Yerlilik ve Yerli Eserler

Yerlilik tek başına var olan bir kavram gibi gözükmese de yerlilik başta dil olmak üzere, tarih, coğrafya gibi maddi unsurların yanında, ortak yaşayış, ortak duygular gibi manevi unsurlardan oluşur. Milletin yerli, kendine ait bir edebiyatının olmasının en önemli şartı da budur. Fakat bu unsurların hiçbirisi tek başına yerliliği sağlamada yeterli değildir. Bunların bir terkip halinde bir arada bulunması gerekir. Fakat mademki yerlilik halkın ortak yaşayışından ortaya çıkmıştır. Halkın ortak yaşayışı değiştikçe yerlilik de kendini yenileyerek devam eder. Halkın ortak yaşantısı değişirken değişmeyen yerlilik sadece bir hatıra olur. Tiyatro da diğer edebî türlerle doğru olarak dönemin sosyal ve siyasî havasından oldukça etkilenir. “1908’den önceki tiyatro yazarları bireyci idiler, 1908 devrimi, bireyciliği milliyetçiliğe dönüştürdü; Kurtuluş savaşı ise yeni bir ruh getirdi. Cumhuriyet dönemi tiyatrosuna bakıldığında ise kendi içinde oldukça çeşitlilik göstermekte ve sabit bir çizgide gitmediği görülmektedir. 1923–1959 arasındaki dönemde epik ve idealist görüş hâkimdir. 1960–1967 arasındaki tiyatrodaki daha yerli bir görünüm ortaya çıkmıştır. Bu konu seçiminde kendisini hissettirir. Köy gerçekleri, aile ve kadın, toplumsal taşlama ve yergi, değer yargılarını eleştirme başlıca konular arasındadır. Bu dönemdeki tiyatronun cüretkâr bir şekilde bu konulara eğilmesinin arkasında dönemin demokratik yönetim havasının da etkisi vardır.”²²

Çoğunlukla yerlilikten ya da yabancılıktan kasıt eserin müellifidir. Eserin müellifinin ait olduğu topraklarda o eseri meydana getirmesi eserin yerli olması için yeterli bir sebep midir? Suut Kemal Yetkin’e göre sanat eseri yaratıcı kişiliğin bir sonucu olduğu için yerlilikte konunun önemi yoktur. Yabancı topraklardaki bir Türk sanatçı yabancı bir konuyu da ele alsın Türk gibi düşüneceği için, Türkiye’deki bir sanatçı da yabancı bir konuyu ele almasına rağmen yerlidir.²³

Reşat Nuri Güntekin ise “ses”in peşindedir. Sesten millî konular anlaşılabilceği gibi, sahnedeki oyuncu, millî duygular, ses özellikleri veya onun canlandırdığı millî tip de anlaşılabilir. Tiyatronun bizi temsil etmesi “sesten başka neyle olacak? Kelimelerle mi? Hâlbuki en korktuğum dakikada “korkmuyorum” diyebilirim. Demek ki kelimelerim yalan söylerken gerçek ruh halimi anlatacak vasıta sestir. Sahnede arayacağım odur.”²⁴

Ulusal kimliğin önemli bir unsuru olmasına rağmen dil de tek başına yerliliği sağlamada yetersiz kalıyor. “Henüz ulus olamamış kimi halklar, dil ayrımlarına karşı çoğu kez ortak bir edebiyat geleneği taşımışlar, örneğin öncelikle bir halk destanına sahip olmuşlardır. Bunun özellikle belirgin bir örneği, elliden fazla değişik dil konuşan kuzey Kafkas halklarının tek bir ortak destanlar dizisini, yani “Nart-Söylenceleri”ni benimsemeleridir.”²⁵

O halde bütün bu unsurların üstünde yerliliği sağlayan ve yukarıda sıralanan bütün başlıkları kuşatan bir kavram olarak “iklim” kelimesi kullanılabilir sanıyoruz. Fakat buradaki iklim coğrafi anlamda bir iklim değil yaşanan hayat, paylaşımlar, ortak paydaların hepsini ihtiva eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Özellikle de manevî anlamını ön plana çıkartıyoruz çünkü milletlerin ancak “mânevi hayatları olursa edebiyatı olur.”²⁶

Yerlilik tiyatro özelinde ele alınacak olursa tiyatrodaki yerliliğin önemli bir göstergesi de tiyatronun halk tarafından gördüğü rağbet, halkın geniş bir kesimine seslenme imkânı bulabilmesidir. Onları temsil edebilmesidir. Eser onları ne kadar temsil edebilirse o kadar yerlidir.

Özellikle tiyatrodaki yerlilik konusunun bu kadar üzerinde durulması –diğer edebî sanatlarla bakıldığında estetik olarak üslubun üzerinde durulurken- tiyatroya biçilen görevle de yakından ilgilidir. Eğitim görevini üstlenen bir tiyatronun doğal olarak yerli unsurları diğer edebî türlerden daha fazla taşıması gerekmektedir. Tiyatro’nun Devlet Tiyatroları olarak devlet eliyle yapılmasının temelinde de bu olsa gerek. Yoksa bir devlet romanlığı ya da devlet şiirliği olmaması tiyatrodan beklenen toplumsal faydaya bağlanabilir.

Yerli bir tiyatro için lazım gelen şartlar nelerdir sorusuna Orhan Hançerlioğlu’nun verdiği “ulusal tiyatro, sanatçıların ulusal kültürü temsil etmeleriyle mümkündür. Buysa yerli yazar, yerli aktör, yerli sahneye koyucu üçgenini gerektirmektedir.”²⁷ Tiyatronun oyun(dramatik metin) ve sahne unsurları olarak iki başlık altında incelenebilecek estetik unsurlarından sahneye ait unsurlar tamamıyla yabancı menşelidir. Bu açıdan bakıldığında yerli Türk tiyatrosundan hiçbir zaman söz edilemeyecek olmasına rağmen sahne unsurları bütün milletlere ait ortak bir özellik olarak kullanılmasından dolayı yabancı olmaktan çıkarak bütün milletlerin ortak malı haline gelmiştir denilebilir. Yerli tiyatronun oluşumu için en makul ve öz açıklama gibi görünen bu tarif incelendiğinde konunun eksik bırakıldığı görülecektir.

İnci Enginün, Cumhuriyet devri Türk tiyatrosunu konularına göre, köy oyunları, aile dramları-kadın, politik hiciv, tarihî oyunlar, insanın yalnızlığı ve felsefî gücünü sorgulayan felsefî oyunlar, kasaba ve büyük şehirlerin kenar mahallelerini ele alan oyunlar, Almanya’ya giden işçiler olarak tasnif eder.²⁸ Konularına göre yapılan bu tasnifi arttırmak mümkündür. Bu konuların alt başlıklarına kadar inildiğinde yerli

oyun olarak anılmasına rağmen bu topraklarda yeşermeyen konuların da bu toprakların yazarları tarafından ele alındığı görülecektir. Mesela Nazım Hikmet'in "İvan İvanoviç Var mıydı, Yok Muydu" adlı oyununda "sosyalist bir toplumda geçer olaylar. Yazar sosyalist bir toplumun değişime daha elverişli olduğunu savunur."²⁹ Cumhuriyetten sonra yazılan ve yerli olarak adlandırılan tiyatrolar içerisinde bu tür örneklerin bulunduğu görülmektedir. Özellikle de ideolojik tiyatrolarda çok sık rastlanılan bir durumdur. Her ne kadar bu tür eksiklikler olsa da yerli tiyatro konusunda yeni eserler üretme çabalarının durmaması da umut verici bir durumdur. Necip Fazıl, Faruk Nafiz, Ahmet Kutsi Tecer, Selahattin Batu, Oktay Rıfat, Melih Cevdet, Haldun Taner, Necati Cumalı ve daha birçok sanatçı bu dönemde tiyatro türünde eser vermişlerdir. Sadece eseri yazma konusunda değil gelenekten yararlanma ve sahneye ait unsurlar da da yerli unsurların- özellikle dekorun düzenlenmesi- kullanıldığı da görülür.

Sonuç

Tiyatronun diğer edebî türler kadar kabul görmemesinin en önemli nedenlerinden birisi de yerli unsurlara ağırlık verilmemesidir. Çünkü tiyatroyu izlemeye gelen kitle değerlerine aykırı bir oyunla karşılaştığında tepkisini bir daha tiyatroya gitmemek ya da tiyatrodan soğumak biçiminde gösterir. Cumhuriyet sonrası tiyatro faaliyetlerine bakıldığında yerleşme yönünde bir çabanın olduğu ve devletin bizzat tiyatro politikası güttüğü görülmektedir. Aynı zamanda devlet eliyle tiyatronun yaygınlaştırılması amacıyla Ankara, İstanbul, İzmir, Bursa, Adana, Trabzon ve Diyarbakır gibi illerde devlet tiyatroları açıldı. Devlet tiyatrolarında oyun seçimi ve oyun sahneleme konusunda yerli eserler kadar Batının klasik eserlerini de sergileyerek daha çok seyirciye ulaşmayı amaçlamaktadır. Fakat devlet tiyatrosu olmayan bölgelerin bu etkinliklerden mahrum kalmaması adına bu tiyatroların mümkün olduğunca bu bölgelere turnelere giderek yerli oyunlarla izleyicilerin karşısına çıkması gerekmektedir.

Peki yerli bir tiyatro nasıl olmalı ya da böyle bir tiyatronun kurulabilmesi neler yapılmalıdır? Öncelikle yerlilik açısından Türk tiyatrosunun konumu tespit edilmeli. Yazılan ilk eserlere bakılmalı. Namık Kemal'in ve Abdülhak Hamid'in Türk ve İslam tarihini konu alan eserleri, Musahipzâde Celal'in Aynaroz Kadısı adlı eseri, Necip Fazıl'ın İslam ve Türk büyüklerini konu alan eserleri, Turgut Özakman ve Turan Oflazoğlu'nun Osmanlı'yı konu alan oyunları, Ali Yürük ve Remzi Özçelik'in Anadolu'daki töre konusunu ele alan eserleri incelenmeli. Bu incelemeler konuya yönelik çalışmalarlardır. Geleneksel Türk tiyatrosundan yararlanmamız gerekli. Fakat bu Karagözü veya Ortaoyununu tıpatıp uygulamak demek değildir. Geleneksel Türk tiyatrosundan yararlanmak demek, bu tiyatronun temelinde bulunan özellikleri çağdaş düşünce ve teknikle yoğurmak demektir. Bu ise teknik yapı olarak adlandırılan estetikle ilgili bir durumdur. Yerli tekniği oluşturmak için de bu oyunların yapısal özellikleri incelenmelidir. Türkiye'nin değişik yörelerinin kendi tiyatrolarını yaratma yoluna gidilmelidir. Değişik yörelerin farklı renklerine tiyatrodaki uygulayarak yörelerin özelliklerine göre farklı tiyatrolara yer verilmelidir. Bu oyunlara ülke genelinde kendini tanıtmaya ve temsil etme imkânı sunularak tiyatrodaki yerli unsurların çoğaltılması sağlanmalıdır. Yerli tiyatronun kurulmasına yardımcı olacak araştırmalar ve saha çalışmaları yapılmalıdır.

- ¹ Orhan Pamuk, Yeni Hayat, İletişim Yay., İst. 2009.
- ² Özdemir Nutku, “Tiyatro: Ulusal Kimlik ve Tiyatro”, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, 1969, S. 216, s. 739.
- ³ Aziz çalışlar, Tiyatronun ABC’si, Simavi Yay., İst. 1993, s. 5.
- ⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İst. 1997, s. 278.
- ⁵ Hüseyin Doğramacıoğlu, “Ahmet Vefik Paşa Adaptasyonlarında Kültürel Sentez ve Edebi Eser Çevirisi”, Turkish Studies, 2009, 4/8, s. 1076.
- ⁶ İnci Engünün, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, Dergâh Yay., İst. 2004, s. 140.
- ⁷ Nurullah Ataç, “Tiyatro Hakkında -I”, Eleştirmen Gözüyle Cumhuriyet Dönemi Türk Tiyatrosu Eleştiri Seçkisi 1923- 1960, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994, s. 35.
- ⁸ Reşat Nuri Güntekin, Reşat Nuri’nin Tiyatro ile İlgili Makaleleri, (Haz. Kemal Yavuz), Kültür Bakanlığı Yay., İst. 1976, s. 351.
- ⁹ A.g.e. s. 351.
- ¹⁰ Kahraman Bostancı, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Bir Tiyatro Anketine Verdiği Cevap”, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Şubat 2001, S. 590, s. 161.
- ¹¹ Eleştirmen Gözüyle Cumhuriyet Dönemi Türk Tiyatrosu Eleştiri Seçkisi 1923- 1960; 1960- 1990, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994.
- ¹² Yahya Kemal, Edebiyata Dair, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İst. 2005, s. 311.
- ¹³ Özdemir Nutku, “Tiyatro: Ulusal Kimlik ve Tiyatro”, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Eylül 1969, S. 216, s. 742.
- ¹⁴ Kubilay Aktulum, Metinlerarası İlişkiler, Öteki Yayınevi, İst. 2007, s. 116.
- ¹⁵ Kahraman Bostancı, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Bir Tiyatro Anketine Verdiği Cevap”, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, s. 161.
- ¹⁶ Özdemir Nutku, Tiyatro ve Yazar, Gim Yay., Ankara 1960, s. 92.
- ¹⁷ Pertev Naili Boratav, “Karagöz Modernleştirilebilir mi?”, Karagöz Kitabı, Kitabevi Yay., İst. 2005, s. 239-241.
- ¹⁸ İ. Hakkı Baltacıoğlu, “Karagöz Nasıl Dirilir?”, Karagöz Kitabı, Kitabevi Yay., İst. 2005, s. 230-233.
- ¹⁹ Cevdet Kudret, “Karagöz”, Karagözname, Haz. Ünver Oral, İş Bank. Yay., İst. 1977, s. 107-108.
- ²⁰ Metin And, Cumhuriyet Dönemi Türk Tiyatrosu, İş Bank. Yay., Ankara 1983, s. 435.
- ²¹ A.g.e. s. 435.
- ²² Hikmet Dizdaroğlu, Çağdaş Türk Tiyatrosuna Toplu Bakış, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Şubat 1969, S. 209, s. 685-689.
- ²³ Suut Kemal Yetkin, Edebiyat Üzerine Denemeler, Palme Yay., Ankara 2007, s. 1-4.
- ²⁴ Reşat Nuri Güntekin, Reşat Nuri’nin Tiyatro ile İlgili Makaleleri, (Haz. Kemal Yavuz), s. 403.
- ²⁵ Gennadiy Pospelov, Edebiyat Bilimi, Çev. Yılmaz Onay, Evrensel Yay. İst. 2005, s. 542.
- ²⁶ Yahya Kemal, Edebiyata Dair, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., s. 58.
- ²⁷ Orhan Hançerlioğlu, “Tiyatro Sanatı ve Biz”, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Nisan 1956, S. 55 s. 425- 427.
- ²⁸ İnci Engünün, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, s. 144- 152..
- ²⁹ Şaban Sağlık, “Oyun Yazarı Olarak Nâzım Hikmet”, Hece, Ocak 2007, S. 121, s. 363.

YALÇIN ÇETİNKAYA

YERELLİK VE EVRENSELLİK AÇISINDAN MÜZİK DİLİ

Müziğin, ses ve melodik bir cevher olarak evrenselliği tartışmasız bir gerçekliktir. Hatta Hermes (İdris) ve daha sonra Pythagoras'ın felsefî bir yaklaşımla kosmosun ahenk ve armoni olduğunu söylediklerini düşünecek olursak, evreni müzik diliyle ve kavramlarıyla okuyup anlamak bile mümkün olabilir. Dünyanın başlangıcından bugüne insanın hayatında müzik vardır ve bu müzik duygusu ve dili, insanın duygu ve düşüncelerini ifade etmek amacıyla kullandığı bir dil olagelmıştır. Ancak müziğin, insanlık için ortak evrensel bir dil ve ifade aracı olması başka bir şeydir, her kültür ve medeniyet için o kültür ve medeniyeti oluşturan temel unsurlarla bezenip yine o kültür ve medeniyeti anlatan bir dil olması başka bir şey. Müzik, insanın dünya yolculuğunda kullanacağı araçlardan biri olarak da kabul edilebilir, bu bakımdan bütün insanlığa verilmiş ortak bir değerdir müzik ve müzikal ifade. Ama bu ifadenin içeriğini, şeklini, formunu belirleyen ve çizen şey de, yerelliklerdir. Ses ve melodi, Allah'ın insana verdiği bir nimettir ve dünyanın her yerinde bu nimetle donanmış insanlar vardır, ancak ses ve melodi cevheri, dünyanın farklı kültür ve coğrafyalarında yaşayan insanların elinde birbirinden farklı biçimlerde işlenmiştir. Meselâ, Çin kültür ve medeniyeti, 5 ses üzerine kurulu ve pentatonizm adı verilen bir müzik sistemi ile kendini ifade eder, Hind kültür ve medeniyeti, her birinin insanın farklı ruh haline karşılık geldiğine inanılan ragalarla müzikal ifadesini gerçekleştirir, Arap kültüründe kadîm kültürlerin de etkisiyle makam sistemi geçerlidir, yine kadîm Yunan müzikleri modlar üzerine temellenir, Avrupa müziği tampere sistem adı verilen ve kilise doktrinine göre düzenlenmiş ses ve müzik sistemini kullanarak kendini ifade eder, Osmanlı kültür ve medeniyeti de, İslâm ve Hristiyan müzik birikimlerini kendi medeniyet potasında adeta eriterek yeniden oluşturduğu makamsal sistemi kullanarak müzik yapar. Endülüs İslâm kültürü ve İspanya, biraz daha doğulu karaktere sahip Flamenko ile kendi duygularını ifade eder, Fransız yerel müzikleri, Bavyera müzikleri, Portekiz müzikleri, Afrika müzikleri, İngiliz müzikleri, Kızılderili müzikleri, hepsi farklı farklı müzikal karakterlere sahiptir. Doğal olarak bütün müzikler ses ve melodiden oluşur, ama her toplum bu ses ve melodi cevherini kendi iç dünyasına ve yaşadıkları toplum, kültür ve coğrafyanın bu iç dünyaya verdiği şekle uygun olarak şekillendirir. Müzik dili, bu bakımdan dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın insanoğlunun tabiat ve toplumla olan ilişkisi ile birlikte, kendi iç dünyasındaki gerilim, çatışma, uyum ve uyumsuzlukları, dinî inanışları, metafizik algı ve bu algıya bağlı olarak oluşan yaşama biçim ve felsefesini anlatan bir dildir. Bütün bu dışsal etkenler dünyanın her yanında, farklı kültür ve coğrafyalara, toplumsal yaşama biçimlerine, gelenek ve göreneklere göre farklılıklar arzettiği için, müziği bir ifade aracı olarak kullanan insanoğlunun bu dışsal faktörlerle ne şekilde donandığını da, bu farklılıklara uygun olarak formlanan farklı müzikler ortaya koymaktadır. Meselâ bir Anadolu ezgisiyle bir Macar halk ezgisi hem kullanılan enstrümanlar, hem melodik yapı ve

ses aralıkları ve hem de şiirdeki farklılıklar açısından birbirine benzemez. Bir İngiliz melodisiyle bir İspanyol melodisi, tabiatın insana sunduğu ses cevheri her yerde fiziksel olarak benzerlikler arzetsede, melodik ifade olarak birbirine benzemez. Hatta biz dinleyiciler olarak toplumları ve kültürleri, ortaya çıkardıkları müziklerine bakarak da tanıyabiliriz. Bir Rus ezgisi kulağımıza çalındığında bunun bir Rus melodisi olduğunu anlayabiliriz ve hayal gücümüz, bu Rus ezgisinin gözümüzün önüne getirdiği bir Rus yaşam ayrıntısıyla zenginleşir... gitarla çalınan bir Flamenko müzik ve yankı sesli bir Flamenko sanatçısını duyduğumuzda bu ses ve müzikle birlikte onun ait olduğu kültür ve medeniyeti hatırlarız, bu müzikler bizi Endülü's'e kadar götürür. Bir raga işittiğimizde Hindistan gözümüzde ve hayallerimizde canlanır, bir pentatonik müzik dinlediğimizde de zengin Çin kültür ve medeniyetiyle birlikte, buranın toplumsal hayatı, yaşama biçimindeki ayrıntıları hatırlarız. Bir Neşet Ertaş dinlediğimizde bozkırın sesi çalınır kulağımıza, bir Âşık Veysel dinlediğimizde de bütün Anadolu'nun ses ve melodi cevheri adeta kulağımızda yankılanır, Anadolu'nun bilge insanını hatırlarız. Halbuki Âşık Veysel de, Neşet Ertaş da, Çinli veya Hindli bir müzisyen de, Bavyeralı veya Fransız, İngiliz bir müzisyen de tabiatla var olan aynı ses cevherini kullanır, fakat bu ses cevherini her yörenin müzisyeni farklı şekillerde işlemek suretiyle farklı melodik ifade biçimleri elde eder. Kullandığı en az iki ses arasındaki aralık faktörü, onun iç dünyasını ifade etmektedir. Geniş aralıklar, küçük aralıklar... bütün bunlar, müzisyenin ruh hâlini yansıtan müziksel ayrıntılardır. Bu durum, kendisi "evrensel" olan ses ve melodi cevherinin, insanoğlu tarafından yerel motiflerle nasıl süslendiğini, onun kendi yerel varlık ve değerleriyle nasıl bezendiğini ve şekillendirildiğini ortaya koyması bakımından önemli bir göstergedir.

Batı müziği tarihine kuşbakışı göz attığımızda, bu tarihsel süreç içerisinde Avrupa'nın farklı millet ve kültürlerinden çok sayıda müzisyene rastlarız. Aziz Boethius, Aziz Ambrossius ve Aziz Gregorius'tan tutun da, Dufay'e, Albinoni'ye, Vivaldi'ye, Scarlatti'ye, Bach'a, Haendel'e, Haydn'a, Mozart'a, Beethoven'e, Schubert'e, Wagner'e, Chopin'e, Liszt'e, Stravinsky'ye kadar bütün müzisyenler, müziğin kendi iç teknik ve armoni-kontrupan yapısındaki değişim ve gelişmelere rağmen, aynı ses cevherini kullanmışlardır. Bu müzisyenlerin birçoğu aynı ülkeye, aynı topluma, aynı kültür ve medeniyete ait müzisyenler olsalar bile, kullandıkları aynı ses cevherinden farklı farklı ve birbirine hiç benzemeyen müzik eserleri ortaya koymuşlardır. Osmanlı müziğinde de aynı şekilde, Merâgî'den tutun da Hâfız Post'a, İtrî'ye, Ali Ufkî'ye, Kanemir'e, III. Selim'e, Dede Efendi'ye, Zekâi Dede'ye, Hacı Arif'e, Tambûrî Cemil'e kadar bütün müzisyenler, aynı ses cevherini kullanmışlardır. Bu müzisyenler de aynı kültür ve medeniyete, hatta aynı şehre ait müzisyenler olmalarına rağmen, ortaya koydukları müzik eserleri birbirinden oldukça farklıdır. Demek ki, ses cevheri (yani kullanılan müzik seslerinin fiziksel özellikleri) dünyanın her yerinde aynı olsa bile, onu işleyen müzisyen, o ses cevherini kendi iç dünyasına göre şekillendirmektedir. Bunu insan boyutlu olmaktan biraz daha yukarılara çıkarıp köy, kasaba, şehir, toplum, kültür ve medeniyet boyutuna yükselttiğimiz zaman, her toplumun, kültür ve medeniyetin bu ses cevherini farklı formlarda ve kendi tarz ve üslûblarına göre şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Yani insanoğlu, ses adı verilen evrensel cevheri, kendi yöresel, geleneksel, kültürel zenginliklerine göre işlemekte ve ona kendi kültürüne göre şekil vermektedir. Dünyada mikro ölçekli toplumlardan tutun da makro ölçekli toplumlara, kültür ve medeniyetlere kadar her sosyal ve kültürel yapının ses cevherini kendine gö-

re işleme ve melodi üretme tarzı vardır ve dünyanın ses ve melodi zenginliği de bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu zenginlik ve çeşitlilik, insanoğlunun zenginlik ve çeşitliliğinin göstergesidir ve onu modern zamanlarda tek tipe dönüştürmek yerine, bu zenginliği korumak ve geliştirmek gerekmektedir, çünkü insanlığın, dünyanın bu ses ve melodi zenginliğine, çeşitliliğine ihtiyacı vardır. Aslında bütün bu yerel zenginlikleri indirgeyerek veya yok ederek, tek bir forma dönüştürmek ne kadar sağlıklı ve doğrudur, bunu da tartışmak ve anlamak gerekmektedir.

Belki de asıl tartışılması gereken konuların başında neyin evrensel olup olmadığı meselesi gelmektedir. Bugün evrensellik kavramı, emperyalizmin kendine göre şekillendirdiği ve tanımladığı bir kavram hâline dönüşmüş bulunmaktadır. Meselâ Bach, Mozart, Beethoven evrenseldir ama İtrî, Dede Efendi, Âşık Veysel evrensel değildir. Bu belirleme, hangi kriterlere göre yapılmaktadır ve neden Bach, Mozart, Beethoven gibi sanatçıları tartışmasız üst düzeyde olan bu besteciler evrenseldir de İtrî, III: Selim, Dede Efendi, Âşık Veysel gibi sanatçılar evrensel olamamaktadır ? Neden Batı’da kilise doktrinine göre indirgenmiş ve şekillendirilmiş tampere müzik sistemi evrenseldir de, insan doğasını anlatmakta tampere sisteme göre daha fazla zenginliklere sahip olan makamsal müzik evrensel değildir... ya da yine insan ruhunun çeşitli hallerini anlatan ragalarıyla Hind müziği evrensel değildir ? Evrensel olmanın veya olmamanın ölçütü nedir ? Daha açık bir ifadeyle, bu adına “evrensellik” denilen şey nedir tam olarak ? Yerellik nedir ve bu yerellik adı verilen şey, evrenselliğin karşısı gibi mi algılanmalıdır ? Evrensel olan şey, dünyanın neresine giderseniz gidin, her millettten, her kültür ve medeniyetten insanın anlayabileceği veya anlaması gereken şeyler midir ? “Beethoven’i Amerikalı da, Avrupalı da, Çinli de, Hindli de, Japon da, Türk de, Kızılderili de, Afrikalı bir yerli de anlayabilmektedir, o halde Beethoven evrenseldir” demek, evrenselliği anlamak ve anlatmak açısından acaba yeterli bir izah olabilir mi ? Eğer mesele, evrensel olan bir değer herkes tarafından anlaşılabilir olması meselesi ise, bugün dünya nüfusunun büyük bir kısmı Beatles’ın şarkı sözlerinde ne söylediğini anlamadığı halde, Beatles evrensel olabiliyor. Bu da “yerellik-evrensellik” tartışmalarında göz ardı edilmemesi gereken çelişkili bir durum olarak dikkat çekmektedir.

Belki Afrika’nın, Çin’in, Hindistan’ın, Güney Amerika’nın, Anadolu’nun, Avrupa’nın yerel müzik değerleri, kültür emperyalizminin ve müzik kapitalizminin pazarı ele geçirme çabaları olmasa ve kendilerini daha rahat ve özgür, objektif bir platformda ifade edebilme şansı bulabilseler, insanlık jürisi tarafından evrensel kriterlere daha uygun bulunacak ve yerellik-evrensellik algısı ve tanımı tümüyle değişecek.

Kişisel olarak, bu sonu gelmeyecek tartışmadan, yerel olan ve insana ait olan bütün ses ve melodi zenginlikleri ve çeşitlilikleri, aynı zamanda kendiliğinden evrenseldir... insan, zaten evrensel olan bu cevheri, yaşadığı coğrafî, sosyal, kültürel ve medeniyet ortamında, o ortamın şartlarına göre şekillendirir. Çünkü insanın kendisi evrensel bir varlıktır, sonsuz evrende yaratıcısının temsilcisi, halifesi olarak vardır ve kendisinde yaratıcısının yaratmak konusundaki muhteşem zenginlik ve çeşitliliğinin izleri vardır, dünyanın hangi bölgesinde yaşarsa yaşasın, insanın yaptığı ve gözümlüze-kulağıma yerellik gibi görünen her şeyi aslında insanın evrensel bir varlık olduğunun göstergesidir diye düşünerek bir çıkış yolu bulup uzaklaşmaya çalışıyorum.

SAVAŞ Ş. BARKÇIN

MÛSİKÎMİZ KİMİN?: ANLAMSIZ BİR SORUYA ANLAMLI BİR CEVAP

Bugünlerde lokanta ve kafelerde başım dertte. Garson masaya gelip soruyor: “Ne arzu edersiniz?” Ben “Sade kahve lütfen” diyorum. Garson tekrar soruyor: “Neskafe mi? Türk kahvesi mi?” İşte burada ben kızıyorum ve diyorum ki: “Burası Türkiye öyle değil mi?” “Evet.” “Ben sizinle Türkçe konuşmuyor muyum?” “Evet?” “Birisi Türkçe kahve dediğinde hangi kahveyi kasteder peki?” “Efendim, tamam da, bazı müşterilerimiz kahve deyince Neskafe’yi kastediyorlar.” “Ama burası Berlin veya Vaşington¹ değil ki ben sizden Türk kahvesi diye kahve isteyeyim. Neskafe’nin adı üstünde adı Neskafe. Kahve ise kendi kahvemiz.”

Bugüne değin iknâ edebildiğim bir garson olmadı ama ben mücadeleme devam ediyorum.²

Yine geçenlerde mûsikîşinas bir dostum bana sordu: “Acaba şu güfteyi Arapça’dan Türkçe’ye çevirebilir misiniz?” Onun “Arapça” dediği Osmanlı Türkçesi bir şiirdi. Benzeri yanlış kullanımı gençlerden çok duyuyorum. “Şu kelimeyi anlayamadık, Arapça galiba” dedikleri kelimeler Türkçe, ama bugünkü dilden atılmış, kullarımdan özenle ve planla uzaklaştırılmış medeniyet kelimeleri...

Bu ülkede eğitilmiş büyük bir kitle hâlâ Osmanlıca’nın Türkçe’den ayrı bir dil olduğunu sanıyor. Anlayamadıkları bütün kelimelere taktıkları ad aynı: “Arapça.” Fakat aynı kişiler dilimizdeki Batı dillerinden gelen kelimelere karşı böyle bir küçümseme ve övünç duydukları bir cehalet içinde değiller.

Bu ülkede “millet” dediğimizde, “müzik” dediğimizde, “dil” dediğimizde, “kahve” dediğimizde neden önüne “Türk” sıfatını ekleyerek kullanıyoruz? Bir ülkede yaşayanlar, kendilerinin olan şeye neden kavim ismi takısı eklemek zorunda hiss ediyorlar kendini? Oranın hangi ülke olduğunu bilmiyorlar mı ki böyle ayırt edici ifadeleri herkesin bildiği kavramların başına eklemek zorunda kalıyorlar?

Saf “Türkçe” kelime arayanlar, “Türk” müziği, “Türk” kahvesi diyenlerin temel sorunu medeniyet kavramını bilmemeleri, anlamamaları ve yaşamamaları. Meselâ saf bir Türkçe dil arayanlar medeniyet gibi insanlığın en mütekâmil evresinden kabile evresine düşmeye çalıştıklarının farkındalar mı acaba?

Aynı şey müziğimiz için de geçerli. Bugün biz “Türk müziği” dediğimizde klasik mûsikîmizi kastediyoruz. Ama aslında “klasik” ve “Türk” kelimeleri bu mûsikîyi anlatmaya yetmeyen, tam tersine daraltan sıfatlar. “Klasik” kelimesi açıkça medeniyet müziğimizin yasaklandığı ve hakaret gördüğü Cumhuriyet’in ilk yıllarında ortaya atıldı. Bu müziği sevenler savunma amacıyla bu tabire yapıştılar. “Nasıl Batı’da bir klasik müzik evresi vardır, işte bizdeki de öyledir. Bir nevi elit müziği, bir çeşit ölü müziktir. Çünkü Osmanlı ölmüştür. Biz aslâ onu diriltmeye çalışmıyoruz. Sadece bu tarihî müziği, yani bugünle ilgisi olmayan bu müziği müze sınırları içinde yâd ediyoruz” demeye geliyordu bu özürcü tutum.

Başka bir garâbet “alaturka müzik” tâbirinde kendini gösterir. Bu tabiri, özellikle “çağdaş” müzik taraftarları Osmanlı müziğini aşağılamak için kullanırlar. Bir de içki masasına meze olan müzik anlamında kullananlar vardır. Oysa *alla Turca* Latince’de “Türk tarzı” demektir. Başka bir deyişle, Batılı bestecilerin “Türk”, yani Osmanlı müziğine benzeyen besteleri için kullanılır.

Peki bir toplum kendi müziğine neden “Türk sanat müziği”, “Türk klasik müziği”, “Türk halk müziği” demeye devam eder? Başına “Türk” konmasa bu mûsikîler başkasına mı ait olurdu?

Bu sakat bakış açısı, ülkemizde “medeniyet” ve “kendilik” kavramlarının ortadan kalkmasının bir sonucu.

Medeniyetin kuşatıcılığı, zenginliğini, çeşitliliğini, kuvvetini gözden kaçırmanın “biz” veya “Türk” derken bir “kendilik” bilinci gösterdikleri sanılmasın. Çünkü yerlilik ve özgünlük anlamında “kendilik” bir geleneğe işaret eder. O gelenek te, İslâm’a dayanan tevhid anlayışında köklenmiş, içinde Müslim-gayr-i-müslim unsurları barındıran, fakat hepsini aynı ilkeler ve zevkler etrafında toparlayan şuurlu ve sürekli bir gelenektir. Buna İslâm medeniyeti ve bu medeniyetin bizim toplum ve coğrafya olarak bağlandığımız safhasına ise “Osmanlı medeniyeti” diyoruz.

Elbette bu terimler, aynen yansıttıkları aşağılık kompleksi gibi modern tarihimizin eseri... Osmanlı’nın son zamanlarına dek “mûsikî” dediğinizde başka bir sıfat kullanmanıza gerek yoktu. İster âşık mûsikîsi, ister taşra mûsikîsi, isterse şehir mûsikîsi olsun “mûsikî” kavramı tek başına bütün müzik türlerini karşılardı.

Mûsikî kavramının, kahve gibi, edebiyat gibi böyle takılara ihtiyaç duyar hale getirilmesi Cumhuriyet döneminin getirdiği radikal değişimler ile ilgilidir.

Cumhuriyet’in vatandaşlara verdiği en önemli mesajlarından birisi, memleketin sadece düşmanlardan değil, bize yabancı, karışık soylu ve bozuk zevkli, Anadolu Türkünü sevmeyen bir Osmanlı belâsından da kurtarılmış olmasıdır. Modern Türkiye, dayandığı tarihi bir sapmalar, soysuzlaştırmalar, zulümler tarihi olarak sunmuştur. Ona göre Osmanlı, Türkler’i hep aşağılamış, hep görmezden gelmiş, Anadolu’yu harap bırakmış, sarayda Bizans entrikaları, şiirde Acem zevki, mûsikîde Arap nağmeleri almış yürümüştür. Bu rivâyete göre Anadolu Türkü nihayet Kurtuluş Savaşı ve akabinde kurlan Cumhuriyet ile ilk defa kendi kimliğini kazanmış, efendi konumuna gelmiştir.

Diğer her şey gibi mûsikîmizi de “Türk” sıfatı ile anmamızın ardında bu hikâye yatar.

Bu yüzden şimdi “klasik Türk mûsikîsi” dediğimiz müzik türü, kozmopolit, halk düşmanı Osmanlı zevkini anlatmak için icad edildi, “Türk halk müziği” ise gerçek Anadolu Türkünün asırlardır kendi başına söyleyip durduğu müzik türü için uyduruldu. Esas soru şu: “halk” denilen kimdi?

Halk müziği denince hemen bir Anadolu yüceltmesi yapılır. Halbuki Anadolu ke-limesi tarihte asla şu andaki sınırlarımızı ifade etmek için kullanılmadı. Mesela Çorum Anadolu ise, Halep veya Batum neresidir peki? Misâk-ı Millî’nin bile bugün Anadolu dediğimiz bölgenin ötesindeki bölgeleri kapsadığını biliriz. Anadolu bu sebepten Türklüğün esas vatani sayılmıştır. Halbuki meselâ bir Yemenli Arap, bir Üsküplü Arnavut, Anadolu olandan daha az mı Türk’tür? Tanbûrî Cemîl Bey’in Muhayyer Saz Semâisi’ni icrâ eden Mısırlı bir sâzende daha mı az bizim müziğimizle alâkalıdır?

İşte Anadolu kavramı böylesine daraltıcı ve çarpıttıcıdır.

“Türkü, türkü söyleriz” terânesi bu aymazlığın bir ifadesidir. Demek ki Türk şarkı söylemez! Oysa “türkü” kelimesi “Türki” kelimesinden, “şarkı” kelimesi de “Şarkî” kelimesinden gelir. “Türkler’in havası” gerçekten “Şarklılar’ın havası”ndan bu denli farklı mı ki ayrı bir isimlendirme gerekiyor? “Doğu” kelimesi istenmeyen bir sıfattır, bu sebepten aşağılanması ve dışlanması anlaşılabilir. Kendini “Batılılaşma” ile meşrulaştıran bir düzen, elbette “Doğu” kavramını kullanmamaya çalışacaktır. Şarkı kelimesi gibi Şark da Osmanlı’yı ve tarihi, geleneği, medeniyeti çağrıştırmakta...

“Kendi”ni farklı göstermeye çalışan, “kendine ait olan”ı tesbit edemeyen, “kendini” aşağılayan ve “başkası” olmaya çalışan her insan gibi, bu yabancılaşmış düzen de tutarsızlıklar içinde bocalayıp durdu. Şark ve şarkı kelimeleri bu unutulmaya, aşağılanmaya, düşman görülmeye çalışılan “kendi”nin eseridir.

“Şark kurnazlığı” ve “Şark entrikası” gibi tabirlerin kompleks müteahhitlerinin diline pelesenk olması bu yüzdendir.

Böyle bir kafa “kendi” sıfatını kolayca kullanamaz.

“Kendi müziğimiz” diyemez. “Kendi mimarımız” diyemez, yapamaz.

Başkası olmayı, Batılı olmayı kompleks haline getirdiği için, “kendi” dediği bile “kendisi” değildir.

“Kimin mûsikîsi?” sorusundaki “kim?” bu açıdan parçalayıcı bir sorudur. Cevap ise açıktır: elbette “bizim” mûsikîmizdir. Peki, o zaman “biz” kimiz?

Dünyada başka bir medeniyette görülemeyecek derecede “kardeşlik” seviyesine ulaşmış bu kaynaşmaya “kim?” diye sorarsanız, muğlak, müphem ve çelişkili cevaplara kapı açarsınız. Fakat yine de bu soruya anlamlı cevaplar vermek gerekir.

Gelin şu “kim?” sorusu üzerinde duralım. Buradan “kimlik” mevzuuna girelim.

Modern Türkçe’de “hüviyet” kelimesinin karşılığı olarak türetilen kelime “kimlik”tir. “Hüviyet” kelimesinin kökeni “*hüve*”dir ve Arapça’da “o” demektir. “Kimlik” kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı, eski Yunanca kökenden gelen Fransızca “*identité*” veya İngilizce “*identity*” kelimeleridir. Bu kelimelerin kökeninde de “*id*” kelimesi, yani “o” zamiri vardır.

Demek ki, “kimlik” kavramının esasında “o olmak” anlamı yatar. Peki bizim şimdi kullandığımız “kimlik” kelimesinin kökeni nedir? “Kim?” kelimesi elbette. Fakat “kim” bir soru zamiridir, “o” gibi bir müsbet cevap değildir. Hüviyette açık olarak “o olma” durumu söz konusu iken, kimlik kelimesinde “kim?” sorusu sebebiyle bir muğlaklık, bir müphemlik sözkonusu. “Kimlik” konusunda şaşkın, “kendi”ni bilmeyen bir toplumun “hüviyet”e mukabil türettiği kelime de ancak bu kadar şaşkın ve muğlak olabilir.

Kimliğini “Türk”, “Kürt”, vb. olarak adlandıran kişiler aslında modern Türkçe’de ve dolayısıyla bugünkü anlayışımızda bir soru zahirinin ardından gelen soru işaretinin çengeline takılmış durumdadırlar. “O olma” halini “biz olma”ya yükseltmiş bir medeniyetin kendi varlığını bir soruya bağlamış olması tam bir marazdır, bir şizofrenidir.

Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki “Etibank”, “Sümerbank”, “Güneş Dil Teorisi” gibi garip isimlendirmeler, “kendi” diyemeyeceği ve “kendinden” kaçtığı için tutunduğu her dalı “kendi” bellemeye çalışan bir kafanın eseridir. Anadolu “medeniyetler beşiği”dir, ama ne hikmettir ki, bu medeniyetlerin Etiler gibi, eski Yunanlılar gibi en

bilinmeyenleri, en uzakta ve en başkası olanları beşikte sallanırken, en yakın, en kuvvetli ve en “kendimiz” olan Selçuklu ve Osmanlı beşikten düşürülmüştür.

Saf, katıksız ve öp-öz Türk olmayı yücelten böyle bir milliyetçilik anlayışı her nasılsa, Etiler’e, eski Yunanlılar’a, modern Avrupalılar’a akrabalık atfetmekten hicap duymaz. İtrî’yi, Dede’yi ölü ilân eden “Türk” müzikçileri Batılı müzikçileri, meselâ Beethoven ve Mozart’ı her fırsatta birer aziz gibi anarlar.

Kafa karışıklığı ve “kendi olamama” hâli o kadar yakıcıdır ki; “Türk müziği” taraftarı olan ve klasik mûsikîmizin Bizans’a, Acemler’e veya Araplar’a değil Türkler’e ait olduğunu uzun uzun makalelerle izah eden Hüseyin Sadettin Arel bile muhtelif konferanslarında ve yazılarında “mûsikîmizin istikbali çoksizli Batı mûsikîsi olmalıdır” der. Radyoda Klasik Koro’yu kuran, pek çok klasik takımın seslendirilmesini temin eden Tanbûrî Cemil Bey’in oğlu Mesud Cemil bile aynı çizgidedir.

İşte “kendi” müziğimize “Türk” ve “klasik” sıfatlarını ekleyenler de bu zihniyette olan kişilerdir. Medeniyet anlayışını bilmeyen, önemsemeyen, tam tersine “kendi” olmayan modern ve Batılı her şeye huşû ve ihtirâm içinde perestiş eden bir kafadır bu... Milliyetçisi de öyledir, kozmopoliti de, devletçisi de, liberali de... Bu o dereceye varmıştır ki, klasik mûsikîcilerden bazıları Mevlevî semâmı bile eski Türkler’in Şaman danslarına dayandırmaya teşebbüs etmişlerdir. Aynı çevreler aslı-nesli belli olan Mevlânâ’yı bile bu sığ kavim anlayışına alet ederek, “büyük Türk şâiri” olarak sunarlar.

