

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>

ÖZEL SAYI: 28

HECE

ISSN 1301-210X

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ YIL: 18 SAYI: 210/211/212 HAZİRAN/TEMMUZ/AĞUSTOS 2014

BATI MEDENİYETİ

210/211/212

HECE

AYLIK EDEBİYAT DERGİSİ
ISSN 1301-210X

YIL: 18 SAYI: 210/211/212

I. Basım: Haziran/Temmuz/Ağustos 2014
(Her ayın birinde yayımlanır.)

Yayın Türü: Yerel Süreli

Hece Bas. Yay. Rklm. San. Tic. 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

Teknik Hazırlık: Bülent Güler

Kapak: Sarakusta **web:** sarakusta.com

Kapak Resmi: Leonardo da Vinci, (Rönesans, Floransa Okulu)
Mona Lisa (La Gioconda)

Baskı: Dumat Ofset

Tel: (0312) 278 82 00

2014 Yılı Abone Bedeli:

Yıllık: 100 TL.

Kurumlar İçin: 260 TL.

Yurt Dışı: 150 Euro

Posta Çeki: 149582

Hece Basın Yayın Ltd. Şti.

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

Baskı Tarihi: 31.05.2014

I. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE (1-158)

Vefa Taşdelen /Batı Kültürü ve Ohuyum Evreleri Üzerine S

Dursun Ali Tökel/Mitler, Semboller ve Batı'nın Ruhı 16

Necip Tosun! Batı Medeniyetinin Kökleri: Destanlar 31

Muhammed Uukum/Trajik Gerçekçilik ve Batı 38

Ahmet Cevzici/Batı Medeniyetinin Beşiği Olarak Antik Yunan Felsefesi 48

Şenol Korkut/.S7v«if ve Toplumsal Bir Kaos Düzeni Olarak Polis 70

Abdurrahim Karadeniz! Akhilleos'un Topuğu ya da Batı Oluşumuna

Büyük İskender Katkısı 87

Veli Urhan! Polis' ten İmparatorluğa Helenik ve Helenistik Dönemde Devlet Algısı 99

Bilal Uysal/Antik Mısır' ıtı Batı' ya Etkisi 118

Mehmet Bayraktar/Âv/iö?; Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak Batı 128

Nurullah Koltaş/Endülüs' ten Avrupa' ya: Yeniden Dönüşüm ve Düşünmenin Kodları 137

Bünvamin Kasap /Batı' da ilk Üniversiteler 144

Harold Stone/Avrupalılar Neden İbn Rüşd'ü Okumaktan Vazgeçti? 148

II. BÖLÜM: BATI MEDENİYETİNİN TOPLUMSAL KURGUSU (159-426)

Mustafa Karaosmanoğlu/Pofoic« Kente Şehrin Tehlikeli Yolculuğu 159

Esra Sağlam/Eppur Si Muove! (Ama Dönüyor İşte!) 177

Alper Gürkan/Rönesans' tan Sonrası: Perspektif İdeolojisi ve Kozmosun Desakralizasyonu 182

Necati Mert/Rönesans Düşüncesi 191

Tarık Deniz/Rönesans Aklın Uçuşları mıydı? 201

Metin Erol/Modern Batı Medeniyeti ve Zaman Meşhuru 208

Musa Kazım Arıcanı Batı' da Ötekileştirme: Papa ve Vatikan' ın Rolü 215

Şakir Arıkan/492. İçindekini Ötekileştirme'... 234

Hakan Olgun/Luther' in Hristiyan Reformasyonu: Katolik Kilisesi' ndeki Kaçış 252

Hilmi Uçan/Jean Calvin ve Batılı İnsan Algısının Yeni Boyutu 267

Kadir Can Dilber!/W/A Tiyatro' dan Shakespeare' ye Sözüün Gücü 281

Ali Galip Ozan /Rene Descartes' in ('Septik ve Metodik Şüphe' sinin) Batı Toplumuna Etkisi 293

Gönül Yonar/Şövalyeler Çağından Nihilizmin Sırça Köşküne 296

Ali Çiçek /Batı Toplumu. Aydınlanma ve Yahudiler 308

Ali Ulvi Teme/Vfiansız Devriminin Düşünsel Temelleri 313

Selim Tıryak\o\lBatı' da Bilginin Zinciri: Ansiklopedi 322

Ömer Faruk Altıntaş!/VwüW/7 Anlam Arayışında İtibarını Yitiren Dil 330

İbrahim Koca/Britanya ve Sanayi Devrimi 335

Ali Emre/Sömürgecilik ve Oryantalizmin Doğuşu 339

Fikret Başkaya/AZö/e isyanlarından İşçi Sınıfı Başkaldırılarına Batı Dünyasında

isyan Geleneğine Dair Kısa Not 353

Ali K. Metin/Kapitalizm-Marksizm İkileminde Batı Düşüncesinin Yol Arayışları 364

Öznur Yemez/Bedenin Özgürleşmesi ve İmgeleşmesi 378

Yavuz Ahmet Koç/Emperyal ve Emperyalist Batı' nın Çocuğu: Kavimlerin İstilas 386

Yahya Kurtkaya/Barbarlığa Dönüş 391

- Canan Olpak Koç/Batılı Olduk mu, Olmadık mı? Sarımsaklasak mı Saklasak mı? 398**
Murat Erol/Karşılaşmaların En Uzun: Medeniyet Bağlamında
Osmanlı-Batı Karşılaşması 402
Atilla Mülâyim/Osmanlı Modernleşmesi ve Osmanlı Aydınının Gözüyle
Avrupa'yı Tanımak! 411

III. BÖLÜM: BATI MEDENİYETİ VE HAYAT (427-606)

- Cemal Şakar/Baudelaire ve Modern Kent: Çirkinin Güzelliği, Kötünün İyiliği 427**
Selami Alan/Magna Carta'dan insan Hakları Evrensel Bildirisi'ne
Batı'da İnsan Algısı (1215-1948) 437
Hüseyin Yılmaz/Gelenekselli Etkinin Batı Yorumu: "Modern Dünyanın Bunalımı" 443
Erhan Akdağ/Binbir Gece'den Decameron'a, Hay Bin Yakzan'dan Robinson ve
Postmodern Edebiyata, Batı Hikâyesi ve Romanı 458
Mustafa Zeki Çiraklı/ZLM Anlatısının Evrimi: Klonotop Temsilinde Değişim ve
Geleneksel Tahkiyeciden Modern Anlatıcıya 468
Kenan Çağan/Birey, Toplum ve Özgürlük Açısından Batı 475
Abdullah Kasay/Teknoloji Toplumundan Bilgi Toplumuna Batının Toplumsal Evrimi 487
Selma Karışman/«Pazara Bir Ekonomik Serüven: Üretim ve
Tüketim Toplumu Olarak Batı 494
Mustafa Karaosmanoğlu/Dinçer Ateş/Bireyin Oluşum Serüveni 526
Celâl Fedai/ 'Bozuluş' tan 'Oluş' Çıkarmak: Yirminci Yüzyıl Batı Resim ve Müziği 530
Ali Galip Yener/Postmodern Batı'nın Edebi Kimliği, Edebi Derinliği
(Foucault, Ricoeur, Zizek) 538
Cem Gençoğlu/fian Sineması Neyi Nasıl İmler? 550
İbrahim Yıldırım/Antikiteden Moderniteye Olimpiyat Oyunları: İdealler ve Gerçekler 555
Muhammet Sağlam/Semantik Çağ ve Gösteri Toplumu 571
Kadriye Durmuşoğlu/«aü'<ia Kadın ve Aşk 575
Necdet Subaşı/Medeniyet(ler) İçerisi 598
Mustafa Şahin/ZLrz Pazardır 602

IV. BÖLÜM: SORUŞTURMA (607-632)

- Atasoy Müftüoğlu/Ütopyacı Bir Tasarı 607**
Adalet Ağaoğlu 608
Doğan Hızlan 610
Oğuz Demiralp/fiaz Batar mı? 613
Abdullah Uçman/ZL/Zv, Batı Dedikleri 617
Emin Özdemir/Bafz Kavramının Çağrıştırdıkları 621
Süreyya Berfe 623
Veysel Çolak/Batı Algısı: Kapitalizmin Belirlediği ve Dayattığı Bir Yaşam Biçimi 624
Yunus Develi t Seni Sevmiyorum George! 626
Mustafa Köneçoğlu/L/ Yüzünden Yeryüzüne Çorak Topraklar 628
Orhan Sarıkaya/Aydınlanma'nın Fildişi Kulesinden Sınırlar Ötesine 631

V. BÖLÜM: KAYNAKÇA (633-672)

- Yusuf Turan Günaydın/fiaz Medeniyeti Kaynakçası 633**
Bibliyografya/A. Yazılar 634 • B. Kitaplar 656 • C. Kitaplarda Bölümler 667
Özel Sayılar-Dosyalar 669 • E. Panel, Soruşturma ve Röportajlar 670 • F. Tezler 671

BATI MEDENİYETİ İÇİN...

*Nasıl kumlu ve derin bir vadide dönerek
ilerleyen rüzâr, hızla ilerleyişiyle amansız seyrine
karşı koyan her şeyi merkeze doğru itiyorsa...*

Leonarda da Vinci

Kendimizi ve toplumumuzu algılamamız, eninde sonunda bir kültür havzasında, bir düşünme ve algılama sistemi içinde gerçekleşiyor. Bu düşünme sistemi, kişiye ve topluma bir anlam yüklüyor ve ona, bu bütüncül anlamdan yontulmuş bir ‘kimlik’ giydiriyor, iyi kötü bir değer biçiyor: Hayatına yön veriyor, değer katıyor. Neye değer verilir, nasıl değer verilir soruları topluca cevaplanmış oluyor böylece. Çünkü insanlar hep aynı şeylere aynı değeri vermez, vermemeli de. Kiminin değerli bulunduğu, kimi dönüp bakmamalı. Ama kültür ve medeniyet havzaları tekilleştiği zaman ‘değer’ de tekilleşiyor. Her ‘şey’, dünyanın her yerinde aynı şeye tekabül edince kültürel sınırlar silinmiş oluyor. Böylece kişisel ve toplumsal hayatlar kendi özgül anlamını yitiriyor: Tek anlamlı, daha doğrusu herkesin içeriğini bilmediği bir tek anlam gelip çullanıyor insan türünün üzerine.

Kişisel ve toplumsal hayatlar giderek kendi anlamlarını yitirince ‘kişi’ de toplum gibi kendi özgül ağırlığını, değerini kaybetti. Anlam, değeri yedeğine alıp hayattan çekilince *Doğu* yla *Batı*’nın; kuzey’le güney gibi yolunu kaybeden bir avuç talihsiz yolcuya anlamlı geleceği günlere ulaşıldı. Çok kısa bir süre sonra talihsiz yolcular da bu bilgiye ihtiyaç duymayacak. Çünkü önce yol kalmayacak, sonra da yolcu. Menzile ermiş olacak talihsiz yolcular. Yön duygusunu tamamen yitirince bir tek ‘barbar’ kalmayacak ve pusulanın okları tek bir yöne saplanacak.

Pusulanın okları tek bir yöne kilitlenirken *HECE* dergisi, yön duygusunu, yolunu kaybeden bir avuç ‘barbar/yolcu’yla üç yıldan beri Haziran ayında Medeniyet bağlamında özel sayılar hazırlıyor. İlk sayı, ‘Medeniyet Özel Sayısı’ydı (Haziran 2012). Geçen yılın Haziran (2013) ayında ‘İslâm Medeniyeti Özel Sayısı’yla süren yolculuğumuz, bu yıl; ‘Batı Medeniyeti Özel Sayısı’yla noktalanıyor. Medeniyet bağlamında hem kavramsal açıdan hem de *Doğu*’dan *Batı*’ya üç ciltlik bir toplam ortaya çıktı böylece.

Bu özel sayıda, kendisi dışında herkese ‘barbar’ demeyi âdet edinen, kendi coğrafyasında diğer siteleri, sitesi içinde komşusunu düşman belleyen, kent çevresine sur, sur içine soy/boy suru çekip âdetâ kendini, kendine karşı duvarla koruyan bir algının, bir varoluş biçiminin dünden bugüne aktardıklarıyla peşine düşüp izini süreceğiz. Bu yüzden peşine düştüğümüz varoluş ve algılama biçimine ‘uygarlık’ demenin daha doğru olacağının, izini sürdüğümüz algılama biçimine bakarak söylemek mümkün. Ama biz, barbar yolcularız: İpek ve baharat bulmak için pusula ayarlayarak yola düşenler gibi olamayız.

Batı'ya yapacağımız yolculuk kronolojik bir yol izleyerek Kavramsal Çerçeve'yle başlıyor. Bir batılı, Edgar Morin'den aktararak söylersek, bu bölümde 'Başlangıçta Avrupa denilen yer, aslında Avrupa değildir. İsa'dan önce VII. yüzyılda Yunanlılar, yaşadıkları bölgenin kuzeyindeki bilmedikleri kıta parçasına bu adı verdiler ve o zamandan beri bunu neden yaptıkları sorusu sorulageldi: Herodotes, yurttaşlarının bu bölgeye neden Fenikya kralının, Zeus tarafından Girit adasına kaçırılan bir kızının adını vermiş olduklarına şarar durur.' olduğu zamanlarda; 'Batı' oluşumu, mitoslarda, bunların kökenlerinde ve zamanımıza yansıma biçimlerinde başlayıp Batı, hem içeriye hem de dışarıya uzanan derin kökleriyle inceleniyor. Oluşum döneminin edebiyatı, polisi, hayat ve devlet felsefesiyle Batılı gelenekleri oluşturan kaynaklar inceleniyor.

Batı'nın Toplumsal Kurgusu'nun incelendiği ikinci bölüm; ortaçağla yakınçağın, akıl ve sömürge çağının, oryantalizmle 1492'nin, modern şehrin ve şehir ahalisinin, inançlarla inançsızlıkların, devrimlerle karşı devrimlerinin, güç ve çıkar mücadelelerinin, hukukla hukuksuzluğun, Marksizm ve kapitalizmin, Darvin'le Nietzsche'nin, Kant ve Frankfurt Okulu'nun okunacağı metinlerden oluşuyor.

Batılının hayatı, bu hayatı şekillendiren kurum ve değerler, edebiyat ve anlatı teknikleri, inanç ve inanç öbekleri, bireysel ve toplumsal özgürlükler, müzik ve görsellik, spor ve sinema irdelemelerinin bulunduğu üçüncü bölüm: Batı Medeniyeti ve Hayat, adını taşıyor.

Diirdüncü bölümde "Batı kavramı bir coğrafya mı, bir düşünme biçimi mi. bir oluş şekli midir? Bu varoluşun, bundan sonraki evrede nasıl bir dünya algısı olacaktır?" sorusuna cevap arıyoruz.

Diğer özel sayılarımızda olduğu gibi titiz ve emek yoğun çalışmalarıyla Yusuf Turan Günaydın'ın hazırladığı Kaynakça Bölümü beşinci ve son bölümü oluşturuyor: Kendisine teşekkür etmeyi bir borç biliyoruz.

HECE'nin dil, tarih, toplum, düşünce bilinç ve sorumluluğuyla hazırladığı özel sayıların yirmi sekizincisi, *Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. Bu tür emek, çalışma ve dikkatleri bir araya getirmenin özden çok söze, işten çok poz vermeye ayarlanan yazı ve düşünce dünyamızda giderek zorlaştığını belirtmek gerek. Bu yüzden özel sayımıza yazı ve düşünceleriyle katkılarını esirgemeyen bütün yazar arkadaşlarımıza saygı ve şükranlarımızı sunarız.

Batı Medeniyeti Özel Sayısı'mn yayıma hazırlandığı günlerde, Soma'da meydana gelen elim kazada aramızdan ayrılan emekçi kardeşlerimize Allah'tan rahmet dileriz; yakınlarının ve bütün milletimizin başı sağolsun.

Emekçilerin çamurlu botlarında medeniyeti kanatan inceliğin; sedyeden, ateşten, baruttan, işten ve işsizlikten önce fark edilmesini dileriz...

* * *

En az özel sayılarımız kadar izlenen ve gerçek edebiyat insanlarıncı her zaman aranan dosyalı sayılarımıza devam edeceğiz. Hece Yayınlarının yeni kitaplarında, *Hece* ve *Heceöykü* dergilerinin yeni sayılarında ve Ocak 2015'te yayımlanmak üzere hazırlıklarını sürdürdüğümüz kişi merkezli 29. özel sayımızda buluşmak dileğiyle...

HECE

H E C E

HASAN AYCIN



ÇİZGİ

VEFA TAŞDELEN

BATI KÜLTÜRÜ VE OLUŞUM EVRELERİ ÜZERİNE

Giriş

Şehir anlamına gelen “medine”den türeyen “medeniyet”te olduğu gibi, kavramın Batı dillerindeki karşılığı olan *civilisation* da da *yerleşmek*, bir yere bağlanmak, belirli bir toprağı yurt edinmek; bu şekilde şehirleşmek, site haline gelmek, devlet kurmak ve onun kurumlarını oluşturmak esastır. *Civilizasyon* un temelini oluşturan durum, yerleşik hayata geçmektir; bu da tarım toplumu olabilmekle, ekip biçme kültürü oluşturabilmekle alakalıdır. Toplumlar tarıma geçtikçe, belirli toprakların üstünde yerleşmeye başlamışlar, orada evler, köyler, şehirler ve giderek devletler kurmuşlardır. Yerleşme ve düzen oluşturma, medeniyetin tohumunu oluşturur, medeniyet bu tohumdan filizlenir. Belirli kuralları, yasaları ve yönetim düzeni olan şehri ve bu şehre ait olmayı ifade eden *civitas* ve *civic* gibi kavramlar, toprağı yurt edinmeyi, *yerleşme* yi, yerden bir şeyler alıp yere bir şeyler vermeyi ifade eder. Bu anlamda medeni olmak, Aristoteles, İbn Haldun, Vico, Braudel gibi düşünürlerin de belirttiği üzere öncelikle bedevilikten, dağınıklıktan ve dağlılıktan kurtulup belirli kurallar ve yasalar çerçevesinde bir araya gelmeyi, toplum olmayı, düzen oluşturmayı, kuralı, yasayı, kısaca bir şehrin, bir stenin vatandaşı olmayı ifade eder.

BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

HH

Kuralsızlık ve düzensizlik medeniliği yok eder. Medenilik öncelikle toprağı yerleşmektir, ikinci olarak yerleşilen yerde, içinde zanaatı, sanatı, düşüncesi, kurumları olan bir yaşama kültürü oluşturabilmektir, üçüncü olarak kurallar çerçevesinde kişisel özgürlüğü biçimlendirebilmek, sosyal hayata zemin teşkil edecek bir hukuk meydana getirebilmektir. Medeni insan, kuralları ve yasaları olan bir yerde yaşar; hak ve sorumlulukları yasa ve kurallarla tanımlanır, özgürlüğü hukuksal bir çerçeve kazanır, başkalarının hak ve özgürlüklerine duvarlıdır. Bu kültürel oluşum, düzenden bilme ve anlamaya, oradan sanata ve ticarete varıncaya değin varoluş dünyasının zengin ve geniş açılımı içinde ortaya çıkar. Toprağı bağlanma biçimi, düzen ve bir yaşama kültürü oluşturma fikri, esas olarak kültürler arasındaki farklılığı doğurur. Her kültür kendi farklılığı ve varoluşu üretim biçimi olarak medeniyete katılır. Farklı kültürleri oluşturan farklı bölgelerde yaşamaları değil, hayata, varlığa farklı anlamlar vermeleri, yeryüzüne farklı bir tarzda yerleşmeleridir. Bu açıdan bakıldığında Batı kültürü nedir diye sormak, batıyı oluşturan zihin ve bakış açısı nedir diye sormaktır.

Kuşkusuz yönler, insanların bulundukları konuma göre değişir. Batı bir yerden batı, doğu bir yerden doğudur. Konumundan hareket ederek söyleyecek olursak, Batı doğuluların, Doğu da batıkların bir adlandırması olacaktır. Gündelik dilde kullandığımız Doğu ve Batı kavramları, coğrafya merkezli bir adlandırma değil, *yerleşme* biçimi ile ilgili bir adlandırmadır. Bu açıdan Batı kültürü nedir diye sormak, Batının yeryüzüne yerleşme ve bağlanma biçimi nasıldır, bu varoluşu biçimleyen temel faktörler nedir, diye sormaktır. Bu da kültür ve değer merkezli bir adlandırmadır. Kültür ve değer merkezliliği ifade ettiği için, Batılı da kendisine Batılı der, yaşadığı kültürel ortamı Batı diye adlandırır. Ayrım, bir kültür ve yaşayış sorunu haline gelince, sorun insanların içinde ve zihninde merkezleşmeye başlar. Bu anlamda, bir kültür ve varoluş biçimi olarak Doğu Batının, Batı da Doğunun içinde, kimi zaman birbirine hiç dokunmadan ve birbirine hiç karışmadan yaşamaya başlar. Hatta öyle olur ki, kimi durumda, doğululuk ve batılılık aynı kişilikte bir araya gelir; kimi zaman zenginlik, kimi zaman da çatışma alanı olarak. Şu halde Doğu ve Batı, her şeyden önce *yer o.* değil, *yerleşme* ve *bağlanma* tarzına, zihniyete ve algılayış biçimine verilen addır.

Batı Kültürünün Oluşum Evreleri

Batı kültürünün kaynaklarını, eski zamanlardan beri takip edecek olursak, bazı temel başlıklara ulaşabiliriz. Mitoloji, felsefe, hukuk, teoloji (Yahudilik ve Hıristiyanlık), bilim, teknoloji bu başlıkların öne çıkanlarıdır. Bunların her birine karşılık gelen bir dönem vardır. Mitoloji ve felsefe Antik Yunan, hukuk Roma dönemine karşılık gelir. Teolojik aşama, Batı Roma'nın yıkıntıları içinde ortaya çıkan, feodalizmin etkin olduğu bir döneme, Ortaçağ'a karşılık gelir. Modern çağ ise, modern bilim ve teknoloji ile öne çıkar. Bunlar art arda gelmiş olsalar bile, önceki aşama sonrakinde yaşar. Bugün de bunların hepsi, bir arada Batı kültürünü oluşturan ana unsurlardır.

Mitolojik aşama: Mitolojiler yaratılış, türeyiş gibi konulara ilişkin olağanüstü, gerçek dışı, irrasyonel açıklamalardır. Hemen her kültürün kendine özgü mitolojileri vardır. Batı uygarlığının mitolojik temeli Grek mitolojisidir. Homeros ve Hesiodos'un *Ilyada* ve *Odise'si* bu mitolojik anlatıların yer aldığı eserlerdir. Her şeyin anası ve atası olan *Okeanos*'tan tanrıların ve evrenin oluşumu gibi paganist anlatılar, Grek mitolojisinin içeriğini oluşturur. İnsan-biçimli tanrılar, sadece görünüş anlamında değil, huy ve yaşantı olarak da insanlara benzerler; insan dünyasındaki her bir davranış, ister iyi ister kötü olsun, bu tanrılarda da görülür. Platon, *Devlet*'te, söz konusu mitolojik anlatıların yasaklanmasını isterken, çocuk ve gençler açısından, tanrıların kötü, entrikacı, hilekâr, dolandırıcı gösterilmesinin pedagojik sakıncalarına ama bir o kadar da kendi döneminin Sokrates'i idama götüren kültürel yozlaşmasına işaret eder.

Batı uygarlığı, Hristiyanlıktan sonra da, aklın üstünlüğünü en çok ilke edindiği, en çok *logos* merkezli bir yaklaşım sergilediği dönemlerde bile mitolojiden vazgeçmemiş, onu felsefede, edebiyatta, psikolojide ve diğer alanlarda kullanmanın yollarını aramıştır. Kuşkusuz bu artık ilk çağda olduğu gibi mitolojiye inanma şeklinde değil, daha çok mitolojinin simgesel ve rasyonel yorumu şeklinde olmuştur. Bu rasyonel açıklama ve yorumlama da, mitolojideki olay ve kişiliklerin analizi, model olay ve tipler olarak çözümlenmesi şeklinde gerçekleşmiş, hikaye ve kişiliklerin metaforik imaları üzerinde durulmuştur. Bugün de Batı uygarlığında, mitoloji önemli bir ders, önemli bir konu, hatta önemli bir “felsefe” olarak okunmakta ve okutulmaktadır.

Felsefe aşaması: Pagan kültürün, mitolojiden sonraki duraklarından biri de felsefedir. Felsefe, Batı kültüründe M.Ö 600’lü yıllarda başlar ve kimi zaman durgun kimi zaman hızlı akan bir nehir gibi günümüze değin aralıksız sürer. Varlığın rasyonel, derin ve tutarlı bir şekilde anlaşılmasını ifade eden felsefe, başlıca varlık, bilgi ve değer sorunu üzerinde merkezileşir. Bilgi, hem nesnenin, hem de ruhun bilgisidir. Bir yandan fiziksel evrene ilişkin açıklamalar yapılırken bir yandan da insan dünyasının anlaşılması amaçlanır. Felsefenin önemi anlam verici olduğu kadar yol açıcı bir çaba da olmasıdır. Devlet ve siyaset alanında, bilim ve eğitim alanında, sanat ve ahlak alanında, felsefi yaklaşımların inkâr edilemez bir etkisi vardır.

Aristoteles, *Metafizik*’te, insanın bilme isteğini motive eden merak ve hayret duygusundan söz eder. Semavi dinler, insanlara yeryüzünde bulunmanın anlam ve yöntemi konusunda açıklamalar yapmışlardır; bu kültür içinde yaşayan bireylerin soruları bir bakıma bu şekilde cevaplanmıştır. Paganizmde ise kişi hayata ve evrene ilişkin bilgisini kendisi oluşturmak zorunda kalmıştır. Mitoloji ve mitolojinin ardından gelen felsefe böyle bir zorunluluğun ürünü olarak görülebilir. Bilgelik sevgisi olarak felsefe ve yeryüzündeki düzen arayışı olarak *nomos* (ahlak ve hukuk), Antik Yunan ve Roma toplumunun ileri gelen uğraş alanlarından. Bilmeye duyulan açlık, karşılıksız bir şey değildir. Söz konusu olan insanın Varlık denilen şeyi kavrayabilirle ve onun içinde kendini anlayabilme çabasıdır: Bu varlık nedir ve her şey yok olabilecek iken varlık niçin vardır? Ve Varlığın merkezinde, onu gören ve anlayan, gelip geçici bir varlık olarak bulunmanın anlamı nedir? Bu sorular insanın içine gelip oturduğunda, artık bilmek, bütün değerlerin üstünde bir değer, bütün işlerin üstünde bir iş olacaktır. Bilme tutkusu öylesine sahici ve kişide karşılığı olan bir durumdur ki. çağları ve kültürleri aşarak günümüze doğru hiç durmadan çoğalarak gelmiş ve “bilgelik sevgisi” (*philosophia*) olarak ifade bulmuştur.

Hukuk aşaması: Hukuk, insan aklının düzen arayışıdır. Doğada bir düzenlilik ve buna bağlı bir “öngörülebilirlik” vardır. Bu yasalar sayesinde doğa, kaostan

kurtulur, kozmos haline gelir. İlk filozofların üzerinde durduğu *arkhe* problemi, bir bakıma bu düzenin araştırılmasıdır ve örtük bir şekilde şu soruyu sorar: Neden kaos değil de kozmos var, neden yokluk değil de varlık var? Herakleitos, evrendeki ve insan dünyasındaki çatışmanın ve savaşın içinden kaos değil de kozmos çıkmasını *logos*'la açıklar. Buna göre, varlığın tümünde bir zihin ve akıl vardır. Varlığa varlığını veren, varlığı yok değil de var kılan şey, fizik alanda, modern bilimin keşifleriyle birlikte “doğa yasası” olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Doğadakine benzer şekilde insan dünyasını da kaostan koruyan yasalar vardır. Eski zamanlardan beri, toplumsal düzenin kurulabilmesi adına, insanların bir arada yaşamalarını mümkün kılan kanunlar aranmıştır. Platon’un *Yasalar* kitabı, *Devlet* diyalogu, Aristoteles’in *Politika* adlı eseri, bu düzenin teorik düzeyde tartışılmaya başlandığı ilk derinlikli ve etki gücü yüksek, bugün de hala okunan ve insanları hayran bırakan eserlerdir. Yasa fikri öte yandan hemen her toplumda mevcut bir şeydir. Tarihte meşhur kanunlar vardır; Hammurabi kanunları. Solon kanunları gibi. Mısırlılarda, Sümerlilerde, Asurlularda yazılı kanunlar yapılmış ve insanların neye göre haklı neye göre haksız sayılacakları belirlenmiştir. Bin yıl gibi uzun bir süre içinde, deneyimler sonucu oluşan Roma hukuku, çağdaş hukukun temelini oluşturmuştur. Antik Yunan’da felsefeyi bulan dünyasal akıl, Roma’da hukuku ortaya koymuştur. Tabii, burada, pagan kültürlerde ortaya çıkan hukukun, köleliği sürdürecektir, soyluları yoksul halktan koruyacak şekilde düzenlendiğini de unutmamak gerekir. Kaçan ya da efendisine itaat etmeyen köle, hırsızlık yapan kişiye verilecek ceza, oldukça ağır, hatta ölümcüldür. Pagan toplumlar, sınıflı, köleci toplumlardır. Varoluş durumu, içine doğdukları toplumsal sınıfa göre oluşur. Özgür, asil ve zengin olmak, hayatın bütün değerini oluşturur. Kölelerin, haktan çok görev ve sorumlulukları vardır. Hukuk da daha çok yüksek sınıfın sahip olduğu değerleri koruyacak, diğerlerinin görev ve sorumluluklarını tanımlayacak tarzda düzenlenmiştir.

Teoloji Aşaması: Bu aşamada semavi mesaj, bir bölgeye ya da kavme değil, daha önceki görünümünden farklı olarak evrensel bir tarzda, bütün insanlara hitap edecek şekilde gelmiştir. Söyleminin merkezine tek tanrı inancını (*tevhit*), ruhun ölümsüzlüğünü, yaratılmış varlık düşüncesini, sonlu zaman anlayışını, merhamet, sevgi, paylaşım gibi değerleri koymuş; insanlık onurunu asalette, zenginlikte bulan geleneksel pagan kültürü karşısında ezilenlerin sığınağı haline gelmiş ve kısa sürede kitleler üzerinde büyük bir etki oluşturmuştur. Antik kültürün çok tanrılı, ezeli ve ebedi madde anlayışına sahip, kader, ruh ve “öte dünya” inancından yoksun kültür yapısı karşısında Hristiyanlık, tümüyle yeni bir anlayış ortaya koymuştur.

Roma devleti, ilk zamanlarda Hristiyanlığa karşı hoşgörüsüz davrandıysa ve yayılmasına karşı sert tedbirler aldıysa da, en sonunda halkın bu dine karşı gös-

terdiği büyük ilgi karşısında çaresiz kalmış, ilk önce Doğu Roma (Bizans), adından Batı Roma Hristiyanlığı kabul etmiş; böylece Hristiyanlık ilk 400 yıl içinde büyük bir yaygınlık kazanmış; 476'da Batı Roma'nın kavimler göçü nedeniyle dağılmasından sonra ortaya çıkan parçalanmış topraklar üzerinde kendine uygun bir egemenlik alanı bulmuştur. Bu dönemde ortadan kalkan Batı Roma devletinin toprakları üzerinde çok sayıda küçük site devleti ortaya çıkmış; devletler küçülürken Hristiyanlık kilise yoluyla güçlenmeye, giderek devasa bir kurum haline gelmeye başlamıştır. Denilebilirse, devletler üstü bir devlet, yasalar üstü bir yasa, ekonomiler üstü bir ekonomi olarak, büyük bir güç merkezi haline gelmiştir. Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma gibi art arda dikilen Batı kültürünün işaret taşları, kilisenin bu parçalanmış harita üzerinde oluşturduğu devasa gücüne karşı bir tepki olarak doğmuştur. Peş peşe gelen bu hareketler sonucu kilisenin etkinlik alanı da giderek daralmıştır.

Hristiyanlık Roma hukuku ile önemli bir sorunu yaşamadıysa da Yunan felsefesiyle uzun süren bir "sınama" devresi geçirmiştir. Antik Yunan kültürünün çok tanrılı evren tasavvuru, döngüsel zaman ezeli ve ebedi madde anlayışı, Hristiyanlığın yoktan var edilmiş zaman, mekân ve madde inancı açısından anlaşılması güç bir konudur. Yeniden cisimleşme anlayışı da Hristiyanlığın sonsuz öte dünya inancıyla bağdaşmaz. Öte yandan Aristoteles'in pasif tanrı anlayışı da Hristiyanlık dininin yoktan yaratıcı Tanrı anlayışı açısından anlaşılabilir bir şeydir. Batı uygarlığı bu sorunu aşabilmek için Ortaçağ boyunca uğraştı: iman ve akıl, din ve felsefe arsında nasıl bir ilişki olabilirdi? Bu sorun, İbn Rüşd'ten aldığı esinle Katolik kilisesinin resmi öğretilerini oluşturan Thomas Aquinas tarafından "çifte hakikat kuramı" ile bir çözüme kavuşturuldu. Buna göre, dinin bir hakikati vardır, ama aklın da bir hakikati vardır ve bunlar arasında bir çelişme olmaz. Zira aklı yaratan ve dini vaz eden aynı tanrısal akıldır. Bu yaklaşımla, aklın faaliyetine bir gerekçe bulan, onun hakikatini kendi içinde meşrulaştıran Batı kültürü, Rönesans, modern bilim, Aydınlanma, Fransız devrimi derken kendini bugünlere getirecek yola da girmiştir.

Sermaye aşaması: Ortaçağ boyunca, site devletlerin kendilerini korumak için inşa ettikleri kalelerin etrafında, içeride yaşayan soylu sınıfa ek olarak bir de bugünkü Burjuvanın temelini oluşturan zengin sınıf oluşmaya başladı. Zengin sınıfın oluşması, Avrupa'nın ticari şehirlerinin oluşması ile paralel bir şekilde gerçekleşmiştir. Site devletleri korumak için inşa edilen surların etrafında, çevredeki halka satış yapmak için kurulan tezgâhlar, zamanla büyük ticaret merkezlerine dönüşmüş, kalelerin etrafında büyük şehirler oluşmaya başlamıştır. Bu durum aynı zamanda asaleti olmayan, yönetimde etkisi ve saygınlığı bulunmayan, bununla birlikte serveti ve zenginliği çok olan bir sınıfın doğmasına da neden ol-

muştur. Özellikle deniz kenarında bulunan ulaşım elverişli bölgelerde kurulan şehirler, giderek bankacılığın, sermayenin biriktiği yerlere dönüşmüştür. Dolayısıyla yerleşmek ve şehirleşmekle ilintili bir kavram olan medeniyetin, soylu kültür dışında bu şekilde bir de zengin sınıfla alakası vardır. Bu soylu sınıf, Fransız devrimine kadar toplum yönetiminde söz sahibi olamamıştır. Fransız devrimi, aynı zamanda onların da desteklediği ve kendilerine gelecek aradığı bir kitle hareketi haline gelmiştir. Böylece Fransız ihtilaliyle birlikte giderek artan bir şekilde yönetimde söz sahibi olmaya başlamışlardır.

Bilini aşaması: Yaklaşık 1900 yıldır geçerli olan Aristoteles'in mantık temelli, tümdengelimci bilgi metodolojisi yerini, Rönesans'la birlikte, özellikle de Francis Bacon'un *Novum Organum* isimli eseriyle birlikte açık ifadesine kavuşan, deneyi, gözlemi, dış dünyanın bilgisini öne çıkaran, tümevarım yöntemini ve verilerin matematik bir dille ifadesini temel alan empirik yaklaşım almıştır. Bacon'dan hemen sonra Locke, Hume gibi empirist filozoflar, Kant'ın da ifade ettiği üzere, meraklı zihinleri dogmatik uykusundan uyarmıştır. Böylece matematiği temele alan, duyum, deney ve gözlemden gelen bilgi öne çıkmış, giderek insanın tümüyle evreni bilebileceği anlayışı yaygınlaşmaya başlamıştır. Art arda gelen keşifler, insan aklının evrenin sırlarını çözebilecek yeterlilikte olduğu kanaatini güçlendirmiştir.

Teknoloji aşaması: *Tekhne*, Grekçe bir sözcüktür. Antik Yunan'dan modern döneme kadar gelen süre içinde, zanaatın ve "yüksek sanat"m bir ifadesi olarak görülmüştür. Modern Çağda, sanat kendi başına estetik bir değer olarak ortaya çıkmış, *tekhne* de modern bilimin verilerini kullanarak teknoloji halini almıştır. Böylece insanın "alet yapan" (*homofaher*) bir varlık olması, modern teknoloji ile zirve noktasına taşınmıştır. Bu da bir yandan insanı son derece güçlendirirken öte yandan da son derece zora sokmuştur. Bilgi ve teknoloji ile gelen egemenlik iddiası, bir yandan insan dünyasında bir yandan da doğa da bir yozlaşma olarak ortaya çıkmıştır. Kölecilik sorunu, sömürgecilik somnu, her türlü çevre somnu, bu egemenlik iddiasının bir yansıması olarak görülebilir. Aristoteles *Politika*'da, çarkların kendi kendine dönünceye kadar köleliğin ortadan kalkmayacağı kehanetinde bulunmuştu. Modern teknoloji ile çarklar dönmeye başlamış, bununla birlikte kölelik şeklen ortadan kalkmış olsa bile, sömürgecilik şeklinde dönüşüme uğramış, Avrupa ülkeleri, en küçükleri bile, ürettikleri teknolojik güçle dünyanın diğer bölgelerini kendi sömürgeleri haline getirmişlerdir. Bugün de, aynı egemenlik iddiasından kaynaklanan sömürgeci tutumun, farklı şekillerde de olsa devam ettiğini söylemek mümkündür.

Değerlendirme

Batı coğrafi değil, zihniyetle ilgili bir adlandırmadır. Zihniyetin doğrudan yansıdığı alan ise kültür üretme biçimidir. Kültür üretme biçimlerinde ise dünya

ile ilişki, insanla ilişki, varlıkla ilişki söz konusudur. Kültür, bir zihniyet biçiminin ifadesidir. Zihniyet biçimi kültürü varlıkla, insanla, nesneyle ilişki halinde gerçekleştirir. Bu açıdan bakıldığında Batıyı oluşturan ruh da yukarıda sıralanan unsurlardan biri değil, hepsidir. Sonraki aşama az ya da çok öncekileri içerir. Bu yaşıntıdan doğan kültürün özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

(1) Mitolojiden beri hız kesmeden süre gelen bilme ve anlama isteği.

(2) Bilgiyi güç, üstünlük ve egemenlik aracı olarak tanımlama ve kullanma eğilimi.

(3) Macera arzusu.

(4) Kültür ve gelenek oluşturma tutkusu.

(5) Düzen ve görkem oluşturma çabası.

(5) Kendisi gibi olmayı anlama eğilimi. Bu eğilim, giderek sosyal darwinizmde de olduğu gibi bir üstünlük ve egemenlik iddiasına dönüşebilir. Kolonyalizm bu iddianın açık ifadesidir.

(6) Sınıfçı yaklaşım: Toplumsal düzeni sınıflar üzerine oturtma isteği. Bu sistem içinde soyluluğun, asaletin, toplumsal statünün belirleyici bir yeri vardır. Aristoteles, *Politika*'da, köleciliği normal, hatta olması gereken bir durum olarak görmüş, toplumsal ekonomik sistemi, kendi zamanının pagan ruhunu yansıtacak şekilde bu sınıfsal ayrım üzerine oturtmuştu. Roma imparatorluğunun, kölecilik bir toplum olması da bu yüzdendir. Görkemin, ihtişamın, abartılı dünyasal-benliğin olabilmesi için, hizmet edecek nesne-insanın olması gerekir. Bütün pagan toplumlarında, sözgelimi Antik Mısırdaki, Antik Yunan'da, Antik Roma'da olup biten bu şekilde izah edilebilir. Sanat, felsefe, hukuk, semavi bağlantısı kesilmiş sonlu benliğin tutkulu bilme, anlama, düzen oluşturma ve egemenlik sağlama aygıtları olarak görülebilir. Sömürü ve kölecilik, hile ve entrika Grek tanrılarından kalmış kötü huy, miras ve alışkanlıklar gibi durmaktadır.

(7) Batılı bilinç, kendisini doğanın ve insanlığın bir parçası olarak değil, onun efendisi olarak görür. Bu efendi-bilinç tasarımı, yine pagan benlik tasarımı- nın yansımalarını görmek mümkündür.

(8) Hristiyanlık, Batı kültürünü semavi kültüre dönüştürmekte başarısız olmuştur, bunun yerine batı kültürü Hristiyanlığı pagan gelenekler çerçevesinde anlamının ve yorumlamanın yollarını aramıştır. Bunun bir sonucu olarak kilise devasa bir güç. ve iktidar aracı olarak ortaya çıkmış, bilmekle egemen olmak arasında kurulan ilgi, misyonerliğin, özellikle yeniçağla birlikte sömürgeleştirmenin öncü gücü olarak görev yapması, sınıfçı yaklaşımın sürüp gitmesi, merhamet ve şefkat yoksunluğu, bu paganist yorumlarından sadece bazılarıdır.

(9) Batı kültüründe söylem üretme kendi başına bir değerdir. Söylem ve realite arasındaki çelişki, Batılı bilincin kendi içindeki çelişik, çok yüzlü imajını da yansı-

tır. Batılı aklın, bir yandan yeryüzündeki bilimi, teknolojiyi ve insanlık değerlerini üretirken, diğer yandan da sömürü, köleleştirme ve yok etme stratejisi gütmesi, evrensel varoluş dengesi ve değer duygusu açısından ciddi tehdit oluşturmaktadır.

Batı kültürünün bugün en çok ihtiyaç duyduğu şey, kendisini oluşturan unsurları dengeleyecek ve kendi dünyasal benliğini insanlık değerleri çerçevesinde sonsuzlaştıracak semavi mesajın özüdür. Batı uygarlığı içinden çıkan pek çok düşünürün de işaret ettiği “uygarlık krizi”, “tinsel kriz” insana varlık duygusu ve itibarı kazandıracak aşkınlık bilinci ile kazanılabilir. Batı zihninin bu mesajı anlama konusunda doğulu zihinden daha hazır ve üstün konumda bulunduğu söylenebilir. O, tarih boyunca sergilediği yüksek entelektüel aktivite ve bunun beraberinde getirdiği eleştirel deneyimle kendi sorununu algılama potansiyeline de sahiptir. Bunu beklemek gerekir.

DURSUN ALİ TÖKEL

MİTLER, SEMBOLLER VE BALENİN RUHU (Promete, Hekül, Sisifos...)

Dönüştürücülerin gücü bazen dönüştürülenin ironisi üzerine oynar: Dönüştürme tamamen ironidir, hatta alaydır, hatta intikam alırcasına tamamen tersine çevirmez. Dönüştürülenin dönüştüğü hal, tam da dönüştürenin yok etmek istediği, hatta onu silmek için var olduğu hal haline getirilir. Buda hayatı boyunca putlara tapmadı, tapmayı yasakladı, Nirvana gibi belirsiz, ucu açık bir soyutbeden'i imleyen bir ruhani hedef çizdi. Fakat müntesipleri çok geçmeden, Buda'nın gelişiyi ve inancını yayışıyla aç kalan Put-yapıcıları çok daha fazla âbâd ettiler: Her yanı binlerce Buda putu doldurdu. Yahudiler, kendilerini Mısır'dan çıkaran Hz. Musa'dan intikamlarını çok kötü aldılar. Daha çöle çıkar çıkmaz hemen Musa'nın yok etmek istediği sembolleri, putları tekrar ortaya çıkardılar ve bir buzağı heykelini "işte tanrı" diye pazarlamaya çalıştılar. Hz. Musa'nın getirdiği o yüce din daha o hayattayken paramparça kılınmıştı. Zamanla Tevrat'ı da öyle bir dönüştürdüler ki Tanrı'mın din göndermekle yok etmek istediği her şeyi kutsal dinlerinin bir parçası kıldılar. Tanrı'yı intikamcı, peygamberleri düzenbaz *{kardeşî Is' ten peygamberliği yaptığı bir sahtekârlıkla çalan Yakup, kendi komutanının karısına el koymak için onun ölümüne bir göreve gönderen Süleyman...}*, kendilerini insanlığın efendisi ilan ettiler.

Dünyanın bütün iktidar kavgalarını, ahiret hayatının ebediliği yanında bir oyun ve kurmaca mesabesinde gören peygamberimiz, daha ölmeden hasta yatağında iktidar savaşlarının içinde buldu kendini; şu an İslam âlemi halen o savaşların ruhsuz kavgaları, kanlı ve dehşetli faciaları içinde boğulup duruyor: Dönüşüm daima ironik oluyor, hatta *trajî-ironik*.

Hristiyan olmamaya üç yüz küsur yıl direnen Romalılar ve *Roma havalililer* Hristiyan olmadan kalmaya imkân bulamayınca, Hristiyanlığın kendilerini dönüştürmesine mahal vermeden kendileri İsa'nın mesajlarını Romalılaştırdılar ve Hristiyanlık neyi yok etmek için geldiyse dini o hale dönüştürdüler: İsa "Allah birdir!" mi demişti, hemen onu üçleştirdiler ve hatta bu *üçlüyü* dinlerinin şaşmaz, tartışılmaz, tartışılması dahi teklif edilemez ilkesi ilan ettiler. Dinin *Tevhit* özülüyle alay edercesine Teslis'i dinin temel direği kıldılar.

Emeviler, Hz. Peygamber'in yok etmek için gönderildiği hemen her *cahiliye değerini* saraya sokmak için her şeyi yaptılar. Ortılığı adeta bir *i s lamdan* çok *Emevî İslâmî* kapladı. En basitinden devlet başkanının istişare ile seçilme gele-

neği tarihe gömüldü ve babadan oğula saltanat kutsandı. Pek çok bilginin iddiasıdır ki bugün İslam diye bildiğimiz pek çok dinsel içerik Emevi hanedanının kutsadığı/kutsattığı ritüellerdir. Hz. Peygamber, hayatı boyu neyle mücadele ettiyse onun dinin asıl ilkesi kılmaya çalıştılar: En başta *ırkî* ve *kavmî ihtirasların* öne çıkarılması olmak üzere... Allah, son dinini hurafelerden arınmış yegâne din kılmak için göndermişken onu israiliyyatın tozlu, bin bir alavere-dalavereli hurafeleriyle tanınmaz hale getirdiler, onlar ve hemen peşinden onların şürekâsı.

Türkler Müslüman olunca, eski zamanların inançları ve mitleri yok olmadılar ve hemen yeni hallere *dönüştürüldüler*. O kadar ki Oğuz destanının iki versiyonu çıktı. Birincisi İslam öncesi Oğuz'u, İkincisi ise İslam'ın kabulünden sonraki Oğuz... Türkler, bu büyük atalarının *müşrik çağlardan* kalma olduğu için kaybolup yahut unutup gitmesine razı olamadılar ve hemen onu Müslüman yaptılar; ortaya Müslüman Oğuz Kaan efsanesi çıktı. Dönüştürücüler onu o kadar iyi dönüştürdüler ki kurgunun ihtişamı tarihsel imkansızlığı (anakronizm) bile gölgede bıraktı.

Kant'ın "nesnelerin değeri, insanın onuru vardır" sözüne göre söylemek gerekirse, dönüştürücüler nesneleri *onurla*, insanı *değerle* ters yüz etmişlerdir.¹ Bunun anlamı nedir? İnsanın inançları, Tanrısal hakikatleri böyleşine aksine döndürme gayretinin ve hemen hemen istisna bırakmaksızın bütün dinleri çok kısa bir zamanda *adeta intikam alırcasına* o dinin tam da yok etmek istediği hallere dönüştürmesinin nedeni nedir?

Eski Ruha Elveda

Aydınlanma çağı aydının gözündeki Hristiyanlık kilisedir, engizisyonudur, sonsuz bir baskı, tahammülsüz bir kibir, halkı aşağılama, bilim adına ne üretilmişse ona düşman olma, hakikati sadece ve sadece kendi tekeline alma, kendi dışında hiçbir gerçeğe ve oluşa izin vermeme ve dolayısıyla sınırsız bir zulüm erkidir. "Din adamlarının dile getirdikleri gerçeklerden kuşkulanmak cesaretini kimseler gösteremez ve nerede bir ayaklanma baş gösterse Kilise, savunma gücünü ortaya koyardı: Yağırdığı, Kilise birliklerinden çıkarma cezaları imparatorların kılıcını parçalar, dine karşı gelenlerin soluğunu keserdi. Halklar, kabileler, ırklar ve sınıflar birbirlerine istedikleri kadar yabancı ve düşman olsunlar, bu ortak boyun eğişin ve körü körüne inancın çatısı altında büyük bir toplum halinde birleşmişlerdi. Ortaçağda Avrupa insanının hemcinsleriyle paylaştığı bir tek ortak ruh vardı: Katolik ruhu. Avrupa, Kilise'nin kucagında uyumaktaydı; zaman olur, mistik düşlerin etkisiyle şöyle bir kıpırdanırdı, ama uyumayı yine de sürdürürdü. Gerçeğe ve bilime ilişkin her türlü istek ona yabancıydı."²

Bu, bırakın Hristiyanlığa karşı gelişi, Katolik oluşa karşı geliş bile öylesine şiddetli cezalandırılır ve hatta farklı mezhepler arası tahammülsüz o boyutlarda

karşılık gördü ki ... “Paris’te Berquin, ateşte ağır ağır kızartılarak öldürülmüştür; İngiltere’de John Fisher ve Thomas More, celladın baltası altında can vermiştir. Thomas Müntzer ise puta tapanların ve Çinlilerin bile akıl edemeyecekleri korkunç işkencelerle öldürülmüştür. Anabaptistler, dilleri koparıldıktan sonra sırtına bağlanıp ateşte kızartılmaktadır...”³ Batı, aydınlanma çağı ve laikliğin ihdasıyla ondan kurtulmuş ve onu devletten, erkten, yönetmekten ebediyen kovmuş, kiliseye hapsedmiştir (öyle zannetmektedir).

Oysa aydınlanma çağı filozofu, bilim adamı, sanatçısı için Antik Yunan ve Roma, sınırsız özgürlükler, her tarafı sanat, felsefe ve bilimce kutsanmış aydınlıklar, merkezde insanın olduğu hümanist devirler, altın çağlar ülkesidir. Homeros “İki bin beş yüz yılı aşkın süredir batı edebiyatını diğer tüm kitaplardan fazla beslemiş”⁴ iki kitabın sahibidir. Mitlere dönüş, mitlerle dönüştürme batının kendisine dayatılan Hıristiyanı ruha pek ağır bir tepkinin, Kiliseden intikam almanın da bir neticesidir. Yıkılan kilisenin ve kilisenin ürettiği metafor ve imgelerin yerini kısa zamanda eski Yuna ve Roma istiareleri kaplar ve bunların en yaygını da tanrı figürleri olur. Baudelaire ile Heinrich Heine’nin bir karşılaşmasında yaşananlar durumu izaha iyi bir örnektir: “Şubat 1848 devriminin yıldönümünde verilen akşam yemeğinde, genç bir entelektüel Tanrı Pan şerefine kadeh kaldırır. Baudelaire genç entelektüele, ‘Fakat Pan’m devrimle ne alakası var?’ diye sorar. ‘Bilmiyor musunuz?’ yanıtı gelir. ‘Devrimleri başlatan Pan’dır. O, devrimdir.’”⁵

Bu sözler karşısında Baudelaire’in şaşkınlığı daha da artar ve bir müddet sonra bu sözlerin hakikatini düşünmeye başlar. Yeni bir çağ başlamaktadır o halde. Baudelaire ile genç entelektüelin “söz düellosu bu kadarla kalmaz. Baudelaire’in başka bir sorusu daha vardır: ‘Öyleyse putperest olduğunuzu varsayabiliriz, değil mi?’ Genç entelektüel küçümser bir edayla cevap verir: ‘Elbette putperestim; doğru anlaşıldığında sadece putperestliğin dünyayı kurtarabileceğini bilmiyor musunuz?’”⁶

Bu diyaloglar Batı’da “tanrıların uyanışı ve geri dönüşü”nün izlerini göstermektedir, öncesi ve sonrasıyla. Calasso, Aby Warburg’un *belleksel dalga* adını verdiği bir kavramdan bahseder. Aslında bizim yazımızın belki de en temel metaforu bu olabilir. Nedir *belleksel dalga*? “Belleksel dalga ifadesi bir uygarlığın kendi geçmişine ilişkin, bu olayda Batı’nın geçmişinin Yunan tanrıları tarafından doldurulan kısmına ilişkin, yaşadığı ardışık bellek dalgalarına göndermeler yapar. Bu Avrupa tarihi boyunca bazen devleşen, bazen durulan sürekli bir dalga oluşturur ve Walburg’un sözünü etmeyi tercih ettiği iki yazar, bu dalganın kesinlikle kabarıp tufan olduğu bir anda ona gösterilen iki karşıt tepkinin temsilcisi olarak görülebilir. Walburg’un iddia ettiğine göre, Burckhart ile Nietzsche, geçmişin cesetlerini ayağa kaldırmaları bakımından birbirine benziyorlardır.”⁷ Burada anlatılanla şu açığa çıkıyor. Batı aydınlanma çağıyla *geçmişin ölümlerini*, Yu-

nan ve Roma mitlerini tekrar diriltmeye ve onları modern zamanların mitleri yapmaya karar vermiştir. Bu kararı daha ileri taşıyan ve Nietzsche gibi buna iman edenler de vardı: Nietzsche imzalarını kimi zaman kendi adıyla değil kadim Yunan tanrısı *Dionysos* adıyla atardı.⁸

Tanrılar tarafından bir kayayı bir tepenin zirvesine sürükleyerek çıkarmakla cezalandırılan, kan ter içinde tepeye çıkardığı kaya tekrar yuvarlandığı için aynı kayayı yine aynı tepeye çıkarmak zorunda bırakılan ve bu işkencesi sonsuza kadar devam edecek olan Sisyphos, Albert Camus için çağımız insanının bir prototipiydi. Albert Camus “Sisyphos Efsânesi” (Mythe de Sisyphe) adını taşıyan bir de kitap yazmıştı. Bu kitapta o “Bunalım Felsefesi adıyla çabucak halk tabakalarına yayılan bir dünya görüşünü açıklamaktadır.”⁹ Camus, bu mitle günümüz işçisi arasında bir ilişki kurar ve şöyle der: “(Sisyphos için) gerçekten de her adımda başarma umuduyla desteklenseydi neden kederli olacaktı. Bugünün işçisi, yaşamın bütün günlerinde aynı işlerde çalışır, bu yazgı da bu uyumsuzluk da bundan aşağı kalmaz.”¹⁰ Nietzsche de teorisini oluşturmada mitolojiye başvuran sanatçılardan biriydi. O ‘trajik’ olayını *Apollon* ve *Dionysos* mitoslarını kullanarak açıklar ve estetiğini bu iki temel üzerine kurar.”¹¹

Her ne kadar “birbirine oldukça aykırı düşen iki şeyi, yani Yunan mitolojisiyle Kutsal Kitap’ı bilmeden”¹² Batı edebiyatını anlamanın yolu yoksa da Hristiyanlıktan vazgeçilen bu çağlarda aranan yeni ruh, kadim Yunan ve Roma mitlerinden devşirilmiş ve artık sanatın, edebiyatın, mimarinin, resim ve heykelin, bilimsel icat ve keşiflerin hemen her türlü imge ve metaforu Yunan ve Roma mitlerinden seçilir olmuştur. Buna itiraz edenlerin seslerinin çok cılız çıktığı, hatta bunların tamamen susturulduğu anlaşılmaktadır. Freud bile hâlâ tartışılmaz bir din gibi kabul gören psikoloji alanındaki kuramlarını adlandırırken, mitolojiden *Elektra* ve *Oidipus*’tan yararlanmıştı.

Batının ruhunu mitlerde, Eski Yunan ve Roma’da arayışı, sadece bir terkle, bir yönelişle olmuş değildir elbette. İşin bir de dil boyutu var: İncilin geldiği dilden, Latince’den ve onunla beraber gelenlerden: “Hristiyanlığın. Roma uygarlığının, Yunan entelektüel ve sanat kültürünün Batı için ne ifade ettiğini, şu an kullandığımız dil aracılığıyla anlıyoruz.”¹³

Batı’ nm Ruhu, Batı mn haşarı formülleri üzerine pek çok fikir insanı, düşünce beyan etmişti. Necip Fazıl’a göre Batı’nın dayandığı düşünce formülü şuydu: **Yunan+Rorna+Hristiyanlık= Batı Medeniyeti.**¹⁴ Necip Fazıl a göre Balı, ruhunu tamamen kaybetmiş ve kuru bir akla teslim olmuştur: “Batıyı Doğuyla beraberce, lif lif, en mahrem köklerine kadar muhasebe etmiş bir idrakin varacağı hüküm, Batının, geniş madde planıyla baştan başa ve sıkı sıkıya temas halinde bir kuru akıl harikasıdır ibaret olduğudur. Batı, bir kuru akıldır ve Allah, kuru



akla ne kadar hak ve imtiyaz vermişse hepsine malik; ve kuru aklı nelerden mahrum etmişse hepsinden yoksundur.”¹⁵

Necip Fazıl, Doğu ile Batı arasındaki iki temel çelişkiye, farka da değinmiştir: “Batı tefekkürü, maddeye aksetmiş akılla harikalar doğurduğu, aynı akılla da aklı kırarak kadar ileri gittiği halde ruh feyzine, yani nura çıkamayan, eşya ve hadiselerle insan ruhunda tahakküm ölçüsünü kuramayan, neticede ruhu öksüz bırakan ve bu eksikliğini daima hissedip keşiflerinin oyuncaklarıyla teselliye eremeyen...(dir), (yanı) içinde sultanı olmayan saray... iki dünya arasında problem şudur: Birinin eksikliği öbüründe gizli iki dünya, Doğu ve Batı. Batı’nın kolay taklit edilir zaferi, madde nakışlarında ve süsünde; doğunun müdafaasızlığı da maddi sefaletinde ve madde çelmesiyle düşürülmüş olmak fecaatindedir.”¹⁶

Anlaşılan şudur: Batı’nın ruhu bir zamanlar Hristiyanlık idi ama bu ruh, Batı’ya tamamen esir almış, bir milim kımıldamasına, yeni iklimlere kanat açmasına, gelişip neşvünema bulmasına asla fırsat vermemiş, aksine hep ayak bağı olmuştur. Batı, aydınlanma çağıyla beraber, Hristiyan mihmandan sıyrılmış ve hatta onu tamamen inkâr etmiş, onu yeni ufuklara uçuracak ruhu Eski Yunan ve Roma mitlerinden devşirmiş, maddenin içine nüfuz edecek kadar muhteşem bir ilerleme kaydetmiş ve fakat bu sefer de kuru aklın esiri olarak, ruhunu tamamen kaybetmiş ve maddenin esiri olmuş, tamamen ruhsuz, maneviyatsız, acımasız bir makineye dönüşmüştür. Anlaşılan her iki ruh evresi de Batı için uzun vadede bir felaket habercisidir.

Yunan ve Roma’dan devşirilen mitler, metaforlar, simgeler neden bu kadar yoğun bir şekilde kullanılmaktadır, neden hemen herkes bu mitlere, bu mitsel kahramanlara, bu mitsel imgelere başvurmaktadır? Her kapıyı açan sihirli bir anahtar, mancınık olduğundan mı? Hemen her hali ifadeye çok açık ve kesin bir formül önerdiğinden mi? Çoğul okumaya müsait olduğundan mı? İnsanın evrensel sorunlarına ışık tutacak evrensel semboller olduğundan mı? Hemen hepsinden dolayı ve bazen de kimilerinden dolayı, bazen de bambaşka nedenlerden: En önemsizinden en önemlisine kadar, nerdeyse tüm 19. yüzyıl şairleri, içinde tanrılardan söz eden bir iki dize yazmıştır. 20. yüzyıl şairlerinin büyük çoğunluğu için de aynı şey geçerlidir. Peki neden? “Yerleşik skolastik alışkanlıktan (asil, gizemli, pagan, erotik ya da bilge görünmek için) ya da (en sık tekrarlananı) şiirsel görünmek için.”¹⁷

“*Kayıp Zamanın İzinde*’nın baştan sona izlediği tek büyük Anlatı- hatta bir mit söz konusu: Arayış, art arda gelen başarısızlıklar, sınamalar (seçkinler dünyası, aşk) ve sonunda gelen zafer... Proust için yazmak kurtarmaya, ölümü yenmeye yarar.”¹⁸

Batı, Hristiyan tasallutundan kurtulur kurtulmaz gelecekte kurmayı tasarladığı altın çağı, geçmişte bir yerlerde bulmuş ve onu, metaforlarla hemen yeniden üretmiştir: *Altın Çağ*. Altın Çağ inancı, hemen her dinin bir vaadi, Mehdi’yle ilişkili ge-

lecek dünyasının bir kurgusu ve hemen her ideolojinin temel vaadi olmasına rağmen pek çok kişi bu kurgunun inşasını Eski Yunan’a, hatta belli bir kişiye hamleder:

“Altın Çağ mitosu, temelde dolaylı bir şekilde, bundan böyle ortak paylaştığımız Batı Uygarlığına aittir. Arkaik Yunan’ın tümüyle kendine özgü toplumu içinde, onu oluşturan özel metnin gücüyle doğmuştur... Ozan Heisiodos ona ilk biçimini vermiş ve onu, *işler ve Günler* adlı eserinde yapılandırmıştır. Bunu yaparken, benzesin ya da benzemesin, Doğuya ya da Mısır’a özgü anlatıları yinelenmiş olduğunu düşünmek yanlış olur; nitekim eskiler, özellikle de Platon, bu keşfin ona ait olduğunu kabul etmektedir.”¹⁹

Sembollerin İhdası/İnşası ve Yeniler

Zweig, o muhteşem **Dünün Dünyası’ı** adlı eserinde insanın bir kutsala tabi olma, bir kutsal inşa etme, bir kutsal karşısında kendisini güvende hissetme dürtüsünün ne kadar kuvvetli olduğunu anlatır: Bir sempozyum dolayısıyla Rusya’ya gitmiştir. Lenin’in naşını ziyarete götürürler onları. Zweig, oraya gittiğinde hayretler içinde kalır. Rus imparatorluğunun hemen her yerinden gelmiş insanlar naaşızı ziyaret için uçsuz bucaksız kuyruklar oluşturmuşlardır. Binlerce insan, Lenin’in naaşım görmek için sıraya girmiş beklemektedir. Zweig der ki, şimdi Lenin’in mozolesinin tam karşı sokağında eski bir kilise vardı. Eskiden insanlar, aynı kuyruğu orada oluşturlardı. Şimdi o kilisenin önü bomboş, Lenin *kilese sinin* (pardon mozolesinin) önünde inanılmaz saygı kuyrukları vardı: Tarih hep böyleydi, insan önünde ihtiramla eğileceği bir kutsalı ya buluyordu, bulamazsa kendisi yaratıyordu. Bizde de olduğu gibi, modern dünyanın her yerinde olduğu gibi...

Batı’nın kilisenin dayanılmaz baskılarından çok ağır bedeller ödeyerek kurtulmasından sonra sığındığı iki liman olmuştu. *Birincisi pagan Yunan ve Roma antikitesi, İkincisi laiklik*. Laiklikle dinin tasallutundan kendini emniyete aldıktan sonra, yeni ve modern dünyasında bütün simgeleri Eski Yunan ve Roma’dan, daha çok Kadim Yunan’dan seçti. Kendisi koyu bir *İngiliz* Katoliği ve müsamaha-sız bir dindar olmasına rağmen T. S. Eliot’un şu sözleri daha kuvvetli, şümüllü ve daha keskin bir formül sunmaktadır: “Roma ve Eski Yunan’ın büyük ozanları, İsrail peygamberleri gibi, Orta Çağ ve Modern Çağ Avrupalılarından çok Avrupa’nın atalarıdır. Eski Yunan, Roma ve İsrail yazınlarındaki ortaklaşa kökenimizden ötürüdür ki en azından bir ‘Avrupa Yazını’ndan söz edebiliriz. Ve Avrupa yazınının yaşaması atalarımıza sürekli saygı duymamıza bağlıdır.”²⁰

Yeni üretilen eserlerle, mitolojik Yunan tanrıları, kahramanları, anlatıları Modern Batı’nın kâbesi oldu. Kible, bu sefer o tarafa çevrildi. Ve edebiyatta, tarihte, bilimsel keşiflerde, resim, heykel ve mimaride antikite şaşmaz bir kılavuz

sayıldı. Pek çok anlatıda azizlerin yerini Homeros'un kahramanları aldı. Artık kurtarıcı figür İsa veya bir başkası değildi; **Herkül'dü, Promete** idi.

Daha 1500'lerin başında bugün Hümanizmin babası olarak büyük bir saygı gören “Her alanda çığır açıcı olmuş, türü şiirselden yergiye kadar uzanan politik düz yazı sanatı, sonradan Voltaire, Heine ve Nietzsche’de doruğuna varan, bütün dünyevi ve dinsel güçlerle alay eden, yürürlükteki düzen için açık saldırılardan daha sakıncalı olan o yakıcı, iğneleyici sözlerin sanatı kendisiyle başlamış olan ve nişan almamasına rağmen hedefi hep on ikiden vuran” Erasmus, Avrupa insanının kurtuluşu için neleri başlatan bir kahraman olduğunu gösteren “Holbein’in imzasını taşıyan resimlerden birinde, elini bir kitaba dayamış durmaktadır. Kitabın adı bir simge niteliğindedir: *Die Taten des Herakles* (Herakles’in Eylemleri) Erasmus’u ediminin devasallığını övmek bağlamında, başarılı bir saygı göstergesidir bu.”²¹

Kiliseden kurtulmak isteyen Batı’nın kendisine Kilise’nin üretmediği ve yüceltmediği kahramanlar bulması kadar doğal ne olabilirdi ki? Bu yönelimin Batı’nın kendisini disipline etmede gösterdiği kararlılık ve yönü de belirlediği söylenebilir. “Foucault’ya göre genellikle, ‘Aydınlanma olarak adlandırılan ‘Klasik Çağ’ın ayırt edici özelliği, entelektüel özgürleşmeye olan inançtan ziyade, insan davranışını disipline etme kararlılığıdır.”²² Anlaşıyor ki bu ‘disipline etme’de disiplinatör olarak Antik Dünya figürleri ve düşüncesi seçilmiştir.

Tanzimat’la başlayan bizim edebiyatımızda bile, bizim aydın figürlerimizin Batı’nın izlediği bu yolu aynen izlemeye çalıştıkları görülmektedir. “Tanzimat-ı sonra eski medeniyet sisteminin dayandığı inanç, kıymet ve müesseselerin çökmesi karşısında, Türk aydınlarının da aynı ihtiyaçla hareket ederek, toplumun isteklerine veya kendi ruhî temâyüllerine uygun fikirler ve semboller aradıkları görülür. Bunlardan bazıları, Batı medeniyetinin muhtelif devirlerine âit örnekleri benimsemişler, bazıları Ziya Gökalp’te olduğu gibi, İslâmlıktan önceki Türk dinine ve Şamanizme gitmişler, daha başkaları ise en iptidâî inançları ve mitleri yeniden diriltmeye çalışmışlardır.”²³ Tevfik Fikret de yeni kurulan bir dünyanın büyüüne kapılmış, bu yeni dünyanın kahramanının Rüstem’ler, Köroğlular, Siyavuşlar yahut da Fatih’ler, Yavuz’lar değil **PrometeTer** olacağına inanıyordu. Mehmet Kaplan’a göre Tevfik Fikret’in *tanrılara başkaldıran insanın sembolü olan Promete’yi seçmesi, bir san’atkar olarak onun olaylar karşısında devrinde aldığı aktif tavır* göstermektedir.²⁴ Öyle olmasa gençliğe yeni bir dünyanın ufuklarını çizmek ve kalkınma, aydınlanma, ilerleme yolunu göstermek için yazdığı şiire neden **Promete** adını versin ki? Fikret, bu şiirle ne anlatmak istiyordu?

Tevfik Fikret’e göre Promete, *esâtîr-i evvel’ in gökten dehâ-yı nârı çalan kahramanıdır*. Yani Promete, göklerden ateşin dehasını çalan kahramandır. Fikret’in Promet’e şiirini yorumlayan bir yorumcu, şiirin başlığını şöyle koymuştur: “Ça-

İjil-..... -----

ğın Tiranlarına karşı Mücadelenin Şiiri.”²⁵ Böyle olunca Promete, hemen her devirde asla eksik olmayacak

T. Fikret, bu manzumede “dışa dönük, atak ve bilginin rehberliğini kendisine yoldaş kabul eden yeni insan tipini anlatmıştır.”²⁶ Promete’nin çaldığı ateş, bilgiyi temsil eder. “Tanrılara ait birtakım bilgilerin insanların eline geçmiş olması pagan düşünce ve inanç sistemi içinde tiranların gücünün zayıflaması, insanların ise güçlenmesi anlamına gelmektedir. Çağın tanrıları, her türlü ekonomik ve teknolojik gücü elinde bulunduran Batı’dır. O halde bu çağdaş titanların ellerindeki gücün bilgisine sahip olmak gerekir.”²⁷

Tevfik Fikret neden aydınlanma (hatta *kurtuluş*) için Promete’yi örnek seçmiştir? Çünkü Batı, Rönesans’ta o muazzam kalkınma hamlesine girişirken ve aydınlanma çağına gelirken, çok büyük bedeller ödese de, kilisenin şerrinden ancak Promete (Yani eski Yunan)’nin kılavuzluğu sayesinde kurtulmuştur. O halde biz de aydınlanmak ve ilerlemek istiyorsak üzerimizdeki ölü gömleğini çıkarmak ve yeni hayatın gömleğini giymek zorundaydık ki bu gömleği daha önce Batılılar giyerek denemişler ve başarılı olmuşlardı. Promete, bizi kurtarır mıydı? Kurtarmadığı ortada. Niçin? Tanpınar, günlüklerinde yeni aldığı Promete Miti adlı bir kitabı okuduğunu bu kitapta *kuş* la at *eşin birleşmesinin* şayan-ı dikkat olduğunu fakat psikanalizin ateşle kuşu birleştirmedeğini, halk lisanında kuşun fallus’un sembolü, hiç yoksa seksüel rüya olduğunu söylüyor. Tanpınar, buradaki notlarında hayli karmaşık çözümlemelere girişiyor ve sonuçta “Ama böyle bir arşetipin bir Türk’te teşekkül ihtimali” yok diyerek bazı simgelerin bazı milletlere aidiyetine ve onların içsel macerasına ait olduğuna da önemli bir gönderme yapmış oluyor.²⁸ Ve Tanpınar, başka bir yerde yine bir mitolojik tipi kullanarak neden başarısız olduğumuza dair ince göndermeler yapıyor: “Cesaret edebilseydim. Tanzimat’tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyoruz, derdim.”²⁹

Niçin Prometeler

Aslında önce neden Yunan mitolojisi diye sormak lazım. Neden bütün dünyayı Yunan mitolojik figürleri birer sembol olarak kapladı, bugün bu sembolleri kullanmayan bir dünya ulusu nerdeyse yok gibi. Bu, Batı’nın son yüzyıldaki dünya hâkimiyeti ve sömürü sistemi kadar Yunan mitolojisinin doğasıyla da alakalı... Bu alanın en belirgin yönü, Yunan mitolojisinin aşırı insan karakteri: “Yunanlılarla birlikte, insanoğlu evrenin en önemli varlığı oluvermişti. Daha önce insanoğluna pek aldırın yoktu. Yunanlıların yarattığı tanrılar bile insan biçimindedir. Mısırlı, hayal gücünün neler yaratabileceğini göstermek istermişçesine, tanrısını kendi başlı bir kadın olarak düşünmüş, taşlardan dev gibi yaratıklar çıkarmıştı ortaya.

Söz gelişi, cansız, kocaman bir sfenkse tapmıştı. Mezopotamyalının tanrılarının da insanla ilgisi yoktu: Kuş başlı adamlar, boğa başlı aslanlar. Bir başka deyimle, yaratıcının yalnız kendi kafasında bulunan gerçekdışı varlıklar. Eski Yunandan önce insanlar o tanrılara taparlardı işte. Aradaki büyük değişikliği anlamak için bir Zeus'un, bir Apollon'un heykelini göz önüne getirmek yeter. İnsan biçimindeki ölümsüzler, aslında dünyaya akılcı bir düzen getiriyorlardı.”³⁰

Bütün araştırmacılar Yunan ve Lâtin mitolojisinin dünya edebiyatına etkileri üzerinde önemle durmuşlardır. “Antik Yunan ve antik Roma mitolojisinin ve sanatsal edebiyatının başta Avrupa halkları olmak üzere birçok halkın dili ve edebiyatı üzerinde olağanüstü büyük etkisi vardı.”³¹ Promete, Oidipus, Sisifos, Dionysos, Herkül, Eros, Afrodite, Venüs, Narkissos vb. figürler, neredeyse bütün dünya edebiyatının ortaklaşa kullandığı figürler haline gelmiştir. Hatta kimi yazarlar, artık kullanıla kullanıla aşına kelimeler haline gelmiş bu ve benzeri figürlerin simgesel anlamlarını bile vermektedirler: “Prometheus ya da *Başkaldırı*, Orfeus ya da *Edebi İnşâ*, Sisifos ya da *Saçmalık*, Oidipus ya da *meşhur kompleksi...*”³²

Barthes, Atik bir eser olan *Oresteia* sahnelenmesiyle ilgili bir yazısında eserin eskiliğine (2500 yıl önce), zamanın yeniliğine (1955 yılı) işaret ederek bu eserle neyin amaçlandığını soruyor, hatta daha geniş bir soruyu açıyor: “Biz, Modern İnsanlar ne zaman antik bir tragedyayı sahneye koyacak olsak, aynı sorularla karşı karşıya kalıyoruz ve her seferinde onları çözmek için aynı iyi niyeti ve aynı belirsizliği, aynı saygıyı ve aynı karmaşayı sergiliyoruz... Antik tiyatroyu kendi zamanına göre mi oynamalıyız, yoksa kendi zamanımıza göre mi?”³³ Sonra değişmeyen özlere göndermede bulunuyor: “Tarihin bir yürüyüşü, barbarlığın ipoteklerinin zorlukla ama tartışılmaz bir biçimde kaldırılması, insanın kendi hastalıklarının ilacını bir tek kendinde barındırdığı konusunda giderek güçlenen bir güvence vardır; bizler de bütün bunların sürekli bilincinde olmalıyız çünkü insan kat edilmesi gereken tüm o yollar için, katedilen yolu görerek cesaret ve umut kazanır.”³⁴

Prometeler, Herküller'in hikâyesi Batı için o kadar caziptir ki onların ruhsal arayışlarına hiç bir figür onlar kadar uygun düşen birer sembol olamazlardı. Promete, insanların yeryüzünde donmasına, sefaletine, açlık ve yoksulluğuna zerre kadar aldırmaksızın keyif çatan *tanrılara!tiranlara!krallara!zorbalara!burjuvaya! soylulara* karşı gelişin sembolüydü. Promete, zalimlere karşı halkın yanında ki kahramandı ve Modern zamanların batısına tam da böyle bir simge lazımdı. Çünkü batı insanı bir yandan Kilise, bir yandan da zalim krallar tarafından abluka alınmış, bütün hayat hakları karartılmış, her türlü özgürlük yolları tıkanmıştı. İşte Prometeler, Apollo, Pan, Herküller vb. Barthes'in dediği gibi Batılı insana aradığı *barbarların ipoteğinin kaldırılması*, var olan onca sorunlara, açmazlara, hastalıklara *ilacı ancak yine kendinde bulabileceği*, hatta daha da önemlisi bu

kahramanların *insanının varlık karşısındaki olumsuzluklara karşı durma bilinci-ni sürekli canlı tutmasını* empoze ediyor, bir anlamda mücadele ruhunu sürekli açık, bilinçli, canlı ve kararlı tutuyordu. Onların insanın anlama ve anlatma eylemine kattığı sonsuz katkı ortadadır. Zira onlar insanın hemen her çağda yüzleşmekten asla kaçınamayacağı *olguların* somutlamalarıdır.

“Normal olarak iyi bir öykü kurmak için, bir tek arketip durumunun ele alınması, bunun gerçekleştirilmesi yeterlidir. Örneğin Mutsuz Aşk ya da Kaçış.”³⁵ Gibiyken mitsel figürler pek çok arketipi kuşatmışlardır. Odysseus, arama, meydan okuma, sadakat, dostluk, vefakârlık, kahramanlık, sabır ve azimli olma gibi pek çok arkatipsel davranış modellerini adeta tümüyle içselleştirmiştir. Sadece bir yönüyle bile Modern Batı insanına önderlik etse kâfidir. “İnsanlara konulan sınırlara meydan okuyan ve kendi gücüne güvenerek kıyıya erişmek isteyen”³⁶ Odysseus, varlığı kendi gücüne güvenerek keşfetmek ve ona sahip olmak isteyen ve kendisine hiç bir sınır koyulmasına tahammül edemeyen Modern Batılıya bir simge-model olmuştur. Kimi de Odysseus’u bir iç yolculuk olarak okur: “Odysseia’yı bir iç yolculuk olarak görmek eğilimindeyim. Bu iç yolculuk mistik bir arayış olmaktan ziyade psikolojik bakış açısından irdelenmelidir. Odysseus, kendi beninin içine doğan yolculuk yapmaktadır.”³⁷ Promete, kim neyi anlatmak istiyorsa hemen onun niyetini açığa vuran sihirli bir anahtara döner. Aşil, bir yandan mükemmelliğin kodlarına göndermede bulunur: “Yunanlıların en iyisi”, “denge olmayan o ‘eylemleri yapan ve sözcüklerin sözcüsü’ olan Akhilleus da mükemmellik koduna uymayı başaramadığı düşünülürse, başkalarının gözünde itibarını kaybedeceğinden korktu... kişisel bir nitelik olarak mükemmellik, Homeros şiirlerinde yalnızca savaşçıların değil, aynı zamanda toplumsal açıdan seçkin kadınlara yüklenen değer kodlarında da ayrıma gider.”³⁸

Ülkemizde *Türk Mitolojisi* kitapları aramanın bir anlamı yok ama o kadar çok Yunan mitolojisi kitabı var ki... Niye Yunan mitolojisi: “Yıllardan beri aydın halkımızın beğenisini kazanan birçok klasik eser yayınlandı. Bunların çoğunda Yunan mitolojisinden alınmış isimler, sıfatlar, cümleler vardı; bizde, okuyucunun fazla vaktini almadan, okuyucuyu sıkmadan Yunan Mitolojisi hakkında bilgi vererek kitapçık hazırlayarak topluma faydalı olmak istedik.”³⁹ “Niye Türk Mitolojisi yok?” sorusuna Behçet Necatigil’in verdiği cevap çok daha hazin, ironik, hatta trajiktir: Behçet Necatigil, Türk mitolojisini **100 Soruda Mitologya** adlı eserine alamamıştır, zira *kitabının sayfaları yetersizdir*.⁴⁰

Hangi Promete

Kahramanların tarihi, biraz da bizim onları nasıl görmek istediğimizin tarihidir. Kahramanların mitler, destanlar yaratması kadar bizlerin de kahramanlar ya-

ratmamız vardır. Köroğlu, Osmanlı devlet kayıtlarında bir eşkıya olarak zikredilir. Roben Hood'un bir eşkıya olması gibi; Dadaloğlu pek çok kişi gibi bir isyan lideridir, bir devrimci protipidir. Hâlbuki o, devletin zorunlu iskân politikalarına karşı koyan bir Yörük-ozandır. Amacı da devlete isyan filan değil, Yörük yaşam geleneğinin sürdürülmesi taraftarı olduğu için konar-göçer ve gezici kabilesinin zorunlu bir şekilde, devamlı suretle bir yerde ikamet ettirilmelerine karşı çıkar. Ama birileri ondan büyük bir devrimci çıkarmak telaşındadır. Pir Sultan Abdal, inancım özgürce yaşamak ve bunu yaymak telaşını, hem de İran'daki şahın adına yapmak için mücadele vermekteyken, bilileri ondan büyük bir başkaldırı lideri çıkarmak ister. Tarihsel kahramanlar gördüğümüzden çok, görmek istediğimiz kılıklarda çıkarılırlar karşımıza. Bu da onları okuyanların niyetleriyle alakalıdır ve bu anlamda tarih, diama yanılsamalarla doludur.

Bir de şu sorulabilir: Kimin tarih yazımından kimi okuyoruz? Bizim anlatımız Alp Er Tunga'yı mitsel bir kahraman yaparken, Firdevsî Şehname'de onu, Afrasiyab adıyla kahramanlıklarını zaman zaman takdir etmekle beraber hain ve aslında kahramanmış gibi görünen bir hilebaz olarak anar. 1468'de ölen İskender Bey, (Arnavutça: Gergi Kastrioti-Skenderbeu, Skanderbeg) bizim tarihimize göre Osmanlı'yı arkadan vurmuş bir haindir; ama o, bugün bile (Makedonya'da, Üskiip'te halen görkemli heykeli bir meydanı süslemektedir) Arnavutların mitsel bir kahramanıdır. Kahramanlar ve hainler, korkaklar ve kahramanlar anlatılarda daima yer değiştirirler ve pek çok kez yanıltıcı birer figür olarak bizleri selamlarlar.

Bugün pek çok insan Promete'yi belirli bir anlatıdan okumaktadır. Buna göre zalim tanrılar, insanlara karşı son derece acımasız ve merhametsizdiler. Kendi saraylarına çekilmiş, Olimposlarında ebedi bir saltanat kurmuş, keyf ve haz içinde yaşıyorlardı. İnsanlar açtı, yoksuldu ve daha beteri ateşi bilmiyorlardı ve ondan onun sıcaklığından ve pişirme gücünden yoksun, yeryüzünde donuyor ve yiyeceklerini çiğ çiğ yiyorlardı; sanki hayvanlar gibiydiler. Kendisi de yarı tanrı olan Promete, bir gün, Olimpos'a gittiğinde tanrıları ateşin karşısına oturmuş keyif çataarken gördü ve onların bu nimeti insanlardan esirgemesine fevkalade kızdı. Tanrı Zeus'tan insanların iyiliği için ateşi istediye de Zeus, buna şiddetle karşı çıktı ve ateşin tanrılara özgü olduğunu söyledi. "Prometheus, öteki kardeşleri gibi, tanrısal düzene kafa tutmuş, karşı çıkmış ne var ki öteki kardeşlerinden farklı olarak sonunda insanoğlunu yaratarak ve onlara ateşi (yaratıcılığı, bilimi, uygarlığı) vererek bu düzeni değiştirmeyi başarmıştır."⁴¹

Bu ve benzeri anlatılarda, Zeus'un insanoğlunu tahtını elinden alacağından korktuğu, insanın tanrısal nimetleri elde ederse yoldan çıkıp sapacağı, bazı özelliklerin tanrısal olduğu ve bunun insanlık için fevkalade sakıncalı olduğu vurgu-

ları vardır. Böylesi anlatılarda Promete, tersini düşünmektedir. Tanrılardan intikam almak için insanı yaratmış, onu güçlü kılmak için de *izinli olmamasına rağmen* ateşi çalmış ve ateşle insanı güçlü kılmıştır. Bunun üzerine Zeus, Promete'ye çok ağır bir ceza vermiş, daha sonra bu korkunç cezadan onu Herkül kurtarmıştır. Fakat Promete'nin insanı (daha doğrusu erkeği) yaratmasına çok kızan tanrı Zeus da *kadım* (Pandora) yaratmış ve insanoğlunun başına ebedi bir bela sarmıştır.⁴²

Promete'nin bu versiyonu, Promete'yi yücelten, tanrıları hasis gösteren bir anlatıdır. Bir başka anlatıya bakılırsa Promete, tanrılara kurban sunma şeklinde tanrıları kandırmak suretiyle bir sahtekârlık yapmıştır. Çok ince bir hile ile kurban edilen hayvanın etlerini insanlara, kemiklerini ise tanrılara vermiş ve bu sahtekârlığı ağır bir şekilde cezalandırılmıştır.⁴³

Herkesin Prometesi kendisidir; Promete, kişi onunla neyi anlatmak istiyorsa o olmuştur: Değişik şâirler elinde değişik kavramların imgesi veya sembolü olmada en büyük farklılığı gösteren mitolojik figürlerden biri de Promete'dir. "Prometheus destanını işleyen Aiskhylos, zorba egemenlere (tiran'lara) karşı verilen mücadelenin kahramanlığını övüyordu... Prometheus'un kahramanca karakterini, Shelley, lirik dramında bu kez 'Zincirden Kurtulan Prometheus' olarak sergilemektedir."⁴⁴ Kuhn'a göre ateşi getiren Prometheus, aslında yıldırımın simgeleştirilmiş halidir. Abraham, Prometheus'a birden çok fonksiyon yükler; o, hem "delici" hem "doğurtucu"dur. Yine Abraham'a göre Prometheus miti "tüm yaşamın ilkesi olarak erkeğin varetme gücünün açıkça ilan edilmesi olarak yorumlanır." Bizde Tevfik Fikret de bu Yunan mitolojik figürünü şiirinde ilerlemenin ve medeniyet yolunda mücadelenin simgesi olarak kullanmıştı. Şâiri Schelley ise Promete'yi "beşer fikrinin kendini cendereye koyan bir dine karşı ayaklanmasının timsali"⁴⁵ görmüştür.

Doğu ve Batı edebiyatının kökten farklılığına ilişkin Campbell'in Promete mitinden çıkarmış olduğu sonuç vardır. Bu sonuç, Hz. Eyyub ve Promete karşılaştırmasına ilişkindir. Hz. Eyyub, bir imtihan amacıyla -suçu olmadığı hâlde -derin acılara maruz kalmıştı. Campbell'e göre, suçsuz bir insana bunca derdi reva gören tanrıya karşı bu bölgenin bütün dinlerinde aynı teslimiyetçi tavır sergilenmiştir. Eyyub şikâyet etmez, aksine derin bir tevekkül içindedir: "İşte ben değersiz bir şeyim, sana nasıl cevap vereyim? Elimi ağzıma koyuyorum... Sen, her şeyi yapabilirsin bilirim ve hiçbir muradın alıkonmaz... Bundan ötürü kendimi hor görmekteyim ve tozda ve külde tövbe eylemekteyim."⁴⁶ Oysa "suçlu" olduğu hâlde Promete, Eyyub gibi teslimiyetçi değildir, aksine "insanca mantığını savunarak, teslim olmasını emreden tanrıya şöyle bağırmaktadır: "Zeus'a aldırđım yok. Nasıl biliyorsa öyle yapsın."⁴⁷ Eyyub'un bu mütevekkil ve sabırlı, Promete'nin ise bu âsî tutumu edebiyata da aynen yansımış ve yüzyıllar boyunca bu iki farklı karakter, dünyanın bu iki yarısının adeta birer remzi olmuştur.

----- _—m

Sonuç Olarak

Borges ima ediyor: “İma edilen bir şey, bildirilen bir şeyden çok daha etkilidir.”⁴⁸ Sanat, *bildirme* değil bir *imalar zinciri* olduğundan her zaman mitsel arketiplere muhtaç olacak. Çünkü onlar, artık birer bildirme olmaktan çıkmış her biri birer *ima hâzinesi* olmuşlar. Bu hâzineye bazen yönelinir, bazen kaçılır, bazen sığınılır. Arkaik metinlere dönüş, sadece bir kaçış olarak nitelenemez elbette veya bir sığınış olarak. İnsanın kendisini ifade etme, daha doğrusu kendisini ifade etme isteme ama bir türlü ifade edememe gibi bir sorunu vardır. En doğru sözü, en doğru kelimeyi/cümleyi, en doğru ifadeyi, en doğru sıfatı/zarfı/edatı anyoruzdur. Kadim metinler tam da ifade etmek istediğimiz insani özü derinlemesine kuşattığı ve insan ruhunun derinliklerine dokunduğu ve aradığımız arketipleri çok daha kuşatıcı anlattığı için her zaman temel başvuru kitapları olmuştur: “Gılgamış Destam’ın bugün bize hitap ediyor oluşunun nedeni sadece bu metnin bizlere Sümer ve Babil kültürünü hatırlatması değil, insanın varoluşsal durumunu da ifade ediyor oluşudur.”⁴⁹

Batı, yüzyıllar süren kahredici Kilise esaret ve zulmünden kurtuluşun özgürlüğünü yaşarken iktidarı bir daha ona teslim etmeme azim ve kararlılığımdadır. Kontrol edildiği, sürü muamelesi gördüğü, aşağılandığı ve sömürüldüğü kilisenin dayattığı metaforlar yerine; hesapsızca kullandığı, yönettiği, keyfince simgelerini evirebildiği ve kendisini daha iyi ifade ettiğine inandığı Antik Yunan ve Roma mitlerini modern ruhunun ifadecisi olmayı hep yeğleyecek gibi görünmektedir. Hristiyanlığın teklif ettiği ve giydirdiği ruhun Batılı insanı kuşatmadığı, anlamadığı, ifadeye yetmediği aksine onu boğduğu ortadadır. Özgürlüğü varlığının şiarı sayan Batıya, özgürlüğü Kilisenin tekeline bağlayan bir anlayışı empoze etmenin nelere mal olduğu Ortaçağ boyunca ortada durmaktadır.

Bugün din deyince tüyleri ürperen, dini Tanrı ile kul arasında vicdani bir alana hapseden, devleti, sistemi, sanatı, erki, yönetimi, insan özgürlüğünü, aileyi, eğitimi, hatta sağlığı bile tamamen insan aklının çözümler üreteceği, dinin asla yansıtmadığı alanlara yaymayı kendisine şaşmaz bir ilke sayanlar, o ortaçağ tecrübelerinin ağır ve dayanılmaz bilinçaltıyla konuşmaktadırlar. Modern zamanlarda din deyince ortaçağdaki kilisenin anlaşılması ve dinin oraya hapsedilmesi aslında kilisenin insanlığa ve tabii ki dinlere yaptığı (ve pek çok açıdan hâlâ yapmaya devam ettiği) en büyük ihanetlerden biridir.

Prometeler, Sisifoslar hâlâ bizim bile şiirimizin, yazımızın en temel metaforlarını oluşturmaya devam ediyor. Markar Esayan, Soma felaketini kaleme aldığı en son yazısında Sisifos’a bir gönderme yapıyor “Bir Pazar yazısı böyle büyük bir faciaya ayrılacakmış demek... Sisiphos gibi, bin bir zahmetle, bedeni kanayarak yalçın kayalıklardan aşırıldığı kaya, tam tepeye ulaşacakken elinden kaçırıyor ve her şey yeniden baştan başlıyor gibi hissediyor insan.”⁵⁰

Günümüzün genç şâirlerinden Servet Gündoğdu yeni bir Promete üretiyor; yeni dilsel üretimine Promete'yi ortak kılıyor: Onun **Prometheus** adlı şiirinde Promete, *şâiri dalgın yakalayıp ateşini çalan kelimelerdir*:

Kelimeler

Kelimelerin ateşi çaldığını gördüm

Ah beni dalgın yakalayıp da ateşimi çalan

Kelimeler”⁵¹

Kendi ruhunu arayanların saflarına bizleri de katmaları gerekiyor. Batının kadim Yunan-Roma ve Kitab-ı Mukaddes’le ruhunu bulduğunda ve bunun kendini teskin eden bir ruh olduğundan şüphe yok! Bizim aradığımız ruh da o ruh mudur, eğer değilse hangi ruhtur ve nerededir?

- ¹ Umberto Eco, **Yorum ve Aşırı Yorum**, (Çev: Kemal Atakay), Can yay., İstanbul 1996, s. 119.
- ² Stefan Zweig, **Rotterdamlı Erasmus: Zaferi ve Trajedisi**, (Çev: Ahmet Cemal), Can Yay., İstanbul 2013, 4. Basım, s. 37
- ³ Stefan Zweig, **Rotterdamlı Erasmus: Zaferi ve Trajedisi**, s. 196.
- ⁴ Alberto Manguel, **İlyada ve Odyssea: Homeros**, (Çev: Algan Sezgintiiredi), Versus Kitap, s İstanbul 2010, s. 3.
- ⁵ Roberto Calasso, **Edebiyat ve Tanrılar**, (Çev: Ahmet Fethi), İŞ Bankası Yay., İstanbul 2003, s. 14.
- ⁶ Roberto Calasso, **Edebiyat ve Tanrılar**, s. 15 vd.
- ⁷ Roberto Calasso, **Edebiyat ve Tanrılar**, s. 31.
- ⁸ Roberto Calasso, **Edebiyat ve Tanrılar**, s. 32.
- ⁹ Maurice Nadeau, “**Albert Camus, Romancı**”, Türk Dili Roman Özel Sayısı, s.724-725.
- ¹⁰ Albert Camus, **Sisyphos Söyleni**, (Çev: Tahsin Yücel), Adam Yay. 3. Basım, İstanbul 1992, s. 133.
- ¹¹ Beşir Ayvazoğlu, **Geçmiş Yeniden Kurmak**, Kubbealtı Neşriyat, s.74.
- ¹² Mine Urgan, **İngiliz Edebiyatı Tarihi**, Altın Kitaplar, İstanbul 1986, 1. Basım, s. 64.
- ¹³ Walter Burkert, **Yunan Kültüründe Yakınoğu Etkileri**, (Çev: Mehmet Fatih Yavuz), İthaki Yay., İstanbul 2012, s. 38.
- ¹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, **Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu**, b.d. Yay. İstanbul 1999, s. 100.
- ¹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, **İdealocya Örgüsü**, b.d. Yay., İstanbul 2003, s. 40.
- ¹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, **Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu**, s. 101.
- ¹⁷ Roberto Calasso, **Edebiyat ve Tanrılar**, s. 11.
- ¹⁸ Roland Barthes, **Romanın Hazırlanışı I**, (Çev: M.Rifat-S. Rifat), Sel Yay., İstanbul 2005, s. 41.
- ¹⁹ Michele Tiot-Sarcey. Thomas Bouchet, Antoine Picon, **Ütopya Sözlüğü**, (Çev: Turhan İlgaz), Sel Yay., İstanbul 2003, s. 13.

- ²⁰ T.S. Eliot, “*Bilge Goethe*”, **Denemeler**, (Çev: Halit Çakır), Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, 2. Baskı, s. 95-96.
- ²¹ Stefan Zweig, **Rotterdamlı Erasmus: Zaferi ve Trajedisi**, (Çev: Ahmet Cemal), Can Yay., İstanbul 2013, 4. Basım, s. 56, 60.
- ²² Patrick H. Hutton, “*Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri*”, Michele Foucault-Huck Gutman-Patrick H. Hutton, **Kendini Bilmek**, (Çev: Gül Çağalı Güven), OM Yay., İstanbul 1999, 2. Basım, s. 109.
- ²³ Mehmet Kaplan, **Cumhuriyet Devri Türk Şiiri**, Kültür Bak. Yay. Ankara 1990, s.38.
- ²⁴ Mehmet Kaplan, **Tevfik Fikret: Devir-Şahsiyet-Eser**, Dergah Yay., İstanbul 1993, 3. baskı, s. 254.
- ²⁵ Ali İhsan Kolcu, **Servet-i Fünûn Edebiyatı**, Salkımsöğüt yay. Erzurum, 2008, 2. baskı, s. 61.
- ²⁶ Ali İhsan Kolcu, **Servet-i Fünûn Edebiyatı**, s. 61-62.
- ²⁷ Ali İhsan Kolcu, **Servet-i Fünûn Edebiyatı**, s. 62.
- ²⁸ **Günlükleri Işığında Tanpınarla Başbaşa**, (Haz: İ. Enginün-Z.Kerman), Dergah yay., İstanbul 2008, 2. Baskı, s. 272-273.
- ²⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, Dergah yay., İstanbul 2006, 5. Baskı, s. 38.
- ³⁰ Edith Hamilton, **Mitologya**, (Çev: Ülkü Tamer), Varlık Yay., İstanbul 1994, s. 6
- ³¹ Gennady N. Pospelov, **Edebiyat Bilimi**, (Çev: Yılmaz Onay), Evrensel Kültür Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 15.
- ³² A.M. Rousseau- Cl. Pichois,, **Karşılaşmak Edebiyat**, (Çev: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yazgan), M.E.B. Yay., İstanbul 1994, s. 156. Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için şu kitabımızın girişine bakılabilir: D. A. Tökel, **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar: Şahıslar Mitolojisi**, Akçağ Yay., Ankara 2000.
- ³³ Roland Barthes, **Eleştirel Denemeler**, (Çev: Esra Özdoğan), YKY., İstanbul 2012, s. 76.
- ³⁴ Roland Barthes, **Eleştirel Denemeler**, s. 83.
- ³⁵ Umberto Eco, **Günlük Yaşamdan Sanata**, (Çev: Kemal Atakay), Can Yay., İstanbul 2012, s. 201.
- ³⁶ Borges, **Dantevari Denemeler**, **Shakespeare’in Belleği**, (Çev: Peral Bayaz Charum), İletişim Yay., İstanbul 2009, 4. Baskı, s. 33.
- ³⁷ Thierry Hentsch, **Hakikat Ya Da Ölüm: Batı Anlatı Geleneğinde Ölümsüzlük Arayışı**, (Çev: Bilal Baş), İz Yay., İstanbul 2010, s. 71.
- ³⁸ Thomas R. Martin, **Eski Yunan: Tarihöncesiinden Helenistik Çağ’a**, (Çev: Ü.H.Yolsal) Say Yay., İstanbul 2012, s. 92-93.
- ³⁹ M. Tahsin Kozanoğlu, **Yunan Mitolojisi**, Düşünen Adam Yay., İstanbul 1994, 2. Baskı, s. 13.
- ⁴⁰ Behçet Necatigil, **100 Soruda Mitologya**, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1988, 4.Baskı, s. 9.
- ⁴¹ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Prometheus>
- ⁴² Ayrıntılı bir anlatım için bakınız: Edith Hamilton, **Mitologya**, (Çev: Ülkü Tamer), Varlık Yay., İstanbul 1994, s. 48.
- ⁴³ William F. Mc Cants, **Kültür Mitleri**, (Çev: Merve Tabur), İthaki Yay.. İstanbul 2012, s. 32-33.
- ⁴⁴ Gennady N. Pospelov, **Edebiyat Bilimi**, (Çev: Yılmaz Onay), Evrensel Kültür Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 143.
- ⁴⁵ Prometheus mitinin daha farklı kullanılışıyla ilgili bkz: R.M Dorson, **Günümüz Folklor Kuramları**, (Çev:Nermin Ulutaş), Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yay. İzmir 1984, s.35.
- ⁴⁶ Paul Van Tieghem,, **Mukayeseli Edebiyat**, (Çev: Yusuf Şerif Kılıçel), Maarif Vekaleti Yay. Ankara 1943, s.74.
- ⁴⁷ Joseph Campbell, **Doğu Mitolojisi**, (Çev: Kudret Emiroğlu), İmge Yay.. Ankara 1993, s. 38.
- ⁴⁸ Joseph Campbell, **Doğu Mitolojisi**, a.y. .
- ⁴⁹ Borges, **Şu Şiir İşçiliği**, (Çev: Mukadder Erkan), de ki Yay., Ankara 2007, s. 31.
- ⁵⁰ Thierry Hentsch, **Hakikat Ya Da Ölüm: Batı Anlatı Geleneğinde Ölümsüzlük Arayışı**, (Çev: Bilal Baş), İz Yay., İstanbul 2010, s. 13.
- ⁵¹ Markar Esayan, **Yeni Türkiye’yi Somali Yetimlere Borçluyuz**, **Yeni Şafak Gazetesi**, 18.05.2014, s. 13.
- ⁵² Servet Gündoğdu, **Alacakaranlık Düşleri**, Palto Şiir Dizisi. İstanbul 2014, s. 61.

NECİP TOSUN

BATI MEDENİYETİNİN KÖKLERİ: DESTANLAR

Destanlar hiç şüphesiz toplumun inandığı değerlerin yüksek karakterli, büyük kahramanlar üzerinden temsil edilmesi gerekliliği sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle destanlar milletlerin ruhunu, inancını, eşyaya ve insana bakışını temsil ederler. Dolayısıyla kahramanların temsil güçleri yüksektir ve o toplumun rüyalarına denk düşerler. Toplumun ortak rüyası o kahramanda toplanmıştır. Ama bir gerçeklikle de bağları vardır. Bir başka deyişle destan kahramanlarının, o kişilerin, toplumun rüyalarını taşıyacak bir tarihi gerçekliğe de tekabül etmeleri gerekir. Tümü tarihi bir kişiliği, tarihi bir olayı ya da olayları anlatır ama toplum öncelikle sözlü gelenekte onu çoğaltır, zenginleştirir. Bu aşamada çoğunlukla da gerçeklikle bağları büyük oranda kopar. Çünkü sadece yaşanmış değil idealize edilmiş bir düşünceyi temsil etmeye başlarlar. Ama her durumda bir değerler bütünü, kültür ve medeniyeti bünyelerinde toplar ve yansıtırlar. Bu anlamda destanlar o milletin fikir yapısıdır.

Her anlatı, doğmuş olduğu medeniyeti, kültürü, çevreyi, birikimi dile getirir. Çünkü kültür/edebiyat, içinde yaşanan çağın, medeniyetin, zihniyet ve anlayışın bir ürünüdür; doğmuş olduğu iklimi yansıtır, onunla biçimlenir. Hiç şüphesiz doğduğu toprakların verimidir. Destanlar, masallar, hikâyeler o topraklara ait korkuların, umutların, duyguların, hikmet ve düşüncelerin söze, yazıya aktarılmasıdır. Kuşkusuz çevresi bile insanı biçimlerken, medeniyetin üretilen edebiyatı, sanatı etkilememesi, belirlememesi düşünülemez. Bu nedenle sanatçının hayatı ve çevreyi idraki metne, esere yansır; eser, yaşadığı çevreyi, atmosferi seslendirir. Burada belirleyici olan o topraklara ait kutsallar, inançlar ve dindir. Çünkü sanat ve edebiyat tarihsel süreç içerisinde kutsalla hep iç içe olmuştur.

Milletler tarihlerini, kahramanlar üzerinden okumaya yatkındırlar. Medeniyetin kökenleri bu anlatılarda var olur, yaşayıp geleceğe aktarılır. Sınırlar çizilir, farklılıklar geliştirilir, medeniyetler varoluşlarını meşrulaştırmak için temel bir dayanak olarak kahramanlara yaslanırlar. Kahramanların maceraları ötekileri ve kendilerine ait olanı ortaya çıkararak kültürel öncü görevi görürler. Bu anlamda kahramanlara deneyim ve bilgi olarak bakarlar. Milletler bulundukları medeniyet inşasında inanç yanında, mitolojiden hatta pagan kültüründen bile yararlanırlar. Pek çok millet medeniyetlerinin, kültürlerinin kökenlerini, kendilerine kadar gelen bu metinler, kahramanlar ve söylencelerle izah etmişlerdir. Kadim kültürün inşası tarihsel, mitsel dayanaklarla sağlanmıştır.

Batı medeniyetinin en temel anlatılarından olan *İlyada* ve *Odyseia*, daha sonra bütün bir Batı edebiyatının üreteceği, oluşturacağı kahramanların, olayların, eşyayı ve durumları yorumlayışında örnek aldığı destanlar olmuştur. Batı dünyasının imgelemi neredeyse bu kitaplardan neşet etmiştir denilebilir, *ilyada* ve *Odyseia*, paganizm dönemi sonrası söylenegelen efsane ve mitlere yaslanır. Olağanüstü durumlar, kısmen tarihi gerçeklerle kaynaştırılarak aktarılır. Döneminin olağanüstü hikâyelerini, inançlarını bir araya getirir. Bu büyük epik şiirde insan ve insanüstü, ölümlüler ve ölümsüzler iç içe anlatılır. Bu iki katmanlı anlatımda insanlar ve tanrılar sürekli birbirlerinin dünyasına müdahale ederler. Efsane kahramanları ete kemiğe bürünüp yaşamsal rol alırlar. Bu destanlar kimine göre coğrafya kitabı, kimine göre hem yaratı hem de gerçek tarih kitaplarıdır. Karakter oluşturma, onların psikolojik durumlarını yansıtırma ve atmosfer oluşturmada derinlikli bir yapı sergilerler ve sayısız tasvir, okumaları zenginleştirir.

İlyada “savaş”, *Odyseia* ise “yolculuk” gibi insanlığın iki zengin temasına yaslanır. Dolayısıyla gündeme getirdiği konular hiç tükenmeyecek, aşına olduğumuz evrensel insanlık konularıdır. Savaşta; sınanan insanlık durumları, yolculukta ise; macera ve özlem duyguları öne çıkar. Bu temalar, destanların öncesinde de sonrasında da insanlığın çok sevdiği tüketemediği durumlar olmuştur. Hektor’un kahramanlıkları ve dramatik sonu, *Odyseia*’nın sabrı ve yol maceraları sonucunda eve dönüşü temel bir kaynak olmuştur. Biri Troya’nın zaferini ararken diğeri İthaki’yi, eve dönüş yolunu arar, *ilyada* Troya zaferini anlatırken, *Odyseia* destanı Troya kuşatmasından on yıl sonra başlar. Bu anlamda birbirini tamamlayan seriyal bir kurgu içindedirler. Bu hikâyelerin evrenselliğini Borges şöyle açıklar: “Bu üç öykünün -Truva’nın hikâyesi, Ulysses’in hikâyesi, İsa’nın hikâyesi- yüzyıllardan beri insanoğluna yettiği söylenebilir. İnsanlar bunları defalarca anlatıyorlar ve yeniden anlatıyorlar; bunlar müziğe uyarlanmış; resmedilmiştir. İnsanlar bunu pek çok kez anlatmıştır, yine de öyküler hâlâ oradadır, sınırlandırılmazlar. Bin yıldır ya da on bin yıldır bunları tekrar tekrar yazan birini düşünebilirsiniz.”¹ Homeros’un bu destanları, destan çağında, döneminde anlatılan destanlardan derlediği bir düzen içinde biçimlendirdiği tespit edilmiştir. Diğer yandan günümüze kadar gelen bu destanların sadece Homeros’un eseri olmadığı tarihsel süreç içerisinde eklemeler, çıkarmalar yaptığı ileri sürülmüştür.

*İlyada*² daha çok savaş odaklı bir destan olarak kurgulanır. İnsanların savaştaki konumları, zaafı, güçlü yanları kayıp ve zafer karşısındaki davranış biçimleri hikâye edilir. Akhalılar ile Troyalıların savaşı, bu savaştaki kahramanlıklar ve Akhalıların Troyalıları yenilgiye uğratma serüveni hikâye edilir. Her savaşta olduğu gibi burada da kahramanlar öne çıkar: Akhalıların kahramanı Akhilleus, Troyalı kahraman ise Hektor’dur ve Akhilleus sonunda büyük kahraman

Hektor'u yener, ölüsünü onun babasına teslim eder. Savaş'ın bütün vahşeti, insanlar üzerindeki etkisi uzun uzun hikâye edilir. Savaş psikolojisi, kişiler arasındaki diyaloglar ve askerlere yapılan konuşmalarla aktarılır. Savaş atmosferi sayısız tasvirle çizilir: "Kavurucu ateş bir dağ doruğunda / Büyük bir orman içinde ışıldar hani / görülür parıltısı uzaktan / yürüyen ordularda silahların parıltıları / öylece göklere ağıyordu yayda yayıla."; "Mutlu bir adamın, buğday, arpa tarlasında / orakçılar karşılıklı sıra olur yürürlerse nasıl / biçip biçip yere düşürürlerse sarı başakları / Troyalılarla Akhalılar birbirlerine öyle saldırdı."; "Işıl ışıl bir yangın saldıırırsa nasıl / dağda, derin derelerde, kuru bir ormana / ağaçlar nasıl yanarsa için için / yel nasıl bir o yana bir bu yana uçursa alevleri / Tanrıya benzer Alhilleus da oraya buraya saldırıyordu / kıyasıya doğruyordu düşmanlarını / kara toprak bir kan ırmağı olmuştu."

Ilyada'da, Akhilleus'un önce savaş alanını terk edip sonra dönerek büyük kahramanlıklar göstermesi, Hektor'un ölümü sırasında yaptığı konuşma, oğlunu öldürdüğü baba ile Akhilleus'un konuşması, bir kahramanın arabaların arkasında süründürülerek işkence edilmesi, onur ve korkaklığın karşılaştırılması gibi sayısız etkileyici insanlık durumları yer alır.

Ilyada'da ağırlıklı olarak tanrılar ve insanlar birlikte iç içe bir yaşam sürerler. Adeta *Ilyada'da* bütün bir Yunan inancı, Tanrı yorumu oluşturulur. Tanrılar iş bölümü yapmıştır. Onları güçleri, yetkileri, hangi işlere baktıkları, olaylara nasıl müdahale ettikleri anlatılır. En büyük tanrı Zeus'un evinde tanrılar toplanır, insanların dünyasını kurgular, her biri farklı insanları tutar, savaşlarda taraf olur, tartışmalar çıkar, insanlar küçük tanrılar aracılığıyla büyük tanrı Zeus'tan yardım isterler. Olup biten her şey sonunda tanrı kararlarıyla olur. Savaşın kaderini de bir bakıma tanrılar belirler. İnsanların kaderlerini belirleyecek durumları ve olayları tanrılar, araçlar (düş) vasıtasıyla iletirler.

Ilyada sadece o döneme ilişkin bir edebiyat ustalığını, söz gücünü değil, dünyayı, tanrıları yorumlayış, ölümlüler ile ölümsüzler arasındaki ilişkiyi, kader ve zaman olgusunu gündeme getirerek bir inanç sistemi de önerir. Bu yüzden pek çok yazar eserde, insanlar arasındaki her ilişkinin "tanrılara bağlandığı" eleştirilerini getirmiştir. Gerçekten de tanrılar insan ilişkilerinde aktif olarak yer alırlar.

Homeros'un kaleme aldığı *Odyseia*³ bir kahramanın yolculuğu üzerine bina edilir. Kahraman yüceltimi, güçlükleri aşış, olağanüstü yaratıklarla savaş, korku, macera ve dürüstlük *Odyseia'nın* temel vurgularıdır. *Odyseia'da* da insanlar ve tanrılar iç içedir. Pek çok olaylar bu ilişki içerisinde var olur, çözülür ya da düğüm lenir. Destandaki yardımcı tanrılar bizdeki Hızır gibi, evliya kerametleri gibi insanlar sıkışınca ortaya çıkarlar, onlara yol gösterip yardım ederler. Diğer yandan intikam ve öç peşinde tanrılar da vardır. Tanrılar öç için birbirinden izin alırlar.

Odyseia bir bakıma, bir gemici serüvenidir. Troya Savaşı'nın öncülerinden olan *Odyseia*'nın kahramanlıklarını anlatır. Trova Savaşı bitip yıllar geçtiği hâlde İthaki Kralı *Odyseia* henüz yurduna dönememiştir. Karısı *Penelopeia*'ya ise memleketi İthaki'de onu beklemektedir. *Odyseia*'nın yurduna dönmemesinden istifade eden yöre insanları onun sarayına yerleşmiş, sarayını ve imkânlarını yağmalamaktadır. *Odyseia*'nın sarayı, ailesi bir anlamda işgal altındadır. Çünkü *Odyseia*, *Klypso*'nun adasında yedi yıldır esirdir. Sonunda tanrılar onun esaretine son verirler ve *Odyseia* bir salla denize açılır. Ancak bir fırtınaya tutulur ve *Phaikalar*ın ülkesine çıkar. *Odyseia* ora halkına kendini tanıtır ve yaşadığı maceraları anlatır. Maceralarının anlatımı bittikten sonra onu İthaki'ye, memleketine gönderirler. *Odyseia*, İthaki'de oğlu *Telemakhos*'u bulur ve birlikte karısı *Penelopeia*'yı ve sarayını işgalcilerden kurtarırlar. *Odyseia*, İthaki halkıyla da barışır. Böylece yirmi yıllık ayrılık sona ermiştir.

Odyseia'da diiz bir anlatım değil, parçalı, iç içe bir kurgu tercih edilir. Destan içinde destan, tarihsel değişimler, zaman ve mekân atlamaları bir roman formatını çağırıştırır. Masal, destan, efsane, mit harmanlanmıştır. Tanrılar, ruhlar, rüzgârlar konuşur, olağanüstü yaratıklar aktif rol alırlar. İyilik ve kötülük, korkaklık ve cesaret sürekli mücadele içindedir.

Odyseia, destan boyunca “tanrısal”, “çok kurnaz”, “çok sabırlı”, “şanlı”, “ulu yürekli” sıfatlarıyla anılır. Gemileriyle maceradan maceraya koşan *Odyseia*, pek çok olağanüstü olaydan sağ salim kurtulmayı başarır. Zeus tanrısına karşı gelip, insanları, hayvanları yiyen *Tepegöz*'ü önce sarhoş edip sonra da kör eder. Bir başka kıyıya çıktığında ise bir büyü ile arkadaşlarını domuz yapan büyücünün elinden arkadaşlarını kurtarır. Diğer yandan ölümler ülkesinden geçer. Mezarsız ve ağsız bırakılmış ruhlarla karşılaşır. *Skylia* adlı on iki ayaklı canavarın saldırısına uğrarlar. Böylece *Odyseia*, bir yandan denizin acımasız dalgalarıyla boğuşurken bir yandan da kıyılardaki canavarlarla, büyücülerle mücadele eder.

Odyseia, insanın doğayla ve doğaüstü olaylarla yaptığı bir mücadeleyi yansıtır. Bu mücadelede aklını kullanırken tanrıların gölgesi hep üzerindedir ve kimi kötülüğü kimi iyiliğini ister. *Odyseia* bir kahraman olarak sabırlı ve mücadelecidir, asla pes etmez. Karısı *Penelopeia* de sabrın, akim, temizliğin sembolüdür. Yıllarca eşini sabırla bekler. Destan boyunca kahramanlık övülse de asıl özlenen barıştır.

Odyseia'da hikâye anlatıcılığı sürekli vurgulanır: “Sadık ozanımıza ne kızarsın, anacığım / Nasıl isterse bırak öğle eğlendirsin bizi / Bu işte Zeus suçlu olsa gerek, ozanlar değil / Ozana darılmamak, dile getirdi diye Danaoların kaderini / Kulak verenler bakar ki türküde yepyeni bir konu var / severler türküyü, canla başla dinlemeye koyulurlar.”; “Yiyip içildikten sonra doyaya / Musa, haydi dedi ozana, ünlü yiğitleri an / beğen beğendiğini ünleri göklere çıkmış destanlar ara-

sından / Odyseia’la Akhilleus’un kavgasını söyledi o da.”; “Ozanlar saygı görürler ve değeri bilinirler / Bu yeryüzünde yaşayan tekmil insanlar arasında / Çünkü Mousa öğretmiştir onlara ezgi söylemeyi / Mousa çok sever ozanlar soyunu.”

Batı düşüncesinin günümüze kadar gelen tarihsel seyri içinde aslolarak Antik Yunan’ın düşünsel, felsefi ve inanç sistemi üzerine bina edilmiş olduğu söylenebilir. Sokrat, Eflatun, Aristo gibi Yunan filozoflarının yaklaşımları ve yo! açıcılığında çeşitli düşünce duraklarından geçerek yoğrulmuş, arınmış ve günümüze değin değışerek varlığını sürdürmüştür. Homeros’un *Uy ada* ve *Odyseia* destanları da Batı düşüncesinin oluşumunun temel kaynakları olmuştur. Homeros *Ilyada* ve *Odyseia* destanlarında mitolojik öğeler yoğunlukta olmasına, din ve mitolojinin iç içe verilmesine ve eserde doğa, tanrılar ve insan arasındaki mücadelenin sürmesine rağmen evrenin meydana gelişı, kader düşüncesi, insanlar arasındaki ilişki gibi pek çok soruyu gündeme getirerek Sokrat, Eflatun, Aristo gibi felsefeci düşünürleri etkilemiş ve Batı düşüncesinin temellerini atmıştır: “Aristo, bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve hayatın bir yorumcusu olması sebebiyle, *Ilyada* ve *Odyseia* destanlarının yazarı olan Homeros’u ilk filozof olarak değerlendirir. Nitekim onun destanlarında, ilk maddenin ne olduğuna yönelik bir araştırma, tektarıcılığa doğru bir eğilim, olan bitenin anlamına yönelik bir araştırma, Tanrısal irade ile insan iradesi arasındaki ilişkinin aydınlatılması ve nihayet ‘insanın şeref ve haysiyeti’, evliliğin yüksek değeri, çocuğun önemi benzeri ahlaki meselelere dair değerlendirmeler türünden, daha sonraları felsefe tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alınan konular kapalı bir biçimde ortaya konulmuştur.”⁴

Bu destanlar öncelikle Yunan giderek Batı edebiyatında o denli etkili olmuştur ki, bütün bir Batı edebiyatının Homeros’un eserlerinden çıktığı bile iddia edilmiştir. Hatta bu iddialar “her büyük edebiyat eseri ya *Ilyada* ya da *Odyseia’dır*”a kadar uzanmıştır. Homeros’un destanları Atina’da devlet dini, eğitim sistemi olarak değer görmüştür. *Ilyada* ve *Odyseia* etkisini hiç yitirmeden her dönemde Batı düşüncesini etkilemiştir: “Homeros, Yunan dünyasında bütün inanışların babasıdır, bu dünyada dile gelen ne varsa, onunla dile gelmiştir. Platon beğenmediğı eğitim sisteminin temelinde Homeros’u görmekle bir çıkır açmış sayılmaz. Yunanistan’da eğitimin Homeros destanlarının üstüne kurulmuş olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir, yani yalnız Atina değil, bütün Yunan devletleri Homeros’u bir çeşit kutsal kitap gibi, her türlü bilginin özü diye benimsemişlerdi. Yunan insanı din olsun, politika ya da askerlik olsun, gemicilik ya da hekimlik olsun, çeşitli bilgileri öğrenmek için, Homeros destanlarına başvurur, daha doğrusu a’dan z’ye kadar ezbere bildiğı bu destanları canlı bir kitaplık gibi içinde taşırdı.” (Azra Erhat, *Ilyada*, s. 12)

Homerostan destanlarını daha sonra hem Aristoteles hem de Platon tartışır. Aristoteles eserlerinde Homeros'u yüceltir ve örnek sanatçı gösterir. Platon'da onu sıklıkla gündeme getirir. Alberto Manguel'un tespitlerine göre, Platon'un *Dialoglar*'ında Homeros ve eserlerine 331 atıf vardır. Ona hayranlık duymakla birlikte ideal cumhuriyeti anlamadığını düşünür: "Sokrates'e göre Homeros bir eğitici değildi; İnsanları nasıl daha iyi kılacağını bilmiyordu ve hiçbir gerçek bilgiye sahip değildi; tüm bildiği taklit sanatıydı."⁵ Platon şiire karşı akılcılığı savunduğu için Homeros'a da öyle bakar. Ama bu destanlar Homeros'tan sonra Batı dünyasına yön vermeye devam eder. Roma'nın kurulduğu dönemlerde de temel kitaplardan biridir. Ve yaşamsal, ahlaki hatta coğrafi modeller olarak baş tacı edilir. Homeros, Hristiyan inancından sonra da varlığını, kültürel etkisini sürdürür. *İncir*deki meseller ile Homeros'un hikâyeleri karşılaştırılıp koşutluklar bulunmuştur. Homeros, Vergilius'tan sonra Dante'yi de etkiler. Milton *Kayıp Cennet*'te yine Homeros'u izleyecektir. Francis Bacon onu tüm zamanların en kusursuz üç adamından biri olarak niteleyecek ve giderek tüm Batı kültürünün kült yazarlarından biri olacaktır. Goethe için Homeros: "önce halkının gerçeğini bedene getiren, ardından çok uzak ve kestirilemez çağlardaki erkek ve kadınların gerçeklerini bedene getirmeye girişen şairin ilk örneğiydi." (Manguel, *A.g.e.*, s. 161) Bu yüzden şu yorumlar yapılır: "Avrupa edebiyatının kurucu kahramanı Homeros, son evrensel yazarı Goethe'dir." (Manguel, *A.g.e.*, s. 161) Nietzsche'ye göre Homeros, bizleri yaşamaya ikna için bu destanları yazmıştır. Joyce, *Ulysses*'te Homeros'tan alabildiğine yararlanacaktır.

İsmail Çetışli de aynı düşüncededir: "Batı kültür ve medeniyeti, dünya görüşü ve ahlak anlayışı itibarıyla Hristiyanlık; kültür ve sanat itibarıyla Eski Yunan ve Latin gibi iki temel kaynaktan beslenmiş ve bu eksende mayalanmıştır. Bu itibarla Batı edebiyatlarının temeli, kaynağı ve örneği hemen hemen aynı ve tektir; klasik edebiyat olarak kabul edilen eski Yunan ve Latin edebiyatı. Batı edebiyatlarının başlangıcı ve temel kaynağı durumundaki Yunan edebiyatı, bir Ege Denizi çevresi ve Akdeniz bölgesi edebiyatıdır. Merkezi ise eski Atina şehridir. M.Ö. IX. yüzyıla kadar inen Yunan edebiyatının ana kaynağı Homeros'un *Ilyada* ve *Odyseia* isimli destanlarıdır."⁶

Sanat, içinden doğduğu toplumu, çevreyi, olayları bir tarihçi gibi değil, yeni bir anlayışla, kendi doğasında özümseyip yeni bir biçim ve dille inşa eder. Kuşkusuz burada belirleyici olan o topraklara ait kutsallar, inançlar ve dindir. Çünkü sanat ve edebiyat tarihsel süreç içerisinde kutsalla hep iç içe olmuştur. Mimaride, resimde, roman, şiir ve hikâyede medeniyet olgusunun nasıl bir işlev gördüğü, nasıl farklılaşıp yakınlığı, sanat tarihçileri, eleştirmen ve araştırmacılar tarafından pek çok esere konu edilmiştir. Medeniyetin ürettiği masal, efsane ve hikâye dili-

nin oluşumu bu eserlerde incelenmiştir. Hikâye, masal, efsanede de Doğu kendi iklimini, Batı kendi iklimini yansıtmıştır. İçinde bulunulan uygarlık havasının ve onun metafizik ruhunun yazarı biçimlendirdiğini düşünen Sezai Karakoç, sanatçıların hiçbir çağda metafiziğe yabancı kalamadıklarını örnekler: “İlyada ve Odise, o günün din anlayışı içinde, değişmez alınyazısının oluşumunu iç kesitleriyle veren bir destan. İnsan psikolojisi bu kesitlerin iç cidarlarıdır. Yunan trajedyası, bütünüyle, insan hayatında hüküm sahibi olan kesin Tanrı iradesinin ilâh adlarına bölünerek perde perde ve makam makam değişimlerini sergiler. Eski Yunan’da, tapınaklar, ilâhların tiyatrosu, tiyatrolarsa, halkın tapınağıdır. Eski Yunan sanatında, alınyazısı düğümlere fazla eğiliş, fizikötesini gölgeler. Ama fizikötesi, kulisten ya da sahnenin üstünden de olsa nefes alışlarını duyurur hep.”⁷

Gerçek, hakikat, destan formatıyla, hikâyelerle anlatılır çünkü çıplak gerçek insanların ilgisini çekmez, didaktik bulunur. Ama hikâye formatına giydirilmiş gerçek insanlara sıcak gelir. Bu nedenle hikâye, tarihsel süreç içerisinde insanlığın birikimlerini aktarmada kullandığı en önemli yöntemlerden biri olmuştur. Bu hikâyelerde, destanlarda, masallarda, insanlığın yaşadığı sevinçler, acılar, kahramanlıklar, öğütler, ibretler, kısaca hayatın kendisi vardır. Bu anlamda hikâye, insanı kendine, birikimine, yaşadığı tecrübelerle yönelterek hep yüzleşme fonksiyonunu yüklenmiş, ibrete vurgu yapmış, insanlığın belleğinin, deneyimin temsilcisi olmuştur. *Gilgamiş Destanı*, *ilyada*, *Odyseia* da Batı insanının birikimini yeni bir gerçeklikle kayıt altına alır. Batı medeniyeti de burada anlatılan insanlık tecrübelerini medeniyetinin temel anlayışı olarak değerlendirmiştir.

¹ Luis Borges, *Şu Şiir İşçiliği*, De Ki Basım Yayın Ltd. Şti., 1. Baskı 2007, s. 43.

² Homeros, *İlyada*, Çeviri: Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, 27. Basım 2010.

³ Homeros, *Odyseia*, Çeviri: Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, 24. Baskı, 2010.

⁴ Kasım Küçükaltın-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, tsam Yayınları, 1. Baskı 2009, s. 32.

⁵ Aiberto Manguel, *İlyada ve Odyseia*, Yersus Yayınları, 1. Baskı 2010, s. 42.

⁶ Prof. Dr. İsmail Çetışli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, 2008, s. 39.

⁷ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları, 2. Baskı 1988, s. 23.

MUHAMMED HÜKÜM

TRAJİK GERÇEKÇİLİK VE BATI

Bugünün dünyasında kendisine bir ifade alanı bulan edebî ifade biçimlerinin isimlendirilmesi sadece o türün kapsamıyla ilgili değildir. Özellikle mitik, epik, trajik, komik gibi ifadeler her ne kadar Grek kültürünün ve felsefesinin derin izlerini bütün Avrupa edebiyatına taşımışsa da aslında bunlara tür demekten ziyade fenomen demek yanlış olmaz. Zira insan farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda, farklı biçimlerde dünyayla ve insanlarla yüzleşmesi sonucunda ruhunu komik ya da trajik durumları ifade edebilecek şekilde dışa vurabilir. Çünkü özellikle trajik kavramı “estetik bir kategori olarak birlikte, ya etik bir nitelik içinde ya da salt psikolojik bir olay olarak anlaşılmıştır.”¹

Bu manada trajik kavramının kaynağı, tüm diğer ifade biçimlerinde olduğu gibi dinî törenler ve ritüellerdir. Trajedinin bir tür olmaktan çıkıp bir fenomene dönüşmesi, mitik kaynaktan aldığı özü, tarih içerisinde Yunan akılcılığı, bütünlüklü dünya deneyimi, Hristiyanlık, Hz. İsa’nın çarmıha gerilişi, romantik ve santimental dönem, gerçekçilik, Marksizm deneyimi gibi birçok olaydan etkilenerek oluşturduğu bir sentezin sonucudur. Bu deneyimler ve özellikle Batı akılcılığının ‘ölüm’ karşısındaki tutumu trajedinin olumsuz anlamını öne çıkarır. Bu olumsuzlama dünyaya karşı aşırı bir güvensizlik, yaşam sırasında derin bir kaygı, sonuçta ölecek olan insanın dünyaya karşı umursamazlığı gibi sonuçlar getirir. Batı düşüncesinin koyu karanlık, gotik ve belirsiz alanlarının hepsinde ölümle bitecek bir yaşamın trajikliğinin izleri sezilebilir.

Mitten Tragedyaya

İnsanoğlunun dünyayı anlamlandırma çabası içerisinde ruhunun kapsadığı alanı geçmişten günümüze bir gelişim ve artış çizgisinde görmek bir yanlış olarak telakki edilebilir. Bugünden bakıp Mısır piramitlerinin yapılış biçimine ya da eski Yunan’daki ve Mısır’daki geometri ve felsefenin ulaştığı noktanın gelişmişliğine hayret etmek bu yanlışın sonucudur. Bu çağlarda insanların ruhlarını dünya üzerinde ifade ediş biçimleri farklıdır. Örneğin bugünün dünyasında baskıcı ve despot yönetim biçimleri hakkında ciltler dolusu kitap yazılabilirken mitoloji bunu Tepegöz, Kyklops² Nemrut ya da Firavun gibi simgelerle daha basit ve doğrudan ifade edebilir. Bu bağlamda her millet eski çağlarda ruhunu dünyaya aksettirirken simgelerden yararlanmıştır. Dilin imkânlarının uzun uzadıya ve ayrıntılı kullanılması yerine, fenomenlerin güçlü somut simgelerin ardına gizlenmesi in-

sanların metafizik ve fiziksel alanı bir arada algılamasına imkân tanımıştır. Bu ifade biçiminin Yunan dünyasının çok tanrılı dinlerine kapı aralaması Doğu mitolojisi ile Batı mitolojisi arasındaki farklardan biri olarak karşımıza çıkar. Pagan inancının güçlü ve karizmatik tanrıları karşısında insanın acizliği trajik kavramının ortaya çıkışında en büyük etkidir. Nitekim Yunanlıların büyük trajedi yazarlarının üçü de insanın tanrılar karşısındaki çaresizliğini anlatmışlardır. Çünkü mitolojinin “mevcut toplumsal yapıyı desteklediği”³ ve pagan tanrıalarının otoritelerini sağlamlaştırdığı vakidir. Sophokles’in tanrıların hâkimiyetindeki dünyaya karşı insanı var etme çabasında olan ‘Kral Oidipus’u büyük ve tam anlamıyla trajik bir sınanma geçirir. İnsanoğlunun kendi yarattığı imgelerle savaşımının bir türe dönüşmesinin ve bu türün yani trajedinin sürekli insanın ‘yüce’ tanrılar karşısında ezilişinin simgesi ‘Kral Oidipus’tur. Sophokles’in bu eseri, trajedinin sınırlarını belirler. Aristo da edebî bir tür olarak tragedyanın özelliklerini Kral Oidipus üzerinden açıklar. Tragedyanın ve daha sonra Avrupa edebiyatının trajiğe dayalı kötümser ruhunun kökeninde “mutlu sonun yanlış bir sunum olarak aşağılanması vardır. Zira *metafizik alanı yitirmiş bir zihin için* dünya insana tek bir son sunar: Ölüm.”⁴ Yunan mitolojisinin de modern Batı trajik edebiyatının da bu karamsar yönünü belirleyen iki temel etken vardır. Birincisi genel anlamıyla Batı medeniyetinin, ölümü bir son olarak telakki etmesi ve bunu insanoğlu için bir ceza olarak düşünmesidir. Bu düşüncenin Hristiyanlık sonrası Batı medeniyetinin trajikliği ve karamsarlığı üzerine etkisi oldukça fazladır. Nitekim İslâm’ın Hz. İsa’nın sonuyla ilgili olarak Hristiyanlıkla temel farkı da burada ortaya çıkar. İkinci ve daha çok Yunan düşüncesiyle ilgili olan sebepse tanrılar ve insan arasındaki ilişkide insanın ebedî mağlup telakki edilmesidir. Prometheus, Sisiphos, Kral Oidipus gibi karakterlerin trajedinin temelini oluşturan yenilgileri de bununla ilgilidir. Hatta insanlığı kurtarmak için kendini feda eden ve bunun sonucunda her sabah ciğerini kartallara parçalatıp ölmeyen Prometheus’un mitinde ölümsüzlüğün de bu manada mutluluğa kapı aralamadığını tam tersine acıyı süreklileştirdiğini gözlemliyoruz. Bu durumda Nietzsche’nin “umut sadece işkenceyi artırır.” sözünün Batı’nın trajikliği neden kaçınılmaz bir sonuç olarak gördüğünü daha net anlayabiliriz.

Batı’nın Karamsarlığının Kaynağı Olarak Tragedya

Tragedya bir tür olarak ilk olarak Yunanlıların Şarap Tanrısı Dyonissos adına yaptıkları şöenlerden doğmuştur. Batı’da tüm türlerin atası olarak kabul edilir. Tören başlangıçta sadece bir koronun sözlerini içerir mahiyettedir. Törende koro; düzenin, yaşamın ve tarihin sözcüsüdür. Bütünlüklü bir anlatım tarzı vardır. Bilincin yarılmaması, ikileşmesi ya da çoğullaşması henüz gerçekleşmemiştir. Başlangıçta henüz kuralları belirlenmemiş bir ritüel olarak tragedyada umutsuzluk ve karanlık çok

etkili değildir. Zira koro, Tann'nın sözcüsü olduğundan tanrısal esinle doğa arasında gözle görülür bir çelişki yoktur. Fakat zamanla koroya tek başına şiir okuyan mor giysili bir karakter, daha sonra ikinci kişi katılınca tanrısal söz karşısında insanın varlığı bir çelişki yaratır. Bu çelişkinin duygu olarak ortaya çıkışı *Ilyada* iledir. Zira *Ilyada* acı (*pathos*) ve öfke (*menis*) ile başlamaktadır. Acıyı doğuran öfkedir; ancak, acıyı doğuran öfkenin kaynağı insanlar değildir. Çelişkiyi yaratan insan Atrousoğluyla tanrısal Akhilleus'u birbirine düşüren Tanrı Apollon'dur.⁵ Bu biçimde tragedya türünde henüz gözlemlenmeyen çelişki Homeros'un *Ilyada* ve *Odyse* eserinde duygusal olarak ortaya çıkar. Nietzsche Batı'da Yunan mitolojisiyle ortaya çıkan bu ikiliği Batı sanatının merkezine yerleştirir. Ona göre "Apollon; biçimin, uyumun ve kontrolün, Dionysos ise taşkın ve coşkun duyguların, tutkunun simgelendiği iki kavramdır."⁶ Bu karşıtlıklar; düş-gerçek, sarhoşluk-akıllılık, hayal-hakikat, ağırbaşlılık- hafif meşreplik gibi birçok durumla ifade edilebilir. Trajik olanla komik olanın da farkı bu karşıtlıklara yaslanır. Nietzsche'ye göre "Her sanatçı, doğanın özünde dolaysız olarak bulunan sanat nitelikleri karşısında, bir 'öykünücü'dür. O, ya Apollo'ca bir düş sanatçısı, ya Dionysos'ca bir coşkunluk sanatçısı ya da Grek tragedyasında olduğu gibi hem coşkunluk hem de düş sanatçısıdır."⁷

Aristo bu ikiliğin etik değerler üzerindeki etkisini ilk fark eden ve araştıran kişidir. Bu ikilin neden gerekli olduğunu ya da insanların bu çelişkili durumu neden kaderlerinin merkezine yerleştirmekten vazgeçemediklerini 'katharsis' ile açıklar. *Katharsis* (arınma) ona göre tragedyanın nihai amacıdır. Çünkü "tragedyanın ödevi uyandırdığı acıma ve korku duygulan ile ruhu tutkularından andırmaktır."⁸ Yine Aristo bu ikiliği başlangıçtan beri trajik ve komik olarak ayırırken trajik olanın ya da Apolloncu olanın neden insanlar için daha kıymetli ve vazgeçilmez olduğunu da açıklama noktasında ipuçları verir. "Ağırbaşlı, ahlakça iyi ve soylu (Apolloncu-trajik) şairler; ahlakça iyi ve soylu kişilerin iyi ve soylu hareketlerini taklit ederler. Hafif-meşrep karakterli şairlerse bayağı insanların hareketlerini taklit ederler. Bu taklitlerden tragedya ve komedyaya doğar."⁹ Görüldüğü gibi Aristoteles komedyayı da tragedya'ya da biçimsel özelliklere dayalı bir tür olmaktan ziyade, insanların ruhsal, moral ve ahlaki edimleriyle ilgili olarak tanımlar. Bu durum tragedya türünün Avrupa edebiyatında, türden bir tutuma dönüşmesini yani tragedya'dan trajik kavramına geçişi de açıklar. Etik değerlere seslenmesi ve soylu olana yönelen bir eylem oluşu trajiği, acı çekmeyi değerli kılar. Trajik olanın Batı felsefesi nezdinde bu kadar değerli olmasının bir başka sebebi de 'yüce' kavramı karşısındaki 'varoluşsal suçlulukla ilgilidir.

Hristiyanlık Sonrası Trajik Durum

Gerek kaynağını insan ruhunun simgeleşmesi olarak ifade edebileceğimiz mitolojiden alması gerekse tragedyanın Aristo tarafından etik bir temel olarak açıklan-

masından dolayı trajik zamanı mekânı ve değerleri değişen dünyada varlığını benzer biçimlerde sürdürmeye devam ettirmiştir. Doğrudan insanın varoluş süreciyle ilgili olduğundan Batı dünyasının Hristiyanlığı kabul edişi sonrasında da pagan inançlarla iç içe gelişen trajik kavramı kendine Hristiyanlık içinde de derin bir yer bulmuştur. Bu devamlılık Batı için sadece Hristiyanlığın kabulüyle de sınırlı değildir. Bugünün dünyasında üretim-tüketim ilişkilerinde, sembollerde, romanların içeriğinde, sinemanın yapısında, tiyatronun özünde ve daha birçok olgu ve olayda Yunan mitolojisine ve etkilerine yoğun oranda gönderme yapılır. Hristiyanlığın kabulü ve Roma elinde gelişen Apollon'un düzen istencini de aşan baskıcı, skolastik yapısı Orta Çağ boyunca etkili olur. Bu dönemde pagan inancı derinden derine ilerleyen bir sembol yapısı olmakla birlikte yüzeyde sapık, korkunç ve eski olarak aşağılanmaktaydı. Bu aşağılamanın temeli, elbette ki Hristiyanlığın, selesiyle olan mücadelesiydi. Bu mücadelede de aslında Hz. İsa'nın hayat hikâyesinin 'trajikliği' Batı dünyasının Hristiyanlaşmasında ciddi etkisinin olduğunu söylemek abartılı bir yorum olmayacaktır. Orta Çağ'ın bu skolastik yapısı 14. yüzyıldan başlayarak ilerleyen modern Batı gerçekçiliğinin kaynağı olarak telakki edebileceğimiz Hümanizm, Rönesans ve Reform'a kapı aralayan bir sürecin esas nedenidir. Özellikle Orta Çağ ile Rönesans arasındaki geçiş döneminde yazılmış Dante'nin *Komedyâ*¹⁰ eseri, mitolojik yapının Hristiyanlıkla uzlaşanında katkısı büyüktür. Özellikle eserin biçimsel yapısı Apolloncu düzen istencinin bir yansımasıdır. Eserin üçlüklerden oluşan *terza-rima* biçimiyle yazılmasının Hristiyanlıktaki teslise, eserdeki her 'kanto'nun 33 kıtadan oluşması İsa Peygamber'in ölüm yaşma gönderme içermesi, Apolloncu düzen istencinin Hristiyanlıkla kurduğu uzlaşımı da gösterir. Eserdeki dünya algısı, insan ve dünya merkezlidir. Dünyanın merkezî odak noktası da 'Kudüs'tür. 28. Kanto'da yer alan Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin anlatıldığı sahne en azından pagan kültürüyle Hristiyanlığın İslâm'a karşı birlikte söz söyleyebilecek kadar kaynaştığının göstergesidir. Batı medeniyetinin kendi içinde yarattığı bu uzlaşım, trajik olanın sağladığı varoluşsal suçluluğun Hz. İsa üzerinden ifadesiyle başka bir bağlantı noktası bulur. Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi Hristiyanlar için trajikten gelen varoluşsal suçluluğun ve ezilmişliğin bir şekilde inisiyasyonunu sağlar. Bu da katharsisin Hristiyan simgeler üzerinden yommudur. Hz. İsa çarmıhta çektiği acıyla tıpkı Prometheus gibi insanlık uğruna kendini feda etmiştir. Bu feda ediş sayesinde tüm insanlık yaşamına devam edebilmektedir. Prometheus mitinde insanlığı kurtarmak için tanrılardan ateşi çalan Prometheus'un ayaklarından ve ellerinden kırılmaz zincirlerle bir dağa çakılması¹¹ ile Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi arasında biçimsel benzerlik de dikkatten kaçmaması gereken bir uzlaşma noktasıdır. Yunan simgesel ifade biçiminin Hristiyanlıkla uzlaşısı 'Klasik' dönem boyunca devam eder. Yunan'dan bu yana gelen yansıtma ve somutlaştırma-insanlaştırma tavrı, Hristiyanlığın temel

ilkelerine de nüfuz etmiştir. Nitekim Zeus'un oğulları ve kızları merkezinde ilerleyen bir somutlaştırma eğilimi Hristiyanlıkta kendine baba-oğul ve kutsal ruh biçiminde teslis inancıyla yer bulur. Bu gizli uzlaş "Roma İmparatorluğumun MS V. yüzyılda yıkılması ve Hristiyanlık taassubunun yaygınlaşması ile Hristiyanlık lehine bozulur. Hristiyanlığın insan ve toplum hayatının bütününe hâkim olmasından yani MS IV. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadarki dönem Batı için karanlık dönemdir."¹² Çünkü din merkezli dünya görüşü ne Apollon'u ne Dyonisos'u dinlemektedir. Bu anlayış içinde felsefeye, çatışmaya ve hür düşünceye gerek duyulmamaktadır. Sadece Hristiyanlığın kutsal çileciliğine teslim olmuş bireyler vardır. Sanat, Tanrının tapınağını süslemek içindir; güçsüz ve günahkâr insan ise tanrının kuldur."¹³ Hristiyanlık 16-17. yüzyılda Batı'nın organik ve bütünlüklü kaynağını darmadağın etmiş ve trajedin gelişimini yeni bir boyuta taşınmasına vesile olmuştu. 16-17. yüzyılların trajedisi egemen ideolojinin hâlâ bir organizma olarak sunmaya çalıştığı bir dünyaya; toplumdaki sınıflar arasında çıkar çatışması değil işlev farklılığı olan bir dünyaya aittir. Kendisini hâlâ organik bir bütün olarak düşünen; ama bu özelliğini -büyük bir gürültüyle- kaybetmekte olan bir dünyadır bu¹⁴"nu biçimde trajedinin egemen ideoloji karşısında bir direnme biçimi olarak ortaya çıkması da sağlanmış olur. Trajedinin böyle bir konuma yerleşmesi, onun içinde taşıdığı iki zıt kutbu ve bu kutupların yarattığı çelişkiyi yok etmesini sağlamaz. Çünkü trajedinin yapısı kendi içinde çözümsüz bir çatışmayı barındırır. Daha da kötü olanı, bu çatışmayı kelimelere dökmenin de mümkün olmayışıdır. Goethe'ye göre, 17. yüzyıl sonrasında Avrupa insanının içinin rahatsız, huzursuz, tereddütlü kalakalmasına sebep olan, trajedinin paradokslu tabiatıdır.

Gerçekçilik ve Trajedi

Gerçekçiliğin oluşma şartları, felsefî temelleri, varoluş nedeni temelde insanın dünyayı yansıtırma çabası olmakla birlikte sanat açısından modern, kapitalist sanayi çağının bir sonucu olarak yorumlanması daha çok görülen bir tavidir. İnsan ırkının karmaşılaşan, sınıflanmaya doğru ilerleyen ve 'modernleşen' zihninin gerçekçiliğe duyduğu ihtiyaçla trajedinin çarpışması bu bağlamda kaçınılmaz bir olay olarak karşımıza çıkar. Bu kaçınılmaz çarpışma 19. yüzyılın edebî anlamda belki de etkileri en geniş alana yayılacak sanat olayıdır. Lukacs, Raymond NVilliams ve Erich Aurebach bu çarpışmayı uzlaşya dönüştüren ya da iki durum arasındaki ayrımları ortaya koyan araştırmacılarıdır. Aslında Marksizm, kapitalizm ve modern olan her şey başlangıçta trajikle uzlaşmaya çalışır. Bu durum Rönesans'ta Avrupa'nın Yunan edebiyatına geri dönme istencinde sezelebilir. Fakat modern ve gerçekçi olanın trajikle uzlaşması söz konusu değildir. Çünkü modernizm ve "gerçekçilik kültürel olarak kullanılmışken trajik olan evrenselidir."¹⁵ Trajik olanla mo-

dem olanın uzlaşamayacağı öncelikle tür kavramı üzerinden ortaya çıkar. Romanın onaya çıkışı (tüm sosyal varoluş sebepleriyle birlikte) trajedi gibi genel, evrensel ve simgesel bir türün tam karşısına oturur. Çünkü roman özel, bireysel ve gerçekçilik iddiası üzerine oturur. Don Kişot'un alay ettiği bazen soyluluk bazen de yüceliktir. Trajedinin zamanı aşan bir estetik deneyim yaratma istenci karşısında roman, zamanı sınırlama ve ona hâkim olma arzusunu yansıtır. Romanın hâkim olduğu çağda şiirin değerini kaybetmesi, trajediye vurulan bir başka biçimsel darbedir. Trajedi ile romanın çarpışmasında kırılmayı sağlayan katı noktalardan bir diğeri kahraman meselesidir. Trajedinin kahramanı ile romanın kahramanı arasında ciddi farklar vardır. Tabi ki modern olanın içinde de geniş ölçüde trajik duygulanım farklı biçimleriyle karşımıza çıkabilir. Fakat kahramanların ortaya çıkış sebepleri ve amaçları bakımından düşünüldüğünde trajedi kahramanı ile roman kahramanı arasındaki temel farkları rahatlıkla gözlemleyebiliriz. İlk fark Lukacs'ın belirttiği gibi romanın "tanrısız bir dünyanın epiği olması" ile ilgilidir. Nietzsche'nin öldürdüğü Tanrı'dan yoksun kalan dünyanın biricik kahramanı insan artık tanrısız olduğu kadar da kaybolmuş, meraklı bir figürdür. Bu yüzden Lukacs'a göre roman kahramanı trajik çarpışmadan kaçınan uzlaşımçı bir yapıya sahiptir. Özellik 1. Dünya Savaşı sonrası Avrupa'daki ekonomik ve sosyal gelişmeler trajik olanla gerçekçi olan arasındaki bilinç yarılmasının arasındaki mesafeyi arttırdı. Rönesans sonrası Yunan ile tekrar bağlantı kuran burjuva kültürü çöküyordu. Bu durum bireysel manada trajediyi destekler gibi görünse sonuç oldukça güçlü bir düşmanın ortaya çıkışıydı: Marksizm ve toplumcu gerçekçilik. Yine Lukacs trajedi ile Marksizmi uzlaştırma gayreti içine girer. Ona göre sınıf mücadelesi "kapitalist aşağılanmaya karşı insanın trajik mücadelesini yansıtır."¹⁶ Bu uzlaştırma gayreti toplumcu gerçekçilik için kesinlikle mümkün değildir. Çünkü toplumcu gerçekçiliğin nihai amacı insanları sosyalizme yönlendirmek olduğundan "trajik olanın toplumcu gerçekçilikte gerçek anlamda bir yeri yoktur."¹⁷ toplumcu gerçekçilik güçlü kollarıyla, kızgın ve çıplak güneş altında halkının türkülerini söyleyen mutlu ve umutlu kahramanlar yaratır. Bu kahramanların trajik kırılmalarından mümkün olduğunca kaçınılır. Zira umutsuz bir hayat, son ve kesin bir amaç olan komünizme ulaşma noktasında insanları umutsuzluğa düşürebilir. Toplumcu gerçekçilere göre de 'umutsuzluk' çürümüş bir burjuva tutumdur. Marksizmin tavrı trajediye karşı bu ölçüde olumsuzken ortaya çıkan kapitalist durumun tavrı da bundan çok farklı değildir. Zira kapitalist İngiltere'nin yeni düzenleyici ilkesi sadece toplumsal olarak değil, kültürel olarak da trajediye karşı savaşıır. Üstelik püritanizm¹⁸ de trajik görüşe düşmandır. Çünkü trajedi hem toplumsal sınıf bilincini hem de feodal yapıdan burjuva sınıflı topluma dönüşümünü imkânsız kılar. Bu durum da özellikle Elizabeth dönemi trajedisinin daha önce belirttiğimiz gibi muhalefet etme biçimi olarak

ortaya çıkmasına ve kapitalizm karşısında Marksizmle bir uzlaşma noktası aralamasına olanak tanır. Trajik sanat, aristokratik bir sanat olduğundan burjuva edebiyatıyla bağ kurabilir. Fakat feodal düzen Marksizm için aşılması gereken bir süreçtir.

Modern dünyada trajedi ile gerçekçi türlerin çarpışmasında zıtlıkların uzlaşılardan çok oluşu, trajedinin bir tür olarak mağlubiyetiyle sonuçlanır. Tütün mağlup olması trajedinin modern yapılar içinde kendini ‘trajik’ olarak devam ettirmesinin kapısını aralar. Çünkü bir duygu olarak trajik, roman türünde de şiirde de kendine en azından bireylerin yaşamında ifade etme olanağı bulur. Roman türü kahramanın soylu, Tanrı ya da yarı tanrı olmasını önemsemediğinden, herhangi bir sınıfta yaşayan insanın yaşamının anlatılmasının komedi ve trajediye ihtiyaç duyulmadan anlatılma olanağını sağlar. Bu da trajiğin romana adapte olmasında hiçbir sakınca olmamasını sağlarken taşralı, soylu olmayan sınıfın arınmasını sağlamak gibi bir işlevi de üstlenir.

Nihilizm, Egzistansiyalizm, Psikanaliz, Marksizm ve Trajik Üzerine

Trajedinin eski Yunan’dan modern edebiyata kadar kendini bir tür olarak olmasa da bir duygu, yönelim ve olumsuzlama biçimi olarak var ettiği gözlemlenebilir. Bu süreç içerisinde trajik, devamlılığını İnsani öz içindeki evrensel varlığına dayandırır. Fakat tarihî süreç içerisinde trajik; Hristiyanlık, nihilizm, psikanaliz, Marksizmle yüzleşmek zorunda kalır. Bugün trajik olandan hâlâ bahsediliyor-sa trajiğin bu yüzleşmelerin her biriyle uzlaşma noktaları bulduğunu söyleyebiliriz.

Hristiyanlığın hayatı olumsuzlama ve varoluşsal suçluluk açısından trajediyle bazı ortak noktalar bulabildiğini ifade etmiştik; fakat George Steiner, Charles Glisberg gibi yazarlara göre Hristiyanlık, bir iyimserlik doktrini olmasından ve kilise dramalarının hep cennetle sonuçlanmasından dolayı trajiğe imkân tanımaz.¹⁹ Bu saptama tüm semavî dinlerin genel savunusunu özetler. Fakat bu noktada karşımıza onulmaz bir nihilist olarak Nietzsche çıkar. Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşunda* esrik, coşkulu ve serbest bir tanrı olarak Dyonissos; düzen, intizam ve kuralcılığı simgeleyen Apollon karşısında açık bir biçimde tercih eder. Bu tavır aynı zamanda Hristiyanlığın da karşısında konumlanır. Çünkü “Tanrı’nın ölümünü selamlamakla Nietzsche, bütün metafizik anlamların Tanrı’nın terk etmiş olduğu bir dünyadan çekildiğini açıklar.” Nietzsche Avrupa insanının “Prometheus’ça meydan okuyuşunun ve modern kışkırtıcı isyanın anahtar figürüdür.”²⁰ Öte yandan varoluşçu kanadın bir diğer düşünürü Kierkegaard, trajiğin evrensel boyutunu tüm insanların ölüyor olmalarına rağmen yaşam için mücadele etmeleri paradoksu üzerine ‘ironi’ kavramıyla açıklar. Malraux, trajiği eserlerinde çözümsüz bir sonuç olarak acı çeken insanlar üzerinden anlatırken; Sartre, Kafka ve Camus gibi yazarlar tanrısız bir dünyada acı çekmenin anlamsızlığı üzerinden modern

Avrupa edebiyatında bir odak olarak ‘absürt’ kavramını bir kaynak olarak kullanırlar. Bu biçimde Kirkegaard dâhil varoluşçu yazarlar “ironinin ruhunun da trajik dokunun ruhuna katıştırılmasın!” sağlamışlardır.²¹ Nietzsche başta olmak üzere tanrıtanımaz varoluşçuların ironiyi bu kadar kolay trajik olanın ruhuna yerleştirmelerinin ilk sebebi şudur: İnsanların bu kadar acı çektiği bir dünyada eğer Tanrı var ise neden bu kadar sessizdir. Bu sessizliğin yarattığı çelişki nihilist varoluşçuları absürte (saçma) ve ironiyi yönlendirir. Varoluşçuların Tanrı fikrini reddetmeyenleri için ise Tanrı “yokluk tarzında kişileşmiş, gökyüzü boşluğunun sembolü olan, sağır, dilsiz, kör, bütün insan tasarılarına karşı duyarsız bir Tanrı.”²² Tanrı düşüncesine getirilen bu olumsuz tavır, dünya savaşlarının etkisini ve teknolojinin daha mutlu ve yaşanabilir bir dünya getireceği düşüncesinin yıkımı etkisiyle olabilir. Bu vesileyle Avrupa insanı ne yaparsa yapsın tanrıların hükmünün yerine geleceği inancıyla oluşan Yunan trajedisine geri döner.

19. yüzyılın sırtında taşıdığı trajik yük, sadece büyük savaşların getirdiği acı ve korku duyguları dolayısıyla var olmaz. Çünkü bu yüzyıl aynı zamanda, teknolojinin, kapitalizmin ve genel anlamda bilimin insan ruhu üzerine tahakküm kurmaya başladığı bir yüzyıldır. Avrupa insanının tanrısız bir dünyada kendi evrenini yaratma çabası her ne kadar ruhu önemsemeyip arka plana atmışsa da bu durum ruhu tamamen yok edemeyecektir. Bilimin ve sanatta onun yansıması olarak kabul edebileceğimiz realizm ve natüralizmin madde odaklı tüm girişimleri trajik olanı ortadan kaldırmaktan çok, ona yeni ifade biçimleri sağlamaya vesile olacaktır. Bu bağlamda psikanalizin ve Marksizmin de trajikle ilişkisinin temelinde bilimsel gelişmelerin Avrupa insanının ruhunda oluşturduğu hayal kırıklığının etkisi vardır. Başlangıçta Darwin’in çalışmalarıyla kendine alan arayan maddeci-realist ve pozitivist görüş S. Freud’la yepyeni bir atılım kazanacaktır. Bilimsel metotla insan ruhu arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasını hedefleyen bu çalışmaların en can alıcı noktalarında tragedyanın kahramanlarının ve kavramlarının kullanılması, trajiğin her çağda kendini güçlü bir biçimde nasıl dayattığını göstermesi açısından oldukça ilginçtir. Örneğin, insanın yaşamı boyunca yaptığı eylemlerin hemen hepsinin kökeninde ölüm korkusu olduğu, insanoğlunun türünün devamı için son derece bencil genlere sahip olduğu düşüncesi üzerinden ilerleyen Freudcu düşünce kendine ‘tanatoloji’ gibi bir ismin yakıştırır. Tanatoloji sözcüğünün kökeni Yunancadır. Bu isim Yunan mitolojisinde ölümü temsil eden, ölümün tecessümü olan Thanatos’tan mülhemdir. Modern psikoloji üzerinde en çok söz söyleyen bilim adamlarından biri olan Freud’un, trajedinin terminolojisini kullanması, bu isimlendirmeye sınırlı değildir. Psikanalizin temel argümanlarından olan “Oedipus ve Elektra kompleksleri” de Yunan trajedisinin en çok kullanılan kahramanların isimlerini almakla kalmaz onların ruhsal çatışmalarının modern psikolojik yorumunu da içerir.²³

Avrupa'nın ve dünyanın yaşadığı en büyük fikir kırılmalarından biri de Marksizmdir. Marksizm de trajik düşünceyle çarpışmış ve bu çarpışma sonrasında uzlaşan noktaları ve çeşitli çatışma alanları oluşmasına kapı aralamıştır. İlk ve temel ilke olarak Marksist bakış açısına göre trajediye izin vermek, “ihanet veya devrim karşıtı bir tavır”²⁴ olarak nitelendirilir. Çünkü Marksizm tamamen sekliler bir alana yoğunlaşır; acıyı da sevinci de metafizik bir alan yerine, emek, iş, özgürlük, eşitlik gibi kavramlarla birlikte var eder. Genel bir sonuç olarak Marksizm “kainatı yöneten güçlerin bilimsel anlamda insan kontrolünün altına alınabileceği varsayımına dayanan, bireyin arka plana itildiği”²⁵ bir bakış açısıyla trajediyi reddeder. Marksizmin trajik duyguyla uzlaştığı nokta, insanoğlunun varlığı için kendini feda eden Prometheus mitinin meydan okuyuşunun kahraman tipi oluşturma noktasındaki etkisidir.

Modern edebiyat insanın artık göksel kararların kölesi olmadığını ve dünyanın metafizik gizemini çözdüğünü iddia etse de “Prometheus’çu bir meydan okumayla Sisypös’ça bir umutsuzluk arasında gidip”²⁶ gelmektedir. Hayatın olumsuz yönünün bugünün yaşamında hep daha göz önünde olması trajiğin zamanın ötesinde olduğu fikrinin en azından Avrupa edebiyatı için geçerli olduğunu gösteriyor. Bu problemi en iyi yansıtan cümlelerden biri belki Anne Karenina’nın ağzından dökülen şu sözlerdir: “Bütün mutlu aileler birbirine benzer; mutsuz her aileninse mutsuzluğu kendine hastır.”

¹ İsmail Tunait, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 13. bsk, İstanbul 2011, s. 234.

² Yunan mitolojisinde insan yiyen tek gözlü devin adıdır. Birçok ulusun mitolojisinde benzer figürler vardır. Dede Korkut hikâyelerindeki Tepegöz’ün karşılığıdır.

³ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi-Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 434.

⁴ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s.37. (Vurgular bana ait.)

⁵ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat-A.Kadir, Can Yayınları, 7. bsk., İstanbul 1993, s.71.

⁶ Frederich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s.8.

⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 10.

⁸ Aristoteles, *Poetika V*, çev. Samih Rifat, Can Yayınları, İstanbul 2014, s.2.

⁹ Tunait, *Estetik*, s.235

- ¹⁰ Eserin orijinal adı *Komedya* olmakla birlikte daha sonra Boccaecio tarafından başına ‘İlahî’ kelimesi eklenerek eser Hristiyanlaştırılmıştır.
- ¹¹ Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*. İnkılap Kilabevi. İstanbul 1998. s. 11.
- ¹² İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Akımlar*, s.40.
- ¹³ ■ Çetişli, *Batı Edebiyatımla Akımlar*, s.40.
- ¹⁴ Franco Moretti, *Mucizevi Göstergeler*, çev. Zeynep Altıok, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s.39.
- ¹⁵ J. Orr, *Trajik Gerçekçilik ve Modern Toplum*, çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2005. s.25.
- ¹⁶ Orr, *Trajik Gerçekçilik ve Modern Toplum*, s.32.
- ¹⁷ Orr, *Trajik Gerçekçilik ve Modern Toplum*, s.35.
- ¹⁸ Püritanizm: İnsanın doğuştan günahkâr olduğuna ve Hz. İsa’nın insanları günahkârlıktan kurtardığına inanan katı dinî-ahlaki kuralları olan Hristiyanlık kolu.
- ¹⁹ Charles Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, çev. Yunus Balcı, Hece Yayınları, Ankara 2004. s.8-9.
- ²⁰ Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, s. 18.
- ²¹ Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, s.27.
- ²² Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, s.29.
- ²³ Oidipus kompleksi, Sigmund Freud’un kurucusu olduğu psikanalitik teoriye göre karşı cinsteki ebeveyni sahiplenme ve kendi cinsinden ebeveyni saf dışı etme konusunda çocuğun beslediği duygu, düşünce, dürtü ve fantezilerin toplamıdır. İsmi Sophokles’in *Kral Oidipus* adlı trajedisinden alır. Oidipus, doğuştan Apollon tarafından lanetlenmiş trajik bir kahramandır. Lanetinden kurtulabilmek için onu büyüten ailesinden ve Korinthos şehrinde ayrılır, en büyük korkusu kehanette olduğu gibi babasını öldürmek ve annesiyle evlenmektir. Ancak çıkış yolu yoktur her halükârda onu bekleyen kaderi yaşar; Thebai şehrini canavardan kurtarır ancak bu kez de Tanrı laneti veba salgını tüm şehri yakıp kavurur. Kral Oidipus; eski kral, bilmediği ve kendi elleriyle öldürdüğü babası Laios’un katillerini ararken annesiyle evlendiğinin farkına vardığında kendi gözlerini kör eder.
- Elektra kompleksi ise 3-6 yaş arası kız çocuklarının babaya aşırı düşkün olmaları ve anneyi rakip olarak görmeleri olarak tanımlanmaktadır. Bu karmaşa, yaş ilerleyince anneye özdeşleşme yoluyla çözümlenir. Freud’un öğrencisi olan Carl Gustav Jung, bu teorisini Yunan mitolojisindeki ünlü Yunan kumandan Agamemnon’un hikâyesinden esinlenerek isimlendirmiştir. Sophokles’in trajedisine göre Agamemnon’un kızlarından biri olan Elektra, annesinin babasını öldürmesi ve sevgiliyle sefa içinde yaşamasından derin üzüntü duyar. Tek ümidi erkek kardeşi Orestes’in bir gün intikamlarını alacağıdır. Fakat büyüyüp eli kılıç tutan Orestes bir anneyi öldürmenin çok güç olacağını düşünerek bu görevi yerine getiremez. Elektra ise kardeşinin geri dönmesi için her gün babasının mezarında dua eder. Sonuçta bir gün duaları kabul görür. Annesinden intikamını alır.
- ²⁴ Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, s. 145.
- Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, s. 148.
- ²⁶ Glisberg, *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, s.23.

AHMET CEVİZCİ

BATI MEDENİYETİNİN BEŞİĞİ OLARAK ANTİK YUNAN FELSEFESİ

“Batı medeniyeti” terimi, tarihsel olarak dünyanın son iki bin beş yüz yıllık tarihi boyunca, coğrafi yönden de Avrupa’da geliştirilen hâkim düşünceler, değerler, inançlar, tutum ve teknolojiler bütününe işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu uzun tarihin yaklaşık son dört yüz yıllık kesiti içinde Avrupalı göçmenler marifetiyle Amerika ve Avustralya’ya da taşman bu medeniyetin beşiği Greko-Romen düşüncesidir. Batı medeniyetinin diğer kurucu unsurları arasında, elbette Hristiyanlık, Yeni Çağ’dan itibaren de Rönesans ve Reformasyon bulunur. Yine de Batı uygarlığı denince, hemen çoğu insanın aklına ilk gelen kavramlar akıl, bilim, teknoloji ve demokrasidir. İşte bundan dolayıdır ki Batı medeniyetini modern zamanlarda en fazla karakterize eden unsurlar Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve liberal demokrasi olmuştur.

Giriş

Batı medeniyetinin ilk ve kurucu dönemi, Greko-Romen düşünceden meydana gelir. Başka bir deyişle, milattan önce altıncı yüzyılda başlayıp yaklaşık olarak milattan sonra beşinci yüzyıla kadar devam eden söz konusu düşünce, Batı medeniyeti veya kültürünün hem zamansal hem de kavramsal açıdan ana kaynağı olarak değerlendirilebilir. O, Batı kültürünün manevî temelini oluşturur. Bunun en önemli nedeni, Grek düşüncesinin felsefeyi başlatmış, felsefe yapmanın standartlarını değişmezcesine belirlemiş ve Batı’nın belirleyici tutumu olarak rasyonalizmi ortaya koymuş olmasıdır.

Greko-Romen düşünce, adı üzerinde bir yanıyla antik Yunan, diğer yanıyla da Roma felsefesinden meydana gelir. Bununla birlikte, felsefenin başlangıçtaki formasyonunun tamamen kadim Yunan düşünürleri tarafından gerçekleştirildiğini söylemek yerinde olur. Başarıları daha ziyade pratik alanda olan Romalılar, felsefeye özgün katkılar yapmak yerine, birtakım Yunanî görüşleri kendi koşullarına ve hayat tarzlarına uyarlamışlardır.

Antik Yunan düşüncesinin Batı medeniyeti açısından önemi, onun sadece felsefeyi Batı metafiziği olarak bilinen belli bir yapı ve bu yapıyı hem kuran hem de ifade eden rasyonalizm üzerinden başlatıp inşa etmesinden kaynaklanmaz. O, Batı medeniyetinin sonraki kurucu unsurlarına olan doğrudan ve dolaylı etkileri aç-

sından da önem taşır. Zira Yunan felsefesinin, Batı medeniyetinin ikinci büyük unsuru olan Hristiyanlığın özellikle ifade edilip temellendirilmesi sürecine, Hristiyan inancının anlaşılır kılınmasına temin ettiği kavramsal çerçeve ve teleolojik dünya görüşü yoluyla önemli bir etki yaptığı kabul edilir. Gerek Patristik dönemde Aziz Augustinus'un Hristiyanlık ile Platoncu felsefe, gerekse Skolastik dönemde Aquinalı Thomas'ın Hristiyanlık ile Aristoteles felsefesi arasında yaptığı sentez, dinin felsefe yoluyla temellendirilmesi gayretinin iki önemli ayağını temsil eder.

Greko-Romen düşünce, çok paradoksal olarak Rönesans hümanizminin gelişiminde de etkili olmuştur. Çünkü Skolastik dünyanın Yunan felsefesiyle Hristiyanlıktan oluşan sentezinin esas olarak Hristiyan ayağı çökünce, Rönesans dönemi âlimleriyle düşünürleri, bu sentezin Yunan felsefesi ayağını sıkı sıkıya korumuşlar, bu dönemde Platoncu, Aristotelesçi, septik ve Stoacı görüşler yeniden canlandırılmıştır. Aynı dönemin insanı insan yapan değer ve çalışmalara dönüş anlamında hümanizminin Yunan ve Latin klasikleri üzerine okuma ve incelemelerle seçkinleştiği dikkate alınırsa Greko-Romen düşüncenin modem Batı düşüncesinin inşasına da önemli bir etki yaptığı söylenebilir.

Yunan düşüncesinin, klasik dünya görüşüyle modem dünya görüşü çok radikal bir kopuşun yaşanmaya başladığı on altıncı yüzyıldan itibaren modem Batı düşüncesine bu kez içerik itibarıyla değil de form yönünden ve doğrudan değil de dolaylı olarak gerçekleşen etkisinden söz etmek pekâlâ mümkündür. Bu etkiyi, bununla birlikte çok abartmamak gerekir. Zira farklı her dönemin düşünce sistematüğini belirleyip yaratan koşullar hiç kuşku yok ki büyük farklılıklar gösterir. Hele bu, modem Batı düşüncesi için çok daha belirgin olmak durumundadır. Ama Batı medeniyeti veya kültürü gibi dünya üzerinde etkisini çok uzun bir süre boyunca göstermiş olan bir medeniyetin sürekliliğini ve bütün farklı tezahür ya da görünümlerine rağmen birliğini temin eden bir şeyin olması kaçınılmazdır. Bu da gerek anlama gerekse yasa koyma faaliyeti yönünden sadece akla dayanma ve buna bağlı olarak da nihaî gerçekliği, fenomenler dünyasını, toplumu veya değerler alanını temel bir kavram veya kapsayıcı birtakım yasalardan tümdengelsel olarak sonuç çıkarma yoluyla idrak etmeyi mümkün kılan dedüktif bir metodolojiyi benimseme anlamında rasyonalizmdir.

Nitekim bu rasyonalizm, on altıncı yüzyıldan itibaren Hristiyan sentezin diğer ayağı da, yani Platon ve Aristoteles'ten gelen teleolojik dünya görüşü de yıkılıp yerine yeni bir kozmoloji inşa edilmeye başlandığı zaman da aynı şey söz konusu olmuştur. Yeni kozmolojiyle birlikte Thales'ten başlayarak şekillenen ve Platon'da doruk noktasına varan klasik rasyonalizmden ilham alan aynı rasyonalist felsefenin, bu kez dini değil, fakat bilimi temellendirme, bilimsel dünya görüşünü yerleştirme noktasında önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.

Antik Yunan Felsefesinin Doğuşu

Aslında felsefe milattan önce beşinci yüzyılda sadece Yunanistan'da doğmuş değildi; Mısır ve Mezopotamya'da ondan çok daha önce başlamış matematik, astronomi ve tıp ağırlıklı bir bilim geleneği vardı. İran diyarıyla Hindistan ve Çin'de yarı dinî yan felsefî önemli düşünce gelenekleri bazen ya Yunan düşüncesinden önce ya da onunla eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştı. Buradan hareketle, biri Yunan klasikleriyle kimi İslâmî düşüncelerin Batı'ya tercüme edildiği on ikinci yüzyıl, diğeri de on dokuzuncu yüzyılda Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche'de görülen Doğu düşüncesine dönük ilgi dışta bırakılacak olursa, Batı medeniyetinin daha başlangıcından itibaren dışlayıcı, felsefî düşüncüyü tamamen kendine mal edici bir tutum sergilediği rahatlıkla söylenebilir. Batı medeniyeti, sözde kültürel üstünlüğünü dışa vuran bu tutumunu özellikle yayılmacı bir siyaset izlediği tüm dönemler boyunca, çoğu zaman da oryantalizmin en önemli bileşeni olarak kullanmaktan hiç geri durmamıştır.

Bu gerçeği kabul ettikten, en azından doğuşu itibarıyla antik Yunan felsefesinin işe sıfırdan başlamayıp başta matematik ve astronomiyle ilgili bilgiler, evrenin oluşumu ve ruhun varoluşuyla ilgili birtakım felsefî görüşleri kendi dışındaki kaynaklardan aldığını teslim ettikten sonra, Yunan düşüncesinin kaydettiği birtakım önemli başarıların olduğunu ileri sürebiliriz. Bir kere kabul etmek gerekir ki Yunan felsefesinin öne çıkmasının, Atina'nın en nihayetinde dünyanın felsefe merkezi hâline gelmesinin en önemli nedenlerinden biri, Yunanlıların daha ilk baştan itibaren fikirlerini kâğıda dökmeleri, yazılı eser bırakmaları olmuştur. Bu felsefenin yazılı bir gelenek oluşturması, yani üretilen düşüncelerin onları okuyacak öğrencilerin bulunduğu bir ortamda kâğıda dökülmesi tartışmayı ve düşüncenin diyalektik gelişimini hızlandırmıştır.

İkinci olarak, sözünü ettiğimiz kadîm zamanlarda felsefenin merkezi olarak ortaya çıkan İyonya ve Atina gibi yerlerde, Yunanlılar önemli bir refah düzeyine erişmişlerdi. Çeşitli ticaret yollarının birleştiği bir kavşak olan ve başta denizcilik, tarım ve ticaret olmak üzere, pek çok yönden oldukça zenginleşen İyonya'da, aristokratlar diye adlandırabileceğimiz bir grup insan ya da belli bir elit sınıf kendisine bu sayede felsefeyle uğraşmak için gerekli boş zamanı yaratma imkânı bulmuştur.

Biraz da bu durumun bir sonucu olarak Yunan felsefesi, genel rasyonalist çerçevesi içinde, teoriyaya yükselme başarısı göstermiştir. Başka bir deyişle Yunanlılar, her ne kadar Doğu düşüncesi ve biliminden yararlanmış olsalar da soyut genelleme ve teorileştirmeye yükseldikleri, bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan bizatihi kendisi için istemiş olmalarından ötürü, rasyonel düşüncenin başlatıcısı olarak değerlendirilirler. Buna göre, Mısır ve Mezopotamya'da bilimin olgu top-

lama, pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap arama aşamasının ötesinde, kuramsal nitelikte sorulara yönelemediği yerde, Yunanlı pratik kaygılardan uzak bir biçimde, anlamak ve meraklarını gidermek için düşünmüş ve bilgelik arayışı içinde olmuşlardı. Yani gerek Mısırlıların gerekse Babillilerin, önemli ölçüde dinî mülâhazalar tarafından yönetilen pratik yaşamlarında hemen tamamen deneme-yanılma yöntemine dayandıkları ve nedenler alanı dinî dogmalarca belirlendiğinden, bu yöntemin neden işlediği sorusunu sorma ihtiyacı hissetmedikleri yerde, Yunanlılar “neden?” ya da “niçin?” sorusuna yönelmişler ve nedene dönük ilgi de doğallıkla genelleme ihtiyacına yol açmıştır.

Öte yandan Çin ve Hint’teki felsefenin zaman zaman mitolojik düşünce ve dinî açıklamayla iç içe girdiği yerde, Yunanlılar, felsefeyi dinî veya mitolojik açıklamadan bağımsız bir açıklama tarzı olarak öne sürmüştür. Gerçekten de Çin ve Hint düşüncesi çoğunluk dinî düşünceyle karışmış olup, zaman zaman da pratik bir nitelik arz etmekteydi. Bu yüzden sadece Batı felsefesi uzmanları değil, Doğu düşüncesi üzerinde çalışan uzmanlar da, Çin ve Hint felsefesinin çoğunluk, gerçek felsefeye özgü temel bir özellik olarak karşımıza çıkan argümantatif yapıdan yoksun kaldığını öne sürer. Hindistan’da çeşitli düşünce sistemleri ortaya çıkmış olsa da, Hint felsefesi dinle olan temasını hiçbir zaman koparmamış ve öte dünyaya dönük karakterinin düşünce dünyasına yabancı gibi durması nedeniyle, hiçbir zaman müstakil bir karakter kazanamamıştır.

Oysa Yunan’da felsefe, dinî ya da mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, yani muthostan logosa geçişle, insan aklına dayanan bağımsız bir faaliyet olarak başlamıştır. Muthoslara dayanan açıklama, dünyada olup bitenleri Olympos Dağı’nda oturan ve pek çok özellikleriyle insana benzeyen tanrıların marifet ve eylemleriyle izah eden bir açıklamaya tekabül eder. Logos ise başkaca şeyler yanında, “bilim”, “akıl” ve “rasyonel açıklama” anlamına gelir ve bilim adamıyla felsefeciyeye özgü anlama ve açıklamanın temel özelliğini gözler önüne serer. Gerçekten de bilim ile felsefe arasında bir ayrımın olmadığı bir çağda yaşayan Thales, Batılı anlamda ilk filozof ve bilim adamı olarak kabul edilir. Thales’in bir filozof olarak kabul edilmesinin en önemli nedeni, onun “doğal olayların, doğaüstü güç ve nedenler yoluyla değil de doğal nedenlerle açıklanması gerektiği” kabulüdür. Buna göre, doğadaki olayları tanrıların hiddetiyle izah etmekten oluşan açıklama, efsaneye dayalı bir açıklamadır; bu, belli bir olay hakkında genelleştirilemeyen, test edilip sorgulanamayan ve sadece kabul edilmesi istenen bir açıklamadır. Oysa olup bitenleri veya doğadaki değişimleri, Pythagorasçıların veya Empedokles’in yaptığı gibi, nitelikleri niceliğe indirgeyerek veya nesneleri meydana getiren temel öğelerin oransal değişimleri yoluyla açıklamak, tamamen doğal nedenlere dayanan, bütünüyle akli ve test edilebilir bir açıklamadır. Dahası,

akla dayalı bir anlamlı kılma çabasından oluşan bilim ya da felsefede sunulan açıklama genel ya da evrensel bir açıklama olmak durumundadır.

Antik Yunan Felsefesinin Sınıflanması

Ünlü Romalı İmparator Justinianus'un Yunan felsefesini temsil eden son okul olan Atina Okulu'nu kapattığı 529 yılına kadar yaklaşık bin yıl boyunca hüküm süren antik Yunan felsefesi, kendi içinde Helenik felsefe ve Helenistik-Roma felsefesi olarak ikiye ayrılır. Ayrılış tarihi Platon'un öğrencisi, buna mukabil ünlü fatih Büyük İskender'in hocası olan Aristoteles'in ölüm tarihi olan MÖ 322 yılıdır. Bunlardan antik felsefenin ilk üç yüzyıllık dönemine tekabül eden Helenik felsefe, onun en yoğun, en güçlü, en parlak dönemini temsil eder. Görece çok daha uzun veya yaklaşık yedi yüzyıllık bir tarihi olan Helenistik-Roma felsefesiyle kıyaslandığında hemen bütünüyle karşıt özellikler sergiler. Buna göre, Helenik felsefe mito-poetik düşünceden kopuşla başlarken, Helenistik-Roma felsefesi, özellikle son dönemlerinde veya yeni-Platoncu felsefede dine yeniden yaklaşır ve mistik bir karakter kazanır. Helenik felsefenin hem naiflik hem de başka kültürlerle karışmamış olma anlamında saf olduğu yerde, Helenistik felsefe en azından Roma kültürü ve kısmen de Doğu felsefesiyle karışmış olma anlamında Yunan'a özgü saflığını yitirmiş bir felsefedir.

Helenik felsefenin doğal siyasî dekoru kent-devletidir, Helenik dönemin düşünürü birtakım metafizik meselelerle ilgilenirken, kent-devletinde iyi bir hayata erişme idealinin belirlediği etiko-politik sorulara cevap vermeye çalışır. Oysa Helenistik dönemin politik dekorunda imparatorluk vardır; bu dönemde düşünür imparatorluk düzeninin sınırlarını büyüttüğü dünyada yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın ağır problemlerine çözüm getirmeye çalışır. Helenik felsefe, zaman zaman etik ve politik konularla yakından ilgilenmiş olsa bile, büyük bir bölümünde, bütünüyle teorik ve evrenin her yönüyle anlaşılabilir olduğuna inanan rasyonel bir felsefe olarak gelişmiştir. Oysa Helenistik-Roma felsefesi, felsefenin neredeyse tüm diğer disiplinlerini bir kenara bırakarak salt ahlâk problemi üzerinde yoğunlaşmış pratik bir felsefedir; o, kimi durumlarda gerçekliğin kavranamaz olduğunu kabul eden septik, bazen de akli terk ederek mistikleşmiş bir felsefe olarak ortaya çıkar.

Helenik felsefe, kendi içinde doğa felsefesi veya kozmolojik dönem, İnsan Üzerine felsefe veya antropolojik dönem ve nihayet Sistematik Dönem veya Büyük Sokratikler dönemi olarak üçe ayrılır. Helenistik felsefenin en temel şahsiyeti, hiç kuşku yok ki Sokrates'tir. Nitekim ondan önceki kozmolojik dönemin filozoflarına Presokratikler adı verilirken, ondan sonra gelen, onun doğrudan ya da dolaylı olarak öğrencisi olan filozoflara Sokratikler denmiştir. Helenik felse-

fenin altıncı yüzyılın tamamıyla beşinci yüzyılın ilk yarısını kapsayan birinci kozmolojik dönemin en temel ilgisi, neyin gerçekten var olduğu sorusuna verilecek cevap üzerinden fiziki dünyanın kaynağını açıklamaktır. Helenik felsefenin beşinci yüzyılın ikinci yarısını kaplayan antropolojik dönem, Sokrates ve gezgin felsefe öğretmenleri olarak tanınan Sofistler tarafından temsil edilmiştir. Gerçekten de Sokrates'le birlikte insana, ahlâkî ve doğru yaşama sanatına yönelik temel ilgi, felsefî düşüncenin yegâne konusu ya da belirleyicisi hâline gelmiştir. Helenik felsefenin son dönemini meydana getiren sistematik dönem ise, dördüncü yüzyılda, felsefe sistemleri, düşünce tarihinin ilk ve en büyük sistemleri olan Platon ve Aristoteles tarafından temsil edilmiştir.

Aynı şekilde Helenistik-Roma felsefesi de iki ana çağdan ya da felsefe çıkışlarından meydana gelir. Bunlardan birincisi, resmî olarak MÖ 322 ve MÖ 31 yılları arasındaki tarihsel döneme karşılık gelen Helenistik çağın felsefesidir. Helenistik felsefenin ana okul ya da felsefeleri, Yunan dünyasında Platon'un Akademia'sıyla Aristoteles'in Lykeium'unun yanı başında kurulan Stoacı, Epikürosçu ve Şüpheci okullardır. Bütün bu felsefe okulları, özellikle de fizik veya metafizikleriyle Presokratikler, etik görüşleriyle de Sokrates'i takip eden Stoacı ve Epikürosçu okullar, bir yandan kadim Yunan düşüncesini muhafaza etmeye çalışırken, diğer yandan Grek kentinin yok oluşuyla halkların Büyük İskender'in imparatorluğu altındaki kaynaşmasının belirlediği büyük değişimi yansıtır.

Dönemin ikinci ana çıkışı ise Roma felsefesinden oluşur. Milattan sonra birinci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar uzanan bu dönemde, sadece Helenistik dönemin ana okulları yeni bir canlılık kazanmakla, Roma dünyasına uygulanmakla kalmamış, fakat antik Yunan felsefesinin daha önceki klasik düşüncelerini tanıtan doksografi geleneğinin başladığı dönem olmuştur. Dönemin sonlarına doğru da Yunan felsefesini Orta Çağ felsefesine bağlayan en önemli köprü olarak Yeni-Platoncu felsefe zuhur etmiştir.

Doğa Felsefesinin Metafiziksel Bilgeliği

Antik Yunan felsefesinin birinci dönemini meydana getiren kozmolojik dönemin esas itibarıyla varlık konusu üzerinde yoğunlaştığı, dış dünyada var olan çokluğu veya fenomenleri açıklama gayretiyle seçkinleştiği söylenebilir. Başka bir deyişle Presokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılır hâle gelebileceğini, dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Çünkü tek tek bireysel varlıklardan meydana gelen bir çokluk, onların gözünde anlaşılabilir ve açıklanamaz bir şeydi. Bundan dolayı, ilk filozoflar arkhe problemi üzerinde yoğunlaşarak dış dünyadaki varlıkların

kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmış ve deneysel araçların yokluğunda, varlık ya da doğa üzerine spekülasyonda bulunmuşlardır.

Kozmolojik dönem kendi içinde dört dönem ya da okula ayrılır. Bu okullardan birincisi, felsefeyi Batı Anadolu kıyılarında başlatan ve maddî neden ya da arkhe problemi üzerinde duran İyonya Okulu'dur. Okul, birbirlerinin yaklaşık çağdaşları olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos'ten meydana gelir. İkincisi, politik nedenlerle Batı Anadolu kıyılarından Güney İtalya'ya gitmek zorunda kalan Pythagorasçıların okuludur. Aynı zamanda dinî bir cemaat oluşturan bu okul, maddeden ziyade form üzerinde durmuştur. Doğa felsefesinin üçüncü uğrağı, daha ziyade değişme problemi üzerinde yoğunlaşan bireysel bir filozofla bir okuldan meydana gelir. Söz konusu okul Parmenides, Zenon ve Melissos gibi filozoflardan meydana gelen Elea Okulu, filozof da antik çağın "muamma filozofu" olarak geçen Herakleitos'tur. Kozmolojik dönemin son okul ya da grubu, dış dünyada görülen çokluğun kendisinden çıktığı kaynak olarak birden çok arkhe'nin varoluşunu öne süren plüralistlerdir.

İyonya Okulu filozofları, varlık konusuyla meşgul olan bütün diğer Yunan düşünürleri gibi, görünüş-gerçeklik ayrımı yapmışlardı. Görünüşü onun ötesine giderek, görünüşün kendisinden çıktığı bir nihaî gerçeklik üzerinden açıklama çabası olarak metafiziği başlatanlar, işte bu filozoflar oldu. Onlar, dış dünyada varlığa gelip sonradan yok olup giden fenomenlerin bir ilk neden ya da kaynaktan, bir ilksel gerçeklikten türediğini düşünmüşlerdi. İlksel veya nihaî gerçekliğin, her ne kadar henüz madde-ruh arasında bir ayrım tam olarak yapılmamış olsa da madde cinsinden olduğunu varsaydılar. Onların metafiziksel spekülasyonlarını belirleyen temel bir kabul vardı. Bu düşünürler tek tanrılı dinî geleneklerin aksine, hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını kabul etmişlerdi. Bu yüzden ilksel madde veya nihaî gerçekliğin ezeli olduğunu ileri sürdüler.

Thales, bu arkhe ya da ilk maddenin su olduğunu ileri sürdü. Thales'i ilksel gerçekliğin su olduğunu, her şeyin sudan çıktığını söylemeye götüren neden, onun suyun yeryüzündeki hayat açısından vazgeçilmez olduğunu düşünmesi olmuştur. Thales'i takip eden Anaksimandros ise ustasını eleştirerek düşüncenin gelişimine ivme kazandırmıştır. O, suyun, ne kadar büyük bir hacim kaplarsa kaplasın nicelik yönünden sınırlı ve kendisinden sadece soğuk ve nemli olanın çıkmasına izin verecek şekilde belirli olduğunu savunmuştu. Ona göre, ilksel gerçekliğin nicelik yönünden sınırsız, nitelik yönünden belirsiz olması gerekiyordu. Anaksimandros bu yüzden ilk maddeye, apeiron adını verdi. Dünyanın su üzerinde yüzen düz bir tepsi şeklinde olduğunu bildiren Thales'e karşı, dünyanın boyu eninin üç misli büyüklükte olan bir silindir şeklinde olduğunu ve evrenin merkezinde, boşlukta durduğunu ileri sürdü. Soyut ve rasyonel düşünce artık ka-

natlanmıştı. Sonra gelen Anaksimenes, ilk maddenin hava olduğunu ileri sürerek bir anlamda başa dönmüş gibi gözükse de havayla insanın aldığı soluğu özdeşleştirmek suretiyle, en azından biyolojik anlamda ruh kavramına erişmişti.

Materyalist İyonyalıların tezini, antitezin izlemesi kaçınılmazdı. Nitekim antitez önce Pythagorasçılardan geldi. Pythagorasçılar, her şeyin birden çıktığını, varlığın temelinde, görünüşün gerisindeki gerçeklik olarak sayının bulunduğunu öne sürmüşlerdi. Onlarla başlayan bu idealizm, Elea Okulu üzerinden Platon'a, oradan da antik dünyanın son büyük okulu olan Yeni-Platonculara ulaşacak şekilde, antik Yunan düşüncesinin iki ana damarından birini oluşturacaktır. Kadim dünyanın en büyük matematikçileri olan Pythagorasçılar, ruhu da bir töz olarak öne sürdüler ve bir beden ile ruhtan meydana gelen insandaki ölümsüz ögenin ruh olduğunu söylediler. Onlar, sadece ruhun ölümsüzlüğüne değil, ruh göçüne de, yani ruhun tam olarak arınıncaya kadar, dünyaya farklı bedenlerde yeniden geldiğini öne sürdüler.

Onların idealizmi, varlığın mahiyetini sadece akıl yürüterek belirleme cihetine giden Elea Okulu filozoflarında biraz daha gelişmiş şekilde yeniden görüldü. Okulun kurucusu olan Parmenides, ontolojik görünüş-gerçeklik ayrımını epistemolojik sanı-rasyonel bilgi ayrımıyla biraz daha belirgin bir şekilde tamamlayarak, dış dünyadaki görünüşlerin, çokluğun ve değişimin gerçek olmadığını, gerçekten var olanın Varlık ya da Bir olan olduğunu söyledi. Ona göre, Var Olan birdir, hareketsizdir, yaratılmamıştır, yok edilemez ve değişmezdir. Hiçten hiçbir şey doğmayacağına göre, o varlığa gelmiş değildir. Bir olan değişmez de, zira onun değişmesi, var olanın var olmayan hâline gelmesi anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Bundan dolayı, evrende, görünüşteki çokluğa karşın, gerçekte bütünü kaplayan tek bir maddî varlık vardır. Onun idealist diyalektiğin kurucusu olan öğrencisi Zenon, hocasının söz konusu görüşleri yoğun saldırıya maruz kalınca, ustasının monizmini, değişmeyi, hareket ve süreci betimleyecek bir dilin özü itibarıyla çelişik olduğunu ortaya koyan paradokslarıyla savunmuştur. Okulun bir diğer önemli temsilcisi olan Ksenophanes'in de Parmenides'in görüşlerini Tanrı konusuna uygulamak suretiyle, rasyonel teolojinin kurucusu olduğu kabul edilir. Çeşitli kültürlerde, ama esas antik Yunanistan'da hüküm süren antropomorfizmi, yani Tanrı veya tanrıların beşerî özelliklerle tanımlanması tutumunu eleştiren Ksenophanes, salt akıl yürütme yoluyla her şeyi bilen, ezeli-ebedi ve yetkin bir Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmıştı.

Çokluğu ve değişmeyi yadsıyan Elea Okulu'nun antitezi, aynı anda materyalist diyalektiğin büyük ustası Herakleitos'un değişimin savunuculuğunu yapan görüşleriyle karşılaştı. Herakleitos'un metafiziğinin en önemli tezi, çatışma ve savaşın her şeyin babası olduğu düşüncesi idi. Ona göre, karşıtların savaşı, varlık ya

da oluşun tek ve en önemli koşuludur. Zira bu savaş olmasaydı, hiçbir şey var olmayacaktı. Herakleitos, ikinci olarak her şeyin birliğini öne sürmüştü. Birlik, tıpkı İyonyalı düşünürlerde olduğu gibi, evrenin ilk maddesinden, evrendeki her şeyin kendisinden doğduğu maddî tözden meydana gelmekteydi. Bu birliği ateşte bulan Herakleitos'a göre ateş, örneğin yoğunlaştığı zaman, nemli hâle gelir ve basınç altında suya dönüşürdü. Su donduğu zaman ise toprak olup çıkmaktaydı. Herakleitos birliğin olduğu kadar, çokluğun da hakkını veren bir filozoftu. Onun çokluk filozofu olmasını mümkün kılan şey ise oluşu ön plana çıkartmış olmasıydı. Herakleitos'a göre, çokluk ya da karşıtlar olmaksızın, varlık ya da oluş olamaz. O, bir yandan da çokluğun birliğe dayandığını söyledi. Bundan dolayı, çokluk olmadan birlik, birlik olmadan da çokluk olamazdı. Evren, aynı zamanda hem bir hem de çoktur ki bu da oluşla ifade edilir. Birlikten çokluğa geçiş ve oluş sürecini, ateşle ve dolayısıyla akış düşüncesiyle ifade eden Herakleitos'ta bu, onun varlık görüşünün üçüncü temel tezini meydana getirmektedir. Şeylerin sürekli akışı, her şeyin akmakta oluşu, evrenle ilgili en temel hakikat olmak durumundaydı. Ona göre, evrende kalıcılık ve durağanlık yoktu; her şey değişmekte, yakarak, yıkarak yaşamaktaydı. Herakleitos bu yüzden nehir akıp gittiği için, aynı nehre iki kez giremeyeceğimizi ileri sürdü. Onun gözünde değişmeyen tek şey değişmenin kendisi veya bu değişme hâlinin sonucu olan kozmik denge durumuydu.

Tez ile antitezin, yani Parmenides'in oluşu ve değişmeyi yadsıyan görüşleriyle Herakleitos'un oluşu ve sürekli değişmeyi olumlayan görüşlerinin sentezini beşinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan plüralistler yaptı. Başka bir deyişle Herakleitos ile Parmenides'i izleyen plüralist düşünürler, bu iki filozofun kolay kolay reddedilemeyecek oldukça güçlü görüş ve argümanlarından sonra bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalmışlardı. Bu sentez ya da uzlaşma, Herakleitosçu öğretiyi veya sağduyunun değişimin evrenin en temel olgusu olduğunu öne süren bakış açısıyla Parmenidesçi görüş veya değişmeyi reddeden idealist görüş arasındaki bir uzlaşma veya değişimle değişmezliğin bir sentezi olmak durumundaydı. Fakat onların, bu sentezi yapabilmeleri için arkhe ya da ilk maddenin, bir değil de çok sayıda olduğunu ileri sürme zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Buna göre, sayıca çok olan arkhe, Parmenides'in varlığı gibi ezelî-ebedî, kendileriyle bir ve aynı kalmak anlamında değişmez olacak, onların değişik oranlardaki birleşimlerinden de dış dünyada gördüğümüz varlıklar ve değişim meydana gelecekti. Bu filozoflara plüralist düşünürler denmesinin nedeni budur, yani onların arkhe olarak çok sayıda basit unsurun varlığını kabul etmeleridir. Plüralist filozofların Yunan varlık düşüncesine getirdikleri önemli bir yenilik daha vardır. Onlar, basit cisimler ya da unsurlar olarak arkhe, bileşik cisimleri oluşturacak hareketlerini açıklamak amacıyla, madde dışı, maddî olmayan bir gücün varlığını ileri sürmüşlerdi.

Bu filozoflardan Empedokles, dört değişmez ilksel maddenin varlığını öne sürmüştü: Toprak, hava, su ve ateş. Bu dört öge, onun felsefesinin gerçeklik kategorisini meydana getirmekteydi. Dört kök madde değişmez olup çeşitli oranlardaki karışımlarıyla, dünyada somut ve bileşik nesneleri, “şu” diye gösterdiğimiz duysal varlıkları, yani görünüşleri oluşturmaktaydı. Hepsi tam tamına aynı dört kök maddeden meydana geldiği için, duysal varlıkların farklılıklarını, Empedokles onları oluşturan dört maddenin birleşim oranlarındaki farklılıklarla açıklamıştı. O, dört ögenin birbirleriyle birleşmelerini ve birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan manevî güçler olarak Sevgi ve Nefret’in varlığını öne sürmüştü. Anaksagoras ise gerçekten var olanın sonsuz sayıda tohum ya da sperma olduğunu söyledi. Ona göre, bileşik varlıklar olarak dünyada var olan her şey, basit cisimler olarak tohumlardan vücuda gelmiştir. Anaksagoras evrenin ilk başlangıç hâlinde, tüm tohumların, varlığın sonsuz küçük parçalarının birbirlerine karışmış veya ayrılmamış bir durumda bulunduklarını savunmaktaydı. Buna göre, başlangıçta bütün bir varlık kütlesi, sonsuz sayıda küçük tohumun bir karışımı şeklinde var olmuştu. Bugün var olan dünya, söz konusu kütle ya da karışımı meydana getiren tohumların ayrılıp bir araya gelişinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. O, tohumları söz konusu harekete yönelten güce, akıl anlamında Nous adını vermişti.

Oysa Demokritos çokluğun, yani doğada var olan tüm nesnelerin kendisinin atomon adını verdiği küçük ve bölünemez parçacıklardan meydana geldiğini iddia etti. Onun felsefesinde gerçekten var olan şeyler, maddenin en küçük bölünemez parçaları olarak atomlardı. Demokritos’ta görünüş kategorisinin kapsamı içinde dış dünyada görülen bireysel varlıklar bulunuyordu. Onun görüşüne göre, doğada her ne kadar sayılamayacak kadar çok sayıda şey var olsa bile, bunların hepsi de son çözümlemede tek bir şey türüne, yani atomlara ya da maddeye indirgenebilirdi. Öyleyse, gerçekten var olan atomlar ya da madde olup dış dünyadaki çokluk görünüşten başka bir şey değildi. Atomlar, doğallıkla Parmenides’in Varlığının özelliklerine sahiptiler. Ezeli-ebedî, bölünemez, kendi içlerinde sürekli ve homojen olup herhangi bir nitelikten yoksun bulunan atomlar, birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından farklılık gösteriyorlardı. Demokritos, nesneler arasındaki bilimum farklılıkları atomların şekil bakımından farklı oluşuyla, onların bir nesne içindeki diziliş tarzı ve konumlarındaki farklılıkla açıklamıştı. Atomların, yani maddenin özü hareket olduğu için, mekanik materyalist bir düşünür olarak Demokritos’un felsefesinde atomlara hareket aktaracak manevî bir dış güce ihtiyaç kalmamıştı.

Antropolojik Dönem: Sofistler ve Sokrates

Doğa felsefesinin ardından Yunan’da büyük bir felsefî dönüşüm yaşandı. Felsefe, göklerden yeryüzüne inmiş, varlıkla ilgili soyut ve çıkar gütmeyen felsefî

spekülasyon yerini insanla ilgili etik ve siyaset benzeri somut konular üzerine felsefî soruşturmalara bırakmıştı. Yani bu dönemde felsefeye tam bir hümanizm hâkim oldu. Söz konusu hümanizm veya antropolojik dönemin kendisi, hiç kuşku yok ki doğa felsefesinin, sonradan Platon ve Aristoteles'in sistematik felsefeleriyle sentezlenecek olan antiteziydi.

Antik Yunan felsefesindeki bu dönüşümün birkaç nedeni vardı: Bir kere koşullar artık varlık üzerine çıkar gözetmeyen soyut araştırmalar için elverişli olmaktan çıkmıştı. Perslerle yapılan Otuz Yıl Savaşları, Atina'da ortaya çıkan veba salgını, Atina'yı güçten düşürmüştü. Dahası, demokrasiyle yönetilen Atina'da iktidarın el değiştirmesi, gerekli politik kültür ve bilgiye yeterince sahip olmayan tüccar sınıfının iktidara yükselişi, onlara gerekli kültürü verecek, iktidardaki varlıklarını meşrulaştıracak bir siyaset felsefesi ve etik anlayışını gerekli kılmıştı. Kaldı ki Sokrates öncesi doğa filozofları varlık konusunda söylenebilecek hemen her şeyi söylemişlerdi. Yeni şeylerin söylenebilmesi için, yeni bakış açısı, yöntem ve terimlere ihtiyaç duyulmaktaydı. Varlık felsefesinin, Platon ve Aristoteles'le birlikte yeni ufuklara yelken açmadan önce, biraz durup soluklanması gerekiyordu.

Yeni yükselen sınıfın ihtiyaç duyduğu politik kültürü, Sofistler olarak bilinen felsefeciler karşılamıştır. “Her isteyene para karşılığında bilgelik satan” kişiler olarak tanımlanan Sofistler, kendilerinden talep edilen hemen her şeyi öğretmekle birlikte, onların öğrettikleri şey esas siyaset biliminin ilkeleri ve hitabet sanatıydı. Sofistlerin en önemli temsilcileri arasında, Abderah Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunuyordu.

Sofistler her ne kadar ayrı bir felsefe okulu meydana getirmeseler de ortak birtakım özellikleri paylaşmaktaydılar. Onlar, her şeyden önce milattan önce beşinci yüzyılın doğa-uzlaşım karşıtlığında, büyük ölçüde nomosun, yani uzlaşımın savunuculuğunu yaptılar. Onların uzlaşımıcılıkları kabaca İlahî, politik, hukukî ve toplumsal bir konvansiyonalizm olarak kategorileştirilebilir. Buna göre, Sofistlerin en azından bazıları Tanrıların gerçeklikte mi, yoksa nomos yoluyla mı var oldukları konusunda, Tanrıların gerçek bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların insanın bir yaratımı olduklarını söylediler. Onlara göre, toplum da temelini bir sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden almaktaydı. Başka bir deyişle, insanların tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılayıp daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için topluluklar hâlinde bir araya gelmek zorunda kaldıklarını söyleyen Sofistler, hukukun İlahî bir kökeni olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu iddia ettiler. Sofistlerin en belirgin özelliklerinden biri de onların hemen her şeye karşı geliştirdikleri eleştirel tavrıydı.

Demokrasinin yanında olan, mutlak bir bireyciliğin temsilciliğini yapan Sofistler, varlık ve bilgi konusunda rölativist bir tutum benimsemişlerdi. Onlar, bil-

ğinin kaynağında duyuların bulunduğunu, söz konusu duyusal bilginin de kişiden kişiye değiştiğini söylüyorlardı. Söz gelimi Sofist Protagoras, “insanın her şeyin ölçüsü olduğunu” ileri sürmüştü. Sofistlere göre, değer ve ahlâkî normlar da kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişmekteydi. Varlık bağlamında ise “Hiçbir şey var değildir, var olsa bile bilinemez” diyen Gorgias’ın sözlerinden de anlaşıldığı üzere onlar, fenomenalist bir tutumla, insana görünenin gerçek olduğunu, görünüşün gerisinde ayrı bir gerçeklik bulunmadığını ileri sürdüler.

Sokrates (469-399) ise Sofistlerin hemen her yönden karşısında birisiydi. Aslında o, Sofistlerle değil de bir bütün olarak Yunan felsefesiyle ilişkilendirilmek durumunda olan özel ve büyük bir filozoftu. “Sokratik gelenek” olarak bilinen ve özellikle öğrencileri Platon ve Aristoteles üzerinden çağlar boyunca etkili olacak büyük bir felsefe geleneğini yaratan Sokrates’in, tıpkı kendisinden önceki doğa felsefesinin tabiatı keşfetmesi gibi, psukheyi yani ruhu keşfettiği kabul edilir. Ruhun varlığı, bir süreden beri bilinmekle birlikte, o sadece biyolojik ve dinî terimlerle tanımlanmıştı. Sokrates ise insandaki yaşam ilkesi olarak ruhun fazladan aklın ve ahlâkî karakterin ikamet ettiği yer olduğunu söyledi.

Sokrates, bütün felsefesini ve misyonunu da söz konusu ruh ve insan görüşü üzerine bina etti. Gerçekten de o, insanın bir ruh ve bir bedenden meydana geldiğini, insanı belirleyen şeyin ruh olduğunu ileri sürerek manevî varlıklarını unutmuş insanları “ruhlarına özen göstermeye” davet etti. O, Atinalıların sadece maddî varlıklarını gözetip zenginlik, haz ya da şan şeref peşinde koştuklarını, sosyal baskıyla, bedenın arzularıyla sürüklenip durduklarını görmüştü. Kendisi, insan yaşamının eudaimonia gibi bir amacı olduğuna inanıyordu. Bu eudaimonia hâlini, kendisini gerçekten bilen insanın doğru ve ahlâklı bir yaşayış sonucunda ulaşacağı kişisel huzur veya dinginlik hâli olarak tanımladı. Böyle bir hâle erişmek içinse, başta bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülük olmak üzere, birtakım erdemleri hayata geçirmek gerekiyordu. İşte Sokrates, felsefeyle insanlara bunu göstermek, Atinalıları mevcut maddî değerlerden uzaklaştırıp yeni ve gerçek değerlerin cisimleştiği doğru bir hayat tarzına yöneltmek için uğraştı. Onlarla felsefî tartışmalar yaptı, kendilerini sorgulayıp eleştirdi.

Doğru yaşanacak bir hayatın değer ve ahlâk bilgisini gerektirdiğini, insanın eudaimoniaya ancak hayatın anlamını ve amacını bildiği, erdemlerin bilgisine sahip olduğu takdirde ulaşabileceğini savunan Sokrates, tartışmalarında Atinalılara ihtiyaç duyulan moral bilgiden yoksun bulunduklarını göstermek için negatif bir tartışma yöntemi kullandı. Buna göre o, daha tartışmanın başlangıcında “bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir” diyerek hazır bilgi vermek yerine, muhatabının düşüncelerini almaya çalıştı. Sonra da bu görüşleri, içerdikleri hata ve çelişkileri gözler önüne sermek suretiyle çürüttü. Durumun

vahametini göstermek amacıyla, çürütme yöntemini ironiyle veya bir alay metoduyla tamamlamaya özen gösterdi.

Söz konusu sorgulamaları yeni demokrasinin önderlerini rahatsız etmiş olacak ki Sokrates “gençleri baştan çıkarmak ve kentin Tanrılarına inanmayıp yeni Tanrılar icat etmek” gibi düzmece bir suçlamayla mahkemeye verildi. Kimsenin onu idam etmek gibi bir niyeti yoktu. Atina’nın o zamanki iktidar sahipleri, eleştirisinden bunaldıkları bu yaşlı ve çirkin adamı susturmak istiyorlardı. Sokrates’ten, herkesin yaptığı gibi, hayatını kurtarmak için aman dilemesini beklediler. Fakat hayatı gibi ölümünü de kendisi seçen Sokrates af dilemedi, mahkemedeki savunmasında yanlış bir şey yapmadığını savunarak bütün hayatının bir muhasebesini yaptı. Savunmasında sadece Tanrı’nın mesajı uyarınca, Atinalılara önce bilgisizliklerini, sonra da ilkeli yaşamaları, ruhlarına gerekli özeni göstermeleri gerektiğini göstermek amacıyla felsefe yaptığını dile getiren Sokrates’in müdafaası, beş yüz kişiden oluşan jüriyi tatmin etmedi; o, iki yüz yirmiye karşı iki yüz seksen oyla suçlu bulundu ve idam edilerek infaz edildi. Savunduğu ilke ve düşüncelere uygun bir hayat süren Sokrates, böylelikle inançları ve düşünceleri yüzünden idam edilen bir fikir şehidi oldu.

Platon ve Aristoteles’te Gelişen Hikmet

Platon (427-347) da esas olarak sosyal bir felsefeyle ilgilenmekteydi, çok sayıda politikacı yetiştirmiş aristokrat bir aileden geliyordu. Politik bir kariyere, reel siyaset alanında sorumluluk almaya hazırlanırken, insanların en muhteremi bildiği Sokrates’i haksızca ölüme götüren bir düzenden umudunu tamamen kesti. Atina’nın yaşadığı derin politik krize bir çare bulmakla ilgiliydi; bunu, reel siyaset yoluyla yapamayacağını anlayınca, teorik ya da ideal siyasete soyundu. Politik güçten yoksun hocası Sokrates’in, krizi yaratan iki unsurdan biri olarak yurttaşları ah-lâkî bir reform teşebbüsüyle dönüştürmede başarısız olduğunu görünce, diğer unsur olarak devleti dönüştürmenin yollarını aradı. Tarihin tanıdığı ilk ütopyayı bu amaçla, yani ideal bir düzen kurmak ve adaleti tesis etmek için kaleme aldı.

Böyle bir teşebbüs, esas olarak politik bir amaç güden Platon’u dev bir sistem inşa etmeye yöneltti. Zira gerçek moral ve politik bilgidен yoksun kitlelerin yönetimi olarak demokrasinin iyi bir yönetim biçimi olmadığına inandığı için, tasarladığı politik düzende bilginin, filozof-krallar eliyle hayata geçirilecek yönetimini tesis etmeye çalıştı. Bu bilginin, değişen şeylerin görelî bilgisi değil de değişmez standartların, kalıcı özlerin, mutlak gerçekliklerin bilgisi olması gerekiyordu. Bu yüzden meşhur İdealar kuramını geliştirdi.

Teori uyarınca, Platon varlığı, bir tarafta fenomenler, diğer tarafta İdealar olacak şekilde iki ayırdı. Bizim içinde yaşadığımız dünya, onun gözünde gerçekten var ol-

mayan, hem varlık hem de yokluktan pay aldığı için sadece görünüş kategorisini meydana getiren, sürekli değişme içindeki fenomenler dünyasıydı. Zaman ve mekân içinde var olan bu görünüş alanının veya fenomenler dünyasının üstünde veya ötesindeki İdealar dünyası ise onda gerçeklik alanını oluşturuyordu. Buna göre, görünüşler dünyasında varlığa gelip bir süre yaşadktan sonra yok olup giden milyarca insanın ötesinde bir İnsan ya da İnsanlık İdeası vardı. Bu dünyanın bana göre güzel bir başkasına göre çirkin olan veya bugün güzel yarın çirkin olacak görelî güzel şeylerin dışında bir de Güzellik İdeası var olmaktaydı. Kısacası bu dünyada ne kadar cins şey varsa, onların ilk örnekleri veya özleri olarak o kadar ezeli-ebedî ve dolayısıyla değişmez İdea vardı. Bilgi de ona göre, bu değişmez özlerin, kalıcı gerçekliklerin, mutlak değerlerin, kısacası tümellerin bilgisi olmak durumundaydı.

Platon, antropolojisinde radikal bir düalizme bağlandı. Yani insan varlığında gerçekten var olanın ölümsüz ruh olduğunu ve insan adı verilen geminin yönetici, yönlendirici gücü olduğunu savunuyordu. O, bu bağlamda geliştirdiği “üç parçalı ruh anlayışında”, insan ruhunun hiyerarşik bir düzen içinde sıralanan üç ayrı parçası olduğunu ileri sürdü. En üstteki parça, yukarıya doğru, tefekküre yönelen akıldı; en alttaki parça ise bedenın istek ve arzularının tatminiyle meşgul olan iştahaydı. Aradaki parça, Platon tarafından ruhun öfkelenen parçası diye tanımlandı. Teleolojik evren tasarımı nedeniyle, evrendeki her şeyin kendine özgü bir fonksiyonu ya da görevi olduğunu, ilgili varlığın bu fonksiyonu layıkıyla yerine getirdiği zaman meziyetli ya da erdemli bir varlık hâline geldiğini ileri süren Platon’a göre, aklın görevi bilmektir, erdemi de bilgeliktir. İştihanın fonksiyonu, istek ve arzuların tatmininde aşırıya kaçmamaktır; öyleyse, onun erdemi ya da süsü ölçülülük olmak durumundaydı. Buna mukabil öfkelenen parçanın görevi, aklın sözünü dinleyip iştihanın aşın taleplerine karşı koymaktır. Platon onun bunu yapabilmesi için cesur olması gerektiğini düşündü. Her bir parçasına hakkını veren insan, aynı zamanda adil olacaktır.

Platon’un ilk problemine veya temel amacına geri döndüğü yer de işte burasıdır. Başka bir deyişle o, bireyde adaleti tesis etmenin yolunu gösterdikten sonra, adaleti toplumda tesis etmeye geçmişti. Bunu yapmasını mümkün kılan şey ise birey ile devlet, insan ruhu ile politik düzen arasında kurduğu benzerlik ilişkisi olmuştur. Söz konusu analogi gereğince, politik adalet, üç parçalı ruhta her bir parçanın kendi uygun işlevini yerine getirerek ruhta bir düzen tesis etmesi gibi, üç sınıflı bir toplumda herkesin layık olduğu yerde olup, kendine özgü işi ve görevi yerine getirmesinden ve hak ettiği değeri almasından meydana gelir. Gerçekten de Platon, ideal devletinde üç sınıf insan veya üç ayrı hizmetin yerine getirilmesiyle tanımlanan İktisadî, askerî ve felsefî faktörler olması gerektiğini düşünüyordu. Başka bir deyişle ideal devleti karakterize eden en önemli şey, üç ayrı sınıf veya işlevin mevcudiyetiydi. Buna göre o, ideal devleti, ruhlarında baskın çıkan parça-

ya bağı olarak üç sınıfa böldü: Yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler. Bunlardan her birinin, Platon'a göre, salt kendisine özgü bir işlevi vardı ve her sınıf söz konusu işlevi gereği gibi yerine getirmekle meşgul olmalıydı. Bu işlevler de onun iş bölümü ilkesine göre, sırasıyla yönetim, koruma ve tedarikti. Bunların ideal devletin zorunlu işlevleri olduğunu öne süren Platon, söz konusu işlevleri benimsediği uzmanlaşma ilkesi gereğince birer meslek hâline getirdi. Akıl parçalan baskın çıkan kimseler olarak filozof-krallar yönetecek, cesaretleriyle temayüz eden askerler düzeni koruyacak, iştihalarıyla öne çıkan insanlar da toplumun ihtiyaç duyduğu mal ve ürünleri tedarik edeceklerdi. Herkes kendi işini olabilecek en iyi şekilde yaptığı zaman, ortaya çıkan düzen de adil bir düzen olacaktı.

Devlet, ona göre, yönetimi altında yaşayan insanların gerçek refah ve mutlulukları, özsel iyilikleri, ahlâkî bir hayat sürebilmeleri için vardı. Devlet, binlerine menfaat temin etmek için var olamaz; bu, onun özüne aykırıdır. Yöneticide cisimleşen akıl, özellikle nihaî amaçları gösteren normatif boyutuyla, devlete birliğini temin eden nihaî ve en temel bağ olarak ortaya çıkar. İştihacı insanları ekonomik bir bağ ile birleştirir; irade ya da gönül, buna askerî bir bağ ekleyebilir. Bunlardan her ikisi de olmazsa olmaz olmakla birlikte, insan sadece fiziki ihtiyaçları olan sıradan bir varlık olmadığı için asla yeterli olamaz. Bir çekim etkisi uygulayan manevî kaynak olarak akıl, Platon'a göre, insanları, onlara birbirlerini sevmelerini öğretmek suretiyle bir arada tutar. Devletin, ona birliğini temin eden nihaî organizasyonu, bu yüzden rasyonel bir örgütlenme olmak durumundadır. Zira akıl bütün saflığı içinde yöneticinin gerçek iyiyi kavramasını, bu kavrayışından hareketle yönettiği devlete büyük bir aşkla bağlanmasını ve ona bütün varlığıyla hizmet etmesini sağlar.

Aristoteles (384-322), yirmi yıl süreyle kendisine öğrencilik ettiği Plato'dan mizaç olarak farklı biriydi. Ama bu ikisini birleştiren bir şey vardı; o da Aristoteles'in "Platon'u çok severim, ama hakikati ondan daha çok severim" deyişinden de belli olduğu üzere, hakikat aşkıydı. Aristoteles'le hocası bunun dışında neredeyse hemen her konuda farklılık göstermekteydi. Gerçekten de Platon'un her yerde mükemmeli arayan perfeksiyonist tutumuna karşı, o hayatı boyunca realist bir tutum sergiledi. Platon ideal bir devlet düzeni tesis etmeye çalışır, bu uğurda bir ütopya yazmaya koyulurken, Aristoteles oturup zamanının bütün Yunan devletlerinin anayasalarını bir bir inceledi.

Platon bilgiyi dahi politik amaçların bir aracı hâline getirip sanat ve eğitimi siyasete tâbi kılarken, Aristoteles soğukkanlı bir analizci veya bilim adamı edasıyla, insanın bütün etkinliklerine aynı derecede önem vermişti. Buna göre o, insanın sırasıyla bilme (theoria), eyleme (praxis) ve yapma ya da yaratma (poiesis) gibi üç temel etkinliği bulunduğunu savunuyordu. Yaratma bağlamında güzel sanatları, neredeyse bilim ve felsefe kadar değer veren Aristoteles'in kendisine çok

şey borçlu olduğu Platon'dan ayrılığının en açık bir biçimde ortaya çıktığı yerlerden birisi de varlık görüşü olmuştur. Aristoteles, gerçekten var olanın İdealar olduğunu söyleyen Platon'a karşı, bu dünyanın problemlerini çözmek, onun varlığını ve sergilediği düzeni anlayabilmek için başka bir dünyaya gitmenin ve ideal bir dünya arayışı içine girmenin bir hata olduğunu söylemekteydi. İdeaları bu dünyaya indirdikten sonra da gerçekten var olanın “şu” diyerek gösterdiğimiz bireysel varlıklar olduğunu ileri sürdü. Onlar, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık olma anlamında birinci dereceden tözlerdi.

Aristoteles'e göre, söz konusu töz ya da bireysel varlıklar, bileşik varlıklar olup bir madde ve bir formdan meydana gelmekteydi. O, her ne kadar maddeyle formu birbirinden ayırsa bile, doğada bizim hiçbir zaman maddeden yoksun bir formla, formdan yoksun bir maddeyle karşılaşmadığımızı belirtmeye özen gösterdi. Var olan her şey, somut bir birey olarak var olur ve her şey maddeyle formun bir birliği olarak ortaya çıkmaktaydı. Töz, form ve maddeden meydana gelen bileşik varlıktı. Bundan dolayı, Aristoteles'te, ayrı formlardan, duyuşal dünyanın dışında olan bir İdealar dünyasından söz etmek mümkün değildi. Form, ayrı bir yerde değil de, bu duyuşal dünyada ve tözün bileşenlerinden biri olarak var olmaktadır. Aristoteles'te bileşik tözleri meydana getiren madde ve formdan yalnızca form, şeylerdeki bilinebilir öğeye karşılık geliyordu. Maddenin, şeylerin insan zihni tarafından ayırt edilemeyen, yapıdan ve belirlemeden yoksun, bilinemez bileşeni olduğu yerde, form insan zihni tarafından bilinebilen, yani tasvir edilebilen, tanımlanabilen, sınıflanabilen ve başkalarına aktarılabilen yönüydü.

Bu ayrım, sadece varlıktaki hareket ve değişmeyi başlatan güç olarak İlk Muharrik, yani Aristoteles'in Tanrı'sı için bir istisna oluşturmuştur. İlk Muharrik mükemmel ve bütünüyle gerçekleşmiş bir varlık olduğu için saf formdu. Onun madde-form analizi, insan için de geçerliydi. İnsanın maddesi, onun vücudunu meydana getiren cansız et ve kemik kütlesi veya fiziki cisimcikler bütünüdür. Buna mukabil, insanın formu, onu canlı, hareket eden, isteyen ve düşünen bir varlık hâline getiren ruhudur. Aristoteles bu ruhun, üç düzeyden meydana geldiğini söyler. En alttaki düzey, insanın bitkilerle paylaştığı beslenme ve üreme benzeri özelliklerden meydana gelen nebatî ruhtur; İkincisi, onun hayvanlarla paylaştığı hareket ve algı türünden özelliklerden oluşan hayvani ruhtur. Ruhun en üstteki düzeyi, düşünme benzeri salt insana özgü özelliklerden meydana gelen aklî ruhtur. Aristoteles'in insanı “akıllı ya da düşünen hayvan” olarak yakın cinsi ve türsel ayrım ya da özsel özelliğiyle tanımlamasının nedeni, buydu.

Akıl, onda iki şekilde, teorik ve pratik akıl olarak ortaya çıkar. İnsan bunlardan birincisinde, bilmek için bilmek amacıyla bilim yapar, felsefeyle meşgul olur. Oysa İkincisinde, amaç bilmek için bilmek değil de doğru eylemde bulun-

mak için bilmektir. Aristoteles, insanın nihaî amacı olan eudaimoniaya ulaştıracak erdemleri de söz konusu akıl ayrımı üzerinden ifade etmiştir. Ona göre erdemler, fikrî ve ahlâkî erdemler olarak ikiye ayrılıyordu. Bunlardan ahlâkî erdemler, iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmaktan meydana gelmekteydi. Söz gelimi cesaret, korkaklıkla düşüncesiz atılganlık, cömertlik savurganlıkla cimrilik, adalet ise haksızlığa maruz kalma ile haksızlık yapma arasındaki doğru ortadan oluşuyordu. Fikrî erdemler ise bilgelikle basiretten meydana gelmekteydi.

Aristoteles'in siyaset felsefesini söz konusu ahlâkî zemin üzerinde oluşturduğu söylenebilir. Buna göre o, devletin doğuşunu, klasik fonksiyonlarını uzun uzadıya sayıp açıkladıktan sonra, kent-devletinin esas yurttaşları için erdemli ve iyi hayatı tesis etmek için var olduğunu ileri sürmüştü. O, yönetim biçimlerini tek kişinin, bir grubun ve çoğunluğun yönetimi olarak üçe ayırmıştı. Onun gözünde önemli olan kimin yönettiğinden ziyade, nasıl yönettiğiydi. Erdemli yöneticilerin halkın çıkarını gözetene, hukuka uygun yönetimi doğru yönetim formu olarak ortaya koydu.

Helenistik-Roma Felsefesi

Antik Yunan felsefesinin ikinci büyük çıkırını meydana getiren Helenistik-Roma felsefesine esas olarak Yunanlılar katkı yapmıştır. Gerçekten de onda baskın olan felsefe, Yunan felsefesi olmuştur. Çünkü Roma'da Yunan felsefe okullarından bağımsız, ayrı bir felsefe okulu ortaya çıkmadı. Orada daha ziyade, Helenistik dönemin felsefe okulları Marcus Aurelius, Epiktetos, Cicero, Lukretius ve Sextus Empirikus gibi filozoflar tarafından temsil edildi.

Helenistik-Roma felsefesinin esas itibarıyla pratik bir felsefe olduğu, onda ön plana çıkan çalışma alanının ya da disiplinin etikten meydana geldiği kabul edilir. Bunun ilk nedeni, bireyin amacına ulaştığı, iyi bir yaşam sürdüğü, kendisini her bakımdan evinde gibi hissettiği kent-devletinin yıkılması olmuştur. Kent-devletinin yerini alan imparatorlukla birlikte, bilinen dünyanın sınırlarının genişlemesi, bireyleri kaçınılmaz bir biçimde dünyaya, topluma ve kendilerine yabancılaştırmış, onların kendilerini yalnız ve başboş hissetmelerine yol açmıştır. Yani Helenistik çağda, eskiden kendi kaderini elinde tuttuğuna inanan insanın yerini, hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine inanan yabancılaşmış insan aldığı için, bir başına kalan insan teselliyi felsefede aramıştır. Platon ve Aristoteles'in hitap edip etkiledikleri sosyal düzene kıyasla çok daha geniş olan bir toplum düzeninde, felsefeden beklenebilecek tek şey, bireyin felsefeden beklediği yol göstericilik görevini yerine getirmesi olmuştur.

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulu, Epikürosçu Okul'dur. Okulun kurucusu olan Epiküros (MÖ 341-271), felsefe tarihinde, daha çok belli bir yaşam tarzının savunucusu olan bir ahlâkçı olarak bilinir. Başka bir deyişle, özgün katkısı etik alanında olan Epiküros, bu amacına ulaşabilmek için belli bir bilgi ve varlık

görüşü ortaya koymak durumunda kalmıştır. Bu çerçevede, felsefenin amacının, insana mutlu bir yaşam sürmesi için yardımcı olmak olduğunu düşünen Epiküros, tıpkı Sokrates gibi felsefeyi hayatımızı ıslah etmenin, reformdan geçirmenin bir yolu olarak tasarlamıştır. Şu farkla ki Sokrates'in insanların ruhlarına gereken özeni göstermedikleri için kötü bir hayat sürdüklerini söylediği yerde, Epiküros insanların ölümden, ölümün ardından cezalandırılmaktan korktukları için kötü yaşadıklarını savunmaktaydı. O, hayatın kazanmaya ve rekabete dayalı tüm yönlerini açıklayan yegâne şeyin ölüm korkusu olduğuna inanıyordu. Çünkü ona göre, ölümden korkan insan, kendisine güvenlik ve başkaları karşısında savunma sağlama yoluna gider. Güvenlik ve korunma sağlamanın yolu ise iktidar, zenginlik ve şan şerefine peşinde koşmaktan geçer. Her daim kendisinden kaçtığı ölümün hayatın en temel gerçeği oluşunu görmemek için biteviye çalışıp durur.

Epiküros, işte bunu insanlara göstermek için felsefe yapmıştı. O, evrenin doğasını incelemenin veya araştırmanın en önemli nedeninin insanın korkuları ve tutkularıyla ilgili söz konusu teşhisi olduğunu söylüyordu. Başka bir deyişle Epiküros, insanları önce ölüm, sonra da Tanrı ve kader korkusundan kurtarmak için materyalist bir varlık görüşü geliştirmişti. Varlık görüşüyle korkularından kurtardığı insanı mutluluğa götüren yolun hazdan geçtiğini ileri sürdü. Onun savunduğu hazcılık, niceliksel bir hazcılıktan ziyade, niteliksel bir hazcılıktı. Yani Epiküros, maddî hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunmaktaydı. Ona göre insanı mutlu kılan, makul ve sade alışkanlıklardı, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldı.

Stoacılık da daha ziyade etik görüşüyle seçkinleşmiştir. Helenistik-Roma çağında uzun bir tarihi olan Okul, Kıbrıslı Zenon (MÖ 336-264) tarafından milattan önce 300 yılında kurulmuştu. Okulun diğer önemli temsilcileri arasında Yunanlı filozoflar Kleanthes (MÖ 331-233), Khrysippos (MÖ 281-208), Panaetios (185-110), Poseidonos (MÖ 135-51) ile Romalı filozoflar Cicero (MÖ 106-43), Epiktetus (MS 50-138) ve Marcus Aurelius (MS 121-180) bulunmaktaydı. Stoacılık, antik Yunan felsefesinin ruhuna Epikürosçu felsefeden çok daha uygun düşen bir felsefe olarak temayüz etti. Yunan felsefesinin, biri idealist diğeri materyalist iki damarından Platon ve Aristoteles'le birlikte baskın çıkan daha ziyade idealist veya en azından teleolojik bakış açısı olmuştu. Dört nedenden söz ederken, formel ve final nedenleri öne çıkartan Aristoteles'ten sonra, Epiküros, mekanik evren görüşünde bu iki nedeni atıp sadece maddî nedeni temele almıştı. Stoacılar, bu bakımdan esas itibarıyla Aristotelesçi bakış açısını korudular. Bilgide duyuları temele almakla beraber, sadece duyulara dayanmadılar. Materyalist olmalarına rağmen, formel ve final nedenlere beslenen inancın korunabileceğini düşündüler. Epiküros'un dünyayı kontrol eden Tanrıların varlığını reddettiği yerde, onlar bü-

tün evrene yayılmış İlahî bir kontrolün savunuculuğunu yaptılar. Bununla birlikte, etiğin temeli olarak, Epikürosçular gibi onlar da doğaya yönelirler.

Varlık konusunda Sokrates öncesi doğa felsefesine başvuran Stoacılar, Herakleitos'tan dünyanın ana maddesi olarak ateşle logos öğretisini ödünç almışlardı. Onlar bu çerçeve içinde, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, evren ya da gerçekliğin, biri etkin diğeri edilgin olmak üzere iki ilkeden meydana geldiğini öne sürdüler. Bu ilkelerden edilgin olanı her tür nitelikten yoksun olan madde, etkin olanı da evren düzenine içkin olan akıl ya da Tanrı'ydı. Stoacılara göre evrende gözlemlenebilir olan doğal güzellik, bir akıl ya da düşünce ilkesine, yani her şeyi insanın iyiliği için düzenlemiş olan bir Tann'mn varoluşuna işaret ediyordu. Onlar, doğanın en yüksek varlığı olan insanın bir akla sahip oluşunun bizi dünyanın da evrensel bir akla sahip olduğunu düşünmeye zorladığını belirttiler, zira bütün hiçbir zaman parçadan daha az yetkin olamazdı. Tanrı, dünyanın etkin ilkesi veya aklıydı.

Stoacılar, söz konusu materyalizmlerine karşın, özellikle panteizmlerinin etkisiyle, mekanik bir doğa görüşünden kaçınmaya çalışmışlardır. Tann'yi, maddeye şekil verme konusunda, çok usta ve akıllı bir zanaatkâra benzeten Stoacı filozoflar, evrene içkin Tanrı'nın büyük bir organizma olarak görülen dünyanın çeşitli parçalarını amaçlı bir tarzda, en iyi şekilde düzenlediği söylemişlerdi. Bundan dolayı, evren her bir parçası diğere organik olarak bağlı olan canlı bir bütündür. Onların etik anlayışları varlık görüşlerine sıkı sıkıya bağlıydı. Stoacı filozoflar evrene yönelik teleolojik yaklaşımlarının sonucunda, dünyayı bir amaçla göre düzenlenmiş rasyonel bir sistem, içindeki tüm varlıkların kendisinin iyiliğine katkı sağladıkları güzel bir bütün olarak değerlendirdiler. Dolayısıyla bu bütünün bir parçası olan insanın, bütünün amacına uygun bir biçimde davranması, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını araması gerektiği sonucuna vardılar. İnsanın bu çabasında, Stoacılara göre, doğaya uygun hareket etmesi, yani kendi ruhunu doğadaki düzene uygun olarak düzene sokması ve doğanın logos ya da evrensel akıl tarafından yönetilmesine benzer şekilde akim yönetimi altına girmesi, iradesini aklın denetimi altına sokması gerekiyordu. Kendi aklını evrensel akla tâbi kılmak, büyük düzendeki yerim almak durumunda olan insan için elbette akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir. Buna göre, hayatın amacı olan mutluluk erdemden, yani doğaya uygun yaşamaktan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin Tanrının iradesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoacılar için doğaya uygun hayat, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı logosa uygun yaşamdı. Erdem, Stoacı etik anlayışına göre biricik iyi olmak durumundaydı. Çünkü onlara göre yalnızca doğaya uygun olan iyiydi. İnsan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdi ve en önemli erdem de bilgelikti. Bilgelik

ise ancak insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilebilirdi.

Helenistik-Roma döneminin üçüncü önemli felsefe okulu, Septik Okul olmuştur. Okulun kurucusu meşhur Pyrrhon'du (MÖ 361-270). Daha sonra Timon (MÖ 320-230), Arkesilaos (MÖ 316-241) ve Roma'da da Sextus Empirikus (MS 160-210) tarafından temsil edilen septisizmi yaratan en önemli neden, büyük bir çalkantının yaşandığı Helenistik dönemde kuşkucuların zihinsel barış ya da huzura erişme umudu olmuştur. İnsanların şeylerdeki çelişkiler tarafından şaşırtıldıklarını, hangi alternatife bağlanacakları konusunda tereddüde düştüklerini düşünen septikler, doğruyla yanlışın, iyiyle kötünün birbirine karıştığı böyle bir çağda, bir ruh sükûnetine erişme çabası verip bunun yolunu insanlara da göstermeye çalıştılar. Onların en temel ilkeleri her önermenin karşısında eş güçte veya değerinde bir önermenin bulunduğu ilkesiydi. Bütün açıklamaların aynı değerinde veya eş güçte olduğunu savunan septikler, hiçbir açıklamanın hakikati tekeline alamayacağını, mutlak doğruluk iddiasıyla ortaya çıkamayacağını savundular. Onlar bu yüzden hiçbir konuda hüküm vermeyip yargıyı askıya almaya yöneldiler ve böylelikle de herhangi bir şeyi olumlama veya olumsuzlama tutumu içinde olmaktan uzak durabildiler. Septik düşünürler, insan ruh sükûnetine erişebilmesinin yegâne yolunun, hüküm vermeme tutumundan geçtiğini söylediler.

Helenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı, Plotinos (MS 205-270) tarafından kurulan Yeni-Platonculuk olmuştur. Yeni-Platonculuk, yalnızca tarihsel bakımdan değil, Hristiyan felsefesiyle İslâm felsefesine yaptığı etkiler bakımından da önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü dinî felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen Orta Çağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinos'un felsefesine başvurmuşlardır.

Zira Plotinosçu düşüncede, Orpheos'tan, Pythagoras'tan ve nihayet Platon'dan gelen "öte dünyacı" eğilim, onun felsefenin nihaî ve en yüksek amacı olarak gördüğü, Tanrı'ya yükseliş ya da Bir olanla birleşme sürecinde en sistematik ifadesini bulur. Bu nedenle, onunla birlikte, felsefe fazladan bir din teorisi ve mistisizmi içermek durumuna gelir. Daha doğrusu, Plotinos'ta felsefe, felsefe olmaktan çıkarak, bir tür din ya da bir kurtuluş felsefesi olur. Plotinos'un en önemli katkısı, Platon'dan hareketle semavî dinlere özgü iniş ve çıkış hareketini, sadece metafiziksel açıdan değil, fakat aynı zaman epistemolojik ve etik açıdan da açıklayarak ifade etmesidir. Metafiziksel açıdan var olan her şeyin Tanrı'dan veya Bir olandan bir tür sudur yoluyla çıktığını öne süren Plotinos, bütün varlıkların, ama esas insanın bilgi ve ahlâkî yaşayışın temin edeceği arınmanın ardından Tanrı'ya döneceğini ileri sürmüştü. Fakat o, bununla kalmayıp iniş ve çıkıştan oluşan me-

tafiziksel-ahlâkî hareketi, sırasıyla bu kez çıkış ve inişten oluşan epistemolojik yaklaşımla tamamladı. Çıkış yolu burada, bilen zihnin, aynen Platon'da olduğu gibi, oluş dünyasından kopup Bir olana yönelmesinden meydana geliyordu.

Plotinos, görünüşler ya da madde dünyasının sürekli değişmesi nedeniyle gerçek olamayacağını ileri sürmüştü. Gerçekten var olanın ise değişmeyen gerçeklik olarak maddî dünyanın dışında ya da ötesindeki Tanrı olduğunu savundu. Plotinos Tann hakkında, O'nun bu dünyadaki her şeyi aştığını söylemek dışında, hiçbir şey söylenemeyeceğini öne sürüyordu. Tanrı, bu dünyayı aştığı, maddî dünyanın ötesinde bulunduğu için maddî, sonlu ve nihayet bölünebilir olan bir varlık değildi. Tanrı'nın bütünüyle saf ve basit olduğunu, Tanrı'da kompleks hiçbir şey bulunmadığını belirtmek, O'nun Mutlak Birlik olduğuna işaret etmek için, Plotinos Tanrı'dan Bir diye söz etti. Bir olan Varlık olarak Tanrı tanımı, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla yaratılmamış ve bölünemez olduğunu gösteriyordu.

Bu dünyayı, var olanları açıklayabilmek için de Plotinos, emanasyon metaforuna yönelerek, bir sudur ya da türüm öğretisi geliştirmişti. Asıl işlevi, Hristiyan teolojisinin yaratım anlayışından farklı olarak, Tanrı ve "yaratıklar" arasındaki mesafeyi azaltmak olan bu öğretiye göre, var olan şeyler Tanrı'dan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle sudur eder. Tanrı, var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedenidir. Bununla birlikte, nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez.

Plotinos'un Tann'dan başlayan türüm süreci, üç aşamalıdır. Buna göre, türüm sürecinin ilk adımında saf sezgi, düşünce ya da doğrudan kavrayışı gösteren Nous ya da Zihin bulunmaktadır. Türüm sürecinin bundan sonraki ikinci adımını, Nous'tan türeyen Ruh, Dünya-Ruhu meydana getirir. Cisimsel olmayan ve bölünemez bir varlık olarak Ruh, manevî gerçeklikle maddî gerçeklik arasında bir köprü, duyular üstü dünya ile duyusal dünyayı birbirine bağlayan halka görevi görür. Nous'tan daha az yetkin bir varlık, Nous'un bir sureti olan Ruhun iki ayrı yönü vardır. Ruh, bir yönüyle Nous'a yönelir, saf düşünce olarak ortaya çıkıp İdealan temaşa eder. Öte yandan aynı Ruh, duyusal dünyaya yönelir ve maddeye düzen getirmek durumunda kalır. Plotinos, bunlardan birincisine Dünya-Ruhu, İkincisine ise phusis, yani doğa adını vermiştir. Varlık hiyerarşisinin en aşağısında ise madde ve duyusal dünya bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

J. Bames, *Early Greek Philosophy: A Selection of Texts*, Harmondsworth 1987.

F. M. Comford, *Platon'un Bilgi Kuramı, Metne Eşlik Eden bir Yorumla Birlikte Platon'un Theaetetus ve Sofist adlı Diyalogları*, (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (çev. Candan Şentuna), YPK Yayınları, İstanbul, 2003.

- J. L. Ackrill, *Aristotle: the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 1. cilt, Mutluluk Ahlâkı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1970.
- S. Akbel-Rappe - R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishers, Oxford, 2005.
- A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1995.
- A. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, cilt 3, Aristoteles, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- E. v. Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, (çev. M. Gökberk), İstanbul, 1943.
- E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. l'Antiquité et le Moyen-Age, PUF, Paris, 1983.
- A. Cevizci (der), *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, cilt 1: İdealar Kuramı, Ankara, 1989.
- A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınevi, 8. baskı, Bursa, 2012.
- A. Cevizci, *Bir Bakışta Felsefe*, Bursa, 2013.
- J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, vol. I. La Pensée Antique, Paris, 1955.
- F. Coplestone, *A History of Western Philosophy*, 1. cilt, New York, 1966.
- J. Dumont, *La Philosophie Antique*, Paris, 1962.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- W. K. C. Guthrie, "Pythagoras and Pythagoreanism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), MacMillan, New York, 1967, vol. 7, ss. 37-40.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 volumes, Cambridge University Press, Cambridge, 1975-1981.
- W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 1, Klasik Düşünce, (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, (çev. Ö. C. Güngören), Ankara, 1994.
- L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- A. Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. Vehbi Eralp), İstanbul, 1991.
- E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev. A. Aydoğan), İz Yayınları, İstanbul, 2001

ŞENOL KORKUT

SIYASÎ VE TOPLUMSAL BİR KAOS DÜZENİ OLARAK POLİS

1. Polis Tanımları

Antik Grek dünyası ve düşüncesine dair neredeyse bütün kavramlar üzerinde yaşanan anlam verme ve içerik belirleme sorunu *polis* sözcüğü için de geçerlidir. Bayındır kent, alışveriş yapılan kent, kent merkezi, içindeki herkesin birbirini yüz yüze tanıdığı toplum, etrafındaki kasaba ve köylerin en yakın ulaşabileceği, onlardan daha büyük yerleşim birimi, gibi bir takım kavramsal yaklaşım şekilleri mevcuttur. (Ağaoğulları, 1-4, Hansen, 9-32) Ancak polis için yapılan en genel geçer tanımlar şunlardır: a) Antik-Grek kent-devleti. b) Grek kültürünün inşası, desteklenmesi ve sürdürüldüğü mekânlar serisi veya kültür dünyası, c) Kendi kendisini, kapsamındaki toplumsal sınıfları ve yerleşim yerlerini kontrol altında tutabilen, yerel veya ulusal aidiyet duyan Grekçe konuşan dünyadaki sosyo-politik örgütlenmenin baskın yönetim tarzı. (Hail, 40-44) Bu tür spekülasyonlara yeni bir tanımlama yaparak katkıda bulunmaktansa, polise yön vermiş elit Greklerin ortak kodlarına değinmek daha berrak bir yaklaşım olacaktır. Onlara göre, Grekler uygar, Grek olmayanlar barbardır. Mitolojiden devşirilmiş seküler, dünyevi ve doğal bir yaşam biçimini sürdürürler. Grek kültürü ve etiğine aidiyet duyarlar. Köle ve yabancı emeği üzerinde seçkin ancak kaos içindeki bir düzeni müdafa ve muhafaza ederler. Kültür, sanat ve bilim kendi tekellerindedir. Bütün bunlara dair iş ve güç birliği yapmışlardır.

Poliste tarih yazıcılığı, sanatsal uğraşlar ve bilimsel faaliyetler büyük oranda Aristokrat uğraşı olduğu için, modern araştırmacılar birçok alanda Grek dünyasında tam olarak nelerin yaşandığı konusunda bilinemez sınırlarla ve tek taraflı bakışlarla karşılaştıklarını itiraf etmişlerdir. Örneğin polisin tarihsel sürecinin göbeğinde yer alan Pers Savaşlarına dair ancak Grek kaynakları günümüze ulaşmıştır. Bu tür olgular, polise dair modern algının Grek dünyasını indirgemeciliğe tabi tutmasına sebep olmuştur. Oysa bu uygarlık birimi, erişilebilir polis kaynaklarından ve aristokrat ve kent soylu perspektiften ibaret değildir. Bilhassa Atina ve Sparta'ya odaklanan bu daraltma, sayısı 1500'lere kadar uzanan diğer küçük polisleri dışarda tutmak zorunda kalmıştır. Keza modern bakışın tarafsız bir polis okumasından yana olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin Sparta ve Atina dışındaki bütün polislerde yönetim, büyük oranda Oranlıklar eliyle yürütülmüş iken: Atina odaklı po-

lis-demokrasi ilişkisi modern vurgunun en üste çıkan ögesi olmuştur. Aristo'nun aktardığına göre, Sikyon'da Orthagoras ve oğullarının tiranlığı yüzyıl, Korinthos'ta Kypselides'in tiranlığı 73 yıl, Atina'da Pesistratos ve oğullarının tiranlığı 35 yıl sürmüştür. (Aristoteles, 2002; 175) Ayrıca bu polislerin adları ve kullandıkları takvimlerdeki ay isimleri de baskın kabile adlarına referans vermektedir.

Polise dair akademik çalışmalar, bu birimin yükseliş dönemini ifade eden MÖ.600-MÖ.323 arasını incelemiştir. Bu bağlamdaki yükseliş niteliği ise şöretini polisin siyasi, idari, ekonomik veya topyekûn uygarlık değerleri açısından ideal bir kent veya devlet oluşumundan ziyade bizzat düşünce ve kültür dünyasına yaptığı katkıdan almıştır. Eğer felsefenin antik klasikleri Ege sahil kentlerinde üretilmemiş olsaydı, modern dünyanın polis algısının bu denli yoğunlaştırılmış bir programa konu olamayacağını söyleyebilirdik. Öte yandan modernler için polisin bu kadar cazip olması Batı uygarlığının her bir değeri adına ne varsa, neredeyse hepsinin Grek düşüncesinde çekirdek bir idesinin ve bu fikirlerin de en az bir gurup üzerinde kaydedilmiş bir gerçekliğinin olmasıdır.

Buna rağmen polisin yükseliş döneminin sembol mekânı olarak Atina'da dahi istikrarlı siyasi ve toplumsal bir düzenden bahsetmek mümkün değildir. Gerek arkaik gerekse klasik dönemdeki savaşların kronolojik dökümünden anlaşılacağı üzere, polislerin birbirlerine karşı sürekli bir dış savaş içinde bulunduğu, genel tablonun da kaosu işaret ettiği açıktır. (Herodoros, 257-323) Örneğin mitostan doğa felsefesine geçiş aşamasında önemli bir figür olarak Hesiodos *Theogonija* adlı eserine *başlangıçta kaos vardı* diye başlayacak, Heraklitos ise evrendeki *savaş her şeyin babasıdır* yasasının düzenleyici bir gücü olarak *logos*'u inşa edecekti. (Gökberk, 18,24) Şüphesiz polisin seküler yaşantısı ve siyasi yaşamı da bu bakıştan uzak değildir. Bu akışta demokrasi, aristokrasi, oligarşi ve tiranlık, ister iktidarda ister muhalefette olsun, sürekli birbirini tehdit eder bir şekilde güncel ve dinamiktir. Eflatun'un birbirine dönüşümleri açısından ideal kent, timokrasi (aristokrasi), oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde sıraladığı siyasi rejim listesinden (Platon, 1995;231-244) ideal kenti ütopya kapsamına sürececek olursak, söz konusu dönüşümlerin polisin tarihi sürecinde de gerçekleşmiş bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür bir toplumsal enerjinin kaynağı, yurttaş statüsündeki sınıfın ilgili bölümlerinin iktidarı ele geçirmek için gerek kendi dış türdeşleri gerekse alt tabakalarla yeri ve zamanı geldiğinde işbirliği yapıyor oluşlarıdır. (Ağaoğulları, 5,6) Buna bağlı olarak iç savaş olgusu uzun süreli bir güvenlik anlayışını oldukça sınırlandırmıştır. Aristo, savaşların hangi sebeplerden çıktığını şu şekilde sınıflandırmıştır; eşitsizlik, ırk ve ulus farkı, siyasi çekişmeler, suç işlemiş gurbun cezadan kurtulmak için darbeye kalkışması, kendilerinden olmayanları aşağılama, toplum içinden bir kesimin orantısız büyümesi, koşulları iyi bir coğrafya ve

su yataklarının paylaşımı, namus davası, elit evliliklerinde yaşanan boşanmalar ve kabilecilik. (Aristo, 2002;143-149) Aristo'nun bu listedeki her seçeneği polis içinde veya polisler arası gerçekleşmiş bir savaşla örneklendirmesi, Grek dünyasında, sıralanan problemleri şiddet kullanarak çözmenin ne kadar yaygın bir kültür olduğunu göstermektedir. Üstelik Pers Savaşları, bilahare kültürel ve efsanevi bir kıvama büründürülerek, sürekli ve devasa bir dış düşman tehdidini iç politika açısından canlı tutmanın epik kaynağı olmuştur.

Poliste kendine özgü hiyerarşik bir sınıf ayrımı vardır. Fakat bu bağlamda birbirlerine karşı mücadele eden taban ve tavan değildir. Bu mücadelede belirleyici olan üst sınıfın içindeki bölümlerdir ki asırlarca süren tiranlık, oligarşi, demokrasi ve aristokrasi yanlılarının rollerini modern siyaset kalıplarıyla açıklayabilmek oldukça zordur. Polisin modern batı uygarlığına bu kadar cazip gelmesinin sebeplerinden biri de budur. Polis, özgür yurttaşlardan oluşur ancak toplumun en az üçte biri köledir. Ağaoğulları ile beraber söylersek Avrupa'nın Rönesans'tan başlayarak göklere çıkardığı Eski Yunan uygarlığı büyük ölçüde kölelerin sırtında kurulmuştur. (Ağaoğulları, 9) Grek edebiyatında anayasa ve yasaların geçit törenlerine dair yoğun bir demagoji, söylem, düzenleme ve reform vardır, buna karşın erdem ve adalet dağıtan bir hukuk sistemi yoktur. Belki de bu nedenle Eflatun, bir noktaya kadar kanunların üstünlüğünü kabul etmekle beraber kuvveti kanunlara değil bilgili bir krala vermenin esas olduğunu, zira yasanın en faydalı emirler verecek şekilde, herkes için en iyi, en doğru olanı aynı zamanda kavrayamacağını, birçok nedenle istismara açık olacağını ifade etmiştir. (Platon, 2001; 11,12) Poliste demokrasi vardır, lâkin köle, yabancı ve kadınların seçme ve seçilme hakkı yoktur. Anaxagoras, Sokrat ve Aristo gibi bilgeleri itham etmek ve cezalandırmak için dinsizlik ithamı sürekli günceldir; buna karşın seküler ve doğal bir yaşam tarzı ve antropomorfizm temelinde bir teoloji egemendir. Ahlak ve siyaset felsefesinin ilk ve en önemli klasikleri sayılabilecek kitaplar, polis mensupları tarafından telif edilmiştir; öbür yandan doğru-yanlış, iyi-kötü, erdemli-erdemli ayrımını yapıp, birincilerin lehine uygulayabilen ahlaki bir toplum inşasına giden yolda Sokrat, idam edilmiştir. Belki de sıraladığımız nedenlerle ilişkisinden dolayı “polis-devlet” tabiri biraz daha kurcalanmayı hak etmektedir. Çünkü bir devlet gücünün olması gerektiği gibi olduğu yerde bu denli kaotik bir manzaradan bahsedebilmek fazla muhtemel değildir.

2. Polis, Bir Devlet Türü müdür?

Polis'in bir devlet şekli olarak sayılıp sayılamayacağı oldukça tartışılmıştır. Araştırmacıları burada yanılgıya düşüren en önemli konu, bu kentlerde üretilmiş siyaset ve tarih klasiklerinin polisteki mevcut durumu aynen yansıttığı kanısıdır.

Tasavvur, mevcut uygulamalardan değil daha ziyade klasikler üzerinden inşa edilmiştir. Modern siyasal ve toplumsal teoriler polisin bir devlet türü olduğu konusunda neredeyse hemfikirdir. Marksizm devlet tanımı için sınıflaşmayı öncelendiği için, modern öncesi tarım toplumu ve modern öncesi üretim modelinin zemini olarak polisi belirlemiştir. Buna göre teorinin evrenselliği adına sınıflaşma için aranan şey toplumsal katmanların varlığı ile devlet arasındaki ilişkidir ki bu da poliste fazlasıyla vardır. Weberei sosyoloji ise bir devlet tanımı için iş bölümüne dair toplumsal katmanlaşma, işbölümünün toplumsal yönlerine dair genel ilkelerin bulunabilirliği ve legal gücün tekelciliğini öncelemiş, devletin mevcut düzenin sürdürülmesi ve güçlendirilmesine dair bir kuruma veya bir dizi kuruma referans verdiğini ve bu şartların da poliste mevcut olduğunu ileri sürmüştür. (Weber, 187-214, Berent, 257-261) Gellner ise polisi, olabildiğince özgür toplum, şeklinde tanımlamış, Grek dünyasında kuşaklar arası kültürel farklılığın olmadığını, poliste ayrıcalıklı bir sınıfın ve sömürünün olmasının inkâr edilemeyeceğini fakat fiziki-silah gücünü tekelinde bulunduran resmi bir kamusal birimin olmadığını, dolayısıyla polis oluşumunun ilkel tarım devleti modeliyle örtüşmediğini ileri sürmüştür. (Berent, 257-260) Polisin M.Ö. 5. yüzyıl öncesi arkaik döneminin kabile usulüyle yönetildiği konusunda ortak bir kanaat vardır. Örneğin birçok polisin adı ve her polisin kullandığı takvimlerdeki ay isimleri, o birimdeki baskın kabile adlarına referans vermekteydi. Klasik polisin yükselişi ise kabileciği eleyerek ilerlemiş, toplumsal sınıflar bir süre sonra örneğin servet gurubu veya coğrafyaya göre belirlenmiştir. Böylelikle polis fenomeni şu hususlardan dolayı Weberei bakışla da çalışmaktadır. Polis, köy büyüklüğünde yüz yüze bir toplum ve sadece bir ticaret merkezi değildir. Poliste çiftçiler vardır fakat bunlar şehirleşme denilen süreçten habersizdir. Poliste geçimlik ekonominin daha ötesi vardır. (Hansen, 32-34) Ayrıca, poliste devlet otoritesi yaygın değildir ve güç Atina'nın polislik süreci boyunca tek bir elde veya birimde toplanmamıştır. Polisteki söz konusu boşlukların sebebini Grek dünyasının Roma İmparatorluğu gibi bir hukuk sistemine sahip olamayışına bağlayanlar da olmuştur. Aynı şekilde polis, elit kesimin zaman ve mekânın şartlarına göre anlık müdahaleye açık olmayan bir anayasal ve yasal istikrarı da yakalayamamıştır. (Berent, 261)

Sparta, kısmen dışarıda tutulacak olursa, Atina donanması ve güç birimleri savaş dışı koşullarda standart bir orduya sahip değildi. Savaş zamanında ordu, yurttaşların organize olmasıyla, asker toplamakla ve azat edilme karşılığında kölelerden yapılan seçki ile oluşturuluyordu. Grek olmayanlara dönük savaş farklı bir nosyondur ve düzenli bir ordunun yokluğu polisin kendi bölgesini yaymak ve mailyetindeki veya diğer insanları kontrol etmek amacıyla sürekli bir iç savaş ortamının caydırıcılığı nedeniyle sürekli bir şiddet içinde ilerlemesini de kısıtlıyordu.

Atina'da milislik, iç politikaya dönüktü ve aynı şekilde donanımlı bir kolluk kuvveti veya iç güvenlik birimi de yoktu. Aristoteles'in polisi belirleyen bir anayasa-ya bağlı yurttaşların hem içerde çıkabilecek bir tartışmaya hem de dışarıdan gelecek bir saldırıya karşı kendi aralarında dahi silah taşımaları gerektiğine dair vurgusu hem Atina'nın düzenli bir iç güvenlik birimi olmadığına hem de gücün tek elden yönetilmediğine önemli bir kanıt olarak gösterilebilir. (Aristoteles, 2002;209) Dolayısıyla polis kamusal bir koruma sisteminden yoksundu ve iç güvenlik ancak kişi, ailesi ve arkadaşları yardımıyla kendi kendine gerçekleşiyordu. Keza yine antropologlara göre, Atina'nın demokrasi döneminde sürgün ve hapis cezası vermekle görevli olan onbirler konseyi normal yurttaşlardan, bir yıllığına seçilir ve bunlar, bir kamu görevlisi değildir. Aristo'nun bildirdiğine göre bu konsey, aynı zamanda mahkûmların gözetimi ve verilen cezaların yerine getirilmesini beraberce yapıyordu ve Aristoteles bu iki görevin ayrılması gerektiğini ifade ederek mahkûmların gözetiminin belirli bir askerlik veya kolluk işi olması gerektiğini önermişti. (Aristoteles; 2002; 192) Mahkemeler kamu mahkemesi değil halk mahkemesiydi, yargılama ise resmi bir statüden ziyade ilgili birimler ve gönüllülerin katılımıyla görölüyordu. Sokrat örneğinde görüleceği üzerine toplumsal ve siyasi riski yüksek olaylar ise asıl görevi siyasi, idari ve mali olan 500'ler meclisine taşıyordu. Yine Aristoteles'in bildirdiği bir vakaya değinecek olursak kendisine bağlı bir devlet gücü olmayan bir mahkemenin bu sistemde asli suçlardan bir tiran, oligark veya aristokrat birisini tarafsız yargılaması oldukça zordu.

Devlet kurumlarının toplumsal hayattan ayrılması meselesine gelince, bu kurumlar imparatorluklarda olduğunun aksine bir bürokrasi şeklinde çalışmıyordu. Poliste yılda bir kez yenilenen halk meclisi, soylular meclisi, 500'ler meclisi ve halk mahkemelerinin yurttaştan ayrılmış ve halktan soyutlanmış tüzel bir kişilikleri yoktu. (Berent, 262) Atina'nın demokrasi döneminden ilerleyecek olursak, Atinahlar kendi eylemlerinden sorumlu yönetici birimlerine sahipti fakat bu yöneticilerin hiçbirisi sivil hizmet yapmıyordu. Öyle ki Aristoteles, bu durumu söz konusu hâkim oligarkların iş başına geldiklerinde kurban şölenleri düzenlemediklerini, kendi keselerinden kamu binaları yaptırmadıklarını, şan-şeref için adlarına anıtlar dikmediklerini ve halka yönelik cömertlik göstermediklerini bunun tersine sadece kazancı öncelediklerini aktarmaktadır. (Aristoteles, 2002; 190) Böylelikle yönetici birimleri arasında belirli bir işbölümü mevcut değildi. Şu halde Atina'nın en parlak döneminde yönetim organizasyonu olmakla beraber bunun devletvari bir yapı olmadığı aşikâr olmaktadır. Atina'nın lideri karizmatik ve demagog bir kişiydi ve demagogluğunu meclisteki kişileri ikna etmek için kullanırdı. Fakat benimsemiş politikalarının sürdürülebilirliği her an bozulabilir hatta ölüme kadar gidecek cezalar alabilirdi. Zira lider herhangi bir resmi statüde değildi ve özel kuvvetlerinin dışında kendisine bağlı bir devlet gücü de yoktu. (Berent, 262)

Bu bağlamda Aristo zamanında bile Atina'nın yurttaş kademelendirmelerinin bir sisteme oturmadığını söyleyebilmek mümkündür. Aristoteles, kitlelere yönetimden pay verme konusunda belli bir tutarda malı mülkü olanları öncelermiştir. Ona göre ikinci sırada aşağı uğraşlardan uzun süre ayrı kalmış olanların gelmesi gerekir. Üçüncü sırada düşünülmesi gerekenler ise yurttaşların içinde bunu en fazla hak edenler olduğunu ileri sürmüştür ki bir tür liyakat ve ehliyet diyebileceğimiz bu payın verilmesini Aristo masallarda geçtiği şekliyle, diyerek bir ironiye tabi tutmuştur. (Aristoteles, 2002; 190) Dolayısıyla polis, dönem dönem bir kent-devleti tanımına yaklaşmış olmasına rağmen, bu birimi teorilerinin evrenselliği adına örnek bir zemin olarak belirleyen modern yaklaşımların tasvirlerini tam olarak yansıtmadığını söyleyebiliriz.

Atina ve kısmen diğer polislerin içinden türetilen ideal kent tasavvurlarının arka fonunda kuvvetlinin güçsüzü ezdiği sürekli yürürlükte olan ekonomik bir düzen vardır. Kendi içinde adalet ve refahı kısa sürelerle temin etmiş polisler bile bu manzarayı ancak hinterlandındaki diğer polisleri sömürerek gerçekleştirmiştir. Sınıfların hiyerarşik diziminde ise insan bedenine ve ruhsal melekelerine yüklenen doğal ayrımcılık köken olarak kullanılmıştır. Örneğin Eflatun'un üç parçalı ruh anlayışı normal yurttaş içindi; kölenin ruhu bu ayırmada belirli bir sınırlandırmaya tabiydi. Eflatun'a göre köle, evcil hayvanlar statüsündeydi, logosu değil doxa'ya sahip olabilirdi ve ancak ölüm vakalarında şahitlik hakkı vardı. (Vlastos, 289,290) Aristo ise, kölenin tefekkür yeteneğinin olmadığını, kadında ve yabancılarda ise olmakla beraber işlevsel olmadığını ileri sürmüştü. Hatta Aristo doğadan köle ve sonradan köle diye bir ayırım yapmış, azatlığın ancak ikincisi için geçerli olacağını ileri sürmüştü. (Aristoteles, 2002;8,28)

Araştırmacılar, polisin neden uzun süreli olarak varlığını sürdürdüğü yani herhangi birisinin imparatorluk düzeyinde bir güce ulaşamadığı veya Fers İmparatorluğu gibi böylesine bir güç tarafından uzun süre yutulamadığı konusunda çeşitli nedenler ileri sürmüşlerdir. Buna göre, yükselen bir polisi, başka polisler içlerinden birisini merkezi güç olarak belirleyerek sürekli aşağı çekmiştir. Ayrıca, bir polisi ihya ve imar eden bir kral, demagog (demo/halkça seçilen kişi) veya oligarkı içindeki rakipleri diğer polislerdeki türdeşleri veya alt sınıflarla işbirliği yaparak devirmişlerdir. Lideri devirme veya iktidarı tasfiye şekli ise çoğu kere şiddet zoruyla olmuştur.

3. Fiziki Özellikler

Polis, fiziki olarak özel alan, kamu binaları ve kutsal mekânlardan oluşmaktadır; ancak klasiklerin tasviri ile arkeolojik bulgular, kent dokusunu büsbütün krokileştirmek bakımından çelişmekte ve hangi mekânın kimlere kısıtlı olduğu konusunda da açıklık göstermemektedirler. (Morgan, 87-103) Akropolis genel olarak tapınakların

bulunduğu tepelik alana verilen isimdir. Arkaik dönemde burasının hem sığınma ve barınma hem de bir merkez olarak işlevsel olduğu, zamanla yerleşim birimlerinin yamaçlara ve eteklere yayıldığı, bilahare ise akrapolisteki yoğunluğun ovalara yavaş yavaş taşınması ile polislerin oluştuğu ileri sürülmektedir. (Ertop, 89) Ev, hem Eflatun ve Aristo tarafından kasaba boyutunda tasavvur edilmiş ideal polis ütopyasının hem de bu tasavvurun oldukça ötesinde bir nüfusa sahip olan gerçek polisin en temel birimidir. Ev hanesi, ebeveyn, çocuklar ve en az bir veya daha fazla köleden oluşmaktadır. Kentin dokusunda yer alan diğer mekânlar ise spor tesisleri, açık hava tiyatroları, agoralar ve kentleri çevreleyen duvarlardır. Agora; meclis, toplanma zemini, yargılama mekânı, kamusal ilanların duyurulma yeri, ticaret merkezi ve pazar, resmi olmayan tartışmaların platformu ve aynı zamanda siyasetin merkezi olarak kullanılmıştır. Bu kompleks daha küçük polislerde oldukça dar bir görüntü çiziyordu; örneğin yaşam biriminin duvarlarla çevrilmesi poliscikler için geçerli değildi. Atina sahil ve rahat bir coğrafya’da, Sparta ise dağlık ve çetin bir coğrafyada bulunuyordu. Nüfusa dair bir örnek vermek gerekirse, Peleponnes Savaşı öncesi Atina’nın 300-350 bin, Sparta’nın ise 300 bin civarında bir nüfusu vardı; fakat bunlar içinde yurttaş olarak kabul edilenler 50 bin dolaylarındaydı. (Ertop, 91)

Grek toplumunun klasik sınıfları ise olgun Grek erkeği, onun karısı, onların çocukları, köleler ve yabancılardan oluşmaktadır. Birincisi bütün siyasi ve hukuki haklara sahiptir. İkinci ve üçüncü sınıf hukuki haklara sahip olduğu halde siyasi haklara sahip değildir. Köle ve yabancılardan ise hukuki ve siyasi hakları yoktur. Bu ayrım temelinde Atina demokrasisi, içinde yaşayan herkesi toplumsal üye olarak kabul etmesine rağmen politik katılıma kadın, çocuk, yabancı ve köleleri dâhil etmemiştir. Buna göre, toplumsal ve ekonomik bağlamda yabancı ve köleler toplumun bir parçası siyasi anlamda ise dolayısıyla olsa bile bir katılımcısı değildir. Köleler ve yabancılar silah teçhizatına sahip olmasının taşıdığı ayaklanma olasılığı nedeniyle askerlikten muaftı; sadece Pers Savaşları gibi hassas zamanlarda kölelerden asker seçiliyordu. Siyasi rejimi veya anayasal içeriği ister Sparta gibi oligarşi isterse Atina gibi demokrasi olsun yönetim, yüzde onlara değin düşebilecek küçük bir azınlığın tekelinde seyretilmişti. Polis tarihi boyunca kölelerin oranı % 35-40 dolaylarındadır. Kölelerin de ev işlerinde ve tarımda çalıştırılanlar olmak üzere iki sınıfı vardır. Kamusal alanlara köle ve yabancılardan girmesine izin olmamasına rağmen mabetlerdeki tören ve şölenlerde böylesine bir ayrımcılık yoktur. (Ağaoğulları, 6-11)

4. Dinsel Hayat: Mitoloji ve Teoloji

Grekler polisi, Tanrıların kendilerine bağlı olduğu bir ideal düzen olarak varsaymışlardı; bu nedenle polisin düzenini bozmak aynı zamanda bu kutsala başkaldırmak anlamına geliyordu. (Ağaoğulları, 5) İdari, adli ve siyasi atamalarda dönem

dönem başvurulana kura yöntemi dahi seçimi tanrıdara havale etme anlayışını yansıtıyordu. Eflatun ihtiyarlık diyalogu olan *Yasalar*'da kanunların ilahi kaynaklarını onaylamıştı ve ilahi iyilerin yasa koyucu tarafından öncelenmesi gerektiğini ifade etmişti. (Platon, 1998;1,1-10) Bu eserin dokuz ve onuncu kitabında Tanrı'ya ve mabedlere karşı işlenen suçlar, ağır suçlar kapsamında tahlil edilmişti. (Platon, 1998;II,96-201) Yine Kameades'in Stoacılar yaptığı eleştirilerden yola çıkarak kâhinlik ve keşiliğin bu toplumda yaygın bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde her ne kadar rasyonel düşünmenin başlamasının mitolojik dine karşı bir itiraz şeklinde gerçekleştiği söylene de felsefi dönem boyunca polis politeist bir inancını hassasiyetle sürdürdüğü bir gerçektir. Buna karşın poliste keşiler ve kâhinler müstakil bir sınıf olarak konumlandırılmamıştır. Tapınaklarda yapılan ayin ve festivallerden, ayrıca bunların köle ve yabancılara da açık olmasından anlaşıldığına göre din, hem bir polis içindeki sosyal kaynaşması hem de polislerin birbirleriyle dayanışması adına önemli bir görev icra ediyordu.

Grekler bir takım antropomorfik tanrı inanışına sahiptiler. Olimpos dağında oturan Zeus tanrıların tanrılarıydı. Karısı Hera'nın görevi kadınları korumak, evlenme ve doğum zamanlarında onlara yardım etmektir. Afrodite aşk, Ares savaş, Athena zekâ, Apollon güneş, Themis ve Dike ise adalet tanrı veya tanrıçalarıydı. Bu hiyerarşik dağarcığın bir de Prometheus fenomeni vardır ki insanı oluşturan Zeus değil, rivayet edilen birçok sebepten dolayı ona karşı kin tutan ve ondan intikam almak isteyen Prometheus'tur. Prometheus, insanı yaratarak Zeus'un istemediği ve onaylamadığı bir şeyi yapmıştır. Bu mitosa göre Zeus insanlara, söz geçiremediği için kin ve nefretle bakan bir ilahdır ve insanı ele geçirmek için tanrıçalardan yardım isteyerek yeni bir varlık yaratmıştır ki bu da kadındır. Mitosa göre insan, her şeyden önce tanrısal düzeni bozan isyankâr tanrının bir tasarımıdır. Kadın ise tasarımını doğrudan Zeus'tan aldığı için böylelikle hem erkeğin düşmanı ve hem de ondan daha yüce bir gücün taşıyıcısıdır. (Gezgin, 131-159) Doğal olarak bu senaryonun insan zihnini işgal ederek büyüyen, çatallanan ve çoğaldıkça çoğalan, mitlerin başka mitleri doğurduğu uzayan bir hikâyesi vardır. Rasyonel açıdan bir nüvesi sorgulandığında bütün dökülmekte ve dağılmaktadır. Grekler mitolojiye referans açısından sönük evreler geçirmiş olsalar bile toplumsal ve siyasal duygu yoğunluğunun yaşandığı dönemlerinde kendilerini bu fantezi evrenine dâhil etmekten vazgeçmemişlerdir.

Felsefenin Milet'te ortaya çıkmasının sebeplerinden birisinin de rasyonel düşünmenin bu mitolojiye karşı bir tepki olarak doğduğu yönündedir ki mitolojinin insan ve toplum hayatını topyekûn bir çöküşe sürüklediği düşünülürse haklı bir gerekçedir. Bu olgu, ilkağ doğa felsefesinin *arkhe* sorgulamasının aslında başlı başına metafizik bir arayıştan kaynaklandığı kanısını da güçlendirmektedir. Fa-

kat bu arayış örnek vakalarıyla da gördüğümüz şekliyle çoğu kere polislin seküler duvarına vurmıştır. Bu duvar alternatif öğretileri yaygınlaşmadan eritmiştir. Güneşin bir tanrı değil de bir ateş yığını olduğunu söylemesi nedeniyle aslen İyonyalı olan Anaxagoras dinsizlikle itham edilmiş ve Atina'dan kaçmak zorunda kalmıştır. Keza, Güney İtalya merkezli Orfik tarikatının ruh göçüne dair öğretisi, Pisagorculuk kanalıyla bile Grek dünyasında yaygınlaşmadan bastırılmıştır. Bu örneklerden yola çıkarak polisteki yabancı korkusunun (Xenophobia), seçilecek kişilerin veya yurttaşlık hakkına sahip kişilerin karakter ve geçmişlerini bilmeye dair bir özen ve uygarlık-barbarlık bağlamında Grek üstünlüğüne yapıları vurgu kadar (Çaksu, 74), inanç ve kültür ithali riskinden kaynaklandığını da söyleyebiliriz. Greklerin mitolojik din anlayışına en açık tepkiyi ise Sokrat'ın genç çağdaşı Xenophanes göstermiş, Grekleri insanlarda ne varsa tanrılarını da o şekilde tasavvur etmekle itham etmiş ve monoteist bir tanrı inancını savunmuştur. Aslında antropomorfizmin tarihi açıdan oldukça manidar ve önemli olan bu bakışın sahibinden günümüze sadece küçük fragmanlar kalmıştır.

5. Lider Polislerin Tarihsel Süreci

5.1. Sparta

Sparta askeri nitelikleri ön planda tutulmuş, oligarşi ile yönetilen ve sürekli Atina'nın düşman algısını besleyen kent olarak anılmıştır. Sparta'nın toplumsal yapısı üç tabakadan oluşmaktadır. En üst tabakada soylu aileler ve kabilelerden oluşan Spartanlar, orta tabakada Periokos'lar ki bunlar askeri ve siyasi bakımdan üst sınıfa bağlıdırlar. En alt tabakada ise ürünlerinin yüzde altmışını toprak kirası karşılığı birinci sınıfa vermek zorunda kalan, Atina'daki kölelere denk düşen helotlar yer alır. Nüfusun çoğunluğunu helotlar, yüzde onluk dilimini ise birinciler oluşturmaktadır. Spartalılar, Atina'lılara göre daha disiplinli bir toplumsal eğitim sistemi uyguluyorlar, kendilerini polislin sürekliliğine adıyorlar, içkiden ve lüksten kaçınıp, sanat, felsefe ve müziğe meyletmiyorlardı. Spartalılar olgun yaşlara geldiğinde kadın-erkek askeri bir eğitimden geçiyorlar, evlenebiliyorlar fakat bir aile düzeni yaşamıyorlardı. Erkekler, genellikle kışla eri olarak kamp-larda yaşıyorlardı. Bütün kesimlerin seyahat özgürlüğü yoktu ve kente dışardan kimse de kabul edilmiyordu. Platon'un ideal devletine dair korucular sınıfının erkeklerle dair olan bölümündeki komunal unsurlar birçok bakımdan Sparta'nın söz konusu komünist öğeleriyle örtüşmektedir. Hatta Platon'un Sparta'ya ideal bir format attığını söyleyen yorumlar da vardır. MÖ. 5. yüzyılda Pers saldırılarına karşı bütün polisler ittifak yapmış ve Attık-Delos donanma ittifakını kurmuşlardı. Büyük oranda bu donanmanın başarısı ile Pers ordusunu püskürtmüşler ve akabinde Atina Attık-Delos donanması için başta Sparta olmak üzere diğer po-

lislerden gelen payları kendi çıkarlarına kullanarak, bu gücü bir sömürge aygıtına çevirmişti. Bunun üzerine Sparta ile Atina arasında 27 yıl sürecek Peleponnes Savaşları (431-404) gerçekleşmişti. Bu süreçte varını-yoğunu ortaya koyan Sparta, savaşı kazanmış; hatta kısa süreli olarak bundan kârlı çıkmış; ancak uzun vadede Atina yükselişe geçmiştir. Zafer, Sparta'da iç dengeleri bozmuştur. Savaş sonrası krallar aristokratlara imtiyazlar vermek zorunda kalmış, ihtiyarlar meclisi bunun üzerine kurulmuş, bilahare ise bu iki sınıf ve kurumdan memnun olmayan halk isyanları halk meclislerini kurmuştur. Ancak militarist ve baskıcı sistem sürekli toplumsal dinamiklen ve kendisini tüketmiştir. (Ertop,93-99)

Aristo'ya göre Sparta oligarşisi, zorla boyunduruk altına aldıkları helotlara karşı uyanık davranmamış, böylelikle başıboş bırakılan helotlar, kimliklerini bulmuşlar, daha sonra efendileriyle eşit haklar isteyebilecek konuma gelmişler, bu aşamadan sonra ipleri ellerinden kaçırmışlardır. Zira eski konumlarına döndürülmek istendiği zaman kınayım ve ayaklama olmuşlardır. Ayrıca Aristo'ya göre Sparta yasa koyucusu aileyi önemsememiş, erkekleri denetim altında tutan bir takım düzenlemeler yapmakla beraber kadınları başıboş bırakmıştır. Kadınlar, sınırsızca bir yaşantının, lüksün ve para düşkünlüğünün içine düşmüşler, böylece erkekler ve kadınlar arasında eşcinsellik yaygınlaşmıştır. Yasa koyucu savaş koşullarına alışkın olan erkeklere sözünü geçirmiş fakat kadınlara geçirememiş, dolayısıyla düzenleme yapamamıştır. Aristo'nun bu aşamada savaş tanrısı Ares ile Afrodit'i birleştiren efsanenin adeta akla yakın bir temelini olduğunu dillendirmesi, Spartalıların toplumsal hayat açısından mitolojik bir temeli terk etmelerine dair bir yergi olarak okunabilir. Aristo, Sparta'nın çöküşü ile ilgili olarak üçüncü bir sebep olarak mülkiyet eşitsizliğini ileri sürer. Buna göre Sparta'nın malı-mülkü çok azınlık düzeyindeki bir Spartan gurup ile kadınlar arasında paylaşılmış, diğer çoğunluğa ise sadece küçük bir dilim kalmıştır. Böylece yurttaş kapsamına giren oligarşi üyeleri 700'lere kadar düşmüş ve erkek yurttaş azlığı yüzünden Sparta 371'de Thebai ile tutuştuğu Lektura savaşını kaybetmiştir. (Aristo, 2002;54-55) Çöküş içindeki Sparta 192'den sonra Makedonya hâkimiyetine, 146 da ise Roma'nın egemenliğine dâhil olmuştur.

Bu tür nitelikleri sebebiyle, Atina'ya duyulan modern sempati kadar, Sparta'nın da birçok modern hayranı çıkmıştır. Sparta'nın, Rousseu ve Nietzsche'nin ulusal toplumculuğunun öğretilerini biçimlendirmekte büyük rol oynadığını söyleyen Russel, bu toplum düzenine yönelik kendi coşkusunu da sınırlandıramaz. Sparta kadınlarının ideale adanmış cesaretlerini ve Sparta'daki eğitim sürecini ve kamusal ekonomiyi övmüş ve bu konuda da Aristo'nun yorumlarına eleştirel bakmıştır. (Russel, 205,214) Aristo'ya göre, savaş sırasında cesaret oldukça önemlidir; fakat bunun aile hayatı, toplumsal ve gündelik yaşamda aşırılığa gi-

rişmesi veya mühendisliğe dönüşmesi toplumsal çöküşü beraberinde getirecektir ve Sparta düzeni bu idraki yakalayamamıştır. Aristo, Sparta hakkında böylesine yargılarda bulunurken Atina hakkında oldukça özgüven sahibi ve cesurdur. Ancak her iki birimin de çöküşü paralel seyretmiştir.