Oysa Osmanlı döneminde zirvesine ulaşan “kendi” müziğimizi ne “Türk”, ne “klasik”, ne de “sanat” sıfatlarıyla anlatmak mümkün değildir. “Kendi” sıfatını, “mûsikîmiz” veya “müziğimiz” demeye cesaret edemeyen, “el ne der?”, “aman Batılılar’a benzeyelim” kompleksindeki insanların müziğimize “kendi müziğimiz” demeleri kolay değil.

Başka dönemim. Bütün bu tartışmaların bizi getireceği yer, “kendilik” ile “medeniyet” anlayışındaki çarpıklıktır.

“Kendi” diyemeyenler ve demek istemeyenlerin müziğimize bakışları da elbette sorunludur. Geleniğin değerini, önemini ve hayatîyetini kavramayanlar “geleneksel” olan her alana da en azından bigâne kahlırlar.

“Medeniyet” kelimesi ise sadece karşısında diz çökülen ve taklit edilen Batı medeniyeti ile sınırlıdır. Böyle bakanlar, Batı medeniyetinin içinde bile etnik bir kimliğe dayalı herhangi bir alanın seçilemeyeceğini, Fransız’ın, İtalyan’ın, İngiliz’in meselâ mimaride veya mûsikîde nasıl aynı zevkleri yansıtabildiğini düşünemez, sorgulamaz, bilemezler... Aynı kişilerin Osmanlı dendiğinde onun kuşattığı ve etkilediği coğrafî, felsefî ve sanatsal boyutları ve zenginliği kavramaları da mümkün değildir.

Müzik alanı, ülkemizde bu “kendilik” ve “medeniyet” bocalamalarının ve çatışmalarının en yoğun görüldüğü alanlardan birisidir. Batı kompleksine sahip olanlara göre Batı müziği “evrensel”dir ve dolayısıyla bütün müzik anlayışımızın ve faaliyetimizin Batılı müziğe uyması ve onu yansıtması gerekir. Bu komplekse kapılanların önemli bir kısmı, “kendi” dediklerinde “başkasını”, yani Batılı’yı kastedecek derecede başkalaşırlar. Kendi müziğine “ilkel” diyeni bile çoktur.

Oysa “kendi” müziğimiz aynı zamanda bir “medeniyet” müziğidir. Camî mimarisi nasıl Osmanlı’da büyük bir gelişim göstermiş ve müthiş bir zevke ulaşmışsa, aynı ilkeler, aynı unsurlar, aynı gelenekler, aynı hayata bakış ve hayati nakşediş tarzı

mûsikîmizde de vardır. İtrî neden hemen Süleymaniye'yi çağırıştır? İsmail Dede Efendi neden hemen Dolmabahçe'yi hatırlatır? Râkım'ın sütlüs hattı ile Şâkir Ağa'nın besteleri arasında neden bu kadar kuvvetli bir bağ vardır?

Medeniyet, bütün sınırlı, yerel ve etnik unsurların kuşatıcı ve evrensel bir bakış içinde katkı vermesi, şekillenmesi ve hayat bulması demektir. Bu yamalı bir bohça değildir ki, “şurasında Kürt, burasında Türk, şunda da Rum etkisi var” densin. Aksi-ne bütün bu kimlikleri zevk ve eylem etrafında birleştiren ve onların ikincil sıfatlarını telaffuz etmesine rağmen önemsiz kılan bu tevhid medeniyetidir.

Üçüncü Selim, Müslüman Türk hat hocasına gösterdiği hürmeti, tanbur hocası yahudî İzak'a da gösterirdi. Hatta rivâyet odur ki, bir gün onun huzurunda sarayda fasıl icrâ edilirken geç kalan İzak'ı harem ağaları içeri almayıp, kötü davranmışlar. Bunu öğrenen Üçüncü Selim memurlarına kızmış ve şunu söylemiş: “Sizin gibi binlerce köle bulurum ama İzak gibi bir üstâd bulamam.”

Yine Mevlevîhânelere Rum papazlar mûsikî meşk etmek için devam ederlerdi. Düşünün bir kez, sikkeli, cübbeli Mevlevî dervişlerinin arasında siyah cübbeleri ve serpuşlarıyla oturup âyin geçen Hristiyân ruhânları...

Medeniyetimizin eşsiz kuşatıcılığına dair başka bir örnek de Hamparsum notasıdır. Kutbünnâyî Osman Dede'nin geliştirdiği Arap harflerini kullanan müzik notası, yani ebced notasının ardından büyük bir Osmanlı-Ermeni bestekârı olan Hamparsum Limonciyan Ermeni alfabesindeki harfleri kullanarak yeni bir nota sistemi geliştirdi. Müslüman bestekârlar ve icrâcılar bu notayı kullanmada hiçbir beis görmediler. Osmanlı'nın son döneminde Batılı nota sistemi benimsenene kadar bu notayı kullanmaya devam ettiler.

Bütün bu örnekleri zikretmemizin sebebi medeniyetimizde değerini ve ilkenin her şeyden üstün tutulduğunu ortaya koymaktır. Şahısların kimliği, kökeni, geldiği-gittiği yerler ikincildir ve asla geleneği belirlemez. Ona çeşni verir. Zaten medeniyet, içinde barındırdığı yerel ve etnik unsurlardan daha büyük, daha kuvvetli ve daha zengindir. Aynı şey, Osmanlı mûsikîsine çeşni katmış ve karşılığında büyük etkisi altında kalmış Türk, Kürt, Acem, Arap, Rum, Ermeni, Yahudi, vb. bütün unsurların kendi müziklerinde görülür.

Her medeniyette şehirli ve eğitimli kesimin dinlediği ve ürettiği müzik ile eğitimi az ve kırsal kitlenin müziği arasında fark vardır. Bu fark, türler açısından da olur. Fakat bizim medeniyetimizde şehir ve taşra mûsikîsi arasında Batı'daki gibi kesin bir kopuş olmamıştır. Çünkü bizde aristokrasi olmadığı için aristokrat müziği de yoktur.

Bizim tevhid ve tasavvuf neşvemiz, köydeki çiftçiden saraydaki sultana kadar herkesi birbirine bağlamıştır. İşte bu yüzden klasik mûsikîmiz aristokrat, halk mûsikîmiz de avâm mûsikîsi olarak kolayca adlandırılmaz.

Meselâ Dede Efendi gibi “klasik” yani “şehirli” bestekârların klasik türdeki eserleri yanı sıra, mandıraları, oyun havaları, türküleri, de vardır. Çünkü İsmâil Dede sonuça Hammâmîzâde'dir, yani bir hamamcının oğludur. Aynı şekilde Dellâlîzâde, Kömürcüzâde, Suyolcuzâde, Çorapçızâde, Şekerci gibi esnâf sıfatları taşıyan pek çok klasik bestekâr vardır.

Sultanlar bile halktan o derecede kopuk değildir. Saray halktan kopuk olmadığı gibi, “saraylı” diye yanlış olarak tabir edilen mûsikî de halktan kopuk değildir. Me-

selâ Sultan Abdülaziz'in Hicâz mandırası, yani oyun havası bestesi olduğu gibi, Üçüncü Selim'in birçok güzel türkî tarzında besteleri vardır.

Aynı şekilde taşradaki şâirler gibi, besteciler de medeniyetimizin üstün zevkini yansıtan nağmeler, eserler, türler ortaya koymuştur. Harput, Erzurum, Amasya, Diyarbakır, Urfa, Konya, Kütahya, Samsun, İzmir, Üsküp, Halep, vb.. nereyi sayarsak sayalım taşradaki şehir mûsikîsi klasik mûsikîyle çok yakındır, içiçedir.

1990'lardan beri ideolojik bir gayretle "halk müziği"nin yegâne mümessili gibi sunulmaya çalışılan Alevî havaları da bundan bağımsız değildir. Meselâ Alevî "se-mah"ı, "semâ" kelimesinin farklı söylenişidir. "Duvaz", "duâ" kelimesinden alınmıştır. Anadolu'nun bazı kesimlerinde şarkıcılara "guvende" denir ki, kelimenin esâsı "hânende" anlamına gelen Farsça "gûyende"dir.

Bugün klasik Türk mûsikîsi denilen tür bir şehir mûsikîsidir. Zira medeniyetin beşiği şehirdir. "Medeniyet" kelimesi de "medîne", yani şehir kökünden gelir ve bütün medeniyetler şehirleriyle tebâruz ederler. Türk halk müziği denilen şeyin bir kısmı bu şehir mûsikîsinin içindedir. Makamları vardır, usûlleri vardır. Güfteleri anlamlı ve genellikle tasavvufî içerikli şiirlerden oluşur. Diğer kısmı ise, şehirler dışında taşrada, dağlık bölgelerde icrâ edilen daha sade, güfteleri daha az karmaşık mûsikîdir. Fakat asla daha az vurucu veya etkisiz bir mûsikî değildir.

"Türk halk edebiyatı" gibi "Türk halk mûsikîsi" tabirleri de Osmanlı medeniyetini yok sayma amaçlıdır. "Klasik mûsikî" kadar "saray edebiyatı" gibi "Enderûn mûsikîsi" tabirleri de yanlıştır. Ortada olan, zevki, inanışı, yaşayışı ve eserleriyle aynı gelenek ve ilkeleri yansıtan yekpâre bir Osmanlı medeniyeti, bir Osmanlı mûsikîsidir.

Fuzûlî'yi Bağdat'ta otururken getirip saraylı edebiyata mensup sayanlar, onun gibi gazeller yazan "halk şâiri" Erzurumlu Emrah'a ne diyecekler? Pir Sultan Abdal'ı kabileci anlamda Türk sayanlar, bu büyük âşıkın ismindeki üç kelimenin de kökeninin Türkçe olmadığını düşünmüyorlar mı?

Medeniyet müziğimize "saray müziği" diyenler, Erzurum yöresinin makamlı ve tasavvufî içerikli Tatyân havalarına ne diyecekler, müstezatlara ne diyecekler? Niğde civârındaki zikir ilâhîlerini nasıl adlandıracaklar? Bosna'da hâlâ Türkçe sözle terennüm edilen ilâhîlere ne diyecekler?

Osmanlı mûsikîsi esasında Osmanlı medeniyetinin coğrafi ve insani sınırlarını yansıtır. Bunun için Türkler'in potasında erimiş pek çok müziği içerir. Taşralı ve kırsal anlamda Türkmen müziği, Acem, Arap ve Kürt müzikleri, şehirlerde yer tutmuş Rum, Ermeni ve Yahudi müziği, Balkan müzikleri, Kafkas müzikleri, vb...

Makâm, perde ve usûl isimlerinde işittiğimiz Acem, Kürdî, Hicâz gibi mahallî özellik bildiren isimler, Nihâvend, Tebrîz, İsfahân gibi İran'daki şehir isimleri medeniyetin çok yönlü, çok boyutlu ve çok mahallî tabiatının örnekleridir.

Bildiğim kadariyle "Türk" isminin geçtiği iki usûl var: Türk Aksağı ve Darb-ı Türkî... Ama "Türk" kelimesinin içinde yer aldığı bir tek makâm yok. Bunun da sebebi açık: genellikle tencerede pişen yemeğin içine konan çeşnilerin isimleri sayılır, ama tencerenin adı zikredilmez. Bütün bu makamların taşıdığı etnik ve yer isimleri, Türk mûsikî tenceresinde pişen çeşnilerdir. O yüzden Türk adı makâmlar arasında anılmaz.

Zihnî derinlik coğrafi ve tarihî derinliği de beraberinde getirir. İran pek çok mûsikî tabirini ve makâmı paylaştığımız bir coğrafyadır. Fakat bugün İran dediğimizde,

insanlar bize tamamen yabancı komşu bir coğrafyayı anlarlar. Halbuki hatırlamazlar ki Osmanlı'nın selefi Selçuklu Devleti İran'da kurulmuştu ve başkenti de bugünkü Tahrân idi. Bilmezler ki 1900'lerin başından itibaren tahta gelen iki Pehlevî şâhı dışında hemen bütün şâhlar, Kacar olsun Afşar olsun Türk kökenlidir. Yine bilmezler ki, İran medeniyeti veya mûsikîsi dendiğinde onun içindeki Türk unsuru çok belirgindir. Bugün bile ülkenin nüfusunun yarısı Türk'tür.

Kimin kimi etkilediği gibi saçma ve faydasız bir tartışma medeniyet anlayışına uzak olanların düştüğü başka bir tuzaktır.

600 sene boyunca dört kıtada insani muamele ile kimseyi ayırmadan yöneten bir devletin başka toplumlarla uyuşmaması, onlara pek çok şey katıp, onlardan pek çok şeyi devşirmemesi mümkün mü? Bugünkü Yunan müziği Osmanlı öncesi Yunan müziği olabilir mi, kalabilir mi?

“Kendi” müziğimizin medeniyetin bir aynası olduğunu kavrayamayanlar, mimariyi de, edebiyatı da, hattı da, taş oymacılığını da, devlet yönetimini de, dilimizi de anlayamazlar.

Hepsinin kökeni medeniyet anlayışına dayanır. Bu anlayışta küçülme değil büyüme vardır. İç değil dışa bakış vardır. Soya-sopa değil kabiliyete, liyâkate ve edebî riayet vardır.

Bizim bugünkü durumumuz bunun tam tersidir. İşe-güce değil, soya-sopa odaklanmış, dilini zenginleştirmek yerine tasfiye ile yoksullaştırmaya çalışan, geleneği te-vârüs edip, “gelen”e “ek” olarak onu yenilemek yerine tarihi ve geleneksel olan her şeyi küçük gören ve uzaklaştıran bir toplum elbette medeniyet olamaz, medeniyeti ihyâ edemez.

“Türk mûsikîsi kimindir?” sorusu bu açıdan anlamsız, saçma bir sorudur.

Ama cevap akılcıca olmalıdır: O “kendi” mûsikîmizdir. “Kendi” dediğimiz ise medeniyeti inşâ eden gönüldür, zihindir, eldir. O yüzden mûsikîmiz bir medeniyet mûsikîsidir aynı zamanda.

Bu medeniyeti yaşatan, içinde nağme çiçeklerini yeşerten herkes, kökeni, dini, işi, gücü ne olursa olsun müziğimizi “kendisi”nin işi yapar. Onun mensubu ve sahibidir.

Bu medeniyetin temeli tevhiddir, aşktır, samimiyet ve huzûrdur.

Bu medeniyetin temeli aynı yerde duruyor.

Mîmârîyi, ilmi, tasavvufu, edebiyatı bir tarafa bırakalım, tek başına mûsikîmizi anlayıp ona bihakkın bağlanmak bile medeniyetimizi ihyâ etmek yolunu açacaktır.

¹ Yabancı dillerdeki kelimelerin yazımında Türkçe okunuş esastır. Bu kuralı unutmamalıyız.

² Harflerdeki uzatmayı, inceltmeyi bilmeyen gençler pek çok kelimeyi yanlış telâffuz ediyorlar. Bunun için özellikle genç nesillerin dilimizin mûsikîsine sâhip olması açısından bu işâretlerin kullanılması gerekiyor. Bu makâlede bu işâretleri gerektiği yerlerde kullanmaya gayret ettik.

MUSTAFA SELÇUK ERARSLAN

DİNÎ DUYUŞ VE YAŞAYIŞIN MÜZİĞİ

Varlık, oluşundan itibaren, her nedense, kendinden başkasına bir şekilde ihtiyaç duya gelmiştir. Bunların içinden en büyüğü ise bir bilince sahip olan varlıklar için *bilme* ihtiyacıdır. Nerede olduğunu, nereden geldiğini, nereye gideceğini, ne içeceği-ni, ne yiyeceğini, ne bulacağını, ne kaybedeceğini, kısacası hayata dair bir bilgi sahibi olmak ister.

Âdemoğlu da, bu bilinçli varlıkların içerisinde, etrafını saran âleme karşı bakıp “Bunlar nedir? ” “Ben kimim?” gibi sorular sormuş ve bu sorular neticesinde kendi gücünün üstünde bir düzenin içinde bulunduğunu anlamıştır.

İnsan kendi aczinin derecesini anladıkça, bu düzenin insan elinden olmadığını kavrayıp buna mukabil bir “Tanrı” arayışı içerisine girdi. Ve muhtelif tanrılara sahip oldu.

Dileklerini tanrılarına ulaştırmak için duâlar, ibâdetler etti ve bunları sadece dil kullanarak değil bunun yanına sesler ekleyerek yaptı.

Bilindiği kadarıyla ilk müzik eserleri dînî içerikli olup müziğin mahiyeti söze eşlik olmuştur. Müzik o günden beri “tanrıya yakarış”ın vazgeçilmez bir parçası olmuş sayısız dînî ritüelin içine girmiştir.

Bu günkü Avrupa ve Batı-Orta Asya müziklerin neşet ettiği yer Mûsevîlik dîninin mabedi olan “Sinagog”dur denebilir. Çünkü ardılı olan İsevîlik, Roma İmparatorluğu ile imparatorluğun ihâtâ ettiği coğrafyanın tamamına yayılmış, dolayısıyla ritüellerinde beraberinde yayıldığı yerlere taşımıştır. Her iki dinde de müziğin toplu ibadet içerisindeki yeri geniştir. Hatta 2 yüzyıl öncesine kadar özellikle kilisede din dışı müzikler haram sayılmış, kat’i sûretle yasaklanmıştı.

Bir ifâde biçimi olarak müzik pek tabî İslam dîni içerisinde de yerini alacak, duâyı tezyîn etmek için muhtelif şekillerde kullanılacaktı. Mutasavvıfların rabetiyle san’atın en yüksek noktasına yükselecekti.

Özellikle ecdâdın elinde en harika eserlerini vermiş, belki de tüm İslam coğrafyasının imbiğinden süzülerek bir nevî hal tercümesi olarak kaşımıza çıkmıştır. Mesela her bayram da okunan Segâh tekbir İtrî gibi bir dehânın marifetiyle İslam âleminin tamamına yayılmıştır.

Tasavvuf mûsikîsi her millet, her tarîkte başka bir hale bürünmüş, başka bir seyri sülûkun tarifini yapmıştır. Çünkü herhagi bir san’at eserini incelediğinizde, eserin sahibinin halini yansıttığına şahit olursunuz. Bu san’at eseri ister sesli olsun, ister sözlü, ifâde sahibi kimse onun zihninde olanı biteni anlatır. Misâlen Ümmi Sinan’ın bir şiiri:

*Seyrimde bir şehre vardım
Gördüm sarayı güldür gül
Sultanımın tacı tahtı
Bağı duvarı güldür gül
Gül ahırlar gül satarlar
Gül den terazi tutarlar
Gülü gül ile tartarlar
Çarşı pazarı güldür gül*

*Toprağı güldür, taşı gül
Kurusu güldür, yaşı gül
Has bahçesinin içinde
Servi çınarı güldür gül*

*Gülden değirmeni döner
Anı ile gül öğünür
Akar suyu döner çarkı
Bendi pınarı güldür gül*

*Ak gül ile kırmızı gül
Çift yetişmiş bir bahçede
Bakışlar hâra karşı
Hârı, ezkâr-ı güldür gül*

*Gülden kurulmuş bir çadır
İçinde nimeti hazır
Kapıcısı İlyas Hızır
Nân-ı şarâb-ı güldür gül*

*Ümmü Sinan gel vasfeyle
Gül ile bülbül dardını
Yine bu garip bülbülün
Ah-ı figanı güldür gül*

Dînî mûsikînin farklı dalları bulunup bunlar en temelde “Tekke” ve “Câmî” mûsikîsi olarak ikiye ayrılır. Bunlardan ehl-i tasavvufun icra ettiği mûsikîye de “tasavvuf mûsikîsi” denir.

Câmî mûsikîsi, ismi ile müsemma olarak, genellikle câmî içerisinde icra edilmiş, toplu ibâdete imkan verecek sûrette olan eserlerdir.

Câmî mûsikîsi formları:

1. Ezan: İbâdete çağrı mahiyetinde olup bir ritme bağlı olmaksızın, muhtelif makamlarda olmak üzere, genellikle irticalen okunur.
2. Kamet: yine Ezan gibi, fakat farz namazından evvel daha sîr’atle okunur..
3. Cumhur müezzinliği: Namaz düzenine bağlı olarak, ara kısımlarda ve namaz sonlarında, birkaç müezzin tarafında toplu ve karşılıklı okunan tesbihler ve duâlardır.
4. Tesbih: Toplu namaz sonunda okunan ve Allah’ı noksan sıfatlardan tenzih etmek için okunan duâlardır
5. Temcid ve Münacaat: Genellikle Ramazan ayında ve mübarek sayılan gecelerde sabha karşı okunan iki bölümlü bir eserdir. İlk bölümü besteli olup ikinci bölümü münacaattan olan ve sadece ibaresi okunan bir tesbih biçimidir. Bilindiği kadarıyla geceleri uyuyamayan yaşlı ve hasta insanlara bir günün daha sabahına çıktıklarını müjdelemek içinde okunmuştur.
6. Mahfel sürmesi: Muayyen günlerde namazların ardından okunan bir veya birkaç müezzin tarafından müezzin mahfelinden okunan bir tesbih çeşididir. Duâ, ayet el-Kürsî, tesbihler, ilâhiler ve tekrar duâ olmak üzere 5 kısma ayrılır.

7. Tekbir: Allah'ı ululamak manasına gelir. Bayram namazlarının ardından, kurban kesilirken, cenazelerde, ve savaş esnasında okunur. Yazının daha evvelki kısımlarında da belirtildiği üzere bestesi Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendiye ait olup segâh makamında bestelenmiştir.

8. Sala: Allah'a ve peygamberini yücelmek için okunan bir duâdır. Muhtelif makamlarda okunur. Sabah salası, cenaze salası, cuma ve bayram salası ve salatı-ı ümîyye gibi çeşitleri bulunur.

9. Tevşih: Mevlid ve münacaat bölümleri arası toplu olarak okunan naatlara denir.

10. Mevlid: Süleyman Çelebi'nin Hz. Peygamberin hayatını anlatmak için yazmış olduğu, münacaat, velâdet, risâlet, mi'rac, rihlet gibi bölümlerden oluşan müstesna şiirin muhtelif makamlarla okunmasına denir.

11. Mi'râciyye: İslam peygamberinin "Mi'rac"a çıkışını anlatan bir eserdir.

12. Tardiyye: Hutbelerde, hatibin, minberde önce peygamberimize ve ailesine salat ve selam okuduktan sonra Dört halifeyi ve arkasından Hz. Hasan ile Hüseyini anması ve bu sırada mahfelde bulunan müezzinlerden birisinin "Radiyallahu anı" (Allah ondan razı olsun) diye nida etmesidir. Peygamberimizin iki torunu zikredilip hepsine birden hatip tarafından "Radvanullahi Teala aleyhim ecmain" (Allah onların hepsinden razı olsun) okumaktır.

Tasavvuf mûsikîsinin farklı formları bulunur. Bunlar:

1. Mevlevî Âyini: Sözleri Mevlânâ Celâleddin -i Rûmî'nin sözlerinden ve bu tarîkatın büyüklerin sözlerinden oluşan dînî mûsikînin en büyük formudur. 4 bölümden oluşur. Her bölüme "selâm" adı verilir.

2. Durak: Zikir arsında okunan, sözleri tasavvufî eserlerden seçilen serbeste biçimde okunan bir ilâhî türüdür.

3. Şuğul: Arpça sözlü ilâhîlerdir.

4. Nefes: Bektâşî tekkelerinde okunan ve Bektâşî şairlerin şiirlerinden bestelenen bir ilahi türüdür.

5. Mersiye: Genellikle Kerbelâ şehitleri ve bilhassa Hz. Hüseyin için okunan, bu kişilerin ölümlerinden duyulan acıyı ve üzüntüyü dile getirmek için okunan bestelenmiş şiirlerdir.

Tasavvuf mûsikîsi Osmanlı'da daha ziyade tekkelerde icra edilmiştir. Bu mûsikîye en çok rağbet Mevlevîye tarîkatinden olup bu müziğin şahikasına buralarda ulaşılmıştır. Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi, Zekâî Dede gibi dev bestekarlar bu tarîkin içerisinde yetişmiş ve sadece tasavvuf mûsikîsini değil, ellerinin değdiği her tür mûsikîyi de yüceltmişlerdir.

Hadd-i zatında bu iki müzik türü birbirinden toptan ayrı iki tür sayılamazlar. Çünkü tekke ve câmî birbirinin ayrılmazdır. Fakat 1925 senesinde tekke ve zaviyelerin kapatılması ile tekkelerde icra olunan müzikler daha çok dost meclislerine ve ya şahsî icra alanlarına kaymıştır. Tarihî bir değer olarak algılanmış ve buna yönelik icralarda bulunmak üzere muhtelif topluluklar kurulmuştur. Türk müziği eğitimi veren konservatuvarlarda ders olarak okutulmaktadır.

Ümit olunur ki, tarihimize mal olmuş değerler, sadece bir vesîkadan ibaret kalmayıp, bize, bizi anlamada bir adım daha ileri götürmek için, tekrar tekrar okunup, yazılıp, icra edilerek, düne ait sandığımız benliğimizi tekrar yükseltmeye bir fayda sağlar.

BAYRAM BİLGE TOKEL

HALK MUSİKİMİZİN YERLİ DEĞERLER YÖNÜNDEN ANLAM VE ÖNEMİ

Genel ve yaygın söylenişi ile ‘türkü’ dediğimiz çeşitli tür, form, tavır ve üslup özelliklileri gösteren geleneksel halk musikisi eserleri, yerel ve ulusal kültür değerlerimizin olduğu kadar, musiki kültürümüzün de en özgün ve yerli unsurunu teşkil eder. Yüzlerce yıldan beri bireysel, toplumsal ve tarihsel sertivenimizin en çarpıcı ve acılı dönemeçlerini ifade etmek için nerdeyse yegane ‘enstrüman’ olarak sığındığımız türkü; tarihsel süreç içinde ağıt, bozlak, barak, maya, hoyrat, destan, koçaklama, ilahi, nefes vb. adlarla anılan çeşitli edebi ve müzikal formların tümünü kapsayan ‘şemsiye bir kavram’ rolü üstlenir. Tanpınar’a “Bizim romanlarımız türkülerde saklıdır; Anadolu’nun gerçek romanını yazmak isteyenler muhteva yüklü türkülere eğilmelidir” dedirten de türkünün bu özelliği olsa gerek Bunu aynı zamanda, kavramın etimolojik arka planının “Türk’e has, Türk’e göre, Türk’e dair” gibi anlamlara gelen ‘Türkî’ kelimesine dayanmasının doğal bir sonucu olarak görmek de mümkün.

Yalnız bir hususu belirtmekte fayda var: Türkü deyimi, kavramın edebi ve müzikal içeriğine ilişkin ilk vurguyu yapan Ali Şir Nevâî’den de önce, hatta başlangıçtan itibaren ezgili/besteli söz veya şiir anlamında kullanılmıştır. Yani bazı halk bilimcilerin, edebiyat araştırmacısı ya da edebiyat tarihçilerinin ileri sürdükleri gibi, türkü, ezgiden bağımsız ve müstakil bir halk şiiri türü veya formunun adı değildir. Bu, halk musikisi repertuvarımız içerisinde hala yaşamakta ve az da olsa günümüzde icra edilmekte olan müstezat, divan, koşma, deyiş, nefes vb. aynı zamanda edebi tür olan formlar için de geçerlidir. Belki de böyle olduğu içindir ki, Asya bozkırlarından göçe niyetlenip, nihai yurt olarak Anadolu’ya yerleşmeye karar verdiğimizde, göç kervanlarının en ‘ağır’, vazgeçilemez ve değerli yükü arasında ‘kopuz’un yer aldığını görüyoruz.

Çünkü, bugün saz ya da bağlama olarak adlandırdığımız bu kadim milli çalgımız kopuzun tellerinde Anadolu’ya, tarihin derinliklerinden süzüp sıkı sıkıya sahiplendiğimiz zengin bir saz ve söz kültürü taşınmıştır. Başta bozlak, barak, hoyrat, maya, aydost, türkmeni, kayabaşı vb. uzun hava formları olmak üzere sayısız halay ve oyun ezgileri, bar ve zeybek havaları, samah, deyiş ve nefesler, bu taşınan musiki hazinemizin belki de en önemli unsurlarını oluşturmaktadır. Milli hayatımızın göçebelik, yarı göçebelik ve yerleşik dönemlerinde temas halinde olduğumuz çevre kültürlerinden, farklı tarz ve üsluplarda hem etkilenip, hem onları etkileyerek sürekli kendini yenileyen ama ‘yerlilik’ özelliğini sıkıca muhafaza eden bu değerlerimiz, aslında bütün bir Türk Musiki kültürünün de özünü oluşturur. Farabi’den itibaren yazılan musiki risaleleri ve eski edvar kitaplarında halk müziğinden ve çalgılarından hemen hiç söz edilmemiş olsa bile gerçek budur. Bu gerçek en çarpıcı şekilde, Farabi’nin, bugün kullandığımız ‘bağlama’nın hemen hemen aynısı olan ‘Horasan Tanburu’nun sapındaki perdelerin yeri, sayısı ve düzenini Türk Musikisi ses sisteminin temeli sayan görüşü ile ifade edilmiştir.

Bu durum çok önemli bir başka gerçeği daha görmemizi zorunlu kılmaktadır ki o da şudur: Birincisi, halk müziği mensuplarının bilgisizlikten, ‘sanat müziği’ mensuplarının ise hem bilgisizlik hem de halk müziğini küçümsemelerinden kaynaklanan sebeplerle ileri sürdükleri “halk müziğinde makam yoktur” görüşü tamamen bir safsatadan ibarettir. İkincisi, bugün ‘Klasik Türk Musikisi’ makamları içerisinde en çok bilinen, sevilen ve kullanılan makamlar halk müziğinin kadim ezgilerinde sıklıkla karşılaştığımız makamlardır; Hicaz, Uşşak, Bayatî, Hüseyîni, Mahur, Muhayyer, Kürdilihicazkar, Segah gibi. Devlet Konservatuarlarımızın anlı şanlı hocalarının, ünlü ‘musiki bilginleri’nin ve “Türk Musikisi Ansiklopedisi” yazar şöhretli musiki tarihçilerinin ileri sürdüklerinin aksine en çok bilinen, sevilen ve kullanılan belli başlı ana makamların menşei türkülerdir. Ayrıca doğal ve doğru olan da budur.

Halk müziğinde kullanılan ‘ayak’ kavramını ‘makam’ yerine ikame ederek “halk müziğinde makam yerine ayak vardır” demenin bilimsel hiçbir değeri yoktur. Halk müziğinin geleneksel ve otantik ‘üretim kaynaklarına’ baktığımızda, türkülerin yakan, havalandıran, söyleyen, bağlayan kişilerin elbette bunu bir makam bilinci içinde yapmadıklarını görürüz ama ‘yapılan’ şeyin mutlaka bir makama tekabül ettiğini de bilmek durumundayız. Aksi, Türkçe’nin gramerini bilmeyen birinin konuşmasını Türkçe saymamak gibi bir garabeti işaret eder. Mesela okuma yazma dahi bilmeyen ninelerimiz, Türkçe cümlede öznenin başta, yüklemde sonda olduğu kuralından bîhaberdirler fakat bu kurala uygun, üstelik saf, temiz ve sağlam bir Türkçe ile konuşurlar. Aslına bakarsanız, hiç kimse dilinin gramerine uygun konuşmak gibi bir gayretin içinde olmaz; çünkü bizim ‘dil bilgisi kuralları’ dediğimiz teorik bilgiler, bizatihi dilin konuşma pratiğinden hareketle oluşturulur. Yani konuşanın kurallara uyma mecburiyeti yoktur fakat, kuralların konuşana uyma mecburiyeti vardır. Eğer bu ikisi arasında bir çelişki varsa, kendisini düzeltmesi gereken ‘konuşan’ değil, ‘kural’dır. Böyle durumlarda kural koyucu bilgilerini yeniden gözden geçirmelidir. Tıpkı, ‘Türk musikisi’ nazariyatını yazdığını iddia edenlerin, halk müziği, çalgıları ve oyunları konusundaki bilgisizliğini gidererek, nazariyatını yeniden gözden geçirmek zorunda olması gibi...

Elbette halk müziğimizde, klasik müzikte kullanılan ve bu ana makamlardan türetilmiş veya sonradan tertip edilmiş bazı birleşik-mürekkep makamların tümünü göremeyebiliriz. Şark-İslam kültür ve medeniyet dairesine girdikten sonra Arap, özellikle Acem musiki kültürünün etkisiyle oluşturulmuş ya da iltibas edilmiş bazı makamlarımız da doğal olarak halk müziğinde kullanılmaz. Fakat bunların içerisinde hiç bir zaman, Hacı Arif Bey’in icad ettiği söylenen Kürdilihicazkar makamı yoktur, olamaz. Çünkü yirminci yüzyılın başlarından günümüze kadar yazılan ve adında “Türk Musikisi” ibaresi olmasına rağmen halk musikisini Türk musikisinden saymayarak sistemli bir şekilde dışarıda tutan tüm nazariyat kitaplarında tekrar edilen ‘Kürdilihicazkar makamının Hacı Arif Bey tarafından icad edildiği’ sözü asla gerçeği yansıtmamaktadır. Hacı Arif Bey’den asırlarca önce kopuzcuların, aşıkların, Anadolu ozanlarının söylediği günümüze kadar gelmiş Kürdilihicazkar makamında türküler ve bozlaklar olduğu biliniyor. Bu konuda başka örnekler de vermek mümkün, ancak konuyu dağıtmak için bununla yetiniyoruz.

Kısacası, fazla teknik ve teorik ayrıntılara girmeden şu noktanın önemle vurgulanmasında fayda var: Tarihin derinliklerinden tevarüs edilen güçlü yerel özelliklerinden

kaynaklanan sebeplerle yerli/milli kültürümüzün en esaslı unsurunu oluşturan Türk halk musikisinin bu yönü gereği kadar bilinmediği için, müzikologlarımızın, günümüz sosyal bilimcilerinin ve entelektüellerin gündeminde hak ettiği yeri de alamamaktadır. Şu soruları tartışmanın zamanı çoktan gelmiş, hatta geçmiştir bile: Yerli ve milli olmak, yerli kalmak veya yerliliğin sürdürülebilir kültürel ve sosyolojik bir değer olarak yaşatılmasına katkıda bulunmak noktasında halk müziğinin yeri ve önemi nedir? Bir başka söyleyişle, ‘türkü’ kavramı adı altında ifade ettiğimiz bu zengin geleneksel birikimimiz ‘yerlilik’ söz konusu olduğunda ne anlam ifade eder? Osmanlı seçkinlerinin ve münevverlerinin büyük çoğunluğunun zannettikleri gibi bu türküler, ezgiler ilkel ve kaba köylü nağmeleri midir acaba? Batıcıların zannettikleri gibi çağdaşlığın ve modernliğin önündeki en büyük engel midir? Ya da cumhuriyetin ilk jakobenlerinin dayattıkları gibi, “Batı’nın son musiki kurallarına göre” çok seslendirilmek kayıt ve şartıyla ancak bir kıymeti harbiyesi olabilecek sıradan folklorik malzeme midir?

Böyle kısa bir yazı çerçevesinde bu soruları tüm boyutlarıyla cevaplandırmak elbette mümkün değil. Fakat bir noktayı tespit etmekte fayda var: Halk musikisi, ait olduğu ve içinden çıktığı halka talihin ve tarihin çizdiği kaderin aynısını yaşamıştır. Dili, inancı, kutsalları, gelenek ve töreleri, kılık kıyafeti, yaşayış tarzı ve öncelikleri ile her dönem ‘merkez’e uzak ve aykırı telakki edilen halk; tekke ve dergahlarda derişler, zakirler; köylerde, obalarda, serhadlerde ozanlar; şehirlerde âşıklar eliyle ve diliyle, bazen öfkeli, bazen kederli, bazen coşkulu, ama hep sarsılmaz bir inanç içerisinde samimi ve yürekten türküsünü söylemeye devam etmiştir. Bugün de olan büyük ölçüde budur. Konunun medyatik boyutu başka bir yazı konusu olabilecek kadar önemli olduğu için burada girmeyi gerekli görmüyoruz.

Bizde halk müziği, özellikle Batı’daki ‘folk müzik’ örneğinde gördüğümüz gibi, modern ve çok sesli çağdaş müziğe ham madde oluşturarak ya da kaynaklık ederek, zaman içinde üretim ve tüketiminin de durmasıyla büyük oranda gündelik hayat sahnesinden silinmiş bir müzik değildir. Hala en çok üretilen, tüketilen, ulusal ve uluslararası arenada en çok dikkat çeken müziktir. Ozanlar, âşıklar, mahalli sanatçılar, yerel müzik ustaları, ağıtçılar ve türkü yakıcılar kervanına bir de eğitimli müzisyenlerin katılması ile, bir yığın olumsuzluklara rağmen, Türkiye’nin müzik gündeminde ağırlıklı bir yere sahiptir. Çünkü gelenekten tevarüs ettiği sağlam teknik ve estetik birikime sahip çıkarak, bireysel ve toplumsal misyonunu halktan kopmadan sürdürerek, sürekli kendini yenileyerek bilinçli bir duruş sergilemekte olduğunu görüyoruz. Artık çok daha iyi biliyoruz ki, gelenek, ancak yenilenmekle devam ettirilir ve özünden kopmadan kendini yenilemeyen gelenek tekrara düşerek müzeli bir materyal olmaya mahkum olur.

Türk halk müziğinin, Batı dünyasındaki folk müziklerle benzer kaderi yaşamayıp, yerli kültürün oluşması ve taşınmasındaki ağırlıklı rolünü devam ettirmesinin çeşitli sebeplerinden belli başlılarını şöyle sıralamak mümkün: Batı ülkelerindeki sanayileşme ve modernleşme süreçlerini onlarla eş zamanlı yaşamadığımız gibi, bu sürecin bizde sıkıntılı ve sancılı geçmesi, süreci yönetenlerin beklentilerinin aksine halkta bir aksülamel doğurdu ve halk, terk etmesi istenilen değerlerine daha sıkı sarıldı. Bunların başında ‘musiki’ geliyordu. İkincisi, bu zoraki ‘çağdaşlaştırma’ projesinin uygulayıcısı rolünü üstlenen Türk Beşleri, ilk başlarda teorik düzeyde de olsa halk müziğini önemser gibi görünseler de, çeşitli Avrupa ülkelerinde aldıkları eğitim son-

rası yurda döndüklerinde, müziğimizi çağdaştırmanın yolunun Batı müziğini aynen ithal etmekle mümkün olduğuna kararlar vererek, meseleyi bu gün hala sancısını çektiğimiz çıkmaz bir yola sokmuşlardır.

Halk, değiştirmesi ya da tümüyle terk etmesi istenilen değerlerine karşı gösterdiği direncin en güçlüsünü müziğine sahip çıkarak göstermiş ve özellikle türküsünü elinden almak isteyenlere tavrı sert olmuştur. Çünkü türkü, 'musiki inkılapçıları'nın sandığı gibi onun için sadece bir eğlence ve iştret aracı değil, hayatının her anında fonksiyonel bir rol üstlenen, dertlerini, sıkıntılarını anlattığı, inancını terennüm ettiği, dini heyecanlarını ifade ettiği, zulme ve zalime isyanını seslendirdiği, sadece düğün ve bayramlarının değil, ayın, tören ve dini ritüellerinin de vazgeçilmez ifade aracı kıldığı bir değerdir. Alevi-Bektaşî geleneğinde saza 'Telli Kur'an' denilmesinin arkasındaki felsefeyi gözden kaçırmamak gerekir. Anadolu Oğuzlarının, Orta Asya steplerinden iki telli basit bir halk çalgısı olarak getirdiği kopuzu, oradaki soydaşları dütar, dombıra, tambura, komuz vb. adlarla hala iki teli ile muhafaza ederlerken, saz/bağlama adıyla, onu çok imkanlı ve müthiş ifade zenginliği olan bir çalgı haline getirme başarısını da doğru okumak durumdayız.

Özetle, halk müziğinin ve onun kadim çalgısı olan bağlamanın sosyal, kültürel ve toplumsal hayatımızdaki yeri ve önemine biraz yakından baktığımızda, herhangi bir müzik türü ve her hangi bir enstrüman olmadıklarını kolayca görebiliriz. Türküler, sanatsal yönden bir bakıma en rafine müzik eserleri olmalarının yanında, Türkçe'nin en saf, diri ve sade şekliyle yer aldığı, en etkili ifadeye büdüdüğü edebi metinlerdir aynı zamanda. Yunus, Hatayi, Karacoğlan, Pir Sultan, Emrah, Sümmani, Seyrani vb. söz ustaları bilinmeden, okunmadan belki şiir 'yazılır' ama şiir 'söylenir' mi bilemiyorum. Türkülerden hareketle tarihi maceramızın önemli dönemeçlerini oluşturan savaşlar, toplumsal olaylar, büyük felaketler hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz gibi, ruh ve düşünce dünyamızı oluşturan değerler, inanç dünyamıza dair telakkilerimiz ve gündelik hayat ritüellerimiz hakkında da çok önemli ipuçları yakalarız. Hatta musiki mimarimizi oluşturan muhteşem yapının temel elemanlarını, ana sütunlarını türkülerde görmek mümkün.

Bütün bunlar, halk müziğimizin soylu bir eda ile taşıdığı yerel kimlik unsurlarının, aynı zamanda yerli ve milli olanın şekillenmesindeki payını ve ağırlığını göstermesi bakımından şüphesiz büyük önem arz eder.

MEHMET HARMANCI

ARABESK MÜZİĞİN YERLİLİĞİ MESELESİ VE ORHAN GENCEBAY ŞARKILARI

“Mutlu ol! Bu bir emirdir” kısa filmi, Orhan Gencebay’a klip de çeken yönetmen Sinan Çetin’e ait. 2008 yılının en iyi “şaka”larından biri, belki birincisi sayılsa yeridir. Senaryosu da kendine ait olan filmde Çetin, Cumhuriyet tarihimizin, zoraki kültürle(n)me çabalarından müzik politikalarını eleştirmekle kalmadı, izlendiği her seferinde güldürmeyi başaran bir işe de imza attı.

Filmde, kendi aralarında, bir köy odasında, saz çalıp türkü söyleyen bir grup “halk/köylü” jandarma tarafından “basılır”. Şarklı gibi yerde oturup türkü söylemenin yasak olduğunu bildiren asker, batılı bestecilerin/kompozitörlerin isimlerini okuyamaz ama telaffuz eder. Bundan böyle bunlar çalınacak diye de emreder. Hay hay diyen bağlamacı, önce Mozart’tan daha sonra Beethoven’dan çalmaya başlar. Son çaldığı eser, çevresindekiler tarafından “kalenin bedenleri” türküsü şeklinde seslendirilip yorumlanırken, askerlerin de buna fazla ayak diretemeyip, melodiye ayaklarının gitmeye başladığı sonra da hepten oynamaya başladıkları gösterilir.

Yakın dönem müziğimizin başına gelenleri bu kadar güzel, vurucu, komik eleştirel bir şekilde özetlemek kolay değil.

Arabeskin yerliliği tartışmasını gözden kaçırılmaması gereken ilk nokta, kısa filmle özetlenen tarihi gerçekliktir.

Öz musikisinden taammüden işlenen bir uygulamayla koparılmak istenen halk, bu çabayı boşa çıkaracak yolları aramaya başlamakta gecikmemiştir.

Mısır filmleriyle gelen, Arap müziği; Suriye, Irak ve Mısır radyolarının dinlenmesiyle halkın kulağında aşinalık kesbetmiş, Hafız Sadeddin Kaynak’ın Türkçe sözlerle uyarlamaları sayesinde ülkemizde yaygınlık kazanmıştır.

Orhan Gencebay’ın çabaları da 1960’ların sonunda, bu aşinalık ve açılmakta olan yolun mirasını reddetmeyecek meyvelerini vermeye başlar.

Sözün burasında öncelikle bir hususun altını çizmek gerekir. Gencebay, çalışmalarının “arabesk” olarak adlandırılıp tanımlanmasını hoş görmez. Orhan Gencebay kendiyile yapılan söyleşilerin, neredeyse tamamında, yaptığı müziğe “arabesk” denmesinden doğan rahatsızlığını deklare etmektedir¹. O, Türk müziğinde serbest çalışmalar dediği çabalarını farklı bir konuma yerleştirmekten yanadır. “Benim yaptığım arabesk falan değildi. Türk müziğinin devamıydı. Yeni bir müzik, yeni bir soluktu. Türk müziğinin yeni bir anlayışla yapılan sentezi ve analiziydi. Bazıları bunu sonradan anladı.” Demektedir, bir söyleşisinde². Ancak “arabesk” diye adlandırılan müzik türünün de onun çalışmalarından ilham almadığını, iyi kötü onu taklit etmediğini söylemek gerçeklerle örtüşmez.

Gencebay, yaptığı Türk müziği içindeki serbest çalışmalarında, öz musikimizin verimlerinden çokça yararlanmış hatta çabalarını onun üzerine oturtmuştur. Şarkı ve türkü formu geleneksel anlamıyla onun beslendiği ana kaynakları teşkil eder. Bunu

yanı sıra dünya müziğine ve türlerine olan vukufiyeti de araştırmalarını ve uygulamalarını genişlettiği saha olarak görülür. Bundan dolayıdır ki, tamamen şarkı formunda okunabilecek “(kul) bırakmadın” başlıklı eserinin yanında o, türkü formunda değerlendirilebilecek “deryada bir salım yok” şarkısını da yapmıştır. Soft-rock olarak başlayıp hard-rock şekilde biten “Karar verdim bugün ben savaş açtım kendime. Yeneceğim kendimi geleceğim kendime.” çalışmasına imza atan da odur, “yorgun gözler” şarkısını country müzik formunda besteleyen de o...

Gencebay’ın çabası, tarihin getirdiği noktada öz musikimizin kazanacağı yöneltme kafa yormak ve yeni bir yol aramaktır. Halkın arayışlarına o, besteci, sazende, hanende ve müzik üzerine düşünen bir sanatçı olarak cevap vermek gayretindedir. Eserleri bu gayretin meyveleridir. Bu nokta da özgündür dolayısıyla yalnızdır. Burada “arabesk” diye tanımlanan çerçevenin dışında tutulmalıdır. Ancak yakın doğu Arap müziğinin kullandığı sazları orkestrasyonuna dahil etmiş olması ve bu müzikal alt yapının “arabesk” diye tanımlanan türün de aşırı düzeyde kullandığı enstrümantal niteliği onun, “arabesk” içinde değerlendirilmesine yol açacaktır.

Bu noktada “arabesk” müziğin yerliliği meselesi ile Orhan Gencebay şarkılarının yerliliği meselesinin birbirinden ayrılması gerektiği kanısına sahibiz. Çünkü, Gencebay’ın çalışmaları, geleneksel Türk musikisi çalgılarına, (saz/bağlama, ud, tanbur, ney, kaval, tef/ritm, vs. gibi) Arap müziği geleneğinde o gün yaygın şekilde kullanılan batı çalgılarını (keman, viyola, çello, kontrbas, gitar, akordiyon, saksafon, bongo, vs. gibi) eklemden ibaret değildir. O, çok sesli müzik kültürünü de ihmal etmeden, o tip bir orkestrasyonu da kullanarak, zoraki yönlendirmelerle tıkanan, mecburi istikamette bunalan musikimize, halkın da teveccüh göstereceği bir yol bulmak istemiştir.

Bu çabanın başat unsurları, şarkılarımız, türkülerimiz olmuştur. Onlar da işlenen temel motifleri, güfte yapılarını, halkın meselelerini dile getiren, kulağımıza yaban gelmeyecek bir müziği aramış, araştırmış ve denemiştir. Bunu yaparken bir yandan çevre kültürlerden yararlanmaktan çekinmemiştir ama öte yandan kendi müziğinden uzak düşecek noktalara gitmemeyi de yeğlemiştir.

Müzik alt yapısı, felsefesi, titizliği ve güfte seçiminde geleneksele yaklaşma çabası ile “arabesk”ten başka bir şey olduğunu göstermek istemiştir. Özgün serbest çalışmaları, Türk müziğine hayati bir katkı sağlamak gayretindeyken, yaptığı işi ilerletecek bir yankı ve sürekliliği sağlayacak bir miras oluşmadığı gibi, işi çok kötü taklitlere varıracak başka bir türün (arabesk) doğmasına da aracılık etmiştir. Yine de bu durum onun özgün çabasını görmeyi, anlamayı, kıymetlendirmeyi engellerse en hafif tabiriyle sanatçıya insafsızlık edilmiş olur.

Orhan Gencebay’ın orkestrasyondaki dıştan aldıkları ve arabeskin bu unsuru abartarak kullanmış olması onların yerliliği meselesinde bir değerlendirme hatta eleştiri noktası olarak belki ele alınabilir ancak Gencebay’ın Türk müziğinde serbest çalışmalar olarak adlandırmayı sevdiği şarkıları bunun daha ötesinde yerlilik niteliklerini özünde barındırmaktadır.

Hikemi söz yapısı, geleneksel anlatılardaki kader, felek, aşk, vefa, karşılıksız sevgi, dürtüslük, namus, kadirşinashlık, yalan dünya, tevazu, gurbet, iffet, umut, çile çekmek gibi daha pek çok temayı güftelerine yedirmiş olması, çoğu zaman türkü ya da şarkı olarak yorumlanması, dinlenmesi, algılanması mümkün olan eserleriyle başkası olmaktan çok biz, batılı olmaktan çok doğulu yabancı olmaktan çok yerlidir.

O, bir noktada, “pause” düğmesine basılmış video görüntüsü gibi yaklaşık 200 yıldır titreyip duran ve nereye gideceği hususunda çetin kavgalara, her konuda, tutuşan/cepheleşen bir milletin neferi olarak duracağımız noktayı ve gideceğimiz yolu, pek çok güçlüğe göğüs gererek, ne yaptığını bilen bir tavır ve serinkanlılıkla göstermeyi denemiştir. Halkını müziği ile kucaklamaya çalışmış, müziğini de halkıyla kucaklaştırmayı başarmıştır. Bir ayağı ile âlemi yoklarken bir ayağını da yerden/yerlilikten/yurdundan kesmeme çabasında olduğunu söylemek de durumu özetlemek için yeterli olabilir.

Yine de Türkiye’nin en tartışmalı meselelerinden birinde (yerlilik mi desem, batılılaşma mı?) henüz nihayete ermemiş tarihi tercih ve süreçlerin içinde nihai bir karar vermek için erken olsa gerek. Maksat son sözü söylemek, nihai karara ulaşmak değil elbette. Arabeskin içinden bakınca Gencebay tavrının, yerliliğin neresinde olduğuna dair bazı tespitlerde bulunmak çabası bizimkisi...

Yukarıda işaret ettiğimiz belirsizliği, arada kalmışlığı gayet güzel ifade etmesi bakımından, yurdumuzun değerli “yerli” musikişinaslarından, sanatkârlarından Ruhi Ayangil’in ağzından: “Bizler araftayız.”³ Demek daha anlamlı olacaktır sanırım.

¹ Mehmet Harmanlı, “Mûsikîmizde Orhan Gencebay Tavrının Dînî-Felsefî Motifleri”, *Makâlât Hakemli Bilimsel Dergi*, sayı:2, Kasım 1999, s. 62.

² “Kendi Putunu Balyozla Kırın Adam”, Orhan Gencebay’la Röportaj: Arda Uskan, *Haftalık Dergisi*, sayı: 194, 20-27 Aralık 2006, s.50-53.

³ “Müziğin rotası ne yöne”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 02.02.2002 Cumartesi.

SELÇUK KÜPÇÜK

TÜRK POP MÜZİĞİ VE YERLİLİK-YABANCILIK SORUNU

Giriş

Modern bir müzik türü olarak Türk Pop/Popüler Müziği'nden kastettiğimiz anlam dünyasına kapı aralayabilmek için *popüler* kavramı ve bu kavramın müzikle kurduğu ilişkiyi netleştirmek gerekli. “İngilizcede tanımı ve dilbilimsel kaynağı geç ortaçağdaki ‘halka ait anlamından evrilen popüler kavramı, sivil toplumun ortaya çıkmasıyla yakından ilişkili olarak bugün hâkim kullanımı olan ‘insanların çoğu tarafından sevilen ve tercih edilen anlamına doğru bir evrim geçirmiştir(1)”. Dönemselliği içerisinde farklı anlamları kapsayan ve hatta Frankfurt Okulu çevresinin eleştirel bakışı karşısında (Özellikle Adorno’nun 1941’de yayınladığı *Popüler Müzik Üzerine* adlı makalesiyle gelişen yıkıcı eleştirisi) bizatihi popüler’in işlevsel biçimde bireyi özgürleştirici niteliğe sahip olduğunu iddia edip onaylayan yaklaşımlar da söz konusu. Müziksel ilişki bağlamında ise kabaca geniş kitleler tarafından dinlenen, kitle ile ortak bir anlamı paylaşan ya da üretilmiş bir anlamı tüketen, endüstriyel olarak meta üzerinden yapılan (dın)lan ve teknik bazda kitlenin ortalama beğeni ölçütlerini merkez alan bir modern müzik türü şeklinde tanımlayabileceğimiz Popüler Müziğin, Batı’da başlı başına kurumsallaşan bir tarzı karşıladığını görürken, Türkiye’de popülerlik ve müzik ilişkisinin başkaca tarihsel bir tecrübe yaşadığını belirtmeliyiz. Sosyolojik süreçte burjuva hareketi, kapitalist dinamikler, endüstrileşme ve beraberinde sanat eserinin kitleleştirilmesi, *kitle* denen bir yığın’ın ortaya çıkması vs gibi belirlenimler içerisinde müstakil bir tür şeklinde tanımlanabilen Popüler Müziğin bizde böyle bir anlam alanına oturmasının çok yeni ve hatta 90’larda ancak bahsettiğimiz ilişkiler zemininde şekillendiğini iddia edebiliriz. Çünkü “insanların çoğu tarafından sevilen ve tercih edilen” bir özelliği Türkiye’de uzun yıllar *arabesk* denen müzik türü taşımış, geniş kitlelerle 70’ler ve 80’ler boyunca bu müzik türü bir anlam alanı oluşturarak kendisine işlevsel bir görev biçmiştir. Ancak popülerlik kavramının içini dolduran belirlenimlerle geç bütünleşen bir tür olarak Türk Pop Müziği, Ali Akay’ın belirttiği gibi sosyolojik sebepler ilişkisi bağlamında “arabeske benzer biçimde [ortaya- S.K.] çıktı. Ersen, Moğollar, Barış Manço vs batılı tınıları kullanıyor ve doğulu giysiler giyiniyorlardı...Ama bu denemeler yürümedi; o dönemde yürüten tek şey arabesk’ti(2)”. Biz bu yazıda 90’larda, Batı’da müstakil bir tür olarak beliren popüler müziğin hem tarihsel köken kazısını, hem de bu süreç içerisinde yerlilik ve yabancılık meseleleri ile bağını ele alacağız. Metin boyunca kullanacağımız “yerlilik”ten kastedilen ise, Türk Pop/Popüler Müziğinin, ait olduğu medeniyet kodlarının uzantısı müzikal birikimle kurduğu teknik ve duygu ilişkisi şeklinde anlaşılmalıdır. *Yabancılık* da buna göre geniş anlamda modernleşme pratiğine paralel, medeniyet kodlarından koparak Batılılaşma olarak düşünülebilir.

Türk Pop/Popüler Müziği diğer bütün modern müzik türleri gibi Cumhuriyet modernleşmesine koşut ele alabileceğimiz, yabancılaşma ve yerleşme temayüllerini

ikili ilişki şeklinde çoğu zaman bir arada yaşayan müzikal alan olarak tarihsel köklerini, sebep-sonuç bileşeni içerisinde Müzik Devrimi ve hatta II.Mahmut dönemi yenileşme girişimlerinin en görünür pratiği Mızıkayı Hümayun’a kadar götürebileceğimiz bir derinliğe sahiptir. Bu yenileşme sürecinde bürokratik elitin temsiliyet bulduğu mekanlarda “akılcıl” bir tercihle kendisine yer aralamaya başlayan Çok Sesli Klasik Batı Müziğinin doğurduğu sosyolojik dönüşüm, geleneksel müziğin bundan teknik ve içerik biçimde etkilenmesi, Cumhuriyet dönemi devrimlerinin tepeden inme ci yöntemlerle yine Batı müziği lehine yapıp, kurumsal destek verdiği Müzik Devrimi, ardından geleneksel müziğin resmi yasağa uğraması, halkın daha *hafif* bir tür olarak kantolara yönelmesi, devamında bizim müzisyenlerimizin kantolar bestelemeye girişmesi, 1950’lerle beraber değişen dünya ve Batı kültürel tarihi içerisinde ortaya çıkan rock’n roll’un ülkemizde önce İngilizce, sonra adaptasyon sözlerle Türkçe icra edilmeye başlanıp “aranjman” gibi bütünüyle geçici/ara bir türün furyasından kopup 60’ların ikinci yarısından itibaren, içinde politik argümanlar da taşıyabilen Anadolu Pop/Anadolu Rock’ın ön plana çıkması, 70’ler-80’lerin Eurovision koşusu ve arabeskin geniş kitlelerle buluşması, en nihayetinde de 90’larda “patlayan”, kronolojik olarak kabaca bu tarihsel süreçlerden geçen modern bir müzik türüdür Türk Pop/Popüler Müziği. Modernleşme ile beraber ortaya çıkan popüler kültür, kitle kültürü, kayıt teknolojisi, müziğin endüstriyel bir dönüşüm yaşaması gibi ilintili belirteçlerle ele alınmaya mecbur olunan bu türün, şimdiki teknik ve içerik bütünlüğüne nasıl ulaştığını, yerlilik-yabancılik tartışması bağlamında nereye oturduğunu anlayabilmek için tarihsel bir zemin çözümlemesine ihtiyaç var.

Tarihsel Sürec

Her ne kadar müzik ile ilgili “devrim” olarak ele alınabilecek uygulamalar Cumhuriyet Modernleşmesi’nin bir uzantısı şeklinde görünür kılınsa da bu meseleyi tıpkı diğer bütün erken modernleşme deneyimlerinin yaşandığı Tanzimat’a kadar uzatmak mümkün. Batılılaşma/Modernleşme çabalarının uzantısıyla ortaya çıkan alaf-ranga-alaturka, yerlilik-yabancılik tartışmalarını barındıran süreci çözümleyebilmek için, Mehteran’ın yerine kurulup, Batılı bir bando formu üzerine oturan Mızıkayı Hümayun’un etkilerinden bahsederek ilerlemek ancak bazı şeyleri tam anlamı ile görmeye yeterli olur. Artık, devletin en önemli kurumu Saray’ın içerisinde yapılandırılan bu yeni müzik, bütünüyle Batılı müzik teorisine yaslanan bir bandodur ve başında İtalyan opera bestecisi Donizetti’nin Paşalık unvanı verilen kardeşi Giuseppe Donizetti bulunmaktadır (1826). Süreç, geleneksel olarak patronaj ilişkileri bağlamında himaye edilen Osmanlı müziğinin yavaş yavaş Saray çevresinden kopmak zorunda kalması ve kendisine yeni, sivil alanlar bulmaya çabalaması şekline dönüşür zaman sonra. Bir tarafta usta-çırak ilişkisi ile hafızaya dayalı ezber etme yöntemini adeta kutsayıp meşk usulüne göre pratik ve teorik aktarımı sürdürmeye çalışan tek sesli geleneksel müzik, diğer tarafta nota yazımı ile metin üzerinden daha disiplinler bir anlayışla bu süreci işleten ve her enstrüman için ayrı ayrı partiyonların yazıldığı, çok sesli armonik yapı üzerinde form bulan Batı müziği.

“Yenileşme diye bilinen dönemlerden itibaren saray-ordu kanalıyla Osmanlı’ya giren Batı müziği ve beraberinde getirdiği değerler, tüm kurumları ve haşmetiyle ya-

şamakta olan Osmanlı müziğinin üzerinde ciddi değişimler yaratmaya başlamıştır(3)” ayrıca. Resmi yapının değişimiyle ikincil konuma gerileyen geleneksel müzik, direnmek ve kendi içerisinde yüzyıllardır taşıdığı meşk yöntemi, usta’ya/hoca’ya sadakat, liyakat gibi temel ilkeleri yeni şartlara uyarlamak gibi bir durum ile karşı karşıya idi artık. Bu durumun, geleneksel yapı bünyesinde bir tedirginlik doğurduğunu söyleyebiliriz. Aynı zaman ve mekan diliminde yan yana yaşama tecrübesinin ilk kez gözlemlendiği bu süreçte kuşkusuz karşılıklı etkileşimden bahsetsek de, burada daha çok Batı müziği lehine bir pratiğin ortaya çıktığını anlamak mümkün. Netice itibarıyla karşımızda metodu, notası, virtüozitesi olan, çok sayıda enstrüman ile büyük orkestralar çıkartan ve her şeyden evvel müzik aletlerinden, şan tekniklerine kadar standartlarını belirlemiş, koral ve senfonik niteliklere sahip bir müzikal alan durmaktadır. Geleneksel müzik ise aslında bir parçası olduğu Doğu kültürünün uzantısı olarak, böylesi büyük gösteri ve iddiaları -en azından fiziken- taşımayan müzikal varoluşu ile bambaşka bir yerde anlamını varediyordu. İnsan sesine dayalı, mevcut ise enstrümanın sadece şarkı okuyana eşlik etmesi için icrasının önem kazandığı bir müzik algısı, daha da felsefi temellerde müziğin kaynağı hususunda dahi Batı müziğinden farklı anlam merkezlerinden besleniyordu. Birincisi Doğu’da müzik, insan ruhunu özgürleştiren bir araç olarak ele alınır. Bu yüzden ruhun özgürleşimi için şarkı söyleyen ve enstrüman icra edene verili bir norm ve standart dayatılmaz. İcrada ortaya çıkan bu doğaçlama ve bireysellik ile insan ruhunun mistik kanallarının açılabilceği düşüncesine yaslanır. Ayrıca yeryüzüne mükemmel olarak gönderilmiş ve Yaratıcının halifesi misyonu ile tamamlanmış insanoglu, ruhuna üflenmiş ilahi nefes sayesinde büyük müziğin bir parçası halinde, bütün varlıkların üstünde bir konuma sahiptir. Enstrümanlar da bu yüzden ancak insanın sesini taklit edebilirler. Özellikle Osmanlı geleneksel müziğinde “müzik aletlerinin sık sık tamam sazlar ve nâ-tamam sazlar olarak sınıflandırılmış olması da bu temel kıstasa dayanır. İnsan sesinin icra edebildiği tüm perdeleri eksiksiz verebilen sazlar tamam sazlar (yani mükemmel çalgılar), diğerleriye nâ-tamam sazlar (yani esik çalgılar) olarak adlandırılıyorlardı(4)”. Bu ve benzeri ontolojik algıya yaslanan farklı algılayışlara Doğu’daki Ortodoks Hristiyanlar da dahildir aslında. Çünkü onlar da geleneksel kilise icralarında org kullanmazlar. Onun yerine korolar vardır. Bu korolar kelimelere dahi ihtiyaç hissetmeden, salt müziği mırıldanarak birlikteliğini oluşturur. Şimdi böylesi temel kavrayış bilgisine sahip olmadan, Batı müziği lehine bir müzik devrimi yapmaya yönelmek ve ileride de bahsedeceğimiz gibi yabancılaşma temayüllerini besleyecek ve bütünüyle Osmanlı müzik geleneğini Cumhuriyet dönemiyle öteleyip, geri, ilkel bulmak ancak oryantalist mantık düzeneğinin ürünü biçiminde ele alınmaya müsaittir. Bu yabancılaşma mantığının tarihsel ve ideolojik köken kazısını yapmadan bugünü anlamak ise mümkün değildir.

II.Mahmut ve Cumhuriyet’e kadar takip eden yıllarda bu ikili müzik alanlarının bir arada gelişiminin olumlu etkileri de söz konusu hiç kuşkusuz. Donizetti Paşa’nın ölümü ve Sultan Abdulaziz’in ilgisizliği ile dağılan kadrodan sonra Mızıkayı Hümayun projesi yarıda kalsa da, özellikle Batı’dan getirtilen (keman, viyola, çello, klarinet gibi) enstrümanların zaman içerisinde bando’dan çıkıp geleneksel müziğin icra edildiği mekanlara katılımı ve bu süreçte Doğulu bir icra mantığı örgüsünde sesinin adeta yeniden üretimi ile zenginleşen ses evreni, nota yazımı ile kaybolma tehdidi

yaşayan yığınla yerli eserin kayıt altına alınması, koro anlayışının belirginleşerek birden fazla sazın aynı anda bir eseri icraya başlaması, yeni beste formlarının ortaya çıkması gibi kendiliğinden gelişen süreç, yerleşik klasik icranın yanında, olması gereken modern arayışların da önünü açıyor ve yerli müziğimizi besliyordu. Birinci Dünya Savaşı yıllarında kurulup hem Doğu, hem de Batı müziği şubeleri ile iki müzikal alanının ülkemizde doğal gelişim sürecini kurumsal düzeyde temsil etmesi ve yaşatması bakımından Darüelhan'ın Şark Musikisi bölümü 1926'da kapatılmamış olsa idi, bugün çok daha farklı meseleleri tartışıyor olurduk muhtemelen. Maarif Vekili Necati beyin 1926 yılı Ağustos'unda topladığı ve aralarında Cemal Reşit Rey'in de bulunduğu Sanayi-i Nefise Encümeni'nde alınan karar gereği mekteplerden Alaturka musiki tedrisatının kaldırılıp, Darüelhan'ın Şark musikisi bölümünün lağvedilmesi karşısında Rauf Yekta bey gözyaşlarını tutamazken, Cemal Reşit Beyin yasağı isabetli bulanlar arasında olması aslında hüznü bir öyküdür müziğimiz için.

Yeniden Tanzimat sürecine dönersek, sadece müzik alanında değil bizatihi devlet, ilintili bürokratik aygıtlarının bütününde ve kültür hayatında içselleştirilmemiş bir Batı meselesinin gezinip durduğunu görürüz. Bürokratik elit, işbirliği içerisinde olduğu Batı ve bu işbirliğinin ürettiği bütün artı değerleri (ekonomik, kültürel, seçkin hayat tarzı, devletin imkanlarının kendi tabakasının çıkarlarına göre yeniden yapılandırılması vs gibi) kendi lehine işleten paradigması ile aslında, kültürel anlamda da Tanzimat'tan Cumhuriyet'e süreklilik arzeden kanalı çoktan oluşturmuştu. Bir 19. yüzyıl ideolojisi olarak pozitivizm merkezli zihni işleyiş ile donanmış o günün aydınının temsil ettiği değişimin "yönü yukarıdan aşağıya doğrudur ve en önemli özelliği de güdümlü olması, dışa bağımlı bulunmasıdır. Bu değişim, aydınlar tarafından adeta 'empoze' edilen bu değişim, özünde herhangi bir sınıfsal gerçeğe dayanmıyordu ve ayrıca toplumsal bir itkinin sonucunda ortaya çıkmış da değildi. Kimi aydınların, özellikle dış dünyada yaşanan bir dizi gelişmeye bakarak verdikleri karar sonucunda ortaya çıkmıştı, ama asıl önemli yanı, bu gelişmelerin bir dış konjonktür ve bir dizi dış güç tarafından denetlenmesiydi..Sermayenin, özellikle de emperyalizmin amaçları Osmanlı toprakları üzerinde bir başkalaşmanın yaşanmasını gerektiriyordu ve bu farklılaşma, aydınlar aracılığıyla gerçekleştirildi(5)". İdris Küçükömer "Düzenin Yabancılaşması" isimli o önemli kitabında, bahsettiğimiz aydın kesiminin sadece ekonomik, politik bağlamda Batılılar ile kurduğu ilişkinin emperyal düzenekte işlediğini anlatmaz, aynı zamanda yerli sanatın da bu aydın tabakası tarafından tasfiye edildiğini söyler. Yerli sanat ve özellikle geleneksel musiki ise kutsanmış bir tabu haline getirilen Batıcılığa tavrı karşısında, hazırlıksız yakalandığı modernleşme sürecine paralel olarak geri çekilebilmeyi denemiştir ancak. Saray, çevresi ve uzantısı bürokratik tabakanın resmi ve özel mekanlarında bir zamanlar geleneksel musikinın patronaj ilişkileri ile korunaklı icrası varken, artık yerini Batı müziğinin değişik formlarına bırakmak zorunda kalmıştı. Şunu da söylemek gerekli ki Avrupalılar gibi aynı tüketim kalıplarında algılanmamaktaydı bu yeni müzik. Konaklardaki Batılı mürebbiyeler, piyano hocaları bu dönemde çıkar ortaya. Tabi Batıcılığa salt resmi organizmada sürmemiş, bürokratik sınıfın etki alanındaki halkın hatırı sayılır kısmında da kantolar yaygınlaştırılmıştı. Bir anlamda Batının estetik boyutu üst nitelikte sanatsal ürünleri Saray ve çevresine girerken, halka da ortalama beğeni ve eğ-

lence anlayışına yaslanan “kantolar” kalmıştır. İlk örneği Güllü Agop yönetimindeki Gedikpaşa Tiyatrosu’nda sergilenen ve daha çok gayrı Müslim vatandaşların sosyal hayatları içerisinde yer edinen, güncel meselelere göndermelerde bulunan, ritmik yapısı ile dans etmeyi özendiren, hızlı, coşkulu anlatımıyla kısa sürede geniş halk kitlelerine yayılım gösteren kantolar, zamanla Müslümanlar arasında da vazgeçilmez bir eğlence müziği haline geldi. Kanto bir müzik türü olmasının ötesinde, halkın geleneksel eğlence anlayışını da kökünden dönüştürüyor, buna göre mekanlar üretiyor, yerleşik toplumsal ilişkileri hızla değiştiriyordu. Tabi bu müzik başlangıçta Türkçe sözlere sahip değildi ama zamanla hem sözlerinde hem de formunda geleneksel müziğin yapısal niteliklerinden alıntılar ile halkın geniş beğeni alanına doğru yayıldığı görürüz. Hatta Refik Fersan, Yesari Asım Ersoy, Sadettin Kaynak gibi isimler dahi bu süreçte “yerli” kanto bestelerler. Bugün önemli bir müzikal alanı dolduran ve adına Türk Pop Müziği denilen türün ilk örneklerini belki buralardan itibaren aramakta fayda var. Çünkü Batılı bir müzikal form üzerine oturan, ama içinde tını, enstrüman icraları ve şarkı okuyuşlardaki tarz bakımından, ait olduğu medeniyet kodlarından duyarlılıklar taşıyan bu yeni müziğin bir anlamda kentli yüzü, eğlence hayatı ile içi içeliği ve kitle kültürü ile kurduğu ilişki dikkate alındığında, böyle bir akrabalık çıkar karşımıza. Kantolar ikili kimlik taşıyan bir bütündür. Hatta zamanla Büyük Amelya, Küçük Eleni, Mari Ferha gibi gayrı Müslim kadın icracılar, yerlerini önce isimlerini sakladıkları ama gelişen süreçte Mahmure Hanım, Nazmiye Hanım gibi gerçek ya da takma isimlerini kullandıkları “Müslüman” icracılara bıraktılar. 1920’li yıllara kadar kentli halkın geniş çaplı eğlence ihtiyacını kanto müziği taşımıştır.

Kanto aynı zamanda kendisi bir merkez olarak kalmamış, saray ve çevresinden sivil alana çekilen ve formunda değişimler gösteren geleneksel müziğin yeni aldığı şekil üzerinden etkili olmuştur. Burada ikili bir etkilenmeden de bahsetmek mümkün. Ama eğlence ve kitleyi amaçlayan bir tür olarak kanto’ya karşın bütünlüyle farklı bir müzikal anlam evreninden gelen geleneksel müziğin bu değişimi, kendi içerisinde de önemli tartışmaları doğurdu. Hatta bir kısım çevrelerde içe kapanma ve tutuculuk duygusu gelişir. Yine de sosyolojik değişim bütün bu reflektif tutumlara rağmen belirleyici olma gibi bir özelliğe sahip. Dolayısı ile olgusalılık karşısında hazırlıksız yalanan ve ne yapacağını muğlaklığı içerisinde ortaya çıkan “şarkı” formunun hem kendi yapısını şekillendirdiğini, hem de kanto başta olmak üzere başkaca türlerden de teknik ve algılayış biçiminde etkilendiğini görürüz. Hacı Arif Beyle başlayıp Şevki Beyle süren ve Sadettin Kaynak’la Cumhuriyete intikal eden “şarkı” formu, bütün bu etkilenmeler çerçevesinde halkın algı seviyesinin vasatlığına denk düşen bir yapıya doğru evrildi kısa sürede. Geleneksel icranın ağırlığından koparak daha kısa süreli ve küçük ezgili, ritmik yürüyüşe önem veren, makamsal yapısında önemli değişimler yaşayan, anlatımı müzikal ve sözel düzeyde yalınlaşan yeni bir türdü şarkı. İşte tam burada kitlenin ortalama beğeni seviyesi ile örtüşen, yapısını bu ortalamanın standartlarına göre belirleyen şarkı, popüler kültür ve müzik ilişkisi bağlamında karşımıza kantolar ile beraber çıkan bir başka önemli formdur.

Değerler skalasını Batıya öykünerek belirleyen merkezi bürokratik, oligarşik kesim ile bütün bu sürecin karşısında yer alan ve modern zamanlara doğru evrildikçe skalasını içinden çıkıp geldiği medeniyet kodlarında bulmaya çalışan bir başka ke-

sim arasında belirginleşen politik, kültürel ve hatta günlük yaşama ait ayrışmanın müzik tercihleri konusunda da giderek netleştiğini görürüz. Alafrangacılık ve Alaturkacılık olarak isimlendirilmeye başlanılan bu tercih, zamanla başlı başına bir müzikal türün de bütüncül anlamda ismini karşılar hale geldi. Felatun Bey ve Rakım Efendi, Araba Sevdası gibi romanlarda bu ayrışmanın estetik dilini görürüz. Hatta özellikle Felatun Bey ve Rakım Efendi isimli eserde Batı müziğinin bilinçli, projeli bir tercih olarak nasıl öncelendiği çok sarıh bir şekilde çıkar karşımıza.

Bir proje olarak Batı müziğinin kurumsallaştırılmaya çalışıldığının -Mızıkayı Hümayun'dan sonra- en önemli göstergelerinden birisi de Milli Osmanlı Operet Kumpanyası'nın kurulmasıdır. Arşak Haçaduryan yönetimindeki bu kumpanya ile ilk operetler sahnelenmiş ve hatta librettosunu Halide Edip'in kaleme aldığı "Kenan Çobanları" adlı bir eserle de kumpanya asıl şöhretine kavuşmuştu. Bütün bu Batılılaşma süreçlerine koşut olarak ikincil konuma itelenen geleneksel musikinin tek sesli teknik yapısının, adeta geri ve yetersiz bir sanat şeklinde ele alındığını söyleyebiliriz. Aslında bu ruh halinin kökenini Modernleşme ideolojisinin akıl merkezli retoriğine dayandırmak da pekala mümkün. Özellikle Weber merkezli yapılanan düşünce algısında bunun izlerine rastlarız. Çünkü bu düşünce bir müddet sonra Batı dışı kültürel havzaları ve özelde Batı dışı müzikal gelenekleri de irrasyonel olarak tanımlamış, dolayısıyla Osmanlı müziği de bu ötekileştirici yargının içerisinde anlamlandırılmıştır. Kuşkusuz burada en manidar olan ise Osmanlı türedi aydın ve ortaya çıkan elitist kesiminin böylesi bir zihni paradigmadan hareket ederek kendi topraklarındaki tarihsel, sosyolojik, kültürel meselelere oryantalist bir sistematüğün dar alanından bakıyor oluşudur.

Cumhuriyet Dönemi ve Müzik Devrimi

1 Kasım 1934 günü Mustafa Kemal Atatürk TBMM'de, müziğimize ilişkin düşüncelerini de içine alan bir konuşma yapar. Konuşmada şöyle demektedir: "Arkadaşlar, Güzel sanatların hepsinde, Ulus gençliğinin ne türlü ilerletilmesini istediğini biliyorum. Bu yapılmaktadır. Ancak, bunda en çabuk en önde götürülmesi gerekli olan Türk Musıkisidir. (Alkışlar) Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, musıkide değişikliği alabilmesi, kavrayabilmesidir. Bugün dinletilmeye yeltenilen musıkı yüz ağartacak değerde olmaktan uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz. (Onay sesleri. Alkışlar) Ulusal ince duyguları, düşünceleri anlatan yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak onları bir gün önce genel musiki kurallarına göre işlemek gerektir. Ancak bu güzeyde, Türk ulusal musıkisi yükselebilir, evrensel musıkide yerini alabilir. Kültür İşleri Bakanlığının buna değerince özen vermesini, kamunun da bunda ona yardımcı olmasını dilerim(6)". Atatürk'ün ve aslında bütüncül anlamda Türk Devrimlerinin ideolojik alt yapısını oluşturan ve Ziya Gökalp'a ait "Türkçülüğün Esasları" isimli eserde yer alan düşüncelerin bu konuşmada büyük etkisi olduğunu görürüz. Geçmiş olan ve onu temsil eden her şey ile illiyeti koparmak, pozitivist ve Sosyal Darwinist teoriden beslenen toplumsal mühendislikler ile seküler, homojen bir ulus inşa etmek projesi, moral ve kültürel değerlerini de İslam düşüncesinden ayrı ele alınamayacak olan Osmanlı tecrübesinin üzerinden atlayarak, Türklerin İslam öncesi döneminin verileriyle tamamlayacaktı varlığını. Hatta tamamlayamadığı yerlerde efsaneler dahi uyduru-

lur. Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi gibi bugün gülüp geçtiğimiz ama o yıllarda bu düşüncelere muhalefet eden isimlerin ülkede bilimsel çalışma yapamayarak yurt dışına çıkmak zorunda bırakılışına da şahit oluruz. En azından kültürel anlamda dinsellikle iç içe geçmiş ve hatta kimi zaman salt bir geleneğe dönüşmüş Osmanlı birikimi, kökleri Tanzimat’a kadar dayanan Batıcı aydın kesim için her şeyi ile “geri” kalışımızı temsil ediyor, çağdaş, medeni toplumların zihni ve pratik seviyelerine ulaşabileceğimiz çözüm ise, bu “geri”liğin reddi ve yerine öğrenilmiş ulusçuluk bilinciyle seküler bir Türk ırkının inşası öneriliyordu. Burada inşa etme kavramını özellikle vurgulamak gerekli, çünkü Batılı toplumların aydınlanma, burjuva, kapitalizm ve devamında ulus-devlet tecrübesinin tarihsel muadili olamayacak kadar farklı bir pratiğe sahip Osmanlı ve genel anlamda İslam toplumları sınıf çatışması, burjuva devrimi, kapitalist düzenek gibi sosyolojik ve ekonomik altyapısal basınçlara sahip olmadığı için, iktidarı elinde tutanlar tarafından yukarıdan dayatılan yeni kimlik, kurgusal bir biçimde inşa edilebilirdi ancak. Kurgunun toplumsal örgüsünün arzu edilen sekülerizasyona evrilebilmesi için ise moral değerleri hâlâ varlığını sürdüren İslam-Osmanlı’ya ait bütün maddi ve simgesel boyutla irtibatın kopartılıp, ardından ideolojik bağlamda bu boyutun özellikle geri kalışımızın başat sebebi olduğu eğitim, kültür ve siyasal çalışmalarla geniş alana yayılacaktı.

Müzik de işte bu yeni Türk kimliği inşası sürecinde araçsal bir rol üstlenerek resmi ideolojiye ait söylemin halk kitlelerine daha hızlı ve kabul edilebilirliği umulan aktarımı için yeniden yapılandırıldı. Osmanlı’ya ait müzikal birikim de zaten Bizans-Arap etkisi taşıdığı için bize ait değildir! Saray ve çevresi bütünüyle bu bize ait olmayan müzikal kültürün etkisinde olduğu için bozulmuştur ve saf değildir! Oysa halk kitleleri henüz saflığını ve arılığını korumaktadır! Türk kimliğinin yaşadığı halka ait folklorik kodlar ile Batı müziğinin çağdaş teknik alt yapısı birleştirilebilirse eğer, işte o zaman ancak ulusaldan evrensele sentezlenen büyük bir Türk Müziği çıkarılabilir! Bu bahsettiğimiz ve müzik devriminin ideolojik retoriğini oluşturan düşünceler, Gökalp’in kitabında Milli Müsiki bahsinde açık seçik anlatılmaktadır. Buna göre “Avrupa musıkisi girmeden evvel, memleketimizde iki musiki vardı: Bunlardan biri Farabi tarafından Bizans’tan alınan Şark musıkisi, diğeri ise Türk musıkisinin devamı olarak halk melodilerinden ibaretti. Şark musıkisi de, garp musıkisi gibi eski Yunan musıkisinden doğmuştur..Farabi tarafından Arapçaya naklolunduktan sonra, bu hasta musıkisi sarayların rağbetiyle Acemceye ve Osmanlıcaya da naklolunmuştu...Şark musıkisinin hem hasta, hem de gayrı milli olduğunu gördük(7)” diyen Gökalp’in önerisi, olacaksa eğer milli bir musiki, bu halk’ın ari musıkisi ile Batı’nın çoksesli musıkisinin bileşimi ile mümkündür ancak. Atatürk’ün 1 Kasım 1934 günü yaptığı konuşmada geçen “geleneksel müziğimizin yüz ağartacak nitelikte olmadığı” suçlaması ve müzik ile bir ilgisinin bulunmamasına rağmen Gökalp’in hastalıklı nitelmesi, ortak bir zihni algıdan besleniyordu. Varoluşsal bağlamda birbirinden hem medeniyet hem de sesi kavrayış, ona yüklenen anlam bakımından farklılık arzeden iki ayrı müzik hareketinin biri ölçüt alınarak, diğerinin yargılanması aslında bütünüyle Batı’nın kendisi dışındaki kültürel havzaları periferi şeklinde tanımlaması, kendisini merkez ölçüt olarak yasallaştırmaya çalışmasının ideolojik türevidir. Bahsettiğimiz bu meclis konuşmasından çok geçmedi ki, 2 Kasım 1934 günü Dahiliye Vekili

Şükri Kaya imzalı bir genelge ile radyo programlarından Alaturka musiki tamamen kaldırıldı. 20 ay süren bu yasak resmi paradigma tarafından toplumun geçmiş ile kurduğu maddi ilişkiyi çok daha başkaca yasak ve uygulamalar ile kopardığı gibi, bu sefer varolan ya da tutunmaya çalışan duygusal bağı da ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Daha evvel dar alana hapsolüp varoluşsal anlamda asıl çıktığı yere, tekkelere sığınan geleneksel musiki, 1925'te buraların resmen kapatılması ile kurumsal ve mekan olarak zeminini çoktan yitirmişti aslında. 1926 yılında da okullarda geleneksel musiki ile ilgili derslerin kaldırıldığını eklemeliyiz. Ve bu yasak, ta 1976'ya kadar sürecek, resmi hiçbir eğitim kurumunda geleneksel musikiye yer aralanamayacaktı.

Sadece harflerin, kıyafetin, tarih ve dil algısının değiştirilmesi ile yetinilmeyip paradigmanın bir de müziğe el atmasını anlamlı bulmak gerekli. Kültürel aktarımını kuşaktan kuşağa söz/ses ile yapan Doğu toplumları için büyük önem taşıyan ve mistik anlamlar yüklenen müzik, sadece teknik bir mesele olarak algılanmıyor, bizatihi medeniyet birikiminden hareket ederek şekillenen kimliğin de önemli bileşenini meydana getiriyordu. Her şeyden evvel bir duygu aktarımıydı ve bu duygu, dayatılı metinlerden çok daha etkili olabiliyordu toplumun zihin haritasında. Özellikle Osmanlı toplumunda müziğin din ile iç içe geçişkenliği, besteci, icracıların aynı zamanda belirli bir tasavvufi bağının bulunuşu, kökeni Tanzimat dönemine kadar giden modernleşme çabaları sonucu bu geleneksel dokusundan ortadan ikiye yarılarak dini ve din dışı musiki şeklinde ayrıldı. Aslında hayatın her alanını kapsayan ve dini yaşayışın bir boyutu olarak algılanan müzik, resmi organizma tarafından bir tercihle ikincilleştirilirken, hayatın görünür alanlarından da ötelenerek salt dini/mistik mekanlara kapatılıyordu artık. Bu kopma, müziğin algılandığı zeminin de ortadan kalkmasına, yüklenen anlamın buharlaşmasına, sekülerleşmesine aralanan en önemli kapıdır. Geçmiş ile ontolojik bağı kalsın istenmeyen, yeni bir toplum inşa etmeyi amaçlayan Cumhuriyet modernleşmesi, özünde barındırdığı aydınlanma düşüncesinden hareket eden seküler uygulamaları ile müziğin bu yarıma halini hızlandırdığı gibi, dar alana sıkıştırılan dini musikin gelişimini de sekteye uğratmıştır. Kurumsal zeminden yoksunlaşarak kendini üretmeye çalışan din dışı musiki ise ontolojik özünden koparak, sektörleşmeye başlayan eğlence anlayışının araçsal sesi olmanın ötesine geçemedi. Din dışı musiki sivil hayatta anlam aramaya çalışırken paradigmanın araçsal ve Türkçü boyunduruğu altında yapılandırılan resmi müzik girişimleri bu ideolojik düşüncenin uzantısı “Özsoy” ve “Bayönder” gibi isimlerle sahnelenen operalarla çağdaş(!) dünyaya ne kadar Batılılaştığımızın kanıtı olarak sunuldu.