5. 2. Atina

Polisin yükseliş döneminde oldukça sıkı bir iç uygulamayla yürütülen sınıfsal tabakalaşmanın kökeninin klasik dönem öncesine dayandığı konusunda araştırmacılar hemfikirdir. Kahramanlık Çağı denilen arkaik polisten klasik polise geçişte kabilecilik baskın bir öge olmaktan çıkarılarak bir elemeye tabi tutulmuştur. Arkaik polisten klasik polise geçişte Solon Yasaları, Pers Savaşları ve bunun hemen akabinde gerçekleşen Peleponnes Savaşının tarihsel olarak önemli bir rolü vardır. Öyle ki Grekler, Pers saldırıları boyunca savaşmayı öğrenmiş ve bu tecrübe Peleponnes savaşı sürecinde hem savaşın hem de Atina'daki veba salgınının öldürücü yılları için bir eğitim ve hazırlık işlevi görmüştü. İkinci bir unsur ise arkaik polisin ekonomik düzeninde seçkinler ile halk arasında büyük bir uçurumun olması, oligarşinin kendi dışındaki her kesimi olabildiğince sömürüyor oluşudur. Büyük oranda kabileciğe dayanan oligarşi kendisinden geride kalan kesimi çok sıkı bir şekilde kontrol altında tutmak için güçlü bir tutum sergiliyordu. Yüzlerce kabileden müteşekkil bir birim olduğu için kendi kendine de olabildiğince bir mücadele içindeydi. Bu kaostun ortasında Atina, tamamen çökme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Atina, bütün kesimlerin iştirakçisi olduğu, yoğun ayaklanmalarla kendisini gösteren bu keskin anarşiden Solon Yasaları ile bir nefes almış, bilahare bir yükseliş ivmesi kazanmıştır. (Şenel, 140-143)

Solon'a kadar Atina, 624'te çıkarılan Drakon Yasaları ile idare ediliyordu. Bu yasalar faiz, kredi, tefecilik, rüşvet gibi borç köleliği mekanizmalarıyla zenginlerin mal ve canlarını çoğu kere verilebilecek ölüm cezalarıyla teminat altına alıyordu. (Ertop, 99) Bütün toprak az sayıdaki zenginin tekelindeydi ve üreticiler eğer faiz ve kredi borçları bir kenarda tutulacak olursa ürünün ancak altıda birine sahip olabiliyorlardı. Eğer altıda beşlik bir kira ücretini zenginlere vermezlerse çocuklarıyla beraber köle olarak satılıyorlardı. Bu sistem, zamanla üretici kesimini ağır bir şekilde borçlandırmıştı ve halkın büyük çoğunluğu neredeyse hiçbir hakka sahip değildi. Bu olgu bir taraftan pazar yokluğu nedeniyle hem aristokratları zor bir duruma sürüklemiş, hem de yeni zanaatlar edinen ve aristokratlarca tenezzül edilmeyen iş sahaları üzerinden artık onlara başkaldırabilecek bir statüye kavuşan yeni bir orta sınıf veya burjuva oluşturmuştu. Bu aşamada epik ve lirik şairler elit ve elit olmayanlar ayrımını kökleştiren ve savunan şiirler yazarak, bir bakıma elitist düzenin aynen devam etmesini, yine Aristokrat bir çev-

reden çıkmış olan Solon gibi melankolik şairler de eşitlik yanlısı vurgularla bu düzenin değişmesini isteyen edebi türler üretmişlerdir. (Hail, 44,45) Modern polis araştırmacılarının çoğu kere göz ardı ettiği mısraların içeriğine bakıldığında Atina'nın tarihsel sürecinde gereksiz bir ayrıntıdan bahsedildiği söylenemez:

“Sizler, bütün iyi şeyleri bıkcıncaya kadar tatmış olan sizler, artık taşkın kalbinizi yatıştırın. Ölçüsüz düşüncelerinize gerekli sınırları koyun. Çünkü biz, her şeye evet demeyeceğiz, sizin her isteğiniz gerçekleşmeyecek.” (Aristo, 2005;6) Solon da bir Aristokrattı fakat orta sınıf ile yoksul ve üretici sınıfın işbirliği ihtimali ve bunun kısmi bir kıpırdanma içerisinde bulunması, her kesimi de yeni bir arayışa zorlamıştı.

Bu kaotik manzara Solon'a bütün kesimlerin de iştirakçisi olduğu bir tür reform yetkisi verdi. Solon, borca bağlı köleliği kaldırmış, kişisel toprak mülkiyetine tavan belirlemiş, zanaatkârlara bir takım alanlar açmış, yurttaşlık hakkı ve hiyerarşisini kabilecilikten gelir düzeyi, ordudaki mevkisi ve polisin kamusal harcamalarına katılmaya göre dört statüde şekillendirmiş; seçme ve seçilme hakkını olabildiğince geniş tutmuştu. Ayrıca Solon Yasaları, halk meclisleri (ekklesia) ve halk mahkemeleri (heliaia), dört yüzler meclisi (bule) ve bunların üzerinde yetkin soy-lular meclisi (areopagus) gibi bir dizi katılımcı oluşumlar getirmişti. (Ağaoğullan, 16-19) Bu kararlar, polisteki birçok toplumsal taşı yerinden oynatmıştı; en azından eskiden iktidar bir kesimin tekelindeyken şimdi kendisi için üç tane alternatif üretmişti. Solon Yasaları, Atina'yı çöküşten kurtarmış ancak bir sonraki aşama hiç kimseyi tatmin etmemiştir. Aristokratik-oligarşi, eski düzenlerini yeniden kazanmak için orta sınıf iktidarı tekeline almak için, üretici ve yoksul kesim reformun getirdiği mevcut haklarını daha ileri reformlarla genişletmek için Solon'un karşısına dikilmişlerdir. Öyle ki Solon Yasalarının getirdiği reform, Atina'da henüz olgunlaşma şansı bulamadan yeni ve daha şiddetli bir iç karışıklığı beraberinde getirmiştir. Bu ortamda kendisine karşı oldukça vefasızlık ve nankörlük duygusu hissedilen Solon, iç savaşın eşiğine gelmiş bir ortamda, halkın gözü önünde evindeki bütün silahları sokağa atarak Mısır'a gitmiştir. (Aristoteles, 2005; 15)

Solon değeri, üzerinden birkaç tiranın geçmesinden sonra anlaşılmıştır. Aristokrat tarihçilere göre bu tiranlardan birisi olan Pesistratos oligarklara oranla halka kendisini sevdirmiş birisi olarak öne çıkmıştır. Ne Solon Yasalarının uygulanmasını icra etmiş ne de onları tamamen yürürlükten kaldırmıştır. Halk sevgisi nedeniyle aristokratik oligarşinin Pesistratos ile yıldızı hiç barışmamış, en küçük bir fırsatta gücü eline geçirerek onu sürgüne göndermişler ve her defasında halk tekrar yönetimin başına getirmiştir. Pesistratos öldüğünde iki oğlu arasında saltanat tartışması çıkmıştır. Hippias diktatörlük eğilimleri olan bir oğul, Hipparkhos ise politikayla fazla uğraşmayan, şiir ve sanatla iştigal eden, dolayısıyla işbaşına geldiğin-

de babasının halkçı politikalarını sürdürebilme ihtimali olan öteki oğuldu. Soylular ve oligarşi yanlıları Hipparkhos'u öldürmüşler, Hippias'ı bir geçit süreci olarak işbaşına getirmişler; ancak bu süreçte Alkmeon oğulları diğer oligarkların ve soyluların arasından sıyrılarak kendi kabilelerinin lideri Kleisthenes'i tiran olarak belirlemiştir. Kleisthenes Solon'un gelir dağılımına göre belirlediği sınıf ayrımını iptal edip yurttaşları kent, kıyı ve iç bölgeden olmak üzere önce üç sınıfa, bilahare ise her bölgeyi de kendi içinde *demo* denilen on bucağa ayırmış; her bucağa da bir meclis ve halk mahkemesi kurmuştur. Böylelikle Atina'da Solon Yasaları temelinde demokrasi birçok iç mücadeleyle beraber ilerleyerek belirli bir olgunluk kazanmıştı ki Pers-Grek savaşları dizisi ortaya çıkmıştır. (Ağaoğulları, 23-27)

Tarihçilere göre, 499 yılında Milet başta olmak üzere İyonya kentlerinin kendilerini idare etmek üzere atanan Pers tiranlarına karşı yaptıkları isyanla başlayan sıcak çatışma süreci, 449 yılına kadar devam etmiştir. Pers-Grek savaşları serisinin Atina odaklı ayağı 490-480 yılında Salamis savaşı ile Grek ittifakının lehine sonuçlanmış; bir yıl sonra ise Plataea'daki savaşı yine Grekler kazanarak Perslileri Anadolu'ya piiskürmüşlerdir. Fakat iç ve batı Anadolu'daki karşılıklı savaşlar, 449 yılına kadar sürmüş ve Perslilerin aleyhine imzalanan bir antlaşma ile son bulmuştur. Pers Savaşları süresince Atina'da demos lehine belirli reformlar devam etmiş, kendilerine halk önderleri denilen demagoglar yönetimde ağırlık kazanmaya başlamıştır. Pers savaşlarının Grek dünyasındaki olumsuz etkilerinin başında polisler arası mücadelenin ivme kazanmasıdır. Bazı ağır suçları yargılama yetkisi dışında, soylular meclisinin elinde olan birçok yetki halk meclisi, beşyüzler meclisi ve halk mahkemelerine yaygınlaştırılmış ve alt sınıflara kapalı olan memurluklar, herkese açık bir duruma gelmiştir. Ayrıca Pers savaşları, Atina'nın diğer polislere göre ekonomik olarak güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Atina'nın öncülüğünde Grekler, Perslilere karşı sürekli bir savaşı sürdürebilmek için Attik-Delos donanmasını kurmuşlardır. Diğer polislerden donanma birliği için gönderilen paylar bir süre sonra sadece Atina'nın imarına harcanmaya başlanmış ve Atina soylularının başlıca kaynağından birisi olmuştur. Bir süre sonra Atina, birlikteki diğer polisleri kendi para birimini kullanmaya zorlamış ve kendisine haraç ödeyen polisler statüsüne zorlamıştır. Dolayısıyla Atina Attik-Delos birliğini sömürgeci bir mekanizmaya çevirmiştir. Bu sırada Pers savaşları boyunca önemli başarılar imza atan Ephialtes, öldürülmüş yerine demokratik partinin lideri konumundaki Perikles geçmiştir. Perikles döneminde Atina, oldukça parlak bir dönem geçirmiş, ekonomik refah bütün kesimlere yaygınlaştırılmış, düşünce, kültür ve sanat alanlarında Grek dünyası en görkemli dönemini yaşamıştır. Perikles'in uygulamaları hem içerdeki zenginleri hem de dışandaki polisleri oldukça rahatsız etmiştir. Donanmanın harcamaları büyük oranda zenginler tarafından karşılanması-

na rağmen gelirleri kendilerine değil, geniş halk kesimlerine yaygınlaştırılıyordu. Böyle bir manzarada, Atina'nın tek rakibi konumundaki Sparta, Grek dünyasını Atina'nın tekelliliğinden kurtarmak için harekete geçmiş; Attik-Delos donanmasının dağıtılmasını istemiş, istek gerçekleşmeyince Peleponnes savaşları başlamıştır. Nihayetinde 403 yılında kara ordusu daha güçlü olan Sparta, donanması daha güçlü olan Atina'yı yenmiştir. (Ağaoğulları, 30)

Bu süreç boyunca Atina'da Perikles'in yerleştiği yasa önünde eşitlik ve herkese konuşma özgürlüğü devam etmiştir. Polisin üst kademesindeki kadroların kura vasıtasıyla atanması her yurttaşın en az bir kere bu kademedeki görev yapmasına yol açmıştı. Halk meclislerinin diğer komitelerin aleyhine yetkilerinin genişletilmesi doğrudan demokrasinin bütün öğeleriyle icra edilmesine mahal vermişti; lâkin doğrudan demokrasi de belirli bir idare ve disiplin üretiliyordu. Halk meclisinin bu geniş yetkisi, bir dizi karmaşıklıkla beraberinde getirdiğinden burada çözüme kavuşması mümkün olmayan önemli meseleler yine de soylular meclisi organıyla yönetiliyordu. Halk meclisi daha ziyade siyasetin konuşulduğu fakat icraatın olmadığı bir karakter arz ediyordu. Yani soylular meclisine hâkim olamayan parti, iktidarda kalamıyordu. Bu şartlar bir süre sonra belirli bir politik programı olmayan, eşitlik ve bireysel özgürlük nedeniyle halk tarafından kaa- le alınmayan, mecliste güçlü retorik vasıtasıyla çoğunluğu ikna edip yasaları tatbik etmeye gelindiğinde; halkın, burjuvanın ve soyluların sürekli müdahalesi ile kendisini günden güne değiştirilmiş bir yasanın içinde bulan demagog liderler dönemini başlatmıştır. Halk meclisi, olgu ve olayların akışına göre kısa sürelerle değişen psikolojik durumlarını oldukları gibi meclis kararlarına yansıtıyordu. Örneğin 415 yılında Atina'nın Sicilya'ya yapacağı seferin başına getirilen Alkiades, savaşı kaybettiği için üç ay sonra mahkûm edilmişti. Böylelikle halk meclisinde anlık bir gücü lehine çeviren taraf, kendi demogoğunu liderlara tayin edip, öncekini deviriyordu. Bu mücadelede halkın çoğunluğunu terk eden demokrasi yanlıları da aristokratlara karşı, sadece kendi menfaatlerini önceleyen oligarşik bir karakter kazanmıştı. Bu olgu, eskiye dönüşü beraberinde getirdi ve polis içinde düşmanlıkların ve iç çekişmelerin kemikleşmesine sebep olmuştu. Sicilya bozgunu öncelikle halk meclisinin üstünde on kişilik bir danışmanlar gurubu kurulmasını, bilahare aristokratlarca bir darbe yapılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu sefer de siyasal haklar ancak beş bin yurttaşın tanındı ve yönetim halk meclisinden alınarak dörtiyizler meclisine taşındı. Bu manzara demokratlar, oligarşi yanlıları ve aristokratlar olarak yem bir bölümlenmeye sebep oldu. Siyasal sürgünler ve politik cinayetler birbirini takip etti. 403 yılında Peleponnes savaşı tamamen sona erince Aristokratlar, yönetimi yeniden ellerine aldılar. Aralarında Eflatun'un dayısının da bulunduğu otuz oligark, iktidara hâkim olup otuzlar tiranlığı kurdular. Bu tirancı komite, poliste yaygın bir politik şiddet uygulamış,

demokrat muhalifleri sindirip ılımlı aristokratların önce mal varlıklarına el koyup; sonra onları ortadan kaldırmıştır. Bir yıl sonra bu sefer demokratlar, bir ordu kurup otuzlar tiranlığını devirip yeniden demokrasiyi kurmuşlardır. Baş döndüren iç mücadele içindeki bir Atina, askeri ve siyasal bir güç olmaktan çıkarak, gerileme ve çöküş dönemine doğru ilerlemişti. Atina 339'da Khironeia savaşı ile Makedonya'nın egemenliğine girmiştir. Büyük İskender'in ölümünden sonra Makedonlara karşı gerçekleştirilen polis ayaklanmalarının içinde Atina'da vardı. Atina 229'da Makedonya egemenliğinden kurtularak yeniden bağımsızlığına kavuştu ve bu sönük canlanma 146 yılına dek sürdü. Bu tarihte Yunanistan'ı tamamen işgal eden Roma, Atina ve Sparta'ya vergi ve askerlikten muaf tutulmak üzere ayrıcalıklı bir federe yapı statüsü vermiş, MÖ. 86 yılında ise Yunan ayaklanmasını bastıran Romalılar, polisin hukuki ve siyasal varlığına tamamen son vermişlerdir. (Ağaoğulları, 28-31, Ertop, 107-120)

Sonuç

Grek dünyasında insan doğal bir varlıktı. Teistik bir sorumluluğu yoktu, zira tanrısız ceza ve mükâfat ancak bu dünya ile sınırlıydı. Ruh göçü ile ilgili bir inanç ancak Güney İtalya'dan devşirilmişti ve taraftar bulamamıştı. Etik anlayışı bakımından eve bağlanmayı, aile kurmayı, toprakta ve devlet işinde çalışmayı mutsuzluğun sebebi sayarak ve bedenin isteklerini tamamen dışlayarak sokakta yaşama felsefesine müdahim olan bir gurubun yanında, yine eve bağlanmaksızın, aile kurmaksızın, toprakta ve devlette çalışmaksızın mutluluğun kaynağını her türlü bedensel zevkin anlık tatmininde arayan zevk ve sefa ehl-i yani hedonist bir gurup da mevcuttu. Spor, çıplak olarak yapıyordu ve her aşamasında askeri eğitimin bir parçasıydı.

Kabilecilik arkaik dönemde baskın, klasik dönemde ise sönüktür; ancak polisin dokulannda sürekli mevcut olmuştur. Solon öncesi ırka dayalı kabileciliğin yerine Solon sonrası servet gurubu ve coğrafyaya dayalı bir kabilecilik yürürlüğe girmişti. Sonraki yıllarda ise savaşlarda başan gösteren kesim ve şahıslar savaş sonrası dönemde önemli mevki kazanmışlardır. Barbarlık-uygarlık ayrımı bu kentin başlangıcından sonuna değin egemen olmuş bir inançtı. Öyle ki Herodot, Farslıların barbar, kendilerinin uygar olduğunu bir polis düzenine, özellikle de agora gibi bir birime sahip olup-olmamakla temellendirmişti. Polisin yurttaşına göre, Farslılar başta olmak üzere bütün doğu, ayrıca topyekûn Helen olmayanlar Barbar statüsündeydi. Bu kentlerde sömürge ve kapitalizmin baskın örnekliliği kadar; polisin seküler hayat tarzı ile çelişmeyecek şekilde komünizmin ve materyalizmin de ilkel numuneleri hem uygulamada hem de düşüncede ortaya çıkmıştır. Sömürgecilik, polisin dokusunda vardı. Peleponnes savaşından sonra kısa bir süreliğinde Sparta Atina'ya sömürgecilik uygulamış, bilahare Atina, Sparta başta olmak üzere diğer polisleri sömürerek bir yükseliş yaşamıştır. Değindiği üzere polisin ekonomik dokusu ve dinamikliği za-

ten polisin diğer polisleri ve elitlerin üreticileri nasıl sömürmesi gerektiği üzerindeki yaygın çatışmalardan devşirilmiştir. Ayrıca polis, bugünkü anlamda bir demokrasi uygulamasına ancak kısa sürelerle erişebilmiştir; hatta yurttaş tanımı sebebiyle hiçbir şekilde modern demokrasinin bir örneği sergilenememiştir. Demokrasi yanlıları, git gide yasal bir çerçeveden ziyade oligarşi yanlıları gibi belirli bir oligarşik kimliğe ve nüfuza bürünmüşler, halkın geniş kesimleri ile bir ilgileri kalmamıştır. Anayasa ve yasalar, oligarşinin ve demokratların güç mücadelesinin bir sonucu olarak delik deşik edilmiştir. Örneğin Solon, birçok yasayı, oligarklar somut durumu sürekli kendi lehine yorumlamasın, halk (demos) yasaların uygulanmasına müdahil olabilsin diye birçok odak noktada kapalı bırakmıştır; fakat bu kapalılıktan karlı çıkan oligark ve tiranlar olmuştur. Heykelcilik kent kültürünün dokularında vardır. Hatta bazı suçlular suçlarının cezasını belirli bir tanrı heykeli yaparak çekmektedirler. İlk Yunan filozofu Thales ve Sokrates'in babası mahir bir heykeltıraştır. Bu uygarlık biriminde dış savaş, ekonomik boyutuyla paranın dolaşımını ve ekonomik kaynakları polis merkezine devşirmek için yapılmaktadır. Eflatun ve Aristo'nun adil savaşı ancak savunma savaşı olarak telakki etmelerinin temelinde böylesine bir toplum okuması olasıdır. Ayrıca bu iki filozofun etik ve ideal kent tasavvurları tasvir edilen kaotik düzenin evreninden neşet etmiştir. Bu nedenle Aristo ideal toplumunda orta olan ve alanın güçlü olması gerektiğini, aşırı zenginler ve aşırı yoksullardan oluşan bir toplumun çöküşe gideceğini, iki kesimin de akıl sağlığını sürdürmeyeceğini söyler. Aristo birincilerin büyük çaplı şiddet suçları işleyip, ikincilerin ise küçük işlerde serserilik ve kötülük yapacaklarını, aşırı zenginlerde aşağılama ve kıskançlık, aşırı yoksullarda ise aşırı kölelik eğilimlerinin belireceğini, her iki kesimin de bir nefret döngüsüne düşer olacağını ifade etmiştir. Aristo paylaşmanın dostluğun bir işareti olduğunu ve insanın hoşlanmadığı insanlarla bir yolculuğu bile paylaşamayacağını söylemiştir. (Aristo, 2002; 127) Öyle ki bu karmaşıklık içinde Eflatun ütopyasının nüfusunu 5040 kişilik, Aristo ise herkesin birbirini tanıyabileceği bundan az veya biraz daha çok nüfusa sahip bir kasaba boyutunda tasavvur etmiştir. Zira onların indinde ve mevcut koşullarında devlet, anayasa, yasa ve idari birimler, daha büyük bir kitleyi hem denetleyemeyecek hem de mutlu bir ekonomik, toplumsal ve siyasal düzen kuramayacaktı.

Helenler, dışarıdan mutluymuş gibi görünüyorlardı fakat poliste kısa süreliğine gezinti yapan bir seyyah, onların büyük bir boşluk ve kaos içinde olduklarını görmekte zorlanmayacaktır. Poliste, kuvvetlinin zayıfı ezdiği asırlarca sürmüş bir sistem vardı. Bu düzen, Pers savaşlarında kısmen kendi lehlerine sonuç verse de, zamanı geldiğinde polisleri birer birer yutan Roma gibi daha büyük bir kuvvetin karşısında zayıf taraf bu sefer kendileri olmuştu. Nihayetinde bizlere Batı uygarlığının ana kodlarını veren Polis, Pers gibi barbar telakki ettikleri doğulu bir dış güce karşı ittifak kurabilirlerken aynı refleksi Makedon ve Roma gi-

bi Kuzey ve Batılı bir güce gösterememiş; hatta bu gelişmeyi de bir varolma mücadelesi olarak görmemişlerdir. Birçok yaklaşım polisin Roma İmparatorluğu'nun beşiği olarak tarihsel bir işlev gerçekleştirdiği ve Roma'nın da o zaman değin Grek dünyası ile sınırlı olan Grek kültürünü yaygınlaştırdığı yönündedir. Örneğin Roma'daki hedonizm ve ihtiyarlar meclisi polis kökenlidir; fakat Roma uygarlığı Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun erdem etiğine canlı bir ilgi duymamıştır. Hristiyanlık ile Roma İmparatorluğu asırlarca süren mücadelesini bir uzlaşma ile sonlandırdıktan sonra MS. 529 yılında İmparator Justinian felsefeyi tümünden yasaklamış, Atina'daki Eflatun-Aristo çizgisini sürdüren Yeni-Eflatuncu okulları kapatmıştır. Buradaki filozoflar sürgüne gönderilmişler ve Pers kralı Enûşirvan'ın sarayında ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. (Üçer, 70)

KAYNAKLAR

- Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan da Siyaset Felsefesi*, Ankara-1988.
- Aristoteles, *Atinaların Devleti*, çev. Furkan Akderin, İstanbul-2005
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul-2002.
- Moche Berent, "Anthropology and the Classics: War, Violence, and Stateless Polis", *The Classical Quartely*, Cilt: 50, Sayı: 1 (2000), ss. 257-289.
- Ali Çaksu, "Aristo'da Yabancı Düşmanlığı", *Kutadgu Bilig*, 12(2007), ss.61-76.
- Kıvanç Ertop, Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi-1*, İstanbul-1985.
- Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekin Ökmen, İstanbul-1991.
- İsmail Gezgin, İlkay Gezgin, Nazım Çekişler, *Mitoloji; Mitos ve Logos, Hayatımıza Yön Veren Söylenceler*, İstanbul-2004.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul-2012.
- Jonathan M. Hail, "Polis, Community, and Ethnic Identity", *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, ed. H.A. Shapino, Cambridge-2007, pp.40-60.
- Mogens Herman Hansen, "The Polis as an Urban Centre, The Literary and Epigraphical Evidence", *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*, Ed. M.H. Hansen, Copenhagen-1997, pp.9-87.
- Catherine Morgan, James J. Coulton, "Polis as a Physical Entity", *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*, Ed. M.H. Hansen, Copenhagen-1997, pp.87-117.
- Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu, Ali Cimcoz, İstanbul-1995.
- Platon, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul-2001.
- Platon, *Yasalar, 1 -2*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul-1998.
- Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-1*, çev. Muammer Sencer, İstanbul-1997.
- Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara-1991.
- Gregory Vlastos, "Slavery in Plato's Thought", *The Philosophical Review*. Vol. 50. No: 3 (May-1941), s. 280-295.
- Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme*, çev. Özer Ozankaya, Ankara-1995.
- İbrahim Halil Üçer, "Antik-Hellenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali, Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Evresi" *İslâm Felsefesi, Tarih ve Meseleler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2013.

ABDURRAHİM KARADENİZ

AKHİLLEOS' UN TOPUĞU

YA DA BATI OLUŞUMUNA BÜYÜK İSKENDER
KATKISI*“İskender olmasaydım, Diegones olmak isterdim*

Bir ilerleme kuramı, ister parça parça bir değişimin, isterse devrimci bir dönüşümün üzerinde dursun insanın, anlam gereksinmesini yanıtlayan bir mit (Gray, 2007: 13) olduğundan, batının ‘Batı’ oluşumuna en derin etki, en derin anlamı içerdiğinden dolayı, bir antik dönem ozanıyla antik bir kentten gelir: Homeros ve Truva (İlion). Homeros, Akhalıların bilinen tarihte, ilk Doğu seferini, Truva Savaşını, *Ilyada* da anlatırken Akhilleos’u, en büyük Akha savaşçısı olarak efsaneleştirir. Akhilleos,* gerçekliği olmayan bir tasanın, bir düş, bir destan kahramanı, bir mitos kişisidir. Ne var ki bu mitolojik kişi, inananların büyük bir gerçekliğe dönüştürür.

Aleksandros (İskender), Homeros’un destan kahramanı Akhilleos düşüne sıkı sıkıya inanan bir kişidir.”””” Düş Akhilleos, gerçek İskender’i çok daha büyük bir gerçekliğe, ‘Büyük İskender’e (Megas Aleksandros) dönüştürüp ona, tarihî bir kimlik kazandırır: Yani ledünnî hakikat, tarihî hakikati Büyük İskender gerçekliğine kavuşturur. Büyük İskender’in kişiliği, düşünceleri ve eylemleriyle var olan Helenizm de önce Roma İmparatorluğu’na etki eder, sonra da batının, ‘Batı’ oluşumuna derin katkılar yapar. Bu yüzden Antik Yunan’dan, Helenizm’e ve Roma İmparatorluğuna oradan modern ve postmodern Batı’ya ulanan *Greko-Romen* gelenek; Batı’nın hümanist, demokrat, liberal, çoğulcu, kapsayıcı ve birleştirici geleneğinin temellerini oluşturur. Batı’nın diğer geleneği, *Yahudi-Hristiyan* geleneğidir. Kaba bir ayırım olarak nitelendirilebilecek ve birbiriyle pek barışmayan bu iki gelenek, Batı’nın en köklü iki geleneğidir. Bu yazı, Batı’nın *Greko-Romen* geleneğini, Büyük İskender (*Pella, 20 Temmuz 356-Bâhil, 10 Haziran 323*) ve Helenizm bağlamında irdelenmeyi deneyecek. * **

Troia’nın kral Agememnon komutasındaki Akhalar tarafından fethinin en doğru tarihi, mermer Parium üzerinde: “Thargelion ayının son yedinci gününde, Atinalı kral Menestheus’un 22. yılında” kaydından çıkarılabilir. Buna göre Troia, İÖ 5 Haziran 1209 tarihinde düşmüştür (Cancik, 2001: 115).

** Akhilleos’un annesi, su tanrıçası Thetis; babası bir ölümlü olan Pelas’ur. Bu yüzden Akhilleos, yarı tanrıdır. Tanrıca anne, yeni doğduğunda oğlunun bedenine silah işlemez diye, onu, Ölümlü Ülkesi’nin ırmağı Stiks’e daldırır. Ancak topuğundan tuttuğu için topuk, büyü suya değmemiştir. Truva savaşında yenilmez Akhilleus’u Paris, okla, tam da topuğundan vurarak ölümcül bir yara almasına sebep olur... Bu yüzden *Akhilleos’un topuğu* ifadesi, bir insanın zaafını bildirir (Estin/Laporte, 2007: 162).

“Akhilleos düşüne inanan üçüncü kişi, Truva hazinelerini bulan, Alman, Heinrich Schliemann’dır.

Hazırlık

‘Toplamlar, ölüme yükleyebildikleri anlam etrafında örgütlenebildiğinden’ (Attali, 1992: 27) Akhilleos mitosunu, yarı tanrı bir kişinin ölümsüz bedeninin tek zaaf noktası olan topuğundan (aşıl tendomu) Paris’in attığı bir okla vurularak yaşımsal bir yara alıp ölmesiyle oluşan ve Helen kültür havzası düşünüş ve yaşayışını, yüzlerce yıl etkileyip şekillendiren; ölüme, yepyeni bir anlam, âdetâ ölümsüzlük değeri katan bir mitostur. Çünkü İskender’in annesi Olimpias, gizil güçleri olduğuna inanılan, geceleri yılanlarla Dionysos ayınlarına katıldığı görülen bir kadındır. Bu kadın, Akhilleos’un torunu olduğuna inanır. Üstelik bu inancı, oğluna da aktarır.* ** Bu yüzden İskender, ‘Akhilleos’u kendine örnek olarak almıştı. Onun soyundan gelmiş olmakla övünüyor, gerek şan ve şöhrette gerekse acıda ona benzemesi gerektiğini düşünüyordu. ... Çünkü İskender, babasından daha çok annesini severdi.’ Oysa İskender’in eğitimi, kişiliğinin gelişimi, deneyim kazanması, bir prens olarak donanımı ve Pan Helenizm düşüncesi; baba, II. Filippos’un (382-336) Yunan dünyasını (Makedonlar*Ta Helenler) yok oluştan kurtarabilmek için özenle planladığı siyasal bir gelecek projesiydi. Filip’in düşünce yapısı üzerinde önce, Eflâtun’un (427-347) öğrencilerinden ‘Oreoslu Euphraiös, etkin olur. Sokrates, Filip’i doğrudan doğruya edebiyat ile bilimin büyük bir dostu olarak gösterir.’ (Droysen, 2007: 104) ilk çağın en büyük düşünürü olan Aristoteles’in (384-322) bu çocuğa (İskender’e) öğretmen olması (346-344) da Sokrates’i doğrular. Çünkü Filip, oğlu doğduğu zaman Aristoteles’e şunları yazmıştır:

Onun doğduğuna değil, senin devrinde doğduğuna seviniyorum. Senin vereceğin eğitim ve bilgilerle o, bize layık olacak, günün birinde kendisine miras kalacak olan ödevi başarabilecek bir duruma gelecektir. (Droysen, 2007: 109) Çünkü Persler, iki yüz yıldan beri Küçük Asya’****nın batı sahillerinde sıralanan Yunan sitelerini ele geçirmekle kalmayıp Ege’nin karşı yakasına geçmiş, bazı Yunan sitelerini parayla bazılarını da güç kullanarak teslim almış ama sadece Atina, Pers istilasına direnmiş, nihayet Persler, Maroton’da güç bela durdurulabilmiştir. Ancak Yunan dünyası, Pers baskıları ve saldırıları yüzünden yok olmanın eşiğindedir. Bu gerçeği en iyi görebilenler öncelikle İlk Çağ filozoflarıdır.

* Homeros’un anlattıklarına göre Truva Savaşı’ndan sonra Akhilleos’un oğlu Pyrrhus, yanına köle olarak Truva’nın en yiğit savaşçısı Hektor’un dul eşi Adromakhe ve Truvalı kâhin Hellenos’u alarak Butratos Sarayı’na vardı. Pyrrhus, Adromakhe’yi kuma olarak almış, sonra Hellenos’a vermişti. Bu ilk ve ikinci birleşmelerden doğan çocuklar kendi aralarında evlenerek hâlâ o topraklara egemen olan krallık hanedanının kökenini oluşturmuşlardı. İşte Olimpias, bu soydan gelmekte ve İskender, anne tarafından hem Helenlerin en büyük kahramanı Akhilleos’a hem de Asya’ya egemen olan Priamos’un (Truva kralı) soyundan geldiğine inanır. Ayrıca Olimpias, II. Filippus’la birlikte olmadan önce (o gece) bir yılanla birleştiğini ve İskender’in babasının bir yılan (Tanrı) olduğunu söyler ve İskender’in de (Akhilleos gibi) yarı tanrı olduğuna inanması gerektiğini telkin eder.

** Yunanlılar hiçbir zaman Makadonyalıları ‘Helen’ kabul etmemiş, onlara ‘Barbar’ muamelesi yapmıştır. Herodotos’un anlattığına göre sonraları Dorlar adını taşıyan bir kavim, Thessalia’da sürülmüş, Pindos dağları kenarından geçerek Haliakmon vadisine göç etmiş, burada Makedonyalılar adını almıştır. Başka efsanelere göre Makedonyalıların en eski atası olan Argeas, Haliakmon nehri kaynakları bölgesinde bulunan Orestis’teki Argos’tan göç etmiştir. Kral hanedanının taşıdığı Argeadlar adı böyle açıklanmaktadır.

***O devirde Anadolu’ya ‘Küçük Asya’ deniyordu.

‘Lidya kralına karşı savaşıldığı sıralarda Thales, bütün İon kentlerinin bir devlet hâlinde birleştirilmesi gereğine işaret etmişti. ... Pers istilasını başladığı sıralarda da Pireli Bias, bütün İonlara toplu olarak bulundukları bölgeyi terk etmelerini, uzak Batı’ya giderek orada Thales’in önerisini gerçekleştirmelerini tavsiye etmiştir. Perslere karşı ulusal bir savaş açmak düşüncesi, Helles’ta hiçbir zaman unutulmamıştır. Dinsizlere karşı savaşmak, yüz yıllarca Batı Hristiyanlığı için ne demekse Yunanlılar için de bu düşünce aynı şeydi. Hatta İsparta bile hiç değilse zaman zaman kendi egemenliğini, çıkarlarını ve ihtiraslarını bu maske altında gizlemek yollarını aramıştı. Pherail Yason da Perslere karşı savaşa hazırlandığını ileri sürerek kurduğu tiranlığı, haklı göstermek istemişti. Yunan dünyasında daha çok ilgi uyandıran Sokrates, Perslere karşı bir savaşa başlamanın zorunluluk olduğu düşüncesini daima yeniden ileri sürüyordu. Böyle bir savaş, bir seferden daha çok, bir şenlik yürüyüşü olacaktır; gerçekleştirilmesi için tanrılara yalvarılacak değerinde büyük işler başaracak durumda olan Hellas’ta barışın koruyucusu olduklarını ileri sürmekle Perslerin bize karşı ettikleri hakaretlere nasıl katlanılıyor? Aristoteles de şöyle diyordu: Eğer Helenler bir devlet hâlinde birleştirilmiş olsalardı dünyaya egemen olabilirlerdi. Her iki düşünce de yani gerek Perslere karşı bir savaş açılması, gerekse Helenlerin bir devlet hâlinde birleştirilmesi düşüncesi, akla ve birbirine o kadar yakındı ki ikisi tek bir birlik, bir bütün olarak kabul edilebilirdi.’ (Droysen, 2007: 49)

Filozofların ‘Helen Birliği’ teorilerini düşünsel, siyasal ve iktidar erkinin güçlülüğü bakımından hem en iyi gören hem de gerçekleştirebileceğine en çok inanan kişi, II. Filip’tir. Makedon kralı, kurulacak ‘Helen Birliği’yle Perslere karşı açılacak büyük savaşın, bir kralın ömrüne -en azından kendi ömrüne- sığmayacak denli uzun olabileceğini de hesaplar. İskender’in doğumundan sonra Aristo’ya yazdığı mektupta sözünü ettiği ‘kendisine (İskender’e) miras kalacak olan ödev’, Helen Birliği’ni (Pan Helenizm) kurmak ve Perslere karşı kesin bir savaşa girişmektir. Helenler, bu Pan Helenizm birliğinden evvel Attik Delos Deniz Birliği’ni iki kez kurmuş ama bu birlik, sadece bir deniz gücü olduğundan nihai sonucu alamamıştır. ‘II. Fil ip, İskender’in Pan Helenizm’in kuruluşunu başarabilmesi için iyi zamanlarındaki Atina sitesinin bir yıllık gelirin denkle bir bütçe ayırarak önce Pella’ya bir günlük uzaklıktaki Mieza’da bir okul inşa ettirir. Sonra Aristoteles’i getirip Makedon soylularının İskender’le yaşıt çocuklarını oğlula birlikte bu okulda üç buçuk yıl eğitir. Bu okul arkadaşlığıyla hem Makedon iktidarına ilerleyen süreçte olası başkaldırıları önlemiş olur hem de İskender’in yanına, İskender gibi eğitim almış generaller yetiştirir. İşte bu kuşak, İskender’in Asya fethinde hep onun yanında bulunmuş ve asla İskender’e ihanet etmemiştir. Filip, bu öğrencileri, Aristoteles’in öncülüğünde felsefe, edebiyat, matematik, geometri ve tabiat bilimlerini öğretmekle kalmamış, en ince Yunan zevk ve yaşam kültürünü içselleştirecek bir donanımla yetiştirmeye özen göstermiş; hem dip-

lomat olarak zaman zaman komşu Yunan sitelerine göndermiş hem de komutan olarak deneyim kazanmalarını sağlamak amacıyla ordusunda savaflara katılmalarını sağlamıştır. Nitekim İskender ilk zaferini, babasının komutasında (Ağustos 338) Boiotia ovasında Atina ve müttefikleriyle yapılan savaşta kazanır. Savaşın sonucunu ‘İskender’in idare ettiği bir süvari hücumu belirler. Makedonyalılar, tam bir zafer kazanır. Artık bütün Yunanistan’ın kaderi Filip’in elindedir.’ (Droysen, 2007: 61) Bu savaşta, İskender’in Asya Seferi’ne katılacak ve İskender sonrası dönemde Avrupa, Asya ve Afrika’da Helenizm’i yaşatacak okul arkadaşları da vardır.

‘İÖ 300’lerin ortasında şehir devletlerinde gelişen ticaret, ziraat ve hareketli yaşam yüzünden savaş yöntemleri de artık tam zamanlı askerler gerektiriyordu; yarı zamanlı askerlerle savaşmak işe yaramamaya başlamıştır. Dolayısıyla kent devletin bir yurttaşı, daha önce büyük babasının olduğu gibi çiftçi veya tüccarken aynı zamanda kolaylıkla bir siyaset adamı ve asker olamıyordu. Kent devleti, gücünü eski katılımcı yurttaşlarından alıyordu. Oysa artık onlar ölmüştü ve kent devletin de onların peşi sıra öleceği kesindi.’ (Davis, 2010: 68) II. Filip, dağ başındaki Makedonya’yı tam zamanlı, iyi eğitilmiş ve düzenli askerlerden kurulu ordusuy- la bir savaş makinesi hâline dönüştürüp ‘Helen Birliği’ni böyle bir ortamda kurar.

Ayrıca Filip, Pangaeus dağının çevresini fethettiğinde bir kaç altın ve gümüş madeni açar ve bu madenlerden çıkarılan altınla gümüşü kullanarak bastırdığı paralarda yeni bir sisteme geçer. İskender henüz Aristo’nun öğrencisidir. En ünlü Yunan heykeltıraşlarından Lysippos’u, Mieza’daki okula getirtip oğlunun heykelini yaptırır" ve bu heykelin yüzünü yeni bastırdığı paralara işleterek hem Makedon prensin bütün Yunanistan’da tanınmasını sağlar hem de bu yeni para sistemiyle (Talent)** ‘Asya seferi için ekonomik hazırlık’ (Attalı, 1992:27), yapmayı planlar. Ancak kısa sürede ‘Bu paralar, yalnızca Yunan yarımadasındaki şehir devletlerinin politikacılarını birbirine düşürmekle kalmaz; kuzey-batı Avrupa’ya da yayılır. Filip’in (İskenderli) paraları elden ele dolaşır, sürekli taklit edilir ve nihayet Manş Denizi’ni geçerek İngiltere’ye ulaşır.’ (Toynbee, 1988: 52-53)

II. Filip, 336 yılında, bir suikast sonucu öldürüldükten iki yıl sonra İskender, Asya Seferi için bütün hazırlıklarını tamamlamıştır ve ‘bir daha geri dönmek üzere Makedonya’dan ayrılıyor gibidir. Ülkesinde kendine ait ne varsa hepsini; çiftliklerini, ormanlarını, köylerini hatta liman gümrükleriyle başka gelirlerini dostlarına bağışlar. Perdikkas’ın hemen hemen her şeyi bağışladıktan sonra geride

Bu heykel, İskender’in zamanımıza kadar ulaşan ve en çok bilmen fiziki görünümünü yansıtır.

** O zaman İran’da altın, Helen dünyasında ise gümüş para kullanılmaktaydı. Filip, Daraikos (I. Daryus’a göre adlandırılan Pers parası. Bu paranın altın olanı 8.4 g, gümüş olanı ise 5.6 g. ağırlığındadır.) aya- rında altın para çıkardığı gibi gümüş parayı da ticaret değeri bakımından altına en yakın bir kıymete denk düşecek ayarda bastırdı. Demek oluyorki Filip, altın parayı o zamana kadar yalnız Yunan dünya- sında kullanılan gümüş para sistemi yerine değil bunun yanına koyuyordu. Böylece o, ülkesine iki tür- lü para sistemi sokmuş oluyordu.

kendisine ne kalmış olduğu sorusuna karşı şöyle cevap verir: ‘Ümit!’ Bunun üzerine Perdikkas, kralın bağışlarından kendi payına düşeni almaya tenezzül etmeyecek: ‘Seninle birlikte dövülecek olan bizlerin bu ümidi paylaşmasına izin ver!’ der. (Droysen, 2007: 154)

Asya Seferi için İskender’in bu (336-334) iki yıllık sürede yaptığı hazırlıklar içinde Helen Birliği’ni pekiştirmek, orduyu yeniden düzenlemek ve yepyeni bir para sistemi kurup yeni paralar basmak en çok dikkat çekenleridir. İskender’in bastırıldığı paraların ekonomik ve siyasal işlevi vardır; ‘gerek ağırlık, gerekse cevher bakımından Filip altınlarının aynı olan yeni bir para sistemi kurmuştur. Çok geçmeden ‘İskender Drahmisi’ bütün memlekette tek bir para birimi olarak kabul edilmiştir. Fakat aynı zamanda İskender’in gayet çok olan Drahmi paraları içinde Filip’inkiyi aynı ayarda olan bir tane bile yoktur. Bunun büyük bir önemi vardır. Parada yapılan bu değişiklikle İran’ın sahip olduğu altın paralar sadece bir eşya hâline getiriliyordun Pers kralının hâzineleri ele geçirilip orada ölü durumda yığılmış bulunan altınlar tekrar piyasaya çıkarıldığı taktirde bile bu eşyanın değeri, daima düşebilecek, bu düşüşün gümüş para esasına bağlanan Yunan dünyasına zararı dokunmayacaktır. Bundan dolayı değer ölçüsü, Atina ayarında gümüş (*Tetradrakhmi*) bir para birliği kuruluyordu. Gerçekten de bir kuşak ömrünün yansı kadar bir zaman sonra “İskender Drahmisi” dünya parası hâline gelmiştir.’ (Droysen, 2007: 160-161)

Asya’ya Doğru...

İskender, Antipatros’u Makedonya ve Hellas’taki devlet işlerini yürütmek için (kral naibi olarak) görevlendirdikten sonra, bahann başlangıcında hafif silahlılar ve okçular dâhil, otuz binden fazla olmayan yaya ve beş bin atlı ile Hellas Pontos’a (Çanakkale Boğazı) doğru yola çıktı.’ (Arrianos, 2005: 21)0, Hellas Pontos’tan Anadolu’ya geçtiği tarih olan 334’ii, büyük atası Akhilleos’un Anadolu’ya ayak basışının 1000. yılı olduğuna inanıyordu: Çanakkale Boğazı’ndan Küçük Asya’ya geçince ‘önce İlion’da (Truva), İlion Athena’sına kurban kesmiş, bütün silahlarını onun tapmağına asmış, karşılık olarak da Trova savaşından beri orada saklanan kutsal silahların*’1 bazılarını almış, daha sonra da büyük atası Akhilleos’un mezarına elleriyle çelenk koyup kurbanlar kesmiş ve onun anısını saygıyla anmıştır.’ (Droysen, 2007: 165)

Bu silahların Akhilleos’un kalkaniyle mızrağı olduğu ve İskender’in Asya’da katıldığı savaşların tamamında kalkancıları bu silahları, krallarının önünde taşırlarmış.

İskender’in ‘Ümit’i arkadaşlarının da ‘ümit paylaşımı’ kinik filozof Sinoplu Diogenes’ten de etkilendiklerini gösterir.

* 4sekender’in gümüş parası bambaşka bir sisteme göredir. Bunlar 1700-1720 gram ağırlığında olup ke-sirleri tamamıyla Atina sistemine uygun olarak altının gümüşe olan değer oranına göre 1/1230’dur. Bu azaltma yalnız babasının çifte para esasından ayrılarak Helenlere özgü olan gümüş para esasına dö-nül-mek amacıyla yapılmamıştır.

Bu ordudaki askerler 324 yıla terhis olana kadar İskender’in yanında (on yıl) savaşacak olan çekirdek orduydu.

Arrianos'un naklettiğine göre İskender burada; Akhilleos'un anısını, gelecek nesillere nakleden Homeros gibi bir şairin varlığından dolayı Akhilleos'un ne denli şanslı olduğunu da belirtir. (Arrianos, 2005: 23)

Asya'yı fethetmek için İlion'a geçen ordunun çekirdek kadrosunda çocukluk ve okul arkadaşları; Hephaistion, Krateros, Perdikkas, Potelemaios, Eumenes, Harkhos, Seleukos'la İskender'in atı Bukefalos, köpeği Peritas' bulunuyordu. Bu orduya, Granikos** Savaşı'ndan sonra ressamlar, tiyatrocular da katılacaktır. Ordunun en yaşlı generali Parmenion'la Attalos kendi birlikleriyle İskender'i Anadolu'da beklemektedir.

İskender'in girdiği bütün savaşlarda 'kendisini, ordunun en önünde, birinci savaşçı olarak tehlikeye atması, kesin darbeyi indirmek için düşman üzerine atılması, bütün bunları yapıp tarzı, subaylarını ve askerlerini birbirleriyle yarış yapmaya sürüklüyor, onları sanki ateşliyordu.' (Droysen, 2007: 178) İskender'in Makedon ordusu, on iki yılda, girdiği bütün savaşları kazanarak Makedonya'dan Hindistan'a, Türkistan'dan Libya'ya kadar olan toprakların tamamını fethetmiştir. İskender, Arabistan'a düzenleyeceği saldırının hazırlıklarını yaparken Babil'de 'yüz on dördüncü olimpiyatta (323) öldü. Aristobulos***, İskender'in otuz iki yıl ve otuz üçüncü yılın sekiz ayı boyunca yaşadığını söyler. On iki sene, sekiz ay krallık yapmıştır. İskender, çok güzel bir insandı. Son derece hareketliydi, amaçlarını gerçekleştirirken çok hızlı hareket ederdi, yığitti ve şana şöhrete çok düşküdü. Tehlikeli işleri yapmayı çok severdi, tanrılara saygı göstermekte de çok dikkatliydi. Bedensel zevklerden uzak durdu, ruhsal zevklerden ise çok hoşlanırdı. İşlerin henüz kesinlik kazanmadığı durumlarda ne yapılması gerektiğini önceden kestirmekte ustaydı ayrıca açık bir biçimde görünen işlerde de ne yapılacağını bilirdi. Bir orduya düzen aldırırken, askerlerini silahlandırırken, araç gereçlerini temin ederken, cesaretlerini arttırırken, onlara güven verirken ve korkularını azaltırken ondan daha iyisi bulunamazdı. Âdeti bütün bunlar için yaratılmıştı. Bu nedenle sonu bilinmeyen işlere son derece cesurca girişirdi ve düşmanı hayrete düşürecek bir başarı elde etmenin söz konusu olduğu işlerde düşmanları daha böyle bir şeyi akıllarından bile geçirmeden sonuca gitmekte ustaydı. Antlaşmalarda verdiği sözleri yerine getireceğine tamamen güvenilebilirdi. Hile yapanlara ve onların tuzaklarına karşı her zaman önlem alırdı, kendisi için para harcarken tutumlu ancak başkalarına yardım yaparken son derece cömert davranırdı.' (Arrianos, 2005: 313)

İskender'in ölümünden sonra her biri Makedonyalı generallerin (İskender'in okul arkadaşları) soyları tarafından yönetilen az çok kararlı üç monarşi; Mısır'da

* Bukefalos'la Peritas, Hindistan'da ölene kadar İskender'in yanında olacaklardır.

** Çanakkale'nin ilçesi, Biga

'İskender'in kâtibi.

‘Ptolemaioslar, Asya’da Selekoslar ve Makedonya’da Antigonitler ortaya çıktı.’ (McNeill, 2013: 211) Bu monarşilerle beraber Helenistik anlayışı sürdüren; Karadeniz’de Pontus Devleti’yle Hindistan’da iki devlet daha bulunuyordu.

Pers medeniyetinin tendidi karşında Helen medeniyetini savunmak amacıyla yola çıkan kişi, en büyük amacı Pers İmparatorluğu’nu ele geçirip tehdidi ortadan kaldırmak için çıktığı seferde, bu amacının çok çok ötesine geçmiş; bütün Asya’yı ve Libya’yı ele geçirmiş ama yine de yetin(e)memiştir. Helen dünyasının din, dil-yazı, kültür ve medeniyetinin ana yurdu sayılan bütün bir coğrafyayla daha da ötesi İskender’in iştahını kesemediğinden ‘modern kapital’in de ilk örneğini oluşturmuştur.

Helenizm

Helenistik Dönem, İÖ 330’dan (Makedonya’nın Yunanistan’a egemen oluşu) İÖ 31’e (Romalıların bütün Yunanistan’ı fethetmeleri) kadar süren zaman dilimini ifade eder. Bu dönemden ‘İskender imparatorluğu ve ondan sonraki dönemde Ortadoğu’nun Helenleşmesi diye söz edilebilir. (Ball, 2014: 89) Bu zaman diliminde ‘Yenilen düşman, kazanılan dosttur’ anlayışından dolayı İskender, yendiği toplulukların ülkelerinde savaşı ve zaferi anımsatan zafer anıtı dikmez.’ (Droysen, 2007: 95) Fethettiği halkların kutsallarına, değerlerine, gelenek-görenek ve törelerine saygıyı esas alır. Mısır’ı fethettikten sonra Menfis kentinde Firavun olarak taç giymiş ve güneş tanrısı Amon-Ra’nın oğlu ilan edilmiştir. Mısır’da firavunlar gibi bir tanrı, Yunan kentlerinde Zeus’un oğlu olmuş; kendi ülkesinde Makedonya kanunlarına göre yarı anayasal bir hükümdar, Persepolis’te Pers kralı... Hindistan’da Hint gurularıyla sıkı ilişkiler geliştirir; onların dünya ve hayat algılarında kendini bulduğunu düşünür. Hindistan’da bir gurunun ‘Bu dünyada sahip olabileceğin yer, iki ayağının basabileceği kadardır.’ sözüyle Sinoplu Diogenes’in ‘Gölge etme başka ihsan istemem’ sözündeki ‘kinik felsefesi’ni bulur.

Helenistik Dönem, polis sınırları içinde düşünebilen insanın bir anda evrensel dünya yurttaşı oluşunun ilk pratiğidir. Bu yüzden ‘Helen dünyası ile Doğu arasında yoğun ilişkiler başlar. Parlak bir uygarlık gelişir. Bilgi alanı genişler, teknik ve endüstri ilerler. Camcılık ve papirüs kâğıtçılığı gibi sanayi kolları oluşur. 800.000 cilt kitabı ile İskenderiye kütüphanesi, bilimsel ve edebî canlılığı teşvik eder. Yunan dilinin (Attikaca) yayılması Helenleşen dünyanın birliğini sağlar. Taşıt araçlarının ve yol durumunun iyileştirilmesi eski şehirlerin ve ünlü anıtların çekici kılındığı bir turizm hareketliliği yaratır. Geleneksel kehânet yerleriyle tapınaklar yeniden refaha kavuşur. Seyyahlar, Doğu kökenli yeni tanrılar tanıtır. Böylece Karadeniz kökenli Serapis, Mısır tanrıları; İsis ile Osiris’e benzetilir ve Kerberos’un bir imgesi hâline gelir. İskender’den beri hükümdarlar, kutsallaştırılmış ve bazı tanrılara or-

tak edilmişlerdir. İlk mitoloji el kitapları ortaya çıkar ve bunların dinle birliktelikleri neredeyse geneldir. İskender'in seferinden sonra Hindistan'ın kuzeyinde bir Yunan-Hint sanatı gelişir, heykelcilik daha yumuşak daha esnek bir biçim kazanır; mozaik, zengin helenistik evleri kaplamaya başlar.' (Estin/Laporte, 2007: 75)

İskender, harabeye çevirdiği ulusların ve devletlerin yaşamlarını yeniden şekillendirir. Bu kadar çok devleti ve ulusu egemenliği altına alıp Doğu'yla Batı'yı buluşturan İskender, uzun yürüyüşü sırasında yaralanan, hastalanan, ihtiyarlayan kısacası savaşamayacak duruma gelen askerlerini yerli kadınlarla evlendirip bu toplulukları iskân ederek yaklaşık on beş yeni şehir kurar. Bu şehirler; çarşıları, tapınakları, tiyatrolarıyla Helen şehirlerinin kopyası gibidir: Yollann kesişim noktalarında; stratejik olarak planlanarak kurulan bu yeni şehirlerin hem İskender'in ilerleyişini (ikmâl, güvenlik vb. açılardan) desteklemesi hedeflenmiş hem de 'En iyi uzlaşma yataкта gerçekleşir'* düşüncesiyle Asya'da *Helen Barışı*'na hizmet etmesi amaçlanmıştır.

İskender'in bir 'dünya düzeni' düşüncesi bulunuyordu. Bu düşüncenin üç önemli hamlesi vardı: 'Birincisi ilahlaştırılmasıyla bütün insanların kardeş olduğu fikrini belirtmek istiyordu. İkincisi, değişik ırklara mensup insanların birlik ve ahenk içinde yaşamalarını arzuluyordu. Üçüncü olarak da imparatorluğunda yaşayan bütün insanların bir ortak olarak yaşayabileceklerini düşünüyordu. Bu durum için kullandığı terim ise 'homonia' idi. Bu sözcük birlik, beraberlik, bir tek düşünceye sahip anlamlarına geliyordu.' (Melek, 1987: 526)

Öbür yandan Büyük İskender'in 'fetihlerini, Tunç Çağı'nın başlangıcından bu yana dünyanın üretim tekniğinde gördüğü en hızlı ve en köktenci gelişmeler izler. Pers İmparatorluğu'nun bütün toprakları metaların özgürce dolaşımına açılmıştır. Kendi aralarında kendi dillerini kullanmayı sürdüren farklı halklardan oluşmasına karşın, bu uygarlıkta Yunan dili, yönetim, ticaret ve kültür için uluslararası bir araç olarak tanınıyordu. Bilimin doğal felsefeden bağlarını koparması da bu dönemde oldu. Platon'un öğrencisi, İskender'in hocası Aristoteles, filozofların sonuncusu ve bilim adamlarının ilkiydi. Biyoloji, zooloji, botanik, tarih ve ekonomi alanlarında sistemli araştırmaları örgütledi ve yönetti. Zooloji üzerine yazılarında kendisi ve çalışma arkadaşlarınınca toplanmış ve açılmış numunelere göre yüzlerce farklı hayvan türü tanımlar. Paranın işlevi hakkındaki çözümlemesinin eski çağlarda bir benzeri daha gösterilemez.' (Thomson, 1988: 395) Thomson'un sözünü ettiği bilimsel çalışmalara İskender'in de büyük katkıları olur. Aristoteles'in zooloji, botanik üzerine yaptığı çalışmalardan haberdardır. Aristoteles, bu çalışmalara Mieza'daki okulda öğretmenlik yaparken başlamış ve Asya Seferi sırasında

Bu sözü, Darios'un annesi İskender'e söylemiştir: İskender'de eş zamanlı olarak Darios'un iki kızıyla evlenmiştir. Ayrıca bu evliliklerin yapıldığında İskender, Roksana'yla da evlidir. 323 yılında hayatta kalan bütün okul arkadaşlarıyla üst düzey subaylarını Perslerin önemli yönetici ailelerinin kızlarıyla evlendirir. Babil'de Pers geleneklerine göre yapılan bir düğünle toplam, otuz bin civarında çiftin evlendirildiği sanılmaktadır.

İskender’le sürekli yazışmıştır. İskender, bu sefer sırasında Yunan ve Makedon coğrafyasında yetişmeyip yaşamayan bitki ve hayvanlara rastladığında birer numunesini hocasına gönderir. Ayrıca II. Filip ile İskender’in ekonomik ve siyasal amaçlarına uygun olarak yeni para sistemlerine geçip yeni paralar bastırmaları Aristo’nun para ve ekonomi üzerine yaptığı çözümlemelerin bir pratiği sayılır.

‘İskender’in fetihleri, Mısır’ı ve yakın Asya’yla uzak Asya’yı Hellas’ın kültürel ve ekonomik sisteminin bir parçası durumuna getirdi. Bu yeni ülke boyunca Yunancanın tek bir lehçesi her yerde biliniyordu; böylelikle fikirler özgürce dolaşabilecekleri bir ortam buldular. Değişim aracı para konusunda sağlanan birlik, yeni yollar, limanlar, deniz fenerleri ve büyük gemiler, karşılıklı ilişki ve ticareti kolaylaştırdı. İskender tarafından yaratılan parasal ve ekonomik birlik’ (Childe, 1990: 155) İskender sonrası dönemde imparatorluğunu bölüşen ardılları tarafından da sürdürüldü. Böylece Helenistik çağda ‘bir araştırma ruhu’nun bulunması, ortak bir dil kullanan insanların genişlemiş dünyanın her yeriyle iş birliği yapmaları da mümkün oldu.

Bu dönemde astronomi alanında da önemli gelişmeler olur. ‘Babilili gözlemciler yüzyıllardan beri güneş ve ay tutulmaları gibi olaylar üzerine yaptıkları doğru gözlemlerin bilgilerini biriktirmişlerdi. Gök cisimlerini küresel bir kafes üzerinde göstermek gibi kullanışlı bir yöntem geliştirmişlerdi. Yunanlılar, Babilililerin bu tablolarını görünce büyük bir istekle göklerin geometrik modellerini kurarak bu Babil verilerini açıklamaya kalktılar. Samoslu Aristarkhos (ö. 230), dünyanın güneş çevresinde döndüğünü ileri sürdü. Ancak yıldız paralaksı o dönemin araçlarıyla gözlenemeyecek kadar küçük olduğundan bu düşünce kanıtlanamayıp reddedildi.’ (McNeill, 2013: 215)

Herodot, Platon ve Aristoteles gibi bazı Yunanlar, Mısır ve Doğu Medeniyetlerine olan kültürel borçlarının başlangıçtan beri farkındaydı. Yunan kültürünün dinî, bilimsel ve felsefî temellerinin Mısır kaynaklı olduğu düşüncesi, Doğu’nun fethinden sonra farklı bir etkileşimle karşılaştı. ‘Yerli elit tabaka, atalarının medeniyete katkıları hakkında fatihlerin diliyle tarihler yazdılar. Amaçları, yabancı bir güç tarafından fethedildikten sonra, geçmiş başarıları esas alan bir millî gurur duygusu aşlamak ve fatihlere, fethedilen halka kültürel bağımlılıklarını hatırlatmaktı. Bu tarz anlatılar, mutlaka siyasî bir plana işaret etmiyordu. Aslına bakılırsa bu tarihler, genellikle yabancı hükümdarları kovmayı değil, yerli hükümdarlar gibi davranmaya teşvik etmeyi amaçlıyordu.’ (McCants, 2012: 119) Bu bağlamda Mısır’da, Filistin’de, Suriye’de, Babil’de hatta Hindistan’da bazı yerli yazarlar, kendilerini fatihlerinin dilinde ifade ettikleri için Droysen’in 19. yüzyılda ortaya attığı ‘Helenizm’ kavramının geçerliliğini sorgulayan modern tartış-

malara önemli deliller sunar. Droysen'e göre Helenizm, Yunan ve Doğu düşüncelerinin bağdaştırılmasıydı fakat yerel yazar ve düşünürlerin, Yunan biçimlerini yerel içerikle harmanlayarak 'Helenizme aynı anda hem meydan okuyor hem de onunla özdeşleşiyor.' (McCants, 2012: 124) olmaları bir anlamda, fatihlerini fetheden bir kültür kuşatması anlamını taşır. Sözüünü ettiğimiz bu tersten fethin en açık göstergesi, Fars gelenekleri benimsendiğinden dolayı, İskender ordusundaki Makedon subay ve askerlerin çıkardığı huzursuzluk gösterilebilir. Sözüünü ettiğimiz tersten fetih; Roma fethine karşı Helen dünyasının da tavrıdır. Helenizm'in Roma fethine gösterdiği bu reaksiyon çok daha başarılı olur.

Heleniz den Roma'ya...

Roma Cumhuriyeti'nin 47'de Gaius Julius Caesar tarafından son Mısır Firavunu Kleopatra (Ptolemaios) ile kurduğu ittifak, aslında fiilen Mısır'ı, Roma'ya katmıştı. Augustus'un İÖ 31'de Yunanistan'ı, Roma İmparatorluğu'na katması Helenizm'in Roma tarafından fethinin kesin tarihidir. Bu tarihten itibaren Yunanlıların, Yunanistan'ın kuzeyinde kalan ve 'barbarların yaşadığı bu bölgelere -sebepsiz yere- Zeus'un âşık olup boğa kılığına girerek Girit Adası'na kaçırıldığı Fenike kralının güzel kızı 'Europa' adını vermesi giderek yerine oturacak ve anlam kazanacaktır.

Çünkü neredeyse bütün Roma imparatorları İskender'i örnek alır, onun gibi olmak ister. İ.S 361'de Roma İmparatoru olan Julian Augustus, anılarında şunları yazar: 'Ama İskender'den bu yana hiçbir Yunanlı ya da Romalı, İran'ı fethetmedi. İskender gibi olmanın hayaliyle yaşıyorum. Hayır, onu aşabilmek hayaliyle yaşıyorum! Zaten aynı insan değil miyiz? Hindistan'ı istiyorum. Çin'i ve ötesini de istiyorum. Uzakdoğu'nun kan rengi, karanlık denizinin kıyısına ejdarhalı sancağı dikmek istiyorum. Bunu sadece ün kazanmak (bunu düşünmek bile beni sarhoş ediyor... nerede kaldı felsefe şimdi?) için değil, güneşin altındaki bütün ülkelere tanrıların gerçeğini iletmek için istiyorum. Üstelik, İran kutsal sayılan bir ülke; Mithreas'm ve Zerdüş'tün ülkesi. Bu, benim için silaya kavuşmak gibi bir şey olacak.

İskender'in biyografyasım yanımdan ayırmıyorum. O, olağanüstü gencin hayatını pek çoğumuz kendimize örnek almışızdır. Julius Caesar, İskender'in öldüğü zamanki yaşını geçmiş olduğu halde dünyayı hâlâ fethedemediği için İskender'in mezarı başında oturup ağlamıştı. Octavianus Augustus, mezarını açtırıp içindeki mumyayı uzun uzun seyretmişti. Vücudu oldukça iyi korunmuştu diye yazıyor otobiyografisinde; İskender'i portrelerine bakıp tanıyabileceğini söylüyor... Octavianus hayatında ilk defa korkuya kapılmış ve lahitin mühürlenmesini emretmişti. ... Lahit, yıllar sonra Caligula canavarı tarafından yeniden açılmıştı. Caligula, İskender'in kalkanını ve göğüsliğini takarak dolaşmaya başlamıştı. ... Benden önce gelen her imparator bu gence erişmeye çalışmış ve hiçbiri bu-

nu başaramamıştı. Ama ben, başaracağım!’ (Julian Augustus’un anılarından aktaran Gore Vidal, 1974: 418-420)

İskender’e ve onun yaptıklarına özenen Roma imparatorları saymakla bitmez ‘Caracalla, Roma’dayken sadece Büyük İskender’i taklit etmekle kalmamış onun bir reenkamasyonu olduğunu dahi ileri sürmüştü. Sonra dokunaklı bir ona benzeme çabasıyla İS 214’te doğuya doğru yola çıkmıştı.’ (Ball, 2014: 132)

Hatta Gibbon’un aktardığına göre, felsefe ve Helenizm’den dolayı Yunanlıları Romalılardan üstün tutan Roma imparatorları da vardır: ‘Yunanlıları, Romalıları yeğ tutmasının gizli bir nedeni vardı. Bir kahramanın bir filozofla karşılaşması halinde, onun düşündüğü şey, insanlığın İskender’den çok Sokrat’a borçlu olduğuydu.’ (Gibbon, 1987: 608)

‘Helenizm’i bir yana bırakacak olursak ne Avrupa medeniyeti ve hatta ne de Avrupa insanı düşüncesinin doğması mümkün olurdu. Bu yüksek Helenistik medeniyetin Batı’ya geçmesinde en büyük etki, Doğu Akdeniz’in medenî Helenistik dünyası ile Batı Avrupa’nın barbar insanları arasındaki arabuluculuk vazifesini yüklenen Roma’nın olmuştur. ... İskender ve generalleri, Doğu’yu fethederek Helen kültürünün tohumlarını Nil’den, Amu-Derya’ya kadar uzanan topraklara ekerken Roma, sabırla ve büyük acılara katlanarak Orta İtalya’da asker niteliğindeki köylülere dayanan devletini kuruyordu. ... Yapı ve ruh olarak birbirinden ayrı olan bu iki devlet, birleşecek olan kaderlerinin çizgilerinde yürüyecek ve birbirlerini yok edip sindirdikten sonra ortak nitelikleri olan bir birliğe geçeceklerdir. Bu gelişmenin sonunda, kılıcı ve teşkilatlanma gücüyle kazanan Roma’dır; fakat sosyal ve bilimsel yönden Helenler, zaferi kazanmışlardır. Helenistik Doğu’nun politik ve askerî teşkilatlanmasıyla romalılaştırılması dönemi aynı zamanda Roma’nın gelenek ve kültür alanlarında Helenleşmesi dönemini de ihtiva etmektedir’ (Dawson, 1976: 25-26) ki bu karmaşa, yeni bir Batı doğuracaktır.

Romalılar, ulaşım ve bayındırlık çalışmalarında İskender İmparatorluğu’nun ulaştığı seviyeden çalışmalarını sürdürürken yönetim konusunda da Helenizm’in yönetim deneyimini devralırlar. Roma memuru olarak Arrianis’un tespiti ilginçtir: ‘İskender, Mısır’ın yönetimini bir kişiye vermenin doğru olmayacağını düşünmüş. Bana sorarsanız Romalılar da bunu İskender’den öğrenmişler ve valiliğim hiçbir zaman senato sınıfından birine vermemeyip hep Equités sınıfından kimselere vererek Mısır’ı sıkı bir yönetim altında tutmak istemişler.’ (Arrianus, 2005: 101)

Sonuç

‘Anlam’ın mayalanıp büyütülmesi ve büyümenin sürekliliğiyle ortaya çıkan yeni durumlar zinciri olan medeniyet, varlığına yönelik tehditlere karşılık verebildiği, kendini savunabildiği kadar varolabilir. Ancak bu varoluşun sınırları ve

boyutu kestirilemez. Büyüyen bir uygarlığın işgal ettiği bir diğer uygarlık, işgalcilerini dönüştürmeyi, kendine benzetmeyi başarsa bile bu kendine benzetme başarısına karşın ortaya yeni bir durum, yeni bir adlandırma çıkacak.

Dizgeye ilk baştan bakarak ‘Akhilleos’un topuğu’ndan doğan Greko-Romen gelenek Batı’ya; siyasî sınırların kaldırılması, paranın ekonomik bir güç olmaktan ziyade siyasal bir güç olduğu gerçeğini, tek bir para sistemine geçilmesi zorunluluğunu, ortak dil kullanımını, dışarıda kalanın öteki veya ‘barbar’ olmadığı gerçeğini, yerel hukukun tanınmasını bununla birlikte genel hukuk normlarının benimsenmesi tecrübesini taşımıştır. Bu geleneğin Batı’ya taşıdığı belki de en önemli tecrübe ‘teşebbüs etme cesareti’dir. Bu deneyimi, Rönesansta ortaya çıkan hâliyle ‘İnsan isterse her şeyi yapabilir.’ cümlesiyle özetleyebiliriz.

Greko-Romen geleneğin, sınırsız sahip olma ve tüketme isteği ‘kapitalizmde, dayatma ve sindirmenin adı olan ‘modernizm’i de besleyerek insan ve toplum hayatının tabiatını değiştirmeyi öngören şiddete yatkın bir proje içerdiğini de söylemeliyiz.

KAYNAKÇA

- ARRIANOS, Flavius (2005), *İskender in Seferi*, çev. Furkan Akderin, Alfa Yay., İstanbul.
- ATTALI, Jagues (1992), *1492*, çev. YKY, İstanbul.
- BALL, Warwick (2014), *Arabistan'dan Öteye*, çev. Ahmet Aybars Çağlayan, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- CANCIK, Hubert (2001), *Yunan ve Romalıların Tarih Tablosu için Anlamı, Düş ve Gerçek Turoia*, Türk ve Alman Cumhurbaşkanlığı Himaye Kitabı, Stuttgart.
- CHILDE, Gordon (1990), *Tarihte Neler Oldu*, çev. Alaeddin Şenel, Alan Yay., İstanbul.
- DAVIS, James C. (2010), *insanın Hikâyesi*, çev. Barış Bıçakçı, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- DAWSON, Christopher (1976), *Batının Oluşumu*, çev. s. 25-26, Dergâh Yay., İstanbul.
- DROYSEN (2007), *Büyük İskender Tarihi*, çev. Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal, Dharma Yay., İstanbul.
- ESTİN, Colette/ LAPORTE, Hélène (2007), *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran, Tübitak Yay., Ankara.
- GIBBON, Edward (1987), *Roma imparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. BFS, İstanbul.
- GRAY, John (2007), *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, YKY, İstanbul.
- MCCANTS, F. William (2012), *Kültür Mitleri*, çev. Merve Tabur, İtlaki Yay., İstanbul.
- MCNEILL, William (2013), *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, Imge Yay., Ankara.
- MELEK, Kemal (1987), “Adalet Fikri ve Dünya Düzeni”, *İktisat Fatûltesi Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, cilt: 45, sy. 1-4, s. 525-538.
- THOMSON, George (1988), *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul.
- TOYNBEE, Arnold (1988), *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan İşaret Yay., İstanbul.
- VIDAL, Gore (1974), *Hükümdar*, çev. Cahit Uzel, e yayınları, İstanbul.

VELİ URHAN

POLİSTEN İMPARATORLUĞA HELENİK VE HELENİSTİK DÖNEMDE DEVLET ALGISI

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset, en geniş anlamıyla, hem insanların kendileri aracılığıyla düzenli bir yaşamı sürdürebilecekleri genel kuralların konulduğu, korunduğu ve düzenlendiği bir faaliyet alanıdır; hem de söz konusu faaliyet alanını inceleyen akademik bir disiplindir¹. Bu tanımdan yola çıkılarak, *siyasetin* kalbinin, birbirine rakip olan görüşlerin ya da birbiriyle çatışma içerisinde bulunan çıkarların doğurduğu sosyal problemleri, tarafların uzlaşmasını sağlamak suretiyle, çözüme kavuşturma sürecinde attığı söylenebilir. “Siyaset nedir?” sorusuna, çok eski çağlardan günümüze gelinceye kadar, verilen yanıtların, birbirinin karşısında yer alan, iki görüş etrafında toplanabileceği, genelde, bazı siyaset felsefecileri ve bilimcileri tarafından öne sürülür²: 1) *Siyaset* toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır; 2) *Siyasetin* amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak toplumun genel çıkarını ve insanların ortak iyiliğini sağlamaktır.

Ünlü siyaset bilimci Heywood da siyasetin birbirinden oldukça farklı dört tanımını yapar³:

1) *Hükümet etme sanatı olarak siyaset*: Antik Çağ Greklerinin kullandıkları, *şehir devleti* anlamına gelen *polis* sözcüğünden türetilmiş olan *siyaset*, insanların, kurumların, sosyal faaliyetlerin çoğunun dışarıda tutulması kaydıyla, *devlet* ve *yönetime* ilişkin işleri yürütme sanatı olarak tanımlanabilir. “Siyaset bir bilim değil, bir sanattır.” diyen Bismark’ın zihnindeki sanat, hükümet etme sanatı, yani toplumsal kararların alınması ve uygulanmasıyla toplumsal kontrol mekanizmasının oluşturulmasıdır ki bu anlayış, büyük bir olasılıkla, Antik Çağ Grek siyaset filozoflarının siyaset anlayışlarından beslenmektedir. Ancak, bu tanım çok sınırlı bir siyaset görüşü sunmaktadır; oysa siyaset, devlet aygıtı etrafında dönen bir sosyal örgütlenme sisteminde *ipolity*), yani kamusal alanın sınırları içinde yer alan kurumların tümünde gerçekleşen bir şeydir.

2) *Kamusal işler olarak siyaset*: Siyaset, her bireyin şahsına özel duyarlıklarından daha ziyade, çok açık bir biçimde, toplumsal faaliyetlerin işleyişi ve idaresiyle ilgili kamusal bir işleyiş olarak tanımlanabilir. Böyle bir tanımın izleri, Aristoteles’in insanların ancak *iyi olanı yaşamak* için, amacı *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmek olan ve *Devlet*⁴ denilen siyasal bir örgütlenmenin üyesi olarak yaşamak isteyecekleri şeklindeki düşüncesine kadar geri götürülebilir. Burada, si-

yasal olan ile siyasal olmayan ayrımı, özellikle hayatın kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımla örtüşür.

3) *Uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset*: *Siyaset*, taraflar arasındaki çatışmaların çözüme kavuşturulmasında, zor kullanma ya da iktidar uygulama yerine, karşılıklı ödünleşme, uzlaşma ve müzakere yollarının kullanılması olarak tanımlanabilir. İşte bu, “mümkün olanın sanatıdır” denildiğinde kastedilen *siyaset*, askerî çözümler ile siyasî çözümler arasındaki farka işaret eden bir siyasettir. Politikanın yürütüldüğü alandan ziyade kararların alınma biçimiyle ilgili olan bu siyaset anlayışında, *siyaset* taraflar arasındaki çatışmaya çözüm getirmenin bir yolu olarak görülür.

4) *İktidarın ve kaynakların dağıtımı olarak siyaset*: *Siyaset*, toplumsal varoluşun seyri içinde kaynakların üretilmesi, dağıtılması ve kullanılmasına ilişkin süreçtir, şeklinde tanımlanabilir. Bu bakımdan, *siyaset* istenilen sonuçların elde edilebilmesi için, gerekenin yapılması anlamında, *iktidar* ile de ilişkilidir. Siyasetin hem en geniş hem de en radikal tanımı olan bu dördüncüsü, siyaseti *hükümet*, *devlet* ya da *kamu* gibi belirli bir alana hapsedmektense, bütün toplumsal faaliyetlerin ve beşerî varoluşun her alanında geçerli kılar. Bu anlamda karşılıklı toplumsal etkileşimin her düzeyinde var olan siyasetin, en geniş anlamıyla, toplumsal yaşamda kaynakların üretimi, dağıtımı ve tüketimiyle ilgili olarak kullanılan bir iktidar olduğu söylenebilir.

Siyaseti toplumsal eylemlerin ve çatışmaların şiddet içermeyen çözümleriyle ilişkilendirmek, onu olumlu anlamda, yüce bir faaliyet alanı olarak görmekken; *siyaseti*, baskı ve zapturapt altına almak iradesi olarak görmek, temelde toplumdaki eşitsizlik ve haksızlık yapılarını ortadan kaldırmak amacına dayandığından, bu yapılar ortadan kaldırıldığı takdirde, siyasetin kendisi de ortadan kalkmış olacaktır⁵. *Siyasetin* anlamını netleştirmeye yönelik her çaba, ister istemez, iki önemli problemle karşı karşıya kalır:⁶

1) Öncelikle, sözcüğün günlük dildeki kullanımından kaynaklanan bir yığın çağrışımla ilgili olarak, pek az insan *siyasete* kendi ön fikirlerinden bağımsız olarak bakar; bundan dolayı, bir yandan sıkıntı ve derdi, kargaşa ve şiddeti, öte yandan aldatma, manipülasyon ve yalan imgelerini çağrıştırdığından, *siyasete* genellikle “kirli” bir sözcük gözüyle bakılır.

2) İkinci olarak, *siyaset* sözcüğü iktidar kullanma, otorite olma, kolektif karar alma, kıt kaynakların özelleştirilmesi, aldatma ve manipülasyon yapma vb. anlamlar taşıdığından, bu kavramın tanımı üzerinde siyaset filozoflarının bir uzlaşma içerisinde bulunmaları oldukça zor görünüyor. Bununla birlikte, “genel sosyal kuralların yapılması, korunması ve değiştirilmesi” şeklinde geniş kapsamlı bir tanımın yapılabilmesi problemin yükünü önemli ölçüde hafifletiyor denilebilir.

Arapça *sase* fiilinden türetilmiş olan, *at idare etmek*, *seyislik*, *ülke yönetimi*¹ anlamlarına gelen ve Arapçadaki *siyasetin* Batı dillerindeki karşılığı olan *politi-*

ka, Yunancadaki *politicosun* çoğulu olan ve “devlet işleri” anlamına gelen *ta politika** nın bugünkü kullanılış biçimidir. *Polis*, *politeia*, *politica*, *politike* sözcüklerinden türetilen *politikanın* taşıdığı anlamlar şöyle sıralanabilir⁹: *Siyasal şeyler; vatandaşın hakkına ilişkin şeyler; devlet, devlet yapısı, siyasal rejim, cumhuriyet ve egemenlik hakkıyla ilgili şeyler*. Kelime anlamı bakımından *ülke, devlet* ve *insan* yönetimi şeklinde tanımlanabilecek olan *siyasetin*, belirli bir coğrafya üzerinde yaşayan toplumu oluşturan insanlar arasındaki hem akılsal hem bedensel güç farkından doğan *iktidar* kavramıyla da yakın ilişkisinin bulunduğu kuşku yoktur. Toplumsal yapıda, siyasetin üzerine oturduğu temel, *yöneten-yönetilen* ayrışması olduğundan, siyasal alanın düzenlenmesinde siyasetin üç yapıcı ögesi olan *birey, toplum, devlet* arasındaki çatışmalar ve buluşmalar üzerinden giderek, siyaset teorileri bireyi esas alarak *liberalizm*, toplumu esas alarak *sosyalizm*, devleti esas alarak *faşizm* gibi siyasal sistemler kurarlar¹⁰. Bu bakımdan, insan yeterince anlaşılmadan *siyaset* ile *iktidar* arasındaki ilişki anlaşılamaz. *Siyaset* bir yandan toplumun ne adına yönetileceğini, bir yandan da kimin tarafından ve nasıl yönetileceğini sorgular.

İSiyasetin bireysel varlık alanı iktidar hırsıdır. *İktidar*, güç sahibi olmak anlamında, başkaları üzerinde kullanılan otoritenin uygulanabilirliği için gerektiğinde zor kullanarak müdahale etme yetkinliğine sahip olmak anlamını taşır¹¹. Özü bakımından, bireyden iktidara ve iktidardan bireye olmak üzere çift yönlü bir ilişki ve etkileşim süreci olan *siyaset*, siyasal ilişki yasalarının toplumsal alanlara girmesini sağlarken oluşturduğu dil, kullandığı söylem, yarattığı sembolik ve mitolojik evren, üretilen toplumsal hiyerarşiyle bireysel dünyanın da etkilenmesine neden olur¹². Toplumu oluşturan bireylerin ortak iradesine değil de tek kişinin iradesine dayalı bir iktidar tarafından belirlenen kuralların ve ilişkilerin gölgesinde var olması mümkün olmayan *siyaset*, ancak olasılıklar arasında bir tercihin ve seçimin yapılabildiği durumun adıdır; dolayısıyla *siyaset*, taraflar arasında sürdürülen bir iktidar ve egemenlik mücadelesi olduğundan, birbirinin karşısında yer alan tarafların bulunmadığı bir toplumsal yapıda *siyaset* de var olmayacak demektir¹³. Siyasal iktidarın bireysel ve toplumsal alana müdahil olması, siyasetin en temel ilkesi olan *mücadele, muhalefet* ve *diyalog* gibi süreçleri ortadan kaldıracığı için, siyaseti siyaset yapan asıl etkenin muhalefetin varlığı olduğunda kuşku yoktur¹⁴.

Bir siyasal iktidarın meşruiyet derecesinin, ona yönelmiş olan rızanın gücüne ve kabul derecesine bağlı bulunduğu, taraflar arasındaki iktidar mücadelesinin adı olan *siyasetle* böyle bir mücadeleye bünyesinde hiç yer vermeyen *despotizm* arasındaki temel farklılık dikkate alındığında, daha iyi anlaşılacaktır¹⁵. Böyle bir tespitten yola çıkıldığında, siyasetin en iyi işletilebileceği yönetim şeklinin de

demokrasi olduğunda kuşku yoktur; çünkü siyaset bir yandan toplumun ne adına ve hangi ilkelere göre (*niçin*) yönetileceği sorusuna yanıt ararken, öte yandan kim tarafından (*nasıl*) yönetileceği sorusuna da yanıt arar¹⁶. Siyaset felsefesi tarihine bakıldığında, *monarşi*, *aristokrasi*, *oligarşi* gibi iktidarın yukarıdan aşağıya uygulandığı yönetim biçimlerinin yanında, halkın kendi kendini yönetmesi anlamında iktidarın aşağıdan yukarıya kullanıldığı yönetim tarzının adı olan *demokrasi* dikkate alındığı zaman, bu sorulara en iyi yanıtın verilebileceği de gözlerden ırak tutulmamalıdır.

Siyaset kavramına yüklenen anlamların, tarihsel süreçte geriye doğru bakıldığında, hem siyaset filozofları hem de tarihsel dönemler bakımından, önemli ölçüde farklılık gösterdiği öne sürülebilir. Antik Çağ Öreklerinde, site devletini (*polis*) “yönetme sanatı” olarak düşünülen *politika*, Yeni Çağ’da “devletin faaliyetleri” şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Orta Çağ İslâm dünyasının önemli bir siyaset filozofu olan Fârâbî *siyaseti*, mutluluğa erişmek için gerekli olan *en yüksek iyiye* ve *en yüksek yetkinlike* kendisinde ulaşılabilecek olan *Erdemli Şehir*’de uygulanan “en yüksek sanat” olarak görürken¹⁷; yine on dördüncü yüzyılın önde gelen sosyolog ve siyaset bilimcilerinden olan İbn Haldî’nin *siyaseti*, “devlet büyüklerinin, akıl ve basiret sahiplerinin kanunlar tertip ederek, bunu uyruğa tatbik etmeleri”¹⁸ şeklinde tanımlamak suretiyle, onu toplumun yönetilmesinde kullanılacak bir yöntem olarak görür. *Siyaset*, toplumsal hayatın eşliğinde ortaya çıkacak olan problemleri çözüme kavuşturmak suretiyle, geleceğe yönelik toplumsal iyileşme ve gelişmeyi sağlamak için kullanılan bir sanat olduğuna göre, yukarıda da işaret edildiği gibi, *siyaset* ile *iktidar* kavramları arasında sıkı bir ilişkinin bulunması kaçınılmazdır.

Toplumsal hayatı şekillendiren bireyler, gruplar ya da sınıflar arası sosyal, ekonomik ve politik boyutlu ilişkilerin ortaya çıkardığı olaylar iki bilgi disiplini tarafından araştırma ve açıklama konusu edilir. Birincisi, söz konusu olayları “nasıl?” sorusunun yanıtı olmak üzere, objektiflik ölçülerine uygun bir biçimde, bilimsel bir tutumla hareket ederek “olanı olduğu gibi” inceleyen *siyaset bilimi*; İkincisi ise söz konusu olayları “niçin?” sorusunun yanıtı olmak üzere, sübjektif bir yaklaşım içerisinde, felsefî bir tutumla hareket ederek “olması gereken”i inceleyen *siyaset felsefesidir*. Siyaset felsefesi, genel anlamda, pratik yaşamdaki siyasal etkinliklerin dayandığı varsayımlar hakkındaki kuramsal bir soruşturmanın adı olarak ele alınabilir. Bu anlamdaki *siyaset felsefesinin* kuruluşuna öncülük eden ilk, önemli filozoflar, ideal ya da *ütöpik* bir devlet anlayışı öne süren Platon ve demokrasiyle oligarşinin uzlaştırılmasıyla ortaya çıkacak olan orta sınıfın egemenliğine dayanan yönetim biçimini öneren Aristoteles’in anılması gerekir. Bu anlamda, genel bir yaklaşım olarak, siyaset felsefesinin ilk olarak Antik Çağ Grek felsefesinde başladığı öne sürülmekle birlikte, *siyasetin* tarihini çok daha gerilere, Eski Mısır, Mezo-

potamya, hattâ göçebe Taş Devri insan topluluklarına kadar geri götürmek mümkündür; ama rasyonel siyasal düşüncenin doğduğu yer Atina'dır¹⁹.

Burada, yeri gelmişken, bazı sorular üzerinden giderek önemli birkaç noktaya işaret etmekte yarar vardır. “Siyaset aklî müzakereye mi dayalıdır yoksa siyasal hayat genellikle kaba kuvvetle mi belirlenir? Siyasal iktidar siyasal bilgeliği de yansıtır mı? Ya da iktidar nihaî olarak zorbalık yönetimindeki -genellikle kılık değiştirse de bu yönetimde yöneticiler yönetileni sömürmek üzere güç ve sahtekârlığa başvururlar& bir uygulama mıdır?”²⁰ Siyaset felsefesi tarihi boyunca, Platon'dan Machiavelli'e, Marx'a kadar bu soruların hiçbir zaman gündemden düşmediğini söylemek mümkündür. Hem Aristoteles'in hem de John Locke'un insanların kendilerini insan olarak gerçekleştirebilmeleri için gerekli olan koşulların yönetim tarafından sağlanması gerektiği konusunda hemfikir olduklarında kuşku yoktur; ancak, Aristoteles'in temel sorunu, insanların çoğunlukla özel çıkarlarının ötesinde bir *ortak iyiye* sahip olamamaları iken, Locke'un temel sorunu, bireylerin bencil arzularının ötesinde bir adalet standardı bulunmadığı takdirde, yönetsel bir iktidar uygulamasını haklı kılmanın oldukça zor olacağı noktasındadır²¹.

Siyaset felsefesinin alanını sadece “olması gereken”le sınırlamanın, yukarıda da işaret edildiği gibi, onu *ütopyaya*, dönüştürebileceğinin yanı sıra; *ütöfik* bir yanı olmakla birlikte, *siyaset felsefesinin* kesinlikle bir *ütopya* olmadığını da bilinmesi gerekir²². Siyaset felsefesi insanın pratik yaşamını, devleti ve kökenini, devlet-birey ilişkilerini, iktidarı ve meşruiyetini sorgulayan, “olması gereken”ler konusunda standartlar belirlemeye çalışan “kuramsal ve normatif” bir çabadır²². Bununla birlikte, *siyaset felsefesinin* kendini sadece “olması gereken”le sınırlayan bir düşünce disiplini değil, aynı zamanda, “olduğu gibi olanı” da sorgulamak suretiyle “olması gereken”e ulaşmak amacını güden düşünsel bir etkinlik olduğu da unutulmamalıdır. *Siyaset felsefesi* ile *siyasal düşünceyi* de birbirinden ayırmak gerekiyor. Siyasal veya politik düşünce, insanların birbirleriyle ilişki içerisinde yaşamaya başladıklarından bu yana var olduğu hâlde, düşünce tarihinin verilerine bakıldığında, *siyaset felsefesinin* Antik Çağ Grek felsefesinin doğuşundan itibaren, özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles'in sistemleri içerisinde var olmaya başladığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, *siyaset felsefesinin* aynı zamanda bir *siyasal düşünce* olduğu, ama her siyasal düşüncenin bir siyaset felsefesi olmadığı çok açık olarak görülecektir.

Antik Çağ'da siyasal alanla ilgili en ideal siyasal formun bilgisini ortaya koyma amacım güden Platon ve Aristoteles tarafından kurulan *Klasik Siyaset Felsefesi* ile on altıncı yüzyılda Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, vb. filozoflarla temsil edilen *Modern Siyaset Felsefesi* arasında bazı temel ayrımların ortaya çıktığında kuşku yoktur. Bu ayrımları beş madde halinde sıralamak mümkündür:

1) Klasik siyaset felsefesinin temsilcisi konumunda bulunan Antik Çağ ve Orta Çağ filozofları, genel anlamda, bilgiye iktidar sahibi olmanın bir aracı gözüyle değil, *doğa, insan ve toplumla*, ilgili merakların giderilmesi amacıyla elde edilmeye çalışılan bilgi gözüyle bakarken; “bilmek egemen olmaktır” diyen Baran’dan başlayarak tüm modern siyaset filozofları tarafından bilgiye iktidar aracı gözüyle bakılmaya başlanmıştır.

2) Klasik siyaset filozofları insana, doğduğu andan itibaren siyasal ve *toplumsal durumda* olan bir varlık gözüyle bakarken, modern siyaset filozoflarına göre insan, bu dünyaya ilkin *doğa durumunda*, daha sonra sözleşme yoluyla siyasal ve *toplumsal duruma* geçen bir varlık olur.

3) Klasik siyaset filozoflarına göre, insanlar bu dünyaya doğuştan niteliksel eşitsizlik içinde gelirler. Platon’un *Devlet*’te sözünü ettiği “güzel yalan” bunun en açık göstergesidir. Ona göre Tanrı, insanları yaratırken önder olarak yarattıklarının mayasına *altın*, yardımcı olarak yarattıklarının mayasına *gümüş*, işçi olarak yarattıklarının mayasına da *demir ve tunç* katmıştır²⁴. Oysa modern siyaset filozoflarına göre, aralarında bir sözleşme yapıcaya kadar doğa durumunda bulunan insanlar arasında, sözleşmeyle toplumsal duruma geçinceye kadar, tam bir niteliksel eşitlik ve sınırsız bir özgürlük vardır.

4) Klasik siyaset felsefesinin temel bir problem alanı olan “en ideal yönetim biçimi” sorunsalında modern siyaset filozoflarıyla klasik siyaset filozofları arasında bir ortak nokta bulunmakla birlikte, söz konusu ideal yönetim biçiminin nasıl oluşturulacağı konusundaki hareket noktalarının birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Klasik siyaset filozofları bu hareket noktasını “insanlar arasındaki niteliksel eşitsizlik” ilkesine indirirken, modern siyaset filozofları aksine “insanlar arasındaki niteliksel eşitlik” ilkesine indirgemektedirler.

5) Klasik siyaset felsefesi, genelde, rasyonel bir temel üzerinde *etik* ile *siyaset* arasında organik bir bağ kurmak suretiyle, özü *erdem* olan bir siyasal ve toplumsal yapı oluşturmaya çalışırken; modern siyaset felsefesi, çok açık bir biçimde, *etik* ile *siyaset* arasında hiçbir organik bağın bulunmadığını öne sürmek suretiyle, klasik siyaset felsefesinin öngördüğü yönetim biçimlerini sorgulamaya ve eleştirmeye girişir.

Siyaset felsefesine klasik değil de modern bir bakış açısıyla bakıldığında, tek bir siyaset felsefesinden değil, Todd May’m da işaret ettiği gibi, üç farklı siyaset felsefesinden söz edilebileceği akla yatkın görünüyor²⁵:

1) *Biçimsel siyaset felsefesi*: Adil bir toplumun yapısını ve özelliklerini inceleyen siyaset felsefesidir. Aristoteles’in, Hobbes’un, J. Locke’un, J. Rawls’ın siyaset felsefeleri buna örnek olarak verilebilir.

2) *Stratejik siyaset felsefesi*: Temelde “ne yapmalı?” sorusuna odaklanarak, kendi projesini siyasetin tek merkezi hâline getirme iddiasında olan siyaset felsefesidir. Buna örnek olarak da siyasetin merkezine konulması gereken tek stratejik olgu olarak “ekonomik ilişkiler altyapısı”nı öneren Marx’ın ve yine söz konusu tek stratejik olgu olarak “İtalya’nın yönetilmesi”ni öneren Machiavelli’nin siyaset felsefeleri örnek verilebilir.

3) *Taktik siyaset felsefesi*: Erkin tek merkezde toplanmasının erkin kötüye kullanılmasına davetiye çıkaracağıın; dolayısıyla insanın özünde kötü değil iyi olduğu için, kendisi üzerinde erkin kullanılmasının gerekmediği düşüncesinin savunulduğu siyaset felsefesidir. Bunun en tipik örnekleri olarak da Michel Foucault’nun, Giles Deleuze’nin ve Lyotard’m adı anılabilir.

Siyaset felsefesinin, Stanley M. Honer ve Thomas C. Hunt’da olduğu gibi, *merkezleşmiş iktidarı* savunan, *dağıtılmış iktidarı* savunan, *karma ya da dengelenmiş iktidarı* savunan siyaset felsefelerine ya da Jürgen V. Kempski’de olduğu gibi, *liberal siyaset felsefesi* ve *sosyalist siyaset felsefesi* şeklindeki sınıflamalarına da rastlanabilir²⁶. Siyaset felsefesinin, bir düşünce disiplini olarak kuruluşundan bu yana, ilgilendiği temel problemler ya da yanıtlamak zorunda olduğu temel sorular da şöyle sıralanabilir²⁷: Devlet nedir? Devletin varlık temeli nedir? Devletin işlevi, amacı ne olmalıdır? Devletin meşruiyetinin temeli nedir? Kim yönetecek? Nasıl yönetecek? Egemenliğin kaynağı nedir? Sivil toplum nedir? Temel insan hakları nelerdir? İdeal bir düzen var mıdır? Düzen gerekli midir? Eşitlik ve özgürlük nedir? Demokrasi neye denir? Barış nedir? Sürekli bir banş mümkün müdür? İnsanların birliği söz konusu olabilir mi? vb. Bunlara ek olarak son derece önemli bazı problemlere daha işaret edilebilir. İlkın, tarihsel süreçte, siyaset filozoflarının öne sürdükleri ve meşrulaştırdıkları birtakım politik ilkeler evrensel geçerlilikleri olan ilkeler olarak mı, yoksa belirli siyasal grupların kabulleriyle değer kazanmış ilkeler olarak mı anlaşılması gerekir?²⁸ Ayrıca, en iyi yönetim biçimine ilişkin olarak siyasal kurumların nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili somlar da siyaset felsefesi tarafından yanıtlanması gereken somlar arasında yer almaktadır.

Din-Siyaset İlişkisi

Tarih boyunca *siyasetin* ve *dinin* insanın hem toplumsal hem bireysel yaşamını düzenlemek amacını güden iki kurumsal yapı olduğu dikkate alınırsa, ikisi arasında kopması hiçbir zaman mümkün görünmeyen, ama yönetim tarzlarının değişmesine bağlı olarak ancak biçim değişikliğine uğrayabilecek nitelikte sürekli bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Toplumsal hayatı düzenlemek ve yönetmek amacıyla olan *devlet*, *hükümet*, *iktidar*, *egemenlik* ve bunlara bağlı olarak işleyen *siyaset* söz konusu olduğunda, çoğu zaman bunların meşruiyetini sağ-

lamak amacıyla, hem *siyasetin* hem de *dinin* merkezinde aktif rol oynayan insanın inanç, tulum ve davranışlarının, insanlık tarihi boyunca, bir yanıyla *siyasete* öteki yanıyla *dine* uzanan boyutlarının bulunduğunu göz ardı etmek mümkün görünmüyor²⁹. Bundan dolayı, *din* ile *siyaset* arasındaki ilişkilerin tarihsel süreçte aldığı biçim, gösterdiği değişiklik, dinlere ve siyasetlere göre kazandığı içerik, pek çok siyaset filozofunun ve siyaset bilimcisinin araştırmalarına konu olmuştur³⁰. “Bugün de din siyasete tamamen kapalı bir dünya değildir ve siyaset de bugün dinî yönelimli anlayışlar ve taleplerden kopararak anlaşılabilir ve yürütülemez”³¹ diyen E. Forndran’a göre, *din* ile *siyaset* arasındaki bağlantıların, karşılıklı nüfuz etme, çatışma ve iş bölümü gibi birlikte yaşamayı etkileyen alanlarda günlük bilginin sonucu olarak kurulduğu bir gerçektir³². Bugün, *din* ile *siyaset* arasındaki ilişkilerin aldığı biçim genelde iki önemli kavramla ifade ediliyor³³: Din-devlet birlikteliğinin adı olarak *teokrasi* ve din-devlet ayrımının adı olarak *laiklik*. Siyaset felsefesi tarihinde oldukça önemli bir yer işgal eden *siyaset-din* ilişkisi tartışmalarına bakıldığında, bu tartışmaların büyük ölçüde hem siyasetin hem de sosyolojinin temel kavramları arasında yer alan *laiklik* ve *sekülerlik* kavramları etrafında kümelendiği de görülüyor.

Laiklik, siyasal bir yapılanmada din-devlet ayrımının esas olduğunu, dolayısıyla dinin kamusal alanda herhangi bir hak talebinde bulunmaması gerektiğini, böyle bir talebin çağdaşlaşmanın önündeki en ciddi engellerden birini oluşturduğunu temel ilke edinir³⁴. Genel olarak, hem düşünsel hem de siyasal anlamda, Antik Çağ ve Orta Çağ boyunca merkezî konumdaki yerini muhafaza eden Tanrısal aklın (*teokrasi*), Batı’da Rönesans hareketiyle birlikte, yerini insan aklına bırakmasının eşliğinde, insanlığın bir dünyevileşme (*sekiularizm*) süreci içerisine girdiği söylenebilir. Rönesans’tan bu yana giderek laikleşen ve dünyevileşen Batılı siyasal ve toplumsal yapılarda, din ya da dinin temsilcisi konumunda bulunan Kilisemin, artık kamusal alandan çekilmesi, devleti ve toplumu ilgilendiren konuların siyasal iktidarlara bırakılması, siyasal hayatla artık hiçbir ilişkisinin kalmaması, dinin tamamen bireyselleşmesi ve sadece inananlarının ayin ve ibadetleriyle meşgul olması gerektiği öngörüsü savunulmaya ve taraftar bulmaya başlar³⁵.

Bu noktada, sorulması ve yanıtlanması gereken önemli bir soruyla karşı karşıya kalınıyor: Din ya da Kilise siyasetten elini tamamen çekmiş midir? Yoksa değişik biçimlerde, hâlâ kendi temel inanç esasları doğrultusunda siyaseti etkilemeyi sürdürmekte midir? Bugünkü Batı toplumunun siyasal yapılarının işleyiş tarzlarına bakıldığında, belirli bir siyasal yapının açık temsilcisi konumunda görünmemekle birlikte. Kilise’nin siyasetten elini eteğini tam anlamıyla çekerek, kendini dinin sınırları içerisine geri çektiğinin söylenemeyeceği inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Burada, *siyaset-din* ilişkisi sorununun, üzerinde daha çok

durulması gerektiğine inanılan yanı, tarihsel süreçteki gelişimi ve değişiminden ziyade, günümüz toplumlarının siyasal yapılarında, bireylerin siyasal davranışlarında *din* faktörünün rolünün hâlâ devam edip etmediğine ilişkin olan yanıdır.

İnsanlık tarihi boyunca var olagelen hemen tüm dinlerin işlevlerinin. E. Drukheim'ın da işaret ettiği gibi, dünya hakkında değişik ve genellikle insanın birbiriyle çatışma hâlinde olan ilgileri, özlemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonu olan toplumsal hayatın içerisinde, hâlâ büyük bir birleştirici güç olarak yorumlanması, *siyaset-din* ilişkisinin varlığını güncel olarak sürdürdüğünün önemli göstergesi olarak kabul edilebilir. “Nihaî olarak toplumu bir arada tutan nedir? İnsanoğlu nasıl olup da kişisel ve önyargılı çıkarlarını aşarak karşılıklı bir dayanışma içerisine girebilmiştir?” soruları karşısında Durkheim'ın yanıtının “söz konusu birliğin ve dayanışmanın din sayesinde gerçekleştiği” şeklinde olduğunda kuşku yoktur³⁶. Toplumsal kurumlar ağıının üzerinde âdeta bir kubbe gibi duran, toplumsal kuramlara işlerlik ve süreklilik kazandıran *dinin* sembolik bütünleştirici işlevi en açık biçimde, toplumun hayatî sorunlarının sembolik olarak kutsalın alanına yükseltildiği ayinlerde görülür³⁷. Berger'e göre de dinin en önemli işlevlerinden birisi, insanların düzenli toplumsal yaşam kurallarının sınırları içerisinde tutulması anlamında, *toplumsal kontrol* mekanizmasının işletilmesine yardımcı olmasıdır³⁸. Düzenli toplumsal yaşamın vazgeçilmezleri olan, başka bir deyişle, doğal hukukun insanlara tanıdığı *hayat*, *hürriyet* ve *mülkiyet* haklarının korunması ve devam ettirilmesi için kaçınılmaz görünen toplumsal kontrolün sağlanmasında *siyaset* ile *dinin* birbirine destek olduklarında kuşku yoktur.

Söz konusu toplumsal kontrolün her bir bireyin kendisinde gerçekleşmesini zorlayan gücün, içeriden ve dışarıdan gelmek üzere iki yönlü olduğunu söylemek mümkündür. Toplumsal kontrolde, bireyleri dışarıdan zorlayan gücün sahibi devlet eliyle yürütülen *siyaset*-, içeriden zorlayan gücün sahibi de büyük ölçüde *din* yoluyla oluşan bireyin kendi vicdanıdır. Bireysel vicdanların toplumsal kontrol mekanizmasını sağlıklı işletecek bir biçimde oluşmasını sağlamak, herhâlde dinin en temel işlevlerinden biri olmalıdır; aksini düşünmek dinin özüne ters düşer. Yine Berger'e göre din, kutsal kökeni olmayan yapıları sık sık meşrulaştırırken, bazen de geleneksel Hint kast sisteminde olduğu gibi, toplumun belirgin farklı kategorilerini dinî terimlerin içine oturtabilmek için bilfiil bu yapılanmanın temel ilkelerini sağlar ki siyasî liderlere büyük avantajlar tanıyan bu kendine özgü ve son derece karmaşık yapı, büyük bir olasılıkla Brahman ruhbanlığının bir ürünüdür³⁹. Weber'in ve Berger'in düşüncelerinden yola çıkıldığında, *din* ile *siyasetin* karşılıklı etkileşim içerisinde olduklarını düşünmek hiç de zor görünmüyor; bununla birlikte, çağdaş sanayi toplumlarının gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan en önemli sorun, bu yeni toplumsal oluşum sürecinde dinsel düşünce ve

kurumların yerini modern düşünce ve kurumlara bırakıp bırakmayacağı sorundur⁴⁰. Bu sorunla ilgili olarak çağdaş Batı toplumlarında *din* ile *siyaset* arasındaki ilişkinin durumunu anlamak için, büyük ölçüde dinin yerini belirlemek amacıyla kullanılan *sekülerleşme* kavramı üzerinde de durulması gerekiyor.

Günümüzün çağdaş Batı toplumlarında dinin içinde bulunduğu yere ilişkin sosyolojik tartışmalar, genelde *sekiilerleşrne* kavramı merkeze alınarak yapıldığından, *din-siyaset* ilişkisini kavrayabilmek için öncelikle bu ilişkinin arka planını oluşturan toplumsal yapının kazandığı biçimin ve dinin bu toplumsal yapıdaki konumunun kavranması gerekmektedir⁴¹. Genellikle *dünyevileşme* olarak Türkçeleştirilen *sekülerleşmenin* tam olarak neyi ifade ettiğinin de çok açık olmadığı sosyologlar tarafından dile getirilmektedir⁴². *Sekülerleşmemn* ne olduğu, hangi temellere dayandığı, hangi ölçüde gerçekleştiği ya da gerçekleşebileceği konusunda sosyologlar arasında çeşitli anlayışlar bulunmakla birlikte, şu ortak noktada buluştukları söylenebilir: Bugünün toplumlarını geçmiş zamanların toplumlarıyla karşılaştırarak anlamak ve açıklamak⁴³. “Tanrı, toplum gerçeğinin altında saklanan bir simgedir” ve “din, insanın davranışını istikrara kavuşturma ve bütünleştirme gücüne sahiptir”⁴⁴ tezini öne süren ve dinin, özellikle de Kilise olarak kurumsallaşmış dinin ödevlerinin artık bitmiş olduğunu, modern insanın sekülerleştiğini, modern toplumun temel gerçekleriyle çatışma içinde olan eski dinlerin artık geleceklerinin bulunmadığını düşünen Dürkheim’a göre, modern çağda toplumun kendisi artık dinsel yaşamın kaynağı ve ruhu olmaya başlamıştır⁴⁵. Fakat onun bu yaklaşımının toplumsal yaşamdaki işlevi bakımından, genel anlamda, dinin sonunun geldiği anlamını taşımadığının da burada özellikle belirtilmesi gerekiyor. “Bir kelime ile, eski ilahlar sararıp soldular ya da öldüler ve yenileri henüz doğmadılar. Bir gün toplumumuz da yaratıcı verimlilik saatlerine kavuşacaktır; bunda yeni fikirler doğacak ve yeni şekiller çıkacak ve bu şekiller eskiye göre uzun bir süre önder olarak insanlığa hizmet edeceklerdir.”⁴⁶

“Dinler, gelişme sürecine olumlu ya da olumsuz hangi şekilde katkıda bulunmaktadır ki bu gelişme süreci Batı’da modern, rasyonel bir toplum yaratmıştır?” sorusuyla hareket eden Max Weber’in de çağdaş kapitalist ekonomik düzeni belirleyen güçlerin kaynağını araştırdığı ve bunu toplumsal ve ekonomik zihniyetin Protestan ahlakıyla biçimlendirilmiş düsturlarında bulduğu dikkati çekmektedir⁴⁷. Weber’e göre, Protestanlıkla birlikte doğan bu zihniyet, insanları öylesine değiştirmiştir ki giderek onların iş hayatına atılmalarını, rasyonel çalışmaları ve yaratıcı yenilikleri gerçekleştirmelerini sağlayarak; kısacası, kapitalist sistemin kurulmasına zemin hazırlayacak biçimde onları değiştirerek, Protestan ahlakıyla kapitalizmin ruhu arasındaki derin ilişkiyi de gözler önüne sermiştir⁴⁸. Hristiyan ve İslâm ortaçağında, Antik Çağ’ın siyasal insanı (*homo politikus*), yerini büyük ölçü-

de dinsel insana (*homo credens*), inanç ve iman insanına bıraktığı için, din ile siyaset arasında sıkı bir ilişkinin kurulduğu ortada olan bir gerçektir⁴⁹. Bu nedenle, Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılış tarihi olan 476 yılından İstanbul'un fetih tarihi olan 1453 yılına kadar devam etmiş olan Orta Çağ boyunca, hem dinsel hem de siyaset] düşüncesinin özünde yer alan konu ve kavramların kaynağında Tanrı ve Tanrının insanlara gönderdiği *Kutsal Kitap*'lar bulunuyordu. Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde, İmparatorun halkı temsil ettiği düşüncesinin temelinde erkin kaynağında *halkın* bulunduğuna ilişkin kuram yer alırken, Hristiyanlığın toplumsal ve siyasal hayatta etkin olmaya başlamasıyla birlikte, erkin kaynağında *Tanrı'nın* bulunduğuna ilişkin kuram egemen konuma gelmeye başlamıştır⁵⁰. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla Doğu Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu aşamasında, kendilerini Roma İmparatorluğu'nun ardılları olarak gören Bizans İmparatorlarıyla Roma'da oturan papalar arasında, din ile siyaset arasında bir ilişkinin kurulması anlamında düşünülebilecek, bir iktidar paylaşımı tartışmasının içine girdikleri görülür. Bu konuda, Papa Gelasius tarafından formüle edilen “çifte kılıçlar kuramı” oldukça önemli görünmektedir⁵¹: “Gelasius, Tanrının İsa'ya, biri dinsel erki biri yersel erki temsil eden iki kılıç verdiğini söyler. Bu kılıçlar yalnızca, Tanrının hem yersel hem de dinsel işlerdeki vekili olan İsa'da bir arada bulunmuştur. İsa'dan sonra dinsel erki temsil eden kılıç papaya, yersel erki temsil eden kılıç imparatora geçmiştir. Bu nedenle, papalar dinsel konularda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileridir, imparatorlar din dışı konularda. Dolayısıyla bu kılıçların sahipleri, birbirlerinin egemenlik alanına girmemelidir.”

Siyasetin dinden beslenen teokratik yapısının kaynakları, felsefe tarihinde, aslında, Antik Çağ'ın ikinci yarısı olarak anılan Helenistik döneme kadar geri götürülebilir. Dolayısıyla, Hristiyan Orta Çağ'da Saint Augustinus ve Thomas Aquinas, İslâm Orta Çağ'da Fârâbî, İbtî Sînâ ve Gazâlî gibi önde gelen filozofların siyaset anlayışlarına bakıldığında, Orta Çağ boyunca ne Batı'da ne de Doğu'da laik ve şekiller anlamda bir siyasal düşüncenin varlığından söz etmek pek olası görünmüyor.

Devlet, Hükümet ve Bürokrasi

Devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanlardan oluşan toplumu düzen içerisinde yönetmek amacıyla, kurallar ve yasalar koyma erkine sahip kurumlar aracılığıyla otorite kullanan siyasal bir örgüttür⁵². Bu tanıma bakıldığında, devlet denilen kurumsal yapının var olabilmesi için *ülke*, *insan topluluğu* ve *iktidar* olmak üzere üç temel unsurun bir araya gelmesi gerekiyor⁵³. Ünlü Alman sosyolog Max Weber de devleti “belli bir arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğu”⁵⁴ şek-

ünde tanımlamaktadır. Aslında, ortada duran somut bir gerçeklik değil de düşünce ürünü kavramsal bir varlık olan *devlet*, ister bir sembol, ister hukuksal bir yapı, isterse bir mit olarak kabul edilsin, bu kavramsal varlığın temelinde -yukarıda işaret edildiği gibi- *ülke*, *toplum* ve *iktidar* olarak üç somut gerçeklik bulunmaktadır. Bu bakımdan siyasetin, genellikle, devlet ve onun kurumsal örgütlenmesinin analizi, toplum üzerindeki etkisinin değerlendirilmesi vb. ile ilgili bir çalışma olarak anlaşılması pek de şaşırtıcı değildir⁵⁵.

Siyaset ve *devlet* insanın olduğu yerde vardır; dolayısıyla siyasetin ve devletin kavramsal yapılarının iyi anlaşılabilmesi için, insanın hem *tinsel*, hem *toplumsal*, hem de *düşünsel* bakımdan iyi analiz edilmesi ve iyi anlaşılması gerekir. Kari Jaspers'e göre, ne Hobbes'un dediği gibi, "devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş hâlinde"⁵⁶dir, ne de anarşistlerin öne sürdükleri gibi, insan "tamamen iyi"⁵⁷ bir varlıktır. Kendisinde hem *sevgi* hem de *nefretin* bulunduğu doğa ve toplum varlığı olan insan, her zaman şu ya da bu ölçüde söz konusu karşıt duyguların çatışması içerisinde bulunmakla birlikte; aynı zamanda bu karşıt duyguların her birisinden daha fazlasını yapabilecek yeterlilikte bir varlıktır. İnsanın, kendisinin dışındaki bütün varlıklardan daha güçlü olması, onun aynı zamanda iyi olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, kötü olduğu anlamına da gelebileceğinden; tarihsel süreçte, kendisinin üstünde bulunan egemen bir güç tarafından, insanın özgürlük alanının sürekli denetlenmesi ve sınırlandırılması gerektiğinin farkına varılmıştır. Belirli bir coğrafya üzerinde, yalnız başına değil de bir toplumun üyesi olarak yaşamak zorunda bulunan her bir insanı, toplumun öteki üyeleriyle değişik bağlamlarda bir sürü ilişki içerisine sokan ve bu ilişkileri düzenleyen, biri *din* öteki *devlet* olmak üzere, iki otoritenin bulunduğu, yine tarihin bize gösterdiği gerçekliklerden biridir⁵⁸.

Jaspers'e göre devlet, "meşru güç kullanma tekeline sahip, yasa ve kurallara göre barışçı bir tarzda icraat yapan, toplumun düzenini sağlayan"⁵⁹ bir otoritedir. İbn Haldun'un da benzer bir biçimde, "hükümdarların uyruklarına karşı şiddetli muamelelerde bulunmaları, çoğunlukla devletin nizam ve düzenini bozar; devletin faydası kendilerini koruması ve uyruğun her sınıfına şefkatle muamele etmesiyledir."⁶⁰ demek suretiyle, Jaspers'e yakın bir devlet anlayışını paylaştığı söylenebilir. "Devlet fikri insanın cevherinde vardır."⁶¹ diyen Jaspers'e göre, devlet iradesi insanın kendi kaderinin iradesi olduğundan, devlet fikri insana âdeti doğuştan verilmiştir; öyle ki klasik şekliyle, "devlet Tanrı tarafından yetki verilen bir iradenin otoritesi olarak geçerli olup, böylece insanlar boyun eğip ve buna kader olarak katlandıkları"⁶² zaman nasıl ise modern şekliyle "kitle düzeninin bir garantisi"⁶³ olarak kabul edildiği zaman da öyledir. İktidarını yönettiği insanların yararına kullandığı sürece, saygınlığını kaybetmeyecek olan devletin temel işlevi, yönetenler (*hükümet*) aracılığıyla yönetilenlere güven verecek ve buna bağlı olarak da kendisine karşı saygı uyandıracak hizmetlerde bulunmasıdır⁶⁴.

İnsanlık tarihinde, devletin “ne zaman, niçin ve nasıl?” doğduğuna ilişkin soru da siyaset felsefesinde ele alınması gereken önemli sorular arasında yer alır. Bu konuda, dinsel ve mitolojik nitelikli teoriler bir yana bırakılacak olursa, geride kalan teoriler iki kategorik çerçevede ele alınabilir⁶⁵: a) tamamıyla bir varsayımına dayanan ve devletin gerçekte nasıl meydana geldiğinden ziyade niçin olması gerektiği üzerinde duran teoriler; b) siyasal toplulukların gelişmesinin ve devlete dönüşmesinin tarihsel ve sosyolojik süreçte nasıl gerçekleştiğini inceleyen teoriler. Bu iki bakış açısına bağlı olarak da, genelde, siyaset felsefesinin *klasik* ve *modern* olmak üzere iki döneme ayrıldığı bilinir.

Yukarıda sözü edilen teorilerle ilgili iki kategorik çerçeve de dikkate alınarak, genel anlamda, bir kurumlar bütünü olduğu söylenebilecek olan devlete ilişkin üç farklı bakış açısından söz edilebilir⁶⁶:

1) *idealist bakış açısı*: İdealist devlet anlayışının Antik Çağ siyaset filozofu Platon’dan sonra, modern çağdaki en önemli temsilcisi olan Hegel toplumsal varoluşun üç temel evresini *aile*, *sivil toplum* ve *devlet* olarak tespit eder. Devleti, temelinde “evrensel diğerkâmlık”ın bulunduğu, etik bir topluluk olarak kabul eden Hegel’e göre, ailede insanlar çocukların ve yaşlı akrabaların iyiliği için kendi çıkarlarını bir yana bırakırken, sivil toplumda bireysel çıkarlar her zaman toplumun genel çıkarlarının önünde tutulmuştur.

2) *Fonksiyonalist bakış açısı*: Fonksiyonalist devlet anlayışında, devlet kurumlarının rolü ve amacı her zaman ön planda tutulur. Buna göre, devletin temel işlevi, toplumsal düzenin devam edebilmesi için, düzeni destekleyen ve toplumsal istikrarı sağlayan kurumların sağlam bir biçimde ayakta durmasını sağlamaktır. Genelde, bu bakış açısının Marksistler tarafından benimsendiği söylenebilir.

3) *Örgütsel bakış açısı*: Devleti, en geniş anlamıyla, bir hükümet aygıtı olarak tanımlayan, devlet ile sivil toplumu çok net bir biçimde birbirinden ayıran bu bakış açısına göre devlet; bürokrasi, askeriye, polis, mahkemeler, sosyal güvenlik sistemi gibi çeşitli hükümet kurumlarını kapsar. Böylesine merkezileşmiş bir yönetim sistemi olarak, on beşinci ve on altıncı yüzyılların Avrupa’sında kurulmaya başlayan modern devlet, köklerini bu bakış açısından almıştır denilebilir.

Bu çerçeve içerisinde, devletin beş temel özelliğinden söz edilebilir⁶⁷:

1) Devlet toplumsal bir yapıdaki bütün topluluk ve grupların üstünde mutlak bir güç olduğundan egemenlik ve iktidar sahibidir. Devletin bu özelliği en somut biçimde Hobbes’un *Leviathan*’ında görülür.

2) Devlet kurumları sivil toplum kurumlarının aksine, kamusal alanda yer alır ve kamu tarafından finanse edilir. Aile, özel işletmeler, sendikalar vb. özel kurumlar bireysel çıkarları karşılamak amacını güderken, kamu kurumları kolektif kararlar almak ve uygulamakla yükümlüdür.

3) Devletin kararları, zorunlu olarak değilse bile, genel olarak toplumun üyeleri için bağlayıcı kabul edildiğinden, devlet bir meşrulaştırma uygulamasıdır.

4) Devlet, otoritesi zorla desteklendiğinden, kanunlarına itaati sağlama ve ihlal edenleri cezalandırma yetkisine sahip olduğundan, devlet bir hükmetme aracıdır.

5) Devlet, ülke denilen sınırları belli bir coğrafya üzerindeki birliktir. Kendi ülkesi üzerinde kullanma hakkına sahip bulunduğu ve belirli bir coğrafya bağlamında tanımlanan devletin söz konusu yetkileri, vatandaşı olsun ya da olmasın, ülkenin sınırları içerisinde yaşayan herkesi kapsamına alır.

Bir ülkeyi yönetenler toplum üzerinde iktidar uygularken, bunu hep devlet adına yaparlar; ancak devlet adına iktidar uygulayan yöneticilerle devleti birbirinden ayırt etmek gerekir⁶⁸. Dolayısıyla, burada çok açık olarak *devletin* yanında *hükümetin* varlığından söz edilmesi kaçınılmaz görünüyor. Devlet hem *hükümetten* hem de *sivil toplumdan* farklı bir örgütlenmedir⁶⁹. Gerçekten de devlet, insan ömrüyle ve zamanla sınırlı olmayan, dolayısıyla süreklilik içerisinde bulunan bir kurumdur. Bu sürekliliğin sağlanabilmesi için, daha başlangıçta, devletin varlığının onu yönetenlerin varlıklarına bağlı olmadığını bilmesi gerekir⁷⁰. Modern siyaset felsefesiyle birlikte kurulmaya başladığı söylenebilecek olan modern hukukta, devletin tüzel kişiliği kavramı oluşturulurken, varılan sonuç şöyle dile getirilir⁷¹: “Devleti meydana getiren insanlar değişebilir, devleti yönetenler değişebilir, hükümetler değişebilir, hatta rejimler değişebilir, fakat devlet kalır. Bütün bu değişmeler onun varlığını etkilemez; o sürekliktir.” Toplumu yönetmek üzere, devlet içerisinde belirli bir süre için oluşturulmuş bir örgütün üyeleri olan ve iktidar üzerinde hiçbir özel hak sahibi olmayan yöneticiler, devletin bir organı olarak kendilerine hukuk tarafından verilen yetkileri sadece kullanabilirler ki bu anlayışın betimlediği devlet, modern siyaset felsefesinde, *hukuk devleti* olarak adlandırılır⁷². “Hukuk devleti, her durum ve tecrübenin yasal güvenceye alınması, her şeyin hukuk formunda yapılması anlamına gelir.”⁷¹ diyen Jaspers’e göre, “hukuk devletinde güven egemendir, güç devletinde ise tamamen güvensizlik.”⁷⁴

Devlet düzeni söz konusu olduğunda düzeni kuranlar, otorite söz konusu olduğunda otoriteyi kullananlar, kanunlar söz konusu olduğunda kanunları yapanlar; düzeni kurmak, otoriteyi kullanmak, kanunları yapmak ve uygulamak yetkisine sahip olan insanlardır. Genelde, belirli siyasal tercihleri, ideolojik eğilimleri ve dünya görüşleri olan bu insanların devlet adına kuracakları düzenin, kullanacakları otoritenin, yapacakları kanunların, ilk planda, doğrudan doğruya toplumun bir kesimini gözetiyor gibi görünmese de devletin içinde belirli bir süre için görev başına gelen hükümetin kendi siyasal ideolojisi ve görüşleri doğrultusunda hareket eden sosyal sınıfların öteki sosyal sınıflara göre daha fazla gözetileceği her zaman akla gelebilir⁷⁵.

Bu bağlamda, *devlet* ile *hükümet* arasında beş temel farklılıktan söz edilebilir⁷⁶:

1) Kamusal alandaki tüm kurumlar ve toplumun tüm üyelerini kapsayan devlet, hükümetten daha geniştir, hükümet devletin bir parçasıdır.

2) Devlet sürekli olduğu hâlde, hükümetler gelip geçicidir.

3) Hükümet devlet otoritesinin işletilmesini sağlayan bir araçtır.

4) Devlet gayrişahsî bir otoriteyi icra ederken, belirli bir süre için iktidara gelen hükümet kendi politik anlayışını icra etmeye çalışır.

5) Devlet, teorik düzeyde, toplumun ortak çıkarını ve ortak iyisini, genel iradeyi temsil ederken, hükümet belirli bir dönem için iktidara gelenlerin partizan eğilimlerini temsil eder.

Toplumu oluşturan insanlar arasında, hem bedensel hem de düşünsel bakımdan bir güç farkının ortaya çıkmasına bağlı olarak, kendiliğinden bir yöneten ve yönetilen ayrımının ortaya çıkması *siyasetin*, dolayısıyla da *devletin* temelini teşkil eder. Devlet tarafından konulan kuralların ve yasaların belirlediği düzene uygun ya da uygunsuz biçimde yaşamının ortaya çıkardığı olayları *siyasal olaylar* olarak tanımlamak mümkündür. Devletin, siyasal bir örgütlenme şeklinde ortaya çıkmasını sağlayan en temel özellikler olarak şunlar öne sürülebilir⁷⁷: *Egemenlik, kamusalılık, meşruiyet, coğrafya, hükmetme*. Egemen bir güç olan devlet, toplumsal yapının bünyesinde yer alan ve kendisini oluşturan tüm alt grupların üzerinde mutlak ve sınırlandırmamış bir iktidarı temsil ederken; aynı zamanda, bireylerin özel alanlarından bağımsız kalarak, toplumu oluşturan tüm bireyleri ilgilendiren kolektif kararları hayata geçirir. Egemenliğini yalnızca kamusal alanda kullanmakla yükümlü bulunan devlet, bu yükümlülüğünü yerine getirirken, toplumun ortak çıkarını ve ortak iyisini gözetmek anlamında mutlak bir meşruiyet içerisinde bulunmak zorundadır. Devletin söz konusu *egemenliği, kamusalılığı ve meşruiyeti* sınırları belirlenmiş bir *coğrafya* üzerinde yaşayan herkesi kapsar; dolayısıyla, bu coğrafya üzerinde, koyduğu kurallara ve yasalara itaat edilmesini istemek ve yasaların ihlal edilmesi hâlinde cezai müeyyide uygulamak anlamında, devlet *hükmetme* gücünün de sahibidir.

Belirli bir coğrafya üzerinde insanlar bir arada birlikte yaşamak durumuyla karşı karşıya kaldıklarında, kaçınılmaz olarak iki soru kendiliğinden gündeme gelir⁷⁸:

1) Toplu hâlde yaşayan insanların birbirleri karşısındaki haklarının belirlenmesini öngören “*kimin neye hakkı olacak?*”

2) Siyasal erki kullanma yetkisini elinde bulundurmak anlamında “*herkes adına kim konuşacak?*”

Bu iki sorudan özellikle İkincisi doğrudan doğruya kurumsal bir otorite olan *devletle* ilgilidir. “Herkes adına kim konuşacak?” ya da “kim yönetecek?” sorusu siyaset felsefesinin en temel sorularından biridir. Bu bakımdan, ikinci sorunun cevaplanması, öncelikle toplumsal hayatın bir düzen içerisinde devam edebilmesi için gerekli olan siyasal erki kullanma yetkisini elinde bulunduran ve devlet denilen top-

lumsal ve siyasal bir örgütün kurumsallaşmasına bağlıdır. Söz konusu siyasal örgütün en üst kademesinde, ilk planda akla geldiği şekliyle, yönetici olarak *monarşilerde* tek kişi, *aristokrasilerde*, küçük bir azınlık, *demokrasilerde* ise halkın bizzat kendisi bulunabilir. Klasik siyaset filozoflarının “kim yönetecek?” sorusuna verdikleri, epeyce ideal düzeyde olduğu söylenebilecek olan yanıtlara bakıldığında her üç yönetim biçiminin ortak paydası olarak düşünülebilecek bir noktada buluştukları öne sürülebilir. Bu ortak paydanın “erdemli olmak” olduğunda kuşku yoktur. “Devlet ve aileler üstünde buyruk sahibi olanların, dosdoğru yüreklerine bakmaktan başka çıkar yolları yoktur⁷⁹; eğer bu yoldan saparlarsa utanç getirirler tüm ülkeye⁸⁰” diyen Konfüçyüs, temelde “her şeyin yerli yerinde bulunması” anlamında, bir hukuk kavramı değil de bir etik erdem olan “adaleti devletin hâzinesi”⁸¹ olarak görür. Devleti kimin yöneteceği konusunda, Antik Çağ Grek felsefesinin ilk önemli ismi sayılabilecek olan Platon’un *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı eserlerine bakıldığında, yönetici birincisinde filozof, ikincisinde *krallık yönetimi bilimine* vâkıf olan kişiyken, üçüncüsünde yöneticilerin de üstünde ve filozof tarafından yapılan yasaları egemen kıldığı görülür. Burada çok açıkça görülüyor ki Platon’un devlet anlayışı mutlak monarşiden hukuk devletine doğru bir gidiş içerisinde. Aristoteles de. *Politika’dn* “egemen yetke yalnız yasanın kendisine ayrılmalıdır”⁸² demekle birlikte, bu yasalann da insanlar tarafından yapılacağı ve uygulanacağı için, bu insanların erdemli ya da liyakat sahibi olmalannın altını çizer. Monarşi ve aristokrasilerde yönetici ya da yöneticilerin erdemli olması, Platon’un istediği düzeyde olmamakla birlikte, epeyce olanaklı görüldüğü söylenebilir; ama demokrasi için bunun neredeyse olanaksız denecek ölçüde zor olduğu ortadadır. Çünkü bir devletin yurttaşları komumunda bulunan tüm insanların, bütün davranışlarını akim ölçüleri içerisinde gerçekleştirmek anlamında, erdemli olacakları hiçbir zaman söylenemez. Bu bakımdan, hem klasik hem de modern dönem siyaset filozoflarının pek çoğu, demokrasinin ancak küçük devletlerde iyi denilebilecek uygulamasının mümkün olduğu kanısındadır. Ancak, çağdaş dünyanın büyük devletlerinin pek çoğunda görüldüğü gibi, temsili demokrasilerde, halkın kendisini yönetmek üzere kendi özgür iradesiyle seçtiği kişilerin, toplumsal düzenin kurulması ve istikrarlı biçimde devam ettirilmesi, devletin gerçek anlamda bir *hukuk devleti* olabilmesi için, yüksek düzeyde erdemli kişiler olması son derece önemli görünüyor. Fârâbî’nin eserlerinde, bu konuda önemli ipuçlarının bulunduğu söylenmesinde yarar vardır. Fârâbî’yle ilgili bölüme geçildiğinde bu ipuçlarına işaret edilecektir.

İnsanlar, bu dünyadaki yaşamlarında, kaçınılmaz olarak düzenli işleyen bir toplumsal ilişkiler ağında yaşamak zorunda olduklarından, bu düzenin kurulması ve istikrarlı biçimde devam ettirilebilmesi için devletin varlığı kaçınılmaz görünüyor. Burada, siyaset felsefesinin en temel soruları olarak şunların sorulması ge-

rekiyor⁸³: Devlet gerçekten gerekli bir üst otorite midir? Gerekliyse devletin en ideal formu ne olmalıdır? Gereksizse devletin işlevlerini üstlenebilecek bir başka kurumdan söz edilebilir mi? *Siyaset felsefesiyle* ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda, devlet probleminin son derece önemli bir konumda bulunduğu çok açık olmakla birlikte, “nasıl bir devlet?” sorusunun yanıtı olmak üzere, devletin nasıl bir forma sahip olması gerektiğine ilişkin tartışmalardan önce, “niçin devlet?” sorusunun yanıtlanabilmesi için, devletin gerekli olup olmadığının tartışılması gerekiyor⁸⁴. Siyaset felsefesi tarihine bakıldığında, devletin gerekli olup olmadığı konusunda üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülür. İlkin, ideal bir yaşam biçimi için mutlak egemen güç olarak devlet gereklidir diyen *idealizm* ya da *faşizm*¹, ikinci olarak, devletin devletsiz olan duruma tercih edilmesi anlamında, sınırlı ve minimal bir devlet anlayışını savunan *liberalizm*., üçüncü olarak da tam anlamıyla devletsiz bir toplumsal yapının savunucusu olan *anarşizmden* söz edilebilir.

Devletin nasıl bir forma sahip olması gerektiğine ilişkin ikinci soru gündeme getirildiğinde, birincisi “*devlet amaç, birey araçtır*”, İkincisi “*birey amaç, devlet araçtır*” şeklinde olmak üzere, ortaya iki yanıt çıkmaktadır ki bunlardan birincisi *faşizm* denilen otoriter ve totaliter bir yönetim biçimi olarak adlandırılırken, İkincisi devletin karşısında bireyin savunulduğu ve olabildiğince özgür bırakıldığı, *liberalizmi* esas alan, demokratik ve özgürlükçü bir yönetim biçimi olarak adlandırılır⁸⁵. Temel referans noktası olarak, tüm insanlar için vazgeçilmez olan *hayat, özgürlük ve mülkiyet* haklarının savunulduğu “doğal haklar öğretisi”ni alan İkincisine göre, insanın söz konusu doğal haklarının korunmasını esas kabul etmeyen bir devlet *hukuk devleti* olamaz⁸⁶.

¹ Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, (çev. Hayrettin Özler), Adres Yayınları, Ankara 2012, s.62.

² Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 32. basım, Ankara 2013. s.17-18; bkz. Mehmet E. Koklaş, *Din ve Siyaset*, Vadi Yayınları, s.38.

³ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s.62-63; Andrew Heywood, *Siyaset*, (çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmiş, Atilla Yayla), Adres Yayınları, 9. baskı, Ankara 2013, s.23-31.

⁴ Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tuncay), Remzi Kitabevi, 7. basım, İstanbul 2004, s.7.

⁵ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s.64.

⁶ Heywood, *Siyaset*, s.22-23.

Bilal Eryılmaz, “Siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, C.3, s.427; Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, İmge Yayınevi, 11. baskı, Ankara 2005, s. 17.

³ Alos Hadler-Max Müller, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien, 1993, s.241’den naklen: Hasan Çiçek, *Karl Jaspers’in Siyaset Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s. 17.

⁹ Marcel Prelot, *Politika Bilimi* (çev. Nihat Önal), İstanbul 1972, s.ö’dan naklen: Hasan Çiçek, *Karl Jaspers’in Siyaset Felsefesi*, s. 17.

¹⁰ Halis Çetin, *Siyaset Bilimi*, Orion Kitabevi, Ankara 2012, sunuş, s.x1.

¹¹ Çetin, *a.g.e.*, sunuş, s.ix.

¹² Çetin, *a.g.e.*, sunuş, s.ix.

- ¹³ Çetin, *a.g.e.*, sunuş, s.xi.
- ¹⁴ Çetin, *a.g.e.*, sunuş, s.xvi.
- ¹⁵ Çetin, *a.g.e.*, sunuş, s.xm.
- ¹⁶ Çetin, *a.g.e.*, sunuş, s.xii.
- ¹⁷ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.70-74.
- ¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime I*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1989, s.479.
- ¹⁹ Amhart, *a.g.e.*, s. 13.
- ²⁰ Amhart, *a.g.e.*, s.2.
- ²¹ Amhart, *a.g.e.*, s.6.
- ²² Hasan Çiçek, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s.22.
- ²³ Çiçek, *a.g.e.*, s.23.
- ²⁴ Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İşBankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999,415a, s.96.
- ²⁵ Todd, May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul 1994, s.11'den naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.28-29.
- ²⁶ Çiçek, *a.g.e.*, s.29-30.
- ²⁷ Çiçek, *a.g.e.*, s.31; A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s.311.
- ²⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s.357.
- ²⁹ Köktaş, *a.g.e.*, s.1.
- ³⁰ Köktaş, *a.g.e.*, s.1.
- ³¹ Erhard Fomdran, "Religion und Politik-Eine einführende Problemanzeige", E. Fomdran (Hrg), *Religion und Politik in einer saekularisierten Welt*, Baden-Baden 1991, s.10'dan naklen: Köktaş, *a.g.e.*, s.41.
- ³² Köktaş, *a.g.e.*, s.40.
- ³³ Köktaş, *a.g.e.*, s.42.
- ³⁴ Köktaş, *a.g.e.*, s.8.
- ³⁵ Köktaş, *a.g.e.*, s.8.
- ³⁶ Köktaş, *a.g.e.*, s. 13.
- ³⁷ Köktaş, *a.g.e.*, s.14.
- ³⁸ Köktaş, *a.g.e.*, s. 14.
- ³⁹ Köktaş, *a.g.e.*, s. 15.
- ⁴⁰ Köktaş, *a.g.e.*, s.15.
- ⁴¹ Köktaş, *a.g.e.*, s.15-16.
- ⁴² Bkz. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994, s. 19.
- ⁴³ Köktaş, *a.g.e.*, s. 19.
- ⁴⁴ Ingo Mörrth, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Freiburg 1978, s.15'ten naklen: Köktaş, *a.g.e.*, s.20.
- ⁴⁵ Köktaş, *a.g.e.*, s.20.
- ⁴⁶ Paul M. Zulehner, *Saekularisierung von Gesellschaft. Person und Religion*, Wien 1973, s.23-27'den naklen: Köktaş, *a.g.e.*, s.21.
- ⁴⁷ Köktaş, *a.g.e.*, s.21.
- ⁴⁸ Orhan Türkdoğan, *İslam Değerler Sistemi ve Max Weher*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 154.
- ⁴⁹ Mehmet Akaya, *Tarihsel Süreçte Politikanın Evrimi*, Belge Yayınları, İstanbul 2013, s.124.
- ⁵⁰ Alâaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2013, s.252.
- ⁵¹ Şenel, *a.g.e.*, s.270.
- ⁵² Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s.29.
- ⁵³ Kapani, *a.g.e.*, s.37.
- ⁵⁴ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (çev. T. Parla), İstanbul 1986, s.80.
- ⁵⁵ Heywood, *Siyaset*, s. 125.
- ⁵⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1995, s.94.
- ⁵⁷ May, *a.g.e.*, s.79-80'den naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.207.
- ⁵⁸ Çiçek, *a.g.e.*, s.207.
- ⁵⁹ Karl Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit (DGSDZ)*, Berlin-Newyork, 5. Auflage, Walter De Gruyter, s.79'dan naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.208.
- ⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime I*, s.475.

- ⁶¹ Jaspers, *DGSDZ*, s.78-79'dan naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.209.
- ⁶² Jaspers, *DGSDZ*, s.80'den naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.210.
- ⁶³ Jaspers, *DGSDZ*, s.98'dan naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.210.
- ⁶⁴ Çiçek, *a.g.e.*, s.210.
- ⁶⁵ Kapani, *a.g.e.*, s.40.
- ⁶⁶ Heywood, *Siyaset*, s. 126.
- ⁶⁷ Heywood, *Siyaset*, s. 126-127.
- ⁶⁸ Kapani, *a.g.e.*, s.39.
- ⁶⁹ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara 2003, s.74.
- ⁷⁰ Kapani, *a.g.e.*, s.44.
- ⁷¹ Kapani, *a.g.e.*, s.45.
- ⁷² Kapani, *a.g.e.*, s.45.
- ⁷³ Kari Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte (VUÜZD)*, Ungekürzte Neuasgabe, München, 1963, s.210'dan naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.211.
- ⁷⁴ Jaspers, *VUÜZD*, s.201'den naklen: Çiçek, *a.g.e.*, s.211.
- ⁷⁵ Kapani, *a.g.e.*, s.47.
- ⁷⁶ Heyvwood, *Siyaset*, s. 128.
- ⁷⁷ Cevizci, *Felsefe*, s.360-361.
- ⁷⁸ Yıldırım Torun, *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*, Orion Kitabevi, Ankara 2011, s.25.
- ⁷⁹ Ezra Pound, *Konfüçyüs*, (çev. Ahmet Yücel), İstanbul 1981, s.34.
- ⁸⁰ Pound, *a.g.e.*, s.35.
- ⁸¹ Pound, *a.g.e.*, s.41.
- ⁸² Aristoteles, *Politika*, s.86.
- ⁸³ Torun, *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*, s.26.
- ⁸⁴ Torun, *a.g.e.*, s.28.
- ⁸⁵ Torun, *a.g.e.*, s.29.
- ⁸⁶ Torun, *a.g.e.*, s.30-31.

BİLAL UYSAL

ANTİK MISIR'IN BATI'YA ETKİSİ

Bu yazımızda dünyanın en köklü medeniyetlerinden birisi olan antik Mısır medeniyetinin Batı medeniyetine etkisi üzerinde duracağız. 'Medeniyetin kaynağı nedir' gibi bir soruya cevap aramaktan ziyade, "Mısır'ın ve Mezopotamya'nın, tüm yeryüzüne egemen ilkel yaşam koşullarının üzerine yükselen ilk ülkeler oldukları"¹ genel kabulünden hareketle Antik Mısır medeniyetinin Batı medeniyetine katkılarını ele alacağız. Antik Mısır, tarihi bulgulara göre de kutsal kitaplara göre de medeniyetin doğuşunu temsil eder. Kutsal kitaplarda orta-doğu ilk insan ve ilk peygamberin geldiği topraklardır, dolayısıyla medeniyetin beşiğidir. Bu sebeple Batı medeniyeti, insanlığın ortak mirası iki medeniyetten birisi olan Mısır medeniyetinden ziyadesiyle etkilenmiştir. Mısır deyince tarih boyunca sınırları aşağı-yukarı belirli bir alandan "geçmişte onu istilalardan korumuş olan Nil'in her iki yanında yer alan çöller ve kuzeyinde yer alan Akdeniz olarak tanımlanabilecek doğal sınırlarıyla çevrili aynı toprak bütünü olarak"² bahsedeceğiz.

Eski Mısır, adı İlâhî kitaplarda da sıkça kullanılmaktadır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de başta Yusuf Suresi olmak üzere Bakara, A'raf, Yunus, Tâhâ, Mü'minûn, Şuara, Kasas ve Zuhruf surelerinde yaklaşık kırk beş kez tekrarlanır. Kutsal kitaplar, malum olduğu üzere hiçbir meseleyi derinlemesine ele almaz. Konu itibarıyla Kur'an-ı Kerim'e bakacak olursak; Bakara Suresi'nde Eski Mısırlıların ineğe tapmalarından, Hz. İbrahim'in Mısır'a gitmesinden; A'raf suresinde, Hz. Musa'nın Mısır'da Firavun ve kavmini tavhid dinine davetinden; Hz. İbrahim'in torunu Hz. Yakub'un Kenan ilinde (Filistin) bir kıtlık olması üzerine Mısır'da hazine yetkilisi olan oğlu Hz. Yusuf'un (as) yanma gidip oraya yerleşmesinden; Firavun'un Mısır'da kendisini İlâh ilan etmesinden bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'e göre, ilk peygamber Hz. Âdem'den bu yana birçok peygamber, Mısır veya civarında yaşamış; insanlık tarihi açısından önemli olaylar burada cereyan etmiştir. İncil'de "İncil de Mısır tarihinden söz eden önemli kaynaklardan biri değil miydi?"³ Mısır'dan çokça bahsedilmektedir. Ancak Tevrat ve İncil'den tahrif edilmesi ve nüshalar arasında farklılıklar olması münasebetiyle istatistiki bir çıkarımımız söz konusu olmadı. Belirttiğimiz üzere tahrif olmuş bu kitaplarda da Mısır çokça bahsi geçen bir konudur. O hâlde Antik Mısır, Kutsal kitaplara göre de insanlık tarihinin önemli bir noktasındadır.

Mısır'ın tarihi dönemleri genellikle Eski Krallık, Orta Krallık ve Yeni Krallık olarak adlandırılır. Ehramlar (piramit) Eski Krallık dönemine aittir, yapım ta-

rihleri tahminen M.Ö. 5000 civarındır. Dünyanın yedi harikasından birisi olan Keops piramidi, her biri 2-15 ton ağırlığında yaklaşık 2 milyon taş kullanılarak bugün bile yapımına sır erdiremediğimiz muhteşem bir inşa tekniği ile yapılmıştır. “Matematik hayli gelişmişti; zira piramitlerin tasarım ve inşaatının gerektirdiği dakik ölçümler, matematik bilgisi olmadan mümkün olamazdı. Hayatın Nil’in alçalıp yükselmesiyle yakından ilişkili olması, nehrin hareketinin ölçülmesini ve kaydedilmesini gerektirirken, kâtipler ve mesahacılar (kadastral harita yapmak için arazide saha ölçümü yapan kişi) taşkınını kapsadığı toprağın boyutlarını dikkatle hesaplamak durumundaydılar; nitekim *geo*-metri sözcüğünün buradan geldiği anlaşılmaktadır. Arkaik yazarların hemen hepsi, geometri biliminin keşfini Mısırlılara mal eder.⁴ Bilimsel araştırmaların ulaşabildiği verilere göre de Mısır, insanlığın en eski ve köklü medeniyetlerinden birisidir. Mısır tarihi tam olarak açıklanamamakla birlikte günümüzden 7-8 bin yıl öncesine kadar uzanmaktadır ve dışarıdan müdahalelere pek açık olmayan bir yapısı vardır. “Devam ettiği sürece göz önüne alınırsa bu süreklilik dikkat çekicidir ve bunun en önemli sebeplerinden biri Mısır uygarlığının sıkı sıkıya coğrafi bir koşula, Nil vadisine bağlı olmasıdır. Uygarlık buraya, yani Mısır’a dışarıdan getirilmemiş, bizzat vadiye doğup gelişmiştir. Uygarlık, Nil kaynaklı ve Afrikalıdır. Aslında onu daha güçlü kılan da budur. Bu yüzden de istilacılar, anarşi ve zayıf dönemlerde vadiye hâkim olmaya çalıştıklarında toplum içinde sindiriliyorlar, ülkenin gereklerine uyum sağlayamazlarsa dışlanıp uzaklaştırılıyorlardı.”⁵ Mısır, insanlığa Nil nehrinin bir armağanıdır. Çünkü çöl iklimine sahip bu topraklar, Nil olmasaydı bizim gözümüzde bolluğun, bereketin, yılda dört kez ürün alınabilen bereketli toprakların sembolü olmazdı. Takvim, Nil’e göre oluşturulmuştu “Nil Mayıs’ta yükselmeye başladığı ve Temmuz’dan Ekim’e kadar taşkından düzleşmiş vadinin üzerinde akacak yüksekliğe ulaşır. Bu, sel zamanı demek olan, **akhet’ti**. Dört ay sonra, Kasım’ın başında sular çekilmeye başladı. Toprak seçilebilir, sabanla işlenebilir ve tohum ekilebilir duruma gelirdi. Toprağın yeniden görüldüğü bu zamana **peret** denirdi. Mart’tan Haziran’a kadar olan yılın son dört ayı **shemu**, yani hasat zamanıydı.”⁶ Nil nehri, Etiyopya dağlarından kuru Mısır coğrafyasına sadece su getirmez, aynı zamanda taşkınlarla alüvyonları da getirir, bu sayede yılda dört kata kadar ürün alınabilirdi. Mısır’da tarımla birlikte ticaret, sanat, yazı, edebiyat vb. kısacası bir medeniyetin yeşerdiğini görüyoruz. Mısır iklimi arkeologlara göre “tropik iklimde yaşama ihtimali yüksek olan taş, çanak-çömlek ve metal”⁷ gibi malzemelerin muhafazası için oldukça uygun bir iklimti. Antik çağlardan bu yana mumyalanmış cesetler, ilaçlar, diğer malzemeler günümüze “pek çok papirüs metninin de içinde olduğu daha pek çok materyal, Nil vadisinin kuru ikliminde”⁸ zamanımıza gelebilmiştir.

Filologlara göre de Antik Mısır, en eski yazılı metinlere sahip olması bakımından önemlidir. Dünyada en eski yazılı belgelerin sahibi Sümerliler ve Antik Mısırlılardır(hiyeroglif) ve yazılı metinlerle “metinlerin bu ülkelerin dilleriyle yazılmaya başlandığı anda”⁹ bu medeniyetler de doğmaya başlamıştır. Medeniyetler, birbirleri ile alış-veriş içindedir, genellikle hâkim durumda olan medeniyet, diğer medeniyetlere maddî ve manevî kültür öğeleri ihraç eder. Ancak tarihi süreç, sürekli bu doğrultuda şekillenmeyebilir, bazen tersine durumların olması da mümkündür. Piramitlerin içerisinde yüzyıllarca çürümeden kalan cesetlerde ileri mumyalama tekniği vardı ama bunu geliştirmek Batı tıbbına nasip olmuştur. “Mumyalamak konusundaki uzmanlıklarına karşın, Mısırlılar insan bedeni üzerindeki çalışmalarında ileri gidemedi. (...) Kalbin organizmayı yaşatan güç olduğunu, dolaşım sisteminin merkezinde yer aldığını biliyorlardı. Ebers Papirusunda, ‘damarlar tüm uzuvlara ulaşır’ yazmaktadır, ‘hekim parmağını ister hastanın alnına, ister ensesine, isterse eline, isterse ayağına dokundursun, kalbe ulaşır.’ Buradan Leonardo’ya bir adımlık yol kalmıştı - ancak, o adımı atmak üç bin yıl sürdü.”¹⁰ bilimin insanlığın ortak mirası olduğunu görürüz.

Mısırlıların tıp, eczacılık, mumyalama, hipnoz, geometri, edebiyat gibi birçok alanda ileri derecede bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz. William James Durant, Mısır medeniyeti hakkında şunları söylüyor: “Mısır antik zamanlardan itibaren Doğu medeniyeti dediğimiz devasa bileşikle bağlantılıdır. Bizim Avrupa ve Amerikan kültürlerimizin sırasıyla Girit, Yunan ve Roma aracılığıyla istihraç ettiğimiz tarım ve ticaret, at ve araba, madeni para ve akreditif, el sanatları ve sanayi, yasa ve hükümet, matematik ve tıp, şıngı ve drenaj sistemleri, geometri ve astronomi, takvim, saat ve takımyıldızlar, alfabe ve yazı, kâğıt ve mürekkep, kitaplar, kütüphaneler ve okullar, edebiyat ve müzik, heykel ve mimari, sırlı çömlek ve incelikli eşya, tektanncılık ve çokeşlilik, kozmetik ve ziynet, dama ve zar, on-kukah bowling ve gelir vergisi, süt-annelik ve bira, halkların ve çekişen kültürlerin kaynadığı bu fırtınalı sahnede geliştirilmiştir.”¹¹ Durant, Mısır medeniyetini, Batı medeniyetine göre daha merkezi bir noktada görmektedir. Ancak Batı düne gelinceye kadar (1798 Napolyon’un Mısır’ı işgali sonrası) Doğu medeniyeti içerisinde gördüğü Mısır medeniyetini hor görmüştür. “Abartmadan, Eski Mısır’ın yeniden keşfinin 1798 yılında Fransız gezginlerinin buraya yaptıkları gezi sonrası 1809 yılında Description de l’Egypte’i (Mısır’ın Tasviri) yayınlanmalarıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.”¹²

Batı medeniyeti madenleri işlemede, ölümleri mumyalamasını bilmezken Antik Mısır medeniyeti bu hususta oldukça mahirdi. Batı, Rönesans’ta insanlığın ortak malı olan bilimsel mirası, elde ettiği ufuk çizgisiyle hızla benimsedi, Doğu medeniyeti ise Batı karşısında ezik ve mahcup bir eda ile geçmişine bir sünger çekti. Batı’nın bu ortak mirası sahiplenmesi karşısında Doğu, “insanlığın hayrına ne varsa

Batı'dan gelmiştir" anlayışına kapılmıştır, Doğu medeniyetinin torunları ecdadının mirasına sahip çıkmak bir yana, bu miras karşısında utangaç davranmıştır. Batı ise oldukça cüretkâr bir eda ile bu değerleri kendisine mal etmeyi başarmıştır. Bu anlayış günümüzde de ufkumuzu sarmış vaziyette. İlkokuldan başlayarak yüksek öğrenimin sonuna kadar "bilim adına yapılan büyük icatların hepsi Batı'ya aittir" imajı zihinlerimize sâri bir hastalık gibi yayıldı. Antik Mısır'da ilk örneklerini gördüğümüz bazı bilim ve sanat dallarının isimlerinin Batıklarca nasıl değiştirildiğine birkaç örnek verelim. Osmanlı dört asra yakın hâkim olduğu bu coğrafyada bugün bizim bile *piramit* dediğimiz yapılara *Yusuf ambarları* ya da *ehram* diyordu. Malum Hz. Yusuf zamanında Mısır'da önce yedi yıl bolluk, arkasından da yedi yıl kıtlık olmuştu. Hz. Yusuf'un yedi yıl bollukta buraları ambar olarak kullandığı düşünülerek ehramlara *Yusuf ambarları* denilmişti. Mısırlılar antik çağda kabirden sonra yeniden dirilişi simgeleyen böceklere *kepri* diyorlardı. İngilizler ondokuzuncu asrın sonundan itibaren kendi koydukları adla bu böceklere *scrabe* dediler, gariptir biz de bu adla zikrediyoruz. *Sfenks*, Yunancadan gelme İngilizlerin koyduğu bir isim "Sfenks kelimesi, İngilizceye 'sorduğu soruya cevap vermeyenleri boğarak öldüren' birini hikâye eden eski bir Yunan söylencesi 'Sphinx'ten geçmiştir; Mısır Arapçasındaki adı Ebu el-Hül, mealen, 'Dehşet Saçan Baba' şeklindedir."¹³ Büyük İskender'in Mısır'ı fethi ile Yunanlılar bu ülkede görülen yerlerin güzellikleri karşısında hayran kalmışlar ve bir gezi yazısı türü geliştirmişlerdir: "gezilerde gördüklerini yazan seyahatların tuttukları kayıtlar zaman içinde düzenlenmiş, ilk turist rehberleri oluşturulmuştur. İlk rehberlerde 'harika' sözcüğünün yerine Yunancada 'görülecek şeyler' anlamına gelen *theamata* kelimesi kullanılırdı."¹⁴ 1879 yılında Almanya'da ilk psikoloji laboratuvarını ve 1882'de de Londra'da Psikik Araştırmalar Demeği'ni kuran Wilhelm Wundt psikolojinin kurucusu; 1870'lerde Fransa'da Saint Simmon'un Pozitivizm terimini geliştiren ve sosyolojinin isim babası olarak tanınan Auguste Comte da sosyolojinin kurucusu idi. Hâlbuki geçmişimize ve Doğu dünyasına kapalı olmasaydık Doğu medeniyetinde de bu ilimlerin var olduğunu görebilecektik. Cemil Meriç, Batı'yı hayranlıkla incelemiş, sonra da tabiri cazise "kendi evine dönemiş" münevverlerimizden birisiydi. O, Batı'ya gide gide Doğu'yu bulmuştur. Ona göre bizdeki divanların kıyafetnamelerinde psikoloji ilminin, 14. asırda Tunus'ta yaşamış olan İbn-i Haldun'un Mukaddimesi'nde de sosyoloji ilminin ilk ve en güzel örnekleri vardı. Cemil Meriç, İbn-i Haldun için "Ortaçağın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevi bir yıldız; ne öncüsü var ne devamcısı." demişti.

Batı'nın Mısır'a ilgisi çeşitli akımları doğurmuştur. Bu hayranlığı Hermesçilik akımı içerisinde görebiliriz. Buna Neo-Platoncuları, Gnostikleri de ilave edebiliriz. "İ.S. IV. yüzyılın sonlarında Ortodoks Kilisesi, Gnostizmin kökünü büyük ölçüde kazıdı. Neo-Platonculuk bir süre daha sürmüş, Mısır'ın 630 yı-

linda Müslümanlar tarafından fethediimesinden önce, o da ortadan kalkmıştı. Bu iki akımın silinip gitmesine karşın, bilginin simgesi olarak Hermes Trimegistos, hem Hristiyanlık hem de Müslümanlık içinde yaşamaya devam etti. Hristiyan Kilisesi, bir taraftan eski pagan tanrıların yeni inanç döneminde de yaşamasına izin veriyor, diğer taraftan bunların önemini azaltabilmek ve evcilleştirebilmek için eski tanrıları birer bilgeye dönüştürüyordu. Örneğin, tanrıça ‘Neit-Athena’ Azize Catherine, ‘Horus-Perseus’ Aziz George ve ‘Anubis’ Aziz Christopher olarak Hristiyanlığa katılıyorlardı. İslâm’da Hermes Trimegistos, İdris peygamber olarak insanlaştırılmıştır. İdris, Kur’an’da dürüst bir peygamber olarak yer almaktadır. İslâm geleneklerinde de Hermes, Trimegistos ‘filozofların babası’ ve ‘kendisine üç kere hikmet verilmiş kişi’ olarak geçmektedir.”¹³

Mısır’ı, Batı dünyası geç tanımıştır, “Eski Yunan ve Roma Mısır’a ne kadar çok şey borçlu olduklarını”¹⁶ ancak Rönessans’ta fark etti. Ta ki Giardino Bruno’ya kadar. O zamana kadar Rönessans’ın ardında Hristiyanlık, onun ardında Putperest Roma, onun da ardında Antik Yunan görülüyordu. Giardino Bruno, yaklaşık bir asır sonra Antik Yunan’m da ardında Mısır’ı gördüğünü söyler. Fakat bu görüş, kendisi için pahalıya mal olacaktır. Aristo Talesçi kapalı evren görüşünden sıyrılıp Kopemik sistemine inandığı için Roma Katolik Kilisesi Engizisyon mahkemesinde yargılanıp sapkın ilan edilir, dili koparılır, diri diri yakılarak idam edilir. “Bruno, Mısır bilgeliğine ulaşabilmek uğruna, yalnızca Hristiyanlığın değil, Yahudiliğin bile ötesine geçmeye cesaret etmiş, üstelik bu çabanın hem entelektüel, hem de siyasal açıdan gerekliliğini vurgulamıştır. Bruno, Hermesçiliği katıksız Mısırlılığa döndürmeye çabalamıştır.”¹⁷ Rönessans’ta Antik Mısır’a duyulan ilgi o derece artmıştır ki sadece Rönessans’ta yüzlerce kitap yayımlandı, “1400 ile 1700 yılları arasında Batılı gezginler tarafından Mısır’ı anlatan iki yüz elli kitap yayımlandı.”¹⁸ Daha sonraki büyük ilgi 1798’de Napolyon’un Mısır’ı işgal etmesinden sonra Champollion’un Eski Mısır yazısını çözmesine kadar giden süreçte yaşandı. “Birkaç yüzyıl öncesine kadar Mısır tarihi üzerine bildiklerimiz bazı Yunanlı yazarların bize aktardıklarından ibaretti: Bazı isimler, bazı firavunlar üzerine genelde utanç verici olan hikâyeler. Ayrıca elimizde Manethon’un eserinden geri kalanlar da vardı: Otuz hanedanlık şeklinde sınıflanmış krallar listesi. Bunların haricinde hiçbir şey bilinmemektedir. Champollion’un keşfi 1822 yılından günümüze kadar olan zamanda, bilinmeyenlerin yol açtığı boşluğu doldurdu ve Mısır tarihi bir gerçeklik haline geldi.”¹⁹

Papirüslerdeki Antik Mısır

Nil nehri kenarında bolca bulunan ve Antik Mısırlıların kâğıt olarak kullandıkları papirüslere bakalım. Bu yazılı belgelerden bilimin ne kadar ileri olduğuna şahit

oluyoruz. “Ahmes Papirus’u bir ahırın ya da tarlanın kapasitesinin nasıl ölçüleceğini örnek çizimlerle gösterir ve birinci derece denklem öğretir. Geometride de sadece kare şeklindeki alanların değil, dairelerin, küplerin yüzey ve hacimleri ölçülür. Pi sayısının varlığından da haberdar olan Mısırlılar, 3,16 olarak hesaplamışlardı. Bizler, dört bin yıl sonra 3,16’dan 3,1416’ya ilerlemiş olmanın onurunu yaşamaktayız.”²⁰ Yine ayın hareketlerine bakarak Nil nehrinin hareketlerini tahmin edebiliyorlardı; ay, güneş ve gezegenlerle ilgili engin bilgi ve tecrübelerinden hareketle takvim kullandıklarını biliyoruz: “Nil’in hangi gün kabarcacağını doğru tahmin edilecek, tapmaklarını yaz solistisinin(gündönümü) sabahında güneşin ilk ışıklarının ufukta belirlediği noktaya yöneltecek kadar bilgiye sahip olduklarını biliyoruz. Gezegenlerin koordinat ve hareketlerine ilişkin ölçümlerinin kayıtları bin yıl geriye gidiyor. Gezegenleri yıldızlardan ayırt edebiliyor, kataloglarında çıplak gözle seçilmesi neredeyse imkânsız olan beşinci kadirden yıldızları işaretliyorlardı. Gözlemlerine dayanarak oluşturdukları takvim, Mısır’ın insanlığa en büyük hediyelerinden bir diğeri olacaktı... Bu takvim binlerce yıl sonra Julius Caesar’m (İÖ 100-İÖ 44) emriyle İskenderiye’deki Yunanlı astronomlar tarafından yeniden düzenlenerek ‘Julian Takvimi’ adını aldı. Papa XIII. Gregory (1582) döneminde elden geçirildi. (...) Günümüzde kullandığımız ‘Gregorian Takvim’ oluşturuldu.”²¹ Homeros ve Herodot da eserlerinde Mısır tıbbının dünyanın en ileri tıbbı olduğundan bahsetmişlerdir: “Homeros Odysseia’da, Mısır’da ilacın dünyanın başka bir yerinden çok daha gelişmiş olduğunu yazmıştır; üç yüzyıl sonra yazan Herodotos da onunla aynı fikirdedir. Mısırlı hekimlerin elbette, uzmanlığın uygulanmasıyla ve hastalıkların çok titiz muayenesiyle kazandıkları bazı becerileri vardı.”²² İlaçların ne işe yaradığı hususunda: “Mısırlı hekimler hastalıklara karşı bol miktarda ilaç ile donanımlıydılar. Ebers Papirüsü’nde yılan ısırmasından doğum sonrası ateşine kadar yedi yüz hastalığın tedavisi anlatılır. İÖ 1850’den kalan Kahun Papirüsü, doğum kontrolü için kullanıldığı anlaşılan fitillerin reçetesini verir. Bu tedaviler Mısırlılardan, Yunanlılara, onlardan Romalılara ve bize intikal etmiştir; günümüzde güvenle yuttuğumuz garip karışımlar, dört bin yıl önce Nil kıyılarında mayalanmaktaydılar. Mısır biliminin parladığı alan eczacılıktır. Kültürel yaşamlarının hemen her alanında olduğu gibi, burada da rahiplerle başlamış olup mistik kökenlerinin izlerini taşır. Halk arasında hastalıklardan koruyan ya da hastalıklardan tedavi eden muskalar (...) ilaçlardan daha popülerdi (...) Büyük hekimler, cerrahlar, uzmanlar [hurafelerden] doğdu; ünlü Hipokrat yeminine intikal eden ahlak yasasını oluşturdular.”²³ Yine papirüslerde hastalıkların nasıl teşhis edileceği, tedavisinde nasıl bir yöntem izleneceği de yazılıydı: “Tarihte bilinen en eski bilimsel doküman [Amerikalı koleksiyoncu] Edwin Smith’in (1822-1906) adıyla anılan İÖ 1600’den kalma papirüstür. Edwin Smith papirüsü, kafatası çatlağından omurilik kaymalanna kadar kırk sekiz vakaya yapılan klinik

müdahaleyi belgeler. Her vaka, ‘ilk tanı, muayene, semptomlar, teşhis ve tedavi’ şeklinde sıralanmış başlıklar altında sunulmuş, ayrıca metinde kullanılan terminolojinin açıkladığı bir de bölüm eklenmiştir.”²⁴ Bugün bizim Latince adlarıyla bildiğimiz pek çok hastalığın o dönemde bilindiğini “mumyalardan omurilik tüberkülozu, arteriosekleroz, safra kesesi taşı, çiçek, çocuk felci, kansızlık, arterit, sara, gut, kemik iltihabı, apandisit, omurgaların yangıya bağlı hasarı ve cücelik hakkında bilgi sahibi olduklarını”²⁵ papirüslerden öğreniyoruz.

Dünyanın ömrüne mikyasla daha kısa ömürlü olan insanoğlu, gündelik hayatın geçtiği mekânların mimarisi hususunda oldukça mütevazı idi. “Ahşap pek az bulunan bir malzemeydi, Mısırlılar güneşte pişirilmiş kerpiç, kireçtaşı, çokça da granit kullandılar. Ev ve saray yapımında kullanılan kerpiç, dayanıksız olduğundan zamanımıza ulaşan sivil mimari örnekleri pek azdır.”²⁶ Günümüze kadar ayakta kalamayan bu mimari eserlerle ilgili bilgileri “şekil ve planlarını resimlerden, kabartmalardan ve bazı tasvirlerden”²⁷ elde etmekteyiz. Buradan anlıyoruz ki evler ve saraylar dayanıksız malzemeden yapılmıştır, buna karşın piramitler yüzyıllar sonra bile ayakta kalacak şekilde mukavemetli yapılmıştır. Bunu “her hükümdarın kendi hayatıyla kaim olacak saraylar yaptırdığı”²⁸na hamledebiliriz.

Batı müesseselerinde Mısır izleri

Antik Mısır’ın Batıdaki izlerini müesseselerde de görmekteyiz. Antik Mısır öncelikle Eski Yunan’ı etkilemiştir. “Mısır etkisinin heykellerde ortaya çıktığı anlaşıyor. Yedinci yüzyılda küçük terrakotta’lar ve peruklu, üçgen yüzü düz kafataslı bronz heykeller Yunanistan’da yaygınlaştı.”²⁹ Yunan felsefesinin en büyük filozoflarından Eflatun da Antik Mısır’ı kendi medeniyetinin fevkinde görür: “Eflâtun’un da ifade ettiği gibi Mısır’da Yunan filozoflarını bile çocuksu ve olgunlaşmamış gören büyük bir bilgelik olduğunu okuyoruz.”³⁰ Heredot’un bazı tespitlerine bakalım: “Heredotos, Yunan uygarlığının Mısır uygarlığından geldiğini ‘Yunan uygarlığının Mısır uygarlığından geliştiği inancına bağlı olarak biçimlendirmiştir. Örneğin dinsel törenler için bir buluşma mekânı sağlayan sunağı Mısırlıların icat ettiğine inanıyordu. Her Yunan tanrı ve tanrıçasının birer Mısırlı atası olduğuna karar vermişti. Zanaatkarların koruyucu tanrısı Ptah Hephistos’un, Hathor Aphrodite’nin; Osiris de Donyosos’un atasıydı. Hatta Mısırlıların Osiris festivalinin, Yunanistan’da Donyosos onuruna yapılan festivallere benzediğini, ayrıca bu iki toplum arasında kültürel bağlantıların başka bir kanıtı olarak da, tapmaktaki cinsel birleşmeyi yasaklayan halkların sadece Yunanlılar ve Mısırlılar olduğunu iddia etmişti... Heredotos mumyalama ve defin geleneklerine dikkatli ve doğru bir önem atfetmiştir. Mısırlıların kıyafetlerini, selamlama biçimlerini, hekimlik uygulamalarını, tekne yapımını ve bazı insanların tatarcıklar-

dan korunmak için kulelerin tepesinde nasıl uyuduklarını tarif etmiştir.”³¹ Yunanlılar, Mısır’ın sert taşlardan granit ve diyorit işçiliğini Antik Mısır’dan öğrenmişlerdir. “Bundan böyle en yaygın heykel formu kuoros olmaya başladı. Kuoros, mermerden ve doğal ölçülerde yontulan çıplak erkek heykeliydi ve bu heykelin en belirgin özelliği, sol bacağının sağ bacağına göre daha ileride durmasıydı. Kuoroi’nin, Mısırlıların yaptığı gibi taş blokların üstünde ve birbiriyle kesişen yatay ve dikey ölçekleme çizgileri kullanılarak planlandığı ispatlandı.”³²

Yunan akademilerinde de Antik Mısır’dan esinlenmeler vardı. “Akademiler, Platon’un modeline göre oluşturulmuşlardı ama Akademi üyeleri tıpkı Mısır tapınaklarındaki kutsal rahipler gibi örgütlenmişlerdi. Akademilere giriş, Mısır’a dayanan gizemlere ulaşma ve ölümsüzlük kazanma amaçlı inisiyasyon törenleri ile gerçekleştiriliyordu. Rönesans Akademileri örgütlenme biçimi olarak Neo-Platonculara benzemekle birlikte, Platon ve Pythagoras felsefelerine, bilim, sanat ve büyüye hep Mısır açısından bakıyorlardı.”³³ Yeni-Eflâtuncular arasında önde gelen isim, Plotinus idi. Plotinus 205’de Mısır’da doğmuş, Roma’ya giderek bir grup entelektüelin merkezinde yer almadan önce İskenderiye’de okumuş, elli yaşma gelinceye kadar hiçbir şey yazmamıştır.³⁴ Plotinus, en sonunda bilgeliğin merkezi Mısır’ı bulmuştur. “Nitekim ne kendi dehasının ne de Sokrat eğitiminin mükemmel bir felsefe sistemi geliştirmeye yetmeyeceğini görüp bilgisini arttırmak umuduyla yakın, uzak her yeri gezdi. Mısır’a gidip burada itibar gören kadim kültür ve inançları öğrendi.”³⁵ Bruno “İskenderiye’de II. yüzyılda doğmuş ve Yunan düşüncesiyle Doğu düşüncesini kaynaştıran Neo-Platonizm onda derin etkiler yapmıştır. Bruno, Pitagoras ve Platon’dan geçerek kesintisiz bir biçimde süregelen bir bilgelik geleneğinin başlangıcı olan, en yüksek seviyedeki antik devirlerin Mısırlı ermişi Hermes Trismegiste’nin öncüsü olduğu Hermetik geleneğin savunucusu olmuştur.”³⁶

Batıktaki Antik Mısır hayranlığı (Hermesçilik) yalnızca Yunanistan ile sınırlı olmadı. Bunun en güzel örneği Gülhaççılar olarak tanınan akımın mensuplarıdır; 17. yüzyılda Almanya, Fransa ve İngiltere’de yaygın bir akımdı, “toplumun gerçek bilgelige ulaşmış seçkin bir aydınlar grubu tarafından yönetilmesi gerekliliğini savunuyorlardı.”³⁷ İngiltere’de de Cromwell döneminde “Helen uygarlığının en büyük işlevi eski Mısır bilgeliğini kısmen de olsa aktarabilmiş olmasıydı. Cambridge Platoncularının en önemli öğrencisi Isaac Newton’du.”³⁸ Masonlara göre geometrik şekiller “Masonlar için, mimarlıkla eşdeğer olarak görülen ve büyük önem taşıyan geometri bilimi, Nil’in taşmasıyla sınır işaretleri kaybolduktan sonra tarlaları ölçmek için Mısırlılar tarafından icad edilmişti.”³⁹ Antik Mısır’dan dünyaya yayılmıştır. İtalya’da “1463 yılında Floransak Coirno de Medici ilk Rönesans doğa büyücüsü Marsilio Ficino’dan Hermetik yapıtlar

(Corpus Hermeticum) diye anılan ve Yunanistan'dan getirilen el yazmalarını çevirmesini istedi. Ficino on dört Hermetik yapıtı Latinceye çevirdi ve bu çevirilerin 1611 yılına dek yirmi iki kez basımı yapıldı.”⁴⁰

Orta çağ Avrupası'nda antik çağdan kalan felsefi ve bilimsel miras yok edilmiş. Batı kendi köklerine bile Antik Mısır sayesinde başta İskenderiye Kütüphanesi'nde korunan yazılı belgelerle ulaşabilmiştir. “İskenderiye Helenistik dünyanın entelektüel başkenti konumundaydı. Ünlü kütüphanesinde hiç yoksa yarım milyon kitap vardı ve klasik Yunan edebiyatının korunmasındaki payı diğer kurumlardan çok fazlaydı.”⁴¹ Yazımızın başında Antik Mısır için dünyanın en köklü iki medeniyetinden birisi demiştik, ilerleyen paragraflarda ise bununla ilgili açıklamalarda bulunduk. Medeniyetler birbirleri ile daima alış-veriş içerisinde. Mısır medeniyeti Antik Yunan ve Roma'dan kısmen de olsa etkilenmiş fakat daha çok bu iki medeniyete kendisinden sonra gelmeleri nedeniyle beşiklik etmiştir. Batı'nın yitik medeniyetini bile tıpkı mumyalanmış cesetler gibi muhafaza etmiştir. Batı medeniyeti köklerini Antik Mısır'da ararken bu medeniyetten ziyadesiyle etkilenmiştir. “Dikkatli bir tarih öğrencisi öğretinin Mısır'dan Yunanlılara, sonra Romalılara ve neticede Galyalılara ve İspanyollara geçtiğini görür. Böylece tüm insani kabiliyet veya öğretilerin Doğu'dan kaynaklanıp Batı'da son bulduğu gözlemlendiğinde, insanoğluna dair her şeyin geçici ve fani olduğu anlaşılabacaktır.”⁴²

¹ Henri Frankfor, **Uygarlığın Doğuşu**, Verso Yayıncılık / İmge Kitabevi, Ankara 1989, s. 16

² Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, **Mısır Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul 2010, s. 7

³ Jean Vercoutter, **Eski Mısır**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s.13

⁴ Alev Alatlı, **Batiya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1, s.53

⁵ Jean Vercoutter, **Eski Mısır**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s.9

⁶ **Mısır, Yunan ve Roma**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 25

⁷ Age., s. 18

⁸ Age. s. 18

⁹ Henri Frankfor, **Uygarlığın Doğuşu**, Verso Yayıncılık / İmge Kitabevi, Ankara 1989, s. 16

¹⁰ Alev Alatlı, **Batiya Yön Veren Metinler**. İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı. İstanbul 2011, C. 1, s.54

¹¹ Age. s.41

- ¹² Jean Vercoutter, **Eski Mısır**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 12
- ¹³ Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 , s.57
- ¹⁴ Age. s.56
- ¹⁵ <http://www.hermetics.org/Hermes2.html>
- ¹⁶ Komisyon, **Uygurluk Tarihi**, Pegem Akademi, Ankara 2010, s. 58
- ¹⁷ <http://www.hermetics.org/Hermes2.html>
- ¹⁸ <http://www.henTietics.org/Hermes2.html>
- ¹⁹ Jean Vercoutter, **Eski Mısır**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s.31
- ²⁰ Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 , s.54
- ²¹ Age. s.54
- ²² **Mısır, Yunan ve Roma**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 63
- ²³ Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 , s.54
- ²⁴ Age. s.54
- ²⁵ Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 ., s.54
- ²⁶ Age. s.55
- ²⁷ Afetinan, **Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti**, TTK Basımevi, Ankara 1992, s. 308
- ²⁸ Age. s. 278
- ²⁹ **Mısır, Yunan ve Roma**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 164
- ³⁰ Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 i, s.274
- ³¹ **Mısır, Yunan ve Roma**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 198
- ³² **Mısır, Yunan ve Roma**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 165
- ³³ <http://www.hermetics.org/Hermes2.html>
- ³⁴ Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 i, s. 106
- ³⁵ Age. s. 194
- ³⁶ <http://izmir.yeniyuksektepe.org.tr/mak006.asp>
- ³⁷ <http://www.hermetics.org/Hermes2.html>
- ³⁸ <http://www.hermetics.org/Hermes2.html>
- ³⁹ <http://www.hermetics.org/Hermes2.html>
- ⁴⁰ <http://www.turksolu.com.tr/89/beki89.htm>
- ⁴¹ **Mısır, Yunan ve Roma**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 323
- ⁴² Alev Alatlı, **Batıya Yön Veren Metinler**, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2011, C. 1 , s.274

MEHMET BAYRAKDAR

İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN ÖZSEL BİR PARÇASI OLARAK BATI

Batı ve Avrupa sözcükleri, bilindiği gibi hem coğrafi, hem de kültürel adlardır. Avrupa için Avrupa sözcüğünü ilk kullananlar, özellikle Yunanistan için, Fenikelilerdir. Fenikeliler için Avrupa hem Batı, hem de bilinmeyen anlamında ‘Karanlık Ülke’ demektir.¹ Avrupa, özellikle Sumer, Saka, Med, Mısır, Asur ve Fenike etkisiyle oluşan Yunan kültürüyle belirli bir süre için aydınlanmış ise de Hristiyanlığın Avrupa’ya yayılmasıyla tekrar Karanlık döneme girmiştir. Avrupa’yı karanlıktan aydınlığa çıkaran İslâm felsefesi ve bilimi olmuştur. Bu da Skolastik dönemle başlamıştır.

İtalyan oryantalist A. Bausani, İslâm bilim ve felsefesinin Batı’ya etkisini ele aldığı ve özellikle Bîrûnî’ye vurgu yaptığı bir makalesine, “Batı Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak İslâm” şeklinde bir başlık koymuştur.² Fakat anlattığı tarihî gerçeklere daha uygun olarak atması gereken başlık bize göre şöyle olmalıydı: “İslâm Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak Batı”. Bu o kadar doğrudur ki İslâm kültürü ve uygarlığı, sadece düşünsel ve teknik alanda değil; gündelik yaşamın her alanında da etki yapmıştır ve bunlar bugün dahi devam etmektedir. Örneğin İspanyolların sevinç nidası “Ole!” veya “Oleh!”, Müslümanların “Allah!” nidasıdır. Çok meşhur müzik aleti adı gitar, Arapça “al-gîtâr”dır; çünkü İspanyollar ve Portekizliler gitarı ve gitar çalmayı Müslümanlardan öğrenmişlerdir. İtalyanların en meşhur dondurma adı Algida, Arapça *el-ğıda* sözcüğünden başka bir şey değildir. İslâmî olan her şey, Avrupa’da her zaman modaydı; İngiliz kralı Offa Rex 7. yüzyılda parasına Arap harfleriyle Arapça olarak *Muhammedun Resûlullâh* yazdırdığı gibi 18. yüzyılda da hâlâ Avrupa’da basılan kitapların kapaklarına Arapça harflerle Arapça olarak “Besmele” yazıyorlardı; bu bağlamda ünlü filozof Kant’ın doktora diplomasında da Arap harfli Arapça “Besmele” yazılı olduğunu hatırlayalım. Yani demek istediğimiz şey, Avrupalıların yakın zamana kadarki durumu, İslâm dünyasının bugünkü durumu gibiydi.

Skolastik ve Skolastisizm, bugün pejoratif anlamlarda kullanılırsa da Batı için bunlar çok önemli tarihî anlam taşıyan kavramlardır. Okul, okulaşma ve ekolleşme anlamları olan bu sözcükler, bilindiği gibi, Latince *Scola* sözcüğünden türemişlerdir. Skolastik dönem 10. yüzyılın başlarında başlayıp 13. yüzyılın sonuna kadar, yani Rönesans döneminin başlangıcına kadar devam etmiştir.

Niçin bu döneme “Skolastik dönem”, dönemin anlayışına “Skolastisizm” ve dönemde yeşiten bilginlere “Skolastik” denir? Çünkü Batılılar kendileri 2. yüzyıl-

dan 10. yüzyılda kadarki döneme “Karanlık dönem” derler. Niçin Karanlık dönem denir? Çünkü özellikle 325 İznik Konsili’nden itibaren Papalık ve Hristiyanlık Batı’da eğitim-öğretime hâkim olunca, Avrupa eski Yunan ve Roma düşüncelerini pagan düşünce oldukları gerekçesiyle yasaklamıştır. Kilise mekteplerinde ilim adına sadece Hristiyanlığın öğretilmesini, kutsal metinlerin incelenmesini amaç edinmişlerdir. “Hür Sanatlar” denen “Üçlü” (*Trivium*: gramer, mantık ve hitabet) ve “Dörtlü” (*Quadrivium*: aritmetik, geometri, astronomi ve musiki) disiplinler okutulmaz olmuştu. Bunlar bilindiği gibi daha önce Roma ve Yunan kültürlerinde felsefenin kadrosu içinde veya felsefenin disiplinleri olarak mekteplerde okutuluyordu. Bu disiplinlere Hristiyan otoritelerinin karşı olmalarının esas nedeni, Papalığın oluşturduğu “Teslis” (Üçleme) inanç esaslarına karşı aklılığı esas almalarıydı. Özellikle İskenderiye ve Atina felsefe okullarında Hristiyanlığın doğduğu ve Batı’ya yayıldığı dönemlerde henüz Hristiyan olmamış güçlü pagan filozoflar vardı; Ammanious Saka, Plotinus, Porphyrius, Proclus bunlardan bazılarıdır. Bunlar zaman zaman Hristiyanlığı ağır bir şekilde eleştiriyorlardı. Hristiyanlar önce İskenderiye okulunu ve Museum adıyla bilinen kütüphaneyi yaktılar, bazı modern Batılı tarihçiler okulun yakılmasını Hz. Ömer’in üzerine yıkmışlardır; ancak son zamanlarda Batıların yaptıkları yeni tarih araştırmalarında bunun yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Atina Okulu ise, 529 yılında I. Kostantin’in emriyle resmen kapatılmış ve okulun altı filozofu, İran’a ve Suriye’ye sürgün edilmiştir. Böylece Avrupa, pagan felsefi düşüncelerden tamamen temizlenmiş oldu.

Ancak İslâm’ın doğuşu ve onun etrafında felsefi ve bilimsel düşünceleriyle oluşmaya başlayan İslâm uygarlığı, özellikle Abbasî Halifesi Me’mûn’un 829 yılında Bağdat’ta açtığı ilim yuvası “Beytu’l-Hikme” ile kültürel anlamıyla evrenselleşti. Evrenselleştirme iki anlam içerir.

Birincisi Yunan ve Hind gibi eski uluslardan kalan felsefi ve bilimsel eserlerin Arapçaya çevrilerek onlardaki düşüncelerin Müslüman bilginlerin ve düşünürlerin hizmetine ve dikkatine sunularak yaşatılmasıdır. Müslüman filozoflar ve bilginler, o düşünceleri, duruma göre, ya İslâm’a aykırı görmediklerinde İslâm akideleriyle bağdaştırma ve uzlaştırma yoluna gitmişlerdir; ya da aykırı gördüklerinde reddetmişler; ya da olduğu gibi aynen veya reforme ederek benimsemişlerdir. Böylece unutulmuş eski düşünceler Müslümanlarla yeniden hayatiyet kazandı. Bunun yanı sıra, Müslüman filozoflar ve bilim insanları, eski kültürlerden miras aldıklarından daha çok özgün düşünceler ve bilimsel kuramlarıyla insanlık düşüncesine önemli katkılar sağladılar. Bunun için, 9. yüzyılla 13. yüzyıl arası Müslümanların çağı, Batılılarca “Altın Çağ” olarak anılır.

İkincisi, Müslümanlar 9. yüzyıldan itibaren sadece düşünsel ve bilim alanında değil, bunların etkisiyle siyasî ve İktisadî alanlarda da zenginleşince, başlangıçta

İslâm'a düşmanlık besleyen Yahudiler ve Hristiyanlar -ki bu düşüncelerini hâlâ zihinlerinden silmiş değiller- Müslümanlardan her alanda öğrenmenin gerekliliğini anladılar. Bu sefer onlar da Arapça eserlerin İbranice ve Latinceye çevirmesini elzem gördüler. Bu işle bizzat Katolik papalık ilgilendi. Papa seçilmeden önceki adı Gerbert d'Aurillac olan, Endülüs medreselerinde ve Fas'ın Kayravan Medresesinde Müslüman hocalardan matematik ve asronomi bilimleri öğrenen ve 2 Nisan 999 günü papa seçilince II. Sylvester (Silvester) adını alan bu papa, İspanya'nın bugünkü Katalanya eyaletindeki Fransa sınırına yakın Rippol kentinde 1009 yılında Beytül-Hikme'ye benzer bir tercüme okulu açar ve böylece Arapça eserlerin Fatinceye ve İbraniceye çevirilerini başlatır. Özellikle Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te Müslümanlarla yaşayan Yahudi bilginleri 9. yüzyıldan itibaren, sadece Arapça eserleri İbraniceye çevirmekle kalmadılar; kendi eserlerini ya doğrudan Arapça yazmaya ya da Arap alfabesini kullanarak İbranice yazmaya başladılar. Aynı zamanda onlar Arapçadan Latinceye çeviri işleriyle de görevlendirildiler. Daha sonra Batılı Hristiyanlar da Arapça öğrenerek çeviri faaliyetlerine katıldılar. Latinceye yapılan ilk çeviri, Kur'an'dır. Böylece Skolastik dönem başlamış oldu. Hem çevirilerle hem de Hristiyan ve Yahudi okullarında okutulmasıyla Batıklar İslâm felsefesini ve bilimini öğrenmeye başlanmış oldular. Böylece İslâm uygarlığı, düşüncesi ve bilimiyle, ikinci anlamda bir evrensellik kazanmış oldu.

Burada Skolastik dönemden itibaren Müslüman düşünürlerin Batılılara etkisi, çok özet bile olsa anlatılamaz. Burada bir iki örnekle sadece modern dönemi anlatmaya çalışacağız. Müslüman filozofların bazı felsefi düşünceleri, Avrupa'da modern felsefe olarak devam etti. Ancak bunu açıklıkla görmek mümkün olamayabilir. Çünkü Skolastik dönemin ve erken Orta Çağ Batılı düşünürler, eserlerinde İslâm filozoflarının adını ve eserlerini anıyorlardı. Ancak Descartes ile birlikte bu işi yapmaz oldular.³ Oysa onlar da bilerek veya bilmeyerek Müslüman filozoflardan etkilenmeye devam ediyorlardı. Bugün bizzat Batılı bilginler, Descartes'e örneğin İbn Sînâ ve Gazâlî etkisinden bahsetmektedirler.⁴ Ruh-beden meselesindeki Kartezyen düalizminin esasını Fârâbî ve İbn Sînâ'm düalizmi oluşturm. Aynı şekilde varlık ve öz ayırımında da Descartes, İbn Sînâ etkisi taşır. Öyle ki hem düalizmi, hem varlık ve öz ayırımını hem de kişisel kimliğin ruha ait olduğunu anlatmak için İbn Sînâ, bilindiği gibi "el-İnsânü't-Tâir" (Uçan Adam) misalini verir; aynı konuları anlatmak için de Descartes, "L'Homme Volant" (Uçan Adam) misalini vermiştir; dolayısıyla misaller bile aynı. Spinoza'nın en temel kavramlarından olan "natura naturans" ve "natura naturata" kavramlarını İslâm düşünürlerinden etkilenerek kullandığı hususu iyi bilinmektedir.⁵ Orta Çağ'da ve bugün de çok tartışılan Küllilerin nesnelerle ilişkisi konusunda ilgili "ante rem", "in re" ve "post rem" gibi üç görüşü ilk önce Fârâbî ortaya atmıştır;⁶ sonra bu Batı'ya

İslâm'a düşmanlık besleyen Yahudiler ve Hristiyanlar -ki bu düşüncelerini hâlâ zihinlerinden silmiş değiller- Müslümanlardan her alanda öğrenmenin gerekliliğini anladılar. Bu sefer onlar da Arapça eserlerin İbranice ve Latinceye çevirmesini elzem gördüler. Bu işle bizzat Katolik papalık ilgilendi. Papa seçilmeden önceki adı Gerbert d'Aurillac olan, Endülüs medreselerinde ve Fas'ın Kayravan Medresesinde Müslüman hocalardan matematik ve asronomi bilimleri öğrenen ve 2 Nisan 999 günü papa seçilince II. Sylvester (Silvester) adını alan bu papa, İspanya'nın bugünkü Katalanya eyaletindeki Fransa sınırına yakın Rippol kentinde 1009 yılında Beytül-Hikme'ye benzer bir tercüme okulu açar ve böylece Arapça eserlerin Latinceye ve İbraniceye çevirilerini başlatır. Özellikle Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te Müslümanlarla yaşayan Yahudi bilginleri 9. yüzyıldan itibaren, sadece Arapça eserleri İbraniceye çevirmekle kalmadılar; kendi eserlerini ya doğrudan Arapça yazmaya ya da Arap alfabesini kullanarak İbranice yazmaya başladılar. Aynı zamanda onlar Arapçadan Eatinceye çeviri işleriyle de görevlendirildiler. Daha sonra Batılı Hristiyanlar da Arapça öğrenerek çeviri faaliyetlerine katıldılar. Eatinceye yapılan ilk çeviri, Kur'an'dır. Böylece Skolastik dönem başlamış oldu. Hem çevirilerle hem de Hristiyan ve Yahudi okullarında okutulmasıyla Batıklar İslâm felsefesini ve bilimini öğrenmeye başlanmış oldular. Böylece İslâm uygarlığı, düşüncesi ve bilimiyle, ikinci anlamda bir evrensellik kazanmış oldu.

Burada Skolastik dönemden itibaren Müslüman düşünürlerin Batılara etkisi, çok özet bile olsa anlatılamaz. Burada bir iki örnekle sadece modern dönemi anlatmaya çalışacağız. Müslüman filozofların bazı felsefî düşünceleri, Avrupa'da modern felsefe olarak devam etti. Ancak bunu açıklıkla görmek mümkün olamayabilir. Çünkü Skolastik dönemin ve erken Orta Çağ Batılı düşünürler, eserlerinde İslâm filozoflarının adını ve eserlerini anıyorlardı. Ancak Descartes ile birlikte bu işi yapmaz oldular.³ Oysa onlar da bilerek veya bilmeyerek Müslüman filozoflardan etkilenmeye devam ediyorlardı. Bugün bizzat Batılı bilginler, Descartes'e örneğin İbn Sînâ ve Gazâlî etkisinden bahsetmektedirler.⁴ Ruh-beden meselesindeki Kartezyen düalizminin esasını Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düalizmi oluşturur. Aynı şekilde varlık ve öz ayırımında da Descartes, İbn Sînâ etkisi taşır. Öyle ki hem düalizmi, hem varlık ve öz ayırımını hem de kişisel kimliğin ruha ait olduğunu anlatmak için İbn Sînâ, bildiği gibi "el-İnsânu't-Tâir" (Uçan Adam) misalini verir; aynı konuları anlatmak için de Descartes, "L'Homme Volant" (Uçan Adam) misalini vermiştir; dolayısıyla misaller bile aynı. Spinoza'm en temel kavramlarından olan "natura naturans" ve "natura naturata" kavramlarını İslâm düşünürlerinden etkilenecek kullandığı hususu iyi bilinmektedir.⁵ Orta Çağ'da ve bugün de çok tartışılan Küllîlerin nesnelerle ilişkisi konusuyla ilgili "ante rem", "in re" ve "post rem" gibi üç görüşü ilk önce Fârâbî ortaya atmıştır;⁶ sonra bu Batı'ya

geçmiştir; Batı'daki tartışmalarla ılımlı realizm, Dacılık ve Kavramcılık gibi akımların doğmasına neden olmuştur. Ünlü Fransız matematikçisi Pascal'ın hem matematik konusunda hem de felsefe konusunda Müslümanlardan etkilendiği iyi bilinmektedir. Onun, insan için Allah'a ve ahiret gününe inanmanın, inanmamaktan daha kârlı olacağını anlatmak için kurguladığı ve kendi adıyla bilinen "Pari de Pascal" (Pascal'ın Bahis Oyunu) büyük ölçüde Gazâlî'den ilhamla oluşturulmuştur.⁷ Başka bir örnek verecek olursak bu, ünlü Alman filozofu Leibniz olsun. Leibniz, varlıksal ve inançsal iyimserliği anlatmak için Gazâlî'ye ait olan "Bu dünya mevcut dünyaların en iyisidir." veya "Varlıkta var olandan daha iyisi mümkün değildir." sözünü tekrarlamıştır. John Locke'un "tabula rasa"sı, daha önce İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ tarafından söylenmiştir; John Locke bu fikrini onlardan aldığına dair iddialar da vardır. John Locke, Westminster Colege'de dört yıl Arapça öğrendiğinden, Müslümanların eserlerini sadece Latince çevirilerinden okumuyordu; doğrudan asıllarından da okuma imkânına sahipti. Gazâlî'nin Aristocu nedenellik eleştirisini, neredeyse aynısıyla D. Hume'de buluyoruz. Modern dönemin başlangıcında Rönesans döneminin meşhur İtalyan filozofu Pompanazzi, çağının diğer birçok düşünürü gibi İbn Rüşd etkisi taşır.⁸ Özellikle İbn Rüşd'ün Orta Çağ'da ve erken modern dönemlerde Batı'ya etkisi anlatılmakla bitmez; bu konuda hâlâ en iyi ve en geniş anlatımı, eski olmasına rağmen E. Renan'ın *Averroes et l'Averroisme* (İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük) adlı eserinde bulmak mümkündür. Bazı günümüz Batılı bilginler, Hegel'de İslâm dininin etkisini gördüğü gibi⁹, ona modern bir İbn Rüşdçi olarak bakanlar da vardır.¹⁰ Hatta günümüzde, kelmacıların Tanrı'nın varlığına ilişkin ortaya attıkları Hudûs delili, Kozmolojik delil olarak, Avrupalı ve Amerikalı oryantalist olmayan analitikçi filozofların ve din felsefecilerin ilgisini çekebilmektedir. Örneğin Amerikalı yaşayan filozof W. Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (1976) adlı eserinde, oryantalistler gibi Hudûs delilini sadece tarihsel açıdan tanıtmıyor, söz konusu delili oldukça felsefî bir delil olarak bulduğu için savunuyor ve felsefî analizini yapıyor.

İşte bu nedenlerden dolayı İslâm düşüncesini bilmeden Batı felsefesi gerçek anlamıyla bilinmez diyoruz. Skolastik dönemden Hegel'e kadar Batı'da bilimsel ve felsefî düşüncelerin nasıl ortaya çıktığını, zamanla nasıl şekillenip değiştiklerini ve geliştiklerini tam ve doğru anlayabilmek için İslâm felsefesini de iyi bilmek gerekir. Bu bilimsel ihtiyaçtandır ki hâlâ günümüzde Batılı filozoflar ve bilginler İslâm düşüncesiyle yakından ilgilenmektedirler ve daha önce çevilmiş bile olsa birçok Müslüman bilginin eserlerini yeniden modern Avrupa dillerine çevirmeye devam ediyorlar.

İbraniceye ve Latinceye çevrilen eserler sadece İslâm felsefesi ve bilim eserleriyle sınırlı değildi; kelim ve tasavvuf eserleri gibi başka eserler de Skolastik dönemde sayıca daha az olmasına rağmen, İbranice ve Latinceye çevrilmişti. Yahudi

bilginler için çeviriler yanında, onların çoğunun Arapça okuyup anlayabilmeleri de söz konusuydu. Bunun için daha başlangıçla Yahudiler ve Hristiyanlar Müslüman kelamcılarının etkisiyle dinî inanç ilkelerinde büyük gelişmelere yol açtılar.

Bilindiği gibi gerçek anlamda “Amentü” türü eser yazma geleneği hem Yahudilerde hem de Hristiyanlarda İslâm kelamının etkisiyle başlamıştır. Kur’ân-ı Kerim Müslümanların neye iman edeceklerini belirlerken, Eski Ahid ve Yeni Ahid’de belirlemeler yoktur. Müslüman din bilginleri bilindiği gibi bir dizi “Amentü” veya “Akâid” denen eserler yazmıştır. Bunlardan etkilenen Yahudiler ve Hristiyanlar da bu türden eserler yazarak kendi inanç ilkelerini belirgin hâle getirmişlerdir; özellikle ahirete iman ilkesini Yahudiler ve Hristiyanlar Müslümanlardan etkilenecek geliştirmişlerdir. Örneğin Tora’nın birinci kitabı “Tekvin” de cennet ve cehennemin yeryüzünde olduğu anlatılır; her açıdan ahiret, “öteki” dünya olarak anlatılmaz; Orta Çağ’dan önce Yahudilerde de bu anlamıyla ahiret inancı yoktu. Öteki dünya anlamında ahiret inancının Yahudilikte ortaya çıkışı, Müslümanlardan etkilenen Musa İbn Meymun gibi bilginlerce olmuştur.

Hristiyan teologları hem Yahudilerden hem de Müslümanlardan etkilenecek İnciller’de tam olmayan bir ahiret inancı geliştirmişlerdir. Böyle olmasaydı Dante örneği cennet ve cehennemi işlediği *İlâhî Komedya* adlı eserini yazamazdı; Dante’nin özellikle İbnü’l-Arabî’nin *Mirâcrîâme*’sinden *{Kitâhu l-Mirâc}* etkilendiği bilinmektedir. Nitekim İtalyan M. Campanini şöyle der: “Göksel tabakalar ve ruhanî akıllarla ilgili İslâm düşüncesinin varlığı olmamış olsaydı Dante’nin *Convivio*’yu yazabileceğine inanmıyorum...”¹¹

İslâm bilginlerinin 9 ve 10. yüzyılda İbranice ve Latinceye başlayan çevirileri bu yüzyıllarda sınırlı kalmamış 16. yüzyıla kadar aralıksız devam etmiştir. 16. yüzyıldan sonra da bu sefer maderane Batı dillerine çevrilmeye başlamıştır. Hatta bu çeviri hareketi bilindiği gibi bugün de devam etmektedir. Bugün devam etmesinin veyahut ettirilmesinin iki amacı vardır.

Birincisi, genel olarak İslâm dünyasının geçmişini ve bugününü anlamaya yöneliktir. İkincisi ise, bizzat Batı’nın kendi geçmişini anlamaya yöneliktir; çünkü Aydınlanma dönemine kadar Batı’da etkin kaynak düşünce İslâm düşüncesi idi. Bu açıdan Orta Çağ ve erken modern dönemlerde yetişmiş Batılı bilginlerin fikirlerinin bugün analizini yapabilmek, fikirlerin kimden kime nasıl geçtiğinin ve nasıl yeni şekiller aldığıнын serüvenini anlayabilmek için sadece çeviri hareketini devamlı kılmak değil, ilişkiyi de devamlı kılmak gerekiyor. Hatta günümüzün felsefî düşüncelerinde tartışılan kelâmî ve felsefî meselelerde batılı bilginler Müslüman bilginlerden de çözüm üretme ihtiyacı duyabiliyorlar. Bunun en güzel bir örneği, yukarıda adını andığımız Amerikalı felsefeci W. Lane Craig’a teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu açıdan da İslâm düşüncesinin hâlen Batı için güncel ve ilham kaynağı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Craig’ın ki-

tabı yayımlandıktan sonra Amerikan felsefe ve bilim çevrelerinde lehte ve aleyhte birçok kitap ve makale yazıldı; Craig konuyla ilgili olarak, aralarında R. Carrier, Antony Flew ve Victor Stenger gibi birçok ateistle tartışmalar yapmıştır. Bunlardan bazıları kelamın Kozmolojik delili eleştirirken bazıları da oldukça etkilenmişlerdir. Meşhur ateist A. Flew'ün Tanrı'nın varlığını kabul etmeye dönüşünde bunun büyük etkisi olmuştur. Quentin Smith ise, *Kalam Cosmological Arguments for Atheism* (2007) adlı bir eser yazarak Hudûs delilini savunmuştur.

Batı'da Orta Çağ'ın başlangıcından modern döneme kadar Tora (Tevrat) etkisiyle sadece Sami kökenli tarih, dil ve düşünce hâkimdi. Bu, papalık ve kiliseler tarafından âdeta resmî tarih olarak anlatılıyordu. 18. yüzyılda bu anlayış yavaş yavaş sorgulanmaya başladı. 18. yüzyılda Batı'da Sami kökenli kuramın alternatifi olarak iki yeni kuram ortaya çıkmaya başladı. Birincisi Hind-Avrupalı kuramı; İkincisi, o dönemlerde henüz Türk dünyasında bile yokken Turancılık kuramıdır. Başta ünlü Alman filozofu Leibniz olmak üzere onu takip eden İskoçyalı J. Fergusson, Fransız D. L. Cahun ve birçok düşünür Avrupalıların atalarının Turaniler, özellikle Avrupa ve Balkan Sakaları olduğunu anlatıyorlardı. Öte yandan diğer bazıları da bütün insanlığın Avrupa'dan çıktığını ve insanlığın atalarının Avrupalı olduğunu anlatıyorlardı. Başta İngiltere, Belçika, Almanya ve Fransa gibi Avrupalı devletlerin ve devlet adamlarının karşıt tavır alışlarıyla Turanî kuramı fazla hâkim olmadı. 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başlarında Flind-Avrupalı kuramı güçlendi; ancak Sami kuramını ortadan kaldıramadı. Bugün de yürürlükte olan bu iki kuram, Batılı bilginlerin çoğunun insanlığa ve dünya tarihine bakışlarını etkilemektedir. Tamamen ırkçı anlayışla oluşturulan Hind-Avrupalı kuram savunucuları, bir "Yunan Mucizesi"nden söz ediyorlardı. Bütün ırklar Avrupa'dan yayıldığı gibi hiçbir başka etkileşim olmadan mucizevî olarak ortaya çıkan Yunan düşüncesi de bütün düşüncelerin kaynağıdır tezi ortaya atılmıştı. Özellikle bugün inanırlığı büyük ölçüde ortadan kalkmış olmasına rağmen bu iki kuram Batı'da hâlâ bugün de etkilidir.

İşte bu nedenle, E. Renan gibi birçok Batılı, Türkleri ve Arapları felsefe ve bilimsel düşünmeden yoksun olan ırklar olarak niteliyorlardı. Bu bir cahillik eseri değildi; sadece bir ideolojik ön yargıydı. Çünkü Skolastik, Rönesans ve Reform dönemlerinde Batılı düşünürlerin, söz gelimi Tomas Aquinos gibi teologların eserlerine bir göz atmak yeterliydi. Batılı bu bilginler, hatta daha sonraki dönemlerde yetişenler eserlerinde başta Fârâbî, Kindî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Bacca, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi birçok Müslüman bilginlerden ve onların düşüncelerinden bahsediyorlardı.

Batıkların Batı düşünce tarihini ve kaynaklarını bilmeleri için İslâm felsefesini ve tarihini bilmeleri kaçınılmazdır. Batı düşüncesinin bir kaynağı, başlangıçta Müslümanlar vasıtasıyla öğrendikleri Yunan-Roma geleneği ise İkincisi de İslâm düşüncesinin kendisidir.

Bu kaynaklardan Batı için hiç şüphesiz İslâm düşüncesi daha çok önemlidir. Çünkü İslâm düşüncesi Batı'ya sadece felsefî ve bilimsel fikirle iyle etki etmedi; bundan daha çok ve daha önemli olarak bilim zihniyeti ve anlayışını taşıdı.

İslâm düşüncesinin felsefe, kelim ve hatta tasavvuf olarak, Yahudi ve Hristiyan düşüncesine konu konu tek tek etkilerini saymak oldukça uzun bir mevzu dur. Bu alanların her birisinde İslâm düşüncesi Batı'yı etkilemiştir. Burada vurgulanması gereken esas şey, İslâm düşüncesinin Batı'ya kazandırdığı bilimsel zihniyet ve tutumu oluşturan akılcılık, tecrübecilik ve bireycilik gibi ilkelerdir. Skolastik dönemden itibaren Yahudi ve Hristiyan düşüncesine girmeye başlayan bu üç ilke, Batı'da Rönesans ve Reform dönemlerinin yolunu açtı. Kilise-bilim çatışmasını ortaya çıkardı; Aydınlanma ile de Kilise'ye karşı bilimin ve hür düşüncenin zaferini sağladı. Bu üç ilke, hiç şüphesiz, İslâm düşüncesinin her hangi bir konudaki özel bir etkisinden çok daha önemlidir.

Yahudiler ve onları takiple Hristiyanlar, İslâm düşüncesiyle tanıştıkları 8. yüzyıldan önce bilim veya ilimden anladıkları şey, kutsal metinleri anlama ve anlatmaydı, dogmatik teolojydi. Bunun için, Yahudilerin İslâm'dan önce yaklaşık 2000 yıl ve Hristiyanların da yaklaşık 700 yıl tarihleri olmasına rağmen söz gelimi bilinen ne bir filozofları, ne bir fizikçileri ne de matematikçileri vardı; bu dönemlerde Batı'da bazı filozoflar vardıysa da bunlar, ya Hristiyan değillerdi örneğin Plotinus gibi, ya da pagan kültürde yetiştikten sonra, sonradan Hristiyanlığa girmişlerdir; örneğin St. Agustin gibi. Hem Yahudilerin tarihinde hem de Hristiyanların tarihinde matematikçilerin, doktorların, gökbilimcilerin ortaya çıkması, İslâm'ın etkisiyle 8. yüzyıldan sonradır. Örneğin Batı'da ilk matematikçi olarak Pisalı Leonardo Fibonacci (1170-1250) kabul edilir. Fibonacci'nin babası zengin bir tüccar olduğundan oğlunu Tunus ve Cezayir'in medreselerinde okutmuştur; oralarda uzun süre matematik öğrendikten sonra 1200 yıllarında İtalya'ya dönmüştür. Batı dünyasında, ister Yahudi olsun ister Hristiyan olsun, ilk yetişen birçok bilgin eğitimini Endülüs ve Kuzey Afrika Müslüman okullarından almıştır. Nasıl biz bugün Avrupa'ya ve Amerika'ya öğrenciler gönderiyorsak, o çağlarda da Avrupalılar, hatta Çinliler, İslâm dünyasına öğrencilerini gönderiyorlardı.

Özet olarak anlatmaya çalıştığımız bütün bu şeyleri dikkate alarak İslâm felsefesinin veya daha geniş anlamda İslâm düşüncesinin üç tür değerinden bahsedebiliriz. Birincisi, tarihî değeri; bu yukanda da ifade edildiği gibi, Yunan ve Hind kaynaklarının Arapçaya çevirilmesiyle oradaki düşüncelerin Müslüman bilginlerce tartışılması ve o düşüncelerin hayatıyeti sağlanmıştır; bugüne aktarımları yapılmıştır.

Birinciden daha önemli ikinci değeri, İslâm düşüncesinin kendi ve kendinde değeridir. Bu, Müslüman bilginlerin bilim, felsefe ve sanatta, önceki kültürlerde olmayan, yeni kuramlar ve düşünceler geliştirerek, insanlık düşüncesine yaptıkları katkı-

lar ve zenginleştirmeler şeklinde kısaca ifade edilebilir. Müslüman bilginler Yunanlı ve Hindli binlerden esinlendiklerinin her alanda kat kat fazlasını üretmişlerdir. Her ne kadar, V. Cousin¹² gibi sırf Türklere ve İslâm'a düşmanlıklarından dolayı İslâm düşüncesinin varlığını kabul etmeyen, İslâm ile düşüncenin asla birlikte olamayacağını iddia eden az sayıda Batılı düşünür bulunmuştur ve bazı Batıklar da İslâm felsefesini, Yunan felsefesinin bir tekrarı olarak görmüştür. Bunlara cevap veren birçok Batılı bilgin de olmuştur, bunlardan birisi de V. Cousin'in soydaşı H. Corbin'dir; o bizzat Kur'an'ın İslâm dünyasındaki düşüncenin esas kaynağı olduğunu anlatırken "Sorun, Batıkların bunu Kur'an'da bulup bulmamalarının tartışması değil; Müslümanların gerçekte orada ne bulduklarını bilme tartışmasıdır..."¹³

Üçüncü değerine gelince bu, İslâm düşüncesinin Avrupa düşüncesi için olan değeridir. Bu değer, İslâm düşüncesinin Avrupa düşüncesinin oluşumuna kaynaklık etliğiyle açıklanabilir. Yukarıda da bazı örneklerle açıklamaya çalıştığımız gibi, İslâm düşüncesi Skolastik dönemden bugüne kadar hâlâ Batılı bilginlerin esin kaynağı olmaya devam etmektedir. İslâm düşüncesiz, Batı düşüncesi düşünülemez. Bu, o kadar öyledir ki, etkileşimin açıkça olmadığı veya görülmediği konular veya meselelerde bile benzerlikler olabiliyor. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak, bilindiği gibi İslâm düşüncesinde bir Aristo mantığı eleştiri geleneği vardır; bunlardan birisi de ünlü İbn Teymiyye'dir. O da Aristo mantığını eleştirerek neticede bir totoloji olarak görmüştür; benzer eleştirileri 20. yüzyılda Viyana Ekolu yapmıştır.

İslâm düşüncesinin Batı için değerini birçok Batılı da anlamış ve anlatmıştır. Örneğin R. Briffault şöyle demiştir: "...Eğer Araplar olmasaydı, modern Avrupa medeniyetinin ortaya çıkamayacağı yüksek bir ihtimaldi..."¹⁴ Benzer bir görüşü İbn Sînâ üzerine çalışmalarıyla meşhur A. M. Goichon ifade etmiştir; o da şöyle demiştir: "Doğu, Yunan ve yeni fikirlerle dolmuş bir nefes gibi gelen bu Arap felsefesi, genç Avrupa ruhunu tamamen açtı ve canlandırdı..."¹⁵ Buradan da anlaşılacağı gibi bizim, Batı'yı İslâm'ın özsel bir parçası olarak görmemiz ne bir abartıdır, ne tarihî gerçeklere aykırı bir düşüncedir.

Burada son olarak başka bir noktaya da vurgu yapmak istiyorum; o da, bazı Batıkların geleceklerini İslâm veya İslâm'da görmeleridir. Orta Çağ'ı bırakıp modern dönemlerden örnekler verecek olursak, ilk akla gelen isim Goethe'dir; o, er geç geleceğimizde İslâm yatar demiştir. Yine başka ünlü bir Alman, Nietzsche'yi örnek verelim; o da *Deccal* adlı eserinde "Roma ile savaş, İslâm ile barış" demiştir. Bu sözünün iki anlamı vardır. Nietzsche'ye göre Roma ile savaş, Roma'da oturan papalık ve Hristiyanlıkla savaştır; bu birinci anlamı. İkincisi, Avrupalılığın bir parçasını oluşturan Yunan-Roma kültürüyle savaşımdır. O bunu aynı eserinde şu sözle daha açık bir biçimde anlatır: Hristiyanlık Avrupa'dan sürülmeden, Avrupa adam olmaz.



Ele alıp örnekler üzerinden anlatmaya çalıştığımız konu, ciltlerce eserin konusu olacak kadar geniş bir konudur. Fakat bize göre, bütün bunları özetleyen en önemli husus, İslâm ve Müslümanlar, Batı'ya bilim kavramını ve bilim zihniyetini öğretmişlerdir.

- ¹ Avrupa sözcüğünün kökeni ve anlamı hakkında farklı görüşler varsa da genellikle sözcüğün “Aşağı gitmek”, “Oturmak” gibi anlamları olan Akkadca fiilden türemiş, Fenikece “Ereb” sözcüğü olduğu kabul edilir; sözcüğün “akşam”, “batı” ve “karanlık” gibi anlamları vardır. Bunu doğrulayan en önemli kanıt, Yunan mitolojisinde Zeus’un beyaz güçlü boğa kılığına girerek, Fenike prensesi Europa’yı Yunanistan’a kaçırmışının anlatılmasıdır.
- ² Bausani (A.): “Islam as an Essential Part of Western Culture”, *Studies in Islam*, Amsterdam-London, 1972, s. 19-36.
- ³ Descartes’in “Toplu Eserleri”ni yayma hazırlayan J. R. Armogathe, Önsözünde, Descartes’in, kendisinden önceki düşünürlerden aldığı esinlenimlerin ve aktarmalarının kaynağını belirtme gibi bir âdetinin olmadığını belirtmiştir.
- ⁴ Bergh (S. van den): *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924, Giriş bölümü.
- ⁵ Bayrakdar (M.): “Spinoza’nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökleri”, *Ankara ÜİF*, Dergeisi, 1999, c. 40.
- ⁶ Boer (Th. J. de): *History of Philosophy in Islam*, New York, 1967, s. 113.
- ⁷ Bayrakdar (M.): *Pascal Oyunu*, İstanbul, İnsan Yay., 2012.
- ⁸ Bayrakdar (M.): “İbn Rüşd’ün Pompanazzi’ye Etkisi”, *S. H. Bolay Armağan Kitabı*, Ankara, 2005.
- ⁹ Campanini (M.): *An Introduction to Islamic Philosophy*, İng. çev. C. Higgitt, Edinburgh University Press, 2008, s. IX.
- ¹⁰ Jolivet (J.): *Métaphysique*, 8. Baskı, Lyon-Paris, 1966, s. 54-55.
- ¹¹ Campanini (M.): *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. IX.
- ¹² Cousin (V.): *Cours de l’Histoire de la Philosophie*, Paris, 1841, s. 48-49.
- ¹³ Corbin (H.): “La Philosophie Islamique des Origines à la Mort d’Averroes”, *Histoire de la Philosophie*, ed. B. Parain, Paris, Gallimard, 1969, c. I, s. 1048.
- ¹⁴ Briffault (R.): *The Making of Humanity*, London, 1919, s. 190.
- ¹⁵ Goichon (A.-M.): *La Philosophie d’Avicenne et Son Influence en Europe Médiéval*, Paris, 1944, s. 91.

NURULLAH KOLTAŞ

ENDÜLÜS'TEN AVRUPA'YA: YENİDEN DÖNÜŞÜM VE DÜŞÜNMENİN KODLARI

Müslüman düşünürlerin, kelimenin tam anlamıyla hikmetsever oldukları (philo-sophia; “hikmet sevgisi”) sarihtir. Sürgit bir hikmet arayışındaki bu kişiler, günümüzdeki sınırlı ya da sınırlanmış anlamında bir felsefeyle meşgul olmamaları nedeniyle bize göre farklı alanlarda, gerçekteyse her hâl ve kârda hakikatin tek oluşu öncülünden hareketle hikmet sevgisinin ışığında tek hakikatin izini sürmeyle meşgul olmuşlardır. Hûkemâ ya da hikmetseverler, hikmet her nerede ise onu alıp anlaşılır kılma gayreti içinde olmuşlardır.

Asr-ı Saadet'te, İslâm Toplumunda ortaya çıkan sorunların çözümü, vahyin kılavuzluğu ve Allah Resûlü'nün eşsiz öngörüsüyle endişeye mahal bırakılmaksızın gerçekleştirilmiştir. O'nun ebedî Yurda intikalinin ardından gerçekleşen fetihlerle İslâm Topîumu'nun coğrafi sınırları da genişlemiş, bu da kaçınılmaz olarak o ana kadar aşına olunmayan kültürlerle karşılaşılmasını beraberinde getirmiştir. Fetihlerle yeryüzünde Allah'ın dinini hâkim kılma amacı güdüldüğü malûmdur. Ancak bu amacın yalnızca coğrafi genişleme ve çeşitli maddi kazanımlar olduğunu söylemek acımasızlık olur. Bizans, Sâsâni, Hint gibi kadim medeniyetler ve inanışlarıyla olan karşılaşma, İslâm toplumunda bu diyarlardaki bilgi birikimine yönelik belli bir merak da uyandırmıştır.

İslâm toplumu içinde bu dönemde baş gösteren iç ve dış kaynaklı kargaşalar kelâm, felsefe ve tasavvuf ilimlerinin doğup serpilmesine neden olur. İnancın ana ilkelerini ortaya koyup belli bir sistem dâhilinde düzenleme zorunluluğunu doğunca, kelâm ilmi tomurcuklanmaya başlamıştır. Coğrafi sınırların genişlemesi, belli bir miktar zenginliğe de neden olmuş ve kimi yöneticilerle henüz inançlarının ilkelerini tam anlamıyla içselleştiremeyen kişilerin zevk ve sefaya yönelmeleri, zühd ve uzlete vurguda bulunan tasavvufun filizlenmesine neden olmuştur. Kadim bilgeliklerin özellikle de tercümeler aracılığıyla İslâm dünyasına aktarılışı, kelâm ve tasavvufun yanında üçüncü büyük disiplin olan felsefenin neşvü nema bulmasına ve böylece felsefi eserlerin okunması, işlenmesi ve detaylandırılmasına yol açmıştır. Bu noktada İslâm dünyasında özellikle bu bilgelik aktarımına bir aracı olarak Beytü'l Hikme'den bahsedilmesi gerektir.

Bir Tercüme Kurumu: Beytü'l-Hikme

7. ve 10. yüzyıllar arasındaki tercüme faaliyetleri, salt güncel fayda gözetilerek değil geleceğe yönelik bir zihnî dönüşümü de sağlayacak denli kapsamlı ol-

muştur. Bu yoğun faaliyetin sonucunda aktarımın ötesine geçilmiş ve hem Doğu hem de Batı düşüncesinde derin izler bırakacak ve çığır açacak olan Kindî, Farabî gibi özgün filozoflar yetişmiştir. Düşünce tarihinde birkaç kez gerçekleşen böylesi uzun soluklu tercüme faaliyetleri/hareketleri, topyekûn dönüşümleri de tetiklemiştir. İslâm düşünce tarihinde Bağdat'ta 832'de kurulmuş Beytül-Hikme etrafında gelişen ilk hareket aracılığıyla, Aristo'nun eserlerinin büyük bir bölümünün yanında Batlamyus, Hipokrat gibi büyük düşünürlerin matematik, astronomi ve ahlâk alanındaki eserleriyle Hint ve Pers düşüncesine ait birçok önemli eser de Arapçaya tercüme edilmiştir. Burada dikkat çekici husus, söz konusu eserlerin henüz Batı'da ulaşılır olmayışındır.¹

Beytül-Hikme eksenli tercümelerde, antik Yunan filozoflarının düşünceleri İslâm dünyasına aktarılırken, Endülüs ve civarında gerçekleşen ikinci hareket yardımıyla 10. yüzyıldan itibaren özellikle İslâm âleminde yeni ufuklar açılmasına imkan verecek denli olgunluğa erişmiş Müslüman filozofların şerhleri ve kendilerine ait özgün eserleri tercüme edilmiştir. Dolayısıyla ilk tercüme faaliyetinde antik Yunan düşüncesi İslâm âlemine tanıtılmış ve birçok Müslüman filozofun yetişmesine yardımcı olmuştur. Diğer taraftan, ikinci tercüme faaliyeti yoluyla İslâm âlemindeki bu tercüme birikimi Batı dünyasına aktarılmış ve böylece Rönesans ve Reforma giden yolun taşları döşenmiştir. Daha sonrasında ise “Aydınlanma Çağı” adı verilen bir dönem başlamış olacaktır.² Bilhassa Endülüs'ten yayılan bu ışık, Batıdaki entelektüel manzarayı yeniden biçimlendirmiştir. Özellikle İbn Rüşd, Avrupalılara klasik felsefeyi anlatmış ve onları rasyonel düşünceyle tanıştırmıştır.³

Avrupa'nın İslâm dünyasındaki bilgi ve kültürü tanımaları; Avrupalı tüccarların alışverişleri, Endülüs'ten Avrupa'ya özellikle Latince ve diğer dillere yapılan tercümeler, Haçlı Seferleri esnasında İslâm Alemindeki bilgi birikiminin hayranlık uyandırması vb. etmenlerle gerçekleşir. İslâm tarihinin güzide ilim ve irfan merkezlerinden biri olan Endülüs, tarihte eşi menendi görülmemiş bir İlmi birikimin oluşmasına tanıklık etmiştir. Batı'da burjuva himayesindeki sanat ve bilim, Endülüs'te hükümdarlardan halka kadar toplumu oluşturan neredeyse tüm bireyleri kuşatacak denli kapsamlıdır. Felsefede bir öncü olan İbn Bacce'den tasavvufta bir zirve olan İbn Arabî'ye kadar birçok mümtaz şahsiyet, asırlarca tüm dünyayı sarmalayacak irfanın kaynağı ve temsilcileri olmuşlardır. Asin y Palacios'un Dante'nin İlahi Komedyası'nı Kur'an'da geçen ve İbn Arabî gibi mutasavvıflarca şerh edilen Hz. Muhammed'in miraç olayına dayandırması⁴, Endülüslü âlim ve ariflerin Avrupa'daki düşünce hayatına nüfuzunu göstermesi bakımından önem taşır.

Doğudaki Meşşai felsefesinin İspanya'daki ilk Müslüman takipçisi olan İbn Bacce (ö. 533/1138; adı Latinceye Avempace olarak geçmiştir), İbn Rüşd'un yanı sıra Albertus Magnus (Büyük Albert) ve Yahudi filozoflar üzerinde oldukça

etkili olur.⁵ İbn Bacce gibi bir hekim ve filozof olan İbn Tufeyl (11106-1186), Latin dünyasında Abubacer olarak tanınır. İbn Tufeyl'in devrim niteliğindeki eseri Hay İbn Yakzan önce İbraniceye sonra da Philosophus Autodictatus adıyla Latinceye tercüme edilmiştir. Bu eser Avrupa Edebiyatında geniş yankı uyandırmış olup bazı yazarlar tarafından Robinson Crusoe romanına ilham olduğu ifade edilmektedir.⁶ İbn Bacce, Farabî'nin İspanyadaki halefi olarak adlandırılabilirse, Ebu Bekr Muhammed İbn Tufeyl de İbn Sina'ya meyillidir denebilir. Tüm bu aktarılanlar, İslâm dünyasının özellikle İbn Rüşd'e kadar muazzam bir kültürleşme serüveni geçirdiğini göstermektedir. Endülüs'ün ilim ve irfan bağlamında hayli velut bir diyar olduğu malumdur. Burada özellikle Endülüs kökenli hikmetseverlerden Avrupa'da en çok tanınanı İbn Rüşd'e yoğunlaşmak isteriz.

“Denge Filozofu olarak İbn Rüşd”⁷ (1126-1198)

Tam adı Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan İbn Rüşd'ün dedesi, Maliki fıkında bir otorite olup babası da hem hukukçu hem de çok sayıda talebe yetiştirmiş bir âlimdir. İbn Rüşd, babası ve devrin önemli hukukçularından fıkıh dersleri yanında Ebû Mervan İbn Cîrîyûl el-Belensî'den tıp ve Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâli'den matematik ve tıp dersleri alır. Devrin tıp otoriteleriyle olan dostluğu da bu alanda eser kaleme almasını sağlamıştır.

O dönemin filozoflarının tüm bu alanlarda uzman olmaları şaşırtıcı gelebilir. Ayrıca bu gerçek, felsefenin farklı alanlara ayrılışı sonrasında felsefî üretimin azalışını açıklamaktadır. Zira İbn Rüşd gibi filozoflar tıp, astronomi, fizik, musiki, matematik, mantık, gramer vb. birçok alandaki altyapı ve yetkinliklerinin doğal bir sonucu olarak daha siibtil gerçeklikleri fark etmede büyük bir lütfâ da mazhar olmuşlardır.

Meşşailerin bu son büyüğü, kendisinden sonra da bilim ve düşünce dünyasını etkileyecek çok sayıda eser bırakmıştır. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Endülüs'teki Muvahhidlerin ikinci hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min (1163-1184), aklî ilimlere ilgi duymuş ve sarayında büyük bir kütüphane oluşturmuştur. Hükümdar, İbn Tufeyl'e Aristo ve şarihlerini anlamakta güçlük çektiğini ve bu nedenle de şayet birileri bu kitapları inceleyip özetler ve onları tamamen anladıktan sonra izah ederlerse, insanların onları kavramalarının daha da kolay hale geleceğini belirtir.⁸ İbn Tufeyl ise Hükümdar'a hayli yaşlı olduğunu ve resmi görev yükünün buna engel olacağını söyler ve bu İbn Rüşd'den bu sorumluluğu üstlenmesini ister. Böylece yalnızca Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in değil tüm dünyayı Aristo'yla yeniden tanıştıracak bir faaliyetin tohumları atılmış olur.

İbn Rüşd'ün yazmış olduğu şerhler, hacimleri bakımından üç kısımda incelenebilir. İlk grubu oluşturan uzun şerhler (tefsîr), Aristo'nun İkinci Analitikler, De Anima, Fizik ve Metafizik adlı eserleri üzerine yazılmış olup hem Aristo'nun metinlerini hem de İbn Rüşd'ün artık kemâle ulaşmış düşüncelerini içerirler. Orta uzunluktaki şerhler, muhtemelen Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in isteği üzerine Aristo metinlerinin daha yalın ve anlaşılır bir dinle yeniden ifadelenirilmiş biçimleridir.⁹ Üçüncü grubu oluşturan kısa şerhler (telhis) ise Yunan şerh geleneğindeki şarihlerin izahlarında yer alan tartışmalar ışığında kaleme alınan açıklamaları içerir.

İbn Rüşd'ün bu işteki ustalığı, sonraki yüzyıllarda “büyük şarih” (gran comento) olarak anılmasına neden olur. Öyle ki Avrupa’da yapılan kimi tercüme-lerde gerçek ismi yerine lakabı kullanılacaktır. Dante “İlahi Komedyâ”sında ondan şöyle bahseder,

“Euclide geometra a Tolemeo,
Ipocrate, Avicenna e Galieno,
Averois, che'l gran comento feo”¹⁰

İslâm âleminin en büyük Aristo şarihi İbn Rüşd, bir şarih olmasının yanı sıra özgün bir filozoftur. Aristo külliyyatını oluşturan eserler üzerine yazdığı şerhlerden başka mantık, fizik, psikoloji gibi alanlarda risaleler kaleme almıştır.

İslâm felsefesinin en dikkat çekici yanlarından biri, din ve felsefe ya da diğer bir deyişle vahiy ve akıl arasındaki uyumdur. Her ne kadar günümüzde böylesi bir mesele önemli görülmesi de İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem göz önüne alındığında, filozofların bu uyumu ortaya koymaları hayatî derecede bir öneme sahiptir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin de aralarında bulunduğu ilim otoritelerince felsefeye yöneltilen suçlamalara cevap niteliğinde Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-ittisâl adlı dev eserini kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün çıkış noktası, felsefenin işlevini varlıkları düşünmek ve onları marifetullâha, Allah'ı bilmeye sevk edecek biçimde değerlendirmektir. Zira Kur'an-ı Kerim’de yer alan birçok ayet, biraz önce ifade edilen düşünme biçimine (i'tibâr) yöneltmektedir. Bu eylem, salt kuramsal düşünmenin ötesindedir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran özellik, ona bahşedilmiş olan eşsiz “akıl gücü”dür. İnsan da cismi nedeniyle değil onda içkin olarak bulunan akıl gücü nedeniyle insandır.¹¹

İnsan, muhatabı olduğu ilahi emirle çıkarımlarda (istidlâl) bulunur ve bunun en güzel biçimi olan burhân yoluyla da marifetullaha ulaşmayı amaçlar. Felsefî terimlerle ifade edilecek olursa; dinin amacı, hakiki bilgi ve hakiki eyleme ulaşmaktır (el-ilmu'l-hakk ve'l-amelü'l-hakk). Burada yapılması gereken ilk şey, filozofların çıkarımlarıyla (burhân) kelâmcıların çıkarımları (cedel) ve cumhurun yöntemi (misal ve hayal) arasında ayırmada bulunmaktır.¹²

İbn Rüşd'ün eserlerinin Avrupa'da ilgi odağı oluşunda başlıca etmen, muhatabının zekâ ve bilgi düzeyini göz önünde bulundurup bunlar uyarınca bir söylem belirlenmesinde gizlidir. Dönemin Avrupa filozofları, tabiri caizse düşünme alanında nefes alınabilecek bir menfez arayışında olmuşlar ve İbn Rüşd'ün tercüme edilen eserleri bu bağlamda kimileri için bir cansuyu işlevi görmüştür. İbn Rüşd'ün nihai hedefi, hakikate ulaşmak ve bunu diğer insanlarla paylaşabilmektir. Bu amacına da ulaşmış görünmektedir, zira çok geçmeden İbn Rüşd'ün eserleri Latinceye tercüme edilip çeşitli merkezlerde tartışılmaya başlar. İbn Rüşd'ün hukuk ve mantık alanındaki tecrübesi ve titizliği, yaptığı şerhlerin daha anlaşılır bir berraklıkta okuyucuya ulaşmasını sağlayabilecek niteliktedir. Aristo'nun orijinal metinlerini de içeren İbn Rüşd'ün şerhleri, kimi araştırmacılarca Yahudi felsefesinin de temeli olacaktır.¹³

Mütercimleri arasında Michael Scot (1175-1235) ve Hermanus Allemanus (ö. 1272) birçok tercümeyle imza atmışlardır.¹⁴ Scot, daha ziyade İbn Rüşd tarafından Aristo'nun *De Anima*, *Physics*, *De Caelo* adlı eserlerinin uzun şerhleri yanında *De Generatione et Corruption* adlı orta şerhi ve *Parva Naturalia*'nın kısa şerhini tercüme etmiştir. Hermanus Alemanus ise *Nicomechean Ethics*, *Poetics* ve *Rhetoric* adlı eserlerin orta şerhlerini Arapçadan Latinceye tercüme etmiştir. Toledo Başpiskoposu Raymond ise Müslüman filozofların çalışmalarının Latinceye ve böylece de Avrupa'ya aktarımı amacıyla bir tercüme okulu kurmuştur. Bu okulun başında bulunan Dominique Gundisalvi, İbn Rüşd'ün de aralarında olduğu Müslüman filozofların eserlerini elden geldiğince tercüme edilmesine öncülük etmiştir. ¹⁵Bu tercüme çalışmalarında Müslümanların idaresinde Araplaşan ve Arapça konuşan Hristiyanlardan, mozarablardan da istifade edilmiştir. Böylece dilden dile aktarımdaki kaybın azaltılması, fasih ve belîğ bir anlatım ile bu şerhlerin geniş kitlelerce okunması amaçlanmıştır. İbn Rüşd'e ait olup Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Lelâsife* adlı eserine bir reddiye olarak kaleme aldığı *Tehâfütü't-Te-hâfüt*, 1328'de Calonymos tarafından Latinceye tercüme edilir. Bu dönemde Batıda Padua, Bologne, Venedik, Paris ve Londra gibi merkezlerde İbn Rüşd'ün artan popülaritesi, kilise otoritelerini reddiyeler hazırlamaya yöneltmiş hatta İbn Rüşd'de hayranlık duyan kesimler yoğun kovuşturulmalara tabi tutulmuştur.

İbn Rüşd'ün Batıdaki ününün Doğuya oranla daha ileri düzeyde olduğu¹⁶ iddialarının temelinde, o dönemde Endülüs genelinde hâkim olan otoritelerce felsefi eserlerin yok edilmesi ve dolayısıyla erişimin sınırlı olması yatmaktadır.¹⁷ Ayrıca o dönemde İslâm dünyasının bazı kesimlerinde felsefe yönelik eleştiriler, felsefenin otoritesine bir miktar gölge düşürmüş görünmektedir. Keza bu gerilimlerden İbn Rüşd de bir süreliğine nasibini almış ve geçici de olsa görevinden uzaklaştırılmıştır.

Oysa eserlerinin Latince tercümeleri Batıda geniş kitlelere ulaşmış ve onları hayranlıkla karşılayan grupların yanı sıra özellikle bağnaz Hristiyan gruplar arasında

eleştiri odağı da olmaya başlamışlardır. 13. yüzyılda Paris Başpiskoposu Auvergne'li Guillaume gibi İbn Rüşd hayranlarına karşın ona yönelik artan ilgiden rahatsızlık duyan Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas gibi filozoflar da bulunmaktadır.¹⁸

Zamanla Avrupa'daki birçok yazar, onun adını anarak ya da anmayarak İbn Rüşd'den alıntılar yapmış ve ondan aldıkları ilham neticesinde eserlerini ve düşüncelerini kurgulamışlardır. 1230 yılından itibaren İbn Rüşd'den yapılan tercümeler, artık Paris ve Oxford Üniversitesi dâhil birçok önemli eğitim kurumunda okunmaya başlar. Latin İbn Rüşdçülüğü (Averroisme) olarak ortaya çıkan akımda, yer yer İbn Rüşd'ün dile getirmedeği düşünceler de karışmış, bu da sonraki bazı tartışmalı hususların ona atfedilmesine neden olmuştur. Bu akımın önde gelenlerinden olan Brabantlı Sieger (12357-1284), eğitimi Aristo ve onun şarihi İbn Rüşd'ün otoritesine dayandırmaktadır. Siger'e göre onların anlattıkları hakikatle özdeşdir; onları dinlemek ise aklın dilini iştiktir.¹⁹ Avrupa'da İbn Rüşd'e yönelik ilk eleştiriler, Nefs üzerine yazdığı uzun şerhin ardından gündeme gelir. Albertus Magnus, Papa'nın emriyle ilk reddiyeyi kaleme alır. De Unitate Intellectus Contra Averroem (1256) adlı bu reddiye, İbn Rüşd'ün görüşlerinin hem dinen hem de felsefî açıdan savunulamaz olduğunu öne sürer. Thomas Aquinas da hocası Albertus Magnus gibi tartışmalara katılmış ve insan aklının mahiyeti ve aklın birliği konusunda De Unitate Intellectus Contra Averroistas (1270) adlı bir eser kaleme almıştır.²⁰ Bu eleştirilerin kökeninde, Ortaçağ Katolik dünyasının metafizik ve siyaseti dogmalar ve bilinemezler ekseninde sunmaya çalışırken kitleleri araştırma ve sorgulamadan da uzak tutma çabaları bulunmaktadır. Diğer taraftan Aristo'nun eserleri üzerine İbn Rüşd'ün yaptığı şerhler, araştırma ve sorgulama ihtiyacı taşıyan zihinleri peşinde oldukları devaya ulaştırma işlevi görmüşlerdir.

Kuşkusuz İbn Rüşd'ün görüşleri ve bu görüşler etrafında gerçekleşen tartışmalar ve hareketler, uzun uzadıya ele alınmak durumundadır. Endülüs ise medeniyet tarihinde yüzyıllarca süren ve sürmeye devam edecek olan hikmet parıltılarının baş tacı yapıldığı bir hikmet diyarıdır. Yalnızca İbn Rüşd bağlamında ortaya koymaya çalıştığımız bu hâzinede her biri farklı alanlarda zihinleri aydınlatmaya yeterli mücevherler bulunmaktadır. Bu hâzineden istifade edip yeni mücevherler ortaya koyabilmemiz, kapsamlı bir yeni tercüme hareketini, bir Beytül-Hikme'yi tesis etmeye bağlı görünmektedir. Zira ilacımız hikmettir ve hikmet arayışıyla Hak batılı def edecektir. Vincit Omni Veritas!

¹ Şerif, M. Mian, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan vd., İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 676

² Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988, s. 244

³ Lyons, Jonathan, *The House of Wisdom*, Bloomsbury Press, New York, s. 13

⁴ Michael Frassetto ve David R. Blanks, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe, Arabs and Latins in the Middle Ages*, St. Martin's Press, New York 1999, s. 141.

İbn Bacce'yle alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Köroğlu, Burhan, *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülü's'te", ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 329-364; ayrıca Nasr, Seyyed Elossein, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present-Philosophy Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York Press, New ork 2006, s. 152

⁶ Nasr, a.g.e. s. 153.

⁷ İbn Rüşd'ün hayatı ve düşüncelerine ilişkin kapsamlı bilgi için bkz. Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 1-23; ayrıca Sarioğlu, Hüseyin, *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 365-393.

⁸ Şerif, M. Mian, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. 1. s. 683-684

⁹ Sarioğlu Hüseyin, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 369.

¹⁰ Dante, *İlahî Komedyâ*, "Cehennem", IV, 142-44, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul 1998. Geometrici Euklides ile Ptolemaios'u Hippokrates'i, İbn Sina'yı, Galienos'u Büyük yorumcu İbn Rüşd'ü gördüm.

¹¹ Sarioğlu Hüseyin, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 376-377.

¹² M. M. Şerif, c. I.s. 687.

¹³ A.g.e. s. 146

¹⁴ Sarioğlu Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 43.

¹⁵ Renan, Emest, "Averroes et l'averroïsme: essai historique", *Essai Historique*, Auguste Durand Librairie, Paris 1852, s. 159.

¹⁶ a.g.e. , s. 28

¹⁷ a.g.e, s. 39.

¹⁸ Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", s. 392.

¹⁹ Gilson, Etienne, "Latin İbn Rüşdçülüğü (Brabantlı Siger)", çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, sayı 29, 1991-1, s. 118.

²⁰ İskenderoğlu, Muammer, "Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger: İlk İbn Rüşdçüler ve 'Aykırı' Görüşleri", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, c. 1, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Sivas 2009, s. 426; ayrıca bkz. Korkut, Şenol, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Siyasi Yasaklamalar", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, c. 2, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Sivas 2009, s. 149-169.

BÜNYAMİN KASAP

BATI'DA İLK ÜNİVERSİTELER

Mevzumuz 'akademi' olduğuna göre ele alacağımız kavrama etimolojik bir giriş yapmakta bir beis olmasa gerek: Üniversite, malum olduğu üzere Latince '*imiversitas*' kelimesinden gelmektedir. Kelimeye yaklaşık olarak '*bütün, birlik*' anlamlarını verebiliriz. Neyin bütünü/birliği sorusuna verilecek cevap ise şöyle oluyor: *Universitas Magistrorum et Scholarium*; yani *Öğrenci ve Öğretmenler Birliği*.

Şehir hayatı ve Ortaçağ'daki locaların kurulmaya başlanmasıyla bu birlikler, kısmî bir kurumsallaşma dönemi yaşamış ve genellikle bir ya da birden çok patronun desteğiyle ayakta durmuştur; mesela bir prens, rahip ya da bazı durumlarda tüm şehir halkı. Yeni yeni kurumsallaşan bu birliklerin, diğer Ortaçağ locaları gibi kendi kendilerini yönettiği ve bünyesinde bulunacak üyelerin özelliklerini kendilerinin belirledikleri söyleniyor.

Erken Ortaçağ'a ve öncesine ait birkaç eğitim birimi

Üniversitelerin kurum olarak ilk formunu manastırlar ve katedral okulları oluşturmaktadır. Bu kurumlar, ilk etapta yalnızca keşişler ve rahiplerin eğitilmesi için kullanılırken zamanla günümüz üniversitelerine model olduğu söylenir. Üniversitelerin Ortaçağ'da evrimini tamamlamadan önceki dönemde dinî derslerin yanısıra verilen *Trivium* ve *Quadrivium* ana başlığıyla iki tür ders grubu okutulurdu; *Trivium*: Dil, Mantık ve Hitabet, *Quadrivium* ise Matematik, Geometri, Astronomi ve Müzik. Bu iki alandan başka bir de *scriptorium* denilen okuma-yazma programları vardır ve bu okullarda daha doğrusu kurslarda sakral (İlahî) ve profan (dünyevî) metinler üzerinden okuma-yazma öğretilirdi. Bu okullarda yetişenlerin kanallı olduğu meslek grubunun genellikle ticaret olduğu söylenmektedir. Göz önünde bulundurulması gereken noktalardan biri de matbaanın temelleri diyebileceğimiz kitap çoğaltma işinin bu okullarda (*scriptorium*) görüldüğü olmasıdır.

2. Ortaçağ Üniversiteleri

Katedral ve manastır okullarının altıncı yüzyılda papalığın yayımladığı bir bildirge ile daha sonra üniversite hâlini alan kurumlar olmaya başladığı söylenmektedir. Ortaçağ Avrupasında Üniversiteler isimli eserin sahibi Rashdall'a göre bu kurumların 13. yüzyıla kadar evrilişinde *studium generale*'nin (genel eğitim) etkisi olmuştur, lâkin bu kavramın tam olarak hangi eğitim kurumlarını kapsadığı

belli değildir. Bu yüzden mevzuyu biraz olsun anlayabilmek için ‘*Studium generale*’ kavramının ortaya atıldığı yüzyılın bir adım öncesine dönecek olursak Bologna Üniversitesi’yle karşılaşırız. Bologna Üniversitesinin bazı kaynaklara göre 1158 yılında, bazı kaynaklara göre de 1155 yılında yayımladığı *Constitutio Habita*, üniversitelerin tarihindeki ilk belge olma özelliğini taşıyor. *Privilegium scho-lasticum* ya da *authentica habita* olarak da bilinen bu bildiri daha sonra 1188 yılında İmparator I. Frederick Barbarossa tarafından da kabul edilmiş ve eğitim kurullarının özerkliği artırılmıştır. Bildirinin yayımlanmasında Papa III. Alexander de onayının alınmış olması da zorunlu bir süreçti. I. Frederick Barbarossa’nın bu bildiriye yayımlatırken, Justinianus Yasaları’na dayanıyor olduğu iddiası ise imparatorun dayandığı ya da dayanmak istediği temeli göstermesi açısından önemli bir nokta. Bildiriye göre belirli eğitim kurumları bünyesinde araştırma yapacak kişilere, ruhbanlarla aynı haklar tanınıyor; araştırma amaçlı yapılması durumunda seyahat özgürlüğü veriliyor ve muhtemel durumlarda sivil halk mahkemesi tarafından değil de ya kilise mahkemesince ya da kendi üstatlarınca yargılanmak gibi imtiyazlar sunuluyordu. Ruhban sınıfının elinde tutmuş olduğu imtiyazları göz önünde bulundurduğumuz taktirde imparatorluğun akademiye giren insanlara nasıl büyük bir lütufta bulunmuş olduğunu görürüz. Lâkin şu da bir gerçek ki dönemin akademisi de aslında zaten ruhban sınıfı elindeydi ve az sayıdaki istisnaları hesaba katmazsak bu sınıf dışından akademi bünyesine giren yani bu imtiyazları birdenbire elde eden kimse yoktu. Bunun en büyük sebeplerinden biri, eğitim dilinin, halkın konuştuğu dilden ayrı bir dil, yani Latince olmasıdır.

Kuruluş tarihi 1088 olarak verilen Bologna Üniversitesi, öğretim serüvenine hukuk alanında başlıyor. Doğal olarak Roma hukukunun temel alındığı üniversitenin, hukuk temelli başlamasının sebebinin ise imparatorluğun, Avrupa’nın uzak bölgelerindeki diğer milletlerin imparatorluk ve kiliseye karşı korunması olduğu söyleniyor. Üniversitenin *alma mater studiorum* yani *üniversitelerin anası* unvanını da doğal olarak ilk oluşundan geliyor. Bologna’nın hep ilk üniversite olarak sunulmasına İtalyan ya da Roma milliyetçiliği olarak yaklaşanlar da yok değil. Bu kanıda olan ve ilk üniversite olma iddiasındaki diğer bir kurum olan Paris Üniversitesi (1208), üniversitenin *farklı disiplinlerde araştırmalar yapan öğrenci ve hocalar kurumu* olduğunu ve bu tanımı da ilk olarak ancak kendi kuramlarının karşıladığı kanısındadır. Çünkü Bologna Üniversitesi hukuk alanına yoğunlaşırken Paris Üniversitesi, sanat, tıp, hukuk ve teoloji alanlarında ilerlemekteydi.

Üniversitelerin, bünyelerinde bulundukları imparatorluklara ya da şehirlere getirdiği hareketin farkında olan yöneticiler (krallar, dükler, vs...), neredeyse tamamen rekabet üzere kendi topraklarında benzer kuramlar oluşturarak kültürel ve siyasi güçlerini artırma ve düşünce akışına yön verme niyetinde olmuştur. Paris Üni-

versitesi ve Bologna Üniversitesi arasındaki mücadeleye benzer bir durum olarak hukukçu ve çeşitli alanlarda yönetici yetiştirmek üzere Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in Napoli Üniversitesi'ni 1224 yılında kurdurarak, imparatorluktaki Bologna etkisini azaltmak istemesini gösterilebilir. Napoli Üniversitesi'nin diğer önemi ise devlet tarafından bizzat desteklenerek açılmış ilk üniversite olmasıdır; yani ilk devlet üniversitesi. Daha önce örneğini verdiğimiz Bologna ve Paris üniversiteleri nihayetinde manastır okullarının evrilmiş hâlleri olduğu için bağımsızlık iddiaları olsa da kilise merkezli kurumlardır ve hamileri devlet değildi.

Oxford Üniversitesinin kuruluş tarihi net olarak bilinmiyor olsa da 1096 tarihine kadar gittiği düşünülmektedir. Ama Oxford, asıl sıçrayışı Paris Üniversitesi'nden İngiltere'ye dönen öğrencilerin üniversiteyi canlandığı 1167 yılında yapar. Paris'te öğrenim gören öğrencilerin de herhangi bir sebep olmaksızın Oxford'a geldiklerini düşünmek yanlış olur. Çünkü asıl sebep, İngiltere kralı II. Henry'nin İngiltere vatandaşlarının Paris Üniversitesi'nde öğrenim görmelerini yasaklamasıdır. İngiltere'den anmamız gereken diğer üniversite ise Cambridge 'dir ve üniversitenin kendi kaynaklarına göre Cambridge Üniversitesi, Oxford'da baş gösteren halk isyanından kaçan üniversite personelinin Cambridge'e sığınmasıyla kurulmuştur. Cambridge Üniversitesi, 1290 yılında Papa IV. Nikolas'ın mektubuyla 'studium generale' kapsamına alınmış, yani üniversite olarak kabul edilmiş ve karar daha sonra Papa XXII. Johannes tarafında da 1318 yılında onaylanmıştır.

Üniversiteler ve dolayısıyla 'krallar' arasındaki mücadeleye son bir örnek olarak Prag ve Viyana üniversitelerini vereceğiz: Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu döneminde yıldızı parlayan Prag şehrinin cazibesi, Kutsal Roma Cermen imparatoru ve Bohemya kralı IV. Karl'ın Papa VI. Clemens'e, 1347 yılında Prag Üniversitesi'ni kurdurmasıyla iyice artmıştı. IV. Kari, 7 Nisan 1348 yılında yayınlattığı Altın Bildiri'yle üniversiteye özerklik tanımış ve böylece imparatorluğun birçok yerinden gelen âlimler üniversitenin ve dolayısıyla şehrin prestijini artırmaya başlamıştı. Prag şehrinin, kurulan üniversitenin de sayesinde yükselişinden rahatsız olan Habsburg Hanedanlığından Avusturya Dükü IV. Rudolf ise karşı bir hamle olarak 1365 yılında Viyana Üniversitesi'ni kurdurmuştu. Üniversitenin kuruluş tarihinin 1365 olmasına rağmen asıl kuruluş tarihi 1385 olarak kabul edilmektedir; çünkü teoloji fakültesi ancak 1385 yılında açılmıştı ve teoloji fakültesi olmadığı takdirde üniversitenin kabul görmesi mümkün değildi. IV. Rudolf'un kardeşi, Avusturya kontu olan III. Albrecht, 1383 yılında Sorbonne'daki isyanlardan fırsat bularak Sorbonne'da bulunan eğitim kadrosunun büyük bir kısmını Kutsal Roma İmparatorluğu'nda kurulan ikinci üniversite olan Viyana Üniversitesi'ne çağırarak ve bu hamleyle hem ağabeyiyle kurduğu üniversitenin hem de şehrin prestijini artırmayı başarmıştı.

Yüzeysel bırakacağımız konumuzun sonucunda, üniversitelerin köklü şehir kurmakta elzem bir unsur olduğunu görmekteyiz. Üniversitelerden yetişen insanların devletin çeşitli kademelerinde görev yapacak ehliyeteye sahip olmalarının yanı sıra, üniversite bulunan şehirlerin cazibe merkezi hâline gelmesi ve zamanla gelişiyor olması da yöneticileri bu kurumları geliştirmeye sevk eden bir unsurdur diyebiliriz.

KAYNAKLAR

- A Latin Dictionary. Yayıma hazırlayan: Lewis Charlton. Oxford: 1966.
- Colish, Marcia: Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition. New Haven: 1997.
- Hauschild, Stephanie: Skriptorium. Die mittelalterliche Buchwerkstatt. Darmstadt: 2013.
- Hackett, M.B: The original statutes of Cambridge University. The text and its history. Cambridge: 1970.
- Kibre, Pearl: Scholarly privileges in the Middle Ages. Cambridge: 1962
- Rashdall, Hastings: The Universities of Europe in the Middle Ages. Vol. I. Oxford: 2010.
- Riche, Pierre: Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century. Columbia: 1978.
- Ridder-Symoens, Hilde (ed.): A History of the University in Europe. Vol. 1: Universities in the Middle Ages. Cambridge: 1992.
- Riiegg, Walter: A History of the University in Europe. Vol. I. Cambridge: 2004.
- Sager, Peter: Oxford and Cambridge. An Uncommon History. New York: 2005.

HAROLDSTONE

Türkçesi: Şenol KORKUT

AVRUPALILAR NEDEN İBN RÜŞD'Ü OKUMAKTAN VAZGEÇTİ? PIERRE BAYLE ÖRNEĞİ*

Son günlerde biz bir yazarın eserinin neden okunduğunu ve onay kazandığını açıklamak için çeşitli sebepleri göz önünde bulundurmaya alışkınız. Basitçe değerlendirmek gerekirse bir eserin iyi bir kitap olduğunu söylemek işe yaramıyor; biz bu tür yargıların, sınıfların, cinsel ayrımcılığın, kültürel farklılığın ve ırkçılığın ön yargılarını gizleyebileceğin! öğrendik. Mademki elektronik veri tabanı vasıtasıyla ciddi ve yararlı bilginin hâzinesi olarak bir kitabın nüfuzu ve saygınlığına meydan okunuyor, o hâlde kitapların tarihleri, yazarları ve okurları akademik araştırmanın en önemli konusu hâline geliyor. Büyük olasılıkla eşit derecede hak etmesine rağmen bazı eserlerin aynı kabule mazhar olmamasına karşın, bazı kitapların bir kültür ve akademik disiplin içinde nasıl kanonik bir statü kazandığını araştırmak için akademisyenlerin özel bir vurgu belirlemesi şaşırtıcı değildir. Bir çalışmanın güçlü olanın dar kafaflılığından ve kötülüğünden nasıl dışlandığını anlamada sıkıntı duymayız. Bir çalışmanın klasik olarak kabul edilmeyi sürdürdüğü, ancak onun büyük kısmının okunmamış olduğu bir sürece hepimiz aşınayız. Nesiller boyunca bir kültür için merkez olmuş eserlerin de unutulması ve reddedilmesi hakkında daha az şey biliyoruz.

Bu makale, erken modern dönemde İbn Rüşd'ün Avrupalı okurlarının tarihi açısından söz konusu problemi incelemektedir. Ben bu makalede ilk önce 16 ve 17. yüzyılın ilk yarısında onun metinlerine verilen cevapların ve kabullerin taslağını vereceğim. Daha sonra, Pierre Bayle'nin 1617'de ilk defa basılan *Hisiorical and Critical Dictionary* (Tarihî ve Eleştirel Sözlük) adlı meşhur bibliyografik sözlüğüne dayanarak, büyük bir filozof olarak İbn Rüşd'ün şöhretinin neden birden bire gerilediğinin birtakım sebeplerini göstereceğim. İbn Rüşd açıkça, tartışılmaz şöhret olan bir konumdan, eserlerinin bilinmediği bir konuma geldi ve onun kimliği İbn Rüşdçi denilenlerle aynılaştı. O elyazmasından basılı kitaba geçiş sürecinde hayatta kalan bir yazardı. Dante, İbn Rüşd'ü Cehenneminin en iyimser yerine yani erdemli paganların yanına yerleştirmişti; St. Thomas İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerine saygıyla başvurmuştu ve Aristoteles'i değerlendirmesinde bu yorumların onu nasıl bilgilendirdiğini not etmişti. Daha sonra, Raphael, 1509-

1511 tarihinde yaptığı *Atina Okulu* adlı resminde İbn Rüşd'e önde gelen bir yer verdi; aynı şekilde Giogione *Üç Filozof* adlı tablosunda onun resmini daha fazla koyulaştırmıştı [makalenin sonundaki resimlere bakınız], Avrupalı bilim adamları İbn Rüşd'ü Aristoteles düşüncesine yorum, açıklama ve şerhler sebebiyle tanı-mıştı. İbn Rüşd'ün şerhleri Latinceye tercüme edilmiş ve Aristoteles'in Latince çevirileriyle beraber okunmuştu. İtalyan hümanistler de kendilerinden önceki skolasistikler de olduğu gibi İbn Rüşd'den güçlü bir şekilde etkilenmişti.

Aristoteles'in eserlerinin basılmış ilk nüshaları, İbn Rüşd yapıtlarının bu yüksek itibarını onayladı. İbn Rüşd'ün tıbbî eserlerinin Orta Çağ Latin derlemelerinin, ilk planda büyük bir okur kitlesine sahip olduğu görüldü; öyle ki *Külliyât*'ın baskıları Paris ve Venedik'te ortaya çıktı. Lakat İbn Rüşd'ün 16. yüzyıl düşüncesine devam eden katkısı Aristoteles'e yazdığı şerhlerden kaynaklandı. Basımın ilerlemesiyle beraber, İbn Rüşd şerhi ilk defa, metni hümanistlerce keşfedilen ve basılan Simplicius gibi Yunanlılarla rekabet etmek zorundaydı. Hâlihazırda İbn Rüşd'ün eseri, bu tür Helenlerinki ile beraber benimsenmişti. Bazı araştırmacılar için İbn Rüşd'ün Yunancayı orijinalinden çalışmaması gerçeği, onun yararlılığını yok etmişti; fakat çoğu için ise Aristoteles okutulan bir metindi ve şerhle beraber Latince çeviri, hocaların derslerini hazırlamak için ihtiyaç duydukları bir şeydi. İtalya ve özellikle de Venedik, İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri için bir merkezdi. Venedikli Guanta tarafından 1562'de basılan nüsha, bunların en iyisi olarak kabul edilir; bu ikinci baskıydı ve ilk baskısı 1550-1552'de ortaya çıkmıştı. Latince metin Venedik'teki aslından tercüme edilen İbranice elyazmasıyla karşılaştırılarak düzeltildi. Bu nüsha Rönesans üniversite müfredatının pratik ihtiyaçlarıyla en iyi metni hazırlamak için İnsanî arzuyu birleştirdi. Bu nüshanın modern yeniden baskısı 1962 yılında ortaya çıktı.¹ Bütün şerhlerin en az altı baskısı 1525-1575 arasında yayımlandı; tek metinli yommun baskı sayısı çok daha fazlaydı.

İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhi 16. yüzyıl filozoflarınca araştırılan meseleler üzerinde kesin bir etkiye sahip oldu. Giovanni Pico della Mirandola'nın (1463-1494) İbn Rüşd'ü aslından okumak için kısmen Arapça öğrendiği oldukça yaygın olarak bilinmektedir. Lakat onun otuzlu yaşların başındaki ölümü bu çabadan geriye tamamlanmamış sonuçlar bırakmıştı.² Onun çağdaşı olan, Padua'da ve daha sonra Güney İtalya'da felsefe öğreten Agostino Nifo (1469-1538), İbn Rüşd'ün şerhlerinin Venedik'te basılan 1495-1496 nüshalarını tekrar tahkik etmesinin yanında, İbn Rüşd üzerine eserler de yayımladı.³ Nifo'nun öğrencisi olan Marcantonio Zimara (1475-1532) 1537'de Aristoteles ve İbn Rüşd düşüncelerini karşılaştıran ve karşıt yönlerini ortaya koyan bir özet yayımladı. Bu *Tabula* öğrenciler için kullanışlı bir referans kitabı olduğunu ispatladı ve sık sık yeniden basıldı.⁴ 16. yüzyılın ikinci yansında, Padua'daki başka bir hoca olan Jacabo Zabarella (1533-1589) İbn Rüşd şerhciliğinden il-

ham alarak Aristo mantığı üzerine 1578’de bir eser yazdı. İbn Rüşd’ün Aristoteles’in *Poetika*’sı üzerine şerhinin etkisi 16. yüzyıl boyunca devam etmişti.⁵ İbn Rüşd’ün şiirin amacının, övgü ve yergi olduğuna dair ifadesi, hümanistlerin ahlaki amaçların tahayyüli edebiyat ve tarihsel yazarların alanı olduğuna dair inançlarıyla örtüşmekteydi.⁶ Daha da ötesi, mantık disiplininin bir parçası olarak İbn Rüşd’ü retorik mefhumu hümanizm içindeki başka bir düşünceyle de örtüşmüştü.

İbn Rüşd’ün 16. yüzyılda en fazla katkısının olduğu disiplin psikoloji ve ruhun tabiatı hakkındaki sorunlardı. İnsan ruhunun tabiatı hakkındaki İbn Rüşd’ün görüşleri hararetli bir şekilde Alexander Achillini (1463-1512) ve Nicoletto Vemia (1420-1499)⁷ tarafından tartışılmıştı. 16. yüzyılın ilk dönemlerinin en büyük felsefi araştırmacısı olan Pietro Pomponazzi (1462-1525) akla dayalı bir delilin tek başına bireysel ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayıp kanıtlamayacağı gibi bir meseleyi tartışmak için İbn Rüşd’ün eserini merkeze koymuştu.⁸ Pompanazzi’nin sonucu, insan aklının bu soruyu çözemeyeceği olmuştu; o, aynı zamanda fiziki bedenden ayrılmış İnsanî ruhların bireyselliğini reddeden İbn Rüşd’e atıf yaparak materyalist dumşu da reddetmişti. Bu durumda, insan zihninin ruhun tabiatı üzerine geçerli sonuçlara ulaşabilmesi sadece vahyin ve imanın yardımı eşliğinde olacaktı. Pompanazzi’nin görüşleri takipçileri Jacobo Zabarella ve Cesara Cremonini (1550-1631) tarafından geliştirildi.⁹ Pompanazzi’nin görüşleri yoğun bir tartışmanın konusuydu; çünkü bazı polemikçiler İbn Rüşd’ün durumunu hemen hemen örtük ateizmle denk tutmuşlardı. İlk planda bu durum sadece düşmanca bir tavır alma olarak bir kenara bırakıldı; ancak bir yüzyıl sonra örtük ateizm İbn Rüşd taraftarlarınca gerçekten benimsenmişti. Ancak 16. yüzyıl için daha fazla Ortodoks olan ana akım devam etti. Yüzyılın sonunda aynı zamanda Marcantonio Genua (1490-1563) ve Francesco Piccolomini’nin (1523-1607) çalışmasında, Yeni-Platonculuk İbn Rüşd’ü argümanlarla da birleştirdi.¹⁰

16. yüzyılın sonlarında Avrupa entelektüel sahnesinin bir gözlemcisi, özellikle İtalya’da İbn Rüşd’ün önemini ve onun başarısının onayını not etmiş olacaktı. Etkili bir Calvinist filozof olan Bartholomaeus Keckermann (1571-1609) mantık üzerine yazdığı risalesinin şerhinde İbn Rüşd’ü çok yararlı bulmuştu.¹¹ Keckermann’ın düşüncesi, düzen ve kuralların ilkesine dayanan bütün bilimler için sistematik bir yapı sağlamaya yönelik itici bir güdü tarafından şekillendirilmişti. Onun Batı Hristiyan Teslisci Tanrısının varlığını felsefi bir kanıtla ispat etme teşebbüsü birçok tartışmaya sebep oldu. İbn Rüşd’le ilgili olarak Keckermann, onun düşüncesinin derinliğinin daha keşfedilmek zorunda olduğu görüşündeydi. Keckermann, İbn Rüşd’de kendisi gibi, felsefe ile vahyedilmiş dini uzlaştırmaya inanmış bir zihni algıladı; o zamanda Avrupalılar henüz “Faslu’l-Makaf’a” sahip değildi. Keckermann, Avrupalılar İbn Rüşd’ün başarısının hakiki anlamını elde edebilsinler diye yeni çevirilerin ve baskıların hazırlanmasını teşvik etti. Keckermann ihtiyaç duyulan eserleri canlandırmak için akademik donanımına sahip değildi ve maalesef hiç kimse de

bu çağrıya cevap vermedi. Bunun yerine İbn Rüşd saygın temel bir filozof olarak şöhretini kaybetmeye başladı. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün 17. yüzyıl takipçileri papaz Antonio Rocco (1576-1653)¹² gibi özgürlükçülerdi (*liberteryen*). Rocco muhtemelen *Alcibiades'in Okul Günleri* adlı gösterişli, müstehcen romanın yazarıydı. Onun ruh üzerine İbn Rüşd'ün bir risale yazdığını biliyoruz. Bu risale 1644'te basıldı ve daha sonra Katolik Kilisesi Yasaklanmış Eserler Listesi'nde yer aldı. Kendi çağının en kötü ateisti şöhretine sahip olan Spinoza'nın İbn Rüşd'ün eserleri üzerine çalışması, hâlihazırda Ortodoks Hristiyanlığa inanan bir entelektüele söyleyecek bir şeyi olmayan İbn Rüşd algısını onaylayacaktı. Ancak, Aristotelesçi-İbn Rüşd'ün ateist gelenek en azından İtalya'da devam etti; öyle ki 18. yüzyılın ilk dönemlerinde bir felsefe tarihi yazar Neapolitan Giuseppe Valletta, Spinoza düşüncesini sadece İbn Rüşd'çiliğün bir şekli olarak sınıflandırarak anlamlandırabildi.

İbn Rüşd'ün düşüncesinin felsefi ateizmle bağlantısına ilaveten, onun felsefeciler hiyerarşisindeki konumunu düşürme etkisine sahip başka nedenler de vardır. Şüphesiz ki Aristoteles otoritesi üzerine devam eden saldırılar, onun yorumcusuna da aynı zararı verdi. Fakat bazı açılardan, 16. yüzyılın sonunda ve 17. yüzyılın başlarında bilimin büyük silkelenişi boyunca bir kişi İbn Rüşd'ün oldukça iyi iş çıkardığı düşünülebilir. Filozofun doğal değişim analizi, atomizmin şekli üzerine model alınmış gözüküyordu. O ayrı birimleri/kısımları bir cevherden uzaklaşma veya bir cevhere ilave olma şeklinde tasvir etti. Böylelikle İbn Rüşd, Batlamyus astronomisinde savunulan matematiksel modelleştirmeyi açık bir şekilde reddetmişti. O, Aristo'da olduğu gibi bir fizik teorisi temelinde göksel hareketin açıklanmasına gereksinim olduğunu ileri sürdü. İbn Rüşd astronomi bilginlerinin karşılaştığı problemlere çözüm bulmadaki başarısızlığını samimi bir şekilde kabul etmişti.

İbn Rüşd tahmin edilebilir değere sahip fakat aynı zamanda hareket ve maddenin fiziksel teorisine dayanan bir hipotez tasarlamak ve ortak merkezli gezegen sistemini sıkı bir şekilde incelemek için astronomi bilginlerine başvurmuştu. Bu yaklaşım, özellikle Tycho Brahe'nin yeni sisteminin taraftarları olan önde gelen Cizvit astronomi bilginlerince takip edilen yönelimle uzlaşmak için ortaya çıkmıştı. Bunda belirleyici olan okullarda kullanılan öğretim metinlerindeki değişiklik kesindir. Cizvitler Katolik eğitimin baskın unsuru hâline geldiklerinde, daha eski büyük kitapların yaklaşımı yerine, güncelledikleri kendi metinlerini tercih etme yoluna gittiler. Coimbra Üniversitesindeki Cizvitler 1590'larda Aristoteles'in bütün büyük eserleri hakkında yeni şerhler hazırladılar. Bu metinler Venedik, Fyon ve Köln gibi Katolik basım merkezlerinde 17. yüzyılda sık sık yeniden basıldı. Cizvitlerin bu baskıları başarılı bir şekilde tanıtımı, İbn Rüşd'ün şerhinin piyasa ve sınıflardaki konumundan edilmesinde belirleyici bir unsurdur.

İbn Rüşd'ün Avrupalı potansiyel okur kitlesini etkileyen bir diğer faktör ise Aristoteles'in bütün eserlerinin Isaav Casaubon tahkikinin 1590 yılında basılma-

sıyla sembolize edilmişti. Daha önceki örneklerini ayrıntılı bir şekilde inceleyen Casaubon tahkikinin yaklaşımı, Aristoteles'e bir Yunan yazar olarak bakması yönündeydi. Oysa Aristoteles Yunan dilinde eser bırakmış bir aklın tecessüm etmiş hâli olarak sunulmamıştı. Bir Yunan düşünürü olarak Aristoteles üzerine yapılan vurgu, zımnî olarak İbn Rüşd şerhince temsil edilen girişim türü hakkında sorular yükseltmişti. İbn Rüşd'ün eserinin kendisi Aristoteles'in Yunanlılığıyla ilgilenmemişti. Bir metnin nasıl yorumlanması hakkındaki bu bakış açısı İbn Rüşd'ün eserinin yararlılığını sınırlandırdı. Bırakınız 11, 12 ve 13. yüzyıl İspanya ve Kuzey Afrika'nın daha karmaşık kültürel ve entelektüel toplumlarını, öğrenme, gerekli olan enerji ve dürtü İbn Rüşd'ü Arap bağlamında bile keşfetmek için orada değildi. O zamanda Arapça, İngilizce ve Latince tartışılmakta olan akıl ve imanla ilgili argümanlara ve dillere, müntesiplerinin aşına olduğu akademik toplum, belki de sadece 17. yüzyıl Hollanda'sında vardı.¹³

İbn Rüşd hâlâ, geç 17. yüzyıl İtalya'sının okul müfredatının bir parçasıydı. Giambattista Vico, kendi *Otobiyografi*'sinde ahlaki eğitim alanında İbn Rüşd şerhinin başarısızlıklarından şikâyet etmişti. İbn Rüşd 1680'lerde hâlâ İtalyanlarca çalışılıyordu, fakat bu durum Avrupalılar için bir norm olmaktan ziyade daha fazla bölgesel bir özellik olarak görünüyor. Aristoteles'in hareket üzerine görüşlerinin en yaratıcı şekilde yeniden yorumlanmasıyla ilgilenen Alman filozof Leibniz, İbn Rüşd hakkında çok az bilgiye sahip görünüyor. İbn Rüşdçüler farklı bir meseleydi ve Leibniz onları kendi çağının büyük yanlış eğiliminin bir parçası olarak görmüştü. Leibniz'e göre, buna benzer şekilde Tanrı'yı sadece yegâne töz yapan Spinoza, Tanrı'yı yegâne bir sebep yapan Malebranche gibi, İbn Rüşdçüler de Tann'yı insanın yaptığı her şeyden sorumlu ya da bihaber yaptı. Bizzat bu durum merakı ekseriya aşırı olan Leibniz'i daha fazla inceleme yapmamak için ikna etmiş olabilir. Leibniz Arap düşünürlere ilgisiz değildi; öyle ki Pococke'un 1671'de Latince yaptığı çeviriden bildiği İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan'm* cazibesini İngilizlerle paylaşmıştı.¹⁴

Bu problemin daha ileri bir göstergesi İbn Rüşd hakkında bazı şeyler öğrenmeye çaba sarf ettiğini fakat sonuçlardan o kadar da tatmin olmadığını bildiğimiz Fransız filozof Pierre Bayle (1647-1706) örneğiydi.¹⁵ Bayle kartezyen bir Kalvinist idi; akılcı, bilimsel ve eğitilmiş dindar fundamentalist bir karaktere sahipti. Fakat bu niteliklere sahip olmasına rağmen, dönemin entelektüel sahnesinde gözden kaybolmuştu. 18. yüzyıl onun değerlerini yanlış yorumlasa bile, Bayle onunla aynı fikirde olmayanlar tarafından ateist olmakla suçlandı ve özgür bir düşünür ve vahyedilmiş dinle alay eden binsi olarak ona hayran olanlarca da sağduyulu şüphecililiği nedeniyle övülmüştü. Fakat Bayle'nin düşüncesi hakkındaki hakikat, her iki 18. yüzyıl bakışının tasvip edeceğinden çok fazla karmaşıktır. Onun bireysel vizyonu, tamamen olgunlaşmış ve çok boyutlu bir kişiliğe dair bizim alışıldık kavrayışımızın icazet verdiğinden daha fazla karşıtlık ve muhtemelen daha fazla tutar-

sizlik içerir. Bu bakışın doğrulanması bu makalenin sınırlarının ötesindedir; fakat Bayle'nin İbn Rüşd'le karşılaşmasının bu yapısı, onun inançlarına dair bazı şeyleri ve Bayle'nin okurlarının neden İbn Rüşd'ü artık söyleyecek herhangi bir şeyi olmayan olarak telakki ettiklerini açıklamakta yardımcı olur.

Bayie, bir kuyruklu yıldızla dair bilimsel ve popüler tepkileri hicveden bir makale vasıtasıyla 1680'lerin başlarında Avrupa'da şöhret elde etmişti. Bu esere böylesine kötü şöhret veren şey, onun bu gibi doğal fenomenlerin Tanrı'dan mesajlar veya yargılamalar içerdiği düşüncesinin sahteliğini ortaya koymasıydı. 1680'lerin ortalarında o bütün bilimlerdeki kitapları ve roman gibi popüler eserleri de içeren insancıl yazıları göz önünde bulunduran kendi kitap tanıtım dergisini kurdu. Bu derginin amacı öncelikle okurlara yeni fikirlerin güncel bir özeti vermek ve üretilen bilgi için ilginç katkı öbeklerine dair onları bilgilendirmekti. Dergi aynı zamanda Bayle'nin kendi özel ilgilerini de yansıtmıştı.

Çoğunlukla, her tanıtım bir eserin içeriğini özetlerdi; ayrıca irdelenen konu hakkında önceki bütün katkılara değinmeye teşebbüs etti. Bayie ara sıra tanıtım kapsamındaki kitabın, yazarın önceki eseriyle nasıl bir ilişkide olduğunu göstermeye meyletti. Kendi kitabını yazmasının yanında her ay bu tanıtımları hazırlayarak dört yıl geçtikten sonra Bayie bu işi başkalarına devretti. Bayle'nin dergi sayılarını hazırlarken karşılaştığı problemlerden biri geçmişteki düşünürler ve bilim adamları hakkında güvenilir otobiyografik bilgiyi bulmaktı. Bayle'nin derlemeye koyulmakla ispat ettiği en büyük başarısı olarak ortaya çıkan *Tarihî ve Eleştirel Sözlük* adlı eser, kısmen bu eksikliği gidermek içindi.

Hemen hemen hepsi biyografik başlıklar olan bütün konular, alfabetik sırayla düzenlenmişti ve son cilt yararlı bir fihrist içeriyordu. Bu çalışma dört varak cildinde basıldı ve bu ciltler akademik bilgilerle, hikmetle, açık yargılarla ve mizahla dopdoludur. Sıradan bir sayfanın görüntüsü, bir kimseyi bütünü tasarımının bilimle dalga geçmek ve kendi öğretisiyle onun boğazını sıkamak olduğu sonucuna götürebilir. Sayfanın başında sıklıkla, metnin sadece birkaç satırı yer alır; bunun altında ise çoğunlukla ilgili makaleyle ilgili başlıklar hakkında açıklayıcı notlar, denemeler ve hicivleri içeren küçük karakterle yazılı dipnotlardan iki sütun yer alır; sayfaların kenarlarında ise daha çok atıflar yer alır. Bazı makaleler birkaç satırdan daha fazla değilken, Spinoza hakkında olduğu gibi bazıları da bir monografi kitabı ebatındadır. Böylesi bir kitabın en çok satan için aday olması muhtemel değildir, fakat bu tür bir görüş 18. yüzyıl Avrupa'sının bilgiye yönelik şiddetli açlığının değerini verememektedir. Bu *Sözlük* çok büyük popülariteye sahip olmuştu; baskıları 19. yüzyılda yeniden yayımlandı. 18. yüzyılda İngilizceye ve Almancaya çevrildi. Özellikle 18. yüzyıl Amerikan özel kütüphanelerinde Incil'den sonra sahip olunan en yaygın kitap idi.

Bayle'nin *Sözlüsünün* önemi, bu tahlil yönteminde, İlmî araştırmasının yüksek standardında ve bizzat eserin müteakip şöhretinde yatar. Eserin şekli, bilgi ve

olaylar için modern isteğe vurgu yapmıştı; öyle ki yararlı ve ilginç bilgi herhangi bir büyük tasarımın parçası olmaya ihtiyaç duymamıştı; yani yalanlar ve kötü bilim de faydalı olabilirdi. Bayie okur kuşaklarına modern İncil eleştirmenliğinin temellerini ve şüpheli felsefenin temel delillerini öğretmişti. Bayle'nin düşüncesi büyük çapta David Hume'ca düşünülen felsefî problemlerin çekirdeğini şekillendirmişti ve onun eleştirel ruhu Voltaire'nin felsefî hikâyeleri ve felsefî romanlarınca meskûn olunmuş kültürel dünyayı şekillendirmişti. Bir kartezyen olarak Bayie, önceki çağların düşüncesini tahlil etmek için yeterli eleştirel bir metoda sahip olduğuna inanmıştı. Fakat kartezyenlerce savunulan kesinliklere güveni yoktu. Onun amacı herhangi bir teoriyi çürütmeye yönelik gözüküyordu; öyle ki tek güvenilir sonuç, insanların hataya eğilimli olması olarak görünüyordu. Bayle'nin okurları hâlâ onun amacının dinî inancı çürütmek mi yoksa bu inancı kabullenmek için onları ikna etmek mi olduğu konusunda ayrılığa düşmektedirler.

Bayle'nin İbn Rüşd'le ilgili makalesi onun kültürel utkunun periferisindeki bir konuya yaklaşımının bir ürünüdür. O Arapça okuyamıyordu. İbn Rüşd *Sözlük'te* yer alan tek Arap filozofuydu; Bayle'nin 1701 yılındaki ikinci baskıya eklediği tek başlıktı. *Sözlük'te* Bayle'nin İbn Rüşd'den gerçekte ne okuduğu açık değildir, filozofun herhangi bir eserinden doğrudan alıntılar yoktur. Bu hemen hemen kesindir, aynı şey Aristoteles hakkında da doğrudur. Birçok makalenin amacı önceki araştırmacıların fantezilerini ve yanlışlarını ortaya koymaktır. Bununla beraber Bayie, İbn Rüşd düşüncesinin ölçülerine sahip olmada tamamen emin görünür. O, İbn Rüşd'ü "Arap filozoflarının en ustası" olarak adlandırır.¹⁶ Yunanca bilmemesine rağmen İbn Rüşd'ün Aristotelesçi düşünceye derin nüfuzuna hayret eder. Böylesine bir zihnin yanlışları bile bir dâhinin güçlerini ifşa eder, öyle ki Aristoteles ve İbn Rüşd'ün bu akıllı "onları dikenli yoldan uzaklaşmaya ve aradıkları şeyi bulamadıkları istikametleri de hor görmeye zorlamıştır."¹⁷ O Keckermann'ın İbn Rüşd'ün çalışmalarının bilimsel edisyonuna gereksinim olduğu görüşüne sempati duymuş olabilirdi. Ancak böyle bir teşebbüs olmaksızın da Bayie hâlâ İbn Rüşd'ün İbn Rüşd'ün düşüncesini yeterince temsil ettiğini kabul etmiştir. Bu görüşe göre, İbn Rüşd dünyanın hususî bir yaratılışını, İlâhî takdir ve bireysel İnsanî ruhun ölümsüzlüğünü reddediyordu. Bayie, İbn Rüşd'ün yapıtının daha eksiksiz bir resminin çok fazla şeyler söyleyeceğini beklememişti. Bayle'nin genel taslağı, felsefeyi dini çürüten bir şey olarak kullananlarla aynı zamanda felsefeyi dinin hizmetinde kullananlara mümkün olduğu kadar eşit bir şekilde eleştireldi. Muhtemelen bu durum onun sözlüğünde değinmediği *Hay b. Yakzan* gibi metinlere kayıtsızlığını da açıklar. Onun samimi bir şekilde onayladığı şekliyle felsefenin biricik işlevi, aklın zayıflığını ve insanlığın fâniliğini göstermek içindi.