Yüzyıllara uzanan ve kurumsal birikime sahip geleneksel müziğin icracılarının Darüelhan'ın Şark Musikisi bölümünün kapatılması ve takip eden süreçte radyodan uzaklaştırılması sonucu, bir gecede yüzlerce müzisyenin işsiz kaldığını söylemek gerekli. II.Mahmut döneminde ortaya konan resmi müdahalede, geleneksel müziğin en azından yok sayılmadığını, yasaklanmadığını ve hatta ortaya çıkan ikili hâlin her iki müzik akımını da olumlu anlamda etkilediğini de görürüz. Oysa şimdi karşımızdaki ideolojik devlet sadece müziği değil, toplumsal hayatın her alanını yeniden organize etmek ve bunu yaparken de İslam ile iç içe geçmiş maddi ve kültürel birikimi yasaklayıp, yok saymaktadır. Yerine, İslam-Osmanlı'nın dönüştüremediğine inanılıp, dolayısı ile saf Türklüğünü muhafaza eden(!) folklorik müziğin, Batı müziğinin armo-

nik yapısı üzerine oturtulan sentezi getirilmek istenmiştir. Açıkçası 1930 ve 40'lar müziğimiz adına kayıp zamanlardır demek abartı olmasa gerek. Her şeyden evvel meşk yöntemi ile yüzlerce yıllık birikimin kuşaktan kuşağa aktarımı yasaklar vesilesiyle durmuş, doğal gelişiminin önü tıkanmış, modern zamanlara sağlıklı bir şekilde taşınması sağlanamamıştı. Sosyolojik anlamda toplumun sesini kaybettiğini dahi söyleyebiliriz. Bozulmayıp aslını, yani Türklüğünü koruyan(!) ve Osmanlı düşüncesinin etkisinin en az olduğuna inanılan halkın folklorunu da bir bakıma paradigma istediği şekilde algılayıp yorumlamış ve ona göre yeniden şekillendirilmiştir. Çünkü bu, halkın Osmanlı düşüncesinden ayrı olarak saf/seküler bir Türk kültürü taşıdığı düşüncesi de ancak bir fantazyaya meselesidir. Zaten halka ait türküler de gerçekliğinden kopartılarak ve yeniden şekillendirilerek Batılı büyük korolara öykünülerek ortaya çıkartılan ve Cem Behar'ın deyimıyla yerli "uğultu koroları"na dönüştürülmüştü. Kuşkusuz burada Macar müzikolog Bela Bartok'un 1937'den 1952'ye kadar Anadolu'nun birçok coğrafyasını gezerek türkülerini derlemesi, kayıt altına almasının önemini vurgulamadan geçmemeliyiz ama karşımızda gerçekliğinden kopartılarak resmi ideoloji doğrultusunda aydınlanmaya, çağdaşlaşmaya muhtaç bir halk kitlesi algısının temelden yanlışlığı, yapılan çalışmaların da bu paradigmaya uygun olarak yeniden kurguladığı ve adeta resmi yapının halkın yüzlerce yıllık birikimini dönüştürerek istediği gibi demirbaşa kaydettiği eleştirisini de yapmak gerekli.

Türk Pop Müziğine Doğru

Bugün müzikal anlamda önemli bir alanı dolduran ve adına Türk Pop Müziği denilen çalışmaların anlaşılabilmesi için böyle bir tarihsel süreci hatırlamakta fayda var. Çünkü modernleşme çabaları ile bir modern müzik türü olan Türk Pop Müziği arasında ilişki söz konusu. Bu ilişkiyi ise gelinen noktada şöyle sıralamak mümkün:

1-Din ile iç içe geçmiş geleneksel müziğin modernleşme sürecinde yarılarak ikiye ayrışması ve din dışı müzik çalışmalarının orta çıkması. Ki bu süreç aynı zamanda geleneksel müziğin kendisine ilişkin yabancılaşmasının da ilk nüvesidir.

2-Muzıkayı Hümayun'un kurulması ile bu orkestra için Batı'dan getirtilen enstrümanların zaman sonra sivil alana taşarak din dışı musıkı içerisinde de kullanılmaya başlanması (keman, klarnet gibi)

3-Din dışı musıkının geleneksel ağırlığını bırakarak Batılı anlayışa yaslanan yeni bir forma dönüşmesi

4-Bu formun halkın ortalama beğenisine hitabeden, anlaşılır bir dil kullanan ve karmaşık olmayan ezgisel dizi üzerine yürütmesi

5-İkili bir etkileşim olarak kantoların din dışı musıkiden, din dışı musıkının de kantolardan etkilenecek ara formların ortaya çıkması

6-Araçsallaşarak, sektörleşmeye başlayan eğlence ortamlarının doğal koşulu olarak müziğin de kendisini eğlendirmek amacına yönelik yeniden yapılandırması..

Kantolar aslında Cumhuriyet modernleşmesinin dayatılı bir şekilde müziğe müdahale ettiği ortamda geniş kitlelerce tüketilen ilk popüler müziğimizdir denilebilir. Modernleşmeciler çok sesli Batı müziğini kurumsallaştırarak desteklerken kantolara pek de sıcak bakmamaktadırlar aslında. Geleneksel müziği temsil eden muhafazakar çevreler için ise zaten itibarlı bir tür değildir kanto. Hatta "İstanbul'da kantoların elit-

ten küçük burjuvaya hemen hemen her kesimden izleyicisi olmasına karşın esas itibariyle avama hitap ettiği için yüksek kültür onu hor görür. Kantolar, gazelden rum-baya kadar çok değişik eğilimleri içerisinde barındırabilen teatral müziklerdir ve tamamen İstanbul'a aittir(8)". Daha sonraları Türkçe sözlerle icra edilmeye çalışılan tangolar çıksa da, geniş kitleler üzerinde kantolar kadar kabul görmez.

1938 yılında Aşkın Gözyaşları isimli Mısır filminin gösterime girip rağbet alması sonucu Basın-Yayın Genel Müdürlüğü film müziklerinin Arapça söylenmesini yasaklar. Radyodaki geleneksel müziğin yasaklanması halkın ses ve müzikal dizi olarak yakın bulduğu Arap radyolarının dinlemesine, duyarlılığın Arap müziğinin ses alanına kaymasına sebep olmuştu. Şarkıların güfteleri Türkçe'ye çevrilerek okunmuş ve ardından böyle bir furya başlamıştı. Bir bakıma burada da yabancılaşma meselesi tartışılabilir. Özellikle Anadolu coğrafyasının müzikal anlamda teknik nüansları vardı ve bu nüanslar resmi yasak dolayısı ile kaybolmaya başladığı gibi, radyolardan dinlenen Arap şarkıları sebebiyle farklılaşıyor ve otantik dokusunu adeta yitiriyordu. Yani bir anlamda Osmanlı kültür merkezi olarak İstanbul'da şekil bulan geleneksel musiki ikili bir yabancılaşma ile yüz yüze kalıyordu.

İlk Yerleşme Çabaları - Anadolu Pop / Anadolu Rock

1950 öncesini kaplayan dönemde müziğimiz adına toplumsal karşılığı olan ve bir tanımlama gerekecekse bütüncül anlamda "Modern Türk Müziği" diyebileceğimiz çalışma alanının önünü açacak herhangi bir süreçten bahsedemeyiz. Bir toplumun kendiliğinden şekillenen müzikal seyrini yönlendirici ve hatta durdurucu müdahalesiyle dar alana sıkıştıran Müzik Devrimi'ni içine alan ve sosyolojik bağlamda halkın katılımını bünyesinde taşıyan bir pratikten söz edemediğimiz Tek Parti yılları, toplumun bütün sivil girişimlerinin de önünü kesmişti. 50'lerde başlayan büyük göç hareketi sadece "çevre" dediğimiz sosyolojik tabakanın coğrafik olarak şehre taşınmasını değil, ona ait kültürel (müzik) birikimin de beraberinde mekan değiştirmesini imliyordu. Yani ozan, bağlamasını ve türkülerini alıp kente gelmiştir. Tek Parti'nin aydınlanmacı bir ütopyası şeklinde belirli bir kimlik inşasına yönelik, çevre'ye dayattığı form, olağan sosyolojik hareketlenmeye müdahale içerdiği ve çevre'nin değerler skalasını küçüksediği için karşılık bulmamış, oysa 50'lerle çok partili döneme açılan süreçte toplumsallığın olağanlığına verilen imkanlar dolayısı ile sadece siyasal alanda değil, kültürel, ekonomik ve konumuzla ilintili olarak müzikal dönüşüm de halkın onayladığı biçimde formlara bürünmeye başlamıştı. Buradan kuşkusuz kültürel anlamda kopan, gelenekle bağın birden bire sağlıklı şekilde yeniden kurulduğunu ve modern zamanlara taşındığını iddia edemeyiz. Ama ilerleyen yıllarda bunu besleyecek sivil pratiğin özgürleşmesi 50'lerdeki atılımlardan sonra başlamıştır. Kahyaoğlu'nun dediği gibi "Yüksek kültürün o güne kadar oluşturduğu, çoğu kez de güdümlü bir politikayla yönlenen müzik, 1950'lerin sonlarıyla beraber ona tepki olarak yeni ve hakiki bir kent müziğinin kapılarını zorlamaya başlar. Yaklaşık on yıl sonraysa yaygın bir şekilde halkın sahip çıktığı bir müzikal oluşum ön plana çıkacaktır(9)". Müzik çalışmaları içerisinde anlam bulan yerlilik meselesini de işte burada, halkın sahiplenmesinde aramak gerekli.

Bir kurum olarak Ordu'nun Batılılaşma/ Modernleşme sürecinde başat, öncü rolünün Türk Pop Müziğinin orta çıkmaya başlamasında da bu özelliğini taşıdığını il-

ginç bir şekilde götürtüz. Çünkü Türkiye’de ilk rock’n roll grubu Deniz Harp Okulu öğrencileri tarafından 1955 yılında kurulur. Ardından Ankara Koleji’nde Sextet SSS ve İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi’nde Every Brothers isimli gruplar çıkar karşımıza. İsimlerin özellikle İngilizce olarak tercih edilmesi sanırım yerlilik-yabancılık meselesi bakımından gözden kaçmıyordur. Ordu’ya ait bir okul, bir kolej ve üniversite, hepsi Cumhuriyet’in öncü kuşaklarını yetiştirecek gözde kuruluşlardır. Ancak bahsettiğimiz kurumlarda gençlerin bir araya gelerek oluşturdukları müzik toplulukları İngilizce isim taşımakta ve salt İngilizce şarkılar söylemektedirler. Burada altını çizmemiz gereken bir mesele, devlet denen aygıtın müziğe ilişkin müdahalesi bir yabancılaşma olarak ortaya çıkarken, sivil alandan gelen oluşumlar yerleşme temayülü göstermektedir. Halk kendisine dayatılan Batılı müzik formu karşısında ya bu formu deforme ederek yerli duyarlılıklara göre yeniden şekillendirmekte ya da şarkı, arabesk gibi kendi küllerinden başkaca alanlar açmaktadır. Yine bir başka olgu olarak TRT denetiminin yasakçı ve despotik anlayışının Türk Pop Müziğinin yerleşme gayretlerini engellediğini, yapılan çalışmalara sınırlar çizerek duygu ve teknik olarak Batı’da kalmalarına zorladığını görüyoruz. Türlerin yozlaşacağı kaygısıyla mesela Batı enstrümanları ile kurulmuş bir altyapı üzerine yaylı tambur ya da bağlama çalarak oluşturulan kayıtlar kesinlikle denetimden geçmiyor, dolayısı ile müzisyenler salt Batı anlayışında sınırlanan çalışmalar yapmaya zorlanıyordu. Denetimi dikkate almadan, halkın beğenisine yönelen çalışmaların ise TRT gibi o günlerde popülerlik alanında belirleyici olan bir kurumun araçsal işlevinden yararlanamamasına rağmen sivil alanda kendilerine saygın ve kalıcı yerler edindiğini görüyoruz. Bu Orhan Gencebay için de böyledir, Cem Karaca için de..

Aynı yıllarda dünya’da kitle kültürü, popülerlik kavramı ile anılmaya başlanan ve bizatihi popüler kültürün en önemli taşıyıcısı olan rock’n roll müziğinin ülkemize girişi 1961’de Erol Büyükburç’un “Little Lucy” adlı şarkıyı İngilizce okuması ile olur. Şarkıyı kaydettiği plağın büyük ilgi görmesi ile Büyükburç ilk “popstar”ımızdır artık. 62’ye geldiğimizde ise Fecri Ebcioğlu bir Fransızca şarkıya adaptasyon yaparak ilk Türkçe sözlü popüler şarkımızı ortaya çıkarır. Sezen Cumhuri Önal ve Fikret Şeneş ile sürer bu girişim. “Aranjmanlar” olarak tanımlanan bu dönem bütünüyle büyük bir arayış dilimidir aslında. Ne yapacağını, nasıl yapacağını, kendine ait bir modern müzik türünü ne şekilde formlaştıracağını bilemeyen, bu anlamda hiçbir kuramsal altyapısı olmayan, deneme-yanılma yolu ile ilerleyen ve dolayısı ile müziğimiz adına zaman kayıplarının yaşandığı zamanlardı bunlar. Kayıt teknolojisi, büyük dağıtım ağları, radyolar ve basın ile merkezi Batı olan modern bir müzik hareketi bütün dünyayı etkisi altına alırken, buna teknik biçimde hazır yakalan(a)mayan periferideki kültürler, bir şekilde bu müziğin anlam olarak da etkisi altına girdiler. Genel bir değerlendirme yaparsak Türk Müziğinin bu büyük dalgaya hazırlıklı olamaması, doğal gelişimine yönelik resmi dayatımlı müdahale ile açıklıcası. Çünkü bu müdahale müziğin asıl kimliğini meydana getiren gelenek ile irtibatını koparmış, bu irtibatın yaşadığı mekanları kapatmış (tekkeler, dergahlar, Darüelhan’ın Şark Musıkisi bölümü), hatta yasaklayarak ötekileştirmiş ve dolayısı ile modern zamanlara sağlıklı donanım ile taşınmasını engelleyerek onu savunmasız bırakmıştır. Bu müdahaleler neticesinde bir kısım icracı ve bestecilerin içe kapanarak muhafazakarlaştığını da gö-

rürüz. 60'ların ilk yarısı aynı zamanda Adamo başta olmak üzere Peppino di Capri, Patricia Carli gibi Avrupalı şarkıcıların ülkemize gelerek bozuk bir Türkçe ile aranjmanlar okuması ve bu bozuk Türkçe'nin bizim şarkıcılara da bulaşarak devam ettiği yerlilik-yabancılik meselesinin bir başka boyutunun yaşandığı yıllardı. Batılılıkların konuştuğu Türkçe ile konuşmayı yeğleyen bir müzikal ortamın, ait olduğu medeniyetin anlam dünyasından ne kadar savrulduğunun bir göstergesidir kuşkusuz bu.

Türk Pop Müziğinin ilk yerleşme çabalarına başlangıç olarak 1964 yılında Bal-kan Melodileri Festivali'ne ülkemiz adına katılan Tülay German'ın "Burçak Tarlası" isimli türküyü, Batı enstrümanlarından kurulu bir orkestra ile sahnelemesi -bir zihniyet dönüşümünün göstergesi açısından- önemlidir. Ancak şunu da eklemek gerekli ki merkezi Amerika olan ve folk ezgileriyle bütünlenen Woody Guthrie, Pete Seeger ve ardından Bob Dylan, Joan Beaz gibi isimlerin öncülük ettiği pop-folk şeklinde tanımlanan yeni bir akım da vardı ve bu akım bir şekilde bütün dünyada karşılık bulup, özellikle politik içerikli hareketler ile birlikte yapılanıyordu. Türkiye'de ise, yerli folklorik enstrümanların öne çıkarıldığı ve yine yerli ezgilerin üzerine oturan bütün bu çalışmaları modern müziğin gelmiş olduğu teknik imkanları da kullanarak yapan grup Moğollar'dır. Grubun kurucusu ve hatta geleneksel izler taşıyan besteleri, düzenlemeleri ile asıl vizyonu sağlayan Murat Ses'in bir söyleşisinde aktardığı "Hem müzik açısından hem de sahne düzeni açısından yepyeni bir şey yaratmak, böylece aşırı Batı hayranlığını veya yerel tutuculuğun dışında bir anlatım gerekiyordu... Türkiye'deki başarının yanı sıra, Fransa'da alman Charles Cros büyük akademi ödülünü de dikkate aldığımızda, ilk defa yerelden kaynaklanan bir küreselleşme görüyoruz. İlk defa bir Türk grubunun kendi kuramı 'Anadolu Pop' ile uluslar arası bir kabul gördüğünü yaşıyoruz... Daha önce klasik alanda, Cumhuriyet'imizin ilk dönemlerinde yaygın olmayan, halktan kopuk, folklorik uygulamalar vardı(10)" cümleleri hem tarihsel süreci içeriden bir müzisyenin doğru okuduğunu, hem de varılmak istenen zemin olarak yerleşme gayretlerini açıklaması bakımından önemlidir. Moğollar ile beraber artık elektrogitar, klavye, bateri, basgitar gibi Batı Pop Müziğinin temel enstrümanları yanında bağlama, cura, zurna, asma davul, kaval gibi bu topraklara ait folklorik ve hatta klasik kemençe, yaylı tambur gibi geleneksel müziğimiz içerisinde icra edilen sazların kullanıldığını görürüz. Süreç Moğollar ile beraber Cem Karaca, Barış Manço, Apaşlar, Üç Hürel, Erkin Koray, Ersen gibi birçok grup ve bireysel ismin çalışmaları ile varlığını 80'lere kadar götürebilen ve içinde deneysel açılımlar barındıran bir tür olarak beliren Anadolu Pop akımını şekillendirir. Yukarıda alıntıladığımız Murat Ses'in cümlelerinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, müziğe ilişkin devletin müdahalesi aslında yabancılaşma sürecine kapı aralarken, olağan seyir içerisinde form bulan ve toplumda karşılığı olan yapımlar ise yerleşme gayretlerine önemli katkı sağlamıştır. Ancak Moğollar grubundan Cahit Berkay'ın bir söyleşisinde "O zamanlar grup isimleri ne kadar gaddar, haşın olursa o kadar ilginç oluyordu. Yani Moğollar dünyanın canına okumuşlar, ortalığı dağıtmışlar, duman etmişler, biz de o ismi almışız. Şimdiki aklımız olsa kullanmayız tabiki(12)" cümlesini hatırlarsak, gruba neden Moğollar gibi bir ismin verildiği meselesi de tartışmaya açıktır. Hollandalı bir müzik yazarı ve menejeri, Avrupa'da ilgi çekeceğini düşünerek gruba bu ismi koyarken, sahnede de postlar giyip, kılıç kullanmalarını tavsiye eder. Ancak

o zaman grubun yaptığı müziğin Batı'da ilgi uyandıracakı düşünülmektedir. Görüleceği gibi burada yapılan müzik değil, üretilen imaj ön plana çıkarılarak Batı'nın vahşi, geri, ilkel Doğu algısını besleyen bir anlayışın uzantısı oryantalist mantık belirleyici olmaktadır. Yerleşmeye çalışan bir müzik grubunun, kendisine oryantalist bir zihni işleyişin içinden çıkartılan ve tarihte yok edici özelliği ile anılan bir kavmin isminin verilmesini onaylayan tutumu oldukça çelişiktir. Çünkü henüz gelenekle kopan bağın ontolojik anlamda bütüncül kavranamadığını, Batılılar bizi nasıl görmek istiyorsa veya Batı dünyasında Doğu nasıl algılanıyorsa o şekilde yapılan ve dolaşması ile yer yer oryantalist dokular taşıyan bir süreçtir aslında bahsettiğimiz. Şimdilerde böyle bir grup çıksa ve düzenlemeler içerisinde bağlama, cura, zurna gibi yerli enstrümanlar kullansa (ki artık epey var), ismini Moğollar olarak seçer miydi, tartışmalıdır. Daha evvel de bahsettiğimiz gibi Türk Pop Müziği, tarihsel süreç içerisinde gelenekle kopartılan bağın uzaklığı ve ardından doğan yabancılaşma sebebiyle net bir tavır ortaya koyma hususunda paradoksaldır. Çünkü 30'lardan 40'lı yılların sonuna sarkan tarihsel dilimde zaten gelenek dediğimiz ve yerlilik meselesini anlamlandıracağımız birikim ancak varolabilme mücadelesi vermiş, Batılılaşma olarak dayatılan modernleşme sürecinde sağlıklı bir kuramsal ve pratik gerçekleştirecek tecrübeden yoksun kalınmıştır.

Modernleşme ile beraber ortaya çıkan popüler kültür, kitle kültürü ve tüketim merkezli yaşam tarzı varolan bütün ilişkileri metalaştırmış, insanı önce kendisine sonra tabiata ve toplumsala karşı yabancılaştırarak adeta sürüleştirmiştir. Ünsal Os-kay'a göre "Toplumsal olarak oluşmuş bir sorun olduğu için yabancılaşma sorunu müziğin içinde değil, toplumsal bütünün içinde ele alınması gereken ve bu bütünlüğün değiştirilmesi ile çözümlenebilecek bir sorun(13)" iken Türkiye gibi modernleşme tecrübesini Batılılaşma şeklinde yaşayan ülkelerde popüler müzik meselesinin ikili bir yabancılaşmayla ortaya çıktığını görürüz. Birincisi müziğin içinde şekillenip anlam ve form bulduğu gelenek ile irtibatının kopartılması, diğeri de Batılılaşma neticesinde hem kültürel, hem de modern bireyin kapitalist döngü içerisinde psikolojik olarak yabancılaşması.. Bu trajik hâl aslında Batı dışı bütün kültürel havzalar için böyledir. Daryush Shayegan'ın bahsettiği ve özellikle Doğu toplumları için kavramsallaştırdığı "yaralı bilinç" durumudur aslında yaşanan. Yaralanmış bir bilinç doğal olarak sağlıklı bir netleşme ortaya koyamaz. Türk Pop müziği de bu yaralanmış bilinci ile ancak deneye-yanıla bir yerleşme pratiğini sürdürebilmiştir.

Yalnız, bu pratiğin bir başka yerinde de 50 sonrasındaki büyük göç hareketi ile kente taşınan "ozan" vardır. Bir süreklilik içerisinde atasından devraldığı türkülerini kente getiren Neşet Ertaş gibi birçok ozan, sadece yüzyıllardır lokal olarak kendi coğrafyasında biriktirdiği müzikal belleği getirmiyor, aynı zamanda farklı bölgelerden kopup gelen başkaca müzikal karakterlere sahip ozanların tınıları ile de tanışıyor ve bu tanışma müthiş bir zenginlik ortaya çıkartıyordu. Paradigmanın tepeden inmesi ve dayatılı sosyolojik müdahalesi toplumun belleğinde tepki uyandırıp, nüfuz sağlamazken, kendiliğinden gelişen ve adeta modernizm ile karşılaştığı zaman yaşadığı sosyo-psikolojik travmayı rehabilite edecek alanları küllerinden inşa eden halk, içinde yaşadığı yeni durumu müzikal dile taşıırken gündelik olanın bütün özgürleştirici duyarlılığını da bu taşımaya paralel, ses evrenine dönüştürebiliyordu. Paradigmanın tem-

sil ettiği ve dayattığı müzik ise bir proje olarak müzikal alanı daraltan, hangi türde hangi enstrümanın dahi kullanılacağına kadar hayatın ayrıntılarını kontrol altına alan baskıcılığı temsil ediyordu. Süreç sadece ozan'ın başka ozanlar ile karşılaşmasını doğurmadı. Kente ait modern müzik türleri de, kırdan gelen türkülerin tematik ve teknik dilini geniş alana açtı. İşte tam burada Ruhi Su çıkar karşımıza. Paradigmanın müzik devrimiyle yapmak istediği gibi, opera eğitimi almış bir müzik adamının, daha sonra resmi ideoloji ile çatışarak yollarını ayırması ve yüzünü Anadolu'dan (çevre'den) gelen halkın türkülerine dönmesi, bunu yaparken de kentli bir ağız ile okuması değişen, dönüşen sivil bir müzik hareketinin ilk örneklerindendir. Ruhi Su, opera eğitimi almış bir müzik adamı olarak ardından gelen birçok isim ve akıma ruh vermiş, yerleşme adına önemli bir alanı -kent'in ortasından muhalif bir ses olarak- açmıştır.

Anadolu Pop/Rock akımının ilk öncülerinin Cumhuriyet elitlerinin çocuklarını Batılı bir eğitim almaları amacıyla verdikleri özel kolejlerden çıkması da sürekli bahsettiğimiz paradoksun bir başka örneğidir. Moğollar Avusturya Lisesi'nden, Cem Karaca Robert Kolej'den, Barış Manço önce Galatasaray, sonra Şişli Terakki Lisesi'nden, Fikret Kızılok Galatasaray Lisesi'nden çıkmış isim ve gruplardır. O günün ekonomik şartlarını düşündüğümüzde, yüzünü Batıya dönmüş elitist tabakanın çocuklarının öncülüğünde ortaya çıkan Anadolu Pop/Rock akımının ayaklarının bastığı sosyolojik zeminin Batı'daki rock müziğin tarihi ile ne kadar ilgisiz olduğunu görmek gerekli. Çünkü rock (bu arada Anadolu Rock'ın bir etnik rock türü olduğunu söyleyelim) bir tür olarak Batı'da ezilen işçi sınıfının çocuklarının isyanını duyurmayla çalışan bir sosyolojik temelden hareket ederken, bizde rock müzik yapan ilk isimlerin Cumhuriyet'in seçkinci tabakasının çocukları olması da yazıda sürekli altını çizmeye çalıştığımız yerlilik-yabancılik meselesinin bu müzik türü içerisinde oturduğu zeminin ne kadar çelişkiler ile dolu olduğunu ifadesidir. Adeta sistemin içerisinde bir tepki olarak yüzünü arkada bıraktıran, küçük görülen, Ulus'tan Kızılay'a sokulmayan (ki Aşık Veysel dahi kıyafetinden dolayı Kızılay'a sokulmamıştır) Anadolu halkının müziğine dönen bu elitistlerin genç çocukları, gelenekle koparılan bağın doğurduğu anlam boşluğu içerisinde savrulmuş ve bu savrulma bir şekilde onların müziğine de yansımıştır. Ama şu bir vakıa idi ki bir proje olarak Müzik Devrimi tutmamış, dayatmalara direnen halk buna sivil itaatsizliğin birçok türü ile karşı koymuş, projenin öncü gençleri şeklinde tasarlanan kolej çocukları da içeriden isyan bayrağını açarak belki de en anlamlı tepkiyi vermişti. Cem Karaca zihinsel dönüşümünü bir söyleşisinde şöyle anlatır mesela: "Ben askerdayken, Türk Halk Müziği ile tanıştım ve bir sentez yakalama gereği hissettim. Müslüman mahallesinde salyangoz satmanın alemi yoktu. İstanbul'da yaşayan bir levanten kesimin, gayrimüslim kesimin tüketebileceği türden -o zaman ikiyüz bin kişiydi- 1 milyonluk İstanbul'da ve onlar gibi yaşayan, içli dışlı ilişkileri olan yüz bin insan vardı. Bu kadar insan genel Türk insanını yansıtmıyordu. Nevşehirli mi, Erzurumlu mu birisi almış eline sazı, söylüyor türküsünü, bir de baktım ki beni anlatıyor. Elvis Presley beni anlatmıyor veya Las Vegas. O anda kafamda şimşekler çaktı...dedim ki Cem Karaca, Robert Kolej'de okuyacaksın ve bunlara yabancı kalacaksın, olmaz!(14)". Devamında Erzurumlu Emrah'a, Dadaloğlu'na yönelen ve yerli bir müzikal duyarlılığa yaslanan farklı bir Cem Karaca çıkar ortaya.

Benzer şeyi Fikret Kızılok'ta da görürüz. Aşık Veysel ile tanışmak için İstanbul'dan kalkıp 1969 yılında Sivrialan'a giden Kızılok, burada üç ay yaşar. Galatasaray Lisesi gibi bütünüyle Batılılaşma fotoğrafının içinde yer alan bir kurumdan yetişen genç bir müzisyeni, içinde dini-mistik söylemler de barındıran, oldukça yalın, belki ilkel(!), müzikal genişliği sınırlı, kendi halinde türküler söyleyen basit(!) bir Anadolu ozanına çeken nedir? Neden bu genç müzisyenler Türk Beşleri vs gibi devlet destekli projelerle idealize edilen müziğe ve bu müziği inşa etmeye çalışan isimlere değil de, Anadolu'nun uzak bir köyünde ilkel(!) bağlaması ile basit türküler söyleyen bir aşık'ın dizinin dibine gittiler? Mesele tıpkı Cem Karaca'nın söylediği gibi aslında ortaya konan müziğin sadece kendilerini anlatmasıdır. İçinde varolduğu medeniyet birikiminin felsefi, folklorik, müzikal, kültürel.. bütün bileşenlerini hem duygu, hem de anlam olarak taşıması, dolayısı ile tanıdık gelmesinden başkaca bir şey değildir. Kendisi olarak varolabilen, geleneği ile kurduğu ilişkiyi sağlıklı bir şekilde modern zamanlara aktarabilen bir sanatsal üretimin ancak dünya ölçeğinde saygınlık uyandırdığını, bu müziğin öncü isimlerinin fark etmesi oldukça önemlidir. Ki Jimi Hendrix'ten Pink Floyd'a kadar birçok önemli pop müzik karakterine verilen Academie Charles Cros Grand Prix du Disque ödülünü ancak o zaman alabilmiştir Moğollar "yerli" bir müzik grubu olarak.

Bunun yanında yine Batıcı bir anlayışın tezahürü olarak Eurovision'a katılmak ve orada Avrupa kıtasına "ne kadar Batılı" olduğumuzu ispatlamaya çalışmak, bunu yaparken ülke gündemini bu yarışmaya kilitleyip bir varlık-yokluk meselesi haline dönüştürmek de "yabancılaşma" temayülü şeklinde düşünülebilir. Semiha Yankı'dan çok sonraları bile ismi "Opera" olan, Batılıların oryantalist mantıkla petrol rezervleri üzerinden tanımladığı bir bölgeden yine "Aman Petrol" diyerek bu yarışmaya katılmak ve kazanmayı ummak yine Türk Pop Müziğinin yerleşme sürecinin paradoksal olarak savrulduğu göstergelerdir. Türk Pop Müziğinin özgüvenini Eurovision'da arama gayretlerini bırakması de epey geç bir vakte, ancak 1990'lara kadar uzanacaktır. Bu özgüveni besleyen başkaca belirteçler olduğunu da unutmamak gerekli. Yerli bir tarih ve medeniyet algısıyla bölgesel olarak ekonomik, kültürel, politik bir gücün sağladığı özgüven sayesinde, müziğin kitlelerle buluşma çabalarının arttığını ve uluslar arası etkinliklerde kendisine ait müzikal birikimden hareket eden modern çalışmalar sunma konusunda önemli atılımlar yaptığını söyleyebiliriz.

1980 sonrasında Türk Pop Müziği beslenme alanını daha da genişleterek, geleneksel müziğin makamsal yapısından faydalanır ve ayrı bir sese ulaşır. Sezen Aksu'nun söylediği şarkılar özellikle bu yeni arayışın önemli örneklerindendir. Aksu'nun okuduğu "Firuze" adlı eser için, Atilla Özdemiroğlu ile yapılan bir söyleşide bestecinin şu sözleri değişimin bilinçli olarak yürüttüğünü göstermesi bakımından önemlidir: "Firuze Muhayyer Kürdi makamında fakat yapı itibariyle, bestelenmiş şekliyle bir alaturka müzik karakteri göstermiyor. Köküne bakarsanız tam alaturka fakat çok seslilik ögesi batılı anlamında kullanılmamıştır orada. Özellikle böyle yaptım -ki şunu işaret etmek istiyorum- ilerde bence Türk müziğinin alabileceği göstergeler var içinde. Yani ilerde Türk müziği ne olacak? Bence pop müziği diye bir şey kalmayacak. Alaturkayla karışacak, folklorla, batıyla... ve bir müzik oluşacak. Bu olay başlamıştır fakat ağır ilerlemektedir(15)". Özdemiroğlu'nun Türkiye'deki güntümüz pop müziğini kastederek, burada kalmayacağını ve yerini alaturkayla karışık bir

türe bırakacağını söylemesi iki açıdan yoruma açıktır. Birincisi, karşımıza bir daha çıkıyor ki daha önce de bahsettiğimiz gibi Batı'da müstakil bir tür olarak beliren pop müzik, teknik özelliği ve doldurduğu anlam alanı bakımından bizdeki çalışmalar ile örtüşmemektedir, ikincisi kökeni itibariyle salt Batılı bir karakter taşıyarak ortaya çıkan bu müzik türü yol aldıkça gelenek ile karşılaşmış, geleneğin cazibesi karşısında direnememiş ve yerleşme gibi bir meseleyi önceleyerek günümüze kadar gelmiştir.

80 sonrasında bu müziğin yerleşmesi adına bir önemli ismi de Ergüder Yoldaş'dır. 1981 yılında çıkardığı ve solistliğini Nur Yoldaş'ın yaptığı "Sultan-ı Yegâh" adlı çalışması geleneksel müziğimizin makamsal yapısından beslenen, bu yapıyı çok sesli Batılı bir alt yapı üzerine oturtan, şarkılarının sözlerini Nedim, Abdülhak Hamit, Seyit Nesimi ve yine bu şiirin modern uzantısı olması bakımından Attila İlhan'ın yapıtlarını besteleyen Yoldaş'ın önemli bir çıkış açtığını iddia edebiliriz. 80 sonrasında Türk Pop Müziğinin geleneksel müziğimizin farklı kollarından gelen Sanat Müziği ve Halk Müziği ve hatta Arabesk müzik ile kurduğu teknik ilişki artarak devam etti. 80 sonrasında ardı ardına çıkan birçok müzisyenin çalışmasında öne çıkarılan alaturka tavrı, 1990'lara varıldığında popülerite kavramının da içeri gerçek anlamda dolduracak bir geniş dinlenirlik alanının ortasına oturdu. İçinde MFÖ grubunun tasavvufi açılımı olan tematik eserlerinden, Doğulu bir duyarlılık ile çalınan yaylılara (Sanat Müziğindeki keman icrasının aynısı), şan tekniğinde otantik öğelerin, gırtlakların çekinilmeden kullanımına kadar varan yeni bir müzikal alan, dünya müziğinin teknik olarak geldiği altyapıyı da kullanarak belki de Orhan Gencebay'ın, 60'ların sonunda denediği bileşim ile yeniden ilişkide bulunarak yerleşme adına bugün çok daha özgün bir zeminde durmaktadır. Kuşkusuz yine bugünün Türk Pop/Popüler Müziği, yabancılaşma olgusu ile bir arada yaşamaktadır. Ancak yerli duyarlılık ile yapılan o kadar yoğun çalışmalar var ki, artık müzikal anlamda bir yabancılaşmanın etki alanının sınırlı olabileceği düşünülebilir.

- ¹ Meral Özbek. *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İletişim Yayınları. 6. Baskı. 2003. İstanbul
- ² Ali Akay. *Kapitalizm ve Pop Kültür*. Bağlam Yayınları. 1.Basım. Ekim 2002. İstanbul
- ³ Gönül Paçacı. *Osmanlı'nın Musiki Taliminden Cumhuriyet'in Müzik Terbiyesine*. Toplumsal Tarih dergisi. Nisan 2002. Sayı: 100
- ⁴ Cem Behar. *Zaman, Mekan, Müzik -Klasik Türk Musikisinde Eğitim(Meşk), İcra ve Aktarım*. Afa Yayıncılık. Eylül 1993. İstanbul
- ⁵ Hasan Bülent Kahraman. *Bir Sürekli Cehennem*. Agora Kitaplığı. 2.Basım. Temmuz 2008. İstanbul
- ⁶ Ruhi Ayangil. *Müzik Devrimi'nin 60. Yılı*. Yeni Türkiye dergisi. Kasım-Aralık 1994. Sayı: 1
- ⁷ Ziya Gökalp. *Türkçülüğün Esasları*. Varlık Yayınları. 6.Basım. Eylül 1966. İstanbul
- ⁸ Metin Solmaz. *Türkiye'de Pop Müzik -Dünü ve Bugünü ile Bir İnfilak Masalı*. Pan Yayıncılık. 1.Basım. Ekim 1996. İstanbul
- ⁹ Orhan Kahyaoglu. *Popüler Kültür, Popüler Müzik*. Varlık dergisi. Şubat 1992. Sayı: 1013
- ¹⁰ Akın Ok-Kaan Ertem. *Moğollar*. Akyüz Yayın Grubu. 1.Baskı. İstanbul 2002
- ¹² Cahit Berkay ile Fulya Özlem'in söyleşisi. Zaman gazetesi Cumartesi eki. 14.04.2007
- ¹³ Ünsal Oskay. *Müzik ve Yabancılaşma*. Der Yayınları. 3.basım 2001. İstanbul
- ¹⁴ Akın Ok. *68 Çılgınlıkları. Anadolu Rock-Anadolu Protest-Anadolu Pop*. Broy Yayınları. Ağustos 1994. İstanbul
- ¹⁵ Attila Özdemiroğlu ile söyleşi. *Hafif Müzikte Sentez Arayışları*. Türk Edebiyatı dergisi. Nisan 1983. Sayı:114

TURAN KOÇ

MEDENİYETİN BEN BİLİNCİ

Sözünü ettiğiniz tüm alanlarda, “yerlilik” kavramını, “yerli-yabancı” kavram çiftinin içerim ve uzantıları bağlamında ele alıp irdelemek gerektiğine inanıyorum. Ancak, bunların içerimlerini ve kültürel yapı ve duyarlılığımızdaki izdüşümlerini gereği gibi takip edebilmek için çok daha derinlere inmekte yarar vardır.

Yerlilik, çok iyi bilindiği gibi, bir kültür ya da *medeniyyetin ben bilinci* ve kendini algılayış biçimi ile doğrudan ilgili bir kavramdır. Bu ben bilincini algılayamayan veya algılamakta geç kalanları o kültür ya da medeniyet, dilimizde sıkça kullanılan bir tabirle, *bakâyâyâ kalmuşlar* olarak addeder. Daha açık bir söyleyişle, böyle bir durumda bulunanlar medeniyyetin hız ve istikametini takip konusunda veya o medeniyyetin kendi organik bütünlüğüne ilişkin duyarlılığını kavramakta yetersiz kalanlardır. Bilindiği üzere, medeniyet, bir topluma düşünce, duygu; edebiyat, sanat, fen bilimleri ve ahlak gibi maddi ve manevî alanlarda aynı yönü, aynı hızı ve aynı duyarlılığı veren güç ya da dünya olarak tanımlanır. Bu tanımlı esas alacak olursak; duruşu, düşünüşü, kavrayışı, yönü ve duyarlılığı bakımından, medeniyyetin sözünü ettiğimiz kodlarıyla bütünleşenler yerli, bütünleşme konusunda yaya kalanlar veya aykırı bir tutum benimseyeler ise yabancı, yani “garip” kalacaklardır.

Bu bağlamda, aydınlatıcı olacağı düşüncesiyle, bir-iki örnek duruma temas etmenin yararlı olacağını düşünüyorum. *Medînetü’l-Fâzıla*’da, Fârâbî fazilette yarış üzerine kurulmuş bir şehir ya da toplumda, o toplumun düşünce, duygu, ahlak ve sanat alanındaki hız ve duyarlılığı ile bütünleşenleri *o şehrin ehli*, o şehre ait, o şehirden, o toplum ya da medeniyyetin *yerlisi* olarak nitelerken, bu konuda yetersiz kalan veya başarılı olamayanları “nevâbit”, yani “ekin tarlasında kendiliğinden yetişen, istenmeyen ayrık otları” olarak değerlendirir. Buna benzer bir yaklaşımın, ama bu kez tersinden, yaşadıkları hayat ve toplumda kendi durum ve duyuşlarına ilişkin, daha varoluşsal düzeydeki bir bilinçlilik durumunu dile getirmek üzere Fransız ateist varoluşçuları tarafından da sergilendiğini görüyoruz. Onlar, içinde bulundukları toplum ya da hayatın kendilerine yabancı, saçma bir şey olduğuna, kendilerinin böyle bir hayatın *yabancı*sı olduğuna inanıyorlardı. Bu iki örnekten birincisinde ne ölçüde uyum, düzen ve toplumsal kaynaşma üzerinde duruluyorsa, ikincisinde o ölçüde bu tür değerlerin artık anlamını yitirdiği, insanın âdeta *şeyleştiği* konusu üzerine vurgu yapıyordu. Bu arada, özellikle adı ve sergilediği düşünsel ve edebî duruş ve duyarlılığı ile ülkemizde *yerlilik* ve *yerleşiklikten* çok *yabancı*lığı önemsemiş ve öne çıkarmış bir “hareket”ten de söz etmek gerekmektedir. Sözünü etmeye çalıştığım bu “hareket”, adı ve vurgusuyla belli bir süre özellikle gündemde tutulmaya çalışılmış olan “Garip şiir akımı”dır. Bu akımın da Fransız varoluşçularının vurguladığı “yabancılıkla” şu veya bu şekilde bir ilgisinin olduğuna inanıyorum. Bunların, Fransız “garipleri”nin üzerinde durduğu ontolojik ve epistemolojik problemlere ne kadar vakıf olundukları ayrı bir tartışma konusudur.

Gerçekten, her türlü sanat etkinliğinin bir medeniyetin duyuşal düzeydeki tezahürü olduğu anlayışını esas alacak olursak, şiirimizdeki Garip akımının Fârâbî'nin *nevâbit*'i ve Camus'nün *L'Etranger*'inin paylaştığı dünya ile şu veya bu bakımdan bir akrabalığı vardır. O yüzden, bu ülkenin kökleri derinlere giden edebî ve kültürel duyarlılığı ile ters düşmüştür. Dolayısıyla, Garip şiiri ve benzeri edebî eserlerin belli bir insanlık durumuyla ilgili anlatımlarında birtakım başarılar sergilemiş olmaları, kültür ve medeniyetimizin derin kökleri açısından bakıldığında, onların adı üstünde “garip”, yani *yabancı* olarak nitelenmesini engelleyememektedir. *Yerlilik* sözkonusu olduğunda, bir edebiyat ya da sanat eseri açısından önemli olan, onun ait olduğu kültür ve medeniyetin dünya görüşüne yaslanan derin gramerini paylaşıp paylaşmamasıdır. Edebiyat ve sanatın diğer dallarının kullandığı araçlar, son derece önemli olmakla birlikte, salt kendi başlarına onları yerli kılmaya yetmez.