İbn Tufeyl'in *Hayy'ı* hakkındaki bilgi, Bayle'nin sözlüğünün 1734'teki İngilizce çevirisine George Sale (1697-1736) tarafından korsan bir şekilde sokulmuş-

tu. O, esere İbn Bâcce ve İbn Sînâ hakkındaki makaleleri de ekledi, fakat İbn Rüşd hakkındaki makale gözden geçirilmeden kalmıştı. Sale ve Bayie, muhtemelen farkında olmadan çeşitli milletlerin felsefe yapmanın farklı tarzlarına sahip oldukları fikrini daha da öte götürmüşler ve örneklendirmişlerdi. Bunun bir sonucu olarak, bazı Arap düşünürler kendilerini ‘Doğu hikmeti’nin ustaları olarak sınıflandırılmış olarak buldular. Ancak, İbn Rüşd genellikle sadece Aristoteles’in bir öğrencisi olarak görüldü ve bu nedenle onun düşüncesinin yeniden canlanması marjinal ilginin konusu oldu. Bu dönemde ayrı ve millî bir felsefe tarzı arayışı kendi kendini gerçekleştiren peygamberlik hâline geldi; İngiliz deistlerce geliştirilen kendine has söylem, bu duruma bir örnektir. Amaç kendi felsefî söylemlerini geliştirmek olarak belirlendiği için akıl ve vahyin birbirini bütünlemesine yönelik İngiliz usullerini açıklamaya dönük bu teşebbüste İbn Rüşd ve İbn Tufeyl’in yer almaması şaşırtıcı değildir. Bu gelişme. İbn Rüşd’ün ilk defa yeniden onay kazanmasının neden 1825 ’te yazdığı *Cartas filosóficas* adlı eserinde İspanyol filozof ve teolog Francisco Alvarado tarafından üstlenildiğini açıklamada bize yardımcı olmaktadır. Böylelikle İbn Rüşd doğduğu yere geri dönmüştü.

Bayie, İbn Rüşd’ün dini küçümseyen biri olduğunu söyleyen hikâyeleri kabul eder. O, İbn Rüşd’ün ilk önce Hristiyan olduğuna daha sonra Yahudiliğe döndüğüne ve daha sonra da Müslüman olduğuna bundan sonra da bütün dinlerden nefret ettiğine dair hikâyeye ilgilenir, fakat bunu onaylamaz. Bayie Gazâlî’nin felsefeye karşı atağına karşılık İbn Rüşd’ün cevabının etkinliğini takdir etmişti, fakat onun diğer görüşleri kendini atasözüvari biçimde *görünmez tehlike* yapacak kadar itiraz edilebilirdi.¹⁸ İbn Rüşd’ün akıl ve dinin uzlaşabileceğini göstermek için yaptığı teşebbüsün daha fazla dengelenmiş bir anlayışı, Bayle’nin daha çok takdir etmesiyle çok fazla yer değiştirmeyecekti. Bayie Pompanazzi’nin ruhun ölümsüzlüğü sorusunda karar vermek için aklın yetersizliği, dolayısıyla tek cevabı imanın vereceği şeklindeki duruşunu onaylamıştı. İbn Rüşd’ün akılcılık ve vahyi uzlaştırması, tehlikeli bir şekilde Spinoza’nın konumuna yaklaşan bir durumdu.¹⁹ Spinoza’nın aşırı akılcılığı ve imancılığı Bayle’yi illet etmiş, canını sıkıyordu ve onun zihni dengesini kaygıya dönüştüren en yakın şey olarak gözüküyordu. Bayle’nin Hristiyan iman kavramı ve onun üstünlüğüne olan inancı göz önünde bulundurulduğunda, akıl ve imanın ciddi bir şekilde uzlaştırılmasında İbn Rüşd ilgisini almış olabileceği şüphelidir. Bayie, İslâm’ın sahtekârlığa dayandığına inanmıştı ve onun zihni için bu durum, İbn Rüşd’ün bu sahtekârlığı anlayacağı ve bir hile olarak bütün dinleri reddedeceği anlamına gelmekteydi. Fakat Bayie karakter olarak kendi şüphelerine sahipti. İbn Rüşd kendi döneminin bir düşünür tipiydi ve Bayle’nin üzüntüsü İbn Rüşd’ün ona daha açık bir delil bırakması temennisi olarak görünüyordu.

Aynı zamanda Bayie, İbn Rüşd düşüncesinin tarafsız bir muamele görmediğini biliyordu. O, özellikle Barthélmy d'Herbelot'un (1625-1695) 1697 yılında basılan Yakın Asya hakkındaki ansiklopedisi *Bibliothèque Orientale*'da algılanmış İbn Rüşd malumatına bir hayli kızgındı. Herbelot, Arapça biliyordu, metinleri aslından okuyordu ve onun sözlüğü merakla bekleniyordu. Ansiklopedi ölümünden iki yıl sonra ortaya çıkmıştı. İbn Rüşd hakkındaki makale skandal derecede kötüydü. Makale kısaydı, İbn Rüşd'ün düşüncesi hakkında öz olarak bir şey söylemiyordu, hatta bu alanda Bayie gibi bir aceminin bile kanıtlayabileceği hatalarla doluydu. Eser, ne Bayle'nin bilmek istediği şey konusunda ona bir şey söylüyordu, ne de bir düşünür olarak İbn Rüşd'e aşinalık gösteriyordu. Bayle'nin bakış açısından, eser kötü bir isme referans veren kitaplar gibiydi; çünkü İbn Rüşd hakkındaki makalenin sonunda, makale sana başladığın zamankinden daha az şey bildirmekteydi. Bayie şöyle yazıyor: "Bu makale bilmediğimiz şeyi açıklamamanın yakınından bile geçmez, fakat daha önce bildiğimiz şeyi karmaşıktırır."²⁰ Sanıyorum ki Bayie için İbn Rüşd üzerine kendi makalesini yazma sebeplerinden birisi de Herbelot'un İlmî açıdan yetersiz maddesince yapılacak öğrenimin zararını en aza indirmek olduğu konusunda şüpheliyim. Bayle'nin bildiği gibi kötü referans kitapları bütün türün şöhretini çürütebilirdi; onun amacı bu tür bir kitabın seviyesini bilgiye önemli bir katkı yapacak düzeye yükseltmek olmuştu. Bayle'nin makalesinin özet mesajı, evet, İbn Rüşd bir dâhi idi fakat bu güçlü zihinler felsefî şüphecilik disiplini ve Hristiyan dinî imanı olmaksızın ilerleme kaydetmede başarısız olmuşlardır, şeklindeydi. Onun Herbelot'a cevabı, inancını bilim adamının dürüst açık yürekliliği ve vukufiyetiyle yeniden ifade etmesi idi. Böylesine kötü örneklerle yüz yüze gelen birisi, ümidi sadece genel okuyucunun eleştirel ve ihtiyatlı aklında bulabilirdi.

Bayle'nin 18. yüzyıl okurlarına mirası, Avrupa'nın modern denilen yeni bir eğilim kazandığına dair kendi ön yargılarını onaylamasına yönelikti. Bayle'nin aklın bizzat tehlikeli bir ön yargı olduğuna inanması, onu şüpheciliği için okuyan genel okum üzerinde kaybolmuştu. Böylesine bir okur, rasyonalist bir dogmacı olarak tasavvur edilen İbn Rüşd'e nadiren ilgi gösterecekti. Felsefî düşüncedeki millî tarzın yükselen anlayışı, selefler hakkında bir araştırma olmasının yanında İbn Rüşd gibi şerhçilerden de araştırmanın yönünü başka bir yöne çevirdi. Zamanın özgür düşünürleri materyalistlerdi ve Aristotelesçi bir ateist fikrine, garip bir pre-modern öncü tasavvuruna tenezzül etmeyen şaşkın bir gülümsemeyle baktılar. Dindar okur başka bir din karşıtını daha okumak için henüz bir sebep görmüyordu ve bir 18. yüzyıl rasyonalistinin Aristoteles hakkındaki bir şerhi araştırmak için de çok az isteği vardı. Ve hiç kimse İbn Rüşd'ü Doğu hikmetinin gizemli hakikatlerini içeren bir yazar olarak sunmadı. Böylece bulduğumuz şeyin İbn Rüşd ve onun düşüncesinin ara sıra savunulmasından ziyade, sadece 19. yüzyıl *zeitgeist*i ve yeni sorularıyla olması şaşırtıcı değildir. Bayie 18. yüzyıl okurlarını felsefî akıl yürütmenin değeri hakkında ka-

rarsız bıraktı ve vahyin akılcılık için nasıl bir temel sağlayabileceği hakkında da belirsizliğe terk etti. İbn Rüşd, Hristiyanlığı tek din, eşit ancak diğer insanların inançlarından üstün olmayarak görmemenin Avrupa tarafından ilk teşebbüsünün kazara kurbanlarından birisi idi ve Bayle büyük bir felsefi etki olarak İbn Rüşd'ün gözden kaybolmasının kasıtsız sebepleri arasındaydı. İbn Rüşd kendi entelektüel konumunun karmaşıklığının kurbanı oldu. Bayle'nin makalesi, Avrupa'nın eleştirel olmayan ve karmaşık geçmişini özensiz reddedişine bir işaret ve katkıdır.



Atina Okulu

Raffaello, "La Scuola di Atene" (The School of Athens), 1509-1511, Frenco, Stanza della Segnatura, Vatican Palace, Rome; rpt. in Hemen Gardner, *Art Through the Ages*, 9th ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1991) 647.



Üç Filozof

Giorgione, "I Tri Filosofi" (The Three Philosophers), 1525, cm 121x141, Kunshistorisches Museum, Vienna; rpt. in Carlo Volpe, ed., *Giorgione* (Milano: Fratelli Fabhr Editori, 1964) x-xi.

- * Bu makale Kahire Amerikan Üniversitesi, İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat Fakültesinin bir yayını olan *Alif: Journal of Comparative Poetics* dergisinin 16. sayısının "İbn Rüşd ve Doğu ve Batı'daki Akılcı Mirası" adlı özel sayısında (1996; ss.77-95) İngilizce olarak yayımlanmıştır.
- ¹ Aristotle, *Opere Omnia* (Venice: Giunta, 1562-74; yeni basım, 1962).
 - ² Pico üzerine bkz. D.P. Walker, *The Ancient Theology* (London: Duckworth, 1972) ve *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia del umanismo*, 2 vols. (Florence: Olschki, 1965); ve onun erkek yeğeni için, bkz C. B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967).
 - ³ Nifo için bkz. C. H. Lohr "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors L-M," *Renaissance Quarterly*, 31 (1978): 532-539; ve E. P. Mahoney, "Pier Nicola Castellani and Agostino Nifo on Averroes' doctrine of the agent intellect", *Revista critica di storia della filosofia*, 25:387-409.
 - ⁴ Zimara üstüne en ileri çalışma A. Antonaci tarafından yapılmıştır. *Ricerche sul Aristotelismo del Rinascimento: Marsantonio Zimara*, 2 Vols (Lecce: Editrice Salentina, 1971-78); ayrıca bkz. C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors So, Z", *Renaissance Quarterly*, 35 (1982): 245-54.
 - ⁵ Onun entelektüel bağlamı için bkz. A. Crescini, *Il problema metodologico alie origine della scienza moderna* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1972); ayrıca bkz. C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors So-Z", *Renaissance Quarterly*, 35 (1982): 233-242.
 - ⁶ İbn Rüşd'ün *Poetika* üzerine eserinin tarihi B. Weinberg'in *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance* adlı eserinde tanımlanmıştır. 2 Vols (Chicago: University of Chicago Press, 1961).
 - ⁷ C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors A-B", *Studies in the Renaissance*, 21 (1974): 236-8 ve "Authors So-Z", *Renaissance Quarterly*, 35 (1982): 308-311.
 - ⁸ M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance* (Padua: Antenore, 1986); P. O. Kristeller, *Eight Philosophers the Italian Renaissance* (Stanford: University of Stanford Press, 1964) 72-90; C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors Pi-Sm", *Renaissance Quarterly*, 33 (1980): 645-665.
 - ⁹ C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors C", *Renaissance Quarterly*, 28 (1975): 728-739.
 - ¹⁰ A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano* (Padua: Antenore, 1970); C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors G-K", *Renaissance Quarterly*, 30 (1977): 726-730; "Authors Pi-Sm", *Renaissance Quarterly*, 33 (1980): 626-239.
 - ¹¹ C. Vasoli, "Bartholomeus Keckermann e la storia della logica," *La storia della filosofia come sapere critico: studi offerti a Mario Dal Pro* (Milan: Franco Angeli, 1984) 240-259; R. A. Muller, "Vera philosophia cum sacra theologia nusquam pugnat' Keckerman on philosophy, theology and problem of the double truth", *Sixteenth Century Journal*, 15: 341-365.
 - ¹² G. Spini, *Ricerca dei libertini* (Firenze: Nuova Italia, 1983) 152-159.
 - ¹³ H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934) 1,13-14.
 - ¹⁴ Shelly Ekhtiar, "Hayy ibn Yaqzan: The Eighteenth-Century Reception of an Oriental Self-Taught Philosopher", *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, 302: 217-245.
 - ¹⁵ Bayle'nin hayatı için bkz. Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, 2 vols. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963-1964); Voltaire'ci perspektiften onun entelektüel bağlamı için bkz. Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715*. Özel çalışmalardan Richard Popki'nin incelemesine bkz. *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979) ve onun makalesi, "Pierre Bayle", *Encyclopedia of Philosophy* (NY, 1967) 1, 257-262; onun *Pierre Bayle's Historical and Critical Dictionary: Selections* adlı eserine yazdığı giriş. (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965). Ben *Sözlük'ün* Amsterdam: Bohm, 1720 baskısını kullandım ve 1734 İngilizce çevirisinden yararlandım.
 - ¹⁶ Bayle e, *Dictionnaire*, 1: 382.
 - ¹⁷ Bayle, 1: 384, Rem. E.
 - ¹⁸ Bayle, 1: 385.
 - ¹⁹ H. A. Wolfson, Spinoza'nın İbn Rüşd okuru olduğunu ispat etmiştir. Bkz. *The Philosophy of Spinoza*, 1:30 ve 2:151-152.
 - ²⁰ Bayle, *Dictionnaire*, 1,389.

MUSTAFA KARAOSMANOGLU

POLİSTEN KENTE ŞEHRİN TEHLİKELİ YOLCULUĞU

... Bir başka kent bekleme sakın,
ne bir gemi var, ne de bir yol sana.
Nasıl heder ettiysen hayatını bu köşecikte,
yıktın onu, işte yok ettin onu tüm yeryüzünde.
Konstantin KAVAF İS

İsimle Anlam Arasında

Antik Yunan'da şehir anlamına kullanılan kelime *polis*, polisin topluluğa yönelen bir anlamı daha var ve oradan da yönetim tabanlı bir alana ulaşıyor. Kelimenin bugün kullanıldığı yer şehrin dirliğini, düzenliğini sağlayan kolluk kuvvetleri. Bağlam gereği, koruma tabanlı ve yönetici iradeye bağlı olması bakımından şehrin kuruluş aşamasındaki yapısal özelliklere atıf yapması manidar. Hiçbir isim, hiçbir kavram içinde doğduğu bağlamın dışına çıkamıyor, bu yazıda bahsedilen konu şehir olsa da bu cenderenin dışına taşamıyor. Bir şey yanında bulunduğu ve/veya onunla iletişimde bulunan neyse o yapının içinde kalmakla yazgılı. Çok alakasız görülen bir nesne, ucundan kıyısından diğerini etki altına alıyor.

Diğer taraftan şehrin Latince ismi *site* (*city*) ve o da daha süreç içinde şehrin gelişimine ait toplumsal özellikler içeren türevlere sahip. *Civitas* yurttaş, *civilization* uygarlıkla aynı tabana basıyor. Bu anlamsal tabanın Roma gibi bir cihan imparatorluğunda ortaya çıkması, zamanın ruhunu yakalaması bakımından oldukça önemli! Yine kelimenin süreç içinde otoritenin periferisine kayan bir şekilde resmîlikten soyunup sivil anlamını kuşanması; ziyadesiyle şehrin coğrafi ve demografik alanlarda büyümesine paralel bir durumu işaretliyor. Daha sonra, şehrin sosyal, İktisadî ve hukuksal tabanlı gelişim gösteren pozisyonuna bağlı bir şekilde, iktidar paylaşımını değişik alanlara kaydırması, onun zaman içinde görece daha müreffeh ve heterojen bir yapıya sahip olduğunun bir nişanı olarak kolaylıkla kabul edilir. İktidarın yüzeysel bir şekilde değişik merkezlere yayılması, zaman içinde şehrin kendine ait gelişim gösteren özelliklerine binaen daha çok İnsani vasıfları kendi üzerinde barındırmasıyla insanın tarih sahnesine daha zengin boyutlarda çıkmasını sağlamaya yönelik değişiklikleri de bünyesine taşımasının sonucu olarak üzerinde durulmaya değer.

Medeniyet kurucu dillerden bir diğeri olan Arapçada da durum bir bakıma paralellik arz eder gibi, Arapçada şehre karşılık gelen kelime Medine. Kelimeden tü-

retilen ‘medenî’ gelişmiş ve çağcıl özelliklere sahip kişi demek. Medeniyet ise şehirden paradigmaya yol alan süreçte Batılı anlamıyla paralellikler içeriyor. Kelimelerin üzerinde bu kadar yük var, her ad anlamı itibariyle nesnenin vasıflarına göre verilmesine rağmen, onu dönüştürme yeteneğini de bir ölçüde sahipleniyor. Farsça şehir meşhur anlamını da bünyesine dâhil eden bir art anlama sahip. Çağdaş İslâm çağdaş dünyasında en fazla dolaşımda olan kelime bu. Şehir eski Türklerde ‘balık’ kelimesiyle karşılanmış olup işbu kelime de ‘balk’tan türetilmiştir. Daha kökene doğru inerek ‘bakın anlamı ise ‘kale’ demektir. Yani sığınma ve koruma temelli bir izleğe sahip. Kelimenin bu anlamı düşünüldüğünde, diğer kadim şehirleri de hesaba katarsak, balık adının da isim-anlam bağlamında şehrin antik kuruluşundaki mantığı yakalamış olduğunu rahatça söyleyebiliriz. Balık kelimesinin balçık kelimesinden geldiğine dair de iddialar olmakla birlikte, ihtimal konargöçer olmanın ötesinde yerleşik hayata ilişkin kurulan yapıların balçıktan yapılmasından ilham alınmış olabilir. Bir de Türklerde konargöçer dönem için eğleştikleri şehre (böyle bir şehir nasıl oluyorsa) ‘oba’ denildiği de olmuş.

Şehre verilen diğer bir isim ise kent. İşbu kelime Soğdça olup Türkçeye sonradan girmiştir, lâkin bugün itibariyle dilimizde modern şehri karşılamaya daha uygun bir çehresi olduğu sanısıyla kullanımı oldukça geniş bir alana ulaşmıştır. Şimdi isimden şehre geçerek, diğer nedenlerin yanında, aşağıdaki gibi bir anlamsal, kronolojik ve coğrafi bir seyir izlememiz gerekli olacaktır.

Giriş

İlk şehrin kuruluşunun ne zamana denk geldiğini, hangi süreçlerin sonucunda oluştuğunu ve zamanlamasının hangi yerleşim birimlerini önelediği veya hangi yerleşim birimlerinden sonra geldiği noktasında elimizde kesinlik içeren herhangi bir belge yok. Hâlihazırda şehir için yaptığımız bütün çıkarsamalar, bazı ipuçlarıyla beraber, günümüzden geriye doğru bakışımızla ilgili değerlendirmelerimizin yeterliliğine kalmış durumda. Tarih öncesinin, tarihle komşuluk yaptığı sınırdan içeriye girdiğimizde, şehrin belirsizleşen yüzünü tarihsel süreçte elde edilen tarihsel veriler ışığında okumak gibi doğrusal tarih okumalarının yapıldığı bir şehir algısına sahibiz. “İlk kentlerin, o zamanki kırsal yerleşimlerden daha büyük olmadığını, hatta daha küçük olduğunu kanıtlar görünen birçok bulgu vardır. Ur, Lutetia ve Vindobona gibi farklı bölgelerdeki yerleşimler o kadar küçüktü ki, askerî lideri, yüksek rahibi, onların ailelerini, maiyetlerini ve elit muhafızları ancak barındırır. Üstelik birçok kentin tepelerin üstüne ve benzeri yerlere kurulmuş olması, köylülerin sırtındaki ağır yüklerle oralara ulaşmasını zorlaştırıyor ve hiç kuşkusuz çalışan insanları yerleşmeye teşvik etmiyordu.”¹ Bize göre de köylerin büyüyüp şehir olmadığı, şehirlerin zaman zaman bir fati-

hin pençesi altında, bazen insanların bir topluluk olarak güçlü hâle geldiklerinde bu gücü organizasyona dönüştürüp bir aradalıkla kurdukları coğrafya merkezli şeye şehir dendiği. Böyle bir düşünce daha haklıymış gibi geliyor, aksi takdirde köyden şehre geçiş sürecinde korumayı sağlayan unsurların o zaman için pek de belirgin olmadığı görülmektedir. Aslında köyü de koruyan şehir olmuştur ve köy bu bilinçle, şehrin çevresinde onun korumasına muhtaç bir yörede kendine yer bulmuştur diyebiliriz. Çünkü çoğu zaman korumayı (koruyanları) besleyecek kadar yiyecek fazlasına sahip olmamıştır. Bu, köyün şehre karşı dezavantajıydı.

En Temel Mesele

Şehre yaklaşımlar birçok kültürde farklılık gösterse de aslen bazı özelliklerin ortak olduğunu, kelimelerin geçmişine doğru çıktığımız serüvenle veya hâlihazırda kelimenin yakın çevresinde bulunan anlam akrabalıklarından çıkarmaktayız. Antik Yunan'da şehrin dildeki karşılığı *Polis*'ti. Yunan'da var olan hâliyle şehir, aynı zamanda devlete de tekabül ediyordu. Dolayısıyla bu yapı, güvenlik anlamını da içinde barındıran bazı özelliklere sahipti. Topluluğa ve bireye yönelik, yönetme ve yönlendirme biçimlerini bir araya toplayan, onu koruyan ve bir anlamda biçimlendiren kelime fiille isim arasında bir denge pozisyonu kuşanmıştı. "Politika Yunanca kent anlamındaki polis'ten türemiştir."²

Evet, polis dersiniz şehre şu şekilde girmenin bir mahzuru olmaz sanırım; yiyeceğinden fazlasını saklayan, elinde bulunan şeyde gözü olana karşı kendini emniyet altına alan, sosyal bir taban altında diğer insanlarla iletişim barınma ihtiyacına cevap veren bir yapı. Korunma içgüdüğü ve talan; tarihte insanoğlunun önüne çıkan en önemli iki uğrak. Lâkin her ikisini de önceleyen bir konu daha var, istihsal fazlası. İnsanoğlu için yeme, içme, barınma ve örtünmeden sonra en önemli hususun elde ettiği şeylerin korunması olduğunu bilmekteyiz. Bu bağlamda mutlaka bir saldırının olması ve bu saldırıya karşı korunma hissiyatının geliştiğini de tarihten elde ettiğimiz veriler doğrultusunda çıkarsayabiliriz. İşbu hususun insandan bir toplum hâline gelebilme noktasında, devlete doğru açılım gösteren en önemli verilerden biri olduğu da eldeki yetersiz bulgular gereği bilinenler arasındadır. Devlet fikrinin en temelde bir organizasyona dayanması, talanın korumayı öncelediği nokta itibarıyla bakarsak eğer, onun bir organizasyon biçimi olarak şehre de taban oluşturan bir yapıya sahip olduğunu gösterir. En ilkel biçimiyle devlet, bir yapı olarak ilk defa talancının kafasında belirdi. Birlik olmak, tek hedefe yönelmek duygusu ve fikriyle bu vasatta filizlendi. Lâkin devlet, varlık hikmeti gereği koruyan bir yapı olmasına rağmen, diğer bazı nitelikler açısından da korunması ve bakılması gereken bir organizasyondur.

Saldırı ve Ele Geçirme Biçimi Altında Şehir

Bütün insan toplulukları için, hem talanın gerçekleştirilebilmesi hem de bir karşı taraf olarak, işbu talana yönelik etkili bir savunma biçimi sergileyebilmesi açısından silah en önemli gereksinimdi. Koruma ve biriktirme tabanlı bir dünya için silah, hem sınırları çizilmiş bir toplum hem de şehir üst başlıkları altında, ihtiyaç duyulan en önemli hususların başında geliyordu. Lâkin şehirlerin kendini koruyabilmesi için de bir organizasyona gereksinim duyduğunu, bu oluşumun bir karşıt oluşum olarak, devlet tanımlı bir şekilde tarih sahnesine sürüldüğünü biliyoruz. Yani şehir için gerçekleşen koruma amaçlı devlet, talan için gerçekleştirilen saldırı amaçlı ilkel yapıdan hem daha sofistike hem de daha güçlü olmasıyla kendini göstermesi onun daha yeni donanımlara sahip ve daha fazla savunma amaçlı kurulmasına delalet eder.

Şehrin kökeninde, ontolojik olarak korunma ve beslenme olduğu gibi, yine korunma ve beslenmenin davet ettiği lâkin ontolojik olmasa bile ikincil bir vassatta temellenen belirgin bir şiddet de bulunmaktadır. Pek tabi bu şiddetin niteliği öyle bildik “şiddet, şiddet içindir” bağlamında değil, -bunun tam aksine bir bağlam içermese de- ben seni, beni beslemen uğruna, sana iyi gelmesi bile koruyacağım anlamında bir içeriğe sahiptir. Elbette fatih (veya talancı) için bu tip bir davranış şekli, onun diğer vasıflarını da hesaba katarsak yiyeceğe daha kolay ulaşmak anlamına geliyordu. “Birkaç dalga hâlinde Balkan Yarımadası ile Anadolu’ya gelen Yunanlılar, Atina, Miletos ve başka pek çok ünlü kent inşa ettiler, Romalılar ise Roma’yı, Po Vadisi’nin güneyine çekilmek zorunda kalınca kurmuşlardı. Tyros, Sidon ve Byblos, Arabistan’ın güneyinden geldikleri anlaşılan Fenikelilerin varışından sonra kuruldu; Kenanlılar da yine aynı şekilde, bugün Arabistan’ı veya Mezopotamya’yı oluşturan topraklardan Filistin’e göç etmişti. Daha da uzatılabilecek olan bu liste, izi sürülebilen ilk kentlerin tümünün, pratikte ilkel köyün tedricen gelişmesiyle değil, askerî istilalar sonucu kurulduğunu göstermektedir. Yani elimizdeki tarihsel bulgular, Memphis, Trova, Kartaca, Roma ve Tenochtitlan kadar birbirinden farklı ve uzak kentlerin kuruluş efsanelerine uygundur.”³ Lâkin konu bununla başlasa bile bu kadarla bitmiyordu, yiyecek karşılığında gerekirse can pahasına bir uğraşa girmek, hâkimiyeti altındakini korumak için ağır bedeller ödemek, onun için karşılanması ilk elde elzem olan şeylerdi artık. Süreç içinde şan ve şeref kavramları ortaya çıkmış, bu kavramların aristokratik tabanına bakarak onların paylaşılmazlığına dair oluşan inançla birlikte, yeni nitelikler donanmış bir tür yönetici insan tipolojisi arzıendama etmişti. Diğer yandan bu yaptığı iş onun (talancının) canını acıtırıyordu belki, lâkin bunun karşısında kendi zümresi içinde itibari olarak ulaşılması gereken çetin zirvelere nispeten çok daha kolay ulaşılması, ödediği bedelin denklik olarak herhangi bir

öneminin olmadığını gösteriyordu. “Yönetici savaşı sınıf zamanla kendini genel neolitik nüfustan ayırdı. Savaşçılık daha yaygın bir uğraş olup da neolitik insanlar ile ilk Tunç Çağı insanı birbirlerine akınlar düzenlemeye başladıkça, her yönden bir kısım erkeğin savunma ve dövüşme konularında uzmanlaşması gerekti. Belki de bazen, tarlada çalışmaktansa savaşçı olarak yaşayıp etraflarındaki insanları çalıştırmak bütün bir nüfusun daha çok işine geliyordu.”⁴

Zaman açısından olsun yaptığı işin sürekliliği açısından olsun bu durum onun için ulaşılmaz bir nimetti. Lâkin yine de hem içe yönelik hem de dışa dönük tarafıyla şehir denen organizasyonun devlet bağlamında tanıdığı en öne’mlı sakinlerden birisi şiddetti. “İlk kentler metal çağında otaya çıktı. Muhtemelen de bu bir tesadüf değildir. (...) Bakır, tunç ya da demirden silah yapmasını bilmeyen neolitik çiftçiler, metal silahlarla donanmış istilacılara kolaylıkla yem oluyorlardı. Saldırganlar daha ilkel olan kurbanlarını korkutarak kendilerine boyun eğdiriyor, onların gözünde tanrı ya da yarı tanrı gibi görünüyordu. Sonra da fethettikleri toprağa yerleşir, çiftçileri toprağa bağlı birer köle hâline getirirlerdi. Efendiler, hâkimiyetlerini garanti altına almak için adalarda veya tercihen tepelerin doruklarında oturuyorlardı; böylece bütün bir bölgeye hâkim bir mevziden hem saldırı hem de savunma kolaylaşmış oluyordu. Özetle; ilk kentlerin, hâkimiyet altına alınan topluluklar etrafında kurulmuş daimi birer ordu karargâhı olduğu öne sürülmektedir.”⁵

Silahların Gölgesinde Şehir

Zaman içinde ilk defa oba ve benzeri yapıların üzerinde kurulan ilkel devlet dediğimiz tür de farklı bir gelişim çizgisi izleyerek, kendi yapısal özelliklerini daha bir sağlam hâle getirmek, daha kalıcı bir duruma gelmek için oba denen konargöçer kararsız yapıdan vazgeçerek daha stabil bir hâl almak daha yerleşik olmak zorundaydı ve onlar da şehir denen oluşumu bu şekilde kendi bünyelerine katmak zorunluluğu duydular. Bu bir anlamda obadan şehre geçmek demektir. Yani ikisi arasında fark olan yaşam tarzlarından görece taşınabilir, hareketli olanını dengeli olanıyla değiştirmek demektir. Obadan şehre geçmek, seyyarlığın belirsizliğinden mukim olmanın tanımlılığına bir yolculuk olacaktı. Şehir gittikçe daha fazla iş bölümü içeriyordu. İnsanın ihtiyaçlarının artması, artan ihtiyaçlara yönelik tedbirlerin alınması bir taraftan insanı yapı olarak farklı boyutlara taşıırken diğer taraftan da daha konformist kılıp rahatlatan bir noktaya getiriyordu. Bütün bunlara rağmen, şehrin kapısını insana açması daha fazla güvenlik, daha fazla korumayı gerekli kılarken ürün fazlasının tek merkezde toplanması, talancı organizasyonların dikkatini bu dönemde bile fazlasıyla çekiyordu. Bu ise daha fazla hırgür daha fazla çekişme demektir. Korumak için eli silah tutan adam-

ların, iyi eğitimli savaşçıların yanında, sağlam yapıların yapılması da zamanla ihtiyaç hâline gelmeye başladı.

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere talan ve korunma içgüdüsü; bu iki hususu temin edebilmek için mutlaka silaha ihtiyaç duyulacak, ötekine zarar verecek olan aygıtın karşısındakinden daha elverişli olması gerekecekti. Şehrin obadakine üstünlüğü, durup düşünme imkânının fazlalığından olacak silah için araştırma ve geliştirme hususunu planlamada daha ileri bir noktaya taşınmasıydı. Lâkin diğerinin de dur durak bilmeyen enerjisi ve talan ederken şehirde bulunan silahların da talan edilmesi, onun durumunu da uzunca bir süre diğerinin karşısında dengede tuttu. Obanın şehre olan üstünlüğü organizasyon fazlalığı değil birlik ve beraberliğin daha bir hâkim pozisyonunda olmasıydı. En nihayetinde açlığın karşısına çıkacak hangi duygu olabilirdi ki. Bu bağlamda talanda bulunmak diğer bütün ihtiyaçların ötesinde en önemli ihtiyaçtı.

Lâkin göçebenin şehri okuması sadece talan üzerine değildi, zaman içinde şehrin değişkenlik içeren faklı organizasyonlarını gören ve bunların birer zenginlik biçimi olduğunu idrak eden talancı kendisinin mukim olabileceği ve yiyeceğini tehlikesiz bir şekilde üreteceği bir yapıya doğru taşındı. Artık şehir, insanı bakabilecek arazi yapısının bulunduğu yerlerin en önemli oluşumu hâline gelmeye başladı. Lâkin korunma içgüdüsünü söndürecek bir durum hâlâ gelişmemişti. Korunma için iş bölümünün gerçekleşmesi silah kullanabilecek bir yapının yanında bu silahları daha elverişli duruma getirecek, etkisini daha fazla sürdürebilecek aletlere ihtiyaç vardı. Artık şehrin bu durağan yapısı ironik bir şekilde bile olsa sözlünüzü vasatı sağlamaya müsaitti. Daha büyük bir devletin bu açıktan şehre girmesi artık çok daha kolay bir hâle geliyordu. Her topluluk için daha mümbit olan toprak parçası, daha korunaklı çizgilere sahip olan arazi yapısı oldukça önemli bir hâle geldi. Şehir kurmak yerine kurulu şehri işgal etmek ve onların sakinlerini yönetmek hem daha kolay hem de görece daha cazip bir şeydi.

İktidarın Paylaşımı

Şehrin bahis konusu bu durağan yapısı, istihlal fazlalığı ve bu fazlalıkta meydana gelen nispi artış o şehrin sakinlerine daha fazla boş zaman imkânı veriyordu. Beslenme ve barınma sıkıntısı olmayan gruplara -bunu başkalarının üzerinden temin ettikleri için- süreç içinde, düşünme ve sanat yapma görevi düşüyordu. O güne gelinceye değin var olan şekliyle elzem olanın yanında, nasıl olmalı ve niye olmalı düsturları gelip kuruldu. Biçim ve tavır, düşünceyle birlikte gelecek zamanın kapısını aralıyordu. Şehir 'ikamet etme'yle birlikte, gelecek zaman tasarımı altında yeni bir biçimi insanoğlunun önüne bir imkân olarak koymuş oluyordu. Şehrin fethi açık olan yanından gelip yapıya dâhil olanlar, hem bir zenginliği beraberinde getiriyorlardı hem de yeni oluşumları zorlayacak belirsizliği imkân

olarak şehre dâhil ediyorlardı. Yeni tarzlar, yeni üslûplar birbirleriyle çarpışarak daha yeni ve daha farklı olanın ortaya çıkmasını sağlıyorlardı. Bütün bunlar için gelecek zaman lazımdı ve şehir bu durağan yapısıyla gelecek zamanı icat emişti.

Devletin, sanatın ve düşünmenin; korunma, barınma ve güvenlik duyguları altında şehre dâhil olması, şehrin yüzünü ileriye doğru çevirirken yeni olma biçimlerini de değişik tabanlar altında bünyeye dâhil ediyordu. Tabi bu imkân ona (şehre) sadece bir hedef belirlemekle kalmıyor aynı zamanda onu biçimlendirecek, ucu açık bir tarzı önemli bir potansiyel olarak önüne koyuyordu. Şehir artık gelişen ve gelişirken de değişik yapıları bünyesine dâhil eden içeriğiyle daha bir belirginleşiyordu. O sadece bir koruma biçimi değildi artık, bir sanat merkeziydi, bir üretim tarzıydı, farklılaşan ilişkiler ağıyla birlikte İnsanı oluşuma da farklı özellikler kazandıracak bir kapasiteyi kendi bünyesinde barındıracak duruma gelmişti. Bilimiyle, dünyayı kavramasıyla, düşünce tarzıyla, yapıp etme biçimiyle vb. ayırt edilebilecek, değişken üslûplar oluşturabilecek, kendi eşleriyle bu farklılıkları tartışacak noktaya taşınyordu. Artık her şehrin farklı bir tavrı vardı ve bu tavır alış, bu biçimsel farklılaşma şehirleri de yer yer derin çizgilerle ayırıyor, zaman zaman da kanlı bir savaşın eşğine getiriyordu. Hem şehir, şehir olmayı aşmaya duruyor hem de kendinden büyük organizasyonların bir ögesi hâline geliyordu.

Roma'nın yükselişi, kendinden önceki görece küçük yapı olan şehir devletlerinin çöküşü anlamını da beraberinde sürüklüyordu. Bu durum var olagelen biçimiyle siyasetin mekâna yansıyan hâliydi, bahsi geçen anlamda şehir, gelişen süreç içinde Roma ile birlikte bir bakıma güncellenmiş oluyordu. Bu bir hususta şehir devletlerinin bilgide ve felsefede karşılığı olan sofistlerin Sokrates'le (Platon) birlikte metodun tekilci ve büyümeci duruşuna yenilmekle kendini tamamlamıştı. Büyük İskender'in oluşturduğu imparatorluk; sınırı, iktidarı acil olarak şehir devletlerin dışına davet edilmesinden başka bir şey değildi. En azından o günün dünya görüşü, toplumsal siyasa için o düzeyi amaçlıyordu.

“Yunan-Roma dönemi olarak adlandırılan eskiçağ biliminin son dönemi, Roma'nın Mısır'ı işgal etmesi ile başlar ve MS. dördüncü yüzyılda sona erer. Düşünce, eylem, bilimsel araştırma ve teknolojik yenilik merkezleri olan şehir-devletlerin çöküşü, bilim, toplum ve felsefi düşünme arasındaki ilişkide baş gösteren bir dönüm noktasını işaret eder. Bu dönüm noktası, Sezar'ın tanrılaştırılmasıyla doruk noktasına ulaşan otokratik baskıcı iktidarın gelişimiyle çıkarılır.”⁶

Din, Toplum, Etnisite ve Terslenen Şehrsel Şema

Üretimi artırmak amaçlı gelişen bu şemada, kendi yaşadıkları diğer yönetsel yapıların (şehir yöneticilerinin) fazla vergisinden ve zulmünden kaçan çiftçilerin fahişle anlaşılarak şehre dâhil olması, bir taraftan banşçıl bir şekilde şehri büyütürken

diğer taraftan da şehrin iç dokusunda kültürel, dinsel ve etnik bir çoğulluk getiriyordu. Bahsettiğimiz bütün bu gelişmelerle birlikte -konunun başında da dediğimiz gibi- dışandan gelen talan amaçlı veya nispeten barışçıl katılımlar şehrin iç yapısını bir yandan durağan olandan hareketliye çevirirken diğer yandan da ona farklı nitelikler kazandırıyordu. Dışandan gelenlerin farklı din, etnik yapı ve kültürlerden olması, şehri bir toplum olma özelliğinden ziyadesiyle uzaklaştırmaya ona düzenli bir topluluk vasfı kazandırıyordu. Başka coğrafyalardan daha iyi bir yaşam uğruna şehre dâhil olanlar; kendi yanlarında inançlarını, âdetlerini, gelenek ve göreneklerini de getiriyorlardı. Bu şekildeki katılımlarla büyüyen şehir, bir bakıma ortak yaşamının getirdiği zenginliğin verdiği refah duygusuyla bu farklılıklara tahammül gösteriyor, açılım ve zenginlik adına bu farklılıkları içselleştiriyordu. Evet, şehir zaman içinde var olan hâliyle bir toplum değil, amacı daha rahat yaşamak olan topluluğu hedefleyen bir yapı hâline gelmişti. Din, kültür, etnisite ve gelenekler; insanları toplum yapan özellikler olmalarına rağmen, şehre inip orada ötekine olan tahammülü öğrenerek bir arada yaşamının matematiğini gerçekleştiriyorlardı. Onun için Antik Yunan şehirlerinde çok dinli, çok kültürlü bir hayat vardı ve bu çok dinlilik ve çok kültürlülük, tek dinlilik ve tek kültürlülüğün ardılı olan bir şeydi. Öyle bilindiği gibi insanlar politeizmden monoteizme, çok kültürlülüğün tek kültürlülüğe geçmiş değillerdi. Antik Yunan'da şehir devletlerinde var olan demokrasi de bu farklılıkları bir arada yaşatmak için geliştirilen bir oluşum olarak okunabilir. Şehrin ilk kuruluş aşamasında var olan bu yapı, ilk etapta üreticinin (çiftçinin) dininin, kültürünün ve diğer davranış ve inançlarının yanında fatihin de bu özelliklerini -kendi içinde- bütün farklılıklarına rağmen bir arada tutuyordu. Zaman içinde eski fatihleri de yerinden eden bir şekilde şehre hükümlan olan yeni fatihler, çoğu zaman eski fatihleri kendilerine boyun eğdirerek bu yapının üzerine kendilerini eklemiş oluyorlardı.

Bir arada yaşamak ve bunun altyapısını geliştirmek, hem yönetici zümre açısından hem de yönetilenler açısından daha elverişli bir vasat demektir. Çünkü bu sağlandığında farklı üretimlerden farklı zenginliklere kadar önemli bir gelişme sağlanıyor demektir. Yani bir yönüyle fatihin elinin altındaki yönetsel birimin büyümesi, ona kendi akranlarının karşısında avantaj sağlarken, diğer yönüyle şehrin büyüyen hacminin sağladığı getirilerle ona katılmak isteyenlerin sayısında da artış görülüyordu. Bu aynı zamanda şehrin kendi sakinlerinin de refahının önemli ölçüde arttığının bir göstergesi oluyordu.

Sermayenin Şehre Söyledikleri

Servetin şehre girmesi, -zaman içinde- altındaki zeminin kaybolmasından korkan fatihin dikkatini farklı yönlerle çekerek kendisine çeki düzen vermesini sağlayacaktı. Aksi hâlde serveti sağlayan sermaye sahiplerinin diğer fatihlerle iş birliğine girip anlaşması işten bile değildi. Bu durumda bilinen çehresiyle fatih, eski hâ-

lini yeni duruma göre tashih ederek hem refahın dağılımında şimdiye kadar olmadık unsurları hesaba katmak hem de kısmı de olsa sermaye sahibini memnun edecek bazı yönetsel aygıtları onun eline vermek zorunluluğunu hissetmeye başladı. Bu durumun bahis konusu şekilde kendini göstermesi, belli bir süre sonrasında fatihin adının yönetici olarak yeniden düzenlenmesine yol açtı. Aslında gelişen bu vasat, fatih için belki bir yetki sınırlaması getiriyordu. Lâkin bununla birlikte bahsi geçen durum, bir taraftan da kendi tebası indinde onu daha meşru bir zemine çekiyordu. Sermayenin önemli bir erke olarak ortaya çıkması, hayvanla aletin bir arada kullanılmasıyla birlikte doğan gücün ürüne yansması yani üretim araçlarının kısmen de olsa değişmesi, aletlerin daha bir sofistike olarak üretime katkıda bulunmasıyla birlikte, şehrin hem yönetsel hem de görüntü açısından çehresini değiştiriyordu. Bütün bu değişikliklerin altında ve bu değişen etmenlere bağlı olarak şehre yeni kurumlar katılıyor ve bunlar da insanların farklılaşacakları diğer alanlara doğru şehrin genişlemesini sağlıyordu. Artık gelişen bu ilişkiler ağında, şehre önemli bir farklılık getiren ticaretin toplumsal alanda dizayn edilmesinden tutun da farklı iş kollarının ortaya çıkmasına ve ortaya çıkan bütün bu birimlerin mevcut şehirde, meşru sahalar açılarak tanzim edilmesine kadar geniş bir alanı ilk defa tasarlamak söz konusuydu. Artık farklılaşan bu ilişkiler düzleminde artan üretim fazlalığı, değişik kalemlerde ele alınmaya başlıyordu.

Elbette şehri insan oluşturdu, lâkin şehri oluşturan bu insanın, şehre kendi özelliklerini taşıması hiç de fena bir şey olmasa gerekti. Buradan bakarak şehrin insana bir olma biçimi sunduğunu söylemek hiç de zor değil. İnsanın kendindeki kazanımdan görüp fark etmesi, yapıp etme gibi elindeliklerini de o zamana kadar olmadık bir biçimde harekete geçirdi. Şehirle birlikte ilk defa muhtaçlık parantezinde başkalarıyla karşı karşıya gelen insan veya daha büyük ölçekte klan veya topluluk, kendisinden başkasını da iktidar, kültür, güç, inanç, değer, arazi, mülkiyet, maslahat vs. gibi hususların parantezinde değerlendirdi. Bu aslında hem dışarıya hem de içeriye yönelik bir fetih, bir açılım harekâtıydı.

Birçok sosyolog veya şehirci, şehri insan ölçeğinde değerlendirerek, bir varlık olarak insanın topluma açıldığı varsayılan bu insana ait melekeleri, şehre yükleyerek doğal bir algı ve değerlendirme çalışmasına koyulmuş bulunuyor. Elbette ki ilk insan doğduğunda şehri yapılı bir durumda bulmadı, doğal olarak onun için henüz şehir yoktu, şehrin beşerden insana giden yolda en önemli kilometre taşlarından biri olması; insanı öncelediğinden değil de insanı süreç içinde bir yerden bir yere taşımasından kaynaklanır. Dememiz o ki şehir, İnsanı oluşumda büyük kazanımlar sağlayan yapı olarak kendini gösterir göstermesine ama insan kendini inşa etmeye daha önceden başlar. Mesela dil de insan gibi, en büyük beslenme kaynağını şehirde buldu, belki şehir olmasaydı dil bu kıvraklığa asla ulaşamayacaktı; ama başlan-

gıç aşaması için tam tersi bir durumu düşünmememize hiçbir neden yok; dil olmasaydı toplumsal duruşumuz eksik kalacaktı ve bu minvalde şehir de kurulmuş olmayacaktı. Diğer taraftan şehri kuran önemli etmenlerden birisi de psikoloji olmasıdır. Şöyle ki korku, sığınma duygusu, emniyetini bir başkasına ismarlama gibi İnsanî etmenler insandan şehre doğru olan o büyük yolculuğumuzda en önemli uğraklarımızdan biridir. Daha birçok edim el ele vererek ve zaman içinde dönüşerek insanın ve şehrin gelişmesine yardımcı olmuş ve bununla kalmayarak şehrin de kendilerini besleyip büyütmelelerini bir anlamda zorunlu kılmışlardır.

Lâkin sınır tayin etme işleminin zorluğundan olacak ki belli bir yeden sonra etkileşimin sınırlarını tayin ederkenki o kararsızlığımız bizi bir insan olarak kendimize ileri vadede zarar verecek noktalara taşıdı. Şehrin özneleşmeye başlaması ve kendi üzerine yoğunlaşması, onu insana yarayan bir yapı olmaktan çıkarıp kendini önceleyen ve ne kadar zarar ettirdiği öncelense de insanı bu zarar noktasına taşıyan bir durumu zorunlu kıldı. İletişim kaynaklarının çoğalması ve yaygınlık göstermesi, gidilecek mesafenin artan bir ivmeyle azalması, zamanı kullanmadaki hız limiti, coğrafi taşkınlık, insanların sayısal olarak çokluğu ve bu çokluğun bir araya gelmesindeki zornluluğu oluşturan etmenler, insanların lisan üzerinden birbirlerini yakınlaştıran unsurların yerine metanın yakınlaştırmacı unsur olarak kabul görmesi, toplumsal tabakalaşmada makasın gittikçe açılması gün geçtikçe insanla şehrin arasında kapanması imkânsız bir yarık açtı. Modern şehirlere göre biçimlenen insan davranışlarında İnsanî olanın yerini âdetata taşlaşmış ve ruhu olamayan bir yapı aldı. Konuşmadan iletilen bir vasatın kabul edilmesi, sözün anlamsızlığına varıncaya değin bir düşüşü getirdi. Modern şehirlerin bu olumsuz yapısından kaynaklanan migren, ülser, servetin görünürlüğünün olmadık biçimler altında ortaya çıkması, boyut değiştirmiş hâliyle şizofreni, seri katillik vb. unsurlar, garip bir şekilde ‘ötekini’ bizatihi sıkıştırılan bu insanın kendisi tarafından temin edilmesini varsayacak bir vasatın oluşmasını sağladı. Gelinek noktada bu tür olumsuzluklara şehir hastalığı diyebiliriz. Şehrin bu bitmez tükenmez iştihası bir taraftan kendi büyümesini sağlarken diğer taraftan da eski sakinlerini tehdit eden bir boyuta taşmıyordu. Diğer bir söyleyişle şehrin bu noktaya taşınması, tarih içinde birçok kazanımın sonuna vardığımızı açık bir ifadeyle ilan etmiş oluyordu. “Nihayet, bizatihi şehir (o taştan dev, ‘Cosmopolis’) her büyük kültürün yaşam seyrinin sonunda yer alır. Taş kütlesi mutlak şehirdir. Nihai şehir, saf akıldır. Medeniyet saf gerilimden başka bir şey değildir.”⁷

Doğu-Batı ve Eski-Yeni Arasında Şehrsel Farklılıklar

Doğulu insanla Batılı insan arasındaki zihniyet farkı; bilimden topluma, kültürden beğeniye varıncaya değin her türlü yapının içine nüfuz ettiği gibi, ister ayırdın-

da olunsun ister olunmasın bu yapıların türevlerinin oluşmasında kendini bariz bir şekilde ortaya koyar. Bu durumun yaşayan bir şey olması ve insan tarafından bütün yapılara taşınması, diğer hususlarda olduğu gibi içinde yaşanan şehri de etkilemekten geri kalmamıştır. Batılı insanın dine bakışını bir örnek olarak ele alırsak, bu farkı bariz bir şekilde görmüş oluruz. Batılı zihnin temelde maddî ihtiyaçlarını incelemesi ve diğer alanları bu bakış açısının altında dizayn etmesi, Doğulu zihnin sembollere birincil planda önem vermesine denk gelir. Bu bakış açısı her iki kültürde de kültürün maddî ve manevî değer alanlarını oluştururken, ihtiyaca binaen vücut bulan yapılara biçim ve renk verirken kendini gösterir. İnsanın etkileşimde bulunduğu ve buna göre; hem dolaysız olarak etkide bulunduğu hem de etkilendiği ‘şehir’ denen oluşum bahsedilen unsurların başında gelir. Buna göre Batılı kurumsal yapılanmada, idari müesseseler şehrin merkezinde yer alırken, Doğu’da bunun yerine ziyadesiyle mabedin çağırıldığını görürüz. Batı’da merkeze alınan bu kurumsal yapının izini sürerken karşılaştığımız dinî öğeler, parçalı bir zihinsel yapı gereği mekânı önceleyen, daha çok strüktürel özelliklerine ağırlık verilmiş bir hususu öne alırken Doğu’da bunun tam tersinin görülmesi insanı pek o kadar şaşırtmamalı, Hindistan’da trafiğin kutsal sayılan ineklere göre tanzim edilmesi bu düşüncenin en karakteristik dile geliş biçimlerinden biri olsa gerektir. Hâlihazırda modernizmin baskısının o denli yoğun hissedilmediği İslâm ülkelerinde tatil gününün cuma olarak kalması da hatırı sayılır bir örnek olarak anılabilir.

Diğer taraftan içinde bulunduğumuz medeniyetin maddî ve manevî kodlarının diğer medeniyet dairelerinin sunduklarından farklı olduklarını ve bu farklılıkların altında, önemi hesaba gelir ölçüde yüksek olan hususların yattığını görürüz. Feodalitede ziyadesiyle kendi işinde çalışan insanın dinlenme ihtiyacı, çalışanın keyfine bağlı olup yasalaşmış bir durumu içermezken, modernlikle birlikte başlayan süreçte, başkasının iş yerinde işçi olarak çalışılması insanın dinlenme ihtiyacının yasal olarak düzenlenmesini gerektirdi. İster klasik sistemde kendi ailesinin yanında çalışan emekçinin, çalıştığı işin kendi işi olduğundan ve ailesinin yanında bulunduğundan kaynaklanan saiklerle olsun, ister başkasının yanında bulunmanın verdiği yabancılık duygusu ve patronun doyumsuz hırsının insanı iliklerine kadar sömürdüğü gerçeğiyle olsun müthiş bir farklılık arz ediyordu. Bu durum da geçmişin şehri ile günümüzün şehri açısından mekâna yansımalarını bazı şehirlerin turizm şehri olmasına, hatta içinde şimdiye kadar olmadığı hâliyle bazı yaşam faaliyetlerinin tanzim edildiği, şehrin periferisinde yazlık denilen evlerden oluşan bir dokunun hızla yayıldığını görürüz. Toprağa bağlı bir yaşam formu sunan feodalitenin şehri ile sanayi toplumunun şehri arasındaki fark, ilkinde mekânı pazaryeri olarak daha yatay bir şekilde dizayn ederken İkincisinde ise katlı beton bloklardan meydana gelmiş alışveriş merkezleri olarak kendini gösteriyordu.

Araştırıldığında bu ve bunun gibi birçok örnek teşkil edecek farklılıkların şehirlerin derin yapısında da bulunduğunu görmekte zorlanmayız. Feodalitede neşet eden şehrin insanı, o şehrin ve içinde bulunduğu kültürün gereği, bütün bütüne kanaatkâr bir tipi imlerken, modernitenin insanı ise ta başında ilan edildiği gibi "insan insanın kurdudur" karinesiyle birlikte her şeyi kendisinin malı olmasına inanan tamahkâr insan modelini esas alıyordu. Tamahkârlık ve kanaatkârlık aksında farklılaşan şehir dokusunun, klasik şehir ile modern şehir arasındaki farkı ortaya koyan en önemli saiklerden olduğunu artık bilmekteyiz.

Şehir ve Geometri

İnsanoğlunun bütün yapıp ettikleri, kronolojik sıraya göre bir önceki yaptığının sonraki yapıp ettiklerinin etkimesiyle kayda değer bir süreç ve buna paralel olarak artan bir veri tabanı ortaya çıkar. Yani bir insanın yaptığı, sonrasında yapacakları için bir vasat oluşturduğu gibi, kendinden sonra gelen takipçilerini de elverişlilik nispetince etkileme gücüne sahiptir. Aynı zamanda bütün bu İnsanî edinimler, birbirlerine nüfuz etmeleri bakımından somut olandan soyut olana değin birbirlerinin içine girmiş bir şekilde varlıklarını sürdürür. Düşüncenin sanatı, sanatın da inşayı etkilemesi, tersinden bakıldığında da doğruluğu sağlanabilecek tersinebilir süreçleri ortaya çıkarır. Oklid bağlamında geometri, nasıl düzgün ve yüzeysel bir dünya tasavvurundan neşet ettiyse aynı şekilde o geometrinin sonuçları da insanoğlunun diğer düşünsel dizgelerine etki etmekten geri durmamıştır. Buradaki sarmala geçen zaman diliminin uzunluğu nispetinde bakacak olursak, etkinin hem sonsuz derecede çoğul hem de geri dönüşümlü süreçleri içerdiğini görmekte zorlanmayız. Geometri bağlamında söyleyecek olursak, eldeki veriler bir disiplinden bir diğerine doğru geçirgenlik arz ediyorlarsa, neden o zaman geometri şehre inmesin.

Kadim Batı'da Hippodamus Miletli bir mimar olarak görev üstünce, bu görev sadece mesleğini taşımakla kalmadı o yakılıp yıkılan Milet şehrinin yerine yenisini ikame ederken bir insan olarak kendinin -insan teki olarak- bütün boyutlarından yararlandığı gibi kendini oluşturan bilgi, kültür, görgü, bilim ve diğer bütün kazananlarını da şehre aktarmaktan geri kalmadı. Aslında böyle yapmaması da düşünülemezdi; çünkü zamanının bütün değerlerini diğer insanlarla paylaşan mimarımız, şehri oluştururken zamanı için bilimsel değer ifade eden düzlemsel geometrinin getirilerini şehre taşımaktan asla çekinmedi. Bilakis bu şekilde yeni yeni oluşan bir bilim dalını şehir pratiğine sokmakla kalmıyor, aynı zamanda şehrin yönetsel tarzını da etkileyecek şekilde düzgün yollar ve düzenli adalaşmayla şehrin yöneticileri için anlam ifade eden bir tarzı da denemiş oluyordu.

Maddî dünyanın verilerinin değişmesi, insan zihninin tabiatı almış olduğunun daha da ötesine gidileceğine dair oluşan iyimserlik, tabiatı olduğundan daha

farklı bir şekilde yeniden yorumlayacağımıza dair güçlü bir inancı da peşinden sürüklüyordu. İnsanî edimlerimiz sonucunda tabiata katılan her yeni oluşum, bir taraftan ona yeni bir yüz bahşederken diğer taraftan kendinden sonrası için herhangi bir değerlendirme yapacak olanlara farklı bir vasat oluşturunuyordu. Geometrinin resme girmesi ve oradan taşkınlık göstererek gerçekliğe bürünmek istemesi; sonuçta, yüzyıllar boyunca var olanın egemenliği altında kalan zihnin bütün verilerini, zamana yenik düşmüş olarak okumak ve onun yerine bir tür sanal âlemin verilerinin kullanılmasıyla elde edilen geometriyi, iki boyuttan alıp resimde olandan farklı bir şekilde derinlik katma uğraşıydı. Cezanne'nın resim sanatına getirdiği yeniliklerle oluşan 'şey'de, tabiatın çeşitli geometrik formlarla birlikte anlatılabileceğini ifade etmesi, kübizmi doğal bir taban olarak varılan gerçekliğin yerine ikame etmek istemesinden kaynaklanıyordu.

Aslında geometriden şehre ulaşmak, şehri bilindik ölçülerinden biraz daha soyutlamak anlamına geliyordu. Bu tutum şehir ve insan başlığı altında bakıldığında; şehir açısından tanıdık olanın ötesinde bir konumlamaya karşılık gelirken, insan cihetinden de kendine yabancılaşmanın bir basamağı olarak rahatlıkla okunabilecek vasatı işaret ediyordu. Geometrik öğelerin bir arabalığında şehir bileşenlerinin her birinin bir şekle karşılık gelmesi, şehre düşey ve yatay ölçekte kırık çizgilerin uyumu veya uyumsuzluğunu ilave ederken, insan psikolojisinin bu şekiller altında aldığı formu da gözler önüne seriyordu. Özellikle kenarları dik olmanın da ötesinde dar açıyla ifade edilecek derecede sivri uçlar oluşturacak olan şekiller diğer modern unsurlarla birleşerek günümüz insanındaki nevrotik duruşu besliyordu. Batı insanının Doğu insanına nispetle daha fazla mekân orijinli bir yapıda olması, mekânın özelliklerinden kaynaklanan bir şekilde ona yırtıcı olmayı bahşederken, Doğu'nun insanında bulunan zaman kaynaklılık ona ziyadesiyle oval şekilleri ilham ediyordu.

Lâkin bu ayrım, modernliğin bütün dünyaya hâkim kılınmasıyla Doğulu insanı da Batılı insanın yanında tavır almaya zorlayarak bu hususta her ikisini de eşit bir pozisyona gelmeye mecbur bıraktı. Bir taraftan şehrin diğer taraftan doğal yapının insan üzerindeki bu etkisi, onu dünyayı algılayışından tutun da düşünme biçiminden, almış olduğu tavırlara kadar etkileyen bir süreç olarak varlığını ortaya çıkarmış oluyordu.

Biraz da Felsefe

Burada felsefe ve şehir ilişkisi üzerinde biraz durup 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Heidegger'e kulak verelim. Heidegger'in felsefe yaparken kelimeleri ve kavramları olduğundan farklı kullandığını bilmekteyiz. Buna "dil varlığın evidir" yargısını vermekteki o derinlikli felsefi duruşunu katarsak, dilin tarih içindeki dolaşımını, durduğu yeri, kökenlendiği noktayı ve bugün vardığı bütün uzantıları hesap etmemiz gerekmektedir. Heidegger, apansız gördüğü bir

dil birikintisi üzerine kurulmuş, devam edegelen bir düşünce serüvenidir. Kelimeleri evden çıktığında yakalamak veya henüz yatağındaki mamurluğuyla yüz yüze gelişteki o duru anlatımın tarih içinden geçerken kazanıp kaybettikleriyle beraber bize bıraktıkları mirasın ne olduğunu sorgulamak ve yürürken düşünceyi bir nefes gibi solumak, dilin varlığın evinden başladığına teminat gibi geliyor, Heidegger bağlamında. Dilin bugünkü biçimiyle de olsa bir insan tekinden tutun da bir topluma varıncaya değin varlığa hitap ettiğini çıkarsamakta zorlanmayız. Heidegger duymasın ama biz o zaman bu varlığı eviyle birlikte insan tekleri özelinde düşünüp bir araya getirdiğimizde o ilişkiler ağma da yine dilin bir uzantısı olarak şehir diyebiliriz. Bir insandan bir diğerine uzayan dizgede yapıp ettikleri ve ortaya koydukları ürünlerin farklılığı bu farklılığın maddî ve manevî uzantılarının varlığı yer, neden şehir benzeri bir yer olmasın ki. Artık inşa etmeye geçebiliriz.

“Öyle görülüyor ki, oturma yerine ancak inşa etmekle ulaşıyoruz,”⁸ diyor Heidegger. Düşünürü bu bağlamda kendi felsefesinin gereği metne davet edersek, dili de oturma bir unsuru ve evin ve şehrin yapı taşı olarak görmekte zorlanmayız. İnsanın nefes alıp verdiği bir durak olarak kendini demlediği her yer, insan ve toplum bağlamında ev ve şehri belirgin bir şekilde işaret eder. Elbette bir köprü, bir havaalanı, bir gar bilindik anlamda bir insan için oturma yeri değildir. Lâkin iş, şehir ve toplum boyutunda ele alındığı zaman birdenbire farklılık göstererek toplumsal oturma yeri olarak tanımlanabilir. Filozofun düşünce bağlamının dışına çıkmadan söyleyebilirsek oturma yeri bir tür güvenlik duygusuna da işarette bulunur. “Oturma ve inşa etmek arasında amaç ve araç ilişkisi yer alır,”⁹ der Heidegger ve “inşa etme oturma kendisidir”¹⁰ diye devam eder. O zaman da inşa etme edimini oturma öncülü olarak belirler. Yani insanı, kendi tekiliğinden alarak toplumsal olmanın sınırlarından içeriye doğru fırlatır. Bu durumda insan tekinin evi varken toplumun da şehri olur. İnşa etmek, belki ziyadesiyle bir amaca yönelik olarak kendini gösteren bir şey, lâkin inşa etmenin insanın sanatsal yaratıcılığına dönük yüzü onu alıp sadece kendine şey olarak betimleyip amacın dışına da çıkarmış olur. Belki de inşa edici olarak insanın en bariz tavrı budur.

Düşünür klasik Almancada inşa etmek fiilinin ‘ikamet etme’ ve ‘kalma’ anlamlarına geldiğini söylüyor, doğrusunu söylemek gerekirse oturma ve inşa etmek birbirini tamamlayan edimler olarak görülüyor. İnşa etmek için ayakta olmak ve hareket etmek, oturma için de durmak gerektiğini bilmekteyiz. Bu durumda insanı tamamlayan karşıt tutumlu edimlerin varlığını görmekteyiz; ayakta olmak ile oturmaya birbirinden ayıran en belirgin vasıflar olarak ‘eylem’ ve ‘eylemsizlik’ hâllerini gösterebiliriz. İnsanın bir hâlden bir diğer hâle geçişini imleyen bu durum; bizi çok doğru bir şekilde varlığa bütüncül olarak bakmaya iter. Bir oluş, bir kendini tamamlama eylemi olarak oturma, insan olmanın en önemli yapı taş-

larından biri hâline gelir. Bu durumda “‘İnşa etmiş’ olduğumuz için oturmuyoruz, oturdukça inşa ettik ve inşa ediyoruz, yani oturanlarız ve olduğumuz gibiyiz,”¹¹ Heidegger’e göre. Oturmak, elbette insan edimlerine farklı özellikler de dâhil eden zengin bir potansiyeli bünyesinde barındırandır. Şöyle ki bir taraftan inşa etmek gibi bir oluşu bünyesinde bulundururken, eski Sakson dillerindeki anlamında kavramın ‘kalma’ edimine ulaştığını ve bu kalmanın da huzurlu erinç içinde olmayı içerdiğini, uzantısında ise tehlike ve tehditlerden berî olduğunu görürüz.

“İnşa etmek, varlığında oturmaktır,”¹² elbette insan kendini inşa etmeye zorladığında oturma edimini bütün boyutlarıyla bilmiyordu, oturmanın insana sağladığı potansiyel, sonrasında eylem olarak inşa etmeyi gün yüzüne çıkarmakla birlikte daha sonra onun kendi varlık alanlarına da sarkarak bir anlamda onu etkileyip tetikleyen bir unsur hâline gelmiştir. İlk defa inşa etmeyi bize ilham eden oturmak olabilir, lâkin zaman içinde bu durum birbirini besleyen bir hâl almış ve etkileşim anlamında birbirlerinin yerine kolayca geçmişlerdir. Hülâsa buradan bir yapıya, bir eve ve bir şehre ulaşmak pek o kadar zor olmasa gerek, en azından filozofumuz için böyle olsa gerektir.

Sanatsal Bağlamda Mimari, Şehir ve Tekil Nesneler

Tekil nesne, bir bakıma ‘şeyi’ bizatihi kendi bağlamında kavramamızla başlayan, onu diğerlerinin indinde farklı gösterecek özelliklere sahip olduğunu görmemizle başlayan bir sürekliliktir. Aslında diğer bütün kavramlar ve yapılar gibi tekil nesne de diğer ‘şey’lerle bağlantılı olarak kendini ortaya çıkardığı için bir süreçtir. Ve bağlam dâhilinde bulunmasından dolayı kendisi de bağlam içre kavranabilire vasfım içerir.

Tekillik, ister zihinsel çağrışım evrenini yardıma çağırılmış olsun, isterse somutluğun o basitmiş gibi görünen çözüm kümesini ele geçirsün tam anlamıyla tanımlı bir hâle gelmiş olmaz. Tekillik, somutlama işlemi süresinde basitliğin yek-nasek dünyasının bir elemanı gibi görülse de bu tekilliğin arkasında, zihinsel alt-yapı gereği gerçekliği geri çağıran bütünlüğün o devasa dünyasının olduğu anlaşılacaktır. Bu durum yukarıdaki paragrafta da değinildiği gibi basitliğin kompleks yapısıyla karşı karşıya kalmanın sisler arasındaki görüntüsüdür.

Bütün bunların ötesinde -berisinde mi demeliydik- tekillik denen kavram, birin diğer sayılar karşısında aldığı tavır gibi yalın ve basit değil, aksine kendini herkese açmayacak derecede kompleks ve kapalı bir görünüme sahiptir. Bu da demektir ki ağacı anlatırken ormanı da izah etmekle yetinmeyip bütün bir çoğulluğa, tekilliğin kendisini de katarak somutun diliyle paradoksal bir şekilde soyutlamayı anlamak olacaktır. Tıpkı insanın diğer soycinslerinin arasında, bir yönüyle biricik, diğer yönüyle de onlarla aynı ihtiyaçlar evrenine sahip olmasından kaynaklanan vasata sahip olması gibi. Bütün bunlarla birlikte tekillik, birçok sorunun farklı açılardan kavrama yö-

neltimesinden sonra kendini açığa çıkarır. Niçin tekil? Tekillığe hangi açıdan bakıyoruz? Nasıl bir tekillik? Tekillığın başka bir şey olabilmesine imkân var mı? Bahis konusu ettiğimiz sorular, bu somların ardıl veya öncülleri olan diğer somlarla birlikte bizler tekillığe, her şeyin arasından bir yer, bir konum sağlamış olumuz.

Tekil olanın kendini bize açma serüveni de diyebileceğimiz bu süreç, diğer yüzüyle, bizim tekil olana karşı yaklaşımımızı da belirler. Biz tekilligi, kendi yılın doğasında -bir bütüne sahip olmanın verdiği bütünlük özellikleriyle- bahsi geçen şekle sadık kalan bir davranışla zenginleştirmeye ve dolayısıyla da çoğaltmaya başlamış oluruz. Tekil olana karşı almış olduğumuz her tavır, her tanımlama onu kendimizin ve kendisinin dışında bir evrene doğru durmadan genişletir. Tekil özne muhatapına bu özellikleriyle birlikte bir bakıma izah edilebilir bir evren de teklif etmiş olur. Bu noktada artık her tekil nesne ona ikincil olarak yaklaşmanın indinde, kendisi olmaklığın dışında daha fazla bir şey olarak görülür.

Bir diğer açıdan tekillik, içinde bulunduğu verili düzende bir konum, bir yer elde etmesi bakımından, diğer varlıkların içinde, onlarla katılımlı ve beraberce belirleme gücüne sahip oldukları bir evreni paylaşır. Yani bir taraftan etkiler dünyasının bir elemanı olurken diğer taraftan o dünyaya etkide bulunması bakımından önemli bir eleman durumuna erişir. Sebep-sonuç ilişkisi, etki-tepki sorunsalı bağlamında; yanında olduğu ve karşı çıktığı yapıları hesap edersek, onun bir konsept dâhilinde bir 'şey' olduğunu hesap etmemiz gerekmektedir. İşte bu genişleyen evren içinde tekillığın başkallığa doğru açılması onu muhatapı indindeki bir şey olmaktan çıkarıp yine kendinden neşet eden bir ilişkiler ağının içine atar.

Teklik ve ona doğru olan yaklaşım tarzlarının getirdiği imkânlarla birlikte şehrin de kendi oluşumunu, olması gerekenin belli belirsiz olan imkân alanlarıyla birlikte, geleceğe ve bu dolayımında tekillığın doğasına dâhil ettiğini görürüz. Bağlam gereği burada her şeyin tekil olana doğru bir akış içinde olduğunu söyleyebiliriz. Uzaktan bakıldığında birbirlerinin aynı olan şeyler topluluğu, yaklaşınca ve/veya onu kendi içeriği dâhilinde kavramaya başlayınca farklılaşmanın doğasına doğru adım adım kayar.

Bilim Çağı ve Son

Günümüzde Newton fiziğinin bilimsel temelleri -'fiziksel dünya'mızdaki konumunu sabit tutmakla birlikte- artık sarsılmış, yerini parçacık mekaniğine bırakmıştır. Modern şerhlerin temelini atan bu bilimsel görüş, kendi miadını doldurduğu için onunla beraber gelen algının da yerini terk etmesi gerekmektedir. Lâkin algı çok geniş toplumsal yüzeye yayılan bir olgu olduğu için onu tashih etmek epey gayret gerektiren bir şey. Onun için şehirlerimizin değişmesi bu dünyanın verileri de hesaba katılarak gerçekleştirilmeli, ekonomisinden diğer insan alışkanlıklarına kadar her türlü davranış biçimine müracaat edilmelidir.

Çünkü eski biçimiyle etken ve edilgen, özne ve nesne, canlı ve cansız, gözlemleyen ve gözlemleyen şeklinde katı bir ayrıma tutulan bilimsel yöntem alılık yerini daha dinamik, değişkenlik gösteren bir yapıya bırakmış durumda ve bunun da bizi etkilememesi düşünülemez. Bir tür canlılığın nesnenin varlığında açığa çıkması, enerji tabanlı bir dünya algısıyla birlikte etraf sorunsalım konunun içine buyur etti. Yeni geliştirilen bir mercekle bakılan canlılık, cansız diye tanımlanan maddeyi artık yeni bir taban altında değerlendirmemizi ilham ederken, bilginin nesnesi ve öznesini birbirlerine, bazen arada herhangi bir mesafe kalmaksızın yaklaştırdı. Artık cevap makamı ile soru makamı kolayca yer değiştiriyordu. "... iktidarla ilintili ideolojilerin krize girdiklerini görüyoruz. Tuhaf bir şekilde, bu kriz, fen bilimleriyle toplum bilimlerini birbirlerine daha da yakınlaştırıyor."¹³

Bilimin nesnesi olan doğa artık bilim için kesinlik ifade eden bir yapı değil, "Gözlemin tüm düzeylerinde doğanın bir anlatı ögesi taşıdığını"¹⁴ bildiğimiz bir düzlemde rollerin değişmesi bizatihi kendisi olarak doğayı bir özne durumuna sokmuştur. Artık nesnenin ve öznenin birbirlerine karşı dönüşümlü rol kabul ettiği bir çağı yaşıyoruz veya en azından öznenin nesneye karşı duyduğu sorumluluğu nesne de özneye karşı bazı bağlamlar gereği duyar vaziyete geldi. Etkileşimin her iki yönden de birbirine karşı kayıtlı oluşu, bir yönüyle objektiflik adı altında doğaya üstten bakmayı değilken diğer yönüyle de elde edilen veriler gereği, eşyayı daha bir saygıdeğer makama taşıyordu. "Ama bizler bugün, farklı bir doğa ve bundan dolayı farklı bir bilim imgesi içeren yeni bir duruma ulaşmış bulunuyoruz. Artık devasa bir saat olarak betimlenen dünya imgesine inanmıyoruz. Kesinliklerin sona erdiğini görüyoruz."¹⁵

Sonuç olarak, kesinliklerin bitmesi henüz bilim tarafından yeni yeni kabul edilse bile, bir iki cılız sesin dışında bunu diğer alanlara taşıyanların çıkmaması, hâlâ bu konuda olumlu bir algı oluşmamasıyla ilgili bir şey. 'Olmazsa olmaz' türünden bir anlayış tarzı sokağın dilinden şehrin kompleks yapısına kadar her yerde mevcudiyetini sürdürmekte, günün sıkıntılarını bilmekle birlikte geleceğin şehrinin ne olacağına dair bir fikrimiz yok. "Denk yolda düzülür." anlayışının bu çağda ve nesnesi şehir olan bu düzlemde ne gibi ölümcül yaralar açacağını hiç kimse kestiremiyor.*

Şehre, insan edimlerinin bütününe yansıması olarak bakmak ve şehri bir anlamda yaşayan organizmaya benzetmek, şehrin insanı yetiştirmesine yönelik karşıt bir duruş olmanın ötesinde birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görülmesi. Yaşadığımız çağın olumsuzluklarını bir yana bırakarak, fazla zaman geçmeden elde edilen verileri olumluya nasıl tahvil ederiz onu tartışmalıyız. Şehri insana benzeterek, insanı da yaşadığı zamanla birlikte tarih, toplum, dil, din, gelenek vb. bağlamlarda değerlendirerek olumlu bir yapının temellerini atmazsak, korkarım kendi sonumuzla birlikte gezegenin de sonunu getirmiş olacağız. En doğrusunu Allah bilir vesselam.

- ¹ Egon Ernest Begel, “Kentlerin Doğuşu”, çev. Özden Adıkan, *Cogito*, sayı: 8 (Yaz 1996), s.8.
- ² Begel, agm., s. 10.
- ³ Begel, agm., s.9.
- ⁴ H.G. Creel, *The Birth of China*, New York 1937, s. 278-279; aktaran Begel, agm., s.9.
- ⁵ Begel, agm., s.8.
- ⁶ Federico Mayor, Augusto Forti. *Bilim ve İktidar*, çev. Mehmet Küçük, Tübitak Yayınları, 12. bsk., Ankara 2004, s. 15.
- ⁷ Max Weber, *Şehir*, Don Martindale’nin “Önsöz”ünden, İstanbul 2012, s.50.
- ⁸ Martin Heidegger, “Kentin Felsefesi / İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek”, çev. Olcay Kunal, *Cogito*, sayı: 8 (Yaz 1996), s.67.
- ⁹ Heidegger, agm., s.67.
- ¹⁰ Heidegger, agm., s.68.
- ¹¹ Heidegger, agm., s.68.
- ¹² Heidegger, agm., s.69.
- ¹³ Ilya Prigogine, “Önsöz”, (Federico Mayor, Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, çev. Mehmet Küçük, Tübitak Yayınları, 12. bsk., Ankara 2004 içinde), s.III.
- ¹⁴ Prigogine, Agy.
- ¹⁵ Prigogine, Agy.
- ^{*} Doğrusu yeni şehrin birçok yan faktörün yanında yeni üretim biçimlerinin üzerinde yükselişini tahmin etmek zor olmasa gerek. Bu noktada Alvin Toffler’m ileri sürdüğü Üçüncü Dalga ekonomi modeli var ve günün getirilerine uygun bir model gibi durmakta, konuyla ilgili kendi gözetiminde doktora çalışması yaptıran Hocam Sayın Ahmet Alkan’ın gayretlerini saygıyla anıyorum.

ESRA SAĞLAM

EPPUR SI MUOVE! (AMA DÖNÜYOR İŞTE!)

Sapkınlık ile suçlandığı engizisyon mahkemesinde Galileo'nun "İnanç adına yemin ederim ki dünya dönmüyor" diyerek idam cezasından kurtulduğu herkesin malumudur. Ancak ayrılırken ayağını yere vurarak "Eppur si muove!" dediği de eklenir ardından: "Ama dönüyor işte!" Var olduğuna emin olduğu bir gerçeği reddetmenin yaşattığı kırıklıkla... Kimi sadece mırıldandığını, kimi ancak dışarı çıkıp söyleyebildiğini rivayet etse de bu vaka, ortaçağ kilisesi ile bilimsel düşüncenin çatışmasının bir sembolü olmak payesini yitirmemiştir.

Kilisenin ortaçağ boyunca ne ifade ettiğini ve batı toplumlarında oynadığı rolü çok da kolay şekilde anlayamayacağımız açıktır. Zihinlerimizde İslâm'dan kaynaklı bir din algısı ile bunu kavrayabilmek daha da zordur. Kilise, zannettiğimiz gibi yalnızca dinî bir kurumun, bir tapınağın değil, topyekûn bir sistemin adıdır. Ancak kendisinden yola çıkılarak Tanrı, insan ve evrene dair her şeyin tanımlanıp yorumlanabileceği, devasa bir dizge. "Sızı öyle bir dizgedir ki soruyu da bu dizge içinde sorarsın, yanıtları da bu dizge içinde verirsın, itirazları da bu dizge içinde yaparsın."¹ Akla takılmış bir gözlüktür âdeta yahut bir prizma: "/zer şeye arkasından bakılan bir prizma (...) Bu sistem, binlerce yıl boyunca oluşturulmuş kolektif bir akıl, bu aklın kullanımından ortaya çıkan kolektif bir yöntem ve bu yöntemin ürettiği bilgiyi denetleyen kolektif bir ölçüttür."²

Ortaçağ boyunca kilise, batı toplumlarının kaderinin belirlenmesinde rol oynayan birincil aktördür. Roma İmparatorluğu'nun varisi ve "İsa'nın bu dünyadaki bedeni"³ olan kilise, Ortaçağ Avrupa'sına hükmeden en büyük kuvvettir. "İsa, nasıl kutsalsa o da öyle kutsaldır(.. febediyet vaadi almıştır) Kilise "Tanrının gücünü elinde bulundurur (.. fHukuksallığı bütün Juukuksallıklardarı üstündür. (...))ve hiç kimse kararlarını tartışamaz."⁴ Bundan dolayı o dönemde kendisiyle rekabet edebilecek hiçbir kurumdan bahsedilemez. Taç giydirme görevi ve Haçlı seferleriyle imparatorların da diplomatik lideri konumuna yükselip onları da dize getiren kilise; dinî, askerî, siyasî, hukukî ve bilimsel alan başta olmak üzere toplumun her sahasına hükmetmeyi bilmiştir.⁵ Bu nedenle batı Avrupa tarihi, aslında kilisenin tarihidir. Ya kendisinin yanında yahut kendisine rağmen fakat hep onun etrafında devirlerin açılıp kapandığı bir tarih. Batı Avrupa tarihinin dönüm noktalarının da kilisenin çizdiği dairenin dışına çıkma çabaları olmak gibi bir ortak noktaları olduğu hemen fark edilebilir. Reformasyon, bilim devrimi, aydınlanma, Fransız ihtilâli... Bunların hepsi onun ezici, dogmatik etkisinden

uzaklaşmayı hedefleyen devrimlerdir. Çağdaş batı medeniyetinin temel ilkeleri ona rağmen belirlenir. Mesela laiklik, onun toplum ve siyaset üzerindeki baskısından kurtulmanın ifadesidir. Akılcılık, iyyinin ve doğrunun ölçütünün skolastik dogmalar değil, insan aklı olduğunun ilânıdır.

Ortaçağ boyunca işte bu denli merkezî ve sorgulanamaz bir otoritenin ismi olan kilise, bilimsel alanda da boy gösteren yegâne oyuncudur. *“Onun dışında asla bilim yoktur. Onun ifade ettiği şekilde dogma hakikattir. O halde bunu araştırmak söz konusu değildir. Hakikatin araştırılması Hristiyan için yoktur.”*⁶ Ortaçağda bilim; dogmayı açıklamaktır sadece, onun doğruluğunu kanıtlamaktır: Skolastik.

Dogma dışında bir bilme arayışı gerçekleştiren, onun yöntem ve ölçütleri yerine insan aklı ve evrensel yasaları koyan tüm “sapkın” faaliyetler, dinin dışında ve hatta karşısında olmakla suçlanmış ve tarihe “kilise-bilim çatışması” olarak geçen döneme kilisenin zulmü mührünü vurmuştur.

Kilise ile bilim arasında yaşanan çatışma, ilk kez kozmoloji alanında kendini göstermiştir. Skolastik prizmadan sıyrılışın dünyaca bilinen ilk temsilcisi Kopernik (1473-1543), kabul edilir. Uzmanlaştığı matematik ve astronomi alanları dışında kendisi de kilisenin eğitiminden geçmiş bir din adamı olan ve bir süreliğine bir kilisede de görev yapan Kopernik, tarihte yeni astronominin kurucusu olarak kabul görmüştür. Bu payeyi, fizik evren üzerine yaptığı çalışmalardan yola çıkarak, heliosantrik (güneş merkezli) evren görüşünü öne çıkarmasıyla kazanmıştır.

O döneme dek Avrupa’da Aristo’nun dünyanın sabitliği ve merkeziliği üzerine kurulu düşünce sistemi, kozmolojik görüş olarak genel kabul görüyordu ve yaklaşık iki bin yıl boyunca Kilise tarafından kabul edilip zihinlere zorla işlenmişti. Buna göre, dünya, evrenin merkezinde bulunmakta; gezegenler, güneş ve ay dairesel hareketlerle dünyanın etrafında dönmekteydiler.

Weber’e göre kilisenin bu görüşü kabul edişinde, Aristo’nun Tanrı ile dünya arasında vehmettiği düalizm yatmaktadır. Alemin merkezine oturtulan dünya ile uzaklara, göklerin sabit ve tabiatüstü alanına itilen Tanrı’nın düalizmi. Yer ve gök, o kadar ayrıdır ki birincisi, sürekli değişkenliğin “oluşun, doğuşun, ölümün” yeri, İkincisi, ezeli ve ebediliğin, değişmeyenin mekânıdır. Diğer yandan Dünya’nın, Evren’in merkezinde oluşu, Tanrı’nın temsilcisi olan kilisenin de merkeziliğinin ve otoritesinin garantisidir aynı zamanda.

İşte ilk kez Kopernik’in Dünya’yı gezegenlerin arasına ve Güneş’i, sistemin merkezine koymakla attığı kesin adım, yeryüzünün ve dolayısıyla kilisenin evrendeki birincil konumunu sarsmış ve Kopernik, kilise tarafından “sapkınlık”la suçlanmış, çekincelerinden dolayı ancak ömrünün sonlarında yayınlatabildiği kitabı “De Revolutionibus Orbium Coelestium” (Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine)’un okunması yasaklanmıştır.

“Kopernik devrimi”, genelde heliosantrik (Güneş merkezli) evren görüşünün ilanı ve astronomi alanında bir devrim olarak algılanmıştır. Ancak İhsan Fazlı-

oğlu'na göre Kopemik, aslında kendisinden evvel eski bilginler tarafından ortaya atılan ve delillendirmeksizin sadece hipotez olarak ileri sürdüğü bu teoriyle kozmolojik değil teolojik bir devrim yapmıştır. Çünkü yaptığı, kilise sisteminin dışında bir bilme çabasıdır. Ve onun devriminde “*her konuda Sistem'den daha doğru bilebileceği iddiası 'gizli' olarak vardır,*”⁸

Kozmolojik olarak Kopemik'in ‘yeni’ bir şey ürettiği yahut ispatladığından bahsetmek imkânsızdır. Görüşleri ve modelleri, kendisinden evvelki bilginlerin geliştirdiği şeylerdir. Özellikle İslâm bilgini Tusî'nin çalışmalarını incelemiş olduğu anlaşılan⁹ Kopemik'in yaptığı iş sadece; kendisinden önceki başta Sisamlı Aristarkhos (M. Ö. 3. yy) olmak üzere, Hiketas ve Seleukos gibi batılı bilginler¹⁰ ve Müeyyeddin Ürdî, Naşiriiddin Tusî, Kutbuddin Şirazî ve İbn Satır gibi Merağa okulu mensuplarının¹¹ ortaya attıkları heliosantrik (güneş merkezli) dünya görüşünü bulunduğu dönemde ön plana çıkarmaktır. Ancak bunun ortaçağda ifade ettiği anlam itibarıyla Kopemik'in yaptığı gerçekten devrimdir: Kilise yanılabilir!

Kilisenin Kopemik kozmolojisine olan tepkisinin asıl nedeni de işte buydu diyor Weber: “*Eğer Copernicus sistemi kabul edilecek olursa Hristiyanlığın temellerini yıkmak tehlikesi baş göstermez miydi? Eğer güneş gezegen yollarının merkezi ise eğer dünya hareket ediyorsa, demek ki Yuşa mucizesini göstermedi, demek ki kutsal kitap aldanyor, demek ki Kilise yanılabilir! (...) âlemin sonsuz olduğunu söylemek, çilemden ayrı bir gök, tabiatüstü bir eşya düzeni, yukarıda bir Tanrı bulunduğunu inkâr etmek değil midir?*”¹²

Böylece kilise, Kopemik ve taraftarlarına tanrıtanıma muamelesi yapıyordu. Sonlu ve sonsuz, Tanrı ve yarattıkları arasına Aristo kozmolojisiyle konulan uçurum (düalizm), Kopemik ve ardılları tarafından yerini “monist” dünya görüşüne bırakıyor ve bu görüş çağın ruhu olmaya başlıyordu: Evren, sonsuzdur ve sonlu ve sonsuz bir-biri içindedirler (immanents). Bu görüş Weber'e göre “*görünmeyen yaratamı tahtından indirmiyor, aksine yükseltiyordu; fakat -kilisenin doğru olarak gördüğü nokta bu idi- onunla ilişkilerimize ait fikirlerimizi derin bir biçimde değiştiriyordu.*”¹³

İnanç ve bilim dünyasındaki bu değişim, skolastiğin boyunduruğundan kurtuldukça daha da sert adımlarla ilerliyordu. Kopemik'in modelinde bir takım düzeltmeler yaparak güneş sisteminin matematiksel açıklamasını başarılı bir şekilde sunan Kepler (1571-1630), gezegenlerin yollarının şeklini ve onların kendi adıyla anılan hareket kanunlarını keşfetti.¹⁴ Onun elde ettiği bu başarı modern bilimin metodolojisinin başansı olarak kabul edilir.¹⁵ Kepler de Kopemik ile aynı kaderi paylaşıp Kilise tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Ancak o, güneş merkezli sisteme inanmanın, din ile çeliştiğini hiç düşünmedi. Yaptığı sadece Fazlhoğlu'nun ifadesiyle “sahih bir itikat arayışı” idi: evrenin ve insanın sahii bilgisine ulaşmak.¹⁶

Kopemik ve Kepler'in izinden gidip bu sahii arayışa katılan ve hatta kiliseye bilimsel meydan okuyuşun sembolü kabul edilen bir başka bilgin de Galileo Galilei (1546-1642)'dir. O, başlangıçta basit bir örneğinden yola çıkarak geliştirdiği teleskopun mucidi olarak tanınmıştır. Teleskop onu çağının popüler bilim adam-

lan arasına sokarken, onunla gördükleri kendisini engizisyon mahkemelerinde iki kez yargılanmaya ve mahkûm edilmeye götürecek kadar tehlikeli ve kâfirce bulundu. Öncüllerinin çalışmalardan da faydalanarak kendi yaptığı teleskopla Jüpiter'in uydularını bulan ve onların devir kanunlarını belirleyen Galileo dünyanın sabitliği ve merkeziliği üzerine kurulu düşünce sisteminin yanlış olduğunu keşfetti. Kâinatın merkezi, Katolik kilisenin savunduğu gibi dünya değil güneşti. 1632'de yayınladığı "Dünyanın İki Esas Sistemi Üzerine Diyaloglar" isimli eserinde güneş merkezli ve sonsuz kâinat görüşünü ispatlarıyla anlattı. Eser Avrupa'nın birçok yerinde basyapıt ilan edildi. Ancak Roma böyle düşünmüyordu.

Galileo, bu tespitleri yaparken kilisenin savlarının çürütülebilir olduğunu da söylemiş oluyordu. Bu; şaşmaz hakikatin temsilcisi kilisenin yanıldığının ilanıydı.

Galileo'nunki kiliseden bağımsız bir hakikat arayışı idi. Oysa kiliseden bağımsız bir hakikat mevcut olamazdı. Her türlü bilgi onun binlerce yıldır oluşturduğu süzgeçten geçerek elde edilebilirdi ancak. Galileo, bilimsel düşünüş tarzı ile de evrensel hakikate ulaşılabilceğini düşünüyor ve bununla din arasında hiç bir aykırılık görmüyordu. Toskana Büyük Düşesi Christina'ya yazdığı bir mektupta (1615) teoloji ve bilim arasında nasıl uygun bir ilişki kurulacağı yönündeki fikirlerini şöyle dile getirmiştir:

*"(...) Bence fiziksel problemler tartışılırken Kutsal Kitap tâki pasajların otoritesiyle değil, duyuusal deneylerle ve gerekli ispatlarla işe başlamak gerekir; çünkü kutsal Incil ve doğa fenomenleri benzer şekilde kutsal sözlere uygun olarak hareket ederler: ilki Kutsal Ruh 'un emirlerini temel alır, İkincisi ise Tanrı'nın emirlerinin itaatkâr uygulayıcısıdır."*¹⁷

Galileo'nun bu dindarlığı onu, yine de engizisyon mahkemesinin hışmından kurtaramamıştır.¹⁸ Yargılandığı mahkemede sapkınlıkla suçlanan ve ömür boyu hapse mahkûm edilen Galileo, suçunu inkâr edip, tövbe ederek bu cezadan sıyrılmayı başarabildi. "Ama dönüyor işte" diye ekleyerek. Bu cümle Katolik dogmanın bilim karşısında aslında ne kadar yenilmeye mahkûm olduğunun da bir kanıtı olarak tarihe geçmiştir. O zaman Galileo'yu susturabildiğini sanan doğma, onun buluşlarının yayılıp bilim devriminin önlemez bir hızla yükselişine yaptığı etkiye engel olamamıştır. Batı Avrupa'da, XV. yüzyılda Kilise skolastiğinin çökmeye yüz tutması sonucunda, Hristiyan dogmatizmi ve onun ilkelerinden bağımsız, Tanrı, evren ve insana dair bilginin rasyonel yolla üretebileceği inancı ile tetiklenen yeni bilim hareketi, kozmolojideki mezkûr gelişmelerle hız kazanmış ve domino etkisiyle tüm sistemi etkileyip, yeni devrimlere kapı aralamıştır.

Son olarak şunu eklemek gerekir ki; Fazlıoğlu'nun da değindiği gibi ortaçağda bilimin bu başkaldırısı, pozitivist tarihçi anlayışın sunduğu şekliyle dinin kendisine değil, kurumsallaştırılmış din olan "kilise dogmatizmi"ne karşıdır ve sahih bir itikat arayışı olarak görülmelidir.¹⁹ Kopemik, Kepler ve Galileo gibi doğa filozofları da sistemin cenderesinden sıyrılmayı başarabilmiş bu hakikat arayışının önderleridir.

KAYNAKÇA

- Bamabas İncili. Erişim: <http://barnabas-incili.com/incil/bamabas/5/>
- Fazhoğlu, I. (2004). Modem bilim: Sahih bir itikad arayışı. Anlayış, 2004/Aralık. Erişim: <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/l.php?id=17>
- Fazhoğlu, I. (2008). Batı Biliminde Dönüm Noktaları adlı esere Sunuş: Bilim'e geçmiş aramak, geleceği içindir. Erişim: <http://www.ihsanfazlioglu.net/EN/publication/articles/1.php?id=212>
- Fazhoğlu, I. (2011). Modem Dünyada Bilgi ve Zihniyet. Erişim: <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/l.php?id=244>
- Galileo, G. (1615). Bilimlerin Kraliçesi Olan İlahiyata. Galileo' nun Keşifleri ve Fikirleri adlı kitaptan, çeviren Stillman Drake, s. 175, 177, 179, 182-183, 191-193, 203, Stillman Drake. Doubleday & Company, Inc., 1957. Erişim: <http://www.dusuncetarihi.com/makale/bilimlerin-kralicesi-olan-ilahiyata>
- Gazzaniga, J.; Segur, P. (2003). Kilise. Siyaset Felsefesi Sözlüğü (s. 508-513). (Yerguz, I. Sevil, N.K., Ergun, E., Dilli, H., Çev.) İstanbul: İletişim.
- Kocabaş, S. (1996). İslâm ve Bilim. Divan, 1996/1, 67-83.
- Kocabaş, S. (2000).: Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi. Divan, 2000/1, 29-62.
- Roberts, J.M. (2010). Avrupa Tarihi. (Aytuna, F. Çev.). İstanbul: İnkılap.
- Taslaman, C. (2008): Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı. İstanbul: İstanbul.
- Weber, A. (1998). Felsefe Tarihi. (Eralp, H.V., Çev.) İstanbul: Sosyal.

- ¹ Fazhoğlu, İ. (2011).
- ² Fazhoğlu, İ. (2004).
- ³ Aziz Paulus'a ithaf edilen bir deyiş. Pius XII, Mystici Corporis, 1943. (alıntılayan: Gazzaniga, J., Segur, P. (2003), s. 508.)
- ⁴ Gazzaniga, J., Segur, P. (2003), s. 508.
- ⁵ Roberts, J.M. (2010), s. 234-236.
- ⁶ Weber, A. (1998), s. 138.
- ⁷ Weber, A. (1998), s. 80.
- ⁸ Fazhoğlu, İ. (2004).
- ⁹ Huff (1993), s. 55-58. (Alıntılayan: Kocabaş, S. (2000), S.36.)
- ¹⁰ Weber, A. (1998), s. 105.
- ¹¹ Fazhoğlu, I. (2004).
- ¹² Weber, A. (1998), s. 198. Metinde bahsedilen "Yuşa mucizesi" yıldızların ve güneşin evrensel yasalara göre değil Tanrı tarafından değişken emirlerle hareket ettirildiği inancının İncil' deki delillerindenidir. (Bakınız: Weber, A. (1998), s. 399-400)
Bamabas İncilinin 38. bölümünde bu mucizeye şöyle işaret edilmektedir: "Güneşi durduran Yuşa'yı hatırlayın, sayısız Filistin askerini korkudan türetmişti..."
- ¹³ Weber, A. (1998), s. 199.
- ¹⁴ Weber, A. (1998), s. 197.
- ¹⁵ Taslaman, C. (2008), s. 31.
- ¹⁶ Fazhoğlu, İ. (2004).
- ¹⁷ Galileo, G. (1615).
- ¹⁸ Taslaman, C. (2008), s. 32.
- ¹⁹ Fazhoğlu, İ. (2008).

ALPER GÜRKAN

RÖNESANS'TAN SONRASI: PERSPEKTİF İDEOLOJİSİ VE KOZMOSUN DESAKRALİZASYONU

Rönesans, dünyanın bugünkü hâlinin oluşumuyla ilgili olarak farklı bağlamlarda değerlendirilebilecek bir dönem olmakla birlikte yaygın olarak nedenleri ve sonuçları üzerinden tarihselleştirilmekte ve bir aralığa sıkıştırılmaktadır. Rönesans, elbette ki tarihî olmakla birlikte bütün devrimler gibi tarihte bir kırılma oluşturarak süreklilik kazanmış, bir çığır da açmıştır. Bu süreklilik, bugünkü baskın dünya görüşünün normalleştirilmesiyle ilgili olarak modern dönem (Orta Çağ sonrası) boyunca devam etmiş, Rönesans'ın felsefe ve teknik üzerindeki etkilerinin kabulünü yerleştirerek evveline ilişkin sorgulamaları büyük ölçüde engellemiştir. Rönesans'ı, modernleşme süreci içerisinde ele aldığımızda onu sadece kültürel ya da sanatsal bir dönüşüm süreci olarak değil, dünya görüşünü biçimlendirme araçları olan bilim ve felsefeyle ve bu biçimlendirmenin sonucu olarak kültür ve ekonomiyle açık ve etkileşimli ilişkisi içinde değerlendirmek daha bütüncül olacaktır. Bu sebeple, bu yazıda Rönesans, Avru-Amerikan değerlerin ağırlığı altında biçimlenmiş olan bugünün dünyası üzerindeki belirleyici tarafları ile ele alınacaktır. Bu maksatla da Rönesans'ın başta epistemoloji/metafizik olmak üzere, kültür, sosyal/sivasal yapılanma ve ekonomik/maddî yönü tartışılacak, sonuçları da bugünkü küresel düzen bağlamında değerlendirilecektir.

Özetlemek gerekirse Rönesans, her şeyden önce epistemolojik bir değişimin hayata geçişini temsil eder. Bu değişimin sanattan önce -Orta Çağ'da sanattan henüz ayrışmamış olan- bilim ve daha isabetle bilgi (*episteme*) üzerindeki bir anlayış değişimi olduğu aşîkârdır. Bu değişim, güçlenmekte olan rasyonalizmin nesnel dünyaya uygulanması ve tüm eşyanın metafizik varoluşlarından soyutlanarak nesnel gerçekliği ile kavranmak istenmesiyle ilgilidir. Sözü edilen kavrayış ise maddenin mânâdan uzaklaştırılarak özerk olarak yorumlanabilmesi gayesiyle bilginin desakralize edilmesi, muhteva ve biçimindeki -Orta Çağ boyunca skolatik felsefeyle ve daha evvelinde kıymetlendirilmiş- kudsiyetin yadsınmasıyla tahakkuk etmiştir. Bilgiye ilişkin bu zihniyet değişimi, bilimsel ve sanatsal olanla beraber sosyal hayatın gerekleri üzerinden kültürü yapılandırmış ve böylece Avrupa'da feodalizmle ilişkili olarak hayat bulan toplumsal değer dünyası, yeni bir yapılanmaya

maruz kalmıştır. Müslümanların özellikle Osmanlı eliyle Akdeniz hâkimiyetini tesis etmeleriyle beraber Avrupa ülkelerinde finanse edilen kâşif ve araştırmacıların, Amerika kıt'asının bilinirleşmesiyle temsil edilen yeni bir açılıma teveccüh etmeleri ve buna bağlı olarak Asya ve Afrika'nın hikemî öğretileri ve araçlarını nakletmeleri bu değerlerin biçimlenmesinde en önemli rolleri üstlenmiştir denilebilir. Dışarıdan alınan bu öğreti ve tekniklerin rasyonalite ile yoğurulmaları ve epistemik devrimin birer aracına dönüştürülmeleri, yeni icatlar ve keşifler için imkân sağlamış ve modermiteyle beraber liberal değerleri, kapitalist yönelimi mümkün kılmıştır. Rönesans'ın kültürel tahakkukunun sosyal düzene etkileri mevcut hiyerarşik örgütlenmeyi sorgulanabilir kılarken keşif ve icatlar vasıtasıyla tarımsal üretimden daha fazla rant sağlayan ticarî gelişmelerle birlikte inkişaf eden yeni ekonomik sınıfın siyasî düzeni de biçimlendirmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu yönden Rönesans, burjuvazinin Avrupa'da feodal yapıyı yavaş yavaş eritecek adımlarının belirginleştiği bir dönem olarak kolonyalizmin kapılarını araladığı gibi Fransız İhtilâlinden sonra biçimlenen mutlak monarşilerin tevcih edildiği demokratik örgütlenmeler için de kritik bir yönlendirme aracı işlevine sahiptir.

Modernlik üzerine farklı tartışmalar yürütülmekle birlikte bazı müşterek noktalarda buluşulmuştur, bu noktalar başlangıcı itibariyle onun zaman ve mekânla sınırlandırmasıyla ilgilidir. Modernlik tecrübesi, mekânsal olarak Avrupa'da ortaya çıkmış ve gelişmiştir, zamansal olarak da daha eski ve farklı süreçler içeren bir bütün olsa da felsefî yönden Descartes'ın "cogito"su bir milat kabul edilebilmektedir. Çünkü Kartezyen felsefeyle birlikte düşünen özne, tüm diğer rehberlerin belirsizlik ve şüpheli varlıkları karşısında insanın takip edebileceği tek gerçek rehber kabul edilmiştir. Bu rehber, dinin ve skolastik düşüncenin baskınlığı üzerinde bir tesir var eder. Modernliğin zamansal ve mekânsal beliriminin tesadüfî olmadığı, tarihî gerektirmelere bağlı olduğu açıktır. Bu gerektirmeler metafizikçiler tarafından nicelik değişimi ya da döngüsellik kapsamında, sosyologlar tarafından kültür ekseninde, iktisatçılar tarafından da ekonomik şartlar bağlamında ele alınmıştır. Bu bakış açılarının tamamının modernliğin başlangıcına ilişkin felsefî vurgusu insanın birey olarak özerkleşmesi hususudur. Modernité, her şeyden fazla olarak insan usunun (*ratio*) -daha önce bağlayıcı kabul edilen- değerlerden bağımsızlaşmasıyla ilgilidir. Bu değerlerin bağlayıcılığı, ferdî ve sosyal planda fizikî bir güç uygulaması ve denetim eliyle olmakla birlikte esas olarak bilgi süreçleriyle tesis edilmiştir: Bireyin inşası demek olan sosyalleşme süreci, toplum tarafından içselleştirilmiş bilginin aktarımı ve çeşitli kültürel örüntüler vasıtasıyla yeniden üretilmesidir. Sosyalleşme ya da bilginin yeniden üretimi, bireyin kendini içinde bulduğu toplumsallığın o ânına ilişkinin kabulleri, inanç, felsefe, mitoloji

ya da ahlâk olarak benimsemesi ve onu tatbik etmesidir. Bu durum, tıpkı bugünkü kabullerin canlı oluşu gibi modernlik öncesi toplumlar için de doğal olarak canlıdır. Özel şartlar taşımayan bugünün bireyi, içinde doğduğu toplumun kültürel, ahlâkî, dinî/felsefî ya da İktisadî kural ve koşullarıyla yüzleştiği ve mevcut düzenin dışında bir yaşam olanağına kolay kolay sahip olamadığı gibi farklı vasıtalarla da olsa geçmişte de benzer şartlanmalara maruz kalmıştır. Ne var ki modern toplumları geleneksel toplumlardan ayıran esas nokta, sözü edilen ve bağlayıcı olduğu belirtilen bilgi/değer süreçlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Çünkü bilginin dönüşümü olarak modernleşme tecrübesi, değerle birlikte düşünme ve yaşam şeklinden başlayarak bütüne yayılmış ve yayılmaktadır.

Değeri biçimlendiren bilginin dönüşümü ile kastedilen nedir?

Geleneksel kavrayışta bilgi, zihnî bir faaliyet sonucunda üretilen ya da dışarıdan alınan bir şey değil son merhalede varoluşun bir niteliği ve hâlidir. Schuon'un deyişiyle, *"Bir'in bilgisi total ve birlik halinde bir bilgi olduğundan düşünceden ziyade varlığımızı gerektirir"*(Schuon, 1997: 75) Mutlak'ı bilen ya da ona inanan kişi, bu bilgiye tüm varlığını katıp onunla yaşar; ancak bu idealize bir durumu değil gerçekliği sunmaktadır, çünkü yaşanan (gerçeklik) ile bilinen (Hakikat) arasında bir zıtlık ve uyuşmazlık yoktur. Bu hâliyle bilgi, edinilen, üretilen bir nesnellik değil; bizatihi tecrübe edilen, eyleme neden ve kaynak olan bir ilkedir. Bilgi, en temelde dünyayı anlama ve kavrama faaliyetleri için bir anahtar ve model olarak, modern dönemle birlikte kişisel/vehmî usa indirgenmiş, böylece değer olgusunun da bireyle ilişkilendirilmesinin yolu açılmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr bu süreci bir anlayış olarak *"kozmosun desakralizasyonu (laikleştirilmesi)"* ifadesiyle tanımlar: *"Kozmosun laikleştirilmesi de kişisel aklın laikleştirilme siyle ilişkilidir. Kozmosun desakralizasyonu konusunda birçok entelektüel ve tarihî sebep varsa da; bilme imkânına sahip zihnin ya da Kertezyen cogitonun saf olarak rasyonalistik düzeye indirgenişi bu sebeplerin başlıcalarından birisidir. Bilginin desakralizasyonu, bilimsel olarak bilen istidlâlî aklın inanç dünyasından ve esas ve öz olarak bilen Akl'dan nihaî olarak kopuşunun, Kozmos'un mekanikleştirilme siyle dünyanın özünün kutsal mahiyetinin boşaltılışıyla aynı zamana rastlayışı tesadüfî değildir."* (Nasr, 2001: 69) Bilgi ve değer arasındaki mütekabiliyetin modern felsefe (rasyonalizm) ile birlikte doğanın ve evrenin anlaşılması yönünden mekanikleştirilmiş ve salt niceliksel bir matematiğe indirgenmiş olarak analiz edilmesini ele alan Nasr, bu sürecin maddileşmenin dağılımı bakımından kapitalizmin tahakkümüne müteveccih oluşuna ise eğilmemiştir.

Oysa *"cogito ergo sum"* ile vehmî usu merkeze alan anlayış, bilgiyi analitik sürece bağlamakla onu üretilecek bir metaa dönüştürmesi yanı sıra bireysel varoluşu bir değer merkezi hâline getirerek -kapitalizmin tarihselliğinin aksine- libe-

ralizmin tarihte ilk defa ortaya çıkışının da düşünsel imkânlarını tesis etmiştir. Bu süreci Bertrand Russel'in yazdıklarıyla şöyle özetleyebiliriz: Avrupa'da modernliğe kadar bireyci bir felsefe görülmemiştir, doğru ve iyi olan düşünceyle değil kolektif bilgi ile bilinmiştir, Descartes'ın *cogito* su ile birlikte her birey için ayrı olan bir bilgi temeli ortaya çıkmıştır, ilk liberal olan Locke dindar birisi olmasına rağmen "*vahiy hakkında us karar vermelidir*" diyerek usu vahiyden üstün tutmuş, aynı zamanda en önemli değer in özgürlük olduğu fikrini ortaya koymuştur, böylece Avrupa'nın baskın gücü olan Hristiyanlıkta Protestanlık karakteri doğarken ilk liberalizmin eğilimi içkin olarak mülkiyet haklarıyla karışık bir demokrasiye yönelmiştir ki ilk liberalizm, İngiltere ve Hollanda'da belirmiştir, Amerika'da ise feodallık ve devlet kilisesinin olmamasından dolayı en büyük başarısını göstermiştir. (Russel, 2012:149-163) Burada weberyen bakışa müracaat edilerek; rasyonalizm, liberalizm, Protestanlık, demokrasi ve kapitalizm arasında açık, dosdoğru ve etkileşimli bir ilişki görülebilmektedir. Bu sürecin içinde yer alan Aydınlanma düşüncesi de "*Hristiyanlığa karşı yoğun ve radikal eleştirilerin gerçekleştiği, kilisenin, din adamlarının, dinsel erkin ve her şeyin 'deneyin rehberliğindeki aklın süzgecinden geçirildiği/eleştirildiği, kısaca var olan politik sistemin ve dinsel kanılar yoğunluklu yapılanmaların sorgulandığı*" bir dönemi temsil etmektedir; "*Aydınlanma, 18. yüzyılda varolan totaliterliğe, kastçı feodal toplum düzenine, baskıcı dinsel dünya görüşüne karşı, yeni olgunlaşmakta/şekillenmekte olan burjuvazinin yönettiği bir özgürleşini harekettir*" (Kızılcıkelik, 2000: 72-73)

Bilimsellik merkezinde epistemolojik ve kültürel bir devrim kabul edilebilecek Rönesans, içerdiği felsefi yaklaşım itibarıyla modern düşüncenin ve toplumsal yapılanmanın değişimine doğrudan katkı sağlayan bir süreçtir. Bu sebeple Aydınlanma düşüncesinin doğumuna yol açan gelişmelerden birisi olsa da tarihsel olarak belirli bir zaman dilimi içine sıkıştırılsa da ona daha ilkesel bir düzeyden, nitelikleri kapsamından bakmak daha uygun görünmektedir. Aksi takdirde bir dönem olarak ele alındığında Rönesans sadece bir geçiş olarak gözükecektir. Yaygın olarak Rönesans, Orta Çağ'ın bitişi (Amerika'nın Avrupa tarafından bilinir hâle gelmesi) ile başlayıp Reformasyon'a kadar olan süredeki bazı değişimleri imleyen bir isimlendirmedir. Fakat bir dönem olarak Orta Çağ'dan kesin bir kopuşu temsil edip etmeyeceği tartışmalıdır. Nihayetinde kelimenin anlamındaki "yeniden doğuş"¹, tekrar fikri üzerinden bir sürekliliğe yahut devamlılığa gönderme yapmaktadır. Bu yönden devrim mahiyetine rağmen tarihteki hemen tüm olaylar gibi "küçük" bir kırılmadır. Ancak bu kırılmanın oluşturduğu sapma açısı, belirli bir zaman sonra (modernleşme süreci) geniş bir mesafeye tekabül ederek büyüyecektir ve bu da bizim Rönesans'ı neden tarihsel bir nokta değil, bugün üzerindeki etkileri itibarıyla devamedegelen bir süreç olarak değerlendirdiğimizi açıklar.

Umberto Eco, Rönesans'ın neden bir paradigma değişimi olmadığını, aksine Orta Çağ'ından çok daha ateşli inanç biçimlerini taşıdığını özetlerken Tanrı-evren yorumu üzerinden hümanizme geçer ve Rönesans'ın kaynağını Hristiyanlık öncesi gelenekten aldığı için hümanizme dayandığını, fakat bunun, insanın tanrının yerini alması değil, tanrı ile dünya arasındaki aracı rolü üstlenmesi demek olduğu sonucuna varır: Yeni-Platoncu felsefenin yeni bir yorumla ortaya çıkmasıyla kalıplaşan “*merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde olmayan dünyanın sonsuzluğu fikri*”ⁿ buna dayandırır. Orta Çağ'ı biçimlendiren Skolasitik düşünceden ayrı olarak *Bir*'in aşkınsallığı yerine onun tüm yaratılanlarla özdeşleştirilmesi söz konusudur. Bu durum doğanın sorgulanmasına yol açar ancak bu sorgulama daha önce dinî referanslarca oluşturulan kozmik düzen imgesi bulunması amacıyla değil, doğadaki şeylerin sürekli bir başka şeye dönüşmesini saptama amacı taşıyacaktı. Rönesans düşünürlerinin ilâhî olana bu ilgileri bir biçimde Hermetik öğretilerin, Pisagorculuğun ve Doğu hikmetinin etrafında dolaşır; kozmos bir etkiler ağı olarak değerlendirilir ve günah yüzünden değil doğa sevgisinin motivasyonu ile cennetten çıkarılan insan doğaya hâkim olmak için bu ağa girmek ihtiyacı duymuştur. Bu sayede tanrıdan dünyaya iniş ve canlı varlıktan tanrıya yükseliş amaçlanmaktadır. (Eco: 1999:183-212)

İnsanın tanrı ile evren arasındaki konumu, Eco'nun Rönesans'ı dinî düşüncenin etrafında tartışırken ele aldığı hümanizm fikrinin esas besleyicisidir: Hümanist düşünce, insan varlığını kozmosun merkezine yerleştirdiği gibi bilginin de merkezine yerleştirir ve onu, tanrının mutlak bilgisi ile doğanın mekanığı arasında tanımlar. Hümanist düşüncenin doğuşu, Orta Çağ boyunca manastırlara hapsedilmiş orijinal ve antik metinlerin keşfine dayandığı için dinden bağımsız gelişmiştir fakat bu tanımlama evrenin sonsuz olasılığı arasında insanın seçim yapabilme iradesiyle ilgilidir. Bu iradenin bir temsili merkezî perspektif ile yeniden inşa edilen imge anlayışında gizlidir ki perspektif tekniği malûm olduğu üzere rasyonalizmin resme uygulanmasıdır: Zeynep Sayın, Florenski'nin kitabına yazdığı önsözde; insan bedeninin bir yandan tanrısal bir suret olarak “benzeşen bir benzeşim”, diğer yandan tanrısal dokunuşun izini taşıyan beden olarak “benzeşmeyen bir benzeşim” olduğunu belirtir. “*Bu yüzden benzeşmeyen bir benzeşimi, Ortaçağ sonrası ve Rönesans denen zamanın yapmaya çalıştığı bir benzeşen bir benzeşimle temsil etmeye çalışmak, aslında imgenin dokunuşa dayalı izini ondan alarak imgeyi gerek gözden ve bedenden, gerekse imgenin ardında yatan aşkınlıktan yoksun kılmak anlamına gelir. Ne var ki adı geçen yoksunluk, yalnızca tanrısal aşkınlığın temsili için değil, aynı zamanda varoluşun tümüne dair temsiller için de geçerlidir.*” (Sayın,2001:18) Eco, sanatsal üretimde sembolizmden alegoriye geçişi

bu sürecin dışında ve daha eski/yaygın bir yönelim olarak kabul etse de sembolik imgenin ve sembolizmin yüksek anlamının geçerliliğini yitirdiği bir toplumsallığın ortaya çıkışını yönlendiren Rönesans'la birlikte, “*geniş ve iddialı alegorilerinden sonra XVII. ve XVIII. asrın sanatının genel olarak saf bir ‘eğlenceye’, saf bir ‘süse’ dönüştüğünü görmekteyiz.*” Artık, *Kilise zaferinin ressamı, André Roublev veya Rembrandt değil Rubens’dir*” (Durand, 1998:28)

Eski Mısır temsillerinde çokmerkezliliğin kullanıldığını yazan Florenski, yüz ve ayakların profilden, omuzlar ve göğsün ise cepheden verilerek çizildiği bu resimlerdeki diğer ayrıntıların gündelik yaşama ilişkin şaşırtıcı bir sahiçilikle bir arada olduğunu ve Mısırlıların perspektif için gerekli basit geometri bilgisine de sahip olduklarını hatırlatır. Florenski, Mısırlıların perspektife başvurmamalarını ve hiyeroglifi metafizik bir temsil olarak görüp, dinî gerekçelerle izah eder: “*Perspektiften bağımsızlaşma ya da onun iktidarını -(...) böyle bir iktidara sahip oluşu öznelciliğin ve illüzyonizmin ayırt edici özelliğidir- ilksel olarak reddetme tavrı, dinsel bir nesnellik ve kişilerüstü bir metafizik uğruna gerçekleşir. Aksi halde, dünyayı kavrayıştaki dinsel kararlılık ve bir halkın genel bilincine özgü kutsal metafizik tek tek kişilerin farklı bakış açılarına göre gerçekleşen salt bireysel gözlemlere ayırırsa, perspektife özgü parçalanmış, ahenksiz bilinçle karşı karşıya kalırız*”(Florenski,2001:53-54)

Dünyaya ve nesnelere bakışın İlahî merkezden ayrılması, sadece sanatsal olanın değil, bilimsel olanın da biçimlenmesiyle ilgilidir. Modern bilim ölçütleri ile şeyler birbirlerinden özerk olarak değerlendirildiği için doğanın içeriklerini olabildiğine ayırma ve parçalama gayreti, sanatın geleneksel tabiatından uzaklaşmasıyla paralel bir gelişmedir. İlahî merkezli ya da vahyi merkezine alan geleneksel bilimin aksine hümanizmle birlikte bilimsellik nesnellik ölçütüne sokulur: “*Modern bilim dünyanın gerçekliğini oluşturan şeyin büyük bir kısmını kurban etmemizi ister ve karşılığında, tek avantajı maddeyi kendi düzleminde, yani nice-lik düzeyinde ele almamıza yardım etmek olan matematiksel formüller sunar.*” (Burckhardt, 1997:28) Bu niceliğin değeri belirleyen vasfı, bir maddileşme sürecinden bağımsız olarak düşünülemeyecektir.

Rönesans’ın, Orta Çağ’m “özgür sanatlar’mı (Gramer, Mantık, Retorik, Aritmetik, Geometri, Müzik, Astronomi) nesnel bilimsellikle kutsal alandan ayırıştırması, Avrupa’nın Akdeniz hâkimiyetini yitirmesinin bir sonucudur. Bu sonuç, bilginin edinilme yöntemiyle birlikte ancak ondan daha öncelikli olarak işlevine ilişkin bir farklılaşma olarak okunmak durumundadır. Ki modern sanat aynı sebebe bağlı olarak yol almıştır. Bu noktada Rönesans’ın kapitalist potansiyeli hatırlanmalıdır: Rönesans, Avrupa’nın mezkûr sıkışmışlığını aşmak amacı içeren

-deneysel- bir bilim anlayışı ile ortaya çıkmıştır. Coğrafi keşiflerle karşılıklı etkileşim hâlinde olan Rönesans bilimselliği, Akdeniz ticaretinin canlanmasından nemalanan yeni sınıf burjuvazinin daha fazla ticaret yapma olanaklarını gözden geçirmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Böyle bir çaba, sosyal düzende liberal eğilimler, dinde Protestanlıkla ilişkili olduğu gibi sanatta da modern perspektifi ve yaklaşımı doğurmuştur. Bu süreç sonunda Avrupa’da tıpkı bilgi ve teknolojinin olduğu gibi sanatların da sekülerleşmesi, Hristiyan öğretilerinden ve skolastik düşünceden kopup burjuvazinin özerklik taleplerini biçimlendiren liberal felsefeyle anlam kazanması söz konusudur: İtalya’dan başlamak üzere, Avrupa şehirlerinde hâkimiyeti resmen/meşrûten elinde bulunduran aristokrasinin zaman içerisinde altlarındaki sınıflardan edindikleri tarımsal gelir, Rönesans ile başlayan teknik ilerleme ve coğrafi keşifler sayesinde zaman içinde zenginleşmeye başlayan tüccarların gerisinde kalmıştır.

Bu tüccarlar giderek zenginleştikçe izleri geçmişe dayanan yepyeni bir sınıfa, feodal ekonomik rejimin dışında tutabildikleri sermayeleri sayesinde elde ettikleri özerk konumları oluşan burjuvaziye evrilmiştir. Ticaret yaptıkları için vergi veriyorlar, limanları, yolları ücreti mukabilinde kullanıyorlar ama krala, şehir devletine ya da derebeyine karşı feodalitenin gerektirdiği toprak işleme, asker yetiştirme, sefere katılma gibi hiçbir sorumluluğu yüklenmiyorlardı. Hatta aksine fakirleşen derebeylerine borç vermek suretiyle bazı imtiyazlar ve haklar edinecek özerkliklerini durmaksızın genişletebiliyorlardı. Rönesans’ın burjuvaziye olan müsbet etkisi onların bilim, sanat ve teknolojinin finansmanını da üstlenmelerini sağlarken aynı zamanda Kilise’nin tahakkümünü kırarak bir epistemolojik devrimi de başlatmalarını kolaylaştırmıştır. XII. asrın başından itibaren manastırlarda başlayan entelektüel birikimin XIII. asırda kurulmaya başlayan üniversiteler ile şehir devletlerinin bürokratik ağı içerisinde yer alan noterler ve hukukçuların Rönesans ile hümaniter nitelikli bir aydın sınıfı oluşturması da aynı gerekçelerin sonucudur: Aydınlar ve burjuvazinin giderek sınırları genişleyen özerklik talepleridir sözkonusu olan. (Cadiou, Clarisse vd., 2013:50-70)

Sayın, bu noktayla ilgili olarak Sartori’nin, imgelerin satılabilir ve satın alınabilir birer metaa dönüşmesini, merkezî perspektifin keşfi ve *camera obscura*’nın icadıyla koşut görmesini zikreder. Özne-nesne, iç-dış, göz-beden ayrımıyla nitelenen bu aleti, Descartes’ın dış dünyanın gerçek (perspektifsel) varoluşunun kanıtı olarak gördüğünü belirtir ve bunun İktisadî ve sosyal anlamını ele alır: “Dış dünyayı bir yandan özel mülke ve tabloya (Foucault) dönüştüren ve gözünün maliki ilan eden camera obscura, diğer yandan akıl için olduğu gibi gözün yolunun da bir olduğunu vurgulamaktadır: Farklı açılardan bakan ve devingen bir bakış değil, gözün öznelikten ve bedensellikten kurtulmuş genelliğidir önem-

li olan. Florenski bu nedenle Yeniçağ'a özgü bakışı -modernizmin kendi söyleminin tam aksine- öznellikten ve kişisellikten uzak bir bakış olarak tanımlar. Aslında amaç görmek değil görmemek; kişisel birbakışa sahip olmak değil, olmamaktır." (Sayın,2001:11)

İlk görüşte bir özgürlük alanı açıyor gibi sunulan modern bakış, bireyi özgürleştirmeyi amaç edinen ancak bu amaçla birlikte liberal felsefenin ve kapitalist düzenin tahakkümüne doğru sürükleyen yeni sınıfın bir mücadele vasıtasıdır. Nihayetinde hümanizm aydın sınıfının feodalizme karşı mücadelesidir de aynı zamanda, bu nedenle ilk temsilcileri kentli tâcir ve zanaatkârlar ile "liberal meslekler" in insanlarıdır (Tanilli, 1994: 62) ve bu bakımdan sosyal hiyerarşi içindeki yerlerini yükseltmek isteyen yeni bir sınıfı temsil etmektedirler ancak mevcut feodal düzen içerisinde bunu başaramayacakları için felsefelerindeki bireyci merkez dikkat çeker. Hümanizmin İtalya'da ortaya çıkmışlığı iki olgu arasında tesadüfi olmayan bir ilişkiyi gösterir: Kapitalist ilerleme ve hümanizm: "XIV. yüzyılda, İtalya, tarihsel gelişmesi içinde öteki Avrupa ülkelerinden ilerideydi. Kapitalist üretim ilişkilerinin ilk biçimleri, en ilerlemiş kentlerde, İtalya'da ortaya çıktı. Bu önemli değişiklikler, öteki Avrupa ülkelerinden ileride olan İtalya'nın gelişme düzeyinin yüksekliğine tanıklık ediyordu. Kentlilerin yeni yaşam koşulları, girişimci ruh, para biriktirme susuzluğu, sanayide, ticaret ve mâliyede, -kimi zaman rastlantıya bağlı- eser ve işlemler, hızlanan ve yepyeni bir yaşam biçimi, bütün bunlar popolanı arasında, özellikle de genç burjuva çevrelerde, yeni bir dünya görüşünün oluşumuna yol açmıştır." (a.g.e.:62-63) ki Tanilli, bu kültürün İtalya'da doğuşunu izah ettikten sonra, hümanizmin diğer kapitalist gelişme gösteren ülkelere yayıldığını belirtir, bunun sebebi de hümanist ülkünün yarattığı insanın burjuvazinin özlemlerine, kapitalizmin gereksinmelerine yanıt verebilmesidir.

Bu gereksinimler, toplumsal yapının sosyal hiyerarşiye dayanan feodal karakterinin aşılmasıyla ilgili olduğu kadar sanayi, kaynakların keşfi ve taşımacılığın imkânlarına da ilişkindir. Bu gereksinimlerin hepsi için de doğa bilimleri oldukça önem taşır; doğanın incelenmesi, bir taraftan dogmatik dünya görüşünü sarsmaya, diğer taraftan da yeni icat ve keşifleri geliştirmeye yarayacaktır. Dünyanın bugünü niteleyen küresel entegrasyon, söz konusu bilimsel ve teknik ilerlemeler ile tüm süreci anlamlandıran bir zihniyetin farklı yönlerdeki açılımlarının sonucunu da özetlemektedir.

KAYNAKÇA

Burckhardt,Titus (1997); *Akim Aynası -Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler-*, İnsan Yay..2.Baskı, Tere.: Ersoy,V.,İst.

- Cadiou,François; Coulomb, Clarisse vd. (2013); *Tarih Nasıl Yapılır?*, İletişim Yay., Terc.:Çetinkasap,D., İst.
- Durand, Gilbert (1998); *Sembolik İmgelem*, İnsan Yay.,Tere.: Meral,A.,İst.
- Eco, Umberto (1999); *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, Can Yay.Tere.:Atakay,K.,İst.
- Floresnski, Pavel (2001); *Tersten Perspektif*, Metis Yay., Tere.: TükelY.jst.
- Kızdçelik, Sezgin (2000); *Frankfurt Okulu*, Anı Yay., Ank.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2001); *Bilgi ve Kutsal*, İz Yay., Tere.: Yazar,Y., İst.
- Russel, Bertnard (2002); *Batı Felsefesi 7an7»-III*,Terc.:Sencer,M.,İz Yay.,İst.
- Sayın, Zeynep (2001); *Sunuş*, “Tersten Perspektif” (Pavel Florenski), Metis Yay., Tere.: Tü-keLY.jst.
- Schuon, Frithjof (1997); *Varlık, Bilgi ve Din*, İnsan Yay., Der. ve Tere.: Yalçın,Ş.,İst.
- Tanilli, Server (1994); *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası C:III1*, Cem Yay.,3.Baskı,İst.

Renaissance: “ “from renastre “grow anew” (of plants), “be reborn” (Modern French renaitre), from Vulgar Latin*renascere, from Latin renasci “be born again, rise again, reappear, be renewedfrom re- “again”, [http://www.etyinonline.com/indcx.php?allowed_in_frame=\(\)&search=Renaissance&searchmode=none](http://www.etyinonline.com/indcx.php?allowed_in_frame=()&search=Renaissance&searchmode=none), Erişim: 11.04.2014.

NECATİ MERT

RÖNESANS DÜŞÜNCESİ

Her düşünce ve sanat akımı toplumsal bir altyapı üstünde yükselir. Felsefesi, temel değerleri ve sanat anlayışıyla altyapı büyük uyum içindedir. Altyapıyla uygunluk -doğallayım- Rönesans için de geçerli.

Ancak, önce Hümanizm.

Rönesans öncesinden bir zamanı ya da bir felsefeyi anlatmadığı hâlde neden önce Hümanizm? Şundan ki Rönesans Düşüncesi'nin bakış açısidir Hümanizm. Gerek başlangıçtaki *hu man'* da gerek 17'nci yüzyılda görülen *humanisnf* de gerek sonraki türevlerinde olsun familyanın her kelimesi *man* (insan, adam, erkek) kökünden gelir.

Pratikte de 'insan'a ve onuruna saygı gösterilmesi temeline dayanır Hümanizm. 'İnsan'ın olabildiğince gelişmesi, gelişim şartlarının yaratılması için mücadele eder. Zaten ortaya çıkışı da mücadeleyle olmuştur.

Şöyle ki 14'üncü, hatta 13'üncü, hatta hatta 12'nci yüzyılla antik literatüre karşı müthiş bir ilgi görülür İtalya'da. Eserler çevrilir, yorumlanır, peşinden koşulan, üzerine titrenilen kavram 'gerçek', 'görülen gerçek' olur artık. Niye bu ilgi? Hem niye İtalya'da? Şundan: İtalya hem antik dönem hem Orta Çağ kültürünün merkezidir. Ne ki üstünde irili ufaklı ve birbirleriyle kavgalı pek çok şehir devleti vardır. Bir bakıma, bölünmüş topraktır bu yüzyılda. Orta Çağ çözülürken topraklarındaki antik kültüre âdeta kendiliğinden uzanır yarımadanın insanları. Şehirler ayakta kalmak, devletlerini yaşatmak istemişlerdir çünkü, bu da gelişmiş benlik ve bireylelikle ve özgüvenle mümkündür. Antik kültürden bu alınacaktır işte.

Antik kültürle Orta Çağ birbirinin zıddıdır. Antik kültür çok tanrılı dönemin kültürüdür. Pagandır. Hristiyanlık oysa öyle değil. Kitaplıdır, peygamberlidir. Der, dediği değişmez. Değiştirilemez. Sonra, öz'le biçim ayrılır dinde, ele ayrı ayrı alınır, hayrettir, 'varlık' da, 'gerçek' de öz'e bağımlı kılınır-Platon'daki gibi. Asla ikisini birlikte görmez din. Ben'i yok eder. Ben'i yanı 'insan'ı. Cevabı yukarıdan verildiği için "Ben neyim?" sorusu gereksizdir dinde. Fakat antik kültürde sorulabilir. Keza Rönesans'ta da. 'İnsan' merkezdedir çünkü ve "dinden bağımsız kültür" kurması serbesttir. Prometheus ateşi çalar örneğin, getirir insanoğluna verir. Zeus sıradan bir hırsız olarak görür Prometheus'u, fakat kartal olup ciğerinden yer, cezalandırır. Yine de yok olmaz 'insan'. Prometheus sıradan hırsız değil, 'insan'ı yaratan bir tanrıdır. Bacon, "insan'm başkaldırısı" olarak görür bunu. Ya da şöyle demiş olur: Prometheus'un yarattığı 'insan' Zeus'unkinden üs-

tündür. Bütün Orta Çağ boyunca unutulmuş Prometeus'un Rönesans'la hem de devrimci bir kişilik kazandırılarak hatırlanması boşuna değildir.

Tarih sürekliliktir. Dönemler ve geçitler silsilesidir. Geçişler çoğunlukla için için olur, fark edilmez; kimileyin de gayet canlı ve kaynaşıktır. Rönesans ikinci türden bir kültür ve düşünce hareketi olup 1400 ila 1600 yılları Avrupa'sında yoğun yaşanır, köprüdür, Orta Çağ'ı Yeni Çağ'la buluşturur. Ancak ne Orta Çağ'dır ne Yeni Çağ, yahut hem Orta Çağ'dır hem Yeni Çağ. Fakat bu iki dönem de birbirine taban tabanadır: Orta Çağ felsefesini 'din' şekillendirir. Hristiyanlık. Kişisel ve ulusalın yeri olmaz bu felsefede. Yekparelik esastır. Dolayısıyla Hristiyanlık ve Kilise 'ortak mal' bilinir. Rönesans ise din de dâhil hiçbir otoriteyi abartmaz, dogmalara itibar etmez, dünyanın 'deney'le ve 'akıl'la kavranıp keşfedileceğini düşünür. Tek renkli Orta Çağ'ın yerini, renk çokluğu alır Rönesans'la. Doğrular artar. Bunun felsefede ve sanatta karşılığı da peş peşe gelen akımlar işte.

Rönesans Avrupa'ya ait. Ama bir kısmına. Bizans'ın Rönesans'ta payı yoktur mesela. Bizans kültürü içinde yer alan uluslar Rönesans değerlerini olgun Yeni Çağ'da edinir. Hümanizm olsun, Rönesans olsun İtalya'da, Kuzey İtalya'da doğar ilkin. 1500'lerde Floransa'dan Roma'ya iner, az sonrasında da Alplerin ötesine geçer. Tekrar olacak: Rönesans öncesinde, İtalya'da aileler tarafından yönetilen pek çok şehir devleti, o kadar da prenslik vardır. Önemlileri beştir, Napoli dışında hepsi kuzeydedir: Milano, Venedik, Floransa ve Papalık. Şehirler arası kavgalar dönemin rutinlerindendir, şehir yönetimleri sık sık aile değiştirir. Tüccar, zanaatkar ve rantiyedir aileler, yükselen sınıftandır, üretim ve pazarlamada kendi yöntemlerini ve varlıklarını komünler kurup yanlarında çalışanların da desteğini alarak Kilise'ye ve rakip ailelere karşı korurlar. Burjuva hayatı ve kapitalizm için gerekli altyapı bu hengâmede komünlerle sağlanır. Süreçte feodalite geriler. Mutlak monarşi güçlenir. Tüccarlara düşen, merkezî iktidarın yanında olmaktır, ihmal etmez olurlar. Yaşanan İktisadî ve tarihî sürecin birliğe ihtiyacı vardır çünkü. Ayrıca kapitalizmin gelişmesi de özel mülkiyete ve serbest pazara bağlıdır.

Avrupa'da ilk banka 13'üncü yüzyılda Floransa'da kurulur. Geniş çaplı, şubeli bankacılık 1348'de amca ile yeğen Mediciilerin bankalarıyla -yine Floransa. Banka demek, pazar ekonomisi demektir, feodal dönem sona ermiş olur böylece. Bir ara tanım: Rönesans, dinî düşüncünün reddedilip tabiat merkezli düşüncünün alındığı bir ara dönemdir. Feodaliteden kapitalizme geçiş de bu değişimin toplumsal altyapısını oluşturur.

'Rönesans' (*Renaissance*) Fransızcanın bir kelimesi. Tam karşılığı: 'Yeniden doğuş'. Çok tanrılı eski Roma ve eski Yunan hem de daha 13'üncü yüzyılda, Ön Rönesans'ta ilk Hümanistler tarafından 'yeniden' hatırlanır. Sonrası ise tam bir yoğunluktur. Antik dönemin ilgilerinden dil bilgisi ve retorik, tarih ve şiir ve ah-

lak felsefesi entelektüel ve ahlaki oluşumun vazgeçilmezleri olarak ‘yeniden’ okullara girer, ‘İnsanî bilimler’ adıyla okutulur. Rönesans eski’ye dönüş’ü ama eski’nin ilham ettiğiyle ‘yeniden doğuş’u anlatır ki adlandırılışı doğrudur. Ernst Bloch, Rönesans’ı *homo faber*’in ortaya çıkışı diye tanımlar; farklı görünmesine rağmen bu tanımda da “alet yapan insan”ın, genişletelim: “Üreten ve geliştiren insan”ın doğuş’u vardır.

Antikitenin hatırlanışı, Orta Çağ’a taşmışıyla kapitalizmin doğuşu arasında bağlantı var elbette, gayet aşikâr; ama her şey bu bağlantıyla açıklanamaz. Rönesans anlaşılır ve kolay benimsenir başka nedenlerle de kaçınılmaz olur. Uzak denizlere açılmak, yeni coğrafyalar ve yollar keşfetmek örneğin bunlardan biri. Zaman, eski zaman değildir şimdi; eskisine göre ‘büyük’ ve ‘geniş’tir. Mekânlar yeni. Değişik. Yabancı. İnsanoğlunun evrenle ilgili kavram dünyası genişler Rönesans’la, yeni merakların kapıları açılır. Meraklar yükseltilmiş matematik ve astronomi bilgisiyle giderilebilir meraklardır, gereken yapdır. Özeti şu: Tabiat bilimleri, metafiziğin yanı sıra mantık yasalarına da bağlanır.

Rönesans ‘Yeni Metot’ demektir bir anlamda da. Gerçi evrenin matematik, fizik gibi sayısal değerler temeline dayalı disiplinlerle açıklanması 17’inci yüzyılda olacaktır ama başlangıcı Rönesans’ladır. Ne ki eski’yle birliktedir yeni olan. Şöyle ki Skolastik dönem, din merkezli olduğundan metodu da merkezîdir: Tümdengelim. Bu metot kesin cevaplar verir, ama yeni bilgi vermez. Rönesans, tümevarımı bulur Bacon’la. Tümevarımla edinilen bilgilerin içinde yanlışlar olur, ama tümevarım yeni bilgiler için daha elverişlidir. Tümdengelim, Rönesans’ta tümevarımla kullanılarak yenilenir, işe yarar hâle sokulur. Kitle, kuvvet, hız gibi niceliksel kavramlarla formül ve model ağırlıklı matematik dili yan yanadır, iç içedir Rönesans’ta.

Rönesans, Kilise’nin azalan otoritesinin yerini bilim’in artan otoritesinin aldığı bir dönemdir. Bu değişim Tanrı tasavvurunu da değişime uğrattır. Üstelik Rönesans’ın Tanrı tasavvuru, ilham aldığı İlk Çağ’ınkinden de farklıdır. Şöyle ki İlk Çağ’da varlığın nedeni *arkhe* ile açıklanır. Millet’li Thales (MÖ 624-547) için *arkhe* su’dur; başka filozoflar için değişir: Hava, ateş, toprak olur. Yaratılış felsefesinin esası bu ‘ana madde’dir. Deizm’in Tanrı tasavvuru buradan doğar. Deizm, Latincenin ‘Tanrı’ anlamına gelen kelimesi *deus*’a dayanır kök olarak. Osmanlıcası ‘inkâr-ı vahiy’dir. Deizm’in, Tann’ya sadece ‘ilk neden’ olarak inanan, evrenin yaratıldıktan sonra terk edildiğini, sonrasında kendi yasalarına bağlandığını ileri süren bir Tanrı algısı vardır. Teizm’le karıştırıldığı olur, d eizm de ‘Tanrı’ anlamı bir kökten gelir. Ne ki Yunancanın *theos*’udur bu kök. Teizm, evrenin nedeni olan, evreni yaratan bir Tann’ya inanır; ama bu Tanrı’yı evrenden ayırarak düşünür. Aralarındaki en önemli fark, vahiy ve kitapla ilgilidir: Deizm ret ve inkâr eder, Teizm vahye de inanır, kitaba da.

Deizm, Aristo'nun (MÖ 384-322) *Metafizik*'inde temellendirilir ilkin. Varlık'ı "form kazanmış madde" diye tanımlar Aristo, form ile madde arasındaki ilişkinin göreceli olduğunu, alttakine göre form olanın, üsttekine göre madde olduğunu söyler. Tabiatı madde'den form'a, form'dan madde'ye peş peşe dönüşümler olarak görür. Bu sıralamada en alt basamakta 'salt madde' yer alır, pasif ama ilke'ye açıktır; en üstteki 'salt form'dur ve faal olandır. 'İlk madde' tamamen formsuzdur, gerçek değildir, sadece bir imkân sunar. İmkân, yani olabilirlik. Böyle bir madde kendi kendini gerçekleştiremez, harekete sokamaz. Sokamaz ama hareket de form'un maddeye etkisiyle oluşmaz mı? Madde'de de bir biçim kazanma eğilimi yok mudur? Uyanır madde. Uyandırılır. Form'daki ilke'dir uyandıran, 'muharrikü'l-evvel' (ilk hareket ettirici) diye bilinir.

Tanrı tasavvurunu böyle açıklar Aristo. Varlık'ı harekete soktuktan sonra Varlık'la ilişkisini bitirir Aristo'da Tanrı. Salt 'tin'dir, salt 'düşünme'dir. 'Bilincin bilinci'dir. Cisimsiz'dir. Evren'i etkilemesi de, evren'den etkilendiği içindir. Yani Varlık, Tanrı'sim özler, Tanrı da her hareketin nedeni olarak karşılıksız bırakmaz Varlık'ı. Tasavvufun Tanrı'yı özleyen insan'ı, Aristo'nun Tanrı'yı özleyen madde'sinin galiba yerini alacaktır on beş, on altı yüzyıl sonra.

Aristo'nun Tanrı'sı yaratmaz, yapıcıdır. Sonrasına da karışmaz. Bu tasavvurun asıl sonuçları Rönesans'la alınır. Şöyle ki Tanrı âleme karışmıyorsa âlemi araştıranlara da karışmaması gerekir. Dahası tarihte ve dünyada hiçbir şey dokunulmaz değildir. Kilise de dâhil her şeye dokunulabilir. Bilim adamları rahatlar Aristo'yla, ama Kilise ile bilim adamları arasındaki çekişme de sürer. Ptolemaios'un (MS 85-165) yermerkezcilik teorisinden Kopernikus'un (1473-1543) güneşmerkezcilik teorisine geçiş süreci bu çekişmeyi somutlar. Yermerkezcilik Dünya'yı merkeze alır, Güneş'in, gezegenlerin ve yıldızların Dünya çevresinde döndüğünü söyler. Bu, Kilise'nin de görüşüdür. O kadar ki Tanrı indinde Dünya'mızın ve insan'ın özel bir yeri olduğuna bile inanılır. Kopernikus, dönenin Güneş değil Dünya olduğunu, hem Güneş'in çevresinde hem de kendi eksenini etrafında döndüğünü ispatlar. İspatlar da Dünya ve insan hakkında o güne kadar oluşmuş bütün görüşler, Dünya'mn Tanrı tarafından yaratıldığı fikri de kökten sarsılır. Sonuç? Kilise'nin mücadelesi devam etse de tabiat bilimleri ilahiyatın boyunduruğundan Kopernikus'la kurtulmuş olur.

Rönesans'ı kaçınılmaz kılan nedenler arasında Roma Katolik Kilisesi'nin Kitab-ı Mukaddes Hristiyanlığını bizzat 'ihmal ve ihlal i de var. Oysa Miladî ikinci yüzyılda Roma başta olmak üzere Avrupa bilim, sanat ve felsefesini yönlendiren resmî otoritedir Hristiyanlık. Fakat yüzlerce yıl aklın biricik amacının vahyi ve dogmaları açıklamak olduğunu söyler sadece. Doğallayın ilk Hümanistler dini etkiler. Ki Orta Çağ'da filozoflar din adamlarıdır, kolay etkilenip Hristiyan-

lığın dogmalarını akılla işlemeye, felsefeyle temellendirmeye çalışırlar. İman'la bilgi 'yi veya akl'ı veyahut felsefeyi buluşturmak Platoncu Patristik başlangıçta zaten imkânsızdır, görülür ki Aristotelesçi Skolastik son dönemde de gerçekleşmeyecektir. Süreç, felsefenin bağımsızlığıyla sonuçlanır. Hristiyanlık ise Katolik Kilisesi'nin 'ihmal ve ihlal 'i, hele ki günah çıkartmayı bir bedel karşılığında yaparak alışverişe sokması nedeniyle vahyini terk etmiş görülüyordu. 1 l'inci yüzyıl sonlarından 14'iincü yüzyıla kadar süren Haçlı Seferleri ilk zaferlerin ardından peş peşe gelen yenilgilerle Hristiyan inançlarına ve Papalık vaatlerine kuşku düşürmüştü artı olarak. Bunun sonucu da Hristiyanlığın iki mezhebine, 'akla daha yakın' bir din yorumuyla katılan üçüncüsü oldu: Protestanlık (1529). Reform veya Reformasyon diye bilinir. Hayata geçirenler: Martin Luther (1483-1546) ile John Calvin (1509-1564). Bir ek: Rönesans'ın ne zaman başladığına herkes kendince bir tarih söyler ama, tamamlanma tarihi kesindir: 1529. Özet olarak: Kitabı Mukaddes'i Hristiyanlık için tek kaynak sayar Protestanlar, aracısız okurlar. Katolik ve Ortodokslardaki ruhanî başkanlık, Protestanlarda yoktur. Dahası, dini yaşayışları kişiseldir; toplumsalda, örmeğin kilise ve mezheplerinde de kurumsallaşma görülmez.

Bir kez daha özetleyelim: 'Dinî kültür'ün yerini 'dünya' alır Rönesans'ta. Bulunduğumuz dünya. Bireye ait olan da topluma ait olan da etkilenir bundan. Hümanizm, insan'ın kendini bulmasına yol açmıştı. Reformasyon bu yolun dindeki benzeridir. Rönesans'ın özgürlüğü, kişilerden çok asıl toplumsal kurumları ve etkinlikleri: Devleti, hukuku, siyaseti, sanatı etkiler ve dönüştürür.

Orta Çağ devleti, görevi Tanrı düzenini yeryüzünde gerçekleştirmek olan Roma İmparatorluğu'nun âdeta organıdır. Evrensel. Fakat Tanrı'ya aidiyeti doğrudan olan Kilise kendini bütün siyasî kurumların üstünde görür -Roma İmparatorluğunun da. İncil'in dili Latince, Orta Çağ'ın hem din dili hem kültür dilidir. Rönesans, merkeze Hümanizm'in 'insan'ını, peşi sıra da 'ulusal kişilik'i almakla Orta Çağ devletinin birlikli yapısına göz koymuş olur. Bunun somutu ulusal dil'dir. Sözelimi Latince varken İtalyanca Rönesans'la çıkar. Ama Latince baskısı öyle güçlüdür ki Hümanist kariyer bile ancak Latinceyle hem de yüksek üsluplu Latinceyle sağlanır. Montaigne (1533-1592) rüyalarını Latince görür. Erasmus Latince okur, Latince düşünür, ama kendi diliyle belki sadece hizmetçisine seslenir. Orta Çağ devletine göz koyulduğunun bir başka somutu da ulusal devlet olup, temel ilkesi 'halkın egemenliği'dir. İlkenin dayanağı Tanrısal Hukuk değil Tabii Hukuk'tur. Yani insanın doğuştan getirdiği haklar. Sonraki vazgeçilmezleri: Mülkiyet, uluslararasılık, barış için savaş -ki gelişerek günümüze kadar gelir.

Rönesans'ın köprü olduğunu, birbirine taban tabana zıt iki çağı buluşturduğunu söyledik yukarıda. Orta Çağ ağırlığını korur başlangıçta, 'yeniden doğuş'un

tamamlanması Reformasyon’la olur ancak. O güne kadar biri azalıp diğeri artan iki çağ hayatın bütün alanlarında iç içedir. Tek istisnası sanat’tır.

Orta Çağ’ı Hristiyanlık şekillendirir. İnsan ve tutkuları -özellikle bedene ait olanlar- denetim altındadır bu çağda. İnsan, edilgendir. Rönesans’la antikiteye dönülür; yani tabiat ve insan etkindir artık, sanatta da kendi gerçeklikleri ve tutkularıyla yer alırlar. O kadar ki Rönesans sanatı için “insan bedenini anlatma sanatı” dense yeridir. Michelangelo (1475-1564) olsun, Leonarda da Vinci (1452-1519) olsun ne gerçekliği es geçerkiler ne de tutkuyu. Michelangelo’nun “Adem”i sahici gibidir. Yine da Vinci’nin “Son Akşam Yemeği” tablosunda da İsa ve havarilerinin temsilcileri değil de sanki kendileri vardır. Tablo, o derece fotoğrafa yakındır. Kilise’nin Meryem’i de ermiş bir bakire değildir artık yaşayan bir kadındır, güzel ve çekicidir. Michelangelo heykeli de böyle yapar. İnsan, bir mermer blok içine hapsolmuştur sanki, Michelangelo onu özgürleştirmek için kullanır keskisini. İlginçtir bloktan çıkan da çıplak erkek olur hep.

Rönesans sanatı, öncelikle resim ve heykeldir. Rönesans sanatının kayda değer bir özelliği de yine resim ve heykelde görülür. Felsefenin yapamadığını yapar sanat: Dinden ayrılır, kendi ayakları üstüne kalkar. Bunu da perspektifle sağlar. Orta Çağ’da perspektif bilinmediği için Orta Çağ resmi devinimsizdir. İki boyutludur. İnsan önden ve yandan çizilebilir sadece. Ve din’e göre idealize edilir. Rönesans’ta ise insan nereden çizilirse çizilsin üç boyutludur. Derinliktir. Işıkla perspektif buluşur çünkü. Işık-gölge Orta Çağ resminde de var. ama derinliği sağlayan, onların olmaları değil, onların perspektifle buluşmaları. Özetle, Rönesans sanatçısı yalnız tekniği geliştirip yeni bir sanat yaratmamış, çağın ‘yeni insan’ anlayışına da öncülük etmiştir. Nedir o? Kendi gerçekliği ve çıplaklığı içinde insan.

Rönesans insanı budur: Varlık, inanç, bilim, siyaset, hukuk, ahlak, sanat... hayatın hangi alanında olursa olsun hep kendi gerçekliği ve çıplaklığı içindedir -kendileri öyle, alanlarını tanımlamaları da yine öyledir.

Rönesans düşüncesini şimdi biraz da sembol isimler üzerinden görelim:

Dante Alighieri (1265-1321): Floransak. Batı Avrupa edebiyatının Shakespeare (1564-1616) ve Goethe’yle (1749-1832) birlikte üç büyük isminden biri. Ayrıca ahlak felsefecisi ve siyaset düşünürü. Çocuk denecek yaşında dil bilgisine ve retoriğe ilgi duydu, Latin yazarlarını tanıdı, şiir yazmaya başladı. Balad türüne dramatik bir boyut kazandırdı, ilham kaynağı Beatrice için yazdığı şiirlerde Beatrice’i tanrısalı buluşturdu, yine aşkından söz eden *La vita nuova*’da (1292, *Yeni Yaşam*) farklı üslup denedi. Edebiyat eğilimini *stili nuova* (yeni üslup) diye adlandırdı ve bildirge olarak sundu. Dante’yi üç dâhiden biri yapan eseri hiç şüphesiz *La Divina Commedia*’dır (1308, *İlahî Komedya*). Vergilius’un (MÖ 70-19)

ve erken kaybettiği Beatrice'in yol göstericiliğinde Cehennem, Araf ve Cenr.et'e yaptığı yolculuğu dinsel bir alegoriyle anlatır Dante. Yeryüzü mutluluğuna ahlak ve erdemle, İlahî mutluluğa ise inanç, umut, hayırseverlik gibi Hristiyanlık değerleriyle varılabileceğini söyler. Kilise'den de başlangıçtaki saf ve yoksul duruma dönmesini ister. *İlahî Komedya'mn* dili Latince değil İtalyancadır. Avrupa edebiyatı yeni bir döneme girer Dante'yle. 14'üncü yüzyılın şair ve yazarları da -başta Petrarca ile Boccaccio (1313-1375) olmak üzere- etkilenip kimi eserlerini İtalyancayla kaleme alırlar.

Dante siyasi görüşlerini *II Convivio* (1308, *Şölen*) ile *De Monarchia'da* (1313, *Monarşi Üzerine*) sergiler. *Şölen* İtalyancadır. Günün siyasi ve ahlaki sorunlarını *Şölen*'de hem hukuk hem de metafizik açıdan irdeler Dante. *Monarşi Üzerine* Latince'dir, üç kitaptan oluşur. İlk iki kitapta *Şölen*'deki görüşler tekrarlanır. Üçüncü kitapta ise imparatorun gücünün kime bağlı olduğu sorgulanır: Tanrı'ya mı? Vekili-Papa'ya mı? Dante doğrudan Tanrı'ya bağlı olduğu görüşündedir, bu yüzden dünya işlerine Kilise'nin karışmamasını ister.

Özetle, ilk Hümanistlerden olmasına karşın Rönesans kültüründen çok -belki de sınırsız- Orta Çağ kültürüne bağlıdır Dante.

Francesco Petrarca (1304-1374): Adı Hümanizmde birlikte anılan, Hümanizm'in babası bilinen şair ve bilgin. Laura'ya âşık olur, onun için yazdığı şiirleri *Rime* (1327, *Şiirler*) adıyla kitaplaştırır; diğer kitaplarında yaptığı gibi bu kitabı da sık sık gözden geçirir, değiştirir. Laura'nın veba salgınında ölmesiyle sarsılır şair, Vaucluse'de inzivaya çekilir. Laura kimdir, gerçek midir, hayal ürünü müdür bilinmez. Ama şiirleri İtalyancadır, Petrarca ulusal diliyle sonraki şairlere örnek olur.

Hümanizm'i kuranlardan Petrarca. Dünyayı gayet zengin ve renkli bulur, cazibesine girer. 'Ben' fikriyle yaşar. Ben'in ve benlik'in gelişmesini ister, bu nedenle antik literatüre uzanır coşkuyla. Grekçe öğrenir, eski yazmaları arar, bulur, yok olmaktan kurtarır. Felsefenin teorik sorunlarıyla ilgilenmez, 'insan merkezilik'i kuranlardan olduğu için eğitim felsefesi üstünde durur daha çok, bir de ahlak üstünde. Bunda da Stoa felsefesini örnek alır. Hayat idealinin mutluluk olduğuna inanır. Bunun da insanın 'yalnız yaşamasıyla', kendini düşünmeye ve yazmaya vermesiyle ve dostlarla buluşarak sağlanabileceğini dillendirir.

Hümanizm'in akla ilk gelen ismidir, Orta Çağ'ı tanımlarken kullanılagelen 'Karanlık Çağ' onun ortaya attığı bir nitelemedir. Geldim düşüncesini Hristiyan dünya görüşü yönlendirir arka planda. Sürekli onunladır. O kadar ki manastır hayatını öven kitabı bile vardır Petrarca'nın. Ama insanın düşünmek, benlik'ini bulmak üzere kendi içine çekilmesi gerektiğini de anlatmış olamaz mı? Cevabı kolay verilir soru değil bu. Şundan: Petrarca dünyadaki olağanüstü zen-

ginliğin farkındadır, ama insanın yalnızlığının da; ilginçtir Tann'nın insana yardımcı olmadığını da söyler. Düşüncesi çift yönlüdür.

Desiderius Erasmus (1465-1536): Hollandalı. Evli olmayan bir çiftin çocuğu. Babası din adamı, çocuğa sahip çıkamıyor. Dolayısıyla çocuk soyadı taşıyamıyor. Çok geçmeden ikisinin de ölümüyle on yaşında yalnız kalıyor. Erasmus'u çok sonra, yazar olduğunda kendisi alıyor -eski Yunancada 'sevimli' demek. Kilise korosuna veriliyor. Meslek yaşma geldiğinde de din adamı olması istenerek manastıra kapatılıyor. Din adamları gibi yaşamayı iğrenç ve gurursuz buluyor, onların düşüncelerinden hoşlanmıyor. Her şeyleriyle gayriinsanîdirler. İnsan kültürüne bu koşullarda yönelmiş, *Deliliğe Övgü*'yü de yine buralarda tasarlamış olabilir Erasmus.

1500 yılında yayımladığı *Adagia*'da (*Özlü Sözler*) antik düşünce, özdeyiş ve atasözlerini toplar, yeniden yorumlar. Modern düşünce ve çağ aydınlığı ilkin bu kitapta görülür. 1509'da İngiltere'de kaleme aldığı *Morias enkomion seu laus stultitiae* (*Deliliğe Övgü*) de büyük yankı uyandırır. Birkaç ay içinde yedi baskı yapar. Latince yazıldığı hâlde bütün Avrupa dillerine çevrilir hemen. *Deliliğe Övgü* dostluk için yaratıldığına inandığı Thomas More'nin ikametgâhında "bir hafta içinde" yazılır. Lucianus'un şaka yollu eleştirileri örnek alınmış, *Deliliğe Övgü* de öyle kurgulanmıştır. Yahut şöyle: Eser borazandır, Kilise'nin artık köklü bir değişiklik yapması gerektiğini herkese duyurmaktadır. Ana karakter olarak Stultitia'yı (Delilik) seçer Erasmus, yan karakterleri de Delilik'in maiyeti oluşturur. Stultitia bir tanrıçadır. Sıkıntıda olana yardım eder, hayatı zevklerle doludur. Yer içer, güler, şakalaşır Stultitia ve maiyeti. Yani Bilgelik tanrıçası Minerva'nın zıddıdır. Bilgelik takımı aşırı ciddi, çatık kaşlı, bilgi kumkuması... filozof, ilahiyatçı, gramerci, tıpcı ve avukatlar... Erasmus, Stultitia ile Minerva arasında retorik sayesinde içinden çıkılmaz öyle labirent kurar ki okur, deliliğin mi bilgelik, bilgeliliğin mi delilik olduğunu karıştırır kimi zaman. Erasmus önce överek yerer, döner bir de yererek över. Dile getirilen iki temel görüş vardır *Deliliğe Övgü* de. Bir tanesi, gerçek bilgeliliğin delilik olduğunu söyler, öteki ise kendini bilge sanmanın gerçek delilik olduğunu. Çocuklukta, yaşlılıkta, aşk, evlilik, dostluk, politika ve savaşta, kilisede ve din adamları arasında, hayatın hemen her alanında hep deliliğin egemen olduğu gösterilir.

Erasmus, kuşağının en yetenekli, en tavizsiz Hümanistidir. Yazılarında İsa'dan ve Tanrı'dan hiç söz etmez, Homeros gibi yazar, konuşur. Mezhep çatışmalarının hüküm sürdüğü bir dönemde bu gözü peklik kendi hâline bırakılmaz. Roma'nın ilk yasak kitap listesine Erasmus'un istisnasız bütün eserleri girer. Erasmus *Deliliğe Övgü*'yü Thomas More'a ithaf eder. Kitap ilhamını Thomas More'ın soyadından alır çünkü. Şöyle ki More'un Latinceleştirilmiş ve Yunanca-

tırılmış karşılığı ‘delilik’ anlamına gelmektedir. More, ödeşmeyi düşünmez. Toplumun şaka anlayışı More’unki kadar gelişmiş değil demek. Ama bir zaman sonra olacak, Erasmus gibi Hümanistlerin başlattıkları hareket Protestanlığın kurucusu Martin Luther’de ifadesini bulacaktır.

Niccola di Bernardo Machiavelli (1469-1527): Floransalı şair, oyun yazarı, düşünür, devlet adamı, askerî stratejisi. Hayatı boyunca İtalya’nın birliği için mücadele etti. Fakat siyasette kazanmak ve iktidarda kalmak için dinî ve ahlaki kaygıların dikkate alınmadığını (ya da alınmayabileceğim) söyledi. Dönemi ticaret burjuvazisinin yükseldiği, müthiş politik kavgaların verildiği bir dönemdir. Engizisyon amansızdır. *II Principe’i* (1531, *Prens*) böyle bir zamanda yazar Machiavelli. Devlet adamlarına hileli yolları mı salık verir? Yoksa reel politikayı mı tasvir eder? Fakat ilkesiz bir politik hırsın temsilcisi olarak görüldü daha çok. “Amaç için her yol mubah” anlamında dile yerleşti ‘Makyavelizm’. Dedikleri negatif açıdan şöyle: Tarihin itici güçleri ‘maddî menfaat’ ile ‘kudret’tir. Kitlelerin menfaatleri ile yöneticilerin menfaatleri arasında çatışma vardır, feodalitenin tasfiyesi sırasında iyice artar. Halk ayaklanır, bastırılması için zulüm de dâhil her yol denenir (denenebilir). Marx’ın deyişiyle, Machiavelli’in tarihteki yeri, kendisinin ilk defa devlete insan gözüyle bakan ve ilahiyat yerine akıl ve tecrübeden hareket ederek devlet kanunlarını yürüten kimse olmasıdır.

Thomas More (1478-1535): İngiliz yazar, devlet adamı ve hukukçu. Hümanist bilgin olarak pek çok kamu görevi üstlendi. 1517’de Kral’ın hizmetine girdi. Başarılarından dolayı kendisine şövalye unvanı verildi, danışman oldu, bakanlık yaptı. Başlarda düşünceleri Kral’ın düşünceleriyle uyuşuyordu; giderek Kral Protestanlığa ilgi duymaya başladı, More Katolik Kilisesi’ni benimsiyordu, araları açıldı. Dahası Protestanlığı eleştiren kitaplar yazdı. Saray rutinlerine katılmadığı oldu, hatta bağlılık yemini etmeyi de reddetti. Üstüne Kral’ı Kilise’nin başı olarak da tanımadı, Kral’ın emriyle idam edildi.

Platonda başlayan ideal devlet teorileri Rönesans’ta ve sonrasında da görülür. Biri de Thomas More ile eseri *Jtopla’dır* (1516, *Ütopya*). More, türünün en bilinen ve önemli eseri *Ütopya*’da, meçhul bir ülkeye, yani utopya’ya yapılan bir yolculuğu anlatır. Dönemin İngiltere’indeki sosyo-politik ilişkileri özel mülkiyet açısından eleştiren ilk isimdir. Önerisi kamu mülkiyetidir. Üretimin sosyalleştirilmesi fikrini ilk kez More ele alır. Bunu emeğin sosyalist organizasyonuna ve dağılımına dayandırır. Bu utopya devletinde ekonomik temel birim aile’dir. Üretim zanaata dayanır. Şehirle kır, fikir işçiliği ile kol işçiliği arasında zıtlık yoktur. Ütopyalılar günde altı saat çalışır, kalan zamanı bilim ve sanat için kullanırlar. Ferdin çok yanlı gelişmesi teorik eğitimle pratiğin kaynaştırılmasına bağlanır *Utopia* da. Oysa sosyalist eğitim görüşünün henüz işlenmemiş hâlidir anlatılanlar.

Son özet: Rönesans, Orta Çağ'ı Yeni Çağ'a bağlar. Köprüdür. Din merkezli bir kültürden insan merkezli kültüre geçilirken yaşanabilecek olanlar, süreçte fazlasıyla ve ağırlığıyla yaşanır. O tarihte tartışılan konular, karşılaşılan sorunlar -ki sonuçlanmış, çözümlenmiş olanlar da dâhil- bugün de gündemdedir, kimi zayıf kimi yüksek dille konuşulmaktadır.

Rönesans, kürenin paradigma değiştirdiği bir dönemdir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say, İstanbul, 2012.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say, İstanbul, üçüncü basım: 2012
- Ali Taşkın-Metin Becermen, *Felsefe Tarihi II, Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez, Ankara, ikinci basım: 2013.
- Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Yeni Çağ*, çev. Muammer Sencer, Kittaş, İstanbul, 1970.
- Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, dördüncü basım: 2013.
- Hüsen Portakal, *Rönesans ve Laiklik*, Cem, İstanbul, 2003.
- M. Rosenthal-P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Sosyal, İstanbul, 1972.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi, İstanbul, yirmi beşinci basım: 2013.
- Niccola Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, sekizinci basım: 2014.
- Peter Burke, *Avrupa'da Rönesans*, çev. Uygur Abacı, Literatür, İstanbul, 2003.
- Roger-Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, çev. İsmail Yergüz, Say, İstanbul, 2013.
- Thomas More, *Utopia*, çev. S. Eyuboğlu, M. Urgan, V. Günyol, Çan, İstanbul, 1964.
- Tuncer Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta, Ankara, üçüncü basım: 2000.

TARIK DENİZ

RÖNESANS AKLIN UÇUŞLARI MIYDI?

Ölüm yenilmez yazgısı insanın; onu altedeabileceğimiz tek yol sanattır.

ANDRE MALRAUX

“Ben, kulunuz, İstanbul’dan Galata’ya uzanan bir köprü niyetinizi duydum ve bunu yapabilecek biri bulunamadığı için bunu yapmadığınızı. Ben, kulunuz nasıl yapılacağını biliyorum. Onu bir bina kadar yüksek yapacağım, böylece çok yüksek olduğu için kimse üzerinden geçemeyecek... Onu öyle yapacağım ki yelkenleri fora olsa bile bir gemi altından geçebilecek... Bir asma köprü yapacağım böylece biri isterse Anadolu kıyısına geçebilecek... Tanrı sizi bu sözlerle inandır-sın ve bu kulunuzun her zaman hizmetinizde olduğunu bilin.”

İstanbul’daki Topkapı Müzesi arşivinde 1952 yılında bulunan çarpıcı bir belgenin en üst bölümünde oldukça zarif bir Türkçe elyazısıyla; “Leonardo adlı kâfirin Cenova’dan gönderdiği mektubun bir nüshası” diye bir özet yer almaktaydı. Bu, Leonardo da Vinci’nin Sultan II. Beyazıd’a mühendislik hizmetlerini teklif ettiği bir mektubun çevirisidir. Mektubun altında, Temmuz’da yazıldığını ama hangi yıla ait olduğuna ilişkin bilgi bulunmasa da neredeyse kesin olan 1503 yılı olmalı. Mektup, Floransa’da yazılıp Cenova’dan Osmanlı sultanının ülkesine uzak denizlerden bir gemiyle geldiği idi. Leonardo’nun 1480’lerin ortalarında Paris’te yazmaya başladığı defterlerin birinin başlığı “Pera’dan Constantinopolis’e uzanan köprü 40 braccia genişliğinde, sudan 70 braccia yüksekliğinde, öngörülen uzunluğu (600 braccia=365 metre) o dönemin dünyadaki en uzun köprüsü olma özelliği taşımasıdır.

Avrupa tarihinde XIV. yüzyılın sonuyla XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkmış Eski Yunan ve Roma kültürünün canlandırılıp hayata geçirildiği dönemdir Rönesans.

Ortaçağ kavramı XV. yüzyılda Eski Yunan ve Roma dünyasının yıkılmasıyla bu dünyanın kendi yüzyıllarında yeniden keşfedilmesi arasındaki dönemi belirtmek, altını kalınca çizmek için ortaya atılmıştı. Düşsel Ortaçağ çevirisinin ön-sözünde Mehmet Ali Kılıçbay, yüzyıllardır yinelenen ve hayli taraftar toplayan görüşe karşı çıkıp “Batı uygarlığının üreticisi ve taşıyıcısı Avrupa’nın birdenbire ortaya çıkan bir masal kahramanı” olarak görmez. Ortaçağı; onun tarihi içinde yoğrulmasından oluşan her şeyin değiştiği, yeniden inşa edildiği ve Avrupa’nın kurulduğu bir dönem şeklinde tanımlayıp kimilerinin ise masal temaları içinde algıladıkları dönemin aslında emsalsiz bir düş âlemi olduğunu ve kapısını bütün rüzgârlara açık tuttuğunu vurgulayacaktı.

Umberto Eco, farklı disiplinlerde uzmanlaşmış isimlerle işbirliği yaparak hazırladıkları kitapta ortaçağın ne olmadığına dair nedenleri için açtığı ilginç ve etkileyici başlıklar altında okurları, farklı bir yolculuğa çıkaracaktı. Eco'ya göre ortaçağ, antikçağ veya modern çağ gibi bir çağdır, karanlık ve iç karartıcı değildir. Ortaçağ minyatürlerinde nesneler ışık saçıyor gibidir. Ortaçağ, büyük yolculuklara çıkılan bir dönemdi. İnsanların yakıldığı ateşlerle aydınlanan tek çağ olmamıştır. Düğmeler, külotlar, gömlekler, eldivenler, mobilya çekmeceleri, pantolonlar, oyun kâğıtları, satranç ve pencere camları vardır. Yemek için masaya oturmaya ve çatal kullanmaya ortaçağda başlanmış. Mekanik saatlerimizin doğrudan atası olan maşalı saatleri yine bu dönemde icat etmişlerdir. Gözlük kullanmaya devam ediyor olmamız bir yana, gözlüğün modern dünyanın gelişimine başka bir açıdan da çok büyük bir etkisi olmuştur. İnsanların büyük bir kısmı kırklı yaşlarından sonra yakını düzgün görememe sıkıntısı çeker; el yazmalarının kullanıldığı ve günün yarısının mum ışığında geçirildiği bir çağda, âlimlerin faaliyetleri belli bir yaştan itibaren korkutucu derecede gerilerdi. Âlimlerin yanı sıra tüccarlar ve zanaatkârlar da gözlük sayesinde çalışma kapasitelerini oldukça artırmıştır. Sanki o yüzyıllardaki entelektüel enerji aniden iki katına, hatta üç katına çıkmıştır.

Rönesans, bir serüven ve keşifler çağıdır da aslında. Coğrafi keşiflerin Avrupa açısından en büyük sonuçları, kapitalizmin gelişmesinde sömürgeler oluşturularak, yeni ticaret yollarından tüm dünyanın ürünleri, zenginlikleri Batı Avrupa'ya akacaktı. Colomb, Asya kıyılarındaki adalara yaptığını sandığı seferden dönerken 1493 yılının Mart ayında, yakalandığı fırtına, gemisini Lizbon'a sürükleyince kendinden önce varması için Isabel ve Fernando'nun saraylarının bulunduğu Barselona'ya gönderdiği mektupta; "Cadis'den ayrıldıktan -12 Ekim 1492- otuz üç gün sonra Hint denizine vardım ve çok sayıda insanın yaşadığı birçok ada keşfettim. Hiç dirençle karşılaşmadan siz Asaletmeaplarınızın adına buralara el koyduğumu ilan ettim. Hintlilerin Guanahanı dediği bu adalardan ilkinde, sayesinde bu ve diğer adalara ulaşabildiğim yüce Kurtarıcımızın -San Salvador- adını verdim." diye yazacaktı. İşin ilginç tarafı ise Colomb'un mektubunun Barselona'da bir matbaaya verilip İspanyolca basılmasıydı. Matbaanın devreye girmesi, iletişim tarihinde yazının geliştirilmesine eş değerde bir zenginlik ve yenilik yaratacaktı. Kâğıt, matbaa, pusula ve barut da bu çağların itici gücü olacaktı. Johann Gutenberg'in XV. yüzyılın ortalarında Mainz'da harekeli hurufatla baskıyı icat etmesinden ve Avrupa toplumunun ilk kez yazılı metinlerle ve Nürnberg'de İncil'i basmasıyla karşılaşmasından sonraki kültürüyle ilişkilendirilecekti.

Hümanist dünya görüşünün doğurduğu Rönesans, okuryazarlığın ve klasik metinlerin büyük bir hızla yayılmasına yol açan matbaanın sayesinde, görülmemiş bir ivme kazanıp kanatlanacaktı. Ayrıca bu büyük hamlenin icatlar, iktisadi büyüme, ye-

ni mürekkeplerin devreye girmesi, kapitalizmin yeni biçimleri ve insanların kitaba yönelmesini tetikleyen düşünsel bir iklimi de beraberinde getirmesi kaçınılmazdı.

Sürecin ilk sıralarında hep Rönesans'ın kalbi kalacak İtalyan şehirlerinin büyük hızla gelişmesi geliyordu. Bu şehirlerde soylular, tüccarlar, rantiyeler, bankacılar ve zanaatkârlar birlikte yaşayıp çalışıyor, kilisenin uzun yıllar boyunca kemikleşmiş otoritesine, yaptırımlarına hep birlikte direniyorlardı.

Floransa, bankacılar ve tüccarların başı çektiği bir şehirdi. İşadamları, ticarî işlemleri denetleyen loncalar şeklinde örgütlenmişlerdi. Aralarında hâkimler, noterler, doktorlar ve ipek tüccarlarının bulunduğu loncalar, şehrin zenginlik ve refah düzeyinin artmasına neden olurken Floransa; Milano ve Venedik'ten sonra İtalya'nın en büyük üçüncü şehriydi. Özellikle XIII. XIV. yüzyıllara doğru özel bankalar kuruluyor ve Mediciler, Fuggerler gibi büyük sermayedarlar ortaya çıkıyordu. Bütün bu dinamiklerin bir araya gelmesiyle şehirlerde bir topluluk bilinci ve yurttaş dayanışmasının ortaya çıkması elbette kaçınılmazdı. Daha XIII. yüzyılda İtalyan şehirlerine özgü önemli kararlar alınacağı zaman bir parlamento toplanıyordu. Ancak XIV. yüzyılın sonlarına doğru çoğunda tek adama dayalı yönetimler hayli yaygınlaşacaktı. Bütün bu nedenlerin yan yana gelmesiyle feodalizm yıkılırken, bir yönüyle de içini dolduran değerlerin yeni biçimlere dönüşmesiyle Rönesans'ın karakteristik devlet yönetimi çiçeklenecekti. Sonunda şehir devletleri, yurttaşlarının bir araya gelmesiyle ortaya çıkan işlevlerinin çoğunu üstlenecek ve bütün araçları ortadan kaldırıp doğrudan devletle karşı karşıya kalacaklardı. Geline bu noktada Rönesans insanı, birey olmasının bilincindeydi. Bir hayli renkli bu fotoğraf, edebiyat beğenisinin büyümesine, daha önceleri din adamlarının elindeki kültür tekeline son noktayı koyacak, yeni meslekler ortaya çıkacaktı. Bütün bunlara ek olarak tüccar sınıfının kültürü, yerleşik kurumları sorgulamayı da beraberinde getirecekti.

Rönesans'ın dünyaya bakışının ilk göstergesi, hümanizm adı verilen düşünce akımıydı. Bu akım, ortaçağın düşünce hayatına damgasını vurmuş ve skolâstik felsefeyi oluşturan din adamlarınca değil, kilisenin dışında bırakılmış kültür insanları tarafından başlatılmıştı. Hareketi sürükleyenler ise Dante ile Petrarca'ydı.

ilahi Komedya, Dante'nin baş eseri idi. Ölümsüz kitabında acılarını, umutlarını, nefretlerini ve her şeyden üstün tuttuğu inancını uçsuz bucaksız bir freske dönüştürerek yansıtacaktı çağlar boyunca. Cehennem, Araf ve Cennet başlıkları altında üç bölümden oluşuyordu *İlahi Komedya*. İçinde yüz kanto bulunan eserin konusu, Dante'nin Cehennem, Araf ve Cennet'e yaptığı yolculuktur. Eserde okur, dinsel bir alegori içinde yaşanan dönemin trajik göstergelerini düşünmeye ve çözüm yolları aramaya çağırılır. İtalyancanın gelişmesinde bir dönüm noktası sayılan Dante, Shakespeare ve Goethe ile birlikte Avrupa edebiyatının üç büyük dehasından biri olarak tanınmasıyla birlikte Petrarca ve Boccaccio'yu da etkileyip devasa kanatlarının altına alacaktı. İtalyan Hümanist şair Petrarca ise ki-

mi klasik elyazmalarını bulabilmek için manastır kitaplıklarında araştırmalar yapmış, Rönesans klasik şiirinde önemli rol oynamıştı. Skolâstik düşüncenin içine yuvarlandığı kısır, sonu gelmez tartışmalara karşı çıkarak aydınlanmayı klasik dünyanın ahlak anlayışında arayacaktı. Petrarca'nın düşüncesi bugünün geçmişte başladığına dairdir. Ona göre evrene yön veren bir ilahi güç varsa bu güç, insanın evrenin merkezine yerleştirmişti. Bu yaklaşımıyla Rönesans'ı doğuran XV. yüzyıl hümanizminin kurucusuydu Petrarca.

Hümanizmin en öne çıkan özelliği, her yönüyle insana odaklanması, onu konu edinmesiydi. Bütün felsefe ve ilahiyat okullarının doğruluk ögesini birbiriyle bağdaştırmayı amaçlıyordu ve önemli bir farkı da yaratıcılık ve tabiata üstün gelme savaşını hep ön planda tutmasıydı.

Rönesans'ın siyasal düşüncesi doruk noktasına 1532'de yayımlanan Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eseriyle çıkacaktı. Bu ünlü kitabında örnek olarak Cesare Borgia'yı seçen Machiavelli'ye göre devlet yönetimi sanatı; tıpkı hukuk felsefesi gibi ortak Hristiyan etiğinin kısıtlamalarından, zincirlerinden kurtulmaktı.

Erasmus'un Deliliğe Övgü'sü de hümanizmin etik yönüne en büyük katkıyı sağlayacaktı. Hümanistlerin düşünsel atılımı ve genişlemesi, Reform hareketinin kıvılcımını ateşleyerek Avrupa düşünce hayatında silinmez izler bırakacaktı.

İtalya'da Hümanistler, Latincenin yanı sıra, yerel lehçelerle de eserler vereceklerdi. İçlerinde en pırıltı saçanlardan Dante, *İlahi Komedya*'sim Toscana lehçesiyle kaleme alarak çağdaş İtalyancanın doğuşunun da habercisi olacaktı. Aynı yolu izleyenler arasında Petrarca, Boccacio ve Machiavelli gibi yazarlar da bulunuyordu. *Decameron*'uyla tanınan hümanizmin başlangıç döneminin çekirdeğini oluşturmakta rol oynayan Boccacio, vebanın kırıp geçirdiği Floransa'dan on gencin kaçıp bir kır evinde her gün sırayla kral ve kraliçe kimliğiyle danslar, şarkılar eşliğinde birbirlerine öykü anlattıkları eserinde insanın yazgısıyla savaşını, onu bertaraf etmesini gösterecekti büyüleyici sözcükleriyle.

Kuzey Avrupa şehirlerinde Rabelais, Miguel de Cervantes, Marlowe ile William Shakespeare yazdıklarıyla insanın derinliklerindeki dünyaları keşfetme yönünde büyük adımlar atacaklardı. Zengin yaratıcı bir düş gücü, sonu gelmeyen bir mizah, yaşamın anlamını derinden bir kavrayışın öne çıktığı *Don Kişot*'un yayımlanmasından birkaç hafta sonra üç ayrı korsan baskısı çıkacak, *Kitabı Mukaddes*'ten sonra başka dillere en çok çevrili yapılan kitabın yazarı Cervantes, insanlığın ortak belleğinde yer alacaktı. Yalnızca Elizabeth dönemi İngiltere - si'nin değil, bütün dünyanın gelmiş geçmiş en büyük oyun yazarı yaşama tuttuğu sayısız aynasıyla oyunları yeryüzünde en çok sahnelenen eşsiz bir konumda ki William Shakespeare de bütün zamanların unutulmazları arasındaydı.

Bilim adamlarının içindeki hümanistlerin bu alana matematik ve geometriyi de dâhil etmeleriyle ressam ve mimarlar perspektif kurallarını saptayacaklardı. Röne-

sans'ın en dikkat çekici çok yönlü sonuçlarından biri de özellikle resim ve mimarlık sanatlarında gerçekçi yaklaşımın ön plana çıkarılmasıydı. Özellikle Erken Rönesans dönemi sanatçıları, tek başlarına geliştirdikleri yeniliklerle hatırlanacaklardı. Eserlerinde insandan ve dinsel konulardan yola çıkan, kilise duvarlarına yaptığı benzersiz fresklerle resim sanatını Bizans geleneği dışına çıkaran Giotto'nun başlattığı gerçekçi anlatım; gizemli freskleriyle yansıttığı yalnızlık duygusunun ağır bastığı Masaccio ile Fra Angelico'nun Rönesans resminde bıraktıkları hüznün ve ışıltı hiç sönmeyecekti. Fra Filippo Lippi ve güçlü desenleriyle Dante'nin *ilahi Komedyası*'nı resimleyen Botticelli figürlerini daha yumuşak bir anlatıma ulaştıracaklardı. Venedik'te çalışan Bellini ise Kuzey İtalya ile Felemenk ve Flaman sanatının özelliklerini bir araya getiren anlatımlarıyla tanınacaklardı.

İlk eserlerini Floransa'da hayata geçiren Feonardo da Vinci resimleriyle özellikle de 1490'larda yaptığı havarileriyle akşam yemeğindeki İsa, tabloda tam ortada; diğer figürler ise iki yanında sıralanmıştı. Feonardo, İsa'nın içlerinden birinin ihanet edeceğini söylediği anda havarilerin yüzlerindeki kederli ifadeyi mükemmel bir biçimde resmedecekti Santa Maria della Grazia manastırı yemekhanesi için Fedovico Sforza'nın siparişiyle. Bu dönemde özellikle hareket önem kazanmıştır. Michalangelo, Raffaello ve renk ustası Tiziano'nun eserleri yumuşak ve dingin bir salınmayı anımsatacağı görenlere. Özellikle Raffaello, şiirsel bir atmosferde Madonna resimleriyle ideal güzelliği daha da yukarılara çıkaracaktı. Michalangelo freskleri ve heykellerinde insan gücünü ve anıtsallığını zirveye taşıırken Maniyerizm'e ilham verecekti.

Feonardo, Raffaello ve Michalangelo'nun sanat üstünlükleriyle Yüksek Rönesans ilkeleri Correggio, Giovanni, Bellini ve Tiziano gibi sanatçılarca da kabul görüp uygulanacaktı. Dramatik ışık kullanımı ve duygusallığı öne çıkaracak sanatçılar arasında Tintoretto da yer alacaktı.

Kuzey ülkeleri, Maniyerizm'in etkisi altında gelişirken Venedik Okulu'ndan etkilenen Tiziano'nun resim ilkelerini benimseyen ilk sanatçı, çalışmalarına Bizans ikona geleneğinin sürdüğü Girit'te başlayan, acı çeken insanları mistik bir biçimde resmeden El Greco olacaktı. Dini sahneleri işleyen Michalangelo, Vatikan'daki Şistine Şapeli'ne tavan ve duvar resimleri yapmış; Âdem, Havva ve Nuh Tufanı'yla ilgili İncirden alınma hikâyeleri ölümsüzleştiren freskini mitolojik figürlerle süsleyecekti. Almanya'da ise Rönesans'ın çok yönlü ve en büyük ustalarından ikisi Albrecht Dürer ve Pieter Bruegel'di. Sanat tarihçileri Rönesans heykelini başkalarıyla başlatsalar da Vasari yalnızca dönemin ilk olma özelliğini taşıyan Gattamelata Atlı Heykeli'nde kuvvet, incelik ile sessizliği bir arada sergileyen ve Antik Çağ'ın ruhunu yansıtan Donatello'dan yana olacaktı daima. Ghiberti, Verrochio gibi heykeltıraşlar da Erken Rönesans'ın en önemli sanatçılarıydılar.

Mimarlık alanında Rönesans, Antik Çağ'ın yeniden doğuşu olmuş ve ilk temsilcisi yarım kalmış Flororansa Katedrali'nin kubbesini bitiren Brunelleschi olacaktı. Rönesans'ın ilk yapısı kabul edilen *Öksüzler Yurdu* nda yuvarlak kemerler, Korint başlıklı ince sütunlar ve pencerelerinde üçgen alınlıklar ile kemerler arasında çocuk kabartmaları öne çıkacaktı.

Rönesans insanının tam karşılığı evrensel insan olarak tanımlanmaktaydı. Bu görüş Alberti'nin; "İnsan isterse her şeyi yapabilir." özdeyişinde saklıydı. Rönesans insanını birçok yönüyle simgeleyen iki sanatçı ise Alberti ile Leonardo da Vinci'di. Alberti'nin çok yönlü kişiliği onu, yarım yüzyıl sonra izleyen ve bu yönüyle kendisine benzeyen Leonardo'nunki gibi hayranlık uyandırmıştı ama Alberti'nin kişiliğini ve başarılarını belirleyen çok yönlülüğü olmuştur. Leonardo'nun dehası onu, Alberti'den daha ileri götürmüş ve daha derine inmesini sağlamıştır.

Özellikle matbaanın bulunması, kullanılması ve aydınlanma, dogmatik düşüncelerden kurtulmayı sağlayacaktı. O dönemde basılan birçok eserin okunması insanların bilinçlenmesini ve günümüz bilgi düzeyinin zeminini oluşturunca. Laiklik düşüncesinin temeli atılmış, Rönesans döneminde astronomi gibi önemli konularda günümüzde yapılan çalışmalara katkı sağlanmıştır. Bu dönemde sıkça yapılan çeviriler günümüzdekilere kaynaklık etmektedir. Hümanizm gibi özgürlükçü akımlar düşünce sistemlerine hayli katkı sağlamış; tartışma ve araştırma bütün yönleriyle, eleştirilerle çağımıza yansımıştır. Eleştirel düşüncenin temellerinin ortaya atılmasıyla akıl, ön plana çıkmıştır, resim, müzik gibi sanatsal etkinlikler giderek artmış ve günümüzde büyük bir bilgi birikimine zemin hazırlamıştır.

Sayfalarında sık sık aynaya baktığımız hissine kapılmamızın kaçınılmaz olduğu kitabının kederli finalinde önce sessizce Kamboçya Angkor, Boliviya'daki Tiwanaki, Britanya'daki Stonehenge ya da Afrika'daki Büyük Zimbabwe antik yıkıntılarını bir bir sayıp sözü, bizden önce başkalarının da yürümüş olduğu ıssız Yaxchilan şehrine, içinde neler olup bittiğini pek de açık seçik göremediğimiz ama bize benzeyen puslu aynasını tutup o coğrafyanın antik sakinleri gibi bir gün gelip yok olabileceğimizle yüzleştirmeye çalışır zehirli bir oktan farksız sözcükleriyle. Jack Weatherford. Ardından tarihin acımasız çarkında uygarlıkların savaş, iç kargaşa, salgın hastalık, çevrenin bozulması gibi nedenlerle çöktüklerini ve yarılarında öteki şehirleri de sürüklediklerine vurgu yapıp günümüzde, dünyanın artık tek bir uygarlıkta birleştiğine; "Yaxchilan'ın kaderi tüm şehirlerin tüm uygarlığın kaderi mi olacak? Onlar da yükselmeye, gelişmeye, sonra geldikleri yere geri dönmeye mi yazgılı?" sorusunu yöneltecekti olanca kırılganlığı ve sahiciliğiyle kendi başarısının kurbanı olan bizlere! Ormanları kemiren, toprağı tüketen, ovaları çırılçıplak bırakan, dağları kazıp bitiren, okyanusları, havayı kirleten, bitki ve hayvan türlerini acımasızca yok eden uygarlık, kendi Armageddon'unu yaratmak konusunda kusursuz bir yeteneğe sahipti ne yazık ki! Cortes Azteklerin

başşehri Tenochtitlan’a (Mexico) yürüdüğünde şehrin dört bir yanı sularla çevrilirdi. Bu büyük imparatorluğun içlerine doğru ilerledikçe İspanyolların karşılaştığı barajlar inip kalkan tahta köprüler, suyolları, kemerler, rengârenk elbiseleri içinde sokakları ve pazarları dolduran insanlar, dükkânlar, hastaneler, bitki bahçeleri, berber dükkânları, hamamlar, çeşmeler, halılar, kaplumbağa kabuğundan yapılmış çanaklar, mükemmel bir posta örgütü vardı ve kimse evinin kapısını kilitlemiyordu. Cortez, PizaiTo Meksika’da yaşayan Aztekler ile Mayaları ve Peru’daki İnkaları vahşice yok edeceklerdi. Yolumuzu değiştirmezsek, uygarlığımızı Yaxchilan’daki taşlar kadar ölü hale gelebilir ve bir gün bir uzaylı uygarlığın torunları yıkılmış şehirlerimize bakıp neden yok olduğumuzu merak edebilir.” şeklindeki ümitsiz, trajik ve kaotik cümleleriyle bitirecekti yüzümüze bir tokat gibi inen *Vahşiler Barbarlık ve Uygarlık* kitabını Jack Weatherfort.

Yoksa eninde sonunda her şeyin kırılğan, geçici ve uçucu olduğuna dair bir büyük yanılsama, bir rüya mıydı uygarlık?

KAYNAKÇA

- BELL, Julian, Sanatın Yeni Tarihi. (Çev: Ünlü / İleri / Giirtuna) NTV Yayınları, İstanbul 2009
- DENİZ, Tarık, Sanat Tarihi (2 cilt), MEB, Ankara 2013
- ECO, Umberto, Güzelliğin Tarihi (Çev: A.C.Akkoyunlu), Doğan Kitapçılık İstanbul 2006
- ECO, Umberto, Ortaçağ, Alfa Yayın, İstanbul 2014
- FISCHER, Ernest, Sanatın Gerekliği, (Çev: Cevat Çapan), Konuk Yayınları, İstanbul 1974
- FREUD, Sigmund, Sanat ve Sanatçılar Üzerine Bozak Yayınları. İstanbul 1970
- GOMBRICH, E.H. Sanatın Öyküsü(Çev: B.Cömert) Remzi Kitabevi. İstanbul 1980
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. Düşünce Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980
- HANKS, Merry. E, Erken Modern Dönemde Avrupa (1450-1789) (Çev: H.Çalışkan) İş Bankası Yayınları İstanbul 2012
- HOBBSAWM, Eric, Kısa 20. Yüzyıl / Aşırıklar Çağı (Çev: Y.Alogan), Sarmal Yayıncılık. İstanbul, Tarihsiz
- HOLLINGSWORTH, Mary. Dünya Sanat Tarihi, İnkılâp İstanbul 2009
- LYNTN, Norbert. Modern Sanatın Öyküsü, Remzi Kitabevi. İstanbul 1982
- MACK, Rosamond. Doğu Malı Batı Sanatı, Kitap Yayınevi İstanbul 2005
- NUERT, Charles G, Avrupa’da Hümanizma ve Rönesans Kültürü (Çev: B.Tırnakçı) İş Bankası, İstanbul 2011
- NİCHOLL, Charles, Leonardo Da Vinci (Çev: S. Gürses) Everest Yayınları İstanbul 2008
- SİVAS. Taciser, Uygarlık Tarihi. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2007
- SUFI, H. Anna, Leonardo’nun Defterleri (Çev: A.Serin) Arkadaş Yayınevi, Ankara 2010
- TANİLLİ, Server Uygarlık Tarihi, Alkım Yayınları, İstanbul 2006
- WEATHERFORD, Jack, Vahşiler, Barbarlık ve Uygarlık. Versus Kitap. İstanbul 2008
- WHITE. Michael. Leonardo. İnkılâp İstanbul 2001

METİN EROL

MODERN BATI MEDENİYETİ VE ZAMAN MEFHUMU

Üzerine kafa yorduğumuz mesele ne olursa olsun yapmamız gereken Cemil Meriç'in kitaba eğilen hâli gibi meselemize eğilmek olmalıdır. Ancak böylesi bir eğiliş, meselemizin ontolojik yani varoluşsal tarafını da kavrama kolaylığını sağlar bize. Bu eğiliş tefekkür edişin kendidir ve bu tefekkür zemini meselenin özüne ulaşmamıza kolaylık sağlar. Böylesi bir eğiliş ile bu yazıda; Batı Medeniyeti'nin modern olarak isimlendirilen döneme Machiavelli ile adım attığını, Machiavelli'nin sınırlarını çizdiği *Hükümdar* üzerinden inşa edilmiş 'insan tipi'nin, zamanla içinde kitle zeminine indirgendiği ve bu kitle algısının zaman mefhumunu yok edecek bir sistem olan 'kapital sistemi' meydana getirdiğinin sergüzeştini inceleyeceğiz. Nihai olarak varacağımız nokta ise zaman mefhumunun silikleştirildiği bir medeniyette, sükût ve derinliğin olmadığı bir algının içinde, yaşadığımız dünya sistemini çekip çeviriyor olduğudur. Üzerine eğileceğimiz zihniyetin meydana getirdiği algı, ne yazık ki günümüzde uzun uzun derinlikli yazıları dahi okumaya tahammülü olmayan, sınırlı zamana sahip, zamanın yetmediği bir insan tipi ortaya koyduğu için; yazının sonucunu yazının daha başından vermeyi uygun gördüm. Böylece yazıyı, sonuna kadar okuma sabrı gösteremeyecek okuyucu için söylemek istediğimizi baştan söylemiş olalım ki; en azından okuyacağı bir sayfada niyetimizi anlamış olsun.

İslâm Medeniyetinde Zaman Kavramı

Zaman mefhumu İslâm Medeniyetinde Allah'ın kendisini tanımlarken kullandığı önemli mefhumlardan biridir. Allah, kendisini tanımlarken zaman mefhumuna kasem dahi eder. Asr'a yemin olsun, Duha'ya yemin olsun, gece ve gündüze yemin olsun v.b. kullanımlar, değinmek istediğimiz noktayı örnekler. Bundan maada Allah'ın kendini tanımlarken hilkat öncesi yani primordial döneminin tarifinde "Her şey O'ndan çıkmıştır ve her şey O'na geri dönecektir" ayetinde işaret buyrulduğu üzere her şeyin evveli ve ahiri O'dur, yargısı karşımıza çıkar ki burada. Allah'ın 'el- Evvel' ve 'el - Ahir' isimlerinin tecellisine şahit oluruz. Zaman mefhumunun ilklğine ve sonluğuna işaretler. İslâm Medeniyetinde Allah'ın zamanî mefhumlara kasem etmesi mühim bir meseledir. Bu açıdan bakıldığında zaman mefhumu, Kutsal olana ait olup, bilgisizce ve kayıtsızca sırt çevrilecek bir mesele değildir. Aynı noktaya temas olması hasebiyle İslâm Peygamberi'nin "Dehre küfretmeyin çünkü o, Allah'tır." demesini de hatırlamak yerinde olacak-

tır. Dünya, insanların içinde barındıkları bir mekân olmanın yanında bir de insanların içlerinde yaşadıkları zamandır. Şeriat bilgisi dairesinde görüyoruz ki İslâm Medeniyetinde zaman, kutsal ve yaratılmış bir mefhumdur. Dolayısıyla zaman da bir mahluktur ve hareket üzeredir. Hareket üzere olması, durağan olamamasıdır çünkü zamanın mevcudluğundan bahsetmek için en basit tarifiyle bir yerden bir yere bir hareketin olması gerekmektedir. Bu minvalde zaman, bir noktaya doğru olan bir ‘teveccüh’ tür ve sürenin ölçüldüğü bir birimdir. Ne vakit hareket olmaz, orada zamansızlık ifa olur. İslâm Medeniyetinin tasavvufi yanında bu noktada eğleşilir. Hakikat erbabı; zaman içinde zamansızlığı yakalayabilen kimselerdir ve onlarda bir sükûn hali mevcuttur. Yakalanan zamansızlık ise modern bilimin günümüzde üzerinde en çok durduğu izafiyet teorisi ve Kuantum Fiziği’nin ortaya koyduğu zaman anlayışıyla paralellik gösterir. Bu paralellik; her şeyin bir andan ibaret olduğu noktasıdır. Sonsuzluk içindeki bir nokta gibi zaman da bir noktadır. Maddenin atoma indirgendiği yerde görülen noktanın izafiliği gibi zaman da izafidir. İslâm Medeniyetinin tasavvuf minvalinden bu noktaya eğilişini şu kıssada görebiliriz: “Bir gün adamın biri, deniz kıyısına oturmuş ve kendince birşeyler mırıldanmakta imiş. Adamın bu hâlini gören bir diğer adam, yanına yaklaşmış. Selâm vererek ne yaptığını sormuş. Selâma karşılık veren adam, hiç hâlini bozmadan: “Dalgaları sayıyorum.” demiş. Diğer adam, şaşkınlıkla sormuş: “Peki, kaç oldu? ” Adam, gene içinde bulunduğu hâli hiç bozmadan cevap vermiş: “Gelen gitti. Bu gelen bir.” demiş. Böyle olsa gerek; divaneden bir söz çıkar, divana sığmaz dedikleri. Bu anlatı üzerinden baktığımızda, karşımıza ‘an bu an, dem bu dem’ söylemi çıkar ki bu da gerek izafiyet teorisinin gerekse de kuantum fiziğinin keşfettiği noktayla paralellik gösterir. Kıssadaki adamın hâlinde sükûnet olduğu ortadadır. Siikûtün terki, zamanın kendisinin dahi yetişemediği bir hızla olur ki günümüz dünyasında Batı Medeniyeti tarafından inşasının yapıldığı sistemin bizleri getirdiği nokta da tam olarak budur. İslâm Medeniyetinden İslâm Peygamberi’nin buyurduğu: “Kıyamete yakın zaman hızlanacaktır.” Hadisi, bilhassa önemlidir. Zamanın yahut zaman içinde yer alan herhangi bir eylemin yahut edimin hızlanması onun, nihai noktasına varmayı çabuklaştırırken aynı zamanda onun kalitesini düşürmektedir. Bu noktada Mahmut Erol Kılıç hocanın tespitini yaptığı “kıyamet kalitesizler üzerine kopacaktır” tespiti muktedir. Hızın artışı kalitenin bitip kantitenin öne çıkmasıyla birlikte haz üzere kendini ifşa edecektir. İnsanın yetişemediği hızlandırılmış yapı içerisinde insan, kendi eliyle ürettiğinin kölesi olmaya başladığı vakit, sathileşme ve kalitesizleşme kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir zamanda ‘an’ yitmiş, ‘dem’ bitmiş olacaktır. Bugün Batı Medeniyeti’nin Machiavelli’yle inşasına başladığı ‘an’ ve ‘dem’in yitdiği modern medeniyeti, İslâm Medeniyetinin bu enfes tarifi üzerinden okunduğu vakit yıkımın büyüklüğü kavranır. Kısaca İslâm Medeniyetiyle izah ettiğimiz zaman algısının, Modern Batı Medeniyeti olarak inşa edilen süreç içinde nasıl silikleştirildiğine bakmalı. So-

nucu giriş olmuş bu yazımızın devam kısmı da Modern Batı Medeniyetinin düşünsel inşa sürecini merak edenler okusun diyelim.

Aristo'nun Hareket ve Zaman Mefhumundan Machiavelli ile Başlayan Değişime

Klasik filozoflar zaman mefhumu ile hareket mefhumunu birlikte değerlendirmişlerdir. Onlara göre zamandan söz edebilmemiz için muhakkak bir hareketin olması gerekir. Bu hareket bir noktadan bir başka noktaya doğru akar ve böylece bu akış, zamanın olduğu gerçeğinin ispatı olur. İlkçağ düşünürü olan Arsitotales, zaman kavramını değişim ve devinimle doğrudan irtibatlı olarak ele alır. Aristo'ya göre her şeyin sabit kaldığı ve (gözle görülür) bir değişimin olmadığı yerde, zamandan bahsetmek mümkün değildir. Zamanı, şimdiki an üzerine inşa eden Aristo, şimdiki zamanın da geçmiş ile geleceği ayırdığı görüşünü savunur. Zamanı, bir değişim olarak algılamaz çünkü değişim her yerde aynı değildir. Ancak zaman, değişimden bağımsız değildir. Değişimin izafi olarak içinde yaşanan zamana göre değişiklik göstereceğini belirtir Aristo. Zaman mefhumu hızlı ya da yavaş değildir. Onun azlığı yahut çokluğundan bahsedilebilir fakat bu bahis de izafidir. Değişimin olmadığı bir yerde zamandan bahsetmemiz olanaksızdır. Canlılar için zaman kavramının değil, 'an' kavramının var olduğunu ileri sürer Aristo. Bizlerin zamanı şimdiki 'an' ile fark edebileceğimizi vurgular. Bir devinim nasıl ki devinimde bulunan nesne sayesinde kavranabiliyorsa zamanın da şimdiki 'an' sayesinde fark edilebilir olduğunu söyler. Şimdiki 'an' geçmişin sınırı geleceğin başlangıcıdır Aristo'da.

Aristo'nun bahsini ettiği hareket ve zaman birlikteliği, toplumun işleyişini belirleyen yönetim ve kurumlar üzerine yaptığı tespitler de etkili olmuştur. 'Telos' kavramıyla ortaya konan yönetim ve kurumların işleme şekli, bir bütünlük içinde olup kamusal ve özel alanı bir arada tutmak üzere temellenmiştir Aristo'da. Bu birliktelik, zaman içinde, Batı Medeniyetinde kimi zaman kilise tekelinde kimi zaman kralların tekelinde sürüp gitmiştir. Ancak hangi kurumda olursa olsun değişmeyen, bu birlikteliği elinde bulunduran kurumun güç maksimizasyonunu da kendi bünyesinde mündemiç barındırmasıdır. Modern Siyasal Düşünce'nin serüvenini Machiavelli ile başladığı kabulüne dayanarak hareket edersek; Batı Medeniyeti'nin teknoloji ile ortaya koyduğu ve zaman mefhumunun 'an' dahil olmak üzere kenara itilerek silikleştirildiği bir medeniyet hâline geldiğini daha yerince kavrarız.

Aristocu Bütünlükten Machiavelli'e: Araçlar İçin

Amaçlardan Sakınma

Aristo'nun kabul ettiği zaman ve hareket algısı destekli kurgulanan Batı Düşüncesi, Machiavelli'e geldiği vakit, kurumsal tabanda bir ayrılığa gider. "Realiteden doğru bir şekilde haberdar olmak, güçlü ve istikrarlı bir hükümete öncülük edebi-

lir. Bu yenilenme programını başarıyla sonlandırmak için insanlar, özel ahlâkın kamusal işlere uygulanamayacağına farkına varmalıdırlar... Birisinin (özel, diyelim) kötü olarak görebildiği bir şeyi, başka birisi (kamu) iyi ve faydalı kabul edebilir. Siyaset, etikten, ahlâktan ve dinden ayrılacaktır. Machiavelli, kamusal ve özel alanların Aristotelesçi ve Thomasçı birliğini sona erdirmiştir. Dahası, bireyler siyasetle meşgul olduklarında, olan şey için olması gerektiğini düşünebilecekleri şeyleri terk etmeli, araçlar için amaçlardan sakınmalı ve kötü huyun görünmesinin kendiliğinden kötü olduğundan kaçınmalıdır. Eğer önemli hedeflerine ulaşmaları gerekirse insanlar, cömert değil cimri, sevilenden çok korkulan, dinsiz ve hilekâr olmalıdırlar... Bireyler ideali aramamalı, onun yerine “en az zararlıyı iyi olarak almakla” yetinmelidirler.”¹ Machiavelli’nin yolunu çizdiği böylesi bir zihin işleyişiyle birlikte dünyevi yönetimi elinde tutacak mekanizmanın oluşturulmasında hükümdara biçilen kişilik izhar edildi. Kamusal işlerin özel ahlâktan arındırılması, kamusal işlerin kendi içinde bir ahlâk meydana getirmesinin yolunu açıyordu ki Batı Medeniyeti, buradaki ahlâkı gene Machiavelli’nin ortaya koyacağı hükümdarın güçle maksimize olacak bütünlüğü üzerine inşa edecekti. Bu inşa kişileri sorgusuz dünyeviliğe iten temel nedenlerin başlıcalarından biriydi. “Mal mülk edinme arzusu, çok doğal ve normal bir şeydir ve bunu başarıyla elde edebilenler, her zaman övülür ve hiç kınanmazlar ama bunu başaramadıkları hâlde her şeye rağmen hâlâ isterlerse büyük bir suçlamayı hak eden bir hata yapmış olurlar.”² Machiavelli’nin temas ettiği noktada kazancın ne şekilde elde edilmesi gerektiği ıskalanıyordu. Yalnızca kazanıma odaklanılmış bir bakış açısıyla, kişilerin kazananlarının sonucu bir övgüye bağlanıyordu. Böylece Batı Medeniyeti’nin bugün hâlâ hâli hazırda bulunan sisteminin temelleri yavaş yavaş atılıyordu. Bencilce kazancın doğal olarak görülmesi normal bir şeydi. Böylesi bir insan doğası üzerine, yönetim mekanizmasında tek olarak hükümdarın varlığına değinen Machiavelli, hükümdarı: “her şeyde iyilik yolunu tutmak isteyen kişi, pek çok iyi olmayan arasında zorunlu olarak felâkete uğramaya mecburdur. Bundan dolayı, iktidarını sürdürmek isteyen bir hükümdarın iyi olmamayı ve duruma göre bu bilgiyi kullanmayı ve kullanmamayı öğrenmesi gerekir. Bu nedenle Machiavelli, hükümdarı, başkalarına yardım etmeyen, cimri, acımasız, hilekâr olmaya ve suçlamalardan kaçabilmek için başkalarına kirli işler yaptırmaya sevk eder”³ açılımıyla sistemleştiriyordu. Machiavelli, Modern Batı Medeniyeti olarak adlandırılacak medeniyetin yönetici modelini. bir insan tipi üzerine inşa ediyordu. Machiavelli’nin hükümdara verdiği bu ruhsat, zaman içinde hükümdarın dışına çıkacak ve içinde yaşadıkları dünyaya karşı, daha da iyisini yapma arzusuna sahip olan Batı insanı, doğanın ve tabiatın (doğa ve tabiatı birbirinden ayırmak gerek) ruhsatını hiçe sayarak kendi medeniyet çemberini oluşturacaktı. Hükümdara tanımlanan bu yetki, zamanla bireylerin kendi hareket alanlarına sirayet etti ve Modern Batı Medeniyeti ‘sanayi devrimi’ son-

rası oluŖan doyumsuz iŖtahlı kiŖiliŖini kurdu. Bireysel amaçlara ulaŖmak için Ŗiddeti, bir araç olarak bireylere baĖıŖlayan Machiavelli; Ŗüphesiz bu yolla gelecekte meydana gelecek olan zihniyetin gayri-insaniliŖini kestiremedi. Toplumun iŖlerliĖinin merkez noktası olan yönetim mekanizmasına bahŖedilen böyle si bir yetki, bir müddet sonra toplumun kendisine sirayet etti. Machiavelli'nin modern ve son derece politik olarak ortaya koyduğu bu grŖn meydana getirdiği tablo: "KiŖisel amaarım elde etmeye alıŖan bencil bireylere en baŖta gerekli olan Ŗey, her birinin baŖkarının davranıŖları üzerinde güce veya nüfuza ihtiyaç duyduğu karŖılıklı iliŖkiler alanına girmektedir. Bu tür iliŖkiler içine girerken herkes bencilliklerinde eŖittir ve herkes, güç elde etmeye alıŖmakta özgürdür. Bu, insanların ortak iyilik için hareket etmeyecekleri anlamına gelmez, bunu yapabilirler ama sadece, bu tür faaliyetlerin aynı zamanda kendi özel çıkarlarına da olduğu kanaatine vardıkları zaman."⁴ Ortaya konan tablo, kiŖinin kendi çıkarına olmayan duruma karŖı Ŗiddet ve g oluŖturacaĖı potansiyeline sahip olmasının doğal olduğu bir tablodur. Machiavelli, bireylere baĖıŖladıĖı bu hareket alanıyla aslında Batı geleneği içinde yeni bir kapı da amıŖ oldu. Batı geleneği içinde Machiavelli'den itibaren geriye dönük bir okuma yapıldığında bireyin kadere olan tutumunun Machiavelli ile birlikte bir deĖiŖikliĖe uğramaktadır. Talih ve erdem üzerinden yaptığı açılım ile Machiavelli, kiŖilerin kendi kaderlerine hkmedecekleri bilgisini onlara sundu. "Hiç kimse tam anlamıyla zgr bir iradeye sahip değildir; herkes, Ŗartların sınırladığı konumlar içinde hareket eder. Özgür irade üzerindeki sınır, talihin gereklilik alanını belirler."⁵ Machiavelli, bu noktada toplum içinde yer alan kitle ve elit kesimi birbirinden ayırır. Ona göre elitlerle kitleler arasındaki temel fark, kitlelerin talihin egemen olduğunu iddia etmeleridir. "Talih insanların kontrolünün ötesinde olan ama onların kaderlerini kontrol eden bir güçtür. Talih, kontrol ettiği özgürlüğü tehlikeye atan hayat dolu, enerjik bir güçtür. O, kaba saba, kararsız ve itaakr kitlelerin hayatlarını açıkça aksak hâle sokar. Talih, bazılarının ölümüyle, bazılarının da özgürlüğünü kaybetmesiyle sonuçlanan feci savaŖların sebebidir."⁶ Böylece Machiavelli, Avrupa toplumu için o hüküm kapısını açar. Artık ortaya konulacak olan medeniyet, insanların kaderlerine hkmedecekleri bir elitler medeniyeti olacaktır. Ancak böylece özgürlük kaybedilmez ve kaybedilmeyen bu özgürlük ile meydana getirilecek toplum, üzerinde tam bir hükmün kurulacağı bir yönetimi de bünyesinde mündemiç eder. Machiavelli buna sahip olmuŖ kiŖiler içinde 'erdemli kiŖiler' tanımlamasını yapar. Dolayısıyla erdemli insan, "iktidar, zenginlik, Ŗhret ve hatta özgürlük bile olsa, bireylerin değer verdikleri Ŗeyi elde etmelerini mümkün kılan gerçek bir bencilliktir."⁷ Ŗematik olarak Machiavelli, Modern Batı Medeniyeti'nin insan tipini tam olarak böylece ortaya koymuŖ bulunmaktadır. Her ne kadar siyasi ve yönetim anlayıŖına derinlemesine bakmasak da Machiavelli okuması yapmıŖ her kiŖinin bildiği gibi Machiavelli, zaten ulus-devletin potansiyelini ve ortaya

koyduğu insan tipini monte edeceği en iyi yönetim şekillerinden biri olduğunu keşfetmiş bir düşünürdür. Machiavelli “insan doğasındaki bencilliği, istikrarlı, özgür bir ulus-devlet inşa edecek pozitif bir araç olarak kullanmanın yollarını”⁸ aramıştır. Onun ortaya koyduğu dünya görüşü yalnızca pür güç politikası ile bağlantılıdır. Siyasal anlayışlar üstündür ve siyasî anlayış dışında yer alan ahlâk, din, etik, adalet gibi değerler önem arz ettiği hâlde ikincil derece araçsal değerlerdir.

Yukarıda uzun uzun anlattığımız Machiavelli’nin siyasî güç olarak hükümdar üzerinden ortaya koyduğu ve hükümdarın kişiliği üzerinden toplumdaki kişilere sirayet ettirdiği, böylece bireyin sahip olması gereken ‘tip’i ortaya koyan Machiavelli; kendinden sonraki süreçte oluşacak Sanayi Devrimi ve ulus - devlet ile zirve noktasına varacak serüveni başlatmış olmaktadır. Üzerine düşündüğümüz ve konuşacağımız meselenin temelinin ne olduğunun kavranması açısından bu noktayı uzun uzadıya inceledik. Aynı süreci sanat üzerinden okursak, Machiavelli’nin ortaya koyduğu insan tipinin, Goethe’nin o enfes eseri ‘Faust’ta ortaya koyduğu insan tipiyle akraba olduğu görülür.

Sonucu yazımızın başında vermiş olduğumuz için yine başa dönmek tekrar olacağından; durumun kısa bir özetine geçip yazımızı bitirmek en uygunu. Batı Medeniyeti; insanlık serüvenini antik Yunan geleneğiyle başlatıp tüm insanlığın kadim geçmişi huymuşçasına tüm dünyaya empoze ediyor da olsa; en azından bunu yaparken kendisinin de özü olan durumları ıskalamıyor. Machiavelli’ye kadar olan Batı Medeniyeti servüveni, bilhassa Ortaçağ için her ne kadar geri planda tutulmak istense de kendilerince benimsenmiş bir özdür. Bu saklanan kilise öğretisi Batı Medeniyeti’nin özünde daima mevcut hâlde bulunmaktadır. Machiavelli’ye gelindiğinde Batı Medeniyeti artık modern olarak anılacak dönemin insan tipini inşasını gerçekleştirmiştir. Machiavelli evvelce bu dönemin yönetim mekânizmasındaki hükümdarın nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Ortaya koyduğu hükümdarın hükmettiği insan tipi de pasifize edilmiş bir insan tipi olamazdı elbette. Bu yüzden Machiavelli, İtalya’dan hareketle, bütün bir Batı toplumunu kitle olmaktan çıkartıp, kaderine hükmeden ve bu hüküm için gayri insani reflekslere sahip olan bir tipolojiyle sınırlarını çizmiştir. Ortaya konan insan tipi, Modern Batı Medeniyeti’nin kendisi için aradığı tam, takım bir elbisedir. Böylece Sanayi Devrimi sonrası kapitalizm ile başlayacak serüvenin hareket çarkını döndürecek olan insan tipi, halihazırda meydana getirilmişti. Oluşan bu sistem, bizlerin bugün, içinde yaşadığı ve adına modern zamanlar dediğimiz zaman diliminin kendisidir de.

Modern Batı Medeniyeti’nde Silikleşen Zaman Mefhumu

Ortaya konan sistem, yazımızın başında belirttiğimiz ‘zaman mefhumuyla’ nasıl bağlantılıdır? Machiavelli’nin ortaya koyduğu ve Goethe’nin Faust’unda pekiştirdiği ve Modern Batı Medeniyeti’nin bizzatihi zihniyet olarak kendi olan ‘insan

tipi', Sanayi Devrimi sonrası oluşturduğu doyumsuz bir üretim-tüketim ilişkisiyle zaman mefhumunu bir başka mefhum olan 'hız' ile silikleştirmiştir. Modern Batı Medeniyeti'nin dünya sistemini de kurguladığı bu yapıya eleştirel olarak bakan bir çok düşünür, bu yapının ortaya koyduğu şehir kurgusunu, ticaret kurgusunu, eğitim kurgusunu, eğlence kurgusunu, merkezi olarak 'zaman' algısı üzerinden eleştirir. Söz gelimi 'yavaşlatılmış zaman', 'yavaşlatılmış şehir' diye ortaya konan akımlar, düşünceler buna örnektir. Modern Batı Medeniyeti'nin ortaya koyduğu en büyük boşluklardan biri, kendisini hep daha da çok kazanmaya endekslemiş ve teknolojinin ilerlemesiyle 'hız' mefhumunun algı ötesi hâle gelmesiyle zaman mefhumu silikleşmeye başlamıştır. Machiavelli'nin ortaya koyduğu ve Goethe'nin Faust'ta pekiştirdiği insan tipinin oluşturduğu bu sistem, Modern Batı Medeniyeti'nin vazgeçilmez sistemi olması hasebiyle de artık Batı Medeniyeti'nin merkezi bir parçasıdır. Bu medeniyetin insan tipi, yazımızın başında yer verdiğimiz derinlik üzeri olan İslâm medeniyetindeki insan tipiyle zıttır. İslâm medeniyeti insan tipinin derinlik üzeri oluşu; Modern Batı Medeniyeti'nin 'hız' içinde devinen, haz, bencillik ve güç Machiavelli tarafından inşa olunan sathileşmiş ve kalitesizleşmiş insan tipinin karışısında durur. Buradaki kalitesizlik, İslâm Peygamberi'nin "kıyamete yakın, zaman hızlanacak" olarak tespitini yaptığı ve zamanın hızlanmasıyla birlikte kalitenin düşmeye başladığı yani kalitenin bitip, kantitenin ön planda olduğu bir sathileşmedir. Sükûn ve derinlik yoktur burada. Modern Batı Medeniyeti, kantite ile haz ve daha çok kârın sağlandığı, bunun da yapılabilmesi için Machiavelli'nin sınırlarını çizdiği güç maksimizasyonu, bencillik ve çıkar meydana getirilmiş bir medeniyet olarak işlerliğini sürdürür. Hız ve zaman mefhumunun silikleşmeye başladığı bu medeniyet içinde, kendi medeniyetimizin bizlere sağladığı imkana ne derece bağlıyız bilemiyorum. Machiavelli'nin ortaya koyduğu ve bu çarkın dönmesi için şart olan insan tipinin artık bir insan tipi değil daha çok gayri insan-î oluşunun bilincine cümle insanlığın varmaya başlamasıdır. Farkına varılan bir gün gerektiği sonuca da vardırırlar diye umuyorum.

¹ Donald G. Tannenbaum & David Schultz, Siyasi Düşünce Tarihi (Çev.: Fatih Dermirci), İst., Kasım 2011, s. 171

² A.g.e., s.172

³ A.g.e., s. 173

⁴ A.g.e., s.175

⁵ A.g.e., s.176

⁶ A.g.e., s. 176

⁷ A.g.e., s. 177

⁸ A.g.e., s.185

MUSA KAZIM ARICAN

BATI'DA ÖTEKİLEŞTİRME: PAPA VE VATİKAN'IN ROLÜ

Batı Medeniyetinin Tarihi Kökeni ve Arkazemini:

'Kilise Dışında Kurtuluş Yoktur'

Batı düşüncesinde dinî dışlayıcılık söz konusu olunca, tabii olarak söz konusu din de Hristiyanlık olmaktadır. Model kendisini teolojik bağlamda Kitab-ı Mukaddes'teki metinlere dayandırmaktadır. Bu model tarihi olarak en eski ve en çok taraftarı olan bir anlayıştır. Katolik Kilisesi bu modeli, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' (*Extra Ecclesiam Nulla Salus/Outside the Church no salvation*) şeklinde formüle etmiştir.¹ Aynı zamanda 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' ifadesi, Katolik Kilisesi İlmihali'nin (*Catéchisme de l'Eglise catholique*) 846. paragrafının ilk cümlesidir.² Dolayısıyla II. Vatikan Konsili'ne kadarki resmî Katolik öğretisi, bu yöndedir ve temelde Hristiyan olmayanların kurtuluşunu da mümkün görmemektedir.³ Esasen Kilise dışında kalanların kurtulamayacağını bir doktrin haline getiren ise, Kartaca piskoposu Aziz Kipriyanus (M.S. 200-258) olmuştur. O, Kilisedeki bölünmeler karşısında, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' dogmasını ilk formüle eden Kilise Babası'dır.⁴

'Kilise dışında kurtuluş yoktur' dogmasının köklerini, Alman Katolik Teolog Hans Küng, Antakyalı İgnatyus, İrenyus, İskenderiyeli Klement, Origen ve bütün Yunanlı Kilise Babalarına dayandırmaktadır.⁵ Sullivan ise söz konusu dogmayı Antakyalı Piskopos İgnatyus'un ilk olarak şu şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedir: 'Kardeşlerim aldanmayın. Şayet bir kimse bölücülük yapan birini takip ederse Tanrı tun krallığını miras olarak alamaz. Eğer bir kimse yabancı bir öğretiyi izlerse, Isa'nın çarmıhta çektiği acıya ortak olamaz'. Dolayısıyla İgnatyus'un amacının, Hristiyan olduktan sonra Hristiyanlıktan vazgeçmek isteyenleri ve sapkın inançlara meyli olanları uyarmak ve bu düşüncelerinden vazgeçirmek olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Ardından üçüncü yüzyılda Origen tarafından söz konusu dogma, 'hiç kimse kendini kandırmasın. Kilise dışında hiç kimse kurtuluşa ermeyecektir', şeklinde ifadesini bulurken, Batıda Sypriyan tarafından, 'şayet Nuh'un gemisi dışında hayatta kalan birisi varsa, Kilise dışında da kurtuluşa eren olabilir', tarzında dile getirilmektedir.⁷

Erken dönemde formüle edilen 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' anlayışının, öteki dinî geleneklere mensup kişileri değil de sadece kendi mevcut ayrılıkçı ve

hizipçi eğilimleri muhatap aldığı dile getirilmektedir.⁸ Hatta bu dönem İgnatyus, J. Martyr, Klement ve Origen gibi ilk Kilise Babalarına göre herhangi bir ayırım yapmaksızın, herkes için gerçek bir vahyin ve kurtuluşun mümkün görüldüğü de ifade edilmektedir.⁹ Bir başka anlayışa göre de söz konusu dogma, Kilisenin birliğini muhafaza etmek için, sadece sapkın ve hizipçi Hristiyanlara özgü biçimde formüle edilmiştir.¹⁰ Etrafında birleşilmesi arzu edilen Kilise de Katolik Kilisesidir. Bu sebeptendir ki Katolik Kilisesinin dışında kalanlar, sadece putperestler değil, aynı zamanda Yahudiler ya da heretikler veya mezhepçiler de ebedî hayata iştirak edemeyecekler; şayet ölmeden önce Katolikliğe girmezlerse, Şeytan ve onun yandaşları için hazırlanmış ebedî ateşe atılacaklardır.¹¹

Görüldüğü üzere, erken dönemlerde Kilisenin birliğini inşa için ortaya atılan ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ dogması, Roma İmparatorluğunda Hristiyanlığın resmi dinî olmaya başladığı dördüncü yüzyılın sonlarına doğru, Kilise Babaları tarafından artık diğer dinlerin mensuplarına teşmil edilerek anlam alanı genişletilmiştir.¹² Bilhassa Augustine’in etkisiyle diğer din mensuplarına karşı Kilisenin tutumu, ileri düzeyde dışlayıcılığa doğru kaymaya başlamıştır. Markos İncili’nin (16/15-16.) ibarelerine itibar eden Augustine, kurtuluş için iman ve vaftizin birlikte bulunmasını savunmuştur. Ona göre, İncil’in mesajını işiten ancak Hristiyan olmayanlar, bu mesajı reddetmelerinden dolayı suçlu ve günahkârdırlar. Kilisenin üyesi olmadıkları için kurtuluşları da mümkün değildir.¹³ Dolayısıyla ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ formülü, putperestler ve Yahudiler yanında Kilisenin dışındaki tüm inanç mensuplarına şamil kılınmış, ardından Osmanlı’nın Hristiyan Batıya karşı kazandığı zaferler üzerine Müslümanlara da uygulanmıştır.¹⁴ Böylece İsa’nın mesajını kabul etmeyen hiç kimsenin kurtuluşa ermesinin mümkün olmayacağı prensibi Kilisenin temel politikası olmuştur.¹⁵ Kilise merkezli söz konusu Batı düşüncesi, coğrafi uzaklıktan ve kendisine karşı bir tehdit unsuru olarak algılamamasından dolayı olsa gerek, ne Budizm ne Hinduizm ne de Konfüçyanizm gibi dinlere ve inançlara düşmanca ve dışlayıcı bir tavır takınmıştır. Batı düşüncesi adı geçen dinleri kendisi için tehlike arz etmeyen, yalnızca kendi tarih ve coğrafyalarında geçerli, herhangi bir kuşatıcı ve evrensel varlık tasarımı olmayan dinler olarak kabul etmiştir.¹⁶

Görüldüğü üzere, kurtuluşa aşırı önem veren söz konusu modelin uzun bir tarihi kökü olmakla birlikte, ilk olarak Katolik Kilisesi tarafından 1215 tarihindeki IV. Lateran Konsilinde tasvip edilmiş, 1442’deki Floransa Konsil’inde de resmi kayıtlara girmiştir.¹⁷ Öğreti, Origen, Cyprian ve St. Augustine gibi Kilise babaları tarafından ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ şeklinde formüle edilse de, Augustine’in öğrencisi Ruspe’li Fulgentiu’un, ‘Kutsal Roma Kilisesi kesinlikle inanır, ikrar eder ve açıklar ki, Katolik Kilisesi haricindekiler -sadece paganlar de-

ğil, Yahudiler, heretikler ve öteki ayrılanlar da- ebedi hayatta yerlerini alacaklardır, ancak bunlar hayatın nihayetinden önce bu Kiliseye katılmadıkları müddetçe şeytan ve onun adamları için hazırlanmış olan ebedi ateşe gireceklerdir’ şeklindeki izahı, Floransa Konsilinin de resmi ifadesi olmuştur.¹⁸

Papa VIII. Boniface, 1302’de yayınladığı bir dokümanda,¹⁹ açıkça Kilise dışında kurtuluşun olmadığını dile getirmiştir.²⁰ Aynı dışlayıcı anlayışı, 1442’deki söz konusu Floransa Konsili de tekrarlayarak, paganlarla birlikte, Kilise dışında kalan Yahudilerin, heretiklerin ve öteki ayrılıkçıların ebedi hayata kavuşacaklarını, ancak şeytanlar için hazırlanmış olan cehennem ateşine gideceklerini Yeni Ahit metinlerine²¹ dayanarak ileri sürmüştür. Söz konusu dışlayıcı tutum, uzun müddet Katoliklerin öteki dinler hakkındaki teolojik yaklaşımlarında belirleyici olmuştur. Ayrıca dışlayıcı tavrı belirleyen belge ya da vesika, hem Kilise dışındaki insan bilgisi ve sorumluluklarını da aşan bir Hristiyan kurtuluş planına vurgu yapmakta hem de kurtuluş için Kilise üyesi olma şartını getirmesi ile kurtuluşa Mesih merkezlikten Kilise merkezliğe bir dönüşümü ortaya koymaktadır.²² Bu nedenle adı geçen paradigma, Kiliseye en fazla vurgu yapan dışlayıcı yaklaşım haline gelerek, Kilise-merkezli (*ecce siocentrism*) yaklaşım adını almıştır.²³ Nihayetinde de ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ öğretisi, kurtuluşu, Kilisenin tekeline veren bir anlayışa dönüşmüştür.

Hal böyle olunca, Katolik Kilisesi, uzun bir süre Kilise dışındakileri kurtuluştan dışlamış, ‘terkedilip lanetlenmiş zümre’ (*massa damnata*) olarak telakki etmiştir. Bu tutum, II. Vatikan Konsili’nde yeniden gözden geçirilerek, bir anlamda tedavi edilmeye çalışılmıştır. Buna göre, öteki dinlerdeki iyilik sahibi insanların da kısmen kurtulabileceği dile getirerek, onlar için de ‘ebedi kurtuluşun’ mümkün olabileceği fikri geliştirilmiştir. Küng’e göre, Katolik Kilisesinin dışlayıcı tavırdan kapsayıcı tutuma dönüşü, içinde bulunduğu değişen şartlara göre teolojinin yeniden ve farklı bir şekilde yorumlanma ihtiyacı olarak algılanmalıdır.²⁴ Kanaatimiz odur ki Katolik Kilisesinin katı dışlayıcı anlayıştan daha ılımlı bir yaklaşıma ani bir şekilde evrilmesini kabul etmek, hem mantıken ve tarihen mümkün olamayacağı gibi, hem de teoride ‘siyaseten’ söz konusu olabilecek böyle bir tavrın pratikte hemen bilfiil gerçekleşebileceğine inanmak safdillik olacaktır. Belki daha doğru olabilecek tanımlama, katı ve sert bir dışlayıcı tutumdan biraz daha ılımlı bir dışlayıcılığa geçiş sağlanmaya çalışılmıştır, şeklinde olabilir. Nitekim daha önce de dışlayıcılık, katı dışlayıcılık; kapsayıcılık, ılımlı dışlayıcılık ve çoğulculuk da aşırı ılımlı dışlayıcılık olarak tanımlanmıştı.

II. Vatikan Konsil’ine kadar ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ şeklindeki geleneksel Katolik dogması, özetle şu aşamalardan geçmiştir: 1. Söz konusu dogma, erken dönemde ilk Kilise Babaları tarafından Kilisenin birliğini yeniden oluştur-

mak için sapkın ve hizipçi kendi müntesiplerine yönelik dile getirilmiştir. 2. Üçüncü yüzyıldan sonra Augustine'in de etkisiyle Kilisenin bilfiil üyesi olmayan herkesi kapsayacak şekilde alanı genişletilmiş ve keşiflere kadar da literal anlamda anlaşılmıştır. 3. Keşiflerden sonra çeşitli olayların ve bazı teologların etkisiyle Kilise yetkilileri onun güçlü dışlayıcı karakterini hafifletmek için 'zımni iman' ve 'vaf-tiz olma arzusu' gibi daha kapsayıcı ifadeler kullanmaya başlamıştır.²⁵

Dışlayıcı düşünceleri savunanların dayandığı pek çok dinî/teolojik gerekçe olmakla birlikte, temel olarak şu iki Yeni Ahit ibaresi temel dayanak oluşturmaktadır: 'İsa, ben tek yol, tek hakikat ve tek yaşamım, ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemmez dedi'.²⁶ 'Başka hiç kimse için kurtuluş yoktur. Çünkü göğün altında, insanlar arasında bizi kurtarabilecek verilmiş bir ad yoktur'.²⁷ Bu bağlamdaki Hristiyan dışlayıcılığına göre Tanrı, bütün çocuklarını kucaklamayı isteyen ve merhamet eden Baba olmakla birlikte, bu seven Baba, ancak İsa Mesih'in tarihsel gerçekliğiyle bütün insanları kurtuluşa götürecektir. Bunun yegâne yolu da ancak kilisedir. Bu sebeple 'Kilise dışında hiçbir kurtuluş yoktur'. Demek oluyor ki Kilisenin dışında hiçbir kurtarıcı güç yoktur. Diğer dinlerle diyalog, sadece onlara İsa Mesih'i anlatmak ve onlara yardımcı olmak için kurulabilir. Tüm dinler, nihayetinde Tann'ın iradesi gereğince Hristiyanlığa katılmalıdır. Zira tek din olmalıdır ve bu da Hristiyanlıktır.²⁸ Dolayısıyla söz konusu Yeni Ahit metinlerine dayanan Hristiyanların büyük çoğunluğu, tek doğru dinin kendi dinleri olduğuna inanmaktadır.²⁹ Öyle anlaşılmaktadır ki Yeni Ahitteki birçok metin, Hristiyan inancının mutlak veya nihaî olduğu fikrini vermekte ve desteklemektedir. Bu sebeple yukarıda söz konusu edilen Yeni Ahit metinlerinin diğer dinlere karşı olumsuz bir bakış içerdiği aşikârdır.

Yeni Ahitteki benzer ibareleri dikkate alarak Kilise bünyesinde diğer dinlere karşı gelişen tavır, Hristiyanlık dışındaki kimselerin hatalı ve karanlıkta olduğu, doğruluktan uzak bulunduğu ve Kilise dışında kurtuluşun olmadığı şeklinde olacaktır. Dolayısıyla İsa'nın şahsında gerçekleşen vahiy, Hristiyanlık da dâhil olmak üzere bütün dinlerin anlaşılmasının ve değerlendirilmesinin yegâne ölçütü kabul edilecektir.³⁰

Dinî dışlayıcılığın tarihsel köklerinde, dolayısıyla neşet etmiş olduğu Hristiyan itikadı bağlamında üç temel öğeye dayandığı dile getirilebilir: 1. Yeni Ahit'in Tanrı'nın yazılı vahyi olduğu ve diğer dinlerin Yeni Ahit'teki inançlarla çelişen inançlarının yanlış olduğu, 2. Kurtuluşun ancak İsa'nın şahsı ve aracılığıyla mümkün olduğu, 3. Tanrı'nın kurtarıcı lütfunun başka dinlerde bulunmadığı inancıdır.³¹ Dolayısıyla Ortaçağ'da Hristiyan dışlayıcılığının en bariz vasfı, tüm insanların, dinleri ve ırkları ne olursa olsun ancak Hristiyan olmakla kurtuluşa ulaşabilecekleri iddiası üzerine bina edilmiş gözükmektedir.³²

Dışlayıcılığın tarihteki ya da Hristiyanlık tarihindeki en önemli ve acı sonucu, kuşku yok ki Haçlı Seferleri'dir. Bilindiği üzere Haçlı Seferleri, Hristiyanlık adına yapılmış ve binlerce insanın kanı bu uğurda akıtılmıştır. Hatta kimilerine göre Haçlı Seferleri bir nevi hayaller çağıydı. Papa bile bir hayalperest olarak kabul ediliyordu. Nitekim bu dönem insanları için İsa Mesih'in tekrar gelişi an meselesiydi. Bundan dolayı en kısa zamanda tövbe edip iyi şeyler yapmak gerekiyordu. Ayrıca Kilise de, günahın sadece hacca gitmekle affolacağını deklare ederek, kutsal bölge olan Kudüs'ün de İsa Mesih'in ikinci gelişinden önce tekrar Hristiyanların eline geçmesi gerektiğini duyurmuştu. Yine onlar, papanın kendilerini zavallılıklarından silkinip, kutsal kitabın süt ve bal olan bölge olarak nitelediği bölgeyi ele geçirmeye teşvik ettiğini düşünmekteydi. Tüm bu nedenlerden dolayı bu bölge, Mesih karşıtlarının, yani Müslümanların elinden kurtarılması ve onların üstesinden gelinmesi gerekiyordu.³³

Diğer yandan Knitter'e göre, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' dogmasıyla, Tann'nın krallığı ve Tanrı'nın sevgisinin sunumu sadece Kiliseye tahsis edilmiştir. Dolayısıyla bu dogma, Tanrı'nın krallığıyla özdeşleştirilmiştir. Her ne kadar bu tarz bir inanç söz konusu olmasa ve günümüz Hristiyanları çoğu kez, Kilise ile krallığı birbiriyle ilişkilendirmese dahi, her şeye rağmen krallık Kiliseden daha büyük ve daha önemlidir. Bir başka ifadeyle, Kilise kendine değil, krallığa hizmet etmek ve onu beslemek için vardır. Krallık gaye olmakta, Kilise ise, sadece kendileri vasıtasıyla Tanrı'nın, krallığı gerçekleştirdiği vasitalardan biri olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın krallığı (*the Basileia ton Theou*), Nasıralı İsa'nın vekilliğinin ve görevinin özüdür. Aslında sadece bir sembol olmasına rağmen onun temel anlamını en iyi Kilise babası İrenyus izah etmektedir: Tanrı'nın şanı ve şerefi yaratıklarının saadet ve mutluluğudur (*Gloria Dei vivens homo*). Tanrı'nın krallığı, herkesin iyi ve mutlu olduğu insan toplumunun vizyonunu temsil etmektedir. Yaratıkların tamamı iyi ve mutlu olmalıdır. Bununla birlikte Knitter'e göre Tanrı'nın krallığı, çağdaş bir ifadeyle, yeni bir 'dünya düzeni' olarak adlandırılabilen kutsal kitaba ait (*hihlikai*) bir semboldür. Bu yeni dünya düzeni, insanların birlikte yaşayabileceği yeni bir yoldur. O tüm yasaların, ekonomik politikaların ve uluslar arası ilişkilerin, temel değerlerinin 'adalet'i talep eden ve harekete geçiren bir merhamet duygusu üzerine dayandığı bir toplum yapısının yeni bir versiyonudur. Dünya politikalarında ve ekonomilerinde bu tarz yapısal bir değişim, dâhili yapısal bir değişim olmadan yani insan kalbinde ve zihninde değişim olmaksızın mümkün olmayacak ve oldukça kısa ömürlü olacaktır. Dolayısıyla bu dünyada gerçekleştirilmesi gereken Tanrı'nın krallığı vizyonu, kesin bir şekilde 'sosyo-politik' ve aynı zamanda oldukça manevi bir karakter taşımaktadır. Bu şekilde Kilise öte dünya için 'ruhları kurtarıcı' olabilir ve bundan dola-

yı da artık Hristiyan misyonerliğinin temel amacı yeni bölgelere ve kültürlere yeni ‘Kiliseler dikmek’ (*plantatio ecclesia*) değil, daha ziyade krallığın ikamesidir. Yani nihai amaç, yeryüzünde merhamet ve adaletin temeli olan Tanrı’nın krallığını inşa etmek olmalıdır. *Gaudium et Spes* adlı II. Vatikan Konsili’nin dokümanında, ‘Tanrı’nın krallığının ikamesi ve insan ırkının ya da neslinin kurtuluşunun tahakkuku’, Kilisenin tek nihai amacı olarak açıklanmaktadır.³⁴

Batı Düşüncesinde Ötekileştirme Ya Da Dışlayıcılık

Dışlayıcılık, teknik anlamda ve daha özelde, sadece *Hristiyanlığa* özgü bir model değildir ama Hristiyanlıkla özdeşleşmiş gibidir. Yeni Ahit’e göre Tanrı’nın evrensel vahyi, bizzat her insanı aydınlatan bir ışıktır.³⁵ İnsanların amelleri kötü olduğu için bu ışık hem aydınlatır hem de yargılar.³⁶ Tüm âlem, İsa Mesih için yaratılmıştır.³⁷ Hristiyan olmayan dinler günahkâr ve şeytanî unsurlar ihtiva ederler. Dolayısıyla İsa Mesihsiz insanlar, kayıp içindedirler. Bu nedenle Hristiyanlığın bu çağda kendini anlaması ve yeniden tanımlaması da bu yönde etkili olmuştur.³⁸ Böylece Hristiyanlık kurtuluşu, İsa’ya bağlamaktadır. Sadece İsa’ya iman kurtuluşu sağlamaktadır.³⁹ Kısacası tüm insanlar günahkâr ve kurtuluşa ihtiyaç duymaktadırlar. İsa da günah için Tanrı’ran kefaretinin biricik kefaretidir. Bu nedenle kurtuluş yalnızca İsa sayesinde mümkündür.⁴⁰

Hristiyan teolojisinde ‘dışlayıcı İsa’ anlayışının da oluştuğunu görmekteyiz. Söz konusu dışlayıcı İsa anlayışı, Knitter tarafından ‘İsa-Mesih Dinlere Karşı’ şeklinde ifade edilmektedir. Bu şekildeki İsa anlayışı Kilise Babalarından Origen, Cyprian ve Augustin’den başlayıp 1960’lara kadar süregelen en yaygın ve çarpıcı Hristiyan bakış açısını temsil etmiştir. Geleneksel Hristiyan anlayışı da denilen bu anlayışa dışlayıcı denmesinin sebebi, İsa-Mesih dışındaki diğer dinî figürleri ve cinsiyetleri⁴¹ Tanrı’nın kurtuluş planından dışlamasıdır. Yani İsa-Mesih ve onu içinde barındıran Hristiyanlık kurtuluş vasıtasıdır. Diğer dinî figürler ve onları ihtiva eden dinî gelenekler ise Tanrı’nın kurtuluş planında herhangi bir değere sahip değildirler. Çünkü dışlayıcı İsa anlayışına göre İsa-Mesih, Tann’nın insanlığa vahyettiği tüm hakikati diğer herhangi bir aracı da bulunmayacak derecede kendisinde bulunduran nihai, eşsiz ve belirleyici vahiydir. Demek oluyor ki, Tanrı’nın insanlara bahsettiği kurtuluş, sadece İsa-Mesih vasıtasıyla mümkündür.⁴²

Kısaca belirtmek gerekirse, dışlayıcı İsa anlayışına göre İsa-Mesih, yegâne ve mutlak kurtarıcıdır. O, Tanrı’nın biricik inkamasyonudur ve yegâne Rab’tır.⁴³ Onun dışında başka bir kurtarıcı mümkün değildir. Bu nedenle İsa-Mesih’i ihtiva eden Hristiyanlık dışındaki diğer bütün dinler hatalı ve eksik oldukları için, geçersizdirler. Batı Hristiyan teolojisinde böyle bir dışlayıcılığı en başta gelen savunucuları Kari Barth ve öğrencileridir.⁴⁴

Batı düşüncesi temelde Hristiyan dışlayıcılığına dayanmaktadır. Dolayısıyla o, Tanrı hakkındaki gerçek bilgiyi ve tecrübeyi Hristiyanlıkla sınırlandırmaktadır.⁴⁵ Buna göre diğer dinler hakkındaki değerlendirmenin temel ölçüsü kilisedir. Kurtuluşun merkezine Kiliseyi yerleştirdiği için, bu tutuma kimi zaman eklesi- osentrist (Kilise-Merkezcî) yaklaşım da denilmektedir. Bu anlayışa göre Hristi- yanlık, sadece bir din değildir. O, dinden de öte bir şeydir. Diğer dinlerle muka- yese edilemez. Hristiyanlık dışındaki dinler insan uydurmasıdır. Dolayısıyla in- sanlığın kurtuluşuna vesile olamazlar. Kurtuluş, ancak İsa Mesih vasıtasıyla Ki- lisede elde edilebilir.⁴⁶

Bu nedenle söz konusu teolojinin de etkisiyle Hristiyanlar, 3. asırdan 19. asra kadar ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ dogmasını ısrarla savunmuşlardır. Bu dog- ma, 18. ve 19. yüzyıl misyoner faaliyetleri için bir ‘itici güç’ haline gelmiştir. Söz gelişi St. Thomas Aquinas’ın *Sunima Contra Gentiles* adlı eserini misyonerlerin Müslümanları Hristiyan yapma çabalarına yardımcı olmak için yazdığı belirtil- miştir. Bu tarz anlayışlarla insanlık, bu dönemde, sadece Hristiyanlar ve olmayan- lar diye değil, aynı zamanda Katolikler ve sapıklar olarak ayrılmıştır. *Kilise dışın- da kurtuluş yoktur* dogması Katolik Kilisesinin en temel prensibi haline geldiğin- den dolayı Katoliklerin dışında herkes sapık kabul edilmiştir.⁴⁷ Ne var ki 19. yüz- yılda Protestanlar bu dogmayı ‘*Hristiyanlık dışında kurtuluş yoktur*’ şekline dö- nüştürdüler.⁴⁸ Bu da Hick’in ifadesiyle Hristiyan mutlakıyetçiliğine yol açmıştır.⁴⁹

Bununla birlikte Hristiyanlık kurtuluşa dayalı (*soteriological*) bir din olduğun- dan dolayı İsa Mesih, tüm insanlığın kurtarıcısı olarak evrensel kurtuluş öğretisine sahiptir. İsa Mesih, aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki mutlak aracıdır. Hris- tiyanlara göre, insanlık tarihi kurtuluş tarihidir. Yaratılış hikâyesi, insanın düşüşü, İbrahim’in seçilişi, İsrail ahdi, İsa’nın yeni ahdi ve yeniden gelişi, tarih içinde Tan- rı’nın kurtuluş planının hareket alanını ortaya koyan önemli olaylardır.⁵⁰

Bu çerçevede bazı Hristiyanlar, İsa’ya karşı açık bir inanca yer versinler ya da vermesinler, başka bir ifadeyle Yeni Ahit’ten haberleri olsun veya olmasın ye- gâne kurtuluşun İsa ile mümkün olduğuna inanmaktadır. Hatta onların çoğunlu- ğu çok özel durumlar hariç, İsa’ya açık bir inanç olmaksızın kurtuluşun mümkün olmadığını kabul etmektedir.⁵¹

İfadesini tam olarak Hristiyan teolojisinde bulan, bu düşünce ve kültür dün- yasında teknik bir hüviyete sahip olan dışlayıcı model, İsa’ya bir Mesih olarak aşırı vurgu yapmaktadır. İsa Mesih, ete kemiğe bürünmüş Tanrı olarak eşsiz ve mutlak aracıdır. O, hem Tanrı’nın kendini ifşa etmesini yani vahyini tamamlamış, hem de haça gerilerek tüm insanların mutlak kurtuluşunu gerçekleştirmiştir. Tanrı, yeniden dirilmesi ve göğe yükselmesiyle İsa’yı Mesih ve Rab olarak tak- dis etmiş ve ona ibadet edilmesine imkân vermiştir.⁵² Söz konusu tutum ve dü-

şünceler Pavlus'ia daha da katı hale dönüşür, onun tarafından Tanrı ile insanlık arasında tek bir aracının mevcut olması gerektiği, bunun da Mesih'in kendisi olduğu vurgulanır.⁵³ Ona göre gökten bir melek gelse, Mesih'in İncil'i ile çelişen bir haber getirse, lanetlenmekten kurtulamaz.⁵⁴ Çünkü bir başka yol, tek başına kurtuluşa götürseydi, Mesih haça gerilip ölmezdi.⁵⁵ O, Mesih'in müjdeli mesajına iman etmeyenlerin cezalandırılacağı savunurken,⁵⁶ Yuhanna da oğulun, 'hakiki Tanrı' ve 'ebedi hayat' olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷

Görüldüğü üzere Hristiyan dışlayıcı anlayışına göre Mesih, Tann'nın tüm insanlığa karşılıksız vermiş olduğu sevgi ve ihsanın somut bir delilidir. Bu da Tanrı'nın bir liitfudur ki sadece İsa Mesih'le tüm dünyaya gelebilir. Bu nedenle kurtuluş, iyilik ya da bir takım üstün meziyetlerle değil ancak Tanrı'nın kurtarıcı lütfuyla gerçekleşecektir.⁵⁸ İsa Mesih, 'yol, yaşam ve hakikat benim, hiç kimse babaya benim dışımda gelemes'⁵⁹ diyerek de kurtuluşun sadece kendi tekelinde olduğunu göstermektedir. Zira bu anlayışa göre o, mutlak kurtuluş yoludur. Bundan dolayı gök kubbe altında Mesih'in isminden başka kurtarıcı isim yoktur.⁶⁰ Hristiyanlık merkezli bu kurtuluş, bizzat İsa'nın haça gerilmesi anında gerçekleşmiştir.⁶¹ Çünkü tüm insanlar, günaha düşmüşler ve kendi başlarına Tann'ı bilemeyecek ve kendilerini kurtaramayacak kadar Tanrı'dan uzaklaşmışlar ve O'na yabancılaşmışlardır.⁶² Hristiyan dışlayıcılığına göre Eski Ahit dönemi İsrailoğulları dahi, kendi dinleri yoluyla kurtuluşa ermemişlerdir. Aynı şey Hristiyanlar için de söz konusudur. Zira onlar Hristiyan oldukları için değil, Tanrı tarafından kurtarıldıkları için Hristiyan olmaktadırlar. Öyle ise kurtuluş, din ile varılacak bir şey değildir. O. Tanrı'nın yeryüzünde neler yaptığıyla da ilgilidir. Söz gelişi bu bağlamda Hristiyanların sahip olduğu İncil, müjdedir ancak iyi fikir değildir. Gerçekte o, insanların günahlardan kurtulmaları için Tanrı'nın Mesih yoluyla tarihe müdahalesinin ilanidir. Diğer dinler bu müdahaleyi özel olarak bilemedikleri ve bunu vurgulamadıkları için eksiktirler.⁶³

Temelde Yeni Ahit metinlerine dayanan Hristiyan dışlayıcılığının özellikle kutsal metne dayanan belirgin özelliklerini dört farklı tarzda ele almak mümkündür: 1. Kurtuluş ancak İsa Mesih'te mümkündür.⁶⁴ 2. İnsanlar günahkârdır ve İsa Mesih'siz hayat da ümitsizliğin ifadesidir. Yani İsa Mesih'e inanan kimseler hariç tüm Yahudi ve Yahudi olmayanlar günahkâr olup Tanrı'nın nezdinde suçludurlar. Böylece İsa'ya inanmayanlar zifiri karanlıktadır.⁶⁵ 3. İncil'den haberdar olmayanların mutlak surette tövbe etmeleri gereklidir. Tarihin sonu gelmiş, Tanrı'nın krallığı gerçekleşmiş ve yapılacak tek iş tövbe edip İncil'e inanmaktır. Bir başka ifadeyle Oğul'a inanan ebedi hayata kavuşurken ona inanmayan kişinin ebedi olarak gideceği yer cehennemdir.⁶⁶ 4. Tanrı'ya giden yol oldukça dar olduğu için, bu yol, sadece çok az sayıdaki insan⁶⁷ tarafından aşılabilir.⁶⁸

Bu gelenekteki dışlayıcı anlayışa göre Hristiyanlık, Tanrı hakkında gerçek ve özel bilgiye sahip tek dinî gelenektir. Bu yüzden öteki dinlerde hakikat unsurlarını aramak gereksizdir.⁶⁹ Bu bağlamda Kilise haricindeki tüm dinî gelenek ve kültürler, tamamen günahkârdır. Her ne kadar farklı dinlerden insanlarla yaşamak mümkünse de bu, o insanların Hristiyanlaşması için gereklidir. Misyon, bu sebeple insanların kültür ve gelenekten kurtarılmasına ve Kiliseye taşınmasına yardım etmektir.⁷⁰

Şu halde Hristiyan dışlayıcılığı, Hristiyan inancının kurtarıcı olduğunu vurgulamakta ve İsa'nın kurtuluş için yegâne yol olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Hristiyan dışlayıcılara göre İsa, yegâne kurtarıcı olduğundan kurtuluş için herkesin bilfiil ona inanması gereklidir ve kurtuluş için tek yol vardır, o da Hristiyan yolu olan İsa Mesih'e imandır. Söz konusu dışlayıcı anlayışta kurtuluş, misyon ve evangelizasyon gibi teolojik hususlar önem arz etmektedir.⁷¹ Bununla birlikte geleneksel olarak, Hristiyanlık, eşsiz, biricik ve nihai bir vahye dair kendi iddiasından dolayı, diğer gelenekleri reddetmiş ya da ikinci dereceye itmiştir.⁷²

Dışlayıcı yaklaşım, geleneksel Hristiyanlar açısından oldukça çekicidir. Zira bu anlayış, açıkça Hristiyanlığın yegâne tek gerçek ve doğru din olduğunu ve kurtuluşun ancak Kilisede İsa Mesih vasıtasıyla elde edilebileceğini iddia etmektedir. Bu nedenle, nerdeyse iki bin yıl boyunca bu inanç geçerli olmuş, kutsal kitabın ve geleneğin bunu savunduğu ileri sürülmüştür. Bugün ise genellikle Evanjelik Kiliseler arasında daha yaygın olan dışlayıcı yaklaşım,⁷³ yakın zamanlara kadar Roma Katoliklerinin geleneksel tutumunu oluşturmuştur. Roma Katolik Kilisesi'nde bu yaklaşım, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' ifadesiyle formüle edilmiş ve Kilisenin resmi öğretisi haline gelmiştir. II. Vatikan Konsili'ne kadar Katolikler, bu yaklaşımı savunmuşlardır. Günümüzde Katolik Kilisesinde bu yaklaşımın savunucuları azınlık durumundadır.⁷⁴

Sonuçta dışlayıcılara göre Hristiyanlık, yegâne doğru dindir ve kurtuluş için açık bir şekilde İsa'ya iman zorunludur. Bundan dolayı onlar, kapsayıcı ve çoğulcu anlayıştan ayrılmaktadırlar. Dışlayıcı tutumlarının da, hem İncil hem de Hristiyanlıkla ilgili Yeni Ahit dışındaki apokrif metinlerle en iyi şekilde desteklendiğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla bunlara göre kendi anlayışları, kapsayıcı ve çoğulcu tutuma kıyasla İncil hakikatine ve İsa öğretisine en uygun modeldir.⁷⁵ Buradan hareket eden bazı yorumcular, dışlayıcı tutumu en açık ve net bir pozisyon olarak kabul etmektedirler. Çünkü bu model, İsa'nın şahsiyetine merkezi fonksiyonu veren ve yüzyıllardır ortodoks Hristiyanlık tarafından en çok kabul gören bir anlayıştır.⁷⁶ Buradaki tahlillerden de anlaşılacağı üzere, dinî dışlayıcılığın en iyi formülasyonunu Hristiyanların anlayışında görmekteyiz.



Batı Düşüncesinde Mezhep Merkezli Ötekileştirme

Ya da Dinî Dışlayıcılık: Katolik, Protestan ve Ortodoks

Her ne kadar dışlayıcılık Hristiyan inanç ve kültür zemininde şekillense de tek tip bir dışlayıcı tutumundan bahsetmemiz mümkün değildir. Zaman zaman birbirinden farklılaşan dışlayıcılık modelleri görmekteyiz ki bunların içerikleri genel anlamda benzerlik arz ediyor imajı verse de ekolden ekole ya da mezhepten mezhebe değişmektedir.

Katolikler için gelecekte öteki dinlerle ilgili geliştirilecek ve Kitab-ı Mukadde's'e dayanacak bir teoloji ya da dışlayıcı teoloji, kurtuluş öğretisinin yanında, genel olarak dinlerin Tanrı krallığındaki olumlu veya olumsuz fonksiyonları etrafında düşünceler üretecektir. Bu anlayışta öteki dinlerin Tanrı'nın kurtarıcı planı içindeki rolleri, onların mutlak ve eşsiz kurtarıcı İsa ile ilişkileri, onların Kiliseyle ilişkileri gibi temel teolojik problemler için Tanrı krallığı öğretisi anahtar rolde olacaktır.⁷⁷ Dışlayıcı teoriler içerisinde Kiliseye en fazla vurgu yapan paradigmanın bu olduğu söylenebilir. Hatta bu tutuma, Kilise-merkezli *{ecclesio-centrism}* yaklaşım da denilebilir.

Katolik Cizvit tarikatının önde gelen üyelerinden ve aynı zamanda Gregorian Üniversitesi'nin kurucularından Loyalalı Ignatyus, 1539'da üniversitenin yapısına dair yayınladığı tüzüğü açıklarken, dışlayıcılık bağlamında asıl amaçlarının kendi dinî geleneklerini korumakla birlikte Türkler ve diğer kâfirlerle yakından ilgilenmek olduğunu belirtmektedir.⁷⁸

Protestanlar da Katoliklerle aynı dışlayıcılığın tarihi köklerine sahiptir. Kurtuluşun sadece imanla olabileceğini *{sola fide}* dile getiren reform dönemi Protestan teologlarından Martin Luther, dışlayıcı anlayışını açıkça ortaya koyanlardan biridir. Ona göre iman açısından Hristiyan inancı, diğer insanların dinleri ve inançlarından farklı ve ayrıdır. Hristiyan imanı üstün olması hasebiyle öteki inançları batıl, geçersiz ve faydasız kılmaktadır. Hristiyan imam dışındaki *{extra fidem}* ve Mesih haricindeki her ibadet, kült, inanç ve din, putlara tapma olarak görülmelidir.⁷⁹ Ayrıca Protestanlar diğer dinlere yaklaşımlarında, genel olarak Tanrı'nın tüm insanlara yönelik evrensel ve kurtarıcı faaliyetleri ile bu faaliyetlerin İsrail ve İsa Mesih'te ortaya çıkan sonuçları arasındaki ilişkiye ağırlık vermektedirler.⁸⁰

Luther, İslam'ı da politik bir tehdit olarak görmekteydi. Türk (Osmanlı) yönetimi, Roma Katolik Kilisesinin batıl ve putperest amellerinin hesaba çekilmesi için gönderilen Tanrı'nın bir musibetiydi. Aynı şekilde Papa'nın Türklere karşı toplamak istediği haçlı ittifakı aslında Kilisenin cezalandırılmasına yönelik ilahi iradeye karşı gelen bir harekettir ve bu yüzden 'Türkler'e karşı savaşmak, Tanrı'nın günahlarımıza karşı bizi ziyaret etmesine direnmektir'. Her ne kadar Luther bu sözleri dile getirmiş olsa da ona göre Türkler, 'Tanrı'nın cezası' ve

‘Şeytan’ın kullarıdır’. Ayrıca ona göre Incil’e dayanan Hristiyanların kendilerini Yahudilerden, Türklerden, öteki milletlerden ve inançlardan ayrı tutmalarını salık verir.⁸¹

Luther, Protestan dışlayıcılığı özet bir tarzda *Large Catechism* adlı eserinde şu şekilde ortaya koymaktadır: Hristiyanlığın dışındakiler, ister sapıklar, ister Türkler (Müslümanlar) ve Yahudiler, isterse sahte Hristiyanlar (Katolikler) olsun, tek ve bir olan gerçek Tanrı’ya inansalar dahi, onlar yine de sonsuz cehennem azabına duçar olacaklardır.⁸²

Evanjelik dışlayıcı tutuma göre ise, Mutlak Hakikat (Tanrı) konusunda dışlayıcı olmak, aslında olumsuz bir tavır değildir. Aksine bu tavır, gerçek olduğunu iddia eden bir din için normal ve zaruri bir yaklaşımdır.⁸³ Bu paradigmayı savunanların başında evanjelik teolog Chris Wright gelmektedir. Evanjelik dışlayıcılığa göre İsa Mesih, tek başına hakikat ve kurtarıcı olarak öteki tüm hakikat ve kurtuluş iddialarını dışlamaktadır.⁸⁴ Günümüzde de Protestanlardan en fazla dışlayıcı tutumu devam ettirenlerin muhafazakâr Anglikanlar ve Evanjelikler olduğu söylenebilir.⁸⁵ Kısacası dışlayıcı yaklaşım, Hristiyanlığın özellikle ana Evanjelik akımı ve ana çizideki Protestan Kiliselerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir.⁸⁶

Ortodoks Kiliselerin ise hâlâ geleneksel görüşlerini devam ettirdikleri, dolayısıyla Yeni Ahit metinlerindeki geleneksel Hristiyan dışlayıcılığından ayrı bir tutum içinde olduklarını düşünmek mümkün değildir.⁸⁷

Sonuçta Katolik merkezli dışlayıcılıkta, Kilise ve Tanrı Krallığı bağlamında Mesih’in kurtarıcılığına önem verilirken; Protestan merkezli bir dışlayıcılıkta ise daha çok genel kurtuluş tarihi içinde ve İsa Mesih’in eşsiz kurtarıcılığına vurgu yapılmaktadır.

Batı Düşüncesinde Çağdaş Durum Papa II. John Paul ve Papa XVI. Benedict (Ratzinger)

Çağdaş dönem dinî dışlayıcılığı için en önemli modeller, Papa II. John Paul ve halefi Papa XVI. Benedict’tir. Ama onu burada kardinallik dönemindeki ve ilk Papa olduğu sıradaki deklarasyonlarıyla söz konusu edeceğiz. Bu iki örneği, burada, modern dönem dini dışlayıcılığının bir numunesi olarak ele alacağız.

1978’de papalığa seçilen Polonya asıllı II. John Paul, 1979 yılında Hristiyan Olmayanlar Sekreteryası’nın ilk hazırlık toplantısında, endişeye mahal olmadığını ve Kilisenin öteki dinlerle girdiği diyalogun kurtuluş diyalogu olduğunu, ötekilere sevgi ve saygı ile yaklaşılmasını tavsiye etmiştir. 1998 tarihindeki dinlerarası diyalog Konsilinin genişletilmiş kurulunda yaptığı konuşmada ise, Hristiyan hayatının Tanrı’ya giden yegâne kutsal yolculuk olduğunu ve bu yolculuğun öncelikle inanan topluluğa, sonra da tüm insanlığa varmak zorunda olduğunu be-

lirtir. 21 Nisan 1999 yılındaki konuşmasında ise Papa, diyalogun Kilisenin Hristiyanlaştırıcı misyonu için temel bir parça olarak işlev gördüğünü dile getirir.⁸⁸

29 Kasım 2002 yılında Urban Üniversitesi'nin 375. Kuruluş yıldönümünde yaptığı konuşmada Papa II. John Paul, diyalog sorununa teolojik, kristolojik ve eklesiyolojik bakış açılarıyla yaklaşılmasını ve bu önemli araştırma alanıyla uğraşırken mutlaka halkları Hristiyanlaştırma kongregasyonu ve dinlerarası diyalog Konsilinde yardım alınmasını önermektedir. Dolayısıyla papaya göre diyalog, Kilisenin Hristiyanlaştırıcı misyonunun bir parçasıdır.⁸⁹ Zira kurtuluş, ancak Mesih'ten gelir ve bu diyalog, Hristiyanlaştırma işinden ayrı ve farklı düşünülmez. Bu bağlamda diyalog, Tanrı krallığına giden bir yol olup ne zaman ve hangi mevsimde olgunlaşacağı ve geleceği ancak Baha'nın bileceği meyveler taşır.⁹⁰

Papa II. Paul'e göre 'İsa Mesih'i ilan etmekle dinlerarası diyalogla meşgul olmak arasında çatışma ve tezat yoktur'. Onun bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere İsa'yı, Hristiyan mesajını Hristiyan olmayanlara sunmayla diyalog arasında hiçbir aykırılık ve çelişki olmadığını ifade ederek diyalogun, aslında İsa'yı diğer insanlara sunmanın yeni bir yolu olduğunu açıkça deklare etmektedir. Papa, dinlerarası diyalog sürecinde Hristiyanlar tarafından 'Kilisenin sıradan kurtuluş vasıtası olduğu ve sadece onun kurtuluş vasıtalarına tam olarak sahip olduğu inancının' daimi olarak Hristiyanlara hatırlatılması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Bu açıklamalarıyla Papa, diyalogun yeni bir misyonerlik vasıtası olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira onun söz konusu anlayışına göre Hristiyan olmayan dinî geleneklerin hiçbir şekilde taraftarlarını kurtuluşa iletecek güce sahip değildir. Bu güce ve kapasiteye ancak Hristiyanlık sahiptir. İşte bundan dolayı diyalog sürecinde Hristiyanlar, Hristiyanlığın bu özelliğini her fırsatta dile getirerek Hristiyan olmayanları Hristiyanlaştırmaya çalışmalıdır.⁹¹

Papa, kendi dönemindeki söylemleriyle ve diyalog yöntemiyle Katolik Kilisesi'nin diğer dinlere yönelik kapsayıcı bir tavrını ortaya koymak ister. Ancak bu tavırda mutlak hakikat ve kurtuluş Hristiyanlıktır.⁹² Çünkü ona göre Mesih'te ortaya çıkan din, artık Tanrı'yı el yordamıyla arama değil, bilakis kendini ifşa eden Yüce Varlık (İsa)'a iman ile karşılık vermektedir. İsa Mesih, her şeyin yeni başlangıcıdır. Onda bütün varlıklar kendi varlıklarını bulurlar. İsa Mesih, ayrıca bütün dünya dinlerinin arzuladıkları şeyin gerçekleşmesini ifade eder.⁹³ Demek oluyor ki, Hristiyan olmayan öteki dinlerdeki hakikatler ve kutsal şeyler, ancak onlarda gizli olarak bulunan İsa Mesih ve Kutsal Ruh sayesinde. Yoksa bu dinlerin tek başına bağımsız olarak herhangi bir değeri yoktur. Buna göre Papa II. John Paul, Hristiyanlığın yapı taşı olan İsa Mesih'i 'herkesin tek kurtarıcısı, Tanrı'yı açıklayabilen ve O'na götüren tek kişi' olarak ilan eder ve kurtuluşun sadece onun vasıtasıyla mümkün olabileceğini itiraf etmektedir.⁹⁴

Görüldüğü üzere Papa, İsa'nın dışında hiçbir dinî figür kurtuluş vasıtası olmadığını savunmaktadır. Onun bu ifadesiyle İsa'nın yegâne kurtuluş vasıtası olmasına ve mutlaklığı üzerine vurgu yapan bir dinî dışlayıcılık dikkati çekmektedir. Böylece Papa, kurtuluş konusunda öteki dinî figürlerin İsa yanında hiçbir değerinin olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Knitter'e göre söz konusu anlayışıyla Papa, Hristiyan vahyi olan İsa'ya eşdeğer olabilecek diğer vahiyleri sadece reddetmekle kalmamış aynı zamanda birbirlerinden öğrenmek suretiyle birbirlerini tamamlayan vahiyleri de inkâr etme yoluna gitmiştir.⁹⁵ Şu halde, Papa, İsa Mesih'i tek ve mutlak kurtarıcı ilan ederek dinî dışlayıcı kanaatini izhar etmiş olmaktadır.

Papa II. John Paul, her ne kadar diyalog ile kapsayıcı bir tutuma sahip bir izlenim vermeye çalışıyorsa da, temelde tutumu ve merkeze aldığı model dışlayıcı anlayıştır. Zira yegâne doğru ve kurtarıcı inanç kendisini Kilisede ve İsa Mesih'te tezahür ettirmektedir. Kapsayıcı gözüken tutum yani diyalog, en nihayetinde öteki inanç mensuplarını Hristiyanlaştırmak içindir ya da Hristiyanlığın taşıdığı hakikat, yegâne kurtarıcı bir değere sahiptir.

Katolik Kilisesi'nin şimdiki Papası XVI. Benedict, selefi papa II. John Paul'den daha katı bir dinî dışlayıcı tutum ortaya koyuyor gözükmektedir. O, Roma Katolik Kilisesi'nin 6 Ağustos 2000 tarihindeki İman Doktrini Kongregasyonu başkanı Kardinal Joseph Ratzinger imzasıyla, çoğulcu bir ortamda İsa'nın evrensel Rab oluşuna vurgu yapan Dominus Iesus (Rab İsa) adında önemli bir belge yayınlamıştır. Buna göre, İsa'nın mutlak rab oluşuna vurgu yapan Yeni Ahit referanslarına atıfta bulunulmuştur. Söz konusu belge, imanin en önemli parçası olan İsa Mesih'in mutlak kurtarıcı ve kesin rab oluşuna aşırı önem vermekle beraber, İsa'nın zâtı ve vahyi konusunda üretilecek noksan, sınırlı ve mükemmel olmayan herhangi bir teoriyi Kilise imanına aykırı olduğu için asla kabul etmeyeceğini açıklamaktadır.⁹⁶

Adı geçen belgeye göre İsa'nın kristolojik karakterini nispileştirmek ve onu diğer din kurucularıyla eşitlemek, Hristiyanlığın inkârı anlamına gelir. Hristiyanlık da hâlâ içerdiği mutlak hakikatler ile diğer geleneklerden ayrırmakta ve tüm insanları aydınlatmak istemektedir. Bu anlayışa dayanan Kilise, güçlü bir şekilde Katolik imanının evrensel kurtarıcı Mesih inancına odaklandığını ve bunun bir gizem olarak tüm insanlığa ulaştırılmasını savunur.⁹⁷

Yine bu belgeye göre Katolik Kilisesi, kurtuluş için gerekli bir araçtır. İsa'nın bedeni olan Kilise, mutlak kurtuluş aracı ve gizemdir. Kilisenin mutlak kurtuluş yolu olduğunu reddeden, onunla beraber diğer dinler tarafından teşekkül ettirilmiş olan başka kurtuluş yolları düşünmek onun tamamlayıcılığa muhtaç olduğunu ve ona eşit derecede benzer yollar araştırmak, Hristiyan imanı ile tezat teşkil etmektedir. İsa Mesih diğer din kurucularıyla eşit olarak gösterilemez. Kilise bu nedenle, diyalog aracılığıyla öncelikle tüm insanların Rab İsa'ya kul olması için çalışmalıdır. Böyle-

ce görülmektedir ki, Ratzinger'in başında bulunduğu iman ve öğretiden sorumlu Katolik birim, açık bir dille kurtuluş öğretisinden ödün vermeyen geleneksel dışlamacı tavrını korumaya devam etmektedir.⁹⁸ Söz gelişi 9 Ağustos 2000 tarihinde dönemin papası II. John Paul'un denetiminden geçtikten sonra Nisan 2005'te XVI. Benedict adıyla papa olan dönemin İnanç ve Doktrin Komisyon başkanı Kardinal Joseph Ratzinger imzasıyla yayımlanan *Dominus Iesus* adlı dokümanda, Kilisenin evanjelik ayrılmaz bir parçası olan dinlerarası diyalogun Incil'in mesajını bütün insanlara sunmak ve yaymak için bir vasıta olarak kullanılmasına vurgu yapılmaktadır. Adı geçen dokümana göre Hristiyan olmayanların kurtuluşa ermek için mutlaka Kilise ve İsa Mesih'le bağlantılı olmaları gereklidir. Zira söz konusu doküman, Kiliseyi kurtuluş için mutlaka gerekli görmekte ve İsa Mesih'i de kurtuluşun tek ve yegâne vasıtası kabul etmektedir. Ayrıca doküman, Hristiyanlar, diyalog sürecinde tek ve yegâne kurtuluş yolu olan İsa Mesih'i Hristiyan olmayanlara sunacak ortamı bulamadıklarında, süreci yani diyalogu terk etmeye davet etmektedir.⁹⁹

Papa XVI. Benedict, Papa olmadan önce Joseph Ratzinger adıyla, Katolik Kilisesi Dinsel Öğretiler Kurulu Başkanı ve diyalogun etkili mimarı olarak, *Le Figaro*'ya verdiği bir demeçte, II. Vatikan Konsili'nin diyalog vesikalarından *Nostra Aetate*'deki 'geçmişte yapılan hataları unutmaya' davet eden çağrıya ters düşerek, Müslüman Türkiye'nin yerinin İslam ülkelerinin arasında olması gerektiği, Türklerin geçmişte Viyana'ya kadar dayandıkları ve Balkanlarda savaştıkları fikirlerini ileri sürerek, etnik ve dinî temele dayalı katı bir dışlayıcı anlayışı ortaya koymuştur.¹⁰⁰

Katolik Kilisesinin başı Papa XVI. Benedict, 12 Eylül 2006 tarihinde, daha önce 1969-1977 yılları arasında öğretim üyesi olarak görev yaptığı Regensburg Üniversitesi'nde 'İman, Akıl ve Üniversite' başlığını taşıyan konuşmasında, başında bulunduğu Kilisenin İslam'a ve bir anlamda da başka bir inanca ya da dine bakışının nasıl olduğunu veya olacağını ortaya koymuştur. Papaya göre, Hz. Muhammed'in insanlığa getirmiş olduğu 'yeni' hiçbir şey olmadığı gibi, 'yalnızca şer ve insanlık dışı şeyler' vardır. O, bu düşüncelerini, 14. yüzyılda Bizans İmparatoru olan ve 'Bilge Kral' diye nitelendirdiği II. Manuel Paleologos'tan alıntılamaktadır. Paleologos, cihat üzerine tartıştığı 'Pers müderris'e, 'Muhammed'in getirmiş olduğu yeni ne var, onu göster; yalnızca şer ve insanlık dışı şeyler. Tıpkı vazettiği inancı kılıçla yaymayı emretmesi gibi' demiştir.¹⁰¹

Kısacası Papa, bu konuşmasında, dayandığı kaynaklar ve ortaya koyduğu perspektifle, daha önceki ırkî, etnik, dinî ve siyasî temele dayalı dışlayıcı tutumunu daha da sertleştirmiş gözükmektedir. Esasen bu tutum, teolojik bir dışlayıcılıktan da öte, bir inanca karşı kışkırtıcı ve ona karşı şiddete davetiye mahiyeti taşımaktadır. Bu nedenle bu tutumu, sosyal, kültürel, ticari ve siyasal alana yansımış, katı ve sert dinî dışlayıcılık olarak tanımlamak mümkündür.

- ¹ Molly Truman Marshall, *No Salvation Outside the Church: A Critical Inquiry*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1993, s. 11; daha geniş bilgi için bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 115 vd.; Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997, s. 84 vd.
- ² Michael L. Fitzgerald, 'Katolik Kilisesi İlmihali'tide Diğer Dinler', Çev. Kemal Polat, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 10, sayı: 29, 2007, s. 289.
- ³ Mikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to The Second Vatican Council*, E.J.Brill, Leiden 1992, s. 10. (Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2001, s. 76); John Hick, 'Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 56, 57.
- ⁴ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, s. 78, 81.
Hans Küng, 'The World Religions in God's Plan of Salvation', *Christian Revelation and World Religions*, (Ed.) J. Neuner, Bums&Oates, London 1967, s. 31; Hans Küng, *Church*, Search Press, London 1978, s. 313.
- ⁶ Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church: Tracing the History of The Catholic Church Response*, Paulist Press, New York: 1992, s. 18, 19.
- ⁷ Kurien Kunnumpuram, *Ways of Salvation: The Salvific Meaning of Non-Christian Religions According to The Second Vatican Council*, Pontifical Athenaeum, Poona 1971, s. 13; Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 77.
- ⁸ Sullivan, *Salvation Outside the Church*, s. 23.
- ⁹ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1994, s. 121.
- ¹⁰ Aydın, *Monologdan*, s. 77.
- ¹¹ Hick, *God and Universe of Faith*, s. 120.
- ¹² Sullivan, *Salvation Outside the Church*, s. 27.
- ¹³ Sullivan, *Salvation Outside the Church*, s. 35.
- ¹⁴ Hristiyanların bu dönemde, İslam hakkındaki düşünceleri de genel anlamda olumsuz, yıkıcı ve çoğu kez düşmanca. Müslümanlara verilen isim, Kitab-ı Mukaddes'de İbrahim'in cariyesi ve İsmail'in anesi olan Hacer'e atıfla 'Agarenoi' (Hagereens/Haceriler)'dir. Bu isim, daha sonra 11. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Selçuklulara, Türk Beyliklerine ve Osmanlılara verilmiştir. Bir diğer adlandırma da, İsmailitai (İsmaililer) veya İsmailitikon Phylon (İsmail Irkı) şeklindedir. Özellikle Rönesans ve Reform dönemleri sonrasında Osmanlıların Avrupa'yı sarsan güçlü siyasi ve askeri etkisiyle uzun yıllar İslâm'a, 'Türklerin dini', Kur'ân-ı Kerim'e de 'Türklerin Kutsal Kitabı' (*Turkish Bible*) denilmiştir. Bir başka şekilde İslâm'ı ifade etmek için 'Muhammedilik' anlamında İngilizcede Mahumetisme kelimesi 1597'de kullanılırken, aynı anlamı karşılayan Muhammedrie kelimesi de 1613'de zikredilmeye başlanmıştır. Bu dönemlerde Avrupa kıtasında İslâm imajı, başta İspanyollar olmak üzere, genel anlamda hak-sız yakıştırmalara ya da uydurma efsanelere dayanmaktaydı. Hz. Muhammed de, çoğunlukla 'sapkın (heretic) bir Hristiyan rahip' veya papa seçilemeyince Hristiyanlıktan intikam almak isteyen 'eski bir kardinal' olarak tasvir edilmekteydi. Yine bu dönemde İslâm, Latin ve Grek Kiliseleri gibi 'ayrı' ama 'sapkın' bir Hristiyan mezhebi olarak görülmekteydi. 11. yüzyıldan itibaren Avrupa'da İslâm imajı git-tikçe kötüleşmeye başlamıştır. Özellikle Papa II. Urban'ın Müslümanlara karşı Haçlı seferi düzenlen-mesi için yaptığı çağrıdan sonra Hristiyanların nezdinde Müslümanlar daha da kötü bir imaj yüklen-mişlerdir. Müslümanlar artık 'sapkın bir mezhebe inanan zümre', 'Tanrı'sız halk' ve 'ebedi cehennemlik kavim' idi. Haçlı seferleriyle ve sonrasında bu kin ve düşmanlık kendini daha fazla hissettirmeye başlamış; Müslümanlara 'İsa'nın düşmanı', 'pagan', 'putperest', 'barbar', 'gaddar', 'zalim' ve 'ahlak-sız' gibi yakışsız sıfatlar da atfedilmiştir. Hatta bu dönemde kaleme alınan ve halkı galeyana getir-mek için yazılan destanlarda Müslümanlar Hz. Muhammed'e tapan putperestler olarak da betimlenmiş-tir. Bkz. Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion* Foreword by John Hick, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 77, 78; Mustafa Alıcı, *Müslüman Hristiyan Diyalogu*, İz Yayıncılık, İst. 2005, s. 101-104; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İst. 1993, s. 78, 79; Be-kir Karlığa, 'İslam-Hristiyan Diyalogu ve Akdeniz Ülkelerinde Müslüman-Hristiyan Ortak Yaşamı', *Diyanet İlmi Dergi*, Temmuz-Ağustos-Eylül 1996, s. 88, 90. Ortaçağ Avrupa'sında oluşan söz konusu

İslam imajını, William Montgomery Watt, 'tahrif edilmiş bir imaj' olarak tanımlamaktadır. Çünkü ona göre İslam hakkında Avrupa'da bu dönemde bilinen şeyler tamamen yanlış bilgilerdi. W. Montgomery Watt, *İslam Avrupa'da*, Ter. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989, s. 128; Ömer Faruk Harman, 'Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict', *Polemik Değil Diyalog*, (Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman, Faruk Tunçer), Ufuk Kitap, İst. 2006, s. 62.