Tabî, bu arada bu ve benzeri yaklaşımların farklı medeniyetlerin değeri anlayışları ve dünya görüşlerindeki kod farkıyla da ilgili olduğu hususu mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Kısaca, sorunuzun nihaî anlamda ulaşmaya çalıştığı hususla ilgili olarak şunu söyleyebilirim: *Yerliliğin*, aidiyet bağlamında, toplumumuzun düşünce, edebiyat, sanat, siyaset ve kültür hayatında, sözgelimi on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar taniğimiz bir karşılığı olduğunu söylemek çok güçtür. Elbette, bazı bakımlardan, medeniyet ve hakikat bilincinin bugün daha farklı ve olumlu boyutlar kazandığını söylemek de mümkündür. Ama bugünkü çoğu aydınımızın entelektüel donanımında büyük bir kırılma olmuştur. Çağdaş (ve özellikle modern) aydınlarımızın epistemik donanımıyla geleneksel entelektüellerimizin epistemik donanımı arasında derin uçurumlar vardır. Kısaca, yerli olmak bir medeniyetin dünya görüşünün yaslandığı hakikat anlayışının talep ettiğı dil, duyarlılık ve düşünce konusunda az çok ortak bir zemine sahip olmayı gerektirir. Bu konuda çok büyük bir yarılma olmuştur. Dil, kültür, ahlak, siyaset ve hatta günlük hayatımızla ilgili tartışmalarımızın çoğu bu konularla ilgili geleneksel semantiği kaybetmemizin bir sonucudur.

İSMAİL KILLIOĞLU

YERLİLİK ÜZERİNE

Yerlilik kavramı üzerinde düşünölmeye başlandıında, farkında olunsun olunmasın, bir mantık yanlışlığının tuzağına girilmesi, kimi zaman kaçınılmaz hale gelebilmektedir. O da “Yerlilik”in doğal karşıtı şeklinde algılanabilen “Evrensellik” kavramıdır. *Yerlilik* ile *Evrensellik* arasında karşıtlık olduğu önermesinin var olduğu önkabulü, sözkonusu mantık yanlışlığının ortaya çıkmasını hazırlamakta, çoğu zaman da bir değeri yargısına dönüştürmektedir.

Böyle bir yanlışlığa dönüştürmemek için *Yerlilik* ve *Evrensellik* olgularının temellen-diğı, eşdeyişle kurulduğu alanı doğru tesbit etmek gerekir. Kısaca ifade edilirse, bu alan, varlık alanıdır. Kavram anlamında *varlık* alanı sabitliğı, değışmezliğı, özü bakımından kendiliğindenliğı ve kendi bağlamı içinde bütünlüğü içerir. Basit bir örneklen-dirme dolayımında bir çıkarsamada bulunabiliriz “*İnsan*” kavramı aynı zamanda bir varlık akımını işaret eder. “*Türk*” ya da “*Arap*” kavramları da kendi bağlamlarında varlık alanlarıdır. “*Mehmet*” ile “*Zeyd*” adları da öyle “*insan*” kavramı ile “*Türk*” ya da “*Arap*” veya Mehmet ile “*Zeyd*” adlandırmalarını anlam dünyasına yerleştirebiliriz. Yapılacak herhangi bir tanımlamada, değeriendirmede, açık ya da örtük bir şekilde “*insan*” kavramı içkil olarak belirleyici konumdadır. Varlık alanları itibariyle bir karşıtlık çıkarmamız, mantıksal yanlışlığa götürür bizi. Çünkü bunlar varlık alanları bakımından içkinlik ilişkisi içindedirler. Birini atlayarak diğeriini temellendirmemiz, dolayısıyla kurmamız ve anlamlandırmamız mümkün olamaz.

Öte yandan bu varlık alanlarını temellendirir kurarken *değışmez özleriyle*, görünüş algılamaları, eşdeyişle, değışken niteliklerin ilişkisini dikkatlice tesbit etme zorunluluğu sözkonusudur ve bu bir sorun oluşturma istidadındadır. Sorunun oluşması, zaten *gerçeklik* ve *görünüş* kip(mode)lerinin öngördüğü bir durumdur.

Bu bağlamda *Yerlilik* ve *Evrensellik* varlık alanının bir yandan gerçekliğıyle, diğeri yandan görünüşüyle doğrudan ilişkilidir. Ama algılanmaları kimi zaman karşıtlığa yönlendirilebilirler. Ne var ki bu algılama sorunun kapsamında ortaya çıkar.

Yerlilik kavramını bu bağlamda anladığımız takdirde “*aidiyet*” sıfatını tanımlamanın imkânı da sağlanmış olur. Dolayısıyla *Yerlilik* kavramı, varlık alanı olması bakımından, çeşitli “*aidiyet*”leri içerir, uygun şart ve imkanların gerçekleşmesiyle de yeni aidiyetleri kabullenebilir. Bağlamları tam olarak kurulamayan, bir süredir yanlış mecralarda tartışılan “*etnik*” konusunu burada hatırlayabiliriz. “*Etnik*” doğal bir durumdur ve varlık alanında anlam kazanması birtakım olgu ve unsurları içerir bir konum ve niteliğe bürünmesi gerekir. “*Türk*” olgu ve kavramı, elbette “*etnik*” doğal durumunu içerir, ama sadece bundan ibaret değildir. Coğrafyadan (mekân) kültüre birtakım olguların ve unsurların bileşimini ihtiva eder. Yerlilik kavramının belli anlam bütünlüğüne karşılık gelir. Tarih, toplumbilim ve antropoloji bakımından “*millet*, *ulus*” adlandırmalarını temellendirir.

Yerlilik kavramını belli bir mekân ve zaman ögesiyle sınırlandırmadığımız takdirde, gerçekte *Yerlilik*’in düşünce, edebiyat, sanat, siyaset, inanç ve kültür olguları-

nı tezahür ettirme ve içirme bakımından yoğun ve değerli bir birikim oluşturduğu söylenebilir. *Orhun Yazıtları*'ndan *Selimiye*'ye, *Drina* ya da *Mostar* köprüsüne, *Dede Korkut*'tan *Saltuknamelere*, *Manas Destanı*'ndan *Yunus Emre*, *Karacaoğlan*'a, *Leyla ve Mecnun* dan *Kerem ile Ash* ve *Hüsni'ü Aşk*'a ve *Hızır*la *Kırk Saat* ile *Taha'nın Kitabı*'na nüfuz ederek balkıyan ruhu *Yerlilik* kavramına bakmak gerekir. Keza *Endülüslü Muhyiddin Arabi*'de ifade edilenin *Sadreddin Konevi*'de damıtılarak *Mevlana* da insan, doğa, evren ve Tanrı boyutunda tasavvura dönüştürülen idenin Selçuklu ve Osmanlıda siyasetin omurgasına yerleştirilmesini kavrayış düzeyine aktaramamış olmak, *Yerlilik*'i özümleyip özümleyememe sorunuyla ilişkilidir; yani *görüüş algılamasına* aittir. *Abdulkadir Meragi*'nin musiki, kuram ve öğretisini *Itri* ya da *Dede Efendi*'de okuyamama herhâlde *görüüş algısı*yla ilintili görülecek bir sorundur. *Kutadgu Bilik*'te vurgulanan adalet ve sevgi ilkelerini siyasete temel oluşturmama yetersizliği de *görüünüş algılamasının* sorgulanmasıyla bağlantılı sayılmalıdır.

Düşünce, bilgi, sanat ve edebiyatta *Yerlilik*'i tam özümlememenin sonucu *Evrensellik*'in de deyim yerindeyse, ıskalanmasına neden olmaktadır, denebilir.

RECEP DUYMAZ

YERLİLİĞİN SANAT/ESTETİK KURAMLARIMIZDAKİ YERİ

Yerlilik kavramının düşünce, edebiyat, sanat, siyaset ve kültür hayatımızdaki yeri veya karşılığı üzerinde düşünürken bu kavramlara ilgisi sebebiyle estetiğin de eklenmesinin uygun olacağını düşünüyorum. O takdirde soru, yukarıdaki kavramların yanında estetiği de kapsayacak şekilde genişleyecektir.

Ben, yerlilik kavramının düşünce, edebiyat, siyaset ve kültür hayatımızdaki yerinin saptanmasını burada bir yana bırakacak, daha ziyade sanat ve estetik hayatımızdaki yerine kısaca temas etmekle yetineceğim.

Edebiyat dille, dildeki kelimelerle vücuda getirilen bir sanattır. Hikâye, roman, şiir ve diğer edebiyat türlerine ait eserler, dildeki kelimelerle ve dilin imkânlarıyla vücuda getirilmiş sanat eserleridir. Türk dili ve edebiyatı tarihin derinliklerinden günümüze doğru akıp gelen köklü, verimli ve zengin bir edebiyattır.

Türkler, Göktürk, Uygur, Selçuklu ve Osmanlı sahalarında eski zamanlarda destan, masal, menkıbe, şiir, modern zamanlarda hikâye, roman, tiyatro ve daha başka edebiyat türlerinde sayılamayacak kadar çok edebiyat eseri ortaya koymuşlardır. Onların künyelerini edebiyat tarihlerinde görmek mümkündür.

Başta edebiyat olmak üzere güzel sanat dallarının hemen hepsinde sanat eserlerimizin çokluğuna karşılık, sanat nazariyesi/kuramı kitaplarımız, kabul etmeliyiz ki, çok azdır. Olanlar da Osmanlı döneminde genellikle Arapça'dır. Medreselerde öğretim dilinin Arapça olması, bunu kuşkusuz kolaylaştırmıştır. Bu durum, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar genel olarak devam etmiştir.

Bu yüzyılda Batı'yla münasebetlerimizin artması, yeni yüksek mekteplerin açılması, öğretim dilinin Türkçe olması, Fransızca'nın ders programlarına girmesi, Arapça'nın giderek gözden düşmeye başlaması gibi sebeplerle Türkçe belâgat, edebiyat nazariyesi/kuramı kitaplarının yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı edebiyat tarihimizde ilk duyan şahsiyet, Recaizade Mahmut Ekrem'dir. Recaizade Mahmut Ekrem, bir dilin, dilbilgisi kurallarının önceden belirlenmeyip o dili kullanan halkın konuşmalarından ve o dille yazan edebiyatçıların eserlerinden çıkarıldığı gibi, belâgatının de o dile ait edebiyat metinlerinden çıkarılması gerektiğine işaret eder. Bu düşünceyle Türk edebiyatı tarihinde belki ilk kez, yerli sanat eserlerimizden tüten bir duygu ve düşünceyle *Talim – i Edebiyat* adlı kuramsal eserini yazmıştır.

Talim – i Edebiyat'ın ortaya konulduğu on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren Cumhuriyet'imizin ilan edildiği yıllara kadar onun açtığı yolda belâgat/sanat ve estetik kuramı alanında irili-ufaklı kırk civarında eser verilmiştir. Aynı zaman diliminde Balkanlarda başlayan isyan ve kopmalar, yirminci yüzyılın başlarında yaşanan Balkan Savaşları, ardından dünyayı cehenneme çeviren Birinci Dünya Savaşı, imparatorluğumuzun hazin dağılışı, bütün bu dağılışı ve yıkılışlardan sonra milletimizin canını dişine takarak yeniden bir var olma mücadelesine girişmesi... gibi toplu-

mumuzu altüst eden olaylar yaşanırken yerli sanat eserlerimizden kalkarak sanat/esetik kuramlarımız oluşturulamamıştır...

Cumhuriyetimizin ilanından sonra ortalık durulur gibi olur. Yeni türlerle zenginleşen edebiyat eserleri verilirken, bir bakıma edebiyat sanatının kuramı/felsefesi diyebileceğimiz estetik alanında da çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Onlardan ilkinin Cemil Sena yapmıştır.

Cemil Sena, Cumhuriyet döneminde, 1931 yılında estetik alanında ilk kitabı yazan bir eğitimci ve düşünürümüzdür. Yazdığı *Estetik* adlı eserini, iki kitap halinde düzenlemiştir. Cemil Sena, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren cumhuriyetin ilanına kadarki dönemde genel olarak yerli sanat eserlerimizden yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılan belâgat, edebiyat nazariyesi/estetik kuramları kitaplarımızı yok saymıştır!.. Kitabında estetiğin dört unsurundan biri olan estetik değere/güzele dair bilgi verir ve düşüncelerini anlatırken 45 kaynağa başvurur. Onların arasında hiçbir Türk – Müslüman sanatçı veya düşünürün adı ve eseri yoktur!.. Bu durum okuyucuda ilk anda, “doğada güzel” ve “sanat eserinde güzel”in ne olduğu gibi konular üzerinde sanat ve düşünce tarihimizde sanki hiçbir düşünce veya eserimiz yokmuş gibi bir sanı uyandırmaktadır...

Onun açtığı yoldan giderek daha sonraki yıllarda akademik çevrelerde estetiğe dair çalışmalarıyla tanınan İsmail Tunalı, Afşar Timuçin ve Nejat Bozkurt da kitaplarında hep Batılı sanatçı ve düşünürlere başvurarak sanat ve estetik kuramlarını anlatmışlardır. Buna göre yerliliğin, ülkemizdeki estetiğe dair akademik yayınlarda yeri yoktur!...

İsmail Çetişli’nin bile edebiyat akımlarıyla ilgili kitabında hiçbir yerli akım veya kuramın adı yoktur!...

Bugün birçok edebiyatçı, sanat eseri veya edebiyat tarihimizin bir dönemini, bizimkinden çok farklı köklerden beslenerek oluşturulmuş Batılı sanat ve estetik kuramlarına göre anlatmaya ve değerlendirmeye çalışıyoruz. Bu durum birçok yanlış değerlendirme ve yanlış estetik yargıların verilmesine sebep olmaktadır. Örneğin Divan edebiyatını realist akımı/kuramı, Cumhuriyet döneminin bir kesimini sürrealist akımı/kuramıyla değerlendirmeye ve yargılamaya kalkan bir edebiyat araştırmacısı, kaçınılmaz olarak yanlış estetik yargılara varacaktır...

İleride bu topraklarda Türk – İslam bediiyatının/estetikinin kuramlarını oluşturma çabaları bilimsel olarak başladığında kendi sanatsal ve kültürel birikimimizden de yararlanılacağı muhakkaktır...

O zaman akademik çevrelerimizde sırf Batılı kaynaklara dayalı olarak oluşturulan estetik kuramlar, daha bir derinlik ve zenginlik kazanacaktır...

SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

YERLİLİK VE “KOMŞU CANIYLA DURMAK”

Biz ilkokulda ve ortaokulda okurken yani bundan 55-60 sene evvel “Yerli Malı” haftası vardı. Okullarda bu konu bir hafta boyunca işlenir, çocuklara yerli malı kullanmak şuuru kazandırılırdı. Bu, niçin yapıldı?

Tanzimat’tan öncelerinden beri gelmekte olan bir Batı hayranlığı, aynı zamanda Batı’dan gelen her şeyin iyi, vasıflı/kaliteli ve sağlam olduğu inancını yerleştirmişti. Cumhuriyetle beraber millî devlet kurulmakla bu inanç zayıflayacağı yerde daha da kuvvetlenmişti. Bugün de ithal malı ve markaları kâh ucuz diye (Çin malları gibi), kâh vasıflı ve dayanıklı diye, çoğu zaman da marka diye tercih ediliyor. Yerli ürünlerin çoğu da yabancı markaların Türkiye imalatından ibaret...

Bu hal, maddî sahada böyle olduğu halde ilim, fikir, edebiyat, sanat ve kültür hayatında da farklı değil. Ülkede kaliteli bir mal üretilirse satabilmek için başka ülkelerin damgasını basmak zarureti hissediliyor. Bu sahalarda da bağılılığımız, bağımlılığımız Batı’yadır; dolayısıyla her şeyi Batılı ölçülerle ölçmekten kurtulamadık. İlimimiz nakil ve taklit, fikrimiz nakil ve taklit, sanatımız ve kültürümüz de onlardan farksız. Değerlerimiz, Batılı değerler, Roma’dan, Yunan’dan, Hristiyanlıktan kaynaklanan değerler veya bunların AB de ABD de, BM lerde yansımış şekli.

Bunlardan kurtuluş yok mu? Elbette var. Çin, Japonya, İsrail ve Kore gibi birçok ülke yerliliğe dönerek nasıl kurtuldularsa biz de öylece kurtulabiliriz. Bundan 60 sene kadar evvel rahmetli Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil bir yazısında şu mealde şeyler yazmıştı. “Fırtınalı bir gecede denizdeki bir gemi gibi sallanıp durmak bizim için mukadder mi? Yok mu bundan bir kurtuluş? Var elbette. Çıkış yolu, ‘*Radikal bir restorasyon devri açmaktır.*’” Bu demektir ki redd-i miras etmeden “*kendimize dönmek*” tir. Bu da “yerlilik’e dönmekten başka bir şey değildir. Bu da *radikal bir restorasyon devri açmakla* olsa gerektir.

Yerlilik demek, özgünlük demektir, katıksızlık demektir, saf ve tazelik demektir, mahallî demektir, daha açıkçası fert demektir. Çünkü her şey ferdin öz’ünde öz kabiliyetlerinde, halis inançlarında ve yaşayışında mündemiçtir. Öz’günlük de bu öz’den gelmektedir. Yanılmıyorsam, 1968 senesinde Edinburg’daki bir festivale katılan Silifke ekibindeki “Silifke’nin yoğurdu” türküstünü okuyan köylüye ve ekibine birincilik verilmişti. Sebebi: Sesinin hiç işlenmemiş olup tabiiiliğinin bozulmamış olmasıydı. İşte yerlilik böyledir. Daima orijinal, daima dikkat çekicidir. Bu demek değildir ki yerli hiç işlenmesin. Aksine işlenecek ki gelişecek. Fakat aslı ve yerli rengini kaybetmeden, özgünlüğünü muhafaza ederek. İşte bir Sabahat Akkiraz, bir Neşet Ertaş, bir Malatyalı Fahri, bir Diyarbakırlı Celal Güzel, bir Kerküklü Abdurrahman Kızılay, bir Şeref Taşlıova, bir Karacaoğlu, bir Emrah, bir sümmanî, bir Fuzulî, bir Yunus, bir Aşık Veysel. Bunun örneklerini her sahada çoğaltmak mümkündür. Say sayabildiğin kadar... Her milletin özgünleri kendi yerlileridir.

Yerlilikteki insanımızın, ister tahsilli olsun ister olmasın, imanı bozulmamıştır, karışmamıştır, şüphelerle sarsılmamıştır. O, bu imana dayanan bir “Dünya Görüşü” ne sahiptir: Yaradani bilir ve o’na inanır, yaratılışı bilir ve sever. Ölümü bilir ve inanır, dirilişi bilir ve inanır, hesap gününü bilir ve inanır. Vatanının önemini, istiklalin değerini bilir, inanır, sever ve canını vermekten çekinmez. Bu gün de şehitlik şevki ile coşan insanlarımız hiç de az değil. Bunlar, milletini sever. Farklı insanlarla ve gruplarla beraber yaşamının lüzumuna inanır ve bu yolda tarihi birikimine güvenir. Dünyanın ve insanların faniliğine inanır, genellikle dünyaya tapmaz, tapanlardan da hoşlanmaz. Hatta ona “Kahbe Dünya” diyerek güvenilmezliğini ifade eder. Ölümün mutlaklığına inandığı için hesabını ona göre yapar ve dünyaya bakışını ona göre tasarlar. Dünya tasavvuru ve görüşü küçük de olsa daima özgündür. Bu dünya görüşünü ve inançlarını dokuduğu halılara, kilimlere, giyimine, kuşamına, ördüğü çoraplara, attığı ilmeklere, düzdiği ağıtlara, söylediği manilere, ninnilere, şiirlere, türkülere, şarkılara, ilahilere, nefeslere renk renk, âhenk âhenk yansıtır. Oralardan hayat düsturları çıkarır: Meselâ Karacoğlu’nın şu iki kıt’asına bir bakalım: İman ile hayat nasıl kaynaşmış:

*Sultan süleyman’ a kalmayan dünya,
Bu dağlar yerinden ayrılır, bir gün,
Nice bin senedir çürüyen canlar,
Hakk’ın emriyle dirilir bir gün.
Ne güzel yapıdır, cennet yapısı
Çok aradım, bulamadım kapısı
Benim korktucağım Sırat Köprüsü
Cehennem üstüne kurulur, bir gün.*

Söylenildiği gibi bu ve benzer şiirlerimiz, türkülerimiz seküler ve laik şiirler, türküler değildir. Bunlarda din ile dünya hayat ile ölüm, ahiretle günlük hayat, maddî ve manevî değerler daima iç içedir, asla ayrı değildir. Bunu Aşık Veysel gibi tahsili yapamamış, gözleri maddî dünyaya kapalı, manevî dünyası açık kimselerde de görmek mümkündür. Çünkü onların kalb gözlerinde bir açıklık var. Çünkü onların gönülleri, akılları vahiy nuruyla aydınlanmıştır. Bu da imanın kuvvetinden ve günlük hayatta daima yönlendirici ve etkili olmasındandır. Dolayısıyla yerli, daima orijinaldir, verimlidir, yaratıcıdır, âhenklidir ve bütün gelişmenin, maddî ve manevî tekâmülün kaynağıdır.

Bütün yaratıcılıklar, bütün yeniler, bütün yaratmalar yerlidir, yerliden fışkrır. Mühim olan bu taze yeniyi iyi işlemek ve küresel bir bakışa, bir mesaja dönüştürebilmektir. Ama aslını bozmadan, rengini, âhengini kaybettirmeden bunu yapabilecek olan kimseler, aynı hassasiyetleri taşıyan büyük üstadlar ve ustalardır. Bu olmazsa yerlilik, yerli yerinde kalır, hatta geriler, geriliğin kaynağı durumuna düşme tehlikesi baş gösterir. Binnetice yerlilik şuuru geliştirilmelidir, böyle bir şuur, millî ve dinî bir aidiyetin, bir imanın kuvvetlenmesine bağlıdır.

Yerlilik, yersizlik değildir. Yerli yerindedir. Dimdik durur. Duruşunu bozanla olmazsa tabii. Ayağını yere sağlam basmaktır.

Anadolu'da “*Komşu canıyla mı duruyorsun?*” diye bir tabir vardır. Bir kimse kendinde değilmiş gibi dururken dokunuverirsen düşer veya devrilir. Ona “Ne bu halin ne!? Komşu canıyla mı duruyorsun?” denir. Yersizler, başkalarına bağımlı olanlar “Komşu canıyla duranlar”dır. Bir rüzgar onları kolayca devirebilir. Devrilmemek, dimdik ayakta durabilmek için yerliliği korumak, geliştirmek, milî olmak, dinin getirdiği hayat ilkelerini ve onlardan doğan manevî değerleri saat be saat, gün be gün, ay be ay, yıl be yıl ve bir ömür boyu aksaksız yaşamak lâzımdır. Bu aynı zaman da şahsiyet bütünlüğünün fert ve toplum tarafından kazanılmış olduğunun göstergesidir. Yaşasın yerlilik, yaşasın millîlik!.. Ve buradan doğacak olan bizim medeniyetimiz ve evrensellik.

ATASOY MÜFTÜOĞLU

YERLİLİĞE KAPANIP KALMAK

Bir medeniyet algısından, bilincinden, kültür ve tarihinden koparak/ayrılarak; ulus-devlet algısına, bilincine, kültür ve tarihine dönen bütün toplumlar, her alanda kendi kendilerini sınırladılar, kısıtladılar ve engellediler. Türkiye’de de aynen bunlar oldu. Etnik bilincin, insani bilincin ötesine geçmesiyle birlikte her şey altüst oldu. Etnik merkezli bir kültüre, sanata, siyasete dönmek, yeniden kabileci bir dünyaya dönmek anlamına geldi. Ulus-devlet tarafından topluma dayatılan türdeş milliyetçilik; kimlik/kültür çeşitliliğine dayalı medeniyet bütünlüğünü bozarak çatışmacı bir yerlilik/yerellik iklimi oluşturdu.

Ulus-devlet ideolojisi ve çıkarları adına tarihin çarpıtılması, parçalara bölünmesi, yalnızca bir parçaya indirgenmesi, bu parçanın ırkçı motiflerle abartılarak bir mitolojiye dönüştürülmesi, tarihin yalnızca belli bir dönemle sınırlandırılması, Türkiye’de düşünce/kültür/edebiyat hayatının ulus ve dil sınırlarına geri çekilmesiyle sonuçlandı. Evrensel bir bakış açısıyla inşa edilmesi, yorumlanması gereken, edebi ve kültürel bütünlükler; yerel atavistik ve ideolojik kalınlara, manipülasyonculuklara maruz bırakıldı.

Günümüz dünyasında kültürel ithalat/ihracat’ın yoğunlaşması, çoğalması ve hızlanması sebebiyle, bütün toplumlar, bütün yerlilikler farklı düşüncelere, farklı kültürlere, farklı edebiyatlara açık hale geldi. Yerli/yerel kültür ve edebiyatlar, siyasetler çok büyük meydan okumalarla karşı karşıyalar. Özellikle etnik çıkarlar ve mücadeleler için özel olarak üretilmiş, icat edilmiş düşüncelerin ve kültürlerin sözünü ettiğim meydan okumalar karşısında hiçbir biçimde direnme yetenekleri yok. Fikirlerin, düşüncelerin, kültürlerin, değerlerin küresel ölçekte dolaşım halinde bulunduğu günümüzde, düşünsel/kültürel ve entelektüel bir yüzleşmeye çok ihtiyacımız var. Kültürlerarası ilişki ve etkileşim bir yanda beklenmedik kimi gerilim ve karşıtlıklara neden olurken, bir diğer yanda da küresel bir melezleşmeye yol açabilmektedir. Kültürler, edebiyatlar, siyasetler arası hareketlilik yeni ilişki ve etkileşim biçimleri oluşturuyor. Küresel sistem içerisinde yoğun hareketlilik sıradan bir olay haline geldi. Hepimiz her an küresel ilteşimin bir parçası olabiliyoruz. Yerlilikler/yerellikler her alanda ve her an aşılabiliyor. Yeni medyalar, internet, yeni iletişim teknolojileri aracılığıyla bütün toplumlar daha çok etkileşim halindedir. Çok karmaşık bağlılık ve ilgi biçimlerinin, çok yönlü kimlik biçimlerinin çoğaldığı günümüzde bilgi üzerinde yerel/yerli/ulusal anlamda bir denetim imkanı kalmamıştır. Kimlik kapanmaları, kültürel kapanmalar yoluyla direniş, yerli kültürleri temsil bağlamında bir çözüm olamaz.

Kimlik ideolojileri, etnik kimlik rekabetleri, milliyetçi bağnazlıklar; insanlığı, insanî değerler alanından uzaklaştırıyor. Birlikte yaşama; farklılıkları, düşünceleri, kültürleri homojenleştirmeye çalışmakla değil; özgün yapılar arasında uyum sağlamak suretiyle gerçekleştirilebilir. Ortak insanlık değerlerini paylaşan bir duyarlılık temelinde, kolektif politik bir bilinci inşa ederek farklılık hakkımızı, yerli duyarlıklarımızı kullanabilir, kültürlerin birbirlerine saygı duymalarını sağlayabiliriz.

İçerisinde yaşadığımız zamanda yerli/yerel kültürler büyük bir sarsıntı, belirsizlik ve güçsüzlük durumu yaşıyor. Bilgi'nin, enformasyonun, iletişim ve medya ürünlerinin küresel hareketliliği, bütün yerli kültürlerin sürekliliğini tehdit ediyor. Algılama, yorumlama ve ilgi ufuklarının yerel ufukları aşarak alabildiğine genişlemesi, yerli bütün çerçevelerin zemin kaybetmelerine yol açtı. Modern hayat ve algı tarzı, kavramsal ve kurumsal yapılar, küreselleşmeyle birlikte daha etkili, daha yaygın hale geldi. Yerli aidiyet biçimleri büyük ölçüde erozyona uğruyor. Bilgi ve hız yoğunluklarının evrenselleştiği bir dönemde, her hangi bir toplumun, kültür ve edebiyatın ya da yerliliğin, dünyadaki gelişmelere kayıtsız kalarak, içine kapanması, kendisini olup bitenlerden tecrit etmesi mümkün değil. Düşünsel, entelektüel, kültürel, edebi direnişin yolu, yerliliğe kapanmak değil; kültürel, düşünsel, entelektüel anlamda, günümüz insanlığının ilgisini/dikkatini çekebilecek ve bugünün ihtiyaçlarına yanıt verebilecek nitelikte yoğun bir biçimde içerik üretmektir.

Günümüz koşullarında yerelliklere/yerliliklere kapanıp kalmak, hepimizi kötü-rümleştirebilir, köhneleştirebilir.

DOĞAN HIZLAN

YERLİLİK, ÖNEMLİ VE UNUTULMAMASI GEREKEN BİR KAVRAM

Yerlilik benim düşünce gündemimde her zaman yer alır.

Önce bu kavramı doğru kullanıp kullanmadığımızı tartışmalıyız. Gündelik yaşamda çok kullanıyoruz ama, acaba doğru mu kullanıyoruz?

Yerlilik elbette bir kültürel aidiyeti belirtiyor. Bize ait olan öğeleri çağrıştırıyor.

Benim için her kavram, karşıtıyla anlam kazanır. Yerlilik kavramı karşısına hangi kavramı koyacağız? İthal olanı mı? Peki, ithal olan sadece Batılı olan mıdır?

Buradan hareketle yerliliğin karşıtı olarak Batılılığı mı koyacağız? Yoksa Doğu'nun karşısına Batı'yı mı koymalıyız? Doğulu olanı ithal olarak kabul ediyor muyuz veya kabul ederken neye göre değerlendiriyoruz? Yerli kültürün içinde baskın olan unsurları, bilhassa coğrafya unsurunu göz önünde bulundurmak gerekiyor.

Yerlilik, bence Batılı olmaya karşı değil. Bu iki kavram birbirini götürmüyor, birbirini yok etmiyor. Yerlilik denince, Doğu ile Batı kavramlarını, eşit oranda düşünme dairemiz içine koymalıyız.

Yerlilik, acaba küreselleşmeye karşı mı, bir engel mi? Küresellik yerliliği törpülüyor mu? Yoksa küresellik etkisi, bir tepki olarak yerliliği güçlendiriyor mu?

Ben güçlendirdiği kanısındayım.

Çağımızda füzyon kavramı ortaya çıkmalı, kesin ayrılıklar geçerliliğini koruyamıyor. Klâsik müzik besteleri üzerine başka müzikler döşeniyor. Bach müziği üzerine Afrika Gabon müziği, Mozart senfonisi üzerine Mısır müziği konuluyor. Teknolojinin etkisiyle yerli unsurlar eskisi gibi "lokal" belirli bir alanda sınırlı kalmıyorlar. Yerli yemekler var, yerliliğini koruyabiliyor mu?

Yerel mutfaklar –yerlilik kavramı içine bunları da koymalıyız– turistik bölgelerde yerlilik özelliğini kaybediyor.

Neden? Çünkü bizim ağır yemeklerimizi turistler yemediği için onlara göre hafifletiliyor.

Yerlilik, büyük şehirlerde tehlike altında sayılıyor kimilerince, çünkü kozmopolit yaşama biçimi özgünlüğü bozuyor. Oysa kozmopolit coğrafyaların da yerli kimliği vardır. Özellikle Türkiye'de iki kenti örnek gösterebiliriz. İstanbul ve İzmir'in kozmopolit bir yerliliği vardır. Diğer kentlerimizde kolay kolay denk gelemeyeceğimiz bir yapıya sahiptir. Bu da, bu şehirde yaşayanların yerlilik bilincinin daha farklı şekillenmesine bağlanabilir.

Yerlilik artık Anadolu'da bile değişim geçiriyor. Çünkü bilişim çağında, televizyon bu kalıcı özellikleri değiştiriyor.

Ancak köylerde yerlilik devam ediyor. Bunu da folklorik bir unsur olarak ele almalıyız, zira artık romanlarda okuduğumuz, pastoral yönüyle kaleme alınan köylerin sadece edebiyat eserlerinde kaldığını biliyoruz. Kasabanın, köy ve kentle kesin ayrılığının zaten ortadan kalktığı kanısındayım.

Ancak Türkiye'nin bu yerlilik kavramını daha özgül biçimde algılamak zorunda olduğunu bilmeliyiz.

Cumhuriyet rejimi Batı'yı, Avrupa'yı seçti muasır medeniyet örneği olarak. Tıpkı Osmanlı'nın son yüz küsur yılında olduğu gibi. Şinasi'nin 'Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bıkı-i fikrinin izdivacı' olarak özetlediği, Tanzimat aydınının yapması gereken sentez, aslında bir yerlilik zihniyetiydi. Zira Doğu'nun bilhassa, İslâm olarak adlandırılan bölgelerinden ithal edilen kültürel, düşünsel unsurlar din faktörü dolayısıyla ithal gibi değerlendirilmezken, yakın coğrafyadan alınan birçok şeyin aslında çok da "yerli" olmadığını bugün rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna benzer bir uygulama Atatürk döneminde de gerçekleştirilmiştir. Batı'ya gönderilen öğrencilerin haricinde Nazi Almanyası'ndan kaçan bilim adamları, Türkiye'de bilimsel düşüncenin temelini atan üniversite kürsülerini kurmuşlardır. Öyle ki, onların bir şekilde kuruculuğunu yaptıkları sistem, tamamen Batılı değil, bu coğrafyaya uygun olarak, yerli bir anlayışla hazırlanmıştır.

Ressamlarımız Batıya gönderildi, Batılı ressamın atölyelerinde çalıştılar, Batı tekniğinin, akımlarının en parlak yanlarını gördüler, öğrendiler. Ama yurda dönünce onlar Anadolu'ya gönderildiler, o bölgenin, oranın insanların resmini yaptılar. Bugün Bedri Rahmi'nin ve kuşağının eserleri tamamen yerli sanat eserleridir!

Müzikçiler, konservatuvayı bitirdiklerinde, Avrupa'nın çeşitli ülkelerine gittiler, döndüklerinde Türk operası bestelediler, halk müziğini çok sesli olarak icra ettiler, Türk dinleyicilerine çok sesli müziği türkülerini uyarlayarak iletiler. Hiçbir besteci Türkiye'ye döner dönmez Batılı anlamda senfoni yazmadı. önce bu toprağın olanı, yerli olanı yeniden yorumladılar. Buna dair birçok örnek verilebilir.

Yerlilik söz konusu olunca, çok çeşitlilik, farklılık kavramlarını da yorumlamak istiyorum.

Ne var ki ben türkülerin, oyun havalarının otantik icraların da dinlerim, çok sesli örneklerini de... Batı müziği elbette gelecekti, ama bunu Türk müziğinin, halk müziğinin ihmal edilmesi, yok sayılması anlamına gelmiyor, gelmemeli. Yerlilik; kültürel varlıklarımızın bozulmaması, otantikliğinin korunmasını gerektirir. İlk Türk operetlerinden Ayşe Opereti'nde bir köy hayatı anlatılır. Sözü edilen köy belki Anadolu'nun ücra bir köyü değil, İstanbul'un mesire yerlerinde kalan veya Tuzla-Pendik bölgesine denk düşen, dönem için uzak olarak addedilen yerlerden birisi bile olabilir. Ancak yerlidir. Yunus Emre Oratoryosu ve Lükis Hayat en az Aşık Veysel'in türkülerine kadar yerlidirler.

Edebiyat; yerlilik kavramının en önemli basamaklarından.

Çünkü edebiyatın yerli kaynaklarını bilmeden, öğrenmeden, okumadan iyi bir Türk yazarı, şairi olunmayacağını edebiyat tarihi göstermiştir. Sözelimi Fazıl Hüsni Dağlarca, dil olarak, şiir kuramı olarak başka hiçbir ülkenin şiir anlayışından etkilenmemiş, onları göz önünde bulundurmamış, Yunus Emre kadar buraya ait olan, yüzde yüz yerli bir şiire, şiir diline imza atmıştır. Tıpkı Ahmed Arif, Cemal Süreya ve Mehmed Uzun gibi kendi edebiyatını oluştururken, başka unsurları bilmesine rağmen, bu coğrafyanın / coğrafyadan olanı işlemiştir. Yaşar Kemal ve Orhan Pamuk da bu anlayışın kara sularında yazıyorlar. Bu da bir ülkenin renkliliğini, çok yönlülüğünü saklıyor.

Edebiyatta yerlilik, elbette gelenek sözüyle de temas halindedir. Çünkü yerlilik bir süre sonra gelenneği oluşturuyor. Belki bunun tersi de geçerli. Üzerinde biraz duru

düşündüğümüz zaman, yerlilik öğelerinin olmadığı bir edebiyatın evrensel olmakta da zorlanacağını gözlemleyebiliriz. Zira yerli unsurun içinde, ortak geçmiş, bilinçdışı ve ya psikanalistçilerin de dediği gibi arketipler gizlidir. Batı'nın okuduğu kitaplarda da yerlilik oranı fazladır. Çünkü herkes farklı olanı ve yazıldığı ülkenin rengini görmek istiyor. Latin Amerikalı yazarlar, Afrikalı yazarlar, Doğu ülkelerin yazarları yerlilik anlayışını edebiyatlarının ekseni yapıyorlar. Bunu egzotizmle karıştırmamak gerekir, Marquez'in yaptığı, Adonis'in yaptığı buna örnek olarak gösterilebilir.

Edebiyattan devam edecek olursak; Köy edebiyatı yerli bir edebiyat mıydı? Evet. Garip de yerli değil mi? Evet. Peki, İkinci Yeni yerli değil mi? Elbette. Turgut Uyar'ın, Ece Ayhan'ın, Cemal Süreya'nın ve diğerlerinin eserleri kendi geleneğinden yola çıkarak vücuda gelmişlerdir. Nâzım Hikmet'in şiiri şekil olarak ne kadar Batı'ya aitse, düşünce olarak ne kadar batılı olsa da, rubailerine biraz dikkatle bakarsak, ya da şiir diline, kullandığı kelimelerdeki "halk dili"nden alınan unsurlara, o zaman ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Attilâ İlhan sonnet türünde de, gazel ve rubai türünde de şiirler yazmıştır. Kimi zaman şiirinde Batılı dillerden kelimeler kullandığı gibi, Arapça veya Farsça terkiplerden de yararlanmış. Ancak Attilâ İlhan'ın şiirleri yine Dağlarca kadar ve dolayısıyla Yunus Emre kadar yerlidir. Hattâ öyle ki, Batılı bir biçim olan sonnetleri kadar, gazelleri de yerlidir. Burada sözünü ettiğim yerlilik şudur; Divan edebiyatının öykündüğü, etkilendiği Arap ve Fars şiirinin, şiir dilinin çok uzağında tamamen Anadolu kültürüne ve diline aittir.

Yaymevleri de bir zamanlar yerli yazarlar başlıklı diziler yapmıştı, yerlilik ile "yerli olan" birbiriyle bağlantılı mı? Hem evet, hem hayır. Örneğin Bilge Karasu, yerli bir yazardır. Onun yazdıkları bütün olağanüstülüğüyle bile "yerli" değildir. Farklı bir özelliği vardır Karasu'nun dilinin ve edebiyatının. O Batı'yı çok iyi bilen, çözümlemiş bir yazardır. Fakat edebiyatı yerli edebiyat olarak ele alınamayacak unsurlar barındırır.

Genel olarak karıştırılan şey, yerli olanın Doğulu olduğu inancıdır. Oysa coğrafya olarak Anadolu ve yakın çevresi ele alınmalıdır. Zira ne tamamen Doğu'ya ait olanı ne de tamamen Batı'ya ait olanı olduğu gibi bu topraklarda uygulamanın imkanı yoktur. Buna sentez diyebileceğimiz gibi, yerli unsurları göz önünde bulundurarak ele alma diye uzun tanımını yapabiliriz. Sözgelimi, Cemil Meriç, Hilmi Ziya Ülken ve Attilâ İlhan (bu isimler daha da artırılabilir) bu coğrafyaya uygun olan düşünce sistemini oluşturmuş en azından teorisini kurmuş insanlardır. Cemil Meriç'in Doğu ve Batı'yı iyi bilen ve bunları önce kendi özelinde, daha sonra genel anlayışında uyguladığını görebiliriz. Attilâ İlhan asla bir Fransız gibi Marksist, bir Sovyet gibi Leninist olmamıştır. O, Galiyev gibi bu coğrafyaya uygun olanın meydana getirilmesini dile getirmiştir. Olması gerektiği gibi. Yerli olandan, "lokal" veya "folklorik" şeklinde bahsetmek, onu hor görmek veya reddetmek hiçbir zaman doğru sonuca götürmez. Ama artık fosilleşmiş birtakım unsurların, sırf yerli olduğu çin savunulması da gereksizdir. Doğrusu, gerekli sentezi oluşturabilmektir.

Kültür hayatında da yerlilik, bizim olanı yeniden değerlendirmek anlamında yorumlanmalı. Tanzimat'tan bu yana hep söz konusudur bu, hep taraftarları olduğu gibi karşı duranları da var. Burada ulusal özelliklerin, geleneklerin göreneklerin yerini inkâr edemeyiz.

Her ülke insanının yaşama biçimi kendine özgüdür. Ayrıca çelişki gibi gelecek ama, ben Türkiye’yi, Osmanlıdan cumhuriyete kadar bütün değişimleri, kültürel aşamaları anlamış olan birinin gerçek anlamda Batılı olabileceğini düşünüyorum. Yerli kültürü iyi özümsemiş birisi, iyi bir Batılıdır aynı zamanda. Çünkü toplumunu kavrayamamış birinin başka toplumların uygarlığını doğru bir şekilde kavrayacağına inanmıyorum.

Yerlilik, özgüllük, özgünlük, özgürlüktür.

Yerli olan unsurlar da elbet değişime uğradı; uğrayacaktır da, ancak asla kaybolmayacaktır. Onu yaşatan özelliğidir bu. Biraz farklı bir alandan örnek verecek olursam, Eurovision yarışmasında “yerli” olan unsurlar müzikte kendini gösterdiğinde başarı kendini göstermişti. Sonraki dönemde de, rock müziğinin içinde darbuka soloyu görmemizin sebebi bundandır.

Yerlilik yaşama biçiminin bütün alanlarını kapsıyor, yerlilik bize özgü unsurları yaşamak ve yaşatabilmektir.

Yerlilik kavramı toptan, bizim her kültürümüzü kavrayan toplam bir kavram mı? Elbette. Yurdumuzun çeşitli bölgelerinde, farklı coğrafyalara ait olan yerli unsurlar, benim kültürüme zenginlik katıyor. Yerlilik bir ülkede unutulmayacak daha da önemlisi kesinlikle önüne geçilemeyecek bir kültürel birikim.