- ¹⁵ Francis A. Sullivan, *The Church We Believe In: One, Catholic and Apostolic*, Paulist Press, New York 1989, s. 113. Kilise tarihinde ilk defa 1215 tarihinde dördüncü Lateran Konsilinde, Kilisenin en yüksek karar mekanizması "inanırlar için tek bir evrensel Kilisenin bulunduğunu ve bu Kilisenin dışında olan hiç kimsenin kurtuluşa erişemeyeceğini" ilan etmiştir. Papa VIII. Boniface, dışlayıcı tutumda bir adım daha atarak, *Unam Sanctam* (1302) adlı bildirisinde, kurtuluşa ulaşmak için Kilisenin üyesi olmanın yanında papanın otoritesini de kabul etmenin gerekliliğini belirtir. Buna göre, 'Kilise dışında ne kurtuluş ne de günahların bağışlanması söz konusudur. Kurtuluş için herkesin Roma Piskoposuna (Papaya) teslim olması mutlak surette gereklidir'. Joseph Neuner&Jacques Dupuis (Ed.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Theological Publication In India, Bangalore 1996, s. 16, 281. 1442'deki Florance Konsilinde ise, 'sadece putperestler değil aynı zamanda Yahudiler, sapkınlar veya hizipçiler gibi Kilise dışında kalan hiçbir kimse ebedi hayatın iştirakçisi olamaz. Bu kimselerden birisi ne kadar zekâk verirse versin kurtuluşa eremez. Hatta bir kimse kanını İsa için feda etse bile Katolik Kilisenin birliği içinde kalmadıktan sonra kurtuluşa erişmesi mümkün değildir', denilmektedir. Neuner&Dupuis (Ed.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, s. 383, 384. Papa IX. Pius da 1854'deki *Singulari Quadam* adlı bildirisinde, 'şüphesiz ki Roma Katolik Kilisesi dışında hiç kimsenin kurtuluşa ermeyeceği hususu bir iman esası olarak kabul edilmelidir. Zira Kilise kurtuluşun yegâne gemisidir. Bu nedenle her kim, ona binmezse selde mahvolur. Fakat diğer taraftan, kesin olarak kabul edilmelidir ki, gerçek dinden haberdar olamayanların haberdar olmaması kası değilse, o zaman onları Rabbin nazarında bu konuda suçlu olarak görmemek gereklidir' ifadelerine yer vermektedir. Neuner&Dupuis (Ed.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, s. 368.
- ¹⁶ Şelek el-Fadl, 'Başlamayan Diyalog', çev. Kadir Albayrak, *Başlamayan Diyalog*, Kadir Albayrak, Nobel Kitabevi, Adana 2004, s. 6.
- ¹⁷ Paul F. Knitter, 'Catholic Theology of Religions at a Crossroads', *Christianity Among World Religions*, (Ed.) Hans Küng&Jürgen Moltmann, Edinburgh 1986, s. 100.
- ¹⁸ Hans Küng, *On Being a Christian*. London 1977. s. 97; Lütfullah Göktas, Tl. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine'. *İslâmiyât 111*, sayı 4, 2000, s. 184.
- ¹⁹ Bu deklarasyonda Papa şöyle demektedir: 'İmanımızın bir gereği olarak, sadece bir tane Katolik Kilisesi olduğuna ve onun dışında ne kurtuluşun ne de günahları affın mümkün olduğuna inanmaktayız. Hatta biz, Katoliklerin Kutsal Papalığa teslim olmanın, her İnsanı mahlûkân kurtuluşu için yegâne şart olduğunu da ilan ederiz'. John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1989, s. 120.
- ²⁰ D.F.Wright, 'Christianity and Other Religions', *New Dictionary of Theology*, Leicester 1988, s. 135, www.adherents.com (25.04.2005); krş. Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 142.
- ²¹ Matta, 25/41.
- ²² Neuner&Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, s. 276, 279; (Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 142).
- ²³ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 230.
- ²⁴ Küng, *On Being a Christian*, s. 97.
- ²⁵ Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 80.
- ²⁶ Yuhanna, 14:6.
- ²⁷ Resullerin İşleri, 4:12.
- ²⁸ Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995. s. 26, 27; Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Blackwell Publishers, 2001, s. 156; Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din, Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayınları, Ankara 2007, s. 283.
- ²⁹ Cafer Sadık Yaran, 'Giriş'. *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, (Ed.) Cafer S. Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 12, 13.
- ³⁰ Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, New York 1986, s. 50; Alan Race, *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1982, s. 10, 11; Rahim Acar, *Dini Çoğulculuk*

İdealler ve Gerçekler, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 23, 24; Leo Bakker, 'What is Man's Place in Divine Revelation?', *Man AS Man&Believer*, (Ed.) Edward Schillebeeck, Boniface Willem, Paulist Press, New Jersey 1966, s. 27 vd.

¹ Bkz. Harold A. Netland, *Dissonant Voices Religious Pluralism and The Question of Truth*, Regent College Pub., Vancouver, Canada 1991, s. 9 vd.

³² Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick Seyyed Hossein Nasr*, Curzon Press, 1998, s. 174.

³³ Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 45.

³⁴ Knitter, 'Diyalog ve Misyon', s. 263, 264, 265.

³⁵ Yuhanna, 1/9.

³⁶ Yuhanna, 3/19.

⁷ Koloselilere, 1/16-18.

³⁸ Bkz. Race, *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*, s. IX-X; Christ Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, SCB Publishers, East Sussex 1997, s. 51,52.

³⁴ Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 42; Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, s. 37.

⁴⁰ William Lane Craig, 'No Other Name: A Middle Knowledge Perspective On The Exclusivity of Salvation Through Christ', *Faith and Philosophy*, Vol. 6, No. 2, 1998, s. 186.

⁴¹ Bkz. George F. Isham, 'Is God Exclusively A Father?', *Faith and Philosophy*, Vol. 13, No. 2, 1996, s. 266-271.

⁴² Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*, İz Yayıncılık, İst. 2002, s. 19.

⁴³ Bkz. Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, s. 25, 37.

⁴⁴ Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*, s. 20; Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, s. 39, 40.

⁴³ Bkz. John Hick, 'The Epistemological Challenge of Religious Pluralism', *Faith and Philosophy*, Vol. 14, No. 3, 1997, s. 279 vd.

⁴⁶ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, s. 90.

⁴⁷ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İSAM Yayınları, İst. 2006, s. 189.

⁴⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî de Dinî Çoğulculuk*, MÜ, İFAV, İstanbul, s. 17; Hick, 'Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları', s. 56.

⁴⁹ Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*, s. 104.

³⁰ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 227.

⁵¹ Mustafa Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Biramda Yayama Sorunu*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 30.

³² Christ Wright, *What is so Unique about Jesus?*, Monarch Publications 1990, s. 34; Mark S. McLeod, 'Religious Plurality and Realist Christianity: Idolatry and The Testing of One's Faith', *Faith and Philosophy*, Vol. 11, No. 2, 1994, s. 224.

1. Timoteus, 2/5; bkz. Don N. Howell, Jr., 'The Apostle Paul and First Century Religious Pluralism', *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, (Ed.) Edward Rommen-Harold Netlands, Pasadena, California 1995, s. 107. 108.

⁵⁴ Galatyalılara, 1/8.

⁵⁵ Galatyalılara, 2/21

⁵⁶ II. Korintoslulara, 4/3.

³⁷ I. Yuhanna, 5/20.

^{3X} Wright, *What is so Unique about Jesus?*, s. 47; Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, s. 39.

³⁹ Yuhanna, 14/6.

⁶⁰ Resullerin İşleri, 4/12.

⁶¹ I. Korintoslulara, 1/17, 18.

⁶² Wright, *What is so Unique about Jesus?*, s. 33.

⁶³ Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, s. 64.

⁶⁴ Resullerin İşleri 4:12; Yuhanna 14:4,5,6.

⁶³ Romalılara Mektup 1:10; 2:15,23; 3:9; Efoslular 2:12; 4:8.

⁶⁶ Markos 1: 14,15; 16:15,16.

- ⁶⁷ Matta 7:13,14.
- ⁶⁸ Bkz. John Sanders, *No Other Name: An Investigation in the Destiny of the Unevangelized*, William B. Erdmans, Michigan 1992, s. 38, 39, 40, 41.
- ⁶⁹ Alister E. McGrath, *A Passion for Truth-The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Apollos, Leicester 1996, s. 224, 225; Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, s. 39.
- ⁷⁰ Charles VanEngen, 'The Uniqueness of Christ in Mission Theology', *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, (Ed.) Edward Rommen-Harold Netlands, Pasadena, California 1995, s. 190.
- ⁷¹ Aydın, *Monologdan Diyaloğa*, s. 243, 255.
- ⁷² John Hick, 'Dinlerin Derecelendirilmesi', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 154.
- ⁷³ Gordon T. Smith, 'Religions and The Bible: An Agenda For Evangelicals', *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, (Ed.) Edward Rommen-Harold Netlands, Pasadena, California 1995, s. 10.
- ⁷⁴ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, s. 91, 92.
- ⁷⁵ Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', s. 43.
- ⁷⁶ Race, *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*, s. 24.
- ⁷⁷ Mariasusai Dhavamony, 'The Kingdom of God and Religious Pluralism', *Studia Missionalia God's Kingdom And Mission*, Roma 1997, s. 227; Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 229.
- ⁷⁸ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 109, naklen, Micheál L. Fitzgerald, 'The Pontifical Gregorian University and Interreligious Dialogue', *Pro Dialogo*, 2001/2, sy. 107, s. 244.
- ⁷⁹ Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship*, London 1986, s. 15.
- ⁸⁰ Cracknell, *Towards a New Relationship*, s. 43.
- ⁸¹ James F. Lewis, 'Christianity and The Religions in The History of The Church', *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, (Ed.) Edward Rommen-Harold Netlands, Pasadena, California 1995, s. 158.
- ⁸² Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy The Thought of John Hick Seyyed Hossein Nasr*, s. 173 vd.'dan naklen, (Martin Luther, *Large Catechism, II, III*, Trans. H. Wace and C. A. Buchheim, in Luther's Primary Works, London 1896, s. 106); krş. Martin Luther, 'Faith and Work', *Readings In The Philosophy of Religion*, John A. Mourant, Thomas Y. Crowell Comp., New York 1954, s. 273 vd.
- ⁸³ Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, s. 39; Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 230.
- ⁸⁴ Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, s. 58; Alister McGrath, *Jesus Who He is & Why He Matters*, Leicester 1994, s. 151, 169.
- ⁸⁵ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 233.
- ⁸⁶ Dione Crafford, 'Çok Dinli Bir Kontekste Misyon', çev. Süleyman Turan, *Tek Dünya, Çok inanç: Diyaloğa Farklı Yaklaşımlar*, (Ed. Mahmut Aydın, Süleyman Turan), Ufuk Kitapları, İst. 2007, s. 221.
- ⁸⁷ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 233.
- ⁸⁸ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 158, 159.
- ⁸⁹ Papa II. John Paul, 'Katolik Kilisesinin Öteki Dinlerin Takipçilerine Tavrı: Diyalog ve Misyon Üzerine Görüşler ve Yönelişler' isimli ve kısa olarak 'Diyalog ve Misyon' şeklinde bilinen vesikasında, diyalogu Kilisenin Hristiyanlaştırıcı misyonu olarak tanımlamaktadır. Yani buna göre diyalog, Kilisenin Hristiyanlaştırıcı misyonunun bir parçasıdır. Yani diyalog, özgün bir Hristiyanlaştırma işi olarak belirlenmektedir. Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 172, 173.
- ⁹⁰ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, İz Yayıncılık, s. 160- 162; Resullerin İşleri, 1/7.
- ⁹¹ Mahmut Aydın, 'Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi', *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloğa Farklı Yaklaşımlar*, (Ed.) Mahmut Aydın, Süleyman Turan, Ufuk Kitapları, İst. 2007, s. 244, 245.
- ⁹² Papaya göre bir paskalya gizemi olarak Kilise, insan hayatı hakkındaki nihai hakikati kendinde bulundurma ilahî yeteneğine sahiptir. Ona göre bu nihai hakikat, İsa'nın Yol, Hakikat ve Hayat olarak kendisi olduğundan (Yuhanna, 14/6), Kilise bunu ilan etmek üzere yola koyulmak ve insanlığa hizmet etmek zorundadır. Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 165.
- ⁹³ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, s. 163.
- ⁹⁴ Aydın, 'Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi', s. 246; Papa Jean Paul II, *Gerçeği Arayış Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, Karakutu Yay., İst. 2005, s. 27 vd.

- ⁹⁵ Paul F. Kriutter, *Jésus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll 1996, s. 133.
- ⁹⁶ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 205, 206; http://puffin.creighton.edu./jesuit/dialogue/documents/articles/dominus_iesus.html (02.05.2005)
- ⁹⁷ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 206; http://puffin.creighton.edu./jesuit/dialogue/documents/articles/dominus_iesus.html (02.05.2005)
- ⁹⁸ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 209; <http://puffin.creighton.edu./jesuit/dialogue/documents/articles/dominusJesus.html> (06.05.2005)
- ⁹⁹ Aydın, 'Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi', s. 256.
- ¹⁰⁰ Mustafa Erdem, 'Editörden: Hayal ve Gerçek Arasında AB, Hristiyanlar ve Diyalog', *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2004, sy. 19, s. 7-12; Şinasi Gündüz, 'Vatikan'ın Tarihsel Açmazı', *Polemik Değil Diyalog*, (Ed.) Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman, Faruk Tuncer, Ufuk Kitap, İst. 2006, s. 121; Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 436, 437.
- ¹⁰¹ Gündüz, 'Vatikan'ın Tarihsel Açmazı', s. 124; bkz. Ömer Faruk Harman, 'Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict', *Polemik Değil Diyalog*, (Ed.) Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman, Faruk Tuncer, Ufuk Kitap, İst. 2006, s. 63; Hayrettin Karaman, 'Papa'ya Rağmen Diyalog', *Polemik Değil Diyalog*, (Ed.) Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman, Faruk Tuncer, Ufuk Kitap, İst. 2006, s. 114 vd. Ayrıca, Papa'nın konuşmasında dile getirdiği, Bizans imparatoru ve 'Pers Müderris' hakkında daha geniş değerlendirmeler için bkz. Mehmet Görmez, 'Papa XVI. Benedict'in Konuşmasının Tarihi Değeri', *Polemik Değil Diyalog*, (Ed.) Hayrettin Karaman, Ö. Faruk Harman, Faruk Tuncer, Ufuk Kitap, İst. 2006, s. 91-98.

İslâm Orduları daha üçüncü halife Hz. Osman döneminde 655 yılında, Muaviye ile Bizans İmparator'u II. Konstans arasında denizde, Antalya açıklarında Finike Muharabesi yaşanmış, ilki 669 yılında olmak üzere Emevîler döneminde Konstantinopolis üç defa kuşatılmıştır. Anadolu'nun Hristiyan dünyadan kesin olarak kopartılması 11. yüzyılın sonlarında olmuş, Selçuklulardan sonra fetih kültürüyle gelişen Osmanlılar, 14. yüzyılda bütün Balkanları, nihayetinde 1453'te Konstantinopolis'i fethetmiş, 1480 yılında Otranto'nun zaptıyla Vatikan altı yüz elli yıl sonra Müslüman nefesini ensesinde hissetmeye başlamıştı.

Vizigotların hâkimiyetindeki İber Yarımadası'na Müslüman akıncıların ilk ayak basışı Tarif b. Mâlik ile 710 yılında olmuş ama Endülüs'ün fethi bir yıl sonra Tank b. Ziyâd ile başlamış, Mûsâ b. Nusayr'ın güçlü ordusunun karşıya geçişiyle üç yıl gibi çok kısa bir zamanda neredeyse bütün İber Yarımadası fethedilmiştir.

Halifelğin Şam merkezli Emevîlerden Bağdat merkezli Abbasîlere geçmesiyle yaşanan kargaşa ve kaostan kaçan Emevî veliahtı I. Abdurrahman üç yıl süren bir yolculuktan sonra 755 yılında Endülüs'e ulaşmış, bir yıl sonrada Kurtuba'yı fethederek hatta Avrupa'nın tarihsel ve sosyolojik sürecine köklü etkiler yapan Endülüs Emevî Devleti'ni kurmuş ve Bağdat'tan bağımsız, kendi halifelliğini ilan etmiştir (756).

Guadalquivir Nehri'nin kenarında yer alan İslâm başkenti Kurtuba, kısa zamanda bir Sakson rahibinin yazdığı gibi "dünyanın en parlak mücevheri" oldu. Merkezi, Kurtuba olarak gelişen İslâmî prensipler ışığında Müslüman, Hristiyan, Musevi ve diğer paydaşların barış içinde, ortak yaşam *koegzistans (conveniencia)* felsefesi, dünyanın bugüne kadar yaşadığı en güzel medeniyeti ve yaşama biçimini oluşturdu. Tarihçi lan Almond o dönemi şöyle özetlemektedir:

"Müslüman İspanya öyle bir yerdi ki basbayağı Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar geniş bir dil, sanat ve âdetler yelpazesini paylaşıyorlardı. Psikoposlar Arapça, imamların Ladino dilini (Yahudi İspanyolcası) konuştuğu ve Yahudi vezirlerin halifelere yol gösterip, Müslüman şairler için konakların bahçelerinde ziyafetler verdiği ülkeydi."

Her şeyden önemlisi Arapların, Suriyelilerin, Berberilerin, Numidyalıların, Gotların, Frankların, İberlerin ve Yahudilerin çok kültürlü tek bir toplum hâlinde kaynaşmaları, Müslüman İspanya'yı 9. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar dünyanın en muazzam uygarlık merkezlerinden biri yapmıştı. Ne ırkı, ne inancı yüzünden hiç kimse dışlanmamış, ileri düşünceli emirlerinin yönetiminde herkes iyi karşılanmış, hoş görülmüş ve teşvik edilmişti: Kurtuba'da hoşgörüsüzlüğe, cehalete ve bağnazlığa yer verilmemişti. Müslüman İspanya evrensel bir uygarlıktı, bir dünya kültürüydü. Dünya çapında çıkan ilk Batı Avrupa devletlerinin Portekiz ve İspanya olması bir raslantı değildi.³

b) Değişen Ticaret Yolları

Finikelilerden başlayarak deniz ticareti için Akdeniz göl hüviyeti kazanmış, daha sonra gelen uygarlıklar da bu alandaki ekonomik avantajlarını daima askeri güçle tahkim etmişlerdir. Gerek ticarî kapasitenin artırılması, gerekse daha etkili askeri teçhizatla donatılması ihtiyacı gemi yapım ve ticaretinin gelişimini tetikleyen nedenler olmuştur. Bunun sonucunda ise filolar Akdeniz dışında da sey-rüsefer edebilir hâle gelmiştir.

15. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da gerçek bir gelişme meydana gelmiştir: Sanayi geliyor, pazarlar ve ticaret alanları açılıyor ve yenileri aranılıyordu. Kaitalist düşünce giderek daha fazla servet yığma ve bunun için her gün yeni fırsatlar kovalatıyordu. Monarşik merkezî devletlerin kuruluşu ekonomik yaşamda önemli yankılar yaratmıştı. Her devlet ticaret yollarının kendi ülkesinden geçmesine önem veriyordu.⁴

Venedik, Bruges'ten aldığı deniz ticareti bayrağını Akdeniz ve Baltık'taki ticaret mekânlarını birleştirerek öne çıkmış, bir taraftan da Lizbon, Cenova ve Anvers ile rekabet etmeye başlamıştır.

Venedik ve Cenevizlilerin Akdeniz havzasında bulunan bütün ticaret kolonilerinin neredeyse tamamı bir bir Osmanlılar tarafından ele geçirilmiş; Galata, Foça, Taçoz, İmroz, Limni, Kırım bölgesinde Kefe, Tana; Adriyatik Denizinde Eğriboz, İşkodra kaybedilmesi deniz yolları ticaretinde dengenin İber Yarımadası ve Flandre'ye kaymasında etken olmuştur. Osmanlı, Venedik ve Cenovahların ticaret yapmasına izin verse de pazarda özellikle alımda kendi koşullarını dayatması Doğu ürünlerinin Avrupa'da pahalılaşmasına neden olmuştur. Osmanlı'nın Bizans'ı yok etmesiyle iyice sıkışan Cenevizliler çareyi Londra, Anvers ve Bruges'a yerleşerek deniz ticaretini buralardan finanse etmeye başlamışlardır. 14. yüzyılda Moğol istilalarıyla iyice güvensiz hâle gelen kara yolu ticareti, Venedik, İskenderiye, oradan da kervanlarla ulaşılan Kızıldeniz güzergâhına yoğunlaşsa da Akdeniz'de artan Osmanlı egemenliği yeni arayışları beraberinde getirmiştir.

Portekiz metodik keşif faaliyetlerini daha 15. yüzyılın başında, denizcilik okulu açmış ve 1419'dan itibaren Afrika'nın batı kıyılarına düzenli seferler düzenlemeye ve bu seferlerden elde edilen bilgileri ve oluşturulan haritaları derlemeye başlatmıştır. Roma'da bulunan Papa'dan alınan ruhsatnameyle yapılan bu seferleri motive eden manevî sebep Hristiyanlığın yayılması idiyse de gerisindeki maddî sebep Müslüman Mali ve Songhay İmparatorluklarının gerisine güvenle çıkarak ticarî imtiyazlar kazanmak, değerli madenlere, ucuz kölelere ulaşmak, Hind, Kathay (Çin) ve Cipangu'da (Japonya) bulunan baharat ve altına ulaşmaktır. Daha prensken deniz keşiflerine merak salan Kral Henry'nin (1394-1460) çalışmaları Portekiz'in ufkunu şaşırtıcı şekilde genişletmişti.⁵ Afrika'dan Kıta Av-

rupa'sma arkası kesilmeyecek ilk köleler geldiğinde tarih 1444'ü gösteriyordu. Portekiz filosu önce Gine, sonra Kongo Deltası'm, güneye seyahat ederken Azor Adalarına, nihayet usta denizciler Pedro Alvarez Cabral ve Bartelemoes Diaz ile Ümit Burnu'na ulaştılar. Ümit Bumu'nu geçip baharat diyarı Zengibar/Hindistan'a dört gemilik filosuyla on aylık bir yolculuktan sonra 20 Mayıs 1498 ulaşmakta Vasco de Gama'ya nasip olacaktı. Yeni baharat yolu hazırды ve bundan sonra Portekiz, sonraki asırlarda Hollanda ve İngilizlerin Filipinler'e kadar uzanan yeni kolonilerin işgali artık daha kolaydı.

15. yüzyıla bölünmüş bir hâlde giren İspanya'da keşifler çağma Kastilya ve Aragon krallıklarının evlilik yoluyla güçlerini birleştirerek katılacak ve Kristof Kolomb'un hamiliğini üstlenerek Toscanelli isimli Floransak bilim adamının bilgilerine dayanarak Portekizli denizcilerden farklı bir taktikle değişik bir güzergâh üzerinden Hindistan'a ulaşmaya çalışacaktır. 3 Ağustos 1492 tarihinde çıktığı bu yolculukta Kristof Kolomb tamamen rastlantısal olarak dünyanın en önemli keşfine vesile olacaktı, ama kaptan ve mürettebat burasının Hindistan'ın hemen doğusunda yer alan 'Batı Hint Adaları' olduğunu düşünüp kayıtlara böyle geçecek ve buradaki yerlileri de 'Hintli' anlamına 'İndios' diye çağırarak ve buna mukabil yüzyıl sonra kıtanın kuzeyini işgal edecek İngilizler buradaki yerlilere 'Indians' adını, literatürden çıkmamak üzere verecektir.

16. yüzyıla girildiğinde İspanya, batı güzergâhı üzerinde bulunan Batı Hint Adaları diye bilinen bugünkü Jamaika, Küba, Haiti ile Orta Amerika, Latin Amerika'nın kuzey ve doğu bölümüne; Portekiz de Batı Afrika'dan Ümit Burnu'na oradan da Hindistan ve Filipinler'e kadar olan deniz koridorlarına, Latin Amerika'nın güneydoğu bölümüne ve üslerine hâkim olacak, fakat Hollanda, Fransa ve İngiltere gibi Atlas Okyanusu'na sınırı olan diğer emperyal güçlerle sonra yüzyıllarda amansız bir hakimiyet savaşına gireceklerdir.

c) Paranın ve Bilginin Daralttığı Hayat

13. yüzyılın sonunda seksen milyon civarında olan Avrupa 14. yüzyılda yaşanan hastalık, kıtlık ve savaşlar nedeniyle yarı yarıya azalmasına rağmen bu gidişat özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısında 'ölüm sarmalı'na son verecek gelişmelerle tersine dönmüştür. Tarihçiler bu gelişmeleri ekonomik, iklimde yumuşama, dengeli siyasal sistemlerde oluşan nisbî bir barış, salgınlarda ve kıtlıklarda gerileme, evlilik yaşının erkene kayması gibi nedenlere bağlamaktadır. Sonuçta Avrupa nüfusu 1490'da altmış milyonu, 1560 yılında ise yeniden 80 milyonu görmüştür. Çoğunluğu zenginlerde çok ileri yaş görülebilmemesine rağmen, bu yüzyılın başında ortalama insan ömrü sadece otuz beştir.

Bu büyümeyi yönetmek zordur ve şehirlerin nüfusu hızla artmaktadır. Şehirlerde insan yığılması, hijyenik problemleri en üst seviyeye çıkacak, şiddet ve salgın hastalıklar artacaktır. Bütün bunlar her kentin yeni dış mahalleler inşaatı, şehirlerin planlı imarını, caddelerin taş döşemesini, su boşaltım sistemlerinin iyileşmesini zorunlu kılacaktır. Sonrasında ise şehirlerin yeni gücünü temsil için binlerce anıt yapılmıştır. Bugün Avrupa şehirlerindeki birçok önemli kilise, anıt, saray bu dönemden kalmadır.

Yazının nerede ise yok olduğu Avrupa Orta Çağ'ında Johannes Gensfleisch namıdiğer Güttenberg'in 1448 yılında madenî hurufat kullanarak kâğıdın iki tarafına baskı yaparak başlattığı entelektüel süreç, Kıta Avrupa'sının Aydınlanma çağına en büyük teknolojik katkısı sağlamış; okuryazar oranı hızla artmış, gramer kitapları, takvimler, keşif kitapları ve Kitab-ı Mukaddes değişik dillerde basılmış, burjuva evlerinde kütüphaneler oluşmaya başlamış; hülasa manastır ve üniversiteye sıkışmış bilgi, tüm Avrupa coğrafyasına kitap aracılığıyla ucuzca ve zahmetsizce yaygınlaşmıştır. Venedik endüstriyel matbaanın üretildiği merkez, Venedikli Aldo Manuce'de italik karakteri ve on altı sayfalık formayı ilk icat eden kişi olmuştur. Yıl 1491 olduğunda iki yüz otuz altı Avrupa kenti matbaaya sahiptir; kırk bin eseri kapsayan on milyon nüsha matbaalardan çıkmış bulunmaktadır.⁶

11. yüzyılın sonunda %2 olan okuma-yazma oranı⁷ hızla artmış, Avrupa'nın eteğinde Endülüs ve Sicilya'da kurulan İslâm medeniyetinin kapılarını hem Yahudilere hem de Hristiyanlara açması ve Endülüs'e ve Kudüs'e yapılan Haçlı Seferleri'yle farklı uluslardan insanların bu medeniyeti tanınmasıyla takip eden yüzyıllarda Batı'da buradaki eğitim sistemini taklit eden birçok şehirde yeni üniversiteler kurulmuş, bu tür gelişmelerle yapılan reformlar, Avrupa'da Aydınlanma çağının ayak sesleri olmuştur.

Tüccarın toplum üzerinde etkisinin olduğu bölgelerde ekonomi ilerlemekte, tarım gelişmekte, saat yapımıyla ilk numunesi ortaya çıkan 'makina'nın dokuma imalatında, madencilikte kullanılmasıyla üretim patlaması meydana gelmekteydi. Toplumun diğer kesimlerine göre ileri düzeyde entelektüel olan tüccar, kitap ve harita okumasını bilmek; coğrafyadan, meteorolojiden, kozmografyadan, dillerden, matematikten anlamak zorundadır. 15. yüzyılın başında çok ortaklı komandit şirketlerle sermayenin kurumsallaşarak korunması sağlanmıştır. Bu şirketler zamanın ticaret merkezlerinde temsilcilikler açmışlardır. Kambiyo işlemleri, senet, kâğıt para, bankacılık sistemindeki yenilikler tüccarların kârlarını artırmıştır.

Orta Çağ tüccarlarının en fazla bulunduğu mekânlar, dinamik şehirler liman kentleridir. Gerek Doğu'yla yapılan ticaretle sağlanan, gerekse Avrupa'da üretilen malların taşınması ekseri çoğunlukla deniz yoluyla olmaktadır, zira kara yoluyla taşımacılık denizden çok daha uzun sürmektedir. Fernand Braduel'in ulus-

1 arar ası ticaretin yıldızları dediği altın, bakır, baharat, şarap, tuz, şap, dokumalar hep deniz yoluyla taşınmaktadır. Batı o tarihlerde Doğu'ya sattığından daha fazlasını Doğu'dan satın almaktadır. Denize olan bu rağbet 15. ve takip eden yüzyıllı deniz çağı yapmış, artan talepte ciddi bir endüstrinin gelişmesine ön ayak olmuş ve denizlerde uzun yola, azgın dalgalara meydan okuyabilecek kadırgalar, karvelalar görülmeye başlamıştır. Gemiler baharatın başkenti Hindistan'a kesin-tisiz bir şekilde ulaşmak için okyanus ötesi yolculuğa hazırdır. Yüzyıllık keşif-lerle karayı takip edenler, güneyden; dünyanın yuvarlak olduğuna inananlarsa hep batıya giderek ulaşacaklardır hedeflerine.

Dönemin önemli İtalyan gözlemcisi olan Floransalı Francesco Guicciardini *İtalya Tarihi* adlı kitabında şöyle kaydetmektedir: “*İtalya hiçbir zaman bu kutlu bin dört yüz doksan ydırida ve onu önceleyen ve izleyen ydlarda olduğu kadar re-fah içinde gözükmedi. Çok kalabalık bir nüfusu ve servet bolluğu vardı.*”⁸

d) Kiblesi Değişen Din: Hristiyanlık

Roma İmparatoru Konstantin, 4. yüzyılın başında dinî faaliyetleri serbest bırakmadan çok önce, Hristiyanlık, Severus Hanedanlığı sırasında pagan rahipliği soyundan gelen ve Roma imparatorluk efradı olan Emesa'lı (Humus) Elagabalus (**Heliogabalus** diye de bilinir-ŞA) yaptırdığı Ela Gebal adı verilen Güneş Tanrı-sı kültüyle kolayca girmiş, İmparator Aurelius MS 272'deki Emesa dışında Ze-nobia'ya karşı galibiyetini Güneş Tanrısına atfetmiş; bu ise Güneş Tanrısı kültü-ne Batı Roma'da geniş bir popülerlik kazandırmıştır. Bu kült resmî din olarak ka-bulüyle birlikte Hristiyanlığa kolayca yamanmıştı: Kiliselerin yüzü doğuya, gü-neşin doğduğu yöne çevrilmiş; ibadet günü 'sebt'ten (cumartesi) 'güneşin gü-nü'ne (pazar/sunday) alınmış ve güneşin doğum günü olan 25 Aralık, Hristiyan takviminin en önemli günlerinden biri hâline gelmiştir.⁹ Hristiyanlık, Roma mer-kezli Batı'da geliştikçe kiblesi, yönü hep doğu olmuştur.

Hristiyanlara göre doğu, dünyanın yaşam pınarıydı. İncil onun tarihî kitabı; Kudüs, cennetle yeryüzü arasında duran inanç başkenti ve Cennet Bahçesi ise mucizelerin kaynağıydı. Nehirler değerli taşlarla dolup taşardı ve ağaçlardan her hastalığı iyileştirebilen baharatlar dökülürdü.¹⁰

Batı, yönünü Doğu'ya dönmüştü; çünkü orada Aral ve Baykal gölleri arasın-da barbar okyanusu içinde bir tür yeryüzü cenneti olan, kuşatılmış bir Hristiyan ülkesi, başında da Kral Jean (bazı rivayetlerde Rahip Yohannes-ŞA) bulunmak-taydı. Kral Jean'm bir mektubu -gerçekte Mainzli bir psikopos yazmıştır- MS 1160'tan beri Batı'da dolaşmaya başlamıştır. Bu efsane çabucak gerçek kabul edilmiş, Kilise de Haçlı, Hind ve Afrika kıyılarına yapılan Hristiyanlaştırma/sö-mürge seferlerini teşvik ederken bundan yararlanmıştır. Hatta bir seferinde Papa

Hristiyan hükümdara bir toprak üzerinde dünyevî iktidar kurma yetkilerini kullanarak, Portekiz krallarının Afrika kıyısının sahibi olduklarını tanıdıklarında şöyle kaydetmişlerdir: “*Rahip Jean’ın krallığına kadar*”.¹¹ Doğuda bulunan bu cennet, Hristiyan krallığa ulaşmanın önündeki tek engel vardı: İslâm toprakları. Afrika kıyılarını takip ederek Ümit Burnu’nu aşma ve Hindistan’a ulaşma hedefini gerçekleştiren Vasco de Gama’nın Hindistan’da karaya çıktığında “*Burada ne işiniz var?*” diye sorulan soruya denizcisinin verdiği cevap “*Yeni Hrisiyanlar bulmak ve baharat ülkesine kavuşmak.*” şeklinde olması bu efsanenin yaygınca bilinmesinden ve inanılmasındandı.

Pagan kültürleriyle iç içe geçmiş Orta Çağ Avrupa Hristiyanlığının doğuda İstanbul’u, batıda Paris’i zorlayan ve Hz. İsa’nın ve Hristiyanlığın doğum yeri olan Kudüs’e dört asırdır sahip olan İslâm’a karşı kazandıkları en önemli başarısı, Haçlı ruhuyla ilk defa oluşturdukları orduyla eski Vizigot Krallığının başkenti olan Tuleytula’nın (Toledo) 1085 yılında geri alınmasıydı. Aynı ruh, Bizans İmparatoru’nun Selçuklulara karşı yardım istemesi ve Kudüs’te Hristiyan azınlığa zulüm yapıldığı rivayetleriyle Doğu’ya yapılan ve bilinen anlamını bu seferlerden alan ve Hristiyan âlemi için motivasyon aracı olarak hâlâ varlığını koruyan Haçlı Seferleri’nin düzenlenmesinde başarı kaynağı olmuştur. 1096 yılında başlatılan ilk Haçlı Seferi’nde Kudüs’ün alınarak yüzyıl boyunca Haçlıların idaresinde olması, Roma’dan idare edilen Hristiyanlığın Kutsal Kudüs’ü manevî başkent olarak kalmasını sağlamıştır; ta ki kırım noktası 1492 yılı olan 15. yüzyıla kadar.

1453’de İstanbul’un İslâm orduları tarafından kaçınılmaz ve beklenen bir sonla fethedilmesi, Roma’da büyük bir hayal kırıklığı yaratsa da bundan daha derin üzüntü, Papa II. Pius’un Türklere karşı bütün Hristiyan Avrupa’nın harekete geçirilmesi ve İstanbul’un geri alınması amacıyla 1458 yılında Mantua’da toplanan kongrenin çağrısıyla 1460 yılında ilan edilen Haçlı Seferi’nin başarısız olmasıdır. Papa II. Pius’un başarısız olması ve arkasından gelen haleflerinin geçmişî rezaletlerle dolu, erdemden, ahlaktan yoksun, maddeye tapan, hiçbir ahlaki ilkeye kendini bağlı görmeyen insanların Kilise’nin başına geçmesi halktan artık şaşkınlık dahi uyandırmıyordu. Papaların en kötüsü olarak nitelendirilen ve o makama açıktan açığa kirli pazarlıklarla gelen Roderic (Alexander VI) Borgia’nın 1492’de Papa olarak seçilmesi bir tesadüften ibaret değildi.¹² Artık Haçlı Seferi ile İstanbul’u veya Kudüs’ü geri alma fikri geniş kitlelerden, pragmatik krallardan destek bulmuyordu. Bu fikir, Avrupa hülyasında bir daha gelmemek üzere silinecektir. Artık hiç kimsenin kutsal toprakların yeniden fethine gitmeye gerçekten niyeti yoktu. Bazıları bu işi yapmaktan gene de söz edecektir, ama herkes bunun laftan ibaret olduğunu bilecektir. Kilise artık Doğu kökenli değildir. Doğu Kilisesi terk edilmiştir, Hristiyanlık Romalı, Avrupalı ve Latindir. Bundan sonra Hristiyanlığın manevî merkezi de Avrupa’dır.¹³

II. Barbarlıktan Dışlayıcılığa

Batı Roma İmparatorluğu'nu yıkan 4. yüzyılda başlayıp 9. yüzyılda durulan şiddetli insan göçü olarakta tariflenen Kavimler Göçü, antropolojik ve sosyolojik olarakta Avrupa insanının genlerini de değiştirmiştir. Yunan ve Romalıların topraklarını *barbaricum*, halklarını 'barbar' olarak tarif ettiği Alpler ve Tuna'nın kuzey ve kuzeydoğusunda yaşayan Vizigotlar, Ostrogotlar, Franklar, Vandallar, Slavlar doğudan gelen Hun ve Avar akınlarından kaçarak bugünkü İspanya, Fransa, İtalya, hatta Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyaya kabileler hâlinde göçmüş, İspanya örneğinde olduğu gibi, ellerindeki askerî güçle kalıcı olmak üzere bu bölgeleri işgal ederek idaresini de ele almışlardır. Geldikleri yerde çoğunluğu küçük ölçekli feodal krallıklar kuran bu kavimler, kısa zaman sonra Hristiyanlığa geçmiş olsalar da yüzyıllara dayalı birliktelikle oluşan kozmopolit hayatın içinde paganik alışkanlıklarını, kültürlerini, inançlarını, arkaik karakterlerini topluma ve hatta Hristiyanlığa benimsetmişlerdir. Devlet tecrübesine sahip olmayan, farklı kültürleri bir arada yaşatabilme yeteneğine sahip olmayan Vizigotların hâkimiyetinde geçen iki yüz kırk yıl (MS 468-711) boyunca İber Yarımadası kargaşalarla geçmiş, otuz üç Vizigot kralından on biri çatışmalarda öldürülmüştür. Hristiyanlığın Kıta Avrupa'sında hızla yayıldığı bir dönemde 586 yılında Vizigotlar, kralları Reccored ile topluca Hristiyanlığa geçseler de istikrarsız ortam devam etmiş, ortaya bir de yeni ve güçlenen statüleriyle Katolik din adamı sınıfı çıkmıştır.¹⁴ Kral Katolik olur olmaz Yahudi karşıtı yasa çıkartarak Avrupa'da Yahudi karşıtı ilk yasaya imza atmıştır. 613 yılında ise Kral Bissert Yahudileri ihtida ile sürgün arasında seçim yapmaya zorlamıştır.¹⁵ Bu, daha sonra Avrupa tarihinde bütün dinî gruplara, cemaatlere sunulan tercih olacaktır, bugün dahi geçerlidir. Bu tarihten büyük Sefarad Sürgünü'ne sebep olan 31 Mart 1492 tarihli el-Hamra Karamamesi'ne kadar Ortaçağ Avrupa'sında Yahudiler, Endülüs Emevîleri dönemi, Kastilya'da bazı kralların barışçıl dönemleri, diğer ülkelerde istisnai dönemler hariç rahat yüzü görmemişlerdir. 1348'de yaşanan büyük veba gibi en ufak salgın hastalık, doğal afet, kıtlık gibi felaketler Yahudilere atfedilmekte, bunun sonucunda Yahudiler hapsedilmekte, kovulmakta, yakılmaktadır. Diğer taraftan 14. yüzyılın sonlarından itibaren Orta Çağ'da en fazla hüsnükabul gördükleri İspanya, onlar için en beter yer hâline gelmiştir. 15. yüzyıl onlar için sonun başlangıcı olacaktır.

İspanya'nın kuzey krallıklarında Navarra Kraliçesi Catherine 1412 yılında çıkardığı ayrıntılı bir fermanla, tüm Yahudileri etrafı duvarlarla çevrili bir mahallede toplatmış, Hristiyan ile Yahudi'nin çocuk da olsa birlikte yemek yemesini, ücret karşılığı yevmiyeli dahi olsa Yahudilerin Hristiyan çalışan almasını yasaklatmış, Yahudileri tek tip elbise giymeye mecbur etmiş, Yahudileri gıda imalatı

ve imalata konu malların satışından menetmiştir. Yasaklara ilişkin Yahudileri ihbar eden her kişiye mahkûm ettirdiği Yahudiye verilen para cezasının üçte biri kadar ödül vaat edilmiştir.¹⁶

İspanya’da yaşayan 300 bin kadar Yahudinin büyük çoğunluğu bu dehşetengiz ötekileştirmeden kurtulmak için 14. yüzyılın ortalarından itibaren Hristiyanlığa geçmeye başlamış, fakat zaman zaman karşılaşılan olaylarda ileri gelen, krallıktan makam-mevki edinmiş mühtedi Yahudilerin de ihbarlarıyla İspanyolca *marrano* denilen *converso* (dönme) Hristiyanlar hiçbir zaman Kilise tarafından gerçek Hristiyan olarak kabul görmemiştir. Domuz, pis anlamına gelen *marrano* kelimesi, Hristiyanlığa zorla/zorunlu olarak girmiş kripto Yahudiler için kullanılmaktaydı. Bu yaklaşım Kilise’nin propogandaları ve daima Kilise etkisinde kalan hükümdarların uygulamalarıyla toplumsal bir nefrete dönüşmüştür. Bu nefret 1478 yılında “*Hristiyan sapkınları bulma ve cezalandırma*” amacıyla Aragón Kralı Ferdinand ve karısı Kastilya Kraliçesi Isabel tarafında başına Tomas de Torquemada geçirilerek İspanyol Engizisyonu’nun kurulmasına neden olur. Torquemada on beş yıl içinde tam yüz bin dava açar ve binlerce Yahudiyi diri diri yakar. Nefret o derecedir ki 1485 yılında Engizisyon Mahkemesi kararı gereği Guadalupe’de kırk altı ceset mezardan çıkartılarak yakılır.

Yapılan yargılama ve cezalandırmalarla da yetinmeyen İspanya, Yahudi ve *marrano* lar için kesin çözümü, onları sürgün etmekte buldu ve 31 Mart 1492 el-Hamra Kararnamesi ile geride kalan yüz binlerce Yahudi dört ay içinde İspanya’yı terk etmek zorunda bırakıldı. İspanya’yı daha sonra Portekiz ve diğer Avrupa ülkeleri izledi. 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Avrupa’da birkaç İtalya kent devleti, Polonya, Osmanlı ve -sonradan (1579)- Birleşik Krallık hariç Yahudi cemaati yoktur.¹⁷

Sekiz yüz yıllık *Reconquista* idealini Müslüman Gımata’yı uzun bir kuşatmadan sonra kansızca geri alarak tamamlayan İspanya, fethin verdiği şımarıklıkla üzerinden günler, aylar geçmeden Yahudileri kararnameyle zoraki kovarak âdetâ Gırata Nasri Emirliği ile yaptığı anlaşmaya/emannameye rağmen Müslümanlara bir gözdağı veriyordu.

Tarihçiler tarafından üç dönemde incelenen Hristiyan İspanya’da bir direniş ve yeniden kuruluş amacı güden *Reconquista*’yı aynı zamanda dinsel fanatikliğin geliştiği, kuvvet aldığı ve muhataplarını sindirerek ötekileştirdiği, en kötüsü bunu Batı dünyasında âdet hâline getirilip gelenekleştiği bir süreç olarak ele almak gerekir. İspanya’nın fethi sırasında kuzeydeki sarp dağlarda Navarra ve Galiçya’da Pelayo ile başlayan Reconquista Hareketi, Kilise’den de kesintisiz aldığı destekle geri aldığı bölgelerde öncelikle Yahudiler üzerinde olmak üzere diğer dinî cemaatlere çeşitli baskılar ve kötü muameleler başladı. Müslümanların öncülüğünde üç

kadım dinin cemaatinin barış içinde oluşturduğu Endülüs ortak yaşamından Gırnata'nın düşüşü ve Yahudilerin sürgünü ile artık eser kalmamıştır.

Yahudilerin kovulmasıyla zorlama bir Hristiy ani aştırma ve *ötekileri* cezalandırma hareketi olan Engizisyon'un yeni hedefi, yüzyıllardır saygı duyduğu, öykündüğü *müdeccenler*'dir. Müdeccen (*Mudejar*) kelime anlamı uyum sağlamış, alışmış demek olup, Endülüs'te Hristiyan hâkimiyetinde kalan Müslümanlara denirdi. 1492 yılında Nasri Emirliği düşerken Müslümanlara din, dil, âdet, gelenek, ticaret hürriyeti getiren emannamenin imzalanmasından daha birkaç yıl geçmeden müdeccenler Yahudilerin yaşadığı kaderi yaşamaya başlamışlardır. Emannameye rağmen dinde samimiyetsizlikten, belki daha rahat yaşama kaygısıyla daha o tarihte on iki bin müdeccen vaftiz olarak Hristiyanlığa geçmiştir. Karşılaştıkları kötü muameleden korunmak isteyen çoğunluğu İspanyol asıllı olan müdeccenlerin yarısı takip eden yüzyıl boyunca Kilise'nin, devletin ve halkın baskısıyla zoraki vaftiz olarak Hristiyanlığa geçerek *moriskolaşmış*, buna rağmen şüpheli Hristiyan muamelesinden kurtulamayarak çoğu tedricî olarak yıllar içinde öncelikle Kuzey Afrika olmak üzere Osmanlı diyarlarına göç etmişlerdir. *Morisko* kelimesi Mağripliye benzeyen, küçük Mağripli demek olup Endülüs'te çoğu gönülsüz Hristiyanlığa ihtida eden Müslümanları nitelendirmek için kullanılmıştır. Evlilik yoluyla İspanya'ya sirayet eden Habsburg Hanedanı'ndan Kral III. Filip, İberya Yarımadası'nda geride kalan *morisko* veya *müdeccen* Müslümanları 1609 yılında sürgün edilmesini emrederek Avrupa tarihin en karanlık sayfalarından birini açmıştır. Üç yüz bin kişinin ülkelerini, topraklarını terk etmek zorunda olduğu bu sürgünle Avrupa tarihinin en büyük etnik sürgünü gerçekleşmiştir, tıpkı 1492 yılında Yahudilere yapıldığı gibi.¹⁸ Garip bir ironidir ki III. Filip'in huzurunda Müslümanların İspanya'dan çıkarılması üzerine yapılan tartışmalarda Dominiken rahipler, Hristiyan İspanya'yı eski Hristiyanlığın Vaadedilmiş Toprakları olduğu ve yeni Seçilmiş İrk adına burayı Müslümanlardan temizliyecek kişi olarak III. Filip'i Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Davut ile kıyaslamışlar, sonra da ona İkinci İbrahim adını vermişlerdir. Bunu da Eski Ahit'e dayandırıyorlardı. Yine garip bir ironidir 16. yüzyılda Amerika, Kızılderililerden; 20. yüzyılda Filistin, Filistinlilerden arındırılırken aynı dinsel argümanlar kullanılmıştır.¹⁹

Tarihçi Femand Braudel bu olayı “*moriskolar özümsemez olarak kalmışlardır. İspanya bir ırk kınıyla değil de, uygarlık ve din kınıyla davranmıştır. Ve kinin infilakı olarak sürgün, güçsüzlüğün itirafı*”²⁰ olarak tariflemektedir.

III. Sömürgeciliğin İlk Versiyonu: Keşifler

Sömürgecilik, güçlünün zayıfı hâkimiyeti altına almasıdır. Basit anlamda insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi vardır. Etkisi devam eden bir ülkenin başka

bir ülke üzerinde ticarî ve siyasî iktidarını doğrudan veya dolaylı olarak tesis ederek o ülkenin maddî kaynaklarını kendi ülkesinin refah seviyesini artırmak için kullanması, din, dil ve diğer tüm etkin sosyokültürel değerlerini nüfuz ederek değiştirmesi veya etki alanında bırakması şeklindeki sömürgecilik ise 15. yüzyılda Avrupa'nın en güçlü devletleri olan Portekiz ve İspanya tarafından Batı Afrika kıyılarının işgaliyle başlatılmış, 1492'de Amerika'nın keşfiyle farklı bir çehre kazanmıştır. Bu tarih, İspanya için Altın Çağı'nın (1492-1641), Batı için de dünya üzerindeki hâkimiyetinin yavaş yavaş tesis etmeye başladığı dönemin başlangıcıdır. Avrupa, 1492'de yeni bir dünyayı keşfeder ve bu sömürgeleştirme süreci onu hızla farklılaştırırken, kendisini ve dünyayı bir yanıyla tüm zamanların fatihlerini, diğer yanıyla tüm zamanların özgürlükçülerini temsil eden 'modem insan'ı doğurur ve onu büyütme, geliştirmeye başlar. Adam Smith, bu olayı insanlık tarihinin en önemli olayı diye nitelerken, Arnold Toynbee "dünyanın saldırıya uğradığı, Batı'nın hoyrat saldırısına uğradığı" bir dönemin açılışı olarak yorumlar.²¹ Bu keşif kanla ve ateşle, işgal ve kölelikle yoğurulacak Amerikan tarihinin de başlangıcıdır.

Elinde Nurenberg'li Martin Behaim'in o zamana kadar yapılan en gerçekçi yerküresi ve Floransa'lı Toscanelli'nin haritası, emrinde üç karavela ve seksen mürettebatla Cenevizli Yahudi dönmesi bir dokumacının oğlu Kristof Kolomb, ilk seferinden geriye az miktarda altın, gümüş ama farklı yer keşfettiğinin delili olarak mısır, patates ve on kadar yerli getirecektir. Sonradan yapacağı üç seferde yanına Cizvit papazlarını da alacaktır. Artık keşiften fethe, sonra da fetihten sömürüye geçilecektir. Dış alan çevre değerlendirilecek hammadde, biçimlendirilecek yeni insan hâline gelmektedir. Avrupa'nın iki hedefi vardır: Ticaret ve Hristiyanlaştırma.²²

Baharat için yola çıkan İspanyol ve Portekizli kaşifler(İ), Batı Hint Adaları diye dolaştıkları yerlere Peru, Meksika, Venezuela, Brezilya'yı ilave ederek, baharat yerine altın bulmuşlar, gümüş ve şeker pancarıyla birlikte bir yüzyıl boyunca Avrupa'ya taşımışlardır.²³ O çağda Amerika, ana giriş kapısı Potosi (Bolivya) olan geniş bir maden ocağına benziyordu. Aşırı coşkulu bazı Bolivyalı yazarların iddiasına göre İspanya, üç yüz yıl boyunca Potosi'den çıkarılan madenle, gümüş tepesinin doruğundan, okyanusun öbür yakasındaki Krallık Sarayı'nın kapısına ulaşan gümüşten bir köprü kurulabilirdi. İmgenin hayal gücü bir yana, Eral J. Hamilton'un Sevilla'daki Casa de Contratacion'dan aldığı bilgilere göre 1503-1660 yılları arasında Sevilla'ya tam yüz seksen beş bin kilogram altın ve on altı milyon kilogram gümüş gelmiştir. Bu yüz elli yıl boyunca İspanya'ya gelen gümüş miktarı, tüm Avrupa rezervlerinin üç katını oluşturmaktadır. Bu rakamlara karaborsadan giren altın ve gümüş dâhil değildir. Amerika'da gümüş

madenin sahibi İspanya olduğu hâlde, bütün Avrupa'nın ekonomik gelişimini sağlamıştır. Zira 17. yüzyıl Avrupa'sında söylenen şudur: "Besinleri kapan bir ağız gibidir İspanya. Bu besinleri öbür organlara yollamak üzere çiğneyip ezer, öğütür ve sonunda bütün besinlerden, sadece geçici bir kaç tat ve tesadüfen dişlerin arasına sıkışmış bir parça kalır ona." İneğin sahibi İspanyollardı, ama sütünü başkaları sağıp içmekteydi. İspanya ipotek altındaydı ve gelirlerin %65'i yıllık borç taksitlerinin ödenmesine gidiyordu. *Kapital*'ın birinci cildinin üçüncü bölümünde K. Marx şöyle der: "*Amerika'daki altın ve gümüş madenlerinin keşfi; yerli nüfusun köleleştirilip maden ocaklarında zorla çalıştırılması; Doğu Hint Adalarının fetih ve yağmalanmaya başlaması; Afrika kıtasının zenci avı hâline getirilmesi: Bütün bunlar kapitalist üretim çağını haber veren olgulardır ve ilk birikim döneminin temel etkenlerini meydana getirirler,*"²⁴

İspanyol ve Portekizli işgalciler, Yeni Dünya'da kendilerini hediyelerle karşılayan, kılıcı dahi bilmeyen yerli halkları, keşfettikleri madenlerde ucuz ve ağır işçi olarak kullanmak istediler. Lâkin bu insanların bedenleri ağır koşullarda çalışmaya uygun değildi. Sadece değerli madenlerde 16. yüzyılda ölen Kızılderili sayısı bir milyondur. Ölüm ve verimsizlikle azalan iş gücünü temin için Avrupa'da bildik bir yonteme başvuruldu: Kölelik. Afrika'dan Amerika'ya ilk köle kafilesi geldiğinde tarih henüz 1501 'di. Dört yüz yıl sürecek köle ticaretiyle tam yirmi milyon siyahi Afrikalı Amerika'ya taşınmış, bunların içinde en az bir milyonu Atlantik Okyanusu'nu aşarken anbarlarda can vermiştir. Kölelik ve efendilik; serf sistemiyle gelen ayrımcılık, Batı medeniyetinin genlerine bir daha çıkmamak üzere en acı tecrübelerini 1492'yi takip eden yıllarda girdi.

Kıtanın keşfiyle birlikte Avrupa'dan her türden insan, özellikle servet avcısı tipler Amerika'ya gelmeye başlamıştı. İlk gelenler önce yerlileri, sonra da onların topraklarını ele geçirerek sonradan gelenlere hemen hiçbir şey bırakmadı. Hernando Cortes, Meksika'da yerleşik iki yüz yıllık Aztek İmparatorluğu'nu ve onun muhteşem bir göl kent olan başkenti Tenochtitlan'ı, Pizzaro kardeşler Peru'da yerleşik İnka İmparatorluğu'nu ve onun göz kaşırtıcı başkenti Cuzco'yu sadece birkaç yüz askerle yok etti. Her iki general de bildik bir taktik kullandılar, önce dost gibi yaklaşıp krallarını tutsak etmek, sonra da sadece taştan yontulmuş silahlara sahip olan düşmanı yok etmek ve asil prenseslerle evlenerek halkın kontrolünü kolaylaştırmak. İlk yıllarda İspanyol erkeklerin sayısı İspanyol kadınlardan dokuz kat fazlaydı ve onlar da komutanlarını takip ederek yerli kadınlarla birlikte oldular. 1500'lü yılların sonuna gelindiğinde Latin Amerika'daki etnik gruplar biçimlenmişti. İki toplumun (Avrupalı ve Yerli) karşılaşmasının acımasız ve sömürgeci niteliği bu karışımın gelecek yüzyıllar içerisinde bozuk bir düzen oluşturmaya yol açacaktı.^{2:5}

Katolik İspanyollar keşifle başlıyan bu istilayı Papa'dan *Inter Coetra* denilen fermanla yapıyorlar ve her ulaştıkları yerli gruba *Requerimiento* denilen bir tebligatı okuyorlardı. Dünyanın geri kalanından ve Hristiyanlıktan tamamen habersiz, bilgisiz olan topluluklar çoğu zaman tercüman olmadan İspanyolca okunan veya okunmuş gibi yapılan bu metinle itaate ve kutsal Katolik dinini benimsemeye çağrılıyordu:

*"Tanrı erkeği ve kadını yarattı. Onlardan da gelenler tüm dünyaya yayıldılar. Tanrı Aziz Petrus'u onların başına getirdi. Aziz Petrus'un izleyicilerinden biri de Okyanusya kıtasının ve bu adaları İspanya kraliçesine ve kralına verdi. Bu nedenle, yerliler, kendileri için gerekli olan tüm zamanı kullanarak, bu konuda bir karara varmalıdırlar. Krallık'ın egemenliğini ve Hirsitiyanlık' ı kabul ederlerse, İspanya kraliçesi ve kralı onlara birçok ayrıcalık verecek ve lütufta bulunacaktır. Yoksa kendilerini bekleyen savaş ve köleliktir...."*²⁶

*Reddediğiniz ya da işi kurnazlığa verip bizleri oyalamaya kalkıştığınız takdirde, size temin ederiz ki; Tanrı'nın da yardımıyla, var gücümüzle üzerinize saldıracağız, amansız bir savaş verip sizleri boyunduruk altına sokacağız. Sizi ve kadınlarınızı ve çocuklarınızı köle hâline getirip satacağız. Hükümdarımızın emriyle bedenlerinizi istediğimiz gibi kullacağız, mallarınızı alacağız ve sizlere elimizden gelen her türlü kötülüğü yapacağız..."*²¹

Yok etmek, Batılı istilacıların en kolay yaptığı şeydi. Kristof Kolomb'un üç yıl süren üçüncü seferine katılan, sonradan da defalarca Yeni Dünya'da bulunan, yaşadıklarını, gördüklerini gelip Avrupa'da anlatan, başta Valladolid'te Sepulveda ile yaptığı olmak üzere akademik tartışmaları ve düşünceleri sömürge tarihine geçen kişilerden Bartelemeo de Las Casas, 1552 yılında birazda abartılı yazdığı, ama başta Protestan Hristiyanlarca olmak üzere kısa zamanda farklı dillerde defalarca baskısı yapılan *Yerlilerin Gözyaşları-Yerlilerin Yok Edilişinin Kısa Tarihi* kitabında sadece Hispaniola (Haiti) adasında on yılda yerli nüfusun üç milyondan üç yüze, Jamaika adasında altı yüz binden iki yüze indiğini, yirmi yılda Meksika'da iki milyon, Yeni İspanya (Meksika'nın kuzeyi) dört milyon yerlinin öldürüldüğünü söyler. Ölümünden kurtulmanın tek yolu vaftiz olmaktı. Hâlbuki Tainolar ve öteki Arawak halkları Kolomb'u hediyeler ve çiçeklerle karşılamıştı.

Müslümanları Puvatya'da durduran Charles Martel'in torunu Şarlman'ın Saksonya'yı, Toton Şövalyeleri'nce Prusya, Letonya, Litvanva'yı Hristiyanlaştırdığı gibi Amerika kıtasının İspanyol *conquistadores* (istilacılar) tarafından fetih ve buradaki halklara Hristiyanlığın benimsetilmesi zorla olmuş, bu süreç dehşete düşürücü sayıda, yaklaşık yetmiş milyon cana mal olmuştur.²⁸

Hristiyanlaştırma ve Ticaret! Peki Cizvit papazları eşliğinde sömürgecilik uğruna işgaller yapan istilacıların gerçek tanrısı kimdi? 1511 yılında yaşadığı ada-

da İspanyolların elinden Küba'ya kaçan yerli şef Hatuey, İspanyolların çok zalim insanlar olduklarını anlattıktan sonra şöyle devam ediyordu: “*Ben size söyleyeyim, buraya gelmelerinin nedenini. Bize o kadar insafsız davranmalarının tek nedeni işkence etmekten hoşlanıyor olmaları değildir. Onların çok inandıkları bir Tanrıları var. Bizim de o Tanrı ya inanmamızı istiyorlar. Bizimle savaşmalarının, boyun eğdirip bizi öldürmelerinin nedeni işte bu.*” Hatuey elindeki altınları ve değerli taşları havaya kaldırarak şöyle dedi: “*işte onların Tanrıları, Hristiyanların Tanrısı bu işte!*”²⁹

İspanyollar, Reconquista ile Emevîlerden geri aldıkları topraklarda uyguladıkları *Encomienda* sistemini Yeni Dünya’da tekrar etmişlerdir. *Encomienda*, yerlilerin onları Hristiyanlığa kazandırmak ve korumakla görevlendirilmiş bir İspanyol’un emrine, onun kişisel hizmetini görme ya da tarım yaparak, maden çıkararak çalışma yükümlülüğüyle verilmesidir. İspanyol sömürgeci, feodal bir bey gibi hizmetindeki yerlileri doyurmakta, giydirmekte, korumakta ve yargılamaktadır. Yerlilerin olduğu kabul edilen topraklarda uygulanan bu sistemle yerliler, İspanyol egemene karşı ağır vergilerle borçlandırılmış ve *encomienda* sahipleri kısa zamanda aslen yerlilerin olan topraklara el koymuşlardır.³⁰

Sahip olmak ad koymakla başlar. İstilacılar, sömürgecilerde karşılaştıkları her yere Avrupa adları vermişlerdir. Amerika’ya adını da denizlere egemen olan İspanyollar veya Portekizliler değil ekonomik dünyaya egemen olan İtalya ve Flandre bölgesindeki Lorraine’de oluşturulan içinde de Martin Waldsemüller isimli haritacı-matbaacı bulunan bir grup tarafından “adımın şanını sürdürmek için” felsefesiyle 1498 yılında Yeni Dünya’ya yolculuk yapan Amerigo Vespucci’ye atfen verilmiştir (1506). Amerika ismi, ilk defa bu grup tarafından 1507 yılında basılan *Cozmographiane Introductio* isimli dünya haritasında kullanılmıştır.³¹

Bazen yerel adlar kendilerini dayatsa ve kabul görse de yerliler buna karşılık dillerinin kaybolduğuna tanık olmuşlardır. Bugün, kıtada sadece Peru’da bir milyon insan Nahuatl dili konuşmakta, buna karşılık beş yüz milyon kişi İngilizce, dört yüz milyon kişi İspanyolca, yüz milyon kişi de Portekizce konuşmaktadır.³²

IV. Batı Toplumunda 1492’nin İzleri

1492 yılında yaşanan gelişmelerin ardında Avrupa; güçlü donanmaları, yeni ticaret yolları, endüstriyel üretimleri, Reform ve Rönesans hareketiyle gelişen fikir ve sanat eserleriyle Roma İmparatorluğu’ndan sonra tarihe yeniden dönmüştür. Yön olarak da kendine Batı’yı seçmiştir, Doğu artık onun ufkunda uzunca bir süre, 20. yüzyılın başına kadar yoktur.

Fetihlerle başlayan sömürgecilik/kolonyalizm, Avrupa ekonomisini keşif ve istila seferlerini finanse eden tüccarlar bireyselliğin, sekülerliğin öne çıktığı, eği-

timin yanında kültür ve sanata önem veren, mirasını artık Kilise'ye değil çocuklarına bırakan burjuva sınıfını ortaya çıkarmıştır. Burjuva sınıfı yaklaşık yüz yıl bu şekilde yaşadktan sonra kapitalizmin dişlilerini çalıştırmaya başlayacaktır.

1492 ile birlikte ilerleme artık gözle görülür, hissedilir ve yaşanabilir bir nitelik kazanmış Batı insanı artık aynının sonsuz tekrarına mahkûm olmadığına farkına varmıştır. Dünya nimetlerinin iyi veya kötü bir miktarı olduğuna, dünyanın kaynaklarının sınırlı olduğuna, refahın mutlaka bir an gelip bedelini ödediğine, İlk Günah'ın her zaman insanı hareket noktasına geri götürdüğüne olan inanç yıkıldı. 1492'den beri doğumların, dünyanın boyutlarının; dokuma, buğday, kitap üretiminin arttığına tanık olundu. Avrupa'nın dünyayı; gemileri, askerleri, tüccarları ve dilleriyle istila ettiği; bunun karşılığında altın ve mısır, tütün ve mısır aldığı görüldü.³³

Kolomb'u izleyen Avrupalılar onun ayak bastığı adanın bitki örtüsünü ve canlılarını -insan, hayvan, kuş ve balık- yok ettiler ve adayı tam anlamıyla çorak bir ülkeye çevirdikten sonra terk ettiler. Amerika'nın kıta bölümünde bir zamanlar içinde sular akan, Kızıldereli adları taşıyan ırmaklar çamur ve çöplere bulandı; toprakları ise bozuldu, altüst edildi. Kızılderelilerin gözünde Avrupalılar, doğadaki her şeyden, canlı ormanlardan, ormanlardaki kuşlardan, hayvanlardan, ormanların içinden geçen çayırılık yollardan, sudan, topraktan, havadan nefret ediyordu.³⁴

Sömürgeciliğin yok edici istila boyutu devam ederken, Bartelemeo de Las Casas gibi bu zulme şahit olan bazı papazlar, keşiflerin İnsanî ve dinî boyutunu Avrupa'da tartışmaya açmışlardır. İspanyol Altın Çağı (1492-1641) henüz daha başlamışken Avrupa'da Petrarca ile başlayan reformist düşünce, İspanya'nın yaşadığı tecrübeyle egemenlik hakkı, adalet, ulusların bağımsızlığı, kamu özgürlükleri, insan toplulukları arasında barışçıl ilişkiler, yeryüzü kaynaklarının adil paylaşımı, uluslararası düzen gibi konular farklı perspektiften değerlendirilmiştir. Daha birkaç yüzyıl önce barbarlar tarafında istila edilen ve idare edilen İspanya'mn seçkin düşünürleri, Batı Hind Adalarındaki barbarlar(!) ile İspanyol istilacılar arasındaki karşıt çıkarların değerlendirmesine yönelik yapılan hukuksal çalışmaları, yerlilerin insan mı yoksa insandan aşağı yaratıklar mı sorusuyla başlatmışlardır. Batı düşüncesinde tarih boyunca karşılaştığımız ikircikli yaklaşımların kâğıda dökülmüş formları o zamanlardan gelmektedir. Örneğin Salamancalı (İspanyol Sokrates olarak bilinen) Francesco Vitoria tarihe not düşen derslerinde: *“Bir yandan barbar ya da değil, Hristiyan ya da değil tüm insanlara, önce tabiatları gereği özgür olma, sonra da meşru siyasî toplumlarını oluşturma hakkı tanırken; diğer yandan bazı yabancıların, bir kente ya da bölgeye girmesinin yasaklanması, girdilerse oradan atılması, bir savaş nedenidir; İspanyollar, barbarların ülkesine zararsızca girmişse, onlara saldıran barbarlar, savaş için haklı neden ilkesinden yarar-*

lanamazlar; öyleyse, yerliler İspanyollara ülke girişini yasaklayamazlar... Uluslararası hukuk, tanrısal hukuk, ticarete izin verir; barbarların İspanyolların ticaret yapmasını nedensiz engellemeleri hâlinde... İspanyolların kendilerini koruma hakkı ve güvenliği sağlamak için gerekli her hazırlığı yapma imkânı doğar. O zaman güç kullanmaları bile mümkündür, kaleler kurabilir, silaha başvurabilirler”³⁵ diyebilmektedir. İspanyol sömürgeciliğine hukuksal dayanak için dört takla atan İspanyol Altın Çağı’nın bu öncü düşünürün yaklaşımı, hâlen yaşadığımız yüzyıla hâkim post-kolonyal dönem güçlerinin uluslararası siyasette kullandıkları argümanların nereden geldiğini ironik bir şekilde ortaya koyuyor.

Eşik yılı 1492 olan kolonyalizm dünya üzerinde klasik ve bilinen çerçevede beş yüz yıllık hâkimiyetini 20. yüzyılın ikinci yansında sonlandırmış gibi görünse de Portekiz ve İspanya’nın 16. yüzyıl tecrübelerini de dikkate alarak 17. yüzyılda İngiltere ve Fransa tarafından dünyanın en büyük koloni projesi olarak kurulan devlet, üç yüz yıllık bir tarihî süreçte Batı toplumunun doğal bir parçası olarak büyümüş ve Avrupa’yı da yanına alarak geliştirdiği yeni çok da kamnaşık olmayan yöntemlerle post-kolonyal döneme damgasını vurmuştur. 11. yüzyılda Endülüs Emelâlinin üzerine yapılan Haçlı Seferleri, 20. yüzyıldan itibaren tüm İslâm coğrafyası üzerine yapılmıştır, İstanbul’un kaybedilmesiyle askıya alınan Kudüs’ü geri alma düşüncesi bu yüzyılın başında geri hortlamış, Kudüs Batı toplumundan kopup gelen Hristiyan-Yahudi ittifakı tarafından işgal edilmiştir. Soft-seferlerini ekonomi ve kültürel alanda yoğunlaştıran post-kolonyal dönemin hâkim güçleri Afganistan, Irak, Libya örneğinde olduğu gibi askerî seferlere başvurabilmektedir.

Sadece sömürge hukuku mu! İslâm’ın Avrupa’da geçmişi neredeyse Hristiyanlık kadar eskilere dayanırken sayıları otuz milyonu bulan insanların dininin AB tarafından tanınmamasına ne dersiniz? Ya da 1492 ardılında girilen dönemde Orta Afrika’da sömürgeci Fransa’nın gücüyle Müslümanlara yapılan bugün yapılan zulüm ve sürgünün İspanya’da 15. yüzyılda Yahudi *marranolara* 17. yüzyılın başında Müslüman *moriskolara* yapılandan ne farkı var? Ötekileştirme ve sömürgecilik Batı medeniyetinin genlerine girmiş en az yedi yüz yıllık hastalıklı bir değerdir.

KAYNAKÇA

İslâm Ansiklopedisi, Diyanet Yayınları, (Elektronik Kopya)

Vikipedia

¹ Jacques Attali, *1492*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, Ankara 1999, s.11.

² Warwick Wall, *Avrupa’daki Asya ve Batı’nın Şekillenip / Arabistan dan Öte*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 163.

³ Wall, *age.*, s.203.

- ⁴ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011 s. 127.
- ⁵ Nigel Cliff, *Son Haçlılar*, çev. Deniz Güzelgölgen, Remzi Kitabevi. İstanbul 2011, s.91.
- ⁶ Attali, *age.*, s.51-53.
- ⁷ İhsan Süreyya Sırma, *Haçlı Seferleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, s. 15.
- ⁸ Attali, *age.*, s.89.
- ⁹ Wall, *age.*, s. 171.
- ¹⁰ Cliff, *age.*, s.3.
- ¹¹ Attali, *age.*, s. 1 15.
- ¹² İnalçık, *age.*, s.23, 27.
- ¹³ Attali, *age.*, s.33.
- ¹⁴ Lütfi Şeyban, *Mudejares & Sefarades*, İz Yayındık. İstanbul 2010, s.39-40.
- ¹⁵ Attali, *age.*, s.41.
- ¹⁶ Attali, *age.*, s.47.
- ¹⁷ Attali, *age.*, s.262.
- ¹⁸ Matt Carr. *History Today*, Cilt 59 (2009), sayı: 2.
- ¹⁹ Roger Boase, *The Moriseo Expulsion and Diaspora, Cultures in Contact im Medieval Spain* (London, King's College, 1990)
- ²⁰ Fernand Braudel, *Akdeniz II*, çev. Aykut Derman. Metis Yayınları, İstanbul 1995. s. 168.
- ²¹ Cemal Bali Akal, *Modern Düşünce'ünün Doğuşu*, Dost Yayınları 5. bs., Ankara 2013, s.29.
- ²² Attali, *age.*, s. 208.
- ²³ Akal, *age.*, s.30.
- ²⁴ Eduardo Galeona, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, çev. Atilla Tokatlı - Roza Hakmen, Çilembik Yayınları, İstanbul 2006 s. 41-42, 48.
- ²⁵ John Charles Chasteen, *Latin Amerika Tarihi*, çev. Ekin Duru, Say Yayınları, İstanbul 2011 s.40-44, 54.
- ²⁶ Akal, *age.*, s.64.
- ²⁷ Chasteen, *age.*, s. 27.
- ²⁸ Ball, *age.*, s. 181.
- ²⁹ Bartelemeos de Las Casas, *Yerlilerin Gözyaşları, Yerlilerin Yok Edilişinin Kısa Tarihi*, çev. Oktay Etiman, İmge Yayınları, 2. bs., Ankara 2009 s. 50.
- ³⁰ Akal, *age.*, s. 151.
- ³¹ Attali, *age.*, s.227-229.
- ³² Adali, *age.*, s.232.
- ³³ Attali, *age.*, s.241.
- ³⁴ Dee Brown, *Kalbimi Vatanıma Gömün*, çev. Celal (İster, E Yayınları, İstanbul 2012, s.24.
- ³⁵ Akal, *age.*, s.79-80.

HAKAN OLGUN

LUTHER'İN HRİSTİYAN REFORMASYONU: KATOLİK KİLİSESENDEN KAÇIŞ

Giriş

Batı toplumlarının Aydınlanma ve modernleşme sürecinin temel unsurları sayılırken Rönesans'ın ardına mutlaka 'Reformasyon' eklenir. Bu iki tarihî olgunun birbiri peşine sıralanması, Batı'nın modernleşmesi sürecinde Hristiyanlık dininin reforme edildiği algısının oluşmasına yol açmaktadır. Hâlbuki Hristiyan reformasyonu, esasen doğrudan Hristiyanlık dininin reforme edilmesi değildir. Dolayısıyla Yeni Ahit metninin inanç kodlarını sorgulayan ve Hristiyanlık dinine teolojik bir eleştiri getirmiş değildir. Bu durumda reformasyonun tarihini ve teolojik gelişimini Orta Çağ Avrupa'sının manevî kurumu olan Roma Katolik Kilisesi çerçevesinde tanımlamak gerekir. Zira Hristiyan reformasyonu Hristiyanlık dini üzerinde yapılmış bir yenilenme hareketi değil doğrudan Katolik Kilisesi'ni eleştiren bir karşıtlık, hatta saldırı hareketidir. Roma Katolik Kilisesi'nin yüzyıllar boyunca üretip biriktirdiği Kilise hukukuna, geleneklere, ritüellere ve hepsinden önemlisi kilise, papa ve ruhban sınıfının kutsallığı kanaatine yönelik eleştirilerin adı, Hristiyanlık tarihinde 'Reformasyon' olarak bilinir.

İlk görünen işaretleri XIV. yüzyılda İngiltere'de John Wycliffe (1328-1384) ve XV. yüzyılda Bohemya'da Jan Hus (1372-1415) ile ortaya çıkan Katolik Kilise karşıtlığının XVI. yüzyılda Martin Luther (1483-1546) ile önü alınamaz bir dalgayla dönüştüğü bilinmektedir. Luther'i, ikinci nesil reformcu olarak bilinen John Calvin (1509-1564) izlemiştir. 'Protestanlık', farklı ülkelerden çok sayıda reformistin öncülük ettiği Hristiyan reformasyonunun klasik adını ifade etmektedir. Kelimenin kökünü oluşturan 'protesto', Katolik Kilisesi yetkililerinin reform öğretilerini reddeden tutumlarına yönelik Luther yanlılarının protesto eylemiyle ilişkilidir. Ayrıca, kutsal kitabın otoriterliğini öncelemesi açısından Reform hareketi, özellikle Almanya bölgesinde 'evangelik' olarak da isimlendirilmektedir. 'Protestanlık' ya da 'evangelik' isimleri, Hristiyan reformasyonu açısından birer genel tanım durumundadır. Nitekim erken dönemde Lutheranism, Evangelik Kilise, Reform Kilisesi, Püritanizm, Anabaptizm ve Anglikan Kilisesi gibi Reform kaynaklı pek çok kilise ve akım ortaya çıkmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise Hristiyanlık içinden ortaya çıkan yeni dinî akımların pek çoğu Protestan kökenlidir.

Farklı alt fraksiyonlarına rağmen Protestan düşünce temel olarak iki kurucu figürün öğretilerine bağlıdır. Bunlar Luther ve Calvin'dir. Luther, Roma Katolik

Kilisesi'ne karşı büyük bir coşku ve heyecan içinde muhalefet eden, bu yolda karmaşık ve stratejik adımlarla ilerleyen ve zaman zaman paradoksal söylemlerde bulunan bir rahiptir. Calvin ise reformasyon akımının doğurduğu dinî karmaşa ortamının nispeten azaldığı dönemde Protestan teolojisi sistematize eden bir hukukçudur. Dolayısıyla Luther'in söylemleri daha ideolojik düzlemde radikal bir seyir izlerken, Calvin Protestan inancının kurumsal yapılarını teşekkül ettirmekle ilgilenmiştir. İki reformcu arasındaki bu üslup farklılığı, onları Katolik Kilisesi ve papalık karşıtlığı konusunda birleştirirken dinin dünyevî anlam ve değeri konusunda bu iki Protestan arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Luther, Roma Katolik Kilisesi sembolizması altında dinî telkin ve tezahürleri dünyevî alanın dışına itmeye çalışırken, Calvin bütün yeryüzünün Tanrı'nın ihtişamının tecelli edeceği mekân olarak görür ve kutsal metin hukukunun Hristiyanların sosyal yaşamında geçerliliğini savunur. Bu durumda, Batı'nın dinî tarihinde bir tek reformasyon ve Protestanlık mefhumu olmadığı, yeknesak bir reform söyleminin bulunmadığı ifade edilmelidir. Doktrinel zemin ortak olmakla birlikte Protestanlık, savunduğu öğretiler itibarıyla birbirinden farklılaşan pek çok Protestan akım üretmiştir. Ancak altı çizilmesi gereken en önemli husus, Hristiyan reformasyonu ya da Protestanlığın, sadece dinî/teolojik bir hareket değil sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan pek çok kuram, paradigma ve ideolojiye kaynaklık eden bir ethos olarak anlaşılması gerektiğidir.

Reform Öncesi Kilise ve Hristiyanlar

Reformasyon ve sonrasında ortaya çıkan Protestanlık, esasen kurulu dinî düzene yönelik tepkisel bir girişimdir. Bu özelliği nedeniyle Reform hareketi, Roma Katolik Kilisesi'nin doktrin ve uygulamalarıyla Kilise hukukunu bilen Katolik bir rahibin elinden, yani kurum içinden ortaya çıkmıştır. Reform hareketinin öncüsü Luther, Roma Katolik Kilisesi'nin Almanya bölgesindeki temsilcisidir ve Kilise hiyerarşisi içinde yükselen bir din adamıdır. Bu sebeple Luther, içinde yetiştiği ve hiyerarşik katmanlarında yetiştiği Kilise kurumunun uygulamalarını ve Hristiyan halk üzerindeki etkilerini yakından görme fırsatına sahip olmuştur. Kurum içinden edindiği bu bilgilerle reformcu, Kilise karşıtı ilk cüretli çıkışı olan meşhur doksan beş maddelik manifestosunda Kilise ve papalığın halk üzerindeki manevî bir hegemonyaya varan etkisini öz eleştirel bir bakışla sorgulayacaktır.

Roma Katolik Kilisesi'nin kutsal kökenini, Havari Petrus'un halefi sayılan Roma patriği oluşturmaktadır. Zamanla 'papa' sıfatını alan Roma Katolik Kilisesi'nin manevî lideri, Yeni Ahit'te sözü edilen iki egemenlik kılıcına sahip görülmüştür (Luk. 22:38). Kılıçlardan birisi manevî diğeri ise dünyevî egemenliği sağlamaktadır. Papa manevî misyonlu kılıcı kendisinde tutarken dünyevî yetkili olanını sekü-

ler idareciye vermiştir. Böylece Batı'nın Hristiyanlık tarihinde papalar ile imparatorların yetki bölüşümü yaptıkları kutsal bir egemenlik alanı oluşmuş ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'na uzanan süreç başlamıştır. Bu ilişkinin sonucunda papalar, kendi elleriyle taç giydirdiği imparatorları kutsarken imparatorlar da Roma Kilisesi'nin Haçlı Seferleri düzenleyecek kadar dünyevî politikalarını desteklemişlerdir. Söz gelimi, Avrupa'nın pek çok bölgesinden toplanıp Kudüs'e kadar ulaştırılan Haçlı Ordusunun siyasî, askerî ve lojistik seyri dikkate alındığında papalığın imparatorlarca desteklenen dünyevî egemenliği açıkça fark edilecektir.

Roma Katolik Kilisesi ve papalığın böylesine güçlü olduğu ortamda Ortaçağ Avrupa'sı Katolisizmin âdeta manevî kuşatması altına girmiştir. Hristiyan toplumu, dîmî yaşamını tamamen Kilise hukukunun kuralları, papanın kanaatleri ve ruhban sınıfının sevk ve idaresi altında sürdürmektedir. Hristiyanlık, kurtuluş vaat eden bir dîm ve inanç telkinleri sunan manevî bir kaynak olmaktan çok, Kilise kurumunun resmî doktrini hâline gelmiştir. Hristiyanlık bütünüyle Kilise merkezli olarak kurgulanmış ve papalık bu dîmî kurumun en üst otoriter merci-i olarak düşünülmüştür. Avrupa ülkelerinin en ücra bölgelerine kadar ulaşan ruhban sınıfı üyeleri bu manevî otoritenin temsilcileri olarak iş görmüşlerdir. Roma Katolik Kilisesi'nin yayımladığı hükümleri Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun her köşesinde uygulayan ruhban sınıfı eliyle papalık devasa bir manevî imparatorluğun sahibi olmuştur.

Papayı Hristiyanlığın yegâne dîmî otoritesi olarak gören anlayışın temelinde Hristiyan halkın kutsal metinle olan ilişkisi yer almaktadır. Bu dönemde kutsal metnin Jerome (347-420) tarafından Latinceye yapılan *Vulgate* adlı tercümesi geçerliktedir. Öncelikle bu tercüme Latincenin en ağır diyalektiğiyle kaleme alındığından Orta Çağ'ın eğitim düzeyi oldukça düşük Hristiyan halkı tarafından anlaşılması çok güçtür. Kaldı ki halkın bu kutsal metne ulaşılması dahi genellikle mümkün değildir. Az sayıdaki elyazması kutsal metin nüshaları Kilise kurumunun eli altında ve sadece Kilise hiyerarşisinin üst düzey üyelerinin ulaşabileceği durumdadır. Dolayısıyla Hristiyan halkın kutsal metne ulaşmaları, bir şekilde ulaşsalar bile okumaları, anlamaları hatta yorumlamaları söz konusu bile değildir. Bu nedenle kutsal metni okuma, anlama ve yorumlama yetkisi, dîmî otorite olan papanın elinde olmuştur ve bu yetki aynı zamanda fiilî bir durumun da sonucudur.

Hristiyan kutsal metinlerinden mahrum kalmak, halkın bu metinlerdeki söylemleri öğrenmelerine ve Kilise hukuku ile İsa Mesih'in mesajı arasındaki ilişkiyi tespit etmelerine imkân vermemektedir. Sadece sıradan halk değil kiliselerde ayinleri yöneten rahiplerin de aynı kutsal metin cahilliği içinde olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Hristiyan ibadetinin en temel litürjik ifadesi olan ve pek çok ayinde terennüm edilen "Rabbin Duası" metnini, ayini yöneten rahiplerin dahi

ezbere bildikleri genellikle söylenemez. Ruhban sınıfı üyelerinin bu tür meslekî yetersizliklerinin yanı sıra, din adamı olmanın erdemliliğine hanel getirecek tutumlar içinde oldukları da ifade edilmektedir. Ahlakî zafiyetler, gayrimeşru cinsel davranışlar ve dinî istismarlar, rahiplerin itham edildiği suçların başında gelmektedir. Dolayısıyla Kilise kurumu ve dinî hiyerarşi üyeleri, Hristiyan halka ağır dinî telkinlerde bulunurken kendilerinin sefahat içinde olmaları gözle görülebilen gerçekler hâline gelmiştir.

Kilise'nin 'Hristiyan cemaat'le olan ilişkisi teolojik kurgular üzerine inşa edilmiş, manevî açıdan korkutma, endişeye sevk etme ve tehdide dayalı olarak gelişmiştir. Halkın cehennem, ateş, şeytan, cin ve ölümle korkutulduğu vaazlar, Kilise'nin halk üzerindeki manevî etkisini güçlendiren bir araç olarak kullanılmıştır. Böylece, manevî olarak korku ve karamsarlığa sevk edilen toplum için Kilise otoritesine boyun eğmek bir kurtuluş yolu olarak gösterilmiştir. Halk üzerinde oluşturduğu bu eğilimi Kilise bütçesine tahvil etmek isteyen papalık, dinî kurtuluşun yolunu kiliseye bağışla ilişkilendirmiştir. Hristiyanlık tarihinde kaydedilen 'endiiljans skandalı' ile zirveye çıkan bu uygulamaya göre bir rahibe itiraf edilen günahın dünyevî cezasının emtia olarak kiliseye bağışlanması istenmiştir. Bu uygulamaya bağlı olarak Hristiyan halk günahlarından dolayı şiddetli bir manevî korkuya itilmiş ve sahip oldukları varlıklarının önemli bir kısmını günahlarına karşılık olarak kiliseye bağışlamaları beklenmişti. Bu şekilde Hristiyan müminler Kilise'nin kurguladığı manevî korkulardan kurtulup dinî kurtuluşa erişmek için kiliseye bağışlarda bulunurken Kilise, dönemindeki krallıklar kadar güçlü bir bütçeye sahip olmuştur.

Reform öncesi Roma Katolik Kilisesi'nin görünümünü ve Hristiyan halk üzerindeki etkisini temel olarak birbirine bağlı iki aşamada tanımlamak mümkündür. Birincisi, halk üzerinde manevî bir korku oluşturulmuş, ikincisi bu korkudan emin olunmak için Kilise'nin otoritesine sığınılması istenmiştir. Böylece Roma Katolik Kilisesi, Orta Çağ Hristiyan toplumunu devasa bir kutsallık ağıyla kuşatmış ve manevî egemenliği altına almıştır. Bu dönemin Hristiyan halkı, Kilise'nin yarattığı korkulardan yine onun insafına sığınmak zorunda kalan umutsuzluk, kötümserlik, çaresizlik ve yoksulluk ile tanımlanmıştır.

Reformasyon Süreci

Luther, Alman topraklarında yaşamış ve Agustinci tarikat içinde yetişmiş Katolik bir rahip olarak böylesi bir ortamda tarih sahnesine çıkmıştır. Aynı zamanda Kilise'nin teoloji okullarında eğitimini tamamlayarak akademik çalışmalar yapmış ve kutsal metin profesörü olmuştur. Kalabalık bir aile içinde ve baskıcı bir babanın kontrolünde büyüyen Luther'in, melankolik bir ruh hâline sahip olduğu söylenir. Bu nedenle sürekli mutsuzluk, tatminsizlik ve huzursuzluk duy-

gusu içinde olan Luther'in çok erken yaşlarda ailesinden ayrılıp katı yaşam kurallarıyla bilinen Agustinci tarikat manastırına kapanması ve huzur ile mutluluğu burada araması şaşırtıcı görünmemektedir. Ancak Luther'in ruhsal dünyasındaki huzur arayışı, yüzyılların kurulu dinî düzeni olan Roma Katolik Kilisesi'ni derinden sarsacak bir süreci başlatmıştır.

Erfurt'ta manastır hayatına başlayan Luther'in ilk dönemlerde peşinde olduğu şey, manevî dinginlik ve günahlarından bağışlanma tatminliğiydi. Bu sebeple Kilise hukukunun gerektirdiği şartlara ilave ettiği manastırın katı kurallarına da büyük bir bağlılık içinde olmuştur. Ancak Kilise'nin ve manastırın kurallarını harfiyen yerine getirdiği asketik yaşamına rağmen Luther, Tanrı'nın gözünde bağışlandığını bildiren ruhsal bir dinginliğe ulaşamamaktadır. Bu duygularla manastır kurallarının da ötesine geçerek bedenine acı veren riyazet tutumları içinde olmuştur. Manastır yetkilileri genç keşişi bu ruh hâline kurtarmak için onu kutsal metin araştırmalarına yönlendirmişler ve böylece Luther'in kutsal metin çalışmasının fırsatını sağlamışlardır. Bu durum, kutsal metin temelli Reform hareketinin ilk adımını teşkil etmiştir.

Kutsal metin temelli teolojik çalışmalarını yürüten Luther, bu sırada bir başka ilginç tecrübe yaşamıştır. Luther, mensubu olduğu Kilise bölgesinin temsilcisi olarak Katolikliğin merkezi olan Roma'ya gönderilmiştir. Roma'yı, Hristiyanlığın kutsal şehrini ziyaret edecek olmak her Hristiyan gibi Luther'i de heyecanlandırmış olmalıdır. Çünkü Roma, Kilise hukukunun, dinî kuralların ve geleneğinin üretildiği Hristiyanlığın manevî merkezidir. Ancak Luther'in karşılaştığı Roma hiç de manevî niteliğine uygun görünmemektedir. Papalık ve Kilise kurumu büyük bir sefahat ve debdebe içerisinde. Ruhban sınıfı üyelerinin israfı varan harcamaları, ahlaki zafiyetleri ve din adamı sorumluluğuyla asla bağdaşmayan tutum ve davranışları Luther'de büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Luther, papalığın körüklediği manevî çaresizlik duygusu içinde kıvranıp son varlığını kiliseye bağışlayan Hristiyan halkın Roma tarafından nasıl sömürüldüğünü bütün açıklığıyla fark etmiştir. Roma'nın bu görünümünün, üzerinde oluşturduğu karamsar ve şaşkın bir ruh hâliyle Erfurt'a dönen Luther Kilise'ye karşı reform sürecini başlatacak en kritik aşamayı artık geçmiştir.

Bu dönemde Hristiyan halkın kutsal metne ulaşmalarının güçlüğünü ifade etmiştik. Ancak Kilise hiyerarşisinin bir üyesi ve teoloji profesörü olarak Luther bu metni elde etme ve onu okuma konusunda Hristiyan cemaatine göre daha talihlidir. Roma dönüşünde yoğun olarak kutsal metin okumalarında bulunan Luther, hem kendi manevî sorunlarını çözen hem de Kilise'ye karşı Reform hareketini başlatan keşfini bu sırada gerçekleştirir. Okuduğu kutsal metin ifadesi ona Kilise kuralları ve gelenekleriyle değil, manevî kurtuluşun sadece bireysel imanla gerçekleş-

şceğini müjdelemektedir: “Tanrı’nın insanı akladığı Müjde’de açıklanır. Aklanma yalnız imanla olur. Yazılmış olduğu gibi, ‘İmanla aklanmış insan yaşayacaktır.’” (Rom. Mektup 1: 17). ‘Evangelik tecrübe’ adıyla kayıtlara geçen bu olay, Luther’in “cennetin ardına kadar açılan kapılarından içeri girdiğini” hissetmesine sebep olmuştur. Luther’in kutsal metin temelinde keşfettiği ‘sadece imanla aklanma’ inancı, insanoğlunu bir birey olarak Tanrı ile yüz yüze getirmektedir. Nitekim iman eyleminin bir yanında Tanrı diğer yanında insan yer almaktadır. Bu yapı içinde Kilise, papalık ve ruhban sınıfı üyeleri gibi bir aracı kuruma ihtiyaç söz konusu değildir. Evangelik tecrübe sayesinde Luther, Hristiyan müminlerin imana sahip olmaları ve dinsel kurtuluşa ermeleri için Kilise hukuku ve ritüellerinden bağımsız bir şekilde sadece Tanrı’ya yönelmeleri gerektiği tezini savunmuştur. Bu durum Roma Katolik Kilisesi ve papalığın yüzyıllardır Hristiyanlar üzerinde oluşturduğu kutsal egemenlik ve aracılık misyonunu derinden sarsıcı bir etkiye sahiptir.

Reform hareketi, elbette bu evangelik tecrübenin sonucu olarak bir anda başlayan bir süreç değildir. Luther, ‘sadece iman’ doktrini üzerinde kurguladığı tezlerini doksan beş maddelik bir manifesto hâlinde ilan ederek Kilise içinde bir reform girişimini başlatmıştır. 1517 yılında ilan ettiği bu manifestosunda Luther, Kilise ve papalığın meşruiyetini temelinden reddetmemekte, ancak özellikle papanın kutsal metne dayanmayan birtakım manevî icraatlar yaptığını dile getirmektedir. Evangelik tecrübenin manifestosu olan doksan beş maddelik papalık ve Kilise karşıtı eleştiriler, Hristiyanlık tarihinde Reform hareketi ve Protestanlık akımının kaynağını ifade etmektedir. Nitekim çok geçmeden Roma Katolik Kilisesi ile bütün köprüleri atan reformcu, papayı Deccal’e benzetmiş ve Kilise ile ruhban sınıfına karşı şiddetli bir teolojik saldırı başlatmıştır. Luther, reform sürecinde bir rahibe olan Katharina von Bora ile evlenerek rahiplerin evliliğini yasaklayan Kilise hukukunu fiilen ihlal eden rol-model bir tutum içinde olmuştur. Kilise kurallarının reddedilip ‘sadece iman’ doktrini üzerine kurulan Reform hareketi derin sosyal, ekonomik ve politik sonuçlar doğuracak şekilde kökleşmiş ve önü alınamaz bir hâlde Avrupa coğrafyasında hızla yayılmıştır.

Reform Öğretileri

Protestan reformasyonun dayandığı teolojik zemin üzerinde çok sayıda doktrin ve kuram geliştirilmiştir. Reform sürecine dâhil olan pek çok öncü figür, kendi perspektifleri ve zihinsel yapıları çerçevesinde farklı doktrinel tezler geliştirmiştir. Bu tezlerin önemli bir kısmı, modern Batı toplumunun temelinde yer alan öğreti ve ideolojilere kaynaklık etmiştir. Ancak teolojik olarak bütün Protestan bünye, öncelikle Luther tarafından tespit edilen temel reformist öğretiler üzerinde mutabıktır. Bu öğretiler başlangıçta Katolik inanç ve uygulamalara yö-

nelik eleştiriler kabilinden olsa da sonraki dönemlerde dinî, sosyal ve politik açıdan pek çok modern kurama kaynaklık etmiştir.

Reform teolojisi birbiriyle ilişkili çok sayıda öğretiyi içermektedir. Ancak burada sadece en temel olanları ifade etmek, Reform hareketinin teolojik zeminini ortaya koymaya yetecektir.

(i) *Sadece imanla aklanma*

Luther öncülüğündeki Reform hareketinin kaynağını ‘sadece iman’ (*sola fide*) doktrini oluşturmaktadır. İman, insanoğlunun aslî günahtan kaynaklanan suçluluk hâlinin ortadan kaldırılmasının, içinde bulunduğu günahkârlık durumunun giderilmesinin, İlahî affa kavuşmasının ve Tanrı ile yeni bir ahit çerçevesinde barışmasının, onun gözünde meşruiyet bulmasının sebebidir. ‘Sadece iman’ vurgusu, günahlardan bağışlanma için kişisel irade ve erdemlere dayalı davranışsal ibadet ve yükümlülükleri reddetmektedir. Tanrı’nın nezdinde bağışlanmak için birtakım bedensel eylemler, ibadetler ve salih amellerin sergilenmesi, öncelikle Kilise hukukunun bir gereğidir. Kilise, Hristiyanların bağlanabilmeleri için temel sakramental kuralların yanı sıra çok sayıda ibadet formu ihdas etmiş ve bunların kilise idaresinde gerçekleştirilmesini istemiştir. Ancak reformcunun ‘sadece imanla aklanma’, bağışlanma ve Tanrı’nın nezdinde meşrulaşma söylemi Kilise kurallarının, kurumunun, papanın ve ruhban sınıfının Hristiyan halk üzerindeki manevî egemenliğini tehdit etmiştir.

‘Sadece iman’ doktrini, esasen Hristiyanlık geleneğinde çok da yabancı olmayan bir teolojiye dayanmaktadır. Hristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus, İsa Mesih’in çarmıhta ölmesi sayesinde insanlığın aslî günahın yükünden kurtulduğunu ve artık yapılması gereken şeyin, bu çarmıh misyonuna iman etmek olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre ilk günahın yükünü Tevrat anlatısı içinde İsrailoğulları yüklenmiş ve katı bir dinsel hukukla sorumlu tutulmuşlardır. Pavlusçu düşünceye göre İsrailoğullarından beklenen, dinsel hukuka, yani Yahudi şeriatına harfiyen riayet ederek günahtan arınmaktır. Ancak paradoksal bir şekilde, aslî günahın etkisiyle iradesi ve benliği kirlenen insanoğlu sözü edilen İlahî emirleri yerine getirip ilahi bağışlanmaya ulaşmaları mümkün olmamıştır. İnsanoğlunun bu başarısızlığı karşısında Tanrı, aslî günahın bedelini kendinden bir parça olan ‘oğul İsa’nın yani Mesih’in ölümüyle ödemiştir. Bu durumda artık İlahî yasanın geçerliliği kalmamış ve bunun yerine Mesih’in sözü edilen kurtarıcı misyonuna iman etmek yeterli görülmüştür.

Yeni Ahit’te yer alan Pavlus’un mektuplarında oldukça detaylı bir şekilde işlenen bu ‘iman’ argümanı, Luther’in reformist tezlerine kaynaklık etmiştir. Reformcuya göre Roma Katolik Kilisesi, Tanrı’nın Mesih’i feda ederek ilga ettiği

dinî hukuk ve kurallar manzumesini âdeta yeniden tesis etmiştir. Dinî kurtuluşu, Kilise'nin ve papalığın otoritesine râm olarak Kilise hukukuna ve kurallarına itaat etmeye, ruhban sınıfının yüksek yetkilerine boyun eğmeye ve bunları yaparken de Kilise kurumuna 'manevî bağışlanma' hizmeti karşılığında maddî bağışta bulunmaya indirgeyen Kilise'nin 'sadece iman' doktrininde yerinin olmadığı açıktır. Esasen Luther'e göre öncelikle iman olmadıkça Kilise hukukunun bağışlayıcı etkisinden söz edilemez. Kaldı ki papalık ve Kilise kurumunun bağışlama ya da reddetme gibi bir yetkisi yoktur. Bu anlamda papa, Mesih'in yetkisini gasbetmiş ve bu yetkiyi Hristiyanlar üzerinde kurduğu manevî otoritenin meşruiyet kaynağı olarak istismar etmiştir.

Reformist öğretiyeye göre günahlardan aklanıp bağışlanmanın temel unsuru, iman etme hâlidir. Sadece iman etme hâli bağışlanma için yeterlidir. İman ise Tanrı'nın kutsal ruhu aracılığıyla lütfettiği çağrıya olumlu cevap vermektir. Yani kişi, yüreğinde hissettiği iman etme eğilimine karşılık vererek günahlarından sadece Mesih aracılığıyla kurtulduğuna iman eder. Bundan sonrasında kilise gibi zahiri bir kurumun tespit ettiği ibadet, kural ve hukuk maddelerine asla bağımlı değildir. Dolayısıyla Mesih'in kurtarıcı misyonuna iman ettikten sonra kilise kurumunun kurallarının herhangi bir kurtarıcı anlamı söz konusu değildir. Bu anlayış 'sadece imanla aklanma' öğretisi olarak reform teolojisinin temelini oluşturmakta ve diğer pek çok reform öğretisinin de kaynağını oluşturmaktadır.

(ii) Kutsal metnin otoritesi

Roma Katolik Kilisesi açısından kutsal kitap, fiilî anlamda Kilise dogmalarının gerisine düşmüş bir metin durumundadır. Nitekim Luther, doksan beş maddelik manifestosunda temel olarak Kilise ve papalığın üzerine aldığı hak ve yetkilerin kesinlikle kutsal metin kaynaklı olmadığını ifade etmiştir. Kilise'nin Hristiyanlara yüklediği dinî sorumluluk, görev ve yükümlülükleri kutsal metnin değil, bazı konsil kararları, Kilise kuralları ve gelenek tarafından oluşturulduğunu savunan Luther, bunun yerine bizzat kutsal metnin dinî otoritesini tesis etmek istemiştir. Reform teolojisi içinde 'sadece kutsal metin' doktrini olarak tanımlanan bu yaklaşım, Mesih'i ve onun misyonunu öyküleyen bir içeriğe sahip olduğundan, Mesih'in 'müjde'sini Katolik Kilise cemaatine yeniden duyurduğundan 'evangelik' olarak adlandırılmıştır.

Luther papanın dinî otoritesini reddetmiş ve yegâne dmî otorite olarak kutsal kitabı işaret etmiştir. Çünkü kutsal kitap insanoğlunun günah ile olan dramatik mücadelesini anlatmakta ve bu mücadele yolundaki başarıda Mesih'in kurtarıcı etkisini ortaya koymaktadır. Gerçekten de aslî günah ve İsrailoğullarının dinî hukukla sınavı ve ardından Mesih'in günahın hesabını ödeyen kurtarıcı çarmıh mis-

y on u ancak kutsal metin anlatılarından öğrenilebilmektedir. Kilise kutsal kitabı âdeta Hristiyanlardan saklayarak onun içindeki hakikatlerin öğrenilmesini engellemiş böylece kutsal kitap yerine Kilise'nin merkez sayılıp kutsandığı istismar dönemi başlamıştır. Hâlbuki Reformcuya göre, kutsal metnin ortaya çıkarılması, içeriğinin öğrenilmesi ve anlaşılması durumunda Kilise ve papalığın Hristiyan halkın dinî duyguları üzerindeki istismarı fark edilecektir.

Hristiyan halkı kutsal mesajla buluşturma sürecinde reformcunun önündeki en önemli engel, metnin dilinin anlaşılabilirliği sorunudur. Bu dönemde, Jerome'nin çok eski bir Latince diyalektiğine yaptığı kutsal kitap tercümesi olan *Vulgate*'rim Hristiyan cemaati bir yana Kilise hiyerarşisi içindeki ruhbanlar tarafından da anlaşılmağına ilişkin çok fazla anlatı söz konusudur. Dolayısıyla Kilise ve papalığın dinî statüsünü reddedip bunun yerine kutsal metni yegâne dinî otorite olarak ihdas etme sürecinde üstesinden gelinmesi gereken ilk zorluk, sıradan Hristiyanların kutsal metnin buluşturulmasıdır. Bu amaçla Luther Latince *Vulgate* metnini Almanca'ya tercüme etmiş ve eylül ayında tamamlanan bu tercüme *Das September Testament* adı verilmiştir. Reformcu böylece Latincenin Hristiyanlar üzerindeki kutsal dil metaforunu yıkmış ve kutsal metnin farklı dillere tercüme edilmesini önermiştir. Böylece kısa süre önce ulaşılamayan, ulaşılsa bile anlaşılabilen kutsal kitabın yerel dillerdeki çevirileri ortaya çıkmış ve rotatifleri henüz dönmeye başlayan matbaa sayesinde Batı'nın Hristiyan halkları arasında yaygınlaşmıştır.

Kutsal metnin otoritesi, aslî gınahtan aklanma sürecine ve Mesih'in kefareti misyonuna dayanmaktadır. Böylece, Kilise ya da papalık merkezli değil Mesih merkezli bir Hristiyanlık anlayışı ihdas edilmiştir. Mesih'in misyonunun bütün Hristiyan müminler tarafından sarahatle anlaşılması için din dili Latince'den bölgesel dillere tercüme edilmesi farklı bir sonuç daha doğurmuştur. Bu da Latincenin din dili olma niteliğinin zaafa uğraması nedeniyle ibadet dilinin de yerelleşmesidir. Nitekim Luther, kutsal metin dili kadar ibadet dilinin de ana dillerde yapılması gerektiğini savunmuştur. Kutsal metnin ve din dilinin yerelleşmesi, Latin temelli olan Roma Katolik Kilisesi'ne karşı farklı Hristiyan milletlerin muhalefetine önemli bir gerekçe oluşturmuştur.

(iii) Dünyaevî otoritenin kutsallığı

Reform öncesi Hristiyanlık tarihinde, papanın yanılmaz ve sorgulanamaz görülen otoritesine, Kilise'nin şaşmaz kabul edilen manevî dinamiklerine yönelik eleştirel söylemleri dile getirmek kolay değildi. Kilise kurumu ve papalığı hedefleyen, manevî otoriteye kasteden her türlü girişimin şiddetle cezalandırılması için Kilise hukukunda güçlü caydırıcı müeyyideler söz konusuydu. Engizisyon Mahkemeleri tecrübesi, Roma Katolik Kilisesi tarihinin papalık doktrinlerini uy-

gulama ve koruma konusunda ne kadar güçlü bir caydırıcılık misyonunu yerine getirdiği bir vakiadır. Bu tür din mahkemelerinin, Kilise hükümlerine ve papalık otoritesine karşı dile getirilen eleştirel yaklaşımları acımasızca cezalandırdığı bilinmektedir. Reformasyon süreci açısından bunun en tipik örneği, Bohemyalı reformcu Hus, Kilise'ye yönelik bazı eleştirilerinden dolayı Kilise konsili kararıyla ölüme mahkûm edilmiş ve cezası yakılmak suretiyle infaz edilmiştir.

Roma Katolik Kilisesi'nin din mahkemesinin Kilise doktrinine aykırı görülen yaklaşımlara yönelik bu tepkisel tutumu elbette Luther için de söz konusu olmuştur. Luther, Kilise karşıtı görüşlerinin 'dinlenmesi' gerekçesiyle Roma'ya çağırılmıştır. Ancak Luther, daha önceki tecrübelerden gayet iyi bilmektedir ki bu çağrıya uyup Roma'ya gitmesi durumunda muhakkak infaz edilecektir. Reform tarihinin bu aşamasında farklı bir figür daha sürece dâhil olmuştur. Bu, Luther'in yaşadığı Saksonya bölgesinin elektörü III. Frederick'tir. Frederick, her ne kadar asla Katolik inancını terk edip Lutherci reform doktrinlerine iman etmemiş olsa da Luther'in Roma'ya gönderilmesini isteyen papalık talebine olumsuz cevap vermiş ve reformcuyu korumuştur. Frederick'in Luther'i papalığa karşı koruması, esasen önemli bir reform öğretisine dayanmaktaydı. Bu reformist öğretisi, siyasi ve dünyevî idarecileri, dinî ve manevî lider sayılan papa kadar kutsal bir nitelik ve yükümlülük sahibi kılıyordu.

Roma Katolik Kilisesi, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun siyasî işleyişine paralel bir tarzda Avrupa toplumu üzerinde manevî gerekçelerle bazı uygulamalarda bulunmaktaydı. Bu uygulamalar, her düzeydeki siyasî idarecilerin bölgelerinden vergi toplamayı da içermektedir. Kilise, Avrupa coğrafyasının en ücra köşelerine kadar gönderdiği ruhban sınıfı üyeleri eliyle vergileri tahsis etmekte ve bu rahipler aracılığıyla bütün bölgelerin din temelli sosyal işleyişini sevk ve idare etmekteydi. Bu iki husus, yani Romalı vergi memuru ve bürokratları görünümündeki rahiplerin Kilise adına vergi toplamaları ve farklı milliyete mensup toplumlar üzerinde bürokratik icralarda bulunmaları Avrupa coğrafyasındaki irili ufaklı siyasî idarecileri rahatsız etmekteydi. Ancak emperyal yapı altında işleyen bu uygulamaya siyasî bir karşı duruş sergilenememekteydi. Luther, tam da bu rahatsızlığın giderilmesine yönelik teolojik bir doktrin geliştirmiş ve papalık ile Kilise'nin siyasî idarecilerin uhdesindeki halktan vergi almasının gerekçesini reddederken bu idarecileri manevî yetki ve sorumlulukları bakımından papanın konumuna denk bir duruma getirmiştir.

Luther, reform sürecinde kaleme aldığı "Alman Halkının Hristiyan Soylularına" başlıklı manifestosunda Alman milliyetinin Romalı'dan farklı olduğunu vurgulamış ve Kilise'nin kendilerinden vergi toplamasını, her şeyden önce millî kimlik farklılığı noktasında eleştirmiştir. Böylece, iktidar ve servet sahibi Alman Hris-

tiyanların ve idarecilerin Kilise'ye karşı bir direnç oluşturmamasını istemiştir. Luther, siyasî idarecilerin, kral, prens ve soyluların halkı yönetme sorumluluklarının, papanın manevî sorumluluğundan daha aşağıda olmadığını vurgularken Pavlus'un "Romalıları'a Mektup" metninde yer alan bir ifadeye dayanmıştır: "Herkes, altında bulunduğu yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır." (Rom. Mek. 13:1-2). Luther, Pavlus'un bu söylemi üzerinden siyasî otoriteye İlahî bir anlam vermiş ve kutsal bir misyon yüklemiştir. Reformcunun siyasî otoriteyi kutsayan bu Pavlusçu vurgusu, Orta Çağlardan XX. yüzyıla kadar, Hitler dönemi Almanya'sında Nazi ideolojisinin önemli bir temeli olarak iş görmüştür.

Hristiyan reformcunun Pavlus'un doktrini üzerine inşa ettiği siyasî otoritenin kutsallığı söylemine göre Tanrı, insan toplumunu iki farklı eğilim içinde yaratmıştır. Bu eğilimlerden birisi manevî diğeri ise dünyevîdir. İnsan toplumunun manevî açıdan eğitim ve kontrolü, ruhunun sevk ve idaresi işinden kilise sorumlu tutulmuştur. Dolayısıyla kilisenin sorumluluğu, toplumun sadece ruhsal ve manevî eğitimiyle sınırlıdır. Toplumun dünyevî açıdan yönetilmesi, halkın gündelik yaşamının idare edilmesi ise siyasî otoritenin yükümlülüğü olarak sayılmıştır. Bu açıdan kilisenin yetki ve sorumluluk alanı dışında oldukça aktüel bir alan oluşturulmuş ve bu alana ilişkin otorite siyasî idareciye bırakılmıştır. Biri toplumun manevî diğeri seküler işlerinden sorumlu olan kilise ve siyaset kurumlarının her ikisi de tanrısal bir görevi yerine getirmekte ve eşit derece tanrısal bir statüye sahip olmaktadır. Toplumun farklı yönlerine yönelik icra yetkisi olan bu iki kurumun birbirlerinin egemenlik alanına tecavüz etmeleri, her şeyden önce tanrısal sınırları çiğnemek anlamına gelmektedir.

Luther'in Kilise karşısında siyasî otoriteyi kutsayan bu söylemi, öncelikle dönemin yerel/bölgesel kral ve prensleri tarafından büyük bir heyecan ve sitayişle karşılanmıştır. Zira bu reform öğretisi seküler ve siyasî otoriteye bir yandan Kilise karşısında önemli bir statü sağlarken diğeri yanda halk üzerinde tanrısal kaynaklığı itibarıyla manevî bir egemenlik tesis etmiştir. Luther'in, siyasî idarecinin, meleklerden oluşsa bile bir topluluğu kılıçtan geçirmesinin manevî bir hikmeti olduğu gerekçesiyle karşı konulmaması gereken bir icraat olduğunu ifade etmesi, o dönem ve sonrasındaki siyasî idare ve liderleri için güçlü bir iktidar kutsiyetine yol açmıştır.

Protestanlık ve Seküler Zihin

Reformcu Luther'in kurguladığı Reform hareketi, Roma Katolik Kilisesi'nin kurumsal reformunu hedefleyen bir girişim olarak karşımıza çıkmaktadır. Protestan düşüncenin, ekümenik konsiller sonrasında oluşan dinî geleneğin, Kilise ön-

Gülüğündeki konsil kararlarının ve Kilise hukuku ile Kilise kaynaklı dinî kuralların meşruiyetini sorgulayan öğretileri, temel olarak Roma Katolik Kilisesi'ni hedeflemiştir. Bu yönüyle Hristiyan reformasyonu, Hristiyanlık dinini reforme etme işi olmadığı gibi daha çok Pavlusçu Hristiyanlığı ihya etme çabasıdır. Reform hareketinin Kilise'ye yönelik eleştirel söylemlerinin en açık sonucu, Kilise otoritesi ile siyasî otoritenin toplumsal alanlarda yetki sınırlarının tespit edilmesidir. Kısacası bu söylem, Kilise ile siyaseti, din ile aklı ayırıştıran bir ideoloji doğurmuştur.

Kilise, Orta Çağlar boyunca ruhban sınıfının üyeleri eliyle Avrupa Hristiyan coğrafyasının en ücra köşelerine kadar nüfuz edebilmiştir. Hatta zaman zaman imparatorluk erkinin dahi elinin yetmediği alanlarında etkinliğini ortaya koymuştur. Kilise'nin bu kadar organize bir şekilde bütün Avrupa topraklarında var olması bir yandan halkın dinî ve manevî ihtiyaçlarına cevap verme işiyle ilgili olurken diğer yandan vergilerin toplanması işiyle de ilgilidir. Reformasyon ile Kilise'nin dünyevî bir meşgale olan vergi toplama ve bu meblağ üzerinde tasarruf yetkisi tartışmalı hâle gelmiş ve bu malî süreç siyasî idarecilerin uhdesinde görülmeye başlanmıştır. Böylece Kilise'nin kurduğu organizasyon kısa sürede siyasî idarecilerin bürokratik sınıfına dönüşmüştür. Siyasî idareciler vergi toplama, asker edinme ve nüfus hareketlerini inceleme gibi birtakım sosyo-ekonomik icraatlarında Kilise'nin yüksek tecrübesinden ve ruhban sınıfından faydalanmış ve bu girişim kısa süre içinde modern bürokratik devlet yapılanmasının ilk adımlarına dönüşmüştür.

Reform hareketini destekleyen siyasî otoritelerin kendi bölgelerinde bu tür icraatlarda bulunma haklarının olduğu da yine bir reform öğretisine dayanmaktadır. Reformasyon sürecinde alman bir emperyal karara göre 'kimin toprağı onun dini' (*cuius regio eius religio*) prensibi geçerli olmuştur. Bu prensibe göre siyasî otoriteyi elinde tutan idareci hangi inanca mensup ise onun topraklarında yaşayan insanların da idarecinin inancına mensup olmasını ya da topraklarını terk etmesini isteyebilecekti. Bu prensip Luther'in siyasî idareciyi kendi ülkesindeki dinî yapının, yani Kilise'nin lideri olarak tanıyan öğretisiyle birleştğinde siyasî iktidarın geniş bir yetki alanı ortaya çıkmıştır. Bu durumda Reform öncesindeki görünümün aksine Kilise kurumu ve papa değil, bu kez siyasî iktidar ve idarecinin dünyevî meşruiyet ve egemenlik alanı genişlemiştir.

Kilise aleyhine gelişen siyasî otoritenin kutsanmasıyla Kilise, dünyevî kurullardan ve gündelik yaşam alanlarından çekilmeye başlamıştır. Buna göre kültür, sanat, eğitim, ekonomi ve politika gibi toplumsal yaşamın pek çok veçhesi Kilise kontrolünden uzaklaştırılıp tamamen siyasî otoritenin manevî yetkisi altında toplanmıştır. Kilise ise sadece Tanrı, Mesih, günah, ölüm, ölüm sonrası, cin, şeytan ve cehennem ateşi gibi temel inanç maddeleri üzerinde teoloji üretme işiyle sınırlandırılmıştır. Geline bu durum modern anlamda dinî ve dünyevî

alanların tanımlanması, bu alanları iktidar sahiplerinin tespit edilmesi ve idare tarzlarının belirlenmesi bağlamında dinî ve dünyevî alan ayrımını doğurmuştur. Ancak bu noktada göz ardı edilmemesi gereken en önemli husus, bu iki alan arasında, yani dinî ve dünyevî alan arasında birbirini reddeden ve dışlayan değil birbirini tanıyan ve tamamlayan bir ilişki söz konusudur. İdeolojik sekülerizmin kabaca laiklik formunda tanımlanıp dinî ile dünyevî alan arasında bir zıtlık oluşturduğu yaklaşımın aksine burada din ile dünya arasında olumlu ve teolojik temelli bir laiklik ilişkisi kurulmuştur. Zira manevî alan ile dünyevî alanın egemenlerinin her ikisi de meşruiyet kaynağını Hristiyanlık inancından almakta ve her biri Hristiyanlık misyonunun farklı bir boyutunu sembolize etmektedir.

Kilise'den alınarak siyasî otoriteye devredilen yetkiler Orta Çağ Hristiyan zihninde Roma Katolik Kilisesi sınırları dışında yeni bir dünyanın olabileceği kanaatini oluşturmuştur. Bu kanaat, Hristiyan bireyleri Kilise'nin ve papalığın manevî egemenliğinden özgürleştiren bir sonuç doğurmuştur. Bu özgürleşme sürecinin temel dinamiği, Luther'in reform doktrinleri arasında yer alan 'akıl ile imanın bir araya gelemezliği' prensibidir. Bu prensibe göre akıl, tıpkı siyasî otorite gibi dünyevî alanda yetkili olan bir unsurdur. Dünyevî işler, gündelik hayatın işleyişi, fen bilimleri ve diğer teknik alanlar Kilise'nin inhisarından kurtarılıp aklın uhdesine verilmiştir. Buna göre akıl, dünyanın sadece fiziki ve teknik işleyişinden sorumlu olacaktır. Bununla birlikte akıl imanın rasyonelleştirilmesi gibi yetki alanını aşan bir işe kesinlikle girişmeyecektir. Zira Luther'in reform anlayışına göre iman asla aklın konusu değildir. İman, Tanrı'nın bireye dönük lütfunun bir sonucu olarak ortaya çıkan İlahî bir rahmet ürünüdür. Bu ürünün akıl-la değerlendirilip mantıksal açıdan analiz edilmesi her şeyden önce Tanrı'nın lütfuna yönelik bir saygısızlığı ifade etmektedir.

Roma Katolik Kilisesi'nin yüzyıllardır devşirdiği kutsal alet ve misyonlarının elinden alınması, Reform teolojisinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kutsal bir din dili sayılan Latincenin yerine yerel dillerin din ve ibadet dili olarak ikame edilmesi, Latin kökeni itibarıyla Roma Katolik Kilisesi kurumunun diğer Avrupa milletleri tarafından milliyet temelinde dışlanması ve papanın manevî yetkilerinin kutsal metne dayanmadığı gerekçesiyle yok sayılması, bu devasa kurumun ve papalığın Hristiyanlar gözündeki karizmatik etkisinde büyük bir kırılmaya yol açmıştır. Reform teolojisinin sağladığı prensiplerle hem Kilise'ye karşı çıkmak hem de dindar bir Hristiyan olmak artık mümkün olmuştur. Siyasî egemenlik alanındaki vatandaşlık duygusuyla Kilise üyesi bir mümin olma duygusu arasında manevî açıdan çok büyük bir fark söz konusu değildir.

Kilise'nin egemenliğini manevî alanla sınırlayıp aklı bu alandan özgürleştirmek ve Kilise'nin çekildiği alanlarda akıl yetkin kılmak, insan merkezli dünyeye-

vî bir yaşam kurgusunun önünü açmıştır. Akıl, dünyayı kavrayıp öğrenme yolunun tartışmasız öncüsü olurken, bilimsel çalışmaları reddedip onu engizisyonunda yargılayacak bir kurum da artık yoktur.

Sonuç

Batı aydınlanmasının temel saiklerinden olan Luther öncülüğündeki Reform hareketi, savunduğu doktrinleri itibarıyla modern toplumun temel dinamiklerinden birisidir. Reform hareketi esasen din olarak Hristiyanlığı hedeflemiş bir girişim değil Roma Katolik Kilisesi ve papalığı eleştirip Orta Çağ'ın bu devasa kurumunu ıslah etme çabasıdır. Bu çaba, Pavlusçu Hristiyanlığın ilk üç asrı içinde tanımlanmış Hristiyan doktrinlerin ötesinde bütün kural, hukuk ve geleneği reddetmeyi gerektirmiştir. Reformasyon da böyle yapmış ve asırlar boyunca Roma Katolik Kilisesi öncülüğünde oluşturulan dinî anlayış ve geleneğe savaş açmıştır. Böylece Kilise'nin, papalığın ve ruhban sınıfının Hristiyan halk üzerindeki manevî baskısına son vermeye çalışılmıştır. Nitekim önemli ölçüde başarıya ulaşan bu reformist hareketin sonucunda Protestanlık olarak anılan ve Hristiyan cemaatinin büyük bölümünü Katolik ana bünyeden koparan farklı bir Hristiyanlık anlayışı ortaya çıkmıştır.

Luther'den sonra Reform tarihinde çok sayıda reformist kendini göstermiştir. Kimisi Calvin gibi Protestanlığın farklı bir tarzını ortaya koyup 'kapitalizimin ruhunu' inşa ederken Thomas Müntzer gibileri ise radikal Protestanlar olarak dışlanmışlardır. Bu nedenle tek bir Protestanlıktan değil Protestanlıklardan söz etmek gerekir. Çünkü kutsal metni okuma, anlama ve yorumlama yetkisine sahip olan her vaftiz olmuş imanlı kendi Hristiyanlık anlayışını ortaya koyma hakkına sahiptir. P. Tillich'in ifadesiyle, Protestanlık esasen her daim reform demektir. Ancak farklı kişiler elinden ve farklı bağlamlar çerçevesinde ortaya çıkmış olsa da Protestanlık dünyevî yaşamı kutsayan, aklın ve pozitif bilimin önünü açan telkinleriyle Orta Çağ'ın Katolik dünyasından kaçışın öyküsüdür. Öyle anlaşıyor ki bu kaçış her daim yani hâlen de devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Bainton, Roland H., *Here I Stand*, New American Library, New York 1950.
- Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Beach, Waldo, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, John Knox Press, Atlanta 1988.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000.
- Braaten, Cari E., *Principles of Lutheran Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- Brinton, Crane, *The Shaping of Modern Thought*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1963.
- Chadwick, Owen, *The Reformation*, Penguin Books, London 1990.

H E C E

- Durant, Will, *The Reformation, A History of European Civilization from Wycliffe to Calvin: 1300-1564*, Simon and Schuster, New York 1957.
- Forell, Georg W., *The Protestant Faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.
- Green, V. H. H., *Luther and the Reformation*, B. T. Batsford Ltd., London 1974.
- Gritsch, Eric W., *Fortress Introduction to Lutheranism*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.
- , *A History of Lutheranism*, Fortress Press, Minneapolis 2002.
- Kolb, Robert, *Luther's Heirs Define His Legacy: Studies on Lutheran Confessionalization*.
Variorum, Hampshire 1996.
- Leonard, Emile G., *A History of Protestantism: I. The Reformation*, The Bobbs-Merrill Company, New York 1968.
- Lohse, Bernhard, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, tr.
and ed. Roy A. Harrisville, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- McGrath, Alister E., *Reformation Thought*, Blackwell Publishers, Oxford 1993.
- Oberman, Heiko A., *The Impact of the Reformation*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1994.
- Tillich, Paul, *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Braaten, New York 1968.
- Troeltsch, Ernst, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, tr. W. Montgomery, Putman's Sons, New York 1912.

HİLMİ UÇAN

JEAN CALVIN VE BATILI İNSAN ALGISININ YENİ BOYUTU

GİRİŞ

Batı'da, tarih boyunca yerleşik din algısına sürekli bir karşı duruş sergilenmiştir. Hristiyanlık sürekli kendi içinde çatışan bir dindir. Bunun nedeni de Batı insanının adalet kavramını, buna bağlı olarak da din algısını ve Kitab-ı Mukaddes'i sorgulamasıdır. Her zaman bağışlamayı öneren mazlum bir İsa Peygamber algısının adaleti yerine getiremediği düşünülür; yanağına tokat vurana diğer yanağını uzatmak yanlış bir tutumdur. İnsanlığın kalkınmasını engelleyen, adalet ve rekabetten yoksun böyle bir dünya ve böyle bir İnsanî ilişkidir. İncil hakkında, Hristiyanlıkla ilgili yapılabilecek olan/yapılması gereken reformlar hakkındaki tartışmaların kökeninde bu öngörüler vardır. Farklı İncillerin olması, 'gerçek İncil tartışmasını da her zaman gündemde tutmuştur.

Hristiyanlığın ana mezhebi Katolikliktir. Protestan, protesto eden, karşı koyan, başkaldıran, itiraz eden anlamlarında bir sözcüktür. Protestanlık da Katolik mezhebine karşı çıkan, bu mezhebin birçok görüşünü reddeden ikinci büyük mezheptir ve kendi içinde farklı ekollere ayrılır. Bu ekollerin en büyüğü Jean Calvin'in kurduğu Kalvinizmdir. Tarih içinde Protestanlarla Katolikler arasında kanlı çatışmalar da olmuştur. 1572 yılında Paris'te ve çevre illerde yapılan Saint-Barthelemie katliamı on binlerce Protestan'ın öldürüldüğü bir mezhep savaşıdır. Almanya'da 30 Yıl Savaşları (1618-1648) olarak bilinen savaşlar da Katolik/Protestan savaşlarıdır.

Din, ekonomik algıyı belirleyen en önemli öğedir. Hristiyanlığın reformuna öncülük yapan Martin Luther ve özellikle Jean Calvin modern kapitalizmin, anamalcılığın temelinde yer alan iki isimdir. Bu iki din adamı ekonomik yaşama dinsel bir pencereden bakarak sosyal refahın artmasını önemsemişler ve yeni bir insan algısının doğmasını sağlamışlar, anamalcılığın temellerini atmışlardır. Başta Max Weber olmak üzere birçok bilim adamı da kapitalizm ile din, kapitalizm ile Protestanlık arasında sıkı bir ilişkiyi gözlemlemiştir.

Batılı aydın, tahrif edilmiş, bozulmuş bir dinden yeni bir din çıkarmak, yeni bir dünya kurmak ister. Ne yazık ki geri kalmışlık sendromunu iliklerine kadar hisseden ülkemiz aydını da sahih kaynaklara sahip, tahrif edilmemiş bir dinin bağlılığı olduğu halde, uygulamalarda batılı aydını taklit etmiş, onların eleştirileriyle

İslâm'ı eleştirmişlerdir. Batı entelektüelinin 'kalkınmayı, ilerlemeyi engelleyen dindir, Hıristiyanlıktır' yargısını bizim entelektüelimiz de aynı şekilde kendi ülkesinde seslendirmiş, batılı çözüm yolları önermiştir. Türk aydını, sözgelimi Namık Kemal, 'Din Terakkiye Mani Değildir' diyerek savunma yapmak zorunda kalmıştır.

Biz bu yazıda bugün Batı'da yürürlükte olan modern anamalcılığın düşünsel alt yapısını, bu yapının oluşmasında Protestanlığın ve Kalvinizm'in etkisini görmeye; Kalvinizmin yeni insan algısının oluşmasındaki önemine; kendi ülke aydınımızın din eleştirilerine ve çözüm yollarına dikkat çekmeye çalışacağız.

YAŞAMIN TANZİMİ

Beşerî ya da İlahî her din insana, insanlığa bir yaşam biçimi, bir dünya görüşü önerir. Her din, insanlığın yaşam biçimini düzenlemenin çabasını gösterir, kurallar ileri sürer. Bu kurallar, bu bakış açısı çerçevesinde bir uygarlık ortaya koyar. Marx'ta da, Adam Smith'te de, Keynes'te de Hristiyanlık ve İslâm'da da insanlığa önerilen bir yaşam biçimi vardır. Son din olan İslâm, kendinden önce gelen peygamberleri kabul eder, ama Allah katında dinin, son din olan İslâm olduğunu, son peygamberin de Hazret-i Muhammed olduğunu bildirir.

Her uygarlığın yükseliş, düşüş ve bir devriliş süreci vardır. Batı uygarlığı, uzun yıllar yaşadığı kargaşa ve savaşlar sonucu kendi dünyasını eleştirerek bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Tahrif edilmiş bir dinin kendilerini geri bıraktığını, dünya lezzetlerinden uzaklaştırdığını düşünmüştür. Batı bu bakışla insanın, dünya lezzetlerinin tamamından yararlanmasını ister: Her şey bireyin refahı için seferber edilmelidir; doğa da diğer varlıklar da insanın şehvet ve lezzetine sunulmalıdır.

Batı uygarlığı ile İslâm uygarlığı arasındaki en önemli ayrım noktası şudur: İslâm uygarlığı doğa ile uyum sağlamaya çalışır; Batı uygarlığı doğaya egemen olmak ister. Bunun nedeni de insanın her şeye, her lezzete layık tek varlık olduğunu düşünmesidir. Batı, bu düşünceyle doğayı, dünyayı, insanı şekillendirmeye çalışmıştır. Böyle bir anlayış doğa ile uyumlu bir anlayış değildir ve beraberinde sömürüyü getirir.

Tarihin reform, reformistler, Rönesans diye kaydettiği çalışmalarla Batı'da yeni bir düzen kurulmuştur. Rönesans da reform adı altındaki karşı çıkışlar da güncel dine yöneltilen eleştiri oklarıdır, tahrif edilmiş bir dine karşı çekilmiş kılıçlardır. Rönesans aydınları ve reformistler yürürlükte olan dinin yanlış olduğunu, Antikitenin, gerçek İncil'in böyle bir din önermediğini, dinin daha çok İnsanı olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Hristiyanlıktaki ruhban sınıfının florin veya frank karşılığı cennet satamayacağını, satmaması gerektiğini, günahları affetmek gibi bir yetkisinin olamayacağını haklı olarak ileri sürmüşlerdir. İnsan ilk günah-

la kirlenmiş ve lanetlenmiştir. Kendisini affettirecek olan da insanın kendisidir, çalışmalarıdır, mesleğidir, mesleğindeki başarısıdır. Bağışlayacak, affedecek olan da Tanrı'dır, papazlar bağışlayamaz. Bu anlayışın öncülerine göre antik klasik metinlere dönmek gerekir. Batı'daki yeni insan algısı böyle bir protesto ile başlar.

KALVİNİZM VE YENİ İNSAN ANLAYIŞI

M.Luther (1483-1546), Jean Calvin (1509-1564), F.Rabelais (1494-1553) ve M.Montaigne (1533-1592) çağdaşırlar. Bu dört isim batılı yeni insanın oluşmasında önemli isimlerdir. Yine bu isimler o çağda yapılan reform tartışmalarının içindedirler; hepsi de din olgusu üzerinde düşünen kişilerdir. M.Luther ve J.Calvin Katolik anlayışa karşı çıkarak yeni bir din algısı oluşturmaya çalışırlar. Montaigne de içinde yaşadığı güncel dini yadsır, kendine özgü, insana özgü bir din ister. Her şeyi bozulmuş bir kilisenin belirlediği din anlayışından nefret etmek, bu dönemin belirgin çizgisidir.

Krallık yönetimi yeni düşünceler ortaya koyan kişilere, reformculara baskı yaptığı zaman F.Rabelais susar, J.Calvin susmaz, düşündüklerini yaşama geçirmenin yollarını arar; Cenevre'ye gider ve orada bir kilise kurar. Eski Hıristiyanlığı eleştirmekle kalmaz yeni bir din algısı oluşturur; kuramsal kalmaz, düşüncelerini Cenevre'de eyleme dönüştürür. Dinsel tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı bu çağda "hümanizm, Rabelais ile bilimsel ve olgucu, Calvin ile de törel ve koyu dindar bir duruma gelir." (Lanson: 1951,262) Montaigne de bireysel bir dinin öncülüğünü yapar.

Dinsel yaşam ve pratikleriyle toplumsal yaşam ve kurumlar arasında bir bağını her zaman gözlenebilir: Protestanlık ile kapitalizm de eşzamanlı doğmuş iki yaşam biçimi önerisidir. Reform hareketinin öncüsü Alman M. Luther yeni Hıristiyanlık önerisi ile geniş bir etki alanı oluşturmuş, yeni bir din ve dünya algısı ortaya çıkarmış; bir din ve dünya ayrımını, seküler bir dünya uygulamasını insanlığın önüne koymuştur. Aynı dönemde, bu tür düşünce ve uygulamalardan beslenen yeni bir ekonomik duruş filizlenir ve anamalcılığın temelleri atılır.

Protestanlığın kurulduğu ülke Almanya'dır. Protestanlığın kurucularından olan M. Luther, o güne kadar yoğun bir şekilde cennet pazarlayan, birkaç franka, birkaç florine günahları affeden Roma Katolik ruhbanlığını eleştirir. Bu nedenle kiliselerinde resim ve heykele yer vermezler. Düşünceleri, attığı her adım o günün Avrupa'sında inançları ve ibadet şekillerini değiştirir. Katolik kilisesinin "günahları bağışlaması, kutsal kitap yorumu ve hüküm çıkarmayı kendi inhisarında tutması, ayin dilinin Latince olması" (Tümer-Küçük: 1993, 272) konuları M.Luther'in karşı çıktığı konulardır. Luther, daha basit, daha az ayini olan, inancı kişi ile Tanrı, kişi ile İsa Peygamber arasına indirgeyen bir yol önerir. Ona göre Incil'den herkes hüküm

çıkabilir; hüküm çıkarmak bir tek kişinin tekelinde değildir. Ona göre “herkes, kendisine göre İncil’i anlayıp yorumlayabilir” (Tanyu: <http://dergiler.ankara.edu.tr>), ruhbanlar da evlenebilir. Yine M.Luther, “1525 yılında, manastırdan kaçan bir rahibe ile (Katharina) evlenmiştir” (Tanyu: <http://dergiler.ankara.edu.tr>). Ayinlerin Latince yapılması şart değildir, herkes kendi dilinde ibadet edebilir. Protestanlık, Kalvinizm, Püritanizm aynı düşünce dünyasının uzantıları olan, birbirleriyle ilişkili, birbirlerine benzer Katolik karşıtlığını temel alan mezheplerdir.

M.Luther de F.Rabelais de J.Calvin de İncil’in yorumuyla ilgili olarak çok farklı düşünmezler. Rabelais şöyle der: “Şerhleri, dilbilgilerini, alıntıları, Orta Çağ yorumcularını bırakınız, Romen yasalarına dönünüz; buyurgan dogmaları, boş ayinleri atın bir kenara, İncil’e dönün” (Castex-Surer- Becker: 1967, 18). J.Calvin de Rabelais gibi özgün metne, İncil metnine dönmeyi, onu okumayı önerir. Papazların görüşlerinden çok kutsal kitaba, Eski Ahide, doğrudan Kitap’a, İncil’e yönelmeyi, İncil okumayı salık verir. “İnsan doğasının incelenmesiyle İncil okumalarının birleştirilmesini” (Lanson: 1951,264) ister. J.Calvin, İncirin dışında yazılan bütün şerhlerin, yorumların asıl metni “kararttığını, boğduğunu, bunalıttığını” (Lanson: 1951, 264) düşünür. Ona göre İncil’de anlatılanlar gerçektir, “İncil’de anlatılan olayların gerçekliğinden şüphe” (Lanson: 1951,264) edilemez. İncil’i de herkes yorumlayabilir. Herkes İncil’den hareketle bir yargıya ulaşabilir. Calvin’e göre iki temel sütun insanlığın rehberi olmalıdır: Birisi Antikite, diğeri insanın, insan doğasının keşfedilmesi.

Ona göre insan, ilk günah ile kirlenmiş, düşmüştür. “Calvin, düşünüşle birlikte insanın doğasının bozulduğunu ve doğası bozulmuş olan bu insanın adeta kaba kuvvet ve katı hukuk ile idare edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Burada Calvin, diğer reformcuların öne çıkardığı merhamet Tanrısından çok adalet Tanrısının yüklediği sorumluluğu hissetmektedir” (Olgun: 2012. 22). Katoliklik mezhebindeki ilk günah duygusu Batı insanının davranışlarını, dünya görüşlerini şekillendiren bir duygudur. İnsan, işlediği ilk günah nedeniyle cennetten kovulmuştur. Başka bir deyişle o zamandan beri insan lanetlenmiştir, yapacağı bir şey yoktur fakat yine de iman etmelidir. Bu bakış açısı insanı, insanın dünya için çalışmasını sınırlayan bir bakış açısidir. Protestanlık ise dünyayı, çok çalışmayı, hırslı olmayı öne çıkarır. Avrupa’da yapılan istatistiklerde, dünyayı daha çok öne çıkaran bir din öneren Protestanların Katoliklere göre daha zengin olduğu gözlenmiştir. Protestanlar daha çok okulludurlar, sermaye sahibidirler¹. Bu durumları ve yaşam karşısındaki tutumları dünya algılarından kaynaklanır. Katolikler, Protestanlara göre daha az ‘kâr’ peşindedirler, daha çok uhrevîdirler. Avrupa’nın parasal açıdan, sanayi açısından motor gücü olan Almanya, İngiltere ve Amerika Protestan ağırlıklı bir demografik yapıya sahiptir.

Protestanlığın bir kolu olan Kalvinizmin kurucusu J.Calvin de, Luther gibi, Katoliklerin yaşam karşısındaki tutumlarını, ayinlerini reddeder. İlk gençlik yıllarında kendisine bir saygınlık ve gelir sağlayan Katolik kilisesini terk eder. Paris'ten ayrılmak zorunda kalır. *Hristiyanlık Kurumu* adlı bir kitapta düşüncelerini dile getirir. Ona göre krallık, Katolik dogmatizmine hizmet etmektedir, adaleti Katolik dogmatizminde aramaktadır. Cenevre'yi mesken tutan Calvin, bu şehri “bir diktatör gibi idare eder; hasmı Michel Servet'i yaktırır. (...) Halkın ahlakına, giyiniş tarzına ve duasına kadar yakından” ilgi gösterir. Cenevre âdeta Protestanlığın Roma'sı olur” (Momet: 1946, 33). Karşı koymak, reddetmek kolay olabilir. Ama kendi içinde tutarlı yeni önerilerde bulunmak daha zordur. J.Calvin Katolikliği reddederken yeni öneriler getirir: Reformcudur. Katolik inancını, skolastik, Orta Çağ'a özgü düşünme biçimini reddeder. J.Calvin'in özgün yanı, insanın ihtiyaçlarına göre bir din önermesidir; ihtiyaçlara göre dine bir uygulama alanı açmak istemesidir.

Kalvinizm ödev duygusunu, çalışmayı, çok çalışmayı öne çıkarır. J.Calvin için dürüstçe çalışmak, çok kazanmak ibadetin bir parçasıdır. Kalvinistlerin çok çalışma düşüncesi modern kapitalizmin de kuralıdır. Bu inanca göre yaşamak için çalışmak değil, çalışmayı bir ödevle dönüştürmek önemlidir. Ödev ile aşk arasında kalan kişinin ödevi seçmesi gerekir. Daha sonra adına klasisizm dediğimiz klasik edebiyatta bu anlayışın örnekleri vardır: Corneille'in *Le Cici* adlı trajedisinde Chimene ile Rodrigue aşkları ile görevleri arasında kalırlar. Her ikisi de hiç tereddüt etmeden görevi seçerler. Rodrigue, Chimene'in babasını öldürür.

Modern toplumların temelinde de görev/ödev duygusunun kutsallaştırılması vardır; Salt aşk değil, iş aşkı her şeyin başında gelir. Aşk kavramı âdeta iş aşkı'na indirgenir. “Modern toplumların bireyin yüce hakları zemininde kurulduğu ne kadar doğruysa şu da o kadar doğrudur: Bu toplumlar, bireysel hakların yanında, kayıtsız şartsız ödevle bağlanmayı, erdemin şeffaflığını, bireysel çıkarlar çerçevesini aşan amaçlara kendimizi bağlamamızın gerekliliğini bir ülkü hâline getirdiler.” (Lipovetsky, G:1992, 26-27). Olguculuğun kurucularından A.Comte da *ödev* kavramının *hak* kavramından önce geldiğine inanır.

KALVİNİST AHLAK

Kalvinist ahlak anlayışına göre insan kirlidir. J.Calvin, “Tanrımın insanı gerçekten de saf, iyi ve hatta asil bir doğayla yarattığına, (...) “Adem'in, Tanrı'ya itaatsizlik edip yasak meyveden yediğinde tüm insanlığı kirlettiğine” (...) şimdi de insanların “bozulmuş ve iyiyi seçemez bir durumda” (Calvin: 1999, 49) olduğuna inanır. Başka bir deyişle, ona göre, bir tek kişinin, sadece Adem Aleyhisselam'ın yasak meyveden yemesi bütün insanlığı günahkâr duruma düşürmüştür;

yüzyıllar sonra doğacak, yaşayacak insan da günahkâr olarak doğmakta yaşamaktadır. “Âdem, tüm yaratılış üzerine bir lanet getirmiştir. Günahı onun tüm soyuna geçmiştir” (Calvin: 1999, 50). Hristiyanlığın *özgün günah* dediği bu inanıştır: Bütün insanlar, bu özgün günahtan sonra kirli doğarlar. İlk günah anlayışıyla insanı tanımlayan bu anlayışa göre de insanın kurtulması için kendini işe vermesi, görevini yerine getirmesi, verilen ödevi yapması gerekir. “Kalvinist ahlak, işi ve bu iş sonucu elde edilen parayı yüceltir” (Deshusses-Karslon-Thomander:1984, 59). Disiplinli bir şekilde çalışmanın ancak insandaki ilk günahı ortadan kaldıracığını düşünür. Kalvinizm, ekonomik başarıyı dinsel başarı olarak kabul eder. Başka bir deyişle iyi bir iş adamı aynı zamanda iyi bir dindardır.

Özgün günahın diğer bütün insanlara geçmesi, insanın günahkâr olarak dünyaya gelmesi insan iradesini yok saymak demektir; yapacak bir eylemin kalmaması, insan iradesinin yok sayılması demektir. Bu bakış, İslâm inancında sapık mezhepler arasında sayılan Cebriye mezhebiyle örtüşen bir anlayıştır: İnsan, rüzgârın önündeki kuru bir yaprak gibidir; rüzgâr onu nereye sürüklerse oraya gider. Calvin de “insanın iradesinin köle olduğunu ve sadece lütufla özgür” (Calvin: 1999, 55) olabileceğini söyler. Ona göre “insanlar Kurtarıcı Mesih tarafından değiştirilinceye kadar kendilerine yalnızca utanç getirebilecek bir düşmüşlük ve bozulmuşluk içindedirler” (Calvin: 1999, 62). İslâm inancı ise bu anlayışın tersidir: İnsan, ilk günahla lekelenmiş olarak değil İslâm fıtratı üzerine, temiz olarak doğar. İradesi vardır, iyiyi de kötüyü de isteyen kendisidir. Yaptığı iyi amellerle iyi bir insan da olabilir, ‘en şerefli varlık’ da olabilir, kötü bir insan da olabilir.

İşi, ödevi, çalışmayı öne çıkaran J.Calvin dünya yaşamı ile ilgili olarak şunları söyler: “Tanrı’nın bizlerin yalnızca ihtiyacımız olan şeylere sahip olmamızı istediği düşüncesini kafamızda barındırmamalıyız. Çünkü bu, Tanrı’nın bizlere karşılıksız olarak verdiği haklı zevklerden kendimizi alıkoymak olur” (Calvin: 1999, 103). Bizde de söylenen şudur: ‘Bir lokma bir hırka anlayışından vazgeçmek gerek.’

Calvinci din anlayışına göre insan ya seçilmiştir ya lanetlenmiştir. J.Calvin’e göre Tanrı isterse, Tanrı seçerse insan kurtuluşa erebilir. Tanrı bazı insanları seçer, bazı insanları seçmez. “Tanrı, kurtulmaları için herkesi seçmemiştir. (...) Tanrı bazı insanları seçip önceden belirler. Tanrı, istisnasız olarak herkesi kurtuluşa getirmez” (Calvin: 1999, 113). Calvin’e göre seçilmiş olmak için, çalışmak gerekir; iş yaşamı ve meslek edinmek, para kazanmak seçilmişliğin işaretidir; seçilmiş olmanın görünen kanıtı iş yaşamındaki başarıdır.

Protestanlığın kalvinist yorumu, kalvinist ahlak kapitalizmin oluşmasında, yaygınlaşmasında motor işlevi görür. Kapitalist insan sınırsız bir birikim peşindedir, para kazanmada bir sınır yoktur. İnsan sürekli daha çok biriktirmek için

çalışmalıdır. Kazanç, ‘kâr’ onun için birinci amaçtır. “Max Weber’in kullandığı Protestan ahlaki kavramı, esas olarak Calvin’ci bir anlayıştır” (Aron:1989, 372). Calvin ile birlikte Luther’dan bir adım daha ileride bir insanlık dini, yeni bir ahlak ortaya çıkar: Artık “Luther’in tövbekâr olup imanla kendilerini Tanrı’ya teslim etmeleri hâlinde inayete kavuşacaklarını vadettiği alçakgönüllü günahkârların yerini, kapitalizmin kahramanlık çağındaki Püriten tüccarlarda (...) gözlemleyebileceğimiz kendinden emin azizler almıştır” (Weber: 2013, 125). Böyle bir kahramanlık için izlenmesi gereken en emin yol da “durmadan, yorulmadan dünyevi işin yerine getirilmesi” (Weber: 2013, 125) için çalışmaktır. Kalvinist anlayış, seçilmiş olmanın işaretlerini arar. Bunun yolu da meslek sahibi olarak metodik bir çalışmadan geçer. İnsan, Tanrı karşısında yalnızdır. İnsanı yalnızlıktan sadece görev duygusu, dünya için çalışmak kurtaracaktır. Bir meslek bilinciyle çalışması kişiyi seçilmişler arasına sokacaktır.

Kalvinistler disiplinli, otoriter bir dünya isterler. Ekonomik bir akılla kalıcı bir sistem oluşturma temellerini atarlar. Batı kapitalizmini bugün ayakta tutan da bu disiplindir. Kalvinizm, kapitalist ruhun mayasıdır, kapitalizmin temellerini atmış, gelişimini hızlandırmıştır. “Kalvinist diyaspora kapitalist ekonominin anası”dır (Weber: 2013, 37). Kapitalist anlayışta ancak üretimi artırıcı olan çaba erdemli bir tutum olarak kabul edilir. Şerefli, namuslu, cömert olmak bizatihi erdem değildir. Kişide bir erdem olarak kabul edilen bu ve benzeri değerler sermayenin artımına yardımcı oluyorsa o zaman bir değer olarak kabul edilebilir. Ahlaki duruşla, çıkar ve faydacılık aynı anlamları içerir. Türkçedeki ‘işini bil, işini bileceksin’ sözleri de çıkarını bilmek, çıkarına göre hareket etmek anlamında kalvinist bir slogandır. Bireyin böyle bir hırs ile hareket ederek sermayesini artırması gerekir ki saygın seçkin bir birey olabilsin. “Dürüstlük kullanışlıdır, çünkü krediyi garanti altına alır; aynı şekilde dakiklik, çalışkanlık ve tutumluluğun da erdem olmasının nedeni budur” (Weber: 2013, 46).

Kalvinist yaşam biçiminde ödev duygusuna sahip olmak, para kazanmak, sermayeyi, varıllığı büyütme, başarıya endeksli bir ömür bir ideal olarak belirlenmiştir. Bunun gerçekleştirilebilmesi ödev duygusunun üst düzeyde olmasını gerektirir. Bu bir ‘ahlak’ anlayışıdır: Ödevini iyi yaparsan, sermayeni büyütürsen ancak o zaman iyi bir yurttaş, iyi bir birey olabilirsin. İşinde başarılı olmak, ekonomik kazanç, mutlu olmakla iyi insan olmakla eşanlamlıdır; para artık araç değil amaçtır. Her türlü yaşam koşullarında bireyin dünya ödevini yapması gerekir. İnsanın seçilmiş olmasının göstergesi ödevini yapıp yapmadığıdır. “Benjamin Franklin, katıksız bir kalvinist olan babası”nm kendisine İncirden şu sözü defalarca yinelediğini söyler: “İşine özenli olan o adamı görüyor musun? İşte kralların karşısına çıkan odur” (Weber: 2013, 47-48). Kalvinist ahlak işi, kazanmayı

kendine amaç edinmenin felsefesini yapar. Bizde de ‘iki günü birbirine denk olan bizden değildir’ sözü kalvinist bir anlayışla yorumlanır.

Kalvinizm’in ve kapitalist ruhun ilk karşı çıktığı olgu gelenekselliklerdir. Hristiyan inancında ilk günah duygusundan kaynaklanan derin bir acı, bir bunalım, bireyin kendisini değersiz görme psikolojisi var. Bu nedenle Katoliklerde pişmanlık ayinleri zorunludur: Temizlenmek istiyorsanız gidip günah çıkartmanız gerekir. Kalvinist inançta, papaza gidip günah çıkartıp temizlenemezsiniz; kendinizi ancak kendiniz temizleyebilirsiniz. Bu nedenle Katoliklerdeki geleneksel ayinlerin kaldırılması önerilir; ticaret, kâr öne çıkarılır, tüccarların daha fazla kazanmak için çalışmaları gerektiği dile getirilir. İlk günden kurtulmak, *seçilmiş* insan olmak, mesleğinde üst düzey verim sağlamayı gerektirir. Bu ahlak anlayışına göre, kişi kendini mesleğine adanmalıdır. Calvinistler için Hristiyan olmanın amentüsü mesleğinde başarılı olmaktır. İnsan kurtulduğunu bilemez, ama mesleğindeki başarısı, kişinin kurtulmasının işaretidir. Calvinist ahlak anlayışında her birey kendisi için çok çalışacak; bu çalışmanın sonucunda toplumun refah düzeyi yükselecek, herkes refaktan pay alacaktır. Öyle ki borç bile zengine verilmelidir. Luther tefeciliğe şiddetle karşı çıkarken Calvin iş’te kullanılmak kaydıyla, başka bir deyişle zengine faizle borç vermenin doğru olduğunu düşünür. “Kalvinist reform sayesinde (...) halkın küçük birikimlerini faiz karşılığında kendi bankasında toplayıp bir araya getirerek, sanayi sermayesinin oluşmasına kaynak sağlayan bir banker (...) artık kendisini, Tanrı’nın güvendiği bir mutemedi olarak düşlemektedir” (Akain: 2008, Sayı: 1) “Kalvinizmin tanrısı, taraftarlarından bireysel iyi işler talep etmezdi, onun istediği, iş kutsallığına ulaşmış bir sistemdi” (Weber: 1999,102).

Püritenlik de Calvinizm’in bir koludur. Amerikan kültürünün temellerinde püritenler vardır. Yeni Dünya’yı kolonileştiren püriten anlayıştır. İngiltere’de Katolikliğe karşı doğan Püritanizm Amerika’da Anglosakson kültürün yaygınlaşmasını sağlar. Amerika’nın önceki adı New England’dır. Amerika’ya ilk gidenler, Tevrat’a tam uymak isteyen, aslında Yahudi olmayan ama Yahudileri üstün olarak kabul eden İngiliz Calvinistlerdir. Püritanizm’de “her türlü dinî şüphelere karşı şu reçete verilir: Mesleğinde var gücünle çalış” (Weber: 1999, 136). Çalışmayı, meslek anlayışını bu derece kutsallaştıran Calvinizm ve kalvinizmin bir kolu olan Püritanizm geleneksel ibadet ve ayinlerle vakit geçirilmemesini, haftada bir gün, pazar günü kiliseye gitmenin yeteceğini düşünürler. “Mesleklerinde tembel olanlar, zamanı geldiğinde, Tann’ya ayıracak zamanı olmayanlardır” (Weber: 1999, 135). Az uyuyup çok çalışmıyorsanız, kendinizi mesleğinize vermiyorsanız iyi bir kalvinist, iyi bir püriten olamazsınız. “Tanrı’nın istediği kendi başına bir uğraşı değildir, ussal bir meslek uğraşıdır” (Weber: 1999,139). Mesleğinizi değiştirecek olsanız bile bunun şartı, yeni mesleğin daha çok kâr ge-

tirici bir meslek, bir iş olmasıdır. “İnançlı Hristiyan, kendine çıkar sağlayacak bir çağrıya uyar” (Weber: 1999,139). Bu anlayışta çalışmayanın yemek yeme hakkı da yoktur.

Bu anlayışta fakirlik istenmez. “Fakir olmayı istemek, hasta olmayı istemek ile aynı şeydir; iş kutsallığı açısından kınanır ve Tanrı’nın şerefine de zarar verir. Ve özellikle, çalışabilecek durumda olanın dilenmesi, yalnız tembellik olduğu için günah değildir, (...) aynı zamanda insanın komşusuna karşı işlediği bir günahıdır da” (Weber: 1999,140). Bizde de “fakirlik neredeyse küfürle denk olacaktı” hadisi bağlamından koparılarak bu anlayışın yerli sloganı olarak kullanılır.

Kalvin’in getirdiği din yorumu bireysel başarıyı, çalışmayı, meslekte ilerlemeyi ibadet olarak kabul eder: Meslekî başarı seçilmiş olmanın işaretidir. Öyle ki bireyin Tanrı ile ilişkisi iş ilişkisindeki başarıyla doğru orantılıdır. Bu anlayışa göre bu dünyadan kopan, kenara çekilen ne kendini kurtarabilir ne toplumu. Başarılı bir iş adamı bir ‘aziz’dir. Zenginlik ve başarı Tanrı tarafından kabul edilmenin, üstün, değerli konuma geçmenin göstergesidir. Sırat-ı müstakim, meslekteki başarıdır. Kalvinist ahlaka göre mülk edinmek gerekir. Bu yetmez, mülkü artırmak için çalışmak gerekir. Bir kalvinist, yaşamı dalgaya almamalıdır, dalga geçmemelidir; işine gitmeli, okula gitmeli, haftada bir gün kiliseye gitmeli, az uyumalı, çok çalışmalıdır; kazancını da har vurup harman savurmamalıdır; tutumlu olmalıdır; kazancını yeniden ve daha çok kazanmanın yolunda kullanmalıdır. Bu mezhepte çok kazanan Tanrı’nın sevgili kuludur.

SONUÇ

Kalviniz, Püritanizm, metodizm Protestanlığın alt mezhepleridir. Bu mezhepler, kişisel yetki ve iktidar kullanımını kiliseden alıp bireylere vermek isterler. Çok çalışmayı öneren bu anlayışa göre, günde 6 veya 8 saatten fazla uyuyan insan makbul bir insan değildir. İnsan, ödevini öne almalıdır. Çok çalışmak ibadettir; ekonomik başarı, dinsel başarıdır. Katoliklerin din yorumu yanlıştır: Papazlar günah çıkartamaz; kiliseye bu nedenle resim heykel konulmamalıdır; borç, zengin kişilere faizle verilebilir. Dinsel yaşamı ayinlere boğmamak gerekir.

Kalvinistler rasyonel bir çalışmayı amaç olarak kabul ederler. Büyük ölçüde Kalvinizm’den beslenen anamalcı bir düşünceye ve ruha sahip kişi, kendine yetecek kadar üst düzey bir tüketim garantisi verilse dahi bununla yetinmemelidir, daha fazlasını istemelidir. Böyle bir çabanın, çalışmanın ise övülebilecek, ibadet olarak kabul edilebilecek bir yanı yoktur. Böyle bir hırs, tedavi edilmesi gereken bir hastalıktır. Anamalcı anlayış, insandaki bu duyguyu, hırsı tahrik eder: Kapitalizm hırstan doğmuştur. İnsan metodik bir şekilde çok çalışmalıdır, çok kazanmalıdır; kazançta sınır yoktur. Kanaat denilen elindeki ile yetinme duygusu, ‘riyazet’ kalvinist, kapitalist anlayışın reddettiği bir duygudur.

Çağımızda her türlü bilgi ekonominin emrine, hizmetine amade kılınmıştır. İnsan ekonomik bir özne konumuna indirgenmiştir. Yüksek öğretim kuruluşlarında iş için ‘bilimsel’ çalışmalar yapılmakta, iş için ‘elemanlar’ veya ‘ara elemanlar’ yetiştirilmeye çalışılmaktadır. Bu ekonomik öznenin üst düzey bir verim alabilmek için Protestanlık, Kalvinizm, genel anlamda din, bir motivasyon aracı olarak kullanılmaktadır. Tersine durumunda insan elindeki ile yetinmeye de gidebilir. Bu ise kapitalist ahlakın ve davranışın çöküşü demektir. Batılı anlayış Katolikleri ‘iyi uyumak’la, Protestanları ‘iyi yemek yemek’le tanımlarlar: İyi, rahat uyku uyumak için Katolik; dünya lezzetlerini tatmak için Protestan, Kalvinist olmanız gerekir. Kalvinistler elindeki ile yetinmeyi, riyazeti kabul etmezler, Katolikler kanaati, az ile yetinmeyi öne çıkarırlar. Bu nedenle anamalcı anlayış az ile yetinen bir geleneği yok etmek ister. Gelenek, küçümşenen bir kavramdır: Geleneksel olan kötüdür, modern olan iyidir anlayışı zihinlere kazınmıştır. Protestan ahlakı ve anamalcılığın ilk düşmanı gelenektir. Anamalcılığa ters düşen her anlayış hurafe olarak nitelenir. Rasyonel aklın dışında bir ölçü kabul edilmez.

Tanzimat’tan bu yana bizim aydınımızın din eleştirisi de, çözüm önerisi de Protestanların ve kalvinistlerin dine yönelttikleri eleştirilerle neredeyse aynıdır. Gözden kaçırılan, unutilan ise Hristiyanlığın tahrif edilmiş, İslâm’ın ise tahrif edilmemiş sahil bir din olmasıdır. Geri kalmışlık duygusuyla Batı’da gördüklerimizi ‘zaten o bizde var, bu anlayış İslâm’ın anlayışı’ şeklinde yorumlarla Batı düşüncesi içselleştirilemez, meşrulaştırılmaz. İslâm ve Müslüman sözcükleri isim ve sıfat tamlamalarını kabul etmez: “İslâm Rasyonalizmi”, İslâm Sosyalizmi, liberal İslâm vb tamlamalarla kendi dünyamızı kuramayız.

Biz de din, dünyada iyi yemekler yemenin, dünya hazlarını sonuna kadar tatmanın bir aracı olarak algılandı. “Dünyadan nasibini unutmama” diyen Ayeti Kerime dünyevileşmenin aracı, delili olarak kabul edildi. ‘Kazanan Allah’ın sevgili kuludur’ sözünün başından ‘helal’ sözcüğü kaldırıldı. “Onlar zekât vermek için çalışırlar” ilkesi unutuldu, çalışmanın asıl amacı değiştirildi. Biriktirme ve yarınlı kollama tutkusıyla ömürler tüketiliyor. İnsanın emel, ecelin insan peşinde olduğu gerçeği akla getirilmiyor.

Kapitalist/Protestan ahlakı ile İslâm ahlakını birbirinden ayıran temel özellik şudur: Müslüman, paraya bir araç olarak bakar. Para, sermaye Müslümanın hesabını verdiği bir araçtır. Sadece çok çalışmak, çok kazanmak dinsel bir kurtuluşun garantisi değildir. Kalvinist ahlakın temel sloganlarından biri olan Benjamin Franklin’in “Vakit nakittir” sözü, bizde bir hadis gibi algılanır ve kapitalist anlayışa payanda yapılır. Bizde vaktin nakit olması dünyanın fani olduğuna, vaktin iyi değerlendirilmesi, Allah’ın istediği şekilde geçirilmesi gerektiğine dikkat çekmek anlamındadır. Kalvinist ahlakta ise vakit, paradır.

Rönesans öncesi Avrupa’da insanın değeri yoktur. Protestanlar Katoliklere ‘Tanrı ile insan arasına giremezsiniz’ derler. Katolik mahkemeleri kurulur; engizisyon yani zorbaca soruşturmalar yapılır. Batı böyle bir Orta Çağ’a dönmek istemez. Aynı çağda İslâm uygarlığı insanı ‘eşref-i mahlukat’ olarak görür. Teknik anlamda da dünyadaki süper güçtür. Batı uygarlığı insanı öne çıkarmaya çalışırken, İslâm uygarlığı insanı Allah’a bağlayan ve yaratılanların en şerefliisi olarak kabul eden bir anlayışın uygulamalarını ortaya koyar. Bizde bugün bile ‘siz bizi Orta Çağ karanlığına sürüklemek istiyorsunuz’ şeklinde savlar ileri sürülür. Ne var ki kötü olan bu Orta Çağ, Batı’nın Orta Çağı’dır.

Batı uygarlığı, düzeltilmiş bir din arar. Rönesans, hümanizm ve reformist hareketler bir kaçış hareketidir; Batı uygarlığının tahrif edilmiş bir dinden kaçışıdır, din bağından kurtulma çabasıdır. Bu anlayışa göre insanı, insanlığı kurtaracak olan Tanrı değildir; insanın kendisinin çok çalışması dünyasını mamur etmesidir. Calvinistler toplumsal kullanımın hizmetindeki emeği kutsar. Biz de hemen bir hadisi koyarız; bu bizde zaten var: ‘İnsanların hayırlısı insanlara faydalı olandır.’

Ahmet Mithat Efendi’nin bir kitabı var: *Sevday-ı Say ü Amel***. Bu söz, L’Amour du Travail (= İş aşkı; iş sevdası) sözcüğünün Türkçe çevirisidir. İnsan, işe âşık olmaz. İnsan çok çalışır, âşık olduğu varlığa güzellikler sunmak ister. Çalışmak başlı başına bir değer olamaz. İnsan kötü bir emel peşinde de çalışabilir, ömrünü harcayabilir. Niçin çalışıldığı önemlidir. Anamalcı ve kalvinist ahlak herkesin çok çalışmasını, çok kazanmasını, çok tüketmesini önerir. Bu anlayışın temelinde “aklını ve zekâsını çalıştırıp rekabet etmekle zorluğa katlanmak kanunu vardır. (...) Halbuki dünya işlerinde rekabet, keşmekeş ve gizli anarşiden ibarettir” (Çetin: 1987, 344). Dünya için rekabeti yasaklayan bir başka buyruk da şöyledir: “Birbirinize hasetlik çekmeyin, müşteriye kızıştırmayın, birbirinize buğzetzmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Biriniz diğerinin pazarlığı üzerine satış yapmasın. Bunları bırakmak şartıyla kardeş olun ey Allah’ın kulları!” (Çetin: 1987, 344).

Anamalcı anlayış güçlü olana büyük bir özgürlük verir. Bunun sonucu, zengininin daha zengin, fakirin daha fakir olmasıdır. Bu yolun açılması hırsın yanında hasedi harekete geçirir, oburluk arzusunu, nefreti doğurur. Birçok patronun yanında bir yoksullar ordusu ortaya çıkar. Birçok patronu bir tek patrona indirmek gerekir; bundan da sosyalizm doğar. “Sosyalizmin başlangıcı, kapitalizmin nihayetidir” (Çetin: 1987, 346).

Kalvinistler ibadet dilinin Latince olması şart değildir derler; bizim aydınımız da ibadet dili Türkçe olsun der, ezanı Türkçe okutur. Calvinistler daha az ayini olan bir din isterler; haftada bir Pazar günü kiliseye gitmek yeterlidir. Bizde de Cuma namazına gitmek yeterli görülür. “Cumaya çağrıldığınız zaman Allah’ın zikrine koşun. Namaz bitince de yeryüzüne yayılın” emri, püriten tüccarların tu-

tumu gibi yorumlanır. Calvinist ahlak, Hristiyanları İncil'e, İncil Hristiyanlığına dönmeye çağırır. Herkesin İncil'i yorumlayabileceğini, herkesin İncil'den hüküm çıkarabileceğini söyler. Bizim aydınımız da Kur'an'ı okumasını dahi bilmeyen insana Kur'an'ı yorumlama yetkisi vermeye çalışır: Aklın var, düşün, yorumla der. Ne yazık ki şu basit kural bile unutulur: Bildirme kipinde basit bir yargı cümlesine ulaşmak için bile bütünü kuşatacak bir bilgi gerekirken, fetva vermekte, 'şu helal, şu haram' demekte son derece cesur davranılır. Calvinistler 'Tanrı ile insan arasına girilmez diyerek günah çıkaran papazları reddederler. Bizim aydınımız da buradan hareketle dinle ilgili her geleneği ve kurumu papazların tutum ve uygulamalarıyla özdeşleştirir.

Protestanlık ve Calvinizm seküler bir dünyayı öngörür. Dinsel yaptırımlar ve cezalar, bu dünyaya bir yararı varsa ancak o zaman kabul edilebilir. "Çünkü Calvinizm'in tasarladığı dinsel hukukun dünyevî yaşamdaki etkinliği düşüncesi sadece dünyevî sorumluluğa ait bir yaptırım taşımaktadır ve kesinlikle manevi kurtuluşa fırsat sağlayan dinsel bir değeri söz konusu değildir. Dolayısıyla dinsel hukukun temeline dayalı ahlakilik ancak dünyevi yükümlülükleri yerine getirilmesi açısından bir değere sahip olmaktadır" (Olgun: 2012, 151). Bu duruştan da pragmatik, yarıcı, kişisel çıkarı öne alan bir dünya görüşü ortaya çıkmaktadır. Bizim aydınımız da aynı mantıkla, seküler bir tutumla inancını çağa, kişisel yaşamına ve hazırlarına uydurmaya çalışır, yanlışları meşrulaştırır.

Bizim dünyamızda da insanımıza Protestan bir İslâm önerildi; protestan, reformist bir İslâm sunulmaya çalışıldı. Protestanlar gibi sorular soruldu. Bu sorular bizim sorularımız değildi. Böyle bir kaos ortamından kültürel bir çamur deriyası doğdu. Bu çamurdan ne bir kerpiç ne bir bina yapılabilirdi. Adorno'nun Batı dünyası için söylediği "sakatlanmış yaşamlar" dediği yaşam biçimi bizim dünyamızda daha vahim bir hâl aldı. Çok küçük sorular, çok küçük sorunlar karşısında değer yargılarından vazgeçebilen, sabitelerini hemen bir kenara bırakmaya hazır bir aydın duruşu ortaya çıktı. "Aydın için, kültür alanında bile artık hiçbir sabit, garantili kategori kalmamıştır, günün hayhuyu da binlerce talebiyle zihinsel yoğunlaşmaya müdahale etmektedir, bu yüzden bugün biraz, olsun kayda değer bir şeyler ortaya koymak için harcanması gereken çaba neredeyse hiç kimse-nin altından kalkamayacağı kadar ağırlaştırmıştır. Uyumluluğun bütün üreticilerce hissedilen basıncı da aydının kendi standartlarını düşürmesine yol açan bir başka etmendir" (Adorno: 2009, 31).

Bölmeli bir beyin tomografimiz var: Yarı Avrupa yarı İslâm görüntüsü veriyor. İslâm ortadadır ve bozulmamıştır, Müslüman nerededir? Müslüman nerede duruyor? soruları gündemin ana sorularıdır. İslâm'a ulaşmakta, İslâm'ı yaşamakta zorlanan Müslümanlar vardır. Şu soruları sormak gerek: Gazetelerde, der-

gilerde, kriz anlarında, bolca rastladığımız, dinlediğimiz entelektüellerin, toplum mühendislerinin, sosyologların, Ramazan söylemlerinde çağdaş fetvalar üreten ilahiyatçılarımızın kafa yapıları ne kadar İslâmidir? Aydınımız Batı'nın dediklerini yineleyen bir papağan mıdır? Ne kadar düşünsel bir vicdana sahiptir? 1600'lü yıllarda Batı'nın bozulmuş din anlayışını, kendilerini Tanrı yerine koyup günah çıkaran papazların egemen olduğu bir dini protesto eden Rabelais, Montaigne, Luther, Calvin gibi reformistlerin görüşleri ve önerdikleri din, Tanzimat'tan beri yaşanan aşağılık kompleksi ile aynı şekilde bizim ülkemize, kendi aydınlarımız tarafından öneriliyor. Eleştirilerimiz özgün olmalıdır.

Kendi hakikatlerimizi tevillerle, kişisel, öznel yorumlarla, kalvinist bir tutumla paradoksa dönüştürmemeliyiz. Protestan, kalvinist sorularla İslâm yargılanmamalıdır. Calvinist bir söylemle kendi geleneğimiz eleştirilemez. Calvinistler ibadet dili Latince olmasın derler, biz de ibadet dili Arapça olmasın deriz, ezanı Türkçe okuturuz; okullarda Türkçe Kur'an okutulsun deriz. Calvinistler İncil'e dönmek gerek, İncil'i herkes yorumlayabilir, ondan hüküm çıkarabilir derler, biz de Kur'an'a dönmek gerek, herkes Kur'an'ı anlayabilir, ondan hüküm çıkarabilir deriz. Calvinistler dünyevi başarıya endeksli bir yaşam biçimi önerirler, 'biz de insan için çalıştığından başkası yoktur'; 'bir lokma bir hırka anlayışından vazgeçmek gerekir' buyruğunu bu anlayışın payandası olarak ileri süreriz...

Bizim insanlığa sunduğumuz büyük bir uygarlığımız var. Taklit eden, özgün olmayan, sürekli kendini savunan, sürekli kimliğini kanıtlamaya çalışan bir durumun insana, insanlığa sunacağı bir iletisi yoktur. Kapitalizmin kökeninde kalvinist ahlak ve hırs vardır. Hırstan kapitalizm, hasetten sosyalizm doğmuştur. İslâm ise öykünmeyi değil özgün olmayı, hırsı değil azmi, hasedi değil imrenmeyi, orta yolu önerir. Calvinist ahlak anlayışı, dünya görüşü yerine İslâm'ın önerdiği dünya görüşü ve ahlak anlayışı yaşam biçimimizi şekillendirmelidir.

Ahiretten kopuk bir dünyanın bize yetmeyeceği, işinde başarılı olmayı yeterli gören kalvinist bir ahlakın, çok para kazanmanın kurtuluşun garantisi olmadığı gerçeği kavranmalıdır. Dualar, temenniler yarıda kesilmemelidir; 'bize dünyada hasene ver' duası tamamlanmalıdır; ahirette de 'hasene'nin gerekli olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

LANSON, G. *Histoire de la Littérature Française*, Hachette, Paris, 1951.

TÜMER, G.- KÜÇÜK, A. *Dinler Tarihi*. Ocak Yay., Ankara, 1993.

TANYU, H. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9752.pdf>, 25.04.2014

CASTEX, G.-SURER, P.-BECKER, G. *Manuel des Etudes Françaises (XVI^e.le Siècle)*, Hachette, Paris, 1967.

- OLGUN, H. Kalvinizm'de On Emir, Eskiyei Yay. Ankara, 2012.
- MORNET, D. Fransız Edebiyatı Tarihi (Çev. N. Yürür), Üniv. Matbaası, İstanbul, 1946.
- LIPOVETSKY, G. Le Crépuscule du Devoir, Gallimard, Paris, 1992.
- CALVIN, J. Kutsal Kitap Hristiyanlığı (B. Bal), Kaya Basım-Yayım-Dağ., İstanbul, 1999.
- DESHUSSES, P.-L. KARSLON-P.
- THORNANDER, Dix Siècles de la Littérature Française I, Bordas, Paris, 1984.
- ARON, R. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri (Çev. A. Korkmaz), Bilgi Yay. İstanbul, 1989.
- WEBER, M. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı (Çev. G. Rızaoğlu), Oda Yay. İstanbul, 2013.
- WEBER, M. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı (Çev. Z. Gürata), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999.
- AKALIN, K. H. "Wesleyenci Dinsel Rasyonalistlerin Tutkuları ve Bireysel Ekonomik Başarıları", Kafkas Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi *Journal of the Institute of Social Sciences*, Sayı: 1, Bahar, 2008.
- ÇETİN, İ. Tek Çare, Dilara Yay. İsparta, 1987.
- ADORNO, T. W. Minima Moralia, Metis Yay. İstanbul, 2009, s. 31

* İstatistik bilgiler için bkz. M. Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı** (Çev. G. Rızaoğlu), Oda Yay. İstanbul, 2013, s. 29.

** A. Mithat Efendi, **Sevday-ı Sa'y ü Emel**, İstanbul, 1296 (1879).

KADİR CAN DİLBER

ANTİK TİYATRO'DAN SHAKESPEARE'YE
SÖZÜN GÜCÜ*"İnsan insanın kurdur."*

Plautus

Mitlerden Tragedya'ya

Mitlerden tragedyaya geniş bir çizgi çizilmek istense ve bu çizgiye bir isim yazılması gerekse şüphesiz o isim, Dionysos olurdu. Bereket Tanrısı olarak mitoloji de yer alan ve Yunan tragedyasının temellerini attığı söylenen Dionysos, aslında yeniden üremenin de simgesidir. Mitolojik kahramanların neredeyse birçoğunda doğrudan ya da dolaylı etkisi bulunan Dionysos, Yunan mitolojisinin olmazsa olmazlarının başında gelir. Çünkü o, "doğanın kendisi değil, bir ana tanrıça da değil, insana doğayla birleşme olanağı sağlayan bir araçtır sanki. İnsan için düşünülmüş, yaratılmış bir tanrıdır. Nitekim insan, dışından doğmadır, insana karışır ve insan çilesini çeker, ta ki taşkın gücünün ne denli bir nimet olduğunu anlatabilsin insana. Dionysos'un doğudan geldiğini, Anadolu'dan çıkıp Yunanistan'a güç belâ girebildiğini efsane, bağıra bağıra dile getirir. Nietzsche'nin Yunan varlığına özgü en şaşırtıcı yapıtı saydığı tragedyayı bağışlayana kadar akla kararı seçmiştir bu tanrı."¹ Bereket Tanrısı olarak da bilinen Dionysos'un adına düzenlenen tapınma ve kutlama törenleri zamanla ritüelleşerek Dionysos Şenlikleri olarak anılmaya başlanır. İşte tragedya kavramı bu şenliklerdeki "dithyrambos'tan türemiş olup her ikisinin de ortak kökeni, şenliklerde okunan thiasos ilahisidir. Thiasos'a bir müzik eşliği olarak başlayan ve Dionysos'a adanmış bir koral od biçimi olan dithyrambos adını veren, ilk yazar ve okuyan şair Arion'dur. Dityrambos önderi olan şair, koroyla konuşmaya başlayınca, dithyrambos bir acı çekme oyunu oluyordu. Dithyrambos önderi, koro başı ve şair, ilk oyuncu da oluyordu. Bu ilk oyuncu, dithyramb korosuna prologos ve konuşma ekleyen Thespis olmuştur. İkinci oyuncu eklenmesiyle tragedyanın oluşum sürecini tamamlayan tragedya ozanı, yönetmeni ve oyuncusu olan da Aiskhylos'tur."²

Antik Yunan tragedyasının tanımı ise ilk kez Aristoteles'in Poetika isimli eserinde yapılır. Bu tanıma göre tragedya "ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir."³ Tragedyanın kuramsal tanımının Aristo tarafından doldurulmasına rağmen bu dönemde üç büyük tragedyacıdan söz edilebilir. Bunlar Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'tir. "Aiskhylos'tan

bugüne yedi oyun kalmıştır: *Persler*, *Yakancılar*, *Thebai'ye Karşı Yediler*, *Oresteia* üçlemesi (*Agamemnon*, *Adak Sunucular* ve *Eumenidler* adlı oyunlardan oluşur) ve *Zincire Vurulmuş Prometheus* (bunu kimin yazdığı tartışmalıdır). Sophokles'ten de yedi oyun kalmıştır: *Trakhisli Kadınlar*, *Aias*, *Antigone*, *Kral Oidipus*, *Elektra*, *Philoktetes* ve *Oidipus Kolonosta*. On sekiz oyunu elimizde olan Euripides'te daha talihliyiz: *Alkestis*, *Medea*, *Hippolytos*, *Herakles'in Çocukları*, *Hekabe*, *Elektra*, *Andromakhe*, *Yakarıcılar*, *Troyalı Kadınlar*, *Helene*, *Ion*, *Fenikeli Kadınlar*, *Orestes*, *Herakles'in Çıldırması*, *Iphigeneia Tauris'te*, *Iphigeneia Aulis'te*, *Bakkhalar* ve (mitolojik fars niteliğinde satirik bir oyun olan) *Kyklops*. *Rhesos* adlı oyunun da geleneksel olarak Euripides'e ait olduğu söylenir ama bu şüphelidir.”⁴

Sophokles, diğer tragedyacılarından farklı olarak tragedyaya üçüncü oyuncuyu sokarak bir yenilik yapar. Sophokles'in yaptığı yenilik bununla sınırlı kalmaz ve o, tragedyalarında sözü etkin kullanarak okura ve izleyiciye bazı mesajlar iletmeyi dener. En önemli eserlerinin başında gelen *Kral Oidipus*'ta daha en başından etkili bir girişle seyirciyi etkiler: “Bir derdiniz, bir isteğiniz mi var? Bütün kuvvetimle sizlere yardıma hazır olduğumu bilin. Önüme böyle diz çöküp yalvarmanıza üzülmeyecek, acımayacak kadar duygusuz değilim”⁵ *Kral Oidipus*'un halka yönelik bu hitabeti aslında oyun içerisindeki karakterin söze hâkim oluşunu ve bireyin üzerindeki gücünü göstermesi açısından önemlidir. Zaten Sophokles, karakter yapısı açısından tragedyada ilkleri gerçekleştiren bir yazar olarak karşımıza çıkar. “Onun kişileri, kendi sonlarını kendileri hazırlarlardı. Sophokles'in karakterlerinde izlenen davranışlar, o karakterlerin kendi karmaşık kişiliklerinden ileri geldiği kadar çevrenin etkisiyle de biçimlenirdi. Bu yönden, oyun kişilerini birer karakter yapısı içinde veren ilk yazar Sofokles'ti.”⁶ Belki de en profesyonel oyunlarından biri olan *Filoktetes*'te sözün gücünü şöyle kullanır: “Akıl oyunları oynayıp şeytana pabucunu ters giydirir. Kirli işlerdir onun uzmanlık alanı. Nerede bir alık oyunu hile var, o, oradadır. Ama iş yüzleşmeye gelince hep geri durur.”⁷

Genel olarak bakıldığında Aiskhylos'un duygu ve düşüncelerin temsilcisi olduğu, Euripides'in mantıkçı yapısıyla oyunlarına gerçekliği aşıladığı, Sofokles ile birlikte tragedyanın olgun bir sanat haline gelip geliştiği görülür. Bu bağlamda ilk tragedya yazarlarının sadece oyun yazmakla kalmadığı bugünün tiyatrosunun gelişimine büyük katkılar sağladığı da unutulmamalı.

Tragedya'dan Komdeva'ya

Eski komedy, tıpkı tragedya gibi Dionysos şenliklerinde yeşermeye başlar. Tragedya Dionysos'ta yasta söylenen şarkılardan çıkarken, komedyanın Dionysos'a düzenlenen eğlence ve kutlamalardan doğduğu görülür. Eski komedyanın en büyük yazarı olarak bilinen Aristófanes (Aristophanes), eserlerinde ironiyi

çokça kullanır ve komedyayı bir anlamda eleştiri sanatı şeklinde geliştirir. İlk eserlerinden *Bilgelerin Şöleni* ve *Babilonyahlar* ele geçmezken, *Akharnlılar*, *Atlılar*, *Bariş*, *Bulutlar*, *Kuşlar*, *Eşek Arıları*, *Kuşlar*, *Eisistrata*, *Thesmophoria Şenliğini Kutlayan Kadınlar*, *Kurbağalar*, *Paiementoda Kadınlar* günümüze ulaşan metinleridir. Aristófanes, özellikle *Bulutlar* komedyasında Sokrates'i ironik bir dille eleştirir ancak bu eleştiri daha sonra Sokrates'in tutuklanmasına ve ölümüne mahkûm edilmesine neden olarak gösterilir. Komedyaya metni olarak adlandırılan bu metinlerin çoğu ironi ile eleştiriye karıştırarak kişilere ya da toplumsal yapıya yönelik oyunlar olarak eski komedyada karşımıza çıkar. Özellikle *Bulutlar* ve *Eşek Arılan* bir tür karnaval oyun olarak daha o dönemde inşa edilmiş önemli yapılar olarak görülebilir. Çünkü bu eserlerin tragedya ile komedyaya arasında bir tür olmakla kalmayıp sözün gücünü etkili olarak kullandıkları özellikle *Bulutlar* komedyasında Sokrates'e yapılan ironik göndermeden anlaşılır: “*Şimdi artık beni ne isterlerse yapsınlar, şu bedenimi onlara teslim ediyorum, döğsünler, aç susuz bıraksınlar, kirletsinler, dondursunlar, derimi yüzüp tulum yapsınlar, elverir ki borçlarımdan kurtulayım, elalemin içinde göziipek, güzel konuşur, atılğan, hayâsız, edepsiz, yalan devşirici, laf ebesi, dava kılavuzu, kanun direği, çalpara, tilki, baştan aşağı düzen, kayış gibi eğrilir bükülür, alaycı, kaygan, palavracı, öğendire ile delik deşik olmuş öküz derisi, habis, kurnaz, hırçın, kıç yalayan,*”⁸ Sözü bu derece etkili kullanan Aristófanes'in komedyaya katkıları sadece yazdığı eserler ile sınırlı kalmaz ayrıca komedyanın yapısında da bazı değişiklikler meydana getirmeye çalışır. Özellikle komedyaya bir karnaval havası katan *parabasis* (oyuncular sahneden çıktıktan sonra koronun seyircilere doğru ilerlemesi ve onlarla konuşması) onun bazı eserlerinde etkin bir şekilde kullanılırken son eserlerinde git-tikçe silinmeye başlar. Komedyaya türünde böyle yapısal değişiklikler Aristófanes ile birlikte başlar ve biter demek bu bağlamda hiç de yanlış olmaz.

Aristofanes'ten sonrası artık yeni komedyanın başlangıcıdır ve bu bağlamda gerçekliğin daha ön plana çıkarıldığı görülür. Maske kullanımının başladığı bu yeni süreçte oynanan oyunların etkisi, seyirci karşısında daha kalıcı bir hal almaya başlar. Bu dönemde yazar olarak Filemon, Difilos, Poseidippos, Apollodoros ve Menandros ön plana çıkar. Tragedyadan komedyaya uzanan bu gelişmelerden sonra yavaş yavaş yapılar varlığı önem kazanmaya başlar. Bugün tiyatro dediğimiz ve belki çoğu insan için gösteriyi temsil eden ifade aslında devasa yapıların da adıdır diyebiliriz.

Batı Medeniyetinde Tiyatro'nun Yükselişi

Antik Yunan'dan Antik Roma'ya uzanıldığında bazı şeylerin eksildiği, bazıların ise değiştiği ancak her şeye rağmen sözün ve etkili konuşmanın giderek

değer kazandığı görülür. Özellikle Roma’da tiyatro; eğlenmenin, gülmenin bir temsili olarak ortaya çıkarken gladyatör dövüşlerinden daha fazla yer verilen gösteri türü olması yönüyle dikkat çeker. Bu bağlamda Antik Roma’nın tiyatro konusunda en önemli ismi Titus Maccius Plautus’tur. Cicero döneminin en sevilen yazarlarında olan Plautus, özellikle komedy tarzında verdiği eserlerle kendinden sonra gelen kuşağı da etkilemiştir. Özellikle halkı ve halkın sorunlarını ele alan Plautus, Shakespeare, Moliere, Diderot gibi isimleri etkilemiş ve birçok eserde aynı sorunsalların ele alınmasına öncülük etmiştir. “İnsan insanın kurdu-
dur.”⁹ sözü, insana ve insana ait olan her şeye yönelik söylenmiş en güzel söz-
lerden birisidir. *Aşınana*’nın proloğuna yazdığı bu söz kendisinden sonra gelen
Hobbes’in *Leviathan* kitabıyla gün yüzüne çıkması, o dönemde yazılan eserlerin
tam olarak değerinin anlaşılmamasından kaynaklanır.

Plautus’tan sonra önemli bir kişilik olarak Terentius karşımıza çıkar. Yazdığ-
ı altı komedy ile bilinen Terentius, Plautus’un aksine daha durgun olması ve
olay örgüsünü önceleyen yönüyle kendi gösterir. Ancak seyircinin özellikle ko-
medya konusundaki düşüncesi Plautus ile yerleştiği için bazı oyunlarının sahne-
lenirken terk edildiği ve bu anlamda yazılan dönemde çok etkin olmadığı söy-
lenir. Ancak döneminden sonra özellikle Shakespeare üzerinde kişi psikolojisi
yönünden önemli derecede etkilenmelere yol açar.¹⁰

Roma tiyatrosunun en önemli temsilcilerinden biri de Lucius Annaeus Sene-
ca’dır. Düşünsel ve bilimsel eserleriyle tanınan Seneca, hitabet sanatına ilgisi ve
yeteneği sayesinde tragedya alanında önemli eserler vermeye başlar. Seneca,
Stoacıların “en yüksek iyi” olarak gördükleri erdeme ulaştıran yolları gösterme
konusunda benzersiz bir önderdir ve özellikle eğitimli Roma vatandaşlarına Sto-
a felsefesinin insancıl öğretilerini anlatma konusunda parlak bir yorumcudur.¹¹
Seneca, Euripides’i örnek alarak gerçekçiliğe kendini çok fazla kaptırarak kanlı
sahneler yazmış ancak dönem içerisinde bu tarzı fazla yer etmemiştir. Ancak
kendinden sonraki dönemde özellikle Shakespeare üzerinde etkileri yoğun bir şe-
kilde görülür. *Hamlet*, *Titus Andronicus*, *III. Richard* ve *Macbeth*’de Seneca’nın
izlerini görmek mümkündür. Bu izleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Suçun bir takıntı olma hali.
- 2- İşkence, yaralama, korku, kan, ölüm.
- 3- Doğaüstü olaylar ve cadılık üzerine.
- 4- Hırs, yükselme ve kraliyet üzerinde etkili olma.
- 5- Hayaletler ve onların intikam çağrıları.
- 6- Karakterlerin dramatize edilmesi.
- 7- Mısra diyalogunun sıklıkla kullanımı.

Seneca'nın etkileri bu bağlamda sadece Shakespeare ile sınırlı kalmamış, Elizabeth dönemi tiyatrosunu da derinden etkilemiştir. Bu dönemde özellikle tiyatroya olan teorik katkısı nedeniyle önemli isim olarak Quintus Horatius Flaccus karşımıza çıkar. Horatius, *Şiir Sanatı* adlı yapıtıyla drama sanatı üzerindeki düşüncelerini belirtirken estetik ve sanatsal bir poetika oluşturmayı da dener. Aristoteles'in *Poetika*'sından etkilenecek yazdığı bu eser tiyatrodaki oyun yapısına getirdiği yenilikler açısından önemlidir. Drama hakkındaki düşüncelerini ve oyunda olması gereken düzeni şöyle dile getirir: ¹¹ *Drama eylemi ya sahneden oynanır ya da önceden olmuş gibi hikâye edilir, işitilen eylem, gözün görüp anlattığı ve seyreden bir aracı olmaksızın öğrendiği eylemden daha az etkiler seyirciyi. Yine de, içeride geçmesi uygun olan eylemi sahneye getirmeyecek, gözlerden uzak tutacaksınız; ardından eyleme tanık olan biri her şeyi etraflıca anlatacaktır... Daha önce oynanmış olan eser istek üzerine yeniden sahneye getirilirse beş perdeden ne kısa ne de uzun olsun. Çözümü gereken bir düğüm olmadıkça bir tanrı araya girmesin. Ayrıca dördüncü bir kişi konuşmaya çalışmasın. Koro, figüranın değil oyuncunun rol ve işlevini üstlensin; perdeler arasına konuyla ilgili olmayan ve konuya uygun düşmeyen bir şey sokulmasın.*¹² Horatius'un tespitleri dramayı daha düzenli ve etkili bir hale getirme çabasıyla ziyade sözü daha etkili kullanarak seyircinin dikkatinin dağılmasını önlemeye yönelik gayretler olarak göze çarpar.

Horatius'tan sonra Aelius Donatus komedyâ ile tragedyâ arasında bir ayrım yaparak tiyatroyu yönlendirmeye çalışan bir isim olarak öne çıkar. Komedyâyı halkın dram türü, tragedyâyı soyluların dram türü olarak ayıran Donatus, tiyatroya çizdiği teorik çerçeve ile bilinir. Donatus'tan sonra Dante Alighieri gelir ki bu isim kendinden sonraki edebi metinlere kaynaklık edecek *İlahi Komedyâ'nın* yazarıdır. *ilahi Komedyâ*, dünya edebiyatının en büyük eserlerinden biri olmakla kalmaz aynı zamanda modern metinlerin kurulmasına da öncülük eder. Üç bölümden oluşan bu eserde Cehennem, Araf ve Cennet gibi kurgusal mekânlarda sanatçı ve önemli kişilerin yer alması yenilik olarak göze çarpar.

Shakespeare Gölgelemleri Gücü

Shakespeare'yi yazmak, anlatmak, konuşmak bugün neredeyse çok kolaymış gibi görünürken aslında onun hakkında bildiklerimiz (özellikle yaşamı) rivayetler ile donatılmıştır. Shakespeare, tıpkı Cervantes gibi edebiyat dünyasından çıkarıldığında depresyon etkisi yapacak özelliklere ve niteliklere sahip bir isim olarak karşımıza çıkar. Cervantes'i ayakta tutan *Don Kişot* romanı nasıl edebi dünyada depresyon etkisi yaratıp modern romanın doğuşunu sağladıysa Shakespeare eserleri de tiyatro konusunda aynı etkiyi yaratır. Antik Yunan, Antik Roma ve Batı Medeniyeti'ne baktığımızda adlarını söylemediğimiz yüzlerce isim olması-

na rağmen en etkili tiyatro yazarlarının kendinden öncekileri okumakla kalmayıp onlardan kendilerine iyi görünen teknik ya da kalıpları alıp kullandığı ve böylece eserlerini meydana getirdiği görülür.

Böyle bir süreçte Shakespeare'in eserlerini kimsenin etkisinde kalmadan yazdığını söylemek mümkün olmamakla birlikte eserlerinin çoğunda başka yazarların etkisi bariz bir şekilde görünür. Shakespeare'yi etkilenme konusunda zor duruma hatta bazen intihale varan suçlamalarda bulunulmasına yol açan isim Christopher Marlowe'dir. Shakespeare ile aynı yılda bir taşra kasabında doğan Marlowe'dan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilendiği eserlerindeki alımlamalarda da açıkça görülür. Stephen Greenblatt bu durumu şöyle açıklar:

“Marlowe olmasaydı da Shakespeare oyun yazardı kuşkusuz, ancak o oyunlar kail surette başka türlü olurdu. Haliyle kariyeriyle ilgili hayati önemdeki kararını -sadece aktör olarak yaşamama, aynı zamanda da oynamakta olduğu sahne için yazma kararı-, Marlowe'tun etkisinde almış gibidir. Büyük Timur'un parmak izleri Shakespeare'in oyun yazarı olarak bilinen en erken girişimleri olan oyunları, üç bölümlük VI. Henry'nin hemen her yerinde görülür- öyle ki, ilk metin analinizi yapan akademisyenler VI. Henry oyunlarının, Marlowe'un kendisinin önderliğindeki bir ortak çalışma olabileceğini düşünmüştü. Oyunların tarzındaki gözle görülür iniş çıkışlar, Shakespeare'in başkalarıyla birlikte çalışmış olabileceğini düşündürür, ancak bugün çok az akademisyen bunlardan birinin Marlowe olabileceğine inanır.”¹³

Şiirsel etkilenmenin bir zaferi olarak ortaya çıkan bu başarı, aslında uzun yıllar süren bir düellonun mutlu sonla bitmesi gibidir. Shakespeare uzmanları, onu överken ya da yererken varolan malzemeyi ön plana çıkardıkları için Marlowe etkisi ya da tabiri caizse büyülenmesini eserlerden yola çıkarak kolaylıkla elde edebiliriz. Marlowe'un oyunlarını özellikle Büyük Timur¹⁴'u kendisine örnek almış ancak onu sadece bir gölge olarak kullanmış ve yeri geldiğinde o gölgeyi alt etmeyi iyi bir şekilde bilmiştir. Çünkü Shakespeare sözü, bir silah olarak kullanırken okurun onu kolayca alt etmesine izin vermez ve büyüdü diliyle gizemini sürekli korumayı bilir. Harold Bloom'a göre *“Shakespeare'de merkezi öge konumundaki şeye giden direkt bir yol yoktur, çünkü o bizim bilip bilebileceğimizden daha büyük bir düşünce, dil ve duygu biçimine sahiptir. Mesele onun en büyük oyunlarının gerçekten oyun olması değildir; Marlowe'da ya da Jonson da neyin merkezi olabileceğini kestirmekte güçlük çekmeyiz. Hepsisi de zor şairler olmasına rağmen Dante, Milton ve Wordsworth sırlarının çoğunu bize açıyor görünürler, tabii eğer onları durmaksızın ve gereken tüm gayreti göstererek okursak. Fakat Shakespeare bizi mümkün olan her seviyede eğlendirirken benliğinin keşfedilmemiş ülkesine yolculuk etmemize izin vermez,”¹⁵*

Bir klasik değer olarak dünya edebiyatında yerini alan Shakespeare'in en önemli özelliği aslında olgunlaşma evresini tam olarak tamamlamış olmasından kaynaklanır. T.S. Eliot her ne kadar onu bir klasik olarak kabul etmese ve Vergilius'u yüksekse de onun belirlediği kriterler Shakespeare ile birebir uyum sağlar. Eliot'un olgunlaşma olarak söz ettiği kavram, Shakespeare'in günümüz dünyasında hala ayakta kalabilmesini sağlayan, yükselten ve büyülenerek güçlendiren kavramlar bütünüdür. Vergilius'u etkin kılan ve Eliot'un gözünde klasik yapan değerler bütünü ilk şair olmasından kaynaklanmaz. Onu klasik yapan dildeki olgunlaşmayı sağlayan tarihtir. Eliot'a göre "özellikle Shakespeare ve Virgil, kendi dilini geliştirmek için çok şey yapmış olabilir. Fakat kendilerinden önceki yazarlar, bu dilleri onların katkısı için hazır bir hale getirmemişlerse onların da bu dilleri olgunlaştırması beklenemez."¹⁶ Eliot'un takıldığı ya da görmek istediği kısım Marlowe'dur. Ancak öncesinde Shakespeare'in belleğini oluşturan Antik Yunan ve Antik Roma'daki tragedya ve komedya yazarlarını görmek istemez. Çünkü bu gelişim tıpkı Eliot'un dediği gibi olmuştur ve her yazar kendinden önceki yazardan ufak da olsa bir şeyler alarak kendi Babil kulesini inşa etmeyi bilmiştir. Shakespeare kendinden öncekiler ya da dönemindekiler ile kıyaslamak için onunla aynı belleğe sahip kimlikler ortaya çıkarmak gerekir. Jorge Luis Borges bu belleğin içerisinde kurmaca dehlizler oluşturarak yol alırken kendi kendine şöyle der: "insan belleği anıların toplamı değildir, bir sürü dağınık olasılıklardan oluşur."¹ Kendini belleğiyle Shakespeare örtüştürmeye çalışan Borges, kimi zaman karanlık bölgelere kadar inmeyi dener ve bir süre sonra içini korku kaplamaya başlar. Çünkü Shakespeare'in belleği gölgeler, karanlıklar, duygular ve ihtiraslar ile doludur. Bu bellek, suya atılan bir mürekkep gibi dağılmaya ve suyun rengini değiştirmeye başlar. Öncesini, dönemini, sonrasını birden unutturursunuz. Sonra eski bir repliği hatırlayabilirsiniz: "Gölgelerin gücü adına".

Shakespeare Sözü'nün Gücü

Shakespeare denilince aklımıza ilk gelen gösterge kimilerine göre *Romeo ve Juliet* kimlerine göre *Maebeth* ya da *Hamlet* tir. Shakespeare'yi İngiliz Edebiyatı'nın tahtına oturtan şiiirlerinden ziyade tiyatro eserleri olduğu için onu, bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Soneler üzerine yazılan eleştiri inceleme Shakespeare'yi küçültmediği gibi büyütmez de. Çünkü Shakespeare, dram ve tragedya konusunda kendinden önceki nesilden filizlenmiş ve bu büyümeyi en son eserine kadar sürdürmüştür diyebiliriz.

Shakespeare'in eserlerine ve büyüüne kapılmadan önce onun üzerine yapılan incelemelerdeki bulanıklıktan söz etmek gerekir. Shakespeare incelemelerinin çoğunda genel geçer bilgiler verilerek Shakespeare kirliliğine yol açıldığı ve okurun

hangi Shakespeare tanınması gerektiği hala belirsizliğini korumaktadır. Shakespeare'in portresinin bile öldükten sonra çizildiği düşünülürse onun hakkında yazılan eserlerin farklı görüş ve düşünceleri de beraberinde getireceği unutulmamalıdır.

Shakespeare'in *Soneler*' i ele alındığında etkili bir söyleyiş tarzından ziyade durumsal bir anlatımla karşılaşırız. *Soneler*' den bazıları için Shakespeare'in başarısız olduğu, bunun nedenin ise olgunluk dönemi eserleri olmadığı söz edilir. Soneler incelendiğinde imgelerin yoğun olarak kullanılmadığı göstergesel ifadelere çokça yer verilmediği gözlenir. Kullanılan göstergeler de kolaylıkla çözümlenebilen derin anlamı olmayan imgelerle donatılmıştır.

“Ne ben kara çalayım, ne de söz gelsin sana:

Kalbin yalpa yapsa da gözünü dik karşına.”¹⁸

Basit bir söylem gibi görünse de sözün gücünü karşı tarafa hissettiren bir şiirin son iki dizesidir. Shakespeare'in soneleri genel olarak edebi değeriyle değil duygusal ya da platonik bir öz yaşam öyküsünün dışavurumu olarak algılandığı için genelde yapılan değerlendirmeler çıkmaz bir döngüde sürüp gitmiştir. Özellikle “ben” kelimesini kullandığı sonelerden hareket eden eleştirmenler, bu şiirleri, şairin hayatını anlamak için birer işaret olabileceğini savunmuşlardır. Mina Urgan bu durumu şöyle değerlendirir: “Sonelerle ilgili birbirini tutmayan çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Kimine göre bunlar tümüyle Shakespeare'in özyaşamından kaynaklanır; kimine göre tümüyle hayal ürünüdür.”¹⁹

Sonelerden sonra Shakespeare'in komedyalarına baktığımızda *Yanlışlıklar Komedyası*, *Nasıl Hoşunuza Giderse*, *On ikinci Gece*, *Kuru Gürültü*, *Venedik Taciri*, *Veronalı İki Centilmen*, *Hırçın Kız*, *Yeter ki Sonu İyi Bitsin*, *Kısasa Kısas*, gibi eserleri görebiliriz. Yanlışlıklar Komedyası, Shakespeare'in dil kullanımındaki ustalığını ön plana çıkaran, üstün yaratıcılık yeteneğini ortaya koyduğu ilk dönem eserlerindendir. Eser, komedyaya ile dram arasında sıkışırken bazı bölümler saçmalıklar komedyasına dönüşecek duruma gelir. Söylemlerde komedi etkisini yer yerde olsa görmek mümkündür:

“insan nasıl canını kurtarmak için kaçarsa bir aydan,

Ben de öyle kaçıyorum karım olduğu iddia edilen o karıdan,”²⁰

Dil, ağdalı ve söyleyiş genelde tiyatro sahnesine uygun bir şekilde yapılandırılmış olduğu görülür. *Nasıl Hoşunuza Giderse* ya da diğer adıyla *Size Nasıl Geliyorsa* konusundan çok içerisinde geçen bir replik ile akıllarda kalan bir oyundur. Karakter Jacques'in şu söylemi akıllardan kalan ve hiç çıkmayan bir söylemi barındırır:

“Bütün dünya bir sahnedir,

Kadın, erkek bütün insanlar da oyuncular.

Her birinin giriş ve çıkış zamanları vardır.”²¹

Hırçın Kız, Shakespeare'in en çok oynanan oyunlarından biri olmakla beraber, metinde geçen bazı söylemler komedyanın kendiliğini sorgulaması açısından önem arz eder:

*"Güzel, oynasınlar bakalım. Şu 'ko-medyum dediğiniz şey,
Yılbaşı sıçraması, takla atan cambazlar gibi bir şey değil mi?"*²²

Kısasa Kısas, isminden de anlaşılacağı gibi belli bir hesaplaşmayı ele alan oyun, komedya olarak alınsa da tür olarak içerisinde dramatik öğeleri barındırır. Shakespeare'in sözün gücünü en etkin kullandığı eserlerinden biridir. Claudio, oyunun bir sahnesinde ölümü şöyle özetler:

*"Ya ölmek, bir bilinmeyene gitmek.
Soğuk bir ceset olup kara toprakta yatmak ve çürümek?
Dehşet verici. Şu dünyadaki en aşağılık yaşam bile,
Açlık, yaşlılık, hastalık, ıstırap ve mahpusluk,
Ölünü korkusu karşısında bir cennet sayılabilir,"*²³

Yeter ki Sonu İyi Bitsin, Shakespeare'in sorun komedyası olarak ortaya çıkan ve edebi söylemi içerisinde barından önemli eserlerinden biridir. Aşk, cinsellik gibi kavramların açıkça konuşulduğu bu komedya da okurun dikkatini çekebilecek önemli mesajlar verilir:

"Yaşamımızın dokusu karmakarışık bir masal, iyiyle kötü yan yana, eğer yanlışlarımız

*Onları kırbaçlama saydı erdemlerimiz gurur duyardı ve eğer erdemlerimiz onları bağrına basmasaydı suçlarımız umutsuzluğa kapılırdı."*²⁴

Shakespeare'in *Venedik Taciri* isimli eseri, seyirci ile en çok buluşan eserlerden biridir. Eser içerisinde "Kutu Seçimi" diye tabir edilen bir olayın daha önce efsanevi ve mitolojik öğelerle desteklenerek şekil değiştirmesi, Sigmund Freud'un dikkatinden kaçmamış ve bu eseri çalışmaları arasına alarak değerlendirmiştir. Ona göre bu temayı Shakespeare'in kendisi bulmamış başkasından almış ve değiştirmiştir.²⁵ Shakespeare daha önce de belirttiğimiz gibi temalarını başka yazarlardan alarak kullanan ancak kelimeleri büyülü bir dizgeye sokarak bellekleri alt üst eden yapısıyla karşımıza çıkan bir sanatçıdır. Sanatçıdır çünkü o, sadece bir metin yazmakla kalmaz aynı zamanda bir dünya kurar ve o dünyayı izleyiciye sunarak onlar üzerinde derin etkiler bırakmaya çalışır.

Shakespeare'in komedyalarından tragedyalarına geçtiğimizde karşımıza daha büyük bir külliyat çıkar ki bunların hepsini alıp değerlendirmek mümkün olmayacaktır. İngiliz tarihi ile ilgili yazdığı oyunları (Kral John, Richard II, Richard III, Henry IV, Henry V, Henry VI, Henry VIII) ile Eski Yunanistan ve Roma tarihiyle ilgili oyunları (Julius Caesar, Atinalı Timón, Coriolanus, Trolius ve Cresida, Antonius ve Klepotra) ve son oyunları (Pericles, Cymbeline, Kış Masalı,

Fırtına) haricinde altı önemli eseri karşımıza çıkar. Bunlar Titus Andronicus, Romeo ve Juliet, Othello. Kral Lear, Macbeth ve Hamlet'tir.

Titus Andronicus. Shakespeare'in ilk tragedyasıdır ve bu bağlamda etkiler üzerine inşa edilmiş bir eser olarak karşımıza çıkar. Eser, kan ve vahşilik üzerine kurulduğu için bugünün Avrupa'sında Shakespeare'in az Öne sahip eserlerinden biridir.

Shakespeare denilince akla ilk gelen isimlerden birisi Romeo ve Juliet'tir. Kimisi için bir öykü kimisi için bir aşk romanı olan bu tragedya yazıldığı dönemden günümüze kadar etkisini kaybetmemiş gelecek nesillerin de okuyabileceği niteliktedir. Bu eseri değerli ve önemli kılan bir aşk öyküsü olmasının yanında ifadelerin gücü ve söyleyiş kolaylığıdır. Ayrıca Romeo ve Juliet karakter olarak tragedyadan sıyrılıp gerçek hayata yansıyan nadir karakterler olarak da yerini almıştır diyebiliriz. Örneğin eserde Romeo sahnenin bir yerinde Juliet'e bakarak şöyle der:

"Konuşuyor. Ey parlak melek, konuş yine!

Sen göz kamaştıran bir parlaklık veriyorsun geceye;

Cennetin kanatlı ulağının başımın üstünde.

Tıpkı ölümlülerin hayretle açılan gözlerine görüldüğün gibi.

Tembel bulutlara binip uçarken o havanın kucağında.

Onu seyreden insanlar gibi hayranlıkla,

*Öylece bakıyorum ben sana."*²⁶

Duygu formu aşırı yüklü olan bu eserin trajik bir sonla bitmesi seyirciyi ve okuru derinden etkilediği gibi aşk kavramının yenilenmesine de öncülük etmiştir diyebiliriz.

Hamlet, Shakespeare'in en kuvvetli eserlerinin başında gelir. Bu eserdeki yapı, örgü ve işleyiş Shakespeare'in sözü ne kadar etkin kullanabildiğini ve belleğindeki sağlamlığı anlamamız açısından çok önemlidir. *Hamlet*'den duyduğumuz söylemler, hele kulaklarda çınlamakta ve bazı dillerde sürekli tekrarlanmaktadır:

"Var olmak mı, yok olmak mı, bütün sorun bu!

Düşüncemizin katlanması mı güzel.

Zalim kaderin yumruklarına, oklarına,

Yoksa diretip bela denizlerine karşı

*Dur, yeter! Demesi mi?"*²¹

Varoluş felsefesine inen bu söylem insanın varlık ya da yokluk problemini de bir sorunsal olarak değerlendirmesi açısından önemlidir.

Son olarak Macbeth ve Kral Lear'a değinecek olursak Macbeth'deki Layd Macbeth'in hitabet sanatını etkin bir şekilde kullanarak Macbeth'i katil pozisyonuna sürüklemesi, Kral Lear'daki büyük ve ortanca kızların babasına atfettikleri sevgi sözcükleri, sözün gücünü daha iyi görebilmemiz açısından önemlidir.

Sonuç olarak bakıldığında Shakespeare'ye gelince kadar oturmuş bir komedya ve tragedya formunun değişerek etkili cümle yapısı ve hafızalardan silinmeyen belleği ile zihinlerde yer etmesi sanatçının büyüklüğünü anlamamız açısından önemlidir. Batı medeniyetinin simgesi olan tiyatronun gelişimsel çizgisinde Antik Yunan ve Antik Roma medeniyetlerinin katkısı bir ise Shakespeare'in tiyatroya katkısı ondur diyebiliriz. Çünkü o sadece metin yazmakla kalmamış, hafızalardan silinmeyecek bir Shakespeare belleği oluşturarak çığır açmıştır. Bu bellek kendini yenileyerek boş zihinleri dolduracak ve gelecek nesillere tiyatro açısından büyük bir hafıza sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

- Aristophanes, **Bulutlar**, (ev. Ali Süha Delilbaşı), M.E.B Yay., İst. 1994.
- Aristoteles, **Poetika**, (ev. İsmail Timalı), Remzi Kitapevi, İst. 2006.
- Bloom, Harold, **Etkilenme Endişesi**, (ev. Ferit Burak Aydar), Metis Yay., İst. 2008.
- Borges, Jorge Luis, **Dantevari Denemeler Shakespeare'in Belleği**, İletişim Yay., İst. 2009.
- alışlar, Aziz, **Tiyatro Ansiklopedisi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1995.
- Eliot, T. S., **Edebiyat zerine Düşünceler**, (ev. Sevim Kantarcıoğlu), Paradigma Yay., İst. 2007.
- Erhat, Azra, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitapevi, İst. 1996.
- Flaccus. Quintus Horatius, **şiir Sanatı**, (ev. Erendiz zbayoğlu), Arkeoloji ve Sanat Yay., İst. 2012.
- Freud, Sigmund, **Sanat ve Sanatçılar zerine**, (ev. Kamuran şipal), YKY, İst. 2007.
- Grant, Michael, **Roman Literature**, Penguin Books, Fngland, 1958.
- Greenblatt, Stephen, **Shakespeare Olmak**, (ev. Cem Alpan), Can Yay., İst. 2010.
- March, Jenny, **Klasik Mitler**, (ev. Semih Fim), İletişim Yay., İst. 2014.
- Marlowe, Christopher, **Bütün Oyunları**, (ev. M. Hamit alışkan), YKY, İst. 2006.
- Nutku, zdemir, **Dünya Tiyatrosu Tarihi**. Cilt I, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ank. 1971.
- Plautus, **Asinaria**, The University Of Wisconsin Press, A.B.D, 2006.
- Shakespeare, William, **Hamlet**, (ev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2014.
- _____, **Hırçın Kız**, (ev. zdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2014.
- _____, **Kısasa Kısas**, (ev. zdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2014.
- Shakespeare, William, **Nasıl Hoşunuza Giderse**, (ev. zdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2013.
- _____, **Romeo ve Juliet**, (ev. zdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2013.
- _____, **Soneler**, (ev. Talat Sait Halman), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2014.
- _____, **Yanlışlıklar Komedyası**, (ev. zdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2013.
- _____, **Yeter ki Sonu İyi Bitsin**, (ev. zdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2011.

Sophokles, **Filoktetes**, (çev. Şükran Yücel), Mitos Boyut Yay., İst. 2008.

_____, **Kral Oidipus**, (çev. Bedrettin Tuncel), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2012.

Urgan, Mina, **Shakespeare ve Hamlet**, YKY, İst. 2014.

Üzmen, Engin, **Plautus ve Terentius'un Shakespeare Öncesi ve Shakespeare'in Komedi-leri Üzerindeki Etkileri**. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay.. Ank. 1983.

¹ Azra Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**. Remzi Kitapevi, İst. 1996, s. 41.

² Aziz Çalışlar, **Tiyatro Ansiklopedisi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1995, s. 166.

³ Aristoteles, **Poetika**, (çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitapevi, İst. 2006, s. 22.

⁴ Jenny March, **Klasik Mitler**, (çev. Semih Lim), İletişim Yay., İst. 2014, s. 25.

⁵ Sophokles, **Kral Oidipus**, (çev. Bedrettin Tuncel), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2012, s. 1.

⁶ Özdeni ir Nutku, **Dünya Tiyatrosu Tarihi**. Cilt I, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ank. 1971, s. 37.

⁷ Sophokles, **Filoktetes**, (çev. Şükran Yücel), Mitos Boyut Yay., İst. 2008, s. 89

^x Aristophanes, **Bulutlar**, (çev. Ali Süha Delilbaşı), M.E.B Yay., İst. 1994, s. 48-49.

⁹ Plautus, **Asinaria**. The University Of Wisconsin Press. A.B.D. 2006, s. XI.

¹⁰ Engin Üzmen, **Plautus ve Terentius'un Shakespeare Öncesi ve Shakespeare'in Komedi-leri Üzerindeki Etkileri**, Ankara Üniversitesi Di! ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ank. 1983. s. 35-65.

¹¹ Michael Grant, **Roman Literature**, Penguin Books. England, 1958, s. 67.

¹² Quintus Horatius Flaccus, **Şiir Sanatı**, (çev. Erendiz Özbayoğlu). Arkeoloji ve Sanat Yay.. İst. 2012, s. 30-31.

¹² Stephen Greenblatt, **Shakespeare Olmak**, (çev. Cem Alpan), Can Yay., İst. 2010. s. 183-184.

¹⁴ Christopher Marlowe, **Bütün Oyunları**, (çev. M. Hamit Çalışkan). YKY. İst. 2006, s. 565.

¹⁵ Harold Bloom, **Etkilenme Endişesi**, (çev. Ferit Burak Aydar), Metis Yay.. İst. 2008. s. 41.

¹⁶ T. S. Eliot, **Edebiyat Üzerine Düşünceler**, (çev. Sevim Kantarcıoğlu), Paradigma Yay.. İst. 2007, s. 160.

¹⁷ Jorge Luis Borges, **Dantevari Denemeler Shakespeare'in Belleği**, İletişim Yay., İst. 2009, s. 105.

William Shakespeare, **Soneler**, (çev. Talat Sait Halman), Türkiye İş Bankası Yay.. İst. 2014. s. 140

¹⁹ Mina Urgan, **Shakespeare ve Hamlet**. YKY. İst. 2014, s. 53.

²⁰ William Shakespeare, **Yanlışlıklar Komedyası**, (çev. Özdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay.. İst. 2013, s. 40.

²¹ William Shakespeare, **Nasıl Hoşunuza Giderse**, (çev. Özdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2013, s. 46.

²² William Shakespeare, **Hırçın Kız**, (çev. Özdemir Nutku). Türkiye İş Bankası Yay.. İst. 2014, s. 13.

²² William Shakespeare, **Kısasa Kısas**, (çev. Özdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2011. s. 60-61.

^{*12*4567*9101112*14151617*19202122***2627} William Shakespeare, **Yeter ki Sonu İyi Bitsin**, (çev. Özdemir Nutku). Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2011, s. 94.

²² Sigmund Freud, **Sanat ve Sanatçılar Üzerine**, (çev. Kamuran Şipal). YKY, İst. 2007, s. 118.

²⁶ William Shakespeare, **Romeo ve Juliet**, (çev. Özdemir Nutku), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2013, s. 38-39.

²⁷ William Shakespeare, **Hamlet**, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 2014, s. 71-72.

ALİ GALİP OZAN

RENE DESCARTES'İN ('SEPTİK VE METODİK ŞÜPHE'SİNİN) BATI TOPLUMUNA ETKİSİ

Kökeni antik kuşkuculuğa kadar uzanan şüphecilik, hakikatin açık bir şekilde ortaya çıkarılması ve hatta oluşturulması amacıyla kavramsallaştırılmış bir yöntemdir. Bu yöntemle Descartes, geleneksel şüphecilikten farklı olarak hakikat eleştirisi ve direncini kırmayı amaçlamaktadır. Bu tarz şüpheciliğe göre öncelikle gerçeğin temsilleri geçici olarak ancak kesin bir şekilde yanlış kabul edilir. Sonrasında ise zihnin kendileriyle gerçekliği kurguladığı duyu, hayal gücü ve imgeler varoluşsal bir perspektifle sorgulanır. Böylece insanın tabiat, toplum ve Tanrı hakkında edindiği hakikatleri “askıya alması” gerekmektedir. Zira bu askıya alınma sürecinin de “her türü ön yargıdan kurtulmak” ve “duyulardan kopmaya alıştırmak” üzere iki temel dayanağı bulunmaktadır. Descartes'ın amacı zihni, ön yargı ve duyulardan bağımsız nesnel hakikatin formülleriyle buluşturmadır. Bu noktada Descartes düşüncesinin başlangıcında üç temel kavramla karşılaşırız: “Ön yargı”, “duyular” ve “hakikat”. Ön yargı, insanın hakikate ulaşmasını engelleyen ve farkına varılmadan, içerikleri üzerinde ciddi bir inceleme gerçekleşmeden insan zihnine yerleşmiş inanışlardır. Ön yargılar, insanın ilk hayat evresinden itibaren edindiği ve pekiştirdiği bilgilerden kaynaklanmaktadır. Bu bilgilerin en önemli özellikleri ise duyuşsal olanların duyuldukları şekliyle var ve gerçek olduklarının kabul edilmeleridir. Dolayısıyla ön yargı, duyular sebebiyle meydana gelmektedir. Duyular, Descartes tarafından açık bir biçimde tamamlanmamakla beraber, akıl yürütme ve hayal gücünden ayrı bir tür düşünce şeklidir. Bir tür düşünce etkinliği olan duyular ise üç aşamadan meydana gelmektedirler. Birinci aşamada duyu, nesnelerin insan bedeninde sebep olduğu şeydir. Yani görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma gibi temel duyu organları fonksiyonlarıdır. İkinci aşamada duyu ise dışsal nesnelerin bedenle birleşmesinden kaynaklanan şeyleri içerir ki acı, açlık ve susuzluk gibi işlevlere sahiptir. Son aşamada da duyu, bedenin algıladığı nesneler hakkında hüküm vermesiyle ortaya çıkmaktadır. Aslında zihin ve nesne etkileşiminin sonucu olan anlam, bu aşamadaki duyuların en temel işlevidir. Kısaca insan zihni, anlam üretimini bu seviyedeki duyuları sayesinde gerçekleştirmektedir. Ancak Descartes'a göre duyular, insanı yanıltır çünkü üzerinde yeterince düşünülmemiş bir düşünce etkinliğidir. Dolayısıyla duyular aracılığıyla yanılan insan, hakikati elde ettiğini ve devamında bu hakikate dayalı hak iddiasın-

da bulunamaz. Zira Descartes, insan varlığının dahi üzerinde derinliğine gerçekleşen bir düşünce etkinliğine bağımlı kılmaktadır: “Düşünüyorum o hâlde varım!”. Descartes düşüncesinin üçüncü temel kavramı olarak hakikat, kesinlik ve sağlamlıkla birlikte gerçekleşmektedir. Ona göre bir düşüncenin hakiki olması, kendisinden çıkarılabilecek veya kendisine eklenebilecek en küçük şeyden uzak olmasıyla anlaşılabilir. Buna göre hakikat, varlığın kendisini oluşturan özgül ve değişmez niteliklerde ortaya çıkmaktadır. Descartes açısından dört temel kural aynı zamanda bütün bilim alanlarında kullanılması gereken metodu meydana getirmektedir. Descartes, hakikatin değişmez niteliğine ulaşmak için zihnin şu dört temel kuralı benimsemesi gerektiğini düşünmektedir:

1. Bir şey açıkça bilinmedikçe hakikat olarak kabul edilmemelidir,
2. Her sorunu veya problemi doğru ve kesin olarak çözebilmek için olabildiğince parçalara ayırmalıdır,
3. Düşünceyi basitten karmaşıklığa doğru dereceli bir şekilde düzenlemelidir,
4. Hiçbir şeyi ihmal etmeden sorunun tamamı incelenmeli ve çözümlenmelidir.

Descartes bilimler içerisinde özellikle matematiğe ayrı bir Önem atfetmektedir. Zira bir bilimde bulunması gereken temel özelliklere sahip olarak matematiğin kullandığı öncüller açıktır ve sonuçları da kesin çıkarımlara dayanmaktadır. Çünkü matematik öncüllerinde sonuçların sebepleri, düşünce ve hükümlerin birbirlerine kesin şekilde bağlı olmaları sayesinde açık bir biçimde görülmektedir. Öncüllerinin açıklığı ve sonuçlarının kesinliğine rağmen matematik, Descartes'ta oldukça soyut ve teorik araştırmalarla sınırlıdır. Bundan dolayı kendisinden pratik fayda elde edilebilecek bir eylem alanına daha ihtiyaç vardır. Descartes bu eylem alanını ahlak bilimiyle karşılamaktadır. Ona göre ahlak, ulaştığı sonuçlar (hüküm) her ne kadar matematik kadar kesin olmasa da kendisinden beklenen pratik yararlılık o kadar büyüktür. Çünkü ahlak, davranış ve hareketlerimizi belirleyen ilkelere meydana gelmektedir. Ancak insan davranışlarının kaynağı olarak söz konusu ilkeler, aklen kesinleşmiş hükümlerden meydana gelmemektedir. Zaten ahlak teorilerinden pek çoğu açık bir surette ispatlanmış öncülleri içermemektedir.

Descartes'in hakikatin hesaplanabilir ve ispatlanabilirliği üzerine kurguladığı metodik şüpheciliğinin en önemli sonucu, Batılı modern dünyanın inşasında temel bir işleve sahip olması dolayısıyladır. Aynı zamanda Descartes, modern Batılı dünya görüşünün temellerini Bacon ile birlikte atmıştır. Bu İkiliye Newton'un da eklenmesiyle Batılı dünya görüşü, nedensellik ve determinizm bağıyla evrensel kurallara bağlı mekanistik bir evren anlayışını temsil etmeye başlamıştır. Mekanistik evren anlayışında öncelikle insan bağlamında, bağlarından uzaklaşmış bir özneyi ifade etmektedir. Üçüncü olarak Descartes ile birlikte aklın hâkimiyeti anlamında rasyonalizm, insanı bilen bir özneye dönüştürmüştür. Hümanizm ve

mekanik dünya görüşüyle rasyonalizmin doğal sonucu olarak sekülerleşme, Batı dünya görüşünün en temel tamamlayıcı boyutunu oluşturmuştur.

Descartes, öncelikle Rönesans döneminde inşa edilen bütün bağlarından soyutlanmış insan düşüncesini sağlamlaştırmıştır. En belirleyici özelliği geleneksel dinî kültürden bağımsız bir insan prototipini merkeze yerleştirerek insan ve dünya ilişkilerini yeniden tanımlamayı amaçlayan Rönesans hümanizmi, insan aklı-na ve bilime ayrıca bir önem atfetmiştir. Rönesans dönemiyle birlikte Batılı dünyanın merkezi, Tanrı'dan insana doğru yön değiştirmeye başlamıştır. Özellikle insanın da akıl merkezinde tanımlanması, duyular ve algılarla örülen geleneksel Batılı hakikat algısının kuşatmasını yarma girişiminde farklı bir konumda yer almaktadır. Geleneksel Batılı düşüncenin dönüşümünde hümanizm, ilk güçlü etki-yi meydana getirmiştir. Zira birbirini takip eder görünümüyle insan, kendisini sınır-layan ve belirleyen temel bağlantı noktasını ortadan kaldırmıştır. Devamında ise bağlantı noktası kesilen insan varlığının içerisinde bulunduğu dünya da ken-diliğinden var olan bir karaktere bürünmüştür. Böylelikle evren, belirli kural ve kanunların düzenliliği içerisinde var olan bir yapıya dönüşmüştür. Bu yapının temel kodları ise akıl ve türevleri tarafından belirlenen düşünce sistemi etrafında şekillenecektir. Bu düşünce şekillenışı ise rasyonalizmi gerekli kılacaktır. Dolayısıyla kendiliğinden devam eden bir dünya anlayışında Tanrı düşüncesinin pratik yansımaları da sınırlandırılmış olacak ve sekülerizmi ortaya çıkaracaktır.

KAYNAKÇA

- Cevizci Ahmet ve Küçükakal Kasım, *Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-*, ISAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Tabir Sel, Sosyal Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1994.
- Erişirgil M. Emin, *Descartes ve Kartezyenler*, sadeleştiren: Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2006.
- Kambouchner Denis / Frederic de Buzonz, *Descartes Sözlüğü*, çev. Murat Erşen, Say Yayın-ları, İstanbul 2012.
- Sorel) Tom, *Descartes*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.

GONUL YONAR

ŞÖVALYELER ÇAĞINDAN NİHLİZMİN SIRÇA KÖŞKÜNE

*‘Tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün
muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor.’*

Adını geleneksel Hristiyanlıkla girdiği çatışmadan aldığı üzerine kafa yorulabilecek olan Aydınlanma, XVII. yüzyılın sonunda başlamak üzere, modern toplumlara dek sosyal, kültürel, siyasal ekonomik bütün yönleriyle ‘bir algı dünyası’ oluşturan insan pratiği olarak karşımıza çıkar. Aydınlanma için, bütün kazanımlarına rağmen bu topraklarda vuku bulmayıp ağır etkilerini derin bedellerle ödediğimiz ve uğrunda feda ettiklerimizle aramıza uzun mesafelerin konulduğu, tamir edilemez hasarların verildiği bir düşünsel oluşum desek abartmış olmayız.

Aydınlanma’dan bahsetmek, son üç yüz yılın ana zihinsel kodlarını okumak anlamına gelir. İnsanlığın başlangıcından bu yana gelip dayandığı ve hâlâ onun düşünsel mirası üzerine bina edilen büyük insanlık projesi Aydınlanma, içerdığı olumsuzlamayı, ‘insanlığın bir aşamadan diğerine geçmesi’nde hedeflediği mekânın Avrupa merkezli oluşuyla sınırlandırır. Doğu coğrafyası söz konusu olduğunda ise Aydınlanma sömürge projelerinin, insan ticareti ve yerel kaynakların binbir türlü yolla talan edilmesi dışında bir şey vaat etmez. Yani Aydınlanma, bir kavram olarak içerdığı olumlu, yapıcı ve kuşatıcı fonksiyonunu Avrupa merkezli pratikler ve insan deneyimleri dışında olumlayan bir yapı göstermediği gibi, ‘öteki’liğin olumsuz tüm içeriklerini bünyesinde taşıdığı ‘emperyal’ bir güç olarak karşımıza dikilir.

Aydınlanma’nın genel kabuller içinde karşımıza çıkan anlamı, başta Fransa ve İngiltere olmak üzere XVIII. yüzyıl Avrupa’sının çeşitli rasyonalist ve ampirik düşünce akımlarını içermesi şeklindedir. Düşünsel tarih açısından bakıldığında, gelişmeleri zamanımıza kadar süren bu akımların kökenleri önceki yüzyıllara kadar gider. Bu akımların her birinin felsefe ile başlayıp edebiyat ve sanatla yol alması, Avrupa’nın toplumsal dinamiklerinin neler üzerinden gelişip kök saldığını göstermesi bakımından önemlidir. Antik Çağ’dan bu yana felsefenin bir tohum olarak toprağa attığı her fikir, Aydınlanma’nın dinamikleriyle sanat alanında, Kilise’nin hâkimiyetinin yıkıldığı yerde düşünceye, gündelik hayatı yönlendiren İktisadî mekanizmaya, siyasal hareketlere ve daha birçok toplumsal değişime damgasını vurmuştur.

Aydınlanma düşüncesi, toplumsal tarih açısından Batı burjuva düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamayı simgeler. Aydınlanmadım temel toplumsal dinamiklerinin ana merkezi de işte bu burjuva odaklanmasıdır. Burjuvanın toplumsal ve

düşünsel evriminin faaliyetlerini çözümleyebilmek, kodlarını okuyabilmek toplumsal dinamiklerin algılanmasında önemlidir. Bireyin özerkliğini, ekonomik ayrıcalığını, bireyin bilincini bilgi ve eylemin mutlak kökeni olarak görmenin yanında, saf rasyonellik, eşitlik, özgürlük, hoşgörü eleştirel bireycilik gibi unsurların da bu konuya eklenerek yorumlanmaya ihtiyacı vardır.¹ Bu kavramlar XVII. yüzyıl bilimsel ilerlemelerin Aydınlanma Çağı'na miras bıraktığı kavramlar olarak bugünün modern Avrupa'sını oluşturan temel dinamikleri de temsil etmektedir.

Toplumsal Dinamiklerin Altyapısı

Batının XVIII. yüzyıldan itibaren geleneksel yapıdan hızla uzaklaşması ve bunu besleyen anlayışların çok önceden başlamak suretiyle hızla aşınması, içeriğin oluşumuna katkı sağlayan toplumsal dinamikleri netleştirir. Bu uzun süreli değişimin Avrupa'yı tepeden tırnağa değiştirdiği temel dinamikler, bizzat toplumun içinde var olan problemlerin de aynası olma mahiyetiyle önem kazanır. Özellikle feodalizmin çöküşüyle Avrupa'nın kabuk değiştirmesi, yaşanan büyük sosyal değişim, Kilise hâkimiyetinin bütün kurumlarıyla değer kaybetmesi ve zayıflaması, yeni Protestan eğilimler ve bunun neden olduğu dinsel savaşlar, bir coğrafyanın kendi içindeki problemlerin ana fay hattını tetiklemesiyle toplumsal hareketler serilik kazanmıştır.

Batı dünyasında özellikle İngiltere ve Fransa'nın tanık olduğu toplumsal değişimlere modern zamanlarla Orta Çağ arasındaki çığır açıcı eşiği meydana getiren üç tarihî olay katkıda bulunmuştur: Keşif seyahatleri, Rönesans ve Reform. Bu üç önemli dinamiğin Avrupa'nın sosyal, kültürel ve entelektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmaya yardımcı olmasıyla, çağın sonunda hâlâ hâkim durumdaki özde Hristiyan öğretiyle klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü² modern zamanlara doğru gelindiğinde kendi doğal yapısı içerisinde birbirinden ayrılacaktır.

Aydınlanma'nın Avrupa'da oluşturduğu çözüme, sosyal dinamikleri kol destekleri olarak kullandığında, dönüşümün sert ve acımasız çarklarını çalıştıran düzenek de mekanizmanın bir parçası hâline gelmişti. Rönesans ve Reform işte böyle bir mekanizmanın mekanik gıcırıltıları arasında bir toplumu öğütüyor, biçim veriyor ve dönüştürüyordu.

Rönesans'ın Rengi

'Yeniden Doğuş'un bütün Avrupa'yı kuşatan rengi XIV. yüzyılda İtalya'da başladığında kısa sürede bütün Avrupa'yı kuşatacağı tahmin edilmiyordu. Bu nedenle değişimlerin renginin önceden tahmin edilmesi, yalnızca birkaç düşünürün 'kehanetleri' olarak görülebilirdi. Fakat bir süre sonra bütün Avrupa'yı kuşatmakla kalmayıp kıtalar arası değişimlerin, dönüşümlerin, sömürü ve kutsal-dışı akımların zeminini hazırlayacak olan dinamikler harekete geçmeye başladı. Ba-

tı'da milattan sonraki asırlar boyunca süregelen Hristiyan akidesinin ve bu akideyi sosyo-ekonomik alanda meşruiyet ve nüfuz aracı olarak kullanan Kilise'nin karşısında, İtalya öncülüğünde önce önderler sonra toplum nezdinde dikilen 'modern zihniyet'in temelinde, yeni değerler sisteminde Rönesans'ın olduğunu³ söylemek, Avrupa aydınlanmasının temel dokusunu gözler önüne sermek bakımından önemlidir. Rönesans'ın bu tetikleyici gücüyle toplumlunu çok uzun yıllar sürecek dönüşümleri de başlatmış oldu.

Değişen tutumlar, bilimden sanata her alanda kendisini göstermiş ve Orta Çağ'ın metafizik telakkilerine set çekmiştir. Özellikle eserlerin yeniden ele alınışı köklü değişimlerin habercisi niteliğindedir. Antik kültürün, kilise babalarının ve skolastik bilginlerin gözüyle incelenmesinden vazgeçilmiş ve tanınmış metinler yeniden yorumlanmaya başlamıştır. Yavaş yavaş yeni bir bilim ideali belirlemiştir. Bilim adamları gözlem ve ölçümlerle tanınan gerçeklikler üzerinde yoğunlaşmaya başlamış ve doğaya duyulan hayranlığı, daha pratik kullanım gayesiyle terk etmişlerdir. 'Tanrı mucizesi' olan doğa gizemini kaybetmiş, Rönesans 'Hristiyanlık dışı bir kozmolojinin yeniden keşfedilmesini teşvik etmiştir.'⁴

Tam da bu dönemde din dışı algıların tohumlarının atılması, Aydınlanma'nın kendi içindeki paradokslarla birlikte güçlenmesi demekti. Yalnızca eğitimde değil, sanatta, ekonomide, sosyal hayatta ve daha birçok alanda dünyevî algılar güçlendirildi. Bilimsel bilginin araçsal kullanımı, modernleşmenin erken döneminde bu yapılarla birlikte kendini var etmeye başladı. Yani bilimsel dünya algısı, kendine eklenilen yapılarla toplum, modern bir yapılanmayla kutsalı yıkarak ve yerine dünyevî olan hemen her şeyi ikame ederek varlığını kuvvetlendirdi. Özetle fert, Rönesans'ın zihniyet dönüştürücü teolojik, bilimsel, bediî parametrelerinin etkisiyle dinî/geleneksel otoriteden ve din kökenli ahlaktan uzaklaşarak, toplumsal meşruiyetini bundan böyle kendi psikolojik mekanizmaları (vicdan, doğal güdüler, bencillik vb.) ve 'serbest pazar ekonomisi'nin kuralları (pragmatik deneyim, faydacılık, sınırsız rekabet vb.) üzerine inşa edecektir.⁵

Avrupa'nın Aydınlanma karşısındaki tutumunu en iyi, toplumsal dinamikle-re sirayet eden etkiye görmek mümkündür. Skolastik baskı altında 'ilk günah' fikrinin şekillendirdiği bir hayat yaşayan, ruhban sınıfının baskısı hatta sömürsü altında yaşamak zorunda kalan insanlar, keşifler, icatlar ve diğer değişimlerden etkilenerek uyanmaya ve kendilerine sunulan bilgilere başkaldırmaya başladıklarında 'bireysel Tanrı' fikrine de kapı aralamış oldular. Bu başkaldırı Yunan ve Latin edebiyatının insanı merkez alan eserlerinin tekrar gündeme gelmesine neden oldu. Devlet ve Kilise dilinin Latince olması bu dönümüşi kolaylaştırdı. Matbaanın icadıyla kitabın yaygınlaşması, eğitimin gelişmesi vs. gibi etkenler birbirine eklenince değişim daha da hız kazandı. Bu gelişme, bize, düşüncenin çeşitli koşullar altında farklı devinimlerle ulaştığı noktayı göstermektedir.⁶

Aydınlanma'nın Aynası: Akıl

Akıl kavramının neden Aydınlanmadım temel meşelerinden biri olduğunu en iyi o dönemin din ve dinî kurumlar algısı açıklar. Derin bir romantizm içinde yaşanan düşünce kabızlığı. Antikite'nin tarumar edilmiş mirası karşısında sert bir kaya gibi duruyordu. Bu duvarın yıkılması, altında kim kalırsa kalsın elzemdi.

Özellikle Fransız aydınlanmasının çoğu düşünürünün temsil ettiği rasyonalizm ve ampirizm arasında üçüncü bir konum olan anti-kartezyenci anlayış, doğuştan gelen düşüncelerin varlığını yadsıyarak birey bilincinin değişmez bir biçimde deneye dayalı olduğunu savunuyordu. Algı aracılığıyla elde edilen bilgi, bilimsel bir şekilde düzenlenmesi hâlinde birey en büyük doyuma ve mutluluğa doğru eyleme geçmiş sayılıyordu. Bu eylem sırasında etkin unsur akıl idi.⁷

Foucault, Aydınlanmadın akılı kutsadığı yerde kendi varlık alanını genişlettiğinden bahseder. *Aydınlanma, modernliği başlatan olay olarak, akıl tarihinde, rasyonalitenin, teknoloji biçimlerinin, bilginin özerkliğinin gelişmesi ve yerleşmesinde kendini göstermiş kalıcı bir süreç* olarak, bizim için sadece düşünce tarihinin bir *episodnn*-dan ibaret değildir. *Evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği sorunu* olarak Aydınlanmanın anlamı üzerine düşünülmesi gerekir.⁸ Foucault'un bu uyarısı bizi modernizmin tarihselliğinde aklın gelip dayandığı paradoksal düzeylerle yüz yüze bırakır. Fraktal bir döngüsüzlük içinde aklın, metafiziğin sınırlarına her eriştiğinde 'akıl-dışı' ile 'öte'lenmesi, onun bu fraktal zenginliğinin görülmemesinden olsa gerektir.

Bu yüzyıl yeni bir *ideal* ile tarih sahnesinde yer alır; bu ideale göre, aklın aydınlattığı kesin doğrulara ve bilginin ilerlemesine dayanan *entelektüel bir kültür* egemen olmalıdır ve bu kültür sonsuz bir şekilde *ilerlemelidir*. Böylece ilerleme ideali, insanın geleneğin köleliğinden!!) kurtularak sürekli mutluluk ve özgürlük yolunda gelişeceği düşüncesine dayandırılır. Rönesans'tan itibaren düşüncenin tarihsel otoritelerden kurtulması, bilgi ve yaşam hakkında akla ve deneyime dayanmaya başlaması söz konusudur. XVII. yüzyılda bu gelişmeler sistemleştirilip temel ilkelere dönüştürülmeye başlanmış, rasyonalizmin belirginleştiği bu yüzyılda Aydınlanma felsefesinin *düşünsel temelleri* hazırlanmıştır.

Aydınlanma Çağı'nı ana fikri, akıl aracılığıyla doğru bilgilere ulaşılabileceği ve bu doğru bilgiyle de toplumsal yaşamın düzenlenebileceğiydi. Akım, XVIII. yüzyılın Fransa'sını kendisine beşik olarak kullandığından bu yana Fransız düşüncesi ve daha sonra modern dünyayla iç içe geçmiş bir globalleşmenin bir türlü büyüymeyen ya da hep ergen kalan bütün argümanlarını dünya çapında savunmuş oluyordu.

Aydınlanma'nın eleştirel kavrayışını benimseyen Foucault, aynı zamanda Aydınlanmanın birçok temel parametresini de topa tutar; aşkın özne, evrensel sistemler, sürekli toplumsal ilerleme vb. Foucault'ya göre bugün ne olduğumuza, ne düşündüğümüzü, ne yaptığımızı belirleyen sorunun cevabıdır. Aydınlanmadın yaslandığı temelleri sarsmaya ve yıkmaya yönelik incelemeleriyle dikkat

çeken Foucault, Aydınlanma'nın temelinde yatan ilkenin, *eleştiri ve kendimizi kendi özerkliğimiz içinde kesintisiz olarak yaratma ilkesi* olarak anlaşılabilceğini düşünmektedir. Bu nedenle '*Kendimizi, kendisini entelektüel ve siyasi bir ikilem şeklinde dayatan Aydınlanma dan yana ya da Aydınlanma'ya karşı olma şantajından kurtarmamız gerekmektedir.*' der.⁹ Onun çalışmaları Aydınlanma düşüncesinin yaslandığı öznenin/insanın ölümünün analiz ve ilanıdır.

Modernlik sorununun soy kütüğünü yapmaktan bahseden Foucault için Aydınlanma, *kendini isimlendiren, geçmiş ve gelecek karşısında konumlandırıran ve şimdiki zamanda yapması gereken şeyleri belirleyerek kendi bilincine varmış çok özel kültürel bir süreçtir.*¹⁰ Bu sürecin ana taşıyıcılarından olan akıl bir süre sonra kendi kabullerini dayatmanın anlamsızlığı üzerinden nihlist bir girdaba sürüklenecektir. Bu performans ancak postmodern dönemde kendisini gösterebilecektir.

Aydınlanmacılar tarafından bu çağın değeri ve başarısı, mistisizmin ve dogmatizmin yarattığı karanlığın akıl ışığıyla aydınlatılması ölçüsüyle değerlendirilmiştir. Fakat aklın karanlığı aydınlatırken kullandığı yöntem sadece aklın normlarıyla eleştiri yöntemidir. Bundan dolayı Aydınlanma Çağı 'eleştiri çağı', 'akıl çağı', 'felsefe çağı' olarak da nitelendirilmiştir. Ancak bu anlayış, hasım olarak gördüğü din, metafizik, mistisizm ve bunların uzantısı olan olgular hakkındaki eleştirisinin dozunu o kadar ilerletmiştir ki Orta Çağ Engizisyon Mahkemesi sanki el değiştirmiştir.

Aydınlanma'mn iki temel düşüncesi vardır. Birincisi, bilgiyi alabildiğince kapsamlı hâle getirmek ve ona atfedilen büyüklüğü kendi somut verileriyle kuvvetlendirmek. İkincisi, bu bilginin alfabetik sırayla gösterilecek veri maddelerinin bir toplamı olduğu düşüncesi." Bu kaba yaklaşımın inceltilmiş ve estetiğe büründürülmüş versiyonu için şöyle bir cümleye ihtiyacımız var: '*Aydınlanma düşünürleri bilgiyi daima eylem ile eş değerde düşündüler. Fakat onlar, insan pratiğini hem doğa üzerindeki etkileri hem de toplumsal ve tarihsel sonuçları açısından, bireysel eylem ya da çok sayıda bireyin eş zamanlı eylemleri ve zihin yoluyla kazanılmış bilginin uygulaması olarak da gördüler.*' Böylece, insan pratiği, ahlaki ilkelerin ve kuramsal bilginin toplumsal açıdan önemli bir uygulaması olarak görülmüş oldu. İnsan pratiği bilginin özünü dönüştürecek ve böylelikle toplumun değişmesini sağlayacak güçlü ve bağımsız bir varlık hâline dönüşmüş olacaktı.

Kant, Aydınlanma nedir sorusuna: '*insanın bizzat kendisinin neden olduğu erginsizlikten kurtuluşudur.*' der. Erginsizlik, başkasının kılavuzluğu olmadan kendi zekâsını kullanma yeteneksizliğidir. Aydınlanma bundan kurtuluştur. Aydınlanma'nın en temel şiarı olan '*sapere aude!* kendi zekâm kullanmaya cesaret et!' akla yapılan en sıkı gönderme olarak karşımıza çıkar.

Aydınlanma'nın kuşkuculuğu, sekülerliği, deneyci bilim anlayışı ve ilerlemeci dünya düzeni mantığı yeni Avrupa'nın medeniyet algısında çok önemli bir yer edinmiştir. İlerleyen yıllarda ideolojinin doğuşu, Fransız İhtilali ve Avrupa'da

patlak veren devrim hareketleri. Endüstri Devrimi neticesinde ortaya çıkan şehirleşme, tarım toplumuna dayalı yapının bozulması ve yoğun üretim sisteminin görülmeye başlanması modern Avrupa'ya son şeklini vermiştir.

Mekanik ve maddecilik dışında bu dönemde Avrupa kimliğini oluşturan bir diğer faktör de 'rasyonellik' idi, hatta Weber'e göre Avrupa'nın diğer milletler ve kültürlerde bulunmayan en mühim özelliği rasyonelliktir. Bu bağlamda XIX. asır Avrupa medeniyet anlayışında rasyonelliğin büyük bir yeri vardır. Philip Babgy'nın tezine göre akli idarenin ve akılcılığın öne çıktığı yıllarda medeniyet gelişmiş, tersi durumlarda ise medeniyet her zaman gerilemiştir. Bu yorumların Avrupa kıtası ya da Avrupa tecrübesi göz önünde bulunularak yapıldığı gerçeğine şerh düşmeyi de paranteze almak gerekir.

Sön-Dürülen Mum Işığı: Din

Aydınlanma ile birlikte Katoliliğin Orta Çağ'dan beri sürdürdüğü gücün doğrudan Kilise'de toplanması şeklindeki tekeli anlayış yıkılmış ve Yeni Ahit'in otoriter anlayışı doğrultusunda dünyevî iktidarlarla barışık hatta onlara bağlı mezheplerin oluşması birçok açıdan Aydınlanma'nı direncini arttırmıştır. Dinsel çoğunluğu oluşturan ahlaki sistemin farklılaşmasının neticesi olarak toplumsal yapının giderek karmaşıklaşması ve İngiltere bağlamında, ahlakın sınıf ahlakı hâline gelmesinden dolayı her toplumsal sınıfın ayrı bir dinsel gelenekle ilintilendirilmeye başlaması sonucunu doğurmuştur. Din bundan böyle birleşik bir kültürel dünyanın parçası olmaktan çıkmış onun yerine toplumsal yapıların eşitsizliklerini meşrulaştırmada ideolojik bir işlev üstlenmiştir.

Koyre'nin tesbiti Aydınlanmanın metafizik yoksunluğunu dile getirmesi bakımından dikkate değerdir: '*Gerçekten, Aı istoteles fiziğini, metafiziğini, ontolojisini yıktıktan sonra. Aydınlanma kendisini filiksiz, metafiziksiz, ontoloji siz yani, bir şeyin olanaklı olup olmadığına önceden karar verme olanağından yoksun buldu.*'² Durumun vehametini gösteren şu ifade çok açıktır: '*Gelişmeler o kadar çarpıcıydı ki. Kilise ta en başına Roma'da eski tanrılarla mücadele ettiği çağa dönmüş buldu kendini.*'¹³ Bu durum, sosyal ortamın görünmeyen parçacıklarında diplerde var olan derin ve dinamik tepkiyi de açığa çıkarıyordu.

Reformların etkisiyle kapitalizmi doğuran Protestan ahlakı, varlık sebebi olduğu şey tarafından yok edilmiş, hatta Protestanlık, kapitalizm ve daha üst bir belirlenim konumunda modernizme götüren süreçteki katkılarıyla aynı zamanda kendi ölüm tenmasını imzalamıştır. Rasyonelleştirilen ve büyüti bozulan bir dünyada Prtoestanlık da diğer dinlerin kortejindeki mütevazı yerini almaktan kurtulamayacaktır.¹⁴

Adorno'nun '*Tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtirlerini taşıyor.*' dediği Aydınlanma, insanlardan 'bilinmeyene' karşı korku-

yu kaldırırken onun yerine inşa ettiği 'kendi'sinin korkunç bir canavara dönüşmesini hayretle ama 'muzaffer' bir edayla izlemektedir. *'Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktır'* diyen Adorno, böylece mitlerin parçalanacağını ve insanın hayallerinin aşağı edileceğinin hayalinin kurulduğunu belirtir. Dinin en aktif toplumsal dinamik olduğu düşünülürken Avrupa aydınlanmasının o cılızlaşmış ve artık etkisini iyice kaybetmiş titrek mum ışığını tek üfleyleşte nasıl söndürdüğünü ve bütün bir Avrupa'yı ne biçim kör bir 'aydınlığa' maruz bıraktığını anlamak kolaylaşacaktır. 'Işıktan önce karanlık' bir durumun, sonrasında yanacak bir ampule nasıl şiddetle ihtiyaç duyacağını hesaplayabilen Aydınlanma düşünürleri için üflenen o titrek mum ışığının hiçbir önemi kalmamıştı. Çünkü zaten mum son alevini kendi içine yumarak parlatıyordu.

Floransa'daki Avrupa'nın her yanına eski dinler adına seferler düzenleniyordu. Luther ve Erasmus'un hocası Floransa'dan yola çıkıp Almanya'da Protestan reformunun ilk tohumlarını atmaya başlamıştı. Kopernik ise Hristiyanlığın üzerinde durduğu dünya merkezli evren modeli yerine Hermetik inanış gereği olan Güneş merkezli evren iddiasını propaganda etmeye başlamıştı.¹⁵ Bunun ucu, güneşin 'görünen Tanrı' fikrine kadar gidecekti.

Aydınlanma'nın radikal düşünürleri, insan zihninin tüm gerekli soruların yanıtlarını elde etme yeterliliğine sahip olduğu düşüncesini savundular. Bu durumda, vahiyle kazanılan tüm bilgiler gereksiz, aldattıcı ve hatta Kant'ın deyişiyle insan erginliği için zararlı hâle geliyordu. Flegel, Aydınlanmadım en büyük temsilinin dine karşı mücadele olduğunu söyler. Fakat bu işin bir yanıydı. Hegel, Aydınlanmamın, eleştirel bakışı zirveye taşıırken aklı ve bilgiyi üstün niteliklerle 'ilahlaştırdığı' yani asıl itibarıyla 'yeni biri din' zihniyetiyle etrafını ördüğünü göz önünde tutmak gerektiğine vurgu yapıyordu. Bu zihniyet, Kilise içindeki mumlan bir bir söndürürken, kendi ışığını saçan bir tanrı güneş imgesini de kuvvetlendirmekten geri durmamıştır.

Modern dünya tarihinin dönüm noktası olarak görülen Aydınlanma, aslında dünyanın düşünsel tarihinde bir kırılma noktası oluşturur. Aydınlanma'dan daha önce Avrupa'da yeryüzü cennetini Tanrı olmadan kuramayacağına inanan bir paradigma, Aydınlanma ile artık Tanrı olmadan da bunun mümkün olabileceğini ortaya koyan yeni bir idea/felsefe/düşünce ortaya attı. Sonraları Nietzsche'nin felsefesinde somutlaşan bu düşüncede Tanrı'nın 'mutlak akıl' olmaktan çıkartılıp yerine 'evrensel akıl' konumuyla insanın getirildiğini görmekteyiz. Kökten bir paradigma değişimi olan bu durum, tümelin akıl yoluyla tikel üzerinde kurduğu hegemonyayı işaret ediyordu. Frankfurt Okulu'nun varlık göstermesindeki ana eksen, bu anlayışın bütünlüklü bir reddiyesi mahiyetindeydi.

Frankfurt Okulu ve diğer bir adlandırmayla Eleştirel Teori, temel olarak doğaya üstünlük atfeden, insanları efsane ve mitlerden kurtaran ve neticede bireyi, in-

san? olmayan belirlenmiş ilişkiler yasasına mahkûm eden Aydınlanma geleneğine yönelttikleri totaliterlik iddialarıyla düşünce dünyasında yer aldılar. Onlara göre dünyanın büyüünün bozulması ve efsanelerden kurtarılmasının bedeli, yeni efsanelerin yaratılması ve İnsanî olmayan güçlere yeni bir tür teslimiyetle ödenmiştir. Bu yönüyle Aydınlanmadım insan-doğa merkezindeki çelişkilerini dile getiren bu düşünce sahipleri, kapitalist düzenin tohumlarının atıldığı o ilk aydınlanmanın eğilimlerin masum olmadığı üzerinde fikir birliği oluşturmuşlardı. Eleştirel teorisyenlere göre, kapitalist modernlik, *bireyin sonunu* hazırlama tehdidi içeriyordu ve yeni bir tahakküm biçimi olarak kültür endüstrisi tek boyutlu bir toplum yaratıyordu. Bugün, bu teorisyenlerin öngördüğü hemen her gösterge, modern insanın mağlubiyetlerini, eziklik ve acizlik içerisinde ‘sürdürülebilir’ niteliklere büründüren, kapitalist sistemin gönüllü köleleri şekline dönüştürdüğünü ispatlamış durumdadır.

Parçalanmış Ayna: Edebiyat

Fransız aydınlanmasıyla Avrupa siyasî hayatının ve bütün toplumsal düzenlerin değiştiği görülür. Bunun en güçlü ayağının edebiyat olması şaşırtıcı değildir. Bu dönem Avrupa toplumlarının otoriteye ve geleneklere karşı özgürlüklerini edebî yapıtlar yoluyla savundukları ve bu minvalde bir algı oluşturdıkları dönemdir. Bireycilik, hürriyet, eşitlik, demokrasi, sanat ve siyasî hayatta önemli kavramlar hâline gelmiştir. Kölelik, milliyetçilik ve ulus kavramları üzerinde ciddi tartışmalara sahne olan bu yüzyılda gelişen romantizmin tematik yapısı ve poetikası büyük Ölçüde devirlerden ve sosyal değişimlerden kaynaklanmaktadır.¹⁶ Bunu en iyi yansıtan yazın dünyası tam bir patlama yapmıştır.

Goethe’nin *Fausfunda* Aydınlanmadım en yüksek idealleriyle karşılaşırız. Oyunun teması, Faust’un kendine güvenen, eleştirel bilgin ve araştırmacıdan, yaşamın gerçek anlamını keşfeden insana doğru yaptığı yolculuğudur. Goethe, Hristiyan olmadığı hâlde, bu anlamı şiirsel bir biçimde Tann’ya giden yol olarak sunar. Faust’un ilk sözlerinin Aydınlanma’nın insanlık idealini tam olarak açıkladığını görürüz.¹⁷

Aydınlanma ruhunun en sınırlı biçimini temsil eden Faust’un yardımcısı Wagner’in sahneye girişiyle yeniden ortaya çıkar. Onun sözlerine bakılırsa, kendisini hararetli bir çalışmaya adanmış büyük bilgi sahibi olmuştur. Tek kaygısı, tüm bilmek istediklerini öğrenmek için yaşamın çok kısa oluşudur. Bütün eleştirel çabalarından dolayı sık sık ‘kafada ve yürekte yanlış bir şeylerin var olduğu’ hissine kapılır. Aydınlanma’nın tüm düşünürleri gibi o da bilgisini dünyayı yönetmek için kullanmak ister. Goethe’nin bu eserinde bilginin Aydınlanmadım temel toplumsal dinamiği olarak geçirdiği evre anlatılırken olumsuz yönleriyle birlikte olumluya evrilen veçheleri de gözler önüne serilmiş olur.

Goethe'nin *Fausf* u, Aydınlanma'nın üzerinde yükseldiği argümanları, içerdiği paradoksları ve imkânları göstermesi bakımından önemli bir metindir.

Sanat-birey ilişkisinin bu dönemde toplumsal dinamikleri nasıl harekete geçirdiği araştırıldığında sanatın bireyciliği, bireyciliğin de bütün sanatsal alanları doğrudan ve şiddetle etkilediği görülür. Yavaş yavaş görülen paradigma değişimiyle bireycilik sanata şekil vermiş ve bu toplumsal dinamiği güçlü bir şekilde hem seküler algılar bakımından hem de özgürlükler açısından etkilemiştir. Birey, kendisini başkalarından ayıran özellikleriyle sanat alanına damgasını vururken klasik anlayışın 'genel insan' zihniyeti bir kenara konulmuştur. Bu anlayışın neticesinde birey ve bireysellik özellikleri bireyin bulanık ve kesinliği olmayan subjektif dünyasıyla sanat karşı karşıya gelmiştir. Aklın netliğinin, yerini duyguların değişkenliği ve belirsizliğe bırakması gerçeklik ve aklın rönesansma da zemin hazırlamıştır.

Pozitivizmin ayrıcalığı bütün olayların değişmeyen doğa kanunlarına bağlı olduğunu savunmuş olmasıdır. Comte'a göre düşünce üç aşama geçirmiştir. 1- Tanrısal, 2- Metafiziksel, 3- Pozitivist. Bu düşüncelerin felsefesi ise şu şekilde açıklanır. 1- Tanrısal düşünce: Olayların Tanrı'nın gücüyle meydana geldiğini savunur. 2- Metafizik düşünce: Doğüstü varlıkların yerini soyut güçler, soyut kavramlar alır. 3- Pozitivist düşünce: Tanrısal ve metafizik felsefelerin yaptığı gibi olayların sebebini araştırmak yerine, onların nasıl olduğunu araştırır. Olaylar zincirine önem verir. Olayları bilimsel metotlarla açıklar. Bu ortamda romancılar gerçeği tüm çıplaklığıyla öznel bir katkıda bulunmadan aksettirme yöntemini kullanırlar. Comte'un felsefeye ve dolayısıyla edebiyata 'bahsettiği' şey, kendisinden sonraki bütün yazın dünyasını etkileyecek düzeydedir ve bundan çok önce başlayan, edebiyatın gerçeklikle sorunu katlanarak ve girift hâle dönüşerek devam edecektir.

Comte'un sınıflandırdığı bu aşamalar, Aydınlanma'nın toplumsal hareketliliği içerisinde, kendisine bulduğu sosyal, İktisadî, kültürel, dinî (la-dinî) ve sanatsal yön ve hızla neredeyse bütünüyle pozitivist dönemde coşup serpilmeye başlamıştır. Bu durum, acaba insanlığın gelip dayandığı son noktanın pozitivism olduğunu mu gösterir? Bu soru, Avrupa'nın -genelde tüm Batı'nın- bugün gelip dayandığı 'daha muhafazakâr, metafizik algıyı güçlendiren fantastik dönüşümlerde vardı' 'son' noktada durduğu yer için net ve açıklayıcı bir cevabının olmadığını gösterir. O hâlde, Kilisemin -genelde dinin- temel algılarının yıkılmasıyla ve onunla ilintili olarak pozitivism, insanlığın gelip dayandığı nihai nokta olmadığı aşikârdır. Bunu geliştiren, besleyen ve semiz hâle getiren Aydınlanma'yı, 'babalığı'ndan mütevellit insanlık deneyimi olarak görmek daha 'normal' sonuçlara varmamızı kolaylaştırır.

Din, siyaset ve edebiyattan hiç de bağımsız olmayan matbaa, top ve pusula üçlüsünün bir Avrupa medeniyeti inşa etmesi ticarete, bilimde ve savaşta sömürünün de adı olacak ve Avrupa aydınlanması bu temeller üzerine kurulurken, sosyal dinamikler bu temellerle harekete geçecektir. Bu yönüyle Aydınlanma, gerçekten bir patlamaydı, Orta Çağ'ın baskı altına aldığı bütün inanışların bir patlaması.

Aydınlanma'nın Günahı

Aydınlanma'nın akli mağrur bir edayla mutlaklaştırması yeni inşa edilen 'akıl dini'ni kutsaması, onun da kendi içinde 'kutsal'larının olduğunu gösterir. Kutsal olanın günahı da olacaktır. Bu yönüyle Aydınlanma, ifrat ve tefrit çerçevesinde tutarsızlıklarla tarihin en büyük günah projesi olmuştur. Yani insanlığın özünden doğallığın gereği olarak neşet eden dinle, kutsal olan ve insanın varlığının, hatta aklın bile muhtaç olduğu o aşkın varlık alanına savaş ilan etmekle aslında Aydınlanma, aydınlık yüzünün ardındaki karanlık ve sinsi tarafı ortaya koymuştur. Bu nedenle Aydınlanma, kendi ve sonraki dönemde özelde Avrupa genelde dünya entelektüalizmi tarafından aynı sertlikte eleştirilere maruz kalmıştır. Yıkıcı etkileri kadana kadana modernite adıyla günümüze taşınmış ve 'ilk günah' anlayışına paralel yürüyen bir insanlık dramı hâline dönüşmüştür. Bu nedenlerle Aydınlanma felsefesi ve onun ruhu olan aklın ilahlaştırılması, Aydınlanma Çağı'nın bıraktığı mirasın yıkıcılığını ve karanlık yüzünü sezen filozoflarca eleştirilmiştir.

Savaşların insanın yetiştiği sosyo-kültürel mekanizmayı en iyi ele veren ortam olduğu düşünüldüğünde Adorno ve Horkheimer'in, Aydınlanma'nın bilimsel akılcılık kavrayışının aracılığıyla II. Dünya Savaşı'ndaki soykırıma yol açan en önemli güç olduğunu ifade edişlerini ve o çok anlamlı soruyu soruşlarını daha iyi anlayabiliriz. Şöyle sorar bu iki filozof: *'İnsanlık gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine niçin yeni bir türden bir barbarlığa düştü?'* *'Çünkü insanlık Aydınlanma mı özündeki çelişkidendir dolayı bu barbarlığa düşmüştür. Aydınlanma insandaki korkuyu kaldırarak, onları kendilerinin efendisi olarak lanse etmiştir.'* derler.

Aydınlanmanın zihniyetin düşünce anarşizmi yaşamasından dolayı, kavramların da içeri boşaltıp yıkıcılık potansiyelini taşıyan özelliğinden muzdarip olan Tolstoy bu kavramlardan birisi olan uygarlığa atıfta bulunur. *'Tüm uluslar gibi bireyler de kendilerinin uygarlık dedikleri şeyi gerçek uygarlık saymaya ne denli yatkındır? Öğrenimini bitirmek, turnakları temiz tutmak, terziye, berbere gitmek, yurtdışına çıkıp gezmek; böylece tamam oluyor en uygar insan. Uluslara gelince çok demiryolu, akademi, sanayi kuruluşları, savaş gemileri, kaleler, gazeteler, kitaplar, partiler, parlamantolar, böylece tamamlanmış oluyor en uygar ulusta. Ama gerçek aydınlanmayla ilgilenmiyor. Bunların birincisi kolaydır. İkincisiyse büyük çabalar gerektirir. Bu nedenle de büyük çoğunluk tarafından her zaman nefret ve düşmanlıkla karşılaşılır. Çünkü uygarlığın aldatmacasını açığa çıkarır.'* der.

Aydınlanma Çağı, yıkıcı eleştiri, yok ederek inşa etme, pragmatist (faydacı), aklın dayatmacılığı, varlığı sınırlayıcı, çatışmacı ve reddedici, insan ve onun doğasında var olan ve varlığının ideali olan kutsallıkla arasına set çeken, insanın anlam arayışında onun zihnini bulandıran, hülâsa insanlığın mutsuzluğuna zemin hazırlayan ve erdemleri geri plana atan, yararcılık için araç durumuna getiren yapısıyla, bu çağın karanlık yüzünü ortaya koymaktadır.

Sonuç

Çağımız, Aydınlanma'nın bilimsel ve siyasal kehanetini yalanlamış, geneli itibariyle iyimser olan Aydınlanma düşüncesi ve 'iyimser tutum' özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'nın siyasal pratiği tarafından geçersiz kılınmış ve başta bilim, akıl, ilerleme ve hatta özgürlük olmak üzere Aydınlanma'nın değerlerine karşı bir hayal kırıklığı oluşmuştur. Batı coğrafyasındaki insanlık dramları Doğu coğrafyalarında sefaletle dönüşürken Aydınlanma'nın 'maruz bıraktığı' tutumlar yeniden gözden geçirilmelidir.

Işık ve aydınlanma bir sıçramaysa gerisinde bir karanlığın olması gerekir. Avrupa'nın sıçrayışını dogmatizme karşı, özgürlükçü, bireyci, kutsalı kendine endeksleyen pragmatist ve en nihayet nihilist kavramlarla tasvir etmek gerekirse, öncesindeki karanlığın kendi coğrafyası açısından bakıldığında bir hayatiyet arz ettiği söylenebilir. Fakat ortada bulunan Aydınlanma'nın hem sahiplenilmesi hem de eleştirilmesinde taraflı ya da tarafsız olabilmek, içinde bulunulan kültüre göre değişir. Doğu'nun bu konuda Batı eleştiri tarihiyle kıyas kabul etmez yapısal soruları ve sorunları vardır; çünkü Doğu'nun sömürge problemi doğrudan Batı ve onun Aydınlanma dinamikleriyle alakalıdır.

Avrupa aydınlanmasının Doğu'ya bakan veçhesi bu iken, Avrupa kendi iç dinamiklerini harekete geçirerek Hristiyanlığın burnunun dibinde 'Tanrı'nın ölümü'nü ilan edebilmiştir. Bu dinamiklerin coğrafi ayrımcılık gözetilerek; yerinden bir milim oynasa sömürge statüsüne girecek yeryüzü toprakları, insanları, dinleri ve gelenekleri için göstermediği tahammülü kendi topraklarında 'kendi Katolik TanrıTarına da gösteremediklerini görmek manidardır.

Avrupa merkezli bir insanlık projesinin, toplumsal dinamizmi merkeze almış bu 'başarısı'nı şimdilerde postmodernizm akımı ve onun türevleri, 'cenaze namazını kılmadan' modernizmin inanç çöplüğüne göndermekle meşgüldür. Bu, bir günah çocuğu olan modernizmin Aydınlanma'nın insanlığı maruz bıraktığı zifiri karanlığa kendisinin gömülmesinden başka bir şey değildir.

Aydınlanma Üzerine Okumalar

Aktay, Yasin, 'İslam Ahlakı ve Modernliğin Ruhu', *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2, 1993.

Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayınları, İstanbul 1999.

Foucault, Michel, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, der. Işık Ergüden - Tuncay Birkan, çev. Ferda

Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Foucault, Michel, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, çev. Ali Utku - Ümit Umacı, Birey Yayınları, İstanbul 2001.

Goldemann, Lucian, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayınları, Ankara 1999.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1967.

- Gökdemir, Orhan, *Aydınlanma Tarikatı, Aydınlanma İdeolojisinin Dinsel Kökenleri*, Chiviyazıları, İstanbul 2003.
- Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Doğan Kitap, İstanbul 1991.
- Hume, David, *insanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1980.
- Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yayınevi, İstanbul 1984.
- Karışman, Selma, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Ve Adam Smith: İki Düşünce İki Dünya*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.
- Kefeli, Emel, *Metinlerle Batı Edebiyatı Akımları*, 3F Yayınları, İstanbul 2007.
- Koyre, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yayınları, İstanbul 2000.
- Merquior, J. G., *Foucault*, çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul 1986.
- R. Kroner, *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*, The Westminster Press, Philadelphia 1964.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

- ¹ Lucian Goldemann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara 1999, s. 36.
- ² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 22.
- ³ Selma Karışman, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Adam Smith: İki Düşünce İki Dünya*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, s. 180.
- ⁴ R. Kroner, *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*, The Westminster Press, Philadelphia 1964, s.15 (Aktaran: Selma Karışman, *age.*, s. 182).
- ⁵ Karışman, *age.*, s. 184.
- ⁶ Emel Kefeli, *Metinlerle Batı Edebiyatı Akımları*, 3F Yayınları, İstanbul 2007, s. 23.
- ⁷ Goldemann, *age.*, s. 36.
- ⁸ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayınları, İstanbul 1999, s. 171.
- ⁹ Foucault, *age.*, s. 187.
- ¹⁰ Foucault, *age.*, s. 165.
- ¹¹ Goldemann, *age.*, s. 14.
- ¹² Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer. Tübitak Yayınları. İstanbul 2000, s 53
- ¹³ Koyre, *age.*, s. 54.
- ¹⁴ Yasin Aktay, “İslâm Ahlakı ve Modernliğin Ruhu”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2, 1993, s.60.
- ¹⁵ Orhan Gökdemir, *Aydınlanma Tarikatı, Aydınlanma İdeolojisinin Dinsel Kökenleri*, Chiviyazıları, İstanbul 2003, s.40.
- ¹⁶ Kefeli, *age.*, s. 34.
- ¹⁷ Goldemann, *age.*, s.23.

ALİ ÇİÇEK

BATI TOPLUMU, AYDINLANMA VE YAHUDİLER

Aydınlanma Çağı, Avrupa'nın her coğrafyasında ve sınıfsal katmanlarında birbirinden farklı sonuçlar doğurmuştur. Bugünün dünyasından geriye dönüp baktığımızda, sebep ve sonuçları itibarıyla özellikle Yahudi aydınlanmasının kendine özgü bir karakteri olduğunu görürüz. Yahudilerin Batı toplumu içindeki gelişimleri ve Batı toplumunun yüksek kültürünün taşıyıcısı durumuna gelmelerinin gerçekten de incelenmeye değer birçok yönü var. Bu süreci bir örnekle açıklayacak olursak, bunun için hiç şüphesiz en uygun seçim Viyana Yahudileri olacaktır.

Şunu açık bir şekilde ifade edebiliriz ki Yahudilerin, Avrupa'nın sosyal ve kültürel ana damarlarına nüfuz etmesi, aydınlanmam düşüncenin 19. yüzyılda ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Özellikle 1848 Devrimleri, Yahudilerin bireysel özgürlüklerle topyekün tanışması hususunda çok önemli bir eşittir. Diğer toplumsal katmanlarda olduğu gibi bu özgürlükler, Yahudilerde de bazı şeyleri kökten değiştirmiştir. Çünkü bireysel özgürlükler demek, Yahudilerin Batı toplumu içinde bir Batılı olarak yaşayabilmesi demektir.

Aydınlanmanın siyasî ifadesi Liberalizm, bu noktada ele alınması gereken esas âmildir. Almanya ve Avusturya'daki Yahudilerin içinde yaşadıkları şehirlerde kabuklarından çıkarak modern eğitim yoluyla yüksek kültür ile üç nesil içinde bütünleşebilmesinin, hatta büyük ölçüde onu ele geçirmesinin altında yatan temel neden liberal düşüncedir. Örneğin, 19. yüzyıl sonlarında faaliyet gösteren 'Neue Freie Presse' gibi o dönemin Yahudi kalemlerinin yoğun bir şekilde yer aldığı gazetelerin retoriğine baktığımızda göze çarpan ilk şey, reformist Yahudilerin liberalizmi medenî olmakla eşdeğer görmeleridir. Bu döneme odaklandığımızda göze çarpan ilk şey, Yahudileri Avrupa toplumu içinde yaşadıkları baskıdan liberal ekonomi politikalarının kurtardıklarıdır. Bir adım sonrasında da bizzat Yahudiler, liberalizmin motoru hâline gelmişlerdir.

Yaşanan bu süreç, Yahudiler için kayıpsız geçirilemedi elbette. Onlar için özgürleşmenin bedeli, Yahudiliği bir kenara bırakıp hümanist olmaktı. Toplum içinde bir Yahudiden ziyade bir Alman olurlarsa özgürleşebileceklerdi. Bir hayat tarzı seçimi söz konusu olunca da kendi aralarında farklı karakterler göstermeye başladılar. Bir kısmı günlük yaşantısında Yahudi şeriatını merkeze almaktan ısrarla vazgeçmiyordu. Ayrılan reformist parça ise kafasını bulundukları gettolarından dışarıya uzatıp Avrupa toplumunun içinde serbest biçimde yaşamaya çoktan razıydı. Bu toplumsal hadise, o dönem gündemi en çok meşgul eden sorunlardan

biri olan ‘Yahudi Sorunu’ olarak tezahür etti. Bu sorunun çözümü için her siyasetçi, yazar ya da sanatçı farklı fikirler öne sürüyordu. Bu fikirlerin birleşiminin ortaya çıkardığı sonuç şuydu: “Yahudi sorununu çözmenin tek bir yolu var; Yahudilerin Yahudilikten vazgeçmesi.” Bu yüzden Yahudiler, Yahudilikten vazgeçtikleri ölçüde önce toplum içinde yer edinmeye, sonra da modern eğitimle toplumun merkezine yakınlaşmaya ve liberal ekonomiyle bütünleşme yetenekleri sayesinde zenginleşmeye başladılar.

Özellikle Orta Avrupa’daki Yahudilerin başından geçen bu süreç aslında Avusturya’daki Aydınlanmam Mutlakiyet’in zirve yaptığı yıllarda, 1782’de İmparator II. Joseph’in Yahudiler için verdiği tolerans beratının bir sonucuydu. Bu beratla göre Yahudiler, diledikleri alanlarda ticaret yapmakta serbest bırakılıyordu. Ancak her Yahudi çocuğu, imparatorluğun okullarında ilköğretime devam etmek zorunda bırakılıyordu. Bu da tam olarak devletin bütün bu farklılaşmaları ortadan kaldırmak için sistematize ettiği seküler eğitim düzeninden geçmek, yani en azından zahiren Yahudi olmaktan vazgeçmek anlamına geliyordu. Esasen II. Joseph’in beratı doğrudan Yahudilerin geleneksel yaşamına bir saldırı niteliği taşıyordu. Onları gettolarından çıkarıyor ve ‘İyi’ Habsburgların şekillendirici ellerine bırakıyordu. Netice itibarıyla Yahudiler, geleneklerinden kopmaya başlayınca zihin yapıları da değişmeye yüz tutmuş, hümanist bir anlayışa kucak açmışlardı. 19. yüzyılda Avusturya’daki Yahudi toplumunda temel bir prensip yer etmişti, daha doğrusu etmek zorundaydı; dinî inanç, kişinin kendisiyle Tanrı arasındaki bir ilişkidir, kamusal alanda bunun hiçbir hükmü yoktur. Bahsi geçen prensibin geçerliliği güçlendikçe gelenekten kopuş hız kazandı. Aksi hâlde Yahudilerin 19. yüzyıl hümanizmini kabullenmeleri zaten mümkün değildi.

Bu kabulleniş sürecinin temelini oluşturan metinleri daha 18. yüzyılda kaleme alan Lessing gibi Alman Edebiyatı’nın ve Aydınlanma Çağı’nın önde gelen şahsiyetlerinin, Yahudiler ve onları nasıl kabulleneceği konusunda kafası karışık olan Batı toplumu üzerinde çok önemli etkiler yaptığı kabul etmek gerekir. Lessing gibi isimlerin yazdıkları eserler retorik olarak Yahudi ya da Hristiyan olmayı değil, insan olmayı merkeze aldığı için herkesi aydınlanmam toplum mekanizması içine dâhil etmek bir esas hâline gelmeye başladı. Bu ise doğal olarak Yahudilerin seküler eğitimle belirgin bir dönüşümünü beraberinde getirdi. Bugün dünyanın en varlıklı ailelerinin içinde bulunduğu Reformist Yahudilerin geçmişi, Yahudi toplumu içinde gettolarındaki önyargılarla bezeli dünyadan çıkarak Batı toplumu içinde erimeye gönüllü, seküler eğitim almış hümanist kişilere dayanmaktadır. Şunu da eklemek gerekir ki Yahudilerin hepsi, gettolarından çıkmadı. Bir kısmı, Batı toplumuyla iç içe girdikleri takdirde Yahudiliklerinden vazgeçmek zorunda kalacaklarının farkında olarak gelenekten kopmamaya çalış-

tılar. Seküler eğitimin geleneği zedeleyici etkilerini, cemaatleşerek iç eğitimle aşmaya gayret ettiler. 20. yüzyılın başlarında olgunlaşan Siyonist düşünceye karşı çıkmalarının altında yatan sebep de buydu. Geleneklerinde olmayan her şeyin bir şekilde onları seküler hâle getireceğini düşünüyorlardı.

Hümanizm ve liberal ekonominin geçerli olduğu bir dünyada Yahudiler kısa sürede Batı toplumu içinde basamakları tırmandılar. Yahudilerin kapitalist dünyada baskın karakterli olmasının sebebi, başka seçeneklerinin olmadığını en baştan beri bilmeleriydi. Zenginliğin, önyargılar dünyası içinde özgürlük ve saygınlık kazanmanın tek yolu olduğunun farkındaydılar. Bunun içm en azından zahiren kolayca asimde oldular ve Aydınlanma'ya, Aydınlanma'nın taşıyıcılarından daha hazır oldukları ortaya çıktı. Hatta Yahudiler, kendilerini Aydınlanma'nın gerçek hamilleri olarak görmeye başladılar. 1902 yılında Salomon Ehrmann'ın B'nai B'rith'de yaptığı konuşmada dünyayı muazzam bir dönemin beklediğini söylemesi ve "Gelecek eğer liberal bir gelecek olacaksa, aynı zamanda 'Yahudi' bir gelecek olacaktır." demesi bunun bir ifadesidir. Onlara göre Aydınlanma düşüncesinin zaferi demek Yahudiliğin zaferi demektir. Ancak bu durum aynı zamanda bir tezdad ortaya koyuyordu. Nasıl oluyor da gelenekten yani Yahudi kimliğinden koparak dünyayı şekillendirmeye başladıktan sonra ortaya çıkan resmi Yahudiliğin zaferi olarak tanımlayabiliyorlardı? Aydınlanma Yahudilere, günlük yaşantılarındaki bir takım kişisel özgürlükleri ve eşitlikçi toplum düşüncesini sunarken onlardan kimlik tanımlamalarını bir kenara bırakmasını istedi. İşte Reformist Yahudiler, Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı liberal bir gelecek tasavvurunu Yahudi kimliği olarak yeniden inşa ettiler. Yani Yahudi kimliği kabul değıştirmişti.

Yahudilerin gelecekle ilgili zikri geçen tanımlamaları yapabilmeleri ve Batı toplumunun bizzat yönlendiricisi pozisyonuna gelmeleri tesadüf değildi. Bu anlamda meseleyi biraz daha somut hâle getirmek için Viyana'nın ve Viyana Yahudilerinin 1870-1938 arasındaki durumu güzel bir ömeklem olarak önümüzde duruyor.

Viyana, Birinci Cihan Harbi'nden önceki yıllarda hiç şüphesiz Avrupa'nın kültürel merkeziydi. 1890-1938 yılları arasında Viyana'da yaşamış önemli kişilere baktığımızda bu gerçek açıkça gözükmektedir. Söz konusu olan; Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Karl Popper, Otto Wagner, Gustav Mahler, Egon Schiele, Gustav Klimt, Karl Kraus, Hugo von Hofmannsthal, Stefan Zweig, Robert Musil, Theodor Herzl, Alfred Adler diye uzayan bir liste. Dikkat çekici olan- sa bu listenin neredeyse tamamının Yahudi ve Yahudi kökenlilerden oluşması... Bütün bu isimleri ortaya çıkaran şartlarla yukarıda anlattığımız Yahudilerin liberal burjuvaziyi bizzat oluşturan ana omurga hâline gelmesi arasındaki ilişki çok mühimdir. George Steiner, "Viyana'nın modern kültürü, temelde Yahudi burjuvazisinin bir ürünüdür." derken bu noktayı işaret etmiştir. Keza Stefan Zweig da

Dünnün Dünyası’nda şöyle der: “Yahudi burjuvazisinin kesintisiz ve teşvik edici ilgisi olmasaydı, sarayın ve aristokrasinin kayıtsızlığı ve paralarını, sanatı teşvik etmek için harcamak yerine, yarış atları ahırlarına ya da av partilerine yatan Hristiyan milyonerler yüzünden Viyana, tıpkı Avusturya’nın politik açıdan Alman İmparatorluğu’nun gerisinde kalması gibi, sanatsal açıdan da Berlin’in gerisinde olacaktı. Viyana’da yeni bir şeyler yapmak isteyen, Viyana’da teşvik edici ilgi arayan yabancı bir konuk Yahudi burjuvazisine yönelirdi.”

Viyana’daki Yahudi burjuvazisinin hangi alanlarda güç kazanarak toplumu yönlendirmeye başladıklarını incelediğimizde, akademik kadrolarda, finans sektöründe, basında ve hukukta belirgin bir şekilde söz sahibi olduklarını görürüz. İlginç olan şu ki Viyana Yahudileri, etkin olmadıkları alanlarda bile arka planda finansal destek sağlamışlardı. Örneğin, Yahudi banker Castiglioni, Birinci Cihan Harbi’nin hemen sonrasında Max Reinhardt için Josefstadt Tiyatrosu’nun restorasyonunu finanse etmişti.

Viyana’da neredeyse her alanda Yahudiler söz sahibiydi. Freud’un Psikanaliz Topluluğu’nun 1902-1906 arasındaki tüm üyeleri Yahudiydi. Felsefede Viyana Çevresi’ne (Wiener Kreis) mensup olan Philipp Frank gibi mantıksal pozitivistlerin birçoğu Yahudi kökenliydi. Viyana’nın en meşhur sosyalist entellektüelleri içinde Karl Renner hariç olmak üzere herkes Yahudiydi. O dönemin opera dünyası da karakterini yine Viyana Yahudilerinden almıştı. Leo Fall gibi saygın bestecilerin neredeyse tamamı Yahudi kökenliydi. Viyana Müzikoloji Okulu’nun kurucusu Guido Adler ile Filarmoni Orkestrası’nın şefi Arnold Rose katıksız birer Yahudiydi. Dönemin en meşhur iki eleştirmeni Ludwig Hevesi ile Berta Zuckerkandl Yahudi kökenliydi. Sonuç olarak Viyana’nın kültürel eliti içindeki herkes Yahudi değilse de her alanda Yahudiler, diğer tüm gruplara karşın hem nitelik hem de nicelik açısından baskındılar.

Bahsi geçen bütün bu Yahudi elitin ortak özelliği, toplumun liberal eğitim almış sınıfına dâhil olmalarıydı. Bu kadroların nasıl oluştuğunu istatistiklere dökerek açıklamak gerekiyor. Eğer Viyana Yahudilerinin eğitim alanındaki varlıklarını incelersek, 1900’lerdeki elit kesimi oluşturan şeyin ne olduğunu da ortaya çıkarmış oluruz. 19. yüzyıl sonunda Viyana’nın ancak %10’unu oluşturan Yahudilerin, 1881-1891 yılları arasında Viyana Üniversitesi’ndeki oranları %33 olmuştu. 1910’da Tıp eğitimi alan 256 öğrencinin 152’si Yahudi kökenliydi. Aynı yıl hukuk eğitimi alan 64 öğrenciden 26’sı Yahudiydi. Bunun doğal bir sonucu olarak 1936 yılında Viyana’daki 2.163 avukattan 1.341’i Yahudiydi. Üniversitelerde özellikle Felsefe, hukuk ve tıp alanlarında hem nicelik hem de nitelik olarak üst düzeyde varlık göstermişlerdi. Genç Yahudiler, özellikle gazetecilik gibi işleri çok önemsiyorlardı. Cafe Griensteidl ve Cafe Central gibi meşhur Viyana kafelerinin entellek-

tüel müdavimleri yine Yahudilerdi. Viyana için bir anlamda gündemin masaya yatırıldığı bu mekânlarda o kadar baskındılar ki, ‘Yahudinin ait olduğu yer kafedir’ gibi söyleyişler toplumun zihin yapısı içinde çoktan yer edinmişlerdi.

Yahudiler bu seviyeye erişmeden iki asır önce, şehir surlarının dışına sürülmüş bir topluluktur. Toplum içinde en azından Yahudi elitleri olarak kabul görmeye başlamalarının temelinde Avusturyalılarla zor zamanlarında kurdukları parasal ilişkiler vardı. Bu anlamda bizi de yakından ilgilendiren çok önemli bir isim karşımıza çıkıyor: Samuel Oppenheimer. Kendisi 1680-1703 arasında İmparator I. Leopold’un resmî bankeri olarak Türklere karşı bir can simidi vazifesi görmüştü. Özellikle Ağustos 1683’te II. Viyana Kuşatması, Avusturyalılar için bir felâkete dönüşmeye başlayınca devreye girmiş ve ortaya koyduğu sermaye ile Viyana’nın kurtuluşunda başat rol oynamıştı. 1669-1670 yıllarında imparatorun Yahudileri merkezin dışına sürerek gettolaştırmasına rağmen Oppenheimer’in bir Yahudi olarak Viyana’nın merkezinde küçük bir sarayı vardı. Doğrudan imparatorluğa çalışan Oppenheimer gibi bankerler buldukları bütün açıkları iyi değerlendirerek Avusturyalılar için vazgeçilmez olduklarını kanıtlıyorlardı. Türklere karşı finansal destek, mezarlık sahibi olmak gibi bazı temel haklar konusunda Yahudilere yeşil ışık yakılmasını sağlamıştı.

Konuyu toparlayacak olursak, kısıtlandıkları alanın kendi içindeki avantajlarını önce kapalı ekonomideki bankerleriyle, sonra liberal ekonomiyle birlikte ortaya çıkan diğer ticarî haklarını iyi kullanarak modern Avrupa toplumunun damarlarına nüfuz eden Yahudiler, 19. yüzyıl sonunda Batı toplumu denilen olgunun bizzat kendisi haline gelmişlerdi. Bugün dünyada Yahudilerin siyasî, İktisadî ve toplumsal meselelerde neden önemli ölçüde nüfûz sahibi olduklarının anlaşılabilmesi için yukarıda bahsettiğimiz tüm safhalara mercek tutulması gerekmektedir. Bu da bize Batı toplumunun röntgenini çekmek adına önemli veriler sunacaktır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Vienna and the Jews 1867-1938, Steven Beller, Cambridge University Press

A History of Habsburg Jews 1670-1918, William O. McCagg Jr., Midland Book

A Concise History of Austria, Steven Beller, Cambridge University Press

The Decline and Fall of the Habsburg Empire 1815-1918, Alan Sked, Pearson Education

ALİ ULVİ TEMEL

FRANSIZ DEVRİMİNİN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

Su, 100 derecede kaynar ve sıfır derecede donar. Toplumsal olaylar için de bu kesinlikte formüller söylenebilir mi? Toplumsal olaylar, hangi noktada patlamaya yol açar? Toplumsal olayların patlama noktası için suyun kaynama ve donma derecesi için söyledığımız kesinlikte bir nokta belirlenir. Ancak toplumsal olaylar değişme/dönüşme yolunda akacak bir kanal bulamazsa onlar da belli bir noktada patlamaya yol açar, köklü bir değişimi dayatır. Bu kadarını söyleyebiliriz. Olayların neye yol açabileceği konusunda önceden bir takım tahminlerde bulunabiliriz. Ancak bir toplumsal patlama ya da devrim olmuşsa o devrim, o patlama üzerine sonradan elde edilen verilere dayanarak ayrıntılı değerlendirmeler yapıp bir takım sonuçlara ulaşabiliriz elbette.

1789 Fransız Devrimi hangi toplumsal olayların, hangi felsefî ve edebî tartışmaların, hangi düşünsel birikimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır? Eldeki verilere dayanarak, yapılan yorumları değerlendirerek bugün bazı sonuçlara varabiliyor, bazı çıkarımlarda bulunabiliyoruz.

Tarihte, biraz gerilere gittiğimizde, Avrupa'nın, Avrupalıların Endülüs İslâm devletiyle, oradaki Müslümanların düşünsel verimleriyle, düşünceleriyle, kitaplarıyla karşılaşmalarının onları derinden etkilediğini, düşüncelerini, hayat tarzlarını, kurumlarını, eğitim hayatlarını yer yer değiştirdiğini, yer yer dönüştürdüğünü görüyoruz. Avrupalıların Endülüs Müslümanlarıyla temaslarından sonraki hayatları artık öncesinden daha farklı akmaya başlayan bir hayattır.

Katolik Hristiyanlar, Endülüs Müslümanlarıyla temas ederken Ortodoks Hristiyanlar da doğuda Müslüman Türklerle, Osmanlılarla temas etmeye başlamışlardır. 1453'te Osmanlıların İstanbul'u fethiyle bu temas, Osmanlı yönetimi altında yaşamaya dönüşmüştür.

Böylece Avrupa'nın doğudan ve batıdan İslâm/Müslüman parantezi içinde yaşama serüveni başlamıştır.

Avrupalıların Endülüs Müslümanlarıyla teması, onları bir yandan Platonda, Aristo'yla, Yunan felsefesiyle, düşünce verimleriyle buluşturarak düşünsel etkilere yol açmış, yine Kilise'nin, Hristiyan din adamlarının toplumsal, düşünsel hayat üzerindeki belirleyici, kuşatıcı etkisini kırmaya başlamıştır. Öte yandan bu temas Rönesans'ı doğuran gelişmelere etki etmiş, yol açmıştır. Bu yolla Batıların Antikiteyle buluşmasını sağlamıştır. Böylelikle sanatçılar, düşünürler Rönesans'la yaşayageldikleri hayat içinde kendilerine bir alan açmışlardır. Avrupa'da hayat artık bu kanallardan akmaya başlamıştır.

Avrupalıların hem Müslümanların düşünceleriyle karşılaşmaları hem de bizzat kendileriyle karşılaşmaları dine, din adamlarına, Kilise'ye bakışlarını etkilemiş ve değiştirmiştir. Luther ve Calvin adlı iki Hristiyan din adamının İncil yorumları, bilinenden farklı düşünceleri, Kilise ve papazları eleştirmeleri statüko'nun ve elbette Kilise'nin bu kişilere ve düşüncelerine savaş açmasına yol açmıştır.

Calvin'in düşünceleri Fransa'yı da etkilemiş, Fransızlar arasında kalvinciliğin yayılmasının ardından 1562-1598 yılları arasında o topraklarda, 36 yıl süren bir iç savaş yaşanmıştır. Bu savaş, Katoliklerle toplumda taraftar ve yer bulmaya çalışan Kalvinciler, yaygın kullanımıyla Protestanlar arasında yaşanmıştır. Krallık, önce Protestanlara karşı ağır yaptırımlar uygulamış ancak kraliyet ailesinden de Protestanların çıkması üzerine 1561 'de iki mezhep arasında uzlaşma sağlanmıştır. Ancak Protestanların Kraliçe I. Elizabeth'in desteğiyle Katoliklere savaş açması üzerine iç savaş başlamış oldu. 40 yıla yakın süren iç savaşta 8 kez çatışma ve barış olmuştur. Kraliyetin daha çok Katoliklerin yanında yer alması, kraliyete duyulan inancı sarsmıştır. Sonunda 15 Nisan 1598'de IV. Henri, Nantes fermanını ilân etmiştir: Fransa, artık hem Katolik hem de Protestandır. Bu iç savaş, toplumda uzun yıllar unutulamayan, kalıcı izler bırakmıştır.

On yedinci yüzyılda Paris'te, Rambouillet markizi, evinde edebî toplantılar düzenlemeye başlar. Dönemin düşünürleri, şairleri, yazarları, sanatçıları bu evde belli günlerde toplanarak edebî, düşünsel tartışmalar yaparlar. Zamanla bu tür toplantılar yaygınlaşır, başka evlerde ve salonlarda da bu tür toplantılar yapılmaya başlanır. Bunun üzerine, 1635'te Kardinal Richelieu tarafından Fransız Akademisi kurulur: Dil ve edebiyat alanına bir düzen getirilmek istenir.

Reformcuların çabasıyla kanlı da olsa Kilise kurumundaki kurulu düzenin yıkılarak iki mezhebin, iki anlayışın doğması, kraliyete karşı duyulan güvenin sarsılması, evlerde düşünsel tartışmaların yapılması, toplumda alttan alta değişimlerin yaşanmasına ve yerleşmesine yol açmaktadır. Descartes'ın kitaplarıyla Kilise'den bağımsız, aklın ve kuşkunun öne çıktığı bir düşünme tarzı toplumda yer edinmeye başlar.

On yedinci yüzyılın sonunda, on sekizinci yüzyılın başlarında Avrupa'da, İtalyanlarla başlayan bir gezme tutkusuna yaygınlaşır. Paul Hazard, "Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme" kitabında ayrıntılarıyla buna değinir. O'na göre; "Klâsik devrin büyük adamları, durgun kimselerdi. Voltaire, Montesquieu ve Rousseau gezgin tipler arasındadırlar; ama durgun tiplerden gezginlere geçiş sırasında bazı müphem kuvvetler cemiyette değişmeler meydana getirmişti." Yine; "Bilgin kişiler şehirden şehire gezerek bilgilerine yeni şeyler katıyorlardı... Filozoflar, seyahat ettiler; sakın bir yere gidip tefekküre dalmak için değil fakat dünyanın meraka değer şeylerini görmek için dolaştılar." Bu geziler sonucunda yazılan kitaplar,

başka toplumlarla Fransız toplumunu karşılaştıran değerlendirmeler ve oralarda karşılaşılan yeni düşünceler dar bir çevrede de olsa tartışmalara, yeni düşüncelere ulaşılmasına yol açar. Özellikle Montesquieu ile Voltaire'in İngiltere gezisi sonrası yazdıkları, toplumda geniş yankı bulur, tartışmalara yol açar.

Yine Hazard'a göre; 1678'de dönemin tartışmacılarından Bossuet ile papaz Claude arasında bir tartışma başladı. "Biri insanın serbest tercih hakkını, ferdi vicdanın başkalarına tabi olmaksızın doğru bildiği bir şeye inanama hakkını müdafaa ediyor, öbürü de ortak bir inancı paylaşmak arzusu, herkesin kabul ettiği bir disipline uymanın vereceği sevinç ve hayatı devam ettirebilmek için bir otorite tanımak zarureti üzerinde duruyordu."

Aynı yıllarda Pierre Bayle Descartes'ın yolunu izleyerek tartışmalara katılmıştır. "Bayle'in eserleri, geniş bir okuyucu kitlesinin inançlarını sarsmış ve en çok benimsenen dinî ve ahlâkî prensipler üzerine şüphe düşürmüştür." İnançlar, düşünceler, kurumlar, alışkanlıklar, gelenekler sarsılmaya başladığına göre bu kadar gezgini, serüvenci, yenilikçi, doyumsuz, modernisti, boşta gezeri, züppeyi, itirazcuyu, kuşkucuyu nasıl tatmin etmeliydi? Bu ancak geleneksel inançlara savaş açarak yapılabilirdi. "Yıllardan beri, akıl adında meçhul bir şahıs, üniversitelere zorla girmeye çalışıyor ve kendilerine Gassandistler, Dekartçılar, Malebranşçılar denen ve hepsi de birer sergerde olan dedikoducu taifesinin yardımıyla Aristo'yu sigaya çekmeye ve onu kürsüden atmaya hazırlanıyordu... Saldırgan akıl, savaş meydanına doğru yürüyordu... geçmişin bütün hatalarını tamamen silmek ve hayatı yeniden başlatmak niyetindeydi."

Bu dönemi anlatan yazarların çoğu, yazılan kitaplar, yapılan tartışmalar dolayısıyla dönem insanların inançlarının sarsılması üzerinde durmuştur. Bunlardan Charles Seignobos "Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi" adlı kitabında dönemi şöyle anlatır: "En derin değişiklik toplumun hal ve gidişini tanzim etmekte olan inançlarda vukua gelmekteydi. Tanrı ile insan arasındaki münasebetleri Hristiyanlık bakımından ortaya koyan anlayış XVII. yüz yıldan beri sarsılmış bulunmaktaydı; şimdi ise bu anlayış, İngiliz ilâhiyatçıların eseri olan ve adına esasen 'tabiat dini' denilmekte bulunan yeni bir inançla altüst olmuştu." Yazar, sonra da bu anlayışın özelliklerini ve doğurduğu sonuçları şöyle anlatır: "Tabiat dini akla hitap etmekle, geleneğe ve otoriteye itaatten ibaret olan ananevi hal ve gidiş kuralını reddedip onun yerine, 'serbest inceleme' diye adlandırılan ferdi muhakemeyi ikame ediyordu. Bu din, doğrudan doğruya dogma'ların tenkidine ve dinde müsamahaya yol açmaktaydı; sonraları da bu, hükümet otoritesinin tenkidi ve politik hürriyetle sonuçlandı."

İnançların eleştirilmesi, zamanla, dar bir düşünürler ve yazarlar çevresinde de olsa, özellikle Fransa'da, ruhun varlığını inkâr eden materyalizme ve Tanrı'nın

varlığını inkâr eden ateizme kadar vardırıldı. Yapılan değerlendirmelerde; Fransız düşünce dünyası için XVII. yüzyılın tam bir gelişme çağı olduğu üzerinde sıkça durulmuştur.

Avrupa’da Rönesans’ın arkasından tabuları yıkan, önce Kilise’yi sonra da Krallığı sarsan, Hristiyanlıkta Reform diye ortaya çıkan, ardından Protestanlık genel adını alan dinî hareket olmuştur. “Fransız İhtilâli Tarihi”ni yazan Pierre Gaxotte’a göre; “Reform, yıkıcı ferdiyetçiliğin ve cumhuriyetçi hassaslığın ilk patlayışı” olmuştur. “Reform, gerçekte anarşi oldu ve mayalanma devresi geçtikten sonra bundan hemen hemen sonsuz bir toprak parçalanması, çare bulunması hemen hemen imkânsız bir manevi çözülme” kalmıştır geriye.

Fransa, devrim öncesi son dönemece yaklaşmaktadır, artık XVIII. yüzyıl ‘Voltaire yüzyılı’ başlamaktadır. Voltaire, Montesquieu ve Rousseau, dönemin ruhunu ve zihniyetini temsil eden üç önemli yazardır. Montesquieu ile Voltaire bir süre İngiltere’de yaşamışlardır. Dönüşlerinde yazdıkları kitaplarda İngiltere’yi; “dünyaya yurt sevgisi ve fazilet örnekleri vermeye lâayık, bilginler ve düşünürlerle dolu, hürriyetçi ve aydın bir ülke” olarak anlattılar. “Kırk yıl boyunca Fransa, bu kitaplarda anlatılan ‘İranlı’larla, ‘safoğlan’larla doldu. Bilgili alaycılıkları, küçümser kıyaslamaları, hesaplı hayretleriyle bunlar zihinleri karıştırmak, en metin insanlarda dahi şüphe ve kaygı uyandırmak; en olağan hakları suikast ve gasp gibi; asırlar boyunca saygı gösterip hizmet etmekle herkesin şeref duyduğu müesseseleri yeni, kaygı verici ve gayrimeşru kurumlar gibi göstermek işini başardılar.”

Fransız Devrimi’nin öncülerinden sayılan bu üç düşünür de 1789’dan önce ölmüştür. Ancak düşünceleri devrimi, devrim düşüncesini tetiklemiştir. Bu genel kabul gören bir düşüncedir. Elbette bu sürece katkı yapan başka düşünürler, yazarlar ve siyasetçiler de vardır ancak bu üç düşünürün öncülüğü tartışmasız kabul görmektedir. Montesquieu, ‘İran Mektupları’, ‘Romalıların Yükseliş ve Çöküş Nedenleri Üzerine Düşünceler’ ve ünlü ‘Kanunların Ruhu Üzerine’ kitaplarının yazarıdır. ‘Kanunların Ruhu Üzerine’de; kanun’u tanımlamış ve ilk kez ‘kuvvetler ayrılığı’ üzerinde durarak bu alanda kalıcı bir kavrama imza atmıştır. O, yazdıklarıyla mevcut siyasal yapıyı, Krallığı ve siyasal kurumları tartışma gündemine taşımıştır. Yine onun toplumsal ve ekonomik bilimlerin temelini attığı da kabul edilmektedir.

Bu üç düşünürü de kendi dönemlerinin koşulları içinde değerlendirmek gerekir. Yaşadıkları dönemde onların düşünceleri de belli bir sürecin sonunda, bir evrimden geçerek belli bir sonuca ulaşmıştır. Bu yüzden özellikle Voltaire ile Rousseau arasında sert tartışmalar ve kopuşlar da yaşanmıştır. Bunların arasında Rousseau hem yaşantısı, hem de düşünceleriyle en fazla yalpa yapan bir düşünürdür. O hem bireysel özgürlüğün övgücüsü, hem de totaliterciliğin kuramcısı

olmuştur; bu özelliğiyle Fransız Devrimi'nin öncülerinden Robespierre'in esin kaynağı olmuştur. Doğanın, doğa insanına özlemin sözcüsü olmuştur. O, iktidar üstüne eleştirilerde bulundu. Aydınlanma hareketine katkısı oldu ancak ilerleme yanılsamalarına da dikkat çekti.

Voltaire, yaşadığı dönemin bütün büyük düşüncelerini eleştirmiştir. Hristiyan dogmalarını, Kilise'nin maddiyat düşkünlüğünü, Fransız siyasal düzenini, sözde edebî başarıları eleştirmiştir. Özgür düşüncenin, liberal burjuvazinin ve mücadeleci gazeteciliğin öncüsü kabul edilir. İnsan haklarını savunmuştur. 'Voltaire' adlı bir de kitap yazmış olan Beşir Fuad'a göre o; ömrü boyunca çalışmalarını bir hedefe yöneltmiştir: "Bu vicdan özgürlüğü hedefine, akli muhakemelere ve bununla beraber her türlü incelemelere engel ve mani olan Hristiyanlığın bâtıl inançlarını ve bu hurafeleri kabul etmeyip yaratma kudretinin insanlara en özenilmiş hediyesi olan akıl ve zekâlarını kullanmak isteyenlere canî gözüyle bakıp bunları, işkenceye koşmak, ateşte yakmak gibi bin türlü vahşice zulümleri işlettiren taassubu ortadan kaldırmak ve yıkmakla, medenî ilerlemeleri esaret zincirinden kurtarmak"la ulaşılabilirdi. Beşir Fuad'a göre; "Voltaire, Hristiyanların işledikleri zulümleri veya kapılmış oldukları bâtıl düşünceleri doğrudan doğruya sahiplerinin yüzüne vurmaya Emile'in yayınlanmasına kadar cesaret edemediği için... halkı, bu zulüm ve bâtıl düşüncelerden uzak tutmak için İslâmiyet'e de bazı suçlamalarda bulunmuş ise de sonradan hakikati itiraf etmiştir." Beşir Fuad'a göre; "Voltaire'in eserleri, inceleme süzgecinden geçirildiği takdirde İslâmiyet'i, Hristiyanlığa tercih ettiği görülür; papazların İslâmiyet aleyhinde yayıp durdukları suçlamalara karşı İslâmiyet'i Voltair'e kadar müdafaa eden kimse olmamıştır." Beşir Fuad, aslında temennilerini yazıyor, gerçeğin böyle olmadığı biliniyor. Yine de Avrupalı düşünürlerin Kilise'yi ve papazları eleştirirken İslâm'a, İslâm'daki olumlu örneklerle zaman zaman başvurdukları bilinen bir gerçektir. Geçerken bunu söylemekte yarar var.

Yüzyılın ikinci yarısında yayınlanmaya başlayan '*Ansiklopedi*', felsefî düşüncelerin yaygınlaşmasına katkıda bulunduğu gibi Fransız Devrimi'nin oluşumunda çok önemli etkileri olmuştur. '*Ansiklopedi*, Diderot'nun öncülüğünde, d'Alembert, Helvétius, d'Holbach, Condillac gibi yazarların katkılarıyla yirmi yıl boyunca yayınlanmıştır. Montesquieu, Rousseau ve Voltaire de '*Ansiklopedi*'ye madde yazarak katkıda bulunmuşlardır. 'Fransa İnkılabının Siyasî Tarihi' adlı kitabın yazarı A. Aulard kitabının bir yerinde; "Diderot, d'Holbach, Helvétius cumhuriyeti istemedikleri halde krallığı ya taan etmek yahut da Hristiyanlığı baltalamak suretiyle gözden düşürmüşler ve zayıflatmışlardı" der. Yine aynı yazara göre; Rousseau da '*Toplumsal Sözleşme*' kitabında; "Her türlü kanun yapma sisteminin belli başlı iki konusu özgürlükle eşitlik olmalıdır" demekle de krallık sisteminin tahribine yol açmıştı." Zaten Rousseau, ona göre yazı ve söy-

leyleriyle ‘cumhuriyetçi kardeşlik’ düşüncesini telkin etmiştir. Yine aynı yazara göre; Voltaire de: “İnsanların kendi kendilerini akıl ve muhakeme ile yönetmeleri gerektiğini” söyleyerek ‘cumhuriyetin ruhu’nu dile getirmiştir. Döneminin başka yazarları gibi Voltaire de “Kralın kanunu uygulattıran ve kanuna tabi bir vatandaştan başka bir şey olamayacağı” fikrini eserlerinde işliyordu, böylece bu düşünce yaygınlık kazanıyordu. Nitekim Voltaire’in *Don Pedro* adlı eserinde, kahraman; “Kral artık kanunlara ilk tabi tutulan ve adil olmağa mecbur bulunan yüksek ünvanlı bir adamdan başka bir şey değildir.” der.

Gaxotte’a göre; “Ansiklopedi, müşterek düşmana karşı krallığın ve desteklerinin tenkidi, tanrıtanımazlık, şehvetperestlik, bilginler ve ilerlemeler asrı sayılan XVIII. yüzyılın övgüsü, ekonomik liberalizm, medeniyetin yerden yere vurulması, haklar ve mal-mülk bakımından bütün insanların eşit olacakları sözüm ona tabii bir halin savunulması ve nihayet makinelerle tezgâhların çok ayrıntılı olarak incelenmesi gibi bütün düşünceleri, bütün özleyişleri içinde toplamıştır.”

Yine yazara göre; “XVIII. yüzyılda yeni teorilere meraklı olanlar tek başlarına kalmadılar. Bilgilerini ortaklaşa ve düşüncelerini belirli hale sokmak için bir araya geldiler... Bütün şehirlerde fikir adamı olmağa özenenlerle zamane düşüncelerinin üstüne çıkmak iddiasında bulunanların kurdukları dernekler, edebî salonlar, akademiler, okuma odaları, vatansever birlikler, bilim ve felsefe cemiyetleri, mason locaları, tarım kurumları kum gibi kaynıyordu. Burada kitap okunuyor fakat özellikle tartışmalar yapılıyordu.”

Yazarlar toplumlari, toplumlar yazarları karşılıklı etkileyerek belirli bir entelektüel ve manevî bir tip oluşmaya başlamıştır. Önceki yüz yıllarda edebiyat, bir eğlenme ve oyalanma aracı olarak görülürdü. Oysa “XVIII. yüzyılda menfaat gütmeyen edebiyatın yerini, yükselme hırısı besleyen, tecavüz-kâr, mücadele edebiyatı aldı.” Bu da devrimi hazırlayan önemli etkenlerden birisidir.

Yine Gaxotte’a göre; “Krallığın yanı başında ve onun müsamahasıyla, aristokrasinin yardımı ve parasıyla, yargıçlar kurulunun, polisin ve idarenin iştiraki ve suç ortaklığıyla faal, cüretli, müsamahasız bir yeni iktidar kurulmuştu ki bu filozoflar partisiydi. Kadroları cemiyetlerdi. Şefleri Ansiklopedist’lerdi. Sözcükleri parlâmentolardı. Ordusu adliye mensuplarıydı. Büyük manevraları vergiler ve din etrafında politik mücadelelerdi.” Kendi üslûbu içinde d’Alembert durumu şöyle tanımlamaktadır: “Kamuoyu dünyayı idare eder ve filozoflar da kamuoyunu idare eder.”

1789 Fransız Devrimi, Batı Avrupa ve Amerika’da olan devrimler dizisi içinde yer alır. Aulard’a göre; “İngiltere ve Amerika on sekizinci asırda, Fransa’da cumhuriyet fikirlerinin yerleşmesine hizmet etmişlerdir.” Yine “Fransızların, Amerika istiklâl harbi için o kadar heyecan göstermelerinin sebebi, muhakkak ki

İngiltere'ye karşı beslenen kin ve garezdir. Fakat bu heyecan aynı zamanda istibada karşı umumiyetle beslenen kin ve garezden de ileri geliyordu.”

Necip Fazıl Kısakürek ‘İhtilâl’ adlı kitabında Fransız Devrimi’ne yol açan sebepleri üç maddede toplar. Buna göre; “Rönesans’tan sonra uyanan aklın, mutlak idareye karşı isyana yönelmesi ve bu konuda ‘Ansiklopediciler’ adlı bir fikir zümresi tarafından beslenmesi, yine Fransız sarayının gaflet, zulüm ve rezalet manzumesine yataklık etmesi ve halkın zaruret ve sefaleti, ekmek derdi,” ihtilâlle yol açmıştır. Ayrıca, “barutuna ekmek karışan ihtilâl mutlaka patlar.”

Yücel Bulut, ‘Oryantalizmin Kısa Tarihi’ adlı kitabında Fransız Devrimi’nin oluş gerekçesini farklı bir açıdan ele alır. O’na göre; “Fransız İhtilâli, dünyanın emperyalist paylaşımında İngiltere ile rekabet edemeyen, Hindistan’da ve Kanada’da İngiltere’ye yenilen Fransız kraliyet ailesine Fransız burjuvazisinin bir tepkisidir aslında. Bu nedenle ihtilâl, Avrupa’daki monarşileri zor durumda bırakmakla beraber, asıl etkisini İngiltere ile hesaplaşmak arzusu ile girişilen sömürgecilik faaliyetlerinde gösterecektir.”

Sonunda 14 Temmuz 1789’da ihtilâl patlar. Devrim sırasında da yönetim el değiştirmeleri sonrasındaki dönemlerde de çok kan dökülür. ‘Terör’ kelimesini tarihe, Fransız Devrimi sokar. Fransız Devrimi’yle ortaya ilk kez çıkanlardan bazılarını N. F. Kısakürek şöyle belirtir: “Dünyada ilk gazete, ilk olmamakla beraber (Mara)nın (Ami dü pöpl-Halk Dostudur... Bu muazzam icadın ‘mevkute’ dedikleri belli başlı zaman bölümlerinde ve günlük, haftalık, aylık şekillerde kullanılması ve her türlü fikir ve tenkit gayesini belirtmesi, Fransız ihtilâlinin eseridir, denilebilir.” Yine Kısakürek’ göre; “Kelâm sanatı, Fransız Büyük İhtilâlinde erdiği dereceyi, eski Yunan ve Roma’dan sonra, Batıda hiçbir yerde ve harekette gösterememiştir.”

Ayrıca Necip Fazıl Kısakürek’ göre; “19. asırda Avrupa’nın hemen her ülkesinde beliren ihtilâl kımıldanışları Fransız inkılâbının birer kopyası halinde ve umumiyetle gizli mason kurmaylarının sevk ve idaresindedir.” Yazar Seignobos, sözünü ettiğimiz kitapta benzer düşüncelere yer verir. Seignobos’a göre; Voltairre ve Montesquieu politik hürriyet ve benzeri düşünceleri İngiltere’den Fransa’ya taşırlar. Bunlar arasında ‘tabiat dini’ ve ‘farmason locaları’ da vardır. “Bu dinin esasları alenen izah edilememekteydi ama bilhassa Fransa’da, Paris kahvelerindeki özel konuşmalarda, büyük şahsiyetlerin edebiyatçılarla buluştukları birkaç hanımefendinin salonlarında, daha sonra da farmason localarında ve İngilizler örnek alınarak kurulan kulüplerde, gizli usullerle yayıldı.”

Fransız Devrimi’nin doğurduğu en önemli sonuçlardan biri de Braudel’e göre; “Her türlü riba, faiz 12 Ekim 1789’dan itibaren Fransız hukuku nezdinde suç olmaktan çıkmıştır. Bazı ilâhiyatçıların itirazına rağmen Avrupa’da riba ile borç, meşru görülmeye başlamıştır.”

Ernst Robert Curti us ‘Fransız Medeniyeti’ adlı kitabında; Voltaire ve Diderot’nun ‘Aydınlanma’nın temel düşüncelerini ortaya koyduklarını, bununla monarşinin dinî akidelere dayanmaktan vazgeçtiğini, edebiyatın kozmopolit bir hale geldiğini, ihtilâlin ulusal bilinci yeniden kuran büyük bir olay olduğunu, Yeni Fransa’nın ulusal gayelerini ifade etmek için kendi armasına şu evrensel düsturu: ‘Medeniyet’i kazıdığını, belirtmektedir. Yine bu kelimenin yeni olduğunu, ilk kez 1760’larda ortaya çıktığını, ihtilâlin siyasî gayelerini doğrudan doğruya hatırlatmaksızın, onun manevî hamlesini temsil ettiğini, belirtmektedir.

Fransız düşünür René Guénon ise ‘medeniyet’ kelimesine bambaşka bir yerden bakar. O, ‘Doğu ve Batı’ adlı kitabının bir yerinde şöyle der: “Modem Batı medeniyeti gerçek bir anomali olarak yer alır tarihte: Az çok bütünüyle tanıyabildiklerimiz arasında tamamen maddî yönde gelişmiş tek medeniyet Batı medeniyetidir. Rönesans denen olayla aynı anda başlayan bu canavarca gelişme, mukadder olduğu üzere, mukabil zihni bir gerilemeyi de beraberinde getirmiştir,” der.

Yine andığımız kitabın başka bir yerinde de ‘medeniyet’ ve ‘ilerleme’ kelimelerine yüklenen anlamları değerlendirir ve eleştirir: “‘Medeniyet’ ve ‘ilerleme’ denen iki fikir, topu topu XVII. asrın ikinci yarısında, yani daha birçok şeyin yanında ‘materyalizm’in de doğuşunu gören bir dönemde ortaya çıkmıştır ve özellikle, XIX. asır başlarındaki hayâlderest sosyalistler tarafından yayılmış ve popüler bir hale getirilmişlerdir.” Yazar, Batıklara, sömürgeci ifadedeki ‘özümleme’ yerine ‘işbirliği’ yapmalarını önerir.

Farklı bir eleştiriye de M. Şükrü Hanoğlu’nun Sabah gazetesinin 4 Mayıs 2014 tarihli sayısındaki ‘Tarihi Özgürleştirmek’ adlı yazısında rastlıyoruz. Yazar, yazısında; “Yirminci yüzyılın önde gelen tarih metodolojisi kuramcılarında Reinhart Koselleck’in düşüncelerinden söz ederken yazısının bir yerinde şöyle demektedir: “Koselleck’in de belirttiği gibi tarihi ‘ileriye doğru’ giden, yaşanan gerçekliği doğurmuş ve geleceği belirleyecek bir çizgi olarak kavramsallaştırılmaya başlanması on sekizinci yüzyılda, bilhassa Fransa ihtilâli sonrasında gerçekleşti,” der ve bu anlayışı eleştirir, bu anlayışın artık kabul görmediğini, belirtir.

KAYNAKÇA

- Aulard A., Fransa İnkılâbının Siyasî Tarihi-3 cilt..(Çev. Nazım Poroy) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 2011
- Bulut Yücel, Oryantalizmin Kısa Tarihi, Küre Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul, Mart 2014
- Curtius Ernst Robert, Fransız Medeniyeti. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu) İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercümelere Serisi, Birinci Baskı, İstanbul, 1938
- Fuad Beşir, Voltaire. (Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay, Ali Utku) Çizgi Kitabevi, Konya, Ocak 2011

H E C E

- Gaxotte Pierre, Fransız İhtilâli Tarihi. (Çev. Samih Tiryakioğlu) Varlık Yayınları, İkinci Baskılış, İstanbul, Kasım 1969
- Guénon René, Doğu ve Batı.(Türkçesi: Fahrettin Arslan)Veryüzü Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, Nisan 1980
- Hazard Paul, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme.(Çev. Erol Güngör)Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Birinci Baskılış, İstanbul, 1973
- Kısakürek Necip Fazıl, İhtilâl, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, Nisan 1976
- Politika Sanatı,(Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol)Çan Yayınları, İstanbul, 1967
- Rousseau-6 Kitabı Birlikte. (Çev. Selmin Evrim, Mehmet Evrim, Zahir Güvemli, Kâzım Nami Duru, Ahmet Ateş) Türkiye Yayınevi, İkinci Baskı, İstanbul, 1960
- Seignobos Charles, Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi. (Çev. Samih Tiryakioğlu) Varlık Yayınları, İstanbul, Haziran 1960

SELİM TİRYAKİOL

BATTA BİLGİNİN ZİNCİRİ: ANSİKLOPEDİ

Giriş

Latince *encyclopaedia* kelimesi Yunanca *enkyklios paideia* kelimesinden gelmektedir; *en* “-da/-de” *kyklios* “daire”, *paideia* “bilgi” manasınadır. Buna göre ansiklopedi kelimesi “bilgi dairesi”, “bilgi çemberi”, “genel eğitim ve öğretim”, “çocuk yetiştirme genel bilimi” anlamlarına gelmektedir. Kelimeye Quintilianus’un bir el yazmasında rastlanmıştır (Little-Fowler-Coulson, 1978: 654; Hilav, 1996: 11). Eski Yunanlılar bu kelimeyi, her Yunan ferdinin hayata atılmadan önce öğrenmesi gereken genel bilgileri ifade etmek için kullanıyorlardı. Bu genel bilgiler yedi dala ayrılıyor ve *septem artes liberales* (yedi serbest sanat) diye isimlendiriliyordu. Bunlar: Gramer, retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî idi (Aykut, 1989: 2; 1991: 217).

Kelimenin tarih içindeki kullanımına baktığımızda, mezkûr manalarından sonra 1531’de Thomas Eliot tarafından İngilizcede, 1532’de François Rabelais tarafından *encyclopédie* şeklinde Fransızcada kullanıldığını görüyoruz. Bu iki kullanımdan sonra diğer Avrupa dillerine geçen kelime ilk defa 16. yüzyılda Paul Schlich’in bir eserine isim olarak verilmiştir. Bugün anladığımız manada bir yayın türünün ortak adı olarak 18. yüzyılda Diderot ve arkadaşlarının meşhur *Encyclopédie* yayımlamalarından sonra kullanılmaya başlanmıştır (Aykut, 1991: 217).

Batı’da benimsenen bu kelimenin etkisinden olmalı bir yüzyıl sonra Arapça’da ansiklopedi kelimesinin manasının tam karşılığı olabilecek *dâ’iretu l-ma’ârif* terkihi eserlerde kullanılmaya başlanır. 19. yüzyılda bu isimle neşredilen en önemli ansiklopedi Butrus el-Bustânî’nin eseridir (Aykut, 1989: 3-4). Ansiklopedi kelimesi Osmanlı Türkçesine *ruhîtü’ l-ma’ârif* diye çevriliyor. Şemseddin Sami *Kâmûs-ı Eransev*’de bu kelimedden bahsediyor ve açıklamasını yapıyor. Emrullah Efendi isminde bir zat ancak bir cildini yayımlayabildiği ansiklopedik eserinin ismini *Muhîtul-Ma’ârif* koyuyor (Hilav, 1996: 11). Ansiklopedi kelimesi, Türkçe bir eserde ilk defa 1927 yılında *Çocuk Ansiklopedisi* adında kullanılmıştır (Zekeriya-Duran-Sertel, 1927; Aykut, 1989: 4).

İlim Tasniflerinden Modern Ansiklopedilere

İnsan, fitratı gereği çevresindeki nesnelerin “ne”liğini, kişilerin “kim”liğini merak eder. Bu merak verilen cevaplar yüzyıllar boyunca birikerek çoğalmış, böylece insan bilgisi artmış, bir insanın altından kalkamayacağı çokluğa ulaşmış-

tır. Çokluk, bütün bilgileri tasnif etmeyi gerektirmiştir. Gerek Doğu’da gerek Batı’da farklı âlimler tarafından ilim tasnifleri yapılmıştır. Bu tasniflerin yapılmasındaki maksat geçmişte elde edilmiş; fakat üstü tozlanmakta olan bilgi birikimlerini canlandırmak olmuştur. Doğu’da hem ilimlerin tasnif edildiği hem de ansiklopedik eser kategorisine giren önemli bir eser olarak Katip Çelebi’nin *Keşfü’z-zünûn*’unu sayabiliriz. Bunun yanında Taşköprülüzâde’nin *Mevzuatü’l-ulûm’u* (16. yy.) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın *Marifetnamesi* de zikredilmeye değerdir: Her biri güzel bir tasnif çalışması olan bu eserler, bilgiler arasındaki zihni geçişi kolay hâle getirmişlerdir (Kutluer, 2000: 79; Hilav, 1996: 12).

Batı’da modern manada ansiklopedilerin ortaya çıkışı da tasnif çalışmalarıyla olmuştur. Francis Bacon’un “doğayı kontrol altına almak için onun yasalarını bilmeli” düşüncesi, onu yeni bir yöntem arayışına itmiştir. Yeni yöntem de yeni bir tasnifi getirmiştir. Bacon’un ilimleri tasnif etmesiyle bu yeni sisteme dayanarak yeni ansiklopediler yazılmıştır (Hilav, 1996: 105-112; Poyraz, 2008: 17-25).

Bu tasnif ve canlandırma çalışmalarından sonra Batı’da bir yayın türünün adı olarak ansiklopedi fikri ancak 18. yüzyılda vücut bulabilmiştir. Böylece modern manada ansiklopedilerin ilk örnekleri verilmiştir. Modern ansiklopedilerin hazırlayıcıları Aydınlanma filozofları olmuşlardır. Bunun için modern ansiklopedilerin fikri temelleri Aydınlanma fikrinin noktalarına dayanmaktadır. Onların fikirlerine baktığımızda; meşhur *Encyclopedie*’ran yazarı Diderot, ansiklopedi oluşturma amacını bugün yaşayan insana bilginin genel sistemini sunmak, önceki yüzyılların bilgisinin gelecek yüzyıllara aktarılmasını sağlamak ve bu sayede gelecek nesillerin daha eğitilmiş, daha faziletli ve daha mutlu olmalarına imkân oluşturmak olarak kaydeder (Diderot, 2002; Hilav, 1996: 127).

Ansiklopedilerin ortaya çıkışı insanlığın iletişim imkânlarının gelişmesiyle de doğrudan ilgilidir. İletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte küçülen dünya herkesin ortaklaşa paylaştığı bilgilerin sayısını artırmıştır. Her insan kendi alanı dışındaki alanlarda da genel bilgilere sahip olma gereği duymuştur. İşte insanlığın ortak meraklarını, ödevlerini, ihtiyaçlarını ve zevklerini bir araya getirmeye çalışan eserlere ansiklopedi denilmiştir (Hilav, 1996: 131).

Aydınlanma filozofları insanın özü itibarıyla iyi olduğuna ve uygun koşullar sağlandığında sonsuz bir şekilde gelişebileceğine inanıyorlardı (Cevizci, 2002: 70). Bundan dolayı ansiklopediler insana uygun koşullar sağlama gayesine hizmet etmişlerdir. Onlara göre geçmiş ve bugünün birikimini tek bir eserde birleştirmek, insanın ufku açacak ve bu ufuk insanı sonsuzluğa doğru adımlar atmaya sevk edecekti. Şüphesiz böyle yüce ideallere götürecek olan bir eser tek kişinin harcı değildi. Hatta Diderot’a göre bilim ve edebiyat toplulukları, üniversiteleri, dernekleri dahi bu işi tek başına gerçekleştiremezdi; çünkü bunların her bi-

ri evrensel bir ansiklopediye girecek olan özel bir konu üzerinde çalışıyorlardı. Ona göre bu güç işi ancak farklı alanlarda çalışan, insanlığın faydasını düşünen, birbirlerine karşılıklı saygı ve sevgiyle bağlı yazarlar ve sanatçılar topluluğu gerçekleştirebilirdi (Hilav, 1996: 128).

Modern ansiklopedinin fikir babaları ansiklopedilerin başlangıç ve bitiriliş tarihlerinin belirli olması gerektiğini düşünmüşlerdir; zira zanaatların kullandıkları terimlerde, bilimlerde ve sanatlarda insan bilgisi sürekli genişlemektedir. Eğer bir ansiklopedi belirli bir tarihte bitirilmezse eski kalma tehlikesiyle yüz yüze kalmaktadır. Diderot, her ne kadar bu tehlikeyle karşı karşıya olursa da felsefenin büyük adımlar attığı, kendi konularının hepsini hâkimiyeti altına aldığı, hemen her alanda ağır bastığı ve aklın yasalarının benimsenerek geleneksel öğretilerin sarsıldığı modern dünyada, tam anlamıyla tatmin sağlayacak tek bir yapıtın bile bulunmadığını düşünür. Ona göre insanların ansiklopedide yazılanlardan daha fazla bilgi sahibi olacağı bir an mutlaka gelecektir; ancak hakkında hiç bilgi sahibi olmadıkları konular da muhakkak olacaktır. Bunun için halk adamı da ilim adamı da ansiklopedilerden her zaman bilgi sağlayabilecektir (Hilav, 1996: 130-31). Diderot'un bahsettiği bu çıkmazdan çıkmanın yolu ansiklopedilerin her nesilde bir kez güncellenmesi olabilir. Buna göre her yeni nesil atalarının yazdıklarını gözden geçirip kendi zamanlarının bilgi birikimiyle karşılaştırıp o konular üzerinde tasarrufta bulunabilir.

Ansiklopedilerle ilgili belli başlı noktalara değindikten sonra Batı'nın ansiklopedicilik geçmişine göz atmakta fayda var.

Batı'da Ansiklopedilerin ve Ansiklopedik Eserlerin Tarihi¹

Eski çağlarda Batı'da bilgiyi Eski Yunan'dan Roma'ya uzanan İlmî ve felsefî gelenek saklıyordu. Ansiklopediler alanında bu çağlarda neler yapıldığına dair yeterli bilgi kaydına sahip değiliz. Bu yazıda, Batı'da ansiklopedik çalışmaları 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun çökmesinden sonraki dönemle başlatacağız. Eski Yunan'ın mirasını koruyan Batı Roma'nın çökmesinden sonra Batı, birçok İlmî sahada olduğu gibi ansiklopedik eserler sahasında da ürün veremez hâle gelmişti. Batı Roma'nın çöküşünün bir yüzyıl ardından Romalı devlet adamı Casiodorus'un *Institutiones divinarum et seacularium litterum* ve Aziz Isidoro'nun (ö. 636) *Etymologiae* adlı ansiklopedi çalışmalarından başka Batı'da bu sahada eser ortaya konulamamıştır. Bu durgunluk 13. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Söz konusu fetret devrinde 10. yüzyılda Bizans İmparatoru 8. Constantine'in (ö. 959) emriyle hazırlanan ve *Excerpta Peiresciana*, *Excerpta Historica...* ve *Le Livre des cérémonies* gibi bazı parçaları 1900'lü yıllarda yazılan ansiklopedi; 11. yüzyılda Mikhail Psellos'un (ö. 1096) soru-cevap şeklinde hazırladığı *De Omni-*

faria doctrina; yine aynı asırda kaleme alınan ve Batı'da alfabetik sisteme göre düzenlenen ilk ansiklopedik sözlük olan *Suidas*; başrahibe Herrad (ö. 1195) tarafından derlenen *Hortus deliciarum* Batı ansiklopedilerinin kökenleri açısından önemlidir. Bu çalışmalara ek olarak 12. yüzyılda St. Omerli Lamber tarafından 1120'de derlenen ve İlmî konulardan ziyade metafizik ve büyücülük konularını ihtiva eden *Liber floridus*'u; Honorius Inclusus tarafından üç bölüm hâlinde yazılan, birinci bölümünde coğrafya, astroloji ve astronomi, ikinci bölümünde kronolojik metot, üçüncü bölümünde ise tarih konuları yer alan ve başarılı bir eser olarak kabul gören *Imago mundi*'yi de kaydetmek gerekir.

Batı'nın durgunluk yaşadığı dönemde İslâm âleminde çok sayıda İlmî eser ortaya konulmaktaydı. İslâm âlimleri bir yandan öz kaynaklarından beslenirlerken bir yandan da Eski Yunan ilim ve felsefesinin ürünlerini geliştirerek tercüme ediyorlardı. Batı'nın bütün bu ilimleri unuttuğu devirlerde İslâm âlemi eski Yunan felsefesinin saklayıcısı olmuştu (Sunar, 1967: 18-27).

13. yüzyıldan itibaren Batılılar bu hafızayı İslâm eserleri üzerinden yeniden kendilerine akıtmaya başladılar. Batı için diriliş dönemi olan bu yüzyıllarda Beauvaisli Vincent tarafından yazılan *Spéculum Mejus* (1244) adlı kitap büyük bir etki yarattı ve birçok dile çevrildi. Bu kitap seksen ana bölüm ve yaklaşık on bin alt bölümden meydana geliyordu ve oldukça hacimliydı. Bu eserden önce ve sonra irili ufaklı daha birçok çalışma yapılmasına rağmen Yunan-Roma devri ansiklopedik eserlerinden sonra kayda değer ilk çalışma ancak 16. yüzyılda gerçekleştirilebilmiştir. Bir yüzyılda on altı defa basılan Chartreux Tarikatı papazlarından Gregorius Reisch (ö. 1553) tarafından yazılan *Margarita Phylosophica*, zamanın bütün ilimlerini, Orta Çağdaki bütün *trivium* (dilbilgisi, belagat, mantık) ve *quadrivium* (geometri, astronomi, matematik, müzik) öğretim dallarını ve bunların en önemli temsilcilerinin isim ve resimlerini içinde barındırıyordu (Collison, 1964: 27). Orta Çağ boyunca Batı'da yazılan bütün bu saydığımız eserleri ansiklopedik eser olarak nitelendirebilecek olsak bile bu eserler eski metotlarla yazılmışlardı.

Batı, modern manada ansiklopedilerin ilk örneklerini 17. yüzyıldan itibaren, bilhassa Bacon'un (ö. 1626) yukarıda da zikrettiğimiz üzere ilimleri yeni bir tasnife tâbi tutmasıyla birlikte verebilmiştir. Bu yeni tasnif üzerine kumlan yeni sistemin ilk ansiklopedileri, Johann Heinrich Alsted'in *Encyclopaedia*'sı (1630), Janos Apaczai Cseri'nin *Magyar Encyclopaedia*'sı (1653-1655), Louis Moreri'nin alfabetik düzene sahip *Le Grand Dictionnaire Historique* (1674) adlı eseri, Antoine Furetiere'nin *Dictionnaire Universel des Arts et Sciences* (1690) isimli ansiklopedik sözlüğü, Pierre Bayle'nin *Dictionnaire Historique et Critique*'i (1697) ve John Harris'in *Lexicon Technicum*'udur (1704).

18. yüzyılın ilk diliminde İngiliz Ephraim Chambers'in meşhur *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* (1728) isimli hacimli eseri, kendisinden sonra yazılan, Diderot ve arkadaşlarının hazırladığı *Encyclopedie*'ye ilham kaynağı olmuştur. Genel yöneticiliğini 1747'den itibaren Denis Diderot'un yürüttüğü, o zamanın meşhur ilim adamlarının katkıda bulunduğu *Encyclopedie*'nin hazırlık çalışmaları, 1743'te Chambers'in *Cyclopaedia*'sının Fransızcaya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Bu ansiklopedi etrafında toplanan ilim adamlarına 'ansiklopedistler' denilmiştir. Bunlardan en önemlileri Voltaire, Helvetius, Chevalier de Jaucourt, Rousseau ve Montesquieu gibi isimlerdir (Cevizci, 2002: 70-71). *Encyclopedie* karşılaşılan zorluklara rağmen uzun bir çalışma sonucunda otuz beş cilde kadar ulaşmıştır.

Bu ansiklopedi kendisinden önceki yapıtlarla kıyaslandığında hem biçim hem de içerik olarak yenilik arz eder. Biçim bakımından yeniliği, kendisinden önce pek az örneği olan abece düzenine göre yazılmasında, aşağıda zikredeceğimiz Zedler'in *Universal-Lexicon*'u dışında kendinden önceki bütün ansiklopedilerden daha büyük olmasında ve iki yüzden fazla yazar ve ilim adamının katkısıyla hazırlanmasındadır. İçerik bakımından yeniliği ise ansiklopediye ilham kaynağı olan yeni bilgi ve etik anlayışındadır. Bu yeni anlayışa göre bilgiler insanoğlu ve dünya içindir ve insanı yalnızca bunlar mutlu kılar. Bu anlayışa göre geleceğe dayanan ve metafizik bilgiler dünyevî bilgilere göre daha aşağıdadır. Bundan dolayı *Encyclopedie*'yi çıkaranlar insan hayatı için büyük önem taşıyan zanaatlara ve tekniklere, bu ansiklopedide, daha önce hiç görülmemiş şekilde önem atfetmişler ve onların üzerinde durmuşlardır (Hilav, 1996: 12).

Diderot ve D'Alembert'in öncülük ettiği *Encyclopedie* yazılırken daha önceden hatıra gelmeyen problemlerle karşılaşmış ve bu problemler ansiklopedicilik açısından yeni ufuklar açmıştır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere Diderot, Batı'da Bacon'un başlattığı ilim tasnifine çok önem vermiş ve ansiklopediyi yeni tasnifin temelleri üzerinde yükseltmiştir. Bilgiler, aklın işlem yaptığı duyumların, gözlemlerin ve deneylerin sonucu olduklarından, her bilgi bir başka bilgiye sebep ve sonuç olduğundan bilgiler arasında belli bir sistem vardır. İşte bu sistemde yer alan bilgiler arasındaki organik bağı yakalayabilmek için *Encyclopedie* yazılırken Bacon'un ilimler tasnifi rehber kabul edilmiştir; ancak yeni ansiklopedinin abece düzenine göre oluşturulması bu bağın yakalanmasına engel teşkil etmiştir. Bu problem ise maddeler arasında göndermeler yaparak aşılmıştır. Nitekim bugünkü ansiklopedilerde de bir madde okunurken o maddeyle ilgili başka maddelere yönlendirilirsiniz (Hilav, 1996: 12-13).

Encyclopedie'nin yayın macerası sürerken 1732 ve 1750 yılları arasında Johann Heinrich Zedler'in, başlangıçta on iki cilt olması tasarlanan; ancak altmış

dört cilt olarak tamamlanan *Universal-Lexicon*'u çıkarılmıştı. 1768 yılında ise İskoçların değerini günümüze kadar koruyan meşhur *Encyclopaedia Britannica*²' sı yayın hayatına başladı. Bu ansiklopedi zamanla güncellenmiş ve kendisinden sonra gelen ansiklopedileri de etkilemiştir. 18. yüzyılda Batı'da çıkarılan ansiklopediler için son olarak Panckoucke ve Agasse'nin birlikte hazırladıkları 196 ciltlik *Encyclopédie Méthodique*'i (1782-1832) de zikretmekte fayda var.

19. yüzyılda hazırlanan ansiklopedilerin en önemli özelliği millî olmalarıdır. Bu asırda bir yandan yukarıda da zikrettiğimiz büyük etki yaratan ansiklopedileri taklit edenler olduğu gibi kendisi başlı başına çığır açan ansiklopediler de çıkarılmıştır. Almanya'da çıkarılan Friedrich Arnold Brockhaus'un *Konversations-Lexikon*' u çığır açan ansiklopedilerden biridir. Aynı yüzyılda yayımlanan, ticari ve idari açılardan pek fazla başarı gösteremese de sistematik olarak düzenlendiği için o dönem için önem arz eden bir diğer ansiklopedi ise Samuel Taylor Coleridge'in *Encyclopaedia Metropolitana*'sidir (1817-1845). Yine bu yüzyılda Johann Samuel Ersch ve Johann Gottfried Gruber tarafından hazırlanan *Allgemeine Enzyklopädie* 1889'da 167 cilt çıktıktan sonra tamamlanmadan kaldı. Amerika'da 1829-1833 yılları arasında on üç cilt olarak ilk baskısı yayımlanan *The Encyclopedia Americana* da 19. yüzyılın önemli ansiklopedilerindendir. Bu yüzyılın sonlarına doğru Pierre Athanase Larousse tarafından yayımlanmaya başlanan *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle* (1865-1888) isimli ansiklopedi bütün dünyada büyük bir ün kazandı.

Batı'da 19 ve 20. yüzyıllarda, bunlardan başka millîlik özelliği ağır basan ansiklopediler de yayımlanmıştır. Bu yazıda kendi çıkarıldığı toplumlardaki ve uzak coğrafyalardaki İlmî hareketlere etki etmiş ansiklopedileri vermeyi yeterli buluyoruz.

Son olarak hem Batı için hem de İslâm âlemi için önem arz eden; Hollanda'nın Leiden şehrinde E. J. Brill isimli bir yayınevi tarafından neşredilen *İslâm Ansiklopedisi*'nden bahsetmeliyiz. 1913 ile 1936 arasında Almanca, Fransızca ve İngilizce olarak üç dilde dört cildi asıl bir cildi ek olmak üzere *Encyclopaedia of Islam* ismiyle neşredilen eser İslâm âleminin coğrafya, etnografya ve biyografya gibi konularını içermektedir. Batı âleminde yazılan bu İslâm ansiklopedisi, iki köklü medeniyetten birinin diğerini tanıma ve tanımlama çabası olmuştur. Tanımlayan tanımlanandan öndedir kaidesince Leiden'de neşredilen *İslâm Ansiklopedisi* ile Batı, tanımlanan konumundan tanımlayan konumuna yükseldiğini İlmî bakımdan ilan etmiş oldu. Bu ansiklopedi 1933 yılında Mısır'da Arapçaya *Dâ'iretü 'l-ma'ârif-i 'l-İslâmiyye* ismiyle, 1959 yılında Pakistan'da Urduçaya *Urdu Da ire-yi Ma'ârif-i İslâmiyye* ismiyle, 1940 yılında da Türkiye'de Türkçeye *İslâm Ansiklopedisi* ismiyle çevrilmeğe başlanmıştır.

Sonuç

Bugün kullanılan ansiklopedi kelimesi insan aklının ürünü olan bilgiler arasındaki organik bağı bulabilme ve bütün bilgileri tek bir eserde toplayabilme çabalarının adıdır. Eski Yunan'dan canlandırılan bu anlayış, bugün Batı'nın İlmî araştırmalarında önemli bir noktayı ifade etmektedir.

“Ne” ve “kim” sorularının çoğalttığı bilgi, yüzyıllar içinde farklı ilim adamları tarafından insanların daha rahat anlayabilmesi için tasnif edilmiştir. Her tasnif yeni bir İlmî anlayış, dolayısıyla yeni bir hayat görüşü getirmiştir. Modern Batı dünyasının hayat anlayışı ise başta Bacon olmak üzere Aydınlanma filozoflarına dayanır. Ansiklopediler de bu anlayışın bir ürünüdür.

Bu anlayışa göre ansiklopediler ‘uygarlıkların’ ölümüne karşı bir güvence; Batı'nın “yazı dünyasının Rönesansından” bu yana gerçekleştirdiği en değerli çabaların saklandığı sağlam bir depodur (Hilav, 1996: 15).

Bizim ait olduğumuz medeniyet halkası açısından Batı ansiklopedilerinin en kıymetlisi Hollanda'nın Leiden şehrinde çıkarılan *Encyclopaedia of Islam*, Türkçe adıyla *İslâm Ansiklopedisi*'dir. Bu ansiklopedi 1940 yılında Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır; fakat Batıkların İslâm hakkında sahip oldukları bilgi eksikliği ve önyargılardan dolayı bu eser İslâm âleminde eleştirilmiştir. Türkiye’de bu eleştiri yeni bir gayrete vesile olmuş ve geçtiğimiz günlerde tamamlanan Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayıma hazırlanan *TDV İslâm Ansiklopedisi* insanlığın hizmetine sunulmuştur.

KAYNAKLAR

- Ayktut, Ayhan (1989). *Türkiye’de Ansiklopediciliğin Doğuşu ve Gelişmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Danışman: İsmail E. Erünsal. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kütüphanecilik Bölümü.
- Ayktut, Ayhan (1991). “Ansiklopedi”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 217-227. s.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Collison, Robert (1964). *Encyclopaedias: Their History Throughout The Ages*. New York & London: Hafner Publishing Company.
- Diderot, Denis (2002). “Encyclopedia”, *The Encyclopedia of Diderot & d’Alembert Collaborative Translation Project* (Translated by Philip Stewart). Ann Arbor: University of Michigan Library. Translation of “Encyclopédie”, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5. Paris, 1755: <http://quod.lib.umich.edu/dldid>.
- Hilav, Selahattin (1996). *Diderot & D’Alembert Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kutluer, İlhan (2000). “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’z-zünûn’un Mukaddimesinde ‘el-İlm’ Kavramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (18. S.)*, 79-99. s.

- Little, William; Fowler, H. W.; Coulson, Jessie (1978). *The Shorter Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Poyraz, Hakan (2008). "Modemitenin İki Efendisi: Descartes ve Bacon". *Hece Dergisi Düşünce, Edebiyatta, Sanatta Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı*. Ankara: Hece Yayınları, 17-25. s.
- Sunar, Cavit (1967). *İslâm Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Sabiha Zekeriya; Duran, Faik Sabri, Sertel, M. Zekeriya (1927). *Çocuk Ansiklopedisi* (3. bs.). İstanbul: Resimli Ay Matbaası.

¹ Bu kısımda kronolojik açıdan kaynaklarımız arasında da verilen Robert Collison'un *Encyclopaedias* isimli eserinden ve *DIA'mn* "Ansiklopedi" maddesinden faydalanılmıştır.

² <http://www.britannica.com/>

ÖMER FARUK ALTINTAŞ

İNSANIN ANLAM ARAYIŞINDA İTİBARINI YİTİREN DİL

İnsanın en ayırıcı özelliği dil yetisine sahip olmasıdır. Bu yeti insanın en büyük imkânıdır aynı zamanda. İnsanların kurdukları medeniyetler söz konusu olduğunda da dil meselesi hiç şüphesiz üzerinden en çok durulması gereken bir husustur. Ancak dil alanı çok boyutlu, aynı zamanda çok geniş bir tanım ve anlayış biçimlerinin var olduğu bir alandır. Burada dile, toplumlara has farklı diller ya da onlarca asırdan beri var olan özellikle dinî metinlerin anlaşılması için dil çözümlemeleri ve buna ilişkin eğitim ve anlama tarzları açısından değil, bilakis en geniş anlamıyla dile dair, bütün dilleri kapsayan dil felsefesi ya da metafiziği açısından yaklaşılabacaktır. Başka bir deyişle dilin insanlar, medeniyetler için sahip olduğu vazgeçilmez konum, bunun tarihî süreçte bizi getirdiği nokta ve dilin hâlihazırda bizlere ne ifade ettiği ya da etmediğine dair bir yorum olacaktır. Medeniyetlerden söz ederek ayrımlara gittiğimizde dil bize nasıl bir açıklama alanı açmaktadır? Bu açıdan öncelikle dilin mahiyeti, tarihsel süreçte atfedilen anlam, kullanım alanı ve nihayet modern zamanlarda evrildiği nokta üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz.

Dil Varlığı Olarak İnsan

Modern dönemde bilimsel araştırmaların konusu olmuş birçok alanda olduğu gibi dil konusuna da geçmişte üretilen bilginin artık aşıldığı, bilimin geliştiği, çok farklı bilgilerin, alt alanlarda geniş çaplı bilgilerin ortaya çıktığı düşüncesi kabul görmüş görünmektedir. Dil etrafında üretilen bilgi, ortaya çıkan alt araştırma alanları, konunun karmaşık bir hâl alması bunu doğrular gözükmektedir. Oysa tüm açıklama gayretlerinin ötesinde dil, hâlen muamma bir olgu ya da varlık özelliğini korumaktadır. Dil kavramını yazımızda en geniş anlamıyla kullanmaktayız. Dil hadisesi basit bir iletişim olayı değildir, bilakis bir zihin varlığı olan insanın içinde yaşadığı atmosferdir. İnsan olarak bizi biz kılan her türlü özelliğimizi, duygularımızı, düşüncelerimizi ifade etmeyi, bilgilerimizi aktarmayı onun üzerinden gerçekleştirmekteyiz. Bu sebeple dil hadisesi insanın uğraşı alanı olmuş, onu anlamaya, açıklamaya çalışmış, bunu yaparken de bizatihi dilin kendisine mahkûm olmuştur.

Dili insan türüne mahsus olan, doğada olmayan bir varlık olarak tanımlayabiliriz. Dilin temel unsurları sözlerdir. Söz, insana mahsustur, başka canlıda yoktur. Söz görülebilecek, bulunabilecek en İnsanî, insana has yapıdır. Çünkü inşa-

na mahsus gördüğümüz anlamın taşıyıcısı sözdür. Söz yoluyla insan anlamı bütün var olanlara taşır, atfeder. Söz, anlam içeren bir ses topluluğudur. Sözün oluşu ise bütün insanları kapsar. Sözün sözlendirilişi insan topluluklarından insan topluluklarına göre farklılıklar gösterir. Dil, doğal değil, yani doğada değildir, insan olayıdır. Ama tek tek bireylerin arzularına kalmış bir olay da değildir. Dil, doğa olayları gibi insanı zorlar, hareket serbestliği tanımaz. Dilin anlam ve kullanım kuralları vardır. Dil esas itibariyle bilgiyi taşımaya, aktarmaya yaramaktadır. Bilgi taşıyana ise kavram diyoruz. Kavram çift taraflı bir şeydir. Her kavramın öteki yüzü varlıktır. Varlığın -tıpkı kavram gibi- dünyada karşılığı yoktur. Varlığın dolaylı karşılıkları vardır, onlar da var olanlardır. Kavramın gösterdiği varlıktır, varlığı gösteren ise kavramdır.

Kavramlarla düşünüp kelimelerle konuşuruz. Bu bize, düşünme ile konuşma arasında bir madalyonun iki yüzü gibi bir ilişki olduğunu düşündürür. Dil fizyolojik olarak insanın belli organları vasıtasıyla çıkardığı sesle ilgilidir. Karşımdaki insanla konuştuğumda aktardığım nihayetinde sestten ibarettir. Benden çıkan sesin karşıdakinin zihninde anlamın bulması, kavramlar sayesinde gerçekleşir. Dil hadisesi için ses denilen işaret yoluyla karşıdaki insanın kendi zihnindeki kavramı görmesini sağlayan bir araçtır, denilebilir.

Araç olarak tanımladığımız dil insanlar arasında söz konusu vasfıyla ne işe yaramaktadır. İnsan dediğimiz canlı türü dil üzerinden bizatihi kendisinin de parçası olduğu doğal olmayan bir ortam oluşturur. Giydiğimiz kıyafetlerden tutun da kurduğumuz şehirlere, fikir akımlarına, devletlere, ekonomik sistemlere kadar her şey insanın dilin vasıtasıyla inşa ettiği yapay olgulardır. Tüm bunların önceden insanların zihinlerinde tasarlanması gerekir, bu sayede gerçekleşebilirler. Neticede insanlar verili yaşama ortamlarını ötesinde, şartlarını kendileri belirledikleri yapma, kurulmuş bir yaşam ortamı oluştururlar. Dilin oluşturduğu atmosfer üzerinden inşa edilen bu varlık alanına tek tek insanlar belli bir zaman diliminde dâhil olur (doğum) ve kurulmuş olan yapay ortama ise dil yani kavramlar yoluyla intibak ederler. Dolayısıyla dil insanları doğrudan belirler, sınırlandırır ve insanlar yaşadıkları ortamın, dönemin, ülkenin, şehrin, mahallenin, insanların vs. kullandıkları kavramlar, hatta cümle kalıpları üzerinden düşünür, eylerler. İnsan zorunlu olarak içinde yüzdüğü kavramlar, bunlar üzerine inşa edilmiş bir maddî yaşam alanında hayatını sürdürür.

Dilin insan hayatında tekabül ettiği anlam ve yer, yukarıda işaret edildiği üzere çok merkezîdir. Bundan dolayı insan, dilin özü üzerinde düşünmeye başlamış olmalıdır. Tarihsel süreçte bakıldığında eskiçağlardan beri dil çalışmaları önemli ölçüde dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Dönemin eğitim kurumları olan medreselerde, manastırlarda dil incelenmiş,

dinî metinlerin yorumlanmasına ilişkin metinler, kitaplar yayımlanmıştır. Tüm bu incelemelerin ilahiyat ve dinle ciddi bir ilişkisi bulunmaktaydı. Özellikle de Aristo'dan bu yana insanoğlu kökenini dilsel kalıplar üzerinden oluşturulmuş şemalar üzerinden varlığa bakmıştır. Aristo düşüncesinin başat ilke olduğu, zaman içerisinde medeniyetlerin kendi yorumlarını da kattıkları klasik dünyada bilmek, gerçekliği kavramak dille doğrudan irtibatlı bir olaydı. Kavram mantığı olarak da anılan klasik mantık, yani doğru düşünmenin yöntemini inceleyen ilim, söz ve nesne arasında özü itibarıyla bir irtibat bulunduğu düşüncesine dayanıyordu. Bu da metafizik alanın, bu çerçevede varlığa dair ne varsa onu açıklamanın temel ilkeleri olan alan ile dil felsefesi, dille ilgili düşüncelerin birbiriyle örtüşmesine neden oluyordu. Dildeki tümel kavramlar üzerinden varlık ile zihin arasından kategoriler denilen köprüler kurularak varlığın tümünü açıklamaya matuf bir şema oluşturuluyordu. Dil âdeta varlığa, evrene arkasından bakılan bir pencere vazifesi görüyor, bilmeye ilişkin her şeyin dile bu bakış tarzıyla irtibat bulunuyordu. Bir çeşit dil metafiziği diyebileceğimiz bu anlayış yerini giderek nasıl ve neden sorularının ön plana çıktığı bilme süreçlerine bırakmaya başladı.

Bilme Tarzının Değişimi ve Dil

Bilim devrimi denilen, çok çeşitli yönleri olan ancak kısaca yeni malumatların, durumların ortaya çıkardığı yeni bilme tarzı arayışları, evrenin anlaşılması ve açıklamasında matematiksel dilin ön plana çıkması hadisesi yaşandı. Buna artık dış dünyayı ve insanın kendisine soru kıldığı her şeyi matematik üzerinden tasvir etmeye başlamasıyla neticelendi. Dil konusu da bundan nasibini aldı. Dil çalışmalarının evrildiği noktada, modern dil anlayışları, dil metafiziğini belirleyici olmaması ve dilin bilim hâlinde anlaşılması ve birçok alt birimlerde incelenmesi hadisesini doğurdu.

Yeni tarz bilme yöntemi, sadece doğanın bilinmesiyle yetinmiyor, doğa bilimlerindeki nesneleştirmek, deneyleyerek açıklamayı genel olarak bilme eyleminin ilkesi hâline getiriliyordu. 'Empirik-matematik-mekanik' bilme yöntemi yalnızca doğanın değil her türlü nesne alanının bilgi yöntemi hâline gelmeye başlıyordu. Bu tarz bilme yolu, bilgiyi elde etmenin en ideal şekli olduğu kabulünü almaya başladı. Bu durum giderek İnsanî, manevî hatta dinî alanı da bu yöntemle incelenme eğilimi başladı. Bu tarz bilme yöntemi ise ilke olarak nasılı araştırırken, niçini kaybediyor, niçin sorusunu sormamakta, çünkü işleyiş ve süreçlere odaklanmaktaydı.

Asırlarca devam eden bu süreç dile bakışı, ona ilişkin araştırmaları da doğal olarak etkiledi. On altıncı yüzyıldan itibaren dil Avrupa'da bahsedilen bakış açısıyla üzerine ayrıca yoğunlaşılacak bir araştırma alanı oldu. Dil nasıl oluşmuştur, nasıl iş görür; işaret, anlam, dil ilişkisi sorularının cevabı aranmaya başlandı. Dil

giderek doğa bilimlerini andırır bir pozitif bilim hâline geldi. Wilhelm von Humboldt'un "Dil Yapılarının Farklılığı ve Bunların İnsan Gelişimi Üzerine Etkileri" başlıklı eseri, dili bütünlüğünde kavrayarak inceleyen son çalışma olarak değerlendirilebilir.

Bilme anlayışının konusunu nesneleştirmesi dile de mekanik, birbirleriyle irtibatlı mekanizmaların ortak işleyişlerinin bütünü olarak bakılması ve öyle açıklanması noktasına gelmiştir. Bu anlamda dil bilim araştırmalarında yapısal dil bilimin kurucusu sayılan Ferdinand Saussure modern dil araştırmalarında merkezî bir yerde durmaktadır. Saussure ile dilin yapıca çözümlenişine geçilmiştir, bilimdeki yapısalcılık akımının dil konusundaki temsilcisi olmuştur. Saussure dilin işleyişi, bunların oluşmasına yol açan nedenler odaklanarak dilin özünü sorgulamamıştır. Dili sistemli yapı olarak gören Saussurecî dil bilim dili sistem içindeki işleyişlere, bu işleyişler arasındaki irtibatlara, odaklanmış, çözümlemeler yapmıştır.

Daha sonraki dönemde, hâlen hayatta olan ve dil araştırmalarının en önemli kuramcılarından biri olarak görülen Noam Chomsky, her bir dilin ortak bir mantık zemininden beslendiği, her bir dilin özel dil bilgisi olduğunu ancak, bu dillerin dil bilgisinin ortak genel mantığının bir türevi olduğunu işlemiştir. Dil çalışmaları görüldüğü gibi dile ilişkin alanların, birbirinden kopuk bir şekilde incelenmesi, nesne kılınması noktasında sürmektedir. Tüm bilim alanlarında olduğu gibi alt başlıkların sayısı giderek artmaktadır. Bu anlamda dil bilim incelemeleri hâlihazırda Sesbilim, Sesbilgisi, Biçimbilgisi, Cümle bilgisi, Söz bilim, Sözlükçülük, Anlambilim, Konuşma şeklinde alt bilimlere ayrılarak yapılmaktadır. Zihnin varlığı olarak insanın anlama dair tüm faaliyetlerinin aracı olan dil, bir doğa olayı gibi nesneleştirilerek açıklamaya indirgenmiş durumda gözükmektedir. Son asırda yaşamış Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein gibi filozof düşünürlerin dile ilişkin genel eğilimin ötesinde dilin metafizik anlamı üzerinde açıklama girişimleri gidişat üzerinde henüz büyük etki yapamamıştır.

Dilin Anlamı Yeniden Düşünülmeli

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımızı özetlediğimizde dil dediğimiz varlığın bir döneme kadar insanın varlığı anlamlandırışında varlığa kendi aracılığıyla bakılan bir gözlük gibi kullanıldığını görmekteyiz. İnsan; varlığı, evreni, dil ve düşünme arasındaki irtibattan yola çıkarak, mantık kurgular üzerine inşa ettiği şemalar, kalıplar üzerinden anlamış ve anlamlandırmıştır. Modern döneme gelindiğinde ise dil, bu çerçevedeki anlamını kaybetmeye yüz tutmuş, sadece bir aracı şeklinde anlaşılmakta, günlük hayatımızı idame ettirmede sadece bir vasıta olarak kullanılmakta, derin anlamları, varlığın niçinine dair soruşturmaların büyük ölçüde kaybolmasıyla bu anlamı yakalamada geçmişteki işlevini kaybetmiş gözükmektedir.

Bugün insanlar matematiksel, mekanik şablonların açıklamaya, anlam verdiği şablonlar üzerinden anlamlandırılan bir dünyada yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu şüphesiz kendine has bir dil oluşturmuştur. Ancak söz konusu dil, neden sorusunun tetiklediği anlam arayışını, insanın hakikatini sorgulama merakını arka plana atan bir bilme yönteminin başat olması neticesini doğurmuştur. Hâlihazırda yaşayan insanlar olarak devasa bilgi üretme aygıtlarının neredeyse tamamının alet üretmek amacıyla yol katettiği bir dünyada yaşamaktayız. İnsan süreci ve işleyişlerin bilgisinin içinde kaybolmaktadır. Varlığı bütünüyle kavrama, varlığı insan zihnine sığdırılabildiği zamanlardan uzaklaşmış bulunuyoruz. Oysa dil bütünlüğü tümünden kavrama imkânını bize vermektedir. Dildeki soru işaretleri devam etmektedir, kavramların insana nereden geldiği hâlen bir muammadır. Doğadan olmadığı, insana içeriden geldiğini sezebiliyoruz. Dil, aşkın olanla irtibatımızın da vasıtası gözükmektedir, insan bu imkânı elden bırakmayarak, anlam arayışını bahsettiğimiz dil üzerinden gerçekleştirme çabasına elden bırakmamalıdır. Aksi durumda yine kendi ürettiğimiz birtakım formüllerin anlam verdiği, neticelerini kontrol edemediğimiz bir anlamlar dünyasına mahkûm olmaya devam edeceğimiz gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Doğan Aksan; *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yay.(1998)
- Ş.Teoman Duralı; *Türkçerin Felsefe-Bilim Sözlüğü*. Dergah Yay.(2013)
- Ş. Teoman Duralı; *Sorun Nedir?*, Dergah Yay.(2006)
- Ş. Teoman Duralı; *Felsefe-Bilim Nedir?*, Dergah Yay.(2006)
- İhsan Fazlıoğlu; "Modern Dünyada Bilgi ve Zihniyet", *Türkiye Günlüğü* dergisi, sy. 112
- Peter Whietfield; *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, Küre Yay. (2008)
- Kostas Gavroğlu; *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, İletişim Yay.(2006)
- Ahmet Arslan; *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Aristoteles. Bilgi Üniversitesi Yayınları, (2007)
- Aristoteles; *Ruh Üzerine*, trc: Zeki Özcan. Alfa Yayınları (2000)
- J.V Venders; *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yabancı Dil Yay.(2001)

İBRAHİM KOCA

BRİTANYA VE SANAYİ DEVRİMİ

*Soma da maden kazasında
hayatını kaybeden maden işçilerine...*

Sedyede Bırakdan Leke: Sanayi Devrimi

Avrupa merkantalizminin başlangıcı sayılabilecek 1492 yılı modern iktisat tarihi açısından ne kadar önemliyse 1780 yılı da Avrupa kapitalizmi için o kadar önemlidir. Sanayi Devrimi modern iktisat tarihinde önemli bir cüzü ifade etmektedir. Aradaki üç yüz senelik dönemin siyasî, İktisadî ve kültürel yapısı Sanayi Devrimi'yle birlikte bir değişime uğramış ve modern iktisat düşüncesine yeni bir boyut kazandırmıştır. İnsanoğlu bu dönemde yeni üretim biçimlerini keşfetmiştir. 'Keşfetmek' anlam olarak insanı heyecanlandırırsa da aslında bu keşifler birçok acıyı, trajediyi de içinde barındırmaktadır. Önceden üretim araçlarını ellerinde bulunduran patronlar Sanayi Devrimi'yle birlikte yeni üretim araçlarının işçisi konumuna düşmüşlerdir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişi de kapsayan bu süreç, tam işçisinin sanayi işçisi olmasına doğru evrilmiştir. Makine teknolojisinin gelişimiyle el imalatı ürünlerin sayısı da büyük bir düşüşe geçmiştir.

Sanayi Devrimi alsına bakılırsa teknolojik bir devrimdir. Ancak teknolojiye bu büyük değişim ve dönüşüm insanların hayat biçimlerini, düşünce kodlarını değiştirmiştir. Britanya'yla başlayan devrim süreci peyderpey diğer ülkelere sirayet etmeye başlamıştır. Bu değişim ve dönüşümün fitili Britanya'da ateşlenmiştir. Bu nedenle asıl incelenmesi ve sorulması gereken bu devrimin neden Britanya'da gerçekleştiğidir. Neden dünyadaki başka hiçbir ülke bu devrimi gerçekleştirememiştir de İngiltere tek başına, önünde bir deneyim ve beceri örneği bulunmadan bu devrimi gerçekleştirebilmiştir? Britanya'yı bu devrimi gerçekleştirmesinde özel kılan sebepler nelerdir? Bu ontolojik sorular bu devrimin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Sanayi Devrimi ve Britanya

Devrim öncesi ülkenin yapısına kısaca bakmak bize devrimin ipuçlarını verecektir. Sanayi Devrimi'nden bahsediyorsak ilk olarak kentlere bakmak gerekir. İngiltere'nin başkenti Londra'nın 1760'lı yıllarda nüfusu 750.000 kişi civarındadır. Bu sayının tek başına bir anlamı olmayabilir ancak Paris'le kıyasladığımızda neredeyse iki katıdır. Bununla beraber o dönemde başka hiçbir İngiliz kentinde nüfus 50.000'i geçmemektedir. Devrim öncesi ülkede ekonomik, sosyal ve kültürel yo-

ğunlaşma Londra’da toplanmaktadır. Liverpool, Bristol ve Glasgow gibi ticareti köle ve sömürge malları üzerine dayanan kentlerde de hızlı gelişmeler görülmektedir.

18. yüzyılın sonlarında ülkenin toplam tonajı neredeyse yarım milyon tonu bulan yaklaşık altı bin kadar ticaret gemisi, yani en büyük rakibi Fransız ticaret filosunun birkaç katı büyüklükte filosu bulunmaktaydı. Bu ticaret filolarında çalışan 100.000 denizci ise tarım dışında çalışan işçilerin en büyük bölümünü oluşturmaktaydı.¹ Buradan da anlaşılabacağı üzere İngiltere bir ada devleti olarak deniz ticaretinde rakiplerinden nicelik ve nitelik olarak öndedir. Nüfusun ikinci büyük istihdamını da karşılamaktadır. Birinci istihdam alanını ise hiç kuşkusuz tarım işçileri doldurmaktadır.

Tarım toplumu olarak tarım ve imalat sektörü zenginleşip gelişse de bu dönemde asıl tüccarların ön plana çıktığı görülmektedir. Hatta E. J. Hobsbawm’in belirttiğine göre İngiltere, diğer Avrupa ülkelerinde ‘dükkân sahiplerinin ülkesi’ olarak bilinmektedir. 1760’ta tüccarların en yoksul kesiminin, imalat ustalarının en zengin kesimi kadar para kazandığı düşünülmektedir. Böyle bir ortamda yönetimin de ağırlığını tüccarlardan yana koymasıyla piyasanın önem kazanması daha net anlaşılmaktadır.

Sanayileşme öncesi gerekli ön koşullar 18. yüzyıl Britanya’sında bile hâlihazırda mevcut değildir. 16. yüzyılda başlayan gelişmeler sonucunda İngiltere tarımında pazar içi üretim yaygınlaşmış, kapitalist üretim ilişkileri egemenlik kazanmış ve bu eğilimlere bağlı olarak üretimde verimlilik artışları hızlanmaya başlamıştır. Tarımsal kesimde kapitalist üretim ilişkileri gelişirken, pek çok köylü, üretici topraklarından koparılmış, ya kırsal alanlarda ücret karşılığı çalışmak ya da kentlere göç etmek zorunda kalmıştır. Böylece, kapitalist sanayinin önemli ön koşullarından biri olan mülksüzleşmiş emekçiler ordusu da yaratılmıştır.² Zaten, İngiltere’de o dönemde köylülükten bahsedilirken tarım işçileri kastedilmektedir. 1750’lere gelindiğinde İngiltere’nin büyük bir bölümünde toprak sahibi bir ‘köylü’ bulunmamakla birlikte asgari geçim sağlayacak düzeyde tarımsal faaliyetten de söz edilememektedir. Bu nedenle, insanlar sanayi dışı bir uğraştan sınıai mesleklere kolay bir şekilde geçebildiler.

Tarımla birlikte bir diğer üretim aracı sahipleri imalat haneleri de yavaş yavaş kendilerini göstermeye başlamışlardı. İmalatçılar, üretimlerini geliştirerek sermaye birikimlerini artırıyorlardı. Üretimlerini artıran imalatçılar ellerindeki artı ürünleri bulundukları bölgenin dışına da satıyorlardı. Bu durumun artmasıyla birlikte ülke içi ulaşım ağları da genişliyordu. Ürünlerin ülke içindeki değişiminin hız kazanmasıyla, İngiltere ulusal ekonomik sisteme fiilen geçiş yapmış bulunuyordu. İngiltere’de ulusal pazarın oluşması merkezîyetçi devlet yapısı ihtiyacı da doğurdu. Artık ulusal pazarı koruması gereken bir devlet vardı. Öyle

ki 18. yüzyılda Hindistan'da ucuz emek kullanılarak üretilen pamuklu kumaşların İngiliz pazarına girişine izin verilmemişti.³

Sanayi Devrimi'nin asıl devrimsel nitelikteki gelişmesi hiç kuşkusuz pamuk tekstilinin gelişmesiyle oldu. Böylece ağır yün ve keten tekstil ürünlerinin yerini hafif pamuklu tekstil ürünlerinin üretimi aldı. Buhar gücünü kullanan makinelerin de gelişmesiyle yün ve keten üreticileri tezgâhlarını bırakmak zorunda kalıp fabrikalarda ücretli işçi konumuna düşmüşlerdi.

İç pazar, sonradan yatırım malları hâline gelen kömür ve demir için de önemli bir satış imkânı sağladı. Kömür üretimi kentleşmeyle beraber artan ev oranına bağlı olarak arttı. Demir üretimindeki artış da iç pazarda tencere, çivi, soba ve benzeri ürünlerde kendini gösterdi. Demir sanayisinin gelişmesi aynı zamanda kömür üretimini, buhar makinesini ve taşımacılığı da canlandırdı. Aynı zamanda İngiltere'nin demiryolu taşımacılığını bütün ülkeye yaymasıyla da demir ve kömür sanayisi müthiş başarı elde etti.

19. yüzyıla gelindiğinde İngiltere'de nüfus hızla artmaya başladı. Kırsaldan kentlere doğru hareket, nüfus artışıyla birleşince kentlerde ciddi bir nüfus birikmeye başladı. Kapitalizmin koşullarında bu kadar insan, daha çok ve daha ucuz iş gücü demektir. Aynı zamanda daha çok insan daha çok tüketici anlamına geliyordu.

İhracat sanayileri çok daha farklı ve potansiyel olarak çok daha devrimci koşullarda faaliyet gösterdi. 1700 ile 1750 arasında iç pazara yönelik sanayiler üretimlerini yüzde 7 artırırken, ihracat sanayileri yüzde yetmiş artmıştı. İç pazardaki talep artış kaydetti fakat dış talep katlandı. Sanayi Devrimi'nin ateşini tutuşturan kıvılcım da bu oldu. İlk sanayileşen ürün olan pamuklu üretimi, esas olarak deniz aşırı ticarete dayanmaktaydı. Hammaddesinin tümü tropikal bölgelerden ithal edilirken ürünleri büyük ölçüde dışarıya satılıyordu. 18. yüzyıl sonlarından itibaren, bu sanayi artık üretiminin en büyük bölümünü ihraç eder duruma gelmişti.⁴

Bu sanayiler hızlı gelişmelerini bazı ülkelerin pazarlarını ele geçirerek ve sömürge yöntemlerini kullanıp sömürülen ülkelerin iç pazarındaki rekabeti ortadan kaldırarak sağlıyordu. Bu durum uluslararası siyasetin alanına girdiği için İngiliz sanayicilerine ve imalatçılara 'alan' açabilecek güçlü bir devlete ihtiyaç vardı. İngiltere, bu bağlamda dış politikasını anılan İktisadî hedefler doğrultusunda çizdi. Bölgesinde en güçlü deniz gücüne sahip olması sömürgeleştirme işini kolaylaştırdı.

Bütün bunları birlikte ele aldığımızda Sanayi Devrimi'nin üç sacayağı olduğunu söyleyebiliriz. Devletin sistemli yardımıyla desteklenen ihracat kıvılcımı sağladı ve pamuklu dokumacılıkla birlikte sanayinin sürükleyici sektörü oldu. İhracat aynı zamanda deniz taşımacılığında da önemli gelişmelere yol açtı. İç pazar, yaygın bir sanayi ekonomisi için geniş bir temel sağladı ve kentleşme süreci aracılığıyla ülkede karayolu taşımacılığında önemli yeniliklerin meydana gelmesinde teşvik edici oldu. Ayrıca kömür sanayi ve bazı önemli teknolojik yeni-

likler için güçlü bir temel oluşturdu. Devlet, tüccarlar ve imalatçılar için sistematik destek ve teknik buluşlar ve yatırım malları, sanayinin gelişmesi için hiç de önemsiz olamayan teşvikler sağladı.⁵

Sonuç

Sanayi Devrimi, bugün yaşadığımız siyasî, ekonomik ve kültürel hayatımıza yön veren bir gelişmedir. Ekonomide var olan neoliberal politikalar, dünyada devletlerin kendilerini tanımlamaya/anlamlandırmaya çalıştığı ulus-devlet sistemi, Sanayi Devrimi sonucunda şekillenmeye başlamıştır. Bugün yaşadığımız bu modern sistemler, Sanayi Devrimi öncesi elbette ortaya çıkmıştı ancak Sanayi Devrimi bu süreci iyice pekiştirdi. Sanayi Devrimi'nden sonra Fransız İhtilali'nin de etkisiyle yavaş yavaş imparatorluklar yıkıldı. Yerlerine din, dil, ırk vb. olarak birbirinden ayrılan küçük küçük ulus-devletler geçti.

Bugün birçok insanın zihnini şekillendiren kapitalizm, sosyalizm, milliyetçilik, muhafazakârlık gibi ideolojiler, Sanayi Devrimi sonrası kendilerine zemin bulup filizlendi. Sanayi Devrimi'nin yaktığı ateşe yetişemeyenler ekonomik ve siyasî olarak çevre ülke konumuna düştüler. Sanayileşmeye başlayan ülkelerle sanayileşmeye başlamayan veya geç sanayileşen ülkeler arasında gelir farklılıkları birkaç kat arttı.

Sanayileşme ucuz iş gücü, çocuk ve kadın işçileri beraberinde getirdi. Hobsbawm'in deyişiyle 'sanayileşme mobilya ve giyecek fabrikalarını değil, giderek gecekondlu emekçileri konumuna gerileyen, kalifiye ve örgütlü marangozlar ile o son derece duyarsız çağda bile orta sınıflarda acıma duygusu uyandıran aç ve tiiberkülozlu kadın terziler ve gömlek imalatçıları ordusu yarattı.'⁶

Hülasa; bugün Sanayi Devrimi'nin biçimlendirdiği bir dünyada yaşıyoruz. Düşüncelerimizi, hayatlarımızı bu devrimin çizdiği çerçeve içinde kuruyoruz. Bugün bilgi endüstrisi de bu devrimin oluşturduğu ortam içinde gelişiyor. Bir İktisadî ve teknolojik devrim olan Sanayi Devrimi'nin sonuçlarını bugün hayatımızın birçok alanında yaşıyoruz. Bugün insanlar aslında İngiliz mallarına yararlı olması için oluşturulan bir sistemin içinde doğuyor, gelişiyor, yazıyor, düşünüyor, konuşuyor ve ölüyor.

¹ E. J. Hobsbavvm, *Sanayi ve İmparatorluk*, çev. Abdullah Ersoy, Dost Yayınları, Ankara 2008, s.24

² Şevket Pamuk, *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisat Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s.84.

³ Pamuk, *a.g.e.*, s. 84.

⁴ Hobsbawm, *a.g.e.*, s.45.

⁵ Hobsbavvm, *a.g.e.*, s.47.

⁶ Hobsbavvm, *a.g.e.*, s.66.

ALİ EMRE

SÖMÜRGEÇİLİK VE ORYANTALİZMİN DOĞUŞU

“Batılı dünya”nın, Batı tarih ve zihniyetinin en önemli icraatlarından, günahlarından biri de “sömürgecilik”tir kuşkusuz. Etkileri günümüzde de çeşitli biçim ve izleklerde devam eden bu olgunun tarihe, coğrafyaya, doğaya olumsuz müdahalesi kadar “insan” olmanın adeta genetiğini de bozduğu, kütsel ve süregelen bir “yoldan çıkış” öyküsü yarattığı kesindir. Bunu söylemek, Doğu’yu temize çıkarmak, günahsız saymak değildir kuşkusuz. Bütün iyi yönlerine, erdemlerine, güzelliklerine, insanlığa zaman zaman armağan ettiği çeşitli değerler manzumesine rağmen, Doğu’nun her şeyden önce kendisini yıpratın, güçsüz kılan ve sömürülmeye elverişli hâle getiren karanlığı, cehaleti, çekişmeleri ve kıyıcılığı da kesinlikle göz ardı edilemez. Fakat Batı; kötülüğe, sömürüye ve kıyıcılığa adeta köklü bir paradigma değişikliği yaşatmış, sistematik hâle getirerek onu diğer coğrafyalara da bulaştırmış ve ona süreğenlik kazandırmıştır. Üstelik bu yöneliş yahut sapma, iyilikle karşılanabilecek, cevap verilecek boyutları, imkânları da aşmış; insanlığı telafisi imkânsız çöküş ve düşkünlüklere ve geri dönülmesi zor şeytani yollara sürüklemiştir. Sömürgecilikle zaman zaman yolları kesilen, kol kola yürüyen, ona yardım ve yataklık eden, düşünsel bir zemin hazırlayan bir diğer olgu da “oryantalizm”dir. Bu yazıda, bu iki Batılı “etkinliği” özetlemeye, doğuş süreçlerini merkeze alarak onların tarihçesini vermeye çalışacağız.

SÖMÜRGEÇİLİK: BATILI KABİLLERİN YERYÜZÜNÜ BÜRÜYÜŞÜ

Her şeyden önce Batı’nın keşfi, icadı, kolektif bir ameliyesidir “sömürgecilik”.

Yeryüzüne ve insanlığa önce merak ve ilgiyle bakması, sonra da onlar üzerinde gücünü ve kabiliyetlerini sınaması, kabından taşarak ve kaba güce başvurarak başka coğrafyalara peyderpey sarkmasıdır. Hayat ve inanç algısı, gündelik pratiği ve yaşama biçimi, toprağın altına ve üstüne bakışı, hemcinsleriyle ilişki düzlemleri farklı olan diğer insan kütlelerinin üstüne bir süreç içerisinde boylu boyunca çökmesi, çöreklenmesi ve devasa bir vampir gibi dişlerini geçirmesidir. Hem doğayı, coğrafyayı tahrip etmesi hem de insanın zihnini, duygu dünyasını, kimlik ve kişiliğini iğdiş etmesi, parçalaması, dumura uğratmasıdır. Planlı, süregelen ve pervasız bir işgal ve iskân girişimidir. Yerel kültür ve anlayışların hiçe sayılmasıdır. Dünyevileşmenin, dünyaya kazık çakma isteğinin yine dünyayı yıkma uğratmasıdır. Ahlakın çökmesi ve vicdanın iptal edilmesidir. Bin türlü süse, söze, mazerete bürünse de ihtirasın, güç tapmanın, “ötekiler” üzerinde tahakküm

kurma dürtüsünün somutluk kazanması ve yeryüzünü sürekli deşip durmasıdır. Kulağını devamlı şeytanın fısıltılarına açık tutanların, organize olmuş küresel kötülüğüdür. Maneviyatın ve içsel değerler dizgesinin göğe savrularak maddeciliğin temel bir eksen hâline getirilmesidir. Ekinin ve neslin bin türlü zulüm, aldatmaca ve şeytanlıkla bozulmasıdır. Kabil'in yeryüzü rüyasıdır sömürgecilik; Kabillerin bütün yeryüzünü acıya, yıkıma, korku ve gözyaşına boğmasıdır. Kendini çeşitli yollarla üretebilen devasa bir mikroptur, yeryüzünü bürüyen zehirli bir sarmaşık yahut zakkumdur. Fısk ve fücra eğilimli insanın İblis'in koluna girerek dünyayı dolaşmaya, kuşatmaya, boğmaya çıkmasıdır.

Sözlüklerde, ansiklopedilerde “Bir devletin kendi sınırları dışında kalan genelde denizaşırı toprakları askerî müdahale başta olmak üzere çeşitli yollarla ele geçirmesi ve orada hâkimiyet kurup yerli toplumlar üzerinde siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda üstünlük sağlayarak bunların her türlü imkânlarını kendi çıkarları için yağmalaması” şeklinde uzun tanımlamalarla çıkıyor karşımıza “sömürgecilik”. Bu olgu, Antikçağ'dan modern zamanlara kadar gelen bir süreç içerisinde farklı şekillerde uygulanmış ve uluslar arası ilişkilerin en kapsamlı anlaşmazlık ve çatışma konularından biri hâline dönüşerek insanlık tarihini utanç verici sayfalarla doldurmuştur. Tarzını ve görüntüsünü değiştirmiş olmakla birlikte günümüzde de varlığını sürdürmektedir.¹

Kökene, ilk filizleri, arka planı itibariyle daha önceki tarihlere işaretlenebilecek olsa da sömürgeciliğin, bize “coğrafi keşifler dönemi” diye öğretilen 15. yüzyıl sonlarından başlayarak görünürlik kazandığı söylenebilir. Batılı, Avrupalı çeşitli devletlerin dünyanın geniş alanlarını keşif, işgal, ilhak ve iskân etmeleriyle ortaya çıkan siyasal ve ekonomik süreç ya da olgu olarak da özetlenebilir. Özellikle Batı Avrupa ülkelerinin kapitalizmin eşiğine başka halklardan daha önce ulaşmaları temelinde yükselmiştir. Dünya üzerindeki doğal zenginliklerin, hazır servetlerin ve ucuz emek depolarının yağmalanması yoluyla gene Avrupa'da sermaye birikimini de hızlandırmıştır. Asya, Afrika ve Latin Amerika'da ise yerel kaynak ve kültürlerle, tarih, din, dil ve örgütlenme deneyimlerine zarar vererek, bu halkların uzun süre boyunduruk altında tutulmasına, yoksulluğa, geriliğe, -Batılı paradigma düzeninde konuşursak- kendi sanayi devrimlerini ve modernleşme süreçlerini özgürce yaşayamamalarına yol açmıştır. Bizde bir dönem “müstemlekecilik” diye de karşılanan bu kelimenin Batı dillerindeki karşılığı olan “kolonyalizm”, çoğu insanın gözünde sömürgecilik gibi aşırı olumsuz anlamlar taşımaz. Bu cümleden hareketle “koloni kurma” istek ve düşüncesi, Hristiyanlığı yeni topraklara taşıma; geri, ilkel ve sapkın toplumları uygarlaştırma gibi anlamlar yüklenerek dolaşıma girmiştir.

Bakana ve bakılan yere göre değişik anlam katmanları içeren sömürgeciliğin tarihi, ana hatlarıyla dört aşamada ele alınabilir. Bunlardan ilk ikisi Avrupa'nın ge-

nişleme dönemini kapsar ve birincisi kabaca 1763 Paris Antlaşmasına değin, İkincisi 1763'ten yaklaşık 1875'e değin uzanır. Üçüncü aşamayı, 1875-1914 arasında ki yeni emperyalizm döneminde modern sömürge imparatorluklarının yeniden kurulması ya da tamamlanması ile iki dünya savaşı arasında zorlukla da olsa varlıklarını koruması oluşturur. 1945'ten sonra ise yeryüzünün genç uluslarının görece bağımsızlık ve egemenliklerine kavuşmalarıyla sömürgeleşme süreci hız kazanır. Mevcut ders kitaplarına da girmiş anlatımıyla, bu aşamaların ilkinde önce Portekiz ve İspanya, ardından Fransa ve Hollanda, en son da İngiltere ve ardından ABD öne çıkmıştır. İkinci aşamayı İngiliz tahakkümü belirlemiştir. Üçüncü aşamada İngiliz, Fransız, İtalyan, Alman, Rus, Japon ve Amerikan çıkarları arasındaki rekabet iki büyük savaşın maddi, siyasal ve ideolojik temelini oluşturmuştur.²

Genel kabul gören görüşlere baktığımızda, sömürgeciliğin, iki önemli gelişmeyle başlatıldığı görülür. Bunlardan biri, Afrika'nın güney ucunu dolanarak Hindistan'a giden denizyolunun Avrupalılar tarafından keşfi, İkincisi de 1492'de Amerika kıtasına çıkılmasıdır. Daha eski dönemlerdeki işgal ve istilaları saymazsak, bizce bu tarih Haçlı Seferleri'ne kadar götürülebilir. En azından bu seferler, o zamana dek büyük ölçüde kendi içine kapanan Avrupa'nın kabuğunu küresel bir şekilde kırmasını ve çeşitli amaçlarla kendi dışındaki coğrafyalara açılmasını sağlamıştır. Seferlerin başından itibaren Müslüman Yakındoğu ile siyasal ve ticari ilişkiler kanalları da açılmış fakat bölgede kurulan Hristiyan devletçikler ortadan kalkınca ticaret bağlantıları genellikle İtalyan şehirlerinin egemenliğine bırakılmıştır.

Çin ve Hindistan'dan başlayan ve Kırım limanlarında, Trabzon'da, İstanbul'da, Trablusşam'da, Urfa ve Antakya'da, Beyrut ve İskenderiye'de son bulan Doğu ticaret yollarının kaderi, birbirleriyle çekişen Venedik ile Cenova'ya bağlıydı. Hindistan'a gitmek üzere yola çıkan Kristof Kolomb'un ilk yolculuğunun ardından bir değişim yaşandı. Bu tarihten itibaren Avrupa-merkezci bakış açısının temelleri de atılmaya başlandı denebilir. Yeni bir ekonomik ilişkiler ağı ve yeni karşılaşılan toplumlar karşısında "Avrupa" merkezli bir dünyayı anlamlandırma ve tahkim etme çabası hız kazandı. Bu sürecin "egemen"i, sürecin nasıl işlediği ve nasıl işleyeceği hakkında da belirleyici olacaktı elbette.³

Sömürgeciliğin o yıllarda iki kurucu unsuru, iki cevval ülkesi olan Portekiz ve İspanya'nın kralları; Tordesillas Antlaşması (1494) ile Hristiyan olmayan dünyayı, Cabo Verde Adalarının 370 fersah batısında Atlas Okyanusunun ortasından geçen hayali bir çizgiyle ikiye böldüler. Bu çizginin batısında kalan her yer İspanya'nın, doğusunda kalan her yer Portekiz'in sayıldı. Bu antlaşmanın yanı sıra, Portekizlilerin keşifleri ve papalığın desteği de Hindistan, Doğu Hint Adaları ve Brezilya'daki Portekiz egemenliğinin dayanaklarını oluşturdu. Yaklaşık yüz yıl Doğu'da Avrupalı hiçbir rakiple karşılaşmayan Portekizliler güçlü gemileri, top-

çulukları ve denizcilikleriyle yerel güçleri yendiler. Bu, toprak bütünlüğü olan bir imparatorluktan çok, stratejik konumu uygun müstahkem mevkillerden yürütülen bir tür ticaret ve korsanlık etkinliği idi. Söz konusu güzergâh üzerinde bir dizi noktayı ele geçiren Portekizliler; bu kıyı ceplerinde bazı Arap ve Afrikalılardan “komprador” denen işbirlikçiler de buldular. 1542’de Japonya’ya ulaştılar ve 1557’de Macau’yu Çin’den kiralarak 300 yıl boyunca Avrupa’nın Çin ile olan ticaretini önemli ölçüde denetleme imkânı buldular. Aynı zamanda, Brezilya’nın doğu kıyı şeridini de çeşitli dilimlere ayırarak sömürgeleştirmeye devam ettiler.

İspanyolların, Amerika kıtasının potansiyellerini fark etmekte geç kaldıkları söylenebilir. 1512’ye değin işgalini tamamladıkları Batı Hint Adalarının büyükçe olanlarında yerlilerin yeni mikroplara dayanamayıp ölmesinden sonra, Panama Kıstağı üzerinde bir koloni kurdular. 1513’te Vasco Nunez de Balboa, Büyük Okyanus kıyısına ünlü yürüyüşünü buradan başlattı. Heman Cortes, 1519’da Meksika’ya girerek iki yılda Aztek İmparatorluğu’na son verdi. İşgaller ara vermeden devam etti ve birçok bölge ele geçirildi. 1531’de Francisco Pizarro ve kardeşleri, iç savaşın böldüğü İnka İmparatorluğu’nun istilasına başladılar. Büyük miktarda altın ve gümüş ele geçirdiler. Yerliler Peru ve Bolivya madenlerinde köle olarak çalıştırıldı. Diğer İspanyollar, daha sonra Şili, Ekvador, Kolombiya ve Arjantin adlarını alacak olan bölgelere girdiler. Böylece 300 yıllık bir sömürge dönemi başladı. Yer altı ve yer üstü kaynakları talan edildi. Bu bölgelerde yaşayan yerliler köleleştirildi ve çoğu birkaç kuşak içinde yok oldu. Aynı zamanda, buralarda çalıştırılmak üzere Afrika’dan siyah köleler de getirildi. Kıtada İspanyollar geldiğinde 50 milyon olarak tahmin edilen yerli nüfus, 17. yüzyılda 4 milyona kadar düştü.⁴

Baskı, zulüm, kan ve soykırım eşliğinde Avrupa dışındaki coğrafyalara göz diken bu açılış; zamanla tersine etkiler de yarattı ve Avrupa’da çeşitli değişikliklere yol açtı. Söz gelimi, Portekiz’in pahalı Asya mallarının bedelini değerli madenlerle ödemesi, altın ve gümüşün Doğu’ya, Güney Asya’ya akmasına neden oldu. Batı’dan gelen mallara yönelik talep ise yükselmedi. Dolayısıyla altın ve gümüş akışı tersine dönmedi. Sonuçta hâzinesi boşalan Portekiz, deniz aşırı karakollarını birer birer elden çıkardı. İspanya ise tam tersine, Meksika ve Bolivya madenlerinden kalyonlarla altın ve gümüş getirtmeye başladı. İşlek bir filo sistemi kurdu. Gidişte mamul mal, dönüşte külçe altın ve gümüş taşıyan filonun seferleri İspanya’dan başlayarak dalga dalga yayılan bir “fiyat devrimi”ni harekete geçirdi. Bu ülkede maliyetler 16. yüzyılda 3-5 kat arttı ve bütün çabalara rağmen altın ve gümüş Avrupa’ya aktı. İngiltere’de 1500-1650 arasında maliyetler yüzde 250 arttı. Avrupa’da zaten başlamış bulunan ticari devrim, takasın yerini yeterli para dolaşımının almasıyla hızlandı. İtalya ve Baltık kıyıları gerilerken Hollanda, Fransa ve İngiltere’deki iş merkezleriyle antrepolar önem kazandı.

Hisseli kumpanyalar gelişti. Coğrafya ve astronomi alanındaki bilgi birikimi zihinsel, kültürel gelişmeyi canlandırdı. Yeri gelmişken, İspanya ve Portekiz'in bu alandaki egemenliğinin -coğrafi avantajların ve girişimci ruha sahip bazı denizcilerin çabasının ötesine geçerek- neden uzun bir süre devam ettiğine dair bazı tespitleri de aktarmış olalım: Hollanda 16. yüzyılın son bölümünü İspanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesiyle geçirdi. Fransa, Avrupa politikasına ve din savaşlarına gömülmüştü. İngiltere, Protestan Reform hareketiyle boğuşuyor, gücünün bölündüğü bir dönemde İspanya'ya meydan okumaktan kaçınıyordu.⁵

İngilizler, 16. yüzyıl sonlarından itibaren İspanyol deniz güçleriyle çatışmaya, onları hırpalamaya başladılar fakat bu süreçte asıl öne çıkan Hollandalılar oldu. Özellikle Portekizlilere karşı mücadele veren Hollandalılar, birçok bölgeyi ele geçirerek 17. yüzyıl başlarında dünyanın en ileri denizci ve tüccar ulusu hâline geldiler. Avustralya, Yeni Zelanda, Tonga ve Fiji adalarını keşfeden ve ilk kez istila edenler de onlardı. Hollanda ile Uzakdoğu arasında bir ara istasyona duyulan ihtiyaç da 1652'de Jan van Riebeeck'in Cape Town'ı kurmasıyla karşılandı.⁶

Fransa bu yıllarda Avrupa'nın en kalabalık ve en zengin ülkesiydi. 17. ve 18. yüzyıllarda en önemli sömürgeci ülke olamaması, Avrupa'daki sorunlarının ağırlığı, denizaşırı politikasının istikrarsızlığı ve İngiltere'nin daha serbest hareket edebilmesi yüzündendi. Amerika ve Kanada'da uzun süreli tutunamadılar. Asya'da ele geçirdikleri yerleri de zamanla İngiltere'ye kaptırdılar.

1689-1763 arasında İngiltere ve Fransa, görünüşte Avrupa kökenli sorunlardan kaynaklanan fakat sömürge imparatorluklarını da çok yakından ilgilendiren dört büyük savaşta karşı karşıya geldiler. Bu savaşlarda genellikle Fransa hırpalandı, yenildi ve birçok kolonisini İngilizlere bıraktı. 1763 Paris Antlaşması ile Mississippi'nin doğusunda kalan bütün Kuzey Amerika, İspanyol Floridası ile birlikte İngiltere'nin oldu. İngiltere, aynı zamanda Hindistan'a egemen olmanın eşiğine geldi. Afrika'da Senegal'i aldı. Sömürgeciliğin birinci dönemi sona ererken Sanayi Devrimi başlamış, Fransız İhtilali ve ABD'nin Bağımsızlık Savaşı yaklaşıyordu. Adam Smith ise Paris Antlaşmasından yalnızca 13 yıl sonra yayımladığı (Ulusların Zenginliği, 1776) adlı ünlü kitabında, bu döneme yön veren "merkantilizmin kapsamlı bir eleştirisini yaparak emek değer kuramını ortaya attı ve devlet müdahalesinden arınmış bir serbest ticaret rejimini savundu.⁷

Konumuz daha çok "sömürgeciliğin doğuşu" ile sınırlı olduğu için diğer aşamalara ayrıntılı değinmeyeceğiz. 1760'lardan 1870'lere değin süren ve Smith'in görüşlerini de içkin olan ikinci büyük dönem "serbest ticaret emperyalizmi" olarak da adlandırılabilir. Bu dönemde Batı Avrupa'nın yayılması, önceki yüzyılların genişlemeciliği ve sömürgeciliğinden farklılaştı. Sanayileşen ülkeler temelde sömürge ürünlerinin alıcıları olmaktan çıktılar. Makineye dayalı üretim sonucu

büyüyen mal hacmi için pazar arayan satıcılar hâline geldiler. Köle, baharat ve şeker zamanla önemini yitirirken, sanayi hammaddelerinde ve sanayi bölgelerinin kalabalıklaşan nüfusu için gerekli gıda maddelerinde büyük bir talep artışı oldu. Kapitalizm öncesi yapı ve anlayışlar çözülmeye, parçalanmaya, köklü bir şekilde değişmeye başladı. Özel mülkiyet öne çıktı. Ticari tarım ve madenciliğin gerektirdiği emek arzı yaratıldı. Yerli sanayiler yok edildi, para ve meta kullanımı yaygınlaştırıldı. Bu dönüşümlerin gerektirdiği siyasal değişiklikler ise sömürgecilerle işbirliğine yatkın yerel seçkinlerin eğitilerek öne çıkarılmasını, etkili yönetim tekniklerinin kullanılmasını, yeni acı ve aşağılanmalarla karşılaşan toplumların ayaklanmasını önleyecek yaptırım araçlarının oluşturulmasını içeriyordu. Hukuk bu eksenle dizayn edildi. Egemen sömürgeci gücün kültür ve dilinin dayatılması da bütün bunları perçinliyordu. Sömürgeciler, gerektiğinde, “gelişmemiş toplumların refaha kavuşturmak ve gelişmelerine katkıda bulunmak” amacıyla baskı altında tuttıkları şeklinde bir algı operasyonu da yapıyorlar, yerli despotlara karşı çıkışıklarını da söyleyerek / göstererek bir tür iyimserlik havası ve kanıksanmışlık duygusu inşa etmekten de geri durmuyorlardı. Sözde bazı bilimsel teorilerle de desteklenmeye çalışılan bu tip inançlar, daha çok 19. yüzyılda Avrupa’da yayılmış ve Avrupalıların tüm dünyada sömürgeci güç olarak yayılmasının da sözde meşru dayanağı olmuştur. Bu tür sinsi bir düşünsel yedeklemeyi de arkasına alan sömürgecilik, girdiği ülkeyi yalnızca sömürmekle yetinmemiş, bunu sürekli kılmak uğruna insanların doğrudan ruhlarına sahip olmayı amaç edinmiştir.⁸

Bu yeni dönemin başında Büyük Britanya, 13 Amerikan kolonisinin ayaklanmasıyla “eski” ya da “birinci” imparatorluğunun çekirdeğini yitirdi. Buna karşılık Avustralya’nın yerleşime açılmasına yöneldi. Fakat asıl atılımını, Hindistan’ın işgalinin tamamlanmasıyla gerçekleştirdi. 1815’e gelindiğinde, 13 koloninin ayrılmış olmasına karşın, Britanya’nın artık Batı Yanküre’de Kanada ve Antiller’den başlayıp Ümit Bumu’ndan geçerek Hindistan ve Avustralya’ya kadar bütün dünyayı kuşatan ikinci bir imparatorluğu vardı. Pek çok ülke de İngilizlerin nüfuz alanına çekilmişti.

1870’lere kadar uzanan süreçte, Avrupa’nın büyük devletlerinin imparatorluk kurma çabaları yüzünden çatışmaları belirgin biçimde azaldı. 19. yüzyılın ilk üç çeyreği, gerek önceki dönemden, gerekse 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında emperyalistler arası mücadelenin yeniden keskinleştiği sonraki dönemden sakın geçti. Bu dönemin önde gelen sömürgeci ülkeleri, doğrudan doğruya yerli halklarla savaştılar. Büyük Britanya’nın Hindistan, Birmanya, Güney Afrika ve Yeni Zelenda’da; Fransa’nın Cezayir ve Çin hindi’nde; Hollanda’nın Endonezya’da, Rusya’nın Orta Asya’da, ABD’nin yerlilere karşı kendi uzakbatısında yürüttüğü askeri harekâtlar kapitalizm öncesi toplumları büyük kayıplara uğrattı.⁹

19. yüzyılın başlarında bu genel eğilimin dışında kalan önemli bir gelişme, Batı Yarıküre'deki Portekiz ve İspanyol imparatorluklarının dağılmaya başlaması oldu. Napoleon Savaşları, Fransızların 1807'e değin İber Yarımadası'nı işgal altında tutmaları ve yarımada'nın 1814'e dek İngiliz-Fransız mücadelesine sahne olması, İspanyol ve Portekiz sömürgelerini metropol ülkelerden yalıtı. Güçlü milliyetçi ve bağımsızlık hareketlerinin doğmasına olanak sağladı. 1825'te Portekiz, Brezilya'yı yitirmiş, Küba ve Porto Riko adalarını koruyan İspanya'nın da anakarada toprağı kalmamıştı. Fransa'nın yeni doğan devletleri tanımakta gecikmesi, İngiltere'nin pozisyonunu iyice güçlendirdi. Genç ülkelerle hemen ticaret sözleşmeleri imzalayan, limanlarına serbestçe giren, simsarları ve ticaret acenteleriyle mali piyasalara egemen olan ve Latin Amerika'yı 19. yüzyılın ilk yarısında kendi pamuklu dokumaları için en büyük ihraç pazarına dönüştüren İngiltere, bu çabalarının karşılığını fazlasıyla aldı. Yüzyılın ikinci yarısında İngilizler demiryolu yapımında, banka şebekelerinin kurulmasında ve Latin Amerika'dan ihracat için gerekli altyapının oluşturulmasında başı çekti.¹⁰

Daha önce de belirttiğimiz gibi 1875-1914 arası dönem konunun uzmanları tarafından "yeni emperyalizm" olarak nitelendirilmektedir. Bu dönemi belirleyen temel etken, henüz bağımsız olan alanların hızla kapışılması, Afrika'nın hemen tümüne, Asya'nın oldukça önemli bölümüne ve çok sayıda Pasifik adasına el konarak dünyanın paylaşılmasının tamamlanmasıydı. 1914'te sömürgeci devletler, sömürgeleri ve eski sömürgeleri, yeryüzünün yaklaşık yüzde 85'ini kaplıyordu. Doğrudan sömürgeleştirmenin yanı sıra nüfuz alanları, özel ticaret sözleşmeleri ve alacaklı ülkelerin borçlu ülkelere kabul ettirdiğı ağır koşullar, Osmanlı Devleti, Çin ve İran gibi görece büyük ve dirençli kapitalizm öncesi toplumları bile "yarı sömürge" konumuna itiyordu. Almanya, ABD, Belçika, İtalya ve ilk Asyalı sömürgeci ülke olarak Japonya'nın da pay almaya kalkışmaları yeni emperyalizmin niteliğini belirledi. Yeniden paylaşım talebi, belli başlı sömürgeci ülkeler arasındaki diplomatik çekişmeleri ve savaşları yeniden canlandırdı. Yeryüzünün birçok bölgesinde art arda irili ufaklı çeşitli savaşlar yaşandı. I. ve II. Dünya Savaşı'nın temelinde de bu sömürgeci ve emperyal çekişmeler vardı. Milyonlarca insan öldü, tarifi imkânsız büyük acılar yaşandı. Bu arada hem Batı'nın gönüllü köleliğine soyunan ve kendi halkıyla didişen kişi, öbek, anlayış ve devletçikler hem de sömürgecilere karşı mücadele veren halk hareketleri görüldü. Haritalar yeniden değışti ve yeryüzünde birçok yeni devlet ortaya çıktı. Eski sömürge imparatorluklarının dağılması, 1960'ların ikinci yarısında ve 1970'lerin başlarında ABD'nin bazı durumlarda iktidar boşluklarından yararlanarak İngiltere ve Fransa'nın yerine geçmesine yol açtı. Fiilî sömürgeciliğın yerini yeni kültürel, siyasal ve ekonomik çıkışlar, hücumlar, dayatmalar almaya başladı. Emperyalistlerin desteğıyle kurulan İsrail, yeni sorun, çatışma ve direniş hareketle-

rinin doğmasını getirdi. Sovyetlerin, Doğu Bloğu'nun çökmesi dünyayı yeniden hareketlendirdi ve ABD ekseninde “tek kutuplu” yeni bir dünya imajı tartışma ve çekişmelerin odak noktası oldu. Şimdilerde başını Çin'in çektiği yeni ve ekonomik angajmanı baskın bir sömürü ve emperyalizm anlayışının da merak, kuşku ve korkuyla izlendiğini yeri gelmişken belirtmek gerekiyor. İnsani özellikleri dışlayan bir “küreselleşme” anlayışının da sömürgeciliğin hâlihazırdaki versiyonu olduğunu söylemek mümkün.

Sömürgecilik sorununa ve geçirmiş olduğu sürece eleştirel gözle bakmak, beş kıtanın son beş yüz yıllık tarihini gözden geçirmek, yalnız sömürenlerin değil sömürülenlerin de tarihini irdelemektedir. Daha düne kadar Batılı klasik tarihçiler için sömürü “öteki”ne “uygarlık götürme” olarak gösterilmiştir. Oysa Avrupa kral ve kraliçelerinin yeni güç ve iktidar alanlarına ihtiyaçları vardı. Bilinmeyene yolculuk, efsanelerde ve masallarda işitilen, hep ağız sulandıran o görkemli hazineler, altın yollar, değerli madenler için başladı. Yeni yerlerin bulunması Batılı ülkelerin iştahlarını daha da kabarttı. Ve sermaye birikimi her geçen gün artan gücüyle, her sistemin dinamliğini oluşturan ve eş zamanlı olarak değerleri de yok eden yıkıcı bir süreci başlattı: Uygarlıkların talanı, kültürlerin yıkımı ve soykırım...

Geçmişten günümüze anlatılan uygarlık masallarına bugün artık kimse inanmıyor ve “avcı” tarafından yazılan tarihe eski kavramlarla bakmıyor. Amerika, Afrika, Asya yerlileri tüm bu tarihin nesneleri olarak kaldılar. Özne ise hep Batı'ydı.¹¹

“Yeni Dünya Düzeni” ve “Globelleşme”nin bir fetiş haline getirildiği, “tek kutuplu” duruma gelmiş bir dünyada geçmiş hatırlamak, bugünlere nasıl geldiğini anlamak için “sömürgeciliği” salt Batılı paradigmaya teslim olmadan sürekli okumak, yorumlamak ve tartışmak gerekiyor kuşkusuz.

ORYANTALİZM: BATI’NIN KURGULADIĞI DOĞU YAHUT AKADEMİK EMPERYALİZM

Kısaca “Şarkiyatçılık”, “Doğuculuk”. Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyetler bütünü. Bir yönüyle, Cemil Meriç’in nitelemesiyle, “sömürgeciliğin keşif kolu”.

Çeşitli bilim dallarıyla da ilgisi olan ve son dönemlerde kendi içinde yeni adlara ve türlere bağlı olarak bazı kollara ayrılan oryantalizm; bir düşünce biçimi ve uzmanlık alanıdır. Doğu ile Batı arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi inceler. Aynı zamanda 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı’daki bilimsel disiplini ifade eder. Üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilen bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgelen ve hayalî resimleri içerir.

İngilizcede ilk kez 1779'da Edward Paoocke üzerine kaleme alınmış bir makalede, Fransızcada 1799'da Magasine encyclopedique'te görülür. "Doğu incelemesi" anlamıyla 1838'de Dictionnaire de F Academie Française'e girmiştir. Türkçede "şarkiyat", daha sonra "Doğu bilimi", Arapçada "istişrak" kelimeleriyle karşılanmış, "oryantalist" için de "müsteşrik" kelimesi kullanılmıştır.¹²

Terim, kimi çevrelerce olumsuz bir yan anlamla 18. ve 19.yüzyıllardaki sanayi kapitalizminin gelişme döneminin zihniyeti tarafından şekillendirilmiş Amerikalı ve Avrupalıların Doğu araştırmalarını tanımlamakta kullanılmıştır. Bu anlamda Doğuculuk, Aydınlanma Çağı sonrası Batı Avrupalı beyaz adamın Doğu hakları ve kültürüne yönelik dışarıdan, ötekileştirici, değilleyici ve önyargı dolu yorumlarına işaret etmektedir. Terimi bu bakış açısından ve olumsuz anlamda - özellikle de Orientalism (1978) kitabında- kullanan en ünlü kişi Edward Said'dir. Bernard Fewis gibi Batılı akademisyenler ise Said tarafından kelimeye yüklenen bu olumsuz imaları eleştirmişlerdir.

Kelimenin Fatince tabanlı diğer dillerde karşılığı "*orientalism*"dir. Kökeni ise güneşin doğuşunu ifade eden Fatince *oriens* sözcüğüne dayanmaktadır ve coğrafi anlamda doğuyu göstermekte kullanılmıştır. Kelimenin içerdği ve Doğu'ya yönelik Batılı önyargısının karşısı olarak Batı'ya yönelik Doğulu önyargısı anlamında da "oksidentalizm" terimi türetilmiştir. Tarihsel anlamda ilk Doğu-Batı ayrımını yapan da Batı olmuştur. Batı, kendisi dışındaki dünyayı yorumlamış ve terminolojiyi de kendisi kurmuştur. Nitekim, "Bir Avrupa icadı olan ilerleme fikri de orta çağlara ait selamet fikrinin laikleşmiş ve saygın bir versiyonudur."¹³

"Oryantalist" kelimesi; Doğu halklarının dilleri, kültürleri, tarihleri ve coğrafyaları üzerinde yoğunlaşan akademisyenleri adlandırmak için kullanıldığı kadar, Doğu dünyasının resmini yapan Batılı ressamı da ifade etmiştir. Oryantalizmi masum bir akademik merak ürünü olarak değerlendiren bu tanımların dışında; R. Paret, M. Rodinson, M. Hamdi Zakzûk gibi yazarlar söz konusu disiplini Hristiyan misyonerliğiyle, Edward Said gibi isimler de sömürgecilikle işbirliği ekseninde değerlendirmişlerdir. Edward Said'in yaptığı şu belirleme, oryantalizmin en kapsamlı tarifi olarak da okunabilir: "Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci olsun özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır. ... Oryantalizm, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir. Şimdi oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum: 18. yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, iskân eder, yönetir; kısacası Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun âmiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur."¹⁴

Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması 19. yüzyılda gerçekleşmişse de Batı'nın Doğu'ya ilgisinin tarihi ve Doğu ile ilgili muhayyilesinin oluşum süreci kuşkusuz çok eskidir. Kaldı ki Asya ile Avrupa yahut Doğu ile Batı arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiğinin cevabı da çok açık değildir. “Tarihin babası” olarak anılan Herodotos, bu kıtaların isimlendirilmesinin kaynağını anlayamadığından Avrupa'nın sınırlarına ilişkin belirsizliklerden söz eder ve bu ayrımları kimin yaptığını, bu adları kimin verdiğini bir türlü öğrenemediğini söyler. “Asya”, Asur dilinde “Doğu ülkesi” demektir. Asya ve Avrupa kelimelerinin, Bâbil şehrinin iki kısmını ifade eden ve “doğu” anlamına gelen “asu” ve “batı” anlamındaki “ereb” sözlerinden geldiği de iddia edilmiştir. Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri meskûn dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için “oriens”, batı tarafı için “occiden” tabiri kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu döneminde henüz Uzak Doğu kültürleri tam olarak bilinmediğinden günümüzde Orta Doğu denilen bölge Doğu olarak görülmekteydi. 7. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'nun büyük bir bölümünün Müslümanların eline geçmesiyle birlikte kavramın içeriği genişlemiştir.¹³

Doğu ve bu arada Müslüman dünya ile ilgili görüş ve yorumlardaki ilk ciddi ve tespit edilebilir değişimlerin “Haçlı Seferleri” ile başladığı söylenebilir. Bu seferlerin gerçekleştiği süreçte, kamuoyu her türden üyesiyle düşman belledikleri Müslümanlar ve diğer Doğulular hakkında doyurucu bilgi ve aynı zamanda beklentilerine denk düşecek bir imaj tasarımı bekliyordu. Bu cümleden olarak bir tür “basın odası” yahut “danışma ve imaj bürosu” gibi çalışan kişi ve kurumların ortaya çıkması da fazla zaman almadı. Bir taraftan, Müslümanların ne kadar kötü ve sapkın oldukları kaba saba tasvirlerle halkın üzerine boca ediliyor bir taraftan da -sanki onlar kendiliğinden oluşmuş gibi- rnüslümanların yaşadığı coğrafyalardaki harikalar, masalsı dekorlar, mimari eserler, zenginlikler aktarıyordu. Doğu Hristiyanlarının, bazı İspanyol ve Sicilyalıların yazdıkları da dâhil olmak üzere, iyi niyetli ve nesnel sayılabilecek aktarımların, o dönemde fazla müşterisi yoktu. O kadar ki bugünden bakıldığında, o dönemde yazıya geçirilen bazı destanlarda, tasvirlerde, yorumlarda bir tek doğru cümleye bile rastlanmadığını söylemek mümkündür. İlk önemli ürünlerden olan ve kurucu bir metin olarak karşımıza çıkan Chanson de Roland'da bile güçlü ve zengin fakat aynı zamanda karalamayla, aşağılamayla bütünleşen bir İslam dünyası imajı sunuluyordu.

Farklı amaçlara bağlı olarak ve kimi zaman görmeyi, gözlemlemeyi bile hiçe sayarak kurgulanan ve zamanla ciddi bir yekûna ulaşan bu “Doğu imgesi”; tahmin edilebileceği gibi “despotizm”, “sapkınlık”, “harem”, “hamam”, “erotizm”, “egzotizm”, “miskinlik”, “çirkinlik”, “pislik” vb. unsurlarla örülüyor, çoğaltılıyordu. Doğu bir merak konusu, bir eğlence nesnesi, seyirlik bir malzeme, tuhafıklar ve

utanmazlıklar diyarıydı. Abartı ve uydurma özellikle ilk dönemlerde o kadar fazlaydı ki doğru tespit ve yorumları ayıklamayı imkânsız hale getiriyordu.¹⁶

Siyasal ve ekonomik ilişkilerin gelişmesi, Doğu’yu gezen seyyahların ve misyonerlerin sayısındaki artış, Avrupa’da Hristiyanlığın ideolojik birliğinin ve hâkimiyetinin sarsılışı, 16. yüzyılda Müslüman Doğu hakkında daha nesnel bilgilerin derlenmesini sağladı. Osmanlı Devleti başta olmak üzere Doğu-İslam devletleri ve toplumları hakkında daha makul, gerçekçi ve çözümleyici aktarımlar görüldü. 17. yüzyılda Doğu hakkında yayımlanan seyahat notlarının sayısının 200’den fazla olduğu belirtilmektedir. Seyyahlar gezilerinden çeşitli gözlemler ve gezdikleri bölgelere ait metinlerle dönüyorlardı. Sonraki yüzyıllarda bunların yerini gemiler dolusu heykeller, kabartmalar, dikili taşlar ve değerli eşyalar almıştır. Bu dönemde dil ve edebiyat incelemeleri de yapıldı. Çeşitli tercümeler görünürlük kazandı. Yazma koleksiyonları incelendi. “Aydınlanma Çağı” olarak nitelendirilen dönemle birlikte, Avrupa’da Doğu’nun dinî olmayan kaygılarla araştırılmasının önü açılmış oldu. Asya’ya duyulan genel ilgi, akademik araştırmaları da teşvik etmekteydi. Barthélémy de M. D’Herbelot, Antoine Galland, George Sale gibi isimler; 17. ve 18. yüzyıllarda ansiklopedik çalışmalar yaptılar, çeviriye ağırlık verdiler ve yeni bir yaklaşımın öncüsü oldular.¹⁷

Avrupa’da Doğu dilleri ve medeniyetleri hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler; 1795’te Paris’te kurulan ve dönemin önemli bir merkezi hâline gelen “Ecole des Orientales Vivantes”’a gözlerini çevirdiler. Hareketin asıl büyük öncüsü modern İslam ve Arabiyat araştırmalarının kurucusu kabul edilen Sylvestre de Sacy idi. Birçok Doğu dilini öğrenen Sacy önemli çeviriler yaptı, seçkiler hazırladı, öğrenciler yetiştirdi ve hükümetin akıl danıştığı biri hâline geldi. 1830’da Cezayir’i işgal eden Fransız idaresinin daima dikkate aldığı, yerli halka okunacak bildirileri hazırlattığı biriydi aynı zamanda Sacy.¹⁸

18. yüzyıl Aydınlanma Çağı düşünürleri bazen Doğu kültürlerinin, Hristiyan Batı kültürü karşısında üstün olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Voltaire, Zerdüştlük inancının, Hristiyanlığa üstün olan rasyonel Deizm’i desteklediği gerekçesiyle, araştırılmasını teşvik etmiştir. Bazıları da İslam ülkelerinde (Hristiyan Batı’nın aksine) var olan dini hoşgörüyü ve Mandarin Çini’ndeki bilginliği övmüşlerdir. Abraham Anquetil-Duperron, Zerdüştlüğün kutsal metinleri olan Avesta’yı tercüme etmiş, William Jones ise Hint-Avrupa dilleri üzerinde yaptığı araştırmalarda Doğu ve Batı kültürlerinin birbirine karıştığı ilk dönem tarihi bağlantıları ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte bu gelişmeler Fransa ve İngiltere arasındaki Hindistan’ın kontrolü konusundaki çekişme ortamında ortaya çıkmıştı ve sömürge ülkelerindeki toplulukları daha etkili bir şekilde kontrol etme amacını güdüyordu. James Mili gibi liberal iktisatçılar Doğu ülkelerini, medeniyetlerinin

statik ve yozlaşmış oluşu nedeniyle eleştirmektedir. Karl Marx bile “Asya modeli üretim”in değişmezliğinden söz etmekteydi. Hristiyan evanjelistler ise Doğu dinlerinin geleneklerini hurafe olarak görmekte ve yermektedirler.¹⁹

Budizm ve Hinduizm üzerine ilk ciddi Avrupa kökenli araştırmalar, Eugene Bumouf ve Max Müller gibi araştırmacılarca yapılmıştı. Aynı dönemde İslamiyet’le ilgili ilk ciddi araştırmalar yapılmaya başlandı. 19. yüzyılın ortalarında “Oriental Studies - Doğu Araştırmaları” akademik bir disiplin olarak ihdas edildi. Yine de akademik araştırmalar geliştikçe, “anlaşılmaz, ve hilekâr Doğulu” gibi ırkçı tavırlar ve yaygın klişeler de artmaya başladı. Büyük Britanya’da da “konuşmaya değmez Türk (*Unspeakable Turk*)” tabirinin çıkışı aynı döneme rast gelmektedir. Doğu sanatı ve edebiyatı hâlâ “egzotik” ve klasik Yunan-Roma ideallerine göre düşük görülmekteydi. Doğunun politik ve iktisadi sistemlerinin genellikle feodal “Doğu despotizmi” şeklinde olduğu ve kültürel ataletiyle ilerlemeye engel olduğu düşünülmekteydi.²⁰

Rönesans’tan 18.yüzyıl Batılı tasarımcılarına kadar Batı’da Çin seramikleri taklit edilmeye çalışılmış ve bunda da kısmen başarılı olunmuştur. Chinoiserie terimi Batı Avrupa’daki dekorasyonda kullanılan Çin temaları modasını ifade etmektedir. Ortaçağ, Rönesans ve barok sanatlarında Kuzey Afrika Müslümanları ve Türklerin tasvirlerine rastlanmaktadır. Bu eserlerde Doğu egzotik ve yozlaşmış, şehvet düşkünü gösterilmektedir. Viktoryen İngiltere’nin Hristiyanlığın etkisiyle pekiştirdiği önyargı ve İslam ordularının Hristiyan dünyayı tehdit ettiği inanışından beslenen İslam düşmanlığı, söz konusu eserlerde bugün çeşitli çevrelerde hâlâ devam eden bir Doğu mitinin doğmasına yol açan temaların kullanılmasının önünü açmıştır. Fransız Resim Akademisi yöneticisi Jean Auguste Dominique Ingres’in “Türk Hamamı” tablosu Doğu’yu erotikleştirmiş ve Batı’da herkesçe kabul edilen kadın formlarını genelleştirmiştir. Doğucu sanatta sadece Doğu’nun, Batı inşası tensel şehvet düşkünlüğü resmedilmemiş, aynı zamanda Doğu’nun kan ve kılıç ile simgelenen despotik ve barbar bir doğaya sahip olduğu şeklindeki -kökeni oldukça eski- bir önyargıya dayalı imgeler de öne çıkarılmıştır.²¹

19. yüzyıl, peş peşe oryantalist demeklerin kurulduğu ve dergilerin çıkarıldığı bir dönem oldu. Bazı ülkelerde Doğu ve Müslüman dünya ile ilgili bölümler, enstitüler kuruldu. Önemli sözlükler hazırlanıp kullanıma sunuldu. Yüzyılın ortalarından itibaren, Avrupa’nın Doğu hakkındaki yaklaşımını belirleyen etken ise ağırlıklı olarak “emperyalizm”di. Avrupa’nın ekonomik, siyasal, kültürel üstünlüğü git-tikçe ezici bir mahiyet almıştı. Doğu ise genelde çöküşteydi. Bu dönemde, Heinrich L. Fleischer, Theodor Nöldeke, David Samuel Margoliouth gibi oryantalistlerin isimleri ve çalışmaları öne çıktı. Fakat yüzyılın sonlarına doğru çalışmalarına başlayan I. Goldziher ve C. Snouck-Hurgronje daha büyük bir ilgiyle karşılaştılar.

20. yüzyılda da bu alanda önemli yükseltilere rastlıyoruz kuşkusuz. “Arap dostu” olarak tanınan ve temel eserlerini iki savaş arası dönemde yayımlayan Louis Massignon, Fransa’nın Filistin ve Suriye yüksek komiser yardımcısı olarak inançlarını, yeteneklerini ve birikimini Fransız sömürge politikasının hizmetine sunmaktan çekinmedi. Bu yönüyle o, şahsında oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişkinin somutlaştığı ilgi çekici bir örnek olarak kabul edildi. Son elli yılda ise bu alanda ABD’nin ağırlığını görmek mümkündür. Binder, Wallerstein, Gibb gibi isimler bölge araştırmalarıyla seslerini duyurdular. Ortadoğu çalışmalarının yeni yüzünün en çarpıcı özelliği ise, Amerikan entelektüellerinin çeşitli ulusal güvenlik kurumları hesabına yapmış oldukları çalışmalarla aslında devletin hizmetinde görev yapıyor olmalarıdır. ABD, Avrupa’dan oryantalist ithal etme cihetine de gitti; Gustave E. Von Grunebaum ve Bernard Lewis bunlar arasında sayılabilir. Marksist yaklaşımlar da bu yüzyılda gündeme gelmeye, konuşulmaya başladı.²²

Oryantalizm; çeşitli yönleriyle Doğulu ve Batılı yazarlar tarafından eleştiriyse de tabi tutuldu kuşkusuz. Konumuz, oryantalizmin daha çok doğuşuyla ilgili olduğu için bunların ayrıntılarına girmeyeceğiz. Fakat bu konuda özellikle Edward Said’i anmak gerekmektedir. Said, büyük yankı uyandıran ve 1978 yılında yayımlanan kitabında Foucault’ın bilgi-iktidar formülasyonunu kullanarak bunların birbirivle nasıl kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu göstermeye çalıştı. Oryantalist çalışmalar ile sömürgeci ülkelerin emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı gözler önüne serdi.

Edward Said’e göre “Doğu-Orient” tabiri, Doğu’yu (yani Batı Avrupa dışında kalan Asya ve Afrika coğrafyalarını) Batılı öğrenim, Batılı bilinç ve Batı imparatorluğu alanına taşıyan politik güçlerce çevrelenen temsiller sistemine işaret eder. Doğu (Orient) Batılı için vardır ve Batı ile ilişki içinde ve onun tarafından inşa edilir. O, Batı’ya yabancı olan diğeri (other) ve onun altı (inferior) olanı yansıtan bir aynadır. “Oryantalizm”, Doğu’ya ilişkin ideolojik önyargılar ve perspektiflerin hâkim olduğu, düzenlenmiş (veya Doğululaştırılmış-Orientalized) yazı, vizyon ve araştırma tarzıdır. O, tüm düşünce ve araştırma alanı tarafından ifade edilen *Doğu* imajıdır. “Oryantal-Doğulu” ise bu tip düşünmeyi temsil eden kişidir. Erkeği feminen, güçsüz ama yine de garip bir şekilde Batılı, beyaz kadını tehdit eden kişi olarak tasvir edilir. Doğulu kadın ise çarpıcı derecede egzotik ve hâkimiyet altına alınmaya isteklidir (Batı Asya için “cariye”, Doğu Asya için “Madame Butterfly” klişeleri örnek verilebilir). Doğulu kültürel ve ulusal sınırları aşan bir klişedir. “Gizli Oryantalizm” bilinçsizdir, Doğunun ne olduğu hakkında belirsiz bir kesinliğe sahiptir. Onun temel içeriği statik ve belirlidir. Doğu ayrı, egzantrik, geri, farklı, tensel ve pasif görülür. Despotizme eğilimli ve ilerlemeden uzaktır. Onun ilerlemesi ve erdemi hakkında Batı ile karşılaştırmalı ve Batılı te-

rimlerle hükme varılır ki o her zaman ötekidir, aşağıdır ve fethe açıktır. Dişil bir nüfuz edilebilirlik ve kaygısız bir uysallık sergiler. “Açık Oryantalizm” ise üzerine konuşulan ve eylemde bulunulan şeydir. *Doğu* hakkında değişen enformasyon ve bilgiyi ve Doğucu düşüncede politik kararları içermektedir. O, gizli oryantalizmin söz ve eylemde ifade edilen hâlidir. Lamartine ile Olivia Manning, Chateaubriand ile Lord Byron, Voltaire, Albert Camus Gertrude Bell, Le Cid ve Chanson de Roland’ın anonim bestecilerin, Gibb gibi Arabiyatçıların, Cromer ve Balfour gibi sömürge yöneticilerinin, Lane gibi edebiyatçıların, Massignon gibi oryantalistlerin, Kissinger gibi önemli politikacıların aynı oryantalist arşive ait olduklarını, birömek söylemsel oluşumu meydana getirdiklerini düşünmesi, Said’in bu alana ait yeni ve dikkat çekici belirlemeleri arasında sayılabilir.²³

¹ Ahmet Kavas, *Sömürgecilik*, TDVİA, C. 37, s. 394.

² Ana Britannica, *Sömürgecilik*, C. 19, s. 580.

³ J. M. Blaut, *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

⁴ Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyılın Siyasi Tarihi (1914-1980)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984, s. 81.

⁵ Ana Britannica, *agm.*, s. 582.

⁶ Ana Britannica, *agm.*, s. 582.

⁷ “Merkantilizm”, 16. yüzyılda Batı Avrupa’da başlamış ekonomik bir teoridir. Merkantilizme göre bir milletin refahı anaparanın miktarına bağlıdır ve küresel ticaret hacmi değişmez. Ekonomik servet veya anapara devletin elinde tuttuğu, altın, gümüş miktarı veya ticari değer ile temsil edilir. Bu da diğer devletlerle olan ticari dengenin olumlu yönde olması ile en iyi yükseltilir. Merkantilizme göre, yönetim ekonomide korumacı bir rol oynamalı, dış satımı desteklemeli ve dış alımı sınırlandırılmalıdır. Bu fikirler üzerinde duran ekonomik sisteme “merkantilist sistem” denir.

⁸ Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 17.

⁴ Ahmet Kavas, *agm.*, s. 396.

¹⁰ C. M. Cipolla, *Silahlar ve Avrupa Sömürgeciliği*, İstanbul 1998, s. 46-53.

¹¹ Raimondo Luraghi, *Sömürgecilik Tarihi*, E Yayınları, İstanbul 2000, s. 28.

¹² Yücel Bulut, *Oryantalizm*, TDVİA, C. 33, s. 428.

¹³ Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 29.

¹⁴ Edward Said, *Oryantalizm*, Pınar Yayınları, İstanbul 1989, s. 15-16.

¹⁵ Yücel Bulut, *agm.*, s. 428.

¹⁶ Hakan Mertcan, *Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin’in Lambasına Uzanan “Aşk”ın Bitmeyen Kanlı Serüveni*. Milet ve Nihal. C. 4, Sayı 2, s. 16-17.

¹⁷ Yücel Bulut, *agm.*, s. 429.

¹⁸ Yücel Bulut, *agm.*, s. 430.

¹⁹ Bryan S. Turner, *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001, s. 93.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Baharoğlu, *Oryantalizm, İslam ve Türkler*, Toker Yayınları, İstanbul 2006.

²¹ Ömer Baharoğlu, *age.*, s. 115-121.

²² Yücel Bulut, *agm.*, s. 435.

²³ Edward Said, *age.*, s. 15-16; Yücel Bulut, *agm.*, s. 435-436.

FİKRET BAŞKAYA

KÖLE İSYANLARINDAN İŞÇİ SINIFI BAŞKALDIRILARINA BATI DÜNYASINDA İSYAN GELENEĞİNE DAİR KISA NOT

Gezegein tarihi bir kaç milyar yıl, gezegende canlı yaşamın varlığı milyonlarca yıl, bilen-yapan-eden insan anlamında (homo sapiens) insan soyunun tarihi de yaklaşık 50-60 bin yıl kadar gerilere gidiyor. Neolitik Devrim de denilen insanların yerleşik hayata geçip tarımı keşfetmelerinden bu yana da yaklaşık 11500 yıl geçtiği biliniyor. İnsanlık tarihinin uzunca bir döneminde toplum, bu günkü gibi sınıflara ayrılmış değildi. Devlet ortada yoktu. İnsan toplumları, uzunca bir dönem mülkiyet kavramından habersiz yaşadı. Oldukça uzun bir zaman diliminde temel yaşam ilkesini; paylaşma, bölüşme, dayanışma, yardımlaşma oluşturdu. Başka türlü ifade edersek, kavramın jenerik anlamında *komünist* bir toplumsal düzen geçerliydi. Emek üretkenliğinin artması, alet-edevat ve beceri yeteneğinin gelişmesi, bir insanın kendi ihtiyacından daha fazlasını üretmesine imkân verdiği dönemden sonra, mülkiyetin ve devletin ortaya çıktığı biliniyor. Çelişik olarak teknolojik ilerleme, yaşamı kolaylaştırmanın hizmetine sunulması gerekirken, insanları köleleştirmenin bir aracı da oldu. Dolayısıyla, teknik her gelişme insan refahını artırması gerekirken, insanları daha çok sömürmenin, baskı altına almanın, köleleştirmenin hizmetine sunuldu.

Toplumun ezen-ezilen, sömüren-sömürülen, yoksul ve zengin, köle ve efendi, zâlim ve mazlum... olarak ikiye bölünmesiyle birlikte, toplum içi ve topluluklar arası çatışmalar da “olağanlaştı”, “sıradanlaştı”. Artık o aşamadan sonra insan toplumları farklı yoğunluklarda olsa da açık veya örtülü bir çatışma ortamında yaşayacaktı... Aslında ezen-ezilen, sömüren-sömürülen ilişkisinin geçerli olduğu yerde, saldırı-karşı saldırı diyalektiği de kaçınılmazdır. Netice itibariyle baskının olduğu yerde baskıya, sömürünün olduğu yerde sömürüye (ki ekseri bu ikisi bir bütünlük olarak tezahür eder) karşı mücadele eşyanın tabiatı gereğidir. Baskının yoğunluğu arttıkça baskıya maruz kalanların tepkisi de doğal olarak büyür. Bu yüzden boşuna “Bu güne kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir” denmemiştir. “Özgür yurttaş ile köle, patrisiyen ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmiş, her seferinde ya toplumun devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olunmuştur.

Tarihin daha eski dönemlerinde hemen her yerde toplumun çeşitli zümreler hâlinde tamamıyla eklemeliğini, toplumsal konumların çok yönlü olarak derecelenişini görüyoruz: Eski Roma'da patrisienler, şövalyeler, plebler, köleler; Ortaçağ'da feodal beyler, yasallar, lonca ustaları, kalfalar, seriler ve bu sınıfların hemen hepsinde de özel derecelenmeler.

Feodal toplumun yıkıntıları arasında filizlenip yükselen modern burjuva toplumu sınıf karşıtlıklarını ortadan kaldırmamıştır. Modern burjuva toplumu eski sınıfların yerine yeni sınıflar, eski baskı koşullarının yerine yeni baskı koşulları, eski mücadele biçimlerinin yerine de yeni mücadele biçimleri getirmekten öteye gitmemiştir.”¹

Eğer toplumda bölünmüşlük, sınıfsal karşıtlık kesin çizgilerle ayrılmış, sadece ezen-ezilen, sömüren-sömürülen iki sınıftan, iki cepheden ibaret olsaydı, durumun görünürlüğü çok daha kolay olur ve ezilen kesimlerin mücadelesi de daha etkin ve daha kolay sonuç alınır durumda olabilirdi. Oysa gerçek dünyada durum hiç de öyle değildir. Mesela burjuva toplumunu alalım. Teorik olarak kapitalist bir toplumda başlıca üç buçuk sınıf bulunması gerekirdi: 1. Sermaye sahipleri: 2. İşletme yöneticileri [müteşebbisler] ki şimdilerde bunlara daha çok CEO deniyor; 3. Proleterler (işçiler). Bir de bunlara üretilen malları ve hizmetleri tüketicilere ulaştıran, aracı tacir taifesini eklemek gerekir ki bu kesim de buçuğu oluşturur... Oysa gerçek durum çok büyük farklılık ve çeşitlilik arz eder. İşte büyük kapitalistler, hisse sahipleri (aksiyonerler), orta-boy kapitalistler, küçük işletme sahipleri vb. Aynı şekilde işçi sınıfı da bir dizi çeşitlilik arz eder: Düzenli bir işte çalışan iş güvencesine sahip kalifiye işçiler, sürekli bir belirsizlik ortamına itilmiş, düzenli bir iş ve gelirden yoksun olanlar, işsizler, iğreti işlerde çalışanlar vb.

Fakat ezen ve ezilen toplum sınıfları arasındaki fark, sadece sınıfsal nitelikte değildir. Farklılıkların bir dökümünü yapmak gerekse, herhâlde bir kaç kitap sayfasına sığmazdı. Farklı dinlere, inançlara, mezheplere mensup olanlar, farklı etkin kökenlere ait olanlar, derilerinin rengi farklı olanlar, farklı dilleri konuşanlar... Köylülüğün yaygın olduğu ülkelerde büyük toprak sahipleri, orta boy çiftçiler, küçük çiftçiler, topraksız köylüler, tarım işçileri... Tabii hepsi bu kadar değil, her bir ülkedeki sınıfsal-etnik- kültürel ayrışma bir ülkeden diğerine de farklılıklar gösterir.

Batı'da isyan (başkaldırı) geleneğini üç dönem ayrımı yaparak tahlil etmek, sorunun netleştirilmesini kolaylaştırabilir. Bunu köleci, feodal ve kapitalist çağların halk isyanları olarak ele alabiliriz. Fakat daha önce önemli saydığım bir hususu hatırlatmak uygun olur. Uygarlığın başlangıcından beri Batı'da (Avrupa'da) sınıf mücadelelerinin seyri, yoğunluğu ve etkileri, ortaya çıkardığı sonuçlar dünyanın geri kalan bölgelerinden farklıydı. Kabaca iki gelişme çizgisinden söz et-

mek mümkündür. Biri greko-romen çizgisi denilen, Avrupa'daki evrimi tanımlayan gelişme çizgisi ki bu genel evrim karşısında sadece küçük bir istisna idi. Dünya'nın geri kalanı bir istisna olan Avrupa'dan farklı bir rota izledi. Nitekim Batı'da kölecî-feodal-kapitalist bir evrim çizgisi geçerliken, dünyanın diğer bölgelerinde kölecî üretim tarzı hiç bir zaman söz konusu olmadı. Asla temel bölünmüşlüğü ve çelişkiyi oluşturmadi. Söz konusu uygarlıklarda (üretim tarzlarında densin) kölecî ilişkiler genel üretim tarzına eklenmiş olarak var oldu. İslâm coğrafyasında olsun, mesela Osmanlı imparatorluğunda köle-efendi ilişkisi istisna idi ve asla Antik Yunan ve/veya Roma imparatorluğundaki gibi değildi. Aynı şekilde bazı benzerlikler ve ortak noktalar olsa da Avrupa dışı dünyada Avrupa tipi bir feodalizmden de söz etmek mümkün değildir. İşte, Çin'de, Hindistan'da, İran'da, Orta Doğu'da, Kristof Kolomb'un macerası öncesinde Amerika kıtasında (Aztek, Maya-İnka uygarlıkları) geçerli üretim tarzlarını "feodal" olarak nitelemek abartılı bir basitleştirme olur.

Üzerinde durulması gereken bir önemli husus da Avrupa'da sınıfsal karşıtlıkların, dolayısıyla sınıf mücadelelerinin, dünyanın geri kalan bölgelerinden daha keskin oluşudur. Bunun nedeni Batı'da özel mülkiyetin istisna değil, kural olmasıdır. Oysa Doğu'nun büyük imparatorluklarında, krallıklarında, hanlıklarında, vb. toprak üzerinde özel mülkiyet kural değil istisna idi. Mesela Osmanlı İmparatorluğunda topraklar Beytûlmâle aitti. Padişahların topraklar üzerindeki tasarrufu Tanrı adına yapılan bir tasarruftu...² Bu özellik, sömürü ve baskının (ezen-ezilen ilişkisini densin) Batı'dakine göre, görece daha "yumuşak" olmasını sağladı. Avrupa dışı toplumsal formasyonlarda "merkezi" bir devlet yapısı geçerliydi. Oysa Batı'da bir dizi iktidar bölünmüşlükleri (hiyerarşiler) söz konusuydu. Bu durum, sömürü ve baskıyı ve aynı zamanda bölünmüş unsurlar arasındaki çatışmaları ve tabii ittifakları da olanaklı hâle getiriyordu. Batı'da çok sayıda köle isyanı olduğu hâlde Avrupa dışı sosyal formasyonlarda veya uygarlıklarda köle isyanlarının pek vâki olmayışı doğrudan bu durumla ilgilidir.

Aslında insanlık tarihinin son bir kaç bin yılı isyanların, başkaldırıların tarihidir ama tarih, ezenler tarafından yazıldığı için ezilenlerin çığılığı pek duyulmadı. Cı. R. Elton bu konuda şöyle diyordu: "Tarih, imtiyaz sahibi olmayanların duygu ve özlemlerini sıklıkla kaydetmez." (Elton, 1964: 87)³

Zira yaşanmış bir olayın kimin tarafından hikâye edildiği önemsiz değildir.

İsyan edenle isyanı bastırmanın anlattığı hikâye doğası gereği farklı olmak zorundadır. Bu konuda çok bilinen köle isyanı, Spartakus'un liderliğinde, Roma Cumhuriyet döneminin sonlarında patlak veren isyandır ama aslında bu isyan "köle savaşları" olarak bilinen üç isyanın sonuncusuydu. Önceki iki isyan milattan önce 1040-1039'da Suriye kökenli Eunus liderliğinde başlatılan ve 1032 yı-

landa bastırılan isyandı. Bu üç isyanın sebebi veya ortak paydasında o dönemde giderek büyüyen tarım plantasyonlarında ve madenlerde köle emeği sömürüsünün derinleşmesiydi. Ve köleler Sicilya'nın bir bölümünde "Sicilya Kırallığı" adını verdikleri Helenistik temelli bir kırallık kurmayı başarmışlardı. İsa'dan önce ikinci yüzyılın sonlarında birçok köle ayaklanması olduğu biliniyor.

İkinci köle isyanı MÖ 104 ve 100 yılları arasında patlak vermişti. Fakat bu ikinci önemli ayaklanma sadece kölelerin isyanı değildi, Salvius-Tryphon ve Athenion önderliğinde, çobanları da kapsayan bir isyandı. Aynı şekilde Sicilya'da Helenistik modele uygun bir krallık kurmayı başarmışlardı ama konsül Manius Aquilius Nepos tarafından ezildi.

Üçüncü büyük köle isyanı, MÖ 73 yılında patlak veren Spartakus liderliğindeki isyan, büyük köle isyanlarının sonuncusuydu. Roma İmparatorluğunun yürüttüğü genişleme ve yayılma savaşlarında çok sayıda esir alınıyordu ve bu esirler köle statüsüne indirgenerek, pazar için üretim yapan büyük çiftliklerde (latifundiyalar) ve madenlerde çok büyük baskı altında çalıştırılıyordu. Trakyalı bir çoban olan Spartakus ücretli asker olarak Roma ordusuna alınmış, ordudan firar etmiş, yakalanmış ve köle olarak satılmıştı. İtalya'nın güneyinde bir gladyatör okulu sahibi tarafından satın alındığı, okuldan bir grup arkadaşıyla kaçtığı ve önce haydutluk yaptıkları ama zamanla "sosyal eşkiya" niteliği kazandığı ve köleleri özgürleştirmek, ayaklandırmak üzere harekete geçtiği biliniyor. Bir zaman sonra Spartakus'un ünü yayılıyor, kölelerin umudu hâline geliyor ve İtalya'nın her yerinden köleler Vezüv yanardağının yamaçlarında toplanıyorlar. Kendi emekleriyle geçinir hâle geliyorlar, dayanışmayı-yardımlaşmayı esas alan bir yaşam tarzı oluşturmayı ve özgürce yaşamayı başarıyorlar. Oysa bütünüyle köle emeği sömürüsüne dayalı Roma'nın böyle bir duruma razı olması, böyle bir durumu tolere etmesi mümkün değildi. Zira böyle bir şey, Roma için var olma-yok olma meselesiydi... Spartakus, Alp dağlarını aşarak kölelerin ülkelerine dönmesi yönünde bir düşünceye sahipti ama bu düşünce, arkadaşları tarafından benimsenmiyor. O zaman, Sicilya'ya geçmek ve/veya Kuzey Afrika'da eşitlik temeli üzerinde bir yaşam tarzı oluşturma fikrini benimsiyor. Roma ordularının ilk iki saldırısı püskürtülüyor. Roma ordusu M. L. Crassus komutasında üçüncü bir tarruza geçiyor. Spartakus liderliğinde köleler, onu da yenilgiye uğrattıyor ama savaşçı köleler itaatsizlik edip düzeni bozuyorlar, erkenden yağmaya girişiyorlar. Crassus, bu durumu lehe çevirip köle ayaklanmasını ezmeyi başarıyor... Ve Spartakus vuruşa vuruşa ölüyor. Bir kısmı köle kaçmayı başarıyor ama yaklaşık 6 bin kadarı yakalanıp Roma'ya götürülüyor. "Kentin girişindeki Apium yolunun iki yanına dikilen direklere bağlanarak (devlet terörü estirmek amacıyla) bir bir haça geriliyorlar. "Keşke bu yol Roma'ya çıkmasaydı!" Köle ayaklanmaları-

nın bastırılması, Roma'nın Cumhuriyet'ten bütün yolların Roma'ya bağlanacağı imparatorluğa geçişini hızlandıran etmenlerden birini oluşturdu.”⁴

Alâeddin Şenel, *“Kemirgenlerden Sömürgenlere-İnsanlık Tarihi”* adlı ünlü eserinde, Spartakus ayaklanmasıyla ilgili şöyle diyor: “Spartakus köle ayaklanmasının insanlık tarihi bakımından iki önemli uzantısından söz edilebilir. Birincisi, Roma emperyalizminin sömürdüğü köleler ile boyunduruk altında tuttuğu halkların önderlerini (Spartakus ve İsa'yı) cezalandırmada haçı kullanmasıdır. Böylece haçın imparatorluğa, sömürüye ve baskıya karşı başkaldırmanın simgesi olması beklenirken tersinin olmasıdır. İlk kovuşturmalardan sonra, imparatorluğa uygun bir ideoloji olabileceğini kavrayan Roma yöneticileri, İsa'cılığı devlet dini yapma başarısını göstermişlerdir. Roma İmparatorluğunun dağılmasıyla kurulan düzenler ise (haksızlığın ve acımasızlığın simgesi olabilecek) haç'ı İsa'cılık ile birlikte eşitsizlikçi toplum düzenlerine (gönüllü) boyun eğdirmenin bir aracı olarak kullanabilmişlerdir.

Bunun tam tersi (ikinci) bir etkiyle, Roma İmparatorluğu'ndaki köle ayaklanması ve ayaklanmanın önderinin adı (Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanyasında “Spartakistler” ayaklanmasında görüldüğü gibi) eşitsizlikçi düzenlere başkaldıranların esin kaynaklarından birini oluşturabilmiştir.”⁵

Batı tarihinde Orta Çağ olarak bilinen çağ, Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle (476), Kristof Kolomb'un macerasının başlangıcı olan 1492 arasındaki dönemi kapsıyor. Elbette bir çağ için bu tür kesin tarihler vermek o kadar da isabetli değildir. Yine de Orta Çağ uygarlığının dört ayırt edici niteliğinden veya özgünlüğünden söz etmek mümkündür:

1. Politik otoritenin bölünmüşlüğü/parçalanmışlığı, dolayısıyla devlet kavramının silikleşmesi.
2. Tarım ağırlıklı bir ekonomik işleyiş.
3. Toprağın sahibi olan ve militer soyluluk ve serilerden (köylülük) oluşan bir sosyal bölünmüşlük ve nihayet.
4. Hristiyan inancına dayalı, kilise tarafından biçimlendirilen bir düşünce sistemi.

Söz konusu toplumsal yapı XIII. yüzyıldan başlayarak dönüşüme uğradı ve esas itibarıyla de yüzyılın sonundan itibaren tarımda belirgin değişimler ve dönüşümler ortaya çıktı. XIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkan kuraklık tarımda tam bir yıkıma neden oldu; uzunca bir zaman süren kıtlık yaşandı. Bazı tahminlere göre 1347 ile 1353 arasında, yedi yılda Batı Avrupa'da 25 milyon insanın ölümüyle sonuçlanan veba salgını da tarımı olumsuz etkiledi. Bu iki faktör tarım sektöründe bir yıkım tablosu ortaya çıkardı. İşgücü yetersizliği yüzünden ücretler yükselince dışarıdan, Baltık ve Slav ülkelerinden daha ucuza tahıl ithal etme yoluna gidildi. Bu yeni durum büyük toprak sahipleri ve senyörler lehine, küçük köylüler ve kü-

çük soyluların aleyhine sonuçlar ortaya çıkardı. Zira küçük köylülerin ucuz ithal tahılla rekabet etmeleri mümkün değildi. Bu durumun sonucunda köylüler arasında işsizlik artmış, proleterleşme derinleşmişti. O tarihten sonra tarım daha çok kentin ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliyor, tahıl üretiminin yerini sanayi ve ticaret bitkileri (keten kenevir, üzüm vb.) alıyor, köylüler işsiz kalmadıkları (proleterleşmedikleri) durumlarda ortakçı ve yarıcı statüsüne indirgeniyorlardı...

Tarımsal alanda bir önemli gelişme de kentlerin artan et tüketimini karşılamak üzere, büyük çaplı koyun besiciliğinin başlatılmasıydı. Ünlü “çitleme hareketinin (enclosure) başlamasıyla büyük toprak sahipleri konumlarını daha da pekiştirdi ve sürecin belirleyici unsuru hâline geldiler. Artık ortak mallar (common goods) kavramı önemini kaybediyordu ve toplumun, köylü kitlesinin ortak kullanımına sunulmuş tarım toprakları ve meralar büyük toprak sahiplerinin eline geçiyor, mülksüzleşme ve tabii proleterleşme derinleşerek devam ediyordu. Köylü topluluğu parçalandı. Bütün bunlara ekseri dayanılmaz vergiler ve angarya da ekleniyordu. Ve sonuç derinden derine yürüyen itirazların ve isyanların açık isyanlara dönüşmesi olacaktı... Köylü isyanlarıyla ilgili yazılı kaynaklar son derece sınırlı olsa da bu durum ezilen, sömürülen ve isyan etmekten, başkaldırmaktan başka seçenekleri kalmayan kırların emekçi çoğunluğunun çığlığını tam olarak unutturması da mümkün olmadı. Mesela daha XII. yüzyılda Normandiya köylüleri “bizde insanınız” diye sızlanırken, XIV. yüzyılda İngiliz köylüleri: “Adem toprağı beller, Havva yün eğirirken beyefendiler neredeydi?” diye hesap sorar hâle gelmişlerdi. Çitleme (enclosure) saldırısına karşı mücadele yürüten İngiliz köylülerinin şu beyti, durum hakkında bir fikir veriyor: [They hang the man, and flog the woman, That steals the goose from off the common; But let the greater villain loose, That steals the common from the goose],

“Çaldı diye herkesin olan kazı

Adamı asıp kırbaçladılar kadını

Saldılar lâkin zalimin büyüğünü,

Herkesin olanı kaz kafalıdan çalanı.”

“İnsafsız, yok edici, öğütücü bir saldırıyla yüz yüze gelen köylüler, çok çeşitli tepki ve mücadele yöntemlerine başvuruyorlardı: Angaryaya karşı pasif direniş, senyörler hesabına vergi toplayan senyörlük mübaşirleriyle çatışma, işi sabote etme, ot ambarlarını ateşe verme, senyörlere ait “özel ormanlarda” avlanma... söz konusu tepki ve mücadele yöntemlerinden bazılarıydı... Tabii buna zaman zaman başvuru çapulculuk ve eşkıyalık yöntemini de dâhil etmek gerekir...

Batı Avrupa’da emekçi halk kitlelerinin yaşam koşullarını olumsuz etkileyen, itirazları ve isyanları tetikleyen sadece ortak mallara, “herkese ait olması gerekene” [commons] soyluların ve yeni yetme burjuvaların el koyması değildi. Meşe-

la Fransa’da ardı-arkası kesilmeyen savaşlar, yenilgiler, her seferinde vergilerin daha da ağırlaşmasıyla sonuçlanıyordu ve bu dayanılmaz bir durumdu. Nitekim Flandre’lıların isyanı tam da bu ağır vergilere bir cevaptı. İsyanlılar, Brugge ve İeper kenlerini ele geçirmişlerdi ama 1323 yılında patlak veren isyan 1328 de Cassel’de Fransa kralının ordusu karşısında yenik düşmüştü... Fransa’da “Jacques Hareketi” olarak bilinen ve önemli izler bırakan isyan da 1358 yılında bastırılmıştı. Avrupa köylü isyanları geleneğinden önemli izler bırakan bir isyan da İngiltere’de Wat Tyler önderliğindeki köylü ayaklanmasıdır. Bu isyanın bir özelliği de isyana zanaatkarların da dâhil olmasıydı. Bu vesileyle hatırlanması gereken bir şey de isyanların sadece toplumun “en yoksullarının” isyanı olmamasıdır. Nitekim tarım kesiminde durumları sarsılan kırların küçük toprak sahipleri ve aynı şekilde “küçük soylu” tabaka, isyanların önemli bileşenleriydi...

Kapsamı, yoğunluğu ve etkileri farklı olmakla birlikte, XVI. yüzyıl ve sonrasında Almanya’da, Fransa’da, İngiltere’de, İtalya ve Macaristan’da çok sayıda köylü ayaklanması oldu. Bu isyanlardan en kapsamlılarından biri de Almanya’da Thomas Münzer’in önderlik ettiği ünlü “Köylüler Savaşı”dır. Köylüler Savaşı’nın diğer köylü isyanlarından farkı, onun ortaklaşmacı bir perspektife sahip olmasıdır. Hareketin sloganlarından biri *omnia sunt communia* (her şey ortaktır) idi. Ve çağına göre son derecede ileri bir perspektife sahipti. Yoksul bir ailenin çocuğu olan Thomas Münzer, çok erken yaşta babasını kaybediyor. Slav kökenli bir zanaatkar olan babası, bir kont tarafından idam ediliyor. Leibzig’de teoloji eğitimi görüyor ve rahip yardımcılığı görevine atanıyor. Sosyal bir devrimin gerekliliğine inanıyor ve bu yüzden kurulu düzenin efendileriyle (Sivil iktidar, Roma Kilisesi ve Martin Luter’le) arası açılıyor. 1523’ter itibaren Luter’e yönelik itirazının dozu artıyor. Fikirlerini köylüler arasında yaymak için isyanı bir avantaja dönüştürmek istiyor. İsyanı köylülerin taleplerini 12 maddelik bir manifestoda ortaya koyuyor. Ve isyan, Almanya’nın Fransa sınırlarından Avusturya içlerine kadar geniş bir bölgeye yayılıyor... Komutasındaki 7-8 bin kadar savaşçı köylüyle 1525 yılında Mühlhasen ve Thuringe kentlerini ele geçiriyor. Ve fakat Frankenhause’ndeki savaşta isyan yenilgiye uğrattılıyor. Thomas Münzer yakalanıyor, başı kesilerek idam ediliyor. (İbreti âlem için densin) Baş ve gövdesi ayrı ayrı sergileniyor... Münzer’den yüz yıl kadar önce benzer bir isyan da bizim topraklarımızda Şeyh Bedrettin liderliğinde gerçekleşmişti, onun âkibeti de Münzer’inki gibi olmuştu...

Tarih boyunca halklar isyan etmeye devam ettiler, çoğu kez de yenildiler, liderleri, önderleri, ön saflarda savaşanları her durumda hunharca katledildi ve Garp cephesinde yeni bir şey yok... Aslında özgürlük mücadelesinde yenilmek diye bir şey yoktur. Zira adımı attın mı özgürleşmeye başlarsın ve bu öylece sürüp gider... Her ne kadar isyanlar kısa vadede yenilmiş gibi görünseler de her

zaman bir şeyleri değiştirmeyi -az ya da çok- başarmışlardır. Mücadele deneyimleri nesilden nesile aktarılmış, ilham, cesaret ve umut kaynağı olmuştur.

Köle ve köylü isyanlarından, ekonomik ve politik devrimlere:

Modern zamanlar.

Avrupa'nın batısında XIII. yüzyılda başlayan ekonomik ve sosyal değişim, 1492 sonrasında "Yeni Dünya"nın "keşfi"yle (fethi demek daha uygun) hızlandı. XVIII. yüzyılın son iki on yılında da yeni bir rotaya girdi. XVIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkan iki önemli olay (devrim): İngiliz sanayi devrimi ve Fransız politik devrimi sadece Avrupa'nın değil, bir bütün olarak insanlığın manzarasını baştan aşağı değiştirecekti. Bunlardan birincisi olan sanayi devrimi, o tarihten sonra ekonominin üzerinde yol alacağı teknik temeli oluşturdu; İkincisi de politikanın (yönetimin) nasıl yapılacağı, devlet yönetiminin nasıl bir temel üzerinde yol alacağını belirledi. Elbette insanlık tarihinde müstesna öneme sahip bir yeri olan Büyük Fransız Devrimi'nin gerisinde de "aydınlanma" (Lumières) ve modernité devrimi vardı. Sanayi devrimine kesin bir tarih atfetmek pek uygun olamasa da James Watt'ın buharlı makinenin telif hakkını aldığı 1784 yılı başlangıç tarihi sayılabilir... Ondan beş yıl sonra da (1789) Fransız Devrimi patlak verecekti.

O tarihten sonra kapitalizm, hızlı bir gelişme kaydedecek, eski üretim, tüketim ve yaşam biçimlerini alt-üst edecek, bir tsunami gibi her şeyi kapsayacak, kendi mantığını dayatacak, velhasıl geleneksel yapıları hızla dönüştürecek ve kendi suretinde bir dünya yaratacaktı. Bu, artık her şeyin metalaştığı, paralılaştığı, bir alım-satım ve ticaret konusu olduğu dönemdi. Fakat kapitalizm esas itibarıyla mülksüzleştirerek sermaye biriktirmek, her seferinde daha çok biriktirmektir. Zira sermaye biriktirmenin öteki yüzü, mülksüzleştirme, proleterleştirmedir. Başka türlü ifade edersek kapitalizm, kutuplaştırmacı bir temel eğilime ve dinamiğe sahiptir. Yoksulluk üretmeden zenginlik üretmez, kutuplaştırmadan yol alamaz. Dolayısıyla kapitalist gelişmenin ileri her aşaması, geniş toplum kesimlerinin yaşam koşullarının görece ve mutlak kötüleşmesiyle sonuçlanabilirdi ancak. Kapitalizmde mündemiç bir temel çelişki demeye gelen *'üretim için üretim* sapması, bu gün insanlığın yüz yüze geldiği sayısız İnsanî ve toplumsal kötülük ve ekolojik bozulmanın yegane nedenidir...

Sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan teknik gelişmeler, doğal ve mantıkî olarak insanların daha kolay, daha az zahmetle, daha az zamanda üretip daha iyi yaşamalarına imkân vermesi gerekirken, çelişik olarak her teknik ilerlemeyle birlikte emekçi halk sınıflarının durumu kötüleşmeye devam etti. Üstelik söz konusu süreç, sadece İnsanî ve sosyal mahiyetteki sorunları azdırmakla da kalmadı, doğanın dengesini ve toplum-doğa metabolizmasını da çatlattı... Velhasıl şimdilerde kapitalizm, gezegende yaşamı tehlikeye atmış bulunuyor.

Sanayi devrimiyle birlikte başlayan süreç, bir taraftan mülksüzleşmeyi derinleştirirken diğer yandan da onunla birlikte işçi sınıfının yaşam koşullarını dayanılmaz hâle getirdi. Sanayi devriminden sonraki ilk on yıllarda günlük çalışma süreleri 14-16 saate kadar çıkıyordu. Kadın ve çocuk emeği sömürüsü de istisna değil, kuraldı. Fabrikalarda çalıştırılan çocukların yaşı 5'e, 4'e kadar iniyordu... Genel bir çerçevede işçiler, ikili saldırıyla karşı karşıyaydılar: 1. İşverenin baskısı; 2. Devletin baskısı. Oysa Fransız Devrimi "eşitlik ve özgürlük ilkeleriyle insan ve yurttaş haklarını tüm insanlar için vazgeçilmez ilân etmişti. Ama daha devrimin ikinci yılında (1791) işçilerin bir araya gelip demek kurmaları yasaklanmıştı. Fakat tüm baskılara ve yasaklara rağmen çatışmalar yayılıyor, mücadele devam ediyordu... 1831 yılında Lyon'da patlak veren ünlü *Canuts* isyanı, hunharca ezilmişti. Aynı şekilde Paris'te işçiler, orduya karşı sokaklarda barikatlar kurmuşlardı.

Bu dönemde işçi sınıfının içine sürüklendiği sefalet ortamı ve dayanılmaz yaşam şartlarıyla ilgili olarak, Fransa'da Emile Zola'nın, İngiltere'de Oliver Twist'e'in romanları son derecede öğreticidir... Elbette sayıları hızla artan ve yaşam koşulları da hızla kötüleşen işçi sınıfının (proleteryanın) bu saldırı karşısında sessiz ve tepkisiz kalması mümkün değildi. Daha önce söylediğimiz, saldırı-karşı saldırı diyalektiği hükmünü icra etmek durumundaydı. Mücadele içinde işçiler, kendi konumlarının bilincine vardılar ve bir işçi sınıfı bilinci de ortaya çıktı. Kapitalizmin saldırısına karşı ortaya çıkan ilk tepki İngiltere'deki *Luddites* isyanıydı ve bu hareket, 1811'den itibaren yaygınlaşacaktı. Aslında *Luddites* isyanı, bir tür içgüdüsel tepkiydi: İşçiler yaşamlarını çekilmez hâle getirenin fabrikalar olduğu düşüncesiyle makineleri kırıyor, fabrikaları ateşe veriyor, patronların (efendilerin densin) evlerini talan ediyordu... Rivayete göre hareket adını, Ned Ludd adında bir işçiden alıyor. "Kaptan Ludd", "General Ludd", "Kral Ludd" olarak da anılan Ludd'un bir tür efsaneleştiği anlaşıyor... İleriki dönemde Luddism ve/veya Luddist, terimleri teknolojiye karşı olanlar için de kullanılmıştır. Her seferinde ordu, bu isyanları eziyor ve kontrol altına alıyordu. Makineleri asıl düşman olarak gören (algılayan) bu mücadele tarzı, 1820'li yıllardan itibaren etkisizleşiyor: Köksüzleşen kalifiye olmayan yeni proleterler arasında gruplaşmalar ortaya çıkıyor, bir dizi mezhep oluşuyor ve daha sonra politik eylem girişimleri başlatılıyordu... 1836'da *Chartiste hareket*, genel oy hakkı ve maaşlı milletvekilliği için mücadele yürütüyor ve bu mücadele 1848'de başarısızlığa uğruyordu... 1834'te Robert Owen ilk işçi sendikasını kuruyor ve artık işçi sınıfı için örgütlü mücadele dönemi başlıyordu. Nihayet 1884'de 'Sendika ve Grev Hakkı' kabul ediliyor, o tarihten sonra sendika, grev ve toplu sözleşme pratiği yerleşiyordu...

Tüm Avrupa'yı saran '1848 Devrimleri'nden sonra mücadele, yeni bir süreç girdi. Aynı yılda Sosyalist teorinin kumcuları ve mücadelenin liderleri olan Marx

ve Engels'in ortak kaleme aldıkları *Komünist Manifesto* [1848] yayınlandı. Artık sınıfsız-sömürsüz, sınırların olmadığı bir insanlık toplumunun imkân dâhilinde olduğu düşüncesi zihinlere yerleşmekteydi. 1864 yılında "Komünist Enternasyonal" olarak da bilinen "*Uluslararası işçi Derneği*"nin (L'Association Internationale des Travailleurs) toplanması, işçi hareketi ve sosyalist mücadele bakımından sembolik ve reel bir öneme sahipti. Batı'da (Fransa'da) kapitalizmden çıkma ve sosyalist bir toplum kurma yolundaki ilk kalkışma 187 Ede ortaya çıkan "*Paris Komünü*"ydü. Gerçi *Komün*, ezildi ve ömrü çok kısa oldu ama sosyalist bir toplumun mümkün ve gerekli olduğuna dair bilincin canlı kalmasını sağladı.

O dönemden sonra sosyalist bir toplumsal düzen için verilen mücadele, biri Marksizm, diğeri de Bakunin ve Jeseoph Proudhon'un öncülük ettiği anarşizm olmak üzere iki rotada yol alacaktı. Anarşizm başlarda özellikle Rusya, Fransa, İspanya ve İtalya'da etkili olsa da 1900'lerin başından itibaren politika alanındaki etkisi ve görünürlüğü zayıfladı.

Batı Avrupa'da işçi sınıfının örgütlü mücadelesi önemli kazanımlar elde etti: İş istikrarı sağlandı, iş kazaları önemsenir oldu, 1850-1860'h yıllardan başlayarak ücretlerde sürekli bir artış sağlandı, sosyal konut planı gündeme getirildi ve genel bir çerçevede işçilerin yaşam standardı görece iyileşti...

İzleyen dönemde büyük sendikalar ve sosyalist/işçi partileri kuruldu. Lâkin burjuva parlamentosuna dâhil olmak, zamanla mücadelenin etkinliğini zaafa uğrattı. Kapitalizmi aşma hedefi savsaklandı. Reformist/revizyonist bir rotaya girildi.

Aslında işçi sınıfı mücadelesinin genel bir çerçevede iki rotada ilerlediğini söylemek mümkündür: Fransız sendikacılığı devrimci bir karaktere sahipti. Kapitalizmi aşmayı hedefliyordu. CGT (Confédération Générale du Travail) 1895'te kuruldu. İngiltere'deki sendikacılık pratiği, kapitalizmi aşmak gibi bir perspektife sahip değildi. Sistem içi mücadeleyle durumunu iyileştirme tercihi yapılmıştı. ABD'de zaten oldum olası *konsensüs* kültürü geçerlidir. Baştan itibaren devletin ve sermayenin kontrolünde bir mücadele pratiği geçerli oldu. Almanya'daysa, sendikacılık alanında ikili yönetim (cogestion) modeli geçerli oldu. İşçiler işletmenin ve ekonominin yönetimine katılmakla yetindiler. Sistemi dönüştürme, kapitalizmi aşma perspektifine daha baştan yabancılaştılar. Aslında genel bir çerçevede İngiliz, Alman ve Amerikan sendikacılık hareketi *konsensüs* sendikacılığı olmanın ötesine hiç bir zaman geçemediler...⁶

Elbette XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da işçi sınıfının durumunda görece ve mutlak bir iyileşme oldu ama bu durumu kolonyalist ve emperyalist yayılmadan, dünyanın geri kalanının yağma ve talanından bağımsız düşünmek doğru olmaz. Batı'da, kapitalist/emperyalist ülkelerde işçi sınıfının durumunun iyileşmesi, *yeryüzünün lanetlilerinin* durumunun kötüleşmesinden bağımsız

değildi... Aynı şekilde Emperyalistler arası II. savaş (1939-1945) sonrasında Batı'da yaşam standardının hızlı yükselişinin asıl nedeni de başta enerji (petrol) olmak üzere, Üçüncü Dünya denilen ülkelerin doğal kaynaklarının nerdeyse bedavaya kullanılmasıydı...

Kapitalizmi aşmaya dönük, itirazlar, isyanlar, başkaldırıları, ödenen onca bedelle rağmen bu güne kadar başarılı olamadı. Kapitalist sömürü, yağma ve talan, kaldığı yerden devam etti. Ve fakat insana, doğaya, canlı yaşama düşman kapitalist sistem, artık tam bir *sürdürülemezlik* tablosu ortaya çıkarmış bulunuyor. Doğanın dengesi hızla bozuluyor, sosyal kötülükler çığ gibi büyüyor, yaşam anlamsızlaşıyor, tehlikeye giriyor ve hâlâ insanlara, sabrederlerse işlerin ilerde “düzeleceği”, daha iyi olacağı söyleniyor... Velhasıl ilerleme ve kalkınma adına insanlığın ve uygarlığın geleceği tehlikeye atılmış bulunuyor. O hâlde iki şey: Ya vakitlice kapitalizm belası defedilecek, insana saygılı, doğayla uyumlu yeni bir uygarlık tercihi yapılacak ya da insanlığın bir geleceği olmayacak. Zira insan toplumlarının eylemi, artık jeolojik dönüşümler yaratacak düzeye (anthropocene) ulaşmış bulunuyor.

¹ Karl Marx- Friedriche Engels, **Komünist Manifesto**, Almancadan çeviren. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, ss: 40, 41.

Fikret Başkaya, **Yediyüz- Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata, Bir devlet geleneğinin anatomisi**, Özgür Üniversite Kitaplığı.

Elton. G.R (1064'). **Reformation Europe 1517-1559**, London and Glasgow, Collins. 3rd. Edition.

⁴ Alaeddin Şenel, **Kemirgenlerden Sömürgecilere- İNSANLIK TARİHİ**, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 739.

⁵ A. Şenel, age s. 741

Bu konuda bkz: Samir Amin, *"Sosyalizme Doğru Halk Hareketlerinin Birliği re Çeşitliliği"*, Çev: Fikret Başkaya, www.ozguruniversite.org

ALİ K. METİN

KAPİTALİZM-MARKSİZM İKİLEMİNDE BATI DÜŞÜNCESİNİN YOL ARAYIŞLARI

Kuramsal Perspektifleri Gözden Geçirme İhtiyacı

Nesnellik sorunsalı, bugün büsbütün girift ve içinden çıkılmaz bir hâle gelmiş gibidir. Gerçeklikle mütakabiliyeti açısından bilhassa determinist, evrenselci anlayış ve anlatılarla ilgili önemli kuşkuların oluştuğu, bunların bilimsel itibarlarının ciddi şekilde zedelendiği biliniyor. Sorunun merkezinde belki de en ziyade sosyoloji yer tutmuş, toplum mühendisliğine tahvil edilen ilişkiler etrafında doğrudan bilimin nesnellik imkânlarına ve kriterlerine ilişkin bir sorgulama ihtiyacı hasıl olmuştur. Ama meselenin bir yüzünde toplum mühendisliği kavramı yer almakla beraber, diğer yüzünde -işin pek dikkat çekmeyen bir tarafı olarak- ideolojik mücadelenin bulunduğu ileri sürülebilir. Şöyle ki toplum mühendisliği boyutuyla çatışan bir nesnellik (hakikat) söylemi yoluyla bilimin, egemen-kapitalist ideolojiyi tahrip etme riskinin giderek artma ihtimalinden bahsetmek mümkün. Kapitalizmin sosyo-ekonomik yapıyı rasyonelleştirme ihtiyacı doğrultusunda “dünyanın büyü-şünün bozulmasını sağlayarak önemli bir misyonu yerine getiren bilimin, bu defa bir bumerang gibi kapitalizmi vurma eğilimleriyle karşı karşıya gelme tehlikesi vardı. Oysa bilimin nesnellik (hakikat) değerinden ziyade ideolojik bir aygıt olarak kullanılması, iktidar odakları açısından her zaman daha önem taşımaktaydı. Sonuçta, kapitalizmin kontrolü altındaki bilim, hayatı rasyonelize etme ve böylece eşyalaştırma/nesneleştirme yolunda önemli bir görevi ifa etti. Nesnellik saiklerinin kapitalizmle çatışmaya başladığı noktada ise bilimin iğdiş edilerek ideolojik bir tehlike üretmesinin önüne geçme ihtiyacıyla karşı karşıya gelindi.

Bu değerlendirmeye bilimin toplum mühendisliği bağlamındaki yerini ve işlevselliğini savunmaya çalıştığımız zannedilmemeli. Aksine kastımız, dün de bugün de bilimin ideolojik bir aygıtla dönüşme veya dönüştürülme ihtimalinin ciddiyetine dikkat çekmektir. Bugün bilim ideolojik kontrol altına alınmış da, dün daha masum ve nesneldi demek istemiyoruz. Sadece, bilimin nesnellik iddiasında/nosyonunda oluşan tahribatın -genel kanının tersine- ideolojik sebeplerle ilişkilendirilebileceğini göz ardı etmeyelim diyoruz. Ancak işin bu tarafından yani bilimin hakikat bağlamından uzaklaştırılmasından önce, rasyonelleştirici anlamdaki ideolojik tezahürleri üzerine bir farkındalık gerekir. Bunda bilhassa Aydınlanma düşüncesinin (ideolojisinin demek belki daha doğru) etkili olduğu biliniyor. Aydın-

lanma'nın Avrupa-merkezci, oryantalist yaklaşımlardaki rolü hakkında, Batı düşüncesinde bile bugün ciddi düzeyde bir kabulün oluştuğunu görebiliyoruz.

Doğrusal, aynı zamanda evrenselci tarih anlatısı Avrupa-merkezci anlayışın bilimsel plandaki en somut yansımalarındandır. Bunun en bilinen ve bilimsel düşünceye rehberlik eden örneklerinden birinin Comte'un "üç hâl yasası", diğerininse Marx'ın tarihsel diyalektik kuramı olduğu tespit edilebilir. Her ikisinde de tarihsel süreç Avrupa-merkezci bir bakış açısı üzerinden determinist bir nesnellikle betimlenmiştir. İlki insan düşüncesinin gelişimi, tarzı ve özellikleri, diğeri İktisadî gelişme aşamalarıyla temellendirilmiş ilerlemeci, doğrusal tarih anlayışıyla kendisini gösterir. Rasyonelleşme ve kapitalizmi modernleşmenin birbirinden izole edilemez iki ana dinamiği olarak değerlendiren yaklaşımlar, özünde böylesi bir ilerlemecilikle kodlanmışlardır. Böylece kapitalizmin Batı'da ortaya çıkışı bile Batı'ya atfedilen üstünlüğün belirtisi ve kanıtı diye değerlendirilmiştir.

Bunun bir üstünlük anlamına geldiği tartışmaya açık olsa da, kapitalizmin Batı'da filizlenip büyümüş bir olgu olduğu malum. Ayrıca Batı medeniyetinin kapitalizm sayesinde küresel bir olguya dönüştüğü yadsınamaz. *"Modern Avrupa egemenliği kapitalist egemenliktir; sermayenin gelişmesiyle bağlantılı bireysellik ve evrensellik arasındaki ilişkiyi üstten belirleyen bir yönetim biçimidir"* (Hardt-Negri, 2012: 105). Bununla beraber, buradaki en temel ayrıntı Batı medeniyetiyle kapitalizm arasında tözel, varoluşsal (nedensel ve zorunlu) bir ilişkinin kurulup kurulamayacağıdır. Söz konusu ilişki, Batı'yı insanlık tarihinin ileri safhası diye kabul eden tekçi, evrenselci anlatılar yoluyla bütün insanlığa teşmil edilebilmektedir. Kapitalizmi meşrulaştıran ve/veya evrenselleştiren anlayış, Batı medeniyetinin üstünlüğünü daha işin başında onaylamış olacaktır. Oysa medeniyetle, dahası Batı'yla kapitalizm arasındaki ilişkiyi tözselleştirmenin (zorunlu, nedensel hâle getirmenin) öncelikle Batı dünyasına karşı bir haksızlık olabileceğini unutmamak lazım. Marksist tarihsel diyalektiğin yaptığı budur. Marx, *"kapitalizmin insan ırkının başına gelen en iyi ve aynı zamanda en kötü şey olduğunu"* (Poole, 1993: 46) söylerken tarihsel bir zorunluluğa işaret etmekteydi kuşkusuz. Olgusal zorunluluk görüşüyle insanın başkaldırma gücü sınırlandırılıyor ve böylece kapitalizm yani olgu-tarih, aşkın bir mahiyete büründürülüyordu. Kapitalizm bir ideal değil ama ilerleme ve tekamül adına katedilmesi gereken bir zorunluluk diye görülmekteydi. Nesnel olanla ideal arasındaki çelişkinin üretilmesi hem de buna dair bir farkındalığın oluşturulması Batı'nın tabiatıydı âdetâ. Marksizm ise bu farkındalığı aynı zamanda nesnellikle (olgusal yasalarla) koşullu bir gelecek projesine dönüştürmesiyle ayırt edilmekteydi. Bilimsel nesnellğin/gerçekçiliğin ifadesini politik mücadelenin diskuruyla mezceden bir kuramsal özgüllüğe sahipti. Proudhon gibi anarşistlerle siyasal, stratejik ayrışmaların

sebebi de buydu. Ütopik düşünceye koydukları mesafe anlaşılır ve anlamlı olmakla beraber, yine de kapitalizmi içselleştirerek dönüştürmeyi hedefleyen ‘nesnelci dogmatizm’in, Marksizmin yumuşak kamı olduğu belirtilebilir. Bunun için kapitalizmin tarihsel, olgusal nitelikleri ile Marksizmin bu gerçekliği dönüştürme kapasitesini ve temayüllerini, Batı medeniyetinin belirleyici bir vechesi olarak tespit edip irdelemek gerekir.

Kapitalizmin Doğuş ‘Mucizesi’

Modemitenin kapitalizmin gelişme sürecine paralel şekilde tezahür eden bir olgu olarak görülmesi, ikisi arasında, doğru veya yanlış bir nedensellik ilişkisinin kurulmasına sebep olmuştur. Bu hususta şüpheli bir bakışa sahip olsak bile, sürecin; iki olgu arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir şekilde işlemekte olduğu pekâlâ söylenebilir. Tavuk mu yumurtadan, yumurta mı tavuktan dilemmasıyla uğraşmanın konumuz açısından pek bir yararının olmayacağı düşüncesinden hareketle, bunun bizim için makul ve işlevsel nitelikte bir yaklaşım olduğu kabul edilebilir. Dolayısıyla kapitalizmin modernleşmenin bir koşulu olup olmadığı sorusuna cevap arama yükümlülüğünü bu yazının sınırları dışında tutuyoruz. Burada bizi asıl ilgilendiren, kapitalizmin tarihsel süreç içindeki yeri ve etkilerinin yanı sıra, karşıtıyla daha açıkçası Marksizm/komünizm düşüncesiyle çatışmaları üzerinden Batı medeniyetinin varoluş kodlarını anlamaya, anlamlandırmaya çalışmak olacaktır. Bir taraftan kapitalizmin Batı’da ortaya çıkış sebepleri üzerine, diğer taraftan Marksizmden referansla Batı düşüncesinin kapitalizmi algılama ve değerlendirmeye motivasyonlarına ilişkin tahlil ve değerlendirmeler yapmaya çalışacağız.

Kapitalizmin başka coğrafyalarda değil de Batı ülkelerinde yeşermesinin nedeni, dahası Batılı ülkeler dışında ancak devlet zoruyla ve kör topal işleyebilen bir sistem olmasının sırrı entelektüellerin, sosyal bilimcilerin epeyce kafa yordduğu konular olagelmıştır. Bu ilgide Batı’nın sosyal mühendisliğe doğru evrilen rasyonalite ihtiyaçlarının yanı sıra, sömürgeleştirme, ardından modernleştirme politikalarının belli bir etkisinin olduğu da bilinmekte. Rasyonalite arayışı, önemli ölçüde, güç potansiyelini haiz sosyal-siyasal unsurların ‘hakimiyet’ erekleriyle güdülenen ve ona cevap vermek suretiyle giderilir bir ihtiyaçtan ileri gelmektedir. Gerek iç gerekse dış dinamiklerin bu ihtiyacı köpürttüğü teslim edilebilir. Öyle ki sömürgecilik reflekslerinin bir dünya medeniyeti-sistemi oluşturma yönünde bilenmesi, rasyonalite anlayışı ve inşasıyla eşzamanlı bir gerçekliğe dönüşerek Batı medeniyetinin temel karakteristiğini oluşturmaya başlamıştı: Kapitalist ve sömürgeci eğilimler, kendisine güvenilir bir zemin inşa etmek için rasyonalite örüntülerini vazgeçilmez düzeye getirdiler. Bilimin ve düşüncenin hem genelde hem de oryantalist çalışmalar yoluyla bu yöndeki beklenti ve manipülas-

yonların odağında yer aldığı artık yeterince bilinen ve kabule şayan bir gerçek hâline gelmiştir. Aynı zamanda bir büyük ve çatı ideoloji niteliğindeki modernleşme ideolojisi, söz konusu rasyonalitenin bir tezahürü olarak ortaya çıkmakla kalmayıp ürettiği hayat tarzından bir Truva atı gibi kapitalizmin salgılanmasını sağlamıştır: Ya da kapitalist-iktisadî rasyonelleşme süreçleri, karşılıklı etkileşimle aynı zamanda moderniteyi üretmiştir.

Mucizeyi Anlama, Temellendirme ve Sorunsallaştırma Çabaları

Ne ki rasyonalite kavramının burada yine de sorunsal bir içeriğe sahip olduğu göz ardı edilemez. Kapitalizm olgusunun bütünüyle İktisadî rasyonaliteye ırca edilmesi, insanı ‘İktisadî mekanizma’dan ibaret gören bir görüş darlığıyla mauldür. Bu minval yaklaşımlar kapitalizmin son derece vulgarize bir yorumundan ibaret olduğu gibi, aynı zamanda sosyal, kültürel bağıntıları ıskalaması sebebiyle kapitalizmi nesnelleştirici (doğallaştırıcı) bir bakış açısına kaynaklık etmişlerdir. Kapitalizmle ilgili sorunsallaştırılması gereken en önemli noktalardan biri tam da budur. Kapitalizmden, sosyal, kültürel, İktisadî koşulların bir araya gelmesinden doğan bir ideoloji olarak mı, yoksa evrenselleştirilmiş bir iktisat realitesinin rasyonel mekanizması olarak mı söz ettiğimiz hususu belirleyici önem taşımaktadır. Bu da kapitalizm dediğimiz olguyu ortaya çıkaran koşullara, sosyal, İktisadî dinamiklere yeterince aşına olmayı şart kılmaktadır. Tabii öncelikle kapitalizmden ne anlamak gerektiğini bilmemiz gerekmektedir.

Braudel’in belirttiğine göre “*Kapitalist kelimesi, muhtemelen on yedinci yüzyılın ortalarından kalmadır*” (Braudel, 1991: 132). Burjuva sınıfının teşekkül etmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Kelimenin sosyal anlamdaki tanımlayıcı özelliği zamanla pekişmiş, “*her geçen gün daha çok yatırım için para temin edenler anlamına gelmeye*” (Braudel, 1991: 133) başlamıştı. Buna karşılık bir düzen ve olgu anlamında kapitalizm kelimesinin Kari Marx’la birlikte ortaya çıktığı, üretim araçları ve ilişkileriyle ilgili bir içerik kazandığı biliniyor. Kelime, orijiniyle irtibatlı olarak zaman içerisinde adaletsizlik, sömürü çağrışımlarıyla yan yana getirilen olumsuzlayıcı anlamlar yüklenmiş, bu sebeple bilhassa liberal çevrelerde kullanılmasına pek sıcak bakılmamıştır. Bunun yerine ‘piyasa ekonomisi’ veya ‘serbest piyasa ekonomisi’ kavramlarıyla daha teknik, İktisadî düzlemle sınırlı tanımlamalar tercih edilmiştir. Doğruyu söylemek gerekirse kelimeler, kavramlarla ilgili bu nevi farklılaşmalar bile işin ideolojik mahiyetine dikkat çekmek için yeterince uyarıcı bir nitelik taşıyor. “*Bizzat piyasa ekonomisinin erdem ve rasyonalitelerini kapitalizme atfetmeme*” (Braudel, 1991: 136) konusundaki hassasiyetlerin, işin özüne dair bir ehemmiyetinin olduğunu sanmam. Liberallerin planlı ekonomi-piyasa ekonomisi şeklindeki İktisadî temelli katego-

rik ayrımlarına karşılık, sosyalist veya eleştirel perspektiften bakanların sosyalizm-kapitalizm ayrımlaştırmasını tercih etmeleri, doğrudan özel mülkiyet ve üretim araçlarının/ilişkilerinin anlamıyla ilgili radikal bir ayrışmanın belirtisi hükümdedir. Liberal düşüncenin mülkiyet hakkını ‘doğal hak’ olarak telaffuz etmesi, ardından temel insan hakları arasında sayarak evrenselleştirmek istemesi de bunun yine en önemli kanıtlarındandır. Dolayısıyla liberallerin gerek savunmacı refleksleri gerekse iktisat bağlamındaki yer yer bütünlükten uzak, teknikçi bakışları, kapitalizm dediğimiz olgunun anlaşılmasına ve izahına yeterli gelmediği gibi bizi ‘iktisat ideolojisinin çemberi içine sokabilmektedir. Kapitalizmin “İktisadî ve sosyal rejim” (Braudel, 1991: 136) diye tanımlanması, bu yüzden önemli ve manidar sayılır. İktisadî yapıyla sosyal yapının ikiz bile değil, bütünlük unsurlar olduğuna dair bir vurguyu içerir. Kapitalizmin İktisadî, sosyal yapıyla, hatta doğrudan insan tekinin özellikleriyle ilgili bütüncül bir değişime denk gelen bir olgu olduğunu bilmek gerekiyor bunun için. Ayrıca bir ideolojiden çok, -en azından tarihsel oluşumu itibarıyla- nesnel koşul ve dinamiklerin ürettiği bir olgu olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Max Weber’in kapitalizmi İktisadî gelişmenin ve ilerlemenin ‘doruk’ noktası saymasının (Braudel, 1991: 184) ardında, kapitalizme atfedilen bu nesnellik-evrensellik boyutunun bulunduğunu tespit etmek mümkün. Dahası burada, Marksçılığın Avrupa-merkezçiliğinden hiç de farklı olmayan bir genellemeciliğin saklı olduğunu görebiliyoruz. Bilindiği gibi, Asya Tipi Üretim Tarzı kavramlaştırmasıyla Marx’ın bu konudaki nispeten “*temkinli yaklaşımına rağmen, Marx’ın egemen kültürün etkisine mai’uz*” (Amin, 1993: 125) kalarak, Avrupa-merkezci, tahakkümcü anlayışların güç kazanmasında etkili olmuştur. Dikkat edilmesi gereken nokta, her olguyu kendi sınır ve koşulları içinde değerlendirmektir. Kapitalizmin bir olgu olmaktan çıkarılıp bir modele dönüştürülmesine hiçbir zaman nesnel bir muamele gözüyle bakılamaz. Asya Tipi Üretim Tarzı kavramıyla gösterdiği bilimsel hassasiyete rağmen, kapitalizmi, bundan öte Avrupa’nın tarihsel gerçekliğini modelleştirme ve/veya evrenselleştirme çabası bizatihi Marx’ta da vardı: O, “*Kapitalizmin (...) tüm insan toplumunu genel ve bir ülkeden öbürüne değişmeyen bir toplumsal kutuplaşma (burjuvazi/proletarya) çerçevesinde homojenleştireceğine inanıyordu*” (Braudel, 1991: 126). Bu bağlamda Weber’le arasındaki tek fark, Marx’ın kapitalizmin aşılacağına olan inancından ibarettir. Kapitalizmi ‘medenileştirici’ bir aşama diye tanımlaması da Marx’ın model-tarih anlayışının bir yansımasıdır. Böylece, kapitalizmi üreten tarihî aşamalardan muaf şekilde insanlık toplumunu homojenleştirmenin imkân ve gerekliliği en temel problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalizmin İktisadî, sosyal, kültürel temellerine ilişkin tespit ve varsayımlara bakıldığında, söylenilen problematiğin ne kadar sahici bir nitelik taşıdığına kanaat getirilecektir.

Braudel, kapitalizmin gelişme sürecindeki kırılma noktası olarak Rönesans arefesi Akdeniz dünyasındaki İktisadî hareketliliği görmüş, buradaki tüccar (burjuva) sınıfının kapitalist temayülleriyle dünya ekonomisi arasındaki verimkâr karşılaşmayı açıklayıcı mahiyette değerlendirmiştir. Sermaye temerküzünde merkez-çevre yapılanması belirleyici olmuş, Akdeniz kıyılarındaki devletçikler ticaret trafiğiyle beslenen bir ‘merkezleşme’ çabası içinde olmuşlardı. Bunu müteakip on beş ve on sekizinci yüzyıl arasında Avrupa’da yaşanan büyük nüfus artışı iş gücü ve talep artışıyla paralel şekilde bir üretim-ticaret potansiyeli yaratarak ticarî kapitalizmin fitilini ateşlemiştir. On dördüncü yüzyıldan itibaren gelişen para sirkülasyonu ve borsa trafiğiyle ticarî kapitalizm tam anlamıyla işleyen toplumsal, İktisadî bir makine hâline gelmişti. Borsa, ticarî kapitalizmin ve kapitalist ruhun en somut fenomeniydi artık: “*Aynı zamanda bir para piyasasıydı borsa, bir finans piyasası ve bir hisse senedi piyasası... Coşkun kumar sürüyordu burada*” (Braudel, 1991: 120). Ancak kapitalizm, iç dinamiklerle dış dinamiklerin bir araya gelmesine ihtiyaç duymaktaydı. Çekici bir ‘arz’ ortamı oluşturabilmek için çevrenin zenginliklerini merkeze taşımak gerekiyordu. Wallerstein “*Kapitalizm, dünya eşitsizliğinin eseridir*” derken hem arz kaynaklarının sömürülmesine hem de “*uluslararası ekonominin suç ortaklığına işaret etmekteydi: Eğer ucuz emek mevcut olmasaydı hiç gelişemeyebilirdi.*” (Braudel, 1991: 85) Merkez-çevre eşitsizliği görülen o ki kapitalizmin varoluş şartlarından birisiydi.

Ne ki Weber, kapitalizmin doğuşu için daha derin, daha gizemli bir etkene ihtiyaç olduğunu düşünmekteydi. Kişiyi bütün bunlardan önce içsel düzeyde motive edecek bir sebebin, daha doğrusu bir meşrulaştırmanın varit olmaması hâlinde, kapitalizmin toplumsal bir dönüşüme eşlik etmesi gerçekten de mümkün olmayabilecekti. Sözü edilen yer Orta Çağ Hristiyan dünyasıdır. Ancak Weber’in kapitalizmin doğuşunu püritanizme bağladığına ilişkin yorumlar, anlaşılan o ki bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Weber’in “*Kapitalizm ruhunun... yalnızca Reform’un belirli etkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkabileceği ya da ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin Reform’un bir ürünü olduğu gibi aptalca ve doktriner bir tez öne sürmek gibi bir niyetimiz yoktur.*” şeklindeki ifadelerinden püritenliğe belirleyici değil, daha çok yardımcı nitelikte bir rol verdiğini kabul etmek gerekiyor: “*Püritenlik, çok uzun zamandır Avrupa toplumunu farklı kılan eğilimleri pekiştiren, daha geç bir gelişmeydi*” (Macfarlane, 1993: 204). Buna karşılık Weber, kapitalizmin beşiği kabul edilen İngiltere’nin sosyo-ekonomik ve siyasal koşullarını öne çıkararak, köylülerin topraksızlaşmasıyla İngiltere’nin merkeziyetçi, otoriter özelliklerden yoksun siyasal/devlet yapısını en temel faktörler olarak tespit etmiştir. Püriten ahlakı bu koşulların kapitalizme doğru evrilmesinde tetikleyici bir etken oldu: “*Servet kazanan bir tacir gerçekte bu başarı-*

sında Tanrı'nın onu selamet için seçmiş olduğunun kanıtını görür" (Braudel, 1991: 163). Kapitalist birikimin gereği olarak "servete doğru irrasyonel tahrik rasyonel biçimde sınırlandırılması" koşulu, bireylerde ancak bu istikamette oluşacak bir zihniyet değişikliğiyle mümkün olacaktır. Püriten, "servetini lüks yaşamak için" değil "halkın faydası için kullan"m\ birey tipolojisini haber vermektedir: "[K]âr maksimizasyonuna dindarca mahkûm edilen, asketik (zahidane) bir kapitalizm biçimi yaratmakta, ancak buna rağmen servet ruhunu bastırmaya çabalamaktadır. Sonuçları itibariyle... kapitalizm, modern hayat ile Püriten ahlak arasındaki bu beklenmeyen karşılaşmanın meyvesidir" (Braudel, 1991: 163).

Ancak kapitalizmin ortaya çıkabilmesini bunların dışında daha özel siyasal-ekonomik koşullarda arayanlardan bahsetmemek de olmaz. Şöyle ki bunu öncelikle 'feodalizm[in] sağladı'ğım düşünenler vardır. Bloch/Maitland modeline göre "Birincisi feodalizm, kapitalizmin zafere ulaşabilmesi için kırılması şart olan ekonomik olanla siyasal olanın kaynaşmasına dayanır... ama kapitalizmin gelişebilmesi için ekonomiye geniş ölçüde özerklik tanınması gerekir. (...) İkincisi, siyasal sistem bütünleşmiş ve merkezileşmiş olmalıdır. Modern 'devlet', kapitalizmin zorunlu bir refiğidir" (Macfarlane, 1993: 215). Feodalizmin özerkleştirici etkisinin yanı sıra modern devletin ulusal ve rasyonel bir bütünleştirici olarak ortaya çıkması kapitalizmin doğuşuna en azından katkıda bulunmuş gözüküyor.

Fakat her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu ve hiçbir şeyin 'kapitalizm mucizesini' gerçekleştirmeye kâfi gelmediği aşikâr. Hatta söz konusu etkenlerden tekinin eksikliği hâlinde bile sonucun ne olacağını kestirmek pek mümkün değil. Ya da her faktör kapitalizme ayrı bir boyut ve ivme kazandırmıştır, denebilir.

Kapitalizmin İktisadî Zarureti ve Fenomenleri

1830'da buharlı makinenin icadıyla yaşanan sanayi devrimi, kapitalizmin bir sonucu olduğu kadar muharriki de olmuştur. Bu teknolojik devrimle kapitalizmin tarihsel hareketinde büyük bir sıçrama gerçekleşmiş ve yapısal değişim tam anlamıyla görünürlük kazanmıştır. Kapitalizmin en tipik göstergelerinden olan özgür emek nosyonu, ancak feodalitenin çözülmesiyle realize olabiliirdi. Sanayi devrimi, çözülmekte olan feodalitenin sonunu getirerek emeğin özgürleşme sürecinde büyük rol oynamıştır. Aynı zamanda maliyetlerin ve emeğin ucuzlamasına, üretimde artışa ve standardizasyona imkân vererek kârın maksimize edilmesini sağlamış, sermaye birikimine yeni bir hacim kazandırmıştır. "Böylece feodal üretim tarzının iyice takatsiz kalıp çözülmeye başladığı sırada... serbest işçiyle parasal sermayenin birleşmesi sonucu kapitalizmin doğduğunu görüyoruz" (Belge, 1989: 257).

Avrupa feodalizmini tarihe gömen bu dönüşüm, gerek İktisadî gerekse toplumsal alanda gerçekleşen kapitalist bir devrim anlamına gelmekteydi. "O ana

kadar dağınık durumda bulunan üretim araçlarının büyük imalathanelerde toplanması [sonucu artıkJ üretim, toplumsal bir eylem olur” (Belge, 1989: 257). Proletaryanın sınıfsal bir nitelik kazanması, üretimdeki bu toplumsal boyutun sonucudur. Marx, proletaryanın ortaya çıkışında üretim yapısındaki değişimle birlikte *“emeğin üretim araçlarından koparılma”*’nın değişimin en somut göstergelerinden biri saymış, emeğin metalaşmasını kapitalizmin ayırt edici özelliği olarak ortaya koymuştur: *“/EJmeğin her ürünü kapitalizme gelinceye kadar genellikle bir kullanım değeri iken; kapitalist toplumda bu ürün meta halini almıştır. Bu çağ yararlı nesnenin üretimi için harcanan emeğin, bu nesnenin nesnel niteliklerinden birisi, yani onun değeri olarak ifade edildiği çağdır”* (Marx, 1986: 77). Öte yandan kapitalizm, geldiği aşamada başlangıçtaki püriten köklerinden fersah fersah uzaklaşmış; kâr güdüsü nihai amaç hâline gelerek insan hayatını tümüyle tahakküm altına almaya ve metalaştırmaya başlamıştır. Dolaşım değeri, artık genel hayatın mantığını belirleyici bir nitelik kazanmıştır.

Ne ki kapitalizm çelişkilere mahkûm bir doğaya sahiptir. İtici gücü olan kâr arayışı, *“Kapitalizmde sabit sermaye, değişen sermayeye oranla durmadan art [ma] eğiliminde olduğu için krizlere gebe dir. Bunun için emperyalist sömürüye kaçınılmaz ihtiyaç duymaktadır”* (Belge, 1989: 267). Küreselleşme bu sebeple kapitalizmin emperyalist veçhesini oluşturan bir zorunluluk hâlini almıştır. Kapitalizm, emek-sermaye çelişkisini merkez-çevre çelişkisi hiyerarşisi ve/veya çelişkisiyle aşmaya çalışmakta, böylece kendisine yeni bir hayat sahası oluşturmaktadır. Ancak kapitalizmin kriz sebebiyle ilgili Marksist tahlillere güvenmek gerekirse, küreselleşme olgusu kapitalizmin hayat sınırlarını belirginleştirmek ve tayin etmek suretiyle onu aynı zamanda ölümün eşğine doğru götürmektedir.

Kapitalizm-Marksizm Çelişkisi Üzerinden Geleceğin İnşasına

Yönelik Arayışlar

Ancak bu konuda kuşku duymamak ne mümkün ne de doğru. Kapitalizmin kendisini ‘yeniden üretebilme’ kabiliyetiyle ilgili daha sofistike bir bakışa ihtiyaç var. Kapitalist ‘yeniden üretim’ sürecinin bir vadesi olup olmadığından emin olabileceğimiz ölçüt veya göstergelerden söz edebileceğimiz mi? Daha önemli bunları determinist bir öngörüyle temellendirecek düzeyde nesnelleştirmeye imkânımız var mı? Burada epistemik bir sorunsallaştırmanın gerekli olduğu aşîkâr.

Öte yandan, bütün belirleyiciliğine rağmen kapitalizmi Batı medeniyetiyle özdeşleştirme hatasına düşmemek gerekiyor. Kapitalizme yönelik radikal eleştirilerin yine Batı dünyasından neşet ettiğini biliyor olmak bile bu yanlış fark etmemiz için yeterlidir. Söz konusu eleştirilerin Batı zihniyetiyle malul oldukları, dolayısıyla kuşatıcı olamayacakları elbette iddia edilebilir. Ancak Batı’da, düşüncenin,

eleştirinin hiçbir zaman etkisini kaybetmediği, olgu-düşünce çelişkisini veya diyalektiğini sürekli diri tutan düşünsel, kültürel bir aktivitenin varlığı da göz ardı edilemez. Düşünümsellik (kendi üzerine düşünme), kendini geliştirme ve aşma cehdi bu anlamda Batı düşüncesinin önemli bir özelliği olagelmıştır. Kâh ütöpik veya romantik, kâh gerçekçi niteliği ağır basan düşünce oluşumları sadece Batı'da değil, bütün dünya coğrafyasında ideolojik, kültürel, siyasal yansımalarını göstermiştir. Bu durumu iki ayrı Batı'dan çok, Batı'nın ikili karaktere/boyuta sahip varoluş tarzıyla izah etmek sanıyorum yanlış olmaz. Nitekim Hegel'in efendi-köle diyalektiği (çatışma kültürü) Batılı toplumların varlıksal/varoluşsal kodlarını oluşturmuş gibidir. Bu diyalektiğin içeriği tartışmalı olabilir, ama varlığı konusunda kolay kolay şüphe edemeyeceğimizi söyleyebiliriz. Diyalektikteki etken unsurun 'köle' olduğu dikkate alındığıdaysa, eleştirel değerlerin, başka deyişle iktidara ve tahakküme karşı geliştirilen itirazların devrimci, yıkıcı, dönüştürücü bir güç olarak işlerlik kazanma ihtimali daha ciddiyetle ele alınabilecektir.

Bu çerçevede, Marksizm, bir taraftan söz konusu diyalektik yapının belirli bir çözümlemesini/tanımlamasını yapmasıyla, diğer taraftan bunun ışığında tarihe bizzat ideolojik, siyasal bir etken olarak katılma performansı göstermesiyle Avrupa toplumunun tabir caizse hem beyni hem de ruhu olmayı istemiştir. Tarihsel diyalektik materyalizmiyle bir bakıma ne kadar 'beyin' (tarihi anlama, anlamlandırma) etkinliği gerçekleştirmişse, tarihi dönüştürme, eyleme konusundaki doktriner tarafıyla da o kadar 'ruhsal' bir nitelik taşır. Onun bu ikili özelliğini, Batı dünyasının yukarıda değindiğimiz ikili karakteriyle mütakabil özgül bir yansıması diye değerlendirmek, bize hiç de anlamsız ve abes bir şey görünmemektedir. Bunun için Marksizmin, 'efendi'nin (hükmeden sınıfın) karşısında 'köle'nin (proletaryanın) bilincini ve bakış açısını temsil edici mahiyette ideolojik bir taraf olduğunu görmek yeterlidir. Köle-efendi diyalektiğinde, kölenin (proletaryanın) ötekisi ile olan ilişkisine bakışı üzerinden belli bir gerçeklik bilincinin oluşması zorunluluğu vardır. Gerçekçilik burada, tek taraflı olumsuzlamanın ötesinde nesnel dünyanın hakikatine ve olanaklarına ilişkin bir farkındalığı öngörür. Kuramsal özellikleri bakımından Marksizm, öncelikle böyle bir gerçeklik bilinci ve anlatısıyla somutlaşma arzusuna sahip olmuş, tarihin belirleyici ve yönlendirici dinamikleri olarak üretim araçlarının mülkiyeti ve sınıf çatışması olgularını tespit etmiştir. Özellikle 'bilimselliği' konusundaki hassasiyet ve iddiaları, herhangi bir ideolojiden farklı olarak onun hem evrensel hem de devrimci yönsemelerle tebarüz etme konusundaki ihtimamının yansımalarıdır. Bunu ayrıca Aydınlanma felsefesi ve Hegel diyalektiğinin Marksizm üzerindeki etkileriyle ilişkilendirmek mümkün. Ancak biz burada, söz konusu etkilerin anlaşılmasından daha ziyade Marksizmin nesnellik problemiyle ilgiliiyiz. Teoriyle gerçeklik arasındaki tezat ve örtüşmezliklerin halli, asıl problemimizi teşkil etmektedir.

Revizyonist Yetersizlikler ya da Perspektifi Tersine Çevirmeye Doğru Bir Gidiş mi?

Sanayi devriminin hemen ertesinde, sanayi kapitalizminin teşekkül ettiği erken denebilecek bir aşamada teorik omurgasının şekillenmiş olması, Marksizmin nesnellik/gerçeklik sorunsalıyla uğraşıp durmasına sebep belki de en önemli faktörlerden biriydi. Bilhassa altyapı-üstyapı şemasını çok geçmeden tartışma ve tashih etme zaruretinin ortaya çıkması boşuna değildir. Gerçi söz konusu şemanın geçerliliğini tümüyle yitirdiği iddia edilemez. Ancak toplumsal-kültürel yapıyı tamamen ekonomik altyapının belirlemesiyle açıklayan Ortodoks-Marksizm, Althusser, Gramsci gibi ardılların eleştirileri doğrultusunda üstyapı kurullarının da etken olduğu daha nesnel, daha açıklayıcı bir kuramsal içeriğe kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Öbür taraftan mülkiyet olgusunun yeni nitelik ve boyutlar kazandığı bir süreçte doğru girilmiş, ‘entelektüel mülkiyet’in belirleyici özellikler kazanmasıyla birlikte sömürü kavramının içeriği ve anlamı değişmeye başlamıştır. Beraberinde sınıf olgusuyla ilgili de kavramsal farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Üretim yapısından sınıfsal yapıya doğru ilerleyen bu değişme sürecini Zizek şu şekilde betimlemektedir: *“Üretim sürecinin üç bileşeni; entelektüel planlama ve pazarlama, maddi üretim, maddi kaynakların sağlanması giderek daha özerkleşmiş, üç alan haline gelmiş gibi görünüyor. Toplumsal sonuçları bakımından bu ayrım bugünün gelişmiş toplumlarında ‘üç ana sınıf kılığında belirliyor: Entelektüel işçiler, el emeğiyle çalışan eski işçi sınıfı ve dışlanmış (işsizler ya da gecekondularda, kamusal alanın başka dış bölgelerinde yaşayanlar). İşçi sınıfı böylece üçe bölünmüştür; her kısmın kendi ‘hayat tarzı ve ideolojisi vardır... bu üç kesimin de buluşabileceği bir kamusal alanın yavaş yavaş çözülmesi”* (Badiou-Zizek, 2011: 256) söz konusudur.

Marksist düşünce, bilimsel nesnelcilik adına ütöpik sosyalizm veya anarşizmle arasına mesafe koymayı isterken, muhtemelen gerçekliğin bataklığına saplanıp kalmaktaydı. Gerçekçilik öncelikle sanıyorum bu bataklığın mahiyeti hakkında bir farkındalığı gerektirmektedir. Ütöpik olana savrulma değil ama kapitalizmin tahakkümünü sona erdirecek daha devrimci, radikal bir paradigma değişikliği gerekiyor olabilir bunun için. Ayrıca mantaliteyle ilgili daha öze ilişkin bir sorunun varlığından söz edilebilir. Marx’ın kapitalizmi zorunlu bir aşama sayması ne kadar nesnel bir yaklaşımsa o kadar da sorunlu bir görüntü çizmektedir. Sosyalizmin kapitalizmin hegemonyası karşında yaşadığı çözülmeyi kapitalist tekamülden mahrumiyetle açıklamak bile ürkütücü düzeyde katıksız bir materyalizm kokuyor. İnsanın ontik doğasındaki nitel değişimi kapitalist materyalizmle şartlı hâle getirmenin nasıl bir gerçekçilik kriterine ve değerine sahip olduğunu sorgulamak gerekir.

Yeşil-sosyalizm hareketinin entelektüel öncülerinden Rudolf Bahro'nun Marksizme yönelik eleştirisi bu çerçevede önemli ipuçları vermektedir: “[S]cinci-yi uygarlığının ekonomik biçimini değil, maddi içeriğini eleştirmemiz gerektiğ-ne (Bahro, 1996: 112) değinen Bahro’ya göre, amaç “*olgusal reformizmi bırakıp kültür devrimi praxisine yönelmek olmalıdır. [Zira] Kültür devrimi siyasal ve toplumsal devrimden daha az değil, daha fazla bir şeydir*Bunun için bireyler “*Kapitalist sisteme karşı ücretli köleler olarak değil, insanlar olarak başkaldıracaklardır*” (Bahro, 1996:122-123).

Ama toplumsal yapının bu şekil kompleks bir hâl alması, sınıf gerçeğinin ne ortadan kalktığı ne de göz ardı edilebileceği anlamına gelmiyor. Nihai planda üretim araçlarının mülkiyetinden kaynaklanan sömürü olgusu devam etmektedir. Sınıfsal ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasına yönelik eşitlik arayışları, Marksizmin beli başlı varlık sebeplerinden biri olarak önemini korumaktadır. Buna her türlü tahakküm, iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı sosyo-politik bir idealizasyonu da eklemek lazım. Burada asıl fark edilmesi gereken, ne sömürü ne de iktidar olgularının sadece sınıfsal bir nitelik taşıdığıdır. Perspektifin hem İktisadî tek-merkezlilikten çıkarılıp çok-merkezli bir yapıya doğru genişletilmesine hem de böylece daha sofistike bir zemine oturtulmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca yine bir Aydınlanma etkisi olarak görülebilecek liberal, evrenselci ideolojiyle, en çok da onun asıl belirleyici somutlaşmaları olan özgürlük ve demokrasi nosyonlarını kuşatacak hatta açacak bir ideolojik tasavvura ihtiyaç vardır.

Çatışma unutmayalım ki İktisadî ve sınıfsal olduğu kadar ideolojik bir nitelik de taşımakta. Marx'ın temel aldığı İktisadî determinizm ve sınıf faktörüyle kapitalizmin aşılabileceği konusunda şüphe etmek için yeterince sebebimizin olduğunu anlıyoruz. Marxist, sol düşünce ve hareketlerin hem genelde hem de Batı dünyasında yaşadığı kan kaybını sadece kapitalizmin iktisadi gücü ve başarılarıyla açıklamak inandırıcı gözüküyor. Marksizmin, sahip olduğu insan-toplum tasavvurunun ciddi bir sınamadan geçirilmesi gerekiyor. Batılı Marksist entelektüellerin bugün yavaş yavaş bu noktaya doğru geldiklerini, daha etik temeller üzerine inşa edilen bir Marksizm/komünizm ideasının üretilmeye çalışıldığını kısmen bile olsa söylemek mümkün. Bunun liberal ideolojiyi belli açılardan içsel leşti nnekle kaim ve koşullanmış bir çaba olduğu aşıkâr. Belki de liberal ideolojinin Marksizmi ihya edici bir imkâna dönüştürülmesi söz konusu olabilecektir, olmaktadır.

Özgürlük ve Eşitlik Paradoksu Karşısında Marksist Düşüncenin Kırılganlığı

Marksizmin eşitlikçi ve özgürlükçü ideası, kanaatimiz o ki değerinden bir şey kaybetmiş sayılmaz. Olsa olsa toplumsal duyarlık düzeyinde bir gerilemeden söz edilebilir. Bu ideanın liberal ideolojiyle örtüşmeseler bile, kesişen bazı içerimlerinin ol-

duğu muhakkak. Marx'ın özgürlüğü nihai hedef olarak vurgulaması esasen Marksizmin özüne ilişkin anahtar unsurdur. Marx'a göre “*özgürlük, insanın insani güçlerini gerçekleştirmesinin koşuludur.*” “[K] işinin ne olmak istiyorsa o olmasını sağlayacak bir dünya yaratmak gerekir” (Brenkert, 1998: 121, 153). İş bölümü yüzünden insanların yetersiz gelişmelerine karşı çıkıyor olması da özgürlüğü aynı zamanda eşitlikle mümkün ve koşullu gören bir düşüncenin sonucudur. Marksist öngörüye göre denebilir ki eşitlikçi bir dolayımından sonra hakiki bir özgürleşme söz konusu olacaktır. Ancak Marksist eşitlik nosyonu, liberalizmin doğal haklar kavramıyla tayin edilmiş şekilci anlayışından farklı olarak öncelikle İktisadî gerçekleştirmeye koşullu çok yönlü bir içerik taşır. Kapitalizmin üstünlüğü bir bakıma eşitliği özgürlüğe önceleyen bu yaklaşımın değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Tarihsel süreç, başka deyişle kapitalizmin kendini yenileme başansı Marksizme bu değişimi âdeta dikte ederek, eşitlikten özgürlüğe doğru gelişmesi beklenen diyalektik gerçekleşmenin yerine, özgürlükten eşitliğe doğru yol alan bir gelecek ufkunu ve stratejisini önüne koymuştur. Özgürlük, vazgeçilmez ve ertelenemez bir değer olarak Marksizme ve tarihe (olgusal dünyaya) içselleştirilmek zorundadır, -zorunda kalınmıştır. Marksizm bu içselleştirmeyi kendi gelecek utku ve ideasıyla tutarlı bir şekilde yapabilmenin yollarını keşfetmek üzere bugün bir anlamda entelektüel bir inzivaya çekilmiştir, denebilir.

Mevcut şekliyle “*Marksizmin söylemsel yapısı, seçme, bireysel özgürlük ve onur koşullarını temsil etmeye uygun temel kuramsal kavramlardan yoksundur*” (Bovvles-Gintis, 1996: 52).

Bu yoksunluğu gidermekten öte, bireyin özgürlüğünü cemaatin özgürlüğüyle tahkim edecek bir özgürlük nosyonuna ihtiyaç var. Batı dünyasında buna cevap verecek saik ve potansiyelin, yine en fazla Marksist kuramda muhtevi olduğu iddia edilebilir. Nitekim Marx'a göre “*her birey ancak cemaat içinde kendi becerilerini bütün yönlerde geliştirebileceği araçlara sahip olur; bu nedenle kişisel özgürlük ancak cemaat içinde mümkün olur*” (Brenkert, 1998: 158).

Özgürlüğü bireysel ve cemaatsel katmanlaşmalarıyla birlikte temellendirecek kuramsal açılım, bugün toplumsal, siyasal dönüşümlere (devrime) zemin hazırlayacak en temel zorunluluk diye ifade edilebilir. Birey cemaat bütünleşmesine vasat teşkil edecek bir özgürleşme paradigmasının inşası, öncelikle Batının düşünce dünyasını önümüzdeki süreçte giderek daha fazla meşgul edecek bir problematik olacağı benziyor.

Kaçınılmaz Son: Bir Özgürleşme İmkânı Olarak Cemaatçi Perspektifin İnşası

Varoluşunu özgürlükle, özgürleşme potansiyeliyle kaim kılma temayülü, belli ki Batı'nın en ayırt edici özelliklerinden biri olarak önemini korumaya devam

etmekte. Adalet, eşitlik gibi özü itibarıyla etik nitelikteki değerler de hiç kuşkusuz belirleyici değerleri arasında yerini korumaktadır. Marksizm, bu çerçevede hem olgusal/nesnel hem de idea boyutuyla Batı'yı temsil ve tezahür ettiren kuramsal, ideolojik potansiyeliyle Batı'nın hücrelerinde hayatıyetini sürdürüyor. Söz konusu hayatıyetin somuta inkılabı her hâlükârda cemaatçı değer ve örüntülerin nesnelleşmesiyle vaki olacaktır. Bu yolda çözülmesi gereken en önemli problemlerden birinin kamusal-özel alan bölünmesi olduğu söylenebilir. Marx'ın, özel alanı kapitalist yapının bir sömürü alanı olarak tarif eden yaklaşımıyla meselenin çözülmediği anlaşıyor. Marksist handikap muhtemelen *"tahakküm, sömürü ve sınıf terimlerin tek bir anlamda kullanılmasında"* ve *"sömürü biçimlerini sadece sınıfsal ilişkilerin sonucu"* (Bowles-Gintis, 1996: 54) saymasında yatmaktadır.

Diğer taraftan İktisadî sömürüyü doğrudan adalet kriteri üzerinden yorumlamayı öngören etik perspektif, Batı düşüncesinde giderek daha etkili olmaktadır. Oysa ki kârın kaynağını oluşturan artı-değer/artı-emek olgusunu sermayenin teşekkülü adına normalleştirmesi, Marx'ta olgusal bir tespit olmaktan öte, gelişme-ci anlayışa verilen bir ödüne dönüşmüştür: *"Gerekenin ötesinde harcanan emek olarak, genelde artı-emeğin sürmesi gerekir. Kölecî sistemde vb. olduğu gibi kapitalist sistemde de bu emek sadece uzlaşmaz biçimde çelişkili bir form kazanır ve toplumun bir tabakasının aylaklığıyla tanımlanır... Sermayenin uygarlaştıracı yönlerinden biri budur"* (Brenkert, 1998: 188). İnsanın maddeye olan bağımlılığı aşarak özgürleşmesini kapitalist tekamülle mümkün gören bir anlayışı sorgulamadıkça kapitalizmle baş edilebileceği kuşkulu. Bunun için sömürüyü diyalektik materyalizm vs. adına hoş görecektir 'tarihselci' yaklaşımlar yerine, sermayeyi toplumsallaştırmayla mukayyet bir artı-değer kavramlaştırmasının yapılması entelektüel düzeyde ümit verici olabilir. Haddizatında bunun İktisadî bir devrim anlamına geldiğini biliyoruz. Mesele, bu devrimi altyapı-üstyapı gerekirciliğine ve sınıf ideolojisine indirgmeden gerçekleştirmenin yollarını aramaktır. Bu anlamda Marksist ideanın, klasik Marksizmin tarihselci diyalektik materyalizmini aşmaya mecbur olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Marksist ideanın Batı medeniyetinin zulasında suni teneffüsle yaşatılan bir nostaljiden ibaret olmadığını, entelektüel temayüllere yönelik daha nüfuz edici bir bakışla görmemiz gerekiyor.

Batı dünyası bugün liberal-kapitalizmin yükselen trendiyle görünürleşmesine rağmen, çelişkileri besleyen, dahası çelişkilerle beslenen bir dinamizm sergilemektedir. Marksizm bu çelişkilerin bir tarafıyla ifadesi ve kaynağı olarak Batı düşünce ve kültür dünyasının önemli bir yapı taşı olmaya devam ediyor. Siyasette söylemsel, ideolojik bir gücünün olmaması onun toplumsallaşan değerlerle alttan alta var olan irtibatını görmemize engel olmamalı. Özgürlük, adalet, eşitlikle ilgili bu değerler Marksist ideayla kökensel bir ilişki içindedir. Bu yüzden,

kapitalizm-Marksizm elişkisi Batı'nın kaderidir; bir bakıma bu çelişkiyi ürete-
rek Batılı olmaktadır. Batı'nın varoluş kodları bu çelişkiyle tayin edilmiş bir ka-
rakter yapısı ortaya koymaktadır.

Batı medeniyetinin geleceği, söz konusu çelişkiyi sürdürmekle aşmak arasın-
da tebarüz ettirilecek bir irade ve kavrayış düzeyiyle şekilleneceğe benziyor.

KAYNAKÇA

- Amin, Samir (1993). *Avrupamerkezcilik / Bir İdeolojinin Eleştirisi*, ev. Mehmet Sert, Ayrın-
tı Yayınları
- Badiou, Alain-Zizek, Slavoj (Derleyen, 2000). *Bir idea Olarak Komünizm*, ev. Ahmet Er-
genç-Ebru Kılıç, Ayrıntı Yayınları.
- Bahro, Rudolf (1996). *Nasıl Sosyalizm? Hangi yeşil? Niçin Tinsellik?*, ev. Taml Bora, Ayrın-
tı Yayınları, 2. Basım.
- Belge, Murat (1989). *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yayınları.
- Bowles, Samuel-Gintis, Herbert (1996). *Demokrasi ve Kapitalizm / Mülkiyet, Cemaat ve Mo-
dern Toplumsal Düşüncenin çelişkileri*, ev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları.
- Braudel, Fernand (1991). *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, ev. Mustafa Özel, Ağaç Yayıncılık.
- Brenkert, George G. (1998). *Marx'ın Özgürlük Etiği*, ev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, Michael-Negri, Antonio (2012). *İmparatorluk*, ev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınla-
rı, 7. Basım.
- Macfarlane, Alan (1993). *Kapitalizm Kültürü* , ev. Remzi Hakan Kır, Ayrıntı Yayınları.
- Poole, Ross (1993). *Ahlak ve Modernlik*, ev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları.

ÖZNUR YEMEZ

BEDENİN ÖZGÜRLEŞMESİ VE İMGELEŞMESİ

*Kadın bedeni, ak tepeler, ak baldırlar,
Bir dünyadır açık kasığın senin.
Benim hoyrat çiftçi bedenim kazar seni
Ve fırlatır oğlunu toprağın derininden.*

Pablo Neruda, *Kadın Bedeni*
(Çev. İ. Aksoy)

Batı uygarlığının macerasını bedene, özellikle de kadın bedenine yaklaşımları üzerinden okumaya çalışacak, kadim Yunan uygarlığından modern çağlara kadar bedenin özgürleşme/metalaşması sürecini, özellikle kadın bedeni bağlamında inceleyeceğiz.

Batı medeniyetinin beden olgusuna ve kadın bedeni kavramına yaklaşımını, Antik Yunan uygarlığına ve mitolojisine eleştirel bir biçimde bakarak anlamak mümkündür. Toplumun inanç kaynağı olan ve yaratılışı ele alan mitlerde tanrılar, güç ve konumla özdeşleşmiş bir biçimde ele alınırken tanrıçaların daha çok bedenleri ve yalnızca kendilerini değil, aynı zamanda çevresindekileri de bir şekilde etkileyen kadınsal zaatlarıyla ön plana çıkması şaşırtıcıdır. Örnek vermek gerekirse, tanrılar tanrısı olarak kabul edilen Zeus etrafındaki kadınlara (Leda, Hera, Caliisto vb.) tanrıça bile olsalar, bedenden ibaretmişçesine davranmıştır: Âşık olduğu ya da tecavüz ettiği kadınların sayısı oldukça fazladır. Diğer bir örnek de âşktan ve evlilikten nefret eden, özgürlüğüne düşkün, genç ve güzel peri Defne'dir. Onu "dizlerine kadar uzanan kısa eteği, yarı çıplak kolları ve dağınık saçları" (Hamilton 158) ile gören Apollo, bir anda büyüüne kapılmış ve çıldırmışçasına, kelimenin tam anlamıyla peşinden koşmuştur, 'fam yakalayacağı anda Defne, ağaca dönüşmüştür. Aslında mitin vurgulamak istediği şey, kadınlara verilen bir nevi nasihattir: Erkeğe boyun eğmezsen, bedenini ona sunmazsan o bedeni de yitirirsin. Üstelik bu, bedenini kurtarmaya da yetmez. Ağaca bile dönüşsen yapraklarını erkeğin hizmetine sunarın. Tanrıların bile kadim bedene indirgediği Antik Yunan toplumunda kadın bedeni, sadece erkeği tatmin etmek için vardır: Yunan mitolojisinde genel kanı bu düşüncenin etrafında yoğunlaşmış, Batı uygarlığının gelişme evreleri boyunca bu düşünce farklı biçimlerde kendini dışa vurmuştur.

Roma hukuku ve Hristiyanlıkla birlikte Batı uygarlığının kökenlerini oluşturan Yunan uygarlığında kadın bedenine bakış açısını sadece mitolojik hikayelerden değil aynı zamanda o dönemde üretilen edebî eserlere bakarak da yorumla-

mak mümkündür. Edebiyat da kadın bedeni üzerinden söylemler geliştirerek erkek egemen toplum yapısının kadın olgusunu ele vermiştir. Örnek olarak, İ.Ö 411 yılında yazıldığı ileri sürülen Aristophanes'in *Lysistrata* eseri verilebilir. Dilimize *Kadınlar da Savaşır* adıyla çevrilen *Lysistrata*'da, tek perdelik komedi oyununda erkeklerin savaş bahanesiyle ailesini ve evini ihmal etmesi kadınların canına tak edince kadınlar çareyi, yataklarını ayırmakta bulur. Erkekler ya yatakta ya da meydanda savaşıacaktır. Anlaşılan o ki erkeğe verilecek en büyük ceza, kadın bedeninden yararlanma hakkını elinden almaktır. Bu durum da aslında kadın bedeninin erkek için büyük bir önem arz ettiğini gösterir.



Lilith, John Collier (1892)

Batı medeniyetinin temelini oluşturan üç unsurdan biri olan Hristiyanlığa gelince, onun da beden kavramı üzerine kurulduğu ve bedeni esas aldığı söylenebilir. Hristiyanlığa göre aslında İsa. tanrının beden bulmuş halidir. Bu nedenle Hristiyanlığın beden kavramına bakışı diğer dinlerden oldukça farklıdır. Bedenin ahlakî ve dinî kaidelerle yönetilmesinde, günahın asıl kaynağı olarak görülmesinde, ruhun özgürlüğünün bedeni terbiye etmekten, özellikle de çile kültüründen geçmesinde bu düşünce esastır. Madem beden kutsal bir kavramdır, o hâlde Tanrının iradesiyle yönetilmesi en doğrusudur. Eğer insanoğlu arınmış bir ruha sahip olmak istiyorsa gerekirse bedenini, tıpkı İsa'nın yaptığı gibi, gözünü kırpmay-

dan feda etmelidir, çünkü bedenın özgürleşmesi ruhu köleleştirmekten başka hiçbir işe yaramamaktadır.

Bu yüzden beden daimi olarak çeşitli yöntemlerle (açlık, oruç, şehvetin bastırılması vb.) köleleştirilmelidir. Hegel'in efendi-köle (master-slave dialectic) diyalektiğiyle bağdaştırmak gerekirse, beden ve ruh arasındaki çetin mücadele de birinin ötekine üstünlük kurma gayesinden başka bir şey değildir. Sonsuz bir çukurda bocalamak isteyen ruhun, bedenın bitmek bilmeyen isteklerine karşı çıkmaması hem bedenın hem de ruhun lanetlenmesine yol açacaktır. Bu yüzden ruhun kurtuluşu (redemption) için bedenden feragat edilmesi şarttır, çünkü bedensel acılar, Tanrı'ya ulaşmak için bir araçtır.

Ruhun kutsanması için bedenın arzularından vazgeçilmesi gerektiğini savunan Hristiyanlığı, filozof Friedrich Nietzsche (1844-1900) çok sert biçimde eleştirmiştir. Hristiyanlığın, insan iradesini ve bedensel isteklerini hiçe sayan bu tavrını ve yapmacık umursamazlığını Nietzsche "hayatın kendisine karşı işlenen bir suç" (Nietzsche, 93) olarak nitelendirir. Ruhı yüceltip bedeni öldüren bir inancı asla kabul edemeyeceğini ve de samimi ve gerçekçi bulmadığını ifade eden Nietzsche, "ruh, tin ve ölümsüz ruh gibi kavramların sadece ve sadece bedeni küçümsemek ve hasta etmek - ki bu kutsal bir şeydir - için icat edilmiştir" (Nietzsche 95) demiştir. "Hayatta ciddiye alınması gereken şeyler; yemek, barınma, hastaların tedavisi, temizlik ve hava gibi kavramların korkunç derecede ihmal edilmesi" (95) gerektiğini ileri süren bu inancın, beden sağlığı yerine ruh arınması ile ilgilendiğini ve bunun, varolan bir şeyi görmezden gelmeyi tercih etmekten başka bir şey olmadığını ifade eder. Günah kavramının da yalnızca özgür iradeyi baskı ve kontrol altına almak için üreten ve kullanan bu inancın, sadece kadın bedeni değil aynı zamanda erkek bedeni için de bir tehdit unsuru olduğu Batı medeniyetinde, bedene karşı takınılan bu olumsuz tavırda Hristiyanlığın da etkisinin olduğu açıktır. Aslında bu durum, İsa'nın bedenın yokoluşu üzerine kurulan bu inancın özünde mevcut olan en büyük çelişkilerden biridir: Bir yandan yokolan bir bedene övgüler yağdırmak, diğer taraftan bu bedenın peşinden giden bedenleri yok etmeye çalışmak...

Peki, beden kavramına bu şekilde yaklaşan Batı medeniyetinin kadın ve kadının bedenine bakış açısı nasıldır? Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil'i referans almak gerekirse, Tanrı'nın önce erkeği yarattığı sonra da sırf ona yardımcı olabilsin ve onu yalnızlıktan kurtarsın diye kadını yarattığı anlatılmaktadır. Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına inanılması, erkeğin kadından daha üstün olduğunun işareti olarak alınabilir. Bu yüzdendir ki Hristiyanlığın erkeği esas alıp kadını ikinci plana iten bir anlayışı güçlendirdiği söylenebilir. Dahası, Havva'nın Adem'in yasak meyveyi (the Tree of Knowledge of Good and Evil)

yemesine neden olması da kadının alt kademeye itilmesi mantığa dayalı bir sebep bulma arayışı olarak nitelenebilir.

“Adem dedi ki “benimle birlikte buraya koyduğun kadın meyveyi ağaçtan koparıp bana verdi ve ben de yedim” (Yaratılış 4:2).

“Ve Tanrı kadına dedi ki,
Doğum sancılarını kat be kat arttıracam;
Acılar içinde doğum yapacaksın.

(Yaratılış 4:2).

Hristiyanlık anlayışına göre, insanoğlunun cennetten kovulmasına ve sonsuz mutluluğu kaybetmesine neden olmuştur. En önemlisi de Tann’ya ihanet eden (original sin) ve erkeği de ihanete sürükleyen kadındır. Bu sebeptendir ki kadın, aşağılanmayı ve hakir görülmeyi hak etmiştir. Kadının doğum sancıları ve adet görmesi de günahlarının beden aracılığıyla kefareti olarak kabul edilmiştir. Tanrı, bedensel acılar çektilirerek Havva’nın cehaletini bütün kadınlara ödetmiştir ve hâlâ da ödetmektedir. Özellikle de adet kanı bu yüzden uzun yıllar boyunca bir tür zehir olarak değerlendirilmiştir; yani kirli bir ruha ait zehir, beden aracılığıyla dışarı atılmaktadır. “Kadının erkekten aşağı olduğu için aslı günahta erkeğe karşı işlediği suçu her ay zehirle hatırlatan bir şey” (Corbin, Courtine & Vigarello 152) olarak tanımlanmıştır kadının çektiği adet sancıları. En kötüsü de bu acılar, kadına bedeninde söz sahibi olma hakkını da vermemiştir. Bedensel acılar kadına ait olabilir ama kadının bedeni, sadece erkeğe aittir. Geniş kitlelerce tanınan Rus feminist yazar Nancy Chodorow, “çoğu toplumda kadınlar, erkeklerle ilişkilendirilerek tanımlanırlar (birinin eşi, annesi, kardeşi olarak; hatta rahibe bile İsa’nın gelinidir)” diyerek kadın bedeninin sadece erkeğe ait olduğu fikrini yinelemiştir. “Kadın bedeni bakireyse babasına, evliyse kocasına, rahibeyse İsa’ya aitti” (Corbin, Courtine & Vigarello 148) sözü de bu düşüncüyü desteklemektedir.

Ancak kadın bedeninin erkeğe ait olmasını belirleyen unsur, sadece kan bağı değildir; işveren olmak da işçinin bedenine söz geçirebilme hakkını tanımıştır yıllarca erkeklere. Özellikle de hizmetçi kızlar, efendilerine bedenleriyle de hizmet etmek durumunda kalmış ve hizmetçi adı altında, metres rollerine de bürünmüşlerdir çünkü “işverenin ona hizmet verenlerin bedenlerinden -kol gücünden ve cinsel nimetlerinden- yararlanmaya hakkı olduğu düşünülüyordu.” (Corbin, Courtine & Vigarello 148) Samuel Richardson’ın *Pamela* sı da buna benzer bir hikâyeyi ele almaktaydı; efendisinin tacizlerine karşı koymaya çalışan genç bir hizmetçi kız, bedenini efendisine sunmak zorundaydı. Erkekler yanlarında çalışan ve alt tabakalardan (lower class) gelen genç ve saf hizmetçi kızlardan, tıpkı

etinden, sütünden ve gücünden yararlandıkları bir hayvan misali, faydalanmak amacındaydı. Kızlarınsa buna karşı koymaya ne hakkı ne de gücü vardı, çünkü ne toplum ne de alışlagelmiş yaşam tarzları buna engel olabiliirdi. Dahası, sadece hizmetçi kızlar değil toplumun üst sınıflarındaki kadınlar da çoğu zaman bedenlerini erkeklerin hizmetine sunmak zorundaydı. Daha doğrusu erkekler, güç ve konum elde edebilsin diye kadınlar, bedenlerinin araç olarak kullanılmasına boyun eğmek zorundaydılar.

Bu tür beden ticareti ya da beden üzerinden uygulanan politikalar, çoğunlukla sarayda gerçekleşirdi çünkü “erkekler yükselebilirsin diye kadınların bir taktik olarak en aleni zina yaptıkları yer saraydı.” (Corbin, Courtine & Vigarello 158) Kadın, bedenini kullanarak kralı etkilerse ailesine sonsuz servetin kapılarını açabilirdi. Tıpkı yönetmenliği Justin Chadwick’in yaptığı *Boleyn Kızı (The Other Boleyn Girl)* filminde Anne ve Mary Boleyn kardeşlerin yapmak zorunda kaldıkları gibi... Filmin başlangıcında kızların babası Thomas “insan, kızlarının yardımıyla ailesinin durumunu sağlamlaştırmalı” derken kadın bedeninin maddî açıdan bir kurtuluş yolu olarak görüldüğünü de açığa vurmaktadır. “Bir fırsat doğdu yavrum; eğer değerlendirebilirsen hepimize sınırsız servet ve mevki kazandıracak bir fırsat bu. Seni beğenirse bize, öyle lütuflarda bulunur ki...” sözüyle aslında baba, kızlarının bedenlerinin ticaretini yaparak nüfuz elde edebilmenin mümkün olduğunu ve bunun o dönemlerde sıkça uygulanan bir yöntem olduğu gerçeğini de dile getirmektedir. Batı medeniyetinde kadın bedeninin araçsallaştırılması ve nesneleştirilmesi kadının, bedeni üzerinde söz sahibi olamadığını göstermektedir. Kadın, bedenini yalnızca erkek için ve erkek aracılığıyla kullanabilmektedir. Kadının, ona ait gibi görünse de bedeni sadece erkeğin malıdır. Nasıl kullanılacağına da ancak o karar verebilir.

Erkek, kadının bedenini sahiplenmekle kalmamış; aynı zamanda kadının cinselliğe bakış açısının değişmesinde de rol oynamıştır. Simone de Beauvoir, *İkinci Cins (1956)* adlı eserinde Batı medeniyetinde kadına ve kadın bedenine yaklaşımını çok bilindik bir cümleyle yineler: “*Tota mulier in utero*”(12), yani “kadın, rahimdir.” Erkek, kadının bedenini nesneleştirirken aynı zamanda varoluşunun anlamını da üremeye indirgemıştır. Kadın, erkeğin tohumunun filizlenmesinde ve soyunun devamında aracıdır. Kadın bedeni, bu yüzden vardır. Bu nedenledir ki kadının cinsel ilişkiden zevk almasına lüzum yoktur; kaldı ki kadın zaten bedensel olarak haz duygusu sağlayacak donanımlardan eksik olarak yaratılmıştır. Kadının erkeğinkine benzer bir uzvunun olmaması onun bedensel olarak kusurlu ve eksik olduğunu açığa vurmaktadır. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* adlı eserinde “Demek kadının bir cinsel organı yok? Oysaki en az iki tane var, fakat bunlar bir bütün olarak kabul edilmiyor.”(28) diyerek erkeğin, kadının bedenine

bakış açısını da vurgulamaktadır. Irigaray “Kadın cinselliği ataerkil ölçütlere dayandırılıyor.”[^]) diyerek de kadın cinselliğinin erkekler tarafından konulan kriterlere göre belirlenmesinin gerçeğinin de altını çizmektedir. Dahası, dilde mevcut olan ve aynı cinsi tanımlamak için kullanılan kelimelerin birden fazla olması da ataerkil toplum yapısının kadın bedeni üzerindeki nüfuzunu da dolaylı olarak anlatmaktadır. “Bakireyle fahişe arasındaki fark ne?”(10) derken Irigaray, kadınların, cinsel deneyimleri olup olmadıklarına göre gruplandırıldığını ve bu kriterin erkekler tarafından konulduğunu da vurgulamaktadır. Başka bir deyişle, bir kadının hangi gruba girdiği de erkeğin onun bedenini, tıpkı bir mal (commodity) gibi kullanıp kullanmadığına bağlı olduğunu dile getirmektedir.

Batı medeniyetinde kadın bedeninin erkek bedeni karşısında farklı boyutta algılanmasının nedenini Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* adlı makalesinde net bir biçimde dile getirmektedir: Erkeklik uzvunun olmayışı ya da diğer bir tabirle penis imrenmesi. Kadın yaratılış itibariyle eksiktir ve bedensel haz almasını sağlayacak araçtan yoksun doğmuştur. Bundan dolayıdır ki Freud “libido erkeğe özgüdür” demiştir. Kadın, libidoyu salgılayacak uzuvdan yoksun olduğundan bir nevi cinsel hazdan da yoksundur. Dahası, frijit olma durumu da yalnızca kadına özgü bir durumdur. Kadınların frijit olmaları da doğuştan gelen bir kusur ve dezavantajdır. Bu yüzdendir ki cinsel birliktelikte kadının pasif olması beklenmekte ve tam tersi bir duruş sergileyen kadınların ise doğacak çocukların fiziksel yapısına zarar verdiği iddia edilmekteydi. “Üreme için sadece yatar pozisyon meşru görülüyordu; kadın uzanır, erkek de onun üstüne uzanırdı, bu duruşla cinsiyetler arası hiyerarşisi tezahür ettiği gibi, kadının “pasifliğine” karşı erkeği daha “etkin” diye tarif eden kültürel inançlar da pekişmiş olurdu.” (Corbin, Courtine & Vigarello 152) Bu sözlerden de anlaşılabilceği gibi toplumdaki hiyerarşi yatağa da yansımış ve evli çiftlerin cinsel hayatını tümüyle yönetmeye başlamıştı. Erkek, yalnızca toplum içinde değil yatakta da kadının konumu belirler olmuştu. Kadına düşense itiraz etmeden bedenini teslim etmektir.

Peki, Batı medeniyeti kadın bedeninin örtünmesiyle ilgili ne düşünüyordu? Kıyafetin, kalitesine ve tarzına göre toplumsal sınıflar arasındaki ayrımı yansıttığı herkes tarafından kabul gören bir gerçektir. Alt tabakaya ait insanlarla üst sınıftan insanların aynı tarzda giyinmesi mümkün değildi. Bir hizmetçi, hizmetçiye yaraşır bir biçimde giyinmek zorundaydı. Bu açıdan, kıyafetin toplumsal sınıfları belirlemede bir ölçüt olarak kullanıldığı ileri sürülebilir. Dahası, Havva ile Âdem’in çenetten düşmesi (the Fall) çıplaklığa bakış açısında belirleyici unsur olmuştur. Yasak meyveyi yedikten sonra çıplak olduklarını fark eden Âdem ile Havva’nın utanarak incir yapraklarıyla mahrem yerlerini kapatma çabaları; çıplaklığın, daha doğrusu bedenin utanılması ve gizlenmesi gereken bir şey olduğu

fikrinin yerleşmesinde önemli rol oynadığı bilinen bir gerçektir. Batı medeniyeti de uzun yıllar boyunca çıplaklığın utanç kaynağı olduğunu dile getirmiştir. Hatta “o zamanlar en büyük aşağılanma olarak görülen şey, çıplaklık kalmak” (Corbin, Courtine & Vigarello 117) olarak kabul edilmiştir.



Bununla birlikte modern zamanlarda çıplaklık utanılacak bir şey olmaktan çıkmıştır. Modern zamanlarda çıplaklığın bedenin özgürleşmesi olarak kabul edenlere göre örtünme ya da diğer bir tabirle tesettür, bedenin kısıtlanmasından başka bir şey değildir. Modern dünya, bir imge dünyasına dönüştüğü için, özellikle fotoğraf ve sinemanın keşfiyle mevcut kapitalist ilişkiler ağı içinde bedensel imgenin kâra tahvil edilebilen bir kapitale dönüşmesine tanık olmaktadır.

Yükselen orta sınıf ve ortaya çıkmış işçi sınıfının bedenlerinin iş gücü olarak kapitalist üretim/tüketim bandına dâhil olmasının ötesinde bedenin, özellikle de kadın bedeninin, “imaj” olarak piyasa değeri kazanması, modern Batı uygarlığının ürettiği bir durumdur. Bu durumun arkasında yatan felsefi prensip ise görme/görülme hiyerarşisinin yıkılmış olmasıdır. Her şeyi gören Tanrı’nın zirvesinde oturduğu piramidin en üst noktası mutlak gören kategorisine işaret etmekteyken artık pazarlama sektörünün de bir parçası olarak “görünme” prestijli bir edim hâline gelmiş ve zirveye yerleşmiştir. Sosyal medyadaki “teşhir” furyası bunun güzel bir örneği olmakla birlikte bu durumu, en güzel gösteren yeni fenomen instagram ve “şelfle” çılgınlığıdır. Artık görünmek, görmekten; göstermek ve teşhir etmek, gizlemek ve örtmekten yani tesettürden çok daha önemlidir.

Tesettür konusunda, Batılı kadının daha rahat kıyafetlere yönelmesinde işlevsellik kadar moda da rol oynamıştır; fakat Batı anlayışının çıplaklığa yaklaşımının değişmesinde, asıl olarak her tür dışsal baskı, kalıp, statü ve imajdan soyutlanma, böylece özgürleşme çabası yatar. Bunun arkasında yatan bir düşünce de beden, özellikle kadın bedeninin, utanılacak bir şey olmadığıdır.

Bütün bunların hepsi, günümüz Batı uygarlığının hemen her konuya dekonstrüktif yaklaşması, bu yolla tabu hâline getirilmiş ‘beden’in bu konumundan uzaklaştırılmasıyla ilintilidir. Gel gör ki beden; ister çıplak, ister örtülü olsun, modern Batı uygarlığının bizi getirdiği şu noktada, bir ‘gösterge’ye (sign) indirgenmiş, her hâliyle kutsal içeriğinden yalıtılarak gayet seküler bir ‘meta’ya dönüştürülmüştür.

KAYNAKÇA

- de Beauvoir, S. *The Second Sex*. Ed. H. M. Parshley. Jonathan Cape, London, 1956.
- Corbin, A., Courtine, J. & Vigarello, G. *Bedenin Tarihi*. Çev. Saadet Özen. İstanbulYapı Kredi Yayınları, 2008.
- Freud, S. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Library Genesis. Online Collection, 2014.
- Irigaray, Luce. *This Sex which is not One*. Trans. Catherine Porter & Carolyn Burke. New York: Cornell University Press.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Trans. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*, <http://lib.freescienceengineering.org/>

YAVUZ AHMET KOÇ

EMPERYAL VE EMPERYALİST BATENİN ÇOCUĞU: *KAVİMLERİN İSTİLASI*

Tarihin bazı yolculukları birbirine benzer. Hazreti İbrahim, çıktığı yolculukta onun BİR olana ulaşmasını engelleyecek engellerden arınır. Reddede reddede reddedilemeyecek olana ulaşır. Zerdüş'te tam tersi bir yöntem izler; çeldiricileri birleştirerek çoklu bir inanış oluşturur. İnanışların bu iki peygamberane yolculukları amaç bakımından doğru orantılı olsa da sonuç itibariyle tezattır.

Sadece amacı, sonucu bakımından değil aynı zamanda ilerleyişin yönü itibarıyla da zıt bir diğer iki yürüyüş İskender ile Cengiz Han'a aittir. İskender, Doğu'ya ilerler; Makedonya sahillerinden Orta Asya içlerine uzanır. Cengiz Han, Moğol bozkırlarından Bitinya ucu sınırlarına dek gelir. İskender, yalnız ordular yenmekle kalmaz, zaferini Helenistik uygarlığın temellerini atarak taçlandırır. Kütüphaneler kurar, eserler inşa ettirir. Avrupalısı, Arap'ı, Pers'i, Türk'ü onu, kültürlerinin bir parçası gibi o yüzden görür, o yüzden "İskender" ismini çocuklarına isim olarak vermekte beis görmezler. Cengiz Han, asla sahip olamayacağı bir entelektüel birikimin başkalarına nasip olmasını istemez. Kütüphaneler yakar, nehirlerle kitaplar döktürür. Elde edebildiği, Orta Çağ İmparatorlukları temalı bilgisayar oyunlarında yenilmez, barbar bir orduya sahip olmak ve bir dönem eğitim sistemimizde Türk Büyükleri adı altında temsili resminin lise koridorlarımızda arz-ı endamıdır.

Her yolculuk bir benzere sahip değildir. İlla ki Haçlı Seferleri benzersiz yolculukların başında gelir. Çünkü tarihin bir başka sayfasında bu denli kompleks bir topluluk, bir yönü sömürmek için hareket etmemiştir. Hazreti İbrahim ve Zerdüş'te birer birey, İskender ve Cengiz Han'sa birer millettir. Haçlı Seferlerinin iştirakçileri çok sonraları Akif'e 'kimi Hindu, kimi yamyam bilmem ne bela' diyecek güruhun ilk örnekleridir.

Haçlı Seferleri, amaç yönünden kâğıt üzerinde dinî, siyasî amaçlar taşıyabilir. Nihayetinde Hristiyanlık karşısında günden güne ilerleyen bir Müslümanlık var. Ama sonuca bakıldığında Haçlı Seferleri, emperyal bir hareket olmuştur. Göksu Nehri'nde yüzerken boğulan bir kral ölüsü dışında Anadolu'ya bıraktığı bir şey yoktur. Götürdüklerini ise Ortodoks Bizans tarihi iyi anlatır. Dolayısıyla yön itibarıyla İskender'le kısmen örtüşse bile eylem yönünden Cengiz Han'a ilham vermiştir.

Tabi kapitalleşmeye başlayan Avrupa'nın on altıncı yüzyıldan itibaren başlayacak seyir gelişimine bakıldığında Haçlı Seferleri, pek masum durur. Nihayetinde sömürebildiği Konstantiniyye'nin pahada ederleri ile Dante'nin Miraç olayından arak komedyasıdır. Oysa sonraki yüzyılların sömürgeleri sadece maddi olanla yetinmez; bir de el attıkları ülkenin insanlarını değiştirmeye, kültür sömürüsü yapmaya, kendi değerlerini dayatmaya bel bağlarlar. Nihayet on sekizinci yüzyılda edebî bir eserle kuramı da ortaya koyulmuş olur: *Robinson Crusoe*.

Cuma kimdir? Asıl adının hiç önemi yoktur. Önemli olan, Batılının ona hangi şablonu uygun gördüğüdür. İşin garibi, burada bizim takındığımız durumdur. İngiliz Daniel Defoe onu tanımlayabilecek bir isim bulmuş, Friday demiştir. Bizimkilerse çeviriyi yaparken emperyal bir tutum sergilemiş, kendisine Friday'in Türkçesi olan Cuma'yı münasip buyurmuştur. Dolayısıyla bu durum, emperyal yolda bizim de Tanzimat'la birlikte Avrupalı kafasıyla düşünmeye başladığımızın göstergesidir. Nitekim bir özel kanalda Afrika'daki bir Türk okulunda siyahî öğrencilerin İstiklâl Marşımızı söylediklerini izlediğimde göğsüm gururla kabarmıştı. Artık biz de Avrupalı olmuştuk. Çünkü o insanın sömürülmekten kurtulmasını istiyorsak kendi marşını okutmali, Afrikalı millî kimliğinin ortaya çıkmasına vesile olmalıydık. Oysa biz de sömürü sisteminin bir ucundan tutmuş, kendi marşımızı ezberletiyorduk.

Peki, bu yol doğru yol mudur? Sömürü sisteminin istikbali ne olacaktır? Şayet Afrikalıya İstiklâl Marşımız yerine kendi marşını öğretirsek bir umut var mıdır? Yazının devamında o geleceği çizmeye çalışacağız. Hemen belirtmek lazım ki çizginin detayları öngöruden ziyade kişisel bir hayale dayanmaktadır.

Kendi çocuğu için mutlu, güzel bir dünya arzulayan bir anne, başka annelerin çocukları için de aynı güzel, mutlu dünyayı arzulamazsa kendi çocuğunu mutlu edemez. Nedir bu kelime tekrarıyla uzamış cümlelerin açılımı?

Bugün Japonya'da on bin civarında Türk var. Bunların beş bini de Ordu ilimizden, Fatsa ilçemizden. Gidenler anlatıyor. Doksan beş yılında bu ülkede Türk pasaportuna açılmayacak kapı yok. Hiç dil bilmeden on iki saatlik yolu, İstanbul'dan Trabzon'a otobüsle gider gibi gidenler olmuş. Yani hiçbir zorlukla karşılaşmamışlar. O kadar ki Afrikalı siyahiler, Araplar, Hintliler bile Türk pasaportu taşıyorlar. Aradan sadece beş sene geçiyor. İki binli yıllarda Türkler; Rusya gibi ülkelerin pasaportunu taşıyorlar. Mafyası, hırsız, çocuk kaçıranı derken tüm sempatiyi tersine çevirmeyi becermişiz. Her şekilde bu kabullenilemeyecek, kendimize en ufak haklılık payesi çıkaramayacağımız bir durumdur. Ama tüm medeni, zengin, teknoloji devi dünya gibi Japon'un da bunda suçu vardır. Kendi vatandaşının mutluluğunu, refahını, rahatlığını düşünürken ikinci dünyayı, üçüncü dünyayı es geçersen gün gelir kabak başına patlar. Yani başka annenin yoksul,

işsiz, aç, eğitimsiz çocuğu; güzel ve mutlu bir dünya hayalleriyle yetiştirilmiş o çocuğu kıskanır. Malına ve canına göz diker. Belki güvenlik duvarını aşıp emeline ulaşamaz. Ama onu tedirgin eder, ona üç lokma ekmeği haram eder. Şu anda İsrail'deki insanlar gerçekten mutlu mudur acaba? Gelişmiş ekonomileri, lüks hayat koşulları, her türlü olanakları onları mutlu etmeye yetmiş midir? Yani başlarında aç bıraktıkları, çocuklarını öldürdükleri, evlerini yıktıkları, ambargo uyguladıkları Filistinliler tek silahları olan bedenlerine bağladıkları bombaları patlatırken tedirgin değiller midir? Her an patlayabilecek bir canlı bombanın korkusuyla yaşamıyorlar mı?

Aynı durumu Türkiye de yaşıyor. İstanbul'da, İzmir'de, Antalya'da, Çukurova'da sanayisi, turistik tesisleri gelişmiş şehirler kuruldu. Doğunun da bu ülkenin bir parçası olduğu unutuldu. Doğuya yatırım yapılmadı. Sonuçta oranın imkânı kıt kitlesi, işsiz nüfusu bu şehirlere hücum etti. Bugün Mersin, yaşanması en zor şehirdir. Değil kadınların, çocukların; polislerin bile giremediği mahalleler vardır. Göç eden nüfus mudur bunu yapan? Hayır. Bu insanlara kendi toprağında, mahallesinde, köyünde birazcık geçim kapısı sağlayabilseydi geçmiş iktidarlar, o insanlar kendi yağlarıyla bir şekilde kavrulacaklardı. Azlık olmak, hele ki kendi toprağında azlık olmak zordur. İnsan bir şekilde kompleksler, eşitsizliklere karşı savunmalar üretir. Yeni geldiği toplumun kültürüyle çatışmaya girer. Biz bu insanları kendi topraklarında tutabilseydik bir şekilde filizlenip boy vereceklerdi. Yoksa farklılıklarla bir arada yaşamayı emin olun Doğu insanı kadar becerebilmiş başka bir millet yoktur yeryüzü coğrafyasında. Örnek mi? Mardin.

Mardin'de Kasımbey Medresesi. Duvarlarında, şehit düşmüş Kasım Bey'in beş yüz küsur yıllık kanı ilk günkü gibi. Çeşmesinden gelen su avludaki havuzda genişliyor. Çeşme doğumu, çeşmenin önündeki küçük çukur bebekliği, suyu oradan ortadaki geniş havuza götüren su yolu gençliği, hayatı; büyük havuzsa mahşeri temsil ediyor. Küçük bir dünya yani medrese... Mahşeri temsil eden havuza berrak Mardin gecelerinde yıldızlar yansıyor. Kim bilir o yıldızlar da mahşer günü dirilecek peygamberleri, Allah dostlarını mı temsil eder? Medresenin dört köşesinde dört ayrı cami... Burada asırlarca dört mezhep eğitim vermişler ki bu çok önemli. Eğitim ortak ama inanışlar ve inanışların uygulanmasında insanlar özgür. Hanefi, Şafi'yi, Hanbeli, Maliki'yi kendi mezhebine çekmeye, değiştirmeye çalışmıyor. Medresede yirminin üzerinde kapı var. İnsanın yarı belinde kapılar. Hoca da olsun, öğrenci de olsun, kral da olsun başını önüne eğmek zorundasın o kapıdan içeri girerken. Çünkü içeride Kur'an var. Hemen bu medresenin çok yakınlarında Deyrül-Zaferan manastırı. 1168-1932 yılları arasında patrikhane olarak kullanılmış. Ama kimse kimseyi değiştirmeye çalışmadan, kıskanmadan bir arada yaşamış. O kadar ki çok yüksek seviyede de bir şehir kültü-

rü kurulmuş. Mesela abbara adı verilen tüneller. Altı kamuya ait, üstü şahsa ait köprüler. Evlerin yan yana kurulması nedeniyle geçişi sağlıyor abbaralar. Medeniyetin tanımı yani... Peki, nasıl oluyor da bu yüksek bir medeniyetin temsilcisi çocuklar büyük şehirlere gittiklerinde çelişki yaşıyorlar? Cevap basit.

Alt kültürden gelen bir insan karşılaştığı üst kültüre adapte olmaya çalışır. Yüksek medeniyetin muhteviyatını benimser. Bu çocukların geldiği büyük şehirlerin ise kültürü yok. Onun için geldikleri üst kültürden bu kültürlüzlüğe uyum sağlayamıyorlar. Kültürlüleşemiyorlar. Çünkü biliyorlar ki güzel ve mutlu bir dünya ancak paylaşarak mümkündür. İnançlara, fiziki görünümlere bakmadan, yârin dudağı hariç her şeyi paylaşarak...

Avrupa'yı da gelecek on yıllarda aynı tehlike beklemekte. Fransa'da alevlendi bile. Hatta Almanya çok önceleri tanışmıştı. Amerika'nın sonu da aynı tehlikeyden, yani mültecilerden, kaçak işçilerden... Bu ülkeler teknolojiyi medeniyet sandılar. Oysa medeniyet tüm dünyayı, insanlığı inançlarıyla, adetleriyle, millî kimlikleriyle kucaklamaktır. Medeniyet, Osmanlı gibi olabilmektir. Batının ürettiği teknoloji sömürmeyi, kendine benzetmeyi, değiştirmeyi amaçlar. Tarih, kavimler göçü gibi, kavimler istilasını da yazacak. Petrolü bitecek Arap'ın. Yeraltı zenginlikleri kalmayacak Afrika'nın. Güney Amerika'nın fakir halkı ambargoları, tel örgüleri aşacak. Açlıktan ölen, akbabalarca talan edilen halkların çocukları Batının müsrifliğine göz diyecek. Gün gelecek en pahalı, en fazla istihdam alanı olan meslek özel korumalar olacak ki günümüzde de bu durum aynen böyledir.

Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir, sözünü söyleyen o muhteşem şahıs bu sözle medeniyetin tanımını yapmıştır. Çünkü aç bir komşu huzursuzluk kaynağıdır. Her an saldırmaya, sendekini almaya hazırdır. Hakkıdır da. Açlık hiçbir ahlaki kural, dini ve kanuni müeyyide, vicdani sorumluluk dinlemez. O tok yatak böyle bir durumda mutluluk, huzur vermez. Güven duygusu esastır. Kendini güvende hissetmeyen insan, hayvan, ağaç tedirgindir, korkaktır. Bin dört yüz yıl önce okuması yazması olmayan bir adam, çölün, kuraklığın ortasında tüm dünyaya medeniyetin, uygarlığın, insanlığın, kardeşliğin ne olduğunu bu tek cümleyle özetlemiştir. Hatta tek sözcükle: Paylaşmak.

Hayatta değişmeyen tek şey değişimin kendisidir sözü, kabul görmüş en aptalca sözlerdendir. Değiştirmek, değiştirmeye çalışmak, başkalarını kendine benzetme uğraşıdır. Değişimi özetleyecek tek sözcük vardır, o da egoizmdir, hodbinliktir. Yani kendini beğenmişlik. Kendini mükemmel görüp dünyanın, mutlak doğrunun merkezine yerleştirmiş bireyler diğer bireyleri, uluslar diğer ulusları, fikirler diğer fikirleri kendisine benzetmeye çalışır. Değişimde “diğer” ilkindir, kötüdür, mide bulandırıcıdır. Ben, modemdir, demokrattır. Kendini aydın sananlar cahil olarak niteledikleri sıradan halkı, köylüyü küçümser. Onları değiştirmeye ça-

lıdır. Halkın, köylününse aydını ukala, kendini beğenmiş bulup, kendisine benzetmek gibi bir gayesi yoktur oysa. Teknolojinin sahipleri ise yaşam poetikalarını fakir, sömürülen halklara yedirmeye çalışırlar. Yani anne, diğer annenin çocuğunun mutluluğunu düşünmek yerine, o çocuğu kendi çocuğuna benzetmeye çalışır. Onun kıvrık saç, siyah teni küçümsenmeye layıktır. Dişlerindeki o muhteşem, tapılası beyazlığı görmez, yüceltmez. Oysa tabiatın, Allah'ın bir dengesi vardır. Nefes alan, almayan her bir varlığın kendince eksik ya da üstün tarafları vardır.

Değişim sözcüğü inanca, ahlaka, medeniyete ihanet etmiştir. Hırsızlık bir olgudur ve tüm dinlerde, en ilkelinden en uygarına suçtur, günahdır. Cezaevlerinde bile bir zamanlar hırsızlar diğer mahkûmlardan kötü muameleler görürdü. İçeriğinde birtakım değişimlerin olması mekâna, şartlara göre muhtemeldir. Kıtık yıllarında, uzun savaş dönemlerinde ekmek çalan kişinin elinin kesilmesi fetvasını veren bir kadının, bu kararındaki haklı gerekçeleri, ekmeğin bol olduğu bir zamanda yetmiş bugünün insanına anlatamazsınız. Bugün uranyum en değerli maden. Değil çalmak taşınması bile suç. Beş yüz yıl önce hangi koşulda olursanız olun uranyum madenini çalmak herhangi bir ahlaki ya da kanuni müeyyideyi gerektirmezdi. Yüzyıl öncesinin insanına bir tür hırsızlık olan korsan olgusunu anlatamazsınız. Fakat içeriğindeki birtakım farklılıklara rağmen hırsızlık hala hırsızlıktır. Netice olarak, içeriğindeki tüm bu farklılaşmaya rağmen birtakım olguları değiştirmek nasıl mümkün değilse, hayatta değişmeyen tek şey değişimin kendisidir sözünün de zırvanın teki olduğunun açık bir kanıtıdır.