ERTUĞRUL GÜNAY*

KÜLTÜR DÜNYASINDA YERLİLİK/EVRENSELLİK TARTIŞMALARI ÜZERİNE

Bir toplumun koruduğu ve benimsediği değerleri anlamak, anlatabilmek için tarihî derinliğine ve bulunduğu coğrafyaya bakmak gerekir. Bu, aynı zamanda o toplumun tarihte konumu, kültür ve medeniyete olan katkısını da açıklamak anlamına gelir. Kültürün toprak ile olan ilişkisini kelimenin etimolojisine baktığımızda da görürüz. “Ekip - biçme” anlamının verildiği kültür kavramı, hem bulunan toprağı hem de o araziye ait olmaktan kaynaklanan duygu ve düşüncelerin özgünlüğünü ifade eder. Burada cevabı aranan soru şudur: belli bir toprak parçası üzerinde yaşıyor olmak toplumların kaderi olsa bile, bu kader, o coğrafyanın, kültürün, tarihin, toprağın sınırları içinde kalmak anlamına gelir mi? Diğer bir deyişle coğrafyaya bağlı olmaktan kaynaklanan yerlilik ile yerliyi aşmak olan evrensellik arasında karşıtlık oluşturmada bir ilişki kurmanın imkanı var mıdır?

Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren edebiyat dergilerinde, kültür-sanat hayatında ve siyasi alanda şair, yazar ve düşünürlerimizin doğu-batı ve yerli-yabancı gibi ikili karşıtlıklar ekseninde düşünme eğiliminde olduklarını ve eserlerini bu karşıtlıklar üzerinden ortaya koyduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu karşıtlıkların tümü aslında “yerlilik” kavramı ve bu kavrama yüklenen anlamlar çerçevesinde uzunca bir süredir tartışılmaktadır. Hemen her düşünür ve sanatçının neredeyse kendine has bir yerlilik tanımı vermiş olması, bu tartışmaların daha da devam edeceğine işaret etmektedir. Ayrıntılarına girmeden, kısaca, yerliliğin şu iki anlamda kullanıldığı söylenebilir: İlki, bir toplumu diğerlerinden ayıran, kendine özgü ve biricik olan kültürü, sanatı, folkloru, düşünüş ve duyusu, bir hayat tarzı özelliği vardır; ikincisi, yaşanan coğrafyanın havası, suyu, doğal görünüşleri, yaşam biçimleri onu diğer coğrafyalarda yaşayan insanlardan, kültürlerden ayırır. Bu anlamda, taklitçilikten kurtulmanın ve yeniliklere açık olmanın yolu, tek kaynak olarak görülen yerliliğe başvurmaktan geçmektedir.

Özellikle 18. Yy. Türk edebiyatında yerlilik götüşü belirleyici olmuştur. Divan edebiyatının temsilcileri, âşık edebiyatından, halkın söyleyiş tarzlarından etkilenmiş ve dil, önceki dönemlere kıyasla kısmen sadeleşmiştir. Biçimsel ve içerik olarak yerliliğin süreklilik ve derinlik kazanmasında hiç kuşkusuz Yunus Emre, Köroğlu, Dadaloğlu, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu gibi nicelerinin yüzyıllar öncesinden, her dönemin insanına seslenen ve onun duygu dünyasını ifade eden derinliğin ve aynı zamanda sadeliğin etkisi vardır.

Cumhuriyet döneminde sadece şiirde değil öyküde, romanda, tiyatrodada da yerlilik kaygısının varolduğunu görürüz. Yerlilik, millîlik ve yenilik gibi ilkeleri ile Ömer Seyfettin, edebiyatımıza yeni bir üslup kazandırmıştır. Bu dönemde yerliliğin şiirdeki önemli örneklerini ise derinliğin sadeliikle buluştuğu Yahya Kemal'de buluruz. Elbette yerlilikten bahsederken halk şiirimizin çağımızda önde gelen temsilcilerinden biri olan Âşık Veysel'in şiirlerinin, hem içerik hem biçim bakımından yerli

olduğunu belirtmek gerekir. Edebiyatta bir başka özel örnek olan Sezai Karakoç’a göre yaşam biçimi, uygarlık, politik tercih bakımlarından yerlilikten uzaklaşan, batıya teslim olan her birey ve toplum yok edilmiştir.

Yerlilik düşüncesi, edebiyatımızın yanı sıra sosyal ve siyasi platformlarda da tartışılmıştır. Bu ülke ve bu topraklar için bir şeyler yapabilme arzusu, siyasi tarihimizin tüm taraflarınca farklı vurgularla dile getirilmiştir. Zaman zaman taraflar birbirini “buralı olmamak,” “doğduğu toprakları tanımamak” şeklinde eleştirmiştir; çünkü, coğrafyaya, tarihe ve toprağa duyulan aidiyet düşüncesi, bir milletin bağımsızlığının ve geleceğinin ana koşulu olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Kemal Tahir’in, Erol Güngör’ün ve Cemil Meriç’in düşüncelerini hatırlamak gerekir.

Yerlilik düşüncesi ile ilgili asıl mesele, ayrımının tam olarak yapılamayacağı yerli-yabancı karşıtlığının bir “ötekileştirme” sürecine götürüp götürmeyeceği meselesidir. Nitekim geleneğimizde batı, zaman zaman hem bir fırsat hem de bir risk olarak görülmüştür. Modernleşmenin ve yeniliklerin yerli değerleri ortadan kaldıracığı endişesi, batıya karşı hep daha temkinli yaklaşmayı gerektirmiş, özellikle dil konusunda özel bir duyarlılık gösterilmiştir. Ancak yaşadığımız yüzyılın dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda yerlilik kadar evrenselliğin de kaçınılmaz olduğu kabul edilecektir. O halde, tarihi ve kültürel değerleri gözeterek modern unsurlarla yerli olanı harmanlayabilmenin imkanı var mıdır? Yerli olmayı hem bizi diğerlerinden farklı kılan niteliklerimiz hem de evrensel olana ulaşmanın bir yolu olarak algılayabilecek miyiz? Elbette bu sorgulamalar, yerli olanın evrensele ulaşmada sadece bir araç olarak görülmesi sonucuna götürülmemelidir.

İnsanın yaşam alanında yerlilik ile evrenselliğin birbirinden kalın çizgilerle ayrılamayacağı bazı noktalar vardır. Başka bir kültüre ait müzik ya da resim eserinden hiç bir şekilde etkilenmeyeceğimizi iddia etmek, insan doğasını kısıtlamak anlamına gelir. Ama bu ortak bir tarih ve kültür bilinci geliştirmek ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Tarih göstermiştir ki geleneğinin ve öz değerlerinin farkında olmayan ve bu değerlere sahip çıkmayan toplumların özgün kimlikleri ile uzun süre ayakta kalabilmeleri mümkün değildir. Tarih ve gelenekle kopukluk olmaması ve insanlığın değişmeyen yönünü yakalayabilmek için sanatçı ve düşünürün kendi toprağından ve geleneğinden yararlanması kaçınılmazdır. Meseleyi yerli-yabancı karşıtlığından çıkararak evrensel doğruları taklit etmeden takip etmek, kendi özgün koşullarımızda onları yeniden anlamlandırmak yeni ve orjinal eserlerin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Nazım Hikmet gibi kendi toprağını ve değerlerini içselleştiren halka uzaklaşmadan ve yabancılaşmadan tüm insanlara hitap edebilecek eserler meydana getirenler yerli ile evrenseli biraraya getirmeyi başararak insanların gönlünde yer edecektir. Zamanın getirdiklerini göz ardı etmeden yerli değerlerimizi her platformda yaşatmaya, korumaya ve geliştirmeye çalışmak, evrensele ulaşmak yolunda en büyük zenginliğimizdir.

* Kültür ve Turizm Bakanı

ABDULLAH ŞEVKİ

GÖÇEBELİKTEN “YERLİLİĞE” DEĞİL “YERLEŞİKLİĞE”

Yerlilik konusunu önce, aşağıda belirttiğim toplumbilimsel tanımı bağlamında, toplumumuz açısından tarihsel olarak kısaca irdelemek ve yorumlamak istiyorum. Bunu yapmakla hem günümüze değin yerlilik yorumlarıma bir dayanak noktası oluşturmuş hem de uygun bir düşünsel zemin hazırlamış olacağım. Toplumumuzun kökenindeki şamanistik gelenek, göçebelik olgusu, ev ve hayvancılık ekonomisi bağlamında toplumbilimsel *yerlilik*(*autochton/Native*), yani *bir bölgenin asıl halkından olma* tanımı çerçevesinde Türklerin Anadolu’ya göçü ve sonrasında bu coğrafyanın yerlisi haline dönüştüklerinden söz etmek-romantik milliyetçi tarih tezlerini temellendirme ve geliştirmenin ötesinde-nesnel-bilimsel açıdan tartışma götürür bir konudur. Türkler için uzun tarihsel zaman akışında değil ama, bireylerin ve toplulukların(cemaatlerin) Anadolu’da geçen *yaşam zamanı* itibariyle bir tür yerlilikten söz etmek mümkün olabilir. Ayrıca, yerlilik denildiğinde yerel/bölgesel gereksinimleri karşılamak amacıyla el sanatları düzeyinde zanaatkarların ve çiftçilerin yaptıkları mal ve hizmet üretimi de akla gelmektedir. Bu bağlamda örneğin Âhilik kurumu toplumda yerli olan ve yerli gereksinimlere yanıt oluşturan önemli ve geleneksel bir kurum olmuştur. Keza Cumhuriyet yönetiminin bir dönem okullardaki “yerli mallar” haftası düzenlemeleri de dikkat çekiciydi. Yerli mallar haftası düzenleniyor ama bir yandan da Amerikan süt tozları beslenme saatlerinde çocuklara içiriliyordu. Yerliliği, çeşitli örneklerini gözönünde bulundurarak Anadolu açısından tarihten günümüze çok yönlü yorumlamanın daha gerçekçi bir yaklaşım olabileceğini düşünüyorum.

Tarihsel yönden Türkler, asıl, Orta Asya’nın yerlisi olan, Orta Asya bölgesi açısından “*otokton*” bir toplumdur ve bu bölgeye aittirler. Açıkçası, yerlilikten kaynaklanan, yerli bir “Türk kültürü”nden söz edilecekse Anadolu’yu değil, Orta Asya’yı tarihsel, toplumbilimsel ve kültürel budunbilimsel (*cultural anthropology*) inceleme konusu yapmak gerekir. Kuzey ve Güney Amerika’da: Kızılderililer, İnkalar, Aztekler, Mayalar; Avustralya’da Aborijinler, Afrika’da siyahlar sözcüğün tam anlamıyla “*yerli*” yani “*otokton*” halklar olup hepsi özgün uygarlıklarının yaratıcıları olarak bu kara parçalarının binlerce yıllık gerçek sahipleridir. Türklerin, basit gündelik yapıp-etmelerin, göçebe kültürünün, dinsel(şamanistik veya İslâmi), toplumsal gelenekler ve davranış kurallarının dışında yukarıda adını belirttiklerim türünden uygarlık yaratıcısı yerleşik bir kültür toplumu olduğunu söyleyemeyiz. Bu anlamda, Türkler, Anadolu’ya gelene kadar ve geldikleri dönemden itibaren günümüze kadar geçen süreç dahilinde “*yerlilik*” tanımı kapsamında göç güzergâhlarındaki Horasan, Buhara, Taşkent, İran ve nihayet Anadolu’daki yerleşme bölgelerinin asıl yerlileri olan halkların kültürünü etkilemekten çok onların yerli kültürlerinden etkilenmişlerdir. İslâm-Arap kültürü bu açıdan Türklerin Araplarla etkileşimlerinin- kılıç faktörü hesaba katılmazsa eğer- gelişmiş ve baskın bir kültürü kabul etmelerinin ilk kalıcı somut örneği olmuştur.

Türklerin, savaş, ganimet ve talana dayalı askeri etkinlikleri de bu kapsam dahilinde onların yerliliklerini kuşkuyla kılan önemli bir toplumsal özelliktir. Zira, yerlilik daha çok su kenarlarında (deniz, göl ya da nehir) uygarlık üretmiş, tarıma dayalı dizesel ekonomisi olan, artık-değer üreten, hesap bilen, yazı, resim yapan, kitap üreten, yasa yapan ve uygulayan düzenli, dizgeli, yerleşik toplumlardır. Kanımca Türkler tarihte Orta Asya stepleri dışında hiçbir yerin (hatta belki de Orta Asya'nın bile) gerçek yerlisi olamamışlardır. Türkler/Türkmenler Anadolu'da, tarihlerinde Orta Asya'dan sonra ikinci kez "yerli" değil ama "yerleşik hale gelmişlerdir. Türklerin Anadolu'daki yerleşiklikleri de Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş sınırları düşünüldüğünde zorunlu küçülme, gerileme ve toprak kayıplarından kaynaklanmış; bu yerleşiklik Cumhuriyet döneminin başında, yani Osmanlı İmparatorluğu yıkıldığında donmuştur.

Bu bakımdan toplum olarak Türklerin –zorunlu nedenler dışında– bir yerin yerlisi olmak gibi somut bir amaçlarının olduğunu düşünmüyorum. En başta hayvancılığa ve talana dayanan ekonomi buna engeldi.

Türkler Anadolu'ya geldiklerinde, Bizans toplumu (Rumlar), Pontuslular, Ermeni toplumu, Kürtler, Süryaniler toplumbilimsel tanımı bağlamında Anadolu'nun asıl yerlileriydiler. Anadolu'da yerlilik denildiğinde bilimsel olarak bu toplumlar akla gelmektedir. Türk toplulukları toplu göçler sonrasında Anadolu'da tarım toplumuna geçerek ekip biçmeye, göçebelikten yerleşik düzene geçmeye başlamışlardır. Yerli halklar ve yerleşim açısından Anadolu'daki tüm kentler eski Yunan, Roma, Bizans kökenlidir. Anadolu'ya göç eden Türkmen kabileleri tarihsel süreçte Anadolu'nun yerli halkından tarımcılığı ve ticareti öğrenmişler, sonraki ortalama bin yıllık süreçte sentezlemeyle kendi "yerlilik" değil "yerleşiklik" kültürlerini oluşturmuşlardır. Bu kültür, vurguladığım gibi özgün değil bir birleşim(*synthesis*) niteliğinde olup, özünde İslâm dini kökenli Arap kültürünü içermektedir. Anadolu'daki kültürel sentez açısından Türk kültürünün batınî-esoterik yanları ayrı bir inceleme konusudur. Bu dönemlerde Mevlâna'nın Belh'den çıktıktan sonra Konya'ya yerleşerek yaygınlaştırdığı özellikle dili yönünden halktan kopuk sufi üst tasavvuf kültürü geniş ölçüde Fars-İran kültürüne dayanmaktadır. Koloniyal bir derviş olan Yunus Emre'nin şiirlerinden kökenlenen Halk, Âşık edebiyatı; halk destanları, hikmet öyküleri ise yine ağırlıklı olarak Anadolu'da yerleşik esoterik Alevi-Bektaşî Türkmen halklarının yerli değil "panteistik" özellikli kültürüdür. Bu kültürün kimi öğeleri o dönemlerde Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmış, daha sonra İslâmî ve yerel öğelerle sentezlenmiştir. Buna göre Türklerin Anadolu'da yerleşme-yerleşikleşme süreci, gelişmiş asıl yerli kültürlerle karşılaşarak, etkileşerek dönüşüme uğramak biçiminde anlaşılmalıdır. Sözümlü ettiğim Anadolu'da *yerleşikleşme* sürecinde ortaya çıkan bu melez-sentez kültür, Bizans-Rum, İslami-Arap, İran-Fars ve Orta Asya'dan gelen şamanistik öğelerin karışımıdır.

Kavimlerin gelip geçtikleri bir köprü coğrafyada böylesi bir kültürel sentezin ortaya çıkması doğal olmakla birlikte, göçebe Türk topluluklarının uygarlığa sahip olmama nedeniyle etkilenme bakımından bir "tabula rasa" durumunda olduklarını da unutmamak gerekir. Zira Anadolu Ege kıyılarından Doğu illerine Antik çağlardan bu yana Heraklitosların, Samsatlı Lukianosların, Mabeynci Pavlosların, Urartuların ülkesiydi.... Kanımca Türkler, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç sürecinde ve sonrasında güçlü bir kültürel yapıya sahip olmadıklarından hep "öteki" olarak kalmışlar, kendi-

lerini sürekli güvensiz (yerli olmadıkları) bir ortamda “öteki” olarak hissetmişler, özgün bir yerli kültür de üretemediklerinden, daha kolay olan, kılıca, güce dayanarak ayakta kalma yoluna gitmişlerdir. Fetihler, savaşlar bu anlamda kendine güvenli yaşam bölgesi oluşturmak, asıl yerli olan uygar halkın tehdidini ortadan kaldırırken, onları bir yerde kılıçla kendini kabule zorlamaktır.

Türk toplumu günümüzde bile hâlâ kendini bu topraklarda “yerli” değil “öteki” konumunda hissetmekte, Anadolu’nun kendine ait olduğundan, Anadolu’nun yerlisi olduğundan kültürel-düşünsel anlamda bir türlü emin olamamaktadır. Bunun nedeni köklü bir uygarlığa, başka toplumların saygı göstereceği, özgün estetik, sanatsal ve düşünsel birikime sahip olamamaktır. Durmadan tehdit üreten militarist düşünme yapımız da kendimizi bu toprakların yerlisi görmediğimizin bir başka kanıtıdır. Çünkü bir toprakta özgün uygarlık üretmeyen o toprağın yerlisi, sahibi olamaz. Bu açıktır ve tarih bu olgunun örnekleriyle doludur. Türklerde kültür, sanat adı altında ne varsa birer öykünmesel sentezden ibarettir. Yerlilikle ilgisi olmayan bu melez, eklektik “kültürümüzün” özgün öğeleri bu toprakların asıl yerlisi olan halklardır. Yerlilik en önce bulunduğu toprakta yaşarken kılıçla değil öncekinden daha üstün bir uygarlık üretmekle gerçekleşmektedir. Türkler Anadolu’da yerleşik olmuşlar ama yerleşememişlerdir.

Bu nedenle gelişmiş batı toplumlarının çoğu günümüzde Türklerin Anadolu’da istilacı oldukları kanısındadır ve bunu anırtırlar her fırsatta sürekli. Anadolu’daki Süryani-Hristiyan geleneği de benzer kanıları desteklemektedir. Onlar Türklerin günümüzde batı uygarlığı taklitçisi olmalarına karşın batılı zihniyette gerçek bir kültür toplumu olmadığını düşünmektedir. İlginçtir, Türkler, günümüzde birçok örnekleri görüldüğü gibi, dağlara, taşlara yazılar yazarak, bayrak dikerek, semboller ve simgeleri kullanarak, bir taşı bile vermeyeceklerini yüksek sesle söyleyerek bu toprakların kendilerine ait olduğunu vurgulamaktadır. Oysa, bu toprakların yerlisiysek şayet böylesi duygusal davranışlara, uygulamalara gerek yoktur. Özgün kültür ve sanat etkinliklerimizle bunu dünyaya estetik biçimde gösterebilir, kabul ettirebiliriz. Öte yandan, arkeoloji buluntuları ve Anadolu’nun antik çağlardan gelen zengin kültürü, kültürsüz, uygarlıksız Türklerin Anadolu’nun yerlisi olmadıklarını kanıtlamaktadır. Bu nedenle bu toprakların asıl “yerlisi” olmayan ama “yerleşik” olan Türkler, cılız edebiyat ve sanatsal etkinlikleri, okumak ve yazmaktan, kitaptan hoşlanmayan olumsuz özellikleriyle daha güçlü ve özgün bir kültür üretmek kabiliyetinden yoksun olduklarından, silahla, türdeşleştirilmiş insan çokluğuyla, güçle, bu toprakların “yerlisi” olduklarını özellikle batının gelişmiş toplumlarına sürekli kanıtlama çabasında olacaklardır. Dış politikamızda bu olgunun açık yansımalarını görebiliriz. Çünkü temelde bitmez tükenmez bir savunma anlayışı üzerine kuruludur.

Yerlilik açısından genel tarihsel-toplumsal konumumuz özetle budur. Biz göçebe bir toplumuz ve tarihimiz boyunca Orta Asya stepleri hariç gittiğimiz hiçbir yerin yerlisi olmadık. Günümüzde Almanya’da Fransa’da, Belçika’da da yerleşmiş ama “yerli” değiliz. Bir türlü “yerli” olamamamız, sivil toplum, hukuk dizgeleri kurmamızı engellemekte, kurlsız, plansız toplum olma durumumuzu sürekli kılmaktadır. Yerlilik, basitçe, Londra’yı gezenlerin idrak ettiği gibi, her şeyin, sokakların, köklü ailelerin yaşadıkları yerlerin, binaların asırlardan beri aynı yerde olmasıdır. Kurumsallaşma, bir yerde kökleşme ve özgün kültür üretebilme demektir yerlilik. Bir yer-

de duramamak, karar kılamamak değil... Türklerin nüfus olarak çoğalması, dizgesel ekonomik üretim yapamamaları, geçmişteki silahla talan ve ganimet elde etme anlayışı onların bir türlü bir yerin yerlisi olamamalarının başlıca nedenidir. Tanzimattan bu yana uluslaşma sürecimiz bu toprakların yerlisi olmadığımızdan türdeş toplum yaratma bağlamında kültürel dayanak arayışlarının konusu olmuş, bu yönde oradan buradan yararlanılarak eklektik tarih ve dil kuramları (Güneş dil, Hititlerin, Sümerlerin Türklüğü vb.) üretilmiştir. Ancak bunlar bir türlü istenilen sonuçları vermemiştir. Yerliliği bir bakıma, tarımsal ekonomiye bağlılık, tarımsal ekonomi geçmişimizi göz önünde bulundurarak “köylülük” olarak da nitelendirebiliriz. Toplumumuzda militarizmin bu ölçüde siyaseti denetleyebilmesinin temelinde köylüce toprak sevgisi vardır. Erich Fromm’un “Sevgi ve Şiddetin Kaynağı” ndaki sosyo-psikiyatrik çözümlemeleri bağlamında ölümcül toprağa bağlılık ve toprak için ölmenin akıldışı anlamlılığı, militarist kökenli milliyetçilik, vatanseverlik hep, köylülük temelli “yerliliğin” siyasete, merkezi devlet yönetimine yansımalarıdır.

Anadolu’da artık azınlıkta olsalar bile Antik çağlardan günümüze gelen asıl yerli kültür birikimi İttihat ve Terakki kökenli türdeş ulus mühendisliği projesini başarısız kılmıştır. Anadolu gibi köprü konumundaki ve bir imparatorluktan elde kalmış bir kara parçasında homojen/türdeş bir toplum kurmak ütöpiktir. Osmanlı bu bakımdan daha gerçekçiydi. Mozaik bir toplum yapısı, çoğul bir toplum, özgün kültür üretimi ve daha gelişmiş kurumsal bir demokrasiyle daha çağdaş bir ulusa dönüşebilir-dik. Bunu gerçekleştirmek için hâlâ imkanımızın olduğu söylenebilir. İttihat ve Terakki geleneğinin türdeşleştirme, saf Türk toplumu yaratma siyaseti Anadolu’nun asıl yerlisi olan halkların öldürülmesi, sürülmesi, ortadan kaldırılması ilkesine dayanmaktadır. Türk unsurların, Osmanlı döneminde olduğu gibi daha eski yerli topluluklarla kaynaşarak bir sentez halinde yaşamaları ve devletin yaratıcı bir yönetsel sistemle çoğul kültüre dayanarak bunları yönetmesi daha gerçekçi bir siyasi-kültürel seçenek olarak önümüzde durmaktadır. Batılı anlamda bir sivil toplum ve çoğulcu gerçek bir demokrasi kurarak bu toprakların “yerlisi” olabiliriz.

Günümüzde toplumumuzdaki “yerlilik” türdeşliği beslemekte bu da en yoğun ve canlı biçimde taşra kentlerimizde yaşanmaktadır. Ülkemizde “Levinas insanı” anlamında bir “öteki” kültürü oluşmamaktadır. İnsana, onun yaşama hakkına karşı suç işlenen kentlerimizde faşizan bir hoşgörüsüzlük “öteki etiği”nden yoksunluk, bu topraklarda çağdaş, çoğulcu ve hoşgörülü bir yerli ileri kültür toplumu olamadığımızın, çağdaş uygarlığın dışında olduğumuzun başlıca göstergesidir. Bu ülkenin yerlisi olmayı, İttihat ve Terakki’nin toplum mühendisliği bağlamında, “türdeşlik”, militarist birörneklik, yabancıyı, kendinden başka olanı, marjinali dışlama olarak anladığımız sürece toplumsal sorunlarımız-sorun üreten toplumsal yapımız- hiçbir zaman sona ermeyecektir. Bu bakımdan Osmanlı toplumunun günümüz Türkiyesinden daha hoşgörülü ve yerli bir görünüm sergilediği kanısındayım. Osmanlı İmparatorluğu’nu devirmek yerine onun meşruti bir monarşiye doğru demokratik ve sivil evrimleşmesi de sağlanabilirdi. Bu ayrı bir konu elbet...

Yerliliği bireysel temelde ele aldığımızda, kırsal topluluklarda, kentlerin varoşlarında, aile, komşuluk, akrabalık, hemşehrilik ilişkilerinin sürüp gittiğini görüyoruz. Bu ilişkiler de başlı başına “yerliliğin”, “köylülüğün” yansımalarıdır. Kırsal alanda, aile, dini, si-

yasi örgütler etkileşim halinde birbirini tamamlayarak himaye ve koruma grupları işlevini görmektedirler günümüzde. Akrabalık ve diğer kişiler arası ilişkilerle sorun çözme alışkanlığı hukukun kurumlaşmasını engellemektedir. Edebiyatta, sanatta, kültür üretiminde de hemşehrilik, etnik köken, feodal koruma, arkalama, dindarlık, belli bir tutucu gruba üyelik gibi “yerlilik” davranışları hâlâ yetenekten daha etkili durumdadır. Öne çıkmak için bunlardan yararlanılmakta, tercihler bu çerçevede yapılmaktadır. Bugün, yerlilik bağlamında cemaatlerin işlevleri, anonim rol ilişkilerinin kurumlaşmasını, toplumda yeni tampon mekanizmalar ve siyasi güç merkezleri oluşturarak olumsuz etkilemektedir. Sözü ettiğim birincil gruplararası ilişkiler, yani aile, akrabalık ve hemşehrilik ilişkileri yerlilik/köylülük açısından devam etmekte ve toplumumuzun sivil ve demokratik gelişimini sekteye uğratmaktadır. Siyasete bakış açımız da yerlilikten nasibini almakta liderler “baba” izleyiciler “çocuk-evlat” pozisyonunu sürdürmektedir. Toplumumuzda kişileri batılı anlamda hukuken birer kişi olarak değil de yerlilik çerçevesinde “çocuklaştırarak” kabul etme davranışı her kesimdeki insanlararası ilişkilerde oldukça yaygındır.

Yerlilik kavramını insan yaşamı çerçevesinde değerlendirdiğimizde onun toplumun gelişimini durdurucu, ilkel, bayağı kültür özelliklerini, şiddeti, terörü içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Yerlilik, günümüzde anti-öteki kültürü, kendi edebiyatını, sanatını, ve siyasetini her defasında kısır döngüsel biçimde yeniden üretmektedir. Ayrıca, yerli olanın kültürüne yönelik toplumsal talep de giderek azalmaktadır; çünkü yerli olan çoktan özgünlüğünü yitirme sürecine girmiştir. Yerli olanda bir bayağılık, sıradanlık gözlenmektedir. Postmodernitenin yerel ve bölgesel olanı öne çıkaran kültür politikası yerliliği destekler gibi görünse de gerçekte tüm küresel gelişmeler bugün yabancı olan ne varsa onların dışarıdan topluma girişi ve kabulü yönündedir. Türkiye’de metropollerle taşra kentleri arasında yerli-yabancı çelişkisi yoğun bir biçimde yaşanmaktadır. Metropoller kozmopolitleşirken taşra yerli ve köylüdür. Edebiyatta, sanatta bir yandan ulusal edebiyat ürünlerinin yerli kitapları, batı yazınından çeviri kitapların yanısıra yeniden basılıp piyasada yerini alırken, bir yandan da televizyon dizileri olarak evlerimize girebilmektedir. Böylelikle yerli olan “*Aşk-ı Memnu*” ile yabancı “*Gossip Girl*”, “*Desperate Housewives*” dizileri birlikte izlenebilmektedir. Ancak, yerli olanın sunum biçimi de “yerli” olmaktan çıkarılarak yeni postmodern medya anlayışına göre pazarlanmakta; “temsil”(representation), yani nasıl sunulduğu, ne şekilde sunulduğu öne çıkmaktadır.

Çünkü görüntüler de tıpkı yazı gibidir ve onlar kalem yerine kameralarla belli amaçlarla “yazılmakta”, yani kaydedilmekte ve bizde istenilen düşüncüyü, etkiyi uyandıracak biçimde kurgulanarak sunulmaktadır. Türkiye toplumu “yerlilik”, “yabancılık” bağlamında büyük bir ikilemin sahnelendiği postmodernist bir mekândır günümüzde. Bu nedenlerle yerliliğin artık, geçmişte kalması gereken duygusal milliyetçi sembolleri yinediğini, tüm kültürel yansımalarıyla birlikte toplumumuzda totaliter, aynılaştırıcı, anti-demokratik, özgürlük dışı militarist öğeleri, küreselleşme, evrenselleşme karşıtlığını kavramlaştırdığını, bir anlayış olarak köylülüğü yeniden üretmekten başka bir işe yaramadığını, her türden demodeliğin kaynağı olarak görülmesi gerektiğini düşünüyorum. Toplumumuz, şimdilerde sancısını çektiği gerçek demokrasi ve sivil topluma dönüşme sürecinde bu yapıya uygun özgün, evrensel kültürel sıçramasını da gerçekleştirebilirse o zaman “yerleşme” sürecini tam anlamıyla sonuçlandıracak, silaha gerek duymadan asıl zihinlerde bu toprakların tartışmasız sahibi olmayı hak edecektir.

HÜSEYİN ATLANSOY

YERLİLER İÇİN KISA NOTLAR

Bugün yürürken bir kırtasiye dükkanının camekânında gördüğüm yazı beni irkiltti. Bir kartonun üzerine şunlar yazılmıştı Güneş enerjisi ile çalışan çiçek gelmiştir. Bu cümle yerliliğe aykırıdır. Bu toprağa, bu toprağın ruhuna. Bu ülkenin insani yanına. Bu yer yüzünün kimyasına. Bu dünyanın işleyişine aykırıdır bu cümle. Peki nedir... Aymazlık..

* * *

Biz bu ülkenin yerlisiyiz. Yerlileriz evet! Az gayret etsek bir zenciye benzeyecek suretlerimiz güneş gibi bir aydınlığı içerir. YERLİ DERKEN İÇİNDE YAŞADIĞIMIZ YERİN YERYÜZÜ VE DÜNYA ANLAMLARINI TAŞIDIĞINI UNUTMUŞ DEĞİLİZ.. Ancak yeryüzü ve dünya-vatan anlamlarının yanısıra şu an ve şu noktada bu ülkede nefes alıp veriyor olmamız sorumluluk ve coşkularımızı keder ve sevinçlerimizi evrensel bir vicdanın kelimelerini bir gramer içinde söylemeyi bizi mecbur ediyor.

Evet, Sezai Karakoçun ifadesi ile kalem yazmak *zorundadır*. Ve Türkçe ne anglo-saksonların sapkın elif-basına benzer ne de frankların köylülük içeren kurnaz jakobenizmine. Neyse...

* * *

Bu ülkenin dili ile yazmak; diyelim Akçaabatta ayva çiçek açtığında baharın yazın geldiğini; diyelim Iğdırda çile nin kırk günlük kışa denk geldiğini ve gözyaşı nın her daim gramere gelmediğini bilmektir.

* * *

Edebiyat içinde şiir bir ülkenin en milli yanını oluşturur. Türkçe kelimeleri kullanarak başka bir gramer ile çok gavur dizeler de yazmanız mümkündür. Bu ana iki ihtimal dışında başka alışımlar da oluşturabilirsiniz. Örneklerini çokça verebiliriz bunların. Ancak bu ülkenin insanları müthiş bir basiretle şair denince ilkin Mehmet Âkif'i hatırlar. Yunus bile ikincidir... Yerlilik işte budur..

A. ALİ URAL

YERLİNİN “YER”İ

Kızılderililer Kızılderili maskesi takıyorlar, Kızılderili oldukları anlaşılın diye. Charlie Chaplin, Charlie Chaplin’e benzeyenler yarışmasına kimliğini saklayarak katılıyor ve ancak üçüncü olabiliyor. İstanbul’a gelen turistler başlarında fesle fotoğraf çektiyorlar bir İstanbul Hatırası edinebilmek için. Kutup ayıları kola içerek evrensellğe adım atıyorlar. Kolomb “Hindistan’a gider iken aldı da bir Amerika” şarkısını söylerken şemsiyesini sallamıyor. “Yerliler” posta arabalarına saldırıyor her filmde. Yatacak yerimiz yok. Yazacak yerimiz de. Aidiyetimizi keşfetmeden yerlilikten bahsedemeyiz çünkü.

“Türk toplumunun düşünce, edebiyat, sanat ve kültür hayatı” dediğimizde, “Toplum”, “düşünce”, “edebiyat”, “sanat” ve “kültür” kelimelerini birer birer sarımsak gerektiriyor. “Türk toplumu” tamlaması geçmişe değil modern zamanlara işaret ediyorsa yola bu toplumun ne kadar Türk toplumu olduğundan çıkmak gerekiyor belki de. “Ben ayda yaşayan bir adamın hikâyesini yazsam bu bir Türk hikayesi olur,” diyebilecek bir yazarımız varsa Borges’le yüzleşsin. Mürekkebi dağıtan bir toplum böyle bir sanatçıyı içinden doğurabilir mi! Biz bir terkiptik ayrıştırdılar. Mürekkep değiliz artık. Kamus namustur demiş, Meriç. Kamusunu kirleten bir toplumun yerliliğinden kim söz edebilir!

Baharat değildir kültür. Biraz doğunun güneşi, biraz efsaneleri, biraz müziği, biraz minyatürleri, biraz hattı... Biraz da “Sufi” tozu kat. Kat ki yerellikten evrensellğe yüksel. Yerimizi özlerken bile göztümüz başka yerde. Bu yüzden Tanpınar “Beş Şehir”in daha ilk cümlesinde kaybolan değerlerden söz eder etmez “yeni”nin temsil ettiği öznelerle olan iştiyakını belirtmekten geri durmuyor. Ahmet Haşim, “Müslüman Saati”yle taklit akrebini kovmaya çalışırken, akrep merdivenleri ağır ağır çıkıp hiç beklemediği bir yerde, bir Frankfurt seyahatinde okuyucuyu sokuyor. Peyami Safa, Fatih, Harbiye tramvayında seyahat ede dursun atı alan Üsküdar’ı geçiyor.

Gogol, 9 Kasım 1833’de Maksimoviç’e şöyle yazmış: “Hiçbir ülkeyle ölçülemez, mutsuz ülkemiz Ukrayna’nın tarihini yazmaya koyuldum...” 23 Aralık 1833’de ise Puşkin’e açıyor kalbini: “Ukrayna tarihi ve güney Rusya’nın tarihini yazmayı bitirdikten sonra, henüz Rusya’da, hatta Avrupa’da bile bulunmayan gerçeklere dayanan bir evrensel tarih yazacağım...” Gogol’un “Mutsuz Ülke” sözü beni derinden yaralıyor. Olsa olsa benim ülkemdir orası. İrfanı çalınmış bir milletten daha mutsuz kim olabilir! Gogol büyükannesinin masallarıyla yola çıkıp evrenselleşti. Ben başkalarının masallarıyla büyüdüm.

Tabutumuzun üzerindeki yeşil bezde “İnna lillah ve inna ileyhi râciûn” yazıyor. “Biz Allah’a aidiz ve şüphesiz ona döneceğiz.” Eğer Allah’a aitsek. “Aidiyet” kavramını yeniden gözden geçirmek durumundayız. Yerlilikten söz edebilmek için yatacak yerimizin olması gerekiyor.

Yeri belirlenmemiş bir yerlilik bizi nereye götürür?

MUSTAFA MUHARREM

KENDİLİK BİLİNCİ

Bir kere “yerlilik”, aidiyetin tartışmaya açıldığı, daha da ötede, kuşku nesnesi yapıldığı bir fetret alanıdır. Neyin “yerli” olduğuna dair bir merak, bir didikleme ve varılan sonuca göre kabul ya da red volümlü bir tavır belirleme hazırlığını ateşler çünkü. Bu da, dışarıdan gelene karşı her an eli tetikte beklemekten devşirilmiş bir içe güvenme mantığıdır kabaca. “Yerlilik” bu haliyle, ‘korku’nun kavramsallaştırılması ve tehlike ihtimalleri dolayımında norm koyucu bir ilke olarak kurgulanması şiddetini müşterek kılar. Fetretin de en büyük kurnazlığı, budur aslında : Ölçüsüzlüğün vehametini pompalarken içe kapanmayı öğreterek ve sadece otantiğine güvenmek gerektiğine inandırarak yaşananla çatıştırmak.

Yerliliğin realist bir algıdan çok romantik bir tepkiden beslenmesi, özgünlüğüyle arasına nifak girmiş bir toplumsallığın basit hünerlerinden biridir bu nedenle. Hem merkez-çevre denkleminin perçinlenmesi sağlanır böylelikle; hem savunmacı kutup üzerinden etkin öznenin kendini sürekli yorumlayarak yenilemesine imkan tanınır. Yerlilik ne kadar sıkılaşırsa, ‘dışarı’dan akanın aşındırma ve önüne katarak sürüklenme hırsı o düzeyde artar. Bu inatlaşmanın finali, “yerlilik” zeminine yapışanların iki gerçekli, iki kimlikli bir bölünmeye çakılırken tarihselliğin parçalanmasıdır. Üstelik bu durum, “yerli”lik imtiyazına kilitlenenleri yücelerek mistikleştirirken nerdeyse teosofik bir inşanın himayesinde her tür sorgudan, eleştiriden muaf tutar.

Türk toplumu, “yerlilik” ile irtibatını Karlofça sendromu üzerinden meşrulaştırdığı ve üniter yapı çeperlerinde tanımlamak zorunda bırakıldığı için, aidiyetine ilişkin üst kodun dayanaklarını pratiğine yansıtamamaktadır. Yerli düşünce, yerli sanat , edebiyat ve kültür ile yerli siyasetten önce, kendilik bilincini hayatlaştırmaktan kaçınan Türk insanının tarihsel duruşundan söz edilemez. Sorun bir coğrafya parçasındaki birikimi referans alarak tarihsel iddialarını o veya bu düzeyde sürdürmek değil, varlık-bilgi-değer bağlamında mümkün bir yaşantıyı somutlamaktır.

SEMİH GÜMÜŞ

Edebiyatta özgünlüğü aramak, sözü edilmesi kolay, ulaşılması zor bir düzey. Yaratıcı yazının gerçek hayattan çıktıktan sonra ondan ne kadar uzak ve ona ne kadar yabancı olabileceğini düşünmeden özgünlük kazanılamaz. Gerçek hayat, onu görme biçimiyle ve yaratıcı düşünce ile yaratıcı yazının içinden geçtikten sonra özgünlük kazanabilir, yoksa durduğu yerde, doğal haliyle özgün değildir gerçek hayat. Bunlar doğrusa, yaratıcı yazarın durduğu yer, o konumuna göre aldığı kimlik, onu hiç kuşku yok ki bir yere ait kılar. Yersiz yurtsuzluğu bilinçli bir seçimle kendi kimliğine yapıştırmış yazar da bir yere aittir sonunda, o yer bir tek nokta bile olsa.

Yurtseverlik duygumu yitireli çok oldu. Sevdiğim her yeri yurdum olarak görmeye başladığımdan beri. Milliyetçiliğin ikiz kardeşi yalnızca siyasal yurtseverlik değildir. Onun toplumsal ya da kültürel boyutu da bağlanmayı gerektirir. Neye? Bütün düzeylerde, ortalamaya ve çoğunluğun değerlerine. Oysa yaratıcılık ve özgünlük bireyseldir. Sonunda bireyin kendini tanımladığı yer nereyse, yurdu da orasıdır.

Demek ki yerellik, yazarın kendini ait gördüğü yerdir. Sözelimi, Türkiyeli olmanın yazar için hiçbir önemi yok aslında. Tersine, bu ülkenin bir karış toprağıysa sizin kendinizi ait gördüğünüz, sevdiğiniz, vazgeçemediğiniz, sizi siz yapan, orasıdır yurdunuz. Orası, yazdıklarınızın önce ruhunu, sonra bütün gereçlerini verir. Sözelimi, Akdenizlilikse kimliğiniz, yazdıklarınızda bunun izleri elbette derin biçimde görülecektir.

Size ait olan yer: sizin oraya ait oluşunuzla örtüşüyorsa, orada yerellik yaratıcılığın itici gücü olur elbette. Latin Amerikalı yazarlarda bunun çarpıcı örneklerini görüyoruz. Saf gerçek olan da Latin Amerikalı onların yazdıklarında, havada uçuşan insanların fantastik geçekliği de. Faulkner'ın yerelliği nedir? Her şeyi. Onlardan önce, Gogol'ünki?..

Yaşar Kemal'in Çukurova kavrayışı yerelliğin gücünü ve evenselliğini bir arada anlatan, bildiğim en çarpıcı kimlik tanımı. Yerelliğin bir yazarı nasıl yoktan var edebileceğini bundan daha iyi anlatan bir örnek olabilir mi? Ama Çukurova aynı zamanda yerelliği değil, tam tersine, katkısız evrenselliği anlatan bir gizilgüç olarak da anlatılır.

Edebiyat söz konusu olduğunda, yerel olanı ancak bu düzeyde önemli buluyorum. Özgünlüğün yaratıcılarından biri olarak. Yoksa onunla tutuculuğu rasyonelleştirmek de mümkün.

ÖMER ERDEM

BEN YERLİ MİYİM?

Yerlilik bir hedef olmadığı gibi tek başına yaratıcı hatta kuşatıcı da olamaz. Daha da ötesi, çıkış noktası özgünlük olmayan hiçbir sanat eylemi ‘yerlilik’ tanımının yanına yaklaştırılmaz. Bir çıkış noktası değildir yerlilik. Varış noktası da olamaz. Yerliğin karşısına neyi koyacağız? Yabancılık mı? Neye karşı kimin yabancı? Cumhuriyet ideolojisi kadar entelelijansiyasının ürettiği bir ötekidir ‘yerli’. Değer ve yaratıcılıktan yoksundur. Kontur bile sayılmadığı gibi elindeki güçler eşit değerde olmadığı için tasnif dışıdır. Müzelerde bir depolar vardır bir de ne işe yarayacağına karar verilemeyen ancak atılamayan eşyalardan oluşan özel bölümler. Depolardaki eserler bir gün sunuma çıkarılabilir. Ötekileri tasnif edilir o kadar. Bu bağlamda, ilkin yerliğin üstündeki bu kaderi kaldırmak gerekir. Mümkün mü? İhtimal dışında değil. Gerekli mi bilmiyorum. Şöyle bilmiyorum, şimdi Yahya Kemal mi yerli Ahmet Haşim mi diye sorulsa ağız birliği edilmişçesine Yahya Kemal denilecek. Peki Haşim nereli? Biz onu yerli saymadığımız kadar birileri onu kapıp götürecek mi? Ya Necip Fazıl? Neyi ile yerli? Nazım için kolayca söylenmeyen şey niçin başkalarının üzerine yapışın. Şair yerli de değildir yabancı da. Yazar da öyle. Tek ölçü yazarlık değeridir benim gözümde. Dil, öylesi belirleyicidir ki kimse Joyce’un İrlandalılığını elinden alamaz. Fuzuli’nin Osmanlı, Şeyh Galib’in İstanbullu olması da budur.

Yerliliğin karşısı gibi gösterilen ve sanat ve düşüncede önde tutulan nice isim silinip gitti de kimseler aklını başına almadı. Sanatın ve edebiyatın yüksek açısından bakmayanlar eğer bir gün yerli veya yabancı diye vasıflandırılırsalar bile onlardan geriye bir şey kalmayacak. Az önce dil dedim, özellikle dedim de, dili de aşan şeyler var sanatta. O olunca yerlilik, bilmem ki? Benim bir meselem değil. Ne kanıtım, ne kalıtım ne de başka bir şey. Galiba, ben sadece yazmakla, yaratıcı ve özgün olmakla ilgileniyorum. Sonuç? Sonuçlar her zaman tartışmalı zaten. Bir de şu var, Türk Toplumunu diyorsunuz ya, toplumla sanatın meseleleri kavramsal anlamda ayrı olduğu gibi pratikleri ve öncelikleri de bir değil. Belirleyici toplum olamaz bu sebepten. Şair ve yazar ne ise toplum da o olur.

ÖMER ERİNÇ

BİR YERDE OLMAK/BİR YERDEN BAKMAK

Aydınlanma, insanlık tarihinde ‘bilim dini’ne geçişi öneren bir süreci işaret eder. Hayatın yangın yerine dönüştüğü bu dönemledir ki kalpler asıl mihverine yabancılaşarak vahyin yol gösteren rehberliğinden ıraklaşmış, deneyle ispatlanabilirin ötesindeki hakikate sağırlaşmıştır. Yaşanan deneyimlerin ardından ilahî öğretinin insanı esenliğe çağıran bildirisinin yerini bilimsel gerçeklik almıştır. İnsanlığın dinsel/tarihsel birikimi; hurafeler yığını kabul edilerek hayat dışı bırakılmış, dinin yerini bilimsel olanla doldurmak seçeneği temel tercih durumuna gelmiştir.

Aydınlanmanın ileri bir aşaması olarak modernlik, Osmanlı ülkesine ifsat edici bir virtüs biçimiyle girer. Doğu’dan Batı’ya gidenler, kendilerine yabancılaşarak yeniden yurtlarına dönerler. ‘Diyar-ı küfürdeki kâşanelerin ihtişamıyla afsunlanarak, diyar-ı İslam’da viraneler’ görme çabasını göğüslerine yerleştirirler. Başkalaşmaya direnme kudretini içlerinde büyütmezler. Paris’e gitmeyi Kâbe’yi ziyaret etmekle özdeşleştirerek Batı’nın sokaklarında sürtmeyi varoluşlarına dayanak yaparlar. Sonunda döndükleri Osmanlı yurdunda kendilerini yurtsuz hissederler. Dilleriyle, düşünceleriyle; tarihin, toprağın kokusunu alamazlaşırlar. Hâl böyle olunca da toplum katları arasında yapay sınıflar üremeye başlar. Osmanlı bürokrasinin altyapısını oluşturan ulema ile mektepliler birbirlerini anlamak tutumundan uzaklaşırlar. Sonunda modern ulus devlete geçişi aralayan bir sürece girilmiş olur.

Batılılaşma başlangıçta toplum genelinde ‘gâvurlaşma’ olarak algılandıysa da gidecek Osmanlı coğrafyasında meşruiyet kazandı. Kaybedilenin kaybedildiği yerde aranması gerekirken Frenk ülkesinden devşirilen algılama/düşünme biçimleri yaşama esası hâline getirildi. Öncelikle askeriyede başlayan Batılılaşma, seyrüseferini kalpleri zapturapt altına alıncaya kadar devam ettirdi. Asrileşmenin evveliyatını burada aramak gerektiği kanısındayım. Çünkü ‘yaralı bir bilince’ davetiye çıkartmak söz konusu tutum alışların neticesinde başladı. İnkırazın derinleşerek sürmesiyle de Batılılaşma ülküsü millet varoluşunu dinamitleyen yaylın ateşiyle merkeze yerleşti. Bu durum karşısında sarsılışa, çözümlüğe içerden çözüm bulma safhası olarak Tanzimat ilan edildi.

Tanzimat’ı her bakımdan yeni bir kible seçme sürecinin miladı olarak anlamak gerekir. Millet/ümmet için yaşamanın zor zanaat hâline gelişinin aleni belgesi her bakımdan Tanzimat’tır. Birbiri ardı sıra devam eden çözülme süreçlerini derinliğine kavrayabilmek Tanzimat’ın çözümleyici bir yaklaşımla okunmasına bağlıdır. Bir yorum biçimi olarak Osmanlılık tanımlaması devreye girdiyse de bu durum hastalığın şifası olmaktan uzak bir tutum olarak dışlaştı.

Gelinen süreçte din algısının insanı kuran gerçekliği vatan algısıyla yer değiştirdi. Vatan algısı bir yerleşme pratiği olarak Osmanlı insanının hayat düzeneğinde varlığını hissettirdi. Batı’dan ödünç alınan ‘hürriyet, müsavat, adalet’ kavramlarıyla millet belleğini biçimlendirmek tutumu gerçekliğe dönüştü. Batı’dan gelenlere muhalefet etmek düşüncesi yerlilik arayışlarının ekseni hâline geldi. Osmanlılık kimli-

ği, milleti oluşturan dindaşlar arasında karşılık bulamayınca da İslamcılık modernlikle çakışan bir görüş açısı hâliyle yeni bir ifade biçimine dönüştü.

Bütün bu süreçler sonucunda Osmanlı milletini oluşturan coğrafyada modernliğin bir türünü olan uluslaşma evresine girildi. Ümmet algısı yerine, dışlayıcı bir tutum olarak milliyet esasına dayalı görüş açıları etrafında kümeleşmeler oldu. Osmanlı hinterlandındaki parçalanma, dağılma hâli reel gerçeklik olarak hayat pratiğine dönüştü. Milleti oluşturan din bağı dışta tutularak Osmanlı medeniyet havzasında ulus devletçiklerin neşet etmesine zemin hazırlandı. Dinin/İslam'ın gerileme nedeni olarak ikame edildiği zihinsel faaliyetler yaygınlık kazandı. Müslümanların dinleriyle yoğunlaşmış hatıralarını barındıran topraklarda, Osmanlı milletinin varoluşunun teminatı olan hafıza tarumar edilerek hayat sil baştan kurulmaya çalışıldı. Bu dönemde ulusçuluğun bir neticesi olarak; milliyetçilik ideali, dinin yerine yerlilik tezahürü olarak ikame edildi.

Tepede başlayan çürümeye çözüm üretme şeklindeki kırılgan algı milliyetçilik oldu böylece. Osmanlı insanı tarihte tatile çıkmayı inanç ilkesine dönüştürdü. Yaşanılan zamanla, yaşanmış zamanlar arasındaki bağ/bağlantı koptu. Hayatla insan arasındaki canlı doku berhava edildi. Nitelikliliğin yerini niceliğin egemenliği aldı. Millet/ümmet oluş bilinci giderek yatağına kırılgan akmaya başladı.

Ardından büyük paylaşım süreci geldi. Osmanlı coğrafyasında birbirini izleyen işgaller görülmeye başladı. Dini söylemden neşet eden bilinçlilikle müstevlilere karşı cephele kuruldu. Milletin kıyamı sonucunda işgalcilerden temizlenen Osmanlı hinterlandının Anadolu yakası özgürleşerek yurt olma durumunu muhafaza etti. Ancak gelişen şartlar, uğrunda çarpışılan değerlerle elde edilen kazanımların birbiriyle örtüşmediğini gösterdi. Seküler yapılanmanın ön gördüğü ceberutluk karşısında İslam'ı temel tercihe dönüştürenler seslerini içlerine gömmek zorunda bırakıldılar. Hümanist söylemin sergilediği putperest kültürtin zemini, yönetim mekanizmasının dayatmasıyla toprakta karşılık buldu. Yer altına çekilmek mecburiyetinde bırakılanlar kendilerine ses olabilecek bir muhalefet dili oluşturma arayışını başlattılar.

Onun içindir ki dönemsel şartlar gereği de olsa kavramsal düzeyde 'yerlilik' bir sığınma söylemidir. İslami olanla hesaplaşmayı dayatan resmi öğreti karşısında bir kendini gizleme tutumudur. Yaralanmış bir hayatın içinden kendi varoluşunu kurma denemesidir. Bunun sonunda modernliğin tasallutuna uğrayan Müslümanlar, yeni bir dil keşfedebilmek için İslam'ın ruhundan doğan kavramlar yerine modernlik pratiğiyle yerleşen mefhumlarla kendilerini ifade etme sürecine girdiler. Doğrudan anlatmak yerine imgeler/simgelerle düşüncelerini ifade etmek zorunda kaldılar. Bu tutum hayata, siyasete, sanata, edebiyata yansıyan taraflarıyla kabul gördü.

MUSTAFA KÖNEÇOĞLU

“DOĞUNUN YEDİNCİ OĞLU” BAĞLAMINDA YERLİLİK VE AİDİYET SORUNSALI

Türk düşünce ve sanat dünyasına yerlilik ve aidiyet sorunsalı, Türk modernleşmesiyle birlikte, sancılı bir süreç olarak girdi. Çünkü Türk modernleşmesi kendini bir ‘medeniyet kriziyle’ birlikte tanımladı. Bu da nomosla topos arasındaki bin yıllık bağın kopması, sanat ve düşünce dünyasında yeni arayışların, anlam kaymasını ve parçalanmayı derinleştirme pahasına denenmesi demektir. Nitekim öyle de oldu. Türk aydını ‘su alan gemide’ yeni bir dünya kurabileceği vehmiyle yaşamayı kurguladı. Köklerinden uzaklaşan aydınlar ‘ulusal hatıralardan’ kopmanın onları sürükleyeceği yere, yani ‘biçimsiz bir ulus’ olmaya doğru hızla kaydılar. ‘Uygurlik bilinci çalınan’ Türkler için Batı bir tür ‘boyun ağrısı’; Doğu ise yer yer vicdan azabı olarak kronikleşti. Bu, bir anlamda ‘tarihte tatile çıkmakla’ eş anlamlı bir fotoğrafın gün yüzüne çıkması demektir. Elitler için durum böyleyken halk bir süre olup bitene anlam verememenin kamaştırdığı gözlerini ovuşturduktan sonra, kendilik bilincine geleneğin, belki de en uç örnekleriyle, sahip çıkmaya çalıştı. Yabancılaşmaya karşı içe kapanan halk, aydınlarla alışverişi keserek tepkiselliğini edilgin bir biçimde de olsa dile getirmekten çekinmedi; en azından ‘Gül Yetiştiren Adam’ oldu. Türkiye’de yabancılaşmaya karşı yerlilik ve aidiyet duygusu daha çok halkın bu mütevazı tepkisi etrafında gelişti diyebiliriz.

Aslında Türk toplumu açısından bakıldığında halk, Batılılaşma tarihimizi trajik bir şekilde ortaya koyan Sezai Karakoç’un ‘Masal’ şiirindeki babadır ve yerlilik ve de aidiyetin kalbidir. Batı gelmeden önce, oğulları Batı’ya varan baba... Bir bir oğullarını yitiren, onların arkasından gözyaşı döken, kâinatın diliyle hemhal olabilen bir tür modern bilge; yani Yakup... Bir fakla ki, Yakup gözleri kör olma pahasına yitiğini bulma umudu taşıırken Masal’daki baba yitiğin büyüklüğü karşısında acıdan ölür. Bu da modernliğin bir cilvesi olsa gerek. Altıncı oğulun ardından kahrından ölen babanın rüyası yedinci oğulda gerçekleşir. Yedinci oğul, toprağıyla ve halkıyla irtibatını koparmamış Türk aydınını temsil eder. Eşyanın sırrına vakıftır. Kendinden önceki oğulların aksine Tanrı’ya yakarmayı bilir. Yedinci oğul, Sezai Karakoç’un ‘Doğu’yu ve Batı’yı bilen’ örnek modelidir. Modern dünyanın, karşısındakini değiştirmek gibi, tek ama büyük gücünün farkına varan son oğul, Türk düşüncesinde, Mefisto’ya ruhunu satmayan ve ‘neyi kaybettiğini hatırla’yan bu nedenle de öldükten sonra bile ışık saçmaya devam edenlerin simgesidir.

Yabancılaşma ve aidiyetten kopma adına yedinci oğulun karşısına koyabileceğimiz, Türk sanat ve düşünce dünyasında mebzul miktarda örneğine rastlayabileceğimiz üç figür vardır sanırım. Bunlardan ilki Goethe’nin Faust’undan ilhamla vurgulayacağım örneklemdir ki, Promete’nin modern olanını temsil eder. Modernliğin vaat edilmiş cenneti olan geleceği kurma adına insanı ve eşyayı dönüştürmeyi göze alan, hatı Mefisto’nun bile yapamayacağını yapacak kadar gözü kara, katı bir ilerlemecidir.

Bu düşünce açısından hiçbir kutsal yoktur, inanılası, uğruna çaba gösterilesi tek kutsal düşünce hümanist dünya cennetidir. Faustyen düşünce sonunda insanlık iki büyük dünya savaşına sahne olmakla kalmamış, insan ve tabiat bir daha onarılamayacak şekilde tahrip edilmiştir. Türkiye söz konusu olduğunda özellikle kurucu iktidar açısından Faustyen temanın ön plana çıktığını düşünüyorum. Bunun edebiyatımızdaki karşılığı ise ‘git ey şeraretili yolcu’ diye Batı’ya öğrenime gönderilen Haluk’tur.

Yerlilik ve aidiyetten kopma adına vurgulamayı düşündüğüm ikinci figür, Oktavio Paz’ ın Paçuko’su dur. Oktavio Paz’dan öğrendiğimize göre Paçuko, bir daha Meksikalı olmak istemez, ama Kuzey Amerika’yla kaynaşamaz da. Bütün varlığıyla ‘karşı bir güç ya da başkaldırmacıdır’. Bir karşıtlıklar çıkmazı, bir bilmece, anlaşılamaz bir kişilik yapısıdır. Kendi uygarlığına uyum sağlayamadığı içindir ki, kendisini saran düşmanlığa karşı onu zorla kabul eden kişiliğinden başka verecek bir yanıt bulamaz Paçuko; gizlenip uyum sağlamaya çalışmak yerine başkaldığını sergileyip vurgulamak yolunu seçer. Tüm kültürel mirasını, geleneklerini ve inançlarını yitirmiştir. Atalarının yaşam biçimine dönmek ya da kendine özgü yeni bir yaşam biçimi yaratmak yerine kafa tuttuğu insanın modasını çarpıtmakla yetinir. Kısaca Paçuko Türk edebiyatının ilk örneklerinde görülen züppelere benzer, onlar kadar melez ve çekicidir. Tüketir, hiçbir özgün üretime sahip değildir; ‘edilgin ve yapay bir palyaçodur.’

Yerlilik ve aidiyet bağlamında ele alabileceğimiz bir diğer bir tip ise, Daryush Shayegan’ın literatüre kazandırdığı ‘yaralı bilinçtir’. Yaralı bilinç bütünüyle periferi insanıdır. ‘Farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin zamanında yaşar. Birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar arasındaki çatlağa düşmüştür’. Shayegan’a göre, zihin açıklığıyla ve hınç duymadan üstlenildiğinde bu iki yanlılık bizi zenginleştirebilir, bilgi sicillerini geliştirebilir ve duyarlılık yelpazesini genişletebilir; oysa bilginin eleştirel alanından dışlandığında, aynı iki yanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlamakta ve tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini ve tinsel imgeleri biçimsizleştirmektedir. Kısaca, Shayegan’ın yaralı bilinci arafta yaşayan, ne kendisi kalabilen ne de başkası olabilendir. Türk sanat ve edebiyatı ve hatta Türk siyaseti göz önüne alındığında, yaralı bilinç, külliyetli bir hacme sahiptir denebilir.

Sözü edilen üç tip de yerlilik ve aidiyet bağlamında, melezliği, züppeliği, ısmarlama fikri, ithal edilmişliği, yabancılaşmayı, ara yerde kalmışlığı ve kökensel olana sırt çevirmeyi ifade eder. Ancak Doğu’nun Yedinci Oğlu olarak direnişi ya da dirilişi tercih eden ‘Masal’ın öznesi, derinlikli yürüyüşler adına öğretisel olanının sahilliğine yapılan bir atfı olarak belirginleşerek tarihsel ve toplumsal hafızanın sorumluluğuna sahip çıkar.

GÖNÜL YONAR UTKU

ÇIKINIMIZDA NE VAR?

Modernizmin bu topraklarda her zaman bir çatışma ve kavga alanı oluşturması aidiyetlerin güçlü varlığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayıdırki, *yerlilik* sözcüğü, çok uzun zamandan beri literal olarak değil siyasal çağrışımlarla anılır olmuştur. Yerli duruş sorunu, Batı'da da Doğu'da da yeniliklerin arefesinde ortaya çıkan, eskiye ait olanın reddi olagelmıştır. O toprağa ait olanın, belli bir yere yöreye ilişkin olanın, oranın bütün özelliklerini içselleştirmiş, dokusunu özümsemiş olanın reddi. Aynı topraklar üzerinde yaşayan, kültür, din, gelenek görenek bakımından ve hatta ortak dillerle bu dengeyi kuran, aynı gelecek için kader birliği yapan insanların kurduğu 'ulus' kavramının arkaplanındaki kültür fenomeni adeta.

Bu durum bizi, modernizmle ilk karşılaşmalara kadar götürebilir. Erken rönesansla aynı döneme denk düşen Osmanlı Devleti'nin duraklama devrinden itibaren, yerli olanın sürekli yeni ve modern olanla mücadelesi görülmüştür. Bu noktadan bakınca sebeplerin doğurduğu sonuçlar itibarıyla yerliliği etkileyen unsurlardan en önemlisinin -stratejik olarak- siyaset olduğunu söylemek gerekir. Siyaset, hakim kültürü, hakim kültür ise 'kendini' dayatan bir unsur olarak o toprağa ait olanı zedelemiştir.

Yerlilik düşüncesinin coğrafi düzlem üzerinde, tarihle, kültürle, sanat ve düşünceyle sağlanmasında etkili yolu açmanın, siyaset düzlemi ile yaptığı dirsek teması, bu yönü ile dikkate alınmalı mıdır düşünmek gerek. Bürokrasinin türlü engellerine kurban verilmiş kültür girişimleri, tarih buluşmaları, sanat zirveleri yok değildir.

Fakat öte yandan, siyasal otoritenin, girişken, baskıcı olmayan, özgürlükçü, kuşatıcı, tarafsız ve ısrarlı çalışmaları, kendine güvenen bir yerli sanatı da görünürlük kılacak güce sahiptir.

Çağdaşlaşma, Cumhuriyet döneminin temel dinamiklerinden olmasına rağmen, özellikle halkevleri vasıtası ile bir 'millilik' cereyanının da önemsendiğini görmekteyiz. Bu konuda 1938-44 arasında gerçekleşen bir dizi sergi faaliyeti bu durumu ortaya koyması bakımından önemlidir. *Yurt Gezisi Sergileri* adı ile anılan proje kapsamında 63 ile 63 ressam gönderilmek koşulu ile hazırlanan proje için *Refik Epikman* o dönemde şunları söyler: '*Konuyu seçmekte ressam serbesttir. Ancak, hangi cereyana mensup olursa olsun, sanatçının vereceği eserler, çalıştığı çevrenin özelliklerini belirten yerli ve öz motiflerimizle zenginleşecektir.*' Sanatçının kısıtlanması pahasına yerli hassasiyete vurgu yapılması modernizmin bütün kurumları ile benimsendiği dönem için önemlidir. Altı yıl boyunca sürdürülen bu çalışmalar sonucunda 675 parçalık bir sergi zinciri oluşmuş ve 'milli sanat' bağlamında sergilenmiştir.

İlginçtir, çağdaşlaşmanın eskiyi, yerli olanı arkaya atma eğilimi bu proje ile çelişmekle kalmamış, onun dışlanması, küçümsemesi ve yok sayılması bir derin psikoloji olarak Cumhuriyet tarihine kazınmıştır. Öte yandan milli değerler söz konusu edildiğinde ya da yerli duruşa vurgu yapıldığında çağdaşlaşma adına karşı duruş gösterisi çelişkili ve gülünç bir tablo yaratmaktadır. Çağdaşlaşmanın bir 'medeniyet pro-

jesi' olarak dayatılmış olması bu çelişkiler yumağını daha da büyötmektedir. Siyasetin, sanatı şekillendirici ve sanat üzerinde baskı kurucu özelliğı de yine bu örnek nezdinde defalarca kanıtlanmıştır.

O halde sanatçı, düşünce adamı ya da siyasetçi, üzerinde yaşadığı topraklara ait olanın tonunu ve formunu geliştirmek için insanlığın ortak mirası adına kolları sıvamak zorundadır. Eğer siyasetçiler bu konuyu bir 'iktidar politikası' ya da 'parti tüzük programı' çerçevesinden çıkarabilirlerse, düşünce ve sanat kulvarına önemli bir alan açmış olacaklardır.

Bundan sonrası ise, edebi akımların sarhoş edici rüzgarına kapılmadan evrensel dil ve değerler üzerinden yeni bir bilinç inşa etmek için sanat ve düşünce adamlarına kalmıştır.

Günümüzde, modernleşme adına yerli duruşun, folklorik hassasiyetin kıyısından geçmeyen aydınların oluşturduğu sanat ve düşünce dünyası, postmodern akım ile bir bilinmeze doğru akmaktadır. Buna mukabil, öteden beri, kendi topraklarına ait olanının önemini kavramış bir grup sanat ve düşünce adamının açtığı yolun takipçileri de mevcut. Bu takipçiler özellikle 2000'lerden sonra dünyada muhafazakâr eğilimlerin artması ve global düzenin bir kaos yaratmış olması neticesinde yavaş yavaş yerli değerlere evrilen bir eğilimle dikkat çekmektedirler. 21.yüzyılın ilk çeyreğı bu tür eğilimlerin yoğunlukta olacağını göstermektedir.

Yerliliğın, bir aidiyet kümesi etrafında şekillenen versiyonlarını; sanatın dert edinecek, siyasetin vazife bilerek, düşünceenin sahip çıkarak ve tek bir evren tasavvurunu ıskalamadan geniş bir düzleme yayması düşünülebilir. Düzlem; o toprağın dokusunu, ortak insanlık mirasını, tarih birikimini ve bir gelecek tasavvurunu ölçü almak zorundadır.

Mevlana'nın, Yunus'un, evrenselliğini yerli oluşlarından alıyor olması bize çok şey anlatmalıdır. Üzerinde yaşadıkları toprağın dokusu, aurası ve motifleriyle evrensel mirasa yaptıkları katkı, asırlar sonra bile adlarının anılmaya devam etmesinde başat unsur değil midir?

Aidiyet hissetmenin, sahip çıkmakla olan bağı, bizi evrensel değerlere katkı yapmaya yönlendirirken, çıkınımızda bize ait olan ne varsa onu sunma cömertliğı ve cesaretini de vermelidir.

ERDAL ÇAKIR

YERLİLİĞİN EVREN(SELLİĞ)İ YA DA ZİHNİMİZ KAÇ KÖŞELİ BİR DAİREDİR

Kimin derdidir yerlilik? Yerlilerin mi? Hangi yerlinin/ yerliliğin kafasında evrensel olana kafa tutma veya evrensel olana karılma gibi bir yönelim olabilir?

Yerlilik, yabancılaşma ya da evrensellik gibi karşıt kavramlarla varlık bulan bir kavram mıdır? Öyle ya karşıtı olmayan bağımsız bir mefhumdan söz edeceksek neyi tartışacağız ki! Şöyle bir soru daha sorabiliriz: Yerliliği yok saydığımızda bu yok'un yerini yabancılaşma veya evrensellik mi doldurur; yabancılaşma ve evrenselin olmadığı durumlar ise yerliliğe mi tekabül eder?

Sorularla terbiye edilmemiş zihinlerin, eline tutuşturulan her ne ise ona teslim olan veya boşluk imal eden marazî bir yapıları vardır. Bu durum aynı zamanda toplum zihninin ortalamasını da belirleyen bir çerçeve ortaya kor. Düşünmemeyi mubah sayan bireysel ya da toplumsal her anlayış, elbette körleşmeyi getirecektir. Düşünüliyorum gibi yapılarak söylenen ve söylenenlerden elde edilenleri sonuç yutturmacası ile beyinlere dikte eden çabaların, bize sorduracağı kayda değer hiçbir soru yoktur. Dolayısıyla dünden ileride olan bir hasıla da yoktur. Tartıştığımız konuları ne kadar soru sorarak tartıştığımız çok önemlidir. Çünkü 'soru' olmayan bir yerde bilim, düşünce, sanat olamaz; dolayısıyla hayat ve hatta insan olamaz. Karşılaştığımız ve tartıştığımız şeylere şöyle bir bakacak olursak çoğunlukla yaptığımız şudur: Hemen konuya gireliz ve ne bildiğimizi bilmeden bütün birikimimizi o noktaya teksif ederek başlarız iza-hatta bulunmaya; ne, kim, nasıl, niçin, neden sorularının hiç birini sormadan.

Bazı konuları ise adeta semai (gökten inmişçesine) kabul ederek tartışırız. Yani tartışmayız; didişiriz. Şehvetle atılırız üzerine ve yakaladığımız ya da rastladığımız her kelimeyi karşı tarafa fırlatırız. Neyi söylediğimizin önemi yoktur; önemli olan kalabalık etmek, çok görünmektir. Yerlilik de bunlardan biridir. Neye tekabül eder nereye kadar tekabül eder bunu asla düşünmeyiz. Yerli olmak, en yerli olmak makbuldür. Neye karşı peki?

Yerliliği/ yersizliği tartışırken baz alınan, herhalde aidiyet, mensubiyet gibi eksen ifade eden değerler olsa gerektir. Savunduğumuz şey aidiyetimiz midir, yerlilik mi? Birbirinden ayırarak düşünemeyiz bunları denirse, o zaman soralım biz kime ve neye aitiz? Burada yerliliği savunurken ciddiye alabileceğimiz kavram yabancılaşmadır. Çünkü evrenselliğe kimsenin itirazı olmayacaktır. Hani yerellikten veya yerlilikten evrenselliğe doğru giderek genişleyen ve genel kabul gören bir halkadan söz edilir ya bu da aslında zihnimize oyulmuş bir aldatmacadır. Evet yabancılaşmayı ciddiye aldığımızda ve onu bir hamlede imha ettiğimizde elimizde kalan en önemli şey yerlilik midir? Bir de şu soruyu soralım: İnsan teki için yerlilik veya yabancılaşma neyi ifade eder?

Bugünden tarihe bir perspektif açarak bakacak olursak, yerlilikte merkeziyet problemiyle karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Sözgelimi günümüz Türkiye'si'nin yerlilik kavramının odağı ile Osmanlı yerliliğinin odağını nerede ve nasıl konumlan-

dıracağımız meselesi bizi gerçekten güç durumda bırakabilir. Osmanlı coğrafyası için bir yerlilik kavramından söz edilebilir mi? Şayet söz edilirse bu durum Bingazi'deki, Bağdat'taki, İstanbul veya Kosova'daki Osmanlı için hangi müşterekte ya da müştereklerde bir buluşma sağlıyordu?

Yerliliğin muhafazakârlıkla anılması da kaçınılmaz. Buradaki muhafazakârlığı, ideoloji çağrışımı bir muhafazakârlıktan çok, bir tutum olarak açıklamak daha doğru olur. Çünkü bu yaklaşımların temelini kökle/köklerle ilişkilendirmek vazgeçilmezdir. Dolayısıyla söz konusu ilişkinin mantığını belli bir dünya görüşüne endekslemek oldukça zor görünmektedir. Bu Ülke'de yaşayan herkes için yoğurt yerli midir? Evet. Peki yoğurttan alınan tat yerli midir?

'Niksar'ın Fidanları' türküsü yerli midir? Evet. Peki bu türküdeki do kararı? Bu sorulara karşı takınılacak tavrı, kök duygular ve aidiyetle ortaya çıkan kodlar belirler.

Ayrıca medeniyet kavramı karşısında da yerlilik, kendini ifade etmekte hayli zorlanacaktır. Bilindiği üzere medeniyetin, hâkim olduğu zamanı yumuşak bir biçimde istilası söz konusudur. Biz bu istilayı kesinlikle olumsuzlayarak ele alamayız, ama yerellik ya da yerlilik mefhumlarının medeniyet içinde ne denli neşvü nema bulacağı, kendilerini nerede konumlandıracakları veya konumlandırıdıkları sorularını da cevaplamamız o kadar kolay görünmemektedir. Bunun temelinde yerlilik bilinci vardır şeklindeki ortaya atılacak tez ya da benzer tezlere de evet budur demek zihni ferahlatan bir durum olmaktan uzaktır. Çünkü topyekün bir insanlık mirasını tevaris etmeyen, sırt çeviren, fetihlerle gelen veya oluşan yeni nüfuz alanlarındaki farklı kültürleri, tarihi, insan yapısını, birikimi ve jeopolitiği hesaba katmadan böylesi değerlendirmelere gitmek aldatıcı olacaktır şüphesiz.

Konumuz açısından Kuran-ı Kerim'de oldukça vurgulu bir biçimde bahsedilen eşyanın isimleri meselesinde, Adem'e öğretilen 'şeyler' in mahiyetinin ne olduğunu tartışabilir miyiz? Tabii ki tartışabiliriz. Özellikle ontolojik bağlamından hareket ettiğimizde insan kendini nihai anlamda neyle değerli kılacaktır veya ona yetkinlik kazandıran/kazandıracak olan nihai değerler örgüsü nedir? Bu bize, yetkin bir birey olmanın nasıllığının yanı sıra başlangıcından bu yana tarihi seyri içinde toplumsal serüvenimizin ne olduğunu da adam akıllı sorgulamamız gereğini hissettirmektedir. Öyle ya insan değerleriyle, aidiyetiyle, inançlarıyla, bireysel ve toplumsal donanımıyla bir bütünse, insana ilişkin her şeyi değerlendirmeye almak zorundayız.

Bu yazının bir taraf tayin ederek orada kendine yer edinme veya bir bakış açısı sağlama gibi bir niyetinin olmadığını belirtmekte yarar var ki, bu zaten yazının içeriğinden de anlaşılmaktadır. Soru sorarak kavramaya çalışmak suretiyle söyleyeceklerine bir temel bulma amacı taşıdığı açıkça görülmektedir. Elbette ki, başından beri sözünü ettiğimiz kavramların çok dikkatli bir şekilde irdelenmesi gerektiğini biliyoruz. Yerliliği göz ardı ederek insanın sosyolojik, tarihsel hatta bireysel niteliğine vurgu yapmak eksik olacağı gibi, üretilen karşıt kavramlarla (ki ben bunların karşıtlığını kabul etmiyorum) onu (insanı) anlamlandırmaya çalışmak da kesinlikle bir eksikliği hatta sapmayı barındıracaktır içinde.

Ancak yerliliğe tutunma mutlaklığını vazgeçilmez kılmak ama evrensel olana da aşık olmak çok ince bir çelişki değil midir? Yerlilik evrenselliğin bir basamağı mıdır yoksa bulunulan yere ait olabilmenin dışında bir derdi yok mudur? Hepsini mi? Düşünmeye devam edelim...

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

YERLİLİK BİBLİYOGRAFYASI

Kitaplar

BİLGİÇ, Emin, *Kapadokya Metinlerinde Geçen Yerli Appellatifler*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1953, 83 s.

ERAYDIN, Ayda, *Yerel Sanayi Odakları: Yerel Kalkınmanın Yeniden Kavram-sallaştırılması*, ODTÜ Mimarlık F. Y., Ankara 2002.

ILGAR, İhsan, *Mütarekede Yerli ve Yabancı Basın*, Toker Y., İstanbul 1973, 180 s.

KAHRAMAN, Hasan Bülent – E. Fuat Keyman – Ali Yaşar Sarıbay, *Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim*, WALD Y., İstanbul 1994.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1943, 143 s.

ÖZGÜÇ, Nimet, *Kültepe-Kani/Nea: Yerli Peruwa ve Aur-umitti'nin Oğlu Assur'lu Tüccar Usur-a-İtar'ın Arşivlerine Ait Kil Zarfların Mühür Baskıları=Kültepe-Kani/Nea : seal impressions on the clay envelopes from the archives of the native Peruwa and Assyrian trader Usur-a-İtar son of Aur-umitti*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 2006, XV+333+284 s.

Sivil Toplum İçin Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi Seminerleri, WALD Y., İstanbul 1998.

TOGAN, Ahmet Zeki Velidi, *Türkistan İktisadiyatında -Yerli- ve -Rus- Nokta-i Nazarları*, Resimli Ay Matb., İstanbul 1927, 8 s.

“Yerel” Üzerine Bir Tartışma, WALD Y., İstanbul 1997.

Yerli Mamulat Müstehlikleri Cemiyeti Nizamnamesi, Nefaset Matb., İzmir 1341, 8 s. [Osm.].

Makaleler

AÇIKGENÇ, Alparslan, “Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık”, *İslâmiyât / Kitâbiyât Bülten*, Ekim-Aralık 2004, S. 13, s. 1-4.

ADEMİ, Rahman, “Bosna’da İslam”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 143-148.

AHİSKA, M., “Medya, Küresellik ve Yerellik”, *Toplum ve Bilim*, 1995, S. 67, s. 6-25.

AKSAY, Ömer, “Modernizme Karşı Modern-İslâmcı-Yerli Bir Tavır”, *Yedi İklim*, Şubat-Mart 2008, S. 215-216 (ö.s.), s. 69-71 [Erdem Bayazıt hk.].

AKŞİT, Ahmet, “Yahya Kemal’in Türk Tarihinin Bazı Yerli ve Yabancı Kaynakları Hakkındaki Düşünceleri”, *Erciyes*, c. XVII, Ağustos 1994, S. 200, s. 17-20.

AKTAŞ, Ümit, “Yerlilik Üzerine Gecikmiş Düşünceler”, *Birikim*, Eylül 1998, S. 113, s. 81-83.

ALANKUŞ-KURAL, Sevdâ, “Globalleşme/Yerelleşme ve Yerel Medyanın İm-kânları”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 195-209.

ALKAN, Ahmet Turan, “Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 89-98.

ALKAN, Ahmet Turan, “Milliyetçiliğe, Yerliliğe ve Alınanlığa Dair”, *Türk Yurdu*, Mart-Mayıs 1999, S. 19 (139/141), s. 40-44.

ALKAN, Ahmet Turan, "Yerlilik ve Sol İlişisine Bir Dış Bakış", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 76-80.

ARSLAN, Abdurrahman, "Yerlilik: "Toprak"la "Tarih" Arasında", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 89-97.

ATEŞER, Serdar, "Millî Takipsizlik Tarihi", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 162-168.

AY, Abdülvedud, "Bir Zaaf Örneği Olarak Yerli(cil)lik Sorunu Tartışıldı", http://www.ozgurder.org/v2/news_detail.php?id=435.

AYMAN GÜLER, Birgül, "Küreselleşme Döneminde Yerel Yönetimler", *Sivil Toplum İçin Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi Seminerleri*, Wald Y., İstanbul 1998, s. 133-164.

AYVAZOĞLU, Beşir, "Mektepten Memlekete: Yahya Kemal Yerlilikten Ne Anlıyordu?", *Hayal Şiir*, 2008, s. 109-123.

BABAOĞLU, Haşmet, "Yerli Olmak... Güçlü ve Sakin Bir Direniş", *Vatan*, 7 Ağustos 2004.

BAKER, Ulus, "Weimar'dan Türkiye'ye Bir Dil Kargaşasının Öyküsü", *Birikim*, Ekim 1998, S. 114, s. 91-95.

BAKER, Ulus, "Yerlilik: Bir Aşıdırma Denemesi", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 41-46.

BAYRAKTAR, Levent, "Cumhuriyet Dönemi Düşünce Hayatımızda Dergâh Mecmuası ya da Bergsonculuğun Yerli Yorumlanması", *Ölümünün 50. Yılında YKB Sempozyumu*, Haz. K. Yetiş, 2008, s. 613-619.

BELGE, Murat, "Hem Yerli Hem Evrensel", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 81-83.

BELGE, Murat, "Marksizmin 'Millileşmesi mi, 'Yerleşmesi' mi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 8: Sol, 2. b., İstanbul 2006.

BİLİCİ, Mücahit, "Aidiyetin Dönüşümü ve Ayakları Yerden Kesilen Yerlilik", *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 99-102.

BİLİCİ, Mücahit, "Alafranga Gelenek vs. Alaturka Modernlik", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 185-187.

BİRKAN, Tuncay, "Sol: Evin Reddi", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 32-40.

BORA, Tanıl, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 5: Muhafazakârlık, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Y., 3. b., İstanbul 2006, s. 445-447.

BORA, Tanıl, "Sol ve Yerlilik Meselesi", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 45-55.

BOZKURT, Ahmet, "Yerliliğin "Öteki" Tarihine Dipnot", *Düşünen Siyaset*, Yıl: II, Mart-Nisan 2000, S. 2 (13), s. 125-138.

BULUT, Yücel, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 6: İslâmcılık, Ed. Yasin Aktay, İletişim Y., 2. b., İstanbul 2005, s. 903-926.

CANATAN, Kadir, "Yerlilik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı", *İslâmiyat*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 91-108.

CANTEK, Levent, "Otobüs Yolcuları", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 120-125.

COŞKUN, Zeki, "Yerleşik Yabancı", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 175-178. Aynı yazı: <http://www.akildefteri-turkiye.com/arsivoku.asp?feox=287>.

CÜNDİOĞLU, Dücan, "Yerlilik Köylülük Değildir", *Yeni Şafak*, 5 Mayıs 2000.

ÇALIŞKAN, Cemal, "Mehmet Akif İnan ve Yerli Düşünce", *Anayurt*, 7 Şubat 2006.

ÇİĞDEM, Ahmet, "Yerlilik Üzerine Tezler", *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 84-87.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, "Felsefe Açısından Yerel-Evrensel İlişkileri", <http://akademik.maltepe.edu.tr/~betulc/Fel->

sefe%20 A% E7% FDs%FD ndan %20Ye-
rel-Evrensel%20%D Dli %FEkileri.doc.

ÇULHA, Şevket, “Üç Yerli Sanat”, *İnan* (Trabzon), Ocak 1947, S. 27, s. 12-13.

DAKUKİ, İbrahim, “Arap Kültüründe Nâzım Hikmet”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 192-194.

DANACIOĞLU, Esra, “Yerel Tarih, Yerel Kimlik”, <http://bianet.org/bianet/kultur/1941-yerel-tarih-yerel-kimlik>.

DEMİRALP, Oğuz, “Modern İnsanın Toplumsal Üçgeni”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 234-243.

DURDU, Mustafa, “Yerlilik Üzerine”, *Memleket*, 11 Haziran 2005.

EMRE, Ali, ““Yabancılaşma”ya Karşı “Yerli Düşünce”yi Savunan ve Onaran Denemeler: Biat I-II-III”, *Hece*, Yıl: VIII, Ocak 2004, S. 85 (ö.s.), s. 181-189.

ENGİN, M. O., “Sanatta Yerlilik Dâvası”, *Yücel*, Ocak 1950, S. 8, s. 39.

ERDOĞAN, Nezih, “Melez Kültürler, Aşırılıklar”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 179-184.

EROL, Murat, “İsmet Özel’de yerlilik Meselesi”, *Kırklar*, Eylül-Ekim 2000, S. 8, s. 28-30.

EROL, Murat, “Yerliliğin Anatomisi”, *Kırklar*, Mayıs 2000, S. 5, s. 10-11.

EROL, Murat, “Yerliliğin Kanalları”, *Kırklar*, Temmuz-Ağustos 2000, S. 7, s. 9-10.

ERSOY, Melih, “Tarihsel Perspektif İçinde Türkiye’de Merkezi Yönetim – Yerel Yönetim İlişkileri”, *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 2001, S. 9: 1, s. 45-66.

EVKURAN, Mehmet, “İslâm, Evrensellik ve Yerellik –İslâm’da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu–”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 11-30.

GÜNAL, Asena, “‘Otantik’ Olanı Aramak”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 109-113.

GÜNAL, Asena, “Kozmopolitanizm ve Yurtseverliğin Sınırları”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 188-191.

İDEM, Boray, “Osman Cemal Kaygılı’da “Yerlilik Meselesi”, *Merdiven Sanat*, 15 Haziran-15 Temmuz 2000, S. 21, s. 36-38.

İLERİ, Selim, “Çeviriden Yerli Yapıta”, *Oluşum*, Yıl: IV, Aralık 1978, S. 14 (56), s. 4-10.

İMzasız, “Yerlilik, Ulusalcılık Kavramının Özdeşidir”, *Haksöz*, Ocak 1999, S. 94.

İNSEL, Ahmet, “Yerlilik: Bir Zırt”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 88-89.

KANETTİ, Vivet, “Yerlilik Diye Bir Şey Yoksa ‘Öteki’ Yerlerin ‘Öteki’ İnsanlarını Merak Niye?”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 114-119.

KARACA, Hasan, “Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 83-90.

KARATAŞ, Turan, “Âşık Veysel’in Şiirini Besleyen Üç Önemli Unsur Çileli Hayatı, Gelenek ve Yerlilik...”, *Türk Dili*, Eylül 2002, S. 609, s. 688-695.

KAYALI, Kurtuluş, “1940’lı ve 1960’lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990’lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 144-165.

KESTELLİ, Hamdi, “Edebiyatta Yerli Sanat Görüşü”, *Yurd Üniversiteliler Dergisi*, 31 Ocak 1945, S. 1. s. 4.