Sosyalist kuramların temelinde tez-antitez çatışması yatar. Cahil gördüğü halkı değiştirmeye çalışan aydınların, gün gelip aynı değişim rüzgârına o halkın da kapılabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmalarıdır. Fransız İhtilali tekse bu, ihtilallerin de tek olacağı anlamına gelmez. Aynı şekilde kendisini medeniyetin beşiği, demokrasinin savunucusu sanan, ikinci ve üçüncü dünyayı kendisine benzetmeye, değiştirmeye, yaşam poetikasını onlara yedirmeye çalışan teknoloji devlerinin şunu iyi bilmesi gerekir. Gün gelir karşınızdaki de sizi kendisine benzetmeye çalışır. O; açtır, mutsuzdur, tedirgindir, korku doludur.

YAHYA KURTKAYA

BARBARLIĞA DÖNÜŞ

“Uygarlığa ait tek bir belge yoktur ki aynı zamanda barbarlığa ait olmasın.”

Walter Benjamin

Batı düşünce dünyası içerisinde, kuşkusuz Frankfurt Okulu olarak bilinen topluluk, önemli bir yere sahiptir. Pek çok düşünce gibi yaşadıkları dönemde olmasa bile, kendilerinden sonra gelen dünyanın zihin yapısını etkilemeleri, bu önemin temel noktalarından biridir. Peki, Batı’nın barbar Cermenlerinden Avrupa’da bir düşünce beşiğine uzanan bu yola nasıl ulaşılmıştır? Frankfurt Okulu türünden bir oluşumun teşekkül etmesi neden gerekli olmuştur? Bu Okul’un öna-yağını çekenler kimlerdir ve aslında ne söylemektedirler? Bu söylemin Batı Medeniyet dünyası içerisindeki kıymeti harbiyesi ne kadardır? Yazımız, kısaca bu sorulara aranan cevaplar etrafında dolaşacaktır.

Yazımızın alınlığına Walter Benjamin’den iktibas ettiğimiz cümle, aslında bütün meselemizin hülasası hükmündedir. Bu hülasanın bir değişik formunu da Frankfurt Okulu’nun ya da gerçek ismiyle Eleştirel Teori’nin en önemli isimlerinden Theodor Adorno ve Max Horkheimer’in birlikte kaleme aldıkları ve Teori’nin en önemli eserlerinden biri olan *Dialektik der Aufklärung*’da ifade ettikleri şu formda bulunabilir: “Aslında amacımız, insanlığın gerçekten İnsanî bir duruma ulaşmak yerine; neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan fazlası değildi.”

Benjamin’in, Adorno’nun ya da Horkheimer’in ısrarla altını çizdiği ‘barbarlık’ meselesi, Batı düşünce dünyası irdelenirken, merkeze konulması gereken kavramlardan biridir. Barbarlık kelimesi üzerine yapılan tasniflerin birine göre barbarlık, insanlığın yabaniликтan sonraki; ancak uygarlıktan da önceki aşamasıdır. Hiçbir topluluğun kendisini ‘barbar’ olarak adlandırmadığı bir gerçek. Kelimenin tarihi seyri içerisinde dayandığı en kalın duvar, Roma İmparatorluğu’nun Kuzey’de kalan kavimler için bu tabiri kullanmış olduğu rivayettir. Roma’nın Avrupa’ya doğru yönelttiği bu eleştiri, Orta Çağ’da bizzat Avrupa tarafından Hristiyan olmayan toplulukları ifade etmek için kullanılmıştır.

‘Barbar’ kelimesi, belki de üzerinde en fazla münakaşa yapılan kelimelerden bir tanesidir ki bunun sebebi de kanımca kelimenin netameli anlamıdır. Öyle ya, son kertede ‘öteki’ gibi menfi bir anlam havzasına açılan bir kelimeyi, kimin hangi sebeple sahipleneceği merak konusudur. Misal olarak, bazı rivayetler ‘barbar’ kelimesinin Latince ‘saç-sakal’ manasına geldiğini; hatta bugün kullandığı-

mız *'berber'* kelimesinin de buradan türediğini ileri sürmektedir. Bu tarife göre *'barbaros'* da kızd sakal anlamına gelmekte ve *'berber-rosa'* sakal ve kızıl kelimelerinin terkiibinden oluşuyor. Bu bir rivayet. Bunun yanında kelimenin eski Yunanca olup *'bar-bar'* olarak bizdeki *'vıdı-vıdı'* manasına geldiği ve aslen Sanskritçe olup *'kıvrıcık'* anlamında olduğunu söyleyenler de mevcut.

Bir başka rivayete göre Romalılar, Fas'a geldiklerinde, bugün kendilerine Berberi denilen Amazig'ler yaşamış bu bölgede. Romalılar, kendilerinden olmayan her unsura yakıştırdıkları gibi Amazig'lere de 'ne dediği anlaşılmayan' manasına gelen *'barbarzaman'* içindeki yumuşamış hâliyle *'berber'* demişlerdir. Ancak burada bir ayrıntıyı dile getirmekte de fayda var: Romalılar'ın kendilerine 'Barbar' dedikleri halk, daha sonraları kendileri için Afrika içlerinden getirdikleri kölelere de 'Gnawa' ismini vermişlerdir: Gnawa; yani Berbericedeki karşılığı ile *'barbar'*. İşte bu kısır döngü, kelimenin aslında en genel manada 'öteki' anlamını taşıdığını görmekteyiz. Ancak bu noktada fazla tafsilata da girmeden, kelimenin medeniyet dağarcığı içerisinde değerlendirilirken, din ile olan irtibatını görmezden gelmemek durumundayız.

Bu noktada altını çizdiğimiz *'barbarlık'* tabiri, Eleştirel Teori mensuplarının işaret ettiği 'barbarlık' ile ne kadar yakın anlamdadır, bunun üzerinde düşünmek gerekmektedir. Roma'nın barbar olarak nitelediği bir topluluğun mensupları, nasıl olur da uygarlık seviyesine yükselmiş ve selefini 'barbar' olarak niteleyecek seviyeye gelmiştir? Bu bağlamda, *'barbarlık'* kelimesini, farklı yorumlarından soyutlayıp Eleştirel Teori mensuplarının ona yükledikleri anlam dikkate alınarak düşünülmesinde fayda vardır.

Eleştirel Teori, Aydınlanma ve Barbarlık

Batı düşünce tarihi üzerine konuşmaya başlayınca, yolumuzun Eleştirel Teoriyle kesişmemesi mümkün değildir. Yüzyıllarca biriken basıncın bir çeşit dışavurumu olarak kaba bir değerlendirme, Eleştirel Teori için mümkün görünmektedir. Çünkü Teori'nin eğildiği konular, tarihin bilinebilen başlangıç noktasından neşet edip, modern sonrası zamanlara kadar varmaktadır. Alman düşünce dünyası içerisinde çıkan bu teorinin Alman idealist felsefesi ile sınırlandırılmayacağını da bu noktada hatırlatmakta fayda var. Zaten Eleştirel Teori üzerine kapsamlı araştırmaları bulunan isimlerden biri olan Martin Jay da bu konuda hemfikir ve buna delil olarak özellikle Eleştirel Teori yazarlarının, metinlerinde kullandıkları dili, biçimi ve üslubu göstermektedir. Aynı zamanda Alman düşünce sistemi içerisinde neredeyse tamamının Yahudi olduğu bir Teori sisteminin neşet etmiş olması; Aydınlanma sonrası ortaya çıkan Liberalizmin, Yahudi toplumunun sistemi içerisindeki konumu üzerindeki etkileri dikkate alınarak değerlendirilmelidir

ki bu, bir başka yazının konusudur. Yine de, yeni bir Marksist yorumu üreten bir ekibin, son kertede Yahudi sermayesi üzerinden teşekkül etmiş olması; tam da Eleştirel Teorinin eleştirileri ile tutarlı bir vakiadır.

Frankfurt Okulu, felsefeci, sosyolog, psikolog, iktisatçı, kültür eleştirmeni ve siyaset bilimcilerden oluşan geniş bir akademik kadronun 1923 yılında kurduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün *{Institut für Sozialforschung}* genel kabul görmüş adıdır. Ancak hareketin üyelerce tercih edilen ismi Eleştirel Teori'dir. Eleştirel Teori üyeleri için işin en başından itibaren, teorik çalışmalarda yeni bir şeyler ortaya koymak amacıyla özerk ve bağımsız kalabilmek, vazgeçilmez bir ön koşul olagelmıştır. Kaderin cilvesidir, önlerine çıkan imkânlar da onların bu arzusunu tatmin edebilmiş gibidir. Kısaca Eleştirel Teori; yani Frankfurt Okulu, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Henryk Grossmann, Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Otto Kirschheimer, Franz L. Neumann ve Jürgen Habermas gibi önemli isimlerin biçimlendirdiği ve çerçevesini belirlediği bir teorik harekettir.

Frankfurt Okulu, eleştirilerini herhangi bir alanla sınırlı tutmuş değildir. Tabiri caizse, önlerine ne gelmişse, kendi kurdukları sistemin gözünden bakarak, eleme yapmışlardır. Eleme yapmaktan maksat, yine tabiri caizse, Aydınlanma ile birlikte İnsanî olan şeylere bulaşan çeri çöpu ayırmak; saf bir İnsanî düşünceye/yaşama ulaşmak gayesidir. Bunu ne denli başarmış oldukları, mutlak suretle izafi bir cevabı gerektirmektedir. Ancak Neo-Marksist bir nazarla değerlendirmek gerekcekse teori ve praxisin uzlaşısının peşine düşen bu teorinin ortaya koymuş oldukları eleştiriler, ete kemiğe bürünmüş değildir maalesef. Bunda Nasyonal Sosyalizmin etkisi olduğunun da altını çizmekte yarar var. Yani: Frankfurt Okulu'nun hedef tahtasında mitlerden Aydınlanmaya, kültürden sanata, iktisattan sosyolojiye değin geniş bir yelpazenin olduğunu hatırlatmakta fayda var. Biz, bu denli geniş bir teorinin birkaç sayfalık metinlerle izahının kabil olmadığının farkındayız. Ancak yine de bu eleştirilerin 'barbarlık' denilen husus ile çizilen duvarlarına işaret etmeyi deneyeceğiz.

Eleştirel Teori'nin terminolojisi içerisinde barbarlık, aslında 'dünyanın büyüünün yitirilmesinden' başkası değildir. Onlar barbarlığı, ne Romanın ne Berberilerin ne de Orta Çağ dünyasının dinî karşıtlığı manasında kullanmaktadırlar. Belki de onların 'barbarlıktan' anlamış olduklarını, Sirenlerin Hikâyesi en güzel biçimiyle tahkiye etmektedir ve altında yatan da 'Aydınlanma' fikrinden başkası değildir: "Odysseus, us; yani kendi çalışmak yerine diğer başkalarını çalıştıran toprak beyi, diğer seçeneği kendisine uygun görür. Odysseus, Sirenleri duyar; ancak baygın bir biçimde, geminin direğine bağlıdır ve Sirenlerin cazibeleri arttıkça bağlarının daha da sıkılaştırılmasını tembihler; tıpkı sonraları burjuvaların erkleri artıp da bu sayede mutluluğa yaklaştıkça, bu mutluluğu tam bir inatla kendilerinden esirgemeleri gibi.

işittikleri, Odysseus açısından bir sonuç doğurmaz; bağlarını çözmeleri için ancak başıyla işaret eder; ama artık çok geçtir. Hiçbir şey işitemeyen yoldaşları, ezgilerin yalnızca tehlikesini bilirler; güzelliğini değil. Onu ve kendilerini kurtarmak için Odysseus' u gemi direğinde bağlı bırakırlar. Kendi yaşamlarıyla birlikte onlara zalimce hükmedenin yaşamını da yeniden üretirler ve hükmeden bundan böyle o toplumsal rolün dışına çıkamaz.” (Aydınlanmanın Diyalektiği, S. 57)

Aydınlanma, Batı uygarlığı için aklın, akıl-dışı olana galebe çalması demek oluyor. Oysa akıl-dışı olanlar, Batı uygarlığının on sekizinci yüzyıla değin bütün bir serüvenini inşa ettikleri zemini temsil etmektedir. Mitler ve din, insanın akıl sınırlarını aşan durumlarda bir tutamak olarak tebellür eden kavramlardır. Aydınlanmanın bu noktada üstlendiği görev, on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında var olan totaliter zihniyete, feodal toplum sistemine, baskıcı din otoritesine karşı burjuvazinin giriştiği karşı refleksi, özgürlük mücadelesine destek vermektedir. Eleştirel Teori üyelerinin hemen hepsi, Aydınlanma'yı, aklın; yani insanın bizzat kendisinin ve ürettiği değerlerin kendisine yabancılaşması olarak görürler: Yani barbarlık! Barbarlık ve bu barbarlığın başını çeken Aydınlanmanın temel aktörü olan akıldır. Horkheimer'a göre *'tutulmuş bir akıl'*. Ancak Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma'nın, geldiği noktada, paradoksa düştüğünün altını çizmektedir. Tarihî serüven içerisinde mitlere ve akıl-dışı olana karşı bir refleks olarak ortaya çıkan Aydınlanma, bu uğurda bir paradoksa düşmüştür. İkiliye göre. Çünkü kendi çevresine ördüğü duvarlar sonucunda kendini bir mite dönüştüren akıl, Batı uygarlığının bugün içine düştüğü felaketin muharrik gücü olmuştur. Nihayetinde mitlere kurban olan bir Aydınlanma kalmıştır ortada.

Eleştirel Teorinin, Aydınlanma ve akıl kavramına getirdikleri eleştiri, tek başına düşünülmemelidir. Akıl, öyle bir noktada durmaktadır ki hem geçmişini hem de gelecek olanı bir şekilde birbirine bağlar. Geçmişini bağlar; çünkü akim reddi, akıl-dışılık, Batı uygarlığı sürecinin kilit taşlarından biridir. Geleceğini bağlar; çünkü Reform, Rönesans ya da Amerika'nın keşfi gibi modern zamanların eşiği sayılan hadiselerde akıl, dinamit görevini üstlenen kavramlardan biridir. Bu çerçevede değerlendirmeye çalıştığımız zaman; Eleştirel Teori'nin Modernlik eleştirisinin zemininde de akıl ve Aydınlanma'nın yattığını fark ederiz. Bunun uzantısı olarak ortaya çıkan büyü yiti mi ise Eleştirel Teorinin *'barbarlık'* diye nitelediği şeyin ta kendisi olmaktadır.

Akim fonksiyonu üzerinde biraz daha durmak gerekirse bu noktada, Eleştirel Teorinin önemli isimleri hakkında araştırmaları olan Hollandalı profesör Willem van Reijen'in güzel tespitini anmadan geçmek olmaz: Ona göre Adorno ve Horkheimer'in birlikte kaleme aldıkları ve Eleştirel Teorinin de ana eseri olan Aydınlanmanın Diyalektiği'nde bu ikilinin odaklandığı temel problem, *“uyandırdığı güçlerle başa çıkamayan büyücünün çırağı”* probleminden başkası değildir. Çı-

rak konumunda teşbih edilen akıl, Aydınlanma ve pozitivism ile fark ettiği yolda, yolun kendi karanlıklarınca yutulmuştur, bir başka deyişle. Riejen, bu şekilde bir teşbihle ifade ettiği problemleri üç kategoride özetliyor: “1. Niyet, insan eylemlerinin ve düşüncelerinin temelidir; var olan kültürde kaçınılmaz bir şekilde karşıtına dönüşür. 2. Siyaset ve bilim tarafından inşa edilmiş görünen düzen, sadece bir yanılsamadır; kargaşa, ardında pusuda beklemektedir. 3. Bunalım yüklü fenomenler, daha iyi bir siyasal ve bilimsel düzeneyle üstesinden gelinebilecek sarsıntılar olmanın ötesindedirler. Esas bunalımlar da bunlardır.”

Alman düşüncesi içerisinde Kant, Hegel ve Marx’ın da ardından Eleştirel Teorinin ortaya çıkışına dair açıklama yaparken Martin Jay, Birinci Dünya Savaşı’nın Sosyalizm hareketi üzerindeki en büyük etkisinin, hareketin ağırlık merkezini Doğu’ya kaydırmış olduğu görüşündedir. Bolşevik Devrimi’nin beklenmedik bir zafer kazanması, o zamana dek Avrupa’daki Marksist hareketin merkezî konumunu üstlenen Alman aydınları için ciddi bir paradoks oluşturmıştır. Böyle bir paradoks içinde kalan Alman sol kanat aydınlarının önünde üç seçeneğin yattığını savunur: “1. Ilımlı sosyalistleri ve onların yeni kurdukları Weimar Cumhuriyeti’ni desteklemek, dolayısıyla Bolşevik Devrimi’ni (Ekim Devrimi); yani Rusya deneyimini unutmak. 2. Moskova liderliğini benimsemek, dolayısıyla yeni kurulmuş Alman Komünist Partisi’ne katılmak. Böylece Weimar Cumhuriyeti’nin oluşturucusu durumundaki burjuvazi uzlaşısının temellerini yıkmak. 3. Birinci Dünya Savaşı’nın ve savaş sonrası günlerin yol açtığı bir kopmayı, Marksist tezlerden ve varsayımlardan radikal bir kopuşun ürünü olarak değerlendirmek.” (*Sezgin Kızılcılık*, S. 27-28) Bu üç yol ayrımının eşiğinde duran Sosyalist aydınlar, belki de dağılarak kendi yollarını tutmuşlardır. Frankfurt Okulu, meşhur ismiyle anılan Eleştirel Teori’nin yönü ise yolun üçüncü ayrımına doğru olmuştur. Eleştirel Teori’nin kendisine böylesine siyasî bir felsefe içerisinde kanal açması; aslında anlaşılmayacak bir durum değildir. On dokuzuncu yüzyılın başlarında dünya ölçeğinde ortaya çıkan ‘yeni bir tür barbarlık’tan kurtulmak için geliştirilen tezlerin sayısı fazla değildir. Aslında olan şey, o vakte kadar savunulan tezlerin, insanlığa medeniyet bağlamında çıta atlatmaktan ziyade; var olan çıtayı düşürmekte olduğu idi. Bunun sonucu olarak da ortada kalan yöntem, Marksist terminoloji içerisinde çıkacak bir eleştiriden geçiyordu. Praxis bağlamında kapitalizmin yitirdiği; ya da başka bir ifade ile söylemek gerekirse: Kapitalizmle birlikte aralarında birlikteliğin günden güne açıldığı teori ile praxis’in yeniden bir birine yaklaştırılması sorunsalı, Eleştirel Teori’nin de zemini oluşturmaktaydı. Hâl böyle olunca, işin başından, yani aklın mutlak zaferi olarak kabullenilen Aydınlanma’dan başlanması yadırganası olmasa gerek. Dolayısıyla, Eleştirel Teori’nin bütün bir hikayesi, aslında Horkheimer’ın da metnin başında alıntılarladığımız cümle ile demekle kastettiği gibi, insanlığın gelişim sürecinde, aklın ve pozitivism

tahakkümü altına girerek, uygarlığa gidecek yolu kaybetmesi; ve böylece varılan yerin yeni bir tür barbarlıktan başka bir şey olmadığının izahıdır.

“*insanların doğadan öğrenmek istediği şey, doğaya ve insanlara tümüyle ege-men olmak üzere doğayı kullanabilmektir*” diye yazıyorlar Adomo ve Horkheimer, Aydınlanmanın Diyalektiği’nde. Şerh edilmesi gereken husus, doğanın kullanılabilir bir nesne olup olmadığı değildir aslında; erek odaklı bir eleştiridir söz konusu olan. Aksi takdirde Eleştirel Teori’nin *teori* ile *praxis* bağlamındaki uzlaşma arayışları buharlaşacaktır. Sirenler örneğindeki gibi aslında doğa, kendisinden kaçılması gereken bir unsur değildir. Doğayla hemhal olmak da barbarlık değildir. Aksine doğayla bütünleşme ve uzlaşma fikri, bize kısmen de olsa Stoa felsefesini hatırlatmaktadır. Bu açıdan baktığımızda insanın, kendisinin de bir parçası olduğu doğaya başkaldırması; aslında barbarlıktan başkası değildir. Doğanın bu şekilde nesneleştirilmesi, ancak sayılarla olabilir. Sayılarla derken, pozitivizmin aracına işaret ediyoruz. Çünkü doğayı ve insanı tahakküm altına alabilmek için, doğanın kendi unsurlarından yararlanmak değil söz konusu olan; aksine, böyle bir gaye pozitivizmin kendisi tarafından dışlanmakta, hor görülmektedir. Hatta yine teorisyenlerin ifadesine göre “*edebiyat diye kenara itilmektedir.*” Bilimin bu manada doğaya müdahale edebilmesini, Kant’tan ödünç alınan “Dünyada bilimin nüfuz edemediği hiçbir varlık yoktur; ama bilimin nüfuz edebildiği şey ‘varlık’ değildir” hükmü ile açıklığa kavuşturmaktadır Adomo ve Horkheimer. Ve bunu varoluş ile şöyle bağlarlar: “*Uygarlık, hayvansal ve bitkisel yaşam biçimleriyle saf, doğal varoluşu hep mutlak bir tehlike olarak görmüştür. Öykünmecî, söylencesel, metafizik davranış biçimleri birbiri ardına, dünya tarihinin geride kalmış çağlarına ait sayıldı.*”

Barbarlığa dönüştü, en çok dejenere olan kavramlardan biri de kültürdür Eleştirel Teoriye göre. Aydınlanma, Pozitivizm ve modern topluma geçişle birlikte toplumsal dinamiklerde akıl unsurunun beraberinde getirdiği insanın kendine yabancılaşması, kültür havzasına dökülen suyun da kirlenmesine sebep olmuştur. Uygarlığın en nadide parçaları olan kültür ve sanatın, aydınlanan aklın kullanımının hizmetine girmiştir. Eleştirel Teori bağlamında kültür ve onun Sanayi Devrimi sonrası ahvali anlatılırken ‘*Kültür Endüstrisi*’ tanımı kullanılmaktadır. Bu kullanım, Eleştirel Teori’nin kendi iç sistemi için tutarlı bir tanımdır. Adorno, kültürü, toplum içinde yaşanan cereyan eden süreçlerin bir tür kilit kodu olarak saydıklarını ve bilhassa da bu yüzden deşifre edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. “Kendi kusursuz vicdanı bile yardım edemiyor kültür endüstrisine. Onu yöneten tin o kadar nesnelleşmiştir ki kendi öznelere yüzüne bir tokat gibi inmektedir; onun araçları olan bu öznelere artık her şeyi bildikleri için daha çekimser davranmakta ve yol açtıkları pislikle kendi aralarında bir mesafe koymaya çabalamaktadırlar.” diye yazıyor *Minima Moralia* isimli eserinde Adomo. Kültürel tahrişin Aydınlanma ve onu takiben ortaya çıkan endüstri ile olan iliş-

kişi de Aydınlanmanın Diyalektiğinde şöyle özetleniyor: “*Serbest değiş tokuş sona ermesinden bu yana metalar, birer fetiş karakteri alana kadar ekonomik niteliklerini kaybettiler ve bu karakter her yönüyle toplumsal yaşamın üzerine bir hareketsizlik olarak yayılmaktadır. Seri üretimin ve kültürün sayısız acenteleri aracılığıyla norm durumuna getirilmiş davranış tarzları bireylere tek, doğal, uygun, makul davranış tarzı diye dayatılmaktadır.*” Bu durum, insanlar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırdığı gibi; farklılıkların ilişkilerinden doğabilecek cemi-yete dair bir bilinci de tahriş etmektedir aslında. Bu ince noktanın tespiti, Eleştirel Teori’nin önemli saç ayaklarından birisidir.

‘Barbarlığa dönüş’ olarak terkip ederken bir beis görmediğimiz bu durumda, kaybedilenler üzerinden yapılacak bir tasnif ancak hâli izhar etmek için yardımcı olabilecektir. Bu, kaybedilen şey, Eleştirel Teori mensuplarınca farklı isimlerle işaretilmiş olsa da aslında ağızdaki bakla hep aynı anlama matuftur. En azından bugün, bizim durduğumuz ve baktığımız yerden öyle görünmektedir. Peki, nedir bu kaybedildikçe barbarlığa dönüşü hızlandıran şey ? İktibasların sonunda değil de başında zikrederim: anlam! Evet, tümüyle anlamdan başkası değildir. Teorinin önemli isimlerinden Marcuse “*tek boyutlu insan*”; Horkheimer “*yıldızı sönmüş akıl*”; Adorno “*Auschwitz’den sonra şiir yazmak barbarlıktır.*” ve Walter Benjamin “*Auranın yitimi*” olarak ifade ettikleri şey, barbarlığa dönüşün hep aynı sebebidir.

Eleştirel Teoriyi, barbarlığa dönüş ekseninde en iyi özetleyen cümle yine Marx ve Engels’den neşet ediyor. Nasıl diyorlardı: “*Katı olan her şey buharlaşıyor. Kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve sonunda insanlar, ciddi olarak kendi yaşam koşulları ve diğer insanlarla olan ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyorlar.*” Barbarlığa dönüş, bu değilse nedir?

KAYNAKÇA

- Herbert MARCUSE, *Tek Boyutlu insan*, Çeviren: Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, İstanbul, 2000
- H. Emre, BAGCE (Editör), *Frankfurt Okulu*, Derleme, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010
- Martin JAY, *Diyalektik İmgelem*, Çeviren: Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul, 2005
- Max HORKHEİMER, *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010
- Sezgin KIZILÇELİK, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2008
- Theodor W. ADORNO, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, Çevirenler: Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009
- Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Çevirenler: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2009
- T. W. ADORNO - M. HORKHEİMER, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010
- Walter BENJAMIN, *Son Bakışta Aşk*, Çevirenler: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2012

CANAN OLPAK KOÇ

BATILI OLDUK MU, OLMADIK MI? SARIMSAKLASAK MI SAKLASAK MI?

“Evvelâ teşkilâtın genişliğinden ve lüzumsuzluğundan bahsettiler. İşsizliğin alabildiğine yürüdüğü bir memlekette bu kadar insana iş bulmuş olmamızı hiç hesaba katmadan, üç müdürlüğün, on bir şube müdürlüğünün, kırk yedi daktilo ve iki yüz yetmiş bir kontrol memurunun çokluğunu durmadan başımıza kaktılar. Sonra, sanki bir saatte yelkovan, akrep, zemberek, pandül, mil hakikaten yokmuş ve hakikaten zaman dediğimiz şey, saat, dakika, saniye ve sâliseye ayrılmamış gibi bu şube müdürlüklerinin adlarıyla alay ettiler. Daha sonra bu müdürlüklerde on sene ehliyetle çalışan, işlerinin içinde pişip yetişmiş memurlarımızın tahsillerini, ihtisas ve selâhiyetlerini ele aldılar, nihayet bir zamanlar o kadar beğendikleri neşriyatımıza insafsızca hücum ettiler.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, s. 13)

Tanpınar, oldukça ironik örneklemelerle dolu romanı *Saatleri Ayarlama Enstitüsünde*, bahsi geçen kuruluşla ilgili bunları söyler kahramanına. Gerçekten lüzumsuz bir kuruluş mudur orası, insan emeği heba mı olmaktadır? Bunların cevabı okurdan okura değişebilir; ancak Türk romanının en orijinal kahramanlarından Hayri İrdal kurduğu enstitüye, yaptığı işe samimiyetle bağlıdır ve lüzumuna inanmaktadır. Bir işe başlarken sanırım en başta olması lazım gelen duygu da budur. Bu duyguya sahip olmak ise öyle zannedildiği kadar kolay bir şey değildir. Tam inandım, anladım, yapıyorum dersiniz; bir bakmışsınız, ne yama yırtığı tutuyor ne yırtık olduğu gibi kalıyor. Artık çekiştire çekiştire bir gün orayı bir gün burayı kapatır, “aman el âlem duymasın, görmesin” diyerek ayıbın üstünü örter-siniz. Maalesef Avrupa Birliği’ne geçtik, geçiyoruz derken ülkemize adapte etmeye çalıştığımız bazı değişiklikler de bu ayıp örtme, yapmış olalım olsun kabîlinden çok farklı olmuyor. Hâlen devam eden devlet kuruluşlarının, sistemlerinin adını birebir vermek bu yazının haddini aşabilir. Ama biz de kendi saatlerimizi ayarlamaya çalışan kuruluşlara sahip olduğumuzu bilelim yeter. Mevzuu da isimden çok, yapılan işlere atıfta bulunarak sürsün gitsin.

Avrupa Birliği ne yaptı etti sonunda Batı’nın yaşam tarzlarına sahip olmadığımızı, insanımıza yeterince değer vermediğimizi söylemeye getirerek defterini kapattı. Bu defterin yeniden açılıp gözleri yaşla doldurmayan cümlelerle tekrar önüne sunulmaması için de birtakım şartları önümüze koydu. Zaten Tanzimat’tan beri biz şarta şurta alışmış bir milletiz. “Ya benimsin ya toprağın” diyen şarkının sözlerinde olduğu gibi Batı da “Ya benim gibi olacaksın ya da olmadığınızı düşünece-

giz (yok farz edeceğiz)” dedi durdu yaklaşık iki yüzyıldır. Azınlık hakları falan derken Batı’nın hukukundan epeyce faydalandık. Peki sonuç? Biz sonucu Saatleri Ayarlama Enstitüsü’ne gelen müfettişler kadar acımasız eleştirmeyeceğiz. Nihayetinde ekmeğini bu işlerden yiyen birçok vatandaşımız var. Fakat yapılan işlerle bizim insanımız arasındaki ilişkiyi yırtık-yama ikilisi çerçevesinde eleştireceğiz.

Batı hukukunda suç algısı nasıl değişiklik arz ediyorsa suçluya bakış da o ölçüde farklı ön kabuller taşıyor.

Ziya Paşa eğitim anlayışını, “*Nush ile uslanmayı etmeli tekdiri Tekdir ile uslanmanın hakkı kötektir.*” şeklinde özetler. İnsanı kötülüklerden, suçlardan alıkoymada ne derece etkili olur bu yöntem? Denenmiş örnekler bakmak lazım, ancak bizim suçluyu suçtan alıkoyma yöntemimiz tersinden başlamıştır, denilebilir. Bu savı anlatmak için hukuk maceramızdan güncel örnekler vermek gerekecek.

Batı Hukuku Evrenselleşmiş midir ya da Evrenselleşmeli midir?

Haksızlıklar bitecek ve eğer her şey hukukla düzelecekse “Keşke dünya hukuku oluşsa ve evrenselleşse” demekten başka çare kalmıyor. Batı’da doğmuş bir çocuk, daha ilk andan itibaren Afrika’daki, Filistin’deki, Tunceli’deki bir çocukla kıyaslanamayacak ayrıcalıklara sahip olabiliyorsa varsın tüm dünya Avrupalı olsun. Aynı kanunlarla yönetilelim; yeter ki yiyecek kaygısı olmadan, gelecek kaygısı taşımadan, iyi bir eğitim alma şansımızla yaşayalım, çocuklar gülsün. Ama işler öyle değil. Birçok alanda yaptırım uyguladığı gibi hukuk alanında da ülkeyi denetleyen Batı, iş ekonomik konulara gelince kendisine bağımlı bir gelişmeyi kabulleniyor.

Son yıllardaki gelişmelere, en azından kâğıt üzerine çevrili bir bakış açısından hareketle baktığımızda bugün Batı hukukunun evrenselleşme anlamında epeyce yol aldığını söylemek mümkündür. En azından kendini demokrat olarak tanımlayan ülkeler için bu tespit doğrudur. Henüz bir parçası olamadığımız, istikbalde de o yönde bir umut gözükmeyen Türkiye’imiz o ülkelerin bir örneğini teşkil ediyor. Daha bin dokuz yüz yirmilerin ceza kanununu, medeni kanun gibi uygulamaları; artık tavsamış bir realiteden ibaret. İki binlerde çok daha ileri giderek uyum yasaları kapsamında Avrupa hukukunu evlerimize kadar soktuk. Eş şiddetine bakış açısından zinaya yönelik hukuki yaptırımlarımızda bu değişimin etkisi görülüyor. Oysa evrenselleşmenin içeriği sadece yaptırımdan geçmiyor. Batı hukukunun iktidar ve toplum karşısındaki evrimi analiz edildiğinde görülür ki Batı’nın sahip olduğu hukuku elde edebilmek için ekonomi öncelikli olmak üzere eğitim, kültürel birikim gibi birtakım sağlam altyapıların sağlanması gibi ön koşullar gereklidir. Zira aksi durumda bu yolda oluşturulan kurumlar kurumsallaşamadan, ne iş yaptığını anlamadan ve anlamlandıramadan Saatleri Ayarlama Enstitüsü’ne döner. Kurumsallaşamamanın ve anlam koyma çabasında başarısız olmanın da sebepleri vardır.

Bizde bir iktidar-hukuk mücadelesi hep var olagelmıştır. İktidar hukuku biçimlendirmiş, hukuk, parti kapatmıştır. Eğer hukukun tanımı doğru yapılırsa ve algılanma öyle yerleşmiş olsa idi daha en baştan üstünlük hukukta olmalıydı. Fakat bizde hukuk cephesi ne zaman güçlense eşitliği sağlamak yerine iktidar olmaya kalkmıştır. Bu durum bir yönden iyidir. Çünkü bütünüyle despot bir iktidarda hukuk olmayacağı için mücadeleye de gerek kalmayacaktır. İşin iyi tarafından bakınca bizim en azından engebeli yollarda biraz fazla sarsıntı alsa da bir demokrasi deneyimimiz var anlamına geliyor iktidar-hukuk kavgası. Temenni, hukukun üstünlüğünün sağlanmasıdır fakat bu öyle Avrupa Birliği uyum yasalarıyla, sandıktan tek başına yahut koalisyona muhtaç çıkmakla oluverecek meseleler değildir.

Bugün Avrupa'da genel anlamda hukukun üstün olduğunu, iktidarın uluslararası ölçekte güçlü olsa bile kendi içinde hukuka öncelik tanıdığını söylemek mümkündür. Hayatın son derece basit ve o derece stratejik öneme sahip bir ayrıntısı nevinden kırmızı ışıktaki bakan-başbakan arabalarının durması meselesi bizimkilerle karşılaştırıldığında herhalde üstünlüğün kimde, kimin tarafında yer aldığını gösterir. Oysa biz henüz güç aşamasından üstünlük kısmına geçemedik. Vatandaş gaza boğan polis, vatandaştan güçlüyken o polise tokat atabilen milletvekili daha üstündür. Aynı milletvekilini cezaevine koyacak olan hukuk bunu gücüyle mi yoksa üstünlüğüyle mi kararlaştırmıştır? Üstünlüğüyle olsa bile aldığı onca yaradan sonra kimseleri tatmin edemeyecektir. Dolayısıyla vatandaş da polis de milletvekili de kendini mağdur hissedecek, mağdurlarla dolu bir toplumda hukukun adalet duygusunu yerleştirmesi imkânsız yakın zorlaşacaktır. Çünkü gözyaşının olduğu yerde demokrasi tesis edilemez.

Isınmak için iktidarın vereceği kömüre muhtaç bir toplumda hukukun üstünlüğünü sağlamak imkânsızdır.

Eğitim seminerlerinde, Norveç gezisi sırasında gördüklerini, karşısındaki öğretmenlere anlatan millî eğitim müdürünün anlattıkları askerlik anısı kabilinden. Eğitim şartları eşit olmadıktan sonra aynı verimi beklemek fazlasıyla romantik bir hayaldir. Oradaki yönetmelikler dayatılmadan önce öğretmenin maaşından tutun da birçok konuda denge sağlanması gereklidir.

Batı, yaşam biçimini öyle üç yılda oluşturmadı. Sömürdü, sömürmekle elde ettiğini akıllı kullanarak işledi. Parayı akılla destekledi, ilmi geliştirdi. Sonuçta aynı maddi kaynak birçok petrol ülkesinde de var, fakat o ülkeler akıllı kullanmaktan yoksun. Parsellendiği için sömürecek yer kalmadığına göre ve Güney Doğu'da sahiden petrol yoksa şu aşamadan sonra yapabileceğimiz; yaşam biçimini benimsemediğimiz Batı'nın hukukuna ortak olmaya çalışmak yerine, bu yaşam biçimine uygun kanunların yer aldığı hukuksal bir üstünlüktür.

Adalet kavramından, hukuktan bahsederken edebiyattan kopmamak için birkaç örnek vererek kurmaca dünyanın bize sunduklarıyla gerçek hayatın eleştirisi netleş-

tirilecektir. Alman yazar Heinrich Von Kleist'in yaşanmış bir olaydan yola çıkarak yazdığı romanının konusu, haksızlığa uğrayan, bu haksızlığı adalet arayışıyla düzeltmeyen bir adamın hikâyesidir. Kolhaas adlı kahraman, uşağını atlarını satması için pazara yollar. Fakat yolda uşağı dövülür. Atlan ise yol üzerinde mekân tutmuş bir bey tarafından alınır. Kolhaas, atlanı geri alabilmek için mücadele eder, ancak attığı bütün adımlar sonuçsuz kalır. Bir zamanlar kendi hâlinde yaşayan, eşine, çocuklarına karşı sevgi dolu, çalışanlarına karşı adaletli olan kahraman için hayat farklı bir yüzüyle görünmektedir. Adalet denilen şey gücün yanındadır. Bu gerçeği fark eder ancak mücadeleden de yılmaz. Çünkü ona göre kanunlar ile hakkı savunulmayan kişi, devletin dışına atılmış demektir. Bu nedenle yapacağı her şeyi mubah görür. Bu, önemli bir ayrımdır suç olgusu için. Siz vatandaşınızı ortak bir hukuk düzeni içinde korumazsanız ve korunduğunu hissettirmezseniz eşkıyalık başlar. Bu kılıf altında gayrimeşru işler yapmak isteyenler için de istenen bir ortam sağlanmış olur. Tıpkı zamanla kahramanın etrafına toplanan çete üyeleri gibi. Kolhaas etrafındaki insanlarla baskınlar yapmaya başlar. Amacı hak arama olunca halkın da desteğini alır. Ancak bunlar bile zengin derebeyinin teslim olmasını sağlamaz. Ve kahraman teslim olur, idam edilir. Romanın, kahraman açısından sonu doğrudan bizi ilgilendirmese de büyük bir destek almasına rağmen adaletin yine güçten yana sonuçlanmaması önemlidir. Kahramana teselli olarak yine mistik bir avuntu kalır. Fakat gerçek dünyanın şartları değişmez. Haksızlığa uğramış, mücadele etmiş, yine yenilmiştir.

Bireyi böyle bir çıkmaza sürükleyen sistem, anlayış, toplumsal yaşamı çıkıntı olmasının diye örgütleyen pek çok kurum; asıl sorgulanması gereken olarak çıkıyor yüzleşmede karşımıza. Saatleri Ayarlama Enstitüsü şüphesiz istihdam imkânı sağlaması bakımından önemli bir açığı kapatmıştır. Fakat 'boş durma boşa çalış' derken israf olan insan emeği maddi kaynakta yenilir yutulur şekilde değil. Bu nedenle bireyin zihninde adalet duygusunu yüceltecek bir eğitim-öğretim hayatı, sosyal şartlar sağlanmadan devlet olarak kurumlan olduğu gibi almak çok fazla kazanç elde ettirmez.

Kıssadan Hisse

Hukuk düzenleri ortak değerlere dayanmadığı sürece, birbirini tamamlamak ve uyum içinde yaşamak zorunda olan dünya devletleri kendi içinde kamu düzenini sağlayamayacaktır. Çünkü ortak hukuk düzeni vatandaşların ve dünya insanının eşit haklarda yaşaması anlamına gelmektedir. Ortak değerlere dayanmak birbirini tamamlayan sistemler oluşturarak uyum ve işbirliğini artıracaktır. Hukukun esaslı düzen fikrinden gelmektedir. Organların düzenli çalışmadığı vücut nasıl ki beyne doğru sinyali gönderemezse kamu düzenindeki aksamada toplumun bozulmasına sebep olacaktır.

MURAT EROL

KARŞILAŞMALARIN EN UZUNU: MEDENİYET BAĞLAMINDA OSMANLI-BATI KARŞILAŞMASI

1. Giriş: Medeniyet Olmak ya da Olmamak

Osmanlı ve Batı'nın medeniyet bağlamında karşılaşması, bize düşünsel imkânlar açısından farklı bir alan açmaktadır. Her şeyden önce bu iki medeniyet sembolünün karşılaşması, sembolize ettikleri değerler havzasının durumuna ilişkin birtakım çıkarımlara yol açmaktadır. Diğer yandan bu karşılaşmanın farklı evrelerden geçerek son merhalede artık topyekûn bir medeniyet karşılaşmasına dönüştüğü de ifade edilebilir. Zira süreç içerisinde biri güçlü iken ve medeniyet ortaya koyarken, diğer kendini inşa etmekteydi; diğer yandan birisinin kendisini ve medeniyetini inşasının -seküler de olsa- artık bir medeniyete dönüştüğü aşamada, diğeri öncelikle daha evvel ortaya koyduğu medeniyet değerlerini taklide, sonradan ise karşısındaki medeniyeti hem taklide ve kopyalamaya hem de aktarımlarla kendisine taşımaya çalışmıştır.

Osmanlı'nın İslâm medeniyetinin geniş bir pratiği ve uygulama alanı olduğunda kuşku yoktur. Kendine özgü bir sistem kurarken, farklı alanlarda zirveye ulaşan bir medeniyet birikimi ve pratiği ortaya çıkarmıştır. *Osmanlı medeniyeti* şeklinde bir kavramsallaştırma doğru olmayacaktır ama temel çizgisini İslâm'a göre belirleyen, İslâm medeniyetinin özel bir alanı olduğu tespiti yerinde olacaktır. Osmanlı hakkında yapılabilecek genel tespit Osmanlı'nın bir kurallar devleti olmasının yanı sıra, bu kuralların olduğu yerde estetik kurallar da ihdas etmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı'nın bir siyaset ve medeniyet olduğu ifade edilir.¹ Osmanlı bize göre ihtiyaçla estetik arasında bir denge kurmuştur, ihtiyacın estetize edildiği, zaman zaman da estetiğin ihtiyaç olarak sunulduğu ve bu şekilde devletin ve toplumun tekamülünün sağlandığı bir sistem üzerinde yürümüştür. Bu sentezleme bir şekilde farklı alanlara da açılarak, farklı biçimleri sentezleyerek devam etmiştir.

Osmanlı'nın temel esprisi, güçlü bir medeniyet ve siyaset iradesiyle karşısına çıkan bir değeri, birikimi kendisine ait kılabilmek beceri ve başarısını ortaya koymasıdır. Kubbe tipi mimari Ayasofya ile Osmanlı birikimine dâhil olurken, Osmanlı kubbe mimarisini hem kendisine hem de İslâm medeniyetine dâhil etmiş, artık kubbenin Bizansla değil Osmanlı ile anılmasını sağlamıştır. Kubbenin Orta Asya'daki türbelerde kullanılmış olması², buna medeniyetler düzleminde bir etkinlik sağlamamıştır. Yine Osmanlı düşünürleri kendilerinden önceki İslâm dü-

şünce geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramış, temellük etmiş ve o geleneği bir ölçüde devam ettirmişlerdir.³ Aksi durumda süregelen mimarinin Bizans, süregelen düşüncenin ve düşünsel çalışmaların Yunan olduğunu ifade etmek gerekecektir. Bu durumda özellikle belirtmemiz gereken husus, Osmanlı'nın, kendisinden önceki İslâm devletleri olan Selçuklu ve Abbasîler gibi, bir şekilde dönüştürme işlemini başarması, Osmanlı'nın farklı medeniyet karşılaşmalarında sürekli olarak onlarla etkileşim kurmasına rağmen kendisi kalabilmesidir.

Batı'nın, *Batı* olarak medeniyet bağlamına yerleşmesi, kültürel köklerini eski Yunan'a ve Roma'ya bağlaması, Osmanlı'nın yükselişiyle varlık bulmaya başlamış; Osmanlı'nın ilerlemesiyle de farklı siyaset, ticaret ve teknik kaynak arayışında mümkün olabilmıştır. Rönesans'ın Batı'ya en büyük getirisi kültürel ve zihinsel olarak Roma bilincinin canlanması olmuştur. Batı, kendi köklerini fark ettikçe, bunlarla irtibatını sıkılaştırdıkça yükselişini sağlama alabilmiş, kökleri olan bir medeniyet gibi hareket etmeye başlamıştır. Özellikle ilk dönem Müslüman düşüncülerinin ellerindeki eski Yunan kaynaklarının tercümeler yoluyla Batı'ya aktarılması, zihinsel bir uyanışın ateşleyicisi olmuştur. Bu bakımdan Batı'nın kendisinin bir medeniyet izi taşıdığını fark etmesiyle medeniyet yolunda adımlar atması arasındaki mesafeler kısalmıştır.

Osmanlı tehdidi Batı'nın kendi içindeki parçalanmışlıkları ilk dönem -biraz da Osmanlı'nın siyasî ve ticarî etkisinden- daha fazla artarken, Osmanlı'nın duraklamasıyla bu parçalanmışlıkların giderek Hristiyan değerler çevresinde onarıldığı, giderek güçlü devletler hâlini aldıkları dikkati çekmektedir. İronik ama Avrupa hem medeniyet hem de siyasî gücünü Osmanlı tehdidine ve bu tehditle ilgili olarak yürütülen propagandaya borçludur.

Batı'nın medeniyet bağlamına yerleştikten sonra sergilediği önemli özelliklerden birisi Osmanlı'da da olan bir özelliktir; o da karşısındaki medeniyetin değer ve birikimini kendisine ait kılabilme yeteneğidir. Batı medeniyeti bir şekilde etkileşim hâlinde olduğu kültürü ve medeniyeti kendisine ait kılarken, özü itibarıyla de dönüştürmüştür. Batı'nın Osmanlı'dan farkı, yöntem konusunda ortaya çıkmıştır. Batı medeniyeti, Roma ve Yunan'da kökünü bulmuştur; İstanbul'un kaybıyla Bizans'ın birikiminin bir kısmı Batı'ya kaymıştır;⁴ bu pagan zihniyetiyle temel dinamosu Hristiyanlık olan yapının anlaşmasının ve uzlaşısının temel kritik noktası, Hristiyanlığın din olarak deforme edilmesi ve içeriksizleştirilmesinin bu uzlaşya bir imkân açıyor olmasıdır.

Hristiyanlık, din olarak içeriksizleşirken yüzyıllar boyu, bir siyaset aracı olmuş, özellikle Haçlı Seferleri'nde ve Osmanlı'ya karşı oluşturulan ve oluşturulmak istenen Haçlı zihin birliğinde siyaset aracı olduğu görülmüştür. Bu nedenle Batı medeniyetinin Osmanlı'dan farkı seküler bir medeniyet olmasıdır. Seküler

bir medeniyetin merkezinde korunması gereken değerlerin az olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle Batı'nın kendisine, başka bir medeniyet birikimini ve değerini katarken, kendisinin dönüşebilme ihtimali üzerinde durduğu, dönüşmesinin kendisine zarar getireceği ve dönüşmeyi tehdit olarak algıladığı pek söylenemez. Zira dönmekten ziyade dönmştürmek gibi bir önceliğı olan bir medeniyetin kendisinin ne olduğundan ziyade, karşısındakinin ne olduğuna odaklandığını söyleyebiliriz. Sömürgeciliğın temelinde yatan bu temel felsefe, Batı'nın giderek yağmacılığı benimsemesine de yol açmıştır. Batı medeniyetinin değerk eksensiz değil, madde eksensiz bir medeniyet olması, karşısına çıkan medeniyeti yok etme yoluna başvurmasını da getirmiştir.

2. Osmanlı-Batı Karşılaşmasında İlk Merhale: Savaşlar Çağı

Modern çağ öncesi toplumların çoğı, birbirleriyle ilk teması savaşlarla kurmuştur. Bu nedenle zihinsel karşılaşmadan evvel askerî anlamda bir karşılaşma olmaktadır. Osmanlı-Batı karşılaşması, Osmanlı-Bizans karşılaşması gibi bir öncülü taşısa da gerçek manada bir karşılaşma daha sonra olmuştur. Özellikle İstanbul'un kaybıyla çok ciddi bir korku Batı'yı sarmış, Fatih Sultan Mehmet'in Roma hedefi tüm Hristiyan dünyası için ciddi bir tehdit oluşturmıştır. Medeniyet bağlamında karşılaşmanın ilk nüvelerinin bu dönemlerde olduğunu ifade etmek mümkündür.

19. yüzyıla kadar süren bu dönemi tek kelime ifade edebilir, o da *savaşlardır*. Bu şekilde Batı ile askerî alanda bir zihnî karşılaşma ve buluşma yaşandı. Osmanlı'nın uzun süre Batı ile doğrudan diplomatik ilişki kurmadığı özellikle dikkati çekmektedir. 18. yüzyıla kadar Batı'yı küçümsemiş, bu nedenle de kalıcı diplomatik ilişki kurma gereğı bile duymamıştır.⁵ Dolayısıyla hem askerî sistemler hem de askerî teknoloji bağlamında daha fazla temasın ve paylaşımın bu diplomatik temasların karşılıklı olmadığı (Batı'nın tek taraflı çabalarının olduğu) zamanlarda bile olduğu söylenebilir.

İnalcık'm, Osmanlı-Batı ilişkilerini 1500 sonrasında itibaren kronolojik şekilde ele aldığı eserinde⁶ ilişkilerin genel seyrini izlediğimizde karşılıklı olarak güdülen belli bir siyaset dikkati çekmektedir. O da savaşlar ekseninde bir siyasettir. Batı devletleriyle Osmanlı hem karada hem de denizde sık sık karşılaşmıyorlardı. Özellikle Viyana Kuşatması Batı'da dikkatle izleniyordu. Viyana bozgunu sonrasındaki savaşlar, Osmanlı'nın artık direnme gücünün tamamen yok olduğuna Avrupa'yı inandırdı, şimdi bu devasa zengin ülkenin taksimi projeleri ele alınamıyordu.⁷ Viyana, Osmanlı'nın askerî anlamda ilk defa durduğu yer oldu. Bu ilk durma bile Avrupalıların muhayyilesinde büyük planlar için kapı aralamıştır.

Viyana öncesinde de sonrasında da Osmanlı'ya karşı bir toparlanma, birleşme çabaları olmuştur. Zaten Osmanlılar'ın Avrupa'nın içlerine kadar ilerlemele-

ri karşısında yeni bir Haçlı Seferi düzenlemeyi düşünen ve bu yönde çalışan Hristiyan din adamları bulunuyordu.⁸ Batı'nın Haçlı Seferi yürüyüşü kesintiye uğrasa da bu düşünce form değiştirip bir şekilde her zaman fırsat kollamıştır. Son yüzyıldaki savaşlarda bile bu düşünceye uzanan kökler bulunmaktadır. O sebeple Batı'nın savaşlar hele de Osmanlı ile savaşlarda kullandıkları en önemli toparlayıcı güç din olmuştur. Din merkezli bir sesleniş Avrupa'da ciddi karşılıklar bulabiliyordu. Haçlı Seferleri sevdası siyasal bir söylem olarak kullanılagelmiştir. Bu söylem yeri geldiğinde harekete geçmenin işaret fişeği olarak kullanılıyordu.

3. Batı'nın Osmanlı Algısı: Hem Canavar Hem Pazar

Batıkların Osmanlı'yı çok da geç olmayan dönemlerde tanıma imkânı buldukları, kurulan siyasî, ticarî ve diplomatik ilişkilerden anlıyoruz. Bu nedenle daha yakın zamanlara kadar canavarlık ve barbarlık hikâyelerinin anlatılmasının gerçekçi ve inandırıcı olmadığı açıktır. Hem yoğun ticaret yapılıyor hem de bir yandan 'canavar' ve 'barbar' olarak nitelendiriyorlardı Osmanlı'yı.

Avrupa'da Türklere/Osmanlı'ya karşı ciddi bir korkuyla karışık merak vardı. Avrupalılar seyahatnamelerinde özel olarak ele aldıkları konuyu *Türkiye* ve *Türkler* başlığı altında ele almışlardır.⁹ Hatta 1603 yılında Londra'da Türkleri anlatan ve orijinali 1200 sayfa olan devasa bir kitap yazılmıştır. Ancak bu kitaplarda da, konuşmalarda da, genel olarak hafızada oluşan imge, gerçeklikten son derece uzaktı. Tek kelime Türkçe bilmeden Osmanlı tarihi yazan Avrupalı yazarlar vardı. 17 ve 18. yüzyıllarda Avrupa'nın Türkleri tanıma ve anlama çabaları sürüyordu. Fransa'da, 1480-1609 arasında Amerika'ya dair kırk kitap yazılırken Türklere dair seksenden fazla kitap yazılmıştır.¹⁰ Bunlar o dönemdeki ilginin yönünü göstermekle beraber, bu ilginin gerçeğe ulaşmaktan ziyade tasarlanmış bir gerçek çevresinde dolaştığını göstermektedir. Niceliksel olarak bu kadar eserin anlama üzerinde değil anlamama üzerinde, görmek yolunda değil hayal etmek yolunda, bilmek için değil bilmemek için olması, açıkçası Avrupa'nın, hem zihinsel işleyiş şeklini hem de siyaset aracı üretmekteki yeteneğini göstermektedir.

Açık olan bir şey var o da Batı'nın Osmanlı algısı *tehdit* kavramı üzerinden izah edilebilir. 15 ve 16. yüzyılda Avrupa'ya meydan okuyan en büyük tehlikeyi, Avrupa'nın kalbine kadar sokulan Osmanlılar temsil etmekteydi.¹¹ Bu tehdit algısı güvenlik endişesi kadar, mülkiyet hakkı, din özgürlüğü gibi bir dizi alanda yoğunlaşıyordu. Hatta Türklere karşı mücadele fikri uzun süre, Osmanlı dünyasıyla diğer her türlü ilişkiyi dışlayacak şekilde, Avrupalıların zihinlerine musallat olmuş gibidir.¹² Osmanlı Batı'nın yüzyıllar sonra gördüğü en büyük akını düzenliyor, toprağına kattığı yerleri askerî olarak değil her anlamda ihya ediyordu. Osmanlı'nın bıraktığı izlerin silinmemesi korkusu, bu izlerin insanların

inançları üzerinde değişim etkisi doğuracağı endişesi Batı'nın Osmanlı imajı üzerinde oynamalara girişmesine neden olmuştur. Osmanlı imajı üzerinde oynanarak bir psikolojik ortam ve rahatlama sağlıyorlardı. Ama anlattıklarının Osmanlı ile bir ilgisi yoktu. Ancak bu anlatıların ve yazılan eserlerin Avrupa hafızasını şekillendirdiği muhakkak.

Batı'nın Osmanlı algısındaki parçalanmanın bir kanadında ticarî ve siyasî ilişkiler geliştirilirken, diğer kanadında ise akla hayale gelmeyen hikâyeler anlatılıyordu. Bir Batılı olarak Solnon da aynı tespiti yapmaktadır. Solnon'a göre Batı Avrupalılar bir yandan Osmanlı'yı şeytan olarak nitelendirip, diğer yandan Osmanlı ile ticaret yapıyorlardı. Avrupalılar ticaretlerini Osmanlı sarayına kadar taşımışlar, daha iyi ilişki kurmak için hediyeleşmeyi de öğrenmişlerdi.¹³ Her şeye rağmen korkunç Türk imajından vazgeçmiyorlardı. Osmanlı'ya dair bir sürü vahşet hikâyesi anlatılıyordu.

Avrupa'nın savaşan taraflarından çok Osmanlı ile savaşmayan tarafları -Batı Avrupa- hafızayı şekillendirecek kayıtlar tutuyor, algı oluşturuyordu. 17. yüzyılda Batı'daki Türk/ Osmanlı algısı hâlâ netlik kazanmamıştır. Türkler kan içici, insanları esir eden yaratıklardır. Ön yargılar çok ileri düzeydedir. Yargı ve algı 18. yüzyılda dahi biraz netlik kazanmasına rağmen gerçeklikten uzaktır. Ortaylı'ya göre bu yüzyıl, Batı'ya dünyanın bütün diğer bölümlerine durgun medeniyetler ve bu insanlara da gelişmeyen toplum adamı olarak bakma bilincini getirmiştir. Ancak Osmanlı ile tarihî ilişkiler kuran Fransızlar için bile Osmanlı bu kapsamın dışına çıkamamıştır.¹⁴ Hatta Solnan'a göre, Osmanlıların en başarılı oldukları konularda bile, en mutedil yazarlar dahi olumlu bir görüş beyan etmiyordu.¹⁵ Bunun birkaç istisnası vardı elbette.¹⁶

Orta Çağ'daki ilkel alışkanlıklarını düşünsel olarak belli alanlarda sürdüren Batı, tanımlarını ve anlatılarını da bu perspektifle kuruyordu. Hâlbuki Osmanlı gerçeğini içeriden görececek durumda olmaları bir yana, zaten gördükleri de bir vakıdır. Erken dönemde diplomatik ve ticarî ilişki kurulmasına rağmen, özellikle Fatih zamanında Venedik, Kanuni zamanında Fransa ile kurulan yakın ilişki, Avrupa'nın Osmanlı gerçeğini görmesine yetmemiştir. Diyalog kurdukları Osmanlı'yı, kendi ülkelerindeki insanlara canavarlaştırarak anlatmalarında bir siyaset olduğu çok açıktır, buna ilave olarak ikinci neden ticarî nedenlerdir. Siyasî nedenlerin başında, Avrupa'da Osmanlı karşıtlığı üzerinden bir dirilme, canlılık ve birliktelik hesaplanırken, Osmanlı'nın ilerlemesine karşı Hristiyan bilinç çerçevesinde Haçlı ruhu oluşturarak, bu ilerlemenin önünde bir barikat oluşturma nedeni olabilir. Ticarî nedenlerin kökeninde ise Avrupalı tacirler kendileri Osmanlı ülkesinde ve başkentinde rahat rahat gezerken ve ticaret yaparken, bu ticaret hacminin paylaşılmasının önüne geçmek için bir canavar imajı oluşturulmuştur. Avrupalı meraklıların ve başka tacirlerin Osmanlı ülkesinde rahat gezemeyeceklerinin anlatılması, bir cana-

var imajının oluşturulması Osmanlı ülkesine tacir akını oluşmasına engel olmuştur. Avrupa’da körüklenen Osmanlı korkusuyla, Hristiyan dünyasının askerî ve siyasî olarak dehşete düşmesi, sonra da harekete geçmesi bekleniyordu. Ancak ticarî olarak harekete geçmemeleri için anlatılar farklı bir evrende seyrediyordu.

Aydınlanma çağıının modası olan, toplumsal değişme veya durgunluk sorunları felsefî ve sosyolojik alanda *Avrupa merkezli* bir görüşle ele alınmaya başlamıştır.¹⁷ Bu nedenle Batı’nın Osmanlı algısının modern zamanlarda tüm dünyaya aynı şekilde yayıldığı söylenebilir. Zira Batı dünyası düşünsel merkezine yerleştikçe Orta Çağ’a özgü ilkel, cahilane hatta saçma-sapan birçok tanım, sıfat, algı, korku biçimi de sürmüştür. Batı’nın Osmanlı ve Müslümanlara bakışındaki bu gerilik Batı’nın düşünsel merkeze oturmasıyla merkeze yerleşmiştir. Bu algı ve tanımların bu zamana uzanması, Batı’nın düşünsel olarak hiçbir yeniliğe girişmemesinden, ayrımlar yapmamasından olmuştur. Sonrasında ise bu algı ve tanımlar bir siyaset ayrımı ve aracı hâlini aldı.

4. Osmanlı’nın Batı Yaklaşımı: Dokunmak ve Keşfetmek Arasında

‘Tekniğini Alalım...’ Düşüncesinin Doğuşu

Yirmisekiz Mehmet Efendi’nin Paris seyahatinde kendisine büyük bir ilgi gösterilmiş, halk bu Osmanlı’yı görmek için meraklanmıştı. Paris’in o zamana dek böyle bir yoğun kalabalık görmediği ifade edilmektedir.¹⁸ Batı cenahında bu olurken, beri tarafta da benzer bir hayranlık harekete geçmişti. Zira Yirmisekiz Mehmet Efendi’den önce, hiçbir Osmanlı, Batı medeniyeti karşısında bu kadar hayranlık duymamış, bunu bu derece ifade etmemiştir.¹⁹ Osmanlı, güçten düştükçe Avrupalılarla diplomatik ilişkiyi çoğaltmıştır.²⁰ Bu yolla Avrupa, şaşkınlık ve tanımayı aşmış, büyük bir ticarî pazar kazanma çabasına girişmiştir.

Mehmet Efendi’den önce başlayan ve günümüze kadar süren hayranlığın yanı sıra, yine Mehmet Efendi’den önce başlayan Batı’nın kültürüyle tekniği arasında ayrıma gidip tekniğini alma çabası dikkati çekmektedir. Bu yüzden 20. yüzyıl boyunca tartışılan ve pratize edilen *Batının tekniğini alalım* mantığının, Tanzimat sonrası Genç Osmanlılar, daha net ifadeyle Namık Kemal’le başlayıp Ziya Gökalp ile kemale erip günümüze geldiği tezi, yarım ve üzerinde yeniden düşünülmesi gereken bir tezdır. Zira Osmanlı’nın bir medeniyet olarak güçlü olduğu dönemde sadece Batı’dan değil, farklı milletlerden farklı teknikler alınmıştır, o dönemlerde teknik ile kültür ayrımı yapılabilmektedir. Teknik ile kültür arasına sınır çeken irade, Osmanlı’nın siyasal ve askerî olarak zayıflamasıyla küçülmüştür. Bu durumla Tanzimat’tan sonra başlayan ve günümüze kadar gelen “*tekniğini alalım, kültürünü değil*” şeklinde özetlenebilecek durum ortaya çıkmış, teknikle beraber kültürün gelmesine mani olunamamıştır. O nedenle kendi tekniğini üretmek ka-

dar, başka bir kültüre ve medeniyete ait tekniği alırken, onu, kendisini doğuran kültürden ayırabilmek, sonrasında da o tekniği kendine ait kılabilmek önemli bir başarıdır. Bu da güçlü bir medeniyet -iradesi- ile mümkün olabilmektedir.

Osmanlı'da Batılı yaşam tarzına karşı erken dönemde hayranlık oluşmuş, bunlar kontrollü bir şekilde alınmıştır. İncelik'e göre, Osmanlılar Batılı yaşam tarzı ve değer sistemiyle ilgili unsurları 1699 Karlofça Antlaşmasından sonra benimsemişlerdi. Dışarıdan bir korku olmamasına rağmen Osmanlılar Batı'dan kültür alıntıları konusunda çekinmemişler, yararlı gördükleri Avrupa teknolojisini alıp uygulamışlardır, başlangıçtan beri, başarılarını, güçlerini artıran yenilikleri benimsemekte tereddüt etmemişlerdir.²¹ Avrupa'nın üstünlüğü, modern bilim ve teknolojiadaki ilerlemeler sonucu, ateşli silahlarda ve gemicilikte devrimsel ilerlemede kendini gösterdi.²² Dolayısıyla Osmanlı'nın 19. yüzyıla kadar asıl ilgi ve alakası bu yöneydi. Askerî sistem ve teknoloji Osmanlı'nın modernleşmesinin ilk aşaması idi. İlk olarak askerî alanda modernleşme çabaları oluşmuş, diğer alanlardaki modernleşme çabaları dar alanlarda ve kontrollü olarak Tanzimat'a kadar devam etmiştir. 19. yüzyıla kadar sadece teknik alınırken, bu tarihten itibaren hukuk, kültür vd. alanlar Batı etkisine açıldı.

5. Batı Karşısında Duran Bir Zaman: Osmanlı Zamanı

Osmanlılar ve sonraki dönemde aynı coğrafyada yaşayan günümüze yakın insanların *zaman algısının*, Batı'nın zaman algısı karşısında hareketsiz ve donmuş olduğu söylenebilir. Osmanlıların zamanı hayatın, sanatın, bilimin, hukukun ve idarenin kimi parçalarında donarken, kimi parçalarında geçmişin tekrarına dönüşmüş, kimi parçalarında da tekamülünü sürdürmüştür.

Osmanlı'nın zamanla ilgili yaşadığı soruna karşılık mekânla ilgili sorunları da doğdu. Tarihsel anlamda tecrübeyi yenileyememe, mekânın/coğrafyanın tecrübe bilgisinin göz ardı edilmesi buna yol açmış, belli noktaların reddini getirmiştir. Tarihsel bir tutarlılığı artık göz ardı eden Osmanlılar, bir anlamda düşünce ve medeniyet birikimine ait gelenekten ayrı düşmeye başlamıştır. Tarihsel birikimin göz ardı edilmesi, yörüngesi ve sabitesi olmayan bir maceraya da kapı aralamıştır.

Osmanlı'nın Avrupa karşısındaki askerî teknikte geri kalışı, eski dünyanın eski gereçlerinin eski dünyanın modern gereçleri karşısında yenilmesi anlamına da gelmektedir. Bu, zihni üstünlüğün eşitlenmesi ve akabinde ele geçirilmesi anlamına geliyordu.

Erken dönemde buna ilişkin çabaların olduğu bilinmektedir. Reform yanlısı ulema, silah ve araç kavramının sınırlarını fazlasıyla genişleterek İslâm'ın ve İslâm toplumunun bekası ve yararını sağlayan her çeşit aracı, ilim ve tekniği kavram içine aldılar.²³ Bunun zaman içinde bir yenilenme çabası olduğunda kuşku bulunmamaktadır.

6. Osmanlı'nın Batı Karşısında Yerliliğini Koruyamaması

Hafızanın oluşumunda yerlilik oranı, tercümenin ve dolayısıyla bunun etkisinde doğan düşüncelerin karşısında gidereke geri çekilmeye başlamış, yeni ve modern bir refleks olarak tepkisellikle yeni biçim kazanmıştır. Yerliliğin kaybı, yabancılaşma, modernleşme ve Batılılaşma ekseninde düşüncel bir değişime kapı aralarken, bunlara karşı mukavemet yolu yine yerlilik olmuş, yerlilik bir korunma, koruma ve kendini ikame etme yöntemi olarak ortaya çıkmıştır.

Kendisiyle ilgili ve kendisi olmanın bilgisini unutan bir toplumda, bu bilginin ortaya çıkma çabasıdakilerin tutunduğu bir dal oldu yerli olma düşüncesi. Osmanlı'nın son döneminde artık bir medeniyet karşılaşmasından değil, Osmanlı'nın eliyle pratize olan İslâm medeniyetinin can çekişmesi sahnede idi. Bu süreçte, bu medeniyetin ölümüne engel olmak adına girişilen her çaba, üretilen her formül bu medeniyete bir darbe, Batı medeniyeti karşısında yenilgiyi kabulleniş olmuştur.

Osmanlı'nın aklı, Batı aklı karşısında son derece karışık bir şekle girmiştir. İki aklın Tanzimat sonrası askerî alanı geçerek kültürel olarak karşılaşması, Batı'nın aklına karşı hayranlığın zirveye vardığı dönemdi. Osmanlı, artık kendisi kalarak, kendisini güncelleyerek ve yenileyerek bir çare, kurtuluş ve diriliş umudunu kaybetmiş; ancak Batılı olarak bunları başaracağına inanmıştı. Bu da bir ilkti: Osmanlı her anlamda Batılılaşarak çöküşten kurtulacağına inanıyordu. Akıllı dönüştürme çabası, geriye gidişi dönüştüremedi; bugüne kadar süregelen birçok tartışmayı getirdi. Basit olan çözümleri daha da karmaşık hâle getirdi.

Osmanlı'nın Batı ile medeniyet bağlamında karşılaşması, hem kendisinden kaynaklanan hem de Batı'dan kaynaklanan nedenlerle, aleyhine işleyen bir süreç olmuştur. Bugün Osmanlı-İslâm medeniyeti işgal edilmiş, yağmalanmış, büyük oranda içeriksizleştirilmiş bir medeniyettir. Ancak bu medeniyetin öldüğünü her şeye rağmen söyleyemeyeceğiz. Zira İslâm inancını taşıyan bir insanın varlığı, hakiki manada bir inanç, hakiki bir medeniyet olma yolunda her zaman bir umuttur. Bu nedenle Osmanlı-İslâm medeniyetinin temeli ve sabitesi İslâm dini, kapitalizme ve modernizme yenilmezse, bu iki akımı bertaraf edecek yeni bir manevra yaparsa tekrar bir medeniyet doğuracaktır.

İslâm din olarak varlığının bir umut olması durumu, İslâm'ın sosyal hayata değen kısımlarının varlığıyla ilgilidir. Eğer bu kısımların törpülenmesi, derinlere itilmesi durumu karşımıza çıkarsa, bu durumda İslâm'ın din olarak varlığı sürecektir; ancak bu din, dünyanın birçok noktasında olduğu ve Hristiyanlığın başına geldiği gibi manevî bir motivasyon aracı olacaktır.

Osmanlı'nın kendi yediliğiyle arasındaki mesafenin açılması, yeni bir yerlilik arayışını oluşturmuştur. Osmanlı'nın medeniyet olarak Batı karşısında geri çekilmesi, hatta yenilmesi karşısında yerlilik ekseninde bir refleksle elindekileri korumak, tarihsel olana sahip çıkmak iradesi ortaya çıkmıştır.

- ¹ Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 2011, s.23.
- ² Yüksel Sayan, “Türkmenistan” mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 41, s.606.
- ³ Bolay, *age.*, s. 24.
- ⁴ Bolay, *age.*, s. 32 vd.
- ⁵ Jean-François Solnon, *Sarık ve İstanbul*, çev. Ali Berktaş, Doğan Kitap, İstanbul 2013, s.335.
- ⁶ Halil İnalçık, *Osmanlılar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s.215 vd.
- ⁷ İnalçık, *age.*, s. 217-218.
- ⁸ Özlem Kumrular, *İslam Korkusu! Kökenleri ve Türklerin Rolü*, Doğan Kitap, İstanbul 2012, s.20.
- ⁹ İlber Ortaylı, *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazını*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Baskı, İstanbul 2010, s.75 vd.
- ¹⁰ Kumrular, *age.*, s. 318-321
- ¹¹ İnalçık, *age.*, s. 216
- ¹² Solnon, *age.*, s. 12
- ¹³ Solnon, *age.*, s. 16-144-116.
- ¹⁴ Ortaylı, *age.*, s. 80-81
- ¹⁵ Solnon, *age.*, s. 71
- ¹⁶ Lady Mary 1716’da Osmanlı’ya gelmiş, anlatılanların neredeyse tümünün ‘palavra’ olduğunu görmüştür. Bu yönde gerçekleri yazıp söylemiştir. (Bkz. Solnon, *age.*, s. 265 vd.)
- ¹⁷ Ortaylı, *age.*, s. 81
- ¹⁸ Solnon, *age.*, s. 334.
- ¹⁹ Halil İnalçık, *Osmanlılar*, s. 244.
- ²⁰ Solnon, *age.*, s. 227.
- ²¹ İnalçık, *age.*, s. 244.
- ²² İnalçık, *age.*, s. 217.
- ²³ İnalçık, *age.*, s. 245

ATILLA MÜLAYİM

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE OSMANLI AYDINININ GÖZÜYLE AVRUPA'YI TANIMAK!

*Tıpkı bir resme takılan yeni bir çerçevenin
resme bakışımızı değiştirmesi gibi...*

Kim Toffoletti

Devletlerin ve toplumların zihinsel yapılarını yönlendiren, onların yaşamasında asıl olan ‘gerçeğin’ ‘ne’ olduğuna dair bilgileri sunan çevreler ve yapılar, toplum muhayyilesinde önemine rağmen yeterince bilinmediği gibi merak unsuru olmadığını da söylemek abartılı bir söylem değildir. Toplumlar, yaşam alanlarını inşa eden kültürel unsurlar ve değerler sistemini oluştururken, kullandıklarını nereden ve kimin vasıtasıyla alır ve kavuşur? Kimlerin ön ayak olmasıyla toplum ‘kendini’ yaşar? Topluma sunulan ‘hakikat’ bilgisini ölçecek bir yapı var mıdır ki onlara verilenin ‘kesin’ doğrular ve ‘hakikat’ olduğunu bilme noktasındaki donanımları vasıllı birer düşünce geliştirebilsin?

İnsan denen varlığın macerasının adı; belki de bu soruların cevabını aramaktır?

Foucault’nun bütün bilgi iddialarımızın onulmaz bir biçimde iktidarla bağlantılı olduğunu, nesnel bilgi diye bir şey olmadığını söylediğinde yapmak istediği iktidarın yanında yer almasının ücretini ödeme biçiminde mi okunmalı? Yoksa söylediklerini ‘hakikat’ çerçevesinde değerlendirip bilginin oluşum sürecinin bunun üzerinden gerçekleştirmeye çalışması olarak görmek mi gerekir?

Belki her ikisi de...

Devletler, gücünü test etme ve geleceğe dair siyaset kurma, dost düşman devletlerle ilişkilerde kendi çıkarları çerçevesinde politik duruşlarını yenileme, müesseselerini ihya etme, gücünün yıpranmasının ve aşağıya doğru çekilmenin sebeplerini bulma ve tamir etme, ihtiyaçlarının bir gerekçesi olarak anladığı ‘ötekini’ tanıma ve ondan faydalanma yolunu tarihin her döneminde rahatsızlık duymadan yerine getirmesi, kendileri açısından bir sorun teşkil etmediğini söylemek yanıltıcı olmaz. Bu zorunluluk hem Batılı hem de Doğulu toplumlar için geçerli olan bir duruştur. Halil İnalcık; “Dışarıdan bir korkusu olmadığı yükselme çağında Osmanlılar, Batı’dan kültür alıntıları yaparken çekinmemişler, yararlı gördükleri Avrupa teknolojilerini alıp uygulamışlar; başlangıçtan beri, başarılarını, güçlerini artıran yenilikleri benimsemekte tereddüt etmemişlerdir.” (İnalcık, 2005: 292) Osmanlılar, devletin bekası ve toplumun refahı için gerekli gördüklerini

Doğu-Batı hangi coğrafyadan olursa olsun, almaktan, onlarla birlikte devlet ve toplum yapısını güçlendirmekten hiçbir zaman çekinmemişlerdir. Bunu yaparken yaptıklarının bir kopyalamadan çok bir terkip oluşturmak şeklinde anlamalıyız. Dışarıdan aldıklarına ‘kendi’ rengini vermeyi başardığı, aldıklarıyla aynileşmek yerine ‘kendi’ hâline uygunlukla bir cihan imparatorluğu olma yolunu devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Toplumun dinamiklerini parçalamak yerine aldıklarını bütünleştirici bir faktör, geleneksel kültür sürecine tehdit oluşturmak yerine, bizzat ‘kendi’ varlığını tamamlayıcı bir duruma getirdiği sürece, yani toplumun içindeki ifrazatı atıp yenilediği sürece gücünü devam ettirmiştir.

Osmanlı’nın belli bir dönemine kadar olan yenileşme ve ‘kendini’ inşa etme olarak görülecek süreçte, yeniye karşı tutum bu şekilde devam ettirilmiştir. 18. yüzyıldan sonra yapılanlar ise Batı üstünlüğünün kabul edilmesi ve 19. yüzyılla beraber -belirli kültür unsurları hariç tutularak- Batı’nın bütün kurumlarıyla birlikte adaptasyon çabaları olarak değerlendirilebilir. Burada bir mim koymak gerekirse bütün kurumlarıyla alma ve bir kısmıyla yetinme diye kabaca ikiye ayıracağımız iki bakış açısı, Osmanlı/Türk modernleşmesinin iki yüzyıldır üzerinde ittifak edemeyip tartıştığı ve düşünce üretimini bu çerçevede bir alışveriş söylemiyle sunduğunu söylemek yanıltıcı olmasa gerek. 18 yüzyıl, Batı’nın kendi ulaştığını ‘tek gerçek’ olarak dünyaya oryantalizm -yerli ve yabancı oryantalistler- vasıtasıyla ihraç etmesinin tarihidir.

Yeniliğin toplumda kabul görmesi mutedil bir dil ve anlayışın kabullenilmesiyle olur. Tarihsel dönemde birçok devlet komşu medeniyetlerin etkisiyle bir yapı kurmak zorunda kalmıştır. Hiçbir devlet ve toplum kopyalayıp getirdiklerini toplum nezdinde kabulünü benimseyip ‘kendini’ bu şekilde ortaya koymamıştır.

Avrupa ‘kendi’ gerçeklikleri doğrultusunda kurduğu devlet, toplum, edebiyat, sanat ve mimari anlayışının kültürel olarak oluşumu; toprağa, coğrafyaya ve insana dair talep ettiklerinin bir karşılığı olarak değerlendirilir. Avrupa ‘kendini’ kurarken hareket noktalarından birisi ‘kendi’ ise, diğeri hiç kuşkusuz ‘öteki’ idi. Yani dünya siyasetinde dönem itibarıyla söz sahibi olan Osmanlı Devleti’nin sahip olduğu iktidarın aşılp yerine geçme isteği.

Birbirinden Ayrılamayan Aşıklar(!); Doğu ve Batı

Osmanlı’nın Avrupa algısında yapılacak bir değişim mutlak surette algılayanın değişimini beraberinde getirir. Burada pür bir değişimden çok tekamül kavramının bize daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zihinlerde oluşturulan Avrupa ya da zihinlerde oluşturulan Osmanlı’nın tekamül etmesi iki taraf içinde zorunlu bir durumdur. Osmanlı Avrupa’nın üstünlüğünü kerhen kabul etmiştir. Bu kerhen kabul ediş, yüzyıllardır, dünya siyasetinde söz sahibi olan bir İmparatorluğun ‘çap-

tan' düşmesinin içselleştirilememesinin de etkisiyle Avrupa'ya bakış hayranlık ve kıskançlık düalizminin aşılamadığı anlamına gelir. Osmanlı başına gelenlerin bütün sorumlusu olarak aslında Avrupa'yı görür. Avrupa'nın gâvurluğunu bilir. En kötü olduğu zamanda bile -devlet ve toplumsal yapının Batılı bir değişimine inandığı zamanlarda- Avrupa'dan alacaklarını sınırladığı müddetçe bir çıkış ve sonucunda 'eski ihtişamı kazanacağı' algısını zihinlere yerleştirmeye çabalar. Bütünleşmekten bahsetmek yerine, devlet ve toplumun tadil edilmesini öngörür.

Osmanlı/Türk modernleşmesi konusunda yaşanan paradoksu en güzel şekilde özetleyen Taner Timur'un "Osmanlı âdeta farkına varmadığı bir süreç içinde bir taraftan Batılı gibi davranmaya, Batılı gibi düşünmeye çalışırken, öte yandan Batı'ya karşı antipati duymuştur." (Göle, 1994: 44) ifadesidir. Bir yandan yaşananlara çare olması için düşünülen Batılılaşma ve modernleşme projeleri geliştirilirken diğer yandan da bir öfkenin dışa vurumu olarak görülecek; Batı'ya ve Batılı olana karşı düşmanca duygular beslenir. Kıskançlık ve korku, düalizminin oluşturduğu paradoks, *Osmanlı/Türk modernleşmesinin en kesif zihin yorgunluğudur*.

Osmanlı'nın Avrupa'ya bakışını kavramlar üzerinden bakarak ilerlersek İbrahim Şirin'in yerinde tespitiyle, Avrupa'nın 'ne' olduğunu bilen Osmanlı'nın zihin yapısını görmek ve Osmanlı'nın amacının 'kendi benini' kurmak olduğunu açık bir şekilde idrak edilir; "Avrupa karşılığı olarak kullanılan 'Frenk' kelimesi, aynı zamanda bir hastalık ismi olarak da kullanılır. Osmanlıların hastalığa firengi ismini vermesi düşündürücüdür. Böylesi bir hastalığın menşeyini Avrupa'ya atfetmek tam bir ötekileştirmeyle ilgilidir. Öteki, tasvip edilmeyen veya küçük görülen davranışların, paratoneri işlevini yerine getirir. Öteki, düzenli ve sistemli bir şekilde aşağılama, dışlama içerir. Firengi kelimesi bağlamında; nasıl Avrupa'nın ötekisi Osmanlı ise Osmanlı'nın ötekisi ise Avrupa yani Firengistan'dır." (Şirin, 2006: 28) Osmanlı/Türk modernleşmesinin zihin haritasının geneline teşmil edilebilecek bu bakış açısını açıklamak, anlamak ve çıkarımda bulunmak, modernleşmenin toplum ve siyasal yapıda nasıl algılandığını bilmemize yardımcı olacaktır.

Batı'yla ilişki kurma tarzlarımız Tanzimat'tan bugüne, söylem motiflerinden, retoriğe kadar bir dizi değişimler yaşadı. Modernleşme sürecinde yaşanan 'akıl tutulmaları' her ne kadar aşılmış görünse de alttan alta bir uyumsuzluğun olduğu aşikâr. Devletin modernleşmesi, şehirli ahalinin modernleşmesi ve kırsalın modernleşmesi olarak farklı şekillerde tezahürlerden söz edebiliriz. Batı algısının değişik sosyal gruplarda farklı şekilde görünmesinin sebebi, zihinlerin Batı konusunda yaşadığı tereddütlerin, ilk karşılaşmada yaşanan ikilemin tazeliğini koruması olarak açıklanabilir. Batı'yla karşılaşmalarımızı 'süreklilik' kavramı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Düne ait olan bilgilerimizden hareketle bugünü tayin etmek zorundayız. Bugün hakkındaki yanılgılarımızın çoğu, 'dünü', tarihin

bir döneminde olanlar olarak algılamaktan çok, tarihi ‘bugün’de donuklaştırmakta yapılan hatalar, tutumumuzu yeterince açıklamaktan uzaktır. Aynı çerçevede tartışılan konuların dünden alınan miraslar olduğunu görmek, söylenenlerin tarihsel seyrini izleyerek bugünlere bir şeyler sunmak, zihniyetimizin tarihsel tezahürlerini ortaya koymak, mevzuların çözümünü boğmadan, sınırlarım düzgün şekilde çizip anlamın inşasını, Gadamer’in “tarihsel metinler geleneğin ürünüdür.” (West, 1998: 152) sözünü, dün-bugün çerçevesinde değerlendirip çıkarsamalarda bulunmak gerekiyor. Anlamayı yeniden kalıcı bir şekilde birleştirmekle, bizimle sürekli bir eylem ilişkisine geçecek düşünceyi ortaya çıkartmak mümkündür.

Mevzuların sarıh bir şekilde anlaşılması, zamanın, şartların doğrultusunda tarihsel olana bakmak, her dönem yeni bakışlar geliştirmek elzemdir. Batı ile ilişkilerimizi açıklayacak daha temel ve diğer açıklama ve betimlemeleri anlaşılır kılacak kavramsal bir çerçeveye ihtiyaç duyarız. “Bizim kavramsal çerçevemize göre, Batı ile ilişkilerimizi belirleyen, bizi hem Batı’ya yaklaştıran hem de ondan uzaklaştıran çifte öznellik zihniyetimizdir. Batı bizim ötekimizdir. Ötekimiz karşısında özne olmak için onun içinde kaybolmaya, nesneleşmeye direnmekteyiz; böylece onun karşısında özne olarak var olmak istemekteyiz. Bu öznellik isteği bizi Batı’dan uzaklaştıran şeydir. Bir yandan da tarihin öznesi olmak için Batılı ilişkilere katılmak istiyoruz. Bu öznellik isteği ise bizi Batı’ya itmektedir. Neticede bu ikili öznellik isteği Batı ile ilişkilerimizde gerilimlere yol açmaktadır.” (Akpolat, 2013: 95)

Bu gerilimli zihinsel yapı, bizim aslında olayın kühüne varmış bir düşünce yapısına katkı sunacak yeteneğe sahip olduğumuzu gösterir. Hem Batı’nın yaptıklarıyla buralara geldiği bilgisine sahibiz ve onun yaptıklarını yapma -bize özgü olanı belirleyerek, bir terkip oluşturma düzeyinde- cehdinde bir tavrımız var. Hem de Batı’nın yaptıklarının ‘biz’ kavramının içini boşaltıp Batı ile aynileştireceği korkusuyla efendi-köle ilişkisi düzleminde sürdürülecek bir ilişkinin benliğimizin kaybına sebep olacağı bilincindeyiz.

‘Çifte öznellik’ zihnimizde yarattığı gerilim, bize aşılması zor bir durum varlığına işaretir. Toplumsal düzeyde bir yitiklik yaşanması ötekileşmenin, nesneleşmek olduğunu bilmek, bizi ötekinin yanından uzaklaştırır. Özne vasfının yitirilmesi, sonucun bu çerçevede düşünülmesi, bizi ‘öteki’nden uzaklaştırmaya ve ‘özne’ vasfının kazanılmasına yönlendirir. Dünya siyasetinde söz söyleme ve ‘eski muhteşem zamanlara’ geri dönme isteği ise çıkar yol olarak sunulanın yanından ayrılmama ya da çıkar yol olarak gördüğümüzü takip etmekten vazgeçilmemesinin gerektiği gerçeğiyle yüz yüze kalma çaresizliğine götürür. Bu ikircikli kafa yapısı, Osmanlı/Türk modernleşmesinde çifte bakışın zihinlerde oluşturduğu tahribat, düşünce dünyamızın seyrinin açık, net bir şekilde ifade edilmesinin önündeki yegâne engellerden biri hâlini alır. Söylenecek sözlerin en hassas

terazide tartılarak söylenmesi gerektiğini, ancak bu tarzda geliştirilecek yerinde ve ayaklan yere basan bir düşüncenin bizi kurtaracağını gösterir!

Batılılaşma, Osmanlı/Türk aydınının birçok ‘kara deliği’nden yalnızca biridir.

Tarihsel olarak düşünüldüğünde dünya siyasetinde itici güç olan devletlere, diğer devletlerin bakışı; kaçınılmaz olarak kendinde bulunan eksikliklerin giderilmesi ve aksaklıkların tamirine ‘nasıl’ ve ‘ne şekilde’ katkı sunabilecekleri düşünülerek, ilişkilerini geliştirme yönünde ilerlemiştir. Bu münasebetler, daha çok güçlü olandan kendine, devletine ve toplumuna uygun olanı alma noktasında gelişen bir ilişkiler yumağıyla başlar ve tekamülünü bunun üzerinden gerçekleştirmekle hitam bulması beklenirken yeni açılımlarla yeni bir düşüncenin seyri izlenir. Bu ilişkiler tersine dönerek yani bir önceki ‘özne’, ‘öteki’ bir sonraki ‘öteki’ ise ‘özne’ konumunda ilerler, tarih bu ilerlemenin tarihi dense sorunlu bir düşüncüyü dillendirmiş olmayız. Dünya siyasetini doğru okuyan ve zamanında müdahalelerde bulunan devletler, ilerleyen safhalarda kendini dünya siyasetinin merkezinde bulur.

Osmanlı’daki Avrupa imgesi, Avrupa’nın ne olduğunu değil, Osmanlı’da karşılığının ne olması gerektiği algısının da karşılığıdır aynı zamanda. Algılarla imgelenen algılanan, algının tarihsel süreçte yaşadığı değişimin farklı anlamlarla gelişmesi, insanın tekamülünü andıran bir süreci izler. Avrupalıların Osmanlılarla ilk karşılaşmasıyla başlayan ve zamanımıza kadar süren süreçte yaşananlara bakılırsa aynı süreçten Osmanlı/Türk aydınının da geçtiği görülür. Bu tarihte belirli kesitler ve dönemlerde yaşananlar ne olursa olsun, Osmanlı ve Avrupa sınırı komşusu olması, iç içe yaşamaktan doğan doğal kavgalar ve ayrımların yanında mecburi bir birlikteliğin de adıdır. Osmanlı fetihlerine bakıldığında, Osmanlı’nın yönünün hep batı olduğu görülür.

Nora Şeni’nin *Yeni Türkiye* dergisinin “Osmanlı Özel Sayısı”na yazdığı “1856 Fermanı ya da Avrupa Arzusu Söyleminin İcadı” makalesinde Osmanlı/Türk, Avrupa ilişkileri için yaptığı psikanaliz tespit, değişim rüzgârlarının izlerini bulmada Osmanlı/Türk, Avrupa İkilişinin birbirlerine bakışında işleyen mekanizmanın, aşk ilişkisini anlatır düzeydedir:

“Psikanalizin iyi tarif ettiği bir çift ilişkisi vardır: Birbirlerine duydukları yakınlıktan ve sevgiden ziyade, karşılıklı yankı ve çağrışımlar yapan iki nevrozun birbirine eklemlenmesi yüzünden beraber olan çiftler. Bunların beraberliğinde hep aynı dramın tekrarı ilişkiyi sürdüren önemli bir mekanizmadır. İşte bu tür bir ilişkiyle bağ-hıymışlarcasına Türkiye (ya da Osmanlı) ve Avrupa değişmeyen bir iş bölümünün onlara yüklediği rollerde ihtisaslaşmış görünüyorlar. Yıllardan beri özü değişmeyen istekler ifade edip aynı tatminsizliğin gerginliğini tekrarlıyorlar.” (Şeni, 2000: 192)

Birbirine karşı tutumlarının siyasetlerini belirlediği, iki dünya arasındaki çatışmanın atlatılması yerine bu çatışmadan beslenip ‘kendi’ geleceklerini kuran bu

iki âlemin yaşadığı; ‘tatminsizliğin gerginliği’, sürecin nasıl ilerleyeceğini ve bu ilerlemeyi ‘taşınabilir’ kılan gerçeklerin varlığını sürdürmesine bağlıdır.

Devletler dış siyasette kurdukları ilişkiler ve yakınlıklara bakıldığında birbirleriyle bir araya gelmesi düşünülemeyen devletlerin ittifaklar kurmaları, çıkarlarının gereğini yapma zorunluluğu olarak anlaşılmalıdır. Bugünün siyasetinde dış dünyayla kurulan ittifaklara bakıldığında bunu daha net görmek mümkündür. Doğu ve Batı aynı zaman aralığında olmasa da aynı düzlemde kendini geliştirip transfer ettikleriyle ‘kendi’lerini tamamlamaya çalışmıştır. Bunu kökensel, varoluşsal olarak görmek yerine, siyasî manevralar ve pragmatik bir alışveriş olarak algılamak yerinde bir tespittir.

Avrupa’nın bir ‘öteki’ söylemiyle yola çıkarak, dünyayı bilişsel hâkimiyetleri altına alıp dış siyasetlerinde oluşturdukları ‘gerçekliklere’ uydurmak istediği, sosyal bilimlerin öneminin atlanmasının, en az fen bilimlerin ötelenmesi kadar, devletlerin ve toplumların zihinsel sömürüsüne katkı sağladığı söylenebilir. Sömürünün olduğu yerde düşüncenin yerini kaba taklidin alması, kendine özgü olanın yitirilmesi, yerine konanın çatışmalarla yerleşik hâle gelmesini doğurur.

Sorunun temeli; zihinsel yönlendirmeyi ‘kim’, ‘ne’ için yaptığının anlaşılması hâlinde cevaplar anlamlı ve yerinde olur.

Yeni Bir Kimlik İnşasına Yolculuk: Seyahatnameler

Avrupalıların oryantalizm çalışmalarını her ne kadar 18. yüzyılda doruk noktaya ulaşmış olsa da Doğu ilgisi bağlamında düşünüldüğünde İslâm’ın ortaya çıkışının hemen akabinde gerçekleşir. 8. yüzyıldan itibaren Avrupalıların Doğu/İslâm dünyasına karşı ilgisi artarak devam eder ve kendi zihinsel dünyalarına uygun bir tanımlamayla bu zamana kadar gelir. Fakat şu anda yapılan tanımlamaların merkezî çekirdeğin atıldığı 8. yüzyılda yaşanan ve Avrupalıların o zamanda yaşadığı zihinsel kalıplarla değerlendirmesini aşamadığı ve atıflarından anlaşılabileceği üzere Doğu/İslâm’da değişimler yaşansa da hep aynı doğrultuda değerlendirdikleri görülür. Avrupa’yı homojen bir yapı gibi görmektense periferi ülkelerinin hep bu anlayışı dillendirdikleri görülecektir. Avrupa’nın bütünü düşünüldüğünde, söz sahibi olan ülkelerin dışında şekillenen Doğu/İslâm bakışı periferi ülkeleriyle aynı zihinsel duyarlılığı gösterdiği söylenemez.

Kendilerine bir tehdit olarak gördükleri İslâm’ın, eninde sonunda bir sorun çıkartacağını bilen Avrupalılar, erken dönemde İslâm konusunda düşünce geliştirdiklerini görmekteyiz. Bu yeni durumu anlamaya çalışan ve kendi siyasetleri için uygun bir tanımlamayla hareket eden Avrupa, İslâm’ı kendi bakışıyla ‘yerli yerine’ koymaya çalışır. İlk Kur’an çevirilerin 1100’lerde yapıldığını düşünülürse, erken dönemin ‘ne’ kadar erken olduğunu görürüz (Burman, 2013). Tersin-

den düşünüldüğünde Avrupa'nın kendilerine sorun teşkil edeceğini gören Osmanlı devlet erkânı, Avrupa konusunda bilgilere ilk elden sefaretnameler vasıtasıyla ulaşırlar. Yoğunluklu olarak Sefaretnamelerle başlayan Batı konusundaki bilgi, günümüze kadar sürmüştür. Batı'ya ilk sürekli sefirlerin atanması, Avrupa konusunda Osmanlı kamuoyunun bilgilendirilmesi sürecini başlattı. Sefirlerin yazdıklarıyla Avrupa konusunda Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının bilgilerinin artması, Avrupa'yı tanıma girişimlerine yeni bir yol açtı. Afakî bir düşünceden çok yazılı hâle gelmiş ve görüp yaşadıklarını yazan sefirlerle yenileri eklenerek bu bilginin çoğalmasının önü açıldı. Avrupa bilgisine bir katkı da Osmanlı aydınlarının değişik sebeplerle -hastalıklarının tedavisinden, merak sakiyle gidenlere- Avrupa'ya yolu düşen Osmanlıların yaşadıklarını, müşahede ettiklerini, ülkelerine döndüklerinde yazmaları Avrupa konusunda yeni ve 'güvenilir' bilgilerin paylaşılmasına imkân tanıdı.

Doğu dünyasının Avrupalılar tarafından tanınmasında en büyük etkinin seyyahlar olduğunu söyleyebiliriz. Seyyahların yazdıklarının halk nezdinde ve filozoflar tarafından bilinmesi, aldıkları bilgilerin işlenmesi Doğu bilgisinin oluşmasında büyük paya sahiptir. Avrupa, seyyahların getirdiği bilgileri işleyip, 'kullanışlı' bir hâle getirilmesinde ve bugüne kadar oluşturulan Doğu imgesini hiç kuşkusuz filozoflara borçludur. "Avrupa'da Doğu ve Türk imajlarını seyyahlar değil, filozoflar yaratmıştır; çünkü Batılı seyyahların Doğu dünyasına dair yazdıkları eserler 'filozoflar tarafından dar ve özgül kalıpları aşarak çeşitli uygarlıkları dayandıkları evrensel ilkelerin saptanmasında' önemli kaynaklar olarak değerlendirilmiştir." (Tüzer, 2014: 19)

Batıların Osmanlı coğrafyasına yaptıkları seyahatler, seyahatname türünün belki de en yoğun olarak gerçekleştiği yerdir. Batılı seyyahlar sadece bu bölgeleri ve beldeleri görmekle kalmamış yaşadıklarını, gördüklerini, müşahade ettiklerini, kâğıda geçirip yayınlamışlar ve Avrupa'nın entelektüellerine 'malzeme' olarak Doğu denildiğinde 'ne' anlamaları gerektiği konusunda yönlendirmişlerdir. Bu yayınlara bakıldığında oldukça büyük bir külliyat oluşturur. Tersine bir seyahatin varlığını bilmekle birlikte zaman olarak başlangıcını tayin etmek epey güçtür. Seyahatnamelerin Osmanlı toplumunda ilk görünürliğini saptamak Avrupa bilgisinin tarihini sunacaktır.

Seyahatnameleri bir yönüyle toplumun sosyolojik incelemesinin yapıldığı eserler sınıfında değerlendirmek gerekir. Unutulmuş bazı âdet ve geleneklerin hatırlanışı, bazı şehir merkezlerinin yerinin zaman içinde kayması, anlatılan zamandaki yaşamların günümüzde farklılığı, insanların yaşam şartlarının neler olduğunu görmek açısından son derece ilginç bilgiler içerir.

‘Kendine özgü’yu kurmak bir taraftan da olan bitenlerden haberdar olmakla mümkündür. Osmanlı/Türk modernleşmesinde bunun eksikliğinin yaratacağı sorunların aşılması için dönemin aydını tarafından yapılan ve bilinenin aksine bir külliyyat oluşturacak düzeydeki seyahatnamelerin okunmasını ve yararlanılmasını zorunlu kılıyor. Osmanlılar, Batı hakkında bilgilerinin ilk dayanak noktası olan sefaretnamelerin dışında 19. yüzyılın ortalarından itibaren bir vesileyle Batı’ya giden aydın kesimin yazdıklarıyla yoğunluklu bir şekilde karşılaşmaya başladığı söylenebilir. Buralara gidenlerin gördüklerini, yaşadıklarını yazma konusunda pek istekli davranmasalar da Batı hakkında belirli bir külliyyat oluşturulmuştur. Batıhlann Osmanlı topraklarına yaptığı seyahatlerle karşılaştırılacak olursa, Osmanlı aydınının seyahatnameleri, Batıhlann yazdıklarından daha az olduğu söylenebilir. Fakat bu nicelik yönünden az olması, Batı’nın yaşadığı toplumsal ve kültürel yapının merak edilmediğinden çok, güçlü olanın gücünün doruğunda başka mekânlara bakmasının anlamsızlığından kaynaklanır. (Kuran, 2000: 89)

Seyahatname Yazan Çıkmadı!

Günümüzde, pek çok yazı türü söz konusu edileceği zaman, “bizde... türü gelişmemiştir” şeklinde, içinde sığınma duygusunun saklayan sığ bir cümleyle söze başlandığı görülür. Bu tip cümlelerin arkasında, sözü edilen konudaki birikimden habersiz olduğumuz gerçeği yatıyor (Mağmuni, 2008: 9) Klasik oryantalist söylemin “kendini küçümseme, kendine sırt dönme gibi aşağılık kompleksini sürekli üretmesi” ve bunun ‘öteki’de karşılığının olması, oryantalistlerin yaptıkları için se-meresinin alındığını gösterir. (Şirin, 2006: 28) Sadece seyahatnamelerde değil genelde bütün konularda bir Avrupa üstünlüğüne vurgu yapmak, tüm olan biten her şeyin Avrupa’dan sadır olduğuna inanç, bize ait bir faaliyet alanının olmadığına inanmışlık, bir ülke için hele hele bu ülkenin entelektüel varlığı için büyük bir açmazdır. Böyle düşünmek olmayan varlığımızın en büyük tehlikesidir!

“Gayrimüslim ülkelere giden Müslüman seyyah sayısı, 19. yüzyılın ortalarına kadar azdı.” (Aksan, 1997: 101) Ahmet Resmi Efendi’nin itidalli dilini, İlber Ortaylı’nın bir istisna gördüğü Evliya Çelebi haricinde kimsenin seyahat etmediğini söylemesi, mevzuya farklı bir cepheden bakmak gerektiğini söylediğimizde bizi haklı çıkartacaktır. “18. yüzyılın siyasî sosyal görüşleri en açık olarak sefaretnamelerde izlenebiliyor. Ünlü gezgin ve dâhi Evliya Çelebi’nin istisnai örneğinden sonra seyahat eden ve seyahatname yazabilecek biri çıkmamıştır. Seyahatname Osmanlı edebiyatında zayıf ve geç gelişen bir tür; klasik İslâm çağı ve Rönesans Avrupası ile boy ölçüşebilecek durumda değildir.” (Ortaylı, 2001: 37)

Voltaire’in Türkler ve Müslümanlarla ilgili sözlerinin bir araya getirildiği eserde Türkler hakkında söylediği söze bakılacak olursa İlber Ortaylı’nın geliş-

mediğini söylediği gezi edebiyatının nedenlerini bulmak mümkündür. “Bizler her zaman Türklerin ayağına gideriz, onlar bir defa olsun Batı’ya gelmezler; bu ihtiyacımızın açık bir belirtisidir.” (Voltaire, 2005)

Bunu bir üstünlük olarak gösterip bunun üzerinden bir şeyler söylenirse İlber Ortaylı’nın haklılığı ortaya çıkar. Tersinden düşünülüp devletin gücünün tartışmasız dünya siyasetinde en kuvvetli bir döneminde, başka memleketlere gidip buralarda gördüklerinden faydalanmanın ve bu memleketlerdeki durumun bilinmesi gerekliliğini düşünerek söylersek, Voltaire haklıdır. Çünkü Osmanlı’nın yoğun bir şekilde Avrupa’ya gidip oradan devşirdiklerini ülkesine sokmaya ihtiyacı yoktur. İhtiyaçlar muvazenesinde düşünüldüğünde daha doğru bir tutum sergilenmiş olacaktır. Yoksa Müslüman coğrafyacıların yaptığı seyahatleri nereye yerleştireceğiz!

Voltaire’in ölümünden 15 yıl sonra Osmanlı Devleti 1793’te III. Selim döneminde Londra’da Yusuf Ağâh Efendi’yi Osmanlı Büyükelçisi olarak göndermiş ve ilk sürekli büyükelçilik binasını açmıştır.

Osmanlı Devleti’nde Avrupa’ya yolculuk yapma isteği, devletin ihtişamlı bir döneminde oldukça az idi. Bunun sebepleri herkesin malumu olan saikler çerçevesinde düşünüldüğünde anlaşılması güç bir konu değildir. Osmanlı düşüncesi ve siyasetinde yaşananlar, halkın belirli bir hayat standardını yakalaması, ‘büyük’ olanın ‘küçük’ olanın ayağına gitmesinin bir getirisinin olmayacağı düşüncesi, işlerin yoluna gittiği bir dönemde bunun olmaması, seyyahları etkileyen faktörler olarak görülebilir. Şu unutulmaması gereken bir geçektir ki Osmanlılar her dönemde bir şekilde Avrupa’yla karşılaşmıştır. Komşu bir devlet, savaşlar, diplomasi, ticaret...

Avrupa’yı Tanıma Gerekliliği

Seyahatnameler, Batı kültürünü tanımak bakımından son derece önemli bilgilerle doludur. Bazı seyyahların yazdıklarını klişeleşmiş birtakım söz dizelerinden ibaret olarak da okumak mümkün olsa da seyahatnameler, Batılılaşma macerasında Osmanlı/Türk modernleşmesinin ne derece ve seviyede olacağına, nereden başlanacağına dair bilgiler vermesi açısından Osmanlı’nın son dönem incelemelerinde kaynaklık eder. Osmanlı aydınının zihin yapısının değişimi, bilindiğinin aksine ‘arkeolojik bir kazıyı’ gerektirecek kadar çetrefilli bir mesele olduğu seyahatnameler aracılığıyla daha net bir şekilde anlaşılır.

Devletin ‘kendi’ durumunu görmesi, ‘öteki’nin ‘ne’ durumda olduğunu bilmesi ve ‘kendi’ konumunu ne şekilde yapılandırması gerektiğini doğru bir şekilde anlamak için devlet bürokrasisinin ve aydınların yapacağı seyahatlerin önemi bir kat daha artırıyor.

Osmanlı aydın Batı'ya yaptığı seyahatlerde gördükleri yerler, insanlar, kurumlar, ahlaki hayat karşısındaki tutumunu anlatan birçok anekdot vardır. Bunların yayımlanması ve bilinmesi bile Avrupa'dan dönüp yurdunda yapacaklarının 'çokluğu' Osmanlı aydınının en büyük endişesi olmuştur. Yaşadıkları vatanın eski 'ihtişamlı' günlerine geri dönmesini sağlayacak yegâne açılımın Batı olduğu düşüncesine yöneltmesi, dolayısıyla buralardan edindikleriyle sorunların hâl yoluna gireceğini düşünmüşler.

Osmanlı'nın son dönemi itibariyle söyleyecek olursak, aydın kesimin toplumun ve devletin çöküşüne bir reçete ve çözüm yolu aramak için Avrupa'nın yaptığı devrimleri bir fiil yerinde görmek, müşahade etmek isteği; buralarda gördüklerini, Devlet-i Aliye-yi Osmaniye'nin bekâsını kurtarmak için kullanmak cehdiyle hareket ettiğini söylemek; turistlik seyahatten çok Batıkların İstanbul'u fethettikten sonra yaklaşan 'düşmanı' tanımak ve yararlanmak için çıktıkları seyahatlere benzer bir tarzda gerçekleştirdiklerini belirtmek yanıltıcı olmaz. Ahmet İhsan Tokgöz, bu konuda en iştahlı seyyahımızdır:

"Evvelden beri bir emelim var idi. Nefaset ve intizamda numune ittihaz eylediğimiz Avrupalları kendi âlemlerinde görmek, nasıl çalıştıklarını anlamak isterdim... Esna-yı devranda çok şey gördüm, istifade ettim, pek çok cihetlerde tashih-i fikir tevsî-i malûmat eyledim, sanat-ı tıbbâtın epeyce serâirine vâkıf oldum." (Tokgöz, 2007: 3)

1889 yılında, Ahmet Mithat, Cambodge buharlı gemisiyle İstanbul'dan Marsilya'ya, sonra trenle Kopenhag'a oradan da Şarkiyatçılar Kongresi'nin yapıldığı Stockholm'e ve Christiana'ya (Oslo) gider; dönüşte Berlin'e (üç günlüğüne), Paris'e (on iki günlüğüne), Viyana'ya (beş günlüğüne), uğrar ve oradan da İstanbul'a gitmek üzere gemiye bindiği Trieste'ye geçer. Buralarda yaşadıklarını, gördüklerini, *Avrupa' da Bir C eve lan* kitabında anlatır. Tokgöz'ün gittiği yılda Avrupa izlenimlerini yayımlar.

Tokgöz 23 yaşındadır. Mithat Efendi, 45 yaşında.

Ahmet İhsan'ın Avrupa gezisini yapmaya özendiren, heveslendiren, Avrupa'nın yaşadığı teknolojik gelişmelerin kendi gözüyle görmesiyle, Ahmet Mithat Efendi'nin Stockholm'de yapılan Şarkiyat Kongresi'ne giden ve orada gördüklerini yayımlanması olmuştur. (Tokgöz, 2007: XIII)

"Türklerin yurt dışı yolculukları 1892-1908 yıllarında padişahın uyguladığı ağır sınırlamalarla engellendiği" dönemden bir yıl önce Ahmet İhsan'ın yurt dışına yaptığı seyahat izlenimlerinin yayımlanmasından sonra gördüğü ilgiye bakılacak olursa okurun, Avrupa'ya olan ilgisinin ne olduğunu anlamak mümkündür (Tokgöz, 2007: X) Avrupa, Osmanlı toplumunda hem merak hem de kıskançlığın verdiği bir ruh hâliyle değerlendirilir, alınacaklar ve alınmayacaklar diye ya-

pılan ayrımın ‘öznesi’ durumundaki Avrupa’yı tanımak ve Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun düştüğü yerden kaldırılması için bir araç olarak görülür.

Ahmet Mithat ve Avrupa Bilgisi

Batı karşısında çoğu Osmanlı aydını gibi Ahmet Mithat Efendi’de ihtiyatlı, çekinceli bir tavır ortaya koyar. Genel yaklaşım tarzlarından uzaklaşıp kendi gördüğü bildiği Batı’yı anlamaya çalışır. Batı karşısında yapılacak spekülatif değerlendirmelerden kaçmak; Ahmet Mithat için değişim karşısında tutumumuzu geliştirmede sahih bir düşünce dünyası üretiminine katkı sağlayacağı inancındadır. Bu sebeple ilk olarak Batı’yı doğru bir şekilde tanımak sorununu aşmak gerekir. İlk olarak dönem itibarıyla yaygınlık kazanan ‘alafranga’ kavramının anlaşılma biçimlerini eleştirerek başlar.

Alafranga kavramı Avrupa ile eş anlamlı bir tarzda kullanılır. Ahmet Mithat, *Avrupa Adâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga* eserinin ilk cümlesi alafranga kavramının nasıl anlaşıldığı üzerinde durur: “Alafranga!... Otuz-kırk seneden beri bu kelimenin ziyaret etmediği ağız mı kalmıştır? Her ağızdan, olur olmaz münâsebetler üzerine bir ‘Alafranga’ sözüdür çıkar. Bazen bu sözün kuvveti kesin bir hüküm derecesine varır. **“Alafranga imiş!...” Artık buna kim itiraz edebilir?** Ya acaba bu sözün asıl anlamının ne olduğunu kaç kişi bilerek söyler?” (Ahmet Mithat, 2001: 59) Bu sözcüğün gerçek anlamının bilinmemesi ve yanlış bir şekilde bilinmesi toplumun Avrupa’ya bakışının en büyük yanlışlarından, Avrupa’yı eksik bilmenin kaynağını bu kavram vasıtasıyla görebiliriz. Avrupa’yı anlama biçimlerimizin en sorunlusunu müşahhas bir şekilde bu kavram vasıtasıyla görebiliriz. Burada bir parantez açmak gerekecek, Avrupa’nın bilinmesinden kastın, tarihî bir Avrupa bilgisinden çok yeni oluşan Avrupa’nın bilinmesidir. Bu da aydın ve Osmanlı bürokrasisinde yeteri kadar bilinmesine rağmen halkın Avrupa algısının ve yeni Avrupa bilgisinin kısıtlı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

Avrupa’da yaşanan hayatla ihraç edilmeye çalışan hayat arasında bir çelişki vardır. Avrupa derken yekvücut bir kıta, devlet ve toplumdan söz edildiğini düşünmek en büyük yanıltır. Ahmet Mithat burada gezip gördüğü Avrupa’nın doğru bir şekilde aktarımını sunmaya çalışır.

Ülkesinin üzerindeki buhran ve bunalımdan çıkış için diğer aydınlar gibi kafa yoran Ahmet Mithat, Batı konusunda hem teorik (kitaplardan öğrendiği) hem de pratik (gezip gördüğü) Avrupa dünyasına nasıl bakmamız gerektiğini, Batı dendiğinde ne anlamamız gerektiğini ortaya koymaya çalışıyor.

“Avrupa yanı başımızda bulunmak şöyle dursun âdeta Avrupa bizim içimizdedir. Biz dahi Avrupa kıtasındayız. Hele şehrimizde birkaç yüz bin Avrupalı

vardır da usûl ve âdâb-ı muâşeretlerinden haberdar değiliz. Onlar dahi bizim âdâp ve usûl-i maişetimizden hakkıyla haberdar değillerdir ya. Lâkin bizde her şeyi onlara taklide heves görülür. Bilmediğimiz şeyleri taklide hevesimiz dahi bi-zi çoğu kez alafranganın hoş olmayan ve beğenilmeyen yönlerini taklide, akla uygun ve övgüye değer olan şeylerini gafletle ihmale sevk etmektedir.” (Ahmet Mithat, 2001: 35)

Avrupa’yı eleştiren aydınların tutarsızlıklarını anlatmaya çalışan Mithat Efendi’nin ilk cümlesi; “Avrupa yanı başımızda bulunmak şöyle dursun âdetâ Avrupa bizim içimizdedir. Biz dahi Avrupa kıtasındayız.” Sanki eleştirenlerin bunu yaparken gözlerinden ırak tutamayacağı gerçekleri gösterir cinstendir. Yani düşman olarak gördüğümüz Avrupa’dan kaçmayı nasıl düşünebilirsiniz, o çok uzaklarda değil bizim tam da yanı başımızda bile değil; içimizdedir!

“Avrupa hakkında olan malûmatımız fihrist derecesinde” (Okay, 1991: 296) Uğruna kültürümüzün değişimini savunduğumuz, her sorunumuzun aşılmasında kaynak olarak kullanılmasının önerildiği Avrupa karşısında bilimiz ‘hiç’ mesabesinde. Bir kısım aydınımızın gidip gördüğü ve bir o kadar aydının kitaplar vasıtasıyla tanımaya çalıştığı Avrupa hakkında söz söyleyecek kadar bilgi birikimimizin olmamasına karşın, kurtarıcı olarak görülmesi paradoksu, Ahmet Mithat Efendi’nin öncelikli konularından birisi olmuşa benziyor. Önce tanımak ve sonra sımsıkı sarılıp ya da terk etmek tercihini kullanmak için, bilmek gerekir.

“Midhat, modernleşme taraftarı olmasına rağmen, devlet adamlarının, teknolojisi ve maddî avantajları ile birlikte Batı’nın değerlerini de benimsemeye hazır tutumlarını lüzumundan fazla Batılılaşmacı sayıyor ve buna karşı çıkıyordu. Ahmet Midhat’a göre Batı’nın teknolojisi alınabilirdi, hatta çok çalışmak gibi bazı değerleri de alınabilirdi, ama iş, askeri kahramanlık ve onun tersi olan ‘züppelik’ gibi Osmanlı toplumunun can damarlarına gelince, orada duruyordu.” (Mardin, 1995: 58) Her düşüncenin ‘makul’ olan tarafları vardır. İnsanların bu makullerle uğraşacağı yerde, toptancı bir tavrı sergileyip toplumun düzgün işleyen yanlarını da değiştirme isteği, işin içinde çıkılmaz bir hâl almasına sebebiyet veriyordu. Her düşüncenin bir ölçüsü vardır bu ölçü çerçevesinde kalmak ve onun üzerine bina edilecek olanı belirlemek gerekir. Ahmet Mithat’ın önceliği; ayrımların ve tanımlamaların sahihliği düzeyinin bilinmesi ısrarıydı.

Yeni Olana Karşı Aydın Tutumu

Batı’nın Batı dışı toplumları tanımlarken hem zihin olarak ayrı bir yerde konumlandırması hem de kültürel ve siyasal olarak yer tayinini ‘öteki’ üzerinden gerçekleştirmesi, tartışmasız gücün kendi olduğu ve bunun kabulünden sonra yapılacak tartışmaların anlamlı bir bütünlük oluşturacağı düşüncesi, Osmanlı aydın

kesiminin temel aldığı bir durumun yaklaşımlara yansımaları beraberinde getirdi. Doğu-Batı arasında gerçekleşen farkların bizzat Batı tarafından tescil edilmesi, yeni gücün siyasal dayatmaları sonucu kültürel olarak yerini pekiştirdi.

Tanzimat ve Meşrutiyet aydınının zihin dünyasını kurcalayan iki temel sorun vardır. Birincisi, Osmanlı Devleti'nin kaçınılmaz sona doğru yol alışıyla ortaya çıkan, geniş bir coğrafyaya yayılan dünya imparatorluğunun devlet ve toplum bazında yaşadığı kırılmalarla çöküşe geçmesinin önüne geçilememesi. İkincisi ise dünya sisteminin ve siyasal söyleminin dengesindeki bu devasa gücün yerine alacak yeni güç olarak yerini sağlamlaştırmaya çalışan Batı medeniyetinin sahneyi doldurma isteği ve kararlığı. Bu iki olgunun Osmanlı aydınının zihninde karşılığının ne şekilde gerçekleştiğini anlamak için yazdıklarından, aldıkları siyasal tavra bir dizi yönelimlerle yeni olana karşı tutumlarını sergiledikleri görülür.

Osmanlı aydınının kafasında oluşan durum, sorunun temeli olan Batı'nın yükselen değer olarak dünya siyasetinde yerini almış olmasıdır. Batı'yı yok saymak, bu yeni gücü görmezden gelmek, sorunların çözümüne katkı sunmadığı gibi Batılı olandan uzaklaşmakta sorunların giderilmesine yetmemektedir. Bu paradoksal durum karşısında Osmanlı aydın kesiminin yaklaşımları ve çözüm denemeleri, çıkışın hangi eksende bulunacağı kafa karışıklığını kendiliğinden getiriyor. Osmanlı aydın kesimi yeni durum karşısında alacağı tavrı net olarak ortaya koymada yaşadığı zihinsel sıkıntılar, toplumsal yapının nasıl dönüştürüleceğinden çok, kurulacak yeni yapının nasıl sürdürüleceği merkezinde tartışmaları beraberinde getiriyor.

İlber Ortaylı'nın Yeni Osmanlılar ile ilgili söyledikleri Ahmet Mithat özelinde belki de dönem aydınları için söylendiğinde, dönemin aydın kesiminin zihinsel olarak nerede durduğunu anlamamızı kolaylaştıracaktır:

“Yeni Osmanlıların düşünceleri, anayasacı, liberalizmin çizgilerinden modernist İslâmcılığa, hatta olgunlaşmış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren renkli bir yelpaze oluşturur. Daha da ilginç, bütün bu görüşlere çoğun aynı kişide rastlanabilmesidir.” (Ortaylı, 1995: 241)

Osmanlı aydınlarındaki zihin karışıklığının temeline sirayet eden düşünce, Batı'nın geliştirdiği düşünceyle ortaya çıkan teknik gelişme ve mamur şehirlerin ihtişamı karşısında; memleketin durumunu düzeltmenin uzun soluklu bir yol olduğu idi. Bundan daha da önemli olan ise toplumu ‘ezeli düşman’ın yolundan gitmeye ikna etmenin zorluğu. Bu dönemde ortaya çıkan ‘düşünce okulları’ Türkçülük, sosyalizm ve İslâmcılık vasıtasıyla bu adaptasyonu sağlamak için çaba gösterilmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet aydınlarının düşünceleri sürekli hareket hâlinindedir.

Osmanlı toplumsal katmanlarının tümüne birden söz söylemek ve gönlünün alınması, toplumda yaşayanların önceliğine göre bir düşünce geliştirmekte yatar.

Bütün ‘düşünce okulları’nın ‘detaylar’ haricinde ortaya koydukları, Batılılaşma seyrine yönelik iştahı artırarak sürdürmeye yardımcı olmaktadır.

Sonuç

Avrupa kültürüne, düşüncesine ait kavramlar, kültür dünyamıza nüfuz edip yaygınlık kazandıkça, bizde kendimizi bu kavramlarla anlamaya, düşünmeye, yaşamaya, ifade etmeye ve haklarımızı bu kavramlar çerçevesinde aramaya başladık. Aydınlanma düşüncesinin armağanı; özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarıyla konuşmak ve düşünce geliştirmek, hangi yolda yürüyeceğimizi seçmemiz anlamına geliyordu. Bu kavramları seçmemiz Batı’yla aynı yolu yürüme-ye karar vermemiz, toplumumuzu, devlet yapımızı ve insanlığımızı bu ilkelerle göstermemiz manasmdaydı. Bu baskı aslında bizlerin ‘kendi’ gerçekliklerimizden, kendimize özgü olan şartlardan, tarihsel olarak biriktirdiklerimizden, deneyimlerimizden, düşünce imkânlarımızdan yararlanarak yeni bir bakış açısı sunamamış olmanın verdiği acizlikle Batı’nın geliştirdiği düşünce ve kavramlara mecbur kalmamız anlamına geliyor.

Hayrullah Efendi’nin yazdığı seyahatname, dönemi içinde düşünüldüğünde mevzulara bakışından, çözüm yollarına kadar diğer sefaretname ve seyahatnamelerden belirli farkları vardır. Makaleyi bir son söz yazmaktansa Batılılaşma maceramızı, kendimiz ve mevzunun nerelere kadar uzandığını anlatan bir alıntıyla başlamak daha anlamlı olacak. Hayrullah Efendi’nin Avrupa ile memleketteki durumu karşılaştırdığı zaman derin bir iç çekişle yazılmış satırları okumak yazarımızın en büyük hastalığının (Hayrullah Efendi Avrupa’ya hastalığının tedavisi için gitmiştir) ne olduğunu keşfetmiş oluruz. Heyecan yükü ağır cümlelerle meramını/sitemini anlatır:

“Biz hâlâ ne kadar mesela Frengistan’dan gelen şekerin şerbetiyle lezzet-yâb olmak ve düğün ve bayramlarımızda giyinip kuşandığımız elbise ve tezyinâtın kâffesinde Frengistan emtiasına mecbur ve muhtaç kalmak ârina mı katlanacağız. Bizim memleketimiz yani Türkistan’ımızda çuha imaline yarar tiftik ve yapığı mı yoktur. Yoksa akmişe-i nefise neşe ve nakşına elverişli pamuk, ipek boya mı husûle gelmez. Yahut şeker istihsaline yarar nebâtât mı yetişmez. Yahut billûr ve cam ve ayna ısgasına kabil çakmak taşları mı yoktur. Yoksa bunları hark ve izâbeye kömür madenleri mi yok idi. Acaba Cenâb-ı Hak Taâlâ bizim memâlikimizden hısb ve bereketi mi kaldırdı? Maâdin-i nefise ü galiye ile memlû dağları delip hazine-i menfaatini ahz ve istimalden bizi kim men’ etmiştir? Her gün zahmet ve meşakkatini çektiğimiz yolların nişib ü firâzı niçin tanzim olunmaz. Cibâl ve sahâriden kendi kendüye akıp giden suları niçin istenilen tarafa tahvil ve icra etmezler de bazı yerin ahalisi suların hesapsız tuğyanıyla boğulmuş

bilakis bazı tarafların sekenesi susuzluktan bayılmış kalmıştır. Yollarımızı sâye-lendirmeye ağaç mı yoktur? Binalar kurup yolcuları eğlendirmeye ahcâr mı yok-tur?” (Hayrullah Efendi, 2002: 187)

Çökmekte olan bir imparatorluk ve bu çöküşün nedenlerini irdeleyip çözüm yolları bulmaya çalışan aydın kesimin bu trajediden toplumu ve devleti kurtar-maya yönelik çabaları, bu sürece kayıtsız kalmayarak gerçekleştirmeye çalıştık-ları yaklaşımları Batı’yla olan ilişkilerin bir düzen çerçevesinde etkili olma iste-ği. Bizim ise bu isteksizliğimizin başımıza açtıklarının tarihini yazacak olan biz-den sonraki nesiller, atalarının yapmadıklarından dolayı geldikleri yerde düğü-mün çözülmediğini görmelerinin ardından bize rahmet yerine okuyacağının ‘ne’ olduğu şimdiden aşikârdır!

Yazıyı İbrahim Şirin’in bitirdiği yerde bitirmek gerekecek, bütün tartışmanın göbeğinde olan sorunlarla, yani yıllardır yapılan üç tarz düşüncenin(!) özetiyle:

“Türklerin Avrupa yolculuğu uzun, zahmetli ve bitmeyen bir yolculuktur... Yol ayrımında üç alternatifi var yolcu için: Birincisi; kaybolmuşluğunun farkına varmadan yola devam etmek, iki arada bir derede yalpalayıp durmak, İkincisi; kendisine ilişkin sahiçilik iddialarından tamamen vazgeçip ötekinin nesneleştir-diği kimliği kabullenmek, üçüncüsü; sahiçiliğine yönelip, kendi evrenini, evini, hakikatini yeniden üretmeye çabalamaktır. Eve dönen adam Yahya Kemal’in ‘Bizim neslin dönecek bir yeri var. Bizden sonrakilerin gidecek yerleri yok’ ifa-desi bizim neslimizin trajedisine işaret eder. Türkiye’de artık kimsenin dönecek bir evi yok.” (Şirin, 2006: 363)

Yaşanan tarihsel kesitte, Osmanlı aydın kesiminin Ali Kemâl’in geldiği; “Garphıların bize hangi hususta ihtiyacı olabilir?” (Kemâl, 2014: 15) sözüyle “Tek diş kalmış canavar” arasındaki gerginlik hâlâ devam etmektedir!

KİTAPİYAT

AKPOLAT, Yıldız (2013), *Dün-Bugün İlişkisi Bağlamında Sadık Rifat Paşa*, İstanbul Doğu

Kitabevi.

AKSAN, Virginia (1997), *Ahmet Resmi Efendi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BURMAN, Thomas E. (2013), *Latince Kur'an Çevirileri*, İstanbul, İthaki Yayınları.

GÖLE, Nilüfer (1994), *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları.

HAYRULLAH ELENDİ (2002), *Avrupa Seyahatnamesi*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Ya-yınları.

İNALCIK, Halil (2005), *Doğu Batı Makaleler I*, Ankara, Doğu Batı Yayınları.

KEMÂL, Ali (2014), *Paris Musahabeleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KURAN, Ercüment (2000), *Türk İslam Kültürüne Dair*, Ankara, Ocak Yayınları.

MAĞMUNİ, Şerafeddin (2008), *Avrupa Seyahat Hatıraları*, İstanbul, Boyut Kitapları.

MARDİN, Şerif (1995), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları.

- MİTHAT, Ahmet (2001), *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*, Ankara, Ak çağ Yayınları.
- OKAY, Orhan (1991), *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, Ankara, MEB.
- ORTAYLI, İlber (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayınları,
- ORTAYLI, İlber (2001), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- ŞENİ, Nora (2000), "1856 Fermanı ya da Avrupa Arzusu Söyleminin İcadı", *Yeni Türkiye* Dergisi "Osmanlı Özel Sayısı".
- ŞİRİN, İbrahim (2006), *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara, Lotus Yayınevi.
- TOKGÖZ, Ahmet İhsan (2007), *Avrupa'da Neler Gördüm*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- TÜZER, İbrahim (2014), *Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- VOLTAIRE (2005), *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, İstanbul, İlkbiz Yayınları,
- WEST, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları.

CEMAL ŞAKAR

BAUDELAIRE VE MODERN KENT: ÇİRKİNİN GÜZELLİĞİ, KÖTÜNÜN İYİLİĞİ

Romantik Devrim

Modemite tartışmalarında modernlik, modernleşme ve modernizm farklı kavramlar olarak düşünülür. Modernizm daha çok modernliğin sanatsal ifade biçimleri olarak tanımlanır. 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk yansım kapsayan dönemde, giderek baskısını artıran kültür endüstrisinde metalaşan ve mübadele yasalarına bağlanan sanatın, metalaşmaktan kaçınmak için yüksek bir estetik yaratarak ve bir anlamda fildişi kulesine çekilerek direnmesidir modernizm. Ancak kavram, estetik yenilenmenin adı olabilmek için epey sancılı bir süreçten geçti. Modernizmi, modern karşıtları, entelektüel bir küçümseme ifadesi olarak uydurmuşlardı. 1907’de bile Katolik kilisesi ‘modernizm’ denen sapıklığı kınıyordu. Modernizmin, estetik bir yenilenme hareketini olumlu anlamda göstermesi için 1920’leri beklemek gerekti.¹

Kant’ın 18. yüzyılın sonunda sanatı, ‘amaçsız bir amaçlılık’ olarak tanımlamasıyla birlikte, sanatın ne’l iği üzerine yapılan tartışmalar yeni bir mecraya kaymış oldu. Bu kayma oldukça radikal bir yönseme içeriyordu. Çünkü sanat, geleneksel kodlarından kopuyordu. Geleneksel olarak değerlerle tanımlanan mutlak güzel, aynı zamanda iyiyi, doğruyu ve işlevselliği içeriyordu. Zaten çok geçmeden, sanatın özerk olduğu tartışmaları 19. yüzyıla birlikte başlamış oldu. Sanatın amaçsız bir amaçlılık ve özerk olduğu yönündeki tartışmalar, beraberinde ‘sanat için sanat’ şeklinde formüle edilen yeni bir estetik anlayışı doğurdu. Bu anlayış yukarıda verdiğimiz modernizm tanımının da dayanaklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Sanatın, amaçsız bir amaçlılık olarak tanımlanması, yeni bir durumdu ve sanatı o zamana kadar bağlı olduğu tüm değerlerden, tanımlardan, estetik yargılardan koparmış oldu. Zaman ve mekan dışı olan aşkın güzellik anlayışı terk edilmiş ve güzel ‘şimdi’, ‘burada’, yani zamanda ve mekanda aranmaya başlanmıştı. Zaten romantikler, güzeli zamanda ve mekanda içkin olarak düşünüyorlardı. Mutlak ve değişmez güzelliğe karşı, tarihsel deneyimden çıkarılmış bir güzelliğin peşindeydiler. Geleneksel kusursuz güzellik arayışı tarihten kaçmak anlamına geliyordu. Tabii ki ‘şimdi’ ve ‘burada’ modernliğin özünü temsil ediyordu. Aşkın olan güzel, bir anlamda yere indirilerek zamanda ve mekanda içkin olarak tasavvur edil-

di. Geleneksel güzel'e sırt dönmek ve güzeli hemen, şimdi, burada yeniden yaratmak fikri, sanatı binlerce yıldır bilinen değer yargılarına karşı da özgürleştirdi. Şimdi sanatçının önünde alabildiğine geniş ve zengin bir imkanlar dünyası açılmıştı. Sanat için her şey yeni baştan düşünülecek ve yeni yargılar geliştirilecekti.

Yeni estetik arayışlarda, tarihin yükünden kurtulan modernistler için tek referans noktası vardı, o da sanatçının kendisiydi; yani onun yaratıcı muhayyilesi. Yaratıcı muhayyile aynı zamanda sanatçının özgünlüğünün de kaynağı ve referansıydı. Bu noktadan sonra modernistler için geriye dönüp bakmak, binlerce yıl boyunca sanat adına üretilmiş geleneklere yaslanmak sadece ayak bağı demektir. Çünkü oradan beslenmeye ya da faydalanmaya çalışmak, yaratıcılığa ve özgünlüğe ket vurmaktan ibaretti. Aynı zamanlarda modernliğin dinle olan çatışması ortaya çıkmış ve modern olmak dinden bağımsız olmak, 'serbest düşünmek' anlamına gelmeye başlamıştı.

Serbest düşünmek öncelikle eski'yle hesaplaşmak demektir. Sanatçı elde ettiği özgürlüğün hiçbir şeyle kısıtlanmasını istemiyordu. Kilisenin ve sarayın himayesindeki klasik estetik ve bu estetiği doğurup besleyen değer yargıları, serbestliğin önündeki önemli engellerdi. Geçmişe, Tanrı ya da devletin yarattığı otoriteye yönelik eleştirel tutum sayesinde sanatın kaynağı insana, sanatçının muhayyilesine bağlanmış oldu. 'Romantik Devrim' böylesi bir söylemin gölgesinde doğdu.

Modern Güzelin Halleri

Baudelaire'in güzellik anlayışı modernlikle koşuttur. *1846 Salonu*'nda şöyle der: "Evrensel ilke tek olsa da, doğa mutlak, hatta eksiksiz hiçbir şey sunmaz; ben tekil varlıklardan başka bir şey görmem. Aynı türden her hayvan bir yanıyla hemcinsinden farklıdır, bir ağacın verebileceği binlerce meyva içinde birbirinin eşi iki tane bulmak olanaksızdır, çünkü o zaman aynı meyva olurlar. Ve birliğin çelişkisi olan ikilik, aynı zamanda onun sonucudur."² Burada ilk bakışta evrensel bir güzellik anlayışına atıf yapsa da, doğadaki çokluğu aynı evrensel ilke etrafında izah edemez. Doğa izafidir ve oradakiler kusurludur; dahası varlıklar ilahi bir bütünlük içinde değil, tekil varlıklar olarak vardır.

Doğada tekil tekil yer alan varlıklar, herhangi bir ilahi ilkeye bağlanmadığı için, onlarla kurulacak ilişkide insan/sanatçı faildir. Zira ona göre, 'formlar doğada değil, insan ruhunun içindedir.' İdeal güzelliği belirleyen mizaçtır, mizacın en içten ifadesidir; mizacı olmayan kişinin tablo yapmaya hakkı yoktur. Doğayla ilişkide merkeze sanatçıyı koyan Baudelaire için güzelin iki boyutu vardır: ebedi ve değişmez olanla göreceli ve değişen. Biz, toplumsal karakteri de yansıtan bu göreceli ve değişen boyutu görürüz.³ Karşımızdaki tekil güzellikten, yine tekil bireyler olarak tekil tekil faydalanırız. Tabii buradaki hem tekil güzelliğe

hem de güzel karşısında estetik duyumu yaşayan tekil bizlere yapılan vurgu, aynı zamanda modernliğin özünü belirten ‘hemen, şimdi, burada’yadır; çünkü yaşayanlar ‘bize’, ‘bizim toplumumuza’, ‘bizim zamanımıza’ aittir.

Baudelaire’de ikircikli tutum başından sonuna kadar onun sanat anlayışını belirlemiştir. Bir yanda Tanrı bir yanda İblis: cennet/cehennem; ruh/beden; erdem/günahkarlık... Onun güzellik anlayışı da benzer ikircimler etrafında şekillenmiştir. Haz ve acı, coşku ve üzüntü, aşkın ve içkin... Baudelaire bu ikircimler ve çelişkiler arasında sanatı bir ‘mutluluk vaadi’ olarak düşünür. Çelişkilerden, güzellik çıkarmak... Bu noktada *Güzelliğe İlahi* şiiri çok güzel bir örnektir:

*“Derin gökten mi geldin, uçurumdan mı çıktın
Ey Güzellik? o kutsal, cehennemlik gözlerin
Hem iyilik hem de suç dolduruyor kadehe
Belki hu yüzden çarpıcı bir şarap gibisin”⁴*

Baudelaire’in yaşadığı ikircim doğal olarak sanat anlayışını da belirler. Zaten sanat üzerine konuşurken, derinlemesine analiz yapmaktan kaçınıp daha çok aforizmalar kurar ve aforizmalanna yönelik eleştirilere bile, benzer bir yöntemle cevap verir. Sanat kuramını oluştururken, daha doğrusu sanat üzerine konuşurken ‘o anlık’ hisleri, tepkileri belirleyici olur ve sık sık kendisiyle çelişkiye düşer. Saf sanattan, sanatın ahlaki değerlerden ve yararlılıktan ayrılamayacağına kadar iddiaları dile getirir. Bir yandan kitabını burjuvalara ithaf ederken, diğer yandan ezilenlere destek verir.⁵

Baudelaire’in yaşadığı ikircikli hali anlamak için modernlikten ne anladığına bakmakta yarar vardır. Modernlik geçici olandaki ebedi olanı yakalamaktır. Onun kahramanı, insanlık çölünde gezinen bir münzevidir; ama bir aylağın amacından daha yüce bir amaca sahiptir: “Bu adam, modadan, tarih içerisinde barındırabileceği her türlü şiirselliği devşirmekte, geçici olandan ebedî olanı damıtmaktadır.”⁶ Geçici olanlardan ebedi olanları çıkarma fikri nedeniyle Baudelaire tarihin her döneminde modernlikler olduğunu söyler. Geçmiş zamanlardan günümüze kalan eserler, bu anlamıyla dönemin modemleridir, bir anlamda zamanın ruhunu yakalamış ve ifade etmiş eserlerdir: “Moderniteyle kast ettiğim, bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısıdır.”⁷ Ancak geçmişteki bu tür modernlikler arasında bir bağ yoktur; yani geçmişte yer alan eşsiz eserler tekil olarak vardılar ve aralarında organik bir bağ aranmamalıdır. Onlar sadece peş peşe gelen modernliklerdir. Dolayısıyla bugünün modernliği geçmişle karşılaştırılamaz. Bu yüzden de bugünün sanatçısı, geçmişin şaheserlerinden, sadece ‘genel yöntem’ öğrenebilir.⁸ Çünkü bugün sanatçısının bütün özgünlüğü ‘zamanın onun duyularına vurduğu damga-

dır.’ Zamanın damgasını, romantiklerin sanatçının özgür muhayyilesine yaptıkları vurguyla birlikte düşündüğümüzde modernist estetiğin özünü de yakalamış oluruz: Şimdi, burada olmakta olanın, özgür muhayyile vasıtasıyla yaratılıp ifade edilmesi. Bu yanıyla modernist sanat gelip geçici, uçucu olandaki ebedi yanı, sonsuz olanı yakalamaktır. Hemen, şimdi, burada birçok şey olmaktadır, modernist sanatçıya düşen bunca geçici olandaki ebediyete yoğunlaşıp onun bulmak ve hemen, şimdi, burada ifade etmektir.

Kötülüğün Kaynağı Olarak Modern Kent

Baudelaire’in ‘geçici, uçucu olandaki ebedi olanı yakalamak’ fikriyle aşkın olanı, aşkın güzelliği aradığını söylemek zordur. O, dikkatini kente, sokağa çevirmiş ve güzel olanı, maddi olanda arıyordu.⁹ İşte ‘gözlerimizi açtığımız’da fark edeceğimiz, şimdi’nin modernliğidir. Daha önce de söylediğimiz gibi onun için, her şimdi’nin bir modernliği vardır; çünkü modernlik her an yıkıp yeniden yapma, her şeyi yeniden inşa etme isteği ve becerisidir. Ancak bu her dem yeniden inşa faaliyeti hep zamanda ve mekanda olduğu için onu doğadan, doğal olandan koparır ve bütün dikkatini kente yöneltir.

Kent dediğimizde bütün karmaşıklığıyla, kaosuyla, devingenliğiyle ve kalabalığıyla elbette Paris’tir. Yıkılıp yeniden yapılmasının yanında, çelişkileriyle, çatışmalarıyla, parçalanmalarıyla Paris modern hayatın kaynağıdır; hatta ‘modernliğin başkenti’dir. Kent yarattığı bu kaotik ortam nedeniyle insanda derin bir çatışma yaratır. İşte bu çatışma ‘Modern Hayatın Ressamı’nın soluk, moda resimlerinden çok daha demni olan insani özü yakalamak için aynı zamanda uygun bir vasat da yaratır.

Modernlik Paris’i yıkıp yeniden inşa ederken, aslında kentin binlerce yıllık geleneksel kodlarını da hallaç pamuğu gibi atıyordu; kentin altı-üstüne gelirken, ilişki biçimleri de temelli olarak değişmeye başlamıştı. Kentte her şey yepyeniydi, yeni baştan inşa edilmişti. İşte bu yenilik, bu yeni ışıltılar bir çekim merkezi yaratıyordu. Paris’in geniş, iki yanı ağaçlıklı ve anıtlarla süslenmiş bulvarları yeni bir toplumsal alan oluşturuyordu. Şimdiye kadar hiç olmadığı kadar özel hayat, özel haller, özel duygular bu yeni toplumsal alanlarda yaşanır oldu. Yaşananlar bir anlamda görseelliğin keşfiydi, çünkü bulvarda olmak bir yandan görmek diğer yandan da görünmek anlamına geliyordu.¹⁰

Toplumsal alanlarda görmek ve görünmek modern hayatın giderek kopmaz bir yanını oluşturuyordu. Sanat anlayışını kahraman imgesi üzerine kuran Baudelaire için bulvarların yarattığı meşruiyet, onun aradığı kahramanlara da görünürlük kazandırmıştı. Görünürlük kazanan kahramanların bir kısmı sosyete hayatına mensup kişilerken, önemli bir kısmı da yeraltında yaşayan köksüz insanlardır.¹¹ Bu insanlar modern kent hayatının yeni kahramanlarıydılar ve kentle bü-

tünleşerek ona estetik görünümünü kazandırırılar.¹² Baudelaire yeni kahramanları öylesine yüceltir ki, antik kahramanlar, mesela *İlyada*’nın kahramanları, Balzac’ın kahramanlarının tırnağı bile olamaz. Onun yarattığı modern kahramanlar, sanat anlayışının temsilcisidirler, adeta birer simgedirler. Ali Artun gerek *Kötülük Çiçekleri*’nde gerekse *Paris Sıkıntısı*’nda ‘modern kahramanların’ Baudelaire’in estetiğinin mecazları olduğunu söyler. Örneğin alegori fahişe kisvesine bürünür. Deha da bütün evreni yatağına alan bu günahlar kraliçesinin eseridir. Fahişeler, erdem ve güzelliklerini satarak şairle aynı kumarı oynarlar. Dünyanın şekline şemaline tepeden bakan bu büyük ruhlar, adanmışlar, satirler, *Cehennemlik Kadınlar* şiirinde şairin kardeşi olurlar. Kumar, zamanın biteviyeliğini askıya alarak hazzı, hülyayı devreye sokar ve yılgınlığa, usanca son verir.¹³

Onun, modern hayatın kahramanları üzerinden yarattığı simgeler sentetiktir, yapaydır. Kente yönelen ilgisi nedeniyle doğadan, doğal olandan koptuğunu söylemiştik. Aslında bu kopuş sanat tarihi bakımından ciddi bir kopuştur. Baudelaire modern sanatın sahnesinin doğa olamayacağını söyler. Onun yeni sahnesi kenttir ve kent doğa gibi hakiki değil sahtedir, sunidir; tanrısal değil, şeytanidir. Doğa cennetse, kent cehennemdir. Dahası doğa iyi, doğru ve güzelse, sanat yanlış, kötü ve çirkindir.¹⁴ O, doğaya ve doğal olana bunca sırt dönerken; kente, yapaya, mamule, bir anlamda insan elinden çıkanlara hep kötü ve olumsuz bir gözle bakması Hristiyan inancıyla yakından ilgilidir. Hristiyanlığa göre, insan bizzatihi günahkardır, günah onun fitratında vardır. Bu bağlamda şunları söyler: “Doğal olan her şeyi, katıksız doğal insanın tüm eylemlerini ve isteklerini gözden geçirin, tahlil edin, karşınıza korkunçluktan başka bir şey çıkmayacaktır. Güzel ve soylu olan her şey aklın ve hesabın sonucudur. İnsan denen hayvanın daha annesinin karnındayken tadına vardığı suç da, kökeni itibarıyla doğaldır. Oysa erdem *yapaydır*, doğaüstüdür, çünkü tüm çağlarda ve tüm uluslarda hayvanlaşmış insanlığa erdemi öğretmek için tanrıların ve peygamberlerin çıkması gerekmiş, insan onu *tek başına* keşfetmekte aciz kalmıştır. Kötülük hiç çaba harcamadan, *doğallıkla*, yazgının sonucu olarak edilir; iyilikse her zaman sanatın ürünüdür. Kötü bir ahlâki danışman olan doğa ile, hakiki kurtarıcı, dönüştürücü olan akıl hakkında söylediğim her şey, güzellik alanına da taşınabilir.”¹⁵

Doğayı, insanın doğasını kötülüğün ve çirkinliğin kaynağı olarak gören Baudelaire; sanata doğayı taklit etme misyonunun yüklenmesinin de, onu kısırlaştıracağını söyler. Güzelin ve soylunun aklın ürünü olarak kabul edilmesiyle birlikte sanat kendi üzerine kapanır. Bu kapanışı, doğaya sırt dönmek de destekler. İyinin, güzelin, faydalı olanın doğal olduğu fikri böylece ölür. Taklit, öykünme, aşkınlık gibi bir dönemin sanat anlayışı, modernist sanat karşısında mahkum edilir. Şimdi iyi, güzel olan kentte ve sanatçının muhayyilesinde aranacaktır; üste-

lik modernliğin özü olan geçicilikte, uçuculukta, anlık olanda. Artık sanat kendi iç dinamiklerini kendi içinden üretecektir; bu da sanatın özerkleşmesi, diğer disiplinlerden bağımsızlaşması anlamına geliyordu. Bir anlamda kendi meşruiyetini ve sorgulanamazlığını ilan ediyordu.¹⁶

Baudelaire'in geldiği böylesi bir nokta, onun sanat anlayışı bakımından çok önemlidir. Sanatın bağımsızlığı ve kendi dünyasını kendi içinden üretmesi, bir anlamda kötülüğün kaynağı olan doğaya karşı direnmektir. Ali Artun bu dummu Baudelaire'in sanatının stratejisi olduğunu söyler; kötülüğe doğa yerine sanat hükmetmelidir. Sanat ancak doğanın kötülüğünden güzellik damıtmayı başararak ona direnebilir. Kötülüğü ele geçirir ve onu yeniden kurar, yaratır. Onunki bilinçli kötülüttür; iyilik içindir, *Kötülük Çiçeklen*"dir. Sonunda şeytan sanatçıdır, cehennem onun evidir, lanetliler kahramanlarıdır. Sanatçı kasten suç işleyerek, günah işleyerek tanrının ve toplumun buyruklarına, Rimbaud'nun 'yığınların iğrenç dürüstlüğü' dediğine, başkaldırın Bu sayede özgürleşir ve kendi doğaüstü/doğaötesi ahlakını inşa eder.¹⁷

Çirkinin Güzelliği Kötünün İyiliği

Modernliğin bir büyübozumu olduğu söylenegeldi. Yeryüzünü kutsaldan arındırmak, aklın ve bilimin egemenliğinde aydınlık bir dünya kurmak talepleri, kutsal olanı sadece uhrevi konulara sıkıştırdı. Dünya kutsal ve dünyevi olarak ikiye bölündü. Aslında bu eşitçe bir bölünme de değildi. Kutsal olanı tamamen buharlaştırmak anlamına geliyordu. Modernizm de estetik yargılarını böylesi bir paradigma göre kurdu. Baudelaire *Yitik Ayla* şiirinde tam da kutsallığın yitirilişini anlatır:

“Dostum, atlardan, arabalardan ne kadar tiksindiğimi bilirsiniz. Az önce, bulvarın ortasından aceleyle geçerken, ölümün dört bir yandan aynı zamanda, dört nala geldiği o oynak kargaşa içinde, çamurlar içinde sıçrarken, aylam birdenbire başımdan kayıp yolun balçığı içine düştü. Almaya cesaret edemedim. Kemiklerimi kırdırmaktansa nişanlarımı yitirmeyi daha doğru buldum. Hem sonra yıkımın da bir işe yaradığı olur, dedim içimden. Şimdi tanınmadan dolaşabilir, aşağılık şeyler yapabilir, bayağı ölümlüler gibi içkili, kadınlı bir yaşayışa dalabilirim, işte tıpkı sizin gibiyim, görüyorsunuz!”¹⁸

Her şey şimdi ve burada, yani zamanda ve mekanda inşa edilecektir ve hayat da şimdide ve burada yaşanacaktır. Maddi olan, insanı bir atmosfer gibi sarıp sarmalar. Maddi olanla sınırlanmış insan tasavvurunun yanında, hayatın gelip geçici, ele avuca sığmaz olanda yaşanacak olması ister istemez hazzı, zevki öne çıkarmaktadır. Zaten ona göre “güzel, zevkin tek tutkusu, tek amacıdır.”¹⁹ İnsanı saran ‘kutsal hale’, onun bu amacına karşı bir engeldir. İşte bu yüzden hem in-

san hem dünya kutsal haleden arındırılmalıdır. Böylesi bir dünya, aşağılık ve bayağı şeyler yapabilmenin meşruiyetini de sağlamış olacaktır. *Pencereler* şiirinde ‘dışarıdaki gerçek’, söz konusu hayatın zeminine işaret eder:

*“Yaşamama, var olduğumu, ne olduğumu duymama yardım ettikten sonra, dışındaki gerçeğin ne olup ne olmadığı vız gelir bana.”*²⁰

Bu bakış açısı, geleneksel olandan radikal bir kopuştur; hatta geleneksel olanın ters-yüz edilmesidir. Çünkü Hıristiyani gelenekte doğa Tanrının kitabıdır ve insan bu kitabı okuyarak Tanrıyı bulabilir ve ona ulaşabilir. Doğadakiler güzeldir, iyidir; sanatçıya düşen de eserinde onları taklit etmektir. Ama sanatın sadece kendisi için var olması gerektiği fikri, onu giderek hazla eğlenceyle özdeşleştirmeye başlamıştır. Dışarı, doğa, insana sadece var olduğunu, ancak orada var kalabileceğini hatırlatan bir zemine indirgenmiştir. Tanrı, doğa ve insan ilişkilerinde, insan merkeze yerleştirilmiş, onun dışında kalanlar insanın hayatını, kentin ışıltıları altında uygunca yaşaması için geriye çekilmiştir.

Güzel’in, gerçek’in ve iyi’nin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu savunan ünlü öğretici, Baudelaire göre cehennemden gelmiş kara bir bulutun, estetik güneşinin güzel ışınlarını perdelemesinden başka bir şey değildir.²¹ Modernizmle özerkleşmiş, tek amacı kendi olmuş bir sanat anlayışı, zaten geleneksel ahlak yargılarından da kopmuş demektir. Ahlaki yargılardan kopmamış bir şiir ona göre, zayıf hatta kötü bir şiirdir: “Şiir, ölüm kalım savaşı vereceğim diye kendisinin bilimce ya da aktörece özümlemesine izin veremez; şiirin amacı Gerçek değil, kendisidir, şiirdir. Gerçekleri ortaya koyma biçimleri başkadır ve şiirin dışındadır.”²²

Sanat Kilise karşısında özerkleşti, özgürleşti ve ahlaki değer yargılarından da bağımsızlaşarak kendi üzerine kapandı. Geleneksel temalarla bağını kesti ve âlemde insanın merkeze yerleştirilmesine uygun bir biçimde tematik olarak da insan, sanatın merkezine yerleştirildi. İnsanın halleri muğlak, kapalı, imgesel, alegorik bir dille parçalanmış, merkezsiz bir yapı içinde anlatılır oldu. Sanatın işlevi oyun, eğlence ve haz olarak belirginlik kazandı. Tabii ki sanatın böylesine ‘serbestleşme’inde genel ahlaki değerlerden kopmasının payı büyük oldu. Modernizmle birlikte neyin neye göre değerlendirileceği, ahlaki bir değerlendirme olmaktan çıkıp insanın hallerine göre belirlendi. Aslında bu gelişmeler kelimenin tam anlamıyla ‘dünyanın çivisinin çıkmasıydı’; insan da ip’ten kopmuştu zaten. İpten kopmuş insan, sanatın merkezine de kendi hallerini yerleştirdiği iyi ile kötü, güzel ile çirkin, bu hallere uygun olarak izafileşti. Neyin iyi, neyin kötü, neyin güzel, neyin çirkin olduğu keyfi olarak belirlenebilir olunca, değerler alt-üst edilebilir bir hale geldi.

Modernist estetik böylesi bir vasatta doğdu ve sanatın tarihi boyunca ilk kez çirkinin güzelliğinden, kötünün iyiliğinden söz edilebilir oldu. Kötü, çirkin ve zararlı olanı, tarih boyunca kendi sınırlarının dışında tutmuş olan sanat, modernizmle birlikte sınırlarını yitirdi ve bu sınırsızlık içinde serkeşleşti. Sanatta yaşanan bu alt-üst oluşu sadece Baudelaire'e bağlamak yanlış olur. Onun yaptığı, modern hayatın yarattığı yer değiştirmeleri yeni bir estetik algıyla şiirleştirmekti; ama bunu o kadar yerinde ve güçlü bir şekilde yaptı ki sanat bir daha eskisi gibi olamadı.

Modern hayatla birlikte modernist estetik birbirlerini besleyip değiştirip dönüştürüp hayatı belirlemeye devam ediyor. Baudelaire'den sonra çirkinin güzelliği, kötünün iyiliği edebiyatın da dışına taşarak bütün sanat alanlarına yayılarak, yaygınlık kazanarak devam ediyor ve biz modern insanlar böylesi bir atmosferde içinde yaşarken sanatla edebiyatla ilgili geliştirdiğimiz estetik yargılarda neyin ne kadar etkisi altında olduğumuzu layıkıyla hesaplayamıyoruz.

Ve Sonuç

Ve sonuç Baudelaire'in aynı adlı şiirinden olsun.

Sonuç

*“Gönlüm rahat, çıktım dağın tepesine,
Hastane, hapisane, kerhane, araf, cehennem,
Kent görünüyor bütün genişliğince,*

*Çiçekler gibi açar bütün aykırılıkları.
Boşuna gözyaşı dökmeye gitmezdim oraya,
Sen de bilirsin, ey Şeytan, kırık umutlarımın anası;*

*Kocamış bir kadının kocamış belalısı gibi
Sarhoş olmak isterdim o koca orospuyla,
Cehennemsi büyüğü gençleştirir di beni.*

*Sabah yataklarında uyu daha gönlün dilerse,
Ağır, karanlık, nezleli, gönlün dilerse dolaş
Altın işlemeli akşam perdelerinde,*

*Seviyorum seni, rezil başkent! Orospular
Ve haydutlar, sunduğunuz hazlar sonsuz,
Ne var ki anlamaz bunu inançsız bayağılar.”²³*

- ¹ “Sık sık kötülense de, fikir 1920’lerden sonra daha geniş bir kabul ve yasallığa ulaştı. ‘Modem’in oldukça tartışmalı terminolojik ‘kümelenmesi’ içinde, ‘modernizm’ sadece sonradan gelmekle kalmadı, ayrıca en derinlere kök salmış tartışmalı yan anlamlara sahip bir kavram oldu. Bu yüzden onun temizlenmesi hatırı sayılır bir zaman aldı. ‘Modernizm’ sıfatını, onaylayıcı bir şekilde, geniş bir çağdaş estetik yenilenme hareketini belirtmek üzere kullanan ilk kişi Ruben Dario, 1890’ların başında *el modernismo* ‘nun o ünlü kurucusu oldu.” (Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev: Sabri Gürses, Küre Yay. İstanbul 2010, s.74).
- ² Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, çev: Ali Berktaş, İletişim Yay. İstanbul 2009, s. 145.
- ³ “Güzelin, uyandırdığı izlenim tek olsa da, her zaman kaçınılmaz olarak iki unsurdan oluştuğunu, oluşan izlenim birliği içinde güzelin değişik unsurlarının ayırt etmek güç gelse de, bunun güzelin bileşimindeki zorunlu çeşitliliği asla geçersiz kılmadığını göstermek için iyi bir fırsat. Güzellik, niceliğinin belirlemesi çok güç olan ebedî, değişmez bir unsurdan ve koşullara göre değişen, görelî bir unsurdan oluşur bu unsur da yaşanılan çağ, o çağın modaları, ahlaki değerleri, duyguları ya da bunların hepsidir. İlahi pastanın üstünü kaplayan çekici, baştan çıkarıcı, iştah açıcı kaymağa benzetebileceğimiz bu ikinci unsur olmasa, insan doğasına uyarlanabilir ve uygun olmaktan çıkacak ilk unsur da hazmedilemez, takdir edilemezdi. Meydan okuyorum: bu iki unsuru da içermeyen tek bir güzellik numunesi bulup çıkarın bana” (C. Baudelaire, *A.g.e.* s. 202).
- ⁴ Charles Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev: Erdoğan Alkan, Alaz Yay. İstanbul 1984, s. 125.
- ⁵ “Baudelaire’in şiiri ezilenlere destek verir. Ama bu arada davalarını olduğu kadar, yanılsamalarını da paylaşır. Devrimin şarkılarına kulak kabartırken, idamlar sırasında çalman trompetlerden yansıyan ‘yüksektekilerin seslerine’ kulak vermeyi de unutmaz. Bonaparte, bir darbeyle iktidara geldiğinde, Baudelaire bir an öfkeye kapılır. “Sonra olaylara ‘kaderci bir bakış açısından’ yaklaşır ve bir keşiş gibi boynun eğir.” “Teokrazi ve komünizm”, Baudelaire için inançlar değil, kulağına gelen ve ayırdına belki de tam olarak varamadığı fısıltılardır; büyük bir olasılıkla ne birincisi sanıldığı kadar melek safiyetindeydi, ne de ikincisi, yine sanıldığı kadar, şeytanıydı.” (Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay. İstanbul 2002, s. 121.)
- ⁶ C. Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, *A.g.e.* s. 214.
- ⁷ *A.g.e.* 214.
- ⁸ “Antik sanattan saf sanat, mantık, genel yöntem dışında kalan şeyleri öğrenmeye çalışanın vay haline! Oraya fazlaca gömülünce şimdi’ye ilişkin belleğini de yitirir; içinde yaşadığı koşulların sağladığı haklardan ve ayrıcalıklardan vazgeçer. Burada gerçekten bir ayrıcalık söz konusudur, çünkü neredeyse bütün özgünlüğümüz, zamanın duyularımıza vurduğu damgadan kaynaklanır.” (Charles Baudelaire, *A.g.e.* s. 217).
- ⁹ “Ana soruna, işin özüne, yani bizim yeni tutkulara içkin özel bir güzelliğe sahip olup olmadığımızın konusuna gelince, modem konulan ele alan sanatçıların çoğunun kamusal ve resmi konularla, zaferlerimiz ve siyasal kahramanlığımızla yetindiklerini görüyorum. Gerçi bunları suratlarını ekşiterek, homurdanarak ve paralarını veren hükümet tarafından sipariş edildikleri için yaparlar. Oysa başka türlü bir kahramanlık içeren özel konular da vardır. Sosyete hayatının ve devasa kentin yeraltına musallat olmuş binlerce köksüz hayata ait manzaralar, caniler, fahişeler, *Gazette des tribunaux* ve *Moniteur*, kendi kahramanlığımızı tanımak için gözümüzü açmanın yeterli olacağını kanıtlıyor.” (C. Baudelaire, *A.g.e.* 195-196)
- ¹⁰ “Bu ortamda kentin gerçeklikleri kolaylıkla düşsel ve büyülü bir hal alabiliyordu. Sokağın ve kafenin parlak ışıkları hazzı arttırmaktaydı; daha sonraki kuşaklar için elektrik ve neon daha da arttıracaktı bunu. Kafalarının üzerinde meyvalar ve pastalar taşıyan o kafe perileri gibi, en aşikâr bayağılıklar bile bu romantik ışıltıda güzel görünebiliyordu. Büyük şehirde aşık olmuş herkes bilir bu duyguyu ve yüzlerce duygusal şarkıda kutsanır bu. Oysa, bu özel coşkular doğrudan kamusal kent mekânının modernleşmesinden kaynaklanmaktadır. Baudelaire yeni bir özel ve kamusal dünyayı tam da ortaya çıkarken gösterir bize. Bu andan itibaren bulvar modem aşk için yatak odası kadar önemli olacaktır.” (Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev: Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yay. İstanbul 2004, s. 209)
- ¹¹ Paçavracı (*chiffonnier*), yosma, kapatma, *courtesan*, lezbiyen, haydut (*criminal*), komplocu, kumarbaz, sihirbaz, hokkabaz, akrobat (*saltimbanque*), dilenci... Kenar mahallelerin, aşağı mahallelerin, yeraltının berduşları, avareleri, aylakları, serkeşleri, çapulcuları... Onlar Baudelaire’in kalabalıklardan ayıklandığı yakınları olmakla kalmazlar, ona yaşadığı zaman ve mekânı sezdirirler. Kendini ve şiirini onlar-

da arar ve bulur. Onlar destanının kahramanları, *Kötülüğün Çiçekleri*'dirler.” (Ali Artun, C. Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı'nın* içinde, s.11)

¹² “Paris hayatı, şiirle ve harikalarla dolup taşmaktadır. Elarikalar, tıpkı hava gibi bizi sarıp içimize işliyor, ama biz onu görmüyoruz” (C. Baudelaire, *A.g.e.* 197)

¹³ *A.g.e.* s. 13-14.

¹⁴ *A.g.e.* s. 56.

¹⁵ *A.g.e.* s. 240.

¹⁶ “Şiirin amacının şunu ya da bunu öğretmek olduğunu düşünen bir yığın insan var, şiir gelenekleri yetkinleştirmeliymiş, şiir bilinci güçlendirmeliymiş, hasılı şiir yararlı olanı göstermeliymiş... Kişi kendine eğilmek, ruhunu sorgulamak, coşkulu anılarını anımsamak istesin yeter ki, o zaman Şiir'in şiirden başka amacı olmadığını görür; özge bir amacı olamaz da. Yalnız ve yalnız bir şiir yazma zevki uğruna kaleme alınmış şiirden daha büyük, daha soylu, şiir adına gerçekten taşımaya değer başka bir şiir olmaz.” (C. Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, s. 19.)

¹⁷ C. Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, 61-62.

¹⁸ C. Baudelaire, *Paris Sıkıntısı*, çev. Tahsin Yücel, Adam Yay. İstanbul 1982, s. 105.

¹⁹ Charles Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Erdoğan Alkan, Alaz Yay. İstanbul 1984, s. 18.

²⁰ C. Baudelaire, *Paris Sıkıntısı*, s. 88.

²¹ C. Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, s. 18.

²² *A.g.e.* s. 20.

²³ C. Baudelaire, *Paris Sıkıntısı*, s. 119.

SELAMİ ALAN

MAGNA CARTA'DAN İNSAN HAKLARI EVRENSEL BİLDİRİSİ'NE BATI'DA İNSAN ALGISI (1215-1948)

Günümüzde Batı; insana değer veren, temel hak ve özgürlükleri adil bir şekilde düzenleyen ve böylece modern yaşam imkânı sağlayan güç olarak yansıtılmaktadır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Başkanı'nın 25 Ocak 2008'de yaptığı konuşmasında mahkemeye yapılan başvuruların yıllık 40.000¹ civarına ulaştığını söylemesi, Batı için oluşturulan bu “adil güç” imajının her geçen gün daha da kabul edilir duruma geldiğini göstermektedir. Oysa Batı'nın tarihine bakıldığında, aslında bugün de devam eden, iki türlü insan algısının mevcut olduğu görülmektedir: Biz ve ötekiler.

Bu gruplandırmadan hareket ederek yazımızda öncelikle, Batı'ya göre “biz” kategorisine dâhil olan Batılı insan için Magna Carta'dan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ne kadar gelişen ve değişen algıyı aktarmaya çalışacağız.

Orta Çağ da dâhil olmak üzere Batı dünyasında hâkim olan iki temel güç vardır: Rahiplerin kutsal otoritesi ve asillerin gücü. Bu iki güç arasında rahiplerin gücü daha ağır basar, çünkü resmî bir güç olarak görülen krallar bile İlahî gücün temsilcisi olan rahiplere hesap vermek zorundadır (Alatlı, 2010: 203). Kiliseye karşı sorumlu olan kralların ilişkilerini iyi tutmak zorunda oldukları diğer güç ise yerel yönetime sahip olan derebeyleri yani soylulardır. Bu sistemde krallar tebaalarının derebeyleri tarafından kullanılmasına müsaade etmekte, derebeyleri ise yerel yönetim gelirinin belirli bir kısmını krala sunmaktadır. Rahip, kral ve derebeyleri arasında kurulan bu güç dengesinde sıradan insanlar ise temel hakları olan özgürlükten, can ve mal güvenliğinden dahi yoksundurlar. Öyle ki bu dönemde özgürlük denilince, derebeylerin kendi küçük toprakları üzerindeki özgürlükleri anlaşılmaktadır (Demirbaş, 1977: 152).

Kurulan bu sistem, 13. yüzyılın başlarında bozulmaya başlar. İngiltere Kralı John'un, Papa II. Innocent'a karşı çıkması, vergileri yükseltmesi, kurduğu mahkemelerde kendi lehine kararlar aldırması neticesinde düzen bozulmuştur. İyi bir yönetim sergileyemeyen Kral John, bir de 1214 yılında Fransa kralına karşı büyük bir mağlubiyet yaşayınca 1215 yılında, “Magna Carta” veya “Hürriyetlerin Büyük Fermanı (Great Charter of Liberties)” adlarıyla bilinen belgeyi kabul etmek zorunda kalmıştır.

15 Haziran 1215 tarihinde kabul edilen altmış üç maddelik bu belgede; “Kontlarla baronlar, suçun vahametine bağlı olarak, sadece kendileriyle eş düzeydeki insanlar tarafından para cezasına çarptırılabilir.” (Alatlı, 2010: 373) şeklindeki 21. maddede olduğu gibi insanları sınıflandıran ifadeler bulunmasına karşılık, “Hiç kimse, önce kraliyet yasaları veya lordunun adil yargısına muhatap olmadan tutuklanmayacak, hapse atılmayacak, malına el konmayacak, suçlu ilan edilmeyecek, sürgüne gönderilmeyecek veya herhangi bir başka biçimde helak edilmeyecektir.”, “Hak ve adalet kimseden esirgenmeyecek, adalet geciktirilmeyecektir.” (Alatlı, 2010: 375) şeklindeki 39 ve 40. maddeleri gibi ilk defa insan haklarını düzenleyen ifadeler de yer almaktadır. İşte bu ifadeler Magna Carta’yı; kral, kilise ve baronlar arasındaki yetki ve görevleri belirleyen bir belge olmaktan öteye geçirmiş, ilk defa kişi hak ve hürriyetlerinden bahsederek Batı’daki insan algısının değişmeye başladığını gösteren tarihi bir belge hâline getirmiştir. Yani Magna Carta, insan hakları ve kişi hürriyetlerinin soyut birer kavram olmaktan kurtarılarak hukukî ve siyasal bir düzen içinde gerçekleştirilmesini, şekillendirilmesini, hukukun üstünlüğü fikrinin yerleşmesini sağlayan ilk temel yapı taşı olmuştur (İlal, 1968: 210).

Magna Carta’yla birlikte her ne kadar kralın haklarına kısıtlamalar getirilmiş, insanların haksız ve hukuksuz yere hapsedilmeleri, öldürülmeleri yasaklanmış ise de bu belge uygulamada pek işe yaramamıştır. Dönemin hâkim gücü olan kilise, din adına insanlara işkenceler yapmış, yargısız infazlar gerçekleştirmiştir. Bilime ve değişime kapalı bu baskı dönemine tepki ise Rönesans olarak adlandırılan 15-16. yüzyılda gerçekleşmiştir. Rönesans dönemiyle birlikte insana bakış açısı değişmiş ve bütün dışavurumları ve kazanımlarıyla insanı kendine konu edinen Hümanizm ortaya çıkmıştır. Leon Batista Alberti’nin “İnsan isterse her şeyi yapabilir.” özdeyişiyle en iyi ifadesini bulan bu akım (Tok, 1999: 83), Batı’daki insan algısının değişiminde de çok büyük rol oynamıştır. İnsanı temel alan bu yaklaşım sayesinde, insanın sırf insan olduğu için değerli olduğu düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.

Batı’daki insan algısının bu değişim ve gelişimini belgelendiren en önemli dönüm noktalarından birisi, 4 Temmuz 1776 tarihli “Bağımsızlık Bildirgesi”dir. Büyük Britanya Krallığından ayrılarak Amerika’da bağımsızlıklarını ilan eden on üç koloninin kabul ettikleri bu bildirgeyi konumuzla bağlantılı kılan husus, bildiride geçen “Tüm insanların eşit yaratıldığını, Yaradanları tarafından kendilerine devredilemez hakların verildiğini ve bu hakların Yaşam, Özgürlük ve Mutluluğa Erişme haklarının bulunduğu gerçeklerinin apaçık ortada olduğunu kabul ediyoruz.” (Alatlı, 2010: 935) cümlesidir. Bu ifade, Magna Carta’da yer bulan sınıf farklılığı anlayışını aşma girişimidir.

Bağımsızlık Bildirgesinden sonra insanlar arasındaki sınıf farklılıklarını reddedip daha ilk maddesinde; “İnsanlar, özgür ve eşit haklarla doğar ve yaşarlar. Sosyal farklılıklar ancak kamu yararına dayandırılabilir.” (Alatlı, 2010: 939) ifadesine yer vererek eşitliği savunan en önemli belgelerden biri Fransa’daki “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi” olmuştur. Ülkede çıkan iç savaş neticesinde, Fransız Ulusal Meclisi tarafından 28 Ağustos 1789’da kabul ve beyan edilen bu bildirmede, insanların zulme karşı direnme hakkı olduğu, her türlü egemenliğin esasının millete dayalı olduğu ve mutlak egemenliğin bir kişi ya da grubun elinde bulunamayacağı, devleti idare edenlerin esas olarak millete karşı sorumlu oldukları vurgulanmıştır. Bu bildirme; evrensel oluşu, ifade gücü ve açık bir üslup kullanışı sayesinde kendisinden önce ilan edilen bildirmelerden daha etkili ve kalıcı olmuş; Batı’da bütün -Batılı- insanların eşit olduğu algısının yerleşmesine etki etmiştir.

Batı’da insan algısının vardığı noktayı belirtmesi açısından önemli belgelerden biri de 10 Aralık 1948 tarihinde düzenlenen “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesidir. 2. Dünya Savaşı öncesi ve sırasında yaşanan insanlık dışı olaylar, yapılan katliamlar ve işlenen suçlar, insan haklarının uluslararası bir güçle korunması gerektiği inancını yaymıştır. Bu amaçla kurulan Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler, birbirlerine karşı kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar.” cümleleriyle başlayan ve evrensel geçerliliği olan otuz maddelik bildirgeyi yayınlamıştır.

Bu bildirmeler her ne kadar Batı’da insana verilen değer nasıl kademe kademe geliştiğini gösterse de içerikleriyle tüm insanlığa vadettikleri daha adaletli, daha eşit bir dünyayı bir türlü sunamamışlardır. Zira İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan Birleşmiş Milletler Örgütü öncesinde, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra da “Cemiyeti Akvam” adıyla da bilinen Milletler Cemiyeti, aynı amaçla kurulmuş ama bir dünya savaşının daha yaşanmasına ve milyonlarca insanın ölmesine engel olunamamıştır. Ve maalesef, kurduğu Avrupa İnsan Hakları Mahkemeleriyle bütün dünya insanların haklarını savunduğunu iddia eden Batı’nın günümüzde bile değişik sebepler icat ederek insanların katledilmesine yol açması, güç ve iktidar tutkusunun daha ön planda olduğunun ve temeldeki insan algısının çok da değişmediğinin işaretidir.

ÖTEKİ DÜNYANIN İNSANLARI

Batı’daki güç ve iktidar tutkusunun insan algısına etkisini en net biçimiyle Batı’nın diğer toplumlara bakışında görebiliriz. Batı, geçmişten günümüze kendisini hep farklı ve üstün görmüş, diğer insanları ise kurduğu sisteme olan bağlılıklarına veya tehdit durumlarına göre farklı derecelerde ötekileştirmiş ve aşağılamıştır. Öteki insanları, kendi -Batı- kültürünün kıstaslarını kullanarak değerlendirmiş ve

onları kendine benzetme çabası içinde olmuştur. Özellikle Rönesans döneminden sonra her şeye bilimsel yönden yaklaşan Batı, “Bilmek hâkim olmaktır.” felsefesiyle öteki dünyanın insanları üzerine de çalışmalar yapmıştır. Oryantalizm olarak adlandırılan ve Edward Said’in çalışmasıyla gündeme gelen bu bilim, “Doğu’yla -Doğu hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Doğu’ya egemen olmakta, Doğu’yu yeniden yapılandırmakta, Doğu üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçimidir” (Said, 2012: 13).

Haçlı seferleri, coğrafi keşifler ve sanayi inkılabı gibi gelişmelerin etkisiyle dış dünyaya açılan ve kendisine hem siyasî güç hem hammadde hem de pazar arayan Batı, oryantalizm kapsamında “yüzyıllar içerisinde Doğu’ya dair taraflı-tarafsız, çok sayıda incelemede bulunmuş, bunları şiirden romana, buradan da bilimsel tespitler içerdiği iddia edilen eserlere vancaya kadar geniş bir yelpazede sunmuştur. Bütün bu çalışmalarda Doğunun kimliğini en ince ayrıntısına kadar, bildiği kadar belirlemeyi de hedeflemiş, bununla da kalmayarak, bizatihi askerî ve siyasî işgal ve müdahaleleriyle inşa etmeye çalışmış” (Canbay Tatar, 2012: 95) ve hâlâ çalışmaktadır. Zira Batı, kendisini modernliğin ve medeniyetin temsilcisi olarak görmektedir. Her ne kadar tarih boyunca yayınladıkları bildirgelerde bütün insanların özgür doğup özgür yaşadığını belinseler de onların medeniyetlerine erişememişi) diğer toplumları ve barbar insanları istedikleri seviyeye getirebilmek için yapılacak her türlü müdahaleyi kendilerine meşru görmüşlerdir.² Çünkü Batı’nın algısına göre öteki dünyanın insanları, hem her şeye müstahak, ilkel mahlûklar hem de kötülüklerin ortaya çıkmasına sebep olan günah keçileridir. (Canbay Tatar, 2012: 96)

Batı, medeniyet ya da uygarlık götürme gibi değişik adlarla ama aynı amaçla öteki dünyaya tarih boyunca birçok saldırı gerçekleştirmiş, bu dünyanın insanlarını sömürülecek veya köleleştirilecek kişiler olarak görmüştür. Bu durumun en acı örneklerinden birisi, Amerika kıtasının keşfinden sonra sömürgeyi kabul etmeyen yerlilerin katledilmesi³ ve Afrika’dan zorla toplanan yüzbinlerce insanın köle olarak yine bu kıtaya getirilmesidir. Amerika’ya taşman bu insanlardan yarım milyonu, otuz kırk gün süren, uzun ve işkence dolu bu yolculuklara dayanamamış, yollarda feci şekilde can vermiştir. Kıtaya ulaşmayı başaran iki milyon altı yüz bin insan ise köle olarak en ağır, en pis işlerde çalıştırılmış, en kötü ortamlarda yaşatılmışlardır.⁴ Demiryollarının döşenmesi, madenlerin çıkarılması ve binaların yapılması gibi medeniyet inşasının her safhasında ve en zor işlerde görev alan bu insanlar, insanlar arasında eşitliği savunan bütün bildirgelere⁵ rağmen, 1865 yılına kadar köle olarak kabul edilmişlerdir. 1865 yılından sonra -her ne kadar kölelikten resmîyette kurtulmuş gibi görünseler de- yaşayabilmek için uzun yıllar boyunca zor şartlar altında çalışmaya yine devam etmişlerdir.

Kendi medeniyeti için milyonlarca insanı köleleştiren Batı, Amerika ya da Avrupa kıtasına köle olarak getiremediği öteki dünya insanlarına ise değişik sömürgeleştirme programları uygulamıştır. Özellikle dil üzerine yoğunlaşan bu programlarla öteki dünyanın insanları kültürlerinden, değerlerinden uzaklaştırılmış; “modernleşme” ve “küreselleşme” gibi kavramlarla Batı değerlerine yaklaştırılmışlardır. Böylece gün geçtikçe Batı hayranı olan bu insanlar, sömürülmeye karşı çıkmak bir tarafa bu durumdan haz duyar hâle gelmişlerdir. Batı’da yaşanan müsrif hayata karşılık, dünyada her yıl sekiz milyondan fazla insanın açlıktan ölmesi (Polatoğlu, 2008: 3) ve insanların buna duyarsız kalması, sömürge programlarının nasıl çalıştığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, insanın eşit olduğu bildirgelerde defalarca vurgulanmış olsa bile, tarih boyunca güç ve iktidar uğruna gerektiğinde kendi insanını katletmekten çekinmeyen Batı’nın, öteki dünya insanını ikinci hatta üçüncü sınıf insan olarak algıladığı ve böyle algılamaya devam edeceği aşîkârdır.

KAYNAKLAR

- ALATLI, Alev (2010). *Batiya Yöne Veren Metinler (I-IV)*, Kapadokya Meslek Yüksekokulu, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Araştırma ve İnceleme Dizisi.
- ALEXANDER, Raymond P. (1968). “Amerika’da Zencilerin Başkaldırışı”, (Çev.: Dr. Tunçer Karamustafaoğlu), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 3, s. 101-106.
- ANDERSON, Benedict (1995). *Hayali Cemaatler*, Metis Yayınları, İstanbul.
- CANBAY TATAR, Doç. Dr. Hüsnîye (2012). “Batının Kimlik İnşasında Ötekinin Yeri”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 14, Haziran/2012, s. 91-102.
- DEMİRBAŞ, Timur (1977). “Kişi Güvenliği”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 43, Sayı: 1-4, s. 149-172.
- İLAL, Ersan (1968). “Magna Carta”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 34, Sayı: 1-4, s. 210-242.
- MAALOUF, Amin (2014). *Ölümçül Kimlikler*, YKY Yayınları, İstanbul.
- POLATOĞLU, Prof. Dr. Aykut (2008). “Editörden”, *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt I, Sayı 1, Nisan/2008, s. 2-3.
- SAID, Edward W. (2012). *Şarkiyatçılık*, Metis Yayınları, İstanbul.
- TOK, Gökhan (1999). “Bilimin Işığıyla Aydınlanan Çağ: Rönesans”, *Bilim ve Teknik*, Sayı 378, s. 82-87.

¹ “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne yapılan başvuruların sayısı sekiz yılda altı kat artmış olup yılda yaklaşık 40,000’e ulaşmıştır. ‘2006 yılında bir yargı kararı alabilmek için 39,000 başvuru yapılmış, bu sayı 2007 yılında 41,000’e ulaşmıştır.’ (Mahkeme Başkanı’nın 25 Ocak 2008’de yaptığı açış konuşması).” (POLATOĞLU, 2008: 3)

² “Modern dünyanın kurulması olgusu, aynı zamanda yıkıcı bir olgu da olmuştur. Enerji fazlası olan, yeni gücünün bilincinde olan, üstünlüğüne inanan Batı, tıbbın, yeni tekniklerin nimetlerini ve özgürlükçü düşünceleri yayarak, ama aynı zamanda katliamlara, yağmalamalara ve sömürgeleştirmelere girişerek,

aynı anda her yönde ve her alanda dünyayı fethetmişlerdir. Ve her yerde büyümlü bir hayranlık kadar kin de uyandırarak.” (Maalouf, 2014: 67)

- ³ 19. yüzyılın başlarında insan haklarını ve bireysel özgürlüğü savunduğunu iddia edenlerden biri olan liberal Pedro Fermin de Vargas, yapılan katliamlardan kurtulmayı başaran yerliler için ise şöyle bir politika teklif eder: “Kızılderili beyazlarla çiftleştirilerek ortadan kaldırmak, haraç ve diğer yükümlülüklerden azat etmek ve onlara toprakta özel mülkiyet vermek bizim çok avantajımıza olacaktır.” (Anderson, 1995: 28) Böylece Kızılderili toplumu ya soy özellikleri değiştirilerek ya da sisteme intibak ettirilerek Amerika için sorun olmaktan çıkarılabilecektir.
- ⁴ “Amerika, dünyanın şurasından burasından kalkıp gelmiş göçmenlerin ülkesidir. Nitekim, buraya ilkin İngilizler, İskandinav halkları ve Fransızlar göç etmişlerdir. Aşağı yukarı bir yüzyıla yaklaşan bir zaman içinde hep bu ülkelerin insanları Amerika’ya ilgi göstermişlerdir. Daha sonra Almanlar, Orta Avrupa halkları, Slavlar ve nihayet İtalyanlar Amerika’ya göç etmeye başlamışlardır. Bu sırada, Portekiz ve İspanyol tacirlerinin kıtalararasında yüz kızartıcı bir ticarî faaliyete giriştikleri görülmektedir. Tacirler sâdece pamuğu, keresteyi, fildişini alıp satmakla yetinmemişler, insanı da bir ticarî mal haline getirmişlerdir. Afrika’dan topladıkları bu zavallı insanları gemilere doldurup doldurup Amerika’ya götürmüşler ve orada bu kara derili insancıkları beyaz patronlara, tıpkı bir mal gibi para karşılığında satmışlardır. Aşağı yukarı, beyaz tacirlerin insan alım satımı, köle ticareti 200 yıl sürmüştür. Bu süre içinde Amerika’ya 2 milyon 600 bin köle getirilmiştir. Beyaz tacirlerin kadirgâlarında zincire vurularak götürülen bu insanlardan yarım milyonu, 30-40 gün süren eziyet ve işkence dolu yolculuğa dayanamayıp ölmüşlerdir. Ancak en güçlü ve dayanıklı olanlar hayatta kalabilmiştir. Amerika’ya getirilen bu zenci köleler en aşağılık ve en ağır işlerde çalıştırılmıştır.” (Alexander, 1968: 101-102).
- ⁵ 4 Temmuz 1776 tarihli Kongre’de On Üçüncü Amerika Birleşik Devletleri’nin oybirliğiyle kabul ettiği Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nde insanların eşitliğiyle ilgili şu ifadeler yer almaktadır: “Tüm insanların eşit yaratıldığını, Yaradanları tarafından kendilerine devredilemez hakların verildiğini ve bu hakların Yaşam, Özgürlük ve Mutluluğa Erişme haklarının bulunduğunu gerçeklerinin apaçık ortada olduğunu kabul ediyoruz.” (Alatlı, 2010: 935)

HÜSEYİN YILMAZ

GELENEKSELÇİ EKOLÜN BATI YORUMU: “MODERN DÜNYANIN BUNALIMI”

Gelenekselci Ekolün Batı yorumunu değerlendireceğimiz bu çalışmada, konu özellikle günümüz modern Batı medeniyeti çerçevesinde ele alınacaktır. Zira Gelenekselciler açısından modernliği, doğrudan üreten de temsil eden de Batı medeniyetidir. Bu bakımdan burada modernlik, modern dünya, modernliğin temel yönelimleri, din ve özellikle İslâm açısından taşıdığı anlamlarla ilgili görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Gelenekselci Ekolün, yirminci yüzyılın başlarından itibaren özellikle çeşitli İslâm tarikatları aracılığıyla Müslüman olmuş Batılı düşünürler tarafından ortaya konulmuş entelektüel bir çevreyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle entelektüalist yönü öne çıkan bir ekol olarak seçkin, dar bir çevrede ortaya çıktığını ve daha sonra yine aynı çevrelere hitap edecek şekilde dünyanın birçok ülkesinde takipçiler edindiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Türkiye’de de ekole mensup bütün yazarların eserlerinin çevirilerinin bulunduğunu, hatta bazı öncülerinin neredeyse bütün eserlerini Türkçe okumanın mümkün olduğunu ifade edebiliriz.

Gelenekselci Ekolün kuruculuğunu ve öncülüğünü *René Guénon*’un (*Abdulahid Yahya*) (1886-1951) yaptığını kabul edebiliriz. Zira kendisinden sonra gelen bütün yazarlar onun görüşlerinin genel çerçevesine sadık kalmışlardır. Ekolün çoğunluğu ihtida etmiş Batılı Müslümanlardan oluşmakla birlikte Batı’da ve Doğu’da Müslüman olmayan birçok entelektüel de kendi gelenekleri çerçevesinde bu ekolün görüşleri doğrultusunda eserler vermişlerdir. Bu çerçevede ekolün önde gelen isimleri arasında *Ananda Kentish Coomaraswamy*, *Frithjof Schuon* (*İsa Nureddin*), *Titus (İbrahim) Burckhardt*, *Gai Eaton* (*Sidi Haşan Abdullah Abdulhamid*), *Martin Lings* (*Ebu Bekir Siraceddin*), *Ford Northbourne* (*Sidi Nuh*), *Marco Pallis*, *Victor Donner*, *William Stoddart* ve *Whithall N. Perry*’yi saymak mümkündür. İslâm dünyasında en çok tanınan Gelenekselci temsilci *Seyyid Hüseyin Nasr* ise bugün dünyada ekolün en çok bilinen ve okunan yazarıdır.

Gelenekselciler, gelenek kavramıyla bizim günlük dilde kullandığımız anlamda örf ve âdetleri ifade eden bir çerçeveyi kastetmemektedirler. Onlar için *gelenek* kavramı, vahiy yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifade ettiği gibi bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan ibadet biçimlerini, çeşitli davranış kalıplarını, sanatı, kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevî gerekse

maddî yollarla aktarımını da ifade etmektedir. Dinin bütün tezahürlerini de kucaklayan bir kavram olarak anlaşıldığı için onlara göre geleneğin dinle özdeş olduğunu söylemek mümkündür. Ancak burada dinin geleneksel yapısının bozulmamış olmasını hatırlatmaktadırlar. Bu bakımdan onlar geleneğin, özellikle kaynağından indiği orijinal hâliyle sahih olarak bozulmadan aktarılması ve o hâliyle yaşanması anlamında Ortodoks olması gerektiğine özel vurgu yapmaktadırlar.

Öte yandan Gelenekselciler, bütün dinlerin özünde yansıyan bir Aslî Gelenek bulunduğunu ve bu özün çağlar boyu bütün dinlerde değişik formlarda devam ettiğini belirtmektedirler. Bu Aslî Gelenek günümüzde *Ezelî Hikmet* olarak ifade edilmektedir. Batı dillerinde bu kavramın karşılığı olarak daha önce kullanılan *Philosophia perennis*, *Soaphia perennis*, *Religio Perennis*, İslâm geleneğinde ise *Hikmet-i Hâlîde* kavramları bu Aslî Geleneği ifade etmek üzere önerilmektedir. Gelenekselciler her medeniyetin özündeki bu aslî ilkelerin aynı zamanda metafizik ilkler olduğunu söylemektedirler. Metafizik ilkeler bütün medeniyetlerin aşkın ortak özünü oluşturmaktadır ve gerçekte tek bir hakikat olduğuna göre metafizik de tek olmalıdır. Ancak her medeniyette bu doktrin farklı formlarla tezahür edebilir. Bu bakımdan bir medeniyetin her unsuru, bu ilkelere göre değerlendirilmeli ve tartışılmalıdır.

Gelenekselcilere göre bu kutsal metafizik öğreti Batı dünyasında geleneksel olarak artık yaşamamaktadır, unutulmuştur ya da kaybolmuştur. Ancak metafizik ilkeler olmadığı zaman her şeyin kendisiyle ölçüleceği, değerlendirileceği herhangi bir ilkenin varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu tam bir ilkesizlik ya da çoklukta dağılma diyebileceğimiz gerçek ilkelere kopuk bir sürü bireysel görüş bolluğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onlar modern değerlerin ve modern dünyanın da yine bu metafizik ilkeler ışığında değerlendirilmesi, tartışılması gerektiğini belirtmektedirler. Gelenekselcilere göre Batı medeniyetinin en büyük açmazı da bu noktada yatmaktadır; çünkü modern medeniyet, tarihte metafizik ilkeleri olmayan tek medeniyettir. Çünkü diğer bütün sorunlar, bunalımlar ve karışıklıklar bu yoksunluktan kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi metafizik, küllinin ya da küllî düzeydeki ilkelerin bilgisi olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan metafizik sınırsız ifade ettiği için Mutlak olana yönelik doktrindir ve bundan dolayı tam bir tanımla yapılamaz. Bu bakımdan R. Guenon'a göre her şeyin kendisine dolaylı ya da dolaysız bağlı olduğu küllî ilkelerin bilgisi olarak metafiziğin olmadığı yerde mevcut her çeşit bilgi; ilkedan, hakikat değerinden yoksundur.¹ F. Schuon ise “ Metafiziği herkese öğretmek mümkün değildir; yoksa yeryüzünde hiç ateist bulunmazdı”² demektedir. Buradan anlaşılacağı üzere Gelenekselcilere göre metafizik Mutlak Hakikatin bilgisine ulaşmanın tek ve geçerli yoludur. Vahiyle gelen her din özünde bu metafiziği barındırır.

Gelenekselcilere göre Batı medeniyeti, metafizikten bütünüyle uzaklaşıp onun yitirilmesiyle, tamamen dünyevî bir medeniyet olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan onlar, dinlerin özünde bulunan ‘Ezelî Hikmet’in evrensel olduğunu ve metafizik ilkeleri de kendinde barındırdığını ifade ederek Batı medeniyetinin de bu ilkelere yani ‘Gelenek’e dönmesi gerektiğini önermektedirler. Çünkü normal bir medeniyet bu ilkelere dayanmalıdır: “Bizim normal dediğimiz bir medeniyet, kelimenin tam manasıyla ilkelere dayanan, her şeyin bu ilkelere uygun olarak tanzim edildiği ve derece derece sıralandığı (hiyerarşi) bir medeniyettir; bu öyle yapılı ki, her şey, özden zihni veya metafizik bir doktrinin uygulaması veya uzantısı gibi görünür; an’anevî bir medeniyetten söz ederken de söylemek istediğimiz budur.”³ Burada Gelenekselcilerin Batı medeniyetini metafizik açıdan normal olmayan bir yapı olarak nitelediklerini görüyoruz. Dolayısıyla buradan çıkış yolu Batıların kendi metafizik geleneklerine dönmeleriyle mümkündür. Ancak onlara göre Batı bu geleneği yeniden keşfedebilmek için Doğu bilgeliğinden yardım almalıdır. Ancak *F. Schuon* burada Doğu-Batı ikilemine farklı bir açıdan bakmaktadır: “Eğer Doğulu, gelenekselciliği icabı, bazılarının hayal ettiği gibi tamamen üstün bir insansa, o zaman böylesine büyük bir coşkuyla modernleşme gayreti içinde olmamalıdır; yine ve bu sefer tam tersine, eğer Batı tepeden tırnağa yenilenmiş bir insansa, o zaman bazen abartılı olmakla birlikte böylesine derin bir entelektüellik duygusu içinde Doğu sanatına ilgi duymamalıdır. Sorun ya da çözüm, Batı’nın Doğu tarafından ıslah edilmesi değildir, bir bütün olarak dünyanın Hakikat’e göre yeniden inşa edilmesidir ki bu da ancak, bizim de kendi çağımızda iştirak etmek durumunda olduğumuz Yüce Zât’ın müdahalesiyle mümkün olabilir; çünkü ‘kendilerine yardım edenlere Tanrı da yardım eder’.”⁴ Öyle görünüyor ki *F. Schuon* Doğu dünyasında Batılılaşmanın etkisiyle gerçek metafiziğe olan ilgi ve bağlılığın giderek azaldığını düşünmektedir. Esasen bu anlamda Batı’ya hakikati aktaracak düzeyde etkin metafizik bir bilgeliğin ortalıkta görünmemesi onu böyle düşünmeye sevk etmiş olmalıdır.

Gelenekselcilerin zamana yaklaşımı, Batı’da modern dönemde ortaya çıkan popüler ilerleme, gelişme ve evrim anlayışını eleştiren bir çerçeve oluşturmaktadır. Onlara göre insanlık, birçok gelenekte sözü edilen çevrimsel dört büyük çağdan geçmektedir. Hint geleneğinde en geniş ifadesini bulan bu çağlar, Batı geleneğindeki Altın, Gümüş, Bronz ve Demir çağlarına tekabül etmektedir.⁵ İlk çağ olan Altın çağ bu çağların en uzun olanıdır ve çağlar değiştikçe süreleri kısalmaktadır. Karanlık Çağ (Hint geleneğinde Kali Yuga) denilen en son çağ, aynı zamanda en kısa ve en kötü olan zaman dilimini ifade etmektedir. Bu zaman anlayışına göre insan geçmiş zaman içinde mükemmel bir durumda yaratılmış ve o zamandan günümüze değin sürekli bir düşüş, yozlaşma ve bozulma içinde ol-

muştur.⁶ *R. Guenori* bu düşüşü şu şekilde ifade etmektedir: “Hiç şüphesiz, çevrimsel gelişmenin neden böyle (hemen çağdaşların ‘ilerleme’ düşüncesinin karşısı gibi anlaşılabilir bir şekilde) aşağı doğru olması gerektiği sorulacaktır. Sıralamanın böyle olmasının nedeni şudur: Herhangi bir şeyin gelişmesi demek, ister istemez, kendisini doğuran ilkedен gittikçe artan bir hızla uzaklaşması, en yüksek noktadan başlayıp kaçınılmaz bir biçimde en dipteki noktaya doğru yönelmesi demektir. Bu hareketin hızı tıpkı ağırlıklı cisimlerde olduğu gibi durma noktasına varıncaya kadar sürekli artacaktır. Başlangıçtaki ilke katıksız maneviyat olarak belirttiği için, bu düşüş ilerlemeci bir maddileşme olarak tanımlanabilir.”⁷ Bu bakımdan ona göre geleneksel medeniyetler, sabit ve istikrarlı yapılar oluşturmuştur. “Batıklar, diğer birçok şey yanında, Doğu medeniyetlerinin sabit ve istikrarlı mahiyetini tenkit ederler; ilerlemenin inkârı gibi görürler bunu; öyledir de gerçekten, böyle olduğunu da yürekten kabul ediyoruz. Ancak bunun bir kusur olduğunu düşünmek için, ilerlemeye iman etmek gerekir. Doğu medeniyetlerinin dayandıkları ilkelerin değişmezliğinden ilham aldığım gösterir ki bu, an’ane fikrinin en önemli yanlarından biridir. Modern medeniyet ise ilkedен mahmm olduğu için son derece değişkendir.”⁸ İşte Gelenekselciler için modern dönem Karanlık Çağa tekabül etmektedir. Dolayısıyla onlar için her ne kadar modern Batı, ilerleme ve gelişme iddiasıyla kendisinden önceki insanları ilkel olarak değerlendirse de gerçekte doğru olan bunun tersi olmalıdır.

Anlaşılabileceği üzere Gelenekselcilerin Metafizik İlkeler ve Zaman ile ilgili görüşleri Batı medeniyetini eleştirmek açısından temel dayanak teşkil etmektedir. Ancak Gelenekselcilerin modernliğin diğer birçok unsurunu, tezahürlerini ve temel yönelimlerini de eleştirel yaklaşımlarla değerlendirdiklerini görmekteyiz. Her şeyden önce onlar için geleneksel olanın, modern olanın zıddı ya da modern olanın gelenek karşısı olarak anlaşıldığını burada rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu bağlamda ekolün modernliğin temel özelliklerinden olan hümanizm, rasyonellik, sekülerlik ve bunlara bağlı olarak modern bilim hakkındaki görüşlerini açıklamak yerinde olacaktır.

Gelenekselcilere göre öncelikle modern medeniyetin hümanist karakterini vurgulamak gerekir. Çünkü her şeyin ölçüsü olarak insanın kendi görüşleri ve yeteneklerinin belirleyici olması gerektiği anlayışı modernliğin temel yönelimini oluşturmaktadır. Modern anlayışta sadece maddî yönelimleri ve yeteneklerini kullanarak aşkın bir otorite ve kaynağa ihtiyaç duymadan kendi kendine yeten insan anlayışı merkeze yerleşmiştir. Bu, her şeyin modern insanın ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Gelenekselcilere göre “Hümanizm, aslında her şeyi katıksız İnsanî ölçülere indirgeme, insanı aşan bütün ilkeleri saf dışı bırakma, mecazi olarak söylersek, yeryü-

züne sahip olma bahanesiyle göklerden yüzçevirme meselesi olmuştur.”⁹ Gelenekselcilere göre modern Batılı hümanizmin dine yansıması Hristiyan dünyasında özellikle Protestanlıkta görülmüştür. Onlar Hristiyan dünyasında Protestan ilahiyatının Tanrı’dan çok insanı merkeze koyduğunu ve böylece de aşkın olanın her geçen gün biraz daha dünyevî olanla kuşatıldığını ileri sürmüşlerdir.¹⁰

Bu bağlamda bireycilik de hümanizmle bağlantılı olarak yine insanı aşan herhangi bir aşkın ilke kabul etmemek ve medeniyeti bütünüyle İnsanî unsurlara indirgemek şeklinde tanımlanmaktadır. Bireycilik modern dünyada başka bir yönelim daha doğurmuş ve insanların özellikle kendi bencil dünyalarında yalnızlaşmalarına neden olmuştur. Bu durum insanların hakikat peşinde olmaktan çok kendi sığ düşüncelerini merkeze alan bireysel yönelimlere sevk etmektedir. *R. Guenon* bu tutumu kendine özgü üslûbuyla şu şekilde eleştirmektedir: “Eğer bir düşünce doğruysa onu kavrayabilen herkese ait demektir, eğer yanlışsa o zaman da onu ‘düşünmüş’ olmakla övünmenin anlamı yoktur. Doğru bir düşünce ‘yeni’ olamaz, çünkü ‘doğru’luk insan zekâsının ürettiği bir şey değildir. ‘Doğru’ bizden bağımsız olarak vardır ve bize düşende sadece onu kavramaktır. Bu bilginin dışında ‘yanlış’tan başka bir şey yoktur, ama ‘modern’ler doğruyu gerçekten önemsiyorlar mı ki?”¹¹

Batı düşüncesinde, modernlikle birlikte insanın, geleneksel bağlarından özgürleşmiş aklî düşünmeyle olgunlaşarak tarihteki en gelişmiş medeniyeti kurduğu inancı temel tezlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre hümanizm ve bireycilik, insanın özellikle aklî yeteneklerini serbestçe kullanmasını sağlamıştır. Böylece rasyonel düşünme yeteneği insanda her şeyi değerlendirilebileceği temel ölçü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan modern akılcılığı değerlendirmek Batı medeniyetinin hümanist karakterini anlamının en kestirme yolu olsa gerektir. Gelenekselcilere göre insanda küllî ve aşkın olanı kavrayacak yeti rasyonel düşünmeyle ortaya çıkmamaktadır. Onlar modern Batı’da metafizik olanı kavramaya yönelik tefekkürün kaybedildiğini ve bunun yerine sadece rasyonel düşünme biçiminin bütün entelektüel alanı kapladığını ve gerçek tefekkürün kaybolduğunu iddia etmektedirler. Çünkü modern epistemoloji bütün dikkatini gözlemlediğine ve deneyle ispatladığına yoğunlaştırmıştır. Bu bakımdan *F. Schuon* sadece görünür dünyanın bilgisine dayalı rasyonaliteyi şu şekilde eleştirmektedir: “Genelde doğa-üstü olan şey akıl-dışı olanla özdeşleştirilir; yani demek istenen şudur ki, bilinmeyen yahut idrak edilemeyen şey saçmadır. Bir kuyunun dibindeki bir kurbağanın rasyonalizmi dağların inkârını içinde barındırır; bu bir tür mantıktır belki ama onun gerçeklikle ilgisi yoktur.”¹²

Gelenekselciler Batı’da modern dönemde özellikle *Descartes* sonrası yerleşen ruh-beden ikiliğine dayalı insan anlayışını yetersiz bulmaktadırlar. Bu anla-

yış, insandaki ruh melekesini gerçekte ‘nefs’i ifade etmek için kullanmaktadır. Onlara göre bu düalist yaklaşım insandaki asıl manevî olanı anlayan ve ona ulaşmayı sağlayan üçüncü melekeyi saf dışı bırakmaktadır. Zira insan üç temel İnsanî melekeyle donatılmış bir varlıktır. Bu melekeler beden, nefis ve ruh şeklinde ifade edilmiştir. Beden insanın, cismanî varlığını, nefis ya da can ise psikolojik varlığını ifade etmektedir. Gelenekselciler insandaki üçüncü meleke olan ve Ruh, Kalp, Akıl veya Mevlana tarafından Akl-ı Küll olarak ifade edilen *R. Gué non'* un ise Entelektüel Sezgi olarak kavramsallaştırdığı unsur üzerinde özellikle durmuşlardır. Zira onlara göre bu üçüncü meleke olan Ruh, insanın aşkın hakikatleri bilmesini ve onlarla iletişim kurmasını sağlayan İlahî bir niteliktir. İnsandaki bu aşkın nitelik Allah’ın ona üflediği Ruh’tur ve İlahî niteliğini de buradan almaktadır. Öte yandan bu ruhun kalpte bulunduğu ya da zaman zaman da kalple özdeşleştirildiğini söyleyebiliriz. *T. Burckhardt* İslâm maneviyatı açısından ruh, nefis ve kalp melekelerinin insandaki işlevlerini şu şekilde açıklamaktadır: Ruh ile nefis ortak çocuklarını yani kalbi, kendi tarafına çekmek için savaşım içindedir. Kalp burada hem bedenın hayati merkezidir hem de ruhun merkezî organını temsil etmektedir. Deyim yerindeyse o, ruh ile nefis düzleminin kesişme noktasındadır. Kalb, savaşımında, kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünmektedir. Duruma nefis egemen oldukça kalb nefis ile ‘örtülür’, çünkü kendini özerk bir bütün olarak gören nefis, kalbi, bir bakıma kendi örtüsüyle kuşatır. Eğer nefis değil de bu kavgada ruh üstün çıkarsa kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalb asıl mahiyetiyle yani insandaki İlahî Sırr’ın ‘mişkâtı’ olarak kendini belli edecektir.¹³ Anlaşılabacağı üzere bu izah tarzı bize âdetâ Mutlak hakikate ulaşmanın manevî yolunu açıklamaktadır. Bu sürecin izlenmesiyle arınıp kalbini temizleyen insan, ruhun hakimiyeti altına girerek yücelmekte ve hakikatler onun iç dünyasına yansımaktadır. Böylece insan kendi özünde doğuştan var olan Aşkın Ruhunu keşfetmiş olmaktadır. Gelenekselcilere göre insandaki bu aşkın meleke aynı zamanda düşünme ve tefekkür işlevi de görür ve bireysel aklın hakikate ulaşmasını sağlar. İnsan ruhuyla aklı arasında iletişim açık ise insanın hakikatlere ulaşması mümkündür. Aksi takdirde bu iletişim sağlanamamış ise insan aklı duyu tecrübelerine dayanan akıl yürütmelerle sınırlı bilgiyle yetinmek durumunda kalacaktır. Sadece duyu verileriyle elde edilen bilgiler ise maddî dünyayla sınırlı kalmaktadır. Ne var ki bütün insanların aynı arınma sürecini başarılarak kendilerindeki bu aşkın melekeyi keşfetmeleri mümkün görülmemektedir. Ancak bu gerçek özünü keşfedenler çevresindeki insanlara her bakımdan yol gösteren ve önderlik eden kişiler olmaktadır. Bu bakımdan Gelenekselciler modern Batı’da bu entelektüel zümrenin kaybolmasını topyekûn

gelenekten ve dolayısıyla aslî olandan kopuş olarak değerlendirmişlerdir. Esasen bu bilginin günümüzün eğitim kurumları aracılığıyla öğretilmesi ve aktarılması da mümkün görülmemektedir. Gelenekselcilere göre modern epistemolojide karşılığı olmayan metafizik bilgiyi kavrayabilen bu aşkın akim devreden çıkmasıyla birlikte bütün Batı medeniyeti metafizik ilkelerin yönlendiriciliğinden mahrum kalmıştır. Aynı şekilde modern felsefe ve bilim de bu metafizikten mahrum oldukları için kendilerini yönlendirecek aşkın ilkelerin önderliğinden ve yönlendiriciliğinden de mahrum olmuşlardır. Bu da Batı’da bilim ve felsefeyi ilkesiz ve amaçsız bir uğraş hâline getirmiştir.

Gelenekselciler insandaki bireysel düşünme melekesiyle bu kalbi düşünce arasındaki bağlantıyı ise şu şekilde ortaya koymaktadırlar: Onlara göre Saf ve Aşkın akıldan soyutlanmış rasyonalizm, aklın üstündeki her ilkeyi inkâr ettiği için iki akıl arasındaki bağ da kopmaktadır. Oysa normal olarak akıl, Aşkın Akılın (Kalb, Entelektüel Sezgi) ışığını bireysel alanda yansıtma durumundadır. Aralarındaki bağlantı koptuğu zaman akıl bu bireyüstü Entelektüel Sezgi (Kalb) ile her tür gerçek iletişimi kaybettiği için bu akıl varoluşun alt kutbuna doğru yönelmektedir ki bu da gittikçe maddiliğin içine gömülmesi anlamına gelmektedir. Bu da sonuçta/? *Guenon*¹ un ‘niceliğin egemenliği’ şeklinde kavramsallaştırdığı duruma tekabül etmektedir.¹⁴ Bu bakımdan aşkın hakikatlere rasyonel ve bilimsel açıklamalar aramak, insanlığın bütünüyle Entelektüel Sezgidir ve Kalbinin sesinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Çünkü aşkın hakikatleri rasyonel bilimsel terimlerle izaha çalışmak, yüksek olanı aşağı olanın terimleriyle izah etme çabası anlamına gelmektedir. Bu da mümkün olmadığına göre rasyonalizm, modern dünyada gerçek dinin yerine ikame edilmeye çalışılan sahte bir din iddiasıyla işlev görmeye başlamıştır denebilir.¹⁵

Öte yandan Entelektüel Sezginin yitirilmesi gerçek anlamda düşünmeyi, tefekkürü de ortadan kaldırmış olmaktadır. Bu bakımdan modern dünyada insanlar herhangi bir konuda ciddi bir yoğunlaşmayla uzun süreli murakabe yeteneğini kaybetmişlerdir. Bu durum Batı dünyasında eylemin tefekkürden üstün tutulmasına neden olmuştur. Ancak Gelenekselcilere göre tefekkür, eylemden üstündür ve eyleme aşkın ilkesini tefekkür sağlamaktadır. Onlara göre, rasyonel bilgilerden daha üstün bir şey kabul etmeyen modern anlayış, günden güne bu aşağı bilgi türüne bile ancak kısa vadeli pratik ve pragmatik amaçlarına uyduğu oranda değer verme eğilimindedir. Bu ise eylemden başka bir şey tanımayacak kadar eyleme boğulma sonucunu doğurtmuştur ki bu durumda eylemin kendisi de hiçbir işe yaramayan önemsiz bir koşuşturma durumuna düşmüştür. *R. Guenon* bu durumu şu şekilde betimlemektedir: “Son zamanların ilgi çekici özelliklerinden biri de budur: Sürekli koşuşma, sürekli değişiklik, sürekli olayların birbirini izle-

mesi gibi, gittikçe artan bir hız tutkusu... Her tarafta çokluğa dağılmayı görüyoruz, hem de artık daha yüksek bir ilkeyle birleşmeyen bir çokluğa dağılmayı...”¹⁶ Gelenekselcilere göre bu normal olmayan bir durumdur. Zira geleneksel bir uygarlıkta her şey metafizik ilkelerin birleştiriciliğiyle tevhide yönelmekte ve böylece uyumlu bir birlik sağlanmaktadır.

Gelenekselciler bu rasyonel akla bağlı olarak üretilen modern bilim anlayışını da eleştirmişlerdir. Onlara göre bu bilim sadece hissedilir dünyanın olgularını incelemekte ve kendini aşan her şeye tamamen ilgisiz kalmaktadır. Rasyonel düşünmeye bağlı olması hasebiyle modern bilim, hem ilke olarak hem de uygulamada gözlenebilen, tasvir edilebilen ve doğalarının izin verdiği kadarıyla ölçülebilen şeylerle sınırlı kalmaktadır. Öte yandan modern bilimin amacı ise daha anlaşılabilir kılmak için gözlenebilir evrenin bir tasvirini yapmak ve bu bilgiyi insanın çevresi üzerinde daha çok hâkimiyet kurması ve daha ekonomik ve daha bol ürünler meydana getirmesi yolunda kullanmak şeklinde ifade edilmektedir. Bu amaçlar göz önünde bulundurulduğunda bu bilimin en önemli zaafı, üst seviyeden herhangi bir ilkeye bağlı olmadan hareket etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷ Gelenekselcilere göre Batı’da bilgi yüksek ilkelerle bağlarını kopardığı için, yüzeysel olmakta ve sadece ayrıntıda kalan ve yorucu olduğu kadar da faydasız olan bir çözümlemede boğulmaktan kendini kurtaramamaktadır.

Batı’da modern bilim, zihinsel ufkun bütünüyle maddî alana indirgenmesine neden olmuş, bu da modern dünyanın gittikçe mekanik bir işleyişe teslim olması sonucunu doğurmuş ve böylece materyalizme ulaşılmıştır. İşte maddeye bu aşırı yönelim, Gelenekselciler tarafından tam olarak ‘niceliğin egemenliği’ anlamına gelmektedir. Onlara göre sadece Batı medeniyetinde karşılaştığımız, bilimsel konuların bütün beşerî çabayı kuşatacak kadar yaygınlaşması olgusu anormal bir durum ortaya çıkarmaktadır.¹⁸ Bu durum bilimin normal bir medeniyette bulunduğu konuma göre daha merkezî bir yer işgal etmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda insan tamamen suni fenomenlerin egemen olduğu bir dünyada yaşamak durumunda kalmaktadır.

Bu hâliyle Gelenekselciler için modern Batı medeniyeti, tarihte tamamen maddî yönde gelişmiş tek medeniyettir. Sırf maddî temele dayandığı için bu istikrarsız alanın kanunu olan değişime bağlı olarak, kazanılan süratin yüksekliği oranında kötü sonuçlar doğurabilmektedir. Yıkım gücü yüksek araçların durmadan daha da geliştirilmesi, modern savaşlarda aldıkları rol, bazı icatların gelecek için büyük bir felaketi doğurabileceği beklentisini beraberinde getirmektedir.¹⁹ Dolayısıyla, savaş sanayiinde de aynı sürat egemen olduğu için insanın madde dünyasındaki genişleme ve konforunun bedeli ağır olmaktadır. G. Eaton bu maddî bağlılığın bedelini şu şekilde ifade etmektedir: “İnsan hayatında yaşanan bu

zenginliğin bedeli dikey boyutun tamamen kaybolmasıdır. Nicelik niteliğin ve çokluk birliğin yerini almıştır; cennet, artık gözlerden ve gönüllerden ıraktır ve Tanrı'nın kendisi, göklerdeki tahtından indirilmeye çalışılmaktadır.”²⁰

Ancak yaşadığımız dünyada bütün bu sakıncalarına karşın modern Batı biliminin her yerde yaygınlık kazandığı ve insanların hayatını kolaylaştırdığı yönünde yaygın bir kanaatin desteğiyle gücüne güç kattığı görülmektedir. Bu bakımdan modern dünyada bilimin çok önemli roller üstlendiği ortadadır. O hâlde “günümüz insanı bu bilimle nasıl yaşmalıdır?” ya da “bu bilimin zararlı görülen unsurlarıyla nasıl baş edilebilir?” soruları önem kazanmaktadır. *S. H. Nasr* bu soruna İslâm dünyasını göz önünde bulundurarak şu şekilde çözümler önermiştir: Ona göre modern bilimin ulaştığı bütün olumlu tarafları metafizik görüş açısına sığdırılarak yeniden düzenlenebilirse sorun temelinden halledilebilir. Bunun için öncelikle modern bilimlerin hem uygulandıkları şekliyle hem de teorik olarak derinlemesine bilinmelidir ve geleneksel bakış açısına uygun bir değişikliğe yöneltebilmek için bu bilimlerde otorite olunmalıdır. Bu bilimde uzmanlaşan insanlar, modern bilimin metodolojileri ve felsefesiyle birlikte Batı düşünce tarihini ve kendi fikrî geleneklerini de derinlemesine irdelemiş, Batı uzmanları olmalıdırlar. Müslümanlar, İslâm fikrî gelenek imkânlarının tam kullanımını başarabilseler modern bilimi kendi dünya görüşleriyle bütünleştirememeleri için hiçbir neden kalmaz. Esasen Müslümanların böyle hareket etmelerinden başka bir seçenekleri de yoktur. Böylesi bir yaklaşım, sadece İslâm medeniyetini değil aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olmuş, hakiki bir Müslümana benzeyen doğal dünyayı da koruyacaktır. Bu sorumluluktan kaçmak, gelecek Müslüman kuşakların felaketine zemin hazırlamaktır. Çünkü, ne bilim yokmuşçasına davranabiliriz ne de bu bilimin Allah'ı unut(tur)ma ve O'nun yaratma kudreti üzerine temellenmeyen bir eğitimi uygulayabiliriz. Bu bilim zaten mevcuttur. O hâlde, öğrenilmesi ve uzmanlaşılmasıdır.²¹ Öyle görünüyor ki bu önerilerin günümüz dünyasında pratik olarak uygulanabilmesi ancak geniş kesimlere mal olmuş Gelenekselci bir bilinç düzeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan oldukça zor ve uzun süreli bir çözüm önerisi gibi görünen, bu görüşler, temelde geleneksel bakış açısından hem bilimi hem de modern dünyayı dönüştürmenin bir projesi olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla şimdilik sadece temenni düzeyinden kaldığı anlaşılan bu önerilerin pek fazla ortada muhatabı yok gibi görünmektedir.

Bilindiği gibi modern bilimin çevreye verdiği zararın her geçen gün daha da büyük felaketlere yol açması, bu bilimin Batı dünyasında da sorgulanmasına neden olmaktadır. Bu bakımdan insanların kendi konforlarının bedeli olarak bilimin ortaya çıkardığı sonuçlara dünyamızın daha ne kadar dayanabileceği artık ciddi ciddi sorgulanmaktadır. Sonuçta bilim, insanların bitip tükenmek bilmeyen

maddî ihtiyaçların temin için bir araç işlevi görmektedir. Bunu yaparken de tabiatın bütün imkânlarını hunharca kullanmakta ve tabiatın kutsallığıyla ilgili herhangi bir kutsal öğretiye sahip olmadığı için sonuçta ortaya çıkan bütün çevre felaketlerine yol açmaktadır. Gelenekselcilere göre modern bilim herhangi bir geleneksel medeniyette ortaya çıkmamıştır, çünkü bu bilim ancak tabiatın kutsal anlamından soyutlandığı insan idrakinin Aşkın Akıl'dan ve vahiyden ayrıldığı yerde ortaya çıkabilir.²² Öte yandan henüz doğa felaketlerinin bu denli somut işaretler vermediği zamanlardan başlayarak, çevre felaketlerine yönelik Gelenekselci uyarıların geçen yüzyılın ilk yarısında özellikle *R. Gué non* tarafından dillendirildiğine de burada dikkat çekmek gerekmektedir.

Bütün bunlarla birlikte Gelenekselciler, modern bilimin dışında geleneksel medeniyetlerde de görünür evrenin kanunlarıyla ilgilenen geleneksel bilimlerin var olduğunu ve bu bilimlerin insanların ihtiyaçlarına cevap verdiğine dikkat çekmektedirler. Onlar bu geleneksel bilimleri kutsal bilimler olarak kabul etmektedirler. Zira onlara göre bu bilimler metafizik ilkelerle bağlarını sürekli korumuşlar ve kendi alanlarında âdeta bu ilkelerin uyarlanması şeklinde ortaya çıkmışlardır. Bu doğrultuda geleneksel her medeniyette bilimler ve sanatlar bu ilkeler doğrultusunda ve bu ilkelerin belirlediği temel hedeflere ters düşmeden geleceğin bütünlüğü içinde kendilerine uygulama alanı bulmuşlardır.

Hümanizm, bireycilik ve rasyonellikten sonra Gelenekselcilerin modern Batı medeniyetinin en başat özelliklerinden olan sekülerleşmeye yönelik yaklaşımları üzerinde durmamız gerekmektedir. Modern dünyada her şeyin dinî anlam ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması şeklinde ifade edebileceğimiz sekülerleşme ya da dünyevileşme olgusunu Gelenekselciler, önemli bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. Zira onlara göre modern uygarlığın dışında insanlık tarihinde profan doğmiltuda ilerleyen başka bir uygarlık olmamıştır. Bunu Guénon gayet net olarak ifade etmektedir: “Biz kendi payımıza, tam bir anomali olan modern uygarlığın dışında var olan ya da var olmuş olan başka bir profan uygarlık tanımıyoruz.”²³

Dolayısıyla Gelenekselciler açısından tabiattaki her şeyin kutsallığının kabulüyle birlikte geleneksel bir medeniyette insan etkinliği de kutsal bir karakter taşımaktadır. Din insanın bütün varoluşuna nüfuz eder ve toplumsal yaşam, dinin alanı içinde devam eder. Bu medeniyetlerde dinin alanı dışında hiçbir şey bulunmamaktadır.²⁴ Modern dönemde özellikle bilginin ve bilme biçimlerinin manevî içeriklerden arındırılması ve buna paralel olarak da yaşadığımız doğal çevrenin kutsal anlamlarını yitirerek herhangi bir nesne konumuna indirgenmesi, Gelenekselciler tarafından sekülerleşmenin en önemli göstergeleri olarak eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre geleneksel dünyada tabiat, bütünüyle aşkın olanın yansıması olarak algılanıyordu ve bu nedenle hem kutsalın tecrübe edilmesi açısından

bir araç işlevi görüyordu hem de eşya olarak değerlendirilmediği için modern dünyadaki ekolojik felaketlere yol açacak sonuçlar ortaya çıkmıyordu.²⁵ Dolayısıyla insanın hem tabiatın bu aşkın anlamını kaybetmesi hem de tabiatı uzak gittikçe daha yapay çevrelerde yaşamak durumunda kalması onun manevî yönetimlerini dumura uğratmıştır.

Daha önce belirttiğimiz gibi Gelenekselcilerin din anlayışları geleneği de içine alacak şekilde kapsayıcıdır. Öyle ki onların gelenek anlayışı aynı zamanda dini de kapsayan bir çerçevede şekillendiği için Gelenekselci anlamda gelenekten söz etmek dinden de söz etmek anlamına gelmektedir. Bu bakımdan onların dine yaklaşımlarına da burada değinmemiz gerekmektedir. Gelenekselciler göre insanlara varoluş amaçlarını, hayatın ve ölümün anlamı üzerine tatmin edici açıklamaları, bize ancak din verebilmektedir ve dinin dışında bu alanlarda yol gösterecek başka bir otorite yoktur. Böylece din insanları İlahî olana bağlayarak güvenlik alanları oluşturur, yaratıcısıyla bağlantısını sağlayarak daha anlamlı bir dünyaya kavuşturur. Din bunu bütün kuralları ve ilkelerinin Mutlak olanla bağlantılı olması anlamına gelen vahye dayanmasıyla sağlamaktadır. Bu bakımdan Gelenekselciler dinin insanüstü aşkın boyutunu sürekli vurgulamışlar ve dinin bunun dışında modern Batı'da ortaya çıkan farklı teorilerle izah edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu bakımdan dinin kaynağıyla ilgili evrimci, indirgemeci ve spirüalist yaklaşımları eleştirmiş ve dinin gerçek özünü anlatabilmeleri açısından yetersiz bulmuşlardır.²⁶ Öte yandan dinin yerini doldurmaya çalışan çeşitli ruhçu ve materyalist akımları da gerçek maneviyatın önündeki engeller olarak değerlendirmişlerdir. Onların dinî bakış açılarını belirleyen ortak söylem, daha önce de vurguladığımız gibi metafizik ilkeler temelinde belirginleşmektedir. Zira onlara göre bütün dinlerde metafizik bir öğreti vardır ve metafizik öğretileri düzeyinde de bütün dinler gerçekte aynı şeyi söyler. Bu bakımdan dinler mutlak manada tek bir hakikatin çeşitli ifadeleri olarak görülmektedir. Bu hakikatin var olduğu noktada 'dinlerin aşkın birliği' ortaya çıkmaktadır ki bu deyim *F. Schuon*'un yazdığı ilk eserinin de ismidir.

Gelenekselciler her ne kadar dinlerin metafizik yönünü merkeze almış olsalar da dinin bütün yönlerini kapsayan sınıflandırmalara da gitmişlerdir. *R. Guenon*'a göre dinin, esas olarak farklı düzeylerdeki üç ögenin birleşimini içerdiği söylenebilir: "Akîde, ahlak ve ibadet. Nerede bu üç ögeden biri eksikse orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci ögenin dinin entelektüel yönünü, İkincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu hemen ekleyelim."²⁷ *M. Lings*, bu üçlü ögeyi dinin olmazsa olmaz rükünleri olarak görmekte ve şu şekilde açıklamaktadır: "Din üç yönlü bir İlahî

Haberdir: Birincisi o, gerek Mutlak, Ezeli ve Ebedi Hakikat'in Kendisi ve gerekse kâinat yani görelî, sonlu ve ölümlü olan, özellikle de insan hakkında nelere *inanıp* nelere *inanılmayacağını* gösteren bir akidedir; İkincisi nelerin *yapılıp* nelerin *yapılmayacağını* gösteren bir yasadır ve yasanın 'yap' dedikleri, bütün inananları kuşatıp hayatlarına nüfuz edebilecek genişlik ve zenginlikte yeterli bir tapınma biçimini oluştururlar; üçüncüsü insanlar arasındaki manevî farklılıklara izin veren mistisizm ya da bâtinîliktir. Akidelere inanmak ve yasaya uymak herkesin boynunun borcudur çünkü kurtulmak, esenliğe çıkmak bunlara bağlıdır. Dinin, ancak belirli nitelikleri olanları bağlayan mistik yönü, inanç ve tapınmanın fazladan bir boyutudur; zira hem akideyi tam anlamıyla kavramış olmaklığı, hem de dinî vecibelerin yerine getirilişinde derin bir samimiyet ve yoğunlaşmayı gerektirir. Bu, esenliğin de ötesinde, daha dünyadayken kutsanma ve hatta bunun da ötesinde Tanrı'nın Kendisi'ne kavuşma imkânını bağışlar."²⁸

Burada kısaca Gelenekselcilerin İslâm'a bakışı ve İslâm dünyasındaki Batı etkisini değerlendirmelerine yer vermek yararlı olacaktır. Gelenekselci bakış açısından İslâm, gerek çevrimsel zaman anlayışları gerekse son devrin vahyi olması dolayısıyla yaşadığımız dünyanın ortodoks geleneğini temsil etmektedir. İslâm sahih ve eksiksiz bir gelenekte bulunması gereken bütün unsurları bünyesinde barındırmaktadır. "İslâm, beşeriyet tarihinin bu döneminde gelen en son vahiydir. Bir başka deyimle İslâm, belirli şekilde bütün vahyin bir nevi hülasasıdır, çünkü vahiy döneminin sonunda gelmektedir. İslâm bu karakteri nedeniyle her vahiy döneminin başında bulunan ve belirli şekilde her dinin en temel çekirdeğini temsil eden 'ana gerçeğe' dönüş de demektir. Bundan başka diğer dinlerden farklı olarak İslâm'ın bâtinî (ezoterik) yapısı ve iç boyutunun kabulü kolay ve iyi korunmuş (otantik) durumdadır."²⁹ İslâm, Doğu ile Batı arasındaki doğal aracı ve coğrafi nedenlerle yeryüzündeki tüm geleneksel medeniyetlerle bağlantılar kurmuş bir gelenek olarak görülmüştür. Bu yönüyle de Gelenekselci ekolün İslâmî bir kökene sahip olduğu kabul edilmektedir.³⁰ Esasen Gelenekselcilerin kendi bakış açılarının formülasyonunda İslâm geleneğini âdeta bir model olarak gördüğünü ve birçok Gelenekselci yazarın Müslüman olmasının da bunu doğruladığını söylemek mümkündür.

Gelenekselciler İslâm ile Batı arasındaki etkileşimleri de değerlendirme konusu yapmışlardır. Bu noktada özellikle Batılılaşma ile ortaya çıkan çeşitli İslâm anlayışlarını İslâm'ın özünden ve geleneksel İslâm'dan uzaklaşan yönelimler olarak eleştirmişlerdir. Onlara göre bir anlamda bu modernist yaklaşım, hem Batı'da ortaya çıkan moda fikirleri eleştiriye tâbi tutmadan benimserlerken hem de İslâm'ı veya onun bazı özelliklerini Batılı düşünce, değer ve normlarına göre yo-

rumlamakla gerçek İslâm'dan uzaklaşmaktadır.³¹ *S. H. Nasr*, İslâm hukukundaki içtihat tartışmalarını da bu açıdan değerlendirmektedir: “Geçen çağda bazı modernistler, modern uygulamaları Hukuk’a sokmak ve Şeriat’ın fonksiyonunu kişisel hayatla sınırlandırmak amacıyla Şeriat’ı değiştirmeye, icihad kapısını yeniden açmaya çaba gösterdiler. Bütün bu eğilimler, dünyaya karşı belli bir manevî zaaf durumundan ve dünyaya teslim olmaktan doğmuştur. Böyle bir anlayışa kapılanlar, Şeriat’ı zamana, yani insanın kapris ve arzularına ve zamanı oluşturan insanın her zaman değişen tabiatına uydurmak isterler. Onlar Şeriat’m topluma değil, toplumun Şeriat’a uyması gerektiğini kavramamaktadırlar. Daha önce icihad yapanların İslâm’ın yararını dünyanın üstünde tutan ve onun ilkelerini maslahatçılığa feda etmeyen takva sahibi Müslümanlar olduklarını anlamıyorlar. İslâm perspektifinde Allah Şeriat’ı, insan kendisini ve toplumunu ıslah etsin diye vahyetmiştir. Düzelmeye muhtaç olan insandır, Allah’ın vahyettiği din değil.”³² Anlaşılabacağı üzere bu yaklaşım modern Batılı düşünceyle İslâm dünyasının karşılaşmasının ortaya çıkardığı yeni durumları yommlama açısından Gelenekselci tavrı oldukça net bir şekilde özetlemektedir. Ancak günümüzde İslâm dünyasındaki Batılılaşmanın boyutları göz önüne alındığında Müslüman dünyadaki genel yönelimle Gelenekselci bakış açısı arasındaki mesafenin gittikçe açılmakta olduğu görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki Gelenekselci bakış açısı kendi niteliğine bağlı olarak İslâm dünyasında da dar bir entelektüel çevrede ilgi görmektedir. Bu ilginin akademik alanlarda da yaygınlaştırılması belki de Batılı değerler dünyasının daha derinlikli tahliline katkı sunacaktır.

Bütün bu değerlendirmelerle birlikte Gelenekselcilerin Batı medeniyetine yaklaşımlarının neredeyse köktenci bir reddiye içerdiği sonucuna varabiliriz. Zira günümüzde Batı dışı toplumlarda hayranlıkla taklit edilmeye çalışılan bütün Batılı değerlere ciddi eleştiriler getirmişlerdir. Bu eleştiriler, Batı medeniyetinin köklerini, ortaya çıkışını ve bugün ulaştığı düzeyi entelektüel yönelimleriyle içeren, derinden bilen ve dolayısıyla aynı derinliği yansıtan bir düzeyde gerçekleştirilmiştir. Gelenekselcilerin bu değerlendirmelerinin, *R. Guenon*’la birlikte yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıktığına tanık olunmaktadır. Bu dönem modernliğin henüz hikmetinden sual olunmadığı sorgusuz sualsiz başarılarının onaylandığı erken bir dönemdir. Daha sonra bu eleştirilerin çeşitlenerek diğer entelektüeller aracılığıyla zenginleştirildiği görülmektedir. Esasen onların bugün herkes tarafından kabul edilen, modernliğin birçok sakıncalı unsurunun varacağı noktaya o zamanlardan işaret etmeleri dikkat çekici bir husustur. Günümüzde her ne kadar Batı’da modernlik kendi içinden de ciddi eleştirilere tâbi tutulsa da Gelenekselcilerin modernliğin bütün temel unsurlarını içine alan köktenci değeren-

dirmelerinin hâlâ aşılmadığım söyleyebiliriz. Zira içerdeyken ve o dünyada yaşarken olumsuzlukları görmek zordur. Bu olumsuzluklar hayatı çekilemez hâle getirdiğinde fark edilebilir. Ancak o zaman da iş işten geçmiş olur. Dolayısıyla henüz geri dönülemez bir noktaya gelinmeden Gelenekselci eleştirilerin ciddiye alınması, gerek Batı medeniyeti için gerekse bütün dünya için önem arz etmektedir. Zira artık Batı'nın kendi yönelimleri kendisinden bağımsız olarak bütün dünyayı ilgilendirecek bir boyut kazanmıştır.

Gelenekselciler modern Batı medeniyetini insanlık tarihinde bir sapma olarak değerlendirmektedirler. Zira modern medeniyet evrensel metafizik ilkelerden uzaklaşarak ortaya çıkmıştır. Oysa normal bir gelenek bu ilkeler doğrultusunda varlık kazanmış bir medeniyettir. Modern Batı'da her şey metafizik ilkelerin belirlenme ve yönlendirmesinden uzaklaştığı için modern dünya büyük bir bunalım yaşamaktadır.

Bu çerçevede Gelenekselciler Batı'da akıl, bilim, sanat ve dindeki yeni gelişmeleri hep ilkeden sapma olarak değerlendirmişlerdir. Onlar günümüz dünyasında niteliğin yerini niceliğin almasını, bireyciliği, aşırı maddileşmeyi, dünyevileşmeyi, çoklukta dağılmayı, kutsallığın yitirilmesini ve çevre bunalımını hep modernliğin ilkesizliği sonucu ortaya çıkan sonuçlar olarak belirlemektedirler.

Gelenekselciler Batı'da modernliğin dine etkisinin Protestanlık üzerinden ortaya çıktığı kanısındadırlar. Gelenekselcilerin din anlayışları, dinin ilkelerinin modernliğe uydurulması yerine, dünya hayatının bütün alanlarının dinin metafizik ilkelerine uydurulması şeklinde özetlenebilir.

Gelenekselciler Batı'da ortaya çıkan evrimci, ilerlemeci ve gelişmeci yaklaşımların gerek bilimsel anlayışlardaki gerekse teknolojik ve endüstriyel alanlardaki yansımalarını günümüz dünyasındaki olumsuzlukların temel nedenleri arasında saymaktadırlar. Onlara göre modern dünyadaki doğal çevrenin tahribi ve ekolojik dengenin bozulması, temelde insanın maddî arzularını tatmin etmeye, ekonomik rahatlığını sağlamaya yönelik bencilliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanın nefsinin arzularına köle olmaktan kurtulabilmesi için Entelektüel Sezgisine kulak vermesi yani metafizik ilkeleri keşfetmesi gerekmektedir. Çünkü Gelenekselcilere göre modern dünyada metafizik ilkeler ve bu ilkelerin temsilcisi olarak gördükleri entelektüel seçkinler grubu yoktur ve bu yoksunluk hem modern gelişme anlayışının ortaya çıkması hem de modern dünyada ilkesizlik ve kargaşanın egemen olması sonucunu doğurmuştur. Modern Batı dışındaki geleneksel medeniyetlerde insanların yaşadıkları evreni dinî ve dünyevî olarak birbirinden ayırmadıklarını ileri süren Gelenekselcilere göre kadim medeniyetlerde her şeyin kutsal olduğu bir evren tasavvuruna yansıyan sembolik anlayış, kutsal bir hiyerarşiyle evrendeki bütün varlık düzeylerini Mutlak varlığa bağlıyordu.

- ¹ René Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986, s. 51.
- ² Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 65-66.
- ³ R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 211-212.
- ⁴ Frithjof Schuon, *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevi Hayat*, çev. Nebi Mehdiyeve, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 75.
- ⁵ Dörtlül kozmik zaman anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 46-52.
- ⁶ Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 9-11.
- ⁷ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1979, s. 18.
- ⁸ R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 75.
- ⁹ R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 29.
- ¹⁰ Tage Lindbom, *Demokrasi Miti*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 113-114.
- ¹¹ R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 83.
- ¹² F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 54-55.
- ¹³ Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, Ribat Yay., İstanbul 1982, s. 29-30.
- ¹⁴ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1990, s. 119.
- ¹⁵ Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, çev. Deniz Özer, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 50; Martin Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1989, s. 28-29.
- ¹⁶ R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 56-57.
- ¹⁷ L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 48; R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 46.
- ¹⁸ R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 230-231.
- ¹⁹ R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 19, 97.
- ²⁰ Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 40-41.
- ²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, "Geleneksel Kozmoloji ve Modern Bilim", Konuşan: Philip ve Carol Zaleski, çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 189; "İslam ve Modern Bilim Sorunu", çev. Halil Rahman Acar, *İslâmî Araştırmalar*, C. V, sy. 2, Ankara 1991, s. 79-82.
- ²² Seyyid Hüseyin Nasr, "Batı, Modernizm ve Sekülerizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan 'Geleneksel İslam'", Konuşan: Enes Kariç, çev. Faik Beşioğlu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 60.
- ²³ René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 130.
- ²⁴ R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 72-73; *Manevi İlimlere Giriş*, çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 71-72.
- ²⁵ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 201-211.
- ²⁶ H. Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 156-162.
- ²⁷ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 88.
- ²⁸ M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 86-87.
- ²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, çev. Aysel Danacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 50.
- ³⁰ Michel Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, çev. Işık Ergüden, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 39-40.
- ³¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 322.
- ³² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 134.

ERHAN AKDAĞ

BİNBİR GECE'DEN DECAMERON'A,
HAY BİN YAKZAN'DAN ROBINSON
VE POSTMODERN EDEBİYATA,
BATI HİKÂYE VE ROMANI

Giriş

İnsan, varoluşunun temelindeki tahkiye (hikâye etme) yetisiyle duygu ve düşüncelerini belirli bir olay ya da durum karşısında ortaya koyar. “Sanat, en genel anlamıyla hayata bir bakış, hayatı estetize ediş biçimidir. Hayat, dışımızdadır ve ölüdür; onu canlı kılan -onu, kendi mantıgmca yeniden canlandıran- sanattır, edebiyattır. Roman, hayata kattığı yorumla roman olur. Bu açıdan roman, hayatı anlatmak değildir; hayatı, yeniden yorumlamaktır.” (Tekin, 2002, s. 9) İnsanı insana, insanca anlatma sanatı olan edebiyatın iki türü, hikâye ve roman, hayatın yeniden yorumlanması sonucunda 18. yüzyılda öne çıkmış, edebî akımların da filizlenmesiyle 19. yüzyılda da altın çağını yaşamıştır.

“Roman, anlatının özel bir biçimidir. Anlatı, yazın alanını büyük ölçüde aşan bir olgudur; gerçeği kavramamızdaki temel oluşturuculardan biridir. Konuşulanları anlamaya başladığımız andan ölünceye dek, önce ailemizde, sonra okulda, daha sonra da çeşitli görüşme ve okumalarda, sürekli olarak anlatılarla çevrili yaşıyoruz.” (Butor, 1991, s. 17) Hikâye ve romanın anlatısı, insanı anlatan ilk edebî tür olan destandaki millî ve hamasi söylemin aksine, evrensel kültüre ve ortak değerlere dayanır. “Anlatma esası çevresinde ele alınabilecek edebî eserlerde vakanın anlatılması gösterme ve tasvirle zenginleşerek, tamamlanarak karşımıza çıkar. Denilebilir ki, bu vadideki edebî eserler anlatma, gösterme ve tasvirden meydana gelmiş terkip durumundadır.” (Aktaş, 2003, s. 11-12)

Hikâye ve roman gösterme, tasvir, belirli bir olay, durum ya da olaylar silsilesiyle oluşturulur. Anlatının sınırlarını belirleyen anlatıcının hayal dünyası, yani sınırsızlıktır. Özellikle romanda metinlerarasılık, zaman sıçramaları, kişi kadrosunun genişliği vb. unsurlar kurgunun çok yönlü bir yapıya sahip olmasını sağlar. Her şeyden önce “roman, temel niteliği itibarıyla ‘kurmaca’ bir özellik taşır. Bir anlamda hayattan aldığını, kendi mantığına göre kurar, kurgular. Bu bağlamda romanın, biri hayata, diğeri edebiyata açılan kapıları vardır. Roman, bu iki değer; hayatla edebiyatın, mutlu bir sentezinden doğar. Bu sentezde önemli gö-

rev, edebiyata düşmektedir. Çünkü ortada bir sanat hadisesi varsa, orada mutlaka estetik bir oluşum var demektir.” (Tekin, 2002, s. 8-9)

Hikâye gerçek ya da gerçeğe yakın bir olay/durumu dört asli unsura (zaman, uzam, kişi, olay/durum) bağlı olarak aktaran kısa düzyazıdır. Hikâyenin temelini olay ya da durum oluşturur. Romansa hikâyenin tanımına ek olarak karakter ya da tiplerin türlü yönleriyle -fiziksel, psikolojik ve sosyolojik tahlilleriyle- ele alındığı ve hikâyeye nazaran daha ayrıntılı işlendiği, temelini eyleyenin oluşturduğu edebî türdür. “Roman, modern zamanların anlatım türüdür. Diğer anlatım türlerinin olduğu gibi, romanın da kendine özgü bir mantığı, bir yapısı ve bir kuruluşu vardır. Ancak, romanın diğer türlerden ayrılan yanları da vardır kuşkusuz. Her şeyden evvel roman, kendi mantığı içinde bağımsız bir özellik taşır. Onun destana, masala, şiire, tiyatroya; tarihe, felsefeye, psikolojiye, sosyolojiye, hatta matematiğe borçlu olduğu doğrudur. Ancak roman, bu kaynaklardan gelen gıdayı kendine maletmeyi başaramış hayli yetenekli bir türdür.” (Tekin, 2002, s. 7) Bu türün bir diğer özelliği de kurmacayla yaşanmışlığın, olağanla olağan üstünün iç içe geçmişliği, kısacası romanın kendisine özgü gerçekliğidir. “Roman kurmacadır, dile dökülmüş dünyadır. Hegel’in ifadesiyle bu dünyada güzellik ve sanatın yakını ve dost olmuş gerçeklik sunulur. Bu tür gerçeklik de günlük hayatta rastladığımız tarihsel ve deneysel gerçeklikten daha önemlidir.” (Stauzel, 1997, s. 9)

Hikâye ve Romanın Doğuşu

Edebî türlerin ortaya çıkmasında sosyal, siyasal ve ekonomik yapı belirleyicidir. “Batı edebiyatında ilk tür kuramı Aristoteles’in *Poetika*’sidir. Doğanın düzenini örnek alarak çağının sanatlarını sınıflandırma ve bir düzen içinde tanımlama amacı güden *Poetika*’da sanat mimesis kavramı üzerine kuruludur. Mimesis, taklit ve temsil fikirlerini birlikte içeren bir sözcüktür.” (Parla, 2001, s. 34) Edebî türler taklit ve temsilin niteliğine göre sınıflandırılarak nitelendirilirler. Toplumların başlarından geçen savaş, göç, doğal afet vb. olguların biçimlendirdiği ve akılda daha kolay kalması için manzum olarak dile getirdikleri ilk tür destandır. Destan ‘toplumsal olan’ı kendisine sorunsal edinerek ortaya çıkar. “Roman, nereden bakılırsa bakılsın, ilginç bir tür. Destanın gölgesinden sıyrılması 17. yüzyıla rastlar ve romanın, ‘roman’ olarak kabulü, daha doğrusu romanın kendini kabul ettirmesi bu vakitlerde başlar. Ancak, romanın kendini kabul ettirmesi hiç de kolay olmamıştır. İlk zamanlar sakıncalı, hatta lanetli bir türdür o. Kilisenin, cizvitlerin hışmına uğramış, gün gelmiş aforoz edilmiş.” (Tekin, 2002, s. 8)

Roman da başlangıçta destanlar gibi folklorik özelliklerle ortaya çıkmıştır, anlatıcısı bir bakıma modern meddaktır. “Romancının sık sık araya girip, olaylar ve tipler hakkında malumat vermesi ve görüş bildirmesi, bunu yaparken de okuyucuy-

la konuşuyormuş gibi davranması, Meddah geleneğinin devamından başka neyle açıklanabilir?” (Yılmaz, 1997, s. 52) Roman türünün zaman içerisinde gelişmesiyle yazarın başansı neyi anlattığından ziyade nasıl anlattığı üzerinde yoğunlaşır. Eagleton’a göre (2004, s. 34) 18. yüzyıl İngiltere’inde metni edebî kılan kurmaca olup olmaması değil, kibar yazılıp yazılmamasıdır ve yeni, zıppıktı roman türünün edebiyat sayılıp sayılmayacağı konusunda derin şüpheler vardır. Romanın tarihsel gelişimi ve değerlendirilmesinde dönemler ve algılar belirleyici olmuştur.

Romanın gelişim süreci kimi zaman durağanlık kimi zaman da devingenlik gösterir. “Eski Yunan’dan Donkişot’un yazıldığı 17. asra kadar romanın tekâmülü yavaş olmuştur. Bu tarihten sonra ise tekâmül öylesine hızlanmıştır ki, zaman zaman iç içe değişimlere dönüşmüştür.” (Yılmaz, 1997, s. 104) Nitekim “insanın bireyleşme sürecini anlatan edebiyat türü romanın 16. yüzyıldan sonra serpilme-ye başlaması bir rastlantı değildir.” (Ecevit, 2009, s. 24) Batı’nın Rönesans ile edindiği düşünsel birikim, 17. yüzyılda İngiltere’de başlayıp 18. yüzyılda Fransa ve Almanya’da gelişir. Bu birikim Aydınlanma Dönemi’nin de oluşumunu sağlar. Aklın öne çıkarılarak pozitif bilimlerce desteklenmesi 1750’den itibaren hızlı bir dönüşümün, Sanayi Devrimi’nin önünü açar. Buharlı gemilerin icadı hammaddeye erişim kolaylığını ve dünya coğrafyasının küçülmesini sağlar. “Romanın çıkışındaki temel metaforun yolculuk olduğunu roman kuramcılarının hemen hepsi şu ya da bu şekilde dile getirmişlerdir. Yolculuk öncelikle on sekizinci yüzyılın romana nüfuz etmiş toplumsal koşullarını sembolize eder. Çağ hareketlilik çağıdır; hem yatay hem dikey hareket söz konusudur. Taşradan kente yatay, yoksulluktan zenginliğe dikey hareket vardır.” (Parla, 2001, s. 144)

18. yüzyılda başlıca edebî tür hâline gelen roman, yazar ve okuyucunun yoldaşlığına dayanır; çünkü her ikisi de çıktıkları yolculuğun asli unsurudur. “Yeni çağın bireyi gelişen, değişen, büyüyen, olgunlaşan birey olarak görülmektedir; o artık temel bir özellikle belirlenmiş tek boyutlu, değişmez bir kişilik değildir.” (Parla, 2001, s. 144) Romanın bireye yönelmesi bu yenilikçi yapısının başarısını göstermektedir. “Romanın sıradan insanların günlük yaşamına gösterdiği ciddi ilginin iki önemli genel koşula dayalı olduğu anlaşılmaktadır: birincisi, toplumun her bireyi ciddi edebiyata uygun bir konu olabilecek kadar değerli görmesi; ikincisi, sıradan insanların yaşamında, ayrıntılı bir şekilde aktarıldığında öteki sıradan insanların, yani roman okurlarının ilgisini çekecek kadar çeşitli inanç ve eylemlerin bulunması.” (Watt, 2007, s. 68) “Batı romanı ya da romancısı, bireylerin iç dünyalarını, gizli duygularını anlatırken, gözlerinin önünde bir hayli zenginleşmiş bir içsel hayat vardı. Onlar, romancıya özgü bir ayrıcalık olan, kişilere içlerinden bakma yöntemini bu kadar geliştirdilerse, bunun bir nedeni de bakabilecekleri karmaşık içsel yaşantılar olmasıydı.” (Belge, 2009, s. 37)

Romanın etkin bir tür hâline geldiği 19. yüzyılda insan “boyutları belirgin bir uzay-zamanda, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak ölçüde sağlam bir konumdadır. Dünya, insanın ayaklarının altında duran güvenilir bir uzamdır; zaman ise dünden bugüne, oradan da yarına kafa karıştırmaksızın akmaktadır. 19. yüzyıl sonuna değin üretilen edebiyat ürünleri başı-sonu belli, kapalı yapıda metinlerdir.” (Ecevit, 2009, s. 22)

Bireyi belirli bir durum ya da olay ekseninde ele alması bakımından hikâye de 19. yüzyılda önemli gelişmeler gösterir. Bu gelişmede alt yapının üst yapıyı belirlemesi yani ekonominin edebiyatı şekillendirmesinin rolü büyüktür. “19. yüzyıl ortalarına doğru, bilimdeki gelişmelerin sosyo-politik ve teknolojik düzlemlere yansması, insanın yaşamında köklü değişimlere neden olur. 19. yüzyıl, insanlık tarihinde madde egemenliğinin dorukta yaşandığı bir zaman kesitidir. Çağın, bilimdeki yoğun gelişmeler temelinde olgunlaşan gerçeklik anlayışı da, duyarlarla algılanan somut gerçekliği evrendeki tek gerçeklik olarak onaylamaktadır.” (Ecevit, 2009, s. 25) Somut gerçekçiliği esas alarak gelişen hikâye türü, bu dönemde romanı da besler bir nitelik kazanır. “18.-19. yüzyıl klasisist-gerçekçi romanının ana kurgu ilkesi öykü anlatmaktır; içeriğin estetize edilmesi demektir bu. İçerik ise; bir bireyin, içinde yaşadığı zaman kesitinin sosyopolitik ve/ya da etik ülküleri doğrultusunda, çoğu kez de yerleşik ölçütlerle savaşım içinde gerçekleştirdiği bir yaşam yolculuğundan oluşur.” (Ecevit, 2009, s. 23-24)

Doğu Anlatı Geleneğinden Beslenen Batı Hikâye ve Romanı

Hikâye türünün başlangıcı fabl ve kısa roman denemelerinin sonucunda *Binbir Gece Masalları* na dayanır. Bu türün ilk örneği Giovanni Boccaccio’nun *Decameron* adlı eseridir. Bir durumun ya da olayın tahkiye edilmesine dayanan hikâye özellikle Hint, Arap, Türk, Acem ve Mısır medeniyetlerinde anlatının merkezini oluşturur. Bu medeniyetlerin zengin anlatı gelenekleri, önemli ticaret yolları üzerindeki yerleşim merkezlerine sahip olmalarından kaynaklanır. “Hikâye tahrir ve tasviri, özellikle Arap ve Acemlerde, eski olduğu kadar da çok yaygın bir edebî meslekti. Fakat son asırda bu meslek, Avrupa’da çok revaç bulmuş ve âdeta ilimleri kucaklar hâle gelmiştir. Şark ise bunun önemini fark edemediğinden bugünkü mânada romanlar meydana getirememiştir.” (Yılmaz, 1997, s. 89) Batı, Doğu’dan devraldığı zengin anlatı mirasıyla hikâye türünü de geliştirir. Nitekim romantizm ve realizm akımlarının ortaya çıkmasıyla Batı hikâyeciliğinin karakteristik özellikleri belirlenmiş olacaktır.

Batı tahkiyesi eşyanın yorumlanmasına göre şekillenmiştir. Esasında “sanat, yorumun yanı sıra, biraz da ‘perspektif’ meselesidir. Eşya, hangi sanat dalında olursa olsun, sanatçının bulunduğu konuma göre anlam ve işlev kazanır. Ne var ki, ‘eşya’ doğal niteliğiyle bir ‘malzeme’den öte gitmez. Ona şekil, renk ve ruh veren ‘pers-

pektif hadisesidir: Sanatçının ‘eşya’ karşısındaki konumu, eşyaya bakış tarzı, niha-yet eşyayı yorumlayış ve sunuş biçimi, sanat olayını doğurur.” (Tekin, 2002, s. 46) Bu yommlama Doğu ve Batı medeniyetleri arasında önemli farklılık ve karşıtlıklar ortaya çıkarır. Doğulu için eşya salt bir araçken Batılı için temel amaç, doğaya egemen olmanın uzantısıdır. Doğu’nun eşsiz edebî eserlerinden *Binbir Gece Masalları*, Batı hikâye ve romanını besleyen temel bir kaynaktır. Katharina Mommsen, “İncil’den sonra yeryüzünde en çok yayılmış olan kitapların başında Binbir Gece Masalları gelir.” (Mommsen, 1986’dan Akt. Tosun) der. Robert Irwin bir söyleşide bu masalların gerçekçi romanlar üzerindeki etkisini şu sözlerle dile getirir: “18. yüzyıl başlarından itibaren Masallar’ın Batı edebiyatı üzerindeki etkisi, İncil hariç, her kitaptan daha fazladır. Yazarların imgelemi üzerindeki etkisi açıkça görülüyor. Pek görülmeyen etkisi ise 18. yüzyıl başlarında, Britanya ve Fransa’da gerçekçi romanın kökenleri ve gelişmesi üzerindeki can alıcı etkisidir.” (Yüce, 2010)

Binbir Gece Masalları, karısı tarafından aldatılan hükümdar Şehriyar’m bu olay nedeniyle her gün ülkesinden bir kızla evlenip ertesi gün onu öldürterek intikamını alma çabasına dayanır. 18. yüzyılda ilkin Antoine Galland tarafından Batı dünyasına çeviri yoluyla tanıtılan bu masallar 14. yüzyıl İtalyan yazarı Boccaccio’nun *Decameron* una da kaynaklık ederler. Şehriyar’m huzuruna çıkan Şehrazat’m, canını kurtarmak amacıyla bin bir gece süren anlatıları karşısında *Decameron*’da yaşları on sekiz ile yirmi sekiz arasında değişen yedi kadının (Pampinea, Fiammetta, Filomena, Emilia, Lauretta, Neifile, Elissa) ve üç erkeğin (Panfilo, Filostrato ve Dioneo) on gün boyunca anlattığı yüz hikâye yer alır. 1348’de Avrupa’daki büyük veba salgını ve bu salgın boyunca tanık olduğu olayları ele alan Boccaccio, 1348’de başlayıp 1351 ’de bitirdiği *Decameron*’da salgın günlerinin Floransa’sını etkileyici biçimde anlatır.

Anlatı içindeki anlatı özelliği taşıyan *Binbir Gece Masalları*’nda Şehrazat başkaları uğruna canını feda etmeyi düşünür. Şehriyar’m veziri olan babasına, “Allah’ın izniyle babacığım, beni bu hükümdarla evlendir! Ya kurtulur yaşarım; ya da ölümüm ümmet-i müsliminin kızları için bir kurtarmalık oluşturur; onları şahın pençesinden almış olurum!” (*Binbir Gece Masalları*, 2010, s. 55) der. Şehrazat’m halkı uğruna gösterdiği fedakârlığa karşın *Decameron*’da salgın hastalıktan kurtulmak için şehirden ve halkından kaçan, yaşamın zevkini sürmeye çalışan kadınlar yer alır. Pampinea veba salgınından kurtulmaları için “dediklerimi onaylıyorsanız hizmetçilerimizi, üstümüzü başımızı alalım, bir gün bir yerde, bir gün başka bir yerde günümüzü gün etmeye çalışalım. En doğru yolun bu olduğuna inanıyorum.” (Boccaccio, 2007, s. 36-37) diyerek çevresindeki kadınları uyarır. Hastalık nedeniyle şehirden kaçış ‘benmerkezciliğin’ göstergesidir. *Decameron*’da Filomena, şehvet ve cinsel birliktelik arzusu içerisindeki insanın

yeri geldiğinde din adamı (papaz) m bile bu kirli emelinde kullanabileceğine ilişkin bir hikâye anlatır. Hikâyenin sonunda “papazın aracılığına gerek kalmadan, daha birçok kez buluşup, tadına doyumaz geceler geçirdiler. Keşke Tanrı bana da, isteyen her Hristiyan kuluna da, böyle geceler bağışlasa.” (Boccaccio, 2007, s. 246) arzusunu dile getirir. *Decameron* Batı anlatısının dayandığı hayat görüşüne kaynaklık eden şu üç unsuru yansıtmaktadır: madde, haz, menfaat.

Binbir Gece Masalları-Decameron karşıtlığının bir benzeri ada romancılığının ilk örneği olan *Hay bin Yakzan'&â* da görülür. Dünyada felsefi romanın ilk örneği ve ilk ‘robinsonad’ olan bu eser Batı romanının oluşumunda önemli etkiye sahiptir. İbn Sina “Salaman ve Absal” hikâyesinden hareketle *Hay bin Yakzan'* oluşturur. İbn Tufeyl de 12. yüzyılda kaleme aldığı *Hay bin Yakzan* ile alegorik anlatı geleneğinin en ünlü eserini ortaya koyar. Eserde Hay, görünenin ardındaki görünmeyen ve ruhu sezebilme yetisini kendisine kazandıracak bir serüvene çıkar. “Roman içselliğin serüvenini anlatır; romanın içeriği, kendini bulmak için yola çıkan, serüvenlerle kendini sınavıp kanıtlamak ve kendini kanıtlayarak özünü bulmak için serüvenlere atılan ruhun öyküsüdür.” (Lukâcs, 2003, s. 95) *Hay bin Yakzan'm* uzamı ıssız bir adadır. Hikâye ve romanda kurgusal açıdan ‘ada’ oldukça elverişli bir uzamdır. Çünkü “modern uygarlığın birbiriyle bağlantılı üç eğilimini gerçekleştirmesi için en eksiksiz fırsatı ona ancak bir ada sunabilir: ekonomik, toplumsal ve düşünsel anlamda bireyin mutlak özgürlüğü...” (Watt, 2007, s. 98-99)

Hay araştırma ve deneme-yanılmalarla maddenin özünü keşfe çıkar. Bu keşifte Hay’ın zihnini kurcalayan ilk olay kendisine anne edindiği ceylanın cansız bedenine bakarken düşündükleridir. Ceylanın ölümü karşısında Hay’m hissettikleri “gövde gözünde tüm değerini yitirdi. Değerli olanın bir süre gövdede bulunduktan sonra onu terk eden şey olduğunu kavradı. Artık bütün düşüncesini o şey üzerinde yoğunlaştırmalı, bütün çabasını o şeyi anlamak, bulmak için harcamalıydı” (İbn Sina/İbn Tufeyl, 2000, s. 91) sözleriyle dile getirilir. Bedenin faniliği karşısında baki bir varlık arayan Hay’ın yaşamı sorgularken aklından şu düşünceler geçer: “O şey neydi? Nasıl bir şeydi? Onu gövdeye bağlayan neydi? Gövdeden ayrıldıktan sonra nereye gitmişti? Giderken hangi kapıdan çıkmıştı. Gövdeden kendi isteğiyle mi, yoksa istemeyerek mi çıkmıştı? İstemeyerek çıkmışsa onu yerinden oynatan, çıkmaya zorlayan etken ya da etkenler nelerdi?” (İbn Sina/İbn Tufeyl, 2000, s. 91) Hay bedene can verenin onu geçici bir süre için yurt edinip sonra terk eden ruh olduğunda karar kılar. *Hay bin Yakzan* akim yalnızca dış dünyanın gerçeklerine ulaşabileceğini ve varlığın özünü keşfetmede yetersiz kalacağını şu sözlerle göstermeye çalışır: “Tanrısal evreni ancak gören bilebilir. Oranın gerçekliği yalnız oraya ulaşanlar tarafından anlaşılabilir. Beni ‘akıl sahiplerinin yolundan sapmak, aklın yasalarını yabana atmak’la suçlayanlara hak veriyor ve onları akılları ve akıl sahipleri ile başbaşa bırakıyorum.” (İbn Sina/İbn Tufeyl, 2000, s. 140)

Bedenini ruh potasında eritmeyi başarabilen Hay'ın karşısına bir süre sonra Absal çıkar. Hay, erdiği sırrı yaymayı, insanlığın hakikate ulaşmasını kendisine görev bilir. Yaradan'ın mutlakîyetini anlatmak ve yaymak amacıyla Absal'la birlikte harekete geçmek ister. Absal bu çaba karşısında karamsardır, nitekim anlatıda bu durum şöyle ele alınır: “Absal, insanların birtakım eksiklikler taşıdıklarını, yeteneklerinin aynı olmadığını, dünyasal istek ve eğilimlerinin ağır bastığını, bu nedenle de Tanrı'dan yüz çevirdiklerini, onlara gerçeği kabul ettirmenin çok zor olduğunu anlatmaya çalıştıysa da Hay'ı kararından çeviremedi.” (İbn Sina/İbn Tufeyl, 2000, s. 155) *Hay bin Yakzan*'m oluşmasındaki temel felsefe anlatıda yer verilen “bütün amacı mal toplamak, yemek içmek, cinsel isteklerini doyurmak, içindeki kin ve nefreti başkalarını ezerek yatıştırmak, mevki ve makam isteğinde bulunmak, öğretinin buyurduğu yükümlülükleri insanları aldatmak için yerine getirmek gibi aşağılık ve değersiz şeylerden öte gitmeyen insandan daha çok ziyanda olan kimse düşünülebilir mi?” (İbn Sina/İbn Tufeyl, 2000, s. 157) sözleriyle açıkça ortaya konulmaktadır.

Daniel Defoe kendisine ilham kaynağı olan *Hay bin Yakzan'a* karşıt bir söylemle ortaya çıkar. “Felsefi açıdan on yedinci yüzyıl İngiliz ampiristleriyle birçok ortak yöne sahip olan Defoe, bireyciliğin çeşitli yönlerini kendisinden önceki yazarların hepsinden daha eksiksiz bir biçimde dile getirmiştir ve onun eserleri bireyciliğin çeşitli biçimleri ile romanın yükselişi arasındaki bağlantıyı eşsiz bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlantının en açık ve ayrıntılı olarak gösterildiği eser, yazarın ilk romanı olan *Robinson Crusoe*'dur.” (Watt, 2007, s. 71) Hay ile Robinson'un kaderleri ıssız bir adada münzevi bir hayat sürdürmeleri bakımından kesişmektedir. Hay'daki varlığın özüne, mutlak Yaradan'a ulaşma çabası, Robinson'da yerini maddeye, hazza ve yönetme arzusuna bırakır. Batı romanının bu ünlü karakteri benmerkezcidir. “Crusoe'nun da istisnai derecede üstün bir yeteneği vardır: o kendi başının çaresine bakabilir. Bir de aşırılığı vardır: Haddinden fazla benmerkezci olması, bulunduğu her yerde onu yalnızlığa mahkûm eder.” (Watt, 2007, s. 98) Robinson varlık karşısında hükmedici olmayı arzular. Onun şu sözleri sahip olma ve yönetme güdüsünü açıkça ortaya koymaktadır: “Küçücük ailemle birlikte sofraya oturduğumuzu bir gören olsa gülmekten kendini alamazdı. Başköşede bütün adanın sahibi, yüce efendisi zatı şahanelerim yer alıyordu; bütün uyruklarımın yaşaması kesinlikle benim buyruğuma bağlıydı. Astığım astık, kestğim kestikti; istediğime özgürlük verir, istediğimi sürer, istediğimi de köle edebildim; uyruklarım arasında hiç başkaldıran yoktu.” (Defoe, 2013, s. 170) Robinson açgözlüdür, zenginlik uğmna paranın kölesi olur. Bu durumunu da “beni ilkin babamın evinden uzaklara sürükleyerek çok para kazanmak gibi yırtıcı, kaba bir düşünce ardında koşturan, gözümü karartarak bütün güzel öğütleri, babamın yalvarmalarını, buyruklarını hiçe saydıran o uğursuz etki [...]” (Defoe, 2013, s. 33) sözleriyle itiraf eder.

“Robinson Crusoe’nun karakteri büyük oranda ekonomik bireyciliğin psikolojik ve toplumsal yönelimlerine dayalı olduğu gibi, aynı şekilde giriştiği serüvenlerin okurun gözündeki çekiciliğinin de esasen modern kapitalizmin beraberinde getirdiği bir başka önemli özellikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır: ekonomik alandaki uzmanlaşma.” (Watt, 2007, s. 81) Bu uzmanlaşma Robinson’u maddeciliğe sürükler ve metanın tutsağı yapar. Öyle ki Robinson’un herhangi bir inanca gereksinim duymadığı romanda şu sözlerle dile getirilir: “Önceleri Tanrı korkusu duymadan, Tann’yı hiç tanımadan korkunç bir yaşayış sürmüştüm.” (Defoe, 2013, s. 152)

Decameron ve *Robinson Crusoe*’da görüldüğü üzere Batı hikâye ve romanı Doğu’dan aldığı zengin anlatı mirasını salt maddeyle ilişkilendirerek kendi hayat algısına bağlı olarak şekillendirmiştir. Bu değişimde öncelikle Aydınlanma Çağı’nın, Rönesans ve Reform’un etkisi bulunur. 19. yüzyılda V.Hugo, N.Gogol, L.Tolstoy, H. de Balzac, G.Flaubert, C.Dickens, E.A.Poe, A.Çehov, G. de Maupassant, F.M.Dostoyevski, F.Kafka, J.Joyce gibi yazarlar eserleriyle hikâye ve romanı zirveye ulaştırmışlardır. Bu türlerin edebiyatta egemenliğini ilan etmesi şu gelişmeler ışığında gerçekleşmiştir: “[...] on dokuzuncu yüzyılın ilk gerçekçilerinin üzerinde az çok birleştikleri bir ‘gerçeklik’ kavramı vardı. Bu romancılar ‘gerçekçi’ bir roman yazmadan ve bu tür romanları savunmayı üzerlerine almadan önce, insanın dışında, ondan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul etmişlerdi. Bilimdeki bulgular tarihte ilk kez ancak görünen varlıkların gerçek olduğu, görünmeyenlerin gerçek olmadığı inancını uyandırmıştı. Buna bir de on dokuzuncu yüzyılın sonunda ruhbilimde yer alan ilerlemelerle insanın iç gerçekliğinin de yine bilimin yardımıyla aydınlanacağı inancı ekleniyordu.” (Aytür, 1987, s. 2)

20. yüzyılda hikâye ve roman dünya savaşlarının, teknikteki ilerlemelerin ve ağırlıklı olarak da kapitalizmin şekillendirdiği türlerdir artık. “Ondokuzuncu yüzyılın büyük gerçekçi okulunun eserlerinde karşılaştığımız bütünsel dünya görüşünün tarihe karıştığını anlamıştı bu yenilikçi kuşak. Bir yandan yeni bilimsel bulguların şoku (Freud’la açılan yenisözleşme gibi), bir yandan da çağdaş toplumsal olayların (Birinci Dünya Savaşı gibi) bütün kabullenilmiş insan değerlerini yeniden ele almayı gerektiren sarsıntısı karşısında, ne o eski gerçekçiliğin, ne de gerçekliği kavramanın eski biçimlerinin geçerli olamayacağını kavramışlardı. Bu kavrayışla, romanın bilinen kalıplarını yıktılar.” (Belge, 2009, s. 50) Modern çağın insanı “yabancılaşma, yalnızlaşma, tatminsizlik, güvensizlik, inançsızlık bunalımları içinde ne olduğu, ne olması gerektiği somları arasında bir kimlik krizine düşmüştür. İşte postmodernizm, böyle bir kimlik bunalımı ortamında hayat bulmuştur. Zira postmodernizmin doğuşunda, böyle bir ortamda kimliğini kaybeden insanın gerek kendini gerekse modernizmi sorgulaması yatmaktadır.” (Çetişli, 1999, s. 145)

Postmodern hikâye ve romanda modern hayatın bireyi sürüklediği kaosa karşı sorgulama ve reddedici tavır söz konusudur. Özellikle 20. yüzyılı biçimlendi-

ren iki önemli dünya savaşı postmodernizmin arka planını oluşturmuştur. Postmodernizmde ‘yazar yazmaz metin yazar’ sloganı yer alır. (Barthes, 1992) Tek bir gerçek yerine çok gerçeklilik ve kurmacanın iç içeliği söz konusudur. Kesin ve değişmez doğru yerine doğrular çeşitliliği bulunur. Geleneksel sanat anlayışına tepki olarak ironi ve parodiye yer verilir. Her türlü kalıptan sıyrılmış özgün bir dil ve üslup kullanılır.

Roman için her ne kadar “ondokuzuncu yüzyılda yaşadığı altın çağını, bir daha dönmemesine geride bıraktı. Yirminci yüzyılın ilk yansında yaptığı yeniliklerle eriştiği ikinci doruktan da aşağı ineli epey oluyor. Son yirmi, otuz yıldır, bu iki dönemin başeserlerini hatırlatır nitelikte çok az roman gördük.” (Belge, 2009, s. 47) değerlendirmesi yapılsa da “günümüzde, roman kadar güçlü başka bir yazınsal biçim yoktur. Romanda, duygulanmızla ya da aklımızla, gündelik yaşamımızın görünüşte en anlamsız olaylarını ve gündelik dilden görünüşte iyice uzaklaşmış düşünceleri, sezgileri, düşleri birbirleriyle son derece kesin olarak bağdaştırabiliriz.” (Butor, 1991; s. 26) Romanın kurgusal ve yapısal yönden güçlülüğü, onu günümüzde kapitalizm ve iletişim çağının etkisindeki insanı içinde bulunduğu kaostan, koşuşturmacadan kurtaracak etkin bir araç kılar. Benzer durum hikâye için de geçerlidir. Hızlı çağın kısıtlı zamana sahip insanlanna hikâye küçürek (minimal) biçimle seslenme yoluna gider. En az sözcükle en derin anlama ulaşmayı amaçlayan küçürek hikâyeler okuyucuların sığınabileceikleri dingin bir limandır.

SONUÇ

Batı hikâye ve romanı kaynağını Doğu anlatılarından almaktadır. Özellikle Haçlı Seferleri’yle Doğu’nun anlatı zenginliğini keşfeden Batı, bu hâzineden yararlanma ve kendi anlatılarını bu kaynaktan besleme yoluna gitmiştir. Batı’nın ilk hikâye ve romancılarından Giovanni Boccaccio ve Daniel Defoe’da *Binbir Gece Masalları*’nın ve *Hay bin Yakzan*’m etkileri görülür. Medeniyet dairesinde Doğu anlatı zincirinin bir sonraki halkası olan Batı bu türleri sistemleştirip geliştirmiştir. 19. yüzyılda pozitivizme dayalı, realizm ve natüralizm akımlarıyla beslenen ve altın çağını yaşayan Batı hikâye ve romanı kapitalizmin etkisiyle zaman içerisinde düşüşe geçer. Günümüz romancısı 19. yüzyılın büyük gerçekçileri ve 20. yüzyılın büyük yenilikçileri karşısında şevkini yitirmiştir. Günümüzdeki romanın algısını göstermesi bakımından şu tespit dikkat çekicidir: “‘Çağdaş roman’ hayat hakkında pek fazla bir şey söyleyemez oldu. Özellikle Batı romanı olanca yoğunluğuyla yaşıyor bu bunalımı. Çağdaş romanın görece ‘ampirik’ olanı (yani azınlık gruplarının sınırlı bireylerini anlatan roman) biçimsel olarak eski gerçekçilik yöntemini seçtiği halde, özde bunu yeniden üretemiyor; görece ‘yenilikçi’ olanı da ilk öncülerin gerçekliği kavramak için yaptıkları deneyleri tu-

tucu bir estetikizme dönüştürdükleri ölçüde, gerçekçilik içeriklerini günden güne yitiriyorlar.” (Belge, 2009, s. 50-51)

Başta hikâye ve roman olmak üzere günümüzde postmodernizmden ve küçürek hikâyeden beslenerek gelişimini sürdüren anlatı türlerinin yeni bir Don Kişot’a gereksinim duyduğu açıktır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ş. (2003). *Roman sanatı ve roman incelemesine giriş*. (6. baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aytiir, N. (1987). *Amerikan romanında gerçekçilik 1870-1900*. Ankara: A. Ü. DTCF Yayınları.
- Barthes, R. (1992). The death of the author. *Modern Criticism and Theory*. (Ed: David Lodge). Londra, ss. 167-172.
- Belge, M. (2009). *Edebiyat üstüne yazılar*. (3. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Binbir gece masalları c: İli*. (2010). (16. baskı). (Çev: Â. Ş. Onaran). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boccaccio, G. (2007). *Decameron I*. (5. baskı). (Çev: R. Teksoy). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Butor, M. (1991). *Roman üstüne denemeler*. (Çev: M. Rifat-S. Rifat). İstanbul: Düzlem Yayınları.
- Çetişli, İ. (1999). *Batı edebiyatında edebî akımlar*. (3. baskı). Isparta: Kardelen Kitabevi.
- Defoe, D. (2013). *Robinson crusoe*. (4. baskı). (Çev: A. Göktürk). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eagleton, T. (2004). *Edebiyat kuramı*. (2. basım). (Çev: T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y. (2009). *Türk romanında postmodernist açılımlar*. (6. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Sina/İbn Tufeyl (2000). *Hay bin yakzan*. (4. baskı). (Haz: N. A. Özalp). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lukács, G. (2003). *Roman kuramı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mommsen, K. (1986). Binbir gece masalları ve batı edebiyatı. *Yeni Dergi*, S: 23.
- Parla, J. (2001). *Don kişot’tan bugüne roman*. (3. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Stanzel, F. K. (1997). *Roman biçimleri*. (Çev: F. Tepebaşı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Tekin, M. (2002). *Roman sanatı I*. (2. basım). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Tosun, N. Doğu edebiyatının başyapıtlarından: binbir gece masalları, (<http://tosunnecip.blogspot.com/dogu-edebiyatinin-basyapitlarindan-binbir-gece-masallari/19659376>). (2 Mayıs 2014 tarihinde alınmıştır).
- Yılmaz, D. (1997). *Roman kavramı ve Türk romanının doğuşu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yüce, C. B. (2010). Batı edebiyatını İncil’den sonra en çok binbir gece masalları etkiledi. *Zaman*, (24 Mayıs), (http://www.zaman.com.tr/cuma_bati-edebiyatini-incilden-sonra-en-cok-binbir-gece-masallari-etkiledi_987366.html). (2 Mayıs 2014 tarihinde alınmıştır).
- Watt, I. (2007). *Romanın yükselişi*. (Çev: F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları.

MUSTAFA ZEKİ ÇIRAKLI

BATI ANLATISININ EVRİMİ: KRONOTOP TEMSİLİNDE DEĞİŞİM VE GELENEKSEL TAHKİYECİDEN MODERN ANLATICIYA

This tale is true and mine.¹
The Seafarer

Bu yazımızda özellikle Mikhail Bakhtin ve Walter Benjamin’e atıfla ‘Batı’ kavramının içini doldurmaya yarayan, bu inşaya harç taşıyan anlatı olgusunu tecrübe (*experience*) ve kronotop (zaman-uzam) ekseninde irdelemeye çalışacak, ardından anlatının gittikçe tecrübilikten (*experientiality*) çıkarak ‘kurgusal ve imgesel’ (*fictitious, imaginative*) bir objeye dönüşümünü tartışmaya açacağız.

I

Ian Watt’ın *The Rise of the Novel*’da ortaya koyduğu üzere Batı anlatısı aynı zamanda sekülerleşme, bireyselleşme ve kapitalistleşme süreçlerinin bir yansıması olarak, bireyin gündelik yaşamının içine girme seyrini devam ettirmiştir.

Bu, aynı zamanda şövalyelik dönemi feodal ilişkiler ve aristokratik dünya tasavvurunun yükselen orta sınıfın dünyasal olana nüfuzuna paralel olarak değişmesi ve kendi anlatı türünü beraberinde getirmesine sebep olmuştur.

Gerek Henry Fielding gerekse Daniel Defoe, yeni ortaya çıkan anlatı türünde romans etos’undan daha farklı, bireyci bir etos geliştirmişlerdir. Michael McKeon,² yeni ortaya çıkan bu türün (roman) öncelikle ‘yazınsal’ bir değişime/gelişime mi yoksa ‘sosyal’ bir olguya mı işaret ettiği yönündeki tartışmaya dikkat çeker. Buna göre, anlatının kendini temsil etmekle yükümlü gördüğü anlatı-dışı evrenin malum sosyo-ekonomik ve kültürel değişimlerle sarsıntı geçirdiği ve bir istikrarsızlığa uğradığı açıktır. Bu istikrarsızlık gibi görünen yeni çağdaş durumun (17 ve 18. yüzyıla göre çağdaş durum) eski Aristocu anlatı modlarından tarihî anlatı moduna nispetle, objektif gözlem ve ampirik metodun kullanıldığı daha gerçekçi bir mod’a evrildiği görülür. Thomas Sprat’a göre,³ böylece ‘True History’ doğmuş, romans ve tarihsel anlatıların bir üst sentezi olarak Batı anlatısı dediğimiz romana evrilmiştir.

Zaman-uzam olarak Türkçeleştirebileceğimiz kronotop’a (*time-space*) Bakhtin, anlatının biçimsel olarak kurucu kategorisi gözüyle bakmıştır. Kültürün diğer alanlarındaki zaman-uzam, ancak bir anlatıda temsil edilirken yazınsal bir kategori olarak karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla, Batı anlatısında, yani romanda, zaman

ve uzam temsiline ilişkin göstergeleri takip ederek, temsil edilen ile temsil etme biçimi arasındaki estetik uyum ve denge açısından konuya bakmak gerekir. Bakhtin, yazınsal temsildeki bu uyum ve dengenin en çok roman sanatında mümkün ve anlamlı olduğuna vurgu yapar. Buna göre, Batı anlatısı gerçeği gözlemlediği merceğin ayarlarıyla oynamış, tıpkı resimde icat edilen ‘perspektif’ (Da Vinci) olgusu gibi, tahkiye sanatında mutlak geçmiş ve kahramanlık anlatılarından yavaş yavaş uzaklaşarak gündelik yaşama eğilmiş, sıradan insanları ele alan yeni bir tür olan ‘roman’a (Rabelais, Cervantes, Don Quixote)⁴ kapı aralamıştır. *Novelizasyon* a uğramış Batı anlatısı, özellikle 19. yüzyılda kitleselleşerek toplumu analiz eden, analiz ederken şekillendiren önemli bir sanat hâline gelmiştir.

18. yüzyıldan itibaren süren gerçekçi temsilci tavra, 20. yüzyılda kübizme ve ona eşlik eden diğer görsel yaklaşımlara koşut olarak daha deneysel modernist üsluplar da eklenmiştir.

Batı anlatısında geleneksel anlatım biçimleri yıkılıp yerine kübizmin yapmaya çalıştığı gibi çoksesli/çok görüngeli ve bireyin iç dünyasını ve bilincini aktarmayı deneyen anlatılar hâkim olmuş, modernizmle birlikte edebiyatın dili kullanımında önemli değişimler yaşanmış ve romanlarda anlatıcının sabit bakış açısının kırılmasının sonucu olarak tek parçalı dış dünya algısı da değişmiştir.⁵

* * *

Batı medeniyeti çağdaş uygarlığa doğru evrilirken geçirdiği süreçleri anlamak için evren algısının değişimini dikkate almak gerekir. Bunun edebiyata yansması temsil evreninin ya da daha doğru ifadeyle evren temsiline geçirdiği değişimdir. Geleneksel anlatıların temel niteliği epik özellikler sergilemesidir.

Batı anlatısının evrilme serüvenindeki ana hattı belirlemeye çalışırken, özellikle Rönesans’tan sonra Bakhtin’in belirlediği gibi temsildeki değişime dikkat etmek gerekir; çünkü bahsi geçen değişim aynı zamanda bir kronotop temsili değişimidir. Bakhtin her yazın türünün kendine özgü kronotoplarından söz açarken, aynı zamanda roman türünün doğuşu ve anlatı diskurunun çoğullaşması noktasında, epikten romana doğru gidildiğinin ve diskurdaki değişimlerin zaman-uzam temsiline bir değişim olduğunun da altını çizer.

Dolayısıyla, hâkim Batı medeniyetinin eşya ve olaylara yaklaşımı anlatılarda dışlaşan kronotop (uzay-zaman) özellikleri yoluyla da takip edilebilir.

Destansı epik anlatılar uzamsal ve zamansal olarak uzak geçmişte (*distant past / absoluto past*) geçer. Bu anlatılar kahramanda ve kahramanın toplumu için mücadelesinde odaklanır. Bu tür anlatılarda kronotop, detaylı mekân ve zaman ayrıntıları vermez. Bunlar genelde “bir varmış bir yokmuş, zamanın birinde, uzak bir ülkede” diye başlayan anlatılardır. Hikâyenin temel vurgusu, anlatılan olay ve çıkarılacak ders/mesaj üzerindedir.

Karakterlerin de tıpkı zaman ve mekân gibi dinleyiciyle arasında mesafe vardır. Çok önemli karakterler dışında çoğu zaman isimleri bile bilinmez. Bilinmesi de gerekmez.

Dediğimiz gibi, geleneksel anlatılarda önemli olan bu tür kronotopik detaylar değildir.

* * *

Temsil ameliyesini üstüne alan sanatlardan edebiyatın, özellikle anlatısal türlerin romana doğru evrildiğini yani Bakhtin'in tabiriyle gittikçe 'novelleştiği'ni görürüz. Bakhtin'e göre, anlatısal türler *novelizasyon*'a uğramakta, zamansal (temporal) ve uzamsal (spatial) netlik ayarlarıyla oynanmakta, kronotopik olarak çağdaş olana / bugüne yaklaşmakta, söylemi çoğulcılaştırmaktadır.

Kronotop kavramının anlatılardaki değişimine bakıldığında, anlatılarda zamanın gittikçe somutlaştığı, âdetâ ete kemiğe büründüğü, söylemsel olarak görünür hâle geldiği, aynı şekilde uzam/mekân (*space*) temsiline de buna bağlı olarak değişim geçirdiği ve imgesel netlik ve kesinlik kazandığı, betimlemelerin bu manada daha da renklenip çeşitlendiği görülür. Böylece Kant'a atıfla söylersek, zihin idrakinin ve fenomen kavrayışının koşulu olan zaman ve uzamın somutlanması daha güçlü bir şekilde gerçekleşmiş olur. Bu da, kökeni Aristo'ya varan bir anlayışla, bizim dikkatimizi cevher'den alarak araz'a yöneltmemize koşut bir durumu imler.

Buna göre, gelişmekte olan evren temsili ve anlatı, kronotopu zaman-uzamdaki görece transandantal öteki evrenden alarak, var olduğumuz evrene (*the most immediate reality*) getirmiş olur. Teşbihte hata olmazsa, Platon'un mağarasının içine girmiş olur ve bu yönüyle de gayriahlaki bir iş yapmıştır.

Temsil (*mimesis* ve *representatio*) meselesini sorunsallaştırmış Batı anlatısı, "herhangi biri tarafından anlatılan" ve "herhangi binlerinin başından herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde geçmiş ya da geçmesi muhtemel" olayların mesaja odaklanarak aktarılmasından (mesel, masal, destan), olayların zaman ve mekâna kesinlik düzeyinde ilintilendirildiği ve olayların geçtiği evrenin daha detaylı temsil edildiği ve uzak geçmişten (sözlü dönem) yaşadığımız yeni reel evrene (yazılı edebiyat dönemi) yaklaştırıldığı (roman, hikâye) bir noktaya doğru evrilmiştir.

Epik metinler kutsal metinler gibi tek seslidir ve hakikati reel dünyanın uzam-zamanında aramadığı için, uzam-zamanın temsiline hikâyeye, kahramana ve mesaja odaklanmıştır.

Anlatıcının olayları tek bir perspektiften, baskın bir sesle (*voice*), dışardan ve üst perdeden anlattığı epik dönemde profesyonel 'yazar' henüz ortada yoktur.

* * *

Batı anlatısı, hiç çekinmeden yatak odasına dalmış, yeri gelmiş insanın iç organlarında dolaşmış, yeri gelmiş anahtar deliğinden gözetleme yaparken, bireyi kendisiyle ya da toplumla ilişkileri içinde ele alarak insan gerçeğini araştırmaya, sanatçının yaratıcı ve diyalojik muhayyilesini yansıtmaya çalışmıştır.⁶

* * *

Bakhtin'e göre 'zaman' ile 'olay' (*event*) birbirlerinden ayrılamaz. Dolayısıyla zaman ile uzam birbirinin parçasıdır. Zaman, uzamın bir boyutudur. Dolayısıyla, zaman uzamda somutlanabilir ve anlatı/olaylar temsil edilebilir hâle gelir. Olayların mekândaki zamansal dizilimleri onları anlamlı kılar. Olayların temporal (zamansal) düzlemde mutlak geçmişten (*absolute past*) koparak çağdaş tarihe girdiği anlatılar sayesinde spesifik zaman-uzam temsilleriyle aynı zamanda tarih (*history*) gökten yere indirilmiş olur. Bakhtin'in de değindiği gibi, eski anlatılarda zaman biyografik detaylar verecek şekilde temsil edilmediği gibi, kahramanın yaşadığı olaylar onun kişiliğinde değişime yol açmaz. Benzer şekilde, olayların düzeni mekânsal ve zamansallıktan kopuk olarak sunulur; çünkü mekân kavramı da oldukça soyut şekilde yer alır.⁷

* * *

Bu çağdaş anlatılar kahramanı karnavalda halaya sokmuş, kral bilet kuyruğunda beklerken tahtına soytarıyı oturtmuş, önünden geçip gittiği dünyaların pencerelerinden kafasını uzatarak, sıradan olanı ve groteski keşfetmiştir.

* * *

Böylece, imgelemin anlatıdaki payı, yaşantı ve tecrübeye baskınlaşmış, bu durum inşayı (*construction; fiction*) zorunlu kılmış ve anlatı bir sanat/zanaat hâline gelmiştir.⁸ Sözlü dönemden yazılı döneme geçildikçe ve anlatı çağdaş dünyaya (*contemporariness*) yaklaştıkça, yazar (*historical author*) ile anlatıcı arasındaki mesafe de gittikçe açılmıştır.

II

Walter Benjamin ise bu konuya daha farklı bir yaklaşım getirir. Bakhtin'inki her ne kadar bütünüyle tarihsel bir yaklaşım olsa da Benjamin'in değerlendirmesi de nispeten tarihsel bir yaklaşım ortaya koymakta fakat diskurdaki ve kronotop temsilindeki değimden çok, anlatıcının işlevi üzerinde odaklanmaktadır.

Benjamin, "Storyteller" (Tahliyeci/Hikâye Anlatıcısı) adlı ünlü makalesinde⁹ geleneksel anlatıcı (sözlü, anonim dönem) ile modern anlatıcı (yazılı dönem) arasında ayırım yapmıştır. Buna göre, hikâye anlatıcısı dediğimiz kişi, modern zamanda bir oksimorondur ya da aslında öyle bir şey yoktur. Benjamin'i bu tespiti yapmaya iten şey, modern anlatıcının hikâye ile hakikat arasında var bulunduğunu söylediği çizgi olsa gerektir. Bir başka deyişle, modern anlatıcı, hikâye ile hakikati birbirinden tefrik etmekte, hikâyeyi hakikati temsil etme sorumluluğunda görmemektedir.

Modern anlatıcının hikâyeyi önce hakikatten ayırması, sonrasında hakikate rağmen var olabilecek bir özerkliği onda vehmetmesiyle birlikte postmodern dönemde zirve noktasına ulaşmış bir durumun ilk işaret fişekleri atılmıştır. Bu da hakikatin ebediyen kaybı demektir.

Me ki anlatılmıştır, ya olmuştur, ya olacaktır; ne ki gerçekten yaşanmamıştır anlatılmaya değmez, hatta anlatılması ahlaki değildir. Kadim Doğu ve Batı medeniyetinin belki de ortaklaşa savunduğu prensip buydu.

* * *

İsterseniz, önce modern anlatıcı ile geleneksel anlatıcı arasındaki farkı iyice netleştirelim. Elbette Benjamin, geleneksel anlatıcı derken, sözlü ve anonim dönemi kastediyordu ve yazılı dönemi gerçekten hikâye anlatma edimi açısından sapma olarak niteliyordu. Buna göre, yazılı edebiyata geçişle hakikatten kopuş arasında koşutluk aranmalıydı. Dolayısıyla, Benjamin'den hareketle hakikat ile hikâye/tahkiye'yi bir kumaşın iki yüzü gibi düşünebiliriz.

Bu, efsane anlatımlarının iç mantığının da ipuçlarını bize vermekte ve hikâye'nin hakikate ve hakikat fikrine uyumu, tekil bireyin algı ve idrakine uyumundan daha önce gelmekte olduğunu bize düşündürür.

Nitekim, sözlü dönemin hikâye anlatıcısı için bireysel tecrübe ile hakikate muhatap oluş, evrensel insanlık tecrübesinin aktarımı olduğu ölçüde anlamlı, işlevsel ve de meşrudur.

* * *

Dolayısıyla, insanları hayal ürünü fantezilerle oyalamak doğru değildir.

Buradan Benjamin'in ahlakçı bir tutum içinde olduğu düşünülmesin. Onun asıl altını çizmeye çalıştığı şey, Batı anlatısının/tahkiesinin yazılı dönemle birlikte sadece sekülerleşmediği aynı zamanda hakikat ve tecrübeden uzaklaşarak inşa ve muhayyileye doğru 'savrulduğu'dur.

Epigrafta anonim bir hikâye olan *The Seafarer*'dan bir alıntı verilmiştir. Bu Yaşlı Denizci'yi bizim Dede Korkut'a benzetmek mümkündür. Hikâyesini anlatırken, daha ilk cümlesinde bu hikâyenin gerçek olduğuna, başından geçenleri anlattığına değinmesi manidardır. Aslına bakılırsa bu hikâye, muhtemelen sadece onun değil, onun gibi diğer denizcilerin de başından geçenleri anlatmakta, her anlatan kişi hikâyeye katkılar yapmaktadır. Bu durum, anlatıdaki üslup kaymaları ve çeşitliliğinden de anlaşılmaktadır. Ancak burada önemli olan, anlatıcıdan ziyade hikâye, anlatma tarzından ziyade anlatılan şeydir. Böylece, geleneksel anlatıcı (*storyteller*), sanatçıdan ayrılmış olur.

* * *

Modern Batı anlatısında malûmat aktarımı tecrübe aktarımından daha fazla yer tutar; çünkü bir profesyonel sanatçı olarak modern anlatıcı için hikâye anlatıcılığı aynı zamanda bir meslek, bir zanaat, bir iş ya da proje olarak düşünülürse, bunun karşı ucunda *experience* yani tecrübe bulunur.

Bu fikre göre şu söylenebilir: Tecrübe, hakikat ve gerçekle aynı düzlemde yer alır. Hikâye yani sahih bir hikâye, ancak bu tecrübeden neşet edebilir. Bunun ötesi dedikodu ve yalan değilse de laf cambazlığıdır; ki hikâyede inşa ya da kurgu olgusuna işaret eder.

* * *

Bu durumda geleneksel anlatıcı dinleyisine/muhatabma hayat dersi veren, ah-laki öğütler sunan ve tecrübesini aktaran bir kişidir.

Oysa Batı medeniyetinin önemli bir taşıyıcısı hâline gelen modern anlatıcı için yazar-metin-okur arasındaki estetik ilişkidir önemli olan.

Buradan modern anlatıcı için hakikat ve tecrübenin önemi yoktur manası çıkmaz, ancak Benjamin'in altını çizmeye çalıştığı husus şudur: Modern anlatıcı tecrübeyi kullansa dahi, tecrübeyle değil inşa/kurgu ve muhayyile/imgelem ile kayıtlıdır.

Geleneksel anlatıcının muhatabıyla kurduğu ilişki samimiyken, modern Batılı okur, anlatıcıyla mesafeli bir ilişki kurar. Bu mesafe okurun anlatı metni içindeki boşlukları, kopuklukları, tutarsızlıkları doldurmasını, metne karşı kritik (eleştirel) bir tutum takınmasını zorunlu kılar. Oysa geleneksel anlatıcının muhatabı salt tecrübe aktarımı ve moral mesaj vermeye dayalı hikâyeden alacağı dersi bütün olarak alır.

* * *

Batı medeniyet tarihi aynı zamanda bir yabancılaşma tarihi olarak okunacaksa eğer, bunu anlatıcının gittikçe anlattıklarına yabancılaşmasında da görebiliriz.

Yukarıda anlattıklarımıza paralel olarak, geleneksel anlatının başat kaynağı olan tecrübe, modern anlatıda yerini yabancılaşmaya bırakmıştır. Burada yabancılaşma, yukarıda bahsi geçen mesafe kavramıyla birlikte okunabilir. Ancak, yabancılaşma Doğu geleneğinde önemli bir yer tutan 'hayretTe aynı şey değildir.

* * *

Yabancılaşma kopmayı ilzam ederken, hayret nüfuz etmeyi; yabancılaşma uzaklaşmayı hatırlatırken, hayret idraki işaret eder.

* * *

Birinde mesafe koydukça ona dışarıdan bakma ve şaşırma hâli, diğerinde ise hakikatini kavradıkça içine girme ve büyülenme söz konusudur.

Batı sanatı ve modern Batı anlatıcısı, anlattığı hikâyeye gerektiğinde dışarıdan bakabilir, anlattığı hikâyenin parçası olması gerekmez.

Hikâye çarpıcı ve etkileyici olmalıdır, modern anlatıcının muhayyilesi bunun için iş başındadır.

* * *

Geleneksel anlatıcı, modern sanatçı anlatıcıdan farklı olarak, toplumun bilge kişisidir ve herkesin (*Everyman*) başına gelebilecek yaşantıları moral fayda umarak paylaşır. Anlattıklarını ciddiye alır ve hikâyesini ciddiye alınacağından kuşkusu olmadan anlatır. O sadece bir öğretmen değil, aynı zamanda bir büyücü hekimdir de.

Modern Batı anlatıcısının odağı gittikçe daha çok ürettiği metne kaymıştır. Temsil fikri iyice kaybolmuştur. Özellikle postmodern dönemde, metinler artık kendileri dışında bir hakikat tanımaz (tanıyamaz) hâle gelmiştir; çünkü çok eski-

den olduğu gibi hikâyeler artık bir anlam taşımaktan uzaktır. Hikâyeler, tekil insan ve onun dış ve iç dünyasına en çok yaklaştıkları, en çok ışık tuttukları yerde, insanı ve hakikati kaybettikleri gerçeğiyle yüz yüze gelmişlerdir.

* * *

Sonuç olarak, modern anlatıcı, geleneksel anlatıcının aksine, prensip olarak yalancıdır, manipölasyoncudur ve ilkesel olarak güvenilmezdir. Ne anlattığından çok sanatıyla, yani nasıl anlattığıyla meşguldür. Bu durum anlattığı hikâyeyi yoruma açık kılar. Metin tektir, değişmez, fakat mesajı değişkendir; anlamı mutlak değildir, mazrufu sabit ama mefhumu belirsizdir. Geleneksel anlatıda ise mesaj bellidir, mefhum sarihtir, anlam açıktır fakat sözlü aktarıma dayandığı için ezberlenen diskur yani mazruf her performansta değişkenlik gösterebilir.

¹ Türkçesi, “bu hikâye doğrudur ve benim başımdan geçmiştir.”

² Bkz. “Generic Transformation and Social Change: Rethinking the Rise of the Novel,” *Theory of the Novel*, Ed. Michael McKeon ss. 382-383.

³ *Age*, s. 385.

⁴ Francois Rabeleis’nin *Gargantua and Pantagruel*’i romanın gelişiminde ilk önemli metinlerden bindir.

⁵ ‘Avant Garde’ yani öncü ve seçkin modernist edebiyatın başım Joyce ve Woolf ile Ezra Pound ve T.S. Eliot çeker. Proust’un Bergson felsefesiyle birlikte düşünülmesi gereken *La Recherche Du Temps (Kayıp Zamanın Peşinde)* adlı yapıtının devrimci etkisi ayrıca burada anmaya değer. Ayrıca, Einstein’ın (1905, 1912) izafiyet teorileriyle, Freud’un psikoanaliz kuramı bu gelişmelerde rol oynamıştır.

⁶ 20. yüzyılın başlarına geldiğimizde görsellik tabir yerindeyse atağa kalkıyor. Edebiyatta o âna kadar yapılanlar öyle güçlü ki yazın dünyasındaki modernist akımların görülmesi 1930’ları buluyor. Oysa görsel alanda, özellikle resim ve tiyatro sahne düzenlemesinde daha 1905-7’lerden itibaren büyük değişimler gözleniyor. Bunun ilk somut örneği resimdeki ‘kübist’ akım oluyor (Pablo Picasso), yani geleneksel perspektif anlayışının yıkılması. Artık resim yansıttığı gerçekliği mekânsal ve zamansal anlamda tek bir ‘açı’ya hapsetmek istemiyor. Rönesans resmi ve onu takip eden geleneksel resim, diyor kübistler, aslında olmayan bir şeyi yani perspektifi dayatmışlardır; yani iki boyutta üçüncüyü duyumsatmak. Ancak bu resimler bir cismin belli bir zamanda, belli bir mekânda ve belli bir bakış açısından görünüşünü vermek tedir sadece. Oysa nesneler evrendeki entropi gereği değişir ve bir cismin sonsuz açıdan görülmesi mümkündür. Kübizm bu yanılsamalara dayanan gerçeklik anlatımına ilk kafa tutan akım oluyor ve diyor ki tek bir gerçek, tek bir doğru, tek bir bakış açısı olamaz. Böylece o zamana kadar oluşmuş olan emperatif ve otoriter yani buyurgan ve dayatmacı sanat anlayışına karşı çıkmış oluyor. O nedenle Picasso bir bardağı, görebileceği sayısız perspektiften yansıtmayı deniyordu örneğin. Rönesans resminin aksine ‘minyatür’de perspektif yoktur ya da pek az belirgindir. 20. yüzyılın öncü tiyatro akımları olarak özellikle fütürizm, sürrealizm, Antonin Artoud’nun ‘kıyıcı tiyatro’su ve dışavurumculuk yani ekspresyonizmi sayabiliriz. 30’larda Brecht’in epik tiyatrosunu. Eliot ve Auden’in şiirsel tiyatrosunu buna ekleyebiliriz. Sinemanın çok güçlü bir görsel araç olarak belirdiği 40’lı yıllara kadar görsel sanatların kitlesel ilgiyi toplamasında bu akımlar önemli rol üstlendi. Örneğin, Eliot’m özellikle tiyatroyla ilgilenmeye çalışmasının ardında, 20. yüzyılın görselliğe ilgi duyan insanına ulaşma çabası ve kitlelere/halka inme gayreti yatar diyebiliriz. Tabii sinemanın doğuşu bütün bu gelişmelere apayrı bir anlam kazandırmıştır.

⁷ John Pier, “Chronotope”, *Routledge encyclopedia of Narrative Theory*, Eds. Jferman, Jahn, Ryan, ss. 64-65.

⁸ Bkz. ‘Art and lived experience’ sanat ve özyaşantı ile ‘public and private life’ (external and internal life) yani karakterin “dış ve iç dünyası” kavramları, *Dialogism*, s. 111.

⁹ W. Benjamin, “The Storyteller”, *Theory of the Novel*, Ed. Michael McKeon, ss.77-93.

KENAN ÇAĞAN

BİREY, TOPLUM VE ÖZGÜRLÜK AÇISINDAN BATI

Batı medeniyeti üzerine düşünürken ve yazarken şu tespiti yapmak zorundayız: Bütün zamanlara teşmil edilebilecek homojen bir Batı yok. Yani müstakil bir kimlik olarak tarihin her döneminde aynı nitelik ve nicelikle kendini var kılmış bir Batı yok. Dolayısıyla hem tarihsel olarak hem de coğrafi olarak gerçekleşmiş her medeniyet deneyiminin tek tiplendirilerek okunması yanlış. Ancak her okuma teşebbüsünün zorunlu olarak kategorileştirmelere ihtiyaç duyduğu da muhakkak. Bu nedenle de büyük Batı ortak çatısı altında bazı ölçütlere yaslanarak farklı kompartmanlar oluşturulabilir; oluşturulmalıdır da. Zira büyük bir tarihsel aralıkta, büyük bir deneyime sahip olan Batı medeniyetini anlamak böylelikle daha kolay olacaktır.

Batı medeniyetine ait tanımlamaların yaygın olarak şu unsurlar üzerinden yapıldığı bilinmektedir: *Roma hukuku*, *Yunan felsefesi* ve *Hristiyanlık dini*. Geleneksel Batı tanımlamalarında bu üç tarihsel miras vazgeçilmez olarak kabul edilirken, modern Batı için bu temel unsurlara *Aydınlanma düşüncesi* de eklenmektedir. Aydınlanma düşüncesi temelinde şekillenen modern Batı, hiç kuşkusuz öne çıkardığı bazı temel değerleriyle hem geleneksel Batı'dan hem de dünyanın geri kalanından kendini ayırtmış ve yepyeni bir içerikle kendini var kılmıştır. Modern Batı her ne kadar kendini yeni bir içerikle dizayn etmişse de bu durum, onun geleneksel Batı'nın devamı olduğu gerçeğini değiştirmez. Öyle ki iki Batı arasındaki çatışmalar ve karşılıklı ret politikaları bile bu gerçeği değiştirmeye yetmez.

Bugün Batı denildiğinde hiç tereddütsüz modern Batı anlaşıyor. Modern Batı, modern paradigmanın var ettiği bir şeydir. Modern paradigmanın en önemli özelliği ise profan olmasıdır. Geleneksel Batı her şeye rağmen kutsal bir dünya tasavvuruna sahipti. İnsanüstü bir varlık olarak Tanrı her şeyin temel belirleyicisiydi. Geleneksel dünyanın Batı'lı dünyaya dair her işini bir biçimde Tanrı'yla irtibatlandırıyor. Egemenlik hiyerarşisinde insan, Tanrı karşısında konumlandırılmıyordu. Tanrı mutlak egemendi. İnsanın kendisi de dâhil evrenin hepsi onundu. Çünkü yaratıcı oydu. İnsan, evrenin mükemmel yaratılışında Tanrı'ya kulluk etmenin telaşındaydı. İnsan için nihai varoluşsal amaç buydu. Bu nihai amacı başaran insan kurtulmuş olurdu. Mutlak kurtuluş, mutlak itaat gerektiriyordu. Geleneksel Batı'nın zihninde kurtuluş fikri, Tanrı'yla mücadeleye koşullandıran bir özgürlük fikriyle beraber değildi. Aksine her şey Tanrı içindi. Özgürlük de böyleydi. Dolayısıyla hiçbir şey Tanrı'ya rağmen değildi.

Modern paradigma geleneksel zihnin bu temel önermelerini yerinden etti. Modern düşüncenin yerinden ettiği en önemli şey, Tanrı'nın merkezî değerini de-
^

tirmek oldu. Tanrı'yı merkezden alarak onun yerine insanın kendisini merkeze yerleştirdi. Tanrı'nın hasmı olarak belirlenen yeni insan, üstünlük vehimleriyle, kendisi için en temel ideal olarak özgürlük fikrini geliştirdi. Modern insanın özgürlük mücadelesi öncelikle 'Tanrı'ya karşı' biçiminde tanımlandı. Böylelikle modern insan, özgürlük mücadelesinde öncelikle Tanrı'ya savaş ilan etti. Bu inkâr felsefenin en aşırı temsilini gerçekleştiren Nietzsche (1964: 6), tam da bu doğrultuda Tanrı'nın öldüğünü ve yeryüzünün anlamı olacak üstinsan'ın gelişini müjdelemek için sıradan insanın alt edilmesi gerektiğini söylememiş miydi? Ancak Tanrı'nın ölümünü temin edecek bir savaş galibiyeti alamayacağını anlayan modern insan (Nietzsche'nin beklentilerinin aksine), büsbütün ortadan kaldırmayı başaramadığı Tanrı'nın egemenlik alanını sınırlayarak onu göklere hapsetti. Böylelikle dünyaya ait işlerin yeni egemeni olarak kendini ilan etti. Böylelikle modern insana göre Tanrı, muhal bir öte dünyanın egemeni olabilirdi ancak, kendisi ise somut gerçekliklerin dünyasında, bu maddî dünyada egemen olmalıydı.

Açıkça anlaşıldığı üzere modern Batı, insanın keşfiyle; bir anlamda insanın kendi kendisini yeniden kurmasıyla, inşa etmesiyle başlar. Tarihsel öncülleri Rönesans'a kadar uzatılabilecek olan modern insanın en önemli iddiası, 'kendi olmak'tı. Bu nedenle modern insan, özerklik talebiyle birlikte, eski kolektif normlara, cemaat kısıtlamalarına ve 'biz'in Uranlıklarına karşı çıktı (Corcuff, 2009: 5). Kendi olmayı başarabilmek için özgür olması gerektiğine inanıyordu. Özgürlük, basit olarak birtakım somut siyasal otoritelerden kurtulmaktan ibaret değildi. Modern insanın özgürlük istemi geniş kapsamlıydı. Tanrı'yı kapsadığı kadar, devleti ve toplumu da kapsıyordu. Tanrı'nın egemenliğini istemediği gibi, siyasî erkin boyunduruğunu da istemiyordu üstünde. Aynı şekilde toplumun belirleyici ve sınırlayıcı gücünü de. Tanrı, ontolojik gerekçelerden hareket ederek bütün yaşam alanını -öte dünyayı da kapsayacak şekilde- sınırlıyordu insanın. Tanrı her şeyi gören bir gözdü ve her dilediğini yapabilen mutlak iradeydi. O yüzden de insan, Tanrı karşısında mutlak bir çaresizlik içindeydi. İnsan olmak Tanrı'dan bağımsız düşünülemezdi. Tanrı insanla ilgili ne dilerse o olurdu. İnsanı yaratan Tanrı olduğu için, insan üzerinde mutlak tasarrufu olan da oydu.

Devlet, cisimleşip insanların dünyasında görünür olmayan Tanrı'nın en güçlü temsiliydi. Geleneksel dünyada devlet, çoğu zaman gücünü ve meşruiyetini Tanrı'ya dayandırır. Devlet, Tanrı'yı sahiden ciddiye alsın ya da almasın, her durumda Tanrı onun için işlevseldi. Devlet, bir anlamda Tanrı'yla özdeşlik kurar ve âdeta yeryüzünün tanrısı hâline gelirdi. Devleti temsil edenler de Tanrı rolü oynamayı seviyorlardı. Devlet karmaşık bir organizma olarak cisimleşip, örgütlenebilir; böylelikle güçlü ve kudretli bir yaratığa dönüşebiliyordu. İnsan devlet için vardı. Devlet insanları istediği gibi yönetebilir, yönlendirebilir, onların hayatları üze-

rine belirleyici olabilirdi. Onlara doğrularını ve yanlışlarını devlet belirliyor; doğruları karşısında memnuniyetini bile izhar etmeye tenezzül etmiyor, yanlışları için onları istediği şekilde cezalandırabiliyordu. Devlet onların korunması gereken tek ülküsüydü. Bunun için ne zaman kurban gereksinse, insanlar kendilerini tereddütsüz onun için feda etmeliydiler, ediyorlardı da. Çünkü o, onların velinimeti idi. Giderilen açlıklarının sebebi, huzurlu geçirdikleri her günün tek teminatı devletti. Devlet, sertti, güçlüydü, koruyucuydu, korkutucuydu. Devlete rağmen bir irade ortaya koyamazdı insan. Bir anlamda insan, devletin kuluydu, kölesiydi.

Tanrı ve devlet, geleneksel Batı dünyasını tasvir edenler için, ne kadar tahakkümcü karakterleriyle resmedilmişse, aynı şekilde, toplum da insanın özgürlüğünü kısıtlayan, onun üzerinde tahakküm kuran bir güç olarak görülmüştür. Toplum, Tanrı ve devletten farklı olarak doğrudan tahakküm edici bir iradeye karşılık gelmemesine rağmen, yine de insanı sınırlayan, onun üzerinde varlık gösteren bir organizma olarak düşünülmüştür. Çünkü toplum, her zaman kültürel kalıplarıyla, kuramlarıyla, davranış örüntüleriyle, değer dünyasıyla, yaşam tarzıyla insanın üzerinde sınırlandırıcı bir etkiye sahip olmuştur. Çok genel anlamıyla toplum, insanın nasıl yaşaması gerektiğini ona öğreterek (Plehanov, 1982: 35), dahası toplum, insanı kendi yaşam standartlarına uymaya icbar ederek insan için, duvarları sıkı sıkıya örülmüş organize bir hapishaneyi andırıyordu. Her şey önceden belirlenmiş durumdaydı. Hatta insanın dünyadaki varlığının nasıl olması gerektiği bile.

Geleneksel toplumdaki insan için yenilenebilir başka herhangi bir seçenek, gidilebilecek bir başka yol ihtimali yoktu. Gidilecek yollar önceden belirlenmişti, olası bütün durumlar önceden ön görülmüş, seçenekler önceden hazır edilmişti bile. İnsanın yapması gereken tek şey, topluma itaat etmektir. İnsan toplumun ellerinde şekillendirilmiş, var kılınmış, bir anlamda toplum tarafından yaratılmıştı. İnsan, âdeta toplumsal yapılar tarafında yutulmuş durumdaydı (Guryeviç, 1995: 10). O nedenle geleneksel dünyada büyümüş bir insan kendini toplumsal bütünden ayırtıramıyor, kendini müstakil bir varlık olarak tasavvur edemiyordu. Çünkü toplum onu birçok biçimde kısıtlamıştı. Bu kısıtlayıcı biçimler arasında; yüksek zümrelerin imtiyazları ve ticaret üzerindeki despotik denetimleri, lonca sistemi, Kilise'nin baskısı, toplumsal beklentiler ve devlet idaresindeki patemalizmle yerel yönetimlere dayatılan kısıtlamalar da vardı (Simmel, 2009: 212).

Bu yüzden de toplum ona ne sunmuşsa ya da ne dikte etmişse onları bütünüyle kabul etmiş, içkinleştirmişti. Dahası bu tahakkümcü, kişinin bağımsız kişiliğini silip yok eden süreçten rahatsız değildi; çünkü kişiliğinin içi o kadar boşaltılmıştı ki böylesi bir sürecin varlığının bile farkına varamıyordu. Ama her şey rağmen toplumun sınırları, insan için bir tür güvenlik hattı görevi görüyordu. En nihayetinde insan, tıpkı Tanrı ve devlet karşısında olduğu gibi, toplum karşısın-

da da edilgen, etkiye tamamıyla açık, her zaman tekrar tekrar yeniden yapılabilir bir konumdaydı ve bu durum da ona güvendedymiş hissi veriyordu. Kendini topluma bırakmak emniyet ve huzur veriyordu insana.

Tanrı, devlet ve toplum geleneksel dünyanın karşıt güçleri olarak düşünülmediler. Aksine onlar birbirlerini bütünleyen, birbirlerinin yerine ikame edilebilir karakterde tasvir edildiler. Aralarında bir hiyerarşi vardı kuşkusuz; Tanrı, devlet ve toplum şeklinde bir hiyerarşi. En tepede Tanrı vardı, en altta ise toplum. Tanrı yetki devri yapıp devleti öne çıkarıyordu, devlet de toplumu sorumlu tayin ediyordu. Her yetki devri yapan, ruhundan ve gücünden alttakine bir aktarımda bulunuyordu. Böylelikle bir tür yeni teslis inşa ediliyordu bunlar arasında. Üçü birlikte insanı tamamen kuşatmışlar, ona itaat etmek ve denileni yapmak dışında bir alan bırakmamışlardı. Aralarındaki tek fark, belki de insan üzerindeki tahakkümlelerini kurma biçimleriydi: Tanrı ve devlet, daha çok ‘zor’la kendilerini insana dayatıyorlarken, toplum daha çok onların ‘rıza’sım kazanarak yapıyordu bunu. Kuşkusuz zor ve rıza mekanizmaları hepsinde belirli dozlarda vardı. Ancak kendilerini yaygın gerçekleştirimleri bu şekildeydi. Toplumun kendi tahakkümünü daha çok rıza yoluyla gerçekleştirmesinin sebebi, insanın sosyalizasyon sürecinden geçirilmesiydi. Ayrıca insan, toplumun nesnesi olduğu kadar öznesiydi de. O yüzden de toplum, sosyalizasyon sürecinde çok da zora başvurmasına gerek kalmadan insanı istediği şekilde biçimlendirebiliyordu.

Geleneksel dünyada insan, bu üç kudretli gücün elinde kalmıştı. Kendi olmaklığın imkânı kalmamıştı. Georg Simmel’in (2009: 211) ifadesiyle, söz konusu güçler bireyin sınırlarının bulanıklaşmasına yol açmış, kişisel özgürlüğün, bünyevî biricikliğin ve kişinin kendine duyduğu sorumluluk hissini engellemiştir. Birey güçlü bir rüzgârın önünde kurumuş bir yaprak gibiydi âdetta. Ancak hikâye böyle devam etmedi ve bu geleneksel ilişkiler yeni kimlik ve güç yapılanmaları içinde yeniden belirlenmeye başladı: Bireyin icadı böylece başlamış oldu. Rönesans’la ilk tohumları atılan insanın müstakil değerini vurgulayan düşünce, Aydınlanma’da filizlenmeye başlamış, modernlik deneyimiyle de hasadı yapılmaya başlanmıştı. Ancak bu arada bir parantez açarak bazı yazarların da vurguladığı bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. O da şu: Rönesans’la ilk nüvelerini gördüğümüz bireycilik fikrinin, Rönesans’ın sıfırdan bir yaratması ya da keşfi olmadığını, aslında bireycilik fikrinin zaten Batı toplumunun kültürel kodlarında mevcut bulunduğunu unutmamamız gerekir. Yani bireycilik Batı toplumların ve kültürünü biçimlendiren Roma hukuku ve Hristiyan ahlakının (ölümsüz ve ebedî ruh öğretisiyle) ortak özelliği olarak zaten arka planda hep vardı (Akt. Lukes, 2006: 9, Halevy, 1934: 504).

Söz konusu kültürel arka planla bu sürecin bütünü, Batılı insanın bireyleşme sürecini ifade ediyordu. Modernlik bir anlamıyla, insanın birey olma çabasının adıdır. Birey olmanın temel koşulu özgür olmaktır. Simmel (2009: 248) ise birey olmayı (bireyselliği) iki anlamda ele alarak birincisini özgürlük ve sorumluluk; İkincisini ise insanın kendini diğer tüm insanlardan ayırt etmesi, yani her bireyin özgünlüğü olarak belirlemişti. Ama elbette ki birey için en betimleyici öge özgürlüktü. Birey, özgürlüğünü gerçekleştirdikçe birey olmayı başaracaktı. Ancak özgür bir bireye imkân tanıyan şey, insanın öz değerlerine olan öncelikli inançtı. Yani birey olması istenen ve beklenen insanın, bunu başarabileceğine inanılıyordu. Çünkü insan hem ruhsal olarak hem zihinsel olarak hem de biyolojik olarak bu yeterliliğe sahip görülüyordu. Özellikle ‘akıl’, insanın bireyleşme sürecinin üzerine bina edildiği en önemli nosyonu oluşturuyordu. Aydınlanma düşüncesi filozofları insan aklının, insanın dünyadaki varlığını yönetmeye yeteceği konusunda tam bir inanca sahiptiler. Yine aynı filozoflara göre, aklıyla var olan insanın, kendi üstünde hiçbir güç gereksinimine ihtiyacı yoktu.

Ancak burada paradoksal ya da ironik olarak tasvir edilecek bir durum daha var. O da şu: Aydınlanma filozofları bir yandan aklın yüce değerine vurgu yaparlarken, bir yandan da aklın sınırlılıkları ve yetersizlikleri konusunda itiraflarda bulunuyorlardı. Kant’ın akim ‘numen’lerin dünyasını bilemeyeceği konusundaki itirafında olduğu gibi. Ancak şaşılacak bir biçimde söz konusu filozoflar mutlak bir yetkinlik olarak görmedikleri aklı; sınırlılıkları ve yetersizlikleri olduğunu düşündükleri aklı, buna rağmen yüceltmeye devam ettiler, hatta aklın bu eksiklerinden hareketle, aklın çok temel rakiplerini devre dışı bırakmayı amaç edindiler. Madem ki akıl, aşkın olanı kavrama yeterliliğine sahip değildir; o hâlde aşkın olan aklın ilgisi dışında tutulmalıdır. Aklın ilgisine mazhar olmayansa, bilimsel değildir. Bilimsel olmayansa, kabul edilebilir değildir vs. vs. Hiç kuşkusuz komik bir akıl yürütme süreciydi bu; ama yine de modern paradigmanın üzerine bina edildiği akıl yürütme süreci buydu.

Tekrar özgürlük bahsine dönecek olursak, modern bireyin en yüce değeri olan özgürlüğe, yeni kutsala, nihai amaca... Özgürlük, çok basit olarak, bireyin kendisiyle ilgili her türlü kararı, hiçbir dış baskıya ve yönlendirmeye maruz kalmadan kendisinin almasıydı. Özgürlük mevcut seçeneklere mecbur olmamaktır; kendi seçeneklerini de belirleyebilmektir. Birey olmaya çalışan insanın, kendi kararlarını kendi alabileceğine dair inancı sağlayan da insanın akıllı bir varlık olmasıydı. Akıl, doğru bilginin kaynağı, yaşamın şaşmaz pusulası kabul ediliyordu. Dolayısıyla insanı doğruya yönlendirecek olan ve onu mutlak manada özgürleştirecek olan akıldı. İnsan, aklı sayesinde bütün engelleri aşacaktı, böyle inanılıyordu. Kendini ve dünyayı, akıllı ve özgür olduğu için, en makul biçimde ve istediği doğrultuda yeniden kuracaktı. İnsan böyle yaptığında, olan şey zaten olması gerekene karşılık gelmiş olacaktı. Doğru olan buydu; böyle inanılıyordu.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi modernliğin ütopyası özgür bireyler yaratmaktı. Kendi olan ve kendi için olan bireyler. Bu yüzden modernleşme, bireyleşmenin (bireyselleşmenin) yaygınlaşması oranında gerçekleşmiş kabul ediliyordu. Bireyleşme ideali insan onurunun korunması için ve kişiliğinin olağan seyrini takip etmesi için zorunlu görülüyordu. Çünkü bireyleşme sayesinde her insanın, ahlaki açıdan kendisinden sorumlu olması sağlanmış olacaktı. Özgür ve sorumlu bireyler yaratmak, bireyleşme sürecinin başından beri bütün topluma yaygınlaştırılmak istenen bir idealdi. Nitekim takip eden süreç bu idealin artarak gerçekleştiği, hatta sürecin ileri aşamalarında marjinal ve yıkıcı bireyleşmelerin (bencil bireyciliklerin) bile olduğu bir süreç olmuştur. Sürecin ileri aşamaları başta olmak üzere, sürecin bütününe betimlerken, hem süreç içerisinde ortaya çıkmış hem de sürecin hepsine rengini vermiş olan, Batı dünyasının üç ana sosyo-yapısal özelliğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Bireyleşme sürecinin anlatılmasında ve anlaşılmasında işlevsel olacak bu üç özellik; metalaştırma, sağ siyasetin yeni kültürel politikası ve özelleştirmedir (Elliott, Lemert, 2011: 61).

Her ne kadar Georg Simmel (2009: 211) bireyleşme (bireysellik) dediğimiz şeyin İtalyan Rönesansı tarafından yaratıldığına ilişkin Avrupa’da yaygın bir mutabakat olduğunu söylemiş olsa da bireyleşme sürecinin safahatını anlatırken Rönesans’ı, yine de içinde her şeyin mutlak manada değiştiği kesin bir milat kabul etmek doğru değildir. Çünkü Rönesans, bireyin ortaya çıkışında sadece bir öncü deprem gibidir. Yani Rönesans bireyin ortaya çıkışında bir ‘ilk işaret’, bir ‘ilk haberci’ gibi düşünülmelidir. Batı’da ilk kez bu tarihten itibaren kendi bireyciliklerine önem veren insanlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Rönesans insanı (tabi ki toplumdaki bütün bireyler değil!) kendi dünyasını kurmanın telaşı ve heyecanı içinde olmuştur; Orta Çağ’daki ortaklık biçimlerinden, yani hayatına, bütün faaliyetlerine ve temel itkilerine egemen homojenleştirici biçimlerden hem içsel hem de dışsal olarak kurtulmaya çalışmıştır. Bireyin ortaya çıkışında Rönesans’ın çaaktığı ilk kıvılcım; yani güç sahibi olma, temayüz etme ve şan şeref kazanma isteği, sonraki üç yüz yıllık dönemde tam bir yangına dönüşmüştür. “Dinde reform döneminin, bilimin yükselişinin, rasyonalizmin yayılması ve sanayi devriminin her biri, sosyal bir norm olarak kendi kültürüne gömülü yaşama tarzının çözülmesinde çok önemli katkılar” (Gardner, 1990: 111) sunmuş ve böylelikle toplumdan bağımsız bireyin oluşturulmasında etkin katkılar sağlamıştır.

Bireyin ortaya çıkışında en kayda değer dönem on dokuzuncu yüzyıldır. Çünkü on dokuzuncu yüzyılla birlikte bireye olan çağdaş inancın olağanüstü görünümünün sergilenebileceği koşullar oluşmuştur. Bu tarihten itibaren hemen her alanda kendi bireyselliğinin derinliklerini fark eden insanla karşılaşırız. Hatta bu dönemle birlikte bireysel farkındalık, bir tür toplumsal düşmanlığa kadar ulaşmıştır. Bireyleş-

me sürecini tamamlayan insan, bireyliğinin altını kaim çizgilerle çizmek pahasına, bu tarihten itibaren kendi toplumuna karşı soğuk davranmaya başlamış, hatta kendi toplumuna karşı bir nefret hissi beslemeye başlamıştır. On dokuzuncu yüzyıl bir yandan bireyin inşasının tamamlandığı bir dönemken, bir yandan da farklı bireylerin birlikte yaşama koşullarının oluşturulduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde hem kentleşme ve okuryazarlık, hem de kitle iletişim ve ulaşım imkânlarının artmasıyla toplumsal hareketlilik de artmaya başladı, bu dumm da geleneksel yapıların ve anlayışların hızla çözülmesine neden oldu. Toplumsal kurumların etkinliği azalmaya başladı. Örneğin aile, din ve siyasetin (devletin), birey üzerindeki nüfuzu azalmaya, başka bir ifadeyle nüfuzunun niteliği farklılaşmaya başladı. Eleştirel tavır bireyler arasında yaygınlaştı, bununla bağlantılı olarak da bireysel tepkiler daha mümkün ve görünür hâle geldi. Kısacası on dokuzuncu yüzyılın toplumsal koşulları modern bireyin gereksinim duyduğu bütün donanımları ona fazlasıyla verdi.

On dokuzuncu yüzyıl birey fikrinin geliştirilip bir ideoloji olarak da tasarlandığı bir yüzyıl oldu. Bireycilik olarak adlandırılacak olan bu ideoloji “Fransız Devrimi’ne ve onun iddialı kaynağı Aydınlanma düşüncesine karşı genel Avrupa tepkisinden ortaya çıktı” (Lukes, 2006: 13). Lukes’in (2006: 16-17) aktardığına göre *indmdalisme* i (bireyciliği), dizgeli olarak ilk defa kullanan, 1820’lerin ortalarında Claude Henri de Saint-Simon’un öğrencileri oldu... Saint-Simoncular *individualisme*’ i ‘düzen, din, ortaklık ve kendini adama’ umutlarıyla karşılaştırdıkları modern eleştirel dönemin kötülüklerine, onun ‘tanrıtanımsızlığının, bireyciliğinin ve benciliğinin’ temelini atan ‘olumsuz’ düşüncelere işaret etmek için kullandılar. ‘On sekizinci yüzyıl filozofları’ -‘aydınlanmış özçıkâr’ öğretisiyle Helvetius, Locke, Reid, Condillac, Kant, ‘tanrıtanımsız’ d’Holbach, yaradancı Voltaire ve Rousseau’ gibi düşünürler-, bütün bu ‘bireycilik savunucuları’, ‘bireysel vicdandan daha yüce bir kaynağa gitmeyi’ reddettiler. Onlar, özellikle İktisadî ve siyasî alanlarda süren kargaşaya ideolojik bir gerekçe sağlayan ‘bireyi merkez saydılar’ ve ‘benciliğin propagandasını yaptılar.’ ‘Bireycilik öğretisi’, ‘kederli iki İlahî varlığıyla... usun iki yaratığıyla -vicdan ve kamuoyuyla- tek bir siyasal sonuca’ yol açtı: “İnsanlığın ahlaksal çıkarlarını bir merkez etrafında örgütlenmeye girişen her hareket muhalefet edip iktidardan tiksitmeye.”

Kendilerini ilk defa bireyciler olarak takdim edenler on dokuzuncu yüzyıl liberal Protestanları ve *laissez-faire*d liberallerdi. Kendilerini bireyciler olarak takdim edenler ve bundan kendilerine bir övünç temin edenler de bulunmasına rağmen, bir ideoloji olarak bireycilik çoğunlukla olumsuzlanmıştır. Bu yüzden genellikle bireycilik ve bireylik (ya da bireyleşme, birey olma) farklı anlamlarda kullanılmıştır. Çoğunlukla bireycilik anarşi ve toplumsal parçalanma, bireylik de

kişisel bağımsızlık ve kendini gerçekleştirme anlamlarında kullanılmıştır. Bireyciliği olumsuz anlamlarda kullananlar, onu çoğunlukla kurum ve kuralların yokluğu, bencillik (herkes kendisi için ve böylelikle herkes herkese karşı), sömür, toplumsal parçalanma ve toplumsal düzeni bozma anlamlarında kullanmışlardır. Kavramı olumlu anlamlarda kullananlar ise onu, “ortaklaşıcı ve ussal biçimde örgütlenmiş bir toplumsal düzenin içinde korunabilecek bireysel değerlerin özerkliği, özgürlüğü ve kutsallığı”nı ve eşit bireysel hakları, doğal adalet ve eşitliği ifade edecek şekilde kullanmışlardır (Lukes, 2006: 18-37).

Steven Lukes (2006: 56) bireyciliğin temel düşüncelerini *insanın yüceliği, özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme* olarak belirliyor; ki bunların her biri bireyciliğin temel öncülleri olan *eşitlik ve özgürlük* düşüncesinin zorunlu ögeleridir. Simmel’in (2009: 213) de ifadesiyle özgürlük ve eşitlik en baştan beri hukukun birbirlerine aittir. Ona göre “evrensel insanlık -tabiri caizse, doğal hukuk insanı- her insanın temel çekirdeği olarak var oluyorsa ve o insanı bireyselleştiren şeyler de ampirik özellikleri, toplumdaki mevkii ve rastlantısalın bir araya geliyorsa, o zaman tek yapılması gereken onu en derindeki özünü tahrif eden bütün bu tarihsel etkilerden ve saptırmalardan kurtarmaktır; herkesin ortak yanı, yani insanın ta kendisi ancak o zaman onda onun özü olarak çıkabilecektir. Düşünce tarihinin müthiş kavrayışlarından biri olan bu bireysellik kavramının ekseni şurada yatar: İnsan bütünüyle kendisi olmayan her şeyden kurtulduğunda, varlığının fiilî cevheri olarak geriye kalan genel insandır, onda ve başka herkeste yaşayan insanlıktır, sadece ampirik -tarihsel nedenlerle gizlenmiş, azalmış ve çarpıtılmış olsa da hep özdeş kalan temel özür.”

Her bir insan varlığının yaratılıştan gelen değerine ve üstünlüğüne ya da yüceliğine dayanan *insanın yüceliği* fikrinin kökleri, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hristiyanlıkta olmakla birlikte, açıkça ifade edilmesi Rönesans’ta gerçekleşmiştir. Aydınlanma’nın başlıca değerlerinden biri olan *özerklik* ise bireyin görüşlerinin yalnızca kendine ait olduğu ve kendi dışındakiler tarafından belirlenmemesi gerektiği inancını anlatır. Ayrıca bireyin karşılaştığı durumlarda bilinçli ve eleştirel olmasını ve kendi kararlarını bağımsız bir biçimde almasını, kendi kaderini kendi belirleyebilme iddiasını da ihtiva eder. *Mahremiyet* de kamu yaşamı içinde özel bir varoluş biçimini ifade eder. *Kendini geliştirme* bireyin kendi hayatını yetkinleştirme ve güzelleştirme çabasını anlatır. Bireycilik bu temel düşüncelerle insan faaliyetlerinin her alanında (ekonomiden siyasete, dinden ahlaka kadar) kendini gösterebilir. Bireycilik bu alanların hepsinde bireyin önceliğini, özerkliğini ve yüceltilmesini merkeze alarak kendini gerçekleştirir. Örneğin dinsel alanda bireycilik, bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, tinsel yazgısının sorumluluğunu kendisinin taşıyabileceği, Tanrı’yla kendi bildiği yoldan ve kendi çabalarıyla ilişki

kurabileceği fikrini esas alır. Ahlak alanında ise bireycilik, bireyin ahlaksal değer ve ilkelerin kaynağı, ahlaksal her tür değerlendirmenin ölçütü sayılmasıdır. Örnekler aynı şekilde her alan için çoğaltılabilir (Lukes, 2006: 56-106).

Gardner (1990: 112) bireyselleşme tarihi içerisinde yirminci yüzyılı başka bir yere; umulanın aksine bir yere koyar. Gardner yirminci yüzyılın bireysel özerkliği doruk noktası olacağı yönünde beklentileri olanların yanılacaklarını, hatta yanıldıklarını ifade eder. Gardner, iki önemli gelişmeyi bu beklentilerin boşa çıkmasında neden olarak gösteriyor: İlki, çağdaş kitlesel yaşamın birey için kısıtlamalar getirmesidir. İkincisi ise elde edilen başarıları yıkmaktan hoşlanan yeni totaliter yönetim şekillerinin ortaya çıkışıdır. Gardner, bir anlamda ilerlemeci perspektife sahip olanların bu konudaki yanılgılarını göstermiş oluyor. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda insanın özgürlük yolunda gerçekten ilerlediğine ilişkin yaygın bir inanç vardı. Bu inanca sahip olanlar yirminci yüzyılın bu anlamda bir zirve olacağı beklentisi içindeydiler. Ancak öyle olmadı.

Yirminci yüzyıl insan özgürlüğünün önündeki engelin insanın doğasından kaynaklanabileceği ihtimalinin de tartışılmaya başlandığı bir hayal kırıklığı çağı oldu. Yirminci yüzyılda tartışılan bir başka nokta da insanın özgürlük sorumluluğunu yüklenilme kapasitesi oldu. Tartışmaya dâhil edilen bir başka boyut ise insanın diğer amaçlarına ulaşabilmek için hangi koşullarda özgürlüğünden vazgeçebildiği idi. Bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar arasında en yaygın olanı, insanların gündelik endişelerinden kurtulmak için, bireysel özerkliğin sorumluluğundan kaçma eğilimleri gösterdikleri şeklinde olmuştur.

Özgür birey fikri Rönesans'tan bu yana heyecan verici bir deneyim oldu. O tarihten bu yana neredeyse dönemin ruhunu benimsemiş hiç kimse bu fikrin ütopyik olduğunu düşünmedi. Aksine dönemin ruhuna ve düşüncesine sadık çoğu düşünür bu fikri gerçekleştirilebilir bir hedef olarak gördü ve o tarihten bu yana gerçekleştirilmesinin mücadelesini verdi. Oysa argümanları itibariyle muhataplarını oldukça romantik bir iklime çağırان bu düşüncenin eleştirilebilir yanları da vardı. Nitekim bizatihi Batı düşüncesinden birçok isim özgür birey yaratmanın olasılıklarını ve risklerini tartıştı ve karşı argümanlar ileri sürdü. İtirazların bir kısmı insan doğasıyla özgürlük arasında kurulacak bağının oram üzerinden tartışma yürüterek, insanın mutlak manada özgür olmasının imkânsız olduğunu vurgulama yönüne gitti. Bu itiraz esaslı bir itirazdı. Zira insan mutlak bir yeterliliğe sahip olmadığı için, yani kusursuz bir yetkinliğe sahip olmadığı için, özgürlüğünün de kusursuz olarak belirlenmesi doğru değildir. İkincisi sürekli bir bağımlılık ilişkisi içerisinde bulunan insanın, bağımlılıklarını yok sayarak, sınırları ancak kendisi tarafından belirlenmiş bir özgürlük talep etmesinin -mümkün

olsa dahi- bireysel ve toplumsal gerçekliklerle çelişeceği de vakadır. Kaldı ki insanın kendisini, özgürlük adına, kendi dışındaki her şeyden soyutlaması yıpratıcı ve ayrıca katlanılması zor bir durumdur.

Georg Simmel (2009: 215) de bireylerin sınırsız bir özgürlük elde etmeleri durumunda ortaya çıkacak risklerden bahsederek eleştirel bir perspektif geliştiriyor. Ona göre de böyle bir durumda, yani bireyler sınırsız bir özgürlüğe kavuştuklarında ortaya çıkacak eşitsizlik yeni bir baskıya sebep olacaktır. Örneğin zekiler, durgun zekâlılar üzerinde, güçlüler zayıflar, saldırganlar çekingenler üzerinde baskı kuracaktır. Zygmunt Bauman (2005: 60) başka bir açıdan yaklaşarak özgürlük fikrinin maliyetleri üzerinde duruyor ve şunları söylüyor: “Kendi kusurağın olmasa da atalarımız, özgürlüğü kişinin ne yapacağını başkasının söylemediği ve kişinin yapmamayı tercih ettiği şeyi yapmaya zorlanmadığı bir durum olarak düşündüler; bu tanım gereği onlar, çoğumuzun bugünkü durumunu muhtemelen özgürlüğün cisimleşmesi olarak görürlerdi. Onların öngörmedikleri ve öngöremedikleri şey, tasarladıkları özgürlük türünün bir fiyat etiketiyle geleceği ve bedelin çok ağır olacağıydı.” Bauman söz konusu bedeli, güvensizlik olarak tespit ediyor. Yani modern insan, özgürlük idealine ulaştı ama karşılığında güvende olma hissini kaybetti. Üstelik sadece güvenlik hissini kaybı da değil, beraberinde belirsizlik ve emniyetsizlik de insanı kuşatmaya başladı.

Anthony Elliott ve Charles Lemert (2011: 55, 60) ise günümüzü hiper-bireycilik çağı olarak adlandırıyor ve farklı bir eleştirel perspektif sunuyorlar. Onlara göre hiper-bireycilik çağının temel özelliği, kimliğin katılığını ve dayanaklılığını yitirmeye başlamasıdır. Ayrıca bu çağ bireycilik fikrinin, çeşitli krizlerden dolayı zayıflamaya başladığı bir çağdır. Bu yüzden Elliott ve Lemert bireycilik kültürünün, artık trajik bir biçimde kendimizi kandırma projesi hâline geldiğini iddia ediyorlar. Onlar mevcut toplumsal koşullarda, en önemli şeyin, bireyin özel bireyselliği olmadığını iddia ediyorlar. Onlara göre, “giderek belirginleşen şey, insanların bireysel anlatım ve arzuların sembolize ederek, kimlik ve kültürel biçimlerini nasıl yarattıkları ve belki de tüm bunların ötesinde, kimliklerin yeniden keşfedilme ve anında dönüşme hızıdır” (Elliott, Lemert, 2011: 76).

Özgürlük deneyiminin insanı getirdiği yer, görüldüğü üzere, tam bir tatmin ve hoşnutsuzluk olmamıştır. Bunun en temel nedeni özgürlük fikrinin kendisine yöneltilen kuşku: Özgürlük gerçek mi, yoksa bir hayal mi? Bu uzun tartışmayı gereksiz bir ikilem yaratmadan sürdürmenin imkânı şu; sınırlı ve yetersiz bir varlık olarak insanın, özgürlüklerinin de sınırlı olması gerektiğini bilmesi ve bu durumu kabullenmesi gerekiyor. Bu durumda geliştirilecek çözüm, insanı toplumun kimliksiz ve kişisiz bir üyesi yapacak totaliter bir düşüncüyü onaylamak olmadığı gibi, bireyi tanrısal bir mertebeye yükseltecek kayıtsız bir özgürlükle

tanımlamak da değildir. Ya da ‘biz’in eski Uranlıklarının yerine şimdi ‘ben’in yeni Uranlıklarını eklemek de değildir (Corcuff, 2009: 6).

Bu konudaki denge kanaatimizce şurada aranmalıdır; bazı bağımlılıklar insan gerçeğinin bir parçasıdır ve özgürlük karşıtlığı içerisinden okunmamalıdır. Örneğin, Tanrı’ya inanmak, toplumun bir üyesi olmak, bazı değerlere tâbi olmak vs. gibi. Dolayısıyla insan hem Tanrı’ya inanabilir, bir toplum tarafından kayıt altına alınabilir, vatandaş olabilir; hem de toplumun içinde kimlikli ve kişilikli bir birey olmasını sağlayacak kısmî özgürlük ve sorumluluk sahibi olabilir. Zaten insan bu dengeyi kuramadığı taktirde kendi gerçeğini inkâr eden bir çelişkiye düşer. Güvensizlik ve belirsizlik insanı kuşatır. Kimi bağımlılık ilişkilerinin verdiği emniyetten yoksun hâle gelir; kendine ve topluma yabancılaşır. Bu yüzden de birey bir yandan gerçek özgürlükten yani bireye tercihlerinin neticesi olarak yüklenen ahlaki sorumluluktan kaçınmamalı, öte yandan da modem yaşamın yarattığı yalnızlıktan ve egoizmden de mümkün olduğunca sakınmalıdır.

Bunu başarabilmenin yolu Batılı bireyin yaptığı gibi özgürlüğü hep dışarıda aramamaktır. Her zaman kendisi için dış düşmanlar üreterek ya da sahiden var olanları hedef alarak, bir özgürlük mücadelesi yürütmenin esas dinamiklerinden yoksun olduğunu bilmemiz gerekir. İç özgürlüğünü gerçekleştirememiş olanların, dış özgürlükleri hiçbir zaman gerçek özgürlük anlamında olmayacaktır. İç özgürlük, bazı temel İnsanî erdemlerin içkinleştirilip, kişinin yaşamında cisimleşmesiyle mümkün olacaktır. Bu erdemlerin kaynağı ise insanı aşan, onu düşman olarak telakki etmeyen, sadece ona kurtuluş yolunu gösteren insanüstü bir kaynak, yani İlahî bir mesaj olacaktır (Soroush, 2000: 104).

Günümüzde bireyleşme (bireyselleşme) yalnızca Batı’yla sınırlı kalmış değildir. O artık yerkürenin her tarafına hızla yayılan bir düşünce biçimidir. Küreselleşme bu etkin yayılımı kolaylaştırmakta, bütün toplumları tek tip insan algısına mecbur etmektedir. Batılı birey fikrinin düşünce evriminin nihai noktası olduğunu kabullenerek, süreçle ilgili bir eleştirisi olmayanlar, özgürlüğün kontrolsüz dehlizinde kaybolmuş Batılı bireyin egoizminden nasıl bir canavar türediğini fark etmekte güçlük çekiyorlar. Kişilik sahibi bağımsız bireylerin var olması kötü değil elbette; kötü olan, bu bireylerin her tür değerden azade düşünölmeleri ve sınırsız bir özgürlük evreninin mümkün olduğuna inanmaları. Kendi kendini nihai bir amaç olarak belirleyen modem birey, kendiyle ilgili kurguladığı mükemmellik algısının bir yanılsamadan ibaret olduğunu göremeyecek kadar körleşmiş durumdadır. Tanrı-birey fikri olabildiğince yanlış ve tehlikelidir. Dolayısıyla maliyetleri ölümcül olacak bir yanlışta ısrar etmek, kaçınılmaz kötü sonucu yaklaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

KAYNAKÇA

- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CORCUFF, Philippe (2009), *Bireycilik Sorunu*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap.
- ELLIOTT, Anthony, CHARLES, Lemert (2011), *Yeni Bireycilik*, çev. Başak Kıcır, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- GARDNER, John W. (1990), *Yenilikçi Birey, Zinde Toplum*, çev. Şan Öz-Alp- Hikmet Seçim, İstanbul: İlgı Yayıncılık.
- GURYEVIÇ, Aron (1995), *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan - Zeynep Ülgen, İstanbul: Afa Yayıncılık.
- HALEVY, Elie (1934), *The Growth of Philosophic Radicalism* çev. M. Morris, Londra.
- LUKES, Steven (2006), *Bireycilik*, 2. Basım, çev. İsmail Serin, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (1964), *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Ofıazozoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PLEHANOV, G.V. (1982), *Tarihte Bireyin Rolü*, çev. İbrahim Altınsay, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- SIMMEL, Georg (2009), *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- SOROUGH, Abdolkarim (2000), *Freedom And Democracy In Islam*, çev. ve ed. Mahmoud Sadri - Ahmad Sadri, New York: Oxford University Press.

ABDULLAH KASAY

TEKNOLOJİ TOPLUMUNDAN BİLGİ TOPLUMUNA BATFININ TOPLUMSAL EVRİMİ

*Ah! Mutluluk bilginin kendisinde değil, bilginin edinilmesi sürecindedir.
Edgar Allan Poe*

Giriş

Returs Haber Ajansı'nın kurucusu olan Julius Reuter, bilgi aktarım mesleğine 1850 yılında, 45 posta güverciniyle başlamıştı. Brüksel ve Aachen kentleri arasındaki 200 km'lik mesafeyi gidip gelen güvercinler o zamanlar, iletişim alanında önemli bir işlev görmüş, bugün milyarlarca dolar ciroya sahip şirketin temellerini oluşturmuştu. O tarihten bu yana iletişim alanında yaşanan gelişmeler, toplumsal dönüşümler ve “hızın artması” bugün bilgi aktarımını ve iletişimi tartışmasız derecede *vazgeçilmez bir gerçeklik* kılmıştır.

Modernleşme ve küreselleşme sürecinin katlanarak devam etmesi ve yeni toplumsal düzenler ortaya koyması; özel kavram ve değerlendirmeler yapmayı zorunlu kılmıştır. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin de etkisiyle meydana gelen sosyal ve kültürel değişimler artık dünyada yeni bir sürecin işaretleri olarak kabul edilmiştir. Egemen olan kapitalizm ve sanayileşme sürecinin doğurduğu modern sanayi toplumu özellikleri gittikçe hızlanarak değiştiği gözlenmektedir. Sanayi toplumu, sanayileşme sürecinin özelliklerini taşımakta iken, bu yeni süreçte ortaya çıkmakta olan toplumun özellikleri tanımlanmaya çalışılmaktadır. Yeni bir toplum yapısı ve yeni bir süreç yaşanmakta olduğu sosyal bilimciler tarafından genel kabul görmektedir.

Geçmişin bilgi, birikim ve tecrübeleri üzerine inşa edilen yeni iletişim teknolojileri; yukarda değindiğim özel kavram ve değerlendirmelerin başında sanayi sonrası toplum (post-industrial society) kavramını beraberinde getirmiştir. İletişim teknolojilerine bağlı gelişmeler toplumların yapısını etkilemiş, sanayi sonrası toplum “enformasyon toplumu”nu doğurmuştur. Nasıl ki on dokuzuncu yüzyılda ortaya atılan, teori bazlı temel ve bütüncül yaklaşımlar kapitalizm, sosyalizm gibi toplumsal tahayyülleri ortaya çıkarmışsa bugün için konuşulanlar da küreselleşme, bilgi toplumu, modernizm, postmodernizm vb. gibi kavramlardır.

Bugün dünya üzerinde konuşulan ve kabul gören durum, toplumların bir aşamadan başka bir aşamaya geçişinde yaşanan hadiselerin tek faktörlü olarak açıklanamayacağıdır. Teknolojik aşamaların sistematik bir biçimde günümüze kadar

gelmesi, bundan sonraki süreçleri değerlendirmek için bir “tecrübe” oluşturmuştur. Bu tecrübelerin en büyüğü bütün bunların “bilgi” ile değerlendirilmesi gerektiğidir. Acaba gerçekten öyle mi? Bu yazıda teknolojinin gelişmesiyle beraber ortaya çıkan “bilgi toplumunu” ve bunun Batı’ya yansımalarını değerlendirmeye çalıştım. Şimdi yukardaki epigrafta Poe’nun bahsettiği bilgi edinme sürecini konuşmaya başlayabiliriz.

Bilim, Teknoloji, Batı

Tarihin her döneminde, toplumların üretim biçimine bağlı olarak teknolojisi ortaya çıkmış, teknolojik her gelişme bir diğerinin habercisi ve hazırlayıcısı olmuştur. Ağır aksak ilerlese de bulunduğu döneme damga vuran, her adımında toplumu biçimlendiren teknoloji; insanlık tarihinde en büyük sıçramasını belki de “seri üretim” sürecine geçilmesiyle yapmıştır. 17. yüzyılda insanın bilimi kendi hükmü ve isteği doğrultusunda yönlendirmesi, kontrol etmesi ve maddeyi işlemeye başlaması büyük sosyal sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Ekonomi tarihçilerinin “sanayi devrimi” olarak tanımladığı bu dönemde, devrimin yol açtığı seri üretimin üretim tarzında meydana getirdiği gelişmeler, yerli ve uluslararası pazarlarda büyük bir rekabeti meydana getirmiştir. Üretim tarzındaki bu gelişmeler, üreticileri yeni arayışlara itmiş, işçi sınıfı ortaya çıkmış, buna bağlı diğer yansımalarla sanayi devrimi âdetâ domine etkisi yaratmıştır.

Bu yeni dönemde, teknolojik bilginin sanayiye aktarıldığı ölçüde gelişmesi ve bu gelişmenin kaynağını da bir sistem içinde araştırma-geliştirme faaliyetlerine “yaslaması”, bilginin bilime dönüştürülmesinin en büyük kilometre taşlarından olmuştur. Bütün olarak kavramayı temel alan bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu bulgulardan beslenen teknoloji; artık bu bulgu ve deneyimlerden yola çıkarak doğayı değiştirmenin, maddeyi işlemenin bilgisine dönüşmüştür.

17. yy. Batı’ında hızla gelişen bu süreç, ekonomiyi kullanmanın gerekliliğini devlet politikası hâline dönüştürmüş, bu politikanın içine dâhil olan “bilimsel faaliyetler” zihinsel değişimleri çoktan başlatmıştır. Teknolojik etkinliğin refahı getirmesiyle beraber o dönem Avrupası, olabildiğince teknoloji üretme, pazar payı sağlama ve teknolojiyi yayma girişiminde bulunmuştur. Sanayi devrimi ile beraber tarım alanında verimli bir artış olmuş, “zirai üretim” alanı da ortaya çıkmıştır. Bu tarz üretim, büyük değişimde en önemli belirleyicilerden biri olmuştur. Daha önceleri sadece kendi ihtiyaçlarını karşılayan tarımsal faaliyette bulunan köylüler artık yeni ortaya çıkan sınıf olan büyük ölçekli çiftçilere dönüşmeye başlamışlardır. Ekonomik yapıdaki bu değişim, kaçınılmaz değişimlerin öncüsü olmuştur.

Sanayi devrimiyle birlikte sosyal yapıda görülen hızlı değişimlerin başında demografik durumlar gelmiştir. Avrupa sanayisinin gelişmesi, nüfusta büyük bir

artış yaratmış, ölüm oranlarını azaltmış ve bundan daha önemlisi “göç”ü başlatmıştır. Nüfus artışının bariz örneğini verecek olursa, 1700’den önce İngiltere’de her 100 yılda bir milyon iken, 1700 ile 1800 arasında bu sayı üç milyona çıkmıştır. Sanayi devrimi ve bu devrimi oluşturan etkenler, dünyanın birçok bölgesinde yaşanmıştır fakat bu öğelerin eş-zamanlı olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Sanayi devriminin başladığı bir odak noktası İngiltere olsa da bu devrimle gerçekleşen yenilikler ve değişim tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Özellikle Fransa, Almanya ve yeni keşfedilen Amerika, ekonomik hayattaki radikal değişimlerini, düşünce dünyasındaki değişimlerle devam ettirmişlerdir. Bu değişim, sanayi toplumu sonrası, bilgi toplumuna geçiş sürecinin de temellerini oluşturmuştur.

Sanayi devrimi, buhar makinesinin bulunması ile teknolojik açıdan, yine o dönemde Adam Smith’in 1776’da çok ses getiren ‘Milletlerin Serveti’ adlı eseri ile ekonomik açıdan ve 1789 Fransız İhtilali ile politik gelişmeler açısından belirleyici olmuştur. Dolayısıyla sanayi devrimi, İngiltere’de başlayan teknolojik ve ekonomik devrimle, Fransa’da gerçekleşen politik devrimin ortak ürünü olarak gerçekleşmiş bir devrimdir. Sanayi devriminin bir ayağı teknolojik-ekonomik temele, bir ayağı ise politik-ideolojik temele dayalıdır ve bu nedenle tüm toplumsal yaşamı etkisi altına almıştır. Dolayısıyla toplumsal yaşamı etkisi altına alan bu devrim neticesinde yeni bir sosyal yapı oluşmuştur. Bu yeni sosyal yapının adı, sanayi toplumdur. Bunu esasen şöyle vurgulamam gerekirse; bu sosyal yapının adı sadece sanayi toplumu değil; sanayi sonrası toplumu oluşturacak sanayi toplumdur.

Sanayi Sonrası Batı ve Bilginin Dayanılmaz Cazibesi

Yukarda sanayi toplumuna geçiş sürecini kısaca anlatmaya çalıştım. Peki, bu süreç içinde ve sonrasında neler oldu? Elbette bu süreç içinde yaşanan en önemli gelişme sanayi toplumunun mekanik ve kurallı yapısı içinde değerlendirilen “bilgi” olmuştur. Gittikçe önemini arttıran bilgi; aletlere, ürünlere, üretime ve süreçlere uygulanmış ve sanayileşme tam manası ile yaşanmaya başlanmıştır. Bilginin bu denli önem kazandığı sanayi toplumunun sanayi toplumunun sonrasında ise bir sonraki toplum tipine adını veren bilgi, bunca süreç içerisinde hiç bu kadar değerlendirilmemiştir. Bilgi toplumu adı verilen böylesi bir toplum tipinde en dinamik, farklı ve sınırsız kaynak bilgi olmuştur.

Bilgi toplumunun başlangıcı olarak ikinci dünya savaşından sonraki yıllar gösterilmektedir. Simgesel olarak karşımıza çıkan bir durum olan; ABD’de beyaz yakalı işçilerin, mavi yakalı işçileri sayısal olarak geçmesi, kimi çevrelerce bilgi çağı başlangıcı kabul edilmiştir. Böylesi bir kavramsallaştırma ise yeni kavramları da beraberinde getirmiştir. Bilgi işçileri, bilgi emekçileri gibi... Fakat Yoneji Masuda’nın “Sanayi Sonrası Toplum Olarak Bilgi Toplumu”(1981) isim-

li çalışması, net bir kavramı ortaya koymuştur. Masuda'ya göre teknolojideki değişimler yeni bir sosyal sınıf ortaya çıkarmış ve bu durum sanayi toplumundan farklı yeni bir toplum tipi ortaya çıkarmıştır.

Sanayi sonrası toplumun birçok tanımını ortaya koymaya çalışan başka isimler de olmuştur. Mesela Rolf Dahrendorff 'post kapitalizm' kavramını, Peter Drucker ise 'Post Business Society' kavramını ortaya koymuşlardır. 1990'lara gelindiğinde teknolojik yeniliklerin hızı ve egemenliğine dikkat çekmek amacıyla Naisbitt ve Aburdene(1990) toplumdaki bu hızlı dönüşüm nedeniyle bu çağa büyük yönelimler 'Megatrends' çağı ismini vermişlerdir. Tüm bu sanayi ötesi toplum tipini ortaya koyma çalışmaları içinde üzerinde fikir birliği olan kavram "bilgi toplumu" kavramı olmuştur.

Kısaca bilgi toplumun tanımını ortaya koyarsak denilebilir ki bilgi toplumu, 1950 ve 1960'lı yıllarda ABD, Japonya, Batı Avrupa ülkeleri gibi gelişmiş ülkelerde bilgi teknolojilerinin gittikçe artan şekilde kullanımı sonucunda ortaya çıkan "yeni" bir toplum tipidir. Bilgi, bu aşamadan sonra tarım, sanayi, hizmet sektörünün yanında eğitim, sağlık, iletişim gibi her alanda kullanılabilir durumdadır. Bilgi artık tüm yaşam alanına yayılmıştır ve her alanda üretim ve verimlilik de artmaktadır.

Nesne üretimi artık yerini bilgi üretimine bırakmıştır. Bu yeni yaşam tarzında ürünün kullanım bilgisi, ondan yararlanma bilgisi nesne üretimini geri planda bırakmıştır. Birey, yetenek ve yaratıcılığını tek yönlü kullanmamaya, çoğaltmaya başlamıştır. Bu nedenle bilgi toplumu, bireyler için diğer toplum tiplerinden farklı olarak sınırlılıklarını aşarak tüm aktivitelerini kullanabilecekleri bir toplumsal yapı hâline dönüşmüştür.

Bilgi Toplumu ve Batı'ya Yansımaları

Yukarda bilgi toplumunun her alanda toplumu ve yaşam alanını değiştirdiğini, dönüştürdüğünü vurgulamıştım. Bu durumun Batı'ya yansımaları şüphesiz birçok alanda ve birbirinin peşi sıra etkileyecek şekilde gelişmiştir. Bilgi toplumunun siyasal alandaki yansımalarına bakacak olursak; siyasal yapıdaki söylemler ve bireylerin daha ideal bir toplumsal düzende yaşamaları için yapılan tüm girişimler bilgi toplumunda daha farklı bir sosyal yapının oluşmasına yol açmıştır. Sanayileşmenin artması, 1970'lerde sosyal refah devleti kavramını ortaya çıkarmıştır. Sosyal refah devletinde devlet, bireylere olabildiğince kamu hizmetinde ve sınıf farkı gözetmeksizin sosyal yardımda bulunur. Devlet, sosyal alandaki tüm riskleri kontrol altında tutar, vatandaşların sosyal ve ekonomik durumlarını gözetir. Ekonomiyi denetler, girişimi destekler, halkın refahı için uğraşır.

Yine bu toplumsal yapı içerisinde, sanayi toplumundan farklı olarak merkeziyetçi bir siyasal yapının tersine âdem-i merkeziyetçi bir yapı vardır. Devlet ya da siyasal yapı, minimum düzeyde etkinlik yürütür ve devlet hemen hemen teknik bir aktöre indirgenmiştir. Çünkü bilimsel ve teknik gruplar devleti minimize etmektedirler ve bu toplumda devletin başlıca amacı halkının refah seviyesini arttırmaktır.

Bilgi toplumu sosyal yapısında; büyük ölçekte insan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. İnsan hakları konusunda büyük ilerlemeler kaydedilmiş, temel hak ve hürriyetlerde yeniden düzenlemelere gidilmiştir. Siyasette vatandaş odaklı bir yönetim söz konusu olmuştur. Sivil toplumun değeri artmış sivil toplum kuruluşları toplumda büyük ölçekte söz sahibi olmuşlardır.

Batı'nın sanayi devrimi sonrasında yaşadığı sosyal yapı değişimlerini belirlerken aile kurumu içerisindeki değişimlere değinmiştim. Bilgi toplumu sosyal düzeninde aile kurumu ve yapısında, sanayi toplumu aile yapısından farklı olarak kayda değer bir sapma görülmemiştir. Aile tipi, çekirdek aile olma özelliğini korumaktadır ve sanayi toplumunda başlayan kadının iş yaşamına girmesi bu toplumda daha da artmakta özellikle kadınların eğitim seviyesi de günden güne yükselme eğilimi göstermektedir. Bu toplum tipinde ayırt edici özellik diğer toplum tiplerinden farklı olarak ki "postmodernizm" yaşanmasıdır. Postmodernizm kavramı Batı'da ortaya konmuş ve eşzamanlı olarak çoğu düşünür tarafından reddedilmiştir. Bilindiği gibi sanayi toplumunda modernite süreci yaşanmaktaydı. Bilgi toplumunda ise modernite sonrası diyebileceğimiz rasyonel aklı temele almayan post modernist bir süreç başlamıştır. Post-modernist söylem, Batı'da kitle kültürüne muhalif olmakla birlikte bilgi toplumunun ihtiyaç duyduğu sosyolojik ve psikolojik ortamı da hazırlamıştır. Bu söylem, her alanda homojenliği reddetmiştir. Post modernizm heterojenliği, toplumun tüm katmanlarının, tüm azınlıklarının görüşlerine yer verilmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle bilgi toplumunun alt yapısını post-modernizm oluşturmuştur.

Bilgi toplumunun sosyal manada Batı'ya getirdiği en büyük değişim belki de kozmopolit bir yaşam tarzının ortaya çıkmasıdır. Öte yandan bu kozmopolit yaşam tarzı içinde sanayi toplumunda başlayan kentleşme daha da fazla hız kazanmıştır. Hızlı tüketimin olması neticesinde çevre kirliliği ve ekolojinin bozulması da gündeme gelmiş, buna paralel olarak çevre koruma şuuru da gelişmiştir. Buna bağlı olarak sivil toplum örgütleri baskın roller kazanmışlardır. Bireysel yetenekleri geliştiren, danışmanlık hizmetleri veren kurumlar günden güne artmış, bireyler, hem bu kurumlardan hem de teknolojinin imkânlarından faydalanarak kendilerini geliştirme sürecine girmişlerdir.

Bilgi toplumunun içinde bulunduğu koşullar, günümüzde, bilgi ekonomisini yaratmıştır. Bir başka deyişle bilgi toplumunun ekonomik alana yansımaları, bilgi

ekonomisi şeklinde olmaktadır. Bilgi ekonomisinde, bilginin yaratılmasında hem bilgi işçisinin hem de bilgi tüketicisinin payı büyüktür. Tüketici fikirleri, teknolojik ürünlerin bir parçası hâline geldiği için ürün ve hizmetlerin bilgi içeriği büyükmektedir. Son dönemlerde ortaya çıkan akıllı ürünler, bu özelliğin bir sonucudur. Fakat artık bu, sadece Batı ile sınırlı kalmayıp küresel ölçekte tüm kitleleri etkilemekte, yeni toplumsal tahayyüller ortaya çıkartmaktadır.

Bilginin niteliği, analogdan dijitale doğru bir değişim gösterdikçe fiziki varlıklar, sanal hâle gelmektedir. Sanallaşma, ekonominin metabolizmasını değiştirmekte, kurumsal yapılanma ve işleyişi etkilemekte, ekonomik faaliyetlerin doğasına etki etmektedir. Fakat sanallaşmayı sadece ekonominin metabolizmasında yarattığı değişimle sınırlayanlarız, bu durum, bizi kitle fizyolojisini ve metabolizmasını da değiştirmektedir.

Sanayi ekonomisinin kitlesel üretim anlayışı, bilgi ekonomisinde yerini tüketicilerin bireysel istekleri doğrultusunda tasarlanan ürünlere bırakmaktadır. Bir başka ifade ile bilgi ekonomisinde tüketiciler de üretim sürecine dâhil olabilmektedirler. Ayrıca kullanılan bilişim teknolojileri sayesinde tüketiciler, üreticiler ile daha fazla etkileşim içerisinde olma imkânına sahip olmaktadır.

Elbette “bilgi toplumunun” Batı’ya yansımalarını bunlarla sınırlandıranlarız. Ekonomik, sosyal, siyasal vb. alanda yaşanan değişimleri çok farklı şekilde örneklendirmeye devam edebiliriz. Fakat bunun bir süreç olduğunu vurgulamışken, denilebilir ki bilgi toplumunun yansımalarını birebir yaşayarak ve içinde bulunarak daha net kavrayabiliriz. Sürecin sonunda neler olacağını değil, sürecin içinde neler olacağını hep beraber yaşamaya devam edeceğiz.

Sonuç

Bilgi toplumu, iletişim-bilişim devriminin en somut görüntüsüdür. Bilgi toplumunda teknoloji sayesinde bilgi üretimi önem kazanmıştır. Bilgi toplumunda bilgi teknolojileri ile sosyal değişim arasındaki ilişkiler ve ortaya çıkan değişimler iki noktada özetlenebilir:

İlki, bilişim teknolojilerindeki değişim ve hızın, sosyal yapıyı çok hızlı bir değişim sürecine sokmuş olmasıdır.

İkincisi, sosyal değişimin çok hızlı olması, bireysel ve toplumsal hayatın parçalanmasını da hızlandırmaktadır. Bu parçalanmalar bireyde olduğu kadar onun aile hayatında, eğitim de, siyasal, hukuksal alanda da ortaya çıkabilmektedir. Bunu kendi toplumumuzda da yaşamakta ve görmekteyiz.

Şimdi tüm yazılanların teknoloji ile ilintisine, tarihsel gelişimine, kısaca Edgar Allan Poe’nun mutluluğa sebep gördüğü süreci bir de daha düşünelim... Acaba haklı mıydı? Yoksa yanıldı mı?

KAYNAKLAR

- Ritzer, George** (2011), **Toplumun McDonaldlaştırılması**, 2. Baskı, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları
- Baudrillard, Jean** (2012), **Tüketim Toplumu**, 5. Baskı, çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları
- Giddens, Anthony** (2012), **Modernliğin Sonuçları**, 5. Baskı, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları
- Rosenau, Pauline Marie** (2004), **Post-modernizm ve Toplum Bilimleri**, 2. Baskı, çev. Tunçay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları
- Touraine, Alain** (2007), **Modernliğin Eleştirisi**, 6. Baskı, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları
- Mattelart, Armand** (2012), **Bilgi Toplumu Tarihi**, 2. Baskı, çev. Halime Yücel, İstanbul, İletişim Yayınları
- Virilio, Paul** (2003), **Enformasyon Bombası**, 1. Baskı, çev. Kaya Şahin, İstanbul, Metis Yayınları
- Basalla, George** (2013), **Teknolojinin Evrimi**, 1. Baskı, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Doğu Batı Yayınları
- Burke, Peter** (2013), **Bilginin Toplumsal Tarihi**, 1. Baskı, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları

SELMA KARIŞMAN

EV DEN PAZARA BİR EKONOMİK SERÜVEN: ÜRETİM VE TÜKETİM TOPLUMU OLARAK BATI

Giriş Yerine: Başlığın Çağrışımları

Ekonomik boyutunun yanı sıra, tarihî, sosyolojik, kültürel ve zihniyet perspektifleri açısından derinlemesine ve kapsamlı tahlil ve analizlere ihtiyaç duyan böylesine geniş bir konunun dar bir alanda takdimi, okuyucu takdir eder ki meseleye bir giriş, özet veya hazırlık mahiyetinde olacaktır. Başlıktaki kavramların tek tek analizi bile muhtevaya dalmadan önce, özel bir kavramsal/tarihî perspektifi hak edecek kadar önemli ve çetrefildir: Üretim nedir, tüketim nedir, tarih ve zihniyet değişkenleri açısından yüklendikleri kavramsal ve toplumsal anlamlar/bağlamlar ne olmuştur; toplumların sosyo-ekonomik parametreler açısından özellikleri nedir, Batı neresidir?

Bu durum, yazının metodu ile ilgili bazı problemlerin de habercisidir: Batının neresi olduğuna karar verdikten sonra bile yazarı kılıçtan keskin bazı tercihler beklemektedir. Batıda üretim ve tüketim, reel göstergeler üzerinden mi, bugün tanıdığımız iktisat kitaplarının/tarihinin yönlendirdiği ana İktisadî akımlar ve/veya -yinebilim olarak iktisadın makro-mikro iktisat tartışması üzerinden mi ele alınacaktır?

Bu konu başlığındaki vurgu, metodu belirleme ve muhtevayı sınırlama açısından imdadınıza yetişir. Çünkü konu, “Batı toplumunda üretim ve tüketim” yerine “Üretim ve tüketim toplumu olarak Batı” başlıklı tercihi ile toplumun/toplumsal faaliyetin sadece üretim ve tüketim faaliyetlerine indirgendiği Marksist bir çağrışım yanında, sosyolojik bir olgu/kurum olarak topluma başvurusu ile; pratikte bütün tarihî süreçlerin ve toplumsal tiplerin konuya dâhil olmasına geçit vermektedir. Aslında konu salt iktisat tarihini izleyerek bile incelenebilir. Bu imkân bize, konunun plan ve muhtevasının sosyolojik bir bakış açısından çizilebilirliğini telmih eder; bu da ilgi alanımız açısından doğru bir noktada duruyoruz demektir. Bu durum yazarın konuyu daha çok toplumsal bir bakış açısından ele alacağını ima ederken, üretim ve tüketim konularını iktisatçılarla paylaşan en bariz grubun sosyologlar olması, bu yaklaşımı haklılaştırır. Konunun Sennett’in sorusuyla “şimdi nasıl, eskiden nasıldı?” ibaresinde anlamını bulan toplumsal yönergeli bir eski-yeni karşıtlığından ele alınırılığı, kapitalizmin doğuşunun yine bir sosyolog olan Weber tarafından analizi, enerjisinin ise sosyolog J. Schumpe-ter’in “yaratıcı yıkım”ıyla betimlenmesi, hatta kapitalizm sözcüğünün mucidinin

yine bir sosyolog, Werner Sombart olması gibi kolayca ulaşılan sayısız örneklerle göstermektedir.

Tarihî Arka Plan: Sosyolojik Bağlamda Tercihler

Toplumların hayatlarındaki değişimleri İktisadî faaliyet tarzı üzerine yapan sınıflandırmalarda üretim araçlarının özel mülkiyeti, İktisadî faaliyet, üretim faktörleri, İktisadî gelişme evreleri kriter olarak kabul edilmektedir.¹ İktisadî gelişme modelleri ise konuyu tarihsel yaklaşım, yatırım politikası yaklaşımı, yapısal-kantitatif yaklaşım olmak üzere üç açıdan ele alır. Marx, Rostow, Schumpeter, Toynbee, Sombart ve Weber'in düşünceleri, toplumların ekonomik gelişimini tarihsel yaklaşımla açıklayan görüşler olarak sayılabilir. Marx'ın, üretim durumları temelli tasnifi; esaret üzerine kurulmuş ATÜT, kölelik üzerine kurulmuş feodal üretim tarzı, ücretliler üzerine kurulmuş kapitalist üretim tarzı ve sosyalist üretim tarzıdır. Rostow'a göre bütün toplumlar İktisadî bakımdan; geleneksel/ananeyle dayanan toplum, hazırlık aşamasında bulunan toplum, harekete geçme safhasında bulunan toplum, İktisadî olgunlaşma yolundaki toplum ve son olarak da kitle tüketim toplumu olmak üzere beş kategori içinde değerlendirilir. Toynbee'nin meydan okuma-cevap verme tezi ile, gelişmeyi müteşebbis tipe bağlayan Schumpeter tezi örtüşür. Sombart'ın geliştirdiği ve Weber'in de atıfta bulunduğu üç aşamalı model ise emsalleri arasında en revaç bulanıdır: Erken Kapitalizm, Yüksek Kapitalizm, Geç Kapitalizm. Batı toplumları söz konusu olduğunda bütün tasniflerin ortak noktasında, keskin bir toplumsal yapı ve örgütlenme değişimine tekabül eden hüviyetiyle ekonomik bir sistem olarak "kapitalizm" vardır.

İktisadî düşüncenin ve hayatın geldiği noktada Marx'tan etkilenen, hatta etkilenmeyen yazarlar için de modern dünyayı biçimlendiren ana dönüştürücü güç kapitalizmdir. Modern liberal toplumlara genel özelliğini veren sistemin de bizzat o olduğu konusunda bir tartışma söz konusu değildir. Kendisinden önceki sistemi ve değerlerini, belirleyici ögesi olan sonsuz sermaye birikimi ile tasfiye etmiş, buharlaştırmıştır. Geleneksel kültürün tikelliklerini "evrenselleştirici" karakteri ile parçalamış; karşı konulmaz bir biçimde ulusal engellerin ve ön yargıların ötesinde koşan "sermayesi" ile, dar sınırlar içinde hapsedilmiş, geleneksel bir hayat ve üretim tarzına dayalı öz tatmini ortadan kaldırmıştır. Süreç bu anlamda endüstriyel toplumun modernleşmesi ve kapitalizme özgü mantıkların belirleyici olmasına yol açmıştır: Bundan böyle modern toplumların inanç ve tutumlarını; kapitalist kurumlar ve tüketim, bireysellik, özel mülk, kazanç arayışı vb. etkenler belirleyecektir. İnançlar, yasalar, birlikte yaşama yolları, kişisel ilişkiler; toplumun bu evresinde tümüyle değişecek, Batı'da kilise öğretisi yerini gündelik ticarî işlere bırakacaktır. Sombart'ın *Burjuva' wind'd* kullandığı deyimle

eski dünyayı paramparça eden kapitalist zihniyet dolar zenginlerinden seyyar satıcıya kadar herkesin düşünce yapısı ve eylemlerini yönlendirmeye çalışan ve dünyanın yazgısını etkileyen bir zihniyettir. Sürekli bir birikim süreci içinde örgütlenen bu sistemin ve yeni -kapitalist- ilişkilerinin toplumun yazgısına dayattığı yeni yaşam ve toplum biçimi “modern”dir. Cıvı-cıvı yumurta metaforu türünden bir okumayla Modernliğin belirginleşen toplumsal düzeni de, hem ekonomik sistem hem de diğer kurumları açısından kapitalisttir. Modern “devlet” de, kapitalizmin zorunlu bir refiğidir. Bu tespit; modernite-kapitalizm ilişkisinin geçişkenliği yanı sıra, toplumların, modernizm ve kapitalizmin eksen alınmak suretiyle tasnifine işaret eder. Biz de, modern kurumların doğasını endüstriyalizmin etkisi bazında inceleyen Saint-Simon/Durkheim geleneğini ve -çıkış noktası kapitalizm olmasına rağmen- kapitalizmi rasyonalize eden Weber’in tezini göz ardı etmeden bu işarete uyacağız. Dolayısıyla “Üretim ve Tüketim Toplumu Olarak Batı”yı, Pre-kapitalist Dönem-Kapitalist Dönem tasnifi altında ele alacağız.

Ev İçi Üretim/İhtiyaç Eksenli Tüketim/İktisatlı İnsan Tipi

Bütün toplumların bir ekonomisi vardır, kendi İktisadî meselelerini kendileri çözerler; ancak açıkça ortaya koyamazlar. İktisadî deyimlerle ifade edecek olursak, “İlkel” bir toplum olsa dahi her ekonomi; üretim, malların dolaşımı ve tüketim gibi unsurlardan meydana gelir. Toprağın ürünlerini toplamak, harhmaddeyi değiştirmek için gösterilen çaba, yani üretim, insanın yeryüzü cennetine gelmesiyle birlikte mevcut olmuştur. Belirli bir iş yaparak ihtiyaçlarını temin etmesi veya ihtiyaçların temini ile hayatını devam ettirmesi insanın durumunu ortaya çıkarır.² İlk toplumlarda ekonomik kesim ve faaliyet sosyal bütünden ayrılmamıştır; İktisadî olarak adlandırılabilen temel ihtiyaçlar mevcuttur fakat ekonomik faaliyetlerin de birbirinden ayrılmadığı görülmektedir. Bu toplumlarda insanların ekonomik davranışları da birbirinden aynamaz. Çünkü sonuçlar, vasıtalar gibi inançlarla tayin edilmiştir. Dolayısıyla İktisadî faaliyetlerin birbirinden ayrılmadığı bu toplumlarda temel ihtiyaçların tatmini iktisat dışı bir teşebbüs olarak farz edilmiştir.

Pek çok çeşitlemesi arasından sosyolog Raymond Aron’dan yaptığımız bu alıntıda görüldüğü gibi, kendi yarattığı nedrete karşı sonsuz mücadelenin örgütlendiği bir iktisadiyat toplumu olarak modern toplumun tam zıddı olan bir toplumsal yapı tanımlanmaktadır. Gerçekten bu bağlamda, modern toplum insanının, üretilen fazlanın iktisat içinde bir faydası olduğunu kendisine ispat etmek zorunda hissetmesi, üretilen fazlanın daha da fazla üretmeye ayrılması; iki toplum arasındaki önemli farkların başında gelir. Bu cümlelerin mefhumu muhalif, geleneksel toplumun, var olanın bolluğuyla yaşaması, bolluk saplantısı altında üretimin esiri olmayı reddetmesidir. Baudrillard’a göre aslında darlık gibi görü-

nen bu durum bir Pazar ekonomisindeki gibi niceliksel ve kısıtlayıcı değildir; bolluğu kısıtlamadığı gibi onun antitezi de değildir. Üreticilerin evreni ile tüketicilerin evreni birbirlerinden ayrılmadığından bir işgücü ve bir ürün, bir nesne ve bir özne konumu arasında gerçek anlamda bir ayrım olamaz. Dolayısıyla bu zamanlarda üretime anlamını veren, kişinin tüketimi değil, toplumu var edenin payının üretimidir. Toplum, herkesin birbirine olan anlam borcunu ödeyecek simgeleri üretirken, açık örgütlenmesini de inşa etmektedir. Toplumsal bir ilişki modeli olarak bu “armağan ve karşı-armağan” ilişkisi, bütünüyle toplumsal bir süreçtir. Devrevî bu düzende sistemi daima eskisi gibi üretmek, yeniyi geleneğin kalıbı içinde eritmek temel amaçtır.

Sombart'ın kapitalizm ve burjuva öncesi her türlü ekonomiyi tanımlamakta kullandığı “harcama ekonomisi”nde de, aynı doğrultuda, ihtiyaçlar sabit ve değiştirilemezdir. Bunun sebebi, insanın kendi ihtiyaçlarını toplumsal konuma uygun bir şekilde karşılama düşüncesidir. Ve bu düşünce Sombart’a göre kapitalizm öncesi ekonomi anlayışını belirleyen düşüncedir. İhtiyaçlar gelenekler tarafından belirlenmiş olup, kapitalizm öncesi ekonomi oluşumuna damgasını vuran “geçim düşüncesi” de buradan tezahür etmişti. Geçim düşüncesi köylülerin dünyasından manifaktür, ticaret ve diğer değişik tokuş alanlarına yayılmış ve zanaat ilkesi bu ekonomik dalları belirlediği sürece de egemenliğini sürdürmüştür.

Görüldüğü üzere pre-kapitalist dönemde ekonomik faaliyet, fertlerin mezkûr ortak davranış kalıpları doğrultusunda icra edilmiştir; ekonomik mekanizma, toplum içindeki her aklı başında bireyin “İktisadî” alanda neler olup bittiğini kavrayabileceği kadar basit, yalın ve şeffaftır. Toplumsal yapıda temel ekonomik birim, genellikle üretim ile tüketimi kendi içsel süreci içinde gerçekleştiren “hane halkı”dır. Ekonomi, bireylerin değil ailelerin çevresinde gerçekleşmektedir. Burada “ev” ailelerin ve mahallelerin sıkıca sarmalandığı köy ve kasaba cemaati, semt ya da usta loncaları tarafından devam ettirilen yoğun karşılıklı haklar ve yükümlülükler ağını temsil ediyordu. Modern tarih mantığının/mantıksızlığının en keskin görüşlü çözümleyicilerinden Max Weber modern kapitalizmi doğuran hareketin, işin evden ayrılması olduğuna dikkat çeker. Bütün bunlar, pre-modern toplumlarda gerek servet gerekse onu elde etmek için harcanan gayretlerin, bizzat gaye olmayıp daha üstün bir gayenin emrinde ve hizmetinde olmasının sonucudur. Toprak ve emek (tabiat ve insan) çok küçük istisnalar dışında piyasa konusu değildir. Hatta bu durumda, 18. yüzyılın ortalarına kadar “İktisadî faaliyet” yerine “maddî faaliyet” ifadesini kullanmak daha doğru olabilir. 13. yüzyıl ile kapitalizmin biçimlenmeye başladığı 16. yüzyıl arasındaki dönem, P. Sweezy’ye göre de Ortodoks şemada yer almayan bir emtia ekonomisidir; Piyasa için üretir ve burada artık değer sömürüsü hâkimdir.

Geçimlik Ekonomi/Feodalite

Orta Çağ ekonomisinin ana amacı, üreticinin ve onun koruyucusu durumundaki kişilerin ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Üretimin artırılması ve ekonominin büyümesi fikri, çağın insanına tümüyle yabancıdır. Genel yaşam stratejisi ilerleme ve dinamizme değil, istikrar ve mevcut olanı devam ettirme üzerine kurulmuştur. Pre-kapitalist dönemi kapitalizmden ayırt eden kırmızı çizgi de, tam bu hususa dayanmaktadır: Fark; kazanma ve zenginleşme hevesiyle değil birindeki normal İktisadî faaliyetin, diğerinde boşa ve normal olmayan yollara akmasının iktisat dünyasında bıraktığı boşluk ve durgunlukla alâkalıdır. Ekonomik, siyasal ve sosyal yaşamın küçük ölçekli bir karakter arz ettiği erken Orta Çağ'da Avrupa'nın çeşitli bölgeleri arasında ticarî ve diğer sosyal ilişkilere zor rastlanır. Bu sadece düşük düzeydeki uzmanlık, para trafiğinin kaybolması, ticaret yollarının yetersizliği ve emniyetsizliği gibi nedenlerden kaynaklanmaz. Aynı zamanda Kilise'nin günlük yaşam üzerindeki hâkimiyetiyle de ilişkilidir; Kilise ticarete kuşkuyla bakmaktadır. Bu bağlamda "bir tüccar asla Tanrı'ya erişemez" sözünü hatırlamak çok şeyi izah edebilir. "Kilise'nin gözünde para kazanmak ve kâr yapmak, günahla özdeştir. Şehirlerde zaman zaman yapılan teftişlerle tüccarlar kiliseye ağır para cezaları ödemek, faiz karşılığında tefecilik yapanlar da aldıkları faizleri geri vermek zorundaydılar.

Orta Çağ başında katedrallerden ve pencerelere konan çarmlılardan ev eşyalarına kadar Rönesans yapı sanatından ve ona refakat eden sınaî gelişmeden; Avrupa'lların üretim ve imalatı artırmaya gösterdikleri ilginin asıl sebebinin dinden ve sanat-din ilişkisinden kaynaklandığını anlamaktayız. Orta Çağ'da İktisadî hayat Kilise'nin dışında düşünülemez. Fakat bu cümle, kendini Tanrı'ya adanarak manastırlarda inzivaya çekilen keşişlerin, oralarda ibadetle birlikte ve belki ondan daha fazla ziraat, ticaret ve bankerlikle uğraştıklarını, Orta Çağ'da bütün ekili toprakların üçte ikisinin, bütün gelirin de üçte birinin Kilise'ye ait olduğunu unutturmamalıdır: Ekonomik hayat toplumsal hayatın, sadece dinî/ahlâkî veçhelerinin değil, siyasetin de içindeydi. Siyasal iktidar ve ekonomik iktidar aynı zincirin halkalarıdır. Mesela feodalizmi tanımlamanın güçlüğünden yakman Maidland, ona verilen en imkânsız görevin; tek bir düşünceyi, dünya tarihinin çok geniş bir parçasını 13.-15. yüzyıl arası tüm yılların Fransa, İtalya, Almanya ve İngiltere'sini temsil ettiğini düşünür. Ona göre de feodalizmin merkezî özelliği; mülkiyetin garip karışımı, ekonomik olanla siyasal olanın harmanlanmasıdır. Kaba bir ifade ile ekonomik olan ile siyasal olanı ayrı alanlar hâlinde tutacak olan kapitalizmin tersine, bu ikisi birbirinden ayrılmamıştır.

Ortaçağlarda üretici güçler ve özellikle üretim araçları ancak bireysel köylü ya da zanaatkâr üretimine yetecek düzeydeydi. Bu durumda üretim ilişkileri esas

olarak yalnızca kişisel ilişkiler biçiminde olabilirdi: Lord ve self, çırak ve usta arasında. Üretici güçler ve üretim ilişkileri, ikisi birlikte, feodal dediğimiz üretim tarzını belirliyordu. Marksist terminolojiyle feodal toplumun temeli, feodal beyin, kendisine bağımlı olan köylülerin zor yoluyla ürettiği artı ürüne el koymasına bağlıydı. Sermaye ve emek iç içe geçmiş değildi. Aralarındaki ilişki lonca kuralları, mesleki görev duygusu, usta-çırak bağları gibi birlik ilişkileriyle belirlenir. Henüz “değişim değeri” diye bir şey üretilmeyen bu evrende yalnızca tüketime yönelik yani birbirlerinden nitelikleri aracılığıyla ayrılabilen nesneler vardır. Gerçek bir köylüyle gerçek bir zanaatkârın çalışma düzeni tekil üretime dayalı olup ürettikleri şeyleri kendilerinden bir parça görerek o nesneden ayrılmak istememelerinden ibarettir. Üretim dönemi ile ilgili süreyi; olabildiğince iyi ve sağlam bir nesne üretebilmek için yeterince zaman ve çalışanın tabii ihtiyaçları belirlemekteydi. Bugün ekonomik süreç aracılığıyla karşılanan birçok ihtiyaç, feodal toplumda karşılıklı bağışlarla karşılanmakta, böyle olunca da feodal sınıf vergi gelirlerini ve dolayısıyla üretimi ancak harcamalar arttıkça arttırmaya kalkışmaktadır. Kârları azamileştirmek ve gelecekte kâr sağlamak uğruna yapılan yatırımlar Avrupa feodal toplumunun içinde pek yavaş belirmektedir. Bu da salt kazanç anlayışının kapitalizm öncesi ekonomik düzeni belirlemediğinin bir kanıtıdır. Her türlü kazanç duygusuyla her türlü açgözlülüğün; üretim, ulaşım ve mal ticareti alanlarının dışında aranması daha doğrudur.

Ekonomik olmayan etkenlerin böylesine kuvvetli olduğu bir toplumda, para dolaşımı da siyasî nedenlerden kaynaklanmaktadır. 14. yüzyılda bile senyörün vergileri nakit olarak talep etmesi para dolaşımını başlatan esas etkindir. Sırf bu nedenle köylüler emeklerini para karşılığı satarak veya mallarını pazarlayarak para kazanma yoluna itilmişlerdir. Orta Çağ Avrupa’sında malların değişimi pek çok durumda dar anlamda ekonomik olan nedenlerden çok, senyörlerin siyasî baskısından kaynaklanmıştır: Bir yanda mülksüz köylüler, öbür yanda ise büyük toprakları kontrol eden ve köylünün ürettiği artık değere el koyan feodal beylerin oluşturduğu adaletsiz yapılanma...

Baca Aristokrasisi

Feodalizmin çöküşü/çözülüşü 13. yüzyıla kadar geri götürülebilirse de Avrupa’yı bir ucundan diğer ucuna sarsan büyük sosyo-ekonomik değişme; Kilise’nin zayıflaması, bu zaaf yetin yarattığı yeni dinsel akımların siyasî bir görünüm alması ve yeni beliren devlet yapılarının Kilise’yle çatışmasından doğmuştur. Kalvinizm’in etkisi altındaki küçük toprak sahipleri ve esnaf, dinsel baskı ile kuzeyde Hollanda’nın, Fransa’nın ve İngiltere’nin liman ve endüstri merkezlerine akın etmişlerdir. Amerika’da kolonistlerin önünde koca bir kıta vardır; peki 12. yüzyıl

Avrupa'sının ezilmiş köylüleri nerede toprak bulacaklardı? “Özgürlük ve mülkiyet oltasının yemini gören binlerce öncü, saban ve tırmığın yolunu açmak üzere, çalıları, makileri, asalak bitkileri yakarak, ormanları baltayla açarak, ağaç gövdelerini kazmayla devirerek geldiler.” Böylece Avrupa, Amerika'dan 500 yıl önce Batı'ya akın hareketini yaşadı. Leo Huberman'm deyişiyile Amerika'daki öncülerin 18-19.yüzyıl arasında baltalarını Batımın ağaçlarına indirdikleri zaman işittikleri ses, 500 yıl önce Avrupa'daki atalarının benzer koşullarda işittikleri sesin yankısıydı.

İngiltere'de daha 12. yüzyıldan itibaren açık tarla sistemi, nüfus azalması ve paralı mübadele sonucu gelişen ziraî orta sınıf; ulaşım imkânlarının artmasıyla daha da inkişaf etmiş durumdaydı. Teknik ilerlemenin toplum yapısında ve kurumsal düzende yarattığı temel değişiklikler; Landes'in deyimiyle aşırı kalabalık, derme çatma, kirli ve gürültülü yeni endüstriyel şehirler; eskisinden sayıca daha fazla ve daha yoğunlaşmış sınıf bilincine sahip yeni bir proleterya ve yeni “baca aristokrasisi” oluşturmuştu. Aynı zamanda -karavel, kog, portalon gibi gemi inşaat tekniğindeki buluşlar, usturlabın kullanımı, pusulanın geliştirilmesi, saatin keşfi gibi- yeni teknolojinin, coğrafi keşif seyahatlerini hazırlaması sonucu İngiltere'ye akan servet; sermaye terakümü, ucuz hammadde ve iş gücü ile birlikte, ticarî kapitalizmin yerini, sanayi kapitalizminin almasına yol açacaktır. Keşiflerden ülkeye akan servetin daha da teşvik ettiği İlmî ve teknolojik gelişmeler, maddî gücünün kaynağı toprak ve feodal sistem olan toprak aristokrasisinin aleyhine İngiltere'de bütün asırlarda mevcut olan orta sınıfın muhtevasını da değiştirmişti: Sinaî üretimin kapalı loncalar tarafından tekelleştirdiği feodal sanayi sistemi, yeni pazarların ihtiyaçlarına yetmediği için yerini manifaktür sistemine devretmektedir. Sanayinin, ticaretin, gemiciliğin ve demiryollarının gelişmesine bağlı olarak burjuvazi de gelişmekte, sermayesini artırarak, ele geçirdiği her bölgede bütün feodal, ataerkil ve pastoral ilişkilere son vermektedir. Marx'ın gerçek anlamda feodal, aslında da en feodal toplum olduğunu savunduğu İngiltere'de bile: “İngiltere'de uygulanan feodalizm, Fransa'da doğal olarak gelişen feodalizmden biçimsel bakımdan daha eksiksizdi.”

12. yüzyıldan sonra pazarsız (kapalı ekonomi) çok pazarlı bir ekonomi ve ticaretin gelişmesiyle Orta Çağ başlarının kendine yeterli malikânesinin doğal ekonomisi de, artan ticaret dünyasının para ekonomisine dönüştü. Para ekonomisine geçiş, bir taraftan toplumu dinamik denge hâinden kurtarıırken, diğer taraftan da üretim faktörlerinin ve malın dolaşım hızını artırmıştır. Bu yüzyılda Avrupa'da, külçe altın taşınmasından kaçınmak ve değişimi madenî parayla yapmanın getirdiği zorlukların üstesinden gelebilmek için “değişim mektupları” geliştirildi. Bu hem kredinin, hem de büyük ve küçük çapta uluslararası kamu finansmanının gelişmesine yol açtı. Bu değişim paraya, piyasalara ve alışverişe olan

aşinalığı artırdı; doğal olarak iktidar da parayı hor gören ve ondan anlamayan soylulardan uzaklaşıp para işlerinden anlayanların, yani tacirlerin ellerinde merkezileşti. 17.yüzyılda ise merkantilizmle Batı toplumları tümüyle para ekonomisine geçecektir. Tercih edilen üretim tekniği, en kısa ve en etkin olanı değil, en uzun ve en çok emek kullananıydı. Dolayısıyla, Orta Çağ dünyasının piyasa sistemini kavrayıp tasavvur edememesi, henüz üretimin soyut unsurlarını kavramamış olması gibi, güzel ve yeterli bir gerekçeye dayanıyordu. Toprak, emek ve sermayeden yoksun Orta Çağ, piyasadan da yoksundu. Rengârenk çarşılar, gezgin panayırılar olsa da, piyasanın bulunmadığı toplum, yerel hükümrânlık ve gelenekler tarafından yönetiliyordu. Üretim, feodal beylerin (lordların) emirlerine göre artıyor veya azalıyordu.

Dikkat edilmesi gereken tek husus toptan arazi kapatmalar değildi. Asıl trajedi köylülerin başına gelendi; kamusal araziye kullanma hakkından yoksun kalan köylü, artık bir “çiftçi” olarak geçimini sağlayamıyordu. Henüz fabrika işçisi de değildi. Sonuç olabilirse tarım işçisi, bunu da bulamazsa bazen hırsız çoğu zaman da dilenci olmaktan ibaretti. Toprak, emek ve sermayeden oluşan temel unsurlarıyla birlikte piyasa sistemi, bu şekilde, sancılar içinde doğdu. 13. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyılın ortalarına kadar da yolunu bulamayan bir sancı... Her ne kadar üretim araçları ve yöntemleri henüz değişmemiş olsa da işçilerin ücret için çalışmaları emeğin bu örgütlenme biçimini, bugün bildiğimiz şekliyle kapitalist üretim tarzının tohumlarını barındırıyordu. Zaten feodalizmin nihai planda kapitalist “mucizenin” olmasına izin veren çeşidi oldukça olağandışı bir feodalizmdi. Bu sistem ekonomik iktidarla, siyasal iktidar ve Pazar ile yönetim arasında örtük bir ayrılmayı barındırıyordu. Ticaret ve sanayinin dayandırılabilceği ve tek biçimliliği sağlayan sağlam ve merkez odaklı bir sistemdi. Üretme kapasitesini artıran en önemli süreçler, köy-kent ve tarım-sanayi farklılaşmalarında cereyan etti. Bunun anlamı, toplum nüfusunun bir kısmının denetlenemez tarım üretiminden koparak denetlenebilir tarım dışı alanlarda üretim yapmasına başlamasıdır. Bu farklılaşmaların ortaya çıkması, toplumun üretme kapasitesini artıran toplumsal mekanizmaların çalışması açısından kritiktir. Çünkü bu süreçlerle birlikte üretim alanında iki köklü değişim meydana gelmiştir: Bunlardan biri, toplum nüfusunun yalnız kendi ihtiyaçlarını değil, başkalarının da ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak üretim yapmaya başlamasıdır. Geçimlik ekonomiden piyasa ekonomisine geçmenin koşullarını hazırlayan bu süreç, topluma; “sermaye”, “kâr” ve “verimlilik” gibi yeni sosyal değerler kazandırmış ve “servet” in anlamında köklü değişimler meydana getirmiştir. Öyle ki bu kavramlar, ekonomik sistemlerin tanımlanmalarında önemli değişkenler olarak kullanılmaya başlanmıştır. Mekanizasyon, bilim ve teknolojinin sonucu olarak sıçrama ya-

pınca kapitalist üretim tarzı, atölyeleri fabrikalara dönüştürecek ve büyük ölçekli sanayii yaratacaktır. Heilbroner'ın o veciz metaforuyla, toplumun, uzun zamandır geleneğin yumuşak yokuşunda koşturup duran büyük savaş arabası, artık kendisini içten yanmalı bir motorla güçlendirmişti: İş, iş, iş; kazanç, kazanç, kazanç yeni ve çok şaşırtıcı bir büyük itici güç sağladı. Yeni yaşam biçimi, kozasındaki kelebek gibi, eskisinin içinde gelişti; yaşamın hareketliliği yeterli noktaya ulaşınca patlayarak eski yapıyı paramparça etti.

Geleneksel yoruma ilaveten Dobb, feodalizmin çöküşündeki başlıca sorumluluğun, feodalizmin bir üretim sistemi olarak etkin olmayışında ve buna bağlı olarak egemen sınıfın gelir sağlama konusunda giderek büyüyen gereksiniminde olduğunu kanıtlar. Toprağın her hangi bir meta gibi böylece alınıp satılması, serbestçe mübadele edilmesi eski feodal dünyanın sonu demektir. Pazarların gelişmesinin feodalizmin yapısı üzerinde çözücü etki yapması ve feodalizmi zayıflatıp sonra yerini alacak güçlerin büyümesine ortam hazırlaması ölçüsünde, bu etki birleşip bütünleşmiş birer birim olarak kentlerin gelişmesi ve değişik oranlarda ekonomik ve siyasal bağımsızlık kazanması ile özdeşleştirilebilir. Bir İtalyan yazarın şaşkınlıkla belirttiği gibi, “Soylular bile taşradaki iş yaşamına katılıyor, yünlerini ve hayvanlarını satıyorlar, köy endüstrisine girmekte hiçbir sakınca görmüyorlardı.” Yeni kentlerin zenginliğinin artışı lordluk açısından da piyasa için üretim yapmayı cazip hâle getirmişti. Senyör artık sadece topraktan aldığı feodal rantı ile yetinmemekte, ayrıca bu rantı metaa dönüştürmek istemekteydi. Bir ikraz ve toprak piyasası geliyordu: “Londra’yı kıyıya bağlayan büyük yollar, Senyoral gücü en yıkıcı biçimde çözücü olan paranın aktığı damarlardır.” Bu gelişmelerle birlikte lordluk serfler üzerindeki bir kısım yükümlülükleri kaldırmaya veya gevşetmeye başladı. O zamana kadar köylüler, kendileri ve lordları için toprağı sürmüş ve hasadı kaldırmışlardı; şimdi ise bunların tüketimi için bir üretim fazlası sağlamaya ve kentlerin sayı ve önemi arttıkça da artan bir oranda bunu sağlamaya zorlanıyorlardı...

Pazarın genişlemesi ve büyük çapta üretimin başlaması; küçük, mahalli, dengeli bir Pazar ekonomisine uygun olan helal fiyat fikrini de silip süpürdü: Helal fiyat yerini piyasa fiyatına bıraktı. Elbette bu durum toplumsal örgütlenme olarak loncanın da sonu demektir. Sürecin mücadelesi aslında siyasî ve ekonomik temelli olmasına rağmen dinî bir kisve altında yürüdü: Yükselen orta sınıfın feodalizme karşı bu savaşıma Protestan reformu dendi. Reform Batı’da sadece dinde ve dinî hayatta değil, ahlâkına kapitalizmi aşıl原因an yönüyle İktisadî bir dönüşüme yol açacaktı. Toprak ürünlerinin hareketliliği zorunlu olarak beraberinde-parasal dolaşımın ülkede gelişmesini getirdi. Para ekonomisi ve ticaretin gelişmesiyle orantılı olarak senyörlük sisteminin çöküşünün hızlanması tipik bir gelişmedir. Sonuç

olarak; 11.-14. yüzyıl arasında, özgürlük ile para ekonomisi el ele gitti. Fakat ticaretin ve şehir pazarlarının gelişmesi, para ödeme sistemine yönelmenin yer aldığı 12. yüzyılın değil, feodal tepkinin yer aldığı 13. yüzyılın bir özelliğidir. Altın tutkusunun yerini alan para tutkusunun bütün toplumsal sınıfları sarıp sarmalamasının tarihi de 13. yüzyıldır. En azından Almanya, Fransa, İtalya gibi ülkelerde böyledir. Orta Çağın sonlarına doğru ise insanlar artık kendilerini Madrid'in, Kent'in, Burgonya'nın değil İspanya, İngiltere veya Fransa'nın yurttaşı olarak görüyorlardı. Şu şehrin ya da bu feodal lordun değil bütün bir ulusun efendisi olan kralın uyruğunda görüyorlardı kendilerini: Orta sınıf güçlenmiş, sertlerini ve toprak mülklerini kaybeden lordlar zayıflamışlardı. İngiltere, Fransa, Hollanda ve İspanya'da ekonomik hayatın birimi olarak devlet, şehrin yerini alıyordu.

Özetlemek gerekirse şehir hayatı ve tarımsal feodalite, bütün Orta Çağı kapsayan “emek dönemi”nde oluşmuştur. Bu yeni kurumlar sayesinde emek kapitalleşmiş, toprak sahipleri ile köylüler arasında bir orta sınıf teşkil etmiştir. Şehirlerde oturan ticaret ve sanayi ile uğraşan şehirli sınıf da, bu özgürleşme ve özerkleşme sürecinde kentsel feodal ticarî piyasaların içinde ortaya çıkacaktır. Bu yeni insan tipinin var olma yolu başlangıçta az olan servetini sürekli arttırmaktan geçiyordu. İş, durmadan genişleyerek üremesi gereken kârdı; birikimdi. Başladığı noktada bitirmeyi kabullenmesi, doğasını inkâr etmesi anlamına gelirdi. Feodalizmin, gerçekliği algılayışı değişkenliğe imkân tanımıyordu. Bu gerçeklik anlayışı üzerine inşa edilmiş toplumsal oyunun kuralları, devinim hâlindeki dünyasına geçit verir nitelikte değildi. Onun adını artık rahatlıkla telaffuz edebiliriz: Burjuva...

Ve Burjuva Olanca “Yıkıcı Yaratıcılığı İle” Sahnede

“Rengârenk bir kapitalist zihniyet kumaşı üzerinde burjuva zihniyeti değişken bir yün atkı ipine benzerken, girişimcilik ruhu da ipek çözümlü ipine benzemektedir.” W.Sombart

“Üretimin sürekli dönüştürülmesi, tüm toplumsal koşulların kesintisiz altüst edilmesi, daimi belirsizlik ve kışkırtma burjuva çağını tüm öbür çağlardan ayırır. Tüm sabit ve katılaşmış ilişkiler kendilerine ait eski ve kutsal önyargılar ve kanatlar katarıyla birlikte sürülüp atılır, tüm yeni oluşumlar ise taşıyıcımadan eskileşir. Katı olan her şey havada buharlaşır, kutsal olan her şey bayağılaşır.”¹ R. Poole

Modern toplumun varoluşu, sürekli gelişebilen ve modernleşmenin iki ön koşulu olarak “kültürel özgelişme” ideali ile “ekonomik gelişme”yi iç içe birlikte götürebilen bireye bağlıdır. Bu, bireyin, ontolojik olarak kendini yeniden tanımlaması demektir: Yeni doğmakta olan bireye bu imtiyaz, Luther ve Calvin'in. Ki-

lise dogmalarının zühd ve takva anlayışına karşı; çalışmanın, üretmenin, kazanmanın, bireysel inanç ve sorumluluğun yollarını ve önemini işaret eden öğretileri ile sağlanmış. Weber'in deyimiyle burjuvazinin karakteristik özelliği olan modern akılcı/ekonomik davranış biçimi, bu ilişkiden doğmuştur. Protestanlığın, bu ilişki üzerinden, kapitalist gelişmeye veya birey-toplum ekseninde modernlik durumunun oluşumuna sağladığı geniş çaplı katkı, kapitalist teşebbüse meyletmiş bireyler/tüccarların dine protest yaklaşımından bağımsız değildir: "Tanrı'nın bağışlaması gibi, yukarıdan meşrulaştırma yerine, çalışma ahlâkı gibi içten meşrulaştırma yerleşmektedir..."

Sombart'ın kapitalist zihniyeti belirlediğini düşündüğü iki unsur; girişimcilik ruhu ve burjuva zihniyetidir. Dolayısıyla bu zihniyetin üretim ve tüketim açısından incelenmesi elzem olmaktadır. İnsanlık tarihi içinde harcamayı akılcı tüketim indirgeyen, bunun ötesini israf kabul edip eleştiren görüş Batı Avrupa'da burjuvazinin yükselmesiyle ortaya çıktı. Bu, geleneksel toplumda görülen kanaatkârlığa benzemeyen bir toplumsal değer yargısı üretti: Bir yandan en büyük fazlaya şahsı adına el koyma yarışında olan burjuva aynı zamanda bu fazlayı gizlemeye çalışmakta, feodal senyörün ve aristokratın savurgan davranışını lanetlemektedir. Burjuva ideolojisi tüketimi rasyonelleştirmek zorundadır. Çünkü tüketim toplumu harcamanın İktisadî rasyonele indirgenemez boyutuna değil, tersine, daha fazla üretmek için tüketmek gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla burjuvaya yapılan her atıf, aynı zamanda "akılcı tüketim"e ve burjuva ideolojisinin bir türevi olan iktisat ideolojisine yapılıyor demektir. Bu durum, günümüze kadar pek çok dışsal faktör ve ekonomik örgütlenme şekline göre zihniyet ve görünüm değiştirmiş olmasına rağmen kapitalist tüketimin orijini/temeli ve genel mahiyeti hakkında elimizde önemli bir girdi teşkil eder.

Peki ilk burjuvazinin 14. ve 15. yüzyıllardaki, kendisi için çalışacak sertleri olmayan ve henüz bir endüstri proletaryasını istihdam etmek üzere yatırım yapmamış olan burjuvazinin- zenginliği ve birikimi nereden geliyordu? Veya bu ilk tüccar sermayesi köylü çiftçinin veya kentli zanaatkârın ürününden alınan payı - ilk kentli servetlerine, 14. yüzyıldaki kıta Avrupa'sı kentlerindeki ihtişama, Lombard ve Florentine gibi bankalara temel oluşturmaya yetecek kadar büyük bir payı- hangi mekanizmayla kendine çekiyordu? Dobb'un kendi sorusuna cevabı, feodal ilişkileri çözücü olarak ticaretin etkisidir: Ticarî kazancın kaynağını, hammaddenin zanaatkârdan, zanaatkârın da tüketiciden bu dönemde ayrılması ile üreticinin elindeki kaynakların çok zayıf olması ve bu zayıflığın da onun ufkunu zaman ve mekânda çok dar sınırlara hapsedmesi oluşturunuyordu. Ticaret sermayesi, yerel bolluklarla yerel kıtlıkların birlikte bulunması sayesinde gelişti. Teknolojik bağlamda ise demir metalürjisinde tamamen kömür kullanılması, ma-

kine ve inşaa işlerinde demir/çeliğın artması, buhar makinelerinin imalatçılığa girmesi ve yeni kömür yollarıyla yapılan nakliyatın buhar makinesiyle birleşmesi; bir istihsal artışına sebep oluyordu. Buna 16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başlarında sanayi teşebbüsünün büyük miktarlarda ucuz mallar üretimine yönelmesini eklediğimizde Kuzey Avrupa’da ve bilhassa Büyük Britanya’da ilk sanayi inkılâbından bahsetmek için, erken de olsa geçerli delillerimizi sunmuş oluruz.

Orta Çağ; 16.-17. yüzyıla kadar bütün dünya piyasa sistemini, son derece haklı bir nedenle, bu sistemin üç temel ajanı olan Arazi, Emek ve Sermaye henüz var olmadığı için tasavvur edemiyordu. “Bu kendi kendini yeniden üreten, kendine yeterli büyük dünya, telaşlı işi başından aşkın 18. yüzyılda, yanar dağ gibi patlayıncaya kadar yüz yıllar boyunca hiçbir iktisatçı için bile yapılacak bir şey yoktu”: Heilbroner’in sözüne güvenerek bu noktadan, artık adım kendimizden/kendisinden emin bir şekilde “kapitalizm” olarak kullandığımız modern dünya sisteminin üretim ve tüketim biçimine sığrayabiliriz.

Üretim ve Tüketim Sürecinde Kapital, Kapitalizm, Kapitalistler

"Piyasa sistemindeki düzenleme tam buydu. Emek adı altında insan, toprak adı altında doğa satılabilir duruma geldiler... Kuramsal olarak üretim bu biçimde düzenlenebilirdi, ama meta efsanesi toprağın ve insanların kaderini piyasaya bırakanın onları yok etmek olacağı gerçeğini göz ardı ediyordu..." K.P. Polanyi

"Toplumsal ilişkiler üretici güçlere sıkı sıkıya bağlıdılar. Yeni üretici güçler sağlamak için insanlar, kendi üretim biçimlerini değiştirirler; kendi üretim biçimlerini değiştirmek yaşamalarını kazanma yollarını değiştirmek için de bütün toplumsal ilişkileri değiştirirler. Yel değirmeni size feodal beyli toplumu, buharlı değirmen ise sınıfsal kapitalistli toplumu verir." K. Marx

İlk zuhurundan itibaren tarih boyunca birikim dönemleri arasında bir sarkaç hareketi izleyerek salındığı Pirenne Sarkacı Modeli’ni, kapitalist sistemin önemli bir özelliği olarak ele almak, konunun girişi için bir özet imkânı sağlar: Seyyar ticaretin, yerini, şehir ekonomisinin yerleşik düzenine terk etmesinin ardından Rönesans’ın bireyci kabına sığmazlığı, onun 16. yüzyılda en üst noktasına ulaşmasının ardından merkantilizmin ticaret ve üretim üzerindeki kısıtlayıcı etkisinin ortaya çıkışı, nihayet 19. yüzyıl ekonomik liberalizminin merkantilizmi izleyişi... Ardından, Dobb’a uyararak, kapitalist dönemin başlangıcını, üreticinin kapitaliste ancak doğrudan doğruya bağımlı duruma geldiği üretim tarzı değişmelerinin ortaya çıkışına bağlayabiliriz. Konuya aşina okuyucunun, Marx’m,

Hegel'in idealizmini ters yüz ederek yapılandığı tarihsel materyalizm tezi ve ekonomik determinizmini, Weber'in inanç kurumuna dayalı ilkeleri öne çıkaran ve Protestan ahlâkı ile kapitalizmin Kuzey Avrupa'daki hızlı ve başarılı yayılışı arasında bağlantılar kuran kültürel-ekonomik yaklaşımını, Sorokin'in beş temel kültür sistemli bütüncül modelini bildiğinden emin olarak ilerleyebiliriz. Bu bilgilere; “arz-talep kanunu”nu, Ricardo, Smith, Marx, Mili ve nicelerinin fiyatların arz-talebe göre belirlendiğini savunan bu kuramı reddettiklerinin; doğal fiyat (Smith), üretim fiyatı (Marx) gibi “piyasa fiyatı” etrafında dönen kavramlar ihdas ettikleri bilgisinin de dâhil olduğunu da düşünebiliriz...

Yolumuzu kısaltacak olan bu kanaat, aynı zamanda bize, tahsis edilen “sınırlı sahife” den optimum fayda elde etmeyi sağlayacaktır... Bu cümle ile de geleneksel ekonominin epistemolojik öncüllerinden uzaklaştığımızı anlayabiliriz: “Sınırsız üretim için sınırsız tüketimi” teşvik edecek modern ekonomi, yaratıldıkları maddelerin terkip oranları bakımından insan tabiatı ile, ihtiyaçlarını karşılayacağı makro tabiat arasındaki tekabül ve uyum esasına dayanan ve bu doğrultuda “sınırlı tabii kaynakları sınırlı beşerî ihtiyaçları karşılayacak şekilde kullanma sanatı” olarak geleneksel ekonomiden, bu anlayıştan kopuşla şekillenmiştir. Ekonomi artık, “sınırsız insan ihtiyaçlarıyla sınırlı tabii kaynakları uzlaştırma sanatı”dır. Modern ekonomi, sınırsız üretim doğrultusunda sınırsız tüketim için beşerî ihtiyaçları, daha doğrusu gemlenmez tutkuları çeşitlendirip artırma ve ihtiyaç olarak tanımlamaya yönelir. Süflî iştahlar, ulvî ihtiyaçlar konumuna çıkarılmış; doğal olarak fitrî ve makul olmayan, aşırı bir tüketim ve israf eğilimine yol açacak, toplam reel ihtiyacı dikkate almayan otomasyona dayalı aşırı bir üretim hedeflenmiştir. Yüceltilen sonsuz üretim anlayışı; sonsuz tüketimi, bu da iştahların ihtiyaç konumuna çıkartılarak yüceltilmesini gerektiriyordu. Oysa Weber'deki kapitalizm imgesinde insanı rahatlatan şey sunduğu kapitalizmin çileciliğidir; tüketim açısından geri çevrilen şey bilime ve nesnel akla tapınmaya verilmeliydi. Bu durumda Weber'in, esas hedef üretim uğruna sermaye birikimi ve yatırım için nefsinin isteklerinden feragat ederek tüketimden kısın, klasik “riyazetçi püriten”i; kapitalizmin gelişmesi uğruna riyazî üretim yanında hedonistik tüketime yönelen bir tüketiciye, öncelikli gayesi kâr maksimizasyonu olan bir “homo-economicus”a dönüşüyordu. Turner'a göre Weber, riyazî üretim ile hedonistik tüketim arasındaki bu çelişkiyi, sürekli kapitalist gelişmenin bir gereği olarak ele almayı ihmal etmişti! Bu ihmali görmek, Hıristiyan kurtuluş ethosunun seküler dönüşümü ile birlikte kapitalizmin üretim-tüketim ideolojisini hattâ pratiğini sunar. Bu cümleden olarak “kapitalizmin oluşma ve kendini kanıtlama tarihini, seküler/maddi kürenin özerk bir alanı olarak okumak”⁷³ mümkün olduğu gibi, tüketim kültürünü de aynı kürenin mantığının inşa alanı olarak ele almak

mümkündür. Bu ifade aynı zamanda bundan sonraki kapitalizm ve gelişim/değişim dönemlerindeki çözümlemelerimizde üretim ve tüketimin iç içe ele alınışının tabii bir gereğidir.

Bütün bu epistemolojik dönüşümler, iktisadî, bağımsız bir bilim dalı ilan ederken, realitede de aynı doğrultuda kapitalizm palazlanıyor ve din, ahlâk, siyaset gibi iplerinden kurtuluyordu. Sermaye ve piyasa serbest kalıyor ve insanlar kapitalizmin o ünlü mottosuna uyarak haykırıyorlardı: “Bırakınız yapalım, bırakınız geçelim!” Konu buraya gelmişken hem klasik iktisadın hem de serbest piyasa fikrinin öncüsü olan bir Adam’a söz vermemek olmaz: “İktisat yalnızca malların üretilmesi ile ilgilenmez. Bir zenginlik bilimi olarak iktisat; zenginliğin üretimi değişimi ve dağılımı ile ilgili her şeyi kapsamaktadır.” Pratikte zenginliğin önündeki en büyük engel ise devletin, piyasanın doğal işleyişine müdahalesidir. İnsanlık Adam Smith’in *Ahlâkî Duygular Kuramı*’ndaki ahlâkî görüşlerin değil, *Ulusların Zenginliği* üzerinden ilerlemiş; Smith’in İkincisinde kurguladığı “norm”un omurgasını oluşturan kişisel çıkar, hem soyut iktisat düşüncesinin iki yüz yıllık geçmişinde yerinden oynatılamamış, hem de “İktisadî hürriyetçi” toplumlarda somut İktisadî hayatı çekip çeviren güç, ondan başkası olmamıştır. Fakat tecrübe, Blanqui’nin deyişiyle bugüne kadar Smith doktrininden özellikle bir tanesini sakatlamıştır: Sosyal ihtiyaçların hepsini, endüstriye verilen mutlak özgürlüğün halledeceği görüşünü...

Adam Smith’in kuramını oluşturduğu dönem, üretime dayalı sermaye birikimini ve serbest rekabeti anlatır. 1700’lerin başı ve sonu arasında geçen dönem Batı’da (İngiltere ve kıta Avrupası) yeni bir sistemin oluşma dönemidir. Toplumlarda “harekete geçme hazırlıklarını tamamlamış, “harekete geçme aşaması”na gelmişlerdir. Burjuvanın “yıkıcı yaratıcılığı” ile birlikte doğuşu, yeni ticaret yolları, Britanya’nın yeni imparatorluk olarak yükselişi ve Amerikan kolonilerinin bağımsızlık savaşı ile önce ticaret sonra sanayiye dayalı kapitalizmin temelleri atılmaktadır. Aynı dönemde tekel hakkının merkantilizmin devletten elde ettiği imtiyazlarla sınırlı olduğunu, teknolojiyi üreten ve onun rantıyla büyüyen kartellerin ve emperyal devlet kapitalizminin henüz piyasada olmadığını da hatırlayalım. Zaten varlık sebebini; ticarî ve malî kapitalizmin rüstünü ancak ispat ettiği, Avrupalı güçler arasındaki ticari münasebetlerin pek az geliştiği, her devletin kendi içine kapanık biçimde yaşadığı bir zamana borçlu olan merkantilizmin, ticaret ve kapitalizmin yaygınlaşmasıyla yok olduğunu da... Sanayi devrimi ile başlayan teknolojik değişme, önce üretim biçimini, sonra da kademe kademe üretimi gerçekleştiren işletmeyi, işletme çevresini ve toplumun ekonomik, sosyal ve siyasal yapısını değiştirecektir. Ekonomik güce sahip olan yeni burjuva sınıfı, feodal sistemden memnun olmayan köylü kitlesini arkasına alarak, siyasal gücü geleneksel sınıfın elinden almıştır. Bu süreç İngiltere’de daha çok evrimsel,

Fransa’da ise radikal bir şekilde gerçekleşmiştir. 18. yüzyılın ilk yarısında henüz ticari kapitalizm hâkimken bu hâkimiyetini yavaş yavaş sınaî kapitalizme bırakmasıyla birlikte, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, modern kapitalizmin özellikleri de belirmeye başlar: Spekülasyonlar, borsa oyunları genişlemeden sonra gelen buhranlar, genişleyen sigorta muameleleri vb. Sombart 18. yüzyılda Amsterdam, Hamburg ve Londra borsalarında gözlemlenen kıymet spekülasyonlarındaki büyük ilerlemeye işaret eder. Bu arada mevcut olmayan büyük kıymetlerin mübadelesi -ki bu kumar, şans oyunları ve faiz ile iç içedir- süratle genişleyecektir. Kapitalizm yolunda, yeni insan tipinin, yani homo-economicus olarak soyut bir şekle de bürünen Yahudiler ile laik yahut Protestan burjuvaların rolleri belirgindir.

19. yüzyılda hâlâ mübadelelerin (piyasa ve borsalar) dengeleyici güç olduğuna, rekabet marifeti ile eşitsiz noktaların düzeltildiğine ve piyasanın gizli ve cömert bir Tanrı’nın “görünmez el”i olduğuna inanılıyordu. Bu piyasa, “laissez faire, laissez passer”ye yapıldığı sürece 19. yüzyılın kendi kendini düzenleyen piyasası ve ekonominin kilit taşıydı. Durum, teorik olarak etkisini devam ettirdi: Smith’in piyasa sürecinde her bireyin üretici ve tüketici olarak kârını en yükseğe çıkarma amacının, toplumsal bir amaçla yapılmasa bile, bireylerin kazançlarındaki artışa neden olacağı ve böylece bir bütün olarak toplumsal refahı artıracacağı yönündeki ekonomik insan (homo-economicus) kavramlaştırması, neo-klasik iktisat ile bu okulun günümüzdeki temsilcileri olan “rasyonel beklentiler okulu” ya da “yeni klasikler”in başvurdukları temel varsayım olmuştur. Smith’in, piyasa mekanizmasının görünmeyen eli sayesinde piyasaların sürekli dengede olacağı düşüncesi, egemen iktisat yazınının resmileştirdiği diğer bir kavramdır.

1815’ten 1850’ye kadarki dönemde büyük sanayi İngiltere’de gerçekten zaffer kazanır. Pamuklu imalatında yoğunlaşma ve makineleşme en büyük ilerlemeleri kaydeder ve üretim azamî oranda artar. Makineleşme ve yoğunlaşma bez sanayii ve maden sanayiine de girer. 1840’ların başında İngiltere’nin sınırları dışında 160 milyon sterlinlik yatırımı vardı. 1855-1870 yılları arasında ise yılda 29 milyon sterlin ihraç ediyordu. 73’te yurt dışındaki mal varlığını 1 milyar sterlin üzerine çıkarmıştı. Tarihî, coğrafi ve siyasî koşullara bağlı olarak Batı Avrupa’nın bir bölümü özellikle Fransa’nın kuzeyi, Belçika ve Almanya’nın kuzeybatısı ile İngiltere ekonomik önceliklerini ayarlayacak durumdaydılar. Kaynaklarını zamanın en kârlı üretim dalları olan yeni kömür yataklarının işlenmesi, demir işleme, pamuklu dokuma ve daha sonraki yıllarda elektrik ve kimya üretimine kaydırmayı başardılar. 1835-1860 yılları arasında Batı Avrupa’da üretim malları üretimi, tüketim mallarının üç katma ulaşmıştır. Mezkûr ihtisaslaşmaya bakarak, 19. yüzyıl ortalarında Dünya ekonomisinde iki ekonomik bölge tanımla-

yabiliyoruz: İlki yeni ve kârlı üretimin yapıldığı ve finans işlemlerinin merkezi olan bölgeydi; en fazla sanayi malı üreten, en büyük miktarda ticaret yapan ve parası dünyanın hemen her yerinde kabul gören İngiltere, bu bölgenin hem kalbi hem de beyni durumundaydı.⁴ Avrupa'nın diğer bölgelerinde sanayi ve finans değişik seyirler takip etse de sonuçta Avrupa Dünya sanayi üretiminin beşte dördünün gerçekleştirildiği kıta hâline gelmişti. Fakat işletmenin aileden ayrılması, iş bölümü, sermaye birikimi, İktisadî hesaplama, işçi toplanması gibi bütün sanayi ekonomilerine has özellikler gerek kapitalist gerek Sovyet tipi ekonomide mevcutsa da, siyasal iktidardan görece özerk "piyasa ekonomisi" sadece kapitalist topluma özgüydü. *Büyük Dönüşünü* de belirtildiği gibi "pazar ekonomisinin" anavatanı İngiltere' de bile oldukça geç yerleşmiş bir düzen...

Fakat kapitalizmin işleyişi, teoride değilse de pratikte Smith'in teorisini sarstı: Kara Avrupa'sı kendi iç dinamikleri ile hızla gelişen, sömürgelerle birlikte rekabet edilemez bir ticaret ağı ve sanayi yapısı kurak Anglosakson egemenliğine karşı, devleti öne çıkaran, kendi gecikmesini devlet kapitalizmi ve yayılmasıyla telafi eden başka yolu seçti. Almanya'nın, daha sonra da İtalya ve İspanya'nın bu yönelimi, Smith'in serbest rekabetçi kapitalizminden çok ayrı ama daha kanlı bir dünyanın kapılarını açtı. Zenginliğin kaynağı "serbest rekabetçi" sanayi üretiminden tekeli devlet kapitalizmine geçmişti. 1860'larda Almanya, sanayi üretiminde; Britanya, Fransa ve ABD'nin arkasından dördüncü sıradaydı. 1913'te, yani birinci savaşın hemen öncesinde, Almanya 1860'ta 2 milyar mark olan sanayi üretimini 20 milyar mark'a çıkararak, ABD'den sonra sanayi üretiminde ikinci sıraya yükseldi. Demir-çeliğe dayanan silah sanayi Alman sıçramasını gerçekleştireyordu. Faşizm İkinci Dünya Savaşıyla birlikte yenilmiş ama aynı zamanda insanlığa devletçi kapitalizmin en uç noktasını miras bırakmıştı... Böylece ancak 19. yüzyılın⁵ ilk 70-80 yılında gerçek anlamıyla var olan rekabetçi kapitalizm, karşısına değil, tekeli versiyonuna dönüşerek devam etti. Fakat rekabet ivmesi ile birlikte üretkenliği artırmaya yönelik iki amacını hiçbir zaman kaybetmedi: Kâr oranını maksimize etmek ve büyümeyi sağlamak...

II. Dünya Savaşı'nın getirdiği büyük talep artışı kapitalizmi yenileyen ve geliştiren en önemli faktör oldu. 1945'ten sonra kapitalist dünya ekonomisi yeni teknikler ve bilimsel devrim aracılığıyla verimlilik artışı sağlayacak ve 1970'lere kadar sürekli olarak büyüyecektir: Sistem durgunluk ve depresyonların genel bunalımlara dönüşmesinin önlenmesi için hafifletici ve tampon etkisi olan çeşitli tedbirleri kullanmayı öğrenmişti. Büyüme hızlanıyor, meta ve sermaye ihracında çok büyük artışlar görülüyor ve sermaye birikim hızı benzeri görülmemiş boyutlara ulaşarak yine benzeri görülmemiş bir şekilde yoğunlaşmaya yol açıyordu. Önce ABD'de ve İngiltere'de başlayan, daha sonra Japonya ve bazı Batı Av-

rupa ülkelerine yayılan bu gelişme sürecine Fransa gecikerek katılacak ve gelişmesi ancak 1960'ların sonunda diğer ülkelerdeki boyutlarına ulaşacaktır.

1970'li yıllara gelindiğinde ise, gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan yeni toplumsal ilişkileri tanımlamak ve genellemek amacıyla artık "Sanayi Ötesi Toplum" (Toffler); "Kapitalizm Ötesi Toplum" (Drucker) gibi yeni toplum tiplerinden söz edilmeye başlanmıştı. Bugün kapitalizmin çok farklı bir evresinde, kriz dalgalarının rutinleştiği bir süreçte bulunuyoruz. Klasik iktisat, Keynes iktisadı, neoklasik iktisat; farklı yüzleri olarak, bu sürecin teorisini götürüyorlar. Kapitalizmin yeni yüzünde ise; yeni teknolojilerin hızlı yayılımı, bu teknolojilerin ağ kurma iradesi ve etkileşimi, esnekliğin temel olduğu ve yatırım-üretim planlamasının bilgisayar ağlarına bağlı olduğu oluşumlar ve bunlara bağlı olarak oluşturulan üretim zinciri; değişen bu paradigmanın başlıca temellerini oluşturuyor. Karşı karşıya olduğumuz küreselleşme olgusunda piyasa için üretimin kendisi de önemli ölçüde ulus-ötesi bir faaliyete dönüşmüş durumda. Bu açıdan da, küreselleşme dediğimiz olgunun niteliğini görmek için, ticaret hacmi veya doğrudan sermaye yatırımlarıyla ilgili rakamlardan çok, uluslararası üretimin ve dış ticaretin ne kadarının ulus-ötesi firmalar tarafından gerçekleştirildiğine bakmak daha anlamlı olabiliyor. Buna baktığımızda, 1990'ların sonunda dünya üretiminin üçte biri, dünya ticaretinin ise üçte ikisinin bu firmalar tarafından gerçekleştirildiğini görüyoruz. Ayrıca, ticaret faaliyetlerin çoğu zaman herhangi bir doğrudan sermaye yatırımı olmaksızın, yabancı firmanın yerli firmalarla alıcı olarak girdiği sözleşme ilişkileri çerçevesinde gerçekleştirdiği de görülebiliyor. Yani ulus-ötesi firma ticareti gerçekleştirirken, herhangi bir biçimde yatırım ve üretim faaliyetinde taraf olmuyor, ama üretim uluslararası piyasa için gerçekleşiyor, uluslararası piyasadaki gelişmelerden etkileniyor. Emtia, sermaye ve istihdam dolaşımının en dip noktada olduğu 2008 krizinden sonra küreselleşmenin, bugün içinde bulunduğu aşamasının yalnızca bu üç unsurun küreselleşmesi olmadığı, artık küreselleşmeden kastedilenin güçlü kıtasal merkez bankalar, kıtasal devletler ve onların kurumları, tek dünya parasına gidiş, tek malî piyasa ve ilk önce kıtasal, sonra da küresel düzenlemeler olduğunu görüyoruz.

Bugün ise ulus devlet temelli ekonomik yapının çözülmesiyle, Dünyanın üretim dengesi ve eksenini de tamamen değiştirdi. Gelişmekte olan Asya ülkelerinin merkez bankalarının rezervleri, -üç trilyona yaklaşan rezervleriyle- Çin dışında trilyon doları buluyor. Rusya'nın, Körfez ülkelerinin ve Asya devlet fonlarının ise ucu belirsiz... Yirmi yıl önce sağlamlığın, teknolojinin ve güvenin batıdaki en önemli simgelerinden olan Wolvo'nun Çinli Geely'ye -hem de 1999 yılında Ford'a 6.45 milyar dolara satılmışken, 2010'da 2 milyar dolara- satılacağını söylesek buna kim inanırdı? Bu noktadan itibaren tarihî arka planını kabaca verdiği-

miz bu süreçteki üretim-tüketim tiplerinin adını koymaya başlayabiliriz. Ekonominin ne ölçüde piyasa mekanizması tarafından yönlendirildiği ve meta efsanesinin ne ölçüde ciddiye alındığının küreselleşmeye rağmen toplumdaki topluma değiştiğini, dolayısıyla insan iradesinin insan toplumunu biçimlendirmekte etkili olabileceği bir alanın her zaman var olduğunu gözden kaçırmadan...

Dünya Yeniden “Arılar Masalı” İle Uyutuluyor: Üretim ve Tüketimde Bireysel Çıkar Çağı

Arılar Masalı’ndan bahsetmek yine Smith’e başvurma sakıncası taşısa da bundan kaçınmayacağız. *Ulusların Zenginliği*’ndeki merkantil tenkitler; kapitalist ideolojinin, birey/toplum bazında belkemiğini teşkil eden tüketim/tüketici görüşü ile devam eder. Görüşün temeli, üretimin yegâne sonucunun ve amacının tüketim olduğu ve üreticinin çıkarının, ancak tüketicinin çıkarını sağladığı oranda desteklenmesi gerektiğidir. Smith’e göre “bu düstur o kadar açıktır ki, ispata çalışmak bile abesle iştigaldir. Fakat Merkantil sistemde tüketicinin çıkarı hemen her zaman üreticinin çıkarına feda edilir ve tüm sanayi ve ticaretin nihai amacı tüketim değil de üretmiş gibi davranılır.” Merkantil sistem bunu “kendi ürettiğimiz veya imal ettiğimiz mallarla rekabete girecek tüm yabancı malların ithalatı üzerine getirdiği kısıtlamalar ile tüketicilerimizin çıkarlarını açık bir şekilde üreticilerimizin çıkarlarına feda ederek” gerçekleştirmek ister. Bütün bunlardan sonra “bu merkantil sistemi kimlerin tasarladığını belirlemek hiç de zor olmasa gerekir. Bunların; çıkarları büyük ölçüde ihmal edilmiş olan tüketiciler değil fakat çıkarları büyük bir dikkatle gözetilmiş olan üreticiler olduğuna inanabiliriz: Tüccar ve imalatçılar sınıfı söz konusu sistemin başlıca mimarlarıdır.” Dışarıdan empoze edilen ahlâk kurallarına gerek olmadan, insan doğasına hükmettiği varsayılan bencilliğin düzenlediği bir toplumsal yapının herkesin çıkarını artıracığı fikrini, 18. yüzyıl başında ilk kez Mandeville işler. Mandeville’in *Arılar Masası*’nda, bencillik olarak tanımladığı “ahlâksızlığın” üstünlüğü fikrini, “ahlâktan arınmış” bir davranış kuramı olarak da tanımlayabiliriz. Ayşe Buğra’nın belirttiği gibi, insanların genel olarak “ahlâksız” oldukları ve bunun toplumsal açıdan kötü bir şey olmadığı fikrini, Adam Smith içine sindiremez; “ama aynı zamanda Mandeville’in sisteminin kendi benimsediği bilimsel ve ahlâkî amaçları gerçekleştirdiğinin farkındadır.” “Adam Smith Problemi” adıyla ün salan bu ikilem, günümüz egemen iktisat yaklaşımında ve İktisadî pratikte aynı gerginliği sürdürmektedir. Siyasal/toplumsal alanın tersine neoklasik iktisat kuramı tarafından kabul edilebilir yegâne etik yaklaşım, bireysel çıkar etiğidir. Kapitalizm de, nihayet bütün ayak bağlarından kurtulmuş İktisadî akılsallığın ifadesidir. Bu konular bütün dünyada, bu durumdan müşteki bütün geleneksel/muhafazakâr kalıplı in-

sanlar tarafından az çok bilinse de ayak bağlarının ne olduğunu yine de vurgulayalım: İktisat, akılcılaştıran etkililik arayışını kesin bilimler düzeyine yükseltiyor ve kararı belirleyen düşüncelerdeki ahlâksal ve estetik ölçütleri yok ediyordu. Böylece akılcılaştıran İktisadî faaliyet insan davranış ve ilişkilerini ahlâkî tartışmadan kurtararak örgütleyebiliyordu; sorun artık, iyi ya da kötü davrandığımız bilmek değil sadece eylemin doğru hesaplanıp hesaplanmadığıydı. Akıl artık sadece araçsaldı; yöntemlerin akılcılığı amaçlara yönelik akılcılığın yerine geçiyordu. Üretimle, donanım ve tüketim mallarının kitlesel olarak yaygınlaşmasına temel bir yer veren sanayi toplumunu tanımlayan da buydu. Bu aynı zamanda Keynes'in kuramına duyulan sınırsız inançla, II. Dünya Savaşı sonrası bir iktisadiyat medeniyetinin kök salmasının son aşamasıydı: İktisat söylemi bundan böyle aslî meşru söylemdi. Diğer tüm söylemler meşruiyet kazanmak için ona başvurmak zorundaydılar. Touraine'e göre akılcı değer yargısının vekili olarak niceliksel ölçü en yüksek ahlâkî güvenliği ve entelektüel konforu sağlıyordu: İyi'yi ölçebilir ve hesaplayabilirdik. Öyle ya, "yeteri kadar bilgi sahibi olan ve kendi çıkarlarını akıllı biçimde savunan bireyler dünyasında yaşıyorduk!"

Geleneksel ekonomik yaklaşımdan ne kadar uzak olduğumuz; tüm değerlere sanki hepsi süpermarket raflarında birbirleri ile rekabet eden ürünlermiş gibi kaygısız kalan bir dünyada yaşayan herkesin malumu! İnşası için; dinsel mitlerin, geleneksel değerlerin, mevcut Hakikat bilgisinin ve daha önceki bütün üretim ve tüketim ilişkilerinin yıkılmasının gerektiği modern bir toplumun mensupları olduğumuz da...

Tüketim Fetişizmine Doğru

19. yüzyılda çok fazla gelişen kapitalizm, on yıllık aralıklarla bunalımlara maruz kaldı; üretim fazlası buhranları 19. yüzyıl boyunca devrevî olarak Avrupa'yı sarstı. Fakat 1930 öncesine rastlayan buhran kapitalizm için bir dönüm noktasıydı. Savaş arifesinde doyum noktasına gelen talebin eritemediği fazla üretim Batı'yı büyük bir işsizliğin içine itmişti. II. Dünya Savaşının getirdiği büyük talep artışı, kapitalizmi yenileyen ve geliştiren en önemli faktör oldu. Hiç kuşkusuz üretken kapitalistin kararını belirleyecek temel değişken, üretim sürecine yatırdığı paranın artarak geri dönüp dönmemesidir. Daha soyut düzeyde kapitalistlerin kararlarını genel olarak kârlar değil kâr oranları belirler. Dolayısıyla kâr oranlarının oldukça yüksek olduğu 1940'ların ve 1960'ların sonları kapitalizmin altın yılları kabul edilir. Dünya ekonomisi 1970'lere kadar sürekli büyüyecektir.

20. yüzyıla neoklasik iktisatla girdik; 1929 Dünya Bunalımı'na yol açan aşırı üretim krizine kadar hâkim iktisat buydu. Bu dönemde neoklasik iktisadın alet kutusu Marshallgil iktisattı. Krizle birlikte Keynes hâkimiyeti başladı, 1970'lere

kadar varlığını sürdürdü. Sonra sırasıyla Monetarist, Yeni Klasik, Yeni Keynes-çi iktisatlar öne çıktı. İktisat tarihinin ayrıntılarına girmeksizin söylemek istediğimiz, genellikle kriz dönemlerinde reel yaşamla İktisadî düşünce tarihi çakışmasıdır: 20. yüzyıldaki iki kriz de düşünce tarihinde kırılmalar yaratmıştır. Tek istisna, 1950’lerde, reel yaşamda bir kriz vuku bulmadığı halde; Marshallgil iktisadın yerini Walrasgil iktisadın aldığı dönüşümdür (formalist devrim).⁶

Ayağımızın yere sağlam basması açısından bir de 1970’ten itibaren gelişmiş-gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkeler kavramsallaştırmasının yerini tarım, sanayi ve sanayi sonrası toplum biçimlerine bırakmaya başladığını söyleyebiliriz. Bell ve Tourain bu dönemi “sanayi sonrası toplum”, (Bell daha sonra bu nitelendirmeyi” bilgi/enformasyon toplumu”, “profesyoneller toplumu” gibi açıklamalarla zenginleştirecektir.) Lyotard da “postmodern durum” olarak değerlendirdi.⁷ Sanayi sonrası toplum kuramları, toplumsalın yapısal dönüşümünü ve bu değişimin sosyal sonuçlarını ele alırken, postmodern toplum kuramı zihinsel ve düşünsel dönüşümleri irdelemektedir. Enformasyon toplumu kuramı, üretim güçlerini vurgularken post-fordist kuram üretim ilişkilerini vurgular; teknolojinin nötr karakterinden ziyade teknoloji kullanımı ve uygulamının belirleyen toplumsal ilişkiler matrisine oturtulur. Sanayi toplumunda üretimin, sanayi sonrası toplumlar da ise tüketimin sembol olduğu gerçeğinden hareket eden sosyal bilimciler ise tüketim toplumu kavramıyla yaşanan değişimleri ve mevcut durumu analiz etmeye çalışmaktadırlar. Daniel Bell, günümüz ileri toplumlarında sanayi toplumunun temel yapısını değiştiren karmaşık değişiklikler oluştuğunu, toplumun kültürel ve yapısal temelinin değiştiğini belirtmektedir. Bu değişiklikler ekonomik alanda, mal ve eşya üreten bir ekonomiden hizmet üreten bir yapıya, daha az bilgi gerektiren bir yapıdan daha çok bilgi temelli bir yapıya ve sanayiye geçiş ve sosyal yapının ilkesi olarak ekonomizasyondur. Burada Deleuze ve Guattari’nin yaptığı bir ayrımı kullanırsak, kapitalizm “aksiyomlara” dayanan bir üretim tarzı iken, kapitalizm öncesi formasyonlar “kodlamaya” dayanır. Kapitalizmin tanımlayıcı ilkeleri “genel özdeşlik” ve “pazar için üretim”, tüm kodları çözücü bir genel akım kurarlar. Kapitalizm bir tür kod oluşturmaz, çünkü kodların ürettiği farklar niteliksel ve sınırlıdır. Gelenekselden sanayi ve sanayi sonrası topluma geçişte her aşamayı diğerinden ayıran şey Marx’ın ifadesi ile üretim biçimidir. Gerçi her türlü üretim, emeğin ürüne dönüştürülmesi sürecini içerdiği hâlde Sanayi üretimi, üretim süreci üzerindeki etkin denetimi mümkün kıldığından, emeğin ürüne dönüşmesini hızlandırmaktadır. Bu sebeple, tarım üretiminden geleneksel sanayi üretimine; geleneksel sanayi üretiminden çağdaş esnek üretime geçiş sürecine bağlı olarak, emeğin ürüne dönüştürülmesi hızının giderek arttığı görülmektedir. Yani üretme kapasitesi, emek ve üretim süreci üzerindeki denetle-

meye paralel olarak artmaktadır. Sanayi sonrası toplumu tanımlayan esnek emek ve üretim düzenlemeleri iş bölümünü, üretim ve tüketimdeki standardizasyonu ortadan kaldıran gevşemeler postmodernizmin belirsizlik vurgusunun endüstriyel düzlemdeki yansımaları gibidir.

Sanayi devrimiyle nasıl sanayi toplumuna geçiş sağlandıysa, elektronik devrimiyle de “enformasyon toplumu”na geçilmekte olduğu ima edilir. Konumuzu ilgilendirdiği yönüyle enformasyon toplumlarında üretim faktörlerinde görece bir değişme gözlemlenmektedir. Endüstrileşme sürecinde son derece gerekli olan hammaddeye sahip olmanın önemi enformasyon toplumları için söz konusu değildir. Özellikle 1974 petrol krizinin etkisi ile Japonya gibi gelişmiş ülkeler temel stratejilerini gözden geçirerek, enerji tüketimi çok fazla olan demir ve çelik gibi sektörlerden yüksek teknolojiye dayanan mikro elektronik gibi sektörlerle yönelmişlerdir. Daha çok enerji kullanımı öngören ve kitle üretimine dayanan sanayiler büyük ölçüde terk edilmeye başlanmış; yeni endüstriler ise çok büyük ölçüde hammadde ve emeğin üretim sürecindeki ağırlığını azaltarak bilginin önemi ön plana çıkartmışlardır. Örneğin 1975/90 yılları arasında Japonya’da üretim üç misli arttığı hâlde hammadde kullanımında herhangi bir artış olmaması bunu desteklemektedir. Modernitenin temel referansı olan Aydınlanma düşüncesinden epistemolojik bir kopuşla açığa çıkan “postmodern toplum”, ifade ettiği “postmodern durum” doğrultusunda endüstriyel toplumların siyasal-kültürel mantığına şekil veren modernité teorilerinin adeta kitle üretimi düşüncesine uygun olarak savundukları homojen toplum tezlerine karşı çıkar. Modern/endüstriyel toplumlarda homoeconomicusa indirgenen insanın diğer boyutlarının yeniden keşfedilmeye başlanmasıyla, üretim/yönetim sürecinde insan faktörü de önem kazanarak toplumsal sorumluluğu artmıştır. Tüketim toplumu kuramı ise çalışmamızın bu safhasını özel olarak ilgilendirmekte olup ilk toplu üretim ve tüketicinin iç içe olduğu Fordizm’den bahsetmenin yeri de burası olacaktır.

Fordist Modernlik (Fordizm) ile Esnek Postmodernlik (Post-Fordizm) Arasında Üretim ve Tüketim “Modern Zamanlar: Bir Endüstri, Bireysel Girişim Öyküsü- İnsanlık Mutluluk Yolunda Koşuyor”⁸

Büyük seri halinde imalat, ancak kitle tüketimi ile birlikte yürütülebilirse söz konusu olabilir. 1900’lerin başında kapitalizm ile 1960’ların kapitalizmi arasındaki belli başlı farklardan biri, 1960’larda ücret artışlarıyla desteklenen tüketicinin olağanüstü gelişmesi ve tikel bir tarzda, kitle tüketim tarzına bürünmesidir. Daha sonraları Gramsci tarafından Fordizm olarak kuramsallaştırılmış ve kapitalist endüstrileşmenin ikinci Dünya savaşı sonrası başlayıp 1970’lere kadar süren dönemini tanımlamak üzere literatüre dahil olmuştur. Bu sistemin mucidi olan ünlü

Amerikalı otomobil üreticisi Henry Ford, sıradan aileler için seri üretim yolu ile üretmiş olduğu otomobilleri aracılığı ile kapitalizmde çığır açıcı öneme sahip bir değişimin öncülüğünü yapmıştır. Ford kendisinden önce üretim hattı sistemi deneyimleri olmasına rağmen bu üretim tarzını salt bir üretim yönetimi sorunu olarak görmemiş; yığinsal ve kitlesel üreten bir toplumu amaçlamıştır.⁹ Ford, çalışanlarına yüksek ücret ödeyerek bu otomobilleri öncelikle onlara satmayı hedeflemekteydi. Chevrolet Coupe 700 dolara satılırken, Model T 300 doların altında satılmıştır. Tüketimi canlı tutmaya yönelik tedbirler, çevre ülkeleri açısından da uluslararası Keynesgil politikalar yardımıyla düzenlenmiştir. Bretton Woods sistemi aracılığıyla doların uluslararası dolaşımı yoluyla çevre ülkelerinde canlandırılan tüketim ve yatırım talepleri bu ülkelerde sanayileşme çabalarının artmasına, köyden kente göçlere, bu yolla nüfusun daha büyük ölçüde işçileşmesine ve işçileşen nüfusun da daha yoğun olarak tüketime katılmasına yol açmıştır.

Mezkûr durum, 20. yüzyılın özellikle ilk toplu üretim ve tüketim yükselişinin ilk işaretiydi. Fordizm, ürünlerin standartlaşmasına tek bir model için uygun olarak tasarlanmış makinelerin geniş ölçekte kullanılmasına emeğin Taylorist bilimsel yönetimine ürünlerin montaj hattı sistemiyle üretilmesine dayanan bir kitlesel seri üretim biçimidir. Montaj hattının ortaya çıkması için zaman ve mekân dışında ürünün standardizasyonuna ve insan imagining mekanizasyonu/standardizasyonuna ihtiyaç vardır. Üretimin standartlaştırılması, fabrikalarda, iş yerlerinde bu standartlaşmaya uygun olarak kitlesel üretimi kolaylaştıran yeni bir mekanizasyona gidilmesi ve önünde akan bir bant üzerinde çalışmaya başlayan işçinin imagining Taylorizmin bilimsel yönetim ilkeleri gözetiminde giderek daha verimli hâle getirilmesi gibi üretim sürecine yönelik dönüşümler, Fordist üretim piyasasının ve teknolojisinin temel mantığını ifade etmektedir: İşin ritmi, tek tek işçilerin denetiminde olmak yerine hattın ritmini belirleyen makine tarafından denetlenirken, işçi, makinenin uzantısı hâline indirgenir. Bunun için Taylor işçiyi mercek altına almış yani en hızlı iş görmenin mühendisliğine soyunmuş Ford ise standartları belirlenmiş iş görme biçimlerini en etkin yan yana getirmenin mühendisliğini yapmıştır: “Fordist üretim evresi” Taylor’ın bilimsel işletmeciliğin temellerini attığı ve sanayi alanındaki gelişmelerin yoğunlaşmasıyla seri üretimin kitlesel üretime dönüştüğü bir dönemdir. (Düşünsel altyapıda Taylor’la birlikte Smith, Weber, Fayol gibi klasik kuramcılarının da payı vardır.) Fordist üretim tarzı -genellikle yanlış olarak kurgulandığı gibi- sadece tek bir çeşit ürünün üretilmesi esasına dayanmamakta; sistemde, General Motors modelinde olduğu gibi büyük oranda aynı standart parçalar kullanılmakla birlikte ancak birkaç temel parçanın değiştirilmesiyle, aynı fabrikada farklı model otomobil üretilmesine ve bu sayede ekstra tasarruf sağlanmasına dayanmaktadır. Bu, Fordizmin üre-

tim hacmini artırarak birim ürüne düşen sabit maliyet miktarını azaltma mantığına dayanan “ölçek ekonomileri” yanında, aynı montaj hattında ürün farklılaştırmasına giderek pazarda daha çok yer tutma, toplamda daha fazla mal satma, en yüksek kâr ve tasarrufu amaçlayan çeşit ekonomilerine sahip olmasından kaynaklanır. Böylece bir yandan sabit sermaye giderleri farklı malların üretimine paylaştırılarak tasarruf sağlanırken, diğer yandan talep artırılmakta ve kârın en çoklaştırılması hedeflenmektedir. Bu hedefler arasında en önemlisi, standart tüketim kalıplarının oluşmasını bir başka deyişle benzer mallardan oluşan toplu bir pazarın tüketicilerini şekillendirmeye matuf bir tüketim hedefidir. Fakat son derece özelleşmiş makinelerle yapılan büyük ölçekli yatırımı haklı çıkarmak için standartlaşmış ürünlerin uzun sürelerle üretilmesi gerekiyordu. Üretim, mucidi Henry Ford’un “İstedikleri renkten alabilirler, yeter ki istedikleri siyah olsun” sözündeki kadar katı olmasa da şirketlerin “ya gerekirse” kaygısıyla fazlaca parça stoklamalarına yol açtı. Bu da çalışma sermayesinin bağlı kalması ve maliyetlerin daha da yükselmesi demekti. Buna İkinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllardaki Fordist üretim yöntemlerinin ABD’den diğer ileri sanayileşmiş ülkelere ve Doğu Avrupa’ya yayılma sürecinde yeni problemler eklendi. Fakat süreç içerisinde üretilen kitlesel, standart mallara yönelik tüketim talebinin geçmişteki kadar tatminkâr olmaması, iç pazarların doyumunla ulaşması ve özellikle 1970 Petrol Krizi gibi önemli ekonomik darboğazlar, enflasyon oranlarındaki aşırı artış, kapitalist sistemin üretim ve tüketim biçimlerinin yeniden gözden geçirilmesine neden oldu. 1970’lerden bu yana uluslararası sanayide, demir, çelik ve metalürji gibi bazı eski endüstri ürünlerinin tedavülden kalkması, işletmelerin kârlılık oranlarının gerilemeye başlaması, üretimde esnekliği çok artıran mikroelektronik sistemlerin/teknolojinin kullanılmaya başlanması ve yaygınlaşması sanayi üretiminin örgütlenişini de değiştirdi. Yeni sosyo-ekonomik süreci ifade eden post-fordizm çağında; artık kitlesel ve standart olmak zorunda olmayan mal üretimi; iş gücü ve işin niteliğini değiştirerek, yeni piyasaların ortaya çıkması ve ticarî teknolojik ve örgütsel yönetimlerin temposunun büyük ölçüde hızlanmasına yol açtı. 1980’lerden itibaren başta ABD, İngiltere, Fransa, Almanya, İsveç gibi devletlerin uluslararası pazarlarda, Pazar payını giderek Japonya, Hong Kong, Singapur, Güney Kore ve Tayvan gibi ülkelere kaptırmaya başlaması Batı toplumlarını Japonların esnek üretim ve insan kaynağı yönetim metotlarını incelemeye zorladı. Keynesyen politikalarından uzaklaşarak, monetarist liberal politikalara yönelen Batı, post-endüstriyel süreçte dışa açılma, küreselleşme eğilimleri ve rekabetçi Pazar baskısı açısından makro denge hesaplarını tutturmada aynı amaca doğru aynı yolu izledi. Bundan böyle Japonya’nın “kanban” ya da tam zamanında (just-in-time) sistemi yani parça satıcılarının her gün hatta günde birkaç kez

teslimat yapması sayesinde stokları asgariye düşürme yöntemi taklit edilmeye başlanacaktı. Yeni fabrika olgusu Ford'un fabrikasından farklıdır ancak fabrika örgütlenmesi değil, üretim örgütlenmesi temelinde böyledir.

Fordist üretim biçiminde gerçekleşen kitlesel tüketimden, tüketim toplumunun sürekli değişen/çeşitlenen taleplerine uyum sağlayabilecek esnek üretim sistemine geçiş, post-fordist üretimin kavranmasında anahtar rolü oynamaktadır. Bunun sosyolojik açıdan arz ettiği önem, post-fordizmin tüketimi mütemadiyen artırmak temeline dayanan iktisat anlayışını bir yaşam tarzı hâline getirmek için toplumda çeşitli sosyo-kültürel mekanizmalar oluşturmuş olmasıdır: Özellikle popüler kültür ve moda yoluyla bireyler sürekli bir biçimde uyarılarak ve duyguları sermayeye tahvil edilerek adeta abluka altına alınmaktadır. Post-fordizm ile birlikte toplumda karmaşık ve yanıltıcı bir kimliğe büründürülen tüketim etkinlikleri, üretim etkinliklerinin önünde yer almakta ve bireysel kişiliğin dışı vurumu olarak sunulan yaşam tarzları da bu alanı besleyen ve bu alandan beslenen kültür endüstrisine ivme kazandıran temel dayanak noktası olmaktadır.

Küresel üretim sistemleri klasik işletme etkinliklerinin ikiye bölünmesi ve bu etkinliklerin merkez ve çevre ülkeleri arasında küresel bir işbölümü doğuracak biçimde yeniden örgütlenmesi esasına dayanmaktadır. Küresel üretim yapısı klasik işletme ekonomileri olan ölçek ve çeşit ekonomilerine de yeni katkılar sağlamaktadır. Bir yandan ürün çeşitlendirmesi faaliyetleri artırılarak çeşit ekonomilerinin sisteme katkısı artırılmakta diğer yandan da yeni bir ekonomi daha sisteme eklenmektedir: moda ekonomileri...

Kısaca, yeni küresel üretim sistemleri, ÇÜŞ ve büyük tüccarlar için Fordizmin paradokslarını aşarak ölçek ve çeşit ekonomilerinin yanı sıra 'moda ekonomileri' olarak adlandırdığımız yeni bir ekonomiye daha sahip olma olanağını doğurmuştur. Ancak çevre ülke üreticileri için hâlâ ölçek ve çeşit ekonomileri söz konusudur. Merkez ülke firmaları için geçerli olan bu yeni olanak, dünyanın her yerindeki düşük gelir grupları ve emekçi kitleleri için yeni bir tehdit yaratmaktadır. Aynı malın yeni modellerini eski tüketici kitlesine satma olanağına kavuşan küresel kapitalizm, bu yolla Fordizmin paradokslarını aşmış ve refah devletlerine ve uluslararası Keynesgil politikalara gerek duymamaya başlamıştır. Çevre ülkelerindeki rekabet ise ucuz emek gücü potansiyelinin yanı sıra üretim yapılacak ülke hükümetlerinin, finansal piyasalarının, yedek parça üretiminin ÇÜŞ'lere ve büyük tüccarlara cazip gelmesi üzerinden yürütülmektedir. Günümüz küresel kapitalizm koşullarında aynı kaliteyi daha ucuza üretecek ülkeler her zaman çok kolaylıkla ortaya çıkabileceğinden hiçbir çevre ülke firması için, bugün üretim yapıyor olmak, yarın da üretim yapacağının garantisi değildir. Daha uygun koşullar bulunduğu anda üretim hemen başka ülkelere kaydırılabilmektedir. Üreti-

min küreselleşmesi, yerel markaların da iflas veya ÇÜŞ'lere satış yoluyla ortadan kalkmasına neden olmuştur: Küreselleşme, marka egemenliği ve marka standartları üzerinden iktidar kuran bir sistemdir! Tam bu noktada Nobel ödüllü Paul Krugman konuya müdahil olabilir: Krugman Keynesyen özü hatırlatarak “serbest piyasa müminleri en geniş tanımıyla Keynesyen politikaları, -talebi harekete geçirmek için hükümetin yoğun çaba harcaması- üzerinde durdukları zeminin düşmanı olarak görme eğilimindedirler fakat yanılıyorlar” der. Çünkü “hareket etmeye yetecek talebin olmadığı bir dünyada, serbest piyasaların davası hayata geçirilmesi zor bir dava olacaktır”...

Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü: Duyguların Sermayeye Tahvili

Küresel Kapitalizmin yeni bir ekonomi ile sağladığı esnekliğin üretim temelli değil tüketim temelli olduğunu söyleyerek konuya girebiliriz. Tüketim olgusunun kökeni 1950’li yıllara dayansa da içinde yaşadığımız “zaman” boyutunda topluma yön veren bir yaşam biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Bu çerçevede düşünüldüğünde tüketim olgusu daha çok yerelle küreselin karşılaştığı alanlarda yer edinmektedir. Küreselin yerele göre daha baskın olduğu; ancak yerelin de belli bir direnme potansiyelinin olduğu bu alan Baudrillard’ın ifade ettiği biçimiyle “kitlelerin direnme alanı” olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyük ekonomik krizler ve siyasal gerilimler başta olmak üzere, ekonomik ve siyasal alanlarda yaşanan gelişmeler, küreselleşme dinamikleri ile birleşince, hem yerel hem de küresel ölçekte birtakım ikili karşıtlıkların doğurduğu çatışmalara ve bu çatışmaların her bir kutbu arasındaki karşılıklı etkileşimlere yol açmaktadır. Yerel-küresel dikotomisinin karşılıklı etkileşimlerinin doğurduğu farklı zaman-mekân çiftleri arası karşılıklı ikilik ve etkileşimlerin yarattığı bu kültürel çatışmalar sonucu, modern yaşamın ulus-devlet, üretim ve işletme süreçleri, tüketici yönelimleri gibi belli alanları evrenselleştirilmekte, izafileştirilmektedir. Küreselleşme süreciyle birlikte tüketim artık, ekonomik bir olgudan ziyade, ondan esinlenen sosyokültürel bir tutum ve yaklaşımı ifade etmektedir.

Sanayi toplumunda üretimin, sanayi sonrası toplumlarda ise tüketimin sembol olduğu gerçeğinden hareket eden sosyal bilimciler, “tüketim toplumu” kavramıyla yaşanan değişimleri ve mevcut durumu analiz etmeye çalışmaktadırlar. Tüketim toplumu kavramı ile öncelikli olarak ifade edilmek istenen olgu, “tüm bireyleri ile tüketime yönelmiş, kafalarını tüketmeye takmış olan bir toplum tasarımı”dır. Kültür, kapitalist üretim ve dolaşımın temel ögesi haline gelmiştir. Adorno ve Horkheimer’den sonra Marcuse da, tüketim toplumu ve tüketim kültürünün, bireyleri tüketime dayalı yaşam biçimlerini “satın almaya” zorlayan “yanlış ve sahte ihtiyaçlar” ürettiğini ileri sürer. Ekonomi psikolojisinin öncülerinden Weiss-

kopf, “azalan marjinal fayda” kavramının da belirttiği gibi, aslında iştahatın ibaret olan açlık gibi fizyolojik ihtiyaçların sınırsız tatminiyle zevk ve mutluluğa erişmeyi ummanın, bir yanılsamadan ibaret olduğuna, azalan marjinal fayda prensibine göre tüketme miktarı arttıkça bir mal veya hizmetten alınan hazzın(fayda) giderek düştüğüne dikkat çeker. Tüketim her zaman ve her toplumda yer alan sosyo-ekonomik ve kültürel bir süreç olmasına rağmen tüketim kültürünün bir uygulama alanına ve ideolojik derinliğe sahip oluşu yani kapitalist toplumların bir ürünü olması, onun en temel özelliklerinden biri olmaktadır: İhtiyaçların asgari tatmini için tarihte ilk kez toplumun tümü mobilize olmaya zorlanmaktadır. Yarattığı varoluşsal bunalımla birlikte “İktisadî büyüme” şeklinde tezahür eden bu dinamizm modern toplumun bağrından çıktığı Batı toplumlarının görece çağdaş üstünlüğünü sağlar. Bu durumda tüketim, bir dizi özerk ekonomik etken sonucunda yerleşmiş olan farklılıklar ifade etmekten ziyade sosyal grupları arasında farklılıklar oluşturan bir toplumsal ve kültürel uygulamalar dizgesi olarak da kabul edilebilir. Dolayısıyla, post-fordist dönem aynı zamanda tüketim kültürünün toplum tarafından içselleştirildiği bir dönemi ifade etmektedir. Tüketim kültürü, bir anlamda nesnelerin farklı bir biçimde kültürel düzeyde anlamlandırılması ve “değişim değeri”nin “kullanım değeri”ni silmesi olarak tanımlanabilir. Benjamin’in ifadesiyle değişim değerinin kullanım değerini örtmesi bu metalar üzerinden hayallerin (fantaziyaların) maddeleşmesine imkân sağlar. Bu bağlamda post-fordizmin tüketimi kışkırtan yapılanması, bireylerin meta karşısındaki dirençlerini yumuşatmakta ve bireylere ancak meta yoluyla elde edebileceklerini düşündükleri satılık kimlikler sayesinde huzur vaat etmektedir. Tüketim kültürü ideolojisine göre, tüketim kültürü içinde yaşayan birey, hayat tarzını bir yaşam projesi hâline getirmekte ve kendi bireysel tercihlerine göre ürünleri, giysileri, pratikleri, tecrübeleri, görünüşleri seçerken bir hayat tarzı oluşturmaya çalışmaktadır. Baudrillard’a göre post-fordist dönemde en fazla anlam yüklenen ve üzerine çalışmalar yürütülen nesne de dolayısıyla “insan bedeni” olmuştur: “Bin yıllık bir püritanizm çağından sonra bedenin yeniden keşfi ve insan bedeninin reklâmda, modada, kitle kültüründeki mutlak varlığı (bedenin etrafını kuşatan sağlık, perhiz, tedavi kültürü, gençlik, zarıflık, erillik, dişilik saplantısı, bedenle ilgili bakımlar, rejimler, fedakârca uygulamalar) bunların hepsi bedenin günümüzdeki kurtuluş nesnesine dönüştüğünün tanığıdır. Beden bu ahlâkî ve ideolojik işlevde tam anlamıyla ruhun yerini almıştır.” Touraine için ise tüketim dünyasının kültürel eleştirisi günümüzde totaliter toplumun etik ve politik eleştirisine yaklaşmaktadır: 20. yüzyıl Batı’ında yaşayan her insan tüm anlamların yitmesinin yarattığı bu bunalımın, propaganda ve reklamların, toplumun sürüleştirmeye doğru, sevginin hazza doğru gerilemesiyle özel yaşamın ve Özne olma kapasitesinin işgal edilmesinin elinden

kurtulamaz. Sennett de yurttaş öfkeli bir seçmen değil de, satın alma baskısı ile karşı karşıya olan bir siyaset tüketicisi olarak değerlendirir ve ekler: İnsanlar siyasetçileri Wal-Mart'ta alışveriş yapar gibi mi seçiyorlar? Eğer ekonomi yeni modele doğru ilerlemeye ve siyasî idealler de geriye bakmaya devam ederse, ideal, fayda etmez bir hasretten başka bir şey olmayacaktır...

Öyleyse Wal-Mart'ın satış katından devam edelim. İndirimli mal satan bu küresel perakendeci 2004 yılında tüm dünyada 1.4 milyon işçi istihdam ediyordu; 258 milyar dolarlık geliri ABD gayri safi milli hasılasının %2'si ve Microsoft'tan sekiz kat büyüktü. Hızla gelişen Çin imalat sanayine başvurarak tedarikçilerini ve teknolojisini yeniledi. McKinsey Enstitüsü üretkenliğini “süregiden bir yönetim değişikliğine borçlu olan ve iktidarı devin merkezinde yoğunlaştırıp, sendikaları güçsüzleştiren, işçi kitlesine geçici emekçilermiş gibi davranan Wal-Mart'ın bir firmanın ulaşabileceği en yüksek noktada olduğunu söyler. Wal-Mart'ta alıcıyı uyaran nesnelerin düpedüz sayısı ve aşırılığıdır.

Toplum artık üyelerinin tüketicilik kapasiteleri ile ilgilenmek zomndadır; çünkü toplumun hedefi tüketme hedefinde kilitlenmektedir. Tüketim 20. yy.dan sonra sadece ekonomik açıdan yararlı bir olgu olmaktan çıkmış; gösterge ve sembollerin de içinde olduğu bir sosyo-kültürel süreç olmaya koyulmuştur. Bu dumm tüketim ile arzular arasındaki ilişkiyi işaret eder. Küresel rekabet ortamında mal, hizmet ve imajlar, muhtemel tüketicilerini ayartarak arzu uyandırmalı ve bu başandan(!) sonra küresel kâr peşindeki süre avı durmasın diye öteki arzu nesnelerine çabucak yer açmalıdır. Günümüz toplumu, üyelerini, en başta, tüketici rolünü oynama görevinin emrettiği şekilde biçimlendirmekte; dolayısıyla Modern kapitalizm artık sadece tüketim veya tüketici için üretimle yetinmeyip niceliği ve niteliği önceden hesaplanabilir rasyonel bir tüketici kitlesi üretmektedir. Bu kültürün harekete geçtiği AVM'ler, tüketimin seviyesi ile reklamların işlev ve etkisinin test edildiği soyolojik ve psikolojik yapılarıdır. Ritzer'in “Tüketim Katedrali” metafoyla açıkladığı AVM'ler tüketime imkân tanımak yanında insanları tüketime yöneltmek hatta zorlamak üzere yapılmıştır. Tüketme tutkusu sürecinin, “imaj yaratımına etkin katılım” ve “güç” vasıtasıyla tahrik şeklindeki iki biçimini; firma ve tüketici birey nezdinde tatmin etmek üzere... Bütün bunlardan sonra, Campbell'in deyişiyle, günümüz toplumunun, sayısı gittikçe artan alanları bir “tüketim modeli”ne uydurulduğu için, tüketiciliğin altta yatan metafiziğinin süreç içinde tüm modern hayatın felsefesi hâline gelmiş olması şaşırtıcı olmasa gerek: “Tüketim toplumunda ve ‘P’ ile yazılan Politika’nın yerini yaşam politikasının aldığı bir çağda, ekonominin devamını sağlayan doğm İktisadî döngü ‘satın al, kullan ve çöpe at’ döngüsüdür”. Ne zaman tüketim ürünleri çöplüğe taşınsa para el değiştirecektir. Tüketim ekonomisi ise malların dolaşımı sayesinde yaşar ve paranın el değişimi fazlaştığında patlar...

Kumbaradan Kredi Kartına: “Bu Gezegen Boş Kalabilir!”

Geçtiğimiz yıllarda gelirlerin tasarruf yüzdesindeki gözle görülür düşüşüne hane halkı tüketim harcamalarına ait borçlardaki artış eşlik etmiştir: Kredi kartlarının sürdürülemeyecek bir tüketim eğiliminin gittikçe yaygınlaşmasına katkıda bulunması kredi kartının ödeme sıkıntısını nasıl etkilediği ve satın almayı teşvik edici bir faktör olarak nasıl çalıştığını kapsıyor. Literatürün bel kemiği ödeme sıkıntısı kavramı artık tüketimde, tüketicinin psikolojik süreçleri nakite nazaran tüketimi kolaylaştırıcı nitelikte. Bu, “düşük şeffaflık” kredi kartı tüketicisine bütçesini unutturmakta ve onu plansız borç altına girmeye hazır hale getirmektedir. Bu eğilimi rakamsal bir raporla destekleyebiliriz. 2004 ve sonrası OECD verilerine göre ABD’deki kredi kartı borçları, kişi başı GSYİH’nın %25’ine denk gelirken, Yeni Zelanda, Kore ve Avustralya’da bu oran %10’un üzerinde İngiltere’de ise %16 civarındadır. Amerika’nın 2008’lerde dünya piyasalarında kazanmış olduğundan %57 daha fazla harcama yaptığını işaret eden Paul Krugman sorar: Amerikalılar olanaklarının çok ötesinde yaşamayı nasıl başarmaktadırlar?” Ve yanıtlar: “Japonya, Çin ve Ortadoğu’nun petrol üreticilerine borç ihraç ederek”...

“Sürdürülebilir kalkınma”nın temelinde kaynakların korunması ve yenilenmesinin yatması, “büyüme”nin ise çevre ile uyumlu olduğu sürece sürdürülebilir olarak kabul edilmesi; çevre ve sürdürülebilir kalkınmanın, kavramsal ve reel açıdan hayati önemini işaret eder: Sürdürülebilir olan kalkınma şekli; üretimin bağlı olduğu ekosistemin canlılığı ve kalitesini, iş gücünün fiziksel ve zihinsel sağlığını, ayrıca üretimin içinde yer aldığı sosyal ve yapısal çevreyi korur. Dolayısıyla tüketim düzeyindeki azalmalar üretimi ve buna bağlı olarak da kaynakların yok olma düzeyini azaltacak ve kirlenmenin önlenmesini sağlayacaktır. Bu nedenle tüm bu zincirleme ilişkiler, sürdürülebilirliğin yalnızca üretim ve tüketimde “çevre dostu” teknolojilerin varlığına değil tüketimin düzeyinin düşürülmesi ve bunu belirleyen değerler sistemindeki değişimlere bağlı olduğunu göstermektedir. (Haddizatında bilgi toplumunda eşitliğin teknolojik temeli kabul edilen küresel iletişim ağı kesinlikle seçilmiş çok küçük bir grup tarafından kullanılmaktadır. Demek ki, büyük miktarlarda paraları küresel çapta hareket ettiren küreselleşme, teknolojiyi küreselleştirmekte yaya kalmaktadır.) “3-R” (Reducing-Reusing-Recycling) aynı zamanda etik tüketim davranışıdır. Dünyada her yıl beş yaşından küçük 10.6 milyon çocuğun sağlıksız içme suyu, yetersiz sanitasyon, çevre kirliliği, yaygın hastalıklar ve beslenme yetersizliği (UNICEF, 2008) sonucu ölmesi, tek başına tüketimle ilgili bilincimizi ve AVM’lerle ilişkimizi gözden geçirmeye yetmelidir!

Günümüzde şahit olduğumuz küresel üretim sistemleri ise Fordist üretim sisteminin; üretim biriminin pazarlama birimi ile uyumsuzluğunun birer sonucu

olarak ortaya çıkan paradokslarının, merkez ülke işletmeleri açısından önemli ölçüde aşılması yoluyla refah devleti ve uluslararası Keynesgil uygulamaların büyük ölçüde tasfiyesi ve alt gelir seviyelerindeki kitlelerin tüketimden düşürülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu ise kanımızca bütün sosyo-ekonomik gruplarının aynı biçim tüketime zorlandığı bir tüketim toplumunda duygusal/sosyal krizlerin altında yatan önemli bir etkidir. BM'nin 2000'li yıllardaki İnsani Gelişme Raporu'nda yer alan bulgulara göre en tepedeki 358 "küresel milyarderin toplam servetinin, en yoksul kesimden 2.3 milyar (dünya nüfusunun %45'i) insanın toplam gelirine eşit olduğunu, en yoksul ülkelerin %20'sinin küresel servetten aldığı payın %1.4'e düştüğünü, 800 milyon insanın sürekli bir beslenme sorunu yaşadığını, yaklaşık 4 milyar insanın da yoksulluk içinde olduğunu hatırlamak, bu durumun reel rapordur. Geçmiş zamanın filozofları nasıl, "insanın yaşamak için mi çalıştığı yoksa çalışmak için mi yaşadığı" sorusu üzerine odaklanmışlarsa, bugünün sorusu da "insanın yaşamak için mi tükettiği yoksa tüketebilmek için mi yaşadığı"; yani yaşamak ve tüketmeyi birbirinden hâlâ ayırabiliyor ve ayırma ihtiyacı duyuyor olup olmadığımızdır!

Ne ve nasıl üretilmeli sorusu, toplumsal öncelikler, tüketim modelleri, hayat tarzları sorunları; günümüzde teknokratlar, iş adamları, bankacılar, reklamcılar tarafından karara bağlanmaktadır. Bu bireysel iradenin Pazar'a teslimiyetini gösteren bu durum; çağın insanının trajedisidir. Son yıllarda kapitalist gelişme sosyal yaşamın devamlılığı için kabul edilemeyecek sonuçları ile ortaya çıkmıştır. Aşırı üretim ve aşırı tüketim çerçevesinde örgütlenen ve kâr amacı etrafında tanımlanan tüm sosyal ilişki ve organizasyonların artık direkt olarak; özgür birey olma pozisyonlarını, yaşamın sürdüğü "doğal çevreyi", eşitsiz ilişkiye taraf olan kesimlerin "kültürel varoluşları" ve "bireysel kimliklerini", toplumsal zenginliklerin "eşitsiz dağılımını" engelleme imkânını, toplumların kendi kaynakları üzerinde "inisiyatiflerini" tamamen kaybetmelerine ve ayrıca bu ilişki ve değerlerin tahribine neden olduklarını biliyoruz.

Sonuç Yerine: Tarihe Bir Not Düşmek

Prensip değil kâr hırsıyla malûl kapitalist düzen, soy kütüğündeki kara miras ile bir kez daha masum insanların kapısını çaldı: Rızıklarım yerin 400 metre altında arayan 302 çalışkan insanın hayatlarını ve hatıralarını madene gömdü. Bu yakıcı zaman diliminde, André Gorz'un sistem ile ilgili önemli bir temenniyi barındıran sözlerine rastladım: Kültürel değişimin ve düşüncelerin, çıkarlarını rahatsız ettiği insanlar üzerinde bile kendine özgü bir gücü vardır. Kapitalist megamakinenin yöneticileri, ekolojik öz-sınırlamaya ve etik değerlere elbette kendiliğinden geçmeyeceklerdir. Ama kamuoyu baskısı ve yasa koyucular onlardan

insanların sağlığının ve hayatın niteliğinin zararına, kârın azamileştirilmesinde!! daha savunulur hedeflere hizmet etmelerini istediklerinde içlerinden azımsanmayan bölümü buna destek verecek hatta işbirliği yapacaktır.

BAZI BAŞVURULAR

Ahmet Alpay Dikmen, “Küresel Üretim, Moda Ekonomileri ve Yeni Dünya Hiyerarşisi”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 86, 2000.

Ahmet İnsel, *İktisat ideolojisinin Eleştirisi*, 3.b, İstanbul: Birikim Yay., 2000.

Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadına Giriş*, 2.b, İstanbul: Dergâh Yay., 2008.

Alan Macfarlane, *Kapitalizm Kültürü*, çev. Remzi Hakan Kır, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1993.

Alvin Tofler, *Ekonominin Çöküşü: Eko-Spazm*, çev. Mete Akçok, 2.b, İstanbul: İnsan Yay., 1991.

André Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995.

André Gorz, *Yaşadığımız Sefalet*, çev. Nilgün Tural, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.

Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 2.b. çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2001.

Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994.

Ayşe Buğra, *Devlet-Piyasa Karşılığının Ötesinde*, çev. Bahadır Sina Şener, 2.b, İstanbul: İletişim Yay., 2003.

Ayşe Buğra, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*, 5.b., İstanbul: İletişim Yay., 2011.

Cemil Ertem, *Bitişler Başlangıçlar*, İstanbul: Etkileşim Yay., 2011.

Charles Eisenstein, *Kutsal Ekonomi*, çev. Sinem Gül, İstanbul: Okuyan-us, 2012.

Cuma Çataloluk, “Batı Toplamlarında Toplumsal Yapı Değişimleri ve Bütçe Hakkının Gelişimi”, *DEÜSBD*, Cilt: 10, Sayı:2, 2008.

David S. Landes, *Kapitalizmin Doğuşu*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul: İnsan Yay., 1995.

Fernand Braudel, *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, İstanbul: Ağaç Yay., 1991.

Fuat Ercan, *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, 2.b., İstanbul: Bağlam Yay., 2001.

Giovanni Arrighi, *Adam Smith Pekin’de 21. Yüzyılın Soy Kütüğü*, çev. İbrahim Yıldız, 2.b., İstanbul: Yordam Kitap, 2010.

Henri See, *Modern Kapitalizmin Doğuşu*, çev. Turgut Erim, İstanbul: Yöneliş Yay., 2000.

İktisad’ın Dama Taşları: Ekoller, Kavramlar, İz Bırakanlar I-II-III, İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Mezunları Cemiyeti, 2001-2002-2003.

İshak Torun, *Max Weher’de İktisadi Gelişme Düşüncesi*, İstanbul: Okumuş Adam Yay., 2003.

J. Baudrillard, *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yay., 1998.

John Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, çev. Erol Güngör, 2.b., İstanbul: Kalem Yay., 1980.

Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, 5.b., İstanbul: İletişim Yay., 2003.

Maxime Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*, çev. L.Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Spartaküs Yay., 1996.

Metin Erol, “Üretim Kapasitesini Artıran Toplumsal Mekanizma Olarak Modernleşme”,

CÜSBD, 2001, Cilt : 25 No: 1, s., 25-47.

Maurice Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, çev. F.Akar, İstanbul: Belge Yay., 1992.

Pierre Jalée, *Kapitalizm Nasıl İşler*, çev. Süreyya Ersoy, 2.b., İstanbul: Belge Yay., 1995.

R. Aron, *Sanayi Toplumu*, çev. E. Gürsoy, İstanbul: Dergâh Yay, 1997.

Reşat Kasaba, *Osmanlı imparatorluğu ve Dünya Ekonomisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul: Belge Yayınları, 1993.

- Richard Sennet, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onacak, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2009.
- Selma Karışman, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Adam Smith: Marifet ile Zenginlik Arasında iki Düşünce İki Dünya*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Kırklareli: Sermet Matbaası, 1981.
- Şafak Kaypak, "Bilgi Toplumu Olma Yolunda Kentsel Değişim ve Bilgi Kentleri", *The Journal of Knowledge Economy & Knowledge Management*, Volume: VI.
- Werner Sombart, *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâki ve Entelektüel Tarihine Katkı*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğubatı Yay., 2008.
- W.W. Rostow, *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, çev. Erol Güngör, İstanbul: Ötüken Yay., 1966.
- Zygmunt Baumann, *Etigin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, çev. F. Çoban, İ. Katırcı, Ankara: De Ki Yay., 2010.
- Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, 4.b, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.

- ¹ Belli bir aşamada toplum hayatına özelliğini veren İktisadî faaliyet tarzı üzerine yapılan sınıflandırmaya göre insanlık: avcılık, çobanlık, çiftçilik aşamalarından geçmiştir. Bu alanda Alman Friedrich List'in yaptığı bir başka sınıflandırmaya göre insanlık; İktisadî hayatın ilk safhası olan avcılık ve atıcılık dönemi, çobanlık aşaması, tarım aşaması, tarımın yanında endüstri faaliyetlerinin geliştiği aşama ve son olarak da tarım ve sanayinin yanında ticaretin geliştiği aşamadır. Roscher, üretimin üç faktörü dolayımında toplumların İktisadî gelişmelerini; tabiat, emek ve kapital unsurlarının egemen olduğu aşamalar olarak ele alır. Hildebrand ise toplumların İktisadî evresini, mübadele ve İktisadî hesaplama irca ederek; tabii ekonomi, para ekonomisi ve kredi ekonomisi olarak tasnif eder. Bücher üretim ile tüketim arasındaki ilişkileri baz alarak özellikle Avrupa toplumları için şu tasnifi yapar: Kapalı ev ekonomisi, şehir ekonomisi ve milli ekonomi aşaması.
- ² Bu çalışma belli başlı üç noktaya inhisar eder: 1. Teknolojik görüş noktası: incelenmesi yapılan toplum veya insan belirli bir iş feda edebilmek için hangi vasıtaları kullanmaktadır? 2. Hukukî görüş noktası: özellikle toprak ve üretim vasıtaları kime aittir? 3. Ortak çalışmanın, sosyal İdarî teşkilatı nedir? Marksist üretim ilişkileri teklifi ise, yukarıda saydığımız üç noktayı hep bir arada mütalaa ettiği için açıklığa kavuşmamıştır.
- ³ Kapitalizm en dar anlamda bir üretim biçimi, en geniş anlamda ise bir işletmede üretimin tamamlanabilmesinde esas olan bir ekonomik modeldir. Herhangi bir toplumun ekonomik sisteminin içindeki kapitalist bir sektörden de söz edilebilir. Ve kapitalist bir "sosyo-ekonomik formasyon" vardır. Bu formasyon, kapitalist sektörün egemen konumda olduğu özel bir "ekonomik sistem" ve buna denk düşen ekonomik ve kurumsal bir üst yapı ile biçimlendirilmiştir.
- ⁴ Kapitalist gelişim sayısız anonim şirket kuruluşlarıyla da kendini göstermektedir. 1833'ten 36'ya kadar İngiltere'de 72 İrlanda'da 10 banka kurulur. 1850'ye doğru sadece İngiltere'de sanayinin coğrafi yoğunlaşması tamamlanmışa benemektedir.

- ⁵ 19. yüzyılda çok fazla gelişen kapitalizm, on yıllık aralıklarla depresyonlara maruz kalacak; refahı hızlı bir düşüş, ardından üretimin çok düşük düzeyde sürdüğü bir genel felç durumu ve üretim, değişim, yatırımın hızla artışı ile tanımlanan genişleme dönemi izleyecektir. Ekonominin “çok ısınması”na yol açan fazla üretim ile ekonomi makinası bozulana ve bunalım yeniden başlayana kadar...
- ⁶ Neo-klasik iktisat teorisi 1870’lerde Jevons, Walras ve Menger’in geliştirdikleri sübjektif ontoloji ışığında ekonomik yaşamı anlamaya çalışan bir okul olup geliştirildiği günden günümüze Keynesyen iktisadın kısa süreli egemenliği dışında tüm iktisat eğitimi ve iktisat düşüncesinde belirleyiciliğini sürdüren hâkim iktisat anlayışı olmuştur. Emek-değerin nesnelliğinden huzursuz olan ve nesnelliği metanın vasıflarından tümüyle arınmış bir fiyat mekanizmasında arayan neo-klasik iktisada göre “değişim” artık bir mekanizmadır...
- ⁷ Bu yeni toplumsal yapıyı; Fritz Machlup “bilgi ekonomisi”, Amitai Etzioni “modem sonrası çağ” Kenneth Boulding “uygarlık sonrası toplum”, Murray Bookchin “kıtık sonrası toplum”, Ralf Dahrendorf “hizmet sınıfı toplumu”, Alvin Toffler “üçüncü dalga”, Peter Drucker “bilgi toplumu”, Zbigniew Brzezinski “teknokronik çağ”, John Naisbitt ve Patricio Aburdane, “büyük yönelimler çağı” ve Yoneji Masuda ise “enformasyon toplumu” olarak nitelendirmektedir.
- ⁸ “Modem Zamanlar”, 1930’lu yıllarda Büyük Depresyon ortamında çekilmiştir. Filmde dönemin kaotik ortamı, açlık, yoksulluk, işsizlik sorunları işlenmektedir. Sanayileşme Çağında makinenin insanı yabancılaştıran etkilerine, işlerdeki yüksek iş devrine, montaj hatlarındaki monotonluklara karşı ironi ve hiciv yüklü uyarılarda bulunan bir Charlie Chaplin harikasıdır.
- ⁹ Ford’dan çok önce, 1799 yılında Eli Whitney ve Simon North, Connecticut’taki silah fabrikalarında üretim hatlarını düzenleyerek kitle üretimi yapmıştır. Daha sonrasında cep saati, tekstil üretimi gibi alanlarda da kitle üretimi denenmiştir.

MUSTAFA KARAOSMANOĞLU - DİNÇER ATEŞ

BİREYİN OLUŞUM SERÜVENİ

*“Batı mekândır, Doğu da zaman”
Şahin Uçar*

Batı’nın mekân orijinli dünya tasavvuru, -birçok konuda olduğu gibi- insanın kendini inşa etmesi sürecine de büyük bir ağırlıkla yansımıştır. Modemiteyle pik yapan tasnif edici yaklaşımın art süremliliği bir izle takip edilmesi durumunda, kökleri itibarıyla mekân kaynaklı olduğu görülecektir. Batı’nın fonksiyonel ve sistematik düşünmeye ulanan aklı, mekânı (parçalanmaya elverişli bir vasat olduğundan) zaman içinde kendi parçalı insanını da üretmeye giden bir anlayışla ele almıştır. Biraz daha anlaşılabilirliği açısından söylemek gerekirse, Batı’nın sınıflı toplumsal yapısı, dünyayı algılamadaki hiyerarşik tutum, pozitif bilimlerdeki sistematik ve tarih boyunca elde ettiği kazanımlar; hayatın idame ettiği dokunun bütününe nüfuz ederek; kendi içinde büyük bir dönüşüme uğramıştır. Bugün ‘birey’in vardığı nokta, tam olarak bu izleğin sonucudur.

Modernité öncesi Batı’ya tarihsel bir bütünlük içinde bakılırsa müşahade edilecektir ki; derebeylerinin serilere karşı baskısından bunalan insan, kendisinin önüne konulan bu yapının dar kalıpları içinde sıkışıp kalmış, elde ettiği tekil tecrübelerden çıkardığı sonuçları hayatına geçirememiş, bilimde skolastik düşünce kalıplarının dışına taşamamış, asırlar boyu kilisenin ağırlığı altında ezilmiş, engizisyon mahkemelerinin boyunduruğu altında inlemiş olarak bu baskıdan kaçışın haklı bir hikâyesini kuşanmıştır. Bu noktada; ‘modernizm, tasarlanmış bir süreç değil, eski dünya tasavvurundan uzaklaşmanın yoldaki kazanımlarıdır.’ desek yanlış bir kanaate varmış olmayız. Lâkin zaman içinde bu kararsız durum, gitgide ve uzun uğraşlar sonucu dengelenmeye çalışılarak, tasarlanmış kazanımlara yol açmış, Reform ve Rönesans’ın sonrasında düşünce çağı olan Aydınlanma projesini oluşturmuştur. Aydınlanma felsefesiyle birlikte, yeni bir oluşumun çerçevesini çizen düşün adamları, bahsi geçen olumsuzlukların yanında faydalı olan bütün kazanımları da ters yüz ederek -kendi özellerinden yola çıkıp- yeni bir insan modeli oluşturmaya gayret ettiler. Devletin tanrılaşması ve kumralların yükselmesiyle birlikte, aklın (rasyonalitenin) ve bilimin mutlak buyuruculuğu altında ortak bir yol bulunmaya çalışılmış, yani bir bakıma klasik toplumda yaşayan hâliyle; insanın elde ettiği kazanımlar, modern yapılaşmanın altında bütün masumiyetlerinin soyutlanıp insanın oluş serüveninin istikameti değiştirilmiştir.

İlerleyen zaman dilimlerinde ilk defa görülecek şekilde, birey denen kavram, bu uğrakta ortaya çıkmıştır. Bu birey, dönüşen devlet kavramıyla birlikte, hemen her şeyiyle devletin türevleri niteliğindeki kurumsal yapılaşmanın cenderesi altında yeniden baskılanmış, ustaca bir manevrayla kendi benine yöneltilerek etrafı kuşatılmış bir ada hâline gelmiştir. Bahsedilen durumun insanı getirip bıraktığı yerde, bu yapı, kendisi için bir varlık hâline gelerek oluşan seküler yaşam biçimi tarafından kutsallaştırılmıştır. Birey; tarihten topluma, dinden yaşama biçimlerine varıncaya değin kendi tasarımını yapan ve kendi haricinde kalan herkesi bunun dışında tutan bir oluşum olarak belirmiş; bu hâl ve şartların altında toplum içinde yalıtılmış bir varlık olarak kendi yerini almakta gecikmemiştir.

Tarihî perspektife dönersek; Orta Çağ'ın kapanıp derebeyliklere son verilmesinin neticesinde burjuvazi meydana gelmiş, işbu burjuva düzeni altında ise ortaya görece müreffeh insanlar topluluğu çıkarak, kendi iradelerinin dâhilinde kendi sermayelerini kullanma pozisyonunu elde etmişlerdir. Lâkin bu durum, bireyin kendi orijinli oluşumundan kaynaklanan bir şekilde, kendisinden etrafına kadar genişleyen bir çerçevede irade savurganlığına varmış ve bahis konusu başlık altında eşyayı tasarruf etme biçimi, eldeki veriler altında normal görülmüştür. Tüketim için tüketme çılgınlığı bir taraftan kendinden başkasını düşünmezlik olarak değerlendirilebilecek bir vasat oluşturmuş, diğer taraftan da bu başkalarını gözetmez tutumla birlikte üzerinde yaşadığı gezegende en azından gelecek kuşaklar adına sorumluluk duyması gereken kaynakları bir daha eskiye dönülmeyecek şekilde tüketmeye başlamıştır.

Diğer taraftan modernitede, -klasikte olduğu hâliyle- bireyi sağaltacak herhangi bir mevzi kalmamış, topluluğun (cemaatin) tanım dışı bırakıldığı bu yerde, sağaltıcı alanı yine devletin türevleri olarak onun farklılaşacak olduğu görece geniş alanı daraltıp, onu bir nevi zapturapt altına almıştır. Bunun sonucunda birey, bir taraftan kendi içine kapanırken diğer taraftan yalnızlaşmayı ve tecrit edilmeyi bir bakıma zorunlu olarak kendi yedeğine almış oluyor. Bu tarihî serencam içinde sosyolojik olarak dönüşen birey, bütün bunların psikolojik yansımalarıyla da yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bahsi geçen durumun nihayetinde, içine kapanıklığın sonucu olarak bireyler; depresyon, şizofreni, sapkınlık ve diğer çağcıl hastalıkları peşinden sürükledi. Artık birey, dünyayı yalnız kendi gözlüklerinden gören bir çıkarıcılık ideolojisiyle çevrelenmişti ve sağaltılması zor olan bir hastalık olarak ortadaydı. Bu hastalığa modernité içinde bulunan diğer yan unsurlar da eklenerek işi daha çıkmaz bir noktaya taşıdı. Şehrin betondan yapısı, çalışma saatlerindeki yeknesaklık, ötekinin varlığını kabul edememe durumu, kendi beni odaklı yaklaşım, bu durum altında daha bir ezici hâl alıyordu.

Diğer taraftan devasa yapısıyla ve her şeyi belirleyen tutumuyla devlet, bir labirent hâlini alarak bu sürecin hastalıklı yapısını besliyor, her şeyi işbu yeni oluşturulan yapı altında değerlendirmekten çekinmiyordu. Sosyolojik olarak birçok sorunu tetikleyen zenginlerin yolsuzluk yapması, birey ölçeğinde modern şehirlerin içinde kleptomani denen hırsızlık biçimiyle, ihtiyaçtan ve yoksulluğu gidermek için çalma biçiminden ayrılıyor ve bir zengin hastalığı olarak tıbbın konusu hâline geliyordu.

Bireyleşmenin tıp üzerindeki etkilerinden kaynaklanan hastalık artırıcı ve oluşturucu taraflar ortaya çıkıyor, bahsi geçen konuda iatrojenez denen ve tedavinin yan etkilerinden doğan hastalıklar ayrıca tedavi edilmeye çalışılıyordu. Kısacası bu paydalar altında modern tıp için hasta olmayan kimse yoktu. Herkes kendinden başkasını görmeyi, meslekî paydalar altında da olsa kendine zul sayıyordu. Yani bu durumda birey, bizatihi hastalığın kendisiydi, hem de bilimsel bir ölçütle.

David Hume tarafından ortaya konan bir düşünceyle; gitgide “insan insanın kurdu” oluyordu. İnsanlığın birbirini çürüten ve kemiren bir canavar hâline dönüşmesi hiç kimse için güvenli bir alan kalmamasıyla eşdeğer bir şey hâline gelmişti ve bu da insanın sağlıklı olarak taşıyacağı bir yük değildi.

Modemitede ailenin çekirdek aile hâline gelmesi bireyin gelişimine paralel bir seyir izlerken, bu durum insanın yalnızlaşması sonucunda, karşısındakine duyduğu güvenin azalmasını sağlayan bir faktör olarak ortaya çıkıyordu. Ataerkil aileden çekirdek aileye geçmenin sonucunda, aile içi ölüme kadar varan kavgalar, ölçüsüz şiddet, ensest ve boşanmalar artan bir ivmeyle çoğalıyordu. Birey tanımı altında insanın kendi için kurduğu ve koruma altına aldığı alan, kendisiyle sınırlı bir alan hâline gelirken, kendi dışında kalan ne varsa hepsi düşman olarak öteleniyordu.

İşbu süreçte birey kavramı, üzerinde ittifak oluşturulan bir kutsallığa varıyor, aslında birbiriyle dayanışmanın öznesi durumundaki ideolojilerin savunucuları tarafından bile, insan için ulaştırılması gereken bir seviye olarak görülüyordu. Sorumluluğu sadece kendisiyle sınırlı tutan işbu yapıyla (bireyle) birlikte, insanın asıl sorumluluk duyması gereken şeyin kendi dışındaki alanlarda var olduğunu iddia eden ideolojiler, bu durumu hiç sorgulamadan bireyi kendi projelerinin en müstesna yerine yerleştiriyorlardı. Birey, dinlerin olmasa da dindarların sermayeye bulaşmalarının sonucu olarak, modern dünyaya eklemelenmeleri bağlamında önemli bir kazanım olarak görülüyordu.

Rasim Özdenören’in sıkça bahsettiği birçok kavram gibi birey de Batı’nın kendi tarihsel, sosyolojik ve dinsel macerasının ürünüdür. Bu bağlamda bizdeki etkilerini ayrı bir yazı konusu olarak bırakmak yerinde olacaktır.

H E C E

Hülasa insan tekinden başlayan ve kısa mesafede insan egosunu besleyen bu kavramın uzun erimli bir yolda insanı ne gibi maceralara sürükleyeceği bir soru işareti olarak duruyor. Modern Batı'nın düşünsel tasavvuru kendini devam ettiren bir süreç olarak mekânı parçalamış ve bu durum altında insan da parçalanmış bir varlık olarak tarih sahnesine sürülmüştür. Söz konusu edilen bu durum, sadece birey parantezine alınmış insanın sonu olmakla kalmayacak bir sürece işaret ederken, diğer taraftan gezegenin felaketini getirecek bir finali de ima etmektedir. Tehlikeli bir eşikte duruyoruz.

CELÂL LEDAİ

‘BOZULUŞTAN ‘OLUŞ’ ÇIKARMAK: YİRMİNCİ YÜZYIL BATI RESİM VE MÜZİĞİ

Sanatın ‘oluş’ içinde mi yoksa ‘bozuluş’ içinde mi ilerlediği sorusu yirminci yüzyıla has bir soru değil kuşkusuz. Bu yüzyıldan önce de sanatçılar, sanatın doğasının her doğa gibi bozulabileceğinin farkındaydılar. Fakat bu ‘doğa’nın bozulması, bir kişinin hastalanmasından çok daha fazla tedirgin ediyordu onları. Çünkü biliniyordu ki sanat alanlarından herhangi birinde oluşabilecek bir ‘bozulma’, o sanat alanıyla sınırlı kalmayacak, başka alanlara da geçecektir. Sanatın ‘oluş’tan ‘bozuluş’a doğru evrilmesi, onu eyleyen insandan başlayarak yayılacaktır. Giderek tüm toplum, bu ‘bozuluş’tan nasibini alacaktır. Ananda Coomaraswamy, “Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım” adlı çalışmasında, esasını kaybederek görünüme yönelen Batı sanatına işaret eder.¹ Ona göre birlikten uzaklaşan Batı sanatının Doğu sanatını anlaması artık son derece güçleşmiştir. Siyaset ve hayat alanında Coomaraswamy’nin tespiti doğrudur. Doğası başkalaşım geçiren Batı dünyası, Doğu dünyasının hayatını anlamak istemeyecektir giderek. İsteddiği tek şey, bu dünyayı kolonize etmektir. Konumuz bu olmadığı için üzerinde durmayacağımız bu hususun sanat ile bağıını yine de hatırlatmak isteriz. Coomaraswamy’nin anlattığı Doğu sanatı da yaşadığımız şu günlerde, ‘oluş’ mantığı ile gelişmeyi değil ‘bozuluş’ mantığı ile ‘ilerleme’yi hedefler olmuştur. Bu nedenle de sanatın her alanında ‘ilginçlik’, ‘şaşırtıcılık’ söylemleri, Müslüman duyarlılıklı sanatçıları da sarıp sarmalamaktadır. Popülist olma, popülist olanın akıl işleyişine yönelme gibi tercihlerse işin daha vahim bir noktaya geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. ‘Bozuluş’a yönelen Batı sanatı, ‘oluş’la gelişmeyi tercih eden Doğu sanatını da kendine benzetmiştir.

Bach ve Karlheinz Stockhausen

Batı sanatında ‘bozuluş’ ne zaman başlamıştır? Adolf von Grolman, *Musiki ve İnsan Ruhu*² adlı eserinde bu ‘bozuluş’un Batı müziğinde J. S. Bach’tan sonra başladığı görüşündedir. Grolman’ın Bach için şu söyledikleri, insan teklerinin tercihleri ile müziğe, aşka ve ruhlarına yaklaştıklarının ya da onlardan uzaklaştıklarının ifadesidir: “[Bach’ın] mukadderatına hâkim olan harmoni, bu dünyaya ait hayat melodilerine üstündü.” Sanatçı kişilik, tercihi sayesinde, dünyada sürüp giden melodiye galebe çalmakta, mukadderatının harmonisiyle sanatına da

özerkliğini vermektedir. Çünkü yine Grolman'm ifadesiyle: "Ya ruhumuz tam bir hürriyet içinde kanatlanır yahut bir sahne musikisi hayatımızın hadiselerine yön verir." Grolman, Bach'tan sonra Batı müziğinin tinsel yörüngesinden saptığı görüşündedir. Çünkü sanatçılar, sanatçılara has yalnızlıklarını terk etmişlerdir. Kadim zamanlardan beri olmayan bir şey değildir bu. Ancak öylesine yaygınlık kazanmıştır ki sanatçı kişilik, ona doğası içinde kendisini bahşedeceği 'yeniliği' kolayca elde etmeyi ister olmuştur. Aynı şeyi isteyen onlarca kişinin oluşturacağı atmosferi bir düşünün... Sanatın doğasındaki 'bozuluş'tur bu: Sanatçı kişiliğin doğasındaki bozuluş. Fakat 'bozuluş' ne kadar yaygın olursa olsun esasın özüne, kimi bakımlardan yakın duranlar da olacaktır. Elektronik müzik ile adı özdeşleşen Karlheinz Stockhausen bu isimlerden biridir.

Elektronik müzik, birçok açıdan Batı müziğinin 'sapma'larından biri olarak görülebilir. Bu müziğin günümüzdeki öncülerinden Karlheinz Stockhausen'e, 11 Eylül saldırıları ile ilgili fikri sorulduğunda: "Bütün kozmosta mümkün olan en büyük sanat eseri" demiş ve teröristlere hayranlığını gizlemeden eklemiştir: "Müzikte hayal dahi edemeyeceğimiz şeyi tek perdede gerçekleştirdiler."³ Stockhausen'in konserleri bu sözlerinden ötürü iptal edildi. Hatta piyanist kızı, bundan sonra Stockhausen soyadını kullanmayacağını basma açıkladı. Stockhausen, kendi müziğinin mantığı açısından son derece esaslı bir fikir ortaya koymuştu. Üstelik başına gelecekleri önceden sezerek, insanların söylediklerini anlayamayacağı için gazetecilerden onları yayımlamamalarını rica etmişti. Tabii bu olmadı. Ve teşhir ve ifşa çağında yaşayan bizler, modem şiirin en başında duran Edgar Ailen Poe'nun, bir yandan modem insanın barbarlığını dışlayıp yeren bir yandan da aynı barbarlığı kendi yaptığı pervasızlıklara dayanak yapan hâline, bu misalle bir kez daha dönüverdik.⁴ Modem hayat, elektronik müziğe yol vermişti ama şimdi ondan kendini inkâr etmesini istiyordu. Elektronik müzik, modem hayatın barbarlığındaki seslerle akrabaydı ve öyle görünüyordu ki bu seslerin içinden çıkan seslerle çıktığı yeri dışlayabilecek bir tinselliğe ulaşmıştı. Onun bu hâli, teşhir ve ifşa çağının hoşuna gitmiyordu. Başa dönersek, Grolman'ın izahına uyarak düşündüğümüzde, Batı müziğinin yörüngesinde Bach'tan sonra oluşan sapmalar arasına katabileceğimiz elektronik müzik, bir 'sapma' olmasına karşın, öyle bir tinsellikten vaaz ediyordu ki Grolman yaşasa alkışlamaktan kendini alamazdı sanırım. Stockhausen, sanattan beklediği dönüştürücü etkiyi bu terörist saldırıda bulmuştu. Birçokları ona deli diyor eminim bu beklentisi için. Bu ve bunun gibi başka spekülasyonlar değil bizi ilgilendiren. Görmemiz gereken zaten açıkça görülüyor: Poe'nun tavrının ilk yarısı doğru ikinci yarısı yanlış. Modem sanat, modem hayatı yermekle haklıydı ancak kendisi modem hayat algısıyla bir sanat kurarken çoktan modern dünyanın kapitalist dön-

güsünce iç edilmişti. Modern şiir Poe hayranı Baudelaire ve diğerleri üzerinden ilerleyip postmodern evresine ulaştı. Müzikte, resimde benzer süreçler yaşandı. Bu arada birçok isim bir yandan modern hayatı eleştirdi bir yandan onun tarafından kullanıldı. Pek az sanatçı bu paradoksu görüp bütünüyle dışlama gücü gösterebildi. Kendi dağının doruğunda soğuğu, yüksekliği, yalnızlığı, düşü, düşünceyi; pek az sanatçı, sanatın asıl yörüngesinde kalarak duyumsayıp hatırlatabildi. Büyük sıfatını hak eden birçok ressam, müzisyen, şair bunu yapamadı çünkü teşhir ve ifşa çağının sundukları reddedilir gibi değildi. Göz önünde olmak, konuşulmak, çoktan kabul edilmiş sanatçı zaafı değil miydi?

Grolman'm Bach'ın kişiliğinde olmadığını ısrarla belirttiği bu 'zaaf', Batı müziğindeki 'oluş'u, 'bozuluş'a doğru yöneltti. Kuşkusuz, Bach sonrasındaki her müzisyen bir 'bozuluş'un ifadesi değildir. Sanatta bireysel edaları benimsemek, 'bozuluş' demek değildir. Ancak, sanırız sanatçıların modern dönemle kaybetmeye başladıkları şey yeterince açıktır: Kişilik. Postmodern dönem, sanatçıların kaybettiklerini geri kazandıkları bir zaman dilimi olabilecek midir? Asıl sorulması gereken soru kanımca bu.

Frenhofer mi Picasso mu?

Balzac'ın *Meçhul Şaheser*⁵ romanında anlattığı ressam kişilik için Picasso'nun "O, benim" dediği söylenir. Nitekim bu roman için birçok desen yapmıştır Picasso. *Meçhul Şaheser*'in, Batı sanatında ressam kişiliğinin bulanıklaşmaya başladığı bir dönemde yazılmış olması durduk yere değildir. Balzac, Frenhofer karakteriyle, sanatının doğasını kendi doğasından ayırmayan kadim ressam kişiliği hatırlatır çağdaşlarına. İnsanların donmuş beğenisine, bir bozuluş ile değil onlarca yılın ve emeğin içinde mayalanan bir oluşla karşılık verebilen bir ressamdır Frenhofer. "Kavgacı Güzel" isimli tablosundan herkes merakla konuşmaktadır. Bir gün genç bir ressamın, sevgilisiyle birlikte üstadın atölyesine yolu düşer. Genç ressamın güzel sevgilisi öylesine güzeldir... Genç ressamınsa derdi üstad Frenhofer'in yaptığı ve kimselere göstermediği tablodadır. Bu uğurda sevgilisinin Frenhofer'e modellik yapmasına rıza gösterir. Genç kadın, kendini, ressam sevgilisinin resim aşkı uğruna istediği şeye feda eder. Üstadın resmini yapmasına rıza gösterir. Mesele de zaten buradadır. Genç ressamın sevgilisine duyduğu aşk, ondaki bir başka isteğin içinde erimiştir. Aşk, eriyip gidince sanata da çekilip gitmek düşecektir. Üstad Frenhofer, sözünü tutar ve o karanlık atölyesinde sakladığı "Kavgacı Güzel" tablosunu genç ressama gösterir. İşe bakın ki tablo Mona Lisa benzeri bir portre değildir. Figürasyon da yoktur zaten. Yaşanan tam bir hayal kırıklığıdır genç ressam açısından. Üstad Frenhofer'se sakladığı başyapıtı göstermekle, sevgilisinin tablosunun yapılmasına resim aşkına rıza

gösteren genç ressamın durumuna düşer. Gece atölyesinde çıkan yangında her şeyiyle ölür gider. Ateş ve küller kalmıştır iki aşktan da. Genç ressam, resme duyduğu aşkın bozulmuş cinsi yüzünden kendisine büyük bir aşkla bağlı sevgilisini kaybeder. Frenhofer'se aşkla bağlı olduğu resmini anlamayan gözlere açmakla aynı sevgiden kopar. Bu, onu hayattan da koparacaktır.



Picasso'nun Meçhul Şaheser desenlerinden biri.

Meçhul Şaheserdi baştan sona desenlemişe benzeyen Picasso, belli ki kendini üstad Frenhofer'e benzetmektedir. O değilse bile, onun gibi olmak istemektedir. Yirminci yüzyılın en çok tanınan, para kazanan ismidir Picasso. Ressamlar onun şöhretine, kazancına erişmeyi düşlemişlerdir. Ama bakın Picasso, Giovanni Papi-ni'ye verdiği bir mülakatta bir ressam olarak kendi durumu için ne söylemektedir: “Zevk-i selim sahipleri, zenginler, aylaklar ve düşünürlerin hepsi sanatta yeni, ölçüsüz, rezaletvârî bir şeyler ararlar. Ben ise kübizmden itibaren aklımdan geçen her türlü tahrik edici tuhaflıkla bu bilgiçler ve münekkitlemlerle eğlendim; onlar onu ne kadar az anladılarsa o kadar daha fazla hayran kaldılar. (...) Ama kendimle yüzleşince, kendimi kelimenin klasik anlamında bir sanatçı olarak görme cesaretim yok. Giotto, Titian, Rembrandt ve Goya sanatçıydı. Ben ise sadece çağını kavramış olan ve ayrıca çağdaşlarının aptallığını, kibrini ve lakaytlığını becerebildiği kadar kullanan bir halk eğlendiricisiyim.”⁶ Picasso'nun bu ‘jest’i, çok boyutlu bir ‘gerçek’e işaret eder. Sanattan anladığını sanan zenginler, aylaklar, düşünürler sanatta ilginçlik, şaşırtıcılık düşkünüdürler. Kadınsı bir yaklaşımdır bu. Bir kadında belki bir derece anlamlı durur. Picasso, Can Yücel’in “sanat sevicileri” dediği insanların ne istediğini görmüş ve onlara istediklerini vererek ünlenmiştir. Anlamadıkları şeylere hayran kalan bu “sanat sevicileri”yle eğlendiğini ama bir başına kalınca, kendisini

sanatın klasik anlamında bir Giotto, Titian, Rembrandt, Goya olarak görmediğini itiraf ediyor Picasso. İtirafı onu, ressam yapar mı bilmiyorum. Andrey Tarkovski sözgelimi, Picasso'yu gerçek bir sanatçı olarak görmediğini belirtir: "İnsan sanat aracılığı ile umudunu dile getirir. Bu umudu dile getirmeyen, manevi temeli olmayan hiçbir şeyin sanatla ilgisi yoktur, bunlar ancak parlak birer entelektüel analiz olabilirler. Picasso'nun tüm eserleri bu entelektüel analiz üzerine kurulmuştur. Picasso, dünyayı kendi analizi, kendi entelektüel yeniden yapılanması adına boyar. Adının tüm prestijine rağmen itiraf etmeliyim ki sanata hiçbir zaman ulaşamadığını düşünüyorum. (...) Sanat, Yaradan'a benzediğimiz belirli bir andır. Bu yüzden Yaradan'dan bağımsız bir sanata asla inanmadım. Tanrı'sız bir sanata inanmıyorum. Sanatın anlamı, yakarmadır. Bu benim yakarışım. Eğer bu dua, bu yakarış, benim filmlerim insanları Tanrı'ya yöneltebilirse ne mutlu bana. Yaşamım esas anlamını bulacak: Hizmet etmek. Ama bunu asla başkalanna empoze etmeye kalkışmayacağım. Hizmet etmek fethetmek demek değildir. (...) Aynı şekilde bir sanatçı, öyküsünü, karakterlerini bulduğu zaman dua-eserini yapar, yaratımında Tanrı'yla hemfikir olur ve tam yerinde sözcükleri bulur. İşte burada sanat, bir hediye şeklini alır. Sanat, yalnızca bir hediye olduğu zaman 'hizmet edebilir.' (...) Benim için ideal, bu 'hediye'yi sürekli vermek olacak. Bu anlamda Bach, Tanrı'ya gerçekten sunulabilecek tek hediye."⁷



Anselm Kiefer'ın Ay çiçekleri'nden...

Tarkovski'nin Bach'a yaptığı göndermenin Adolf von Grolman'inkiyle aynı olması, sanatı 'oluş' içinde görmesindendir. Tarkovski, çektiği filmlerin yanı sıra sanatın doğasına yönelen bozulmaya karşı mücadele vermiş bir büyük kişilik. Sanatın doğasını bozan spekülâtlörlere karşı olmuş daima. Sanatta yüksek bir irtifa istemiş hep. Filmleri bunun birer göstergesi kuşkusuz. Günlükleri ve yazıları bu bakımdan ayrıca dikkate değer. Sanırım artık şunu sormanın zamanıdır: Tarkovski, Damein Hirst'ün resim sanatının doğasını başkalaşımın da ötesinde tamamen yok eden "iş"lerini görse acaba ne derdi, diye düşünüyorum. Picasso için sarf ettiği sözlerde gayet naziktir zira.

Kovulmuş Şeytan'ın şerri mi Damein Hirst mi?

Müslümanlar, her işlerinin başında kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'ın rahman ve rahim oluşuna sınırlar ama ne yazık ki bunun ne anlama geldiğini unuturlar. Şeytan, insan teklerini Allah'a yönlendiren nefsin sarp yollarından sanat alanlarını elbette boş bırakmayacaktır. Nitekim kendi mücadelesi için sanatın doğasını başkalaştıracaktır ilk fırsatta. Bugün bu hususta öyle bir noktaya gelinmiştir ki sanatın doğası ve sanatçı kişiliğın bireysel dünyası tam bir kaosa dönüştürülmüştür resim alanında. Atölyesinde yalnızlığı içinde yol alan Batılı ressam; soft, pastel renklerle dekore edilmiş stüdyosundadır artık. Tuval üzerine yağlı boya değil küratörlerin akıllarına uyarak "iş"ler (enstalasyon, yerleştirme) yapmaktadır. Kendi imgelemi ölmüştür. Damein Hirst, Marcel Duchamp'la başlayan bu sürecin günümüze uzanan adlarından biridir sadece. Eşcinselliğın istila ettiği resim piyasasının gözde ismidir. Bakın başına ne gelmiştir: "Pahalı işleriyle tanınan popüler İngiliz sanatçı Damien Hirst'ün sah günü bir Mayfair galerisinin vitrinine yerleştirdiği enstalasyon çalışması, aynı gece, eseri çöp sandığını söyleyen bir temizlik görevlisi tarafından kaldırılıp çöpe atıldı.

Yarı dolu kahve fincanları, sigara izmaritleriyle dolu kül tablaları, boş bira şişeleri, üzerinde boya bulaşığı olan bir palet, şövale, merdiven, fırçalar, şeker ambalajları ve yere yayılmış gazetelerden oluşan eser Eyestrom Galerisi'nin sergi açılışı öncesinde düzenlediği V.I.P galasında sınırlı sayıda tanıttığı eserin temel parçasıydı...

Bu esere imzasını atan kişi, Genç İngiliz Sanatçılar diye bilinen bir grup kavramsal sanatçının en ünlü üyesi 35 yaşındaki Hirst'dü; galerinin özel projeler başkanı Heidi Reitmater, bu eserin satış değerini "altılı hanelerle" ya da "yüz binlerce dolarla" ifade etti ve şöyle dedi: "Bu orijinal bir Damien Hirst."

... 54 yaşındaki temizlik görevlisi Emmanuel Asare, *The Evening Standard* yaptığı açıklamada, "Onu görür görmez bir ah çektim, çünkü her şey darımadıgınıktı. Bu bana pek de sanat eseriymiş gibi gelmedi. Bu yüzden de her şeyi toplayıp attım," dedi.

...Yaşanan karışıklıktan üzüntü duymak bir yana, Hirst bu habere "aşırı derecede komik," diye tepki verdi. Bayan Reitmater'in söylediğine göre, "(...)

Hirst, sanatsal çalışmalarında sanatın günlük yaşamla ilişkisi üzerinde durduğu için olaya herkesten çok güldü.”⁸

Donald Kuspit’in, Warren Hage’in “*Sanat Yaşamı Taklit Ediyor, Belki de Taklitte Fazla İyi*” başlıklı yazısından aktardığı bu satırlar, sanatın doğasındaki başka-laşımı ifade etmesi açısından Picasso’nunkinden de çarpıcıdır. Hirst’ün yanında Picasso, Pcasso’nun yanında Goya kalmaktadır. Damien Hirst, ‘ben zaten düşecek-tim’ yalanının türlüünü içselleştirebilecek kadar resim sanatının dışına çıkmış bi-ri. Başka bir sanat alanı (?) açmaya ve o alandan ressamların hakkıyla yer ettiği ala-na sıçramaya çalışan ve bunun için de ‘sanat kontrolörlerince’ kullanan nice isim-den sadece biri. İkinci Paylaşım Savaşı sonrası Avrupa resim sanatında (ve tabii onun ‘pozlarını’ yakından takip eden Türk resim sanatında) bu yönelimlerin ipli-ği çoktan pazara çıktı aslında. Birinin yaptığı sözüm ona bir yeniliği, ardından ge-len, ondan daha beter bir şarlatanlıkla onu reddederek, ona karşı yapıyor. Batı re-sim sanatı, İkinci Paylaşım Savaşı’ndan bu yana günlerini böyle geçirdi. Gündelik hayatın şizofrenik koşuşturmasının sanata sokulması, sanatçıya izleyicisini kaybet-tirmiş, karşılığında zavallıca bir kendine güvenden başkasını vermemiştir.

Umut mu Fazlası mı: George Baselitz, Anselm Kiefer

Fakat sanatçılar, ressamlar, müzisyenler, şairler, müteveffa ulularla konuşma-yı yeniden öğrenmeye başlıyor. Ressamlar da öyle. Ancak bu noktada sorunlar, kolaycılığa alışmış zihinler için son derece karmaşıklaşmış durumda. Sözgelimi birkaç yıl önce Türkiye’den bir grup ressam, Vincent van Gogh’un yaşayıp re-sim yaptığı mekânlarda modernizmi düşünüp konuştu. Yapılan eylemin sonra-sında bir sergi açıldı ve şöyle duyuruldu: “Türkiye’den 11 seçkin sanatçının Fransa’da Paris - Arles - Saint Remy - Saint Maries De la Mar - Barbizon/fon-tainblue - ve Auvers sur Oise’de gerçekleştirdikleri “Vincent van Gogh’un Pe-şinde/Modernizmin İzinde” başlıklı proje kapsamında yapmış oldukları çalışma-lardan oluşan sergi ile etkinliği belgeleyen ünlü Fransız fotoğraf sanatçısı Sophi-e Bassouls’un fotoğraflarının yer aldığı “PARİS-İSTANBUL” başlıklı kişisel sergisi, 17 Mart-26 Nisan 2009 tarihleri arasında Beşiktaş Çağdaş’ta açılıyor.” Bu sergiyi, post-modern dönem resim anlayışım reddeden modernistlerin, ‘sanat-ta modern olma’ noktasında kendilerine sağlam dayanaklar sunan Vincent van Gogh üzerinden, yaşadıkları zamanın sanatına karşı bir çeşit tavır alma çabasının sergisi olarak da okuyabiliriz.

Benzer bir çaba Kuspit’in *Sanatın Sonu*’nda yazdıklarına bakılırsa Amerika’da, kendilerini “Yeni Eski Ustalar” olarak adlandıran, ‘yüksek sanatı’ canlandırmaya çalışan ciddi bir ressamlar grubu tarafından da benimseniyor. Resim sanatının mer-kezini New York’a taşımak için her yolu deneyen Amerika’dan ne çıkar bilinmez

ama son yirmi otuz yılda Batı resim sanatında iki önemli isim, sanatın kendine has doğasına yaklaşmaya çalışır görünüyor. George Baselitz ve Anselm Kiefer, yaşadıkları zamanın görüntüleri ile sanatın değişmeyen özünü yan yana tutarken bir başkalaşıma değil aksine bir ‘oluş’a yöneliyorlar. Farklı biçemlerle, edalarla üstelik. Baselitz, soyut ve dışavurumcu ilk bakışta. Bu yanıyla yenilik düşkünüleri onda yeni bir şey bulamayabilirler. Her şeyden önce boyayı duymak isteyen bir ressamla karşı karşıyayız oysa. Bu, tek başına bile yeterlidir. “Frenhofer olmak”la doğrudan ilgilidir. Kiefer, bayağılığa düşmeden enstalasyonlara da yer verir eserleri arasında. Küratörlerin akıllarına kendi sanatçı aklını bağladığından da -en azından ben- haberi değilim. Kiefer’in “kurumuş ayçiçeklerinin arasında yatan adamları”, atölyesine dönmüş Frenhofer’in fırçasından çıkmıştır.

Öyle görünüyor ki Amerika’daki “Yeni Eski Ustalar” akımı, kıta Avrupa’sında Baselitz, Kiefer gibi isimler Batı resim sanatının başkalaşan doğasından klasik dönemlerin ruhuna doğru bir yaklaşmayı ifade ediyor. Esasen Batı medeniyeti, hiçbir zaman kendi doğasından bütün bütün kopmamıştır. Kopan, Ananda Coomaraswamy’nin anlattığı Doğu sanatıdır. Sanatın her alanından siyasete dek uzanan, bugünün Türkiye’sindeki zavalıca hallerse, Batı medeniyetinin resim ve müzikteki başkalaşımıyla değil girdiği “kertenkele deliği”nden bir türlü çıkamayan Müslümanlarla ilgilidir.

¹ Ananda Coomaraswamy, Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım, (Çev.: Nejat Özdemiroğlu), İst. 223 s.

² Adolf von Grolman, Musiki ve İnsan Ruhu, (Çev.: Selahattin Batu), s.78.

³ Bkz.,F. Lentricchia - J. McAuliffe; *Katiller, Sanatçılar ve Teröristler*, (Çev.: Barış Yıldırım), İst., 2003, s. 18-31.

⁴ Paul Valery; “İlerleme Üzerine Sohbet”, *Bugünkü Dünyaya Bakış*, (Çev.: Vahdi Hatay), Tarihsiz, s.56.

⁵ Balzac, Meçhul Şaheser, (Çev.: Murat Yiğit), İst., 77s.

⁶ (Aktaran) Aliya İzzetbegović; *Özgürlüğe Kaçışım*, (Çev.: Haşan Tuncay Başoğlu), İst., 2005, s.41.

⁷ Tarkovski’yle yapılan bu nefis röportajın izine ne yazık ki şimdi rastlayamadım. İnternet mahreçli olması muhtemel...

⁸ (Aktaran), Donald Kuspit, *Sanatın Sonu*, (Çev: Yasemin Tezgiden), İst., 2005, 13-14.

ALİ GALİP YENER

POSTMODERN BATENİN EDEBİ KİMLİĞİ, EDEBİ DERİNLİĞİ (FOUCAULT, RİCOEUR, ZİZEK)

Batı medeniyeti çerçevesinde edebiyatta postmodern temsilleri ve postmodern Batı'nın edebi kimliğini hakkında değerlendirmek bakımından, etkin ve simgesel adların yaklaşımlarına yer vermeden önce teorik arka plan üzerinde durmak gereklidir.

Teorik Çerçeve: Kant'tan Hegel'e Farklı Yaklaşımların Ardındaki Bilinç

Edebiyat teorilerinin felsefi ve estetik arka planını bilmeden postmodernliğin edebi alandaki gelişimi ve edebi kimlikteki etkin yeri hakkında bir şeyler söylemek pek mümkün değildir. Peter V. Zima, modern edebi teorilerin felsefesini incelediği kitabında, bütün edebiyat teorilerini Kantçı temellere dayananlar / Hegelci temellere dayananlar olmak üzere ikiye ayırarak ele alır. Amacı, edebi metinlerin kavramsal düşünceyi ya da anlamı tek yanlı olarak ne ölçüde ifade edebileceği meselesine açıklık getirmektir. Edebiyat teorilerine ilişkin olarak 20. yüzyılda söylenenler Zima'ya bakılırsa şu zeminle ilişkilidir: “Otonomi, kendine dönüşlülük (autoreflexivity), dünya görüşü, eser yapısı ya da işaretleyen (signifier) gibi edebi kavramlara bir bütün olarak baktığımız zaman (Barthesci anlamda), bu kavramların Kantçı, Hegelci ve Nietzscheci zeminlere dayandığı açıkça görülür.”¹ Bu çerçevede Zima, farklı edebi teorik yaklaşımlar arasındaki ayrımı politik olarak değil de felsefi temelleri bakımından değerlendirir. Örneğin, biçimcilerin Rus Marksistlerle olan çatışmasını tamamen Kantçı ve Hegelci edebiyat kavrayışları arasındaki uyumsuzluğa indirger. Zima'nın kullanışlı şeması Batı'da postmodern edebi temsillerin felsefi kökenine yaklaşımda ileride göreceğimiz gibi işe yarayacaktır.

Postmodern Batı'nın edebi kimliği konusuna geçmeden önce, postmodern edebi temsillerde hemen daima yok sayılan bir durumun, yazarın toplumsal sınıflarla ilişkisinin çözülmesi meselesinin, edebi olan'ın toplumsal-politik olan'dan ayırt edilmesinin mümkün olamayacağını savunan teorisyenler tarafından gündeme getirildiğini not düşelim. Örnek olarak, Terry Eagleton, edebilik ölçütünün tespitinde, değişken ve toplumsal koşullar tarafından güdümlenmiş değer yargılarını öne çıkaran bir tutum izler. O, ele aldığı bütün teorik yaklaşımlarda değer yargılarının “özel zevklere değil, bazı toplumsal grupların diğer

gruplar üzerinde iktidar sağlamak ve uygulamak için kullandıkları varsayımlara gönderme yaptıkları” olgusunu göz önünde tutar. Eagleton’a göre, edebiyat teorilerinin politik inançlardan soyutlanmaları mümkün değildir; saf bir edebiyat teorisi ancak akademik bir mitos olarak anlamlıdır!²

Postmodern Edebiyat Teorisine Nasd Yaklaşmalı?

Küreselleşmeye ekonomi-politik bakımından değil de felsefi açıdan bakmayı yeğleyen Doğan Özlem, felsefe tarihindeki evrenselci/özcü bilimsel yaklaşımın nominalist/tekilci yaklaşımdan farklı olarak 1850’lerden bu yana Batı merkezci-liğe ve küreselleşmeye hizmet ettiğini ileri sürer. Küreselleşme yanlılarının, Amerikan liberalizminin ateşli savunucularının temelde, arada özcülüğün/evrenselciliğin yattığı bir çeşit liberal totalitarizmi savunduklarının farkına varmaları gerektiğini vurgular. Özlem’in postmodernizmin Batı’daki felsefi geleneğin nominalist, tekilci, rölativist taraflarının Batı merkezçiliğin çıkarına cilası yapılmış bir versiyonu olduğu iddiası tartışmaya değerdir.³ Postmodernizmin modernizmle uzlaştığı, onu aştığı ve standartlaşarak 1980’lerden sonra küreselleşmeciliğin içinde eridiği, sistem karşıtı niteliğini tamamen yitirdiği, bir bakıma post-post-modernizme geçmiş olan bir dünyada, Fredric Jameson’ın deyişiyle “geç kapitalizmin kültürel mantığı”nı oluşturan postmodernizmi bir yandan ekonomi-politik terimlerle eleştirirken, diğer yandan da kültürel alanda Batı merkezçiliğin hegemonik sürdürücüsü şeklinde adlandırmaktan kaçınmamak gerekir.

Postmodern edebiyat teorisine, Niall Lucy’nin *Postmodern Edebiyat Kuramı* adlı kapsamlı çalışmasından yararlanarak göz atmaya çalışalım. Postmodernizmin merkezi ilkesi olan düşünce, bilindiği gibi, edebi metinlere herhangi bir özel değer atfetmeyi reddetmek ve her şeyin “metin” başlığı altında toplanacağını ileri sürmektir. Lucy, postmodernizmin, edebiyatı bir edebiyat meselesi olarak “içinden” düşünen romantik bir gelenekten geldiğini iddia eder. Lucy, postmodernizm için dışarı/içeri ilişkileri meselesinin, edebiyat sorusuyla sınırlı olmadığını, bütün bir kültürel-toplumsal uzamı kat ettiğini belirtir. Buna göre, bir vakitler edebiliğin romantik uzamı olan yer, genel bir insani varoluş düzlemine dönüşmüş, burada kimlik, köken ve hakikat gibi başat kavramlar, insan varlığını ve kültürünü anlama-nın esasları yerine, çokkatlı ve yapışız toplamalar olarak görünmüşlerdir.⁴

Postmodernizm denince ilk akla gelen adlar arasında önce Baudrillard, Kristeva, Derrida, Lyotard, Barthes, Deleuze ve Guattari sayılabilir. Okuduğunuz yazıda ise eserleri “geç kapitalizmin kültürel mantığı” çerçevesinde ele alınmaya değer, (Loucault hariç postmodernizmle yukarıda sayılan adlar kadar ilişkili gözükmemekle beraber) Batı düşüncesinde edebi temsil ve edebi kimlik oluşumu bakımından çok önemli eleştirel tespitleri olan üç isme, Michel Loucault, Paul Ricoeur ve Slavoj Zizek’e yer verilecektir. Anımsayalım: Foucault, esasen Nietzsche

geleneğinden gelen, Heidegger'in etkisi altında bir yapısalcı ve yeni tarihselci akıma ilham vermiş bir düşünürdür. Zizek ise postmodernizmi kıyasıya eleştirmiştir.

Lucy'nin tespitlerine dönelim. Postmodern edebiyat teorisi ile yazan öznelere üretiminde rol alan dil ve bilinçdışının ilişkisi incelendiğinde, Lucy'ye göre, modernist edebi metnin tipik özellikleri, çok yönlü bakış açılarının varlığı, kesik ve süreksiz anlatım, parçalı yapı, genel melezleme ve bir ahlâki (veya yazar kökenli) merkezin eksikliğidir. Postmodernizmin modernist edebi metinden ayrıldığı asıl nokta ise “hakikat arayışından bir oyun yaratan belirli bir tür metne” kutsallık atfetme şeklindeki oyuncu tavrıdır. O hâlde postmodern metin olma hâli demek, kısaca “psikanalizin reddinin kültürel fenomenlerin altında yatan nedensellik açıklamalarına duyulan inancın kaybına işaret etmek” demektir. Postmodernizmde oyun yaratan metnin kutsanması, idealist felsefeci Gianni Vattimo'nun postmodernizm eleştirisinde görüldüğü gibi bazı düşünürlerce postmodern sanat alanının kritiğinde referans olarak kullanılmıştır. Postmodern metnin öne çıkarılması, Vattimo'ya göre, bütün diğer ifade şekillerinden bağımsız bir sanat alanının artık bulunmadığı, sanatın özünün öldüğü sancılı bir döneme denk düşer. Vattimo, postmodernizmle ilişkisini kurarak konuyu ele alır. Sanat yapıtının kendi konumunu sorgulamak zorunda olduğunu ve yüksek sanatın intihar ettiğini öne sürer:

“Eğer sanat eserinde kendini gösteren hakikat zayıf ve marjinal ise o zaman tüm sanatın dekoratif olduğunu söyleyebiliriz. Postmodern sanat anlayışında sanat eserindeki her şey tıpkı postmodern varlık gibi bir süs yahut bir dekordur ve bu yüzden sanat eserinin gerçek nitelikleri ile marjinal ve önemsiz özelliklerini birbirinden ayıran bir öz yahut merkezden yoksundur.”⁵

Lacan ve Barthes'tan yola çıkan Lucy, postmodern edebiyat teorisinde oyun kurucu işlevi olan metin kavramını, “tükenmez bir sorgulama ve sorgulanabilen bir soru olmayı asla bırakmayan bir birim” olarak görür. Yazar, postmodernizmdeki metin teorisinin, psikanalist bilinçdışı anlamın tüketilemezliği teorisine, yapısalcı kültürel anlamın tüketilemezliği teorisine ve edebiyatı, edebiyatın sorusu olarak kurgulayan romantik edebiyat teorisine ayrı ayrı borçlu olduğunu vurgular. Bu noktada Jean Baudrillard'ın felsefesi ile bağ kurmak kolaylaşır. Çünkü her şey metin olarak anlaşıldığında, özel olanın olağanlaşması hâli söz konusu olacaktır. Böylece romantik edebiyat teorisinin her şeyin teorik esası olması durumunda da herhangi bir şeyin yüce olma olasılığı, bir bakıma hakikat ile ilişki kurma imkânı ortadan kalkar. Artık sadece simülasyon vardır. Lucy, Baudrillard'ın postmodern edebiyat teorisine yaptığı katkıyı yorumlarken, simülasyon kavramı çevresindeki tartışmada yer alan asıl öğenin, postmodern göstergenin işlevinin hakikatin artık bizimle olmadığı olgusunun üstünü örtmek olduğunu iddia eder. Baudrillard vd.nin metinlerinin esasen “tarihin artık gösterge, edebi metin ve bilgi anlayışları için meşrulaştırıcı bir arka plan olarak işlev görmemesi fikri”ne dayandığını yazar.⁶

Son dönem kapitalist kültür çözümlemesinde meta fetişizminin aynası olarak Baudrillard'ın eserlerine ve modernizmin metalaşması meselesine yer veren siyasetbilimci Alex Callinicos'un, Baudrillard analizinden burada kısaca söz edelim. Callinicos, geç kapitalist kültürü incelerken Baudrillard'ın yaptığı analizin: "anlık deneyimin altındaki her gerçekliği inkâr etmesi ve dolayısıyla bu esaslı özün taraf-tarı olan şeylere ait yüzeylerin değerini düşüren yorumsamanın derin modelini reddetmesiyle temelde Nietzscheci olduğunu" tespit eder. Baudrillard ve ekleyelim Foucault, Ricoeur gibi düşünürler, Nietzsche'nin "kahrolsun gerçek bir dünyaya inanmaya imkân veren bütün hipotezler"⁷ şeklindeki sözünü ilke edinmişlerdir.

Postmodern Edebiyat Teorisine Politik Açıdan Eleştirel Bir Bakış

Postmodernizmin tanımındaki belirsizlikler, postmodernizmin eleştirisi ile aşılmaya çalışılır. Lucy gibi bazı teorisyenler sanattaki adıyla postmodernizmi ve felsefedeki adıyla postmodernliği ya da postmodern durumu her koşulda aklamaya çalışırlar. Lucy, edebi metnin politik okuma tarzlarını incelerken, postmodern edebiyat teorisinin:

"Tüm dünyada kurumsal iktidarın yekpare güçleri tarafından değişik şekillerde eziyet ve zulme maruz bırakılan ya da susturulan gerçek tarihsel öznelerin bedenlerine uygulanan şiddet ve adaletsizlik biçimlerine stratejik olarak karşı çıkma anlamında hiçbir şey sunmadığını"⁸ yazar.

Ancak Lucy, bu doğru saptamanın ardından gerçekte politik olanın zaten kaotik olduğunu iddia ederek postmodern edebiyat teorisinin insani acılara kayıtsız kalışını aklar veya verili duruma en azından kayıtsız kalır

Burada edebiyat teorilerinin sadece edebiyatla ilgili olamayacağı gerçeği ile bir kez daha karşılaşırız. Edebiyat teorisyenleri, kendileri bunu yadsısalarda da, felsefe ve politika ile doğrudan ilişkili bir yerden hayatı/sanatı okurlar. Mesela Lucy'nin, politikanın, felsefe-edebiyat arasındaki ilişkiyi denetimsiz biçimde sistemsiz ve radikal olarak süreksiz olduğunu görmemizi engellediği yolundaki yaklaşımı problemlidir. Çünkü postmodern edebiyat teorisi, edebiyat alanını dünyada ekonomi-politik bir gerçeklik yokmuş gibi inşa etmeye girişir. Bu girişim, kapitalizmden ve onun hayat üzerine dolaylı-dolaysız etkilerinden habersiz davranmayı yeğler. Postmodernliğin "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olduğunu yadsır. Elâlbuki Fredric Jameson'a göre postmodernlik, askeri ve iktisadi ABD hâkimiyetinin içsel ve üstyapısal ifadesidir ve bu anlamda Avrupa merkeziliğin sonudur. Jameson, postmodernliğin bazı temel özelliklerini şöyle belirler:

"Hem çağdaş teoride, hem de tüm bir yeni imge veya simulacmm kültüründe uzantısını bulan yeni bir sıklık; bu nedenle gerek kamu tarihiyle ilişkimizde, gerekse (Lacan'ın ışığında) (...) kişisel geçiciliğimizin yeni biçimlerinde tarihselliğin zayıflaması; yüce olana ilişkin eski teorilerin en iyi açıklayacağı yepyeni bir duygusal zemin tonu; bütün bunların yepyeni bir teknolojiyle derin ve yapıcı ilişkileri."⁹

Burada ekleyelim: Tabii ki neoliberal sürekli kriz düzeni zemininde kültürel hegemonya devam etmektedir. Bitmeye ya da azalmaya yüz tutan emperyalist-kapitalist kökenli kültürel tahakküm ve sömürü değil, bunun Avrupa merkezli olanıdır.

Postmodernizmin ekonomi-politik parametreler bakımından ne olduğunun ancak 2000’li yıllara yaklaşıldığında anlaşıldığını söylemek mümkün. David Harvey, postmodernizmin, yani gelişmiş kapitalist ülkelerde 1960-1980 yılları arasında etkin olan, ancak 1990’lara doğru sönmeye başlayan belli üslup öğelerini içeren dönemin, 21. yüzyılın cesur yeni dünyasının bir müjdecisi vb. olmadığı, 1980’li yılların (Reagan-Thatcher döneminin kredilerle beslenen, arsız girişimciliğinin) bir yan ürünü olduğunun şimdilerde daha iyi anlaşıldığını söylerken bu durumu tespit eder. Harvey’nin *Postmodernliğin Durumu* (Metis Yay. Türkçede 1. Baskı: 1997) adlı değerli incelemesindeki apaçık saptamasına yer verelim. Postmodernliğin temel özellikleri:

“Genel geçerlilik iddiası taşıyan önermelerin (teoriler, üst-anlatılar, evrensel üsluplar) reddedilmesi; (dil oyunlarında, ilgi kaynaklarında ya da bilim adamı topluluklarında) çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi; farklılığın ya da başkalığın ve çeşitliliğin vurgulanması ve son olarak da her şeyin geçici olduğunun ruhsuzca ve alaycı bir şekilde kabul edilmesi.”¹⁰

Postmodernlikte mevcut çeşitlilik ve heterojenite esasen görünüşlerin dünyasına ait olup, “gösteri toplumu”nun arzularını karşılamaya yöneliktir. Postmodernlik, tüketim toplumunun homojenliğini esas veri kabul edip bu temel üzerinde, kapitalizmin doğasına ve sermaye birikiminin zorunluluğuna eleştirmeksizin itaat etme koşuluyla, ampirik, kaotik ve heterojen olanı oyun algısını yaratarak öne çıkarır. Tüketim toplumunun istemleri ile örtüşen bir homojenlik ve monotonluğu içeren, bu temelde heterojen olan’a oyun ihtiyacı bağlamında yer veren postmodern edebiyat teorisi, uygulamada tanımlanan homojenlikle bağdaşan bir “uyumlu söyleş” düşüncesini açığa çıkarır:

“Tarihsel öznelere dağılması ve kırılmasıyla ilgili bu teorinin Amerikanvari sulandırılmış kimi biçimlerinde, inanılabilir bir hakikat bulma olasılığını varsayan ‘araştırma’ düşüncesinin yerine, doğası gereği sonuca götürücü olmayan ‘söyleşi’ düşüncesi geçirilecekti. (...) Bizzat bir söyleşi olarak teorinin kendisi, kullanılabilir meta olarak kitleye arz edilen, tüketicinin özgür seçimini garanti eden ve metaların hızlı bir eskime oranına sahip olduğu bir düşünceler borsası oluşturur.”¹¹

Michel Foucault: Yapısalcılık, Tarihselcilik ve Sonrası

Michel Foucault, (1926-1984) kısa ömrüne çok eser sığdırmış, Batıda 20. yüzyılın en önemli düşünce adamlarından biri olarak tarihe geçmiştir. İlgilendiği alanlarda 20. yüzyıl felsefesini Batıda derinden etkilemiş bir figürdür. Edebiyat, politika, tarih, cinsellik, felsefe, toplumsal ve bireysel iktidar ile kimlik, ürün verdiği bel-

li başlı konu başlıklarını oluşturur. Her ne kadar kendisini ne tarihçi ne yapısalcı olarak tanımlamışsa da yeni tarihçi akımın fikir babası olarak nitelendirilir ve eseri bir bütün olarak yapısalcılık içinde değerlendirilebilir. Postmodernizmle ilişkisini de yapısalcılıkla bağı dolayımında kurmak mümkündür. Kitaplarının tamamına yakını tarih üzerine olan Foucault, ülkesinde “düşünce sistemleri tarihi profesörü” unvanını kendi arzusuyla taşımıştır. Tarihi çalışmaları “düşünce arkeolojisi ve soybilim” terimleri ile nitelendirilmiştir. Gary Gutting, onun düşünce arkeolojisi şeklindeki yaklaşımının, dilin, onu kullananların fikirlerini belirtmenin aracı olmasının yanı sıra, kendi başına bir fikir kaynağı olmasında somutlaşan modernist edebi görüşle uyum içinde olduğunu belirtir.¹² Zaten Nietzscheci ve Heideggerci yaklaşımı ve Mallarmé sevgisiyle Foucault’da ve genel olarak yapısalcılarda dil konusuna teorik bakış, dili kendi kendine göndermeleri içeren ve dünyayı inşa etme anlamında ontolojik olarak sanat eseri hâline gelmiş bir varlık olarak görmeye dayanır.

Gutting’in tespitlerini özetleyerek Foucault’nun eserlerindeki problematiğe yaklaşalım:

Foucault’nun düşüncesi, belli bir dönem içinde düşünme eylemini gerçekleştiren bireylerin denetimi dışında olanın çözümleme düzeyinin, aslında insanların düşüncelerindeki kısıtlılıkları anlamanın anahtarı olduğu yolundadır. Foucault, örnek vermek gerekirse Hume’un düşüncelerinden ötede, Hume’un bu düşünceleri öne sürmesine neyin imkân verdiği konusuyla ilgilenir. Onu “öznenin problematiği” ilgilendirir. Bireysel bilincin gerçekliliğini ve etik önemini yadsımadan, kavramsal düzeneğin bireyleri farkında olamadıkları yollardan belirleyip sınırladıklarını ileri sürer. Onun tarihe yaklaşımı yorumlayıcı değildir; metinleri belgeler olarak değil, arkeologların yaptığı gibi anıtlar olarak ele alır. Özetle, onun için ilgilenilen şey, İncelenmekte olan nesne (metin) değil, metnin kazılıp çıkarıldığı alanın bütünsel yerleşimidir. Foucault’nun amacı, insan düşüncesinin “içsel” bir açıklamasını sunmak, bu sunumu düşüncenin bilinç içeriğine ayrıcalıklı bir konum sağlamaksızın ortaya koymaktır. Düşünen kişiye ayrıcalıklı bir rolün verilmediği fikir, yazara ayrıcalıklı rolün verilmediği yazma eylemine koşuttur. Modernist avangard edebiyatın, yazarsız yazmayı hedeflemesine benzer biçimde, Foucault’nun arkeolojisi de bireysel öznenin olmadığı tarihi amaçlar.¹³

Edebi temsil ve eleştiride yeni tarihselci yaklaşım, Foucault’nun geleneksel tarih anlayışına itiraz ettiği temelden yani “süreksizlikten” esinlenir. Foucault, bir tarih döneminden diğerine geçişte olguların aynı şekilde algılanmasına dayanan süreksizlik düşüncesini savunur ve Hegel ile Marx’ın bütüncül tarih anlayışlarına radikal olarak karşı çıkar. Geleneksel tarihinin geçmişin izini kesintisiz bir süreçmiş gibi sürmesini reddeder:

“[Foucault] Nietzsche’nin bahsettiği ‘gerçek tarih’e ulaşabilmek için, geleneksel tarihçilerin yaptığı gibi geçmişe uzanan izleri sonuna kadar izleme olana-

ğı veren bir yöntemi kullanmak yerine, tarihsel olguların yer aldığı zaman içindeki konumlarını derinlemesine incelemenin daha doğru olacağını dile getirir. Batı düşüncesini ‘Rönesans’, ‘Klasik’, ‘Modem’ ve ‘Postmodern’ diye dört büyük döneme ya da ‘epistem’e ayıran Foucault, ‘yeni tarih’in görevinin, söz konusu dönemlerin ya da evrelerin içindeki kopuklukları, iniş çıkışları ve dengele-ri yeniden gözden geçirmek olduğunu söyler.”¹⁴

Foucault, “yaşanan anın tarihçisi” sıfatını hak eden ve Fransız felsefesinde İkinci Paylaşım Savaşı sonrası ortaya çıkan, Marx, Nietzsche ve Freud gibi üç büyük adı, akıldışılık ve olumsuzlama kavramları bağlamında bireştiren, “sınıf yapısı ve toplumsal sömürü temellerinden kopanıldığı takdirde iktidarın masum ve zararsız hâle gelebileceği biçimindeki Marx’çı düşünceye kuşkuyla bakan”¹⁵ bir “yeni anarşist” olarak değerlendirilmiştir. Onun “yeni anarşizmi”nin temelinde modem iktidan, toplumsal-sınıfsal-tarihsel kökenlerinden ve egemenlik kavramının tarihsel içeriğinden soyutlayarak birbiriyle ilişkisiz, rastlantısal olarak soybilim tarzında bir arada bulunan sayısız mikroiktidarlar hâlinde ele alması yer alır. Foucault vb. felsefeciler, septik ve dogmatik olmakla, dogmatik tavırlarını edebiyat paravası sayesinde kapatmakla, akıldışılığı manipüle ederek nihilizmin tuzaklarına gönüllü kapılmakla suçlanmışlardır. Bu suçlamada, “bu düşünürlerin beşeri bilginin bütün kazanım ve tezleriyle alay edip, kuşkucu yaklaşımlarını bilim ve toplum üzerindeki kendi kapsamlı olumsuz görüşlerine kadar genişletmekten yan çizmeleri”¹⁶ nedeniyle haklılık payı vardır.

Allan Megill’e göre Foucault; Nietzsche, Heidegger ve Derrida gibi “aşırılığın peygamberleri”ndendir. Foucault’da öznel bir kriz anlayışında somutlaşan bu “mevcut düzene karşı duyulan radikal düşmanlık” esasen onun mevcut düzene bir dizi saldırıda bulunmuş gibi görünmeyi amaçlamasına bağlıdır. Onun eserlerinin temelinde kriz varsayımı bulunur. Yazılarının potansiyel yararı ise bize, dünyayı başka türlü aklımıza gelmeyecek yollardan göstermesinde biçimlenir. Ama bu durum potansiyel bir tehlikeyi de içerir. Foucault’nun yazılarındaki vizyon ve kehanetler, onun yarattığı dünyanın dışındaki “olağan dünya”yı okurdan gizleyebilir.¹⁷ Burada olağan dünyayı, neoliberal sürekli kriz düzeninin çıplak sömürüye geçit veren baskıcı dünyası olarak gördüğümü eklemek isterim.

Foucault’nun postmodernizmin sanat anlayışına nasıl yaklaştığı konusuna kısaca değinelim şimdi. Megill’e göre postmodernizm sanat eserine:

“[O]nun altında yatan bir anlamı açığa çıkarmak için değil, onun keyfini nasılsa öyle çıkarmak için, gizlenen hiçbir şey, keşfedilecek hiçbir niyet olmaksızın, sadece yapıtın kendisinin sonsuz oyunundan haz almak için bakmayı öğretir. Foucault bu sanat anlayışını alıp tarihsel ve felsefi yorum alanına taşır. Böylece alamet-i farikaları derinliklerle yüzeyler arasında yapılan sistematik bir ayırım olan ve sürekli olarak Foucault’nun belirttiği anlamda ‘şerh’ çalışmasına dâhil olan modernist yorumculara karşı çıkar.”¹⁸

Foucault'nun tarihi anlatılaştıran, öykü gibi gören, tarih bilgisinin somutluğunu ve tarihte toplumsal-sınıfsal mücadelelerin varlığını bilinçli biçimde reddeden, postmodern Batının edebi kimlik ve temsil gücüne böyle bir anlatısal tarih anlayışı içinde katkı sunan eleştirel tutumu, Nietzsche-Heidegger parantezine kendisini sıkıştırmış, yapısalcı, Marksizmle ilişkisini kararsızlıklar üzerine oturtmuş, felsefecilerin yorumlarıyla dünyayı değiştirmeleri edimini ciddiye almayan, dünyayı yorumlamalarını da kısıtlayıcı arzular içinden okuyan bir düşünürün temelde nihilist ve anarşist yaklaşımı olarak görülmelidir.

Paul Ricoeur: Dünyayı Öğrenme ve Açıklama Açlığı Olarak Yorumbilgisi

Paul Ricoeur, (1913-2005) Nietzsche-Heidegger-Gadamer çizgisinde ürün vermiş, çok verimli, çalışkan, 20. yüzyıl Batı düşüncesinde etkisi olmuş bir felsefecidir. Yorumbilim, edebiyat teorisi, teoloji, etik, psikanaliz vb. çok çeşitli alanlarda üretirken, o alandaki genel geçer düşünceleri etkilemiş ve belirtilen dallarda çalışan araştırmacılara yön göstermiştir. Psikanaliz, yapısalcılık ve yorumbilim alanlarındaki incelemeleri referans değerindedir. Son yıllarında bellek meselesini epistemolojik ve fenomenolojik açılardan ele alan düşünür “hayatın anlamı” üzerinde dikkatle durmuştur.

Düşünürün düşünce tarihine somut katkısının belli başlı uğraklarını Mehmet Rifat'ın Ricoeur okuma notlarından özetlemeye çalışalım. Buna göre, Ricoeur eserlerini daima başkalarının düşüncelerinden hareketle oluşturan mütevazı bir felsefecidir. Paradoksları düşünen Ricoeur, ele aldığı her bir meselenin çözümlememiş yanından hareket ederek yeni bir sıçrama yapmaya çalışmıştır. Yorumbilgisine yaptığı temel katkılardan biri, anlama ile açıklama'yı birbiriyle çatışan değil uzlaşan, birbirlerinin yerine geçen iki terim olarak ele alınmasına dayanır. Buradan metin konusuna geçtiğimizde, metnin, dış dünyası ve yazarı olmayan anlamlı bir bütün olarak ele alınması yaklaşımını dönüştürür. Metnin (anlatının) kapalılığını açan ve dış dünyayı devreye sokan, toplumsal-tarihsel bağlama götüren ve metnin göndergesine yönelten ise yorumlamadır. Böylece Ricoeur'e göre yorumlama işlemi, metni dış dünyası olmayan bir bütün olmaktan çıkartır. Metni anlamaya çalışmak demek, insanın kendini anlamaya çalışması demektir. Ricoeur'de anlama, açıklamaya üstün tutulur ama onun temel ilkesinin kendi deyişiyle “daha iyi anlayabilmek için daha fazla açıklamak”¹⁹ olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

İnsan varoluşunu son tahlilde bir anlatı olarak gören Ricoeur'ün edebiyat-dil-anlatı konularına nasıl baktığını Richard Keamey'nin kendisiyle yaptığı söyleşiden özetleyelim. Ricoeur, *Yaşayan Eğretilime* adlı eserinde dilin geçirdiği yaratıcı değişimleri göstermek için retorik kaynaklarını araştırır. Anlatısallık üzerine başyapıtı olan *Zaman ve Anlatı'da*, bu araştırmayı dilin icat gücü yönünde geliştiren

rir. Analizinde bir hikâye anlatma ediminin nasıl doğal zamanı, matematiksel ve kronolojik “saat zamam”na indirgenemeyen, belirli bir biçimde insana özgü olan bir zamana dönüştürdüğünü keşfetmeyi amaçlar. Sorusu, öyküleme paradigmasının inşası veya yapışökümü olarak anlatisallığın, neden insana özgü zamanı ifade eden yeni yolların arayışı veya anlamın bir üretimi olduğu yolundadır. Anlatıyı tarih, kurmaca ve insana özgü zaman olacak şekilde üç farklı alanda inceler. Konuya temel yaklaşım itibariyle, anlamın dolaysız kavranışını öne süren Husserlci bilinç fenomenolojisini terk eder. Varoluşun anlamına mitos, eğretilme veya anlatisallık aracılığıyla dolaylıca ulaşılan hermenötik fenomenolojiyi benimser. Hermenötik onun için temel olarak metin yönelimli bir yorumdur.²⁰

Ricoeur’ün felsefi projesi kendi ifadesiyle:

“İnsan dilinin, onu yöneten nesnel sınırlara ve kodlara rağmen yaratıcı ve üretici olduğunu göstermek, teknokratik ve politik çıkarlarla koşullanan gündeliğin aşındırması yüzünden sürekli gölgelenen, dilin çeşitliliğini ve gizil gücünü açığa çıkarmaktır. Dilin eğretilmeli ve anlatisal kaynaklarının farkına varmak, onun donuklaştırılmış ve azaltılmış güçlerinin, dil kullanımlarının bütün formlarının yararı için her zaman yeniden canlandırılabilmesinin tanınmasıdır.”²¹

Ricoeur, yaratıcılığı “hizaya sokan düzene verilen bir tepki” olarak yorumlar. Yorumbilimin görevini “halihazırda-söylenmiş-olan temelinde söylenecek-olan’ın keşfedilmemiş kaynaklarının ayrıcalığına sahip olmak”ta görür. Felsefecinin çoğul okumalara dayanan farklı alanlardaki yorumlamaları, diyalojik söylem içinde biçimlendirdiği bilgiyi merkezileştirmeden ve felsefeyi totalize etmeden, bütün düşüncesinden uzakta tutarak yeniden inşasına dayanır. Daima entelektüel dürüstlüğü amaçlar. “Esinlendiği şu ya da bu çizgiye borçlu olduğu şeyi çarpıtmamaya çalışarak”²² okumalarının hakkını vererek entelektüel dürüstlüğü-nü biçimlendirir. Söylem, onun için dilin nihai ölçütüdür. O, bu çerçevede -diğer yorumbilimcilerden ayrılmasını sağlayan bir niteliğe sahiptir ve edebiyata, dile dair kapsamlı metinler kaleme almıştır- edebiyatı şöyle değerlendirir:

“Edebiyat insanlık tarihini ve insan praksisini okuma biçimimize meydan okumaktan hiç vazgeçmez. Bu bağlamda, edebi anlatı, bilimin ve gündelik varoluşumuz içinde bizim de göz ardı ettiğimiz, dilin yaratıcı bir kullanımını içerir. Edebi dil gündelik varoluşumuzu sorgulama gücüne sahiptir; sözcüğün tam anlamıyla edebiyat tehlikelidir. (...) Edebiyat, toplumsalın bu birincil temsilini, kendi anlatisal temsiliyle bütünler, bir *ikonografik artış* süreci. Fakat edebiyat, kurmacanın insan gerçekliğini ikonografik olarak dolayımлады tek yer değildir. Bilimdeki modellerin ve politik ideolojilerdeki ütopyaların da dolayımlayıcı rolleri vardır. Kurgusal dolayımın bu üç modeli -edebi, bilimsel ve politik- gerçeğin eğretilendirilmesini, yeni bir anlam yaratımını sağlar.”²³

Bütün eserlerinde farklı söylemlerin nasıl birbirleriyle ilişki kurabilecekleri ve kesişecekleri meselesine eğilen, hermenötiğin düşünce tarihinde gelişimine başat düzeyde katkı yapan ve daima diyalojik söylem içinde düşünen bir felsefeci olan Ricoeur, metinlerinde, kitap boyutuna erişmiş söyleşi ve konferanslarında kendisiyle barışık, toplumsal düzene öfke duymaksızın anlamaya çalışan, insanı toplumsal-tarihsel bir ortamın ürünü olmaktan çok tarihselliğini yadsımadan esasen bir anlatı ürünü olarak gören bir düşünürdür. Öyle ki toplumsal-sınıfsal mücadelelerin tarihselliğini bu anlatıların içinde ele almaya gerek duymaz. Onun “yaralı ve bölünmüş” bir cogito kavramını öne çıkarması ve öznenin merkezileştirici bir efendiden çok, kendinden ziyadesiyle büyük olan dilin öğrencisi olduğunu söylemesi, insanın tarihsel-toplumsal varlığına politik-sınıfsal parametreleri yoksayarak dilin, demek ki kurulu düzenin içinden baktığı iddiamızla uyumludur. Ricoeur gibi parlak yorumbilimciler, kurulu düzeni (sistemi) bir metin olarak görme ve okumayı metnin kaderinin tamama erdiği bir eylem biçimi olarak teşhis etmekten yanadırlar. Ricoeur, Batıda geçici bir moda olduğunu şimdilerde daha kolay algıladığımız postmodemliğin dışında kalan, hermenötik alanında yorumbilgisinin sınırlarını genişleten ve yeni kuşakların bu alanda ufkunu açan, diyalogdan yana, yapısalcılıktan, Freudcü psikanalize, Marksizmden postyapısalcılığa kadar çok geniş bir spektrumda eleştirel düşünce biçimleri geliştirmesi ile benzersizleşen bir felsefeci olarak okunmayı ve yorumlanmayı en çok hak eden düşünürlerdendir.

Slavoj Zizek: Her Konuda Sözü Olan Marksist Felsefeci

Pop’un patlama, püskürme şeklindeki eski anlamlarının popüler sanat vb. terimlerdeki kullanımıyla çakışıp çakışmadığını söylemenin zor olduğunu belirten Raymond Williams, “ani bir canlı hareket şeklindeki yaygın anlarri’nin günümüzde genel olarak uygun olduğunu söylüyor.²⁴ İşte pop’un bu tanımıyla eylemleri, felsefeye yaklaşım biçimi ve gösterişçiliği tam olarak uyuşan bir addan söz etmek istiyorum yazının sonunda. Slavoj Zizek (D. 1949), popüler Marksist filozof, Jacques Lacan’ın izlerini sinemadan politikaya kadar pek çok alana taşıyan ve “her şey hakkmda sözü olan” adam portresi çizen bir felsefe ikonudur.

Zizek’in düşüncesine kısaca değinmeden önce, postmodem edebi kimlik ve temsilin sınıfsal-tarihsel temelde diyalektik maddeci eleştirel analizinde önemli bir tespiye yer vermek isterim. Fredric Jameson, Foucault, Ricoeur, Althusser, Derrida vb. gösterge ve anlatı yöntemi kategorilerine ilişkin eleştirinin, bu kategorileri özneye dair, Lacan, Freud ve Nietzsche’den kaynaklanan postyapısalcılık içinde geliştirilen hâliyle tarihselleştirmek durumunda olduğunu vurgular. Bu felsefi metinler, hümanizme saldırılarıyla (Althusser), “insan’ın sonu”nu kutlamalarıyla (Foucault) vb. geç tekelci kapitalizmde öznenin özünde burjuva olan ideolojisinin çözülüp dağılması bağlamında semptomatiktirler.²⁵ Zizek de Marksist perspektif içinden konuştuğu-

nu öne sürmekle birlikte, aslında geç tekelci kapitalizmde öznenin çözülmesine dair semptomatik bir uğraşı seslendirir. Onun Lacancılığı bu çözülmenin teorik altyapısını oluşturm. Zizek'in sürdürücüsü ve aktarıcısı olduğu, kişiliğin bütünlüğüne ilişkin idealleri reddeden Lacan'ın çalışması -Jameson'dan alıntıyla-:

“Öznenin yapısı'na yaptığı vurguyla, ortodoks Freudculuğun sorunsalını bilinçdışı süreçler ya da ketlenmeler modelinden öznenin ve onun kurucu yanılsamalarının oluşumuna ilişkin bir değerlendirmeye doğru yer değiştirir.”²⁶

Jameson, bu yer değiştirmenin tarihsel bir çerçeveye bağdaştırılmayacağını ileri sürer.

Zizek ve *İdeolojinin Yüce Nesnesi* adlı kitabının dâhil olduğu Sloven Lacan Okulu, Ernesto Laclau'dan aktararak söyleyelim: Israrla ideolojik-siyasi alana göndermede bulunur. İdeolojinin özdeşleşme, ana-gösterenin rolü, ideolojik fantezi gibi temel mekanizmalarını teorileştirir. Totalitarizmin özgüllüğü meselesi ile uğraşır, “radikal demokrasi” mücadelesinde yer alır. Lacancı terimlerle düşünür: “Fantezi” toplumsal alanın etrafında yapılandığı temel yarılmayı ya da “antagonizma”yı gizleyen imgesel bir senaryo durumundadır; “özdeşleşme” ideolojik alanın inşasını sağlayan senaryodur ve “keyif (jouissance)” ise ırkçılık gibi söylemlerde harekete geçen dışlama mantığını anlaşılır kılar. Sloven Okulu, ayrıca Lacancı kategorileri -başta Hegel'inkiler olmak üzere- klasik felsefi metinlerin analizinde kullanır.²⁷ Laclau'nun yaklaşımıyla, Zizek'in Lacancılığı, “özne” kategorisinin “özne konumları”na indirgenememesine dayanır. Çünkü özneyi, “özneleşmeden önce bir eksikliğin öznesi” olarak görür. Bu yaklaşım, bana kalırsa özneyi tarihsel-sınıfsal analizden kovarak özne kavramının içini boşaltır. Öte yandan kendi teorik perspektifine “katı bir aşkınlık” atfeden herkesi rahatsız edeceği Laclau tarafından iddia edilen bu ve benzeri çalışmalar teorik referansını -bolluk içinde- kaybetmiş, teori-praxis arasındaki diyalektik ilişkiyi yadsımış çabalardır.