KORAT, Gürsel, “Yerlilik Üzerine Aforizmalar”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 103-108.

KOZAKLI, Süreyya Tamer, “Türkiye’nin Kendi Kaderini Tayin Hakkı”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 70-75.

KURBANOĞLU, Bahadır, “Yerlilik: Temel Bir Sorunsal mı, Bir Sapma mı?”, *Haksöz*, Eylül 1998, S. 90.

KUTLU, Mustafa, “Yerli ve Yabancı”, *Yeni Şafak*, 11 Temmuz 2007.

LAÇİNER, Ömer, “Yerlilik Sirkinin İki “Arslan”ı”, *Birikim*, Ekim 1998, S. 114, s. 87-90.

MARGULİES, Roni, “Yabancılaşma Davet”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 227-233.

MERT, Nuray, “Sağdan Yükselen Muhalefet: Yerlilik”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 173-185.

MERT, Nuray, “Yerlilik: Şeffaf Bir Maske”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 98-102.

MOLLAER, Fırat, “Yerli Kola: Solidarizmi Tekrar Düşünmeli mi(yiz)? Tesanütçülük Üzerine Bazı Gözlemler”, *Liberal Düşünce*, 2004, S. 9 (35), s. 135-147.

MURAT, Erol, “İsmet Özel’de Yerlilik Meselesi”, *Kırklar*, Eylül-Ekim 2000, S. 8.

MURAT, Erol, “Yerliliğin Anatomisi”, *Kırklar*, Mayıs 2000, S. 5.

MURAT, Erol, “Yerliliğin Kanalları”, *Kırklar*, Temmuz-Ağustos 2000, S. 7.

MÜRİDOĞLU, Zühtü, “Yerli Sanat”, *Akademi*, Temmuz 1964, S. 2, s. 17-18 ve 48.

NARİN, Osman Emre, “Yerlinin Yeri Nedir?”, *Athlar*, Mayıs-Haziran 2000, S. 3, s. 38-39.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, “Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 103-143.

ÖZMEN, Gonca, “Şair ve Okuru: Sina Akyol: “Hangi coğrafyada yazdığını belli eden yerli bir şiirin peşindeyim”, *Yasak Meyve*, Mart-Nisan 2007, S. 25, s. 6-21.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Kur’an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yunus Suresi Örneği–”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 109-131.

SAMİH RİFAT, “Mavi ve Kara – Sabahattin Eyuboğlu / Buralı Bir Aydın İçin Portre Denemesi”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 219-226.

SARIBAY, Ali Yaşar, “Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilik: Teorik Bir Çerçeve”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 166-172.

SARIOĞLU, Sezai, “Güller mi, Devlet mi? Hangisi Yerli?”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 169-174.

SAV, Ergun, “Yerlilik Üzerine”, *Sinema-Tiyatro*, 15 Mayıs 1959, S. 3, s. 4.

SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, “Emazigler Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 133-142.

SUBAŞI, Necdet, “Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı–”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 79-82.

ŞENGÜL, Tarık, “Bir Mekânsal Sabit Olarak Yerel Ölçek”, *Kentliyim Dergisi*, 1997, S. 3-4, s. 58-62.

ŞENGÜL, Tarık, “Yerel Devlet Sorunu ve Yerel Devletin Dönüşümünde Yeni Eğilimler”, *Praksis*, 2003, S. 9, s. 183-220.

ŞENOL, L. Funda – Levent Cantek, “Kenar Mahallege Dair “Dip”notlar”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 126-136.

TACHAU, Frank, “Türkler Arasında Ulusal Kimlik Arayışı”, Çev. Mehmet H. Doğan, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 244-254.

TİMİSİ, Nilüfer, “Yayıncılıkta Yerelliğin Tanımlanması”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 210-213.

TOKAT, Latif, “Dil, Düşünce ve Kültür Açısından Din Dili”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 31-56.

TÜKEL, Selma, “Ne Olursa Olsun, Yerli Oyun Olsun”, *Hürriyet Gösteri*, Yıl: III, Haziran 1983, S. 31, s. 24-25.

ULUSAN, Şayan, “Türklerde Şehirlilik, Köylülük (Yerlilik): Kadın Örneği Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Tarihin Peşinde*, Yıl: I, Mart 2009, S. 1, s. 211-228.

URAL, Murat, “Yerliliğin Menüsü: Lahbureger”, *Haksöz*, Mart 1999, S. 96.

USERİN, Ali Gökem, “Yerli Edebiyatın Kurtuluş Savaşı: Edebiyat Dergisi”, *Yedi İklim*, Nisan-Haziran 2007, c. XX, S. 205-207, s. 63-67.

UYANIK, Mevlüt, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak –İslâm Felse-

fesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme–”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, s. 57-78.

UYGUR, Nizameddin, “Yerlilik Sayısı Üzerine Notlar”, *Birikim*, Ekim 1998, S. 114, s. 96-97.

ÜNSAL, Fatma, “Yerleşme ve Kent-sel Planlamanın Dönüşümü”, *Kent Gündemi*, 2004, S. 6, s. 51-58.

ÜNSAL, Süha, “Neden Onların Oksidentalistleri Yok?”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 56-69.

VASSAF, Gündüz, “Hacivat’ımızla Türkiye Gurur Duyar”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 137-139.

YAVUZ, Hilmi, “Yerlilik ve Ötekilik”, *Zaman*, 1 Aralık 2000.

YENER, Ali Galip, “Karşılaştırmalı Edebiyat Analizleri ve Edebiyatı ‘Yerlilik Meselesi’”, *Hece*, Yıl: VI, Aralık 2002, S. 72, s. 16-21.

YILDIRIM, Ergün, “Nurettin Topçu’da Sosyolojik Tahayyül: Yerli Eleştirel Sosyal Teori”, *Hece*, Yıl: X, Ocak 2006, S. 109 (ö. s.), s. 141-147.

ZİLELİ, Gün, “Galiyev Üzerine El Sıkışmak”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, s. 140-161.

Kıtaplarda Bölümler

ALTIOK, Metin, “Şiir ve Yerel Kültür”, *Şiirin İlk Atlası*, Yapı Kredi Y., 2. b., İstanbul 2004, s. 47-49.

BELGE, Murat, “Marksizmin ‘Millileşmesi mi, ‘Yerlileşmesi’ mi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt 8: Sol, 2. b., İstanbul 2006.

BOLULU, Osman, “Ayağı Yerli, Gözü Evrensel”, *Haritasız Yüzler*, Toroslu Kitaplığı Y., 1. b., İstanbul 2007, s. 69-72.

BORA, Tanıl, “Muhafazakâr Yerlilik Söylemi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt 5: Muhafazakârlık, Ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Y., 3. b., İstanbul 2006, s. 445-447.

BULUT, Yücel, “İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt 6: İslâmcılık, Ed. Yasin Aktay, İletişim Y., 2. b., İstanbul 2005, s. 903-926.

BURİAN, Orhan, “Sanatta Yerlilik Sorunu”, *Denemeler Eleştiriler*, Türkiye Bilimler Akademisi Y., 2. b., Ankara 2004, s. 113-114.

GÜRDOĞAN, Ersin (Yön.), “Edebiyat-ta Evrensellik ve Yerellik”, *Açıkoturum 1: Siyaset ve Sanat*, Akabe Y., 1. b., Ankara 1984, s. 5-39 [Akif İnan, İsmet Özel, R. Özdenören].

GÜRSEL, Nedim, “Yerel Kültürlerden Evrensel (Seyit Nezir ile Söyleşi)”, *Paris Yazıları II: Durumlar ve Duruşlar*, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., İstanbul 2000, 186-193.

HAYES, Carlton J. H., “Yerli Diller ve Edebiyatlar”, *Milliyetçilik: Bir Din*, Çev. Murat Çiftkaya, İz Y., İstanbul 1995, s. 53-57.

KEKEÇ, Ahmet, “Yerli Malı”, *Kalanlar*, Birey Y., İstanbul 2002, s. 95.

LAHBABÎ, “Yerli” Kültürlere Karşı Suikast I-II”, *Kapalıdan Açığa Millî Kültürler ve Medeniyet*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Tur Y., İstanbul 1980, s. 122-135.

MAZRUI, Ali A., “Afrika’nın Kimliği: Yerli Kültürün Yarattığı Şahsiyet”, *Afrikalılar*, Çev. Yusuf Kaplan, İnsan Y., İstanbul 1992, s. 65-83.

NUTKU, Özdemir, “Tiyatroda Yerli Gelenek”, *Tiyatro ve Yazar*, GİM Y., Ankara 1960, s. 87-99.

ORÇAN, Mustafa, “Yerli ‘Araba Sevdası’”, *Osmanlı’dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, Harf Y., 2. b., Ankara 2004, s. 183-187.

ÖZDENÖREN, Rasim, “Yerliliği Tüketmek”, *Yazı, İmge ve Gerçeklik*, İz Y., İstanbul 2002, s. 108-109.

SAZYEK, Hakan, “Şiirin Yerliliği”, *Cumhuriyet Dönemi Türk şiirinde Garip Akımı*, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 2. b., Ankara 1999, s. 93-94.

İMZASIZ, “Biz Dünyanın Yerlileri”, <http://www.otonomyayincilik.com/secki-ayrinti.php?id=4>.

SÖZEN, Metin – Uğur Tanyeli, “Yerellik”, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, Remzi K.evi Y., 3. b., İstanbul 1994, s. 255; “Yerli”, s. 255.

ŞASA, Ayşe, “Türk Sinemasında Yerel Estetik”, *Yeşilçam Günlüğü*, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 1993, 157 s.

TOPLU, Erhan Sezai, “Rasim Özdenören / Ocak”, *Türk Edebiyatından Seçme Hikâyeler-2*, Millî Eğitim Bakanlığı Y., 1. b., İstanbul 1993, s. 184-191.

ÜNLÜ, Mahir – Ömer Özcan, “Yerli Yaşam ve Özellikleri Yansıtanlar”, *20. Yüzyıl Türk Edebiyatı*, c. I: *Cumhuriyet Öncesi – Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı (1900-1923)*, İnkılâp K.evi Y., İstanbul 1987, s. 35-86.

Özel Sayılar - Dosyalar

“İslam ve Yerellik”, *İslâmiyât*, c. VIII, Ekim-Aralık 2005, S. 4, 164 s.

“Yerli Malı, Yurdun Malı...”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 88-254 [Ahmet Turan Alkan, Mücahit Bilici, Süleyman Seyfi Ögün, Kurtuluş Kayalı, Ali Yaşar Sarıbay, Nuray Mert, Etyen Mahçupyan, Seyfettin Gürsel, Ahmet Kuyaş, Zafer Toprak, Samih Rifat, Roni Margulies, Oğuz Demiralp, Frank Tachau/Mehmet H. Doğan].

“Yerlilik: Gerçek ya da Maske?”, *Birikim*, Ekim 1998, S. 114, s. 87-97 [Ömer Laçiner, Ulus Baker, Nizameddin Uygur].

“Yerlilik: Gerçek ya da Maske?”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, S. 111-112, 213 s.

Röportaj, Açıkoturum ve Soruşturmalar

“Açıkoturum: “Yerli Malı Yurdun Malı; Her Türk Bunu Kullanmalı”, *Cogito*, Kış 1999, S. 21, s. 186-218 [Seyfettin Gürsel, Ahmet Kuyaş, Zafer Toprak].

GÜRSEL, Nedim, “Yerel Kültürlerden Evrensele (Seyit Nezir ile Söyleşi)”, *Paris Yazıları II: Durumlar ve Duruşlar*, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., İstanbul 2000, 186-193.

GÜRDOĞAN, Ersin (Yön.), “Edebiyatta Evrensellik ve Yerellik”, *Açıkoturum I: Siyaset ve Sanat*, Akabe Y., 1. b., Ankara 1984, s. 40-82 [Akif İnan, İsmet Özel, R. Özdenören].

KAYABAŞ, Ümit Zeynep, “Soruldu: Direniş Edebiyatı / Ali Görkem Userin: “Direniş Edebiyatı=Yerli Edebiyatımız”, *Yolcu*, Yıl: IX, 2008, S. 48, s. 15.

Tezler

AKBULUT, M. Rifat, *Tanzimattan Cumhuriyete İstanbul ve Kadıköy Örneklerinde Plan Dinamikleri ve Mekansal Dönüşümün İncelenmesi: Batılılaşma Aşamсында (Dönüşümündeki) Toplumlarda Kent Mekanının Değişiminde Yerli ve Yabancı Kökenli Azınlıklar*, YLT., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ü., FBE., 1992, 113 s.

AKTAY, Aydın, *Türk Solunda Yerlilik Sorunu: Birikim Dergisi Çevresi Örneği*, YLT., Kırıkkale Ü., SBE. Sosyoloji Ab. dalı, Kırıkkale 2002, VI+111 s.

ALPER, Emin, *An Indigenious Social Democracy: The Democratic Left Thought in Turkish Politics 1972-1975 [Yerli Bir Sosyal Demokrasi: Türkiye Politikasında Demokratik Sol Düşünce (1972-1975)]*, YLT., Boğaziçi Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul 2003, 189 s.

BALCI, İbrahim, *Kars Yerli Ağzında Cümle ve Cümle Yapıları*, YLT., Atatürk Ü., Erzurum 1996, 221 s.

BEHCETOĞULLARI, Pembe, *Yerli Filmler Kadınlara Sunulan Dünya Tasarımları: 1960-1975 [Diegetic Worlds Presented to Women in Turkish Films: 1960-1975]*, YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 1995, 160 s.

BOLKAL, Sevhan, *Yerli Televizyon Dramalarında Değişen Cinsiyet Rollerini [Chan-*

ging *Sexual Acts in Local Television Dramas*], YLT., Ege Ü., SBE., İzmir 1999, 134 s.

BOYACIOĞLU, Ebru Zümrüt, *Turizm Sektörünün Edirne İline Sosyo-Ekonomik Katkısı Ve Yerli Halkın Turizme Yaklaşımı* [The Socio-Economic Contribution of Tourism Sector in Edirne and the Approach of Local Public to Tourism], YLT., Trakya Ü., SBE, 2002, 100 s.

CESUR KILIÇARSLAN, Scher, *İnegöl Bölgesi'nde Yaşayan Bulgaristan Göçmeni ve Yerli Ailelerin Aile Yapısı* [The Family Structure of the Bulgarian Immigrants and the Local Residents Living in Inegöl Region], YLT., Hacettepe Ü., SBE., Ankara 2006, 254 s.

COŞGUN, Şengül, *Kültürlerarası İletişim Sürecinde Kalıp Düşüncelerin ve Önyargıların Rolü: Antalya'da Yaşayan Güneydoğulular ile Antalya Yerlileri Arasındaki Kalıp Düşünceler ve Önyargılar* [The Roles of Stereotypes and Prejudice in Intercultural Communications Sterotypes and Prejudice Between People of Southeast Anatolia with Local People of Antalya Living Together in Antalya], YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 2004, 110 s.

ÇELENK, Zehra, *Yerli Durum Komedilerinde Sürdürülebilirlik Problemi: "Avrupa Yakası" Örneği* [Sustainability Problem in Turkish Situation Comedies with the Example of "Avrupa Yakası"], YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 2007, 111 s.

ÇELİK, Betül, *Muş Yöresi Yerli Kazlarında Kesim ve Karkas Özellikleri* [Slaughter and Carcass Traits of Native Geese Reared in Local Breeder Condition in Muş Province], YLT., Afyon Kocatepe Ü., SBE., Afyonkarahisar 2007, 42 s.

DEMİR, Ahmet, *Fatih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Alimi: Şeyhülislam Molla Hüsrev (1400-1480)* [A Native Ottoman Scholars in the Reign of Fatih: Sheikhulislam Molla Hüsrev (1400-1480)], DT., Hacettepe Ü., SBE., Ankara 2004, 189 s.

DEMİREL, Özlem, *Turizm Yörelerinde Yerleşik Olarak Yaşayan Yerli Ve Yabancı Bireylerin Rekreatif Faaliyetlerinin Karşılaştırılması*, YLT., Muğla Ü., SBE., Muğla 2003, 89 s.

DOĞAÇ, Hatice, *Televizyon Programlarının Bir Türü Olan Yerli Dizilerde Kadının Sunumu Örneği: Şehnaz Tango* [Presentation of Women at the Home Product TV Series Example: Şehnaz Tango], YLT., İstanbul Ü., SBE., İstanbul 1999, 132 s.

DÖNMEZ, Nihan, *Toplumsal Cinsiyet Kalıplarının Yerli Televizyon Dizilerindeki Kadın Karakterlere Yansımaları: Binbir Gece Örneği* [A Field Study Related to the Reflections of Gender Patterns on the Women Characters in the Soap Opera: "Example of Binbir Gece"], YLT., Kocaeli Ü., SBE., İzmit 2008, 175 s.

ER, Ayşegül, *1965-1975 Yılları Arasındaki Yerli Melodramlarda Annelik Figürleri* [Mother Figures in Local Melodramas Between 1965-1975], Ankara Ü., SBE., Ankara 2004, 122 s.

ERDOĞAN, Fatih, *1985-1987 Yerli Çocuk Yazını Ürünlerinin Konusal ve Sayısal Analizi*, YLT., İstanbul Ü., SBE., İstanbul 1989, 46 s.

ERTURGUT, Sedef Mine, *Yerli Televizyon Dizilerinde Dramatik Yapı* [Dramatological Structure of the Local, Serial Television Films], YLT., Marmara Ü., SBE., İstanbul 2009, 301 s.

ERTÜRK, Sibel, *An Analysis of African American, Feminist and Native American Movements in the 1960s and 1970s* [Afrika Kökenli Amerikalıların, Feministlerin ve Yerli Amerikalıların 1960 ve 1970'li Yıllardaki Protesto Hareketlerinin Analizi], YLT., Bilkent Ü., SBE., Ankara 2001, 150 s.

GECU, Gülay, *The Gender Roles in Turkish Society as Reflected in the Serial Movies: The Case of "Çocuklar Duymasın" and "Zerde"* [Türk Toplumundaki Cinsiyet Rollerinin Yerli Dizilere Yansımaları], YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 2004, 122 s.

si: *Çocuklar Duymasın ve Zerda Örneği*], YLT., Fatih Ü., SBE., İstanbul 2004, 80 s.

GULİYEV, Oqtay, *Azerbaycan Tüketicilerinin Yerli ve Yabancı Markalı Ürünlerin Tercihinde Köken Ülke Faktörünün Önemi* [*The Importance of Country of Origin Factor of Azerbaijan Consumers' Preference of Local and Foreign Brands*], YLT., Sakarya Ü. SBE., Adapazarı, 2007, 81 s.

GÜMÜŞ, Yasemin, *A Cultural Renewal: Native Americans in Road Movies* [*Bir Kültürel Yenilik: Yol Filmlerinde Amerikan Yerlileri*], YLT., Bilkent Ü. SBE., Ankara 2008, 182 s.

GÜNGÖR, Arif Can, *Türk Sinemasının Yerli Dizilere Etkisi ve Seyirci İlişkisi* [*The Influence of Turkish Cinema to the National Serials and the Relation with the Audience*], Sanatta Yeterlik T., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ü. SBE., İstanbul 2007, 257 s.

GÜNGÖR, Arzu, *Yerli Turistlere Paket Tur Düzenleyen Seyahat Acentalarında Hizmet Kalitesinin Ölçülmesi* [*Service Quality Measurement of the Travel Agencies Which has a Package Tour Offers to the Local Tourists*], Adnan Menders Ü., SBE., 2002, 140 s.

İRGE ŞATIROĞLU, Kifayet, *Yerli Halklar ve Çevresel Adalet* [*Indigenous People and Environmental Justice*], YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 2002, 110 s.

KARADOĞAN, Rukiye, *Yerli Sinemada Türklüğün Mitleştirilmesi: "Kostüme-Avantür" Filimler* [*Mythologization of Turkish Identity in Turkish Cinema: Kostüme-Avantür Films*], YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 2001, 135 s.

KAYNARCA, Hafise, *Devlet Tiyatrolarında Sahnelenmiş Bazı Yerli Eserlerin Kadın Kostümlerinin İncelenmesi (1949-1990)* [*An Examination of Womans Costumes in Sometown Plays Staged by State Theatres During the Republican Period (1949-1990)*], YLT., Gazi Ü., Ankara 1997, 380 s.

KOTAMAN, Aslı, *Zihinsel Koleksiyonlar Yeşilçam'dan Yerli Dramalara* [*Mental Collections from Yeşilçam to Turkish Tele-Novels*], DT., Marmara Ü., SBE., İstanbul 2007, 253 s.

KÖSE, Ahmet, *Kelam İlmi Açısından Yerli ve Yabancı Turistlerin Okültistik İnançlara Yaklaşımının Değerlendirilmesi (Uludağ Sarıalan Bölgesi Örneği)* [*The Evaluation of Turkish People's Approach to Occultistic Beliefs According to Divinity*], YLT., Sakarya Ü., SBE., Adapazarı 2008, 170 s.

KÖYBAŞI, Nihal, *Boş Zaman Sosyolojisi ve Boş Zamanları Değerlendirme Aracı Olarak Dinlenme Turizmi ve Kültür Turizmine Katılan Yerli Turistlerin Karşılaştırmalı Sosyolojik Analizi*, YLT., Anadolu Ü. SBE., Eskişehir 2006, 193 s.

MUMCU, S. Selçuk, *Uluslararası Hukukta Yerli Halklar ve Sami (Lapon) Halkının İncelenmesi*, YLT., Ankara Ü. SBE., Ankara 1994, 121 s.

ÖNAL, Hülya, *Çok Perspektifli Eleştirel Kuramsal Açından Türkiye'de Yerli Diziler* [*Turkish TV Series from The Perspective of Multiperspectival Critical Theory*], DT., Dokuz Eylül Ü., İzmir 199, 180 s.

ÖZDİN, Aslı, *Günümüz Türkiye'sinde Yerli Televizyon Dramalarında Erkek Kimliğinin Sunumu* [*The Representation of Masculinity on Recent Television Dramas in Turkey*], YLT., Ege Ü., SBE., İzmir 2003, 118 s.

ÖZÜDOĞRU, Şükrü, *Arkaik Dönem Plastik Eserleri Işığında Lykia İkonografisinde Yerli ve Yabancı Unsurlar* [*Lycian Iconographic Elements in Archaic Period Plastics*], DT., Akdeniz Ü., SBE., 2008, 229 s.

SINAV, Mustafa, *Yerli Müzik Kaseti Tüketicilerinin Satış Noktaları Çeşitleri İtibariyle Tercih Nedenleri Üzerine Bir Araştırma* [*Research on Reasons of Local Music Cassettes Customer's Preferences Among Various Sales Points*], YLT., İstanbul Ü., SBE., İstanbul 1998, 69 s.

ŞAHİN, Gülay, M.Ö. 2. Binde Panaztepe Yerli Seramik Grubu'nun Ege ve Anadolu Arkeolojisindeki Yeri ve Önemi [The Place and Importance of the Local Ware Group of Panaztepe in the Egean and Anatolian Arkeoloji, in the 2nd Millenium B.C.], YLT., Hacettepe Ü., SBE, Ankara 2002, 316 s.

TACER-KAVACIKLI, Filiz, *Yerli Televizyon Dizilerinde Kadın İmgesine Bakış (TRT Örneği)* [An Overview on the Image of Woman in Native Television Series (Example of TRT)], DT., Hacettepe Ü., Ankara 2004, 222 s.

TAKANA, Akino, *Türkiye'de Turizm ve Kültür 'Beypazarı'nda Turizm Gelişme Sürecinde Yerli Halk ile Turist Yabancılar Arasındaki Etkileşim Üzerine Etnolojik Bir İnceleme* [Tourism and Culture in Turkey 'Ethnological Investigation on Coinfluence between Local Residents and Tourists in Process of Tourism Development in Beypazarı'], YLT., Ankara Ü., SBE., Ankara 2008, 140 s.

ÜLGER, Didem, *Ankara Devlet Tiyatroları'nda Oynanmış Yerli Çocuk Tiyatrosu Metinlerinin Türkçe Öğretimi Açısından İncelenmesi* [Ankara Assembly at the Theatre to be Played Turkish Children Theatre Subject to Teach Turkish Teacher], YLT., Gazi Ü. EBE., Ankara 2002, 384 s.

ÜNAL, Serap, *Yerli ve Yabancı Geleneksel Stillerdeki Müstakil Konut Cephele-*

rinde Sembolik Anlam [Symbolic Meaning of House Facades both in Local and Foreign House Styles], YLT., Gazi Ü., SBE., Ankara 2008, 119 s.

YANARDAĞOĞLU, Eylem, *The Production of Primetime Soap Operas from the Viewpoint of Scriptwriters* [Senaryo Yazarlarının Gözüyle Yerli Soap Operalarının Üretim Süreleri], YLT., ODTÜ, SBE., Ankara 1999, 168 s.

YILDIRIM, Ebru, *The Reconciliation and the Confrontation of the Native American and the British Identities in James Fenimore Cooper's the Last of the Mohicans and the Pioners* [James Fenimore Cooper' in The Last of The Mohicans ve The Pioneers Romanlarında İngiliz ve Yerli Amerikan Kimliklerinin Uzlaşma ve Çatışması], YLT., Çankaya Ü., SBE., Ankara 2004, 58 s.

YILDIRIM, Eyyup, *Profesyonel Ligdeki Yabancı Futbolcuların, Türkiye'de Futbol Oynamalarına İlişkin, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Açından Görüşleri ve Yerli Futbolcuların Yabancı Futbolculara Bakış Açıları* [Determined the Foreign Football Players' Economic, Social and Cultural Views about Playing Football in the Turkish Professional Leagues and also Determined the Native Footballers' Opinions about the Foreign Football Players], DT., Gazi Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü - Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Ankara 2008, 123 s.

500'ü aşkın proje 2010 boyunca İstanbul'da!

Müzik Durakları

Yer: İstanbul'un Onlarca Yerinde

Tarih: 21 Haziran



21 Haziran Dünya Müzik Günü'nde İstanbul, 39 ilçesine yayılan ve gün boyu süren etkinliklerle bir müzik sahnesine dönüşüyor: İlçelerde oluşturulan duraklar, otobüsler, vapurlar, iskele ve garlar, metro vagonları, tersaneler ve sosyal hizmet merkezleri müzikle şenleniyor. Tümünü ücretsiz olan etkinliklerin finalinde Taksim Gezi Parkı'nda, Rüdiger Oppermann'ın yönetmenliğindeki Alman, Macar ve Türk müzisyenlerden oluşan "Kervan" Orkestrası sahne alıyor.



Pina Bausch'dan Nefes

Yer: Muhsin Ertuğrul Sahnesi

Tarih: 22, 23, 24 Haziran



Dünyanın en ünlü koreografılarından Pina Bausch'un İstanbul'dan esinlenerek yarattığı "Nefes" ve "Full Moon-Dolunay" adını taşıyan eserleri, İstanbul'da sahneleniyor. Mercan Dede'den Burhan Öcal'a, Suren Asaduryan'dan Tom Waits'e ünlü müzisyenlerin müzikleriyle zenginleşen gösteri, tüm sanatseverlere görsel ve işitsel bir şölen vaat ediyor.

İstanbul Minyatürleri

Yer: Cemal Reşit Rey

Tarih: 3 Haziran - 10 Temmuz



Minyatür ve tezhip sanatının günümüz temsilcilerinden Cahide Keskiner Atölyesi'nden sanatçıların katılımıyla gerçekleşen sergide İstanbul'un surları, İstanbul'un anıt ağaçları, İstanbul kültüründe kuşlar ve İstanbul yalıları gibi şehrin kimliğinde önemli yeri olan unsurlardan oluşan 60'a yakın eser sergileniyor.

İSTANBUL 2010 AVRUPA KÜLTÜR BAŞKENTİ HAZİRAN ETKİNLİKLERİ

15 Sergi 15 Seminer

Seminer
25 Haziran
Saat: 16:00 - 17:30
Hat Sanatının Estetik Kuralları
Sergi
25-30 Haziran
Klasik Türk Sanatlarında Kat' Sanatı
Ümraniye Belediyesi Nikah ve Kültür Sarayı

2010 Okullarda Eğitim Projesi
Aralık ayının sonuna kadar sürüyor
Muhtelif Okullar

Ab-ı Hayat İstanbul Suları ve Su Kültürü

Sergi
15 Ağustos'a kadar sürüyor
Türk ve İslam Eserleri Müzesi

Allı Ülkeli Yılı Konserleri / 6

27 Haziran
Balat Bulgar Kilisesi

Antiseri

Sergi
23 Haziran - 26 Temmuz
Kartal Bülent Ecevit Kültür Merkezi

Arp ile Her Telden

Konser
Hollanda Arp Geleneği
12 Haziran Saat: 19:30
Notre Dame de Sion Lisesi Gösteri Salonu

Konser
Türk Arp Geleneği 3 / Genç Türk Arpistleri
9 Haziran Saat: 10:00
Haydarpaşa Lisesi

Çalıştay
16 Haziran
Saat: 09:00 - 16:00
Notre Dame de Sion Lisesi Gösteri Salonu

Arvo Pärt "Adam'ın Yakancı" Dünya Prömiyeri

Gösteri
7 Haziran Saat: 20:00
Aya İrini

Atıf Yılmaz Stüdyosu

Sinema Eğitimi
Aralık ayının sonuna kadar sürüyor
Küçükçekmece Belediyesi

Bezemeleri ve Minyatürleriyle Osmanlı Çeşmeleri

Sergi
9 Haziran'a kadar devam ediyor
Dolmabahçe Sarayı

Beyond Credit

Güneydoğu Avrupa'dan Çağdaş Sanat
Sergi
19 Haziran - 31 Temmuz
Sanat Limanı

Bir Şehir Öyküsü: Konstantin'ye, İstanbul

Konser
18 Haziran Saat: 21:00
Cemil Topuzlu Açık Hava Tiyatrosu

"Bizans'tan'dan İstanbul'a - Bir Başkent'in 8000 Yılı"

Sergi
4 Haziran - 4 Eylül
Salıpazarı Müzesi

Büyük Sultan

Tiyatro
28, 29, 30 Haziran
Tophane-i Amire

Çağdaş Sanat Belleği

Çağdaş Sanat Arşivi
Aralık ayının sonuna kadar sürüyor
Kadıköy Sanat Üretim Merkezi

Dans Platform İstanbul De Stifte Çocuk Tiyatrosu "Madcap"

Çocuk Tiyatrosu
11, 12 Haziran
Muhsin Ertuğrul Sahnesi

Dans Platform İstanbul Tokyo Balesi

"Bejart Program"
Bale
19 Haziran
CRR

Dürbünümde Birbir İstanbul

Film Galası
18 Haziran
Yeditepe Üniversitesi

Europa Nostra Toplantısı (Bizim Avrupamız-İstanbul 2010)

Çeşitli Etkinlikler
8-12 Haziran
Saat: 09:30-21:00
Kadir Has Üniversitesi, İstanbul Kütüphanesi, Çelik Güroçay Vakfı, Hollanda Sarayı

Europe On Water Su Üstünde Avrupa Festivali

25 Haziran-9 Temmuz
Almanya, Avusturya, Bosna Hersek, Bulgaristan, Danimarka, Estonya, Fransa, Hollanda, İngiltere, İsveç, İtalya, Macaristan, Makedonya, Polonya, Romanya, Sırbistan

Essen-Pécs-İstanbul on Bilek Uluslararası Spor Etkinliği

22 Haziran İstanbul'a varış

Evimiz İstanbul

Eğitim Uygulamaları
Beşiktaş Öğrenim Birimi
2, 9 Haziran

3. Sınıf Kulüp Etkinliği

5, 12 Haziran

5. Sınıf Kulüp Etkinliği

7 Haziran

6. Sınıf Kulüp Etkinliği

1, 8 Haziran

Ferit Aysan Eğitim Parkı

3, 4, 10, 11 Haziran

4. Sınıf Kulüp Etkinliği

1, 8 Haziran

5. Sınıf Kulüp Etkinliği

1, 8 Haziran

Göztepe Öğrenim Birimi

1, 8 Haziran

3. Sınıf Kulüp Etkinliği

5, 12 Haziran

4. Sınıf Kulüp Etkinliği

4, 11 Haziran

6. 13 Haziran

5. Sınıf Kulüp Etkinliği
6, 13, 20, 27 Haziran
Kısa Süreli Etkinlikler

İpek Kıraç Öğrenim Birimi

3, 4, 10, 11 Haziran

3. Sınıf Kulüp Etkinliği

5, 12 Haziran

4. Sınıf Kulüp Etkinliği

1, 8 Haziran

Muhtelif Okullar

Aralık ayının sonuna kadar devam ediyor

Sema ve Aydın Doğan Eğitim Parkı

1, 4, 8, 11 Haziran

3. Sınıf Kulüp Etkinliği

5, 12 Haziran

4-5. Sınıf Kulüp Etkinliği

Semih Şakir Öğrenim Birimi

6, 13 Haziran

5. Sınıf Kulüp Etkinliği

3, 10 Haziran

3. Sınıf Kulüp Etkinliği

4, 11 Haziran

4. Sınıf Kulüp Etkinliği

6, 13 Haziran

5. Sınıf Kulüp Etkinliği

5, 12 Haziran



GÖNÜLLÜ PROGRAMI

Yer: İstanbul 2010 AKB Ajansı (Atlas Pasajı, Beyoğlu)
Oryantasyon Tarihleri: Her Çarşamba 15:00 - 17:00 ve
Her Cumartesi 12:00 - 14:00

www.istanbul2010.org/gonullu
<http://2010gonullu.blogspot.com>

Olası program değişiklikleri için lütfen www.istanbul2010.org sitesini ziyaret ediniz.

Haziran ayı boyunca her gün kent kültürü, görsel sanatlar, eğitim, müzik ve sahne sanatları alanlarında yeni, yaratıcı onlarca gösteri, atölye çalışması, konser ve etkinlik gerçekleşiyor... Katılmanızı, izlemenizi, paylaşmanızı için. **Şimdi yeniden keşfetme zamanı.**

Ayrıntılı bilgi için www.Istanbul2010.org

Europa Nostra Toplantısı

Yer: Muhtelif Yerler
Tarih: 8 - 12 Haziran



Avrupa ve Türkiye kültürel miras kuruluşları arasındaki iletişimi ve işbirliğini güçlendirecek; Europa Nostra Genel Kurulu, Avrupa-Türkiye Forumu, Avrupa Kültürel Koruma Ödülleri töreni, koruma alanında en iyi uygulamalar sergisi ve bazı paralel etkinliklerin 8-12 Haziran 2010'da İstanbul'da yapılması amaçlanıyor.

Sanat Limanı Açılıyor

Yer: Sanat Limanı (Antrepo 5)
Tarih: 19 Haziran



Antrepo 5 "Sanat Limanı" adıyla yenilenerek İstanbul 2010 AKB kapsamında gerçekleştirilen birçok sergi ve etkinliğin projesiyle kapılarını açıyor: Maria Vassileva, Luchezar Boyadjev ve İsmail Boubnova küratörlüğünde 20 uluslararası sanatçı, "Kredi Ötesi" (Beyond Credit) sergisine katılıyor. Sabina Shikhinskaya ve Derya Yücel küratörlüğünde gerçekleşen "Taşınabilir Sanat-Uluorta" (Openly) sergisinin yanı sıra Sanat Limanı'nda Nezaket Ekici'nin performansı ile başlayacak olan "Kadın Olmak" sergisi de açılıyor.

Bizantion'dan İstanbul'a - Bir Başkent'in 8000 Yılı

Yer: Sakıp Sabancı Müzesi
Tarih: 4 Haziran - 4 Eylül



Kuruluşundan bu yana 8000 yıl geçen İstanbul'un tarihinin basyapıtları anlatılacağı geçici sergide İstanbul Arkeoloji Müzeleri, Topkapı Sarayı ve Türk İslam Eserleri Müzesi gibi önemli İstanbul müzelerinin yanı sıra, Türkiye'deki bazı devlet müzelerinin koleksiyonlarına başvuruluyor. Sergiye British Museum, Bargello Müzesi ve Louvre Müzesi gibi dünya çapında müzelerde bulunan eserler de katılıyor.

Arvo Pärt "Adem'in Yakarışı" Dünya Prömiyeri

Yer: Aya İrini
Tarih: 7 Haziran Saat: 20:00



İstanbul 2010 AKB ve 2011 AKB Talinn'in ortak projesi Arvo Pärt'in "Adem'in Yakarışı" adlı eserinin prömiyeri 38. Uluslararası İstanbul Müzik Festivali kapsamında gerçekleştiriliyor. Müziyene "Yaşam Boyu Başarı" ödülünün takdim edileceği gecede eser, Tönü Kaljuste yönetiminde Borusan İstanbul Filarmoni Orkestrası ile Estonya Filarmonik Oda Korosu ve Vox Clamantis Toplulukları tarafından seslendiriliyor.

Fotoğraf Geçidi "İstanbul in İstanbul"

Sergi
5 Haziran - 2 Temmuz
Sergi Okuma
30 Haziran
Fototrek

Grease

Müzikal
2 Haziran
Kuruçeşme Arena

Haydarpaşa Garı'nda Bahar

Tiyatro / performans / film gösterimleri
3-6 Haziran
Haydarpaşa Garı

Heyday

Sergi
22 Haziran - 18 Temmuz
Ümraniye Atakent Kültür Merkezi

İKSV Tiyatro Şenliği

10 Haziran'a kadar devam ediyor
Muhtelif yerler

"İmkanmeken Yolda"

Kamusal mekan tasarımına yönelik atölye
12 Haziran
Şehir hatları vapuru

İstanbul %100 Ekolojik Pazarın Geliştirilmesi ve Tüketici Bilinçlendirmesi

Çevre Projesi
5, 12, 19, 26 Haziran
Feriköy Ekolojik Pazar

İstanbul Kadın-Kadın İstanbul

Panel
12 Haziran Saat: 13:00
"İstanbul'un Yönetici Kadınları"
Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı

İstanbul Kadın-Kadın İstanbul

Panel
19 Haziran Saat: 15:00
"Leyla Erbil'in Katılımıyla Vapur"
Rahmi M. Koç Müzesi
Fenerbahçe Vapuru

İstanbul Kadın-Kadın İstanbul

Panel
26 Haziran Saat: 13:00
"İstanbul'da Kadın Karikatüristler"
Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı

İstanbul Mimarısının Müziği-4

Konser
2 Haziran / Aynalıkavak Kasrı

İstanbul Mimarısının Müziği-5

Konser
15 Haziran / Aya İrini

İstanbul Mimarısının Müziği-6

Konser
19 Haziran
Yıldız Sarayı Şale Manje Salonu

İstanbul Minyatürleri

Sergi
3 Haziran - 10 Temmuz
CRR

İstanbul Topkapı Sarayı: Osmanlı Sultanlarının Hazineleleri Kremlin Sarayı'nda

Sergi
15 Ağustos'a kadar devam ediyor
Kremlin Sarayı- Moskova

Kışgeleri Kırnak

Çalıştay
4 Haziran
Özel St. Georg Avusturya Lisesi ve Ticaret Okulu

Film Gösterimi

22 Haziran

Depo

Sergi

27 Haziran'a kadar devam ediyor

Depo

Kremlin Sarayı Hazineleleri Topkapı Sarayı'nda

Sergi
7 Haziran'a kadar devam ediyor
Topkapı Sarayı Müzesi

Kültür Karınca 2010'a Yürüyöri

Eğitim Projesi
13 Haziran Saat: 10:00-15:00
Sadabat Parkı - Kağıthane

Molecular (İstanbul)

Sergi
Aralık ayının sonuna dek sürüyor
Hasköy Mayor Sinagogu

Müzik Durakları

Konser
21 Haziran
İstanbul'un bütün ilçeleri

Nesriyat-ı Musiki: İmparatorluk ve Cumhuriyetin Basılı Müzik Belgeleri

Sergi
3 Haziran - 3 Ağustos
Türk ve İslam Eserleri Müzesi

Pina Bausch'un İstanbul'u "Nefes"

Tanztheater Wuppertal
Dans
22, 23, 24 Haziran
Muhsin Ertuğrul Sahnesi

Taşınabilir Sanat

Amber Seçkisi - Çalıştay
4 Haziran - 4 Temmuz
Fatih Ali Emri Kültür Merkezi
Amber Seçkisi - Sergi
16 Haziran - 16 Temmuz
Fatih Ali Emri Kültür Merkezi

"Çok Güzel" - Sergi

3 Haziran'a kadar devam ediyor
Kartal Bülent Ecevit Kültür Merkezi

"Küçük Kara Balığı" - Panel

11, 20 Haziran
Sanat Limanı

"Küçük Kara Balığı" - Sergi

19 Haziran - 19 Temmuz
Sanat Limanı

"Uluorta" - Sergi

19 Haziran - 18 Temmuz
Sanat Limanı

"Uluorta" - Panel

20 Haziran
Sanat Limanı

Tatarlı - Renklerin Dönüşü

Sergi
17 Haziran - 30 Eylül
Yapı Kredi Vedat Nedim Tör Müzesi

The Morning Line

Enstolasyon
Eylül ayına kadar sürüyor
Eminönü Meydanı

Yerel Yönetimler İçin Kültür

Yönetimi Profesyonel Formasyon Programı
Eğitim Projesi
1, 3, 8, 10, 15, 17, 22, 24, 29 Haziran
Saat: 09:30 - 12:30
Kadıköy Sanat Üretim Merkezi

İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti sürecinde İstanbulluların daha etkin rol almasını sağlamak ve İstanbul 2010 kapsamında yürütülen etkinliklerde ihtiyaç duyulan gönüllülerin koordinasyonunu yapmak amacıyla hazırlanan Gönüllü Programı, farklı yaş, meslek, cinsiyet, din, dil, etnik köken ve dünya görüşlerine sahip İstanbulluların birlikte üretim çalışabilecekleri bir alan yaratıyor.



İstanbul 2010
Avrupa Kültür
Başkenti
YERİNİ AL!
www.istanbul2010.org/gonullu

Bu bir ildir.

Geçmişten bugüne İstanbul.

Albaraka sizi İstanbul'un tarih sayfalarında unutulmaz bir yolculuğa çıkarıyor.



Hayat Yayınları Tel: (0212) 483 10 10

BAŞARI
DOLU
25yıl

alBaraka

avea konserleri



Dünya müziğinin sıra dışı seslerine kulak verin.

MUSIC 



Glykeria

28 Mayıs/Saat:21.00

Aya İrini



Lura

15 Haziran/Saat:21.00

İstanbul Modern



Alim&Fargana Qasimov

05 Haziran/Saat:21.00 Yerebatan Sarnıcı



Mor Karbasi

29 Haziran/Saat:21.00

İstanbul Modern



Gypsy Queens & Kings

08 Haziran/Saat:21.00

İstanbul Modern



biletix



avea