Zizek, “herkesten farklı bir Marksist filozof” olma çabasıdır. Laclau'dan ilham alarak “radikal demokrasi” ya da “demokratik sosyalist” bir siyasi proje içinde her verili problematik duruma uygun, hazır “politik bir reçete” ile dolaşır, söyleşir, yazar. Zizek, Terry Eagleton'a göre Avrupa'da son yıllarda çıkmış ve psikanalizle kültür teorisinin en muhteşem temsilcisidir. O, edebiyata ve hayata politik bakışında, üretim ilişkileri paradigması yerine ideoloji ve tüketim kalıplarını kullanarak, sömürü ilişkilerini çözümlemektense liberal-demokratik sistemin yüzeysel, magazinleştirilmeye açık eleştirisini yeğleyen bir düşünürdür. Ve “sol” olarak gördüğü şeye verdiği anlamı sürekli değiştirir.²⁸ Onun bazı eleştirel çözümlemelerde “yeni oryantalist ve İslâm karşıtı olduğu”²⁹ savma da maruz kalmış olan bu yaklaşımı, sol'u koşulsuz eleştirerek onu edebiyatın, hayatın dışına atmak isteyen her türden postmodernizm sevdalısı, sol ve Batı karşıtı (ama

kapitalist-emperyalist sistem karşıtı değil!) düşünürlerin işine yaramaktadır. Zizek'in yürüttüğü politik tartışmanın merkezinde yer alan liberalizm ve özgürlük nosyonlarına yaklaşım tarzının, onun edebiyata yaklaşımından farklı olmadığını yazan H. Bahadır Türk'e göre, onun metinlerinde karşımıza çıkan tekrarlar, "kullanılan farklı perspektiflere bağlı olarak (Lacancı, Marksist, Hegelian fikirler) oluşan bir tür perspektif kördüğümü" ve "bir tür yarım kalmışlık hissi"³⁰yle mauldür. Böyle bir perspektif kördüğümünün yazıda yer verdiğimiz Foucault ve Ricoeur'un yapıtları için söz konusu olmadığını da belirtelim.

- ¹ Peter V. Zima, *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*, Çev. M. Özsarı, Hece Yay. 2004, s. 15.
- ² Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, Çev. T. Birkan, Ayrıntı Yay. 2004.
- ³ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri-I*, İnkılâp Kitabevi 2002, s. 72.
- ⁴ Niall Lucy, *Postmodern Edebiyat Kuramı*, Çev. A. Aksoy, Ayrıntı Yay. 2003, s. 16.
- ⁵ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, Çev. Ş. Yalçın, İz Yay. 1999, s. 34.
- ⁶ Lucy, agy, s. 99.
- ⁷ Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, Çev. Ş. Pala, Ayraç Yayınevi 2001, s. 225.
- ⁸ Lucy, agy, s. 207.
- ⁹ Fredric Jameson, "Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", in *Postmodernizm*, Haz: N. Zekâ, Kıyı Yay. 1994, s. 64-65.
- ¹⁰ David Harvey, "Postmodernizme Bir Bakış", <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi>. Erişim tarihi: 17.06.2009. Ayrıca David Harvey'in *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz* adlı ufuk açıcı yapıtında (Türkçesi: Metis Yay. 2012) Foucault'nun panoptikon terimini ele alış biçimiyle Marx'ı doğru okuduğu şeklindeki ilginç bir tespiti bulabilirsiniz, (s. 172)
- ¹¹ Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, Çev. A. Fethi, Alan Yay. 1995, s. 82-83.
- ¹² Gary Gutting, *Foucault*, Çev. H. Gür, Dost Kitabevi Yay. 2010, s. 57.
- ¹³ Gutting, agy, s. 58-61.
- ¹⁴ Rümeyza Çavuş, "Edebiyat İncelemelerinde Tarihe Yeni Bir Dönüş", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 42, 1-2, 2002, s. 128.
- ¹⁵ J. G. Merquior, *Foucault*, Çev. N. Elhüseyni, Afa Yay. 1986, s. 207.
- ¹⁶ Merquior, agy, s. 212.
- ¹⁷ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, "Michel Foucault ve Söylemin Eylemciliği" bölümü, Çev. T. Birkan, Bilim ve Sanat Yay. 1998, s. 277-278.
- ¹⁸ Megill, agy, s. 335.
- ¹⁹ Mehmet Rifât, "Paul Ricoeur Okuma Notları", *Cogito* 56 Güz 2008, YKY, s. 51-58.
- ²⁰ Richard Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası- Paul Ricoeur'le Söyleşi", *Cogito* 56 Güz 2008, s. 141-146.
- ²¹ Kearney, agy, s. 143.
- ²² Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç* (Söyleşiler), Çev. M. Rifat, YKY 2008, s. 48.
- ²³ Kearney, agy, s. 148.
- ²⁴ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, Çev. S. Kılıç, İletişim Yay. 2005, s. 287.
- ²⁵ Fredric Jameson, *Siyasal Bilinç dışı*, Çev. Y. Alogan - M. Varlık, Ayrıntı Yay. 2011, s. 110.
- ²⁶ Jameson, agy, s. 134-135.
- ²⁷ Slavoj Zizek, *ideolojinin Yüce Nesnesi*, Kitaba E. Laclau'nun yazdığı önsözden, Çev. T. Birkan, Metis Yay. 2002, s. 8-9.
- ²⁸ H. Bahadır Türk, "Slavoj Zizek Düşüncesinde Liberalizm ve Özgürlük Sorunu Üzerine Bazı Notlar", *felsefe gazetesi.com*, erişim tarihi: 10.08.2013.
- ²⁹ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, Çev. B. Çetiner - T. C. İşsevenler, Pinhan Yay. 2013, "Irak ve Zizek İslâmının Hegelci Mirası" adlı bölüme bkz: s. 225- 246.
- ³⁰ H. B. Türk, agy.

CEM GENÇOĞLU

BATI SİNEMASI NEYİ NASIL İMLER?

Bir endüstriyel sanat olarak sinema

Bir sanat eserinin ideolojik kaynaklarının ve aidiyetlerinin belirlenmesi, onun ifade etmeye çalıştığı temel meselelerinin anlaşılmasında önemli bir unsur olarak görülür. Böyle bir bakış açısı, aynı zamanda bize eseri, daha sağlıklı bir değerlendirme olanağı sunar. Eseri içerisinde doğduğu kültürle anlamaya çalışmak, sanatın açık/örtük anlam dünyasının keşfini kolaylaştırır.

Sinema, gerek kullandığı dil, gerekse ait olduğu kültürel formları yansıtırma biçimi, ideolojik kullanım özellikleri onun aidiyetleri konusunda derin izler taşımaktadır. Sinemanın bir taraf olarak temsil ettiği öğelerle kendini bütünleştirilmesi, dilini bu şekilde ifadelendirmesi nihayet bulmaktadır. Pek çok eleştirmene göre sinema, öncelikle bir medeniyet meselesidir. Kaplan’a göre etnik özelliklerinden ulusal bir mensubiyete, muhalif avant-garde deneysel dahi olsa sinema bir medeniyet meselesidir. “Sinemanın doğası ya da duygu yapıları, zihin yapıları, estetik yapıları ve nihayet teknik yapıları, sinemacının bulunduğu yer’in yerlemlerini yersizleştirebildiği, yerinden edebildiği, başka yerlere ve başka yerlemlere yerleştirilebilmesini mümkün kılacak kapıları sonuna kadar açan sinemacı, bu kapıları açabilecek algı, duygu, zihin, anlam ve gönül haritalarına ve anlamlarına sahipse, sineması bulunduğu ve varolduğu yerin çok çok ötesine taşar ve başka coğrafyalara ulaşır.(1) Bu bağlamda sinemayı, üretildiği kültürden hareket ederek olguların evrenselliği çizgisinde tüm insanlığa *görüntüler* ile anlamlar sunma sanatı olarak tanımlayabiliriz.

Kültürel düşünce sistemi ve estetiğin temsil alanı olarak sinemaya baktığımızda karşımızda blok tanımlamalar yapmanın bir takım kusurları olacağı aşîkârdır. Çizilen sınırlı çerçeveden geniş bir evrene ulaşma ve kültürel boyutları anlama çabası, bir biçimde bütün olarak okumayı gerektirmektedir. Bu yazıda izlekler çerçevesinde Batı sinemasına Hollywood üzerinden bir okuma denemesi yapmaya çalışacağım.

Her ne kadar bazı “kitsch” unsurları merkezinde düşünce estetiği açısından kusurlu sayılsa, ciddi temsil sorunları olduğu iddia edilse, hatta böyle bir derdin olup olmadığı dahi tartışılıyor olsa bile Batı kültürünün anlaşılması açısından Hollywood sinemasının bu anlamda belirleyicilik içerdiğini düşünüyorum. Bu belirleyici yan, bir taraftan inanç kaynaklarından beslenmekte, diğer taraftan oluşturduğu etki alanı ile kendine öykünen sinemaları dönüştürmesi, ortaya çı-

kan bakış açısı ihracı ile kendini göstermektedir. Beslendiği kaynakları kullanarak oluşturduğu hâkimiyet ve etki çizgisi bu anlamda Hollywood'un en önemli özelliklerinden biridir.

Hollywood sinemasının bir bakış açısı yansıtamayacağı iddiası, çoğunlukla onun bir endüstriyel dizayn sonucu olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu, iddianın ötesinde bir gerçek. Her ne kadar endüstriyel dizayn unsuru dahi olsa yansıttığı hikayeler, içerisinde doğduğu kültürel formun izlerini taşımaktadır. Endüstriyalizmin sonucu olarak karşımıza çıkan ticari yöneliş biçimi bu sinemayı bir “erkin” sesi olmaktan alıkoyamamıştır. Hollywood, öyküleri ile bir biçimde batılı anlamda bireyciliği, sekülerizmi, dünyeviliği yansıtan bir endüstriyel ideoloji temsili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Meselenin anlaşılması için öncelikle sinema sanatını nasıl bir çerçevede anlamamız gerektiğine bakalım. Sinema, bir yaşantı sanatı olarak tanıklığınız talip olmaktadır. İzleyerek dâhil olmaya başladığınız andan itibaren sizi, kendi gerçekliği ile buluşturur. Böylece tanıklığınız ile filmin iddiaları arasında ortaya çıkan bir ikna süreci başlar. Bu özelliği ile sinema sanatının gerçekliğe en fazla ihtiyacı olan bir sanat dalı olduğunu iddia edebiliriz. Sinema bu şekilde eğlence sanatı olmaktan ziyade *ikna* sanatına dönüşmektedir. Sinema fantastik yapıtlarında dahi kendi ürettiği gerçeklik üzerinden bir tutarlılık iddiası içermektedir. Bu tutarlılığı izleyici/tanık tarafından kabul görmelidir. Hollywood sinemasının ikna kabiliyetinin sırrı, rasyonel olanı ön planda tutması, rasyonel olamayan karşılaşma anında duyulan ön plana çıkararak buradaki rasyonel eksikliği efekt kullanımı ile bertaraf etme becerisinden kaynaklanmaktadır. Akılcı olmayan bir öyküye yönelik şüphelerinizin efektle rötüş edildiğinde izleyiciye sadece filmde keyif almak kalır.

Sinemanın tanık/izleyici ile kurduğu anlam bağını güçlendiren şey zamandır. Yani filmin “an”ı kullanma biçimi. Kendi gerçekliğini sunduğu biçimsel yapı ile “an”ı ve öyküyü sunuş biçimi ait olduğu anlatı kültürünün öğelerinden beslenmektedir. Hollywood sinemasının “an”ı kullanış biçimi, öyküyü sunuşu, insanı bir proje olarak tanımlayan bir medeniyetin izlerini taşımaktadır. Bütün açmazları çelişkileri, saplantıları ile bahsettiğimiz insan, filmle keşfedilen/keşfeden, çözümlenmiş/çözen, çoğaltılan/çoğaltan bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır. Efektif özellikleri ile Hollywood sineması, proje filmin -proje insana dönüşme aracı olarak görülebilir.

Batılı anlatı gelenekleri üzerinden düşündüğümüzde Hollywood sinemasının da ait olduğu toplumun kendine özgü anlatım özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. Dünya algısı, varlık/eşya ilişkisi, Batı mitlerinden çağdaş anlatılara değin geniş bir perspektif sunmaktadır. İlle de bir kıyas yapılacak olursa Tanpınar'ın doğu anlatılarında trajedi yoksunluğuna sebep saydığı kadercilik anlayışı benzer etki-

sini sinemada da göstermektedir. Doğu sinemaları kendini kaderciliğe teslim ederken, Hollywood rasyonalite ve trajediyi kendine mesken edinmektedir. Doğu anlatı geleneklerinden beslenen sinemalar çoğunlukla kendi halklarına yönelik, onların dilinden hikâye anlatmaya meylederken, Hollywood sineması tercihini dünyaya, eşyanm/tabiatın/dünyanın kontrolü ideolojisine dönük olarak sosyal psikolojik bir dünyaya müdahale mekanizması olarak karşımızdadır.

Bu müdahale alanını soft bir eğlence alanı olarak değerlendirmek onu küçültmek olacaktır. Bu bağlamda Hollywood sinemasında geleneksel kurumlan ve hâkim ideolojiyi meşrulaştırma yönelimlerinin yanı sıra, farklı ideolojiler kurmanın da önemli bir unsur olduğu görülür. Hollywood sinemasında her film kendi gerçekliğini üretir. Kanıtlarını sunar ve gerekçelendirir. Olmasını arzuladığı dünya tasavvurunu net bir biçimde betimler ve izleyici/müşteriye sunar.

Bu çerçevede Amerikan toplumunda Afro-Amerikan bir başkanın olması ihtimalinin öncelikle beyaz perdede görülmesi önemli bir gösterge olarak kabul edilebilir. İkna sürecinin anlaşılması açısından Afro-Amerikan başkan filmlerini önemli buluyorum. Şöyle ki; Afro-Amerikan bir ABD Başkanı beyaz perdede ilk olarak yerini 1930'lu yıllarda bir komedi filmi ile alır. Film, Sammy Davis Jr.'un daha yedi yaşındayken kamera karşısına geçtiği "Rufus Jones Başkan Oluyor" adlı filmidir. Müzikal komedi türündeki 21 dakikalık filmde Sammy Davis Jr., yedi yaşındayken başkan olan bir küçüğü canlandırdı. Bu ancak bir komedi filminde gerçekleşebilecek bir olaydır. Ardından "The Man" (1972) filminde Afro-Amerikan Başkan rolünü bu kez usta aktör James Earl Jones devralır. Jones, bu filmle sağlık sorunlarından ötürü görev yapamaz durumda bulunan başkan ve başkan yardımcısı yerine başkanlık koltuğuna oturan kişi rolünü üstlenmiştir. Ardından 1998 yılında çekilen "Derin Darbe" filmi ile felaket filminde dirayetli duruşu ile ön plana çıkan ve doğru kararlar alıp halkı bir arada tutabilen Afro-Amerikan başkan imajı ile önce beyaz perdede tanışan Amerikan toplumu ardından bu dönüşüme siyaseten tanıklık etmiştir (2). Hollywood, komedi filmi konusu olarak başkanlıktan, başkan vekâletine ardından kahraman başkanlığa doğru evirilen süreçte başarılı bir ikna rolü üstlenmiştir. Öte yandan başka filmlerde ezilen toplumsal figür olarak yer alan Afro-Amerikan olmak, zamanın ruhuna uygun biçimde yönetim erkinin tam kalbinde başat rolünü almıştır. Bu ikna hareketi sadece Amerikan halkına değil tüm diğer ulusları iknaya yöneliktir.

Kara Film ve varoluşçuluk

Kara Film özellikle 1929 Amerikan Büyük Buhranı sonrasına denk gelen bir anlam yitim/sorgulama dönemi sineması olarak tanımlanabilir. Çoğu yazara göre toplumsal yapı ile birlikte tarihsel boyut üzerinden değerlendirilen kara film-

ler (film noir), kentleşmenin ardından gelen suç, cinayet, güvensizlik, enflasyon ve korku kültürünün hâkim olduğu bir dünya sunar izleyiciye. “Sunset Bulvarında (1949) yaşlanmış eski bir kısa film oyuncusu üzerinden bir geçmiş arkeolojisi yapan Billy Wilder Hollywood’un set dışına yönelen kamerası ile yeni dünya arayışına girer. Bu arayış aynı zamanda zamanı yakalama/her dem taze olma ve varolma sancıları da içermektedir, fakat bir trajedi ile sonuçlanır. Esasında trajedi ile sonuçlanan bu arayış Hollywood sinemasının varoluşçuluk macerası için de geçerlidir. Ki bu durum 90’lı yıllara kadar devam edecektir.

1994 yapımı “Forest Gump” ile yeni bir sorgulama devresi karşılaşırız. Öğrenme güçlüğü yaşayan Forest Gump üzerinden yeni sorgulama evresi ile karşılaşırız. Tam da Kara Filmin popülerleşme dönemlerinde, 1950’lerde geçen hikâyede, 75 IQ’nün altında, bedensel kontrolü zayıf, çevresinde alay konusu olan kahramanın, bir otobüs durağında hikâyesini anlatmaya başlamasıyla, onun Vietnam’daki kahramanlığına, başarılı iş adamı oluşuna, ABD başkanları (Kennedy, Johnson, Nixon) ile tanışmasına tanık oluruz. Forest Gump üzerinden geniş bir okuma denemesi yapan Hakan Savaş’a göre bu film, insanın yaşama karşı yabancılaşmasına ve yaşarken ölümüne bir tepki olarak bir özgürleşme çağrısıdır. Bu hikâye sıradan kişisel bir otobiyografi olarak değil aynı zamanda onu çevreleyen koşulların, Amerika’nın öyküsü olarak değerlendirilmesi gerekmektedir (3).

Süper kahramanlar; gerçeklik ve gelecek

Hollywood’un süper kahramanları; Örümcek Adam, Yarasa Adam, Süpermen, Kedi Kadın üzerinden bir gerçeklik ve gelecek öngörüsü yapmaya çalışalım. Süper kahramanlar üzerinden dünyaya atılmışlık mitinin temsilcisi, kendi gezegeninden kovulmuş bir Süpermen karşımıza çıkar. Tanrısal güçleri ile bu uzaylı karakter gizil güçlerini kullanmadığı durumda Clark Kent adında, sıradan bir Amerikan vatandaşından daha kabiliyetsiz bir kişilik profili çizer. Sakar, kadınlarla ilişki kurmada beceriksiz, tedirgin, sönük tavırları ile sunulur. Aynı tabloyu Örümcek Adam için de söyleyebiliriz. Diğer bir süper kahraman Kedi Kadın, cinsiyeti gereği giyim tarzı, makyajı ve gereksiz nezaketi üzerinden küçümser. Süper kahramanların genel özellikleri olarak asosyallik ve mesleki başarısızlıkları ile tanımlayabileceğimiz bu karakterler, ait oldukları orta sınıfın alay konusudurlar. Fakat ait oldukları orta sınıfa özgü bir güçleri vardır. Klasik Hollywood sinemasının orta sınıfa özgü tanımlamalarında karşımıza çıkan rastlantı süper kahraman filmlerinde özgün bir sihir taşımaktadırlar; *dönüşüm*.

Tanrısal güç sahibi süper kahramanlar dönüşerek içerisinde bulundukları dünyayı değiştirecek gücü ortaya koyar. Dönüşüm; bu anlamda hem kahramanın kendisi için, hem de yaşanmaz hale gelen dünya için umut vaat etmektedir. Dönüşüm

için bir arzuya ihtiyaç duyulmaz. Beklenen, arzulanan bir durum olmadığı gibi kahramanın da bu anlamda yaşadığı dünyadan bir rahatsızlığı dahi yoktur. Tanıktır sadece. Tesadüf sonucu gelişen bir olay dönüşüm kurgusunun başlangıcı olur. Hollywood sineması için önemli bir öykü inşa nesnesi olarak *tesadüfî* anmak gerekir. Hollywood senaryosunda öykünün merkezine yerleşen tesadüf, batılı yaşam tarzının dışına çıkarılmıştır. Yapılandırılmış bir yaşam sürerken kontrol dışılık ancak kaza ile ilişkilendirilir. Ki İngiliz dilinde de kaza/olay (accident) aynı zamanda tesadüf olarak anlamlandırılmaktadır. Hayatın gerçekliği, kurgulanamaması rasyonel olarak açıklanamayacak olması, sinemada bu şekilde yer bulmuştur.

Kendine has dili ve anlatım özellikleri ile izleyici üzerinde görsel/işitsel bir alan sunan Hollywood sineması bizlere kişisel gelişim karakterleri sunmaktadır. Hollywood için toplumsal gerçeklik, kendisinden beslenerek evrensel gerçekliği yönetme/yönlendirme iddiası ile şekillenmektedir. Hollywood'un bu anlamda önemli işlevi; geleneksel değerleri ve egemen kurumları meşrulaştırarak egemen ideolojiyi sağlamlaştırmak, ya da egemen ideolojiyi aşılacak olarak değerlendirilmektedir. Bireycilik, sahip olma, hâkimiyet ve yarışma arzusu, ataerkillik yapı, ırkçılık vb. değerler üzerinden bir tanımlama yaptığımızda Hollywood sineması sanılanın aksine her anlamıyla ideolojik bir sinema olarak değerlendirilmektedir (4). Bu ideolojik kurgu, rasyonelleşme/dünyevileşme ve hâkim olma arzusu ile kendini kamufle etmiş, kendi gerçekliğini yenileme yönünde çaba sarfetmektedir. Hollywood batının ideolojik kaynakları ile sadece kendine ait bir etki alanı oluşturma değil, tüm düşünce kanallarına hâkim olmanın, tüm düşünme ve okuma biçimlerini şekillendirmenin sinemasıdır. Hakimiyetini, kendini eğlence mecrasına yerleşmiş olmanın verdiği rahatlık üzerine ve "efekt" ile her geçen gün biraz daha meşrulaştırarak.

KAYNAKLAR

- 1) Kaplan, Yusuf. (2011) **Bir Medeniyet Meselesi Olarak Sinema Üzerine Düşünen Bir Öncü: Enver Gülşen.** içinde Enver Gülşen. **Hakikatin Sineması.** İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- 2) <http://www.dunyabulteni.net/index.php?aType=haber&ArticleID=57305> (15.05.2014)
- 3) Savaş, Hakan. (2013) **Sinema ve Varoluşçuluk.** Sözcükler: İstanbul, s. 309-315.
- 4) Ryan, Michael., Kellner, Douglas. (1997) **Politik Kamera.** Çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 17-19.
- 5) Wollen, Peter. (2004) **Sinemada Göstergeler ve Anlam.** Çev. Zafer Aracagök, Bülent Doğan. İstanbul: Metis Yayınları.

İBRAHİM YILDIRAN

ANTİKİTEDEN MODERNİTEYE OLİMPİYAT OYUNLARE İDEALLER VE GERÇEKLER

Giriş

Antik olimpiyat oyunları her dört yılda bir Peloponnes yarımadasının Kuzey Batısında, üçra bir vadide bulunan Olyrúpia'da tanrı Zeus'a adanan bir festival kapsamında düzenlenmişti. Arkaik çağ başlangıcından erken orta çağa kadar yaklaşık on iki asır sürdürülen oyunlar festival repertuarının ana parçasını oluştuyordu. Başlangıçta küçük yerel bir festival alanı mahiyetindeki kutsal alan Olympia, zamanla antik çağın en önemli kült ve spor etkinliklerinin sahnesi konumuna yükselecekti. Ancak Olympia, Roma İmparatoru I. Teodosius'un pagan uygulamalar olduğu gerekçesiyle yasaklaması sonucu MS 393'ten itibaren uzun ortaçağ boyunca kaderine terk edilmiş ve Batı, Rönesans'a oyunlar ve kutsal mekânı hakkında hafızası boş olarak girmişti.

Ancak Rönesans hümanistlerinin antik çağ değerlerini ve insan idealini anlama çabasıyla antik kaynaklara yönelmeleri, antik ve modern olimpiyatlar arasındaki bağın oluşumuna ve nihayet oyunların yeniden kuruluşuna zemin hazırlayan bir dizi olayı tetikleyecekti. İlk olarak, antik eserlerden varlığı anlaşılan olimpiyat oyunlarının Batı toplumunda uyandırdığı hayranlık, bunlardan etkilenen Rönesans aydınlarının antik sporlar hakkındaki eserleriyle yaygınlaşmış, Avrupa ve Amerika'nın çeşitli kentlerinde yerel olimpiyat denemelerine yol açmıştı. Oyunların mekânı Olympia'nın da keşfiyle dikkatler arkeolojik kazılar ve kazı raporlarına yoğunlaşmış, gelişen seçkin ilgisi giderek -ileride Türkiye'nin de başını ağrıtaçağı- bir Helenseverlik (Philhellenizm) akımına evrilmişti. Akıma kapılanlardan biri de Baron Pierre de Coubertin'di ve tüm bu süreç antik olimpiyatların modern çağın ihtiyaçlarına cevap verir biçimde yeniden canlandırılması fikrini eyleme dönüştürmesinde başlıca ilham kaynağını oluşturmuştu.

Yarattığı sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi etkileriyle son yüzyıl toplumsal yaşamının tartışmasız en önemli fenomenlerinden biri haline gelen olimpiyat oyunlarının antik çağ ve modern zamanlar arasında yaşadığı yükseliş, çöküş, yeniden keşif ve canlandırma süreçleri, bir bütün olarak Türkçe literatürde yeterince ele alınmamıştır. Bu çalışmada, bir antik Yunan ulusal geleneği olarak gelişen ancak Rönesans sonrası yeniden doğuşunu borçlu olduğu Batı medeniyeti tarafından 20. yüzyılda -Yunanlıların da hilafına- evrenselleştirilen olimpiyat oyun-

larının antik ve modern versiyonlarının oluşum ve gelişim serüvenleri, idealler ve yaşanan gerçekler etrafında değerlendirilmektedir.

Antik Olimpiyat Oyunları: Kültürel ve Dinsel Arka Plan

Oyunların kökeninin Zeus, Pelops, Iphisos veya Herakles gibi efsanevi kimlikler etrafında geliştiği varsayılan ve değişik varyantları nakledilen mitlere dayalı izahı, mitoloji severler için ilginç olabilir. Ancak oyunların içinden çıktığı kültürün tarihsel veriler ışığında izlenebilir olan gelişim süreçlerine bağlı açıklamalar şüphesiz daha güvenilir olacaktır.

MÖ 2. Bin başlarında Kuzey'den Doğu Akdeniz'e inen İndo-Germen halklar, savaşçı üstünlükleriyle hâkimiyetleri altına aldıkları Peloponnes Yarımadasının kültürel olarak üstün yerli mediterranean halkıyla birkaç yüzyıllık bir süreçte kaynaştılar. Minos uygarlığının yükseldiği Girit'in hâkimiyet altına alınması sürecinde (MÖ 1600-1450) gelişen sosyal ve emperyal ilişkilerle Avrupa kıtası üzerinde ilk yüksek kültür gelişti. Spor da karakteristik özelliklerinden biri "yarışmacı temel tutum" olan dönemin aristokratik yaşam tarzı ve dünya görüşünün doğurduğu sosyal bir olgu olarak Batı coğrafyasında ilk kez Girit-Miken Kültürü'nde ortaya çıktı. Bu kültürde, fiziksel performansa yüksek kıymet biçiliyor ve spor yarışmaları performansın sergilenmesine imkân tanıyordu (Bohus 1986, 9-11). Bu, sportif yarışmalarda performansın kıyaslanması anlayışının olimpiyatlardan çok önceki devirlerde, henüz Miken çağında makbul ve yaygın olduğuna işaret etmektedir. Yarışmacı aristokratik yapı, rekabetin en keyifli ve barışçıl biçimi olan spor türlerini zenginleştirmede Girit, Mısır ve Anadolu gibi çevre kültürlerin spor-kültürel birikimlerinden besleniyordu (Sinn, 1996: 142-43). MÖ 12. yüzyılda Dor istilasıyla başlayan ve Girit-Miken kültürünün çöküşüyle sonuçlanan 400 yıllık dönemde Olympia'nın ve oyunların akıbeti belirsizdir. Antik eserlerden nakledilen, takip eden Arkaik Çağ (MÖ 800-500) başlangıcında, MÖ 776'da olimpiyat oyunlarının "resmen" başlatılmış olduğudur. Literatürde genel kabul gören bu görüşün kaynağı, Hippias'ın MÖ 5. yüzyılda Olympia'daki arşiv kayıtlarına dayanarak oluşturduğu ve MÖ 776'ya kadar geri götürdüğü şampiyonlar listesidir ki gerek eski çağ, gerekse günümüz araştırmacılarınca ihtiyatlı yaklaşılmaktadır.

Bununla birlikte oyunların dinsel kökeni ve buna bağlı anlamı hakkında şüphe yoktur. Daha sonraları antik olimpiyat oyunlarının düzenleneceği Olympia'nın kurulduğu Kuzeybatı Peloponnes'in Pisa mevkiindeki Alpheios vadisinde ilk yerleşim izleri MÖ 4. binden kalmaz ve henüz 3. binde Ana Tanrıça Gaia'ya adanan bereket kültü kutlamaları yapıyordu. (Wacker 2004: 11, 12) Girit-Miken çağında Olympia, artık dinsel festivaller kapsamında ritüel karakterli sportif yarışmaların yapıldığı kutsal bir mahaldir. (Bohus 1986: 13) Arkaik çağa girişte ise

rağbetin iyice arttığı anlaşılmaktadır. (Wacker 2004: 13) Oyunların gelişim sürecinde, hayatlarında en az bir kez Olympia'daki büyük festivale katılmak birçok Helen'in hedefi haline gelmişti. Dinsel uygulamaların yarışmacılıkla ilişkilendirilmesi sadece olimpiyat oyunları için değil, aynı zamanda diğer kutsal oyunlar Pythia, Nemea ve Istmia için de karakteristiktir. (Bengtson, 1983: 33) Bütün oyunlar, önceleri yerel dinî cemaatlerin dinsel festivalleriyken en geç MÖ 6. yüzyılda tüm Yunanlılar için anlam taşıyan organizasyonlara dönüşmüşlerdi. Ancak bunlar arasında Olympia'daki oyunlar müstesna bir mevki kazandılar.

Yarışma Organizasyonu: Kutsal Barış, Performans

Denetimi ve Program

Dört yıllık periyotlarla düzenlenen Olympia festivalinin bir parçası olan yarışmaların tüm Yunan dünyasına duyurulması hem oyunların saygınlığı hem de kesin olarak yapılacağını anlaşılmaması bakımından önemliydi. Organizatör kentin resmi ulaklar yoluyla yaptığı festival duyurusuyla aynı zamanda tanrı barışı denilen, üç dört ay süreli bir anlaşma da devreye girmiş oluyordu. (Decker, 1995: 116, 17) Olympia festivali için geçerli olimpik barışa, “elini uzak tutmak” anlamında “Ekecheiria” deniliyor ve gerek oyunlar esnasında gerekse festival katılımcılarının geliş-gidiş yolculuklarında güvenliğin garanti altına alınması amacıyla silah bırakışmak anlamını taşıyordu. (Wacker 2004: 40) Olympia'da Hera tapınağında saklanan bir disk üzerine kaydedilmiş olan barış antlaşmasının şartlarına, oyunların bin yılı aşkın bir süre kesintisiz devamı göz önüne alındığında, genel olarak riayet edilmiş olunmalıydı.

Yaz gündönümünden sonraki dolunaya rastlamasına büyük önem verilen oyunların tam zamanında başlatılabilmesi yarışmacıların belirlenmiş bir tarihte Olympia'da bulunmalarını zorunlu kılıyor; geç gelenlere asla katılım izni verilmiyordu. Doğal koşullar dışında sporcu veya izleyicilerin Olympia'ya geliş-gidişleri süresince karşılaşılabilecekleri engelleyici her türlü girişim “ekecheiria” antlaşmasıyla bertaraf edildiğinden, yolculukta yaşanıldığı ileri sürülen - örneğin, denizde ters rüzgâr gibi- güçlüklerle dair özürler kabul edilmiyor, atletlerin muhtemel gecikmeleri hesaba katarak seyahatlerini planlamaları bekleniyordu. (Bengtson, 1983: 30, 31) Belki atletlerin önüne geçilemeyen gecikmelerinin programda yarattığı aksaklık, belki de herhangi bir denetimden geçmeden Olympia'ya gelen atletlerin düşük performansları, sporculara Olympia'ya gelmeden önce kendi şehirlerinde on ay boyunca zorunlu sportif antrenman yapma ve oyunlardan bir ay önce Elis'te açılan bir tür “performans geliştirme ve denetleme kampı”na katılma şartını getirmişti.

Elis kampında sadece sporcular değil yarışmaların en önemli aktörlerinden olan Hellanodikler ve hakemler de hazırlanıyorlardı. Çünkü bir yarışmanın kurallara uygun yönetimi, özellikle galibiyet kararı yetkili müsabaka hakemlerinin elindeydi ve yarışma kuralları bilgisi yanında, objektiflik, tarafsızlık ve satın alınamazlık gibi erdemlere sahip olmalıydılar. Hellanodikler, bu değerlere sahip oldukları düşünülen aristokratlar arasından seçiliyorlar ve Elis'te kendilerine ait lokalde on ay boyunca yasa koruyucular tarafından sorumluluk alanları ve yarışma kuralları eğitiminden geçiriliyorlardı. (Decker, 1995: 120-22) Atletlerin katılım şartlarını yerine getirip getirmediikleri, verili antrenman programını uygulayıp uygulamadıklarının takibi, hangi yaş kategorisinde yarışacakları, eşleştirme kurallarının çekimi, formsuzların diskalifiye edilmesi, kuralları ihlal edenlerin anında cezalandırılması ve şampiyonların taçlandırılmaları Hellanodiklerin görevleri arasındaydı. Elis kampı tamamlandığında Olympia festivalinin tertip ve düzeninden sorumlu Elis kenti yurttaşlarıyla birlikte, sporcular, antrenörler ve meraklılardan oluşan bir festival alayı, kuş uçuşu 40 km. mesafedeki Olympia'ya doğru düzenli bir şekilde hareket ediyor ve tahminen iki gün sonra kutsal alana ulaşıyordu. (Wacker, 2004: 43) Yarışmacıların ve atletizm meraklıların dışında böyle bir toplantıdan yararlanmak isteyen, bilginler, hatipler ve sanatçılarla birlikte bir satıcı kalabalığı da Olympia'ya akın ediyordu. (Gillet, 1975: 33)

Hipodromda yapılan atlı yarışmalar dışında tüm atletik performanslar stadyumda sergileniyordu. Olympia stadyumunun koşu pisti bir stad uzunluğunda, 600 ayak, yani 192,28 metreydi. Bu mesafe diğer bölgelerde geçerli ayak uzunluğuna göre değişebiliyordu. Yarışma repertuarı ilk 15 olimpiyat oyununda sadece koşulardan, hatta ilk 13'ünde tek stad koşusundan ibaretti. 14. Olimpiyatta İki stad boyu yarış (Diaulos), 15. de uzun mesafe koşusu (Dolichos) eklenmişti. Şampiyon listelerinden takip edilebildiği kadarıyla bunlara 18. oyunlardan itibaren güreş ve pentatlon, 23. de boks, 25. de atlı araba yarışı, 33. de at yarışı ve pankrasyon eklenmiş, böylece antik olimpiyat oyunların önemli disiplinlerinin tamamının programa girişi ancak MÖ 648'de, başlangıçtan 128 yıl sonra tamamlanabilmişti. Bengtson (1983) bunu geçmiş programların yegâne yarışmalarını oluşturan koşular karşısında yeni branşların kabul alanı bulmalarındaki güçlüğe bağlamaktadır, (s. 33) Genel olarak Ağustos aya rastladığından yakıcı güneş altında yarışmak da izlemek de başın örtülmesine asla izin verilmediğinden oldukça meşakkatli olmalıydı. Bu zorunluluk, yaşlı olduğu halde gösterileri kaçırma istemeyen -çünkü olimpiyat oyunlarını görmeden ölmek bahtsızlıktı- filozof Miletos'lu Thales'in ölümüne yol açmıştı. (Gillet, 1975: 35)

Yarışma programı erken dönemlerde bir güne sığdırılıyordu ve daha fazlası programın sadece koşuları içermesi nedeniyle zaten gerekli olamazdı. Ancak

Klasik çağda MÖ 5. yüzyıldan itibaren Panhelenik oyunlar büyük bir gelişme gösterecekti. Demokratikleşmenin bir sonucu olarak sporda yarışmacı tutum geniş halk kitlelerine de sirayet ettiğinden şampiyon listelerinde artık halktan isimlere de rastlanıyordu. Site devletleri arasında gittikçe artan rekabet davranışı oyunlara da sıçramış, bir atletin bireysel başarısı, mensup olduğu site devletinin başarısı olarak değerlendirilmiş, şampiyonlar için konulan özendirici ödüller Olympiya’da yarışmak isteyen sporcu sayısını artırmıştı. Yarışma programlarında branş yelpazesinin genişlemesi ve sürekli artan seyirci sayıları, MÖ 472’de olimpiyat oyunlarında bir reformu zorunlu kılmış, organizasyon beş güne yayılmış ve ikinci bir stadyum inşa edilmişti. (Bohus, 1986)

Yarışmalara Katılım Hakkı ve Kadın

Antik olimpiyat oyunlarına sporcu ya da izleyici olarak katılıma çeşitli sosyal, kültürel ve hukuki kriterler getirilmişti. Oyunlara katılımın ilk ve öncelikli şartları, -onursuz, dinsiz ve katil olmamak, evli çiftten doğmuş olmak kaydıyla-Yunanlı, hür ve erkek olmaktı. Dolayısıyla köleler, barbar olarak nitelendirilen Yunanlı olmayanlar ve evli kadınların katılımı şiddetle yasaklanmıştı. Oyunlara ait ayrımcı bir dışlama olarak görülmeyen bu durum aslında toplumsal gerçeklerin bir tezahürüydü. Askeri, siyasi, ekonomik ve kültürel gelişimi erkeklerce yönlendirilen Arkaik ve Klasik dönemler kent devleti dünyasında kadınlar, sadece siyasi haklardan yoksun olmakla kalmayıp genel site yaşamından da büyük ölçüde dışlanmışlardı; köleler ise zaten vatandaş değillerdi.

Olympia’da sadece evli kadınların yarışmaları izlemekten şiddetle menedilmeleri ilginçtir. Yaptırımı ölüm cezası olan bu yasaktan muaf tutulan yegâne kadın Demeter rahibesiydi. Evli kadınlara getirilen yasağın kült-dinsel nedenlere dayandığı görüşünü savunanlardan Decker (1995), Olympia’nın önceleri ana tanrıça kült mahalli olduğuna ve varlığı Zeus mabedinden çok daha eskiye dayanan Hera mabedinin ana tanrıça kültünün geçmişteki baskın konumunu yansıttığına dikkat çekmektedir. Anlaşılan, ana tanrıça kültünün Zeus kültü tarafından bastırılması, eskilere belirli ayrıcalıkların tanındığı bir uzlaşmayla sonuçlanmış; ana tanrıça kültünün sembolik temsili için Demeter rahibesine oyunları izleme imtiyazı tanınırken, ana tanrıça kültüne doğal olarak daha yakın olan kadın cinsiyeti oyunlardan uzak tutulmuştu, (s. 129) Bu girişimin tamamen başarılı olamadığı Olympiya’da, olimpiyat oyunlarından farklı bir tarihte Hera onuruna tamamen kadınlara özel, programında kızların koşu yarışmalarının da bulunduğu kutlama etkinliklerinin düzenlenmesinden anlaşılmaktadır. On altı Elisli kadının düzenlediği Hera festivalinde evlenmemiş kadınlar, altıda bir oranında kısaltılmış (160 m) stadyum pistinde koşu yarışması yapıyorlardı. Pausanias’a göre kadın atletler, çö-

zlmş saçları, dizlerini örten ancak sağ omuzlarından göğüslerine kadar açık kıyafetleriyle yarışıyorlardı. (Kannicht, 1997: 48)  yaşı kategorisinde yapılan yarışmalarda kazananlara erkeklerde olduğu gibi zeytin dalından birelenk veriliyor, isterlerse yaptırdıkları resimlerini Hera tapınağına asabiliyorlardı. (Alpman, 1972: 99) Kendileri izleyemiyorsa da at sahibi kadınlar, erkekler olimpiyatına katılan atları galip geldiği taktirde ‘olimpiyonik’ yani şampiyon sayılıyorlardı.

Yarışmalarda dl, Suç ve Ceza

Dinsel festivallerin en önemli parçası olarak tanrılara sunulan bir adak mahiyetinde olan yarışmalarda zaferin, tanrının bir hediyesi olduğu tasavvuru, kazanan atletlerin neredeyse tanrı tarafından seçilmiş, kutsal bireyler addedilmelerini sağlıyordu. (Bohus 1986: 18) Olympiya’da kazanılan bir zafer, antik çağda ulaşılabilecek en yüksek sportif başıyandı. Bu şampiyon atlet için, -görünüşte en değerli ödül olan- kutsal zeytin ağacı dalından yapılmışelenkten, yaşıadığı kente duvarının bir bölümü sembolik olarak oyulmuş surlardan törenle girmeye; zafer heykeli diktirmek ve yaşam boyu ücretsiz beslenmekten, kent yönetiminden zafer ikramiyesi almaya kadar sayısız onur ve ayrıcalıkları da beraberinde getiriyordu. (Decker, 1995: 47, 48) Memleketinde neredeyse tanrılara eş saygı görüyor, politik mevkiller için düşünülüyor, kenti veya cemaati için rol-model olarak takdim ediliyor (Wacker 2004: 32), n heykeltıraşlar ve şairler yoluyla yceltiliyor ve henüz yaşarken lmszler kümesine dâhil ediliyordu. (Bengston, 1983: 3) Olympia’mn diğer yarışma şenliklerinden farklı bir özelliği, şampiyonların Altis’te kendi heykellerini dikme hakkına sahip olmalarıydı ve bronz dökme tekniğinin geliştiği M 6. yüzyıldan itibaren heykeller kutsal alanı doldurmaya başlamışlardı. Ancak heykeller kişinin gerçek boyutlanndan daha büyük olmamak zorundaydı zira bu ayrıcalık sadece tanrı ve kahraman heykellerine aitti. (Kannicht, 1997: 50)

Literatürde, antik olimpiyat oyunları kapsamındaki “kutsal” yarışmalara katılan sporcuların ahlaki davranışları hakkındaki değerlendirmeler daha çok destansı verilere dayalı ve münferit olaylar ekseninde gelişen ya hep ya hiç esasına dayalı kişisel bakış açılarıyla ilgilidir. Oysaki antik kaynaklar üzerinde yapılan incelemeler, olimpiyat oyunlarında yaşanan kural ihlllerini, önüne geçmek için alman tedbirleri ve cezalandırma yöntemlerini açıklar mahiyettedir. (Yıldıran, 2013: 3) Oyunların ilk günü, adil davranacaklarına dair ant için Hellanodikler her yarışmacıyı, niteliklerine karşı çıkacak kimse bulunmadığından emin olmak için halka tanıtıyorlar; ardından sporculara, ebeveynlerine ve antrenörlerine, başvurdıkları branşlarda yeterince hazırlanıldığına, oyunlar için konulmuş kuralları ve düzeni doğrudan ya da dolaylı ihlal etmeyeceklerine dair yemin ettiriyorlardı. Herhangi bir politik ya da dinsel nedenle olimpik festivale katılımdan men edil-

miş bir site devletinin yurttaşlarından kimsenin Olympia’da yarışmasına izin verilmiyordu. Yarışma öncesi kriterleri taşımadığı belirlenenler utanmazlıkla yaf-talanarak uzaklaştırılıyor; yarışmalara katılmış ve zafer kazanmış bile olsalar, hükmen mağlup ilan ediliyor; fiziksel olarak da cezalandırılıyorlardı. Mevcut yarışma düzenine karşı saygısızlıklardan biri, yarışmaya ehliyetli bulunarak listeye kaydedilmiş bir atletin müsabakaya çağrılmadan önce rakibinden korkarak kaçmasıydı. Böyleleri para cezasına çarptırılıyordu. Bu tür genel olanlar dışında tabii ki her disiplinin kendi özel kuralları vardı. Örneğin koşularda hakemin başlama işaretinden önce çıkış yapan atletler kırbaçlanıyordu. (Krause, 1838: 144-47) En Ağır suçlardan biri olarak rüşvete rastlandığında farklı ve ağır bir ceza uygulanıyor; masrafları Olympia kutsal mekânında zaferi rüşvetle satın almaya kalkışan atletlere ödetilmek üzere, kaidesi üzerindeki levhaya cezalının adının ve kentinin yazıldığı bir bronz Zeus heykeli yaptırılıyor ve heykeller kasıtlı olarak sporcuların Stadyum’a gitmek üzere kullanmak zorunda oldukları yol üzerine yerleştiriliyordu. Bir servete mal olan cezaları atletlerin karşılayamaması durumunda sitesi ödemek zorunda bırakılıyordu. (Decker, 1995: 150-51)

Antik olimpiyat oyunlarında görülen erdemsiz davranışların nedenini, başlangıcından itibaren uzun bir süreçte ortaya çıkan toplumsal değer yargılarındaki değişme ve çözümlerde aramak gerekir. Zira henüz klasik çağ ortalarında oyunların tanrılara sunulacak bir niteliğinin kalmamış olması, MÖ 4. yüzyılda yarışma yerleriyle kutsal bölgenin birbirinden ayrılmasıyla sonuçlanmıştı. (Alpman, 2001: 143) Oyunların kutsallıktan sıyrılması, sporcuların kuralları ihlal etmeyeceklerine dair ettikleri yeminin yaptırımını da iyice azaltmış olmalı ki kazanmak için etik dışı yollara başvurma eğilimi bu yüzyıldan itibaren giderek artmıştı.

Antik Olimpiyatların Sonu

Helenistik çağda iyice yaygınlaşan meslek adetliği, kutsal yarışmalarda da neredeyse sadece meslek atletlerinin start almasına; atlı araba yarışları, Pankrasyon ve yumruk dövüşü gibi halk üzerinde etkili, şova yönelik müsabakaların ön plana çıkmasına yol açmıştı. (Bohus, 1986: 40) Böylece, oyunlarda “agonistik”, yani karşılıksız ve ideal yarışma sanatı ve vücut kültürü uğruna harcanan karşılıksız çabalar değer kaybetmiş, yerini kazanç ve yararlanma tutkusu ile beslenen bir tutuma bırakmıştı. (Alpman, 2001, 141) Roma İmparatorluğu döneminde, MÖ 30dardan itibaren giderek artan meslek atletliği, anlam kaybına rağmen olimpiyat oyunlarında zafer kazanmak hala prestijim koruyor olmalıydı ki Neron, katılmak istediği 211. Oyunları 65’den 67’ye iki yıl ertelemiş, an az altı yarışmada zafer(!) kazanmıştı. Önüne geçmek kimin haddineydi... Atlı arabasının devrildiği yarışta bile, “düşmeseydi birinci olurdu” denilerek şampiyon ilan edilmişti. (Bengtson, 1983: 87-95)

Hristiyanlık, başlangıcından itibaren oyunlara karşı, tavizsiz bir tutum sergilemiş; kült kökenleri nedeniyle putperest ayinlerden saymıştı. Kilise, 380'de Roma'nın resmi devlet dini konumunu elde ettiğinde oyunların yasaklanmasına yönelik çabalarını arttırmış (Bohus, 1986: 51,52) ve nihayet İmparator I. Theodosius'un yayınladığı bir fermanla pagan kült uygulamaları yasaklanmıştı. Oyunların 393'ten sonra düzenlenememiş olduğu yaygın bir kanıdır. Ancak Wacker (2004), özellikle ücra köşelerde eski kült pratiklerinin ve bu kapsamdaki yarışmaların önlenemesinin kolay olamayacağını, yeni başkent Konstantinopolis'ten bakıldığında oldukça uzak bir eyaletin son ucunda bulunan Olympia'da oyunların 5. yüzyıl içlerine kadar düzenlenmiş ve giderek azalan ilgi nedeniyle de sahneden çekilmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ileri sürmektedir, (s. 52) Kesin olan ise oyunların uzun Orta Çağ boyunca silindiği hafızalarda yeniden yer edebilmesi için Rönesans'ı beklemek zorunda kalacağıydı.

Olympia'nın ve Oyunların Yeniden Keşfi

Rönesans'ta antik çağ değerlerini ve insan tasavvurunu anlama çabasındaki hümanistler, *adfontes* sloganıyla orijinal klasik Yunan ve Latin kaynaklarına yöneldiklerinde, Chrysostomos (MS 1. yy) ve Pausanias (MS 2. yy) gibi yazarların eserlerinde etraflıca tasvir edilen antik olimpiyat oyunlarını yeniden keşfettiler. Antik eserlerden etkilenen Rönesans aydınlarının antik sporlar, olimpiyatlar ve yükledikleri anlamlar üzerine yazdıkları eserler Batı'da büyük ilgi ve farkındalık yaratmış; henüz 1592'de dillendirilmeye başlanan oyunların yeniden canlandırılması düşüncesi, 1610'ların başlarında İngiltere'den başlamak üzere, Fransa, Almanya, Polonya, İsveç, Kanada ve Yunanistan'daki yerel olimpiyat denemeleriyle somutlaşmıştı. Gelişmeler, Pausanias'ın tüm detaylarıyla tasvir ettiği oyunların antik mekânı Olympia'yı ortaya çıkarma merakını tetikledi. Ancak sonradan anlaşılabileceği üzere Olympia, yaşadığı depremlerle yerle bir olmuş, nehir taşkınlarının biriktirdiği alüvyonlarla 4 metrelik bir çamur tabakasının altında kalmıştı.

Olympia'da kazı yapma düşüncesi ilk kez antik yazarların metinlerini incelemiş eski çağ araştırmacısı Fransız Bernhard Montfaucon'da oluşmuştu. Korfu piskoposuna 1723'te yazdığı mektupta, adanın karşı kıyısında olimpiik zaferlerin kutlandığı ve şampiyonlar için heykeller, rölyefler, yazıtlar gibi sayısız anıtın dikildiği Elis'in bulunduğunu, bildiği kadarıyla henüz oralarda kimsenin arama yapmadığını yazıyor ve "orada düşük bir masrafla zengin mahsul devşirebileceğim" ilave ediyordu. Çağrısı sonuçsuz kalsa da Olympia'yı anıtsal yapılarıyla yeniden günışığına çıkarmak düşüncesi belirginleşmişti. Birkaç yıl sonra Olympia kazıları az kalsın gerçekleşecekti. Kral XV. Ludwig'in görevlendirmesiyle 1728-1731 yılları arasında Peloponnes'de bulunan Fransız bilim adamı Michel Four-

mont, Sparta yakınlarında kazılar yürütmüş ve tam Alpheos Vadisine yola çıkmışken beklenmedik bir anda Paris'e geri çağırılmıştı. Ardından Johann Joachim Winckelmann 1767'de yayınlanan *Eskiçağ Sanat Tarihi Üzerine Notlar* adlı eserinde Olimpia kazılarını yeniden gündeme getirmiş, ancak kısa süre sonra ölümü, bu girişimi de sonuçsuz bırakmıştı. (Sinn, 2004: 38-39) Nihayet 1766'da İngiliz Richard Chandler, Pausanias'ın tasvirlerinin ve yörede yaşayan Türklerin yönlendirmesiyle yerleşmeyi yeniden keşfetmeyi başardı. (Swaddling, 2000: 7) Ancak o zamanlar, Yunanistan'ın Türk hâkimiyeti altında olması nedeniyle, bölgede incelemelerde bulunmak pek kolay değildi. Bölgeden Türklerin çekilmesi Avrupa'da Helen dostlarını heyecanlandırmış ve Olimpia'da ilk bilimsel çalışmalar, Fransız *Expédition de Morée* tarafından 1829'da başlatılmıştı. (Bengtson, 1983:

4) Fransızlar aceleci ve kısa kazılarının buluntularını Louvre müzesine taşıdılar. 1852'de Almanlar devreye girdi ve Olympia'da ilk sistematik kazılar 1875 Sonbahar'ında Alman İmparatorluğu'nun politik, organizasyonel ve finansal desteğiyle başladı. Bu, anlamlı ve yalın bilimsel amaçlı ilk yüzey kazısıydı. (Kannicht, 1997: 32) Kazılardan önce 1875'te Alman ve Yunan hükümetleri arasında tüm buluntuların Yunanistan'da kalacağına dair bir anlaşma yapılmıştı. Alman arkeolog Ernst Curtius yönetiminde 1881'e kadar devam eden kazıların sonuçları, 1890'dan 1897'ye kadar, 5 ciltlik bir eser olarak Berlin'de yayımlandı ve Batı dünyasında büyük yankı uyandırdı. (Bengtson, 1983: 5) Raporlar, epeydir Olympia'nın sportif ideallerine kapılan Fransız Baron Pierre de Coubertin'in antik olimpiyat oyunlarını yeniden canlandırma fikrini alevlendirecek: "Almanya, eski Olympia'dan ne kalmışsa kazılarla gün yüzüne çıkardı; Fransa niçin eski ihtişamını yeniden yaşatmasın?" diyecekti. (Coubertin, 1909: 89)

Baron Pierre de Coubertin ve Modern Olimpiyat Oyunlarının Kuruluşu

Modern olimpiyatların kurucusu Coubertin (1863-1937) soylu bir ailenin çocuğu olarak Paris'te doğdu. Siyasal bilimler okumasına rağmen ait olduğu sınıf için alışıldık olan askeri ve diplomatik kariyer akimdan bile geçmiyor, pedagoji ve tarihe yöneliyordu. Kendini yakın hissettiği Cumhuriyetçilerin yeni bir Fransa kuracaklarına, İngiliz modeli politik huzur ve refah getirecek yeni bir çağı başlatacaklarına inanıyordu. O yıllarda Fransa'da etkili olan çok sayıdaki reformcu arasında sporu, gençliğin fiziksel ve ahlâki yenilenmesinin önemli bir aracı olarak kullanmak isteyen yegâne kişiydi. Rugby Koleji'nin reformcu eski müdürü Thomas Arnold'u örnek almıştı. Ayrıca, "Société d'Economie Sociale"nin kurucusu, "Reform Sociale"nin yazarı Frédéric Le Play'in fikirlerine sıkıca bağlanmıştı. Bu akım, Coubertin'e reform düşüncelerini kamuoyuna sunma fırsatı vermişti. (Müller, 1981: 19,20)

Gençliğinden beri eğitim sistemlerine ilgi duyan Coubertin, özellikle gençlerin spor eğitimi yoluyla fiziksel, zihinsel, ruhsal, sosyal ve ahlaki gelişimlerini sağlamaya yönelik öğretim programı oluşturmuş olan Klasik Çağ Atina eğitimi sisteminden çok etkilenmişti. 19. yüzyıl boyunca birçok ülke beden eğitiminin önemini kavrarken, bu yönde herhangi bir gelişme gösteremeyen Fransa'yı 1870'te mağlup eden Almanların üstünlüğünü, sistematik jimnastik eğitimlerine ve bunun askeri alana yansımaya bağlıyordu. Ancak daha çok dikkat kesildiği, antik çağda olduğu gibi sporu okul eğitiminin bir parçası haline getirmiş olan İngiliz eğitim sistemiydi. İngilizler sporu, sosyal erdemlerin ve ahlaki davranış biçimlerinin kazandırılması eğitiminde araç olarak kullanıyorlardı. Sıklıkla ziyaret ettiği İngiltere'de ayrıca yerel olimpiyat oyunları düzenleniyor ve olimpiyat dernekleri kuruluyordu. İlk *Cotswold Olimpick Games* adıyla 17. yüzyıl başlarından itibaren sürdürülen yerel oyunlara 1850'de *Wenlock Olympian Games* de eklenmiş; oyunlar ve düzenleyicisi *Wenlock Olympian Society*, 1890'da derneği ziyaret eden Coubertin'e modern olimpiyat oyunlarının canlandırılması ve uluslararası bir olimpiyat komitesinin kuruluşu için esin kaynağı olmuştu.

Olimpiyat Oyunlarının 1500 yılı aşkın bir zamandan sonra “yeniden kuruluşu”, reformatör bir Fransız'ın performansı yanında, aynı zamanda bir çağın değişik ihtiyaçlarının ifadesi ve belirli toplumsal şartların yansımasıdır. (Franke, 2000: 219) 19. yüzyıl sonlarına doğru gelişen sosyal ve kültürel enternasyonalizmin zorunlu bir sonucu olarak spor da yaygınlaşmış; taşıma-ulaştırma ve haberleşme sistemlerindeki buluşlar ve iyileştirmeler yaygınlaşmayı kolaylaştırmıştı. Basın, kamuoyu üzerindeki etkisine dikkat kesildiği yeni bir konu alanı olarak spora ilgisini yoğunlaştırmış, neredeyse kontrolü altına almıştı. Dünya sergileri uluslararası rekabet düşüncesini pekiştiriyordu. (Müller, 1981: 21) Rekabete dayalı İngiliz sporları, uluslararası performans kıyaslamasına en elverişli ortamı sunuyor; uluslararası yarışmalar, milletlerin üstünlük ispatları için mükemmel fırsatlar yaratıyordu. Ayrıca olimpiyat oyunlarının aktüel savaş tehlikesinin giderilmesine katkı sağlayabileceği düşüncesi, dönemin beklentilerine uygundu. (Bohus, 1986: 140) Coubertin'in, 25 Kasım 1892'de Paris'te, genel sekreteri bulunduğu Fransız Spor Kulüpleri Birliği'nin (USFSA) 5. kuruluş yıldönümü kutlamalarında “barışa ve halkların birbirini anlamalarına hizmet edecek uluslararası bir spor şöleni” olarak “Olimpiyat” organizasyonundan bahsetmesi de aynı döneme denk geliyordu. (Scherer, 1995: 12)

Olimpiyat Oyunlarının yeniden canlandırılması yönündeki ilk açıklaması dinleyenlerde herhangi bir yankı uyandırmasa da Coubertin, niyetinden vazgeçmemiş, kamuoyunun yeni uyarımlarla hazırlanması gerektiği inancıyla yurtiçi ve yurtdışı spor birliklerinin uyguladıkları amatörlük kurallarının standartlaştırılma-

sına yönelik uluslararası bir kongrenin düzenlenmesini teklif etmişti. Böylece, uluslararası spor ilişkileri kolaylaşabilecekti. USFSA yönetiminin, Flaziran 1894'te Paris'te toplanmasına karar verdiği kongrenin programı kasıtlı olarak öyle planlanmıştı ki sporun sorunları ön planda tutulmuş, olimpiyat oyunlarının yeniden ihyası ise ikincil önemde gösterilmişti. Nitekim Coubertin, 15 Ocak 1894'te, tanıdığı yurtiçi ve dışı tüm spor kulüp ve birliklerine gönderdiği davet mektubunda, her şeyden önce sporun geçmişte kendine has olan ve modern toplumun oluşmasında etkili bir rol oynayabilecek, soylu ve şövalyece karakterini korumanın bahis konusu olduğunu, bu nedenle bir reformun şart ve bunun tartışılması gerektiğini belirtiyor, yeniden canlandırılacak olimpiyat oyunlarının her dört yılda bir dünya halklarının temsilcilerini bir araya getireceğini ve bu barışçı ve şövalyece yarışmaların tüm uluslararası ilişkilerin en iyisi olacağına inanılmasını istiyordu. (Müller, 1981: 22-23)

Paris'te, Palais de la Sorbonne'da, 16 Haziran 1894'te toplanan, "Amatör prensiplerinin araştırılması ve yaygınlaştırılması ile olimpiyat oyunlarının yenilenmesi" temalı kuruluş kongresi (Birinci Olimpik Kongre), 1893'de Delphi kalıntılarında bulunan bir tabletin üzerindeki kasidenin koro eşliğinde söylenebilir biçimde bestelenmesiyle ortaya çıkan "*Apollon'a Delphi İlahisi*" dinletisi ile açılmış, 2000'i aşkın katılımcı çağların karanlığından olimpik Rönesans'ın selamlanması olarak değerlendirilen melodiyi bir ibadet sessizliği içinde dinlemiş, beste Atina, Brüksel, Paris ve İstanbul'da büyük yankı uyandırmıştı. (Mallon, 1998a: 5) Coubertin'in kurguladığı duygusal ortam delegeleri yeterince etkilemiş, 23 Haziran 1894'te, Modern Olimpiyat Oyunları bir kararla yaşam bulurken aynı gün, Uluslararası Olimpiyat Komitesi (IOC) de kurulmuştu.

Coubertin'in belirlediği prensiplere göre hazırlanan ilk statüye göre olimpiyat oyunları, antik örneği gibi her dört yılda bir amatör sporcuların katılımıyla düzenlenecek, bir olimpiyat oyunu yapılamasa bile, sırası ve dörder yıllık arası değiştirilemeyecek, 1896'da Atina'da yapılacak birincisinden itibaren sayılmaya başlanacak ve sonraki her oyun, dünyanın IOC'nin seçtiği bir başka kentinde icra edilecekti. Bu, antik çağ öncelinin aksine oyunların uluslararası barışa hizmet edebilmesi için "evrensel" nitelik taşıyacağı anlamına geliyordu ve bunun bir gereği olarak oyunlarda dini, ırkı ve politik etkilere yer verilemeyeceği karar altına alınmıştı. Ancak kuruluş kongresinde, daha ziyade kurucunun kırmızıçizgileri etrafında alınan bazı kararların uygulama sürecinde yarattığı sorunlar, müteakip kongrelerde statünün sıklıkla değiştirilmesini zorunlu kılacaktı. Özellikle statüde herhangi bir kısıtlama görülmemesine rağmen kadınların oyunlara aktif katılımlarının düşünülmemesi ve sporculara nefes aldırmayan amatörlik şartları tartışmaların odak noktasını oluşturuyordu.

Kadın: Modern Olimpizmin de “Öteki”si

Coubertin, öncülüğünü yaptığı hareketin salt bir sportif etkinlik buluşmasından ibaret olmadığını bizzat kendisine ait olan ve felsefî, sosyal ve sportif anlamlar yüklediği olimpizm kavramıyla açıklamıştı. Spor yoluyla, uyumlu, saygın, barışçı, “ideal insan” yetiştirmeye yönelik bir yaşam felsefesi olan olimpizm, birbirini tamamlayıcı üç temel unsurdan oluşmaktaydı: Spor yoluyla, fiziksel ve ruhsal gelişimini tamamlamış, kişisel olarak mükemmelleşmiş insanı yetiştirmeyi hedefleyen “olimpik ideal”; mükemmel insanın yetiştirilmesinin aracı olan sporu, küresel düzeyde yaygınlaştırmakla yükümlü “olimpik hareket” ve spor yoluyla mükemmelleşmiş sporcuların performanslarını sergiledikleri ve “rol-model” olarak insanlığa sunuldukları “olimpiyat oyunları.”

Bununla birlikte hedeflenen ideal insanın rol model olarak sunulacağı olimpiyat oyunlarından kadının henüz başlangıçta dışlanması, ideal ‘insan’ın erkek birey üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Coubertin (1993), 1935’te modern olimpizmin felsefî dayanaklarını açıkladığı radyo konuşmasında gerçek olimpik kahramanı “yetişkin erkek birey” olarak tanımlayacak ve kadınların, herkese açık yarışmalara katılımını onaylamadığını vurgulayacaktı. Kadınların olimpiyat oyunlarındaki rolleri, tıpkı antik oyunlarda olduğu gibi kazananlara çelenk takmak olmalıydı. (45, 46)

Coubertin’in, olimpizm felsefesinin öngördüğü cinsiyet rolleri açık ancak nedenleri tartışmalıdır. Yaygın kanı, evli kadın katılımının menedildiği antik olimpiyat oyunlarından esinlendiğidir. Ancak asıl nedenlerden biri çağında geçerli, kadının doğası ve toplumsal rolüne yönelik algılar olmalıdır. Nitekim Simri (1984), Coubertin’in toplumda erkek egemenliğini içeren patriarkal tasavvuru asla aşamadığı, kadın sporunu doğa yasalarına aykırı bulduğu ve olimpiyatlara kadın katılımının engellenmesine yönelik çabalarının ardında yatan temel nedenin bu olduğu görüşündedir. (162-63) Bizzat kurucunun felsefesinde “öteki” konumuna düşürülen kadının modern olimpiyatlara katılımı, Coubertin’e rağmen henüz 1900 Paris Olimpiyatları’nda iki branşta gerçekleşmişti. Bunlar, yüksek tabaka kadınlarının malikâne avlularında oynadıkları “terbiyeli” sporlardan golf ve tenisti. Kısa sürede örgütlenen kadınların geliştirdiği hareket 1921’de ilk alternatif kadınlar olimpiyatını düzenleyerek kendilerini dışlayan olimpik harekete karşı etkili bir güç haline gelmeyi başardı. Süreç özellikle Coubertin’in ölümünden sonra IOC tarafından oyunlara kadın katılımının önündeki engellerin giderek kaldırılması ve günümüzde neredeyse eşitlenmesine yol açacaktı.

Modern Olimpizm ve Amatörlük Sorunu

Coubertin’e rağmen varlığını devam ettiremeyen olimpik prensiplerden biri de amatörlik statüsüydü. Antik oyunlarda bulunmayan bu kural 19. yüzyıl İngiliz

aristokrasinin spor anlayışından kaynaklanmaktaydı. 18. ve 19. yüzyıllarda İngiltere’de ortaya çıkan amatör kurallar, başlangıçta, çalışan kesime belirli spor dallarını kapalı tutmak amacı ile soylularca belirlenen bir tür koruyucu düzenlemeler niteliğindeydi. Çalışan sınıfın sporda centilmenlik prensiplerini kavrayamayacağı kabul ediliyor, sporun “temiz” kalması bu yolla garanti altına alınmak isteniyordu. (Pilz, 1987:27) Korkulan, dar gelirliilerin sporu maddi kazanç amacıyla yapacakları ve sosyal seviyesini düşürerek moral içeriğinden uzaklaştıracaklarıydı. Örneğin, kriket sporunda henüz 18. yüzyılda amatör ve profesyonel arasında net bir ayırım vardı. Ancak ayırımı belirleyen, oyuncuların para uğruna oynayıp oynamadıkları değil, ait oldukları sosyal tabaka ve parayı nasıl kullandıklarıydı. Çünkü dar gelirliiler kriketten kazandıkları paraya geçimleri için ihtiyaç duyarken, varlıklı oyuncular bunu ilave bir cep harçlığı olarak görüyorlardı. (Harris, 1972:183) Bu nedenle meşhur Henley yarışlarına, geçimlerini esnaf veya işçi olarak sağlayanlar, amatör kürekçi kabul edilmediklerinden katılamıyorlardı.

Ana teması amatör prensiplerinin araştırılması olan 1894 kuruluş kongresinde üzerinde çok tartışılan amatörlük konusu, statüde de ayrıntılı olarak yer almış; oyunların değerinin, eski olimpik oyunlarda olduğu gibi yarışmaların yalnız amatörlere açık tutuluşunda ve maddi değerli ödüllerin yasaklanmasında olduğu vurgulanmıştır. Yarışma yapılan sporlardan birini meslek edinerek, bedensel yetenek ve becerilerini çıkar sağlamak için kullanan ya da geçmişte böyle davrananların amatör olarak olimpik yarışmalara katılamayacağı kayıt altına alınmış; IOC’ye, geçmişteki davranışları nedeniyle, oyunların amacına gölge düşürebilecek sporcuları katılımdan alıkoyma hakkı tanınmış, oyunlara katılacak her ülkede kurulması zorunlu tutulan Milli Olimpiyat Komitelerine sporcularının amatörlük prensiplerine uyumluluğunu kontrol ve onaylama görevi verilmiştir.

Amatörlük prensibi ile sporcuların performans çabalarını kazanma hırsı ve maddi değerler nedeniyle göstermelerini engellemek isteyen Coubertin’e göre, spor yoluyla maddi kazanç çabası olimpizmin en önemli ideallerinden “kişisel mükemmelleşme” ile bir arada bulunamazdı. Bu nedenle amatörlük denetimlerine başlangıçtan itibaren özen gösterilmiş, spor üzerinden herhangi bir ayni ya da nakdi yardım almış sporcuların oyunlara katılımları önlenmeye çalışılmıştı. 1920 Anvers, 1924 Paris ve 1928 Amsterdam olimpiyatlarında mukavemet koşularında 9 altın madalya kazanan Finli Paavo Nurmi, Almanya’daki bir yarışma için seyahat masrafı olarak çok fazla para almakla itham edilerek amatörlük statüsünü ihlalden yaşam boyu yarışmalardan menedilecek ve 1932 Los Angeles Olimpiyat Oyunları’na katılamayacaktı. 1912 Stockholm Olimpiyatları’nda dekatlon ve pentatlonunda iki altın madalya kazanan Jim Thorpe’un, daha önce yarı profesyonel bir beyzbol takımında forma giymiş olması, madalyalarının geri alınması-

na yetmişti. Olimpiyat katılımcılarında aranan amatörlük şartı 1981’de kaldırılacak, Jim Thorpe’nin madalyaları ölümünden otuz yıl sonra iade edilecek ve Wimbeldon’da milyon dolarlar kazanan tenisçiler 1984 Los Angeles Olimpiyatları’nda kortlara çıkacaklardı.

Olimpiyat Oyunları Üzerinden Siyaset: Geleneğin Başlangıcı

Modern olimpiik hareketin en önemli misyonlarından biri olan uluslararası barışa hizmet ve aktüel savaş tehlikesini bertaraf hedefi daha ilk oyunlarda sekteye uğramış, hatta oyunlar kasıtlı olarak tam tersi bir amaç uğruna kullanılmıştı. Olimpiyat oyunları ve siyaset ilişkisinin değerlendirildiği çalışmalarda pek yer verilmeyen olayda Yunan Krallığı, oyunların halk üzerinde yarattığı heyecanı Osmanlı Devleti’ne karşı bir savaşa tahvil etmekten kaçınmamıştı.

1894 Sorbon Kongresi’nde Coubertin’in düşüncesi, olimpiyat oyunlarının ilk olarak yeni yüzyılın başlamasıyla 1900’de Paris’te düzenlenmesi yönündeydi. Atina’yı mali ve teknik açılardan yetersiz buluyordu. (Coubertin, 1959: 27) Ancak, bin yıldan fazla bir süre korunan eski oyunları Antik Yunan değerlerinin uyandırdığı saygı, 1894 delegelerinin düşüncelerini Coubertin’den farklılaştırmış (Scherer, 1995: 12), Atina’nın 1896’da oyunları düzenleme teklifini cazip bulmuşlardı. (Bk. Müller, 1981: 28) Oyunların Atina’ya verilmesiyle IOC, Yunan Krallığının olimpiik şölenlerle, 1829’da 373 yıllık Türk hâkimiyetinden kurtulan Yunan halkının ulusal bilincini güçlendirme hedefli politikalarıyla karşı karşıya kaldı. (Scherer, 1995: 12) Yarışmalardan hemen önceki haftaların Türklerden bağımsızlığın 75. yıldönümüne ve paskalya şenliklerine denk getirilmesi milli ve dini içerikli kutlamalardaki coşkunun yoğunluğunu iyice arttırmıştı. (Mallon, 1998b: 38) IOC’nin resmi yayın organı “Les Jeux Olympique”in tam da oyunların düzenlendiği tarihe (6-18 Nisan 1896) denk gelen 15. Sayısının eki *Supplément du Messenger d’Athènes’de*, Yunanistan’daki Türk hâkimiyetine dünya kamuoyunun dikkatini çeken yazılar yayınlanıyor; Türklerin bölgeden ve hatta tüm Balkanlardan atılması için yardım çağrısı yapılıyordu. Coubertin (1959) de anılarında, oyunların yeniden hayata geçirilmesinin Yunan ruh haline bir yaşam iksiri etkisi yaptığını ve hatta bu nedenle, Girit’in ele geçirilmesi için başlatılan Türk-Yunan savaşının en büyük suçlusu olarak oyunların gösterildiğini yazmıştı, (s.46) Coubertin’in oyunlara yüklediği barış misyonu ve siyasetten arındırma felsefesi henüz ilk olimpiyatta çiğnenmişti.

1896 Atina, oyunların milli ve dini duyguların gelişiminde sağladığı olumlu etki, oyunların sürekli Yunanistan’da yapılması düşüncesini kışkırtmıştı. (Lennartz, 2001/2002: 10) Kral George, oyunların sürekli düzenleme hakkının “oyunların doğum yeri”ne verilmesini Coubertin ve IOC’dan ısrarla talep ediyor; direnç gösteren Coubertin, Yunanlıların tarihi değerlerini çalmaya çalışmakla suçlanıyordu.

(Mallon, 1998a: 4) Oyunların ardından 1897’de Türklere karşı başlatılan savaşın kısa sürede toprak kaybıyla sonuçlanması (Kluge, 1997: 169), Yunan Krallığı’nı, özgüveni zedelenen halkın dikkatini başka bir konuya yoğunlaştırmaya zorlamıştı; en iyi fikir Atina’da yeniden bir olimpiyat düzenlemektir. (Lennartz, 2001/2002: 14) Ancak ikna edemedikleri Coubertin’in hilafına ve dört yıllık periyodu bozarak düzenledikleri, olimpiyat sayılmayan 1906 ara oyunları dışında Atina yeni bir olimpiyat oyunu için yüz yılı aşkın bir süre, 2004’e kadar bekleyecekti.

İlk olmakla birlikte organizasyon ve Batı’da yarattığı ilgi bakımından başarılı bulunan 1896 Atina Olimpiyatları’nın ardından dünya, sergilerinin eğlence etkinlikleri olmanın ötesine geçemeyen 1900 Paris ve 1904 St. Louis oyunlarının başarısızlığı, olimpiik hareketi kimlik krizine sürüklemiş, ancak 1908 Londra ve özellikle 1912 Stockholm’ün katılım genişliği ve yüksek düzeyli bulunan törensel uygulamaları kısmi bir toparlanma ve sürdürülebilirlik umudu yaratmıştı. Barış misyonuyla kurulmuş olsa da modern olimpiyatların antik öncelleri gibi savaşları durdurabilme gücü söz konusu olamazdı; 1916 Berlin oyunları yapılamadı. Fakat anlaşılır olmayan, statüsü olimpiyatlara siyaseti karıştırmamayı gerektiren IOC’nin bizzat siyasi bir davranışla savaş suçlusu sayılan Avusturya, Macaristan, Bulgaristan ve Türkiye’yi 1920 Anvers’e davet etmemesi, hatta IOC temsilcilerinin olimpiik görevlerini kaldırmasıydı. 1940 ve 1944 Olimpiyat Oyunları’nın uygulanamamasına da neden olan İkinci Dünya Savaşı’nın mağlupları için de benzer bir tutum izlendi. 1936 Berlin Olimpiyatları, “Ari Irk” üstünlüğünü ispat ve rejim propagandası için fırsat olarak gören Hitler’in, Coubertin’in de gözlerini kamaştıran etkileyici gösterileriyle ve siyahi atletlerin başarılarının Almanlarda yarattığı düş kırıklığıyla hatırlanıyor. 1972 Münih’e damgasını vuran siyasi terör, SSCB’nin Afganistan’ı işgali üzerine ABD’nin çağrısına uyan Türkiye dâhil 66 ülkenin boykot ettiği 1980 Moskova ve Doğu Bloku ülkelerinin -Romanya hariç- rövanşist boykotuyla anılan 1984 Los Angeles oyunları hafızalarda canlılığını koruyor. Aynı olimpiyatlarla başlayan oyunlara kâr amaçlı organizasyonlar olarak bakılması anlayışının geldiği nokta ise oyunların programlarının TV şirketlerinin planladıkları saatlere göre düzenlenmesidir.

Günümüze kadar gelen süreçte modern olimpiyat oyunları değişik görünüm ve gerekçelerle ortaya çıkan çeşitli ırkçı, siyasi ve ideolojik boykotlar ve şiddet olaylarıyla, yarışmanın temel prensibi fırsat eşitliğini bozan doping skandallarına sahne olmaya devam ediyor. Ancak artan siyasileşme, ticarileşme, devleşme, görsel medya (TV) müdahalesi, politik propaganda ve şovenizm gibi tehditlere rağmen Modern Olimpiyat Oyunları, günümüzde tüm dünya insanlığının ortak ilgi alanlarından biri ve diğer tüm yarışma organizasyonlarından farklı anlamı, kapsamı, ritüelleri ve sembolleriyle karşı konulamaz bir cazibe merkezi olma özelliğini arttırarak sürdürüyor.

KAYNAKÇA

- Alpman C. (1972). *Eğitimin Bütünlüğü İçinde Beden Eğitimi ve Çağlar Boyunca Gelişimi*. İstanbul: GSB.
- Bengtson H. (1983). *Die olympischen Spiele in der Antike*. Zürich, München: Artemis.
- Bohus J. (1986). *Sportgeschichte: Gesellschaft und Sport von Mykene bis heute*. München, Wien, Zürich: BLV.
- Coubertin P. de. (1909). *Une Campagne de Vingt-et-un ans (1887-1908)*. Paris: Librairie de l'éducation physique.
- Coubertin, P. de. (1959). *Olympische Erinnerungen*. Frankfurt: Limpert.
- Coubertin, P. de. (Çev. Medar Atıcı). (1993). Modern Olimpizmin Felsefi Dayanakları. *Olimpik Akademi*, 1 (1): 43-46.
- Decker W. (1995). *Sport in der griechischen Antike: vom mimischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*. München: Beck.
- Franke E. (2000). Der Sport - die Religion des 20. Jahrhunderts? *Explicato Mundi: Aspekte theologischer Hermeneutik* (ss. 219-239). Regensburg: Roderer.
- Gillet B. (1975). *Spor Tarihi*. Çev.: Mustafa Durak, İstanbul: Gelişim.
- Harris HA. (1972). Sport in Grossbritannien. *Geschichte der Leibesübungen* (ss. 182-189). Bd. 4. Berlin, München, Frankfurt: Bartels & Wernitz.
- Kannicht, R. (1997). Die Olympischen Spiele im alten Griechenland. *Olympischer Sport: Rückblick und Perspektiven* (ss. 29-52). Schorndorf: Hofmann.
- Volker K. (1997). *Olympische Sommerspiele: Die Chronik I*. Berlin: Sportverlag.
- Krause JH. (1838). *Olympia, oder Darstellung der grossen Olympischen Spiele und der damit verbundene Festlichkeiten*. Wien: Fr. Beck's Universitäts-Buchhandlung.
- Lennartz K. (2001/2002). The 2nd International Olympic Games in Athens 1906. *Journal of Olympic History*, 10 (December/January), 10-27.
- Mallon B. (1998a). *The 1896 Olympic Games: Results For All Competitors in All Events, with Commentary*. North Carolina-London: McFarland & Company.
- Mallon B. (1998b). *The 1900 Olympic Games: Results For All Competitors in All Events, with Commentary*. North Carolina-London: McFarland & Company.
- Müller N. (1981). *Von Paris bis Baden-Baden: Die Olympische Kongresse 1894-1981*. Niedersachsen: Schors.
- Pilz GA, Wewer W. (1987). *Erfolg oder Fair Play? Sport als Spiegel der Gesellschaft*. München: Copress.
- Scherer KA. (1995). *100 Jahre Olympische Spiele*. Dortmund: Harenberg.
- Simri, U. (1984). Frauen und Olympia-Sport und Emanzipation. *Sport und Olympische Spiele* (ss. 162-183). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sinn U. (1996). *Sport in der Antike: Wettkampf, Sport und Erziehung im Altertum*. Würzburg: Ergon.
- Sinn U. (2004). *Das Antike Olympia: Götter, Spiel und Kunst*. 2. Aufl., München: C.H.Beck.
- Swaddling J. (2000). *Antik Olimpiyat Oyunları*. İstanbul: Homer.
- Wacker Ch. (2004). *Olympia. Ein kultur historischer Rundgang*. München: Leisure.
- Yıldırım İ. (2013). Fair Play: An Etymological, Semantic and Historical Study. *Play Fair'* (Academic Supplement), 10(1), 1-4.

MUHAMMET SAĞLAM

SEMANTİK ÇAĞ VE GÖSTERİ TOPLUMU

*‘Görme konuşmadan önce gelir’**John Berger*

İşitme yetisi olmayan çocuklara yeterli dil becerisi kazandırılmasında iki temel yöntem vardır. Birincisi gramatik yöntem olarak da bilinen Analitik Yöntem’dir. İkincisi ise Doğal Yöntem’dir.

Analitik yöntemin amacı basit ve doğru dil yapılarıyla engellilerin dile ait yeteneklerini geliştirmektir. Bu yöntemde dil, birtakım semboller aracılığıyla işitme engellilere öğretilmektedir. Bu sistemde yazılı kelimelerle, işaretlerin ilişkisine dayanarak anlam ve gramer bakımından tam cümleler öğretilmiştir. Doğal Yöntemde ise doğal yoldan ve mümkün olduğunca işiten çocukların dil gelişim aşamaları izlenerek öğrencilerin dile ait becerilerinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu yöntemde işitme engelli çocuğa oyunlar, resimler, öyküler, karşılıklı konuşmalar, kısaca yaşantılar yolu ile dili öğrenebileceği doğal ortamlar sağlanmaktadır.

Yukarda zikredilen iki temel öğrenme yönteminin temelinde üretilen kodları çözmek için görme eylemi, anahtar rol oynamaktadır. Görmeden bir nesneyi ya da soyut bir gerçekliği anlamlı kılmak oldukça zordur. Okumak ve kavramak için önce “bakmak” gerekir. Bu anlamda, yeni okumaya başlayan çocukların görsel materyallerle fazlasıyla desteklenmiş ders kitapları, bunun en bariz örneğini teşkil etmektedir. Bu kitaplarda harfleri tanımayı kolaylaştırmak amacıyla, resimlerle bağlantı kurularak öğretmek hedeflenmektedir. Harfler soyut imgeler olduğu için resim ve fotoğraflar gibi somut araçlarla metinlere geçiş kolaylaştırılmaktadır. Bu, görüntünün karşı konulmaz gücünün göstergesidir... İnsan zihni ne kadar direnirse dirensin, az ya da çok bir derecede yaratılan bu imgelerin, kendisine gösterilenlerin etkisinde kalmaktadır. Eğitim bilimci Edgar Dale’e göre, yüzlerce sayfanın okunmasıyla hatırlananlar yüzde 10 iken, izlenen bir filmin ardından yüzde 50’si hatırlanmaktadır. (Aktaran Buehler, 2000:8) Kutsal kitaplarda insana unutmaması için verilen öğütlerin hemen hepsinde görsel zekayı harekete geçirecek örnekler verilmesi de görüntünün bu gücüne örnek olarak gösterilebilir.

İnsanoğlunun yeryüzüne geldiği andan itibaren imge de vardı. İmgenin doğası irdelendiğinde önce zihinde var olduğu, bir anlama büründüğü bir bakışla ‘çerçevlendiği’ bilinmektedir. İnsanlar kendilerini veya içinde bulundukları toplundan etkileyen, doğal afetler, ölümler, savaşlar gibi gündelik hayat akışını de-

ğiştiren olağan dışı olayları, içinde bulundukları mekanın ve zamanın kendilerine sunduğu imkanları kullanarak, basit şekiller üzerinden ‘başkasına’ anlatmak için mutlaka bir yol bulmuşlardır. Zamanla oldukça yalın ve anlaşılır bir şekilde çizilen bu mesajlar; kodlar, harflere, sayılara ve karakterlere dönüşmüştür.

Yüzyıllar boyunca farklı formlara bürünen bu iletişim yöntemleri günümüze değin birden fazla duyunun birlikte kullanımıyla hayat bulmuştur. Günümüzde ise okumaktan daha çok seyretmeyi önceleyen dünya kurgusu, yazıdan önceki dünyanın yeniden kurulmasını yani tek taraflı bir iletişim modelini canlandırmayı amaçlamaktadır.

Duymayı sadece fiziksel bir yetiden ziyade hissi bir yetenek ve gelişim olarak kabul edersek içinde bulunan zamanı ‘Semantik Çağ’ olarak da adlandırabiliriz: Sınırlı sözcük dağarcığına sahip, soyut sözcükleri somut sözcüklere göre daha zor öğrenebilen, mecazi anlam, özdeyişler, benzetmeler veya çoklu anlamı olan sözcükleri anlamakta güçlük yaşayan semantik hastalarına gönderme yaparak...

Bu semantik çağın en önemli araçlarından sinema ya da televizyon görüntüsünün aslında hiç de masum olmadığının kanıtı olarak Leppert’in *Sanatta Anlamanın Görüntüsü-İmgelerin Toplumsal İşlevi* (2002) kitabındaki tespiti gösterilebilir. Leppert “İmgeler maden cevheri gibi kazılıp çıkarılan şeyler değil, belli bir sosyo-kültürel ortam içerisinde belli bir işlev görmesi için inşa edilen şeylerdir.” (Leppert, 2002: 14) diyerek görülen şeyin çerçevesinin görünen şeyden daha önemli olduğunu vurgulamak istemiştir.

Jean Baudrillard ise Leppert’in bu görüşünü İmgeye özgü çeşitli aşamaları sıralarken şöyle destekler:

- “* derin bir gerçekliğin yansıması olarak imge
- * derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge
- * derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge
- * gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı

olan imge

Birinci durumda imge, olumlu bir niteliğe sahiptir çünkü imge burada bir tür âyin görevi yapmaktadır. İkinci durumda imge, olumsuz bir niteliğe sahiptir. Kötü büyü türünden bir şeydir. Üçüncü durumda imge, bir görünümün yerini almaya yani bir büyüleme aracı olmaya çalışmaktadır. Dördüncü durumdaysa imge, artık görüntü düzenine değil simülasyon düzenine ait bir şeydir.” (Baudrillard, 2011: 20)

Batı Görsel Uygarlığını, yeniden üretemediği özünün yok olduğunu gizlemek için kurmuş ve bunu Baudrillard’ın yukarıda saydığı bütün aşamaları katederek gerçekleştirmiştir. Bunu Zeynep Sayın’ın ‘*yüzeyselleştirme kipi*’ olarak başka bir deyişle ifade ettiği ‘*görünenin ardında yatan görünmeyeni görmezden gelme*’ hali olarak da tanımlayabiliriz. (Sayın, 2003: 73)

Kendi kültürüne ait bütün kutsalları önce işaret edip sonra yok eden batı düşüncesi, yok ettiklerinin yerine yenisini koyarken söz'ün yeniden kuran özelliğini bir kenara koyup bakışı doyuran bir şekilde ortaya çıkmayı, görünür ve gösterir olmayı tercih etti. Kiliselerde ikonların kullanılmasıyla başlayan imgenin kuvvetlenen varlığı ardından ikona kırıncıların ortaya çıkmasına rağmen batı uygarlığında hız kesmeden sözlü ve taşıyıcı kodun yerini almaya devam etmiştir.

18. yüzyıldan itibaren toplumsal gerçeklik gittikçe artan oranda imgesel nitelikteki medyatik temsil biçimleri kanalıyla kurulmaktadır. 19. yüzyılın temsil sistemlerinde, hala nesnel gerçeklik ile ilişkinin somut temelleri mevcutken, 20. yüzyılın başından itibaren gittikçe yaygınlaşan görsel kültürün başat olduğu bir kültürel yapılanmada, temsil sistemleri gitgide nesnesinden uzaklaşır ve somut gerçeklik, medya imgeleri tarafından kurulur ve düzenlenir hale gelir. Bu “Yeni İletişim Düzeni”ne özgü olan “yeni gerçeklik” dünyasında imaj ve gösteri, gerçeklik olur. (Baudrillard, 2004: 81)

Modern medya araçlarının ve özellikle de televizyonun var olanı değiştirme, yok etme ve saklama gücünü kimse inkâr edemez. Yalnızca bireyler değil, onların yanı sıra toplumsal gruplar, organizasyonlar, kurumlar, kısacası bütün toplum ve kültür, medyanın gücünün etkileme alanının sınırları içindedir. Basın ve yayın araçları, kültürel üretim sisteminin çok önemli bir parçasını oluşturur. Bununla da kalmaz bunları, geniş halk kitlelerine yaymak, onlara öğretmek, öğrenilenlerin de içselleştirilmesine yardımcı olmak gibi işlevlerde de bulunur. Sinemanın yerini hızlı bir şekilde alması ve toplu olarak görülme ve bakışı hapsedme özelliğiyle Televizyon, üretilen kültürün kabullenilmesinde en büyük etki gücüne sahiptir.

Görsel Toplumun kurucu aracı olarak Televizyon, Mc. Luhan'm belirttiği gibi dünyayı küçültüp global bir köye dönüştürecek ve küresel hakimiyetini görsel olarak kuracaktır. Tıpkı kadim zamanlarda kralların sikkeler üzerine kendi resimlerini basıp tüm imparatorluk üzerinde imgesel hakimiyetlerini korumaları gibi.

21. yy sonrası internet yoluyla kişiselleşen medya dönemi görsel iktidarın yeni bir taktiğinden başka bir şey değildir aslında. Tercih edilen resimler, sayfa düzenleri, tercihe göre şekillenen haber ağları her ne kadar özgür birer seçimin ürünü gibi algılansa da o kültürün kaynaklarından beslendiği ve araçlarını kullandığı için sadece birer yanılsamadan ibarettir.

Söze ve taşıdığı kıymete sahip çıkmadan düşünmeye ve tercih yapmaya çalışmak “duyma” bozukluğunu gidermez. Benzer şikayetlere sahip insanlar arasında yaşamayı kolaylaştırır o kadar.

KAYNAKÇA

- Akçamete, G. (1993): İşitme Engellilerde Dil Ve Konuşma. Özel Eğitim Dergisi, 1993/ 1.
Baudrillard, J. (2004): Kötülüğün şeffaflığı (Çev. Işık Ergüden). İstanbul.

- Baudrillard, J. (2011): Simülakrlar ve Simülasyon (Çev. Oğuz Adanır). İstanbul.
- Berger, J. (1990): Görme Biçimleri (Çev. Yurdanur Salman). İstanbul
- Buehler, M. (2000): "Conceptualizing Distance Learning & Info Literacy". Lacuny Institute 2000, <http://wally.rit.edu/information/CUNY2000/sld008.htm>.
- Çakır, S. (2007): Savaş/Şiddete Dayalı Bir Toplumsal Gerçeklik Ortamının İnşasında Medyanın Rolü: Savaş, Görsel Medya ve Gerçeklik / Communication in Peace/Conflict in Communication 2nd International Conference in Communication and Media Studies, Faculty of Communication and Media Studies Eastern Mediterranean University, 2-4 Mayıs, 2007.
- Leppert, R. (2002): Sanatta Anlamların Görüntüsü-İmgelerin Toplumsal İşlevi (Çev. İsmail Türkmen). İstanbul.
- Moore, F.D. (1982). Educating the deaf: Psychology principles, and practices. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Savaş, G.: Kitle İletişim Araçlarına Eleştirel Bir Yaklaşım. İnsan Bilimleri Dergisi http://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/160/160#.U3pCJ4F_sII
- Sayın Z. (2003): İmgenin Pornografisi. İstanbul.

KADRIYE DURMUŞOĞLU

BATI'DA KADIN ve AŞK

İnsanlık tarihi, herbiri kendi dünya görüşü çerçevesinde kendi değerlerini gerçekleştirmek isteyen farklı medeniyetlere tanıklık etmiştir. Her medeniyet, kendine özgü dünya görüşü, belli niteliklere sahip sosyo-kültürel yapısı ve hayat tarzıyla farklı bir insanlık durumu oluşturur. Medeniyet insanla, insanın benimsediği dünya görüşüne damgasını vuran değer ve normlarla çok sayıda varlık biriminden oluşan evrene ait bilgi arasında kurulan açık ve uzun süreli ilişkilerin ürünü olarak teşekkül eder. Bu oluşum kendine özgün doğası ve karakteristik tarzıyla kimliğini tanımlar. Tarihse kimliğin alanıdır. Her medeniyetin ardında insanın varlık âlemindeki yerini tanımlayan dünya görüşü vardır. Bu görüş; varlığı, evreni, insanı ve eşyayı, bunların oluşum ve ilişkilerini tasavvur tarzlarına göre farklılaşan bilgiler bütününe sahiptir. Dünya görüşü medeniyetin değerler ve normlar, kültür, sosyal ve siyasal organizasyonlar, bilim ve teknoloji gibi diğer parametrelerin meşruiyetlerini de temin eder. Toplumun örgütlenme tarzı, sosyal ve siyasal yapısını biçimlendiren değerler, somut meselelerin çözüm yolları, fert ve toplumun kültürel hedeflerine ulaşma yöntemleri bu dünya görüşünden çıkar, sorunların ve ihtiyaçların araştırılmasında itici güç olur. Her medeniyetin dünya görüşü ve buna bağlı parametreleri farklıdır. Farklılık varlığa bakışta düğümlenir, kendine özgülük, tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümlerle insanlığa taşınır. Hatta insanlar arasındaki fark da varlığı telakki farkıdır. İnsan nasılsa dünyayı da öyle görür. İnsan dünyayı nasıl tanıyorsa öyle yaşar. Sartre bu nedenle; “Herkes, dünyayı tanıdığı biçimde yaşar” der. Varlığa bakışı insanda, kadında, kadın ve erkeğin birbirine bakışında, bu bakışın Mutlak Olan’la kurduğu ya da kuramadığı ilişkisinde de yansır. Varlığın zihne yansıyan tasviri, inanca, bireysel ve toplumsal yaşantıya davranışa ve hayat tarzına doğrudan etki eder. Varlıkla kurulan ilişki aşkı da her daim kendinde bir öz olarak taşır.

Batı farklı bir uygarlık dairesi olarak temel mekanizmaları, kuruluş ve işleyiş mantığı itibarıyla farklı bir dünya görüşüne tekabül eder. O, Doğudan ayrı bir coğrafya; farklı bir uygarlık, farklı bir dünya görüşü, farklı bir kültür olarak farklı insanları, çeşitli toplumları, barındırdı kucağında. Onlara yön veren, ulaşacağı menzili sunan Batı dünya görüşüdür. Kadının erkekten farklı cinsiyet yapısı, kendine has özellikleri, erkeklerle aralarındaki ilişkiler insanlık tarihi boyunca tartışılmış ve her dünya görüşü, her kültür tarafından kendi değer ve normları itibarıyla çok farklı algılanıp yorumlanmıştır. Her kültürde aşk bir olgu olarak var ol-

sa da içerik ve tarz olarak farklı. Aşkta söz etmek, özelde kadından genelde insandan söz etmek, aslında bir kültür ve dünya görüşünden söz etmektir. Aşk kendiliğinden bir olgu değildir, farklı toplumlar onu farklı kurguluyor ve tanımlıyor. La Rochefoucauld, “Bazı insanlar, aşkın varlığından habersiz olsalardı asla âşık olmazlardı.”¹ diyerek geleneğin önemini vurguluyor. Durum merkezli bir kültürde geleneğin önemi birey merkezli bir kültürde yerini duyguların önemine bırakıyor. Stendhal² kahramanı Julien’le yüce kadının değerini bilmesine engel teşkil edenin Paris konusunda düşünceleri olduğunu belirtiyor. Aşk her çağda gizmini koruyor, dünya üzerinde var olan bütün anlayışlara, her dünya görüşüne şöyle ya da böyle ama bir şekilde sızıyor. Uygarlığını, kültürünü, toplumunu, içinde yer aldığı zaman dilimini, konuşanını, yazanını algı farklılığı ya da çeşitliliğinde çehresinde barındırıyor. Her kültür yeni bir insan anlayışıyla değişime uğradığında, o imgesel ânı somutlaştırmaya uğraşıyor. Ama geriye dönüp bakıldığında dikkatleri daha ziyade çeken şey süreklilikler, bir uygarlıktan diğerine geçen ya da yinelenen düşünceler oluyor.³ Bütün farklılıklarına rağmen aşk teması Batı’da yaşandı, yaşanıyor. Öyküler, romanlar, mektuplar, günlükler ve şiirler yaşanmış ya da düşünmüş olanı geleneğin mirası olarak sonrakilere taşıdı, taşıyor. İnsanlığın parçası, dünyanın bir bölümünün kaderi olarak kendi niteliklerini sergiledi, sergilemeye de devam ediyor.

Aşk, sözlükte; “sevgi, şiddetli sevgi, gönül verme, candan sevme, iptila, tutkunluk,⁴ bağıllık duygusu”⁵, “tabiatın ve insanın bünyesindeki cinsi karşılıkların çekimiyle birlikte, yüksek ve ulvi duyguların, manevi zevklerin her çeşidi”⁶ olarak tanımlanıyor. Binlerce kez tanımlanmış olsa da bilinmeyen bilindikçe daha da bilinecek renkleri, desenleri ortaya çıkan gök kubbenin altındaki en gizemli kelimelerden biri olmayı devam ettiriyor. Aşk, adı konamayan, “ender görülen renkli bir kelebek.”⁷ Onu anlatmaya çalışmak, kanatlarındaki renkli toz zerreciklerine zarar vermeden o ender görülen renkli kelebeği avuçlarının içine alabilmeyi gerektiriyor. Camus, “hiçbir insan, hiçbir zaman, kendini olduğu gibi anlatmayı göze alamaz.”⁸ diyerek anlatılmış olanda eksik kalanı vurguluyor. Eliot; “İstirabı kim icad etti peki? Aşk.” dese de yine de “Aşk ki aşına olmadığı.”⁹ ifadesinde aşkın bilinemezliğine dikkat çekiyor. Bu durumda Batı’da aşkın nasıl algılandığını, yaşandığını ortaya koyabilme çabası boşuna bir talep midir? Hallac’ın dediği gibi “Bir şey ancak anlamı kendinden daha ince olan bir şeyle açıklanabilir. Anlamı aşktan daha ince olan bir şey de yoktur.” O hâlde aşkı açıklayabilmek için hangi izleklerden hareket edilebilir?

Gerçekten nedir aşk? Sevgi mi? İki insan niye sever birbirini? Nedir onları birbirlerine yönelten, çeken? Kişinin diğerini sevmesi paylaştığını mı gösterir onunla aynı gereksinimleri? Kişinin kendisinden, zaaflarından kaçması, kendi-

sinden daha güçlü, daha güzel olana sığınma talebi mi? Schopenhauer'un dediği gibi herkesin aradığı kendisinin eksigi mi? Aşk iki insan arasında parlayan bir tutku kıvılcımı mı? Saplantı mı? Tutkuyla aşk, saplantıyla aşk arasında ayrım yapılabilir mi? Bir anda parlayan kısa süre sonra da yerinde yeller esen geçici bir duygu mu? Marlene Dietrich'in ifadesiyle yitirilebilen bir düş mü? Ya da bir dürtü mü? Hissin olduğu yerde akla yer olur mu? Nedir aklın aşkta yeri? Aşk sonsuzluğa kanat açabilir mi? İstenilen aşk mıdır, âşık olunacak biri mi? Aşk özgürlük yitimi mi? Karşılıklı mıdır her aşk? Aragon'un ifade ettiği gibi gerçekten "*Mutlu aşk yok*" mu? İstirap aşka mı aittir, karşılıksız aşka mı? Sevmek ölmekten niye daha zordur?¹⁰ Vuslat istenir mi aşkta? O hâlde vuslattan uzak kalmayı tercih edenler niye? Güzellik mi aşkı doğurur, aşk mı güzelliği? Aşk ötekinin gözleriyle bakmaya zorlar mı kişiyi? Ben kimim yerine onun gözünde kim olduğum mu önemli? Kendilik kimlik yitimi de girer mi devreye? Özgün benlik, kapalı mıdır ötekinden etkilenmeye? Camus, kişinin dışardan bakışta fiziksel ve duygusal son derece derli toplu görünmesinden dolayı âşık olduğunu söylerken haklı mı? Aşk mahremiyette mündemictir. Kolay inilebilir mi mahremiyetin derinine? Gerisinde kalıntı da bırakmaz denilir. Daha da önemlisi kendi ayak izlerini de siler genellikle. O halde zamana direnenler yalnızca yanılsamalar, üstü örtülü, biçim değiştirmiş, kaçamak anılar mı? Görmezden gelinir önemli tarih kayıtlarında, savaşlardaki başarılar tercih edilir ona. Kimi resmî belgeler aşkı, aşk olmaktan çıkarıp değersiz kayıtlara dönüştürür. Bu durumda geriye kalan sadece sanat ve edebiyat mı? Aşkın olmadığı roman, şiir yok gibi. Neredeyse her roman, âşık ile mâşukun hikâyesi. Neredeyse her şiir bir aşk hikayesi. Birbirine adanan kadınların ve erkeklerin ya da kendilerini ulvi bir sevdaya adanmış insanların hikâyeleri. Eserlere akseden aşk tarihin sırlarını açığa çıkarmaz mı bir nebze? Çoğunun sonu acı biten hikâyelere, kişisel yaşamındaki sarsıcı deneyimlere rağmen insanlık aşkı yüceltmeyi, idealize etmeyi neden hiç bırakmadı bırakmıyor? Bıraksa ne kaybeder? Çoğu zaman mecazların ve kinâyelerin ucunda olsa da romanlara, hikayelere, mektuplara, günlüklere, şiirlere, ağıtlara, dîvanlara binlerce aşk tanımı sığdırılır. Sokrates'te aşk "güzelliğin aracılığıyla çoğalma arzusudur"¹¹ Cavalcanti'ye göre "*Aklın sapkınlığı, ... hayatın akışını bozan korkunç bir sekte*", Shakespeare'de, "*gelecek için değil; yaşanıldığı andaki zevktir ve o saattaki bir gülüş!gelecek için olan her şey, biraz gerçek biraz diiş.*"¹² Montaigne'de, "*Arzulanan bir varlıkta bulacağımız tada susamaktan başka bir şey değil.*" Rilke aşkı insanın kendisini aşıp daha fazlasına erişmesi, kendini geliştirmesi için sunulan bir imkân olarak görür. Dante'de beden ve ruhu birleştirip her şeyi kuşatır. Goethe birine bağlanmanın bir içterbiye olarak aşkı gerektirdiğini söyler.¹³ Expurey aşk, iki kişinin aynı yöne bakması, der. Gerçekten tam olarak

nedir aşk? Sonsuzluğa açılan yeryüzü kapısı mı? İnsanı aşk mı taşır sonsuzluğa? Ya da insanla mı taşıyor aşk sonsuzluğa?

Kadın, insani realitede erkekle aynı özü ve aslı paylaştan, biri olmaksızın diğerinin anlamı olmadığı birbirlerini bütünleyen iki farklı cinsten biridir. Kadın ve erkek, sahip olduğu yetiler ve imtiyazlarla görev ve sorumlulukları yanında hak ve yetkileri de olan değer yüklü varlıklardır. Eril ve dişil olma, ontolojik bir gerçeklik olmakla birlikte, birey olarak bir kimlik kazanma, büyük ölçüde sosyo-kültürel bir olgudur. Bundan dolayı kadına atfedilen anlam, tavır, davranış, rol ve görevler birey, sınıf, ırk, toplum, din ve kültür bakımından az ya da çok farklılık göstereceği açıktır. Kadının ne olduğunu, ne olması gerektiğini her düşünce kendi açısından ortaya koymuştur. Aşk, sevda, güzellikler duyumsanır, yaşanır, yaşatılır. Yaşandığı ya da yaşanmadığı kadarıyla anlatılır. Rilke; *“Dizeler, herkesin sandığı gibi duygulardan ibaret değildir; her dize, gerçekten edinilmiş bir deneyi dile getirir”* diyerek hayatı sözcüklere ustaca yüklediğini vurgular.¹⁴ Günlüklerde, mektuplarda romanlarda, dizelerde karşımıza çıkan aşk teması, bir yandan Batı toplumunda kadına nasıl bakıldığını, aşkın nasıl algılanıp yaşandığını, Doğu’da ve İslâm dünyasında yaşanılanlarla farklılığını, bunların yanı sıra da aşkın gerçekte nasıl algılanıp yaşanması gerektiğini anlamaya yardımcı olacaktır. Batı’nın tarihi sürecinde farklı dönemlere ait temsiller özelde kadının genelde insanın farklı bir medeniyette, farklı bir dünya görüşünde, farklı bir kültürde yine bizzat insanın kendinin eylemiyle halden hale taşınmasına tanıklık edecektir. Her dönemin farklılığı, reel ve ideal olanın farklılığında okunur.

Batı’da kadının ve aşkın tarihteki izlerini sürme iskelet parçalarından, çanak çömlek kırıklarından, süs eşyalarının kalıntılarından, taşlara oyulmuş resimlerden başlanır. Anglosakson bir romancı, prehistorik kadını aslanları ve atları evcilleştiren, önüne gelen her erkeği baştan çıkaran bir super woman olarak hayal eder. Ancak Buzul çağıının ortasında, doğada bir başına, dizginlenemeyen cinsel isteklerle dolu bir kadın tahayyülü pek gerçekçi gelmez. Paleolitik dönemle ilgili, yüz çizgileri belirtilmemiş, ama kadınlık işaretleri son derece abartılmış olan, kadın heykelcikleriyle karşılaşılır. Bunlar insanların analık ve üreme işlevine ne kadar önem verdiklerinin göstergesidir. İdeal güzelliğin, bu kadınlarla simgelandığı düşünülmek istenmez. Prehisterik dönemde farklı cinsiyetler arasında gerçek anlamda bir bağlılık bulunduğu kabul edilse de bunun aşk olamayacağı daha ziyade içgüdü olacağı düşünülür. Zira kendine bir eş seçme, onunla zaman geçirmeye karar verme, evrimci anlayışta beynin gelişmesini yani modern insanı beklemeyi gerektirir.¹⁵

Yunan düşüncesinde kadınlık rasyonel değildir, düzensiz ve bilinemez olanla özdeşleştirilir. M.Ö ö.yy’da Pisagor’un düzenlediği karşıtlar tablosunda kadın-

lık sınırlanmışlık ve belirsizlikle ilişkilendirilir: Sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eri 1/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/diktörtgen.¹⁶ Plutarkhos, erkeği güneşle, kralla, efendiyle, şövalyeye, öğretmenle; kadını ayla, kulla, köleyle, atla, öğrenciyle eşleştirir. Erkek aktif egemen güç, kadın ise pasif, hükmedilen varlıktır. Kadının aktif oluşu fitneyi, büyü ve cadılığı devreye sokar. Uysal, pasif kadın saygı ve yüceliği hakeder.¹⁷

Mitoloji insan gibi tasarımılanan dişi ve erkek, yaşlı ve genç, bakire ve bakire olmayan Tanrılar arasındaki ilişkiler, aşklar, sevgiler, kıskançlıklar ve çekişmelere yer verir. Yunan şehirleri tanrıçalarla doludur ancak kadın vatandaş yoktur. Eksikliğin, yetersizliğin ve zayıflığın göstergesi olan kadın, erkekten dolayımla tanımlanır. Hayati ısıdan yoksunluğuyla erkeğin babalık sürecinde besleyici ve fiziksel destekleyiciliğinin ötesine geçemez. Avantaja dönüştürülmesi gereken atıl bir ağırlık ve gizliliğiyle düzene tehdit oluşturur. Antik dünyanın kadın konusunda genel görüşü şudur: ‘Hakkında en az konuşulan kadın, en iyi kadındır.’¹⁸

Kadınların ruhları akıldan yoksun erkeklerin günahkâr ruhlarından doğar, bu nedenle ruha rasyonel olmayan unsurların karışımı kadınlarda daha sık görülür. Kadınlara erkeğin karşıt olduğu tek alan olarak üremeyi kabul eden Sokrates, erkeğin kadından üstünlüğünü şöyle açıklar: “*Dikiş dikmekten, çörek pişirmekten, salça yapmaktan söz edip vaktimizi kaybetmeyelim. Kadınlarda bu işi iyi becerir, bunlarda kadınlarla yarışmak gülünç olur.*” Platon, kadınların da erkekler gibi eğitilmiş olduğu bir kent tasarımılamış olsa da aynı işleri erkekler kadar iyi yapamayacaklarından emindir. Platon için kadınlar kent ve kolektif hayat için engel teşkil eder: “*Üstesinden gelinmesi gereken yapısal bir yol engeli, bir şekilde avantaja dönüştürülmesi gereken atıl bir ağırlık*”tır. Aristoteles kadınları metafizik pasifliklerinden dolayı her bakımdan erkeklerden aşağı görür. Dişinin beyni erkeğe göre küçük ve bedeni erkeğe göre eksiktir. Dişinin erkek karşısındaki farkı azın çokluk karşısındaki farkı gibidir. Dişinin doğumu türün sapması, kusurlu, eksik bir versiyonudur.¹⁹

Eski Ahid Müfessiri Philo’da zihin erkeğe, duyular kadına karşılık gelir. Tanrı önce beşeri varlıktaki ilahi ciheti, zihni, erkeği yaratır; ardından bedensel duyuyu, kadını, sonra da hazzı yaratır. Haz duyulara uğrayarak onlarla bir anlaşma yaptıktan sonra onlar aracılığıyla zihni aldatır. İlerleme kadın cinsiyetini terkedip erkek olana yönelmektir. Kadın maddi, edilgen, cisimsel ve duyusalıdır. Erkekse etken, rasyonel, cisim olmayan, zihin ve düşünceye yakın olandır. Erkek kadına, zihin duyusu algısına sadık olduğundan zihin duyusu algısıyla bir olduğunda kendini aşağı olana teslim etmiş olur. Duyu algısı zihni takip ettiğinde bedenden kurtuluşa ikisi de zihin olur.²⁰

Sokrates'e göre insan ruhu, önceden görmüş olduğu hakikati maddeyle birleşmesinin sonucunda unutmuş olsa da hakikatin bilgisine sahiptir. Bu sebeple yapılması gereken, insanı karanlık olan maddi arzu ve heveslerden, kendi varlığı üzerine düşünen bir boyuta taşımak ve ruhunun gözlerini açmak suretiyle sahip olduğu bilgilerin açığa çıkmasını sağlamaktır. *Şölen*'de Sokrates'in onay verdiği aşk teorisinde aşk dolaysız erotik arzu ve haz düzeyinden çıkarılıp daha yüksek bilgi arzusu düzeyine yerleştirilir. Güzellik ruhun yanı sıra bedene de ait olan bir niteliktir. En genel ve kendiliğinden aşk tecrübesi kaynağını, estetik çekicilik, güzel bir bedenin ürettiği etkilere bağlar. Bedenin bireyselleştirici vasıllarından biri olarak tasavvur edilen güzellik görüntüsü zihni harekete geçirir. Bu şekilde uyandırılan arzu kendi ideal nesnesini bulabilir.²¹

Symposium adlı eserinde Platon, Yunan filozoflarını bir sohbet ortamında konuşturarak aşk kavramıyla ilgili ortak bir uzlaşmaya ulaşmayı gaye edinir. İnsanı onur, dürüstlük gibi ilkelere daha duyarlı hale getiren aşk insanı da daha erdemli kılacaktır. Platon'a göre güzel bulunan her şey *ideal güzelliğin bir parçasıdır*, bundan dolayı evrensel özellikler sergiler. Güzel bir kadına bakıldığında, güzelliğinde, klasik bir tapınağın kurgusunda var olan dengeden farksız bir matematiksel oran olduğu görülür. Her şey öğelerinin uyumlu bütünlüğünde güzelliğini ve mükemmelliğini elde eder. Ölçü ve orantı güzelliği temin eder. Güzellik nesnel bir kritere indirgenir.

Âşık olunan kişi, âşık olanda tanınmadan önce de sanki daha önce tanınmış duygusu yaşatır. Platon'un *Şölen* inde Aristófanes, âşık olunan kişiye yönelik bu âşinalık duygusunun âşık olunan kişinin bir zamanlar birlikte olup sonra yitirdiği öteki yarısı olduğunu belirtir. Başlangıçta çift cinsiyetli olan, Zeus'un erkek ve dişi olarak ayırmasıyla bütünlüğünü kaybeden insanın, yitirdiği öteki yarısıyla yeniden birleşebilme arayışının gerçekleşmesidir aşk. Birbirlerini anlamaları, düşüncelerini paylaşmaları, aynı şeyleri sevmeleri, aynı şeylerden nefret etmeleri bu yüzdendir.²²

Yukarıda ifade edildiği gibi Yunanlı kadın düşüncenin büyüleyici nesnesidir. Ancak eksikliğin, yetersizliğin ve zayıflığın göstergesidir. O rasyonel değildir, bu nedenle düzensiz ve bilinemez olanla özdeşleştirilir. Güzellik Tanrıçaların öz niteliğidir. Tanrıça heykelleriyle kadınlar hakkında en soylu, en duyarlı, en saygın görüntü oluşturulur. Aşk idealleştirilmiş yüksek tepelerin ardındadır, aşağılardaysa aşk ilişkilerinde korku ve güçsüzlük, şüphe ve kıskançlık gibi platonik duyguların umutsuz ve kara rüzgârları eser.

Roma İmparatorluğu dönemine gelindiğinde erkeğe göre tanımlanan kadın paradoksal bir kurguyla erkeğin değillesi kılınır. Ne velayet ne de miras hakkı tanınır. Kamusal alan kadına yasaktır. Roma hukuk sisteminde kadının yasal ehliyet-

sizliğine gerekçe şudur: Zihinsel eksiklik, hafif meşreplik, genel çelimsizlik. Kadın statüsünü fiziksel doğasıyla bağlantılı olarak bir erkeğin çocuğunu dünyaya getirmekle elde eder.²³ Çift olmak idealdir, kadına özgürlükler de tanınır, evlilik vatandaşlık görevinden ibarettir, hatta bir askerî görev oluşturduğu söylenir. Evlilik idealini yerine getirmek için bir araya gelmiş iki kişinin ideali, siteye, vatana, toplumsal düzeni ve soyu sürdürececek önderler ve iyi vatandaşlar vermektir. Fakat Roma dünyası Yunan dünyasından daha özgürdür. Çünkü kadın istediği zaman boşanır, keyfine göre hareket eder. Hatta erkeğin evli mi boşanmış mı olduğunu anlayamadığı dahi olur.²⁴ Roma döneminde Hristiyan kadınlar için örtünme, boyun eğmenin simgesi değil, “*onurun, cinsel kapalılığın, dolayısıyla da kendinin efendisi olmanın*” göstergesidir. Üçten fazla çocuğa sahip olan erkek ‘*kadın düşkünü*’ olarak aşağılanır, kadının malı konumuna indirgenir.²⁵

Romalılar sık sık âşık olur. Ama bunu söyleyemezler çünkü aşk büyük bir tehlikedir. Kişinin toplumda saygınlığını koruyabilmesi, iş kurabilmesi, başkalarına hükmedebilmesi, kendi üzerinde denetim kurabilmesini, duygularına kapılmamasını gerektirir. Evlilik soylu bir kurumdur, duygusal bir havaya girmemeyi gerektirir. Yine de metinleri hayale gelmedik aşk hikâyeleri doldurur.

Ortaçağ’da kadınlara yönelik yargılar çelişkili iki sahnede canlandırılır: Bunlardan biri “*kaba saba, maç o, fetih arzusuyla dolu, kadınların birer av olduğu feodal bir dünya*” diğeriye “*saraylıların, şövalyelerin aşklarının görüntüsü*”²⁶ Adem ruhu, Havva ise bedeni temsil eder: Havva günahkâr, şeytanın kızı; Meryem tövbekâr, Mesih’in annesi. Havva realitedeki kadın, Meryem idealdeki.²⁷ Kilise Babaları, Havva’yı ilk günahın suçlusu olarak görür ve kadını cinsellikle günahla özdeşleştirir. Tertullianus’da kadın ‘*şeytanın giriş kapısı*’, Aquinolu Aziz Tommaso’da ise *noksan erkektir*.²⁸ Hildebert’e göre, dünyaya geliş sebebi aldatmak, başarısı suç işlemek, bütün rezillikleri tüketip tüketilmek, tek işlevi zarar vermek olan kadın erkeğin düşmanıdır, obur bir alevdir.²⁹ Ortaçağ’da kadına olumlu bakanlar da vardır. Kadınları erdemli ve erdemsiz olarak iki kategoride algılayıp erdemli ve bakire olanlar “*İsa’nın Gelini*” olarak yüceltilir.³⁰

11. ve 12. yüzyıl teologları aşkı evliliğin psikolojik bir önkoşulu değil, ahlaki bir buyruk, çiftlerin görevi addeder. Aşk bitse de evlilik devam etmelidir. Birlikte yaşantıyı devam ettiremeyecekler ya yeniden evlenmeksizin ayrılacak ya da dünyadan el etek çekeceklerdir. 12. yüzyılın edebî metinlerinde güzellik aşkın karşı konulmaz kaynağı olarak yer bulur, zamanın vakanüvisleri evliliklerin hesaplanmış çıkardan ziyade aşkın sonucu olduğunu kaydeder. 12. yüzyılda Paris piskoposu güzelliği eş seçiminde temel faktör olarak yorumlar. Güzellik erkekleri baştan çıkarmak için kullanılma durumunda o cisimleşen kötülük haline gelecektir. Bu durumda güzellik ölümcül bir tuzak, üstelik, her zaman öyle olma-

dığı için aldaticıdır. Âdem Havva'yı dinlemiştir. Çünkü O'na âşıktır. Ama zaman zaman yaşam ağacına sarılan yılan, Havva'nın büyüleyici kılığına bile bürünebilmişim Evlilikte cinsel açıdan birbirlerine karşı alacaklı ve borçlu durumunda olan eşlerin değeri borcunu uzun süre ödemeyen borçlu ve alacağını istemeyen alacaklı olmayı daha ziyade başarabilendir.³¹

Manastıra dâhil olan bekârlar iffetliliğin aynası, bâkireliğin kitâbesi, alçak gönüllülüğün alâmeti, masumiyetin onuru Meryem'in izinden gidenler denilse de bazı kadın manastırlarının genelevlere benzediği uyarıları da insanın yaratılışını insanın aldığı kararlarla değiştirilemeyeceğini gösterir. Öyle anlar olur ki konsiller bir papazın kendi eşiyle cinsel ilişkisini, evli olmadığı bir kadınla zina-dan daha suçlu sayar. Üst düzey din adamlarından evlilik ilişkilerinin ağabey-kardeş ilişkisine dönüştürmeleri istenir.³² 11. ve 12. yy'da dünyadaki kötülüklerin kaynağı olarak görülen kadın, 13. yy'a gelindiğinde tıptaki gelişmelere bağlı olarak bu rolünden uzaklaşır. Erkek tohumun üremede asıl olması, ilk günahın da erkek soyuyla insanlığa geçtiği düşüncesini getirir.³³

Petrarca, Secretum Meum adlı (*İç Dünyam*) eserinde; “*Güzel ve iyi olanın bütününe duyulan tutku, aşağı seviyedeki arzuların tamamından vazgeçmeden var olamaz.*” diyerek bayağı olandan yücelere tırmanışın yolunu çizer. Aziz Augustinus ise ruhun aşk ve şöhret gibi iki zincirle bağlı olduğunu belirterek ancak bütün ihtirasların söndürülmesinden sonra gerçek özgürlüğe ulaşılabileceğini ifade eder. “*Bütün bu ihtiraslar söndükten sonra, sönene kadar değil, söndükten sonra, dilekler ikmal edilmiş ve özgürlüğe ermiş olacaktır.*”³⁴

Tek eşlilik esastır, kilise evlilik bağının koparılmasını onaylamaz. Yine de Ortaçağ o güne dek eşlere tanınan en fazla özgürlükle de farklıdır. Çünkü evlilik eşlerin, kadın ve erkeğin rızasını gerektirir.³⁵ Modern perspektiften bakıldığında evlilik dışı ilişkilerden uzak tutulma çabası dünyevi zevklerden mahrumiyetle değerlendirilir.³⁶ Ortağın bu özgürlük atmosferi Yunan-Roma dünyasıyla mukayese edildiğinde daha da anlamlı hale gelir. Çünkü Atina demokrasisinde kadınlar her türlü haktan yoksundur. Hristiyanlık'ın kadınların statüsünü arttırdığı fark edilse de modern perspektif özgürlük algılamasında aradığını bulamaz. Ortaçağ'da boşanma yasağı evlilik dışı ilişkilere yol açar. Hatta çağa damgasını vuran şövalye aşkı, zina ve eşcinsellikle ifade edilir.³⁷ 12. yüzyılın sonunda Andreas Capellanus'un kaleme aldığı *Aşk Üzerine Risale* şövalye aşkı üzerine bir ders kitabı mıdır yoksa bir eleştiri midir tartışmalıdır. Çünkü ona göre aşk; “*bir hastalıktır.; büyümenin ateşidir. Buna dayanan erkekleri sertleştiren bir sıkıntıdır. Fakat engel cesurca aşılmalıdır; aşılmazsa, Chretien de Troyes'un recreant(sabıkalı) dediği şey olma ve bir kez daha kadınların gücüne boyun eğme riskine girilir*”.³⁸ Yine aynı çağın düşünürü Cavalcanti'ye göre düşünceye odaklanmaya

sekte oluşturan aşk “bir göz yanılması”dır. Şehvetlerden biri olarak aşk; “aklın sapkınlığı, felsefi tesellinin ve akli huzurun düşmanı, hayatın akışını bozan korkunç bir sekte”tir.³⁹ Hollandalı şair Hadewich; “gece gündüz ne kalbimin, ne ruhunun, ne de duyularımın dingin bir saati yoktur. Bu alev varlığımın iliklerinde durmadan yanıyor.” diyerek içinde şiddetini dehşetle duyduğu ve bütün yeryüzünün ve barındırdığı her şeyin onda yanıp yok olacağını sandığı ateşi, “Aşk her şeydir.” vurgusuyla ifade eder.⁴⁰

Çağ aynı çağdır ancak Thomas Aquinas cinsel ilişkinin beynin rasyonel işlevlerini bastırdığını düşünürken Dante’de yolda görüp âşık olduğu Beatrice, hem platonik aşkın nesnesi, hem bir teoloji simgesidir.⁴¹ Dante’nin çocukluk yaşlarından itibaren düşüncelerini yönelttiği ilk aşkı Beatrice, arınma yolculuğunun rehberidir. Dante Cennet’te Beatrice¹ in refakatinde kendini arıtma yolculuğuna çıkar. Bu yolculuğunda Dante benliğinden ve düşüncelerinden sıyrılır ve o saf ışığa nazar eder. “Ey gözlerimin olanca feriyile!ezeli ve ebedi nura gark olmamı sağlayan! keremli lütfün sahibi”⁴² Arzu ve saplantılarıyla başladığı yolculukta aşkın kaynağına ulaşır, onunla birleşir. “Ahh tükendi takatim, bir ulvi hayalin sonuna geldim/bir çarkı ahenkle döndürür gibi/güneşi ve yıldızı devindiriyor âşk artık arzu ve saplantılarımla aşkın dindeyim.”⁴³ Beatrice’le karşılaşma Dante’nin hayatının dönüm noktasıdır. Dante ve Beatrice’ten ‘sevgili’ ya da birbirlerine ‘kara sevdalı âşıklar’ diye bahsetmek Wilson’a göre yeterli değildir. Dante’nin Beatrice aşkı, bunun ötesindedir. Onun aşkı her şeyi kuşatır, güneşi ve yıldızları yörüngesinde döndüren güçtür. Dante, hayatın, düşüncenin, sanatın özetiyle var oluşun özünde Aşk’ın olduğunu ortaya koyar. Fakat güzel bir kızın yüzünü düşünürken uykuları kaçan insanın aşkı Tanrı aşkıyla çatışan, kişiyi Tanrı’dan koparan bir aşk olup olmadığı ya da Dante’nin iddia ettiği gibi bu ikisinin birbirine bağlı olup olmadığı farklı dünya görüşlerinden farklı yansır. Örneğin Dante’nin Beatricesi, dengesini oluşturan analık karakterini taşımadığından bir düşlem olarak görülür. Bu nedenle az da olsa doğa dışı bulunur. “O aşağı bakar, aşağılık adamı yükseltir ve ona bilmediğini öğretir: fakat neyi? Verimli olmayan, kısır, bereketsiz ve ısızsız ışığı. O ağlamakla, pişmanlık göstermekle kalıyor. Gerçekte, o oda uşağını yetiştiren ortaçağ kadınıdır.”⁴⁴

Saray ve şövalye aşkı, Ortaçağ edebiyatında bedensel arzulara dayalı, şehvetli, çoğu zaman yasak, iffetsiz vasıflarıyla sergilenir. Kimine göre bu insanın o yüzyılda kendi benliğini yeniden buluşudur. Vesayetten çıkmayı başaranların kendine özgü kültürü açığa çıkarmasıdır. Kimine göre de Griselidis gibi haddini bilmeyenlerin acıklı gerçekliği. Griselidis sever ve yukarı bakar ve kalbini kırmakla eğlenen bir şövalyeyle evlenir: kalbi o derece kırgındır ki çocuğunu bile savunmaz. O doğal durumundan çıkmıştır, artık ne ana ne de kadındır.⁴⁵ Kadın,

dengesini oluşturan analık karakterini taşımadığında ya bir düşlem (Dante'nin Beatricesi) ya da Boccaccio'nun acıklı gerçekliği (zavallı Griseldis) olur.

14. yy'ın sonundan 17. yy'ın sonuna kadar, kötü klişesi, şeytani cadıdır. Mesleki, siyasi ve dini otoriter yapıları güçlendirmede kötülüğün sorumlusu bilinen kadın 'dişi cadı' simgesiyle tek hedef kılınır. Her kadının potansiyel bir cadı oluşu bilinçlerde yer eder. Engizisyon döneminin ünlü kitabı Büyücülerin Çekici'ni yazan ve bir Alman papazı olan Sprenger, erkek büyücüden çok kadın büyücü olmasının, şeytanın kadınlarla daha sıkı ve kolay anlaşmasının nedenini araştırır. Bu soruya birbirinden anlamsız yirmi yanıt bulur; özetle kadın erkeği mahveden; kendinde bir şehvet uçurumu barındırandır.⁴⁶

1595'te Almanya'da yayımlanan *Disputatio Nova (Yeni Tartışma)*'nın sansasyon yaratması kaçınılmazdır. Zira kadınlar insan mı, değil mi? sorusunun cevabı: 'Kadınlar insan değildir,' şeklinde verilir. 16. yy'da İtalya'da Gedaliah İbn Yahya, aşağılanan kadını savunmaya girişir. Kadınların erkeklerden daha değerli oluşunu çamur yerine kemikten yaratılmış olmasına bağlar. O'na göre erkekler kadar akıllı olan kadınlar, doğumdaki acılara tahammülleriyle onlardan daha güçlüdür.

Rönesans güzelliği Tanrı'nın algılanabilir bir tezahürü olarak kutsar ve kadın bu ilahi özün coşkusu olarak övülür. Aristoteles ve diğer filozoflardan süren bir geleneğe göre kadın; zayıf, çabuk öfkelenir, kıskanç ve yalancıdır. Erkek ise cesur, sağduyu sahibi, telaşsız ve etkili. Rönesans bilimi bu niteliklerin kadın mizacının zorunlu unsurları olduğunu göstermeye çalışır.⁴⁷ Avrupa'yı duygu ve güzellik mucizeleriyle dolu dize tufanı kasıp kavurur. Sir Philip sevgilisine adadığı 108 sonenin ve 11 şarkının bütününde, tek cüreti uyurken ondan çalmaya çalıştığı bir tek öpücüktür.⁴⁸ 17. yüzyılda Jacques, *Aşk Hastalığı* ya da *Erotik Melankoli* adlı eserinde aşkı akıldan veya güçten yoksun olduklarından kadınların kontrol edemediği bir ruh hareketi olduğuna dair öğretiyi ele alır. Kadınlar aşkta erkeklerden daha tutkuludur.⁴⁹

Rönesanstan aydınlanmaya kadar geçen süreçte okuryazarlık oranı artar. Öyle ki bireysel olarak tüketilen romanlar 17. yüzyılda yaklaşık bin ikiyüz, 18. yüzyılın ilk yarısında ise neredeyse bine ulaşmıştır. Bununla birlikte kızlar eğitim imkânlarından erkeklerle eşit ölçüde yararlanamaz. Kızların geleceğin anneleri olarak ev işi ve annelik bilgileri dışında bir şey öğrenmeleri söz konusu değildir. Bilgili kadın bir 'anomali'dir ya da bir erkeğin gözünde, 'ateşler içinde titreme'ye yol açabilen bir saçmalıktır. "Öğrenmenin kendisi tehlikeli değildir, fakat kadın bu özel çeşmeden fazla içmese iyi eder." Kadın için fazla bilgi psikolojik rahatsızlıklarının ve evde kalmanın nedenidir. Okuyan kadın anne ve eş olarak görevlerini yerine getiremez.⁵⁰

17. yüzyılda tiyatro kadını vesayetten kurtarma mücadelesinde işlevsel rol üstlenir. Üretilen kurgusal eserler bu ortamda tüketilir. Tutkular yüceltilir ve başrol kadına verilir. Racine her adla dışı bir tipi cisimleştirir. Shakespeare oyunlarına ya erkek kahramanların ya da çiftlerin isimlerini verdiği halde Desdemona'dan Ophelia ve Lady Macbeth'e kadar bir dizi kadın karakter oluşturur. Tiyatrolarda ve opera salonlarında kadınlar duyuları okşayan temaşalara katılır, bu ortamlar günlük hayattan bütünüyle ayrı âdeta bir bayram havası niteliğinde zaman ve mekânı teşkil eder.⁵¹ *Romeo ve Juliet* adlı oyununda Shakespeare, aşk duygusunu yaratıcı ve yok edici potansiyelinde farklı vasıflarında ortaya koyar. Romeo, Rosalinde'in aşkıyla yanıp tutuşurken, gittiği Capulet'lerin balosunda Juliet'i ilk kez gördüğünde, çarpılır ve "*Pcırıldamayı öğretiyor bütün meşalelerede-mekten kendini alamaz. Juliet için Romeo, "Gecenin içinde gün ışığıdır." Romeo için Juliet, "Doğu dan yükselen güneş."*tir. Her iki sevgili de birbirlerini göz kamaştıran bir ışık olarak görür; çünkü her ikisi de hep yarı karanlıktadırlar.⁵² Boileau genç ve erdemli bir kadını operaya götürdüğünde eşinin başına geleceği şöyle dile getirir:

*"Azizeni operaya götürdüğünde, gözlerini çekici bir temaşanın uyumlu ihtişamına, o danslara, şehvetli sesleriyle o kahramanlara diktğinde nasıl görüneceğini sanıyorsun? Aşkla ilgili o tatlı konuşmaları, o kibar Renaud'ları, o çılgın Roland' lan duyacak; her şeyin, erdemini bile, yüce Tanrıya feda edildiği gibi aşka feda edilmesi gerektiğini; aşk ateşiyle yanmanın çok kısa sürede olanaksız olduğunu; Tanrı'nın ona sadece sevmek için bir kalp verdiğini onlardan öğrenecek ve zampara ahlakın tüm bu beylik lafları, Lullynin müziğinin sesiyle ısınacak. Peki duyuları bu şekilde uyanınca, heyecanlanan kalbinde hangi sarsıntıları hissedecek?"*⁵³

William Prynne, tiyatroya gidenleri "*zinakâr, pezevenk, genelev patroniçesi*" olarak damgalarken Rousseau para için kendilerini teşhir eden kadınların fahişelerden farkı olmadığını söyleyerek tiyatroya karşıt tavır alır. Bu tavır Shakespeare'in *Othello*'sunda Desdemona'm iffetine rağmen fahişe olarak damgalanması ve kendini seven erkek tarafından öldürülmesinde yansıma bulur.⁵⁴ Mille de Scudery; "*insan nefret etmek için evlenir. Bu yüzden gerçek bir âşık evlenmeden asla söz etmemelidir, zira bir âşık olmak sevimliyi istemektir ve bir koca olmak nefret edilmeyi istemektir.*" diyerek aşk adına evliliğe karşıt tutum alır.⁵⁵

Yeniçağ'm başlarında kadınların insan olup olmadığı tartışması yerini "Kadınlar erkek gibi midir?" tartışmasına bırakır. Yani bu döneme damgasını vuran erkek cinsi karşısında *öteki* konumundaki kadının değeri veya değersizliği, aşağılığı ya da üstünlüğü, eşitliği ya da eşitsizliği, kadının erkek karşısındaki niteliğidir.⁵⁶ Yaban düşüncenin ikili kategorileriyle hareket ederek kadını düalizme

göre tanımlayan aydınlanma filozofları soyut ve rasyonel olmayı erkeğe, somut ve irrasyonel olmayı kadına özgü kılar. Güzellikle akıl tek kişide bir araya gelemez. Kadının doğayla özdeşliği onun alanını da evle sınırlandırır. Akli yetersizlik kadını erkeğe bağımlı kılar. Düşünen varlık insan, yani erkek; sosyal, siyasi ve ahlaki bir varlıktır.⁵⁷ İrrasyonel olanın kitapla kuracağı dünya tehlikelidir. Du Bosc'a göre romanlar kadınlara sadece kötü şeyleri değil, aynı zamanda yanlış yapmanın en ince yollarını da öğretir. Bu tür kitaplarda kadınlar ilk görüşte aşık olduğu bir erkeğin peşinden giderek yakınlarını terk eden kişi olarak resmedilir. Kadının nihai düşmanı, şeytanın ebedi kılığı, romanların, komedi ve operaların dünyadaki en sevimli şey olarak zekice resmettikleri aşktır. Tutkuya güç veren bunlardır.⁵⁸

Rousseau, erkeği kaygı ve tedirgin edici *öteki* olarak kabul ettiği kadın karşısında kayıtsız kalamayan *ben* olarak görür.⁵⁹ Ehlileştirilmesi gereken potansiyel bir düzensizlik kaynağı olarak gördüğü kadını toplumun yıkılmasının da sebebi kılar: “*Hiçbir halk hiçbir zaman açın şaraptan mahvolmamıştır; mahvolanlar hep kadınların kural tanımazlığından mahvolup gitmiştir*”⁶⁰ Rousseau, kadının görevini erkeği memnun etme, ona yararlı olma, onun sevgi ve saygısını kazanma, çocukken onları büyütme, yaşlandığında onlara bakma, öğüt ve teselli verme, yaşamlarını huzurlu ve keyifli kılma olarak belirler. “*Kızların yaşamlarının tek bir anını bile sıkı düzensiz geçirmelerine izin vermeyin! En ateşli zamanlarda bile oyunlarına ara vermeye ve hiç yakınmaksızın başka bir görev alabilmeye alıştırınız. Genç kızlara yüklediğiniz ödevleri, uyulması kaçınılmaz ödevlerdir diye gösteriniz.*”⁶¹

Kant'a göre evlilik “*karşı cinsten iki yetişkin şahıs arasında cinsel organlarını karşılıklı olarak kullanma konusunda yapılan bir sözleşmedir.*”⁶² Evlilik yasal bir sözleşme olduğundan kadın ve erkek arasındaki ilişki karşılıklı ilişkisidir. Evlilikte de her bir eş diğeri tarafından kullanılmaya razı olduğu için nesnel algılama özgür iradelerine dayanır. Hegel'de evlilik, ne doğal bir birliktelik ne de yasal bir sözleşmedir. İki eşit bireyin *tek kişi* oluşturmasıdır. Hegel'in, evliliği tinsel birlik olarak kabulü, evliliği *ahlaki bir edim ve bilinçli aşk* olarak tanımlamaya götürür. Kadın ve erkeğin farklılıklarında gerçekleştirdiği bu *karşıların birliğinde* erkek kendini dişide, dişi kendini erekte tanır. Fichte, kadının kendi özgür iradesiyle amaç olmaktan çıkıp araç oluşunu *kendi amacının aracı* olarak tanımlar. Ona göre, namuslu bir kadında, insanı kirletecek bir cinsel istek, hiç belirmez ve onda böyle bir eğilim bulunamaz. Kadında olan yalnızca sevgidir. O da, erkeği doyurma amacına yönelik içgüdüler toplamından ibarettir. Kadın cinsel etkinlikler alanında, ancak kendini bir başkasının amacına araç edebilir.⁶³ Bu yüzyılda akıl ve aşk birbirine tercüme edilemeyen farklı dillerde konuşur; aslin-

da onlar kendi aralarında konuşmaz; daha çok, bağırarak birbirini susturmaya çalışır. Bauman, aşk/akıl ikilemini şöyle dile getirir: “*Aşk akıldan korkar, akıl aşktan korkar. Her biri diğeri olmaksızın yapmaya çalışır. Ancak her ne yaparlarsa yapsınlar, sıkıntıdan kurtulamazlar.*”⁶⁴

18. yüzyıldaki rasyonalizm ve buna dayalı modernlik anlayışına karşı tepki romantizmi getirir. Romantizm kadınla erkek arasında bağlılığı yüceltir. Aklın bulgularıyla biçimlenen Aydınlanmanın, gözlenebilir, hesaplanabilir, niceliksel olanı takip eden önermelerine, insanı ve insan aklını duygu dünyasından arındıran varsayımlarına itiraz edilir. Bu dönemin aşk teması ‘tutku aşkı’ tiplmesiyle soylu beyefendi Casanova’yla temsil edilir. Tutku aşkı, “*şehveti bayağı bir aşk, yalnızca cinsel bir aşk, bedene bağlı, ruhsuz ve hayvanca bir aşk*”tır. Şehvet düşkünü Casanova’nın bakışlarına yakalanmak için güzel, bakire, iyi yetişmiş ya da zeki olmak gerekli değildir, sadece kadın olmak yeterlidir. “*Taşkınlığı hiçbir seçme yapmadan, hiçbir şeyi hesaplamadan ve hiç durmadan, her yeni dişi yaratık karşısında sürekli yenilenen ve hayvanların ayırt edici niteliği olan bir şehvet sarhoşluğu ile her kadına doğru yönelir.*”⁶⁵

Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*’ni yazar. Ona göre aşk cinsel içgüdüden kaynaklanır ve birey bilincinde gelişir ve kendini ifade eder. Aşk cinsel içgüdünün maskesidir: “*Ne kadar yüksek ve ulvi görünürse görünsün, ne var ki her türlü aşk bütünüyle cinsiyet güdüsünden kaynaklanır. Aslında aşk dediğimiz şey sadece daha belirli, daha özelleşmiş ve belki de kelimenin dar anlamında, daha ferdileşmiş biçimiyle mutlak manada bu içgüdüdür.*” Kılık değiştirmiş içgüdüden, kendine özgü özelliklerini korumak için mücadele eden türün duyusundan ibaret olan aşk, her türlü işleri olumsuz etkiler. En ciddi uğraşları saat başı yoklayıp rahatsız eder. En zeki insanları yoldan çıkarıp çılgına çevirir. Devlet adamlarının önemli işlerini, düşünürlerin araştırmalarını sekteye uğratar. En güçlü bağları çözer. Dürüst insanı kalles, sadık olanı hain kılar, amacı önüne çıkan her şeyi yıkar, alt üst eder.⁶⁶

Yunan Site Devletinden Fransız Devriminin sonrasına kadar din, ordu ve siyaset olmak üzere üç alan kadınlara daima kapalıdır.⁶⁷ Fransız toplumunda ideal kadın cumhuriyetçi annedir, rolü çocuklarına özgürlük ve eşitlik aşkını aşılayarak onları iyi bir cumhuriyetçi olarak yetiştirmektir. Gerek Hitler Almanya’sında gerek Mussoli’nin İtalya’sında kadının değeri ve uygunluğu ulusa yapacağı hizmet olan çok çocuk doğurmasıdır.⁶⁸ Nietzsche’ye göre kadın öç alıcı, güçsüz, kedi, kuş ya da inek, yüzeysel, sığ, fizyolojik yönden bozuk ve erkekten çok daha kötüdür Erkek savaş için eğitilmelidir, kadınsa savaşıyı dinlendirmek içindir, gerisi deliliktir. Tucholskky ülkesindeki kişileri dizelerinde “*Ben- şahsen seviyorum/sen- herhangi bir biçimde seviyorsun/o- cinsel etkinlik gösteriyor/biz-*

erotik durumdayız!siz birlikte en iyi seviyorsunuz!onlar- ... aşkı yönetiyorlar." şeklinde betimler, ülkesindeki kadının konumunu şöyle değerlendirir: Almanya, *"küfür eden erkekleriyle gurur duyan ve çok renkli üniformasıyla kendilerini süs düşkünlüğünü okşayan erkeğe umut ve aşk armağanı sunmaya hazır, uygun kadınların çiçeklenip serpildiği bir ülkedir; o kadınlar ki duygularında, en yaşlı süvari başçavuşundan daha soğuk ve duygusuz, daha kaba ve zorbadırlar."*⁶⁹

19.yüzyıl işçi kadının yüzyılıdır. Ücretli emek, bireysel yurttaşlık ve eğitim hakkıyla kadının özne, birey, vatandaş ve siyasal hayatın katılımcısı olarak modernliğin gelişini müjdelir. 19. ve 20.yy'da kadın kamu yararı adına ev dışına davet edilir. Uzayan savaş erkeğin üretimde bıraktığı boşluğun kadın tarafından doldurulmasını gerektirir. Sanayi devrimi kadının çalışma hayatına katılımını artırır. Kadın için çalışma hayatına katılım hem bir *kurtuluş vesilesi*, hem de *aşırı sömürü vesilesi* olur.⁷⁰ Kadın iş hayatında da eksik bir işçidir. Kalifiye olmayan işlerde çalıştırılır ve ücretleri emek değil, cinsiyet belirler. 19. yüzyıl İngiltere'sinde ekonomik çarkın içine iyice çekilen kadın kuyu ve kanallardaki teknelerin çekiminde at yerine kullanılır, on iki saatin üzerinde ağır koşullar altında düşük ücretle çalıştırılır. İngiltere'de Wife Selling kadın satışı geleneği kadının erkeğin mülkü olduğunun en çarpıcı örneğidir. Eşinden boşanmak isteyip de olanak bulamayan ya da pahalı bulan erkek eşini açık artırmayla satar. Eşini müzayede alanına boynuna taktığı kayışla götürür. 1885 yılında çıkarılan yasayla sadece onaltı yaşından küçük kızların satışı yasaklanır.⁷¹ 19.yy Fransa'sında sosyal konum ve saygınlık açısından önemli hale gelen metres sahibi olma, evli erkekleri metres edinmeye sevk eder, metresi olmayan âdeta erkekten sayılmaz, küçümsenir.⁷²

19.yy'da kadın erkek ilişkisi kardeş ağaçlar imgesinde eşit haklar güneşiyle beslenen kavak ve meşenin dallarının farklılığıyla betimlenir. Kadınların ve erkeklerin İsa'da eşit olduğu, Havva'nın sadece ayaklar altında ezilsin diye yaratılmadığı onayı kadına ulusun inşasında erkeğin yanında erdem ve ahlaki muhafaza rolünü üstlendirir. 20.yy'da yoldaşlık yerini "birbirini tamamlar" anlayışına bırakır. Kadın ve erkek artık bir kişidir. Havva, Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır, başından veya ayağından değil, bu durumda kaburga kemiği eşitlik anlamına gelir. Havva tek suçlu olmadığı gibi erkekten noksanlığı da yoktur.⁷³

II. Dünya Savaşı öncesine kadar, bir kadın kocasından izinsiz sınava giremez, üniversiteye kaydını yaptıramaz, banka hesabı açtıramaz, pasaport ya da sürücü belgesi alamaz, bir hastanede tedavi dahi göremez. Fransa'da kadınlar tasarruf hesaplarına para yatırma hakkını 1881 'de, emeklerinin karşılığı olan parayı çekip kullanma hakkını 1907'de elde eder.⁷⁴ Avrupada 20.yy'ın başlarında Finlandiya ve Norveç'te kadınlara oy hakkı tanınır.⁷⁵ İspanya'da cumhuriyetçilerin bir kısmı kadınların histerik doğalarını gerekçe göstererek oy hakkı tanımak iste-

mez, bir kısmı da oy hakkının kadının regl döneminin akımın bozulmasına yol açması gerekçesiyle menopoza dönemine erteler.⁷⁶ 20.yy'da kadınların oy hakkı elde etmesi, kamusal alanda seçimle ulaşılan hakları elde etmesini sağlamaz. Kamusal alanda rolleri sınırlıdır.⁷⁷

20.yy kadınları savaşları, devrimleri, geride bırakırken erkek kadın ilişkileri yeniden biçimlenir. “Serbest kız”, “özgür kadın”, “süper kadın” yeni dönemin klişeleri olur. 1920’lerde Amerika Birleşik Devletlerinde doğan modern kadın imgesi kendine benzemeyenleri ötekileştirerek gerilimi ve baskıyı gün yüzüne çıkarır. Amerikan ve İngiliz hukuku, evin reisliğini erkekten alarak kadın ve erkeği eşit kılar. Kadının ekonomik yaşama artan katılımı, doğum ve evlilik oranlarında düşüşe yol açar.⁷⁸ Kadınları erkeklerin rollerine iten savaş, kadını özgürleştirmek yerine erilleştirdiği, doğurganlıkta gerilemeye yol açtığı bir tür cinsel sapması oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilir.⁷⁹ Irigaray kadınların muhatabı, niteliği ve ölçütü bilinmeyen eşitlik istemlerini nesnel bir gerçekliğin yanlış aktarımı olarak görerek cinsel farklılıktan kaynaklanan kadın sömürüsüne çözümün eşitlikte değil cinsel farklılıkta aranması gerektiğine dikkat çeker.⁸⁰

Tann’ı öldüren ve aşkın olanı kilisenin içine hapseden Batı’da, var oluşu anlamlandırma çabası farklı aşk algılamalarına ve yaşantılarına tanıklık eder. Montaigne’de, aşk “*Bizden kaçanı yakalamak için duyulan çılgın arzudan başka bir şey değildir.*” Stendhal aşkın ancak âşık olunan kişiyi yitirme duygusu üzerine temellendirilebileceğine inanır. Barthes aşkı tutkuyla, tutkuyu da “elde edilemez olana duyulan özlem”le tanımlar. Montaigne aşk hazzı, hazzın kötülük haline gelmesinin nedenini ölçsüzlük ve hayasızlığa bağlar.⁸¹ Picasso ışığın geldiği pencerenin kapanmasını istemez, sevdiğine keleşin kanatlarının parlak kalmasını istiyorsak ona dokunmayalım,⁸² der. Aşkın varılacak bir nokta değil, o noktaya giden yolun bizzat kendisi olduğu vurgulanır. Rilke seven kişiyi bekleyen çoğalmış ve derinleşmiş yalnızlığa dikkat çeker. Sahip olmanın değil, savurganlığın kötülüğüne işaret eder. Kötü olan onu uyarıcı bir nesne gibi hayatın yorgun köşelerine yerleştirmek, hayatın doruklarında toparlanmak için değil, ona oyalanacak bir nesne gibi başvurmaktır.⁸³ Aragon aşkın, insana güç veren tek özgürlük yitimi olduğunu hatırlatır.⁸⁴ “Aşk almak değil vermektir, o bir görevdir.” diyen Hannah Arendt, bu görevden kaçınılamayacağını bildirir.⁸⁵ Marlene Dietrich, dostluğu aşka değişmez. Çünkü aşk gelip geçicidir, tutarsızdır, geçerli nedenleri vardır. Hatayı içinde barındırır, yitirilebilir bir düşür.⁸⁶

Gelinen son noktada talep edilen, aşkın evlilik, haz ve duygu bileşenlerini bir araya getirecek çocuk doğurmadan sevişmeyi, sevişmeden çocuk doğurmayı ve âşık olmadan sevişmeyi kaynaştıracak haz veren kalıcı bir aşktır. Ancak bu ideal aşk özgürce yaşama, baskı altında yaşamaktan kolay değildir. Aşkın evlilik,

haz ve duygudan oluşan üç bileşenin birada yaşanması umut edilir, istenir ama netice yine hayal kırıklığıdır. İçleri daraltan gerçeklik parçalanmış aileler, pusulasını şaşırması yetişkinler, aids, acılar, yaralardır. İradenin sınır tanımayan tercihlerinin neticesi, yapayalnızlık kalmaktır. Bireyin özgür iradesinin getirisi yine bağımlılıktır. Arzu ve duygu saflığını bütünüyle yitirmiş durumdadır. Artık aşkın peşinden sürüklediği bağımlılık, kendini hiçe sayma, değişme, tutsaklıktır.⁸⁷ Modern çağda insani olan her şey tedavülden kalkınca aşkın da artık hayatlardan çekip gittiği, sadece bir uzak geçmiş olduğu düşünülür. Büyük aşkların soylu duyguların onulmaz yıkımların sadece şarkılarda yaşandığı söylenir.⁸⁸

İnsan önceki çağlardan daha iyi makinelerle sahip olmakla övünür ve bunu gelişme olarak değerlendirir. Her türlü vesayet yokluğunun, kişisel özgürlüğe kavuşmanın belirtisi addeder. Ortaçağın sonlarından itibaren beslediği özlemlerin gerçekleştiği yıl olarak 2000'i gösterir. Oysa bu yıl özgürlük ve mutluluk uğrunda verdiği mücadelenin tamamlanması ve zaferin elde edildiği bir tarih değil, bilakis insanın artık insan olmadığı, düşünmeyen, hissetmeyen bir makineye dönüştüğü bir dönemin başlangıcı olur. Üretim makinesi çarkının bir dişlisi olarak artık insanın tek amacı daha fazla şeye sahip olmak ve daha fazla kullanmak olan bir homo consumens'e, salt tüketiciye dönüşür.⁸⁹

Özgürlük adına boy boy çıplak resimleri dergilerde, gazetelerde basılan kadın, kocasının nesnesi olmakla kalmaz, genelin nesnesi olur. Modern teknolojinin avantajlarından yararlanan kadın, baba ve kocanın denetimini aşmaya çalışırken, özgürlük adına daha da metalaşır. İki savaşın arasındaki yıllarda, zincirler kırılmış, beden ve zihinler sözde özgürleşmiştir. Cinsel devrim köhnemiş tabuları bir hamlede silip süpürmüştür. Baudrillard, her alanda özgürlüğün patladığı bu anı orji olarak telakki eder.⁹⁰ Geçer akçe cinselliktir. O, insanlara sunulabilecek tek şeydir. Zevk arayışı adeta bir hastalık halini alır. Revaçta olan beyin yıkama işlemleridir. Çok sayıda kişi bunlara akıl almaz paralar ödemektedir.

19. yüzyılın ikinci döneminden itibaren başlayan ve 20. yüzyılda giderek daha da hızlanan, insanı tüketici toplumları tüketim toplumuna çeviren büyük dönüşüm, aşkı daha ziyade cinsellikle örtiştürdüğü gibi onu bir tüketim alanına çevirmeyi başarır. Sanayileşme ve kapitalistleşmenin yerleşik hale geldiği, modern dönemde, tüketici zihniyet insanı ve dolayısıyla hayatı yönetir. Özgürlüklerinin kısıtlandığı düzenlemelerden kurtulan insan kadın ve erkeğiyle kapitalist sistemin asli güçleri olan kitle iletişim araçları ve bilhassa reklam mekanizmasının işleyen üstün ve etkin gücünde yegane gaye olarak istek ve arzularının tatminine soyunur, faniliğinin giderek artan farklılığında ölümsüzlük vaadi diğer bir ifadeyle ölümlülükten kaçış olanağı sunan anlık deneyimlerinde, likit aşklarla sonsuzluğu, cenneti de bu dünyada gerçekleştirmeye çalışır.

Toplunun ve bireysel hayatın örgütleyici ilkesi haline gelmiş olan tüketim, bir yandan kadın ve erkeğe tüketici özerklik bahşeder. Diğer yandan aynı doğrultuda metalaştırdığı deneyim ve insan ilişkileri sayesinde görece anlamsız türden yönelttiği özerklik karşısında önemli ve ası! anlamlı konularda özerklikten yoksun kılar. Böylece hayatın sömürgeleştirilmesinde kendini varlığının güvenliğini temin eder. Özgürlük ve sınırsızlık aşkı da metalaştırır. Bedene eklenen ve katılandan doyuma ulaşma arzusu kapitalist çarkın gücüne güç katar. Cinsel özgürlük hülyası içinde yok edilen aşk, şop marketlerde aranır olur. Koşullar değişir, bağlam değişir, ideolojik örgü değişir aşk her daim adım duyurur. Aşk'ın çehresini en ziyade modernlik değiştirir.

Aydınlanma öncesinde batı toplumunun devlet ve kilise kaynaklı olan kültürel stratejilerinde üreme amacıyla sınırlanan cinsellik, aydınlanma ve romantizme birlikte sadece aşka hasredilir. Evlilikle aşk özdeşliği aşkın doğasına karşı çıkma olarak değerlendirilir. Toplumun varlığının devamlılığı için evliliğin toplumun koruyucu kanatları altına alınması aşkı ya yasa dışı bir suç telakki eder ya da fahişelik adı altında ya açıkça kutsanır ya da görmezden gelinerek yaşatılır. Modern dönemde kadın erkek artık eşittir. Aile reisliği de paylaşımdadır. Birey Ortaçağdan itibaren, ayağına dolaşan feodal, yönetsel, dinsel, toplumsal, ahlaksal ve cinsel yükümlülüklerden kurtulmuş durumdadır. Ne var ki özgürlük süreci gerçek yüzünü sahnenin öteki yüzünde gösterir. Asırlardır baskı altında tutulan cinsellik totaliter bir hale gelmiştir. Gelinek nokta şok edicidir. Bu özgürlüğün bedelidir. İnsan sınır tanımayan özgürlüğünün karşılığında yalnızlığının geldiğinin büyük ölçüde farkındadır. Henüz sorumluluğunun keşfine varabilmiş değildir.

Antikçağ düşünürleri toplumsal bağın gerektirdiği zorunluluklar adına aşkı aşağılarken modern düşünürler bunu bireysel özgürlük adına yapar. Her iki tarafta aşkın özünü unuttur.⁹¹ Günümüzün postmodern batı toplumunda ise aşk artık ne üreme ne de aşkla ilişkilidir. Bu yeni stratejinin sahnedeki görünümü insanın her türlü otoriteyi alt edip özgürlüğün doruğunu yaşadığı sanısında cinsel hazın peşinde sürüklenmesinden ibarettir. Simone de Beauvoir'm dediği gibi kadın Batı'da "bir sevgili, bir tanrıça, ana, cadı ya da derin bir düşünce olabilir ama hiçbir zaman kendisi olamaz". Aşk ilişkileri de bu nedenle çarpıtılmış, kökten yukarı doğru yozlaştırılmış olur. "Kadınla aramızda yanıltıcı bir hayal var" diyen Paz, toplumca yaratılıp kadına zorla benimsetilen bu hayali kadının da benimseydiği ona sarınıp büründüğü, onunla var olduğu kadın imgesi olduğunu belirtir. Bu kadın bazen değerli, bazen korkulan, ama her zaman öteki olan bir nesnedir. Ona uzanıldığında karşılaşılan bir köledir. Daha da önemlisi kadın da sanki aynı duygu içindedir. Kendini bir varlık olarak değil başka bir varlığın uzantısı(nesnesi) yani öteki olarak algılamaktadır. Varlığı gerçekte olduğuyla olmayı düşle-

diği varlık arasında ikiye bölünmüştür. Aileden okula, dostlarından sevgilisine herkes el ele vermiş kadına bu imgesel kişiliği benimsetmeye çalışmaktadır. O kendisi için yaratılan imge kafesinde tutukludur. Artık geçmişin aşk kahramanlarına rastlamak son derece zordur. Günün aşk yazıları okuyana doyum veren denemelerdir. Ancak insanın sağlıklı bir açıklaması değil, tersine aşkı kötileyip suça özendiren bir toplumu tanımlayan belgelerdir. Bir yengi olmaktan çıkan boşanma, kurulan bir ilişkinin namusluca sona erdirilmesinden ziyade, erkeğe ve kadına özgür seçim hakkı tanıyan bir fırsattır.⁹²

Batı düşünce tarihinde peşine düşülen güzelliştir. Kendini tensel zevklere düşkün kılan bağlardan kurtarmak ister gibi görülür. Ancak modern dönemle aşkın yüksek ölçütlerine yer verilmez. Aşkın görünümünde, hayat görüşünü batı dünya görüşünden alan ve bu temel hayat anlayışı üzerine kuran bütün sanatçılar aşklarıyla aslında benzerlik gösterir. Aşkılık dışlanır. Maddi plandan metafizik plana geçilemez. Bayağı ölçüde aşk adı verilen deneyim yelpazesidir gelişen. Bu ise sevişmek kod adı altında tek gecelik ilişkilerden ibarettir. Birden çok âşık olunabilir, aşka düşmekte aşkı kaybetmekte kolaydır. Bazen şikayet edilse de gurur da duyulabilir bu tür deneyimlerden. Geride kalan ya aşka âşık ya da aşk yarasıdır. Yine de kapitalizm aşkı ayakta tutmaya devam eder. Çünkü bireyleri motive edecek başka bir şey yoktur. Baba, anne ve çocuktan ibaret çekirdek aileler, sadece üreme ve sosyalleşme için değil, tüketim mallarının ve hizmet sektörünün dağıtımı için var olan düzenlemeleri korumak ve genelde sosyal sistemin doğru bir biçimde işlemesini sürdürmek için gereklidir.

Günümüz güzellik ideali ruhtan bütünüyle soyutlanmıştır, ilgisi sadece dış görünüşlerdir. Güzelliğin tüketim arzusunu körükleyen, kadınları kendi bedenleriyle takıntılı bir ilişki kurmasına yol açabilen bir kadın sorunu olarak belirmesi bu nedenledir. Diğer bir ifadeyle kadın güzellik dayatması altında tüketim nesnesine dönüşmüştür. Camus modern düşüncenin güzelliği sürgün ettiğini, bunun köklerinin çok derin olduğunu söyler: *“Bizler güzelliği sürgün ettik. Yunanlılar onun uğrunda silaha sarıldılar, ilk ayrılık burada. Ama, kökleri derin bu ayrılığın. Yunan düşüncesi belli sınırlar içine sarmıştır kendini. Hiçbir şeyi aşırılığa götürmedi, ne kutsalı, ne akli. Çünkü, hiçbir şeyi yadsımadı, ne kutsalı, ne akli. Gölge ile ışığı dengeleştirerek, her şeyin hakkını verdi ayrı ayrı. Bizim Avrupa mız ise, tam tersine, ölçsüzlüğü kızdır. Güzeli yadsır, sonuna kadar götürmediği her şeyi yadsıdığı gibi. Yunandan başka türlü olmakla birlikte, göklere çıkardığı tek şey var: Akim gelecekteki gücü. Çılgınlığı içinde, sonsuz sınırları gerilere atıyor ve atar atmaz da, karanlık Erinys ler üzerine atılıyor, bağrını delik deşik ediyorlar, oç Tanrıçası değil, ölçü Tanrıçası olan Nemesis, göz kulak, bekliyor.”*⁹³

Mutluluk yeni anlamında insan var oluşunun doluluğuna eşlik eden bir koşul değil, yüzeysel bir doymuşluk halini ifade eder ki bu mutluluğun da yabancılaşmış halidir. Özgürlükten ve demokrasiden sık sık söz edilse de bir yığın insan, özgürlüğün sorumluluğunu taşımaktan bile korkmakta ve iyi beslenmiş bir robotun tutsaklığını yeğlemektedir. Otoriterliğin üstesinden gelinmekle övünülür ancak değişen sadece otoritenin niteliğidir. İnsan artık daha bağımsız ve kendine yeterli olsa da aynı zamanda daha terkedilmiş, yalnız ve korkaktır. İnsanı geleceksel bağlarından koparıp özgür benliğin gelişmesini vaat eden kapitalizm, bireyi yalnızlık, önemsizlik ve güçsüzlük duygularıyla ezmektedir.⁹⁴

Her kültür ve her medeniyet özde varlığa, ondan hareketle hayatın anlamı ve gayesi ekseninde mutlak varlık, insan ve diğer insanlar ve nesnelerle ilişkilerine göre düzenlenen bir eksenle düşünsel ve eylem tarzıyla kendine özgüdür. Aşk teması da bu özgüllükte tezahür eder. Batı medeniyeti batı zihniyeti tarihi süreç içerisinde büründüğü farklı renkleriyle bir rengi öne çıkararak farklılığını ifade eder. Batı'da aşkın yüce mânası zaman içerisinde görülse de moderniteyle girilen süreçte aşkın olanla mesafe açıldıkça akışkan aşkın ötesine taşınamayıp yüzeyde sürüklenmektedir. Wilson, "Biz bugün 'Aşk' konusunda konuşmayı popüler şarkıcılara bırakıyoruz. Oysa Ortaçağ, Thomas Aquinas gibi ağır entelektüelleri bile bu konuda konuşturuyordu."⁹⁵ diyerek çağın hem eksikliğini hem de niteliğini dile getirir.

İnsan artık ne doğayı anlamaktadır, ne de onun üstündeki güzelliği, ne de kendinden üstün olan güzelliği. Halbuki Grek düşünürlerinde bile vardı akıl, aklöltesi ve söylence. Modern filozoflarda var olan yalnız akıl. Onun dışında gözleri her şeye kapalıdır. Halleri deliklerine tıklan köstebekleri andırıyor. Hristiyanlık dünya sahnesinin yerine ruhani sahneyi yerleştirmeye başlamıştı. İnandığı ve onunla ayakta kaldığı manevi bir dünyası vardı. Sonra özgürlük adına Tanrı'yı öldürdü, geriye yalnız tarih ve insan gücü kaldı. Nicedir filozoflar insan doğası yerine durumu, eski uyumun yerine rastlantının düzensiz atılışını ve akim amansız işleyişini koyma çabasında. Modern öncesinde irade akılla sınırlıydı, modern in. an onu aklın eline vererek elini kana boyadı. Önce eylemlerin kaynağı değerlerdi ve onları sınırlandırıyor. Modern felsefe eylemi değer in önüne koydu. Artık oluşan değerler var, olan değil. Onlar bundan sonra bütünlüğü içinde kavranabilir mi zaman gösterecek. Değerlerdeki sınırsızlığın neticesi ölçsüzlük. Oysa asırlar önce Herakleitos ölçsüzlüğün bir yangın olduğunu bildirmişti. Yangın Batıyı dört bir yandan sarmış durumda. Artık çiçeklerle değil, toprakla felsefe yapıyor. Bu atomun günün birinde ateş alıp aklın utkusu ve insan soyunun tükenmesiyle sona erecek. Tarih haddini aşan cezasını bulacağını doğruluyor. Çağın insanı güzelliksiz edemeyeceğini bilmezlikten geliyor. Neticede bugün de Batı'nın eksikliği insanı insan kılan haddini bilmemesidir.⁹⁶

diği varlık arasında ikiye bölünmüştür. Aileden okula, dostlarından sevgilisine herkes el ele vermiş kadına bu imgesel kişiliği benimsetmeye çalışmaktadır. O kendisi için yaratılan imge kafesinde tutukludur. Artık geçmişin aşk kahramanlarına rastlamak son derece zordur. Günün aşk yazıları okuyana doyum veren denemelerdir. Ancak insanın sağlıklı bir açıklaması değil, tersine aşkı kötüleyip suça özendiren bir toplumu tanımlayan belgelerdir. Bir yengi olmaktan çıkan boşanma, kurulan bir ilişkinin namusluca sona erdirilmesinden ziyade, erkeğe ve kadına özgür seçim hakkı tanıyan bir fırsattır.⁹²

Batı düşünce tarihinde peşine düşülen güzelliştir. Kendini tensel zevklere düşkün kılan bağlardan kurtarmak ister gibi görülür. Ancak modern dönemle aşkın yüksek ölçütlerine yer verilmez. Aşkın görünümünde, hayat görüşünü batı dünya görüşünden alan ve bu temel hayat anlayışı üzerine kuran bütün sanatçılar aşklarıyla aslında benzerlik gösterir. Aşkınlık dışlanır. Maddi plandan metafizik plana geçilemez. Bayağı ölçüde aşk adı verilen deneyim yelpazesidir gelişen. Bu ise sevişmek kod adı altında tek gecelik ilişkilerden ibarettir. Birden çok âşık olunabilir, aşka düşmekte aşkı kaybetmekte kolaydır. Bazen şikayet edilse de gurur da duyulabilir bu tür deneyimlerden. Geride kalan ya aşka âşık ya da aşk yarasıdır. Yine de kapitalizm aşkı ayakta tutmaya devam eder. Çünkü bireyleri motive edecek başka bir şey yoktur. Baba, anne ve çocuktan ibaret çekirdek aileler, sadece üreme ve sosyalleşme için değil, tüketim mallarının ve hizmet sektörünün dağıtımı için var olan düzenlemeleri korumak ve genelde sosyal sistemin doğru bir biçimde işlemesini sürdürmek için gereklidir.

Günümüz güzellik ideali ruhtan bütünüyle soyutlanmıştır, ilgisi sadece dış görünüştedir. Güzelliğin tüketim arzusunu körükleyen, kadınları kendi bedenleriyle takıntılı bir ilişki kurmasına yol açabilen bir kadın sorunu olarak belirmesi bu nedenledir. Diğer bir ifadeyle kadın güzellik dayatması altında tüketim nesnesine dönüşmüştür. Camus modern düşüncenin güzelliği sürgün ettiğini, bunun köklerinin çok derin olduğunu söyler: *“Bizler güzelliği sürgün ettik. Yunanlılar onun uğrunda silaha sarıldılar, ilk ayrılık burada. Ama, kökleri derin bu ayrılığın. Yunan düşüncesi belli sınırlar içine sarmıştır kendini. Hiçbir şeyi aşırılığa götürmedi, ne kutsalı, ne akli. Çünkü, hiçbir şeyi yadsımadı, ne kutsalı, ne akli. Gölge ile ışığı dengeleştirerek, her şeyin hakkını verdi ayrı ayrı. Bizim Avrupa mız ise, tam tersine, ölçüsüzlüğü kızıdır. Güzeli yadsır, sonuna kadar götürmediği her şeyi yadsıdığı gibi. Yunandan başka türlü olmakla birlikte, göklere çıkardığı tek şey var: Akim gelecekteki gücü. Çılgınlığı içinde, sonsuz sınırları gerilere atıyor ve atar atmaz ela, karanlık Eriyus'ler üzerine atılıyor, bağrını delik deşik ediyorlar, ölç Tanrıçası değil, ölçü Tanrıçası olan Nemesis, göz kulak, bekliyor.”*⁹³

Mutluluk yeni anlamında insan var oluşunun doluluğuna eşlik eden bir koşul değil, yüzeysel bir doymuşluk halini ifade eder ki bu mutluluğun da yabancılaşmış halidir. Özgürlükten ve demokrasiden sık sık söz edilse de bir yığın insan, özgürlüğün sorumluluğunu taşımaktan bile korkmakta ve iyi beslenmiş bir robotun tutsaklığını yeğlemektedir. Otoriterliğin üstesinden gelinmekle övünülür ancak değişen sadece otoritenin niteliğidir. İnsan artık daha bağımsız ve kendine yeterli olsa da aynı zamanda daha terkedilmiş, yalnız ve korkaktır. İnsanı geleneksel bağlarından koparıp özgür benliğin gelişmesini vaat eden kapitalizm, bireyi yalnızlık, önemsizlik ve güçsüzlük duygularıyla ezmektedir.⁹⁴

Her kültür ve her medeniyet özde varlığa, ondan hareketle hayatın anlamı ve gayesi ekseninde mutlak varlık, insan ve diğer insanlar ve nesnelerle ilişkilerine göre düzenlenen bir eksende düşünsel ve eylem tarzıyla kendine özgüdür. Aşk teması da bu özgüllükte tezahür eder. Batı medeniyeti batı zihniyeti tarihi süreç içerisinde büründüğü farklı renkleriyle bir rengi öne çıkararak farklılığını ifade eder. Batı’da aşkın yüce mânası zaman içerisinde görülse de modemitayla girilen süreçte aşkın olanla mesafe açıldıkça akışkan aşkın ötesine taşmamayıp yüzeyde sürüklenmektedir. Wilson, “Biz bugün ‘Aşk’ konusunda konuşmayı popüler şarkıcılara bırakıyoruz. Oysa Ortaçağ, Thomas Aquinas gibi ağır entelektüelleri bile bu konuda konuşturuyordu.”⁹⁵ diyerek çağın hem eksikliğini hem de niteliğini dile getirir.

İnsan artık ne doğayı anlamaktadır, ne de onun üstündeki güzelliği, ne de kendinden üstün olan güzelliği. Halbuki Grek düşünürlerinde bile vardı akıl, aklı-lötesi ve söylene. Modern filozoflarda var olan yalnız akıl. Onun dışında gözle-ri her şeye kapalıdır. Halleri deliklerine tıklan köstebekleri andırıyor. Hristiyanlık dünya sahnesinin yerine ruhani sahneyi yerleştirmeye başlamıştı. İnandığı ve onunla ayakta kaldığı manevi bir dünyası vardı. Sonra özgürlük adına Tanrı’yı öldürdü, geriye yalnız tarih ve insan gücü kaldı. Nicedir filozoflar insan doğası yerine durumu, eski uyumun yerine rastlantının düzensiz atılışını ve akim aman-sız işleyişini koyma çabasında. Modern öncesinde irade akılla sınırlıydı, modern in, an onu aklın eline vererek elini kana boyadı. Önce eylemlerin kaynağı değ-erlerdi ve onları sınırlandırıyor. Modern felsefe eylemi değerin önüne koydu. Artık oluşan değerler var, olan değil. Onlar bundan sonra bütünlüğü içinde kav-ranabilir mi zaman gösterecek. Değerlerdeki sınırsızlığın neticesi ölçsüzlük. Oysa asırlar önce Herakleitos ölçsüzlüğün bir yangın olduğunu bildirmişti. Yangın Batıyı dört bir yandan sarmış durumda. Artık çiçeklerle değil, toprakla felsefe yapıyor. Bu atomun günün birinde ateş alıp aklın utkusu ve insan soyu-nun tükenmesiyle sona erecek. Tarih haddini aşmanın cezasını bulacağını doğrulu-yor. Çağın insanı güzelliksiz edemeyeceğini bilmezlikten geliyor. Neticede bu-gün de Batı’nın eksikliği insanı insan kılan haddini bilmemesidir.⁹⁶

KAYNAKÇA

- ALIGHIERI, D., *İlahi Komedya*, Cennet, XXXIII., çev. Feridun Timur, M.E.B. Yay. İst: 1992
- ALATLI, Alev, Batıya Yön Veren Metinler, c. 1,2, <http://www.dusuncetarihi/pdf/batiya-yon-veren-metinler>
- ARAGON, Louis, *Seçme Şiirler*, çev. Erdoğan Alkan, Yön Yay., İst: 1993
- ARENDT, Hannah & Martin Heidegger, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Mayıs-Haziran-Temmuz 2004
- BERKTAY, *Fatm&göl, Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yay., İst: 2003,
- BRONOWSKI, Jacob, *İnsanın Yükselişi*, 2. bas., çev. Aykut Göker, Saay Yay., Ank: 2009
- BAUMAN, Zygmunt, *Bireselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı yay.,
- BAUMAN, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, Versus Yay., İst: 2012,
- BAUDRILLARD, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Ayrıntı Yay., İst: 2004,
- BİRSEL, Salah, *Goethe Işık..Biraz Daha Işık*, Broy Yay, 1992
- BOCK, Gisela, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, çev: Z.Aksu Yılmaz, Literatür Yayınları, İst: 2004
- BOHLER, Danielle Regnier- Edebi ve Mistik Sesler, c.2, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi,
- BOTTON, *Aşk Üzerine*, 8. baskı, çev. Ahu Antmen, Sel yay., İst: 2010
- CAMUS, Albert, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. S.Eyuboğlu-V.Günyol, Say Yay., İst: 1994
- CASAGRANDE, Carla, *Korunan Kadın*, Kadınların Tarihi, c.2, TİBY, İst: 2005,
- COLLIN, Françoise, *Felsefi Farklılıklar*, Kadınların Tarihi, çev: Ahmet Fethi, c.5, TİBY, İst: 2005,
- ÇEKİRGE, P.-D. İbrahimoglu, *Öteki Kadın*, Cep Kitapları, İst. 1997,
- DALARUN, Jaeguas, *Ruhban Bakış*, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi, c.2, TİBY, İst: 2005,
- SIMONET, Dominique vd., *Aşkın En Güzel Tarihi*, Türkiye İş Bankası, 4. bas. çev. Saadet Özen, İst: 2014
- DESAIVE, Jean-Paul, *Edebiyatın Muğlakları*, Kadınların Tarihi, çev. Ahmet Fethi c.3, TİBY, İst: 2005
- DIETRICH, Marlene, *Benden Sonra Tufan*, Ekin Yay., Ank: 1994
- DULONG, Claude, *Sohbetten Yaratmaya*, Kadınların Tarihi, çev: Ahmet Fethi, c. III, TİBY, İst: 2005
- DUBY, Georges, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, İmge Yay, Ankara.
- DUBY, Georges ve Michelle Perrot, *Kadınların Tarihini Yazmak Kadınların Tarihi*, c. 1, çev: A. Fethi, İş Klt. Yay, İst, 2005
- DUBY, G.- Perrot, M., *Kadının Ulusallaştırılması*, Kadının Tarihi içinde çev. Ahmet Fethi TİBY, İst: 2005, c.5
- ELIOT, T.S., *The Complete Poems and Plays*, London, 1969
- EVELYNE BERRIOT-Salvadore, *Tıbbın ve Bilimin Söylemi*, Kadınların Tarihi içinde, c.3, TİBY, İst: 2005
- FINKIELKRAUT, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yay, İst: 1995
- FRAISSE, Genevieve, *Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi*, Kadınların Tarihi, çev: Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005, c.4
- FRAISSE, Genevieve ve Michelle Perrot, *Düzenler ve Özgürlükler*, Kadınların Tarihi, TİBY, İst: 2005, c.4

- FROMM, Erich, *Özgürlük Korkusu*, Yaprak yay, Yay., çev. Roza Hakmen, İst, ... *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İst: 1990
- GENEVIEVE, Lloyde, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, Ayrıntı Yay.,
- GENEVOIS, Daniele Bussy, *Cumhuriyetten Franco'ya İspanya'nın Kadınları*, Kadınların Tarihi, çev: Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005, c.5
- IRIGARAY, Luce, *Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru*, çev: S. Büyükdüvenci-N.Tutal, İmge Kitabevi Yayınları, İst. 2006
- JILOT, François-Henri Lowgthon, *Picasso ile Yaşamak*, çev.Kayhan Keskinok, İlke Yay., Ank. 1994
- KILIÇ, Hüseyin, *Paraheylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik*, Art Yay., 1998, Ank. c.1 ve II,
- MICHEL, Jean, *Cadılar*, Kadınların Tarihi TİBY,İst: 2005, c.3
- MICHELET, Jules, *Rönesans*, çev. Kazım Berker, M.E.B.Yay 1998
- MONTAIGNE, *Denemeler*,çev. S. Eyuboğlu, Cem Yay
- MUNGAN, Murathan, “Artık Aşk İçin Dağlar Aşmıyor, Irmaklar Geçmiyor, Diyar Diyar Gezmiyor” ’ cafrande.org/? p=37722
- OPITZ, Claudia, *Aile ve Sosyal Stratejiler*, c.2, Kadınların Tarihi, çev. Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005
- PANTEL, Pauline Schmitt, *Kadın Temsilleri*, Kadınların Tarihi, çev. Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005
- PAZ, Octavia, *Yalnızlık Dolambacı*, Bayraktar Yay., çev. Bozkurt Güvenç, Ank: 1982
- RILKE, Rainer, Maria, *Duino Ağutları* çev. Süha Ergand, B/F/S Yay., İst: 1987
- ROUSSELLE, Aline, *Eski Roma'da Beden Siyaseti*, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi, SALLMANN
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. A. Aydoğan, Say Yay., İst: 2006
- SHAKESPEARE, William, *Romeo ve Juliet.*, Remzi Kitabevi, 11 Basım:, 2006
-, *Othello*, çev. Sezgin Toy, Athena Yay, İst.
- SISSA, Giulia, *Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri*, Kadınların Tarihi, çev. Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005
- SOHN, Ann-Marie. *Fransa ve İngiltere'de İki Savaş Arası Dönem*, c.5, Kadınların Tarihi, çev. Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005
- SONNET Martine, *Bir Kızı Eğitmek*, Kadınların Tarihi, çev: Ahmet Fethi, TİBY,İst:2005,c.3
- SINEAU, Mariette, *Hukuk ve Demokrasi*, Kadınların Tarihi, çev: Ahmet Fethi, TİBY, İst: 2005, c.5
- STENDHAL, Henri, *Kırmızı ve Siyah*, çev. C. Bali Akal, Sosyal Yay., İst: 1987
- Tucholskky'nin Mektupları*, Düşün Yay., çev. Sargut Şölçön, İst: 1984
- THEBAUD, Françoise, *Büyük Savaş ve Cinsel Bölünmenin Tarihi*, KadınlarınTarihi, çev. Ahmet Fethi TİBY, İst:2005, c.5,
- THOMAS, Yan, *Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımcılığı*, Kadınların Tarihi, çev.Ahmet Fethi TİBY, İst: 2005, c.5
- WILSON, A.N., *Aşık Dante*, çev. M.Zeki Çıraklı,Hece Yay.,Ank:2013
- WEMPLE, Suzanne Fonay, *Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar*, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi c.2
- ZWEIG, Stefan, *Casanova Homo Eroticus*,çev.Ayda Yörükkan, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Mayıs-Haziran-Temmuz 2004.
- ZIZEK, Slavoj, *Yamuk Bakmak, Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2005.

- ¹ Alain de Botton, *Aşk Üzerine*, 8.baskı, çev. Ahu Antmen, Sel yay.,İst:2010,s. 102
- ² Henri Stendhal, *Kırmızı ve Siyah*, çev. C.Bali Akal,Sosyal Yay.,İst:1987; s.389
- ³ Jacob Bronowski, *İnsanın Yükselişi*,2.bas.,çev.Aykut Göker,Say Yay.,Ank:2009, s.15
- ⁴ Hz. D.Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*,11. baskı, İzYay.,“aşk” İst: 1996, s.78
- ⁵ Hz. Ş.Haluk Akalın,*Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay.,“aşk”, Ank:2009, s. 138
- ⁶ *Büyük Türkçe Sözlük*, s.78
- ⁷ Botton, a.g.e.,s.98
- ⁸ Albert Camus, *Denemeler*, çev. S.Eyuboğlu-V.Günyol,Say Yay., İst: 1994,s.4
- ⁹ T.S. Eliot,*The Complété Poems and Plays*,London,1969,s.196
- ¹⁰ Louis Aragon, *Seçme Şiirler*,çev.Erdoğan Alkan, Yön Yay.,İst: 1993,s. 118-9
- ¹¹ Montaigne, *Denemeler*, çev. S.Eyuboğlu,Cem Yay,s.73
- ¹² Freud'un Mektupları, çev. Atilla Tokatlı, *Düşün Yay.*,İst: 1994, s.20
- ¹³ Salah Birscl,Goethe Işık..Biraz Daha Işık, Broy Yay., s.276
- ¹⁴ Rainer Maria Rilke, *Duino Ağıtları*, çev. Süha Ergand,B/F/S Yay.,İst: 1987, s.20
- ¹⁵ Dominique vd., *Aşkın En Güzel Tarihi*, Türkiye İş Bankası, 4.bas. çev. Saadet Özen, İst:2014,,s.23
- ¹⁶ Lloyd Genevieve,*Erkek Akıl-Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, Ayrıntı Yay.,s.23
- ¹⁷ Giulia Sissa, *Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri*, Kadınların Tarihi içinde, s.96
- ¹⁸ Pauline Schmitt Pantel, *Kadın Temsilleri*, Kadınların Tarihi içinde.çev. Ahmet Fethi,c.1 s.24
- ¹⁹ Giulia Sissa, a.g.m.,s.70-95
- ²⁰ Lloyd Genevieve, a.g.e.,s.46-49
- ²¹ Der.Alev Alatlı,Batıya Yön Veren Metinler,<http://www.dusuncetarihi/pdf/batıya-yon-veren-metinler> s.85-7; Giulia Sissa, a.g.m.,s.68
- ²² Alev Alatlı, a.g.e., s.80-5; Botton, a.g.e., s.68-9
- ²³ Yan Thomas, *Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımcılığı*, Kadınların Tarihi içinde, c.5, s.99-146
- ²⁴ Dominique vd., a.g.e., s.29-33
- ²⁵ Aline Rousselle, *Eski Roma'da Beden Siyaseti*, Kadınların Tarihi içinde,c.2, çev: Ahmet Fethi, s.320-326
- ²⁶ Dominique vd., a.g.e., s.47
- ²⁷ Jacguas Dalarun, *Ruhban Bakış*, Kadınların Tarihi içinde, c.2,s.43
- ²⁸ Carla Casagrande, *Korunan Kadın*, Kadınların Tarihi içinde c.2,s.91-92
- ²⁹ Jacguas Dalarun, a.g.m.,s.32
- ³⁰ Gisela Bock, *Avrupa Tarihini Kadınlar*, çev: Z.Aksu Yılmaz, Literatür Yayınları,İst.2004,s.7
- ³¹ Paulette L'Hermite-Leclercq, *Feodal Düzen*, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi c.2, s.215-8
- ³² Suzanne Fonay Wemple, *Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar*, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi c.2,s. 181,186
- ³³ Jacguas Dalarun,a.g.m.,c.2,s.48
- ³⁴ Alatlı, a.g.e,c.2, s.426-8
- ³⁵ Dominique vd., a.g.e., s.49
- ³⁶ Wemple, a.g.e.,c.2,s.181
- ³⁷ Dominique vd., a.g.e., ,s.50-1
- ³⁸ Claudia Opatz, *Aile ve Sosyal Stratejiler*, c.2, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi ,s.251
- ³⁹ Wilson,Aşıka.g.e.,ss.158,174
- ⁴⁰ Danielle Regnier-Bohler, *Edebi ve Mistik Sesler*, c.2, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi, s.452
- ⁴¹ Wilson,a.g.e.,s. 132
- ⁴² D.Alighierijlahi *Komedy*,Cennet, XXXIII.,çev. Feridun Timur, M.E.B.Yay.İst: 1992, s.246 ;Wilson,a.g.e., ,s.308
- ⁴³ D.Alighieri,a.g.e, s.249; Wilson,a.g.e. s.310
- ⁴⁴ Jules Michelet, *Rönesans*,çev. Kazım Berker,M.E.B.Yay 1998,s.51
- ⁴⁵ Georges Duby, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, İmge Yay,Ankara:s. 142
- ⁴⁶ Jean-Michel Sallmann, *Cadılar*, c.3, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi s.420,431
- ⁴⁷ Evelyn Berriot-Salvadore, *Tıbbın Ve Bilimin Söylemi*, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi, c.3, s.338
- ⁴⁸ Jean-Paul Desai, *Edebiyatın Muğlakları*, c.3,s.255
- ⁴⁹ Evelyn Berriot-Salvadore, a.g.m.,s.354
- ⁵⁰ Marie-Claire Hoock-Demarle, *Almanya'da Okuma ve Yazma*,c.4, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi, s.145,149
- ⁵¹ William Shakespeare, *Romeo ve Juliet*, Remzi Kitabevi,! 1 Basım:, 2006,s.7

- ³² Shakespeare, a.g.e., s.32
- ⁵³ Desai, a.g.m.,s.261-2
- ⁵⁴ William Shakespeare, Othello,çev. Sezgin Toy, Athéna Yay,İst.
- ⁵⁵ Claude Dulong, Sohbetten Yaratmaya, c.III, Kadınların Tarihi içinde, çev: Ahmet Fethi,s.385
- ⁵⁶ Bock, a.g.e.,s.8-12
- ⁵⁷ Salvatore, a.g.m.,s.342
- ³⁸ Desai,a.g.m.,c.3, s.262-3
- ⁵⁹ Georges Duby ve Michelle Perrot, “Kadınların Tarihini Yazmak” Kadınların Tarihi içinde, c. I,çev: A. Fethi, İş Klt. Yay, İst, 2005,s. 12
- ⁶⁰ Lloyd Genevieve, Erkek Akıl-Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın, Ayrıntı Yayınları,s.89
- ⁶¹ Martine Sonnet, Bir Kızı Eğitmek, c.3, Kadınların Tarihi içinde, c. 1 ,çev: A. Fethi, İş Klt. Yay, İst, 2005, s. 108
- ⁶² Slavoj ZizekYamuk Bakmak, Popüler Kültürden Jacques Lacan’a Giriş,çev:Tuncay Birkan Metis Yayınları,2005,s.7
- ⁶³ Genevieve Fraisse, Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi, Kadınların Tarihi içinde, c.4,s.56 ;Kılıç, a.g.e., s. 84
- ⁶⁴ Zygmunt Bauman, Bireselleşmiş Toplum, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı yay., s.201
- ⁶⁵ Stefan Zweig, Casanova Flomo Eroticus,çev.Ayda Yörük, Doğu-Batı Düşünce Dergisi,Mayıs-Haziran-Temmuz 2004,127
- ⁶⁶ Arthur Schopenhauer, Aşka ve Kadınlara Dair, çev. A.Aydoğan, Say Yay., İst:2006,s.33
- ⁶⁷ Perrot, a.g.m.,s.19
- ⁶⁸ Kılıç, a.g.e., s. 198-199
- ⁶⁹ Tucholsky’nin Mektupları, Düşün Yay., çev. Sargut Şölçön, İst: 1984, s.1 19,129
- ⁷⁰ Genevieve Fraisse ve Michelle Perrot, Düzenler ve Özgürlükler, Kadınların Tarihi içinde,c.4,s. 14
- ⁷¹ Fatma Berktaş, Tarihin Cinsiyeti, MetisYay.,İst,2003,s.44;Hüseyin Kılıç, Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik, Art Yayınları, Ank:1998 c.I ve II, s.51-55
- ⁷² P. Çekirge-D.İbrahimoglu, Öteki Kadın, Cep Kitapları, İst.1997,s.24-25
- ⁷³ Bock, a.g.e.,s.29-32,146; G.Fraisse-M.Perrot, a.g.m,c.4,s. 13-22
- ⁷⁴ Nicole Arnaud-Duc, Hukukun Çelişkileri, Kadınların Tarihi içinde,c.4,s. 76-78,98-106
- ⁷³ Bock, a.g.e., s.151
- ⁷⁶ Daniele Bussy Genevois, Cumhuriyetten Franco’ya İspanya’nın Kadınları, Kadınların Tarihi içinde, c.5,s.171
- ⁷⁷ Ann-Marie Sohn, Fransa ve İngiltere’de İki Savaş Arası Dönem; c.5,s. 94-118 Bak: Gisela Bock, a.g.e. s.66-77/88-92
- ⁷⁸ G. Duby-M. Perrot, Kadının Ulusallaştırılması, Kadının Tarihi içinde, c.5, s.20-27
- ⁷⁹ Françoise Thebaud, Büyük Savaş ve Cinsel Bölünmenin Tarihi, c.5,s.36-47
- ⁸⁰ Luce Irigaray, Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru, çev: S.Büyükdüvenci-N.Tutal, İst.2006,İmge Kitabevi Yayınları,s.9-12
- ⁸¹ Montaigne,a.g.e.,s.73
- ⁸² François Jilot-Henri Lowgthon, Picasso ile Yaşamak, çev.Kayıhan Keskinok, İlke Yay.,Ank:1994,s.44
- ⁸³ Rainer Maria Rilke, a.g.e.,s.27
- ⁸⁴ Louis Aragon, a.g.e.,s. 131
- ⁸⁵ Hannah Arendt&Martin Heidegger, Doğu-Batı Düşünce Dergisi,Mayıs-Haziran-Temmuz 2004,s.60
- ⁸⁶ Marlene Dietrich, Benden Sonra Tufan, Ekin Yay.,Ank: 1994, s.144-5
- ⁸⁷ Simonet vd., a.g.e., İst:2014, s. 132
- ⁸⁸ Murathan Mungan, *Artık Aşk İçin Dağlar Aşmıyor, Irmaklar Geçmiyor, Diyar Diyar Gezmiyor*,cafrande.org/?p=37722
- ⁸⁹ Erich Fromm, Umut Devrimi,çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İst: 1990,s.41,51
- ⁹⁰ Jean Baudrillard, Kötülüğün Şeffaflığı, çev.İşık Ergüden, Ayrıntı Yay, İst: 2004, s.1 1
- ⁹¹ Alain Finkelkraut,Sevginin Bilgeliği, çev.Ayşen Ekmekçi. Ayrıntı Yay.,1995, s.49
- ⁹² Octavia Paz, Yalnızlık Dolambacı, Bayraktar Yay., çev. Bozkurt Güvenç, Ank:1982,s.230-4
- ⁹³ Camus, a.g.e., s.25
- ⁹⁴ Erich Fromm, Özgürlük Korkusu, Yaprak yay, Yay., çev. Roza Hakmen, İst, s.44,53,80,133
- ⁹³ A.N.Wilson,a.g.e., s.8
- ⁹⁶ Camus, a.g.e., s.25-7

NECDET SUBAŞI

MEDENİYET(LER) İÇİ ÇATIŞMA

Samuel Huntington'un "Medeniyetler Arası Çatışma" tezi ilgili ilgisiz hemen her yerde tepkiyle karşılandı. Medeniyetler arası diyalog kavramının giderek takdis edildiği bir bağlamda Huntington'un "aslolan çatışmadır" iddiası sadece ezber bozan bir değerlendirme olarak ele alındı ve söylemin üzerine oturduğu temel argümanlar hafife alındı.

Tarihsel müktesebattan hareket edildiğinde insanlığın derinlikli karşılaşmalarının her şeyden önce "medeniyetler arası hesaplaşma" önceliği taşıdığını vurgulayan Huntington, gelecekte de temel gerilim alanlarının aynı gerekçelerden beslenerek güçleneceğini iddia ediyordu. Böylece argümanlarını büyük ölçekli medeniyetlerin dünya tasavvuru üzerine oturtan yazar, yer yer bilgece ya da filozofik sayılabilecek bir şekilde söyleminin tamamını kuşatan stratejik ve analitik bakış açısıyla kendi kuramsal perspektifini temellendirmeye çalışıyordu. Huntington, Soğuk Savaş sonrası çift kutuplu dünyanın siyasî gramerini çözümlerken ya da devletler ve milletler arasındaki çekişmeleri değerlendirirken daha derinlerde seyreden asıl etkileyici ve belirleyici faktörün medeniyet vurgusu olduğunu hatırlatmaktaydı. Oldukça sarsıcı iddialar taşıyan tezinde Batı Medeniyeti'nin geleceğine ilişkin perspektiflerin geçmişte olup bitenlerin gerçeklik değerini ihmal ederek yapılandırılmayacağı savunurken, hem tarihte hem de gelecekte muhtemel asıl çatışmanın uygarlıklar arasındaki çekişmeyle ortaya çıkacağını vurgulamaktaydı.

Kutuplaşma Sermayesi

Değişik gerekçelerle pek çokları tarafından bir oyunbozanlık olarak ilan edilen bu tez, medeniyetlerin tarihsel, toplumsal ve kültürel kodlarını örtbas eden baskın bir siyasal yönelim içinde rafa kaldırıldı. Karşı yaklaşımlara göre asıl olan medeniyetler arasındaki diyalogtu ve tarihte olduğu gibi şimdi de kültürler ve dinler arası bir yakınlığa ağırlık vermek, insanlığın ortak iyiliği için takip edilmesi gereken yegâne çıkış yoluuydu. Ne var ki tartışmanın gündelik-popüler yorumlamaların baskısı altında ihmal edilen temel bileşenleri bugün pek az hatırlanmakta, tipik bir Batılı zihnin kendi medeniyet dairesinin geleceğine yönelik projeksiyonlarındaki ana damar eğilimler göz ardı edilmektedir.

Tezinde ağırlıklı olarak Batı Medeniyeti'yle İslâm Medeniyeti arasındaki ilişkilere atıfta bulunan ve bu deneyimlerden yola çıkan Huntington, iddiasını da özellikle bu iki gelenek arasındaki "fay kırıkları" üzerinden temellendirmekte, bu

bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı'yla özdeşleşme çabasının nasıl olup da pekâlâ onlar nezdinde takdir görebildiğini sorguya almakta hatta bu yakınlaşmada bir medeniyetin başka bir medeniyeti kucaklamaktan çok sönümlendirmeye yönelik bir stratejisi olup olmadığının sağlamasını yapmaktaydı.

Nihayet uygulama etaplarında bir hayli kemikleşmiş olsa da küresel dil akışında elden geldiğince örtük bir siyaset içinde ilerleyen bu kutuplaşma, özünde ayırmayı öncelemekte ancak bu niyetin dışı vurumu her zaman bir diyalog faslıyla ilerlemektedir. Medeniyetler arasındaki gerilim noktalarını neredeyse evladiyelik hâle getiren unsurlar arasında sayılabilecek kimi başat problemler, evrensel barış ilkeleri adına sık sık bastırılmaya çalışılsa da yazara göre bu dikkatler her zaman kutuplaşma sermayesine dâhil edilebilecek bir kudrete haizdiler.

Tartışmanın politik atraksiyonlar ve manipülatif stratejilerle bastırılmaya çalışıldığı, toplumlar arasındaki asıl gerilim noktalarının “medeniyetlerin ben idrakleri”nden beslendiği tezinin sarsıcı temsillerinin zayıflatıldığı böylesine hegamonik bir düzlemde, konunun soğukkanlı bir şekilde ele alındığından söz etmek zordur. Bu çerçevede soğuk savaş sonrasında İslâm dünyasında meydana gelen değişimlerin son tahlilde söz konusu ülkelerin kendi medeniyet dairelerine yönelik bir atıf ve referans arayışından mı yoksa Batı temelinde bir dünya düzeni kurgusuna dâhil olma eğiliminden mi kaynaklandığı özellikle değerlendirilmeyi gerektirmektedir.

Başka Baharlar

“Arap Baharı” başlığı altında Tunus'tan Mısır'a kadar uzanan sahil koridorunda başlangıçta yerleşik kültürlerin kodlarını harekete geçiren ancak kısa sürede arzu edilenin tipik bir ehlileştirme olduğunun ortaya çıkmasıyla birlikte, Huntington'un tez ve iddialarının bir kere daha düşünülmesi konusunda ciddi fırsatlar ortaya çıkmıştır. Genelde Doğu'yla Batı özeldeyse İslâm ve Greko-Romen Batı Medeniyeti arasındaki aşılmaz engellerin sonuçta birinden birinin diğerini kendi hamlelerine yenik düşürmekle sonuçlanacağı konusundaki bildik tez, bugün hiç de ironik ya da akıl dışı değildir.

Batılı tahayyülün beklentileriyle buluşan bir dönüşüm arzusunun gerçekte hangi direnç noktalarıyla çatıştığı pek az merak konusudur. Batı ve İslâm arasındaki gerilimin yer yer açık, yer yer de örtük formlarda işleyen istikametini besleyen pek çok unsur arasında her şeyden önce karşılıklı önyargıların, üzerinde çalışılmış değerlendirme şablonlarının ve değişik zaman dilimlerinde şekillenmiş siyasî perspektiflerin etkili olduğu açıktır. Gerçekten de Haçlı Seferleri ve Oryantalist algı yönetimleri başta olmak üzere İslâm medeniyet dairesine yönelik tipik Batılı perspektifler dikkatle izlendiğinde ortaya çıkan resmin sahici bir yakınlaşmadan çok incelikli bir kuşatma ve kop(ar)ma stratejisi olarak değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

İslâm dünyasının bir medeniyet perspektifi içinde değerlendirilmesinde tipik oryantalist müdahalelerin gücü ve ağırlığı hiçbir şekilde küçümsemez. Öyle ki günümüzde devasa medya teknolojilerinin ürettiği algı örgütlenmeleri bile son tahlilde aynı zihinsel dünyayla ilişkili bir şekilde kendi varlığını sürdürmektedir. Bugün türlü manipülasyonlaia tasvir edilen İslâm ve Müslümanlar, uzun vadede sıradan bir Batılı'mn genel geçer kaygılarını her daim besleyebilecek korku ve nefret şablonlarını zenginleştirmekten öte gitmemektedir.

Eksen Kaybı

Son bir kaç on yıl, Müslüman dünyanın Batı'yla olan ilişkilerinde ortaya çıkan en önemli gelişme medeniyet dairesinin bizatihi içinde gerçekleşen dinî, siyasî ve entelektüel bölünme süreçleridir. İki dünya savaşının ardından eksen kaybıyla malul farklı toplumsal muhayyilelerle birbirinden ayrıışan Müslüman dünya, öteden beri güçlü bir özgüvenle yaslandığı medeniyet idesini önemli ölçüde kaybetme tehlikesi yaşamaktadır. Müslümanların temsilinin hangi medeniyet kodları üzerinden yürütüleceği konusunda hemen her Müslümanın akli karışık hâldedir. Mezhebi ve fikri bölünmeler ideolojik bir boyut kazanmış, nihayetinde belli bir fikriyata hapsedilmiş radikal ve fundamentalist eğilimler, İslâm'ın birleştirici, tahkim ve takviye edici prensiplerini dışarıda bırakarak Batılı bakış açısından ötedenberi yegâne model olarak lanse edilen fantastik Müslüman algısını haklılaştıracak yeni bir örneklem alanı üretmeye başlamıştır.

Durum, gerçekten de vahimdir. Müslümanların Batı karşısındaki bütünlük/birleşik tarihsel formasyonu, toplamda İslâm Medeniyeti kavramı etrafında tanımlanabilecek bir çok seslilik ve renkliliğe, bütünsellik, devamlılık ve özgüvene işaret ederken bugün ana damar söylemlerin kıyısında gelişen yeni birtakım çıkışlar, Müslüman dünyanın temsilini ele geçirmek için türlü hamlelerle öne çıkan ekstrem algı biçimleri yaratmaktadır.

Terörize grupların birkaç on yıl içindeki meşruiyet kalıpları bugün anlamını önemli ölçüde yitirmiş durumdadır. İslâm dünyasının eğitim kurumlanma hâkim olan yeni müfredat düzeninin ürettiği insan malzemesi, gerçek anlamda bir medeniyet fikrini daha heyecan düzeyinde bile bastıracak bir komplo özelliği taşımaktadır. Medeniyet birikimini küçümseyen, yalınlık adına İslâm kültürünün devasa yapılarını elden çıkarmayı pekâlâ göze alabilen bir yönelim, Müslüman toplundan felaketin eşiğine taşımaktadır. Huntington'un medeniyetler arası çatışma tezini haklılaştıran bu gelişmeler, Müslüman öznenin en başta İslâmofobi olmak üzere İslâm dünyasına yönelik önyargı, nefret ve dışlama stratejilerini haklılaştıracak şaşırtıcı örnekler sunmaktadır. Selefî yayılmacılık, yeni müfredat düzeyinin tekdüze ve insanı tatmin etmeyen şekilci unsurları arasında genç Müslüman-

lan etkileyebilmekte, üslup ve form açısından hiçbir şekilde oturmuş bir medeniyet ölçütü sayılamayacak çıkışlarıyla sadece bir korkuyu değil aynı zamanda bir hidayet menbainı da hızla kurutmaktadırlar.

İç Gerilim

Medeniyetler arası çatışma tezinin asıl konuşulması gereken boyutu, iç bünyede ortaya çıkan saflaşma ve kamplaşmalardır. Gerçekten de İslâm'ın Şii/Sünni ayrılmasını tolere eden geleneksel-teolojik tecrübesi bugün sözkonusu yeni ayrışma alanlarını makulleştirme kudretine sahip değildir. Gerek Irak ve Suriye gerekse Pakistan ve Afganistan'da meydana gelen olayların bir şekilde dünya kamuyuna yansıttığı ürkütücü resimler, her şeyden önce İslâm'ı terörle, ilkelik ve barbarlıkla özdeşleştirmeye hazır bir zihni donanımına yeni ve elverişli örnekler sunmaktır.

Tipik Batılı evrende üretilmiş insan algısına ötedenberi ne resim olarak ne de tasavvur olarak yakın durmayan bir Müslüman algısı, sözkonusu örnekler eşliğinde “bu coğrafyanın neden kurtarılması gerektiği” konusunda Batılı seçkinlerin yayılma politikalarını meşrulaştıran estetize edilmiş bir gerekçeler kataloğu üretmektedir.

Bugün İslâm dünyasının hangi medeniyet kodlarıyla Batı'yla yüzleşeceği, hesaplaşacağı açık değildir. Bu muğlaklığın nedeni son birkaç yüzyıl içinde yaşadığı keşmekeşliğin ürettiği insan malzemesinin referans değerlerinin zayıf olmasıyla ilişkilidir. Huntington'u asıl haklı çıkaracak nokta, bu birlik temasının ne-zuhur hareketler lehine çökertilmesidir.

MUSTAFA ŞAHİN

BATI PAZARDIR

Fatih Sultan Mehmet o resmi yaptırmayacaktı. Gentile Bellini'nin karşısında öyle durmayacak, poz vermeyecek, gâvura medyunu şükran kalmayacaktı. Onu yapmayacaktı. Ziya Paşa da ya “diyarı küfrü” gezmeyecekti ya “Şiir ve inşa”yı yazmayacaktı. İkisinden birini yapacaktı. Eski duyuşumuza “melez”, klasik şiirimize “kışılıksız” demeyecekti. Nitekim kendisi yerine daha iyisini koyamadı. Ama mevzu, yani soru o değil. Soru çok büyük. Batı nedir diyor. Haç nedir, ‘Haçlı’ kimdir denseseyse. Biz hep büyük sorular sorarız. Hilâl’in karşısı Haç, batmaktan Batı.

Ankara İstanbul’un, Dubai Paris’in, Hong Kong Londra’nın batısında... Nurs köyünden çıkan, “bizim” dediğimiz, alıc kadar “yerli” dediğimiz, öyle bildiğimiz “cemaat” Batıda. “İnci deniz dibinde çerçöp çıkmış sahile”. Bizim Yusuf hâlâ kuyuda. Türkiye’deki batıcıların “muasır medeniyet” hedefini İslamcılar, dindarlar, muhafazakârlar gerçekleştiriyor. “İslam’da siluet mi var” diyor gökdelen müteahhitleri. İslam’da siluet yok. Göğü delmeden Batı ile açığımızı başka nasıl kapatırız. Paris’te dört gün kalan Paris’e medhiye yazıyor da insanlar doğdukları, hamurlarının karıldığı yerleri hayatlarından çekip çıkarıyorlar. Yanı başımda biri haftaya umreye gideceğini söyledi de öteki ‘umreye nereye gideceksin’ dedi. Yönünü kaybetmek bu değilse ne.

Batı neresi deniyor? Cehennemin dibine kadar her yer batı. Ben doğu dilleri okudum. İmam hatip üstüne, Urdu dili. Batı dillerinin yanında dil bile sayılmaz. Yol yordam için edebiyat okudum. Okuduğum, anladığım kadarıyla Maraş’ta Paris’i yaşamaktır batı. Ödünç bunalımlar almaktır. Mahzunî dinleyip Beethovenle duygulanmış gibi yapmaktır. Maraş ketesinin lezzeti damağındayken “Piz-za yedim” demektir. Batı yarılmalıdır, bölünmelidir, çift kişilik edinmelidir, çatal görmedir, şizofrenidir.

Batı insanın direnç noktalarını yıkmaktır, nefisini kışkırtmak, gövdesine diz çöktürmek, maneviyatını çökertmektir. Dünyanın bir altın tepside sunulduğu, yasak meyvelerin ısırlıp atıldığı yerdir. Batı gövdedir, tendir, resimdir, surettir, heykeldir: Heykel. Mücessem nefistir. Egodur, süper, liiper ego. Freuddur. Sırrını dökmek, kalbini sökmektir. Her şeyi ayırmak, ayırıştırmaktır. Batı, başarı merdivenidir, kariyer planlamasıdır. İnsansız fabrika, kutsalsız askerdir.

Paris’ten Pusan’a şimdi bütün dünya batıdır. Las Vegas ’tan Hong Kong’a dünya bir örnektir, tek tiptir. İnsanları, şehirleri, kadınları, aşkları, bedenleri tek tipleştirmedir batı. Elli yılda Seul’e on binlerce kilise ekmek, robotlarla iş gör-

inektir. İnsanı amele, işçi olarak bile üretim dizgesine kabul etmeden tedavülden çıkarıp atmaktır. Batı makinadır, x ray cihazıdır.

Addis Ababa'da bir ilkokula kompüter götürdüydü de ben de katıldım törenlerine devlet büyüklerimizin. Ne acı ve ne ayıptı. Biz Adisababa'ya bilgisayar götürecek adam mıydık? Biz Bilali Habeşi'nin çocuklarına bilgisayar götürmüştük. (Hani gece gezmiştik de teneke evler arasında ve sokağa dökülen insanlık karşısında nutkumuz tutulmuştu. Etiyopya hiç de Hilton otelindeki gibi değildi. Hilton otelinde dünyanın her yanı birdi. Duşanbe'de pazar yerinde de aynı hissiyat yaşanmıştı) Batı çantanın içindeki çipi görmek, gönlündeki enkaza gömülmeektir. İllüzyondur, akılcılıktır, illiyettir, düzendir, sistemdir, trafiktir. Adamlar yapmış.

Emperyalist olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Öyledir. Çatışmadır. Kıyasıya çatışma. Batı ateşli silahtır, planlı projeli pusudur, desisedir, diplomasidir. Silahın ucunun görünmesidir ve ucu görünen silahın illa ki patlamasıdır. Bakmanın merhaba derken gözünün parlamışına. Batı her şeyi, suçu ve cezayı tasarlamak, her şeyi yedeklemektir. Nizamı Cedittir Batı. Antep'i, Urfa'yı, Maraş'ı işgaldir. Mitralyözdür. Polistir, espiyonajdır, fişlemedir, dezenformasyondur, gazetedir, bildiridir, afiştir, slogandır, reklamdır, manşettir.

Kirli bilgidir batı. Time Wamer'dir, CNN'dir BBC'dir. Batı, Walt Disney imparatorluğudur. Roma'dır, romandır batı. Polisiyedir. Aşk-ı Memnu'dur. Yasak aşk. Aşk ve Gurur. Madam Bovary. Alafrangalıktır, züppeliktir, zibidiliktir. Bih-ter'in intiharı, Behlül'ün kaçıışı, Masaldaki yedi kardeşin gömüldüğü yerdir. *"Doğru der ki Batıya, güneşi fethetsen del Ruh gerçeği bendedir, madde yalanı sende."* Batı domuz bağıdır. Taammüden seri cinayettir. Tragedyadır. Komedyadır.

Batı mahremiyet perdesini yırtmaktır. Kapıyı kırmaktır. İnsanı özgürlüğe esir etmektir ve bu esaretin felsefesini kunnaktır. Leyla'sı yoktur batının, Kays'ı yoktur. Laura'sı, Beatrice'i, Frederika'sı, Lenore'si, Virginia'sı, Anabel Lee'si, Kate-rina'sı vardır ama bir teşhir ürünü olarak, hiçbirisi Leyla'nın tırnağı değildir. Aydınlanmışır ama şulesi yoktur batının, ruhu sönmüştür.

Broadway caddesinde dünyanın en güzel kadınları dolaşıyor ama herkes ışıklı dev panolardaki kadın resimlerine bakıyor. Batı pazardır. Çelik yığınını dünya harikası diye satmaktır. Cafe De Floor'da da yeni bir ilhamın neşvünema bulmasına imkân yoktur. Kiliselerinin hemen tamamı müze batının.

Batı nedir? Modern devlettir. Bedenin mutlak hakimi devlet. Batı kolonyalizmdir. Yani su yerine kolonya içmektir. Hafız'a karşı Dante okumak. Endülüs'te, balkanlarda kıyımdır, sürgündür, işgaldir, mübadeledir, soykırımdır, kula kulluktur. Batı kafatasıdır, milliyetçiliktir, ırkçılıktır, ari ırkçılık. Yoğun bir mak-yajla cemaziyelevvelini unutturmaktır. Gelibolu'nun gözünü çıkarmak için Yeni Zelanda'dan yola koyulmaktır. Buradan oraya gitmeye hazırlanan, terki diyar et-

mek isteyen New Yunanilerimize inat. Batıya gidip de evine dönmeyenlerimize, batıya gidip de evini işgale gelenlerimize inat.

Batı Endülüs'te "Arabın baktığı son yer"dir. Batı, devletine doğrultması için ateşli silahlarla donatılan 'Hareket Ordusu'nun hareket ettiği yerdir. Batı, Filistin'e, Şeria'ya, Gazze'ye fosfor bombası yağdırmaktır. Irak'ta Ebu Gureyb'dir, Güney Amerika'da Guantanamo. Mısır'daki sehpaları Eyfel'den, Trafalgar'dan, Pissa'dan, Abide-i hürriyet heykelinin omuzlarından temaşa etmektir.

Bastille'dir Batı. Dinde reformdur. Srebrenitsa'dır, toplu mezardır, onbaşı führerdir, general Ratko Mladiç'tir. Batının neydiği belirli değildir. Sanırsın Lahay Adalet Divanıdır. Belki sahiden öyledir. Paralı askerdir geri kalanı dünyanın batıya. Jenosiddir batı, reklamdır, tiraddır. Batı Hamlettir. Broadway, Şanzelize, İstiklal Caddesidir, Çiçek pasajıdır. Toledo Katedralidir, Notre Dame ve Köln Katedralidir. Batı Foucoult'nun sarkacıdır. Atomu parçalamaktır. Kendini, ruhunu parçalamaktır. Parçalarına bölünmek, harcını, hamurunu unutmaktır. Otopsi-dir batı, parça parça otopsi. Psikiyatridir, parça parça psikiyatri. Şerefsiz psikiyatri. Mistisizmi yemektir batı, binbir gece masallarını, Katmandu'yu yemektir.

Batı tanrılarıdır. Tanrıçalardır. Panteondur. Çıplak, erotik, pornografik heykellerdir. Zeus'tur, Brutüs'tür batı. Davud Heykeliyle Michelangelo'dur. Athena'dır, paganizmdir batı. Bildiğiniz paganizm. Vatikan'dır, kilisedir, katedraldir. Batı ideolojidir, ortaçağdır, her şeyi kurumsallaştırmadır. Bizans'tır batı, baroktur, gotiktir, rokokodur. Haddini bilmezliktir, Tanrının hakkını Tanrıya verme iddiasında bulunmaktır, Sezar'ın hakkını Sezar'a verme iddiasıdır. Sapmadır batı, Sodom Gomore'dir. İnsanın, ruhunun, meleğinin düşüşüdür. Existansiyalizmdir. Varlığın sürüsünü kaybetmedir, kuzuyu kurda kaptırmaktır, kendinde kaybolmaktır.

Roman kahramanıdır batı. Roma kahramanıdır. Üstünlüktür, Übermensch'tir. Cermen ırkının yahudiden üstünlüğüdür. Acemin Araptan, Arabın acemden üstünlüğüdür. Ausevich'tir, toplama kampıdır, toplu mezardır, Holocost'tur, Davud'un kalkanıdır, Main Kampf'tır. Adam Shimit'tir batı. İrindir, kandır. Batılılaşma Dersim tertalesidir: Dersim'i medenileştirmedir. Kore'de ölmeye karşılık Nato üssü olmadır. Kore'yi bölme ve medenileştirmedir, Afganistan'a, Irak'a kanla demokrasi götürmedir. Suriye'yi paramparçalamadır. Lenin'e önce heykel dikme sonra onu glastnost/açılım ile devirmedi. Önce demir perde yapma sonra parçalamadır batı. Saddam'ı, Kaddafi'yi önce suça azmettirme sonra suçüstü gırtlığına çökmedir. Yapıbozumcudur batı. Kurt taksimi yapar. Dünyanın sinir uçlarını eline geçirmedi. Müslümana Müslümanı boğazlatmadır. Tekbiri sloganlaştırmadır. Müslümanın kendini vurması için gâvurdan silah almasıdır.

Umutsuzluktur batı. Terördür, seri cinayettir. Robespier'dir. Hem İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi hem de kendinden olmayana sağır ve dilsiz olmaktadır.

Ötekini anlamamaktır, asla anlamamak. Eliyle ötekileştirdiğini anlamamak. Yani Batı, Maria Antoniette'dir. Saf, salak, sarışın Maria... İnsanlığa kendi konumundan bakan Maria. Umudun tükendiği yerdir batı. İsa diye kuru bir ağacın altında Godo'yu beklemektir. Kuru ağacın altına Godo gelmeyecektir. Hiçbir yere gelmeyecektir. Yazık batıya, güneşi batmaktadır. Batıya acımak hüznle bakmalıdır. Yazık insanlığı bilmiyor, insanı hissedemiyor, melekelerini yitirmiş, ruhundaki kıvılcım sönümlenmiş. Gördüğüm Avrupa şehirlerinin hepsinde eski bir hapishane havası vardı. Güzelmiş bir zamanlar, görkemliymiş besbelli ama tükenmiş, günah kadar bile parlamıyor şimdi.

Engizisyonundur batı, bilmeyen yoktur. İspanya İç savaşıdır, Guernica'dır, Guernica. Batı bir sergi salonudur. İleride müzesi kurulur: Batı Medeniyeti Müzesi. Ne iyi olur. Biz görmeyiz. Bizde hayat olduğunu hissediyorlar. Korkuyorlar Türklerden. Onlar ortak biz pazar. Batı pazardır. Gösteri merkezidir batı, sinema, tiyatro salonu, dans pistidir. Striptizdir, teşhirdir, fotoğraf makinasıdır. Modernizm'dir. Post-modernizme evrilmedir ama evveleminde engizisyonudur. Kan yutturup kızılıcık şerbeti içirten kapitalizmdir. Kibirdir. Ortak kabul etmeyen bir kibir. Ben ateştenim diyor doğuya batı, ben ateştenim. Oryantalizmdir batı, Oksidentalizmdir. Faşizmi rahminde büyötmüştür. Hem karartmadır hem aydınlanmadır. Tırnak içinde Aydınlanma. Katırtırnağı değil.

Mücrimdir batı, günah ile beraber doğmuştur. Bin dereden su getirse arınmaz. Tuna yetmez, Sein yetmez, Main yetmez, Missisipi yetmez vaftizine batının. İtirafır batı, günah çıkarmadır, günah çıkarmayı oyunlaştırmadır. Hakikati tahriftir. Büyük bir anlatı, büyük bir büyü, büyük bir hikâye bile kuramıyor artık. Paslanmış, oksitlenmiş, ölüyor artık. Savaşır batı. Sadece insanlıkla değil iç savaşır.

Teslistir batı, Çarmıhtır, Toledo Katedralinin duvarlarında hala kan damlayan mancınıklardır. Batı Yedi Yıl Savaşlarıdır, Otuz Yıl Savaşlarıdır, Seksen Yıl Savaşlarıdır, Yüzyıl savaşlarıdır. Batı Birinci Dünya Savaşından dört gün sonra İkinci Dünya Savaşıdır. Bize ise batı Duyunu Umumiye-dir, İttihat ve Terakkidir. Kredi kartı borcudur. Gaspıtır, petrol kuyularını gasp. Deniz aşırı, okyanus aşırı, aşırı sömürgeciliştir. Kolonilere karşı güç birliğidir. Sadece Haçlı saldırganlığı değil, sadece İslamafobyaya değil aynı zamanda ve belki daha fazla Protestan-Katolik mücadelesidir. Westfalya... Evet Westfalya...

Arızı bir sorun, geçici bir hastalık, olmuş bitmiş bir şey değil, ruhu kıtalar doluyor. Batı Adolf Mitlerdir, Francisco Franco'dur, Benito Mussollinidir. İnşa ettiği insandır bu. Hepsini topu budur demiyorum. Çok da biliyor değilim. Montesquieu'nun, Voltaire'in, Rousseau'nun, Diderot'un hatırını, hakkını teslim ederiz elbet, ama benim bildiğim Batı Guernica'dır. Picassodur, deli Dairidir. Tımarhanedir, bombardımandır, bombardıman. Nagazakidir, Hiroşidarı. Rambodur batı.

Tahrir Meydanının üstüne helikopterle kurşun yağdırmaktır, kurulan idam sehpa-larını seyretmektir. Dinler arası diyalogdur Batı, dinler arası diyalog.

Batı, banka sistemidir, banka cüzdanıdır, kapitülasyondur, Bankalar caddesi-dir, yıkımdır. Batı mevduattır, adalet yerine faizin ikamesidir, çok uluslu şirket-tir. Batı, Serbest Piyasa Kapitalizmdir. Büyüdür. Hokus pokustur. Batı Las Ve-gas'tır, Holy Wood'dur, Pentagon'dur.

Batı, elbet bir yaşama biçimidir, bir duyustur, bir lezzettir. Domuz sosisidir. Batı, içine şeytanın kaçtığı yerdir. Batı gladyatörlüktür, lejyonerliktir. Mephisto-dur. Mephisto. Faust'u bildiniz mi? Magna Carta, bildiniz evet. Batı, Musevi'ye fırınlama, Kızılderili'ye kıyım, Cezayir'e soykırımıdır batı. Macaristan'ı çiğne-me, Vietnam'a Hanoy'a, oy baştanbaşa ölüm yağdırmadır.

Batı Wall Strettir. Borsadır, bankadır, faizdir, fed'dir. Merkez bankasıdır, merkez bankaları. Dow Jones endeksidir, Tokyo borsasıdır. Parayı verenin düdüğü çaldığı ver-meyenin izzetinden olduğu yerdir. Piyasadır, arzıdır, taleptir, tüketimdir, tasarruftur, stoktur, yatırımdır, üretimdir, salt kâr amacıdır. Birincinin üstüne İkinci dünya sava-şı, onun da üstüne soğuk savaştır. Alman kanı taşımaktır, üstün Alman kanı, mavi kan. Niçe'nin, Haydeger'in kanı. Zonguldak'taki bale salonu, Kürecik'teki Radar Sa-vunma Üssüdür, Füze Kalkanıdır, İncirlikteki seksen atom bombasıdır.

Araplara "Arap baharı" Suudilere "savaş jetleri"ni eş zamanlı olarak satmak-tır: F 15 tipi jetler. Birleşik Arap Emirliklerine, Katar'a, Umman'a Aphaci heli-kopterler, Black Hawklar satmaktır. Biz Tahrir sevincineyken, biz Gezide tence-re çalarken. Batı dünya silah ticareti trafiğini istikrar ve düzeni bozmayacak şe-kilde sevk ve idare etmektir. Dünya silah pazarının yüzde 80'ini ABD'nin elin-de tutmaktır. Pentagon'u dünyanın her yerinde her daim hissetmektir. Biz Soft Power yaparken su uyur düşman uyumaz.

Böyledir. Batı pazardır. Makyaveldir batı. Çıkardır, kârdır. Din işlerinin dünya işlerinden ayrılmasıdır. Martin Luther'dir batı, Jean Calvin'dir. Lafızcılıktır. Meal-cilik mi desem. Batı batılı için "İznik akidesi"dir, "Kadıköy akidesi"dir. Pizzadır ba-tı. Şarap ve domuz etidir. Sezar'm hakkını Sezar'a, Tanrının hakkını Tanrıya diye tanrısına hakkını verdiğini iddia edecek kadar haddini aşmak, yani laikliktir batı.

Batı, Kâbemizin yanı başına Zemzem Tower'i dikmektir.

Soruşturma Sorusu:

*‘Batı kavramı bir coğrafya mı, bir düşünme biçimi mi, bir oluş şekli midir?
Bu varoluşun, bundan sonraki evrede nasıl bir dünya algısı olacaktır?’*

ATASOY MÜFTÜOĞLU

ÜTOPYACI BİR TASARI

Batı, materyalist bir dünya görüşü ve hayat tarzı doğrultusunda, dünyayı bütünüyle dönüştürmek isteyen, modern/ütopyacı bir tasarı ve istismar sisteminin adıdır. Batı merkezci dil/tarih kendisini Yahudi-Hristiyan mirasına dayalı değerler temelinde yapılandırır, Aydınlanma geleneği temelinde, evrenselcilik iddiasında bulunan Batı düşüncesini mutlaklaştırır.

Batı’ya münhasır olan değerlerin evrensel değerler olarak dayatılması, Batılı olmayanların ötekileştirilmesi, marjinalleştirilmesi, aşağılanması vb. gibi anlamalar taşır. Öteki olmak demek, her zaman her yerde, her şartta tehdit altında bulunmak demektir. Batılı aklın dünyası, araçsal aklın dünyasıdır.

Batılı düşünce, insanın zihinsel-ruhsal varoluşu/sağlığıyla değil, bedensel sağlığı/varoluşuyla ilgilenir. Batılılar bir yanda İnsanî değerlerin evrensel olduğunu iddia ederlerken, diğer yanda insanlık değerlerinin Batı’ya ait değerler olduğunu iddia ederek açıklanması mümkün olmayan bir çelişki sergilerler.

Batı, tarihinin her döneminde kendi ötekisini üreterek, kendisini yenilemeye çalıştı. Batı dünyası, insan hakları ve demokrasi maskesi altında her zaman sömürgecilik yaptı. İnsan hakları ve demokrasi misyonerliği söylemi, Batı dışı dünyaya büyük acılar/trajediler dışında hiçbir şey kazandırmadı. Bir yanda gerçek böyleyken, diğer yanda bugün Batı kültürü bütün toplumlar için tek referans hâline geliyor, getirilebiliyor. Bu kültür, kendisinde bütün kültürleri yargılama/aşağılama hakkı gören patolojik bir kibir sergiliyor.

Batı, küresel bir psikanalist gibi davranıyor.

Batı’nın ürettiği kitle kültürü her seviyeden, her inançtan, her sınıftan, ortak hiçbir geleneğe/dünya görüşüne, hayat tarzına, aidiyete sahip olmayan herkese hitap edebiliyor. Bu kültür, kitlelerin düşünme yeteneklerini ve tercih bilincini yok ediyor. Bu kültür, ucuz/ticarî/moda sloganlardan oluşuyor.

Batı kendi tarihi boyunca pek çok kültürel kopuş yaşadı, kendi geleneklerini pek çok kez reddetti. Buradan hareketle yaşlı/yorgun/bitkin Batı’nın yeni kopuşlar/inkârlar yaşaması sürpriz sayılmamalıdır.

ADALET AĞAOĞLU

HECE'nin Batı Medeniyeti Özel Sayısı'nda yer alması önerisiyle sorduğunuz bu sorunun cevabı, kısaca verilebilecek kolaylığında değil. Böylece ben bu konuya oradan oraya, buradan oraya sıçramalarla değinebileceğimi başlangıçta açıklamak isterim:

'Batı' kavramı, öncelikle bir zihniyet meselesidir. Ancak tarihin bir parçasında 'Akdeniz Korsanları' savaş-döğüş buluşmalarında Antik Yunan'dan İspanya'ya ve Fransa yollarından İngiltere'ye kadar uzanan bir coğrafyayı kucaklamış gibidir. Bu da buluşma ve görüşmelerin çeşitli biçimlerde kayda geçirildiğini göstermekte. Çünkü bu kavram aslında din iktidarının yıkılması, akıl çağına geçilmesi anlamına gelebiliyor. Kısacası insanlık tarihinde bir Rönesans = Yeniden Doğuş... 16. yüzyıl Orta Çağ/gotik anlayışın yıkılması... Aynı yöreler çerçevesindeki, aynı dinler içindeki inanç çatışmaları... Rönesans aslında sanat, edebiyat ve mimaride bir değişim döneminin yaşanması anlamına gelmekte; bu işaretleri vermekte. Meselâ Cervantes'in *Donkişof* uyla Shakespeare'in *Hamlet*'i aynı yıllarda ortaya çıkmakta. İki yazarın da başka eserleri var ama ben, özellikle bu ikisini seçtim. Çünkü ikisi de kuşkular içinde verili bilgi ve değerleri sorgulamakta.

Donkişot: İlk cildinin yayımlanması 1605'te. Cervantes, muktedirlere 'farklı değerler biçmesi' nedeniyle hapisler vb.den sonra 58 yaşında. Shakespeare: Doğum 1564; İngiltere, Startfor Dupon-Avon; deniz korsanlarının göçüp konup kaçtığı coğrafyalar. İkisinde de hümanist bir birey ve sorgulayıcı bir toplum için davetiyelerin çıkarılması. Aslında Rönesans da başlangıçlarında insanlar arası çatışmalara yol açmıştır. Aynı dönemde yaşayıp hemen hemen aynı tarihlerde ölen bu yazarların ikisi de Orta Çağ'ın rütbe ve din iktidarların bağlarından kurtularak özgürlüklerine kavuşan Rönesans insanların karşılaştıkları çatışmaları gösteriyor, 'düşünce özgürlüğüne' kavuşmanın coşkusuyla yıkılıp gitmiş şövalyeler, krallar, duklerle dalga geçiyorlar ki bu da eleştirinin en güçlü hâlidir. Antik tragediyaları parçalayıp o yan, bu yan ve şu da onlardan farklı bir yan zihniyetinin ufkunu açarak... Batı kavramı, bu yaklaşımları 'tii kaka' demeden değindiğim coğrafyalarda sürekli meyveler vermesi demeye gelmekte herhâlde...

Hazır buralara uzanmışken, Rönesans sonrasının başka şair, ressam, mimar yaratılarından da söz açılabilir elbette. Bunlardan ilk aklıma gelenlerden biri de John Milton. 1608 Londra doğumlu İngiliz şair. Püriten inançlara (İngiltere'de çok sert bir Protestanlık mezhebi) sıkı sıkıya bağlı, varlıklı bir komisyoncunun oğlu. (Dikkat, başkaldırım, eleştiri gücü yerinde bütün 'Batılılar' hep para, mal mülk sahibi babaların oğulları...) John Milton, böylece inançlara bağlı bir St. Paul Okulunda okutulmuş da aklı başına gelir gelmez Fransa ve İtalya'ya 'bilgi ve

görgüsünü’ arttırmaya gitmiş. Bu ilk ‘devrimcilik’ öncesinde ve öncelikle Roma’da Protestanlık davasına da büyük hayranlık duymuş. Fakat burada zihinsel gezintilerinin anlamına bir bakalım: John Milton Paris’te Hugo Grotius’un doğa ve devlet hukuku öğretisiyle tanışmış, derken İngiltere’de devrimci durumun olgunlaşması üstüne, burjuva devrimi için müthiş bir mücadeleye girişmiş ve işin asıl ilgi çekici yanı şu ki 1640-60 yılları arasındaki düşüncelerini Latince yazmış; çünkü bu düşüneler arasında kralların öldürülmesini savunmak da var...

Doğu’ya gelince; buralarda yaygın inanç Müslümanlığın iktidarı, hâlâ devamda. Akıl dışı inanç iktidarıyla bir hesaplaşma falan yok. (Fas ve Mısır’daki ayaklanmalara, bir soru üstüne ‘Müslümanlık Rönesans’ı demiştim. Nerdee? Cumhuriyet devletimizin Anayasası neredeyse Kur’an-ı Kerim olup çıktı. Yine de ‘Diyanet İşleri Başkanlığı’nın inanç hükmünden kuşkuya kapılması yeni yeni başlamakta. Meselâ geçenlerde Sayın Diyanet İşleri Başkammızın bir Rönesans’ın R’si demeye gelen sözleri yeni bir yaklaşım gibi. Batı coğrafyasının yarattığı Akıl Çağı’ndan aşağı yukarı beş asır sonra. Ne kadar geç...

DOĞAN HIZLAN

Sözü uzatmaya gerek yok... Batı kavramı hem bir coğrafya, hem bir düşünce biçimini karşılıyor. Doğru olan, ikisini bir arada düşünmek. Bu sayede, tarihe daha gerçekçi not düşmemiz mümkün olacaktır. Tabii bir şartla Doğu'yu da aynı karşılıklarla değerlendirmek kaydıyla... Doğu'nun da ne olduğunu, neyi temsil ettiğini bilerek.

Türkiye tarihi, kültürü açısından baktığımız zaman, Batı'yla ilişkilerimizin başladığı yıllardan itibaren bugüne kadar geçen evreleri saptamadan konu üzerine konuşmak genel yargılar toplamından öteye geçemez. Bu cevapta böyle geniş bir araştırma söz konusu olamayacağına göre, ben kendi açımdan, uygulamada hayatıma ne kadar sızdığını kaleme alacağım.

Tanzimat'tan bu yana demek bir alışkanlık yargısı. Benim gibi herkes biliyor ki, bu ilişkiler çok daha öncesinden başlamıştı. Objektifi biraz daha geniş almak taraftarı olanlar, bunu Bizans'la karşılaşma tarihine kadar götürebilirler. O da bir bakış biçimidir elbette. Ama ben o kadar eskiye gitmeyeceğim. Tanzimat'tan yıllar önce Batı'yla ilişkilerin başladığı, hatta belli bir kesimin yaşama biçimini etkilediği kanısındayım. Bizim açımızdan varacağımız yargılarda Oryantalizmi de yazı ardı etmeyelim. Dışarıdan bakışın önemini inkâr etmeyelim.

Batı kavramı denilince hiç kuşkusuz Doğu da gündeme gelir. Çünkü Batı'yı Türkiye'de tek başına incelemek mümkün değildir. Batı uygarlığı, sanatı, yaşama biçimi tarihsel olarak en çok İstanbul'dan Türkiye'ye yayılmaya başladı. Bu yayılma, etkiler toplamı Cumhuriyet'te kurumlaştı. Çünkü yeni rejimin tercihi kurumsal olarak da Batı'ydı.

Hata mıdır, gerekli miydi bu sorunun yanıtını tam veremiyorum. Veremeyiz de zaten. Zira uygulamalara yönelik de derinlemesine bir inceleme, irdeleme gerekir! Batı seçilince Doğu ihmal edildi, diye düşünmek mümkün! Belki de bir anlayış biçiminin yerleşmesi, yayılması için böyle bir tek taraflı tercih yapılmalıydı. Veya tam tersi gerçekten böyle bir tercih yapılmalı mıydı? Doğru olanı hepimiz biliyoruz; ikisinin dengesi kurulmalıydı.

Sözgelimi müzik için yapılan çalışmalar, yeniden gözden geçirilmeliydi. Dil devrimi, yazı devrimi, geçmişten ne kadar kopardı bizi? Veya geçmişi ne kadar öğretti, tanıttı? Artık bu da tartışılıyor, tartışılmalı da...

Devrimlerle, Batı uygarlığının tamamen yerleştiği ve benimsendiği kanısında değilim. Çünkü Batı medeniyetinin de içinde bir gelenek var, bu geleneğin içinde gelişimini sağlıyor. Onun kurumlarını yerleştirmeden, yaşama biçiminin bütün unsurlarını uygulamadan Batıklaştık diyemem.

Evin dışında Batılı, evin içinde Doğulu yaşadık! Bu ikilemi şimdi çözdük mü? Evet diyemezsiniz.

Batı medeniyeti ile ilgimizi sanat, edebiyat alanında irdelediğimizde bazı dikkatler daha kolay ortaya çıkar. Doğu-Batı farklılığı ve bu farklılık hakkındaki farkındalık en çok askerî ve siyasi gelişmeler sonrasında kabul edildi belki de. Artarda y aşanan gelişmeler Batı'ya yönelik bütüncül bir bakış açısı getirmek fikrini doğurdu. Osman Hamdi Bey de, İtrî de, Tanzimat Fermanı da, 28 Çelebi Mehmed de bunun yansımasıdır aslında... Resmin sadece minyatürle sınırlı kalamayacağına, kalmaması gerektiğine kanaat getirmeleri önemlidir. Ancak diğer bir taraftan dinî birtakım 'hususiyetler' farklı yaklaşımlar getirmek zorunluluğu doğurur. Resim sanatının geniş hamleli adımları, cumhuriyette rejime yararlı bir politika ile gerçekleşti. Ressamlarımız Batı ressamlarının atölyelerine gönderildi, orada tekniği öğrendikten sonra Anadolu'ya gönderildiler... Yeni isimler yetiştirdiler.

Aynı şekilde, müzikçiler de Batı'ya gönderildiler, çok sesli müziğin tarihini, kurallarını öğrenerek geldiler ve bizim malzememizi bestelediler. Opera bestelediler, türkülerini çok sesli söylediler.

Cumhuriyet rejiminin kurumsal olarak Batı'ya yüzünü dönmesi Doğu'ya dair hamleleri de getirmiştir beraberinde. Daha önce belli bir zümrenin 'haberdar' olduğu Doğu'nun klasikleri, Tercüme Bürosu'nun kurulmasıyla yeni kuşağa tanıtıldı.

İlerleyen zamanlarda Türk müziğinin radyo ve konservtuvarlar dışında bırakılması büyük hataydı, çünkü bir ülkenin ses belleğini değiştirmek asla mümkün değildir.

Efen kişisel anlamda, müzikte ve kültürde bölmeli kafa taraftarıyım. İkisinden de ayrı bir zevk alarak büyüdüm, büyütüldüm. Mesut Cemil'in doldurduğu uzun çaları da dinledim taş plaktan Wihelm Kempff'in çaldığı Beethoven'in Ay Işığı Sonatı'nı da. Zaten birini tercih edenin eksik kültür kimliği taşıdığına inanırım. Türkülerin özgün halini de severim, soprano ve tenorların söylediği çok sesli halk türkülerini de.

Bu kişise] notları aktarmamın sebebi şu, Batı kavramı biraz da kişinin baktığı noktaya, açığa göre değişen bir durum. Ki sosyal ve kültürel bir arkaplanı olduğu da bir gerçek. Örneğin Eduardo Galeano 'Aynalar' isimli kitabında kendisi coğrafi olarak 'Batılı' olduğu halde, 'Batı'yı eleştirir bir yazısında. Çay gözlük, barut, ipek, kağıt, matbaa, pusula ve küçük büyük daha nice ürünün, buluşun Doğu dünyasının birer armağanı olmasına rağmen hakim gücün Batı olması sebebiyle tarihçelerini değiştirdiklerini veya sahip olmaya çalıştıklarını dile getirir. Birçok noktadan haklı olduğu taraf vardır. Mitoloji konusunu ele alalım, Yunan Mitolojisi dışında bir mitoloji yok mudur? Ama en çok referans oradan verilir... Öyle ki Latin Amerika edebiyatından bir eseri değerlendirirken bile! Benzer biçimde, tarihsel olarak Batı denilince bizim için söz konusu coğrafi mekân ve zihinsel mekân Avrupa idi. Bugün birçok açıdan Rusya'yı bile Batı'ya dahi] ederek izahta bulunanlar vardır. Bu açıdan baktığımızda Batı kavramının içinde coğrafi olmaktan çok kültürel, düşünsel, sosyal birtakım başka dinamiklerin

olduğu açıktır! Ki Dostoyevski bile (örneğin Kumarbaz'da) Doğulu olduklarını söyleyerek bir 'fark'ı ortaya koyar...

Ancak bilhassa 19'uncu yüzyıl itibariyle Batı kavramının odağı Amerika'ya doğru kaydı! Amerika, Batı için bile bir Batı oldu! Hele ki 20. yüzyılın ortası itibariyle esas hegamonik güç olarak kendini gösterir oldu! Amerikan tarzı düşünüş ve yaşayış gün geliyor Avrupa'yı geçiyor. Çünkü Avrupa'nın kalıplaşmış anlayışına karşılık Amerika'nın dinamizmi insanları daha çok çekiyor, en basit ifadeyle...

Bugün artık "şarkın akl-ı piranesi ile garbın fikr-i bikri" şeklinde başlayan bil-cümle kurmak kanaatimce mümkün değil! Zira küreselleşme denen ve birtakım medyalar aracılığıyla hız kazanan olay ve olaylar bizi bu kavramları yeniden düşünmeye zorluyor. Çünkü gerçek anlamda Batı'nın odağı bu kadar kaymışken, Doğu'nun konumu sürekli değişmişken ve birçoklanna göre bu ayrımın temel noktasında önce 'din' unsuru yatıyorken, diğer taraftan küresel düşünce biçimleri dünyayı etkisi altına alıyorken Batı'nın tam olarak nerede başladığını, nerede bittiğini söylemek mümkün değil. Doğu'nun da aynı şekilde! Ola ki bir zihniyet, kültür ve benzeri kavramların karşılığıdır dediğimizde de tarihsel olarak 'doğru' dense de güncel olarak baktığımız zaman artık bunun dışına çıkılması gerektiği inancındayım

OĞUZ DEMİRALP

BATI BATAR MI?

Batı deyince eskil Grek ve Roma uygarlıklarına dönerek başlamak gerekir tanımlamaya. Bugün Batı dediğimiz kültür alanı o çağlarda Akdeniz havzasının tümünü kapsıyordu. Unutmayalım: Avrupa, Zeus'un kaçırarak iğfal ettiği, bugünkü tanımla "Suriyeli" bir genç kızın adıdır. Türk entelektüellerinin ne yazık ki ıskaladıkları bu söylencenin imlemini kültürel coğrafya açısından vurgulayalım burada: O zamanlar Akdenizin batısı, doğusu bugünkü gibi kültürel olarak bölünmemişti. Ünlü Tarihçi Henri Pirenne, Akdeniz'in bütünlüğünün İslâm'ın ortaya çıkmasıyla bozulduğunu öne sürer. Haksızdır. el-Kindî "Bizanslılar eski Greklerin kalıtçısı olduklarını öne sürüyorlar, yanılıyorlar. Greklerin gerçek ardılları bizleriz." demiştir. Bugünün Batı'sında büyük ölçüde unutilan eskil Yunan kültürü Bağdat'ta, Endülüs'te, Semerkant'ta yeniden hayat bulmuştur. Bugün birçok yerde "ilk bilim adamı" diye anılan İbn el-Heytem Basralıdır. İslâm'ın beş - altı yüzyıl süren parlak döneminden sonra tarih yön, yöre değiştirmiştir. Batı Avrupa'da bir yandan Rönesans, Reform, karşı reform, öbür yandan kapitalizm derken hem kültürel hem de özdeksel (maddî) yükseliş başlamıştır. On sekizinci yüzyılda Batı Avrupa (ve ABD) Aydınlanma'yı yaşamış, bu sayede dinselci bağnazlığı aşmış, bilim ile dini aynı seküler kültür içinde bağdaştırmıştır. Batı kavramı da bu gelişmelerle belirginleşmiştir. Batı Avrupa kendini merkez olarak görmüş, Doğu'yu, Yakın Doğu'yu, Uzak Doğu'yu kendinden ayrı tutmaya başlamıştır. Kendini küresel gelişimin ve tarihin öznesi, diğer bölge ve halkları işleyeceği nesneler olarak algılamaya koyulmuştur. Batı kavramı zamanla Batıkların egemenlik kurdukları Kuzey Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda'yı kapsar olmuştur. Yalnızca coğrafi olmaktan çıkmış, belirli bir siyasal sistemi ve yaşam anlayışını uygulayan ülkeler topluluğunu imler hâle gelmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve soğuk savaş sırasında Batı kavramı güçlenmiştir. Soğuk savaşın bitiminden sonra Doğu Avrupa ülkelerinin AB ve NATO'ya üye olarak Batı'ya ulandıkları söylenebilir. Japonya ve Güney Kore'nin Batı'dan ayrı düşünülmesi güçtür.

Öyleyse bugün Batı deyince coğrafi çıkışlı, ancak daha geniş anlamli bir kavram akla gelmektedir. Ülküsel tanım düzeyinde Batı, İktisadî açıdan sosyal/serbest piyasa ekonomisi, değerler açısından insan hakları ve demokrasidir. Biri kalkar, "Açık konuşalım. İktisadî açıdan Batı'nın özelliği kapitalist olmasıdır" derse yanlış yapmaz elbette. Üstünde durulması gereken bir konudur bu. Dünya'nın bir iki ülke dışında tümü kapitalist sisteme dâhil olmuştur. Kapitalizm Ba-

tı'nın yaydığı bir sistem olduğuna göre dünyanın tümünün bu bakımdan Batılılaşmaya çalıştığını söyleyebilir. Küreselleşme, Batı'nın geliştirdiği ekonomik sisteminin bütün dünyaya yayılması demektir. Bir toplantıda bir Amerikalının Rus ve Çinliye dönerek, "Bütün dünya kapitalist oldu. Bütün dünya İngilizce konuşuyor. Biz kazandık." dediğini biliyorum.

Değerler düzleminde de Batı önde kalmayı başarmıştır. Bugün insan haklarının evrensel olduğunu herkes kabul etmekte, ancak uygulamada çeşitli nedenlerle evrensel ilkelerden sapmalar görülmektedir. Birçok ülkede toplumsal altyapının gelişmemesi nedeniyle insan hakları saygı ve koruma düzeyi düşük kalmaktadır. Batı grubu ülkeleri ve gittikçe artan sayıda Güney Amerika ülkesi dışında kalan ülkelerin, insan haklarını içselleştirmekte güçlük geçtikleri görülmektedir. Bazen bunların arasında, insan haklarının Batı değerleri olduğunu, kendilerinin farklı değerlere dayandıkları gibi inandırıcı olmayan, giderek çağdışı savunmalar yapanlar görülmektedir. Böyle savunma yapılan ülkelerde insan hakları genellikle iktidardaki sisteme tehdit olarak algılanmaktadır. Bu tür ülkelerin sadece geri kalmışlar arasından çıktığı düşünülmemelidir. Bazı gelişmiş, gelişen ülkelerde de aynı sorunsal görülebilmektedir. Çünkü kapitalist gelişmeyle insan haklarının gelişmesi arasında birebir ilişki yoktur. Dolayısıyla bu ülkeler ekonomik gelişmeyi sürdürdükleri, Batı ile ekonomik ilişkilerini canlı tutukları, genel olarak kapitalist sistemin sürmesine katkı yaptıkları ölçüde insan hakları alanında mazur görülmektedir. Bu tür ülkeler karşısında Batılılar, eleştirel bir söylem kullanmakla birlikte "Demek ki onların daha fazla hakka ihtiyacı yok, ne yapalım. Biz kendi işimize bakalım." türünden bir yaklaşım içine girmekte, ekonomik ve ticarî çıkarlara öncelik veren bir yaklaşım izlemektedirler. Ancak bir ülkedeki çarpıklıklar uluslararası sistemin işleme-sine ya da Batı'nın çıkarlarına zarar verir boyutlara ulaşırsa o zaman Batı duruma uygun yöntemlerle harekete çekip o ülkeyi yola getirmeye çalışır.

Belki bu noktada, Rusya'dan özel olarak söz etmek gerekli görülebilir. Rusya kapitalist sistemin başaktörleri arasına girmiştir. Batı ile kuvvet ve kudret yarışı içinde olmakla birlikte, siyaset ve hukuk düzenleri açısından kâğıt üzerinde Avrupalıdır. Rus toplumunda çeşitli nedenlerle birey kavramı ve insan hakları üst düzeyde gelişmemiştir. Buna karşılık, sanat alanında Rusya tümüyle Avrupalıdır. Rusya temelde Batı'nın değerlerine itiraz etmemektedir. Ancak Rusya'nın tarihini, büyük Avrupa ve dünya devletleriyle sürdürdüğü kuvvet ilişkileri, diğer büyük devletlere üstün gelmek arzusu belirlemektedir. Dolayısıyla Rusya'nın Batı ile ilişkileri bir yandan yarışma, öbür yandan gerekli gördüğü alanlarda iş birliği biçiminde süreceğe benzemektedir. Bir yandan güçlü bir lider ve kadronun çevresinde kümelenerek ekonomik kalkınmaya öncelik vermek, öbür yandan Batı'ya meydan okuyarak, askerî gücünü sürekli arttırarak ulusal özgüveni pekiştirmek Rus halkının büyük çoğunluğunu mutlu kılmaya yetiyor gibi görünmektedir.

Bu noktada hemen anımsayalım: Batı’da insan haklarının evriminde en önemli kavramlardan biri mutluluğu arama hakkıdır. Başka bir deyişle, insan haklarına saygı ihtiyacı mutluluk ihtiyacıyla iç içedir. İnsan mutlu olmak için ne kadar insan haklarına saygıya ihtiyaç duyuyorsa insan hakları o kadar gelişir. İnsanların insan haklarına ihtiyaç duymaları, insan ve birey olduklarını ayırsamaları, bilinçlenme düzeyiyle ilgilidir. Bilinç eksikliğinden yararlanan sistemlerin bu düzeyin yükselmesine yardımcı olmayacakları kesindir. Böyle durumlarda bilinçlenmenin yolu ya önemli toplumsal çalkantılar ya da devrimsel dönüşümlerle açılır.

Yükselen ülkeler Batı’dan öğrendiklerini uygulayarak Batı ile yarışmaya girmektedirler.

Batı, bu yoldan olsa da genel olarak kapitalizmin gelişmesinden hoşnuttur. Batı dışı ülkelerle pastayı paylaşmaya hazırdır, sistem kendi yönlendirmelerinin dışına çıkmadıkça elbette. Küresel finans sistemini Batı denetim altında tutmaktadır. Yükselen ülkelerde yatırımların çoğunun Batılı çokuluslu şirketlerden kaynaklanması da Batı’yı görünür gelecekte kaygılı olmaktan uzak tutmaktadır. Batı’nın sorunu daha çok, ulusal sınırlar içindedir. Yatırımların dışa kayması, sanayinin ekonomideki payının azalması gibi nedenlerle işsizliğin artması, nüfusun yaşlanması Batı’yı, özellikle Batı Avrupa’yı kaygılanmaktadır. Bunun zamanla Batı Avrupa ülkelerinin küreselleşmeyi yönlendirme yeteneğini olumsuz etkileyebileceğini bilmekte, buna çare aramaktadırlar. Kuzey Amerika ile AB arasında serbest ticaret bölgesi kurulması çalışmaları, hem Batı’nın üstünlüğünü sürdürebilmek hem de Batı’nın iç sorunlarına çare aramak bakımından önemli bir gelişmedir.

Değerler alanında ise Batı’nın önderliğini sürdüreceği benzemektedir. Çünkü insan hakları ihtiyacı duyulan ülkelerde gelişir. Dünyanın birçok bölgesinde bu bakımdan ciddi sorunlar görülmektedir. Batı’nın insan hakları eleştirilerini zaman zaman siyasal amaçlarla kullandığı da doğrudur. Ne ki genel olarak kendi halkının insan haklarına saygı göstermede önde gelen ülkeler Batı grubundadır. Batı’nın insan hakları söyleminden rahatsız olan çevreler, Batı’nın sömürgeci, ırkçı yönlerini anımsatarak zeytinyağı gibi üste çıkmaya çalışırlar. Ancak, o çevrelerin kendileri evrensel insan haklarına saygı göstermedikçe Batı’ya yönelttikleri yergiler havada kalmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi’ye göre bir fazilet Avrupa’sı bir de melanet Avrupa’sı vardır. Avrupa yerine rahatlıkla Batı sözcüğünü kullanabiliriz. Batı’nın tarihi bir bakıma bu iki yönseme arasında savaşımın tarihidir. Hristiyanlığı devletin resmi dini yapan Roma İmparatoru, imparatorluğun sınırları içinde Hristiyan olmayan kim varsa hepsinin giderilmesini buyurmuştu. Ötekinin kıyımı, kapitalizmin gelişim aşamalarında Batı’nın sık sık başvurduğu bir yöntem olmuştur. İnka, Maya uygarlıklarını bu kafa yok etmiştir. Batı’yı Yahudi soykırımına kadar getiren yöndür bu. Ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra melanetle mücadele Batı ülkelerinde artmıştır. Bugün insan haklarına saygının ve demokrasinin en geliştiği ülkeler

gene de Batı'dadır. İnsan haklarının, giderek İnsanî gelişimin özünü oluşturan birey kavramı, özgür ve özerk birey varlığı en fazla Batı'da gelişmiş durumdadır. Akılcılık Batı ilerlemesinin motorudur. Eleştiri ve özeleştirici kültürleri de Batı'da daha gelişmiştir. Bu bağlamda vurgulamak gerekir: Bazılarına göre özeleştirici Batı'nın ayırıcı özelliğidir. Örneğin Batı kendi geçmişiyle hesaplaşabilmektedir. Diğer kültürlerde özeleştirici özelliği görülmez. Onun için Batı tarih boyunca birçok badireyi atlatmış, nice sorumlu dönemden kendini yenileyerek çıkmıştır. Unutmamak da gerekir: Tarih bilinci de Batı'yı ayakta tutan en önemli özelliklerinden biridir. Nereden geldiklerini bilirler, ona göre nereye gideceklerini hesaplamaya çalışırlar. Bütün bunlar Batı dışı bölgelerde de olması, evrensel görülmesi gereken özelliklerdir. İnsanın evriminin, gelişiminin göstergeleridir. İnsanın insan olma yoludur. Sırf kapitalizme ayarlanmış, insan hakları, birey, eleştiri, özeleştirici değerlerine ihtiyaç duyulmayan bir dünya herhâlde melanet dünyası olur. Ancak, Batı'nın sözünü ettiğimiz bu olumsuzlukları aştığını söylemek yanlış olur. Batı'da Aydınlanma'nın güçlendirdiği İnsanî değerlerle kapitalizmin kısıktığı servet ve kudret güdülerinde kimin kazanacağı belli olmayan bir çekişme sürmektedir. Elbette bu sorunu gidişi Batı'nın yeterince algılayamadığı öne sürülebilir. Çünkü küreselleşmeyle birlikte Batı'dan diğer bölgelere doğru yayılan bir toplum modeli vardır: Tüketim toplumu. Batı bu toplum modelini aşabilmiş değildir. Dahası: Batı'da ekonomik iktidarı elde tutan çevreler bu modelin dünyaya yayılmasından yarar sağladıklarını değerlendirebilmektedir. Geleceğin yerküresini koca bir AVM olarak görmekten ibaret olan bu toplum modelinin İnsanî değerleri, ulusal kültürleri, kültürel çeşitliliği nasıl tehdit ettiğini özellikle bizim gibi kadim milletlerin iyi anlaması gerekir. Fazilet ile melanet arasındaki çekişme küresel düzeye çıkmıştır.

Bize gelince, Osmanlı İmparatorluğu Orta Doğu'dan önce Avrupa'ya yönelmiştir. Cedel (dialektik) okutulan medreseleriyle cihan devleti olmuştur. Ancak o denli güçlü devlet olmasına karşın, belki de bu gücün verdiği özgüven nedeniyle Aydınlanma devrimini ıskalamış, mutlak nizamı bulduğunu sanarken yerinde saymış, piyasa ekonomisinin çok geç farkına varmıştır. Osmanlı aydınlanması ancak on dokuzuncu yüzyılın ortasında, o da ağır aksak başlayabilmiştir. Osmanlı aydınları Avrupa'nın olumsuz yönlerini değil, sanatını, bilimini, sanayisini, hukuk devletini, yurttaş haklarını örnek almaya yönelmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti de bu yenileşme akımının, dolayısıyla fazilet Avrupa'sının devamıdır. Kültürümüzde zaten ırkçılığa yer yoktur. Kadim milletimize yakışan insan haklarına saygı ve demokrasidir. Türkiye Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni yazan ülkelerden biridir. Dünyadaki yerimiz bellidir.

ABDULLAH UÇMAN

BATI, BATI DEDİKLERİ

Cemil Meriç'in tabiriyle söyleyecek olursak öncelikle "Batı" tabiri, çok kaypak bir kavram! Batı, bence bir coğrafi kavram olmanın ötesinde bir düşünce sistemi ve bir yaşama tarzıdır. Türk tarihinde önemli bir dönüm noktası kabul edilen Tanzimat'tan önceki yıllarda, daha doğrusu Viyana bozgunundan önceki tarihlerde Batı dünyası için genellikle "diyâr-ı küfür"; bu topraklarda yaşayanlara da "ehl-i küfür", "kefere", "fecere" ya da doğrudan doğruya "kâfir" denirdi. Ancak bu ifadeler Batı dünyasını daha yakından tanımaya başladıktan sonra yavaş yavaş da olsa değişmeye başladılar.

Batı, dendiğinde hatırıma bazı çarpıcı örnekler geliyor: Bunların ilki, oldukça erken sayılabilecek bir tarihte, henüz 1720 yılında, yani Lâle Devri'nin başlarında, Paris'e gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin tam bir yıl süren seyahatine ait izlenimlerini kaydettiği meşhur *Sefâretnâme*'si. Hem Batı dünyası hakkında bilgiler edinmek, hem de Batı'daki İlmî ve fennî gelişmeleri yakından müşahade etmek üzere "Fevkalâde elçi" sıfatıyla Paris'e giden Mehmed Efendi, Paris ve civarında gördüğü saray, şato, rasathâne, mektep, müze, hastanene, laboratuvar, halı tezgâhları ve ayna atölyeleri ile insan eliyle düzenlenmiş kanal, bahçe ve ormanlar karşısında, "Bir eşini ve benzerini şimdiye kadar görmedik!" ya da "Görülmedikçe anlaşılamaz!" gibi ifadeler kullanmak suretiyle, hayret ve hayranlığını dile getirir. Hele Marly Sarayı'nın bahçesini dolaşırken şaşkınlığını gizleyemez ve duyduğu üzüntüyü ifade ederken, bir nevi teselli kabilinden, "Dünya mü'minlerin hapisanesi, kâfirlerin cennetidir!" demekten kendini alıkoyamaz.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin *Fransa Sefâreinâme*'sinin, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma tarihi içerisinde Batı dünyası hakkında ilk izlenimleri veren bir eser olması dolayısıyla son derece önemli bir yeri vardır.

Tanzimat hareketini izleyen yıllarda gerek Abdülhak Hâmid'in hocası Hoca Tahsin Efendi'nin:

*Paris'e git hey efendi akl ii fikrin var ise,
Aleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris'e.*

ya da Ziya Paşa'nın:

*Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler, kâşâneler gördüm
Dolaştım mülk-i Islâm'ı bütün vîrâneler gördüm.*

demesi de doğrudan doğruya bir hakikati teslim etmektedir.

Batı kültür ve medeniyeti hakkında hatırladığım diğer bir örnek Fransız İhtilâli 'nin 100. yıldönümünde, 1889 yılında Stokholm'de düzenlenen Şarkiyatçılar Kongresi'ne Osmanlı delegesi olarak katılan Ahmet Midhat Efendi ile ilgili. O tarihe kadar Batı kültür ve medeniyetini okuduğu kitap ve mecmualar üzerinden tanıyan Ahmet Midhat Efendi, bu toplantı vesilesiyle ilk defa Avrupa'yı yakından görme ve tanıma fırsatı bulur. İki buçuk ay kadar süren bu seyahatten döndükten sonra da, 1895 yılında yayımlanan *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretini yahut Alaf-ranga* adlı meşhur kitabını kaleme alır.

Ahmet Midhat Efendi, adı geçen toplantıya katıldıktan sonra, yıllardır büyük bir özlemle görmeyi arzu ettiği Paris'teki Bibliothèque National'i yani Fransız Millî Kütüphanesi'ni ziyaret eder. Kendisini dolaştıran görevliye: "Kütüphanenin katalogunu nereden satın alabilirim? Bir tanesini edinmek isterim?" diye sorar. Niyeti, katalogu çantasına koyup İstanbul'a dönünce dostlarına göstermektir. Görevlinin verdiği cevap Ahmet Midhat Efendi'yi hayatında duymadığı kadar mahcup edecektir... Ahmet Midhat'ın sorusunu garipseyen kütüphane görevlisini cevabı şudur:

Mösyö! Otuz beş senedir katalogun tanzimine bir komisyon vazifeli olup aralıksız çalıştığı halde hâlâ dörtte birini tamamlayamadı. Kütüphanenin mevcudu beş milyon parçadır. Bitirilmesi nasip olursa *Akademi AnsikpoledisVn*in ciltleri gibi yirmiden fazla cilt olacağı tahmin ediliyor!"

Midhat Efendi'nin yukarıda adı geçen eserini dikkatle okursak, XIX. yüzyıl sonu Batı dünyası hakkında anlattığı bir kısmı anekdot ve vermiş olduğu ölçüler bizim henüz 2014 Türkiye'si'nde ulaşamamış olduğumuzu rahatça görebiliriz.

Ahmet Flamdi Tanpınar "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan" adlı makalesinde, Batı'da hayatın her sahasında bir "süreklilik" olduğunu, bizde ise özellikle Tanzimat'tan sonraki yıllarda süreklilikten bahsetmenin mümkün olmadığını; gelen her yeni neslin işe baştan başladığını, dolayısıyla başarıya ulaşamadığını söyler.

1802-1806 yılları arasında Paris elçiliği yapan II. Mahmud döneminin parlak siması Hâlet Efendi'nin Batı dünyası hakkındaki düşünceleri ise çok farklıdır. Bir dostuna yazdığı mektupta şunları söyler: "Bir gün evvel şu kâfiristandan lıayr ile halâs olmaklığım için dualarınızı niyaz ederim. Zira Paris'e kadar geldik halkın nakl ve medhettikleri Frengisten'ı dahi göremedik. O tuhaf şeyler ve o akıllı Frenkler hangi Avrupa'dadır bilemem. Frengistan'ı sizi ihâfe veyahut iğvâ için her kim senâ ederse sual buyursanız: "Sen Avrupa'ya gittin mi?" deyu; "Hayır gitmedik, tarihlerden bilirim!" der ise, iki kısımdan biridir ki şimdi izah olunur. "Belî, gittim ve biraz eğlendim!" derse, elbette Frenklerin taraftarı ve casusudur, "Gitmedim!" derse iki kısımdır: Ya eşektir, Frenklerin yazdıklarını dinler, yahut gayret-i diniyyesinden tamamen Frenkleri metheder!"

Jön Türkler in Paris temsilcisi olan Ahmet Rıza Bey. 1895 yılında Paris'te yayımlamaya başladığı *Meşveret* dergisinin başına, aynı zamanda Pozitivistler'in bir düsturu olan "Ordre et progrès"i koyar, yani "Düzen ve terakki". İşte Batı zihniyetinin temelinde bu iki prensip yer almaktadır: İntizam ve ilerleme! Batı, bir sistemdir. Batı'da kurulu düzen âdeta bir saat gibi tıkır tıkır çalışır; önceden belirlenmiş ve konulmuş kurallara, mantıksız dahi olsa, istisnasız herkes riayet eder.

Hüseyin Rahmi, 1899 yılında yayımlanan *Miirebbiye* adlı meşhur romanında, Angel adlı bir Fransız miirebbiyenin İstanbul'da bir şekilde girdiği Dehrî Efendi'nin yalısında evin erkeklerini nasıl baştan çıkardığını kendine has o tatlı üslûbuyla anlatır. Hüseyin Rahmi'nin eserinde vurgulamak istediği bir husus da Batılı bir insan için cinsel meselelerde bile esas olanın "hesap kitap" olduğu. Doğulu insanın ise hayal âleminde yaşadığı için gözünün içine sokulsa dahi asla gerçekleri göremediği ya da görmek istemediğidir. Romanın, "Fransız milletini küçük düşürüyor!" gerekçesiyle, 1920 yılında İstanbul'un işgali sırasında Fransız işgal kuvvetleri kumandanı tarafından toplatılığını ve okunmasının yasaklandığını da hatırlatmak isterim.

Hayatının büyük bir kısmını Paris, Londra ve Brüksel gibi Batı şehirlerinde geçiren Abdülhak Hâmid, 29 Mart 1877 tarihinde akrabalarından Pîrîzâde İbrahim Bey'e gönderdiği bir mektubunda Paris'ten şöyle bahseder:

"Kiliselerden ziyade bankaları mukaddes biliyorlar. Papazları sarraflar, mâbudları paradır. T abiat denilen sânî-i ezeli basîr olsa bu memleketin kendi âsârmadan olmadığını görürdü. Fransızların cenneti de cehennemi de Paris'tedir. Kimin külliyetli îrâdı varsa o adam cennetlik addolunuyor. Bu halde bizim sefareti gayya kuyusu addedeceklerinde şûphe yoktur."

Abdülhak Hâmid *Belde* adlı eserinde de yine Paris'i anlatırken: "Para mâbud, bankalar mâbed" tabirini kullanır.

Yukarıda adı geçen Ahmet Rıza Bey, Batı dünyasının bihsassa Hristiyanlık taassubuyla, asırlar boyunca Türklere ve Müslümanlara karşı beslediği kin, nefret ve düşmanlık kadar yapmaktan çekinmediği korkunç zulüm ve haksızlıkları doğrudan doğruya Batılı yazarlara dayanarak ortaya koyduğu *La Faillite morale de la politique Occidentale en Orient* (Paris 1922) adlı eserini, aslında Batı kamuoyunu ikaz gayesiyle kaleme almış ve bunda da bir dereceye kadar başarılı olmuştur. Hristiyan Avrupa'nın İslâm âlemine bakış tarzını vermesi bakımından da önemli bulunan ve *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflâsı* adıyla Türkçe'ye çevrilen bu kitap, iki defa da Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Adında Batı veya Avrupa ibaresinin geçtiği tâ Tanzimat yıllarında Sadık Rifat Paşa'nın *Avrupa Ahvâline Dair Risale*'si ile Mustafa Sami Efendi'nin *Avrupa Risalesi*'nden, Hayrullah Efendi'nin *Avrupa Seyahat nâme s i* 'nden başlayarak

Abdullah Cevdet'in 1912 yılında *İctihad* mecmuasında "Pek Uyanık Bir Uyku" adıyla yayımladığı Garplılaşma programına kadar; Nâmık Kemal'in *Renan Müdafaaanâmesi* ile Peyami Safa'nın *Türk inkılâbına Bakışlarına*, Mümtaz Turhan'ın *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* Niyazi Berkes'in *Batıcılık, Ulusçuluk ve Sosyal Devrimler*; Attilâ İlhan'ın *Hangi Batı?* Nuri Pakdil'in *Batı Notları* D. Mehmet Doğan'ın *Batılılaşma İhaneti* Orhan Okay'ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi* Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü*The kadar daha birçok eserde Batı kavramı çeşitli yönleriyle söz konusu edilmiş, tartışılmış, bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Adlarını zikrettiğim bu eserlerin bazılarında "Batı iflâs etti!", "Batı çöktü, çöküyor!", "Avrupalıların topluca Müslüman olmaları yakındır!" ya da "Batılılaşmazsak Asya steplerine geri dönmek mecburiyetinde kalırız!" veya "Batı medeniyeti üstün bir medeniyettir, onu dikeniyile de almak zorundayız!" gibi inanılması güç birtakım iddiaların da yer aldığını okuyanlar mutlaka hatırlayacaklardır. Fakat görebildiğimiz ve tanıyabildiğimiz kadarıyla, çökmek ya da iflâs etmek bir yana, Batı dünyası bütün müesseseleriyle bugün dimdik bir vaziyette ayaktaadır.

Batı, Batı dünyası, Batı kültür ve medeniyeti, Batı politikası, Batılılaşma gibi konular hakkında elbette daha söylenecek çok şey var. Ancak Türkiye'nin yıllardır Avrupa Birliği'ne girme teşebbüslerine rağmen hâlâ tünelin ucunda bir ışık görünmemesinin çeşitli sebepleri yanında günlük hayatımızdan başlayarak birçok konuda Batılı standartları henüz yakalayamamış olmamızı hatırimızdan çıkarmamamız gerekir. Batı, beğensek de beğenmesek de bir sistemdir, bir düzendir, ileri bir kültür ve medeniyettir; çağdaş dünyada belli bir yerde durabilmemiz için Batı'ya rağmen bir düzen ve bir sistem kurmak zorundayız. Bu hususta ben, çok basit bir şey söyleyerek sözlerimi bitirmek istiyorum: Özellikle İstanbul, Ankara, İzmir, Adana ve Bursa gibi büyük şehirlerimizde yaşayan vatandaşlarımıza sokak ve caddelerde yerlere tükürmemeyi, trafikte kırmızı ışıkta durmak gerektiğini öğretemediğimiz; sokak satıcılarıyla dilencileri ortadan kaldıramadığımız süreçte Batılı standartları yakalamamız bana pek de mümkün görünmemektedir.

EMİN ÖZDEMİR

BATI KAVRAMININ ÇAĞRIŞTIRDIKLARI

İki yüzyıldan beri düşün ve yazın yaşamımızda tartışılan kavramlardan biridir Batı. Değişik yaklaşımlar içinde ele alınmış, değişik adlandırmalara, yorumlara konu olmuştur; yine de kavramın anlamsal sınırlarının belirginleştiği, üzerinde tam bir anlaşmaya varıldığı söylenemez. İçeriksel alacakaranıklığını ya da anlam kaypaklığını besbelli bugün de koruyor; koruyor ki bu soruşturmada karşımıza çıkıyor yine.

Soruşturmaya döneyim. Belleğimde Batı kavramının oluşturduğu, soruların çengeline takılı bir çağrışımlar yumağı var. Neler yer alıyor bu yumağın içinde? Neleri düşündürüyor, neleri çağrıştırıyor bu kavram?

Öncelikle bir yön adı olmanın ötesinde Avrupa ülkelerini, Kuzey Amerika'yı kuşatan bir coğrafyanın, bu coğrafyada oluşturulup geliştirilmiş uygarlığın adıdır Batı. Bu tanım, bir başka soruyu çağrıştırıyor: Uygarlık birbirini üreten, birbirini besleyerek büyüten insan düşüncesinin yaratisıdır; öyleyse onun doğuşunu, gelişim serüvenini, adına Batı dediğimiz salt bu coğrafyayla sınırlandırabilir miyiz? Kuşkusuz sınırlandıranlayız; sınırlandırmayacağımızı tarihsel veriler, bulgular doğruluyor. Bu veriler, Çin, Hint, Mısır, Mezopotamya, Hitit ve Fenike toplumlarında insan düşüncesinin nasıl filizlenmeye başladığını, bu düşüncenin eski Yunan ve Roma'da nasıl çiçeklenmeye durduğunu gösteriyor. Elbette insan düşüncesinin bu gelişim evresinde Batı yoktur; düşünce tohumları o bölgenin toprağına düşmüş değildir daha.

Bilinen bir gerçektir: Hiçbir düşünce yoktan var olamaz. Batı kültürü ya da uygarlığının oluşumu için de böyledir bu. Batı, sözünü ettiği eski Yunan ve Roma'nın (Greko-Latin) kültürel bırakısını sürdürerek kendi oluşumunu yaratmıştır. Bu oluşum, Rönesans, Aydınlanma, Hümanizma devinimleriyle düşünsel haritasının sınırlarını genişletmiş, derinliğini artırmıştır. Akılcılığın aydınlığında bilimi, tekniği, varoluşunun kurucu ögesi kılmıştır.

Belleğimdeki çağrışımlar yumağından bir soru daha çıkıyor ortaya: Peki, nasıl bir düşünce yaratmıştır Batı kültürünü? Özetleyerek söyleyeyim: Akla, mantığa dayanan, devingen, sürekli kendini yenileyen bir düşünce... Dogmaları, insan aklına vurulmuş bukağıları kıran; soran, sorgulayan, eleştirel donanımlı özgür düşünce... Bireye, bireysel özgürlüğe değer veren insancıl bir düşünce... Toparlayıcı bir söylemle Batı kültürünün ya da uygarlığının hamuru, aklın ve özgür düşüncenin teknesinde karılmıştır.

Böyle derken çağrışımlar yumağından bir soru daha gelip duruyor karşımda: İyi de, Batımın hiç mi lekeli, günahkâr bir yanı yoktur? Yok olur mu? Kılı kırk yaran, bilimi, tekniği üreten şeytansı zekâsı, kendini güçlü kılmanın arayışları içine girmiştir. Yayılmacı, sömürgeci, anamalcı (kapitalist) yöntem ve yönelimler bu arayışların ürünüdür. Bu yollarla kendi coğrafyası dışında kalan, öteki anakaraların alın terini içerek güçlenip semirmiştir. Bu yollarla Batı; varsıllığını, gönencini oraların doğal kaynaklarını sömürerek oluşturmuştur.

Söylenmiştir ya, bir de ben söyleyeyim: Birbiriyle çelişen iki yanı vardır Batı'nın. Biri, Monlaigneieri, Shakespeareleri, Goetheieri. Hügoları yetiştiren, onların yaydıkları ışıkla aydınlanmış, barışçıl, insancıl Batı. Ötekiyse sömürgeci, savaşçıl, bencil, ruhuna yamyamlık yönsemeleri sinmiş karanlık Batı.

Bu ikili oluşum sürüp gidecek midir? Sanmıyorum. Sömürülen anakaralarda bir uyanış, sınırlı da olsa kendi kendiyile hesaplaşma başlamıştır. Bu hesaplaşma onların Batı'ya bakış açılarını değiştirecektir er ya da geç. Nasıl, hangi yöntemlerle sömürüldüklerinin, hangi yöntemlerle ötekileştirildiklerinin bilincine varacaklardır.

Benzeş bir hesaplaşma sürecinin Batı'da da başladığı söylenebilir. Sömürü kaynakları kurudukça, varsıllık, gönence düzeyleri düştükçe hesaplaşmanın ateşi yükselecek, yeni arayışlar içine girilecektir. Açgözlü, yırtıcı, anamalcı düzenin yarattığı, insanlığı kirleten çılgınlıklarının hızı, giderek kesilecektir. Nitekim son yıllarda Batı'da dolaşıma sokulan 'küreselleşme', 'medeniyet çatışmaları', 'yeni dünya düzeni' gibi kavramlar, bu kıpırdanışın bir göstergesidir. Bütün bunlar, yoğunlaştırarak söylersem, arayan, kendini yargılayan yeni bir dünya imgesi ya da algısı yaratıcıdır.

SÜREYYA BERFE

Başlangıçta coğrafyaydı ama artık değil. Küreselleşti. Batı ülkelerinden olmayan Batıklar var.

Bir bakıma düşünce biçimi.

Oluş şekli mi? Bilemiyorum. Çöküş şekli olabilir. Çünkü yavaş da olsa çöküyor hatta yozlaşıyor. Uzun yıllar varoluş sanıldı. Eksikleri, yanlışları, değer kaybına uğrayışı pek görülmedi.

Batı'mn mı dünya algısı, dünyanın mı Batı algısı?

Bundan sonra Batı; kapitalizmin sinsi etkilerinden, piyasa ekonomisinin kültür, sanat ve edebiyatı yönlendirme iştahından kurtulduğu ölçüde bir şeye benzecektir.

Batı'dan çıkan değerlerin bir çoğu Batı'ya karşıydı, bugün de karşıdır.

Güncel olduğu için bir örnek vereyim:

Marquez Batılı değildi, onun yazarları olan Kafka, Faulkner da Batılı değildi.

VEYSEL ÇOLAK

BATI ALGISI: KAPİTALİZMİN BELİRLEDİĞİ ve DAYATTIĞI BİR YAŞAM BİÇİMİ

‘Batı’ kavramına ilişkin çok yazı yazıldı, kitaplar yayımlandı, sosyolojik incelemeler yapıldı bugüne kadar. Onca yaklaşımın her biri, doğal olarak, ideolojik bir bakış açısıyla yapıldığı için; ayrışmaları, karşıtlıkları beraberinde getirmiş; içerik olarak bir çatışmayı da hep gündemde tutmuştur. Böyle bakıldığında *Batı* kavramının alabildiğine siyasî bir kavram olduğu rahatça söylenebilir. Bu kavram, elbette *coğrafi Batı* anlamına da geliyor; ama böyle olmasının 21. yüzyılda hiçbir önemi yok. Yakın geçmişte Kuzey Amerika ve Avrupa’daki komünizme karşı olan ülkelerin *Batı* diye tarif edilmesi, bu kavramın yaşamsal içeriğini gizlemekten başka bir işe yaramamıştı. Aslında *Batı*, *Batı Uygarlığı*, *Batı Dünyası*, *Özgür Dünya* denilen sosyolojik olgu; kapitalist-emperyalist devletlerin, yok etmeyi amaçladıkları dünyanın diğer uygarlıkları karşısına koydukları politik bir önermedir. Bu nedenle de tarihsel ve kültürelir. Bugün *Batı* deyince, her bakımdan gelişmiş, kalkınmış; şimdilerde daha çok sermaye ihraç ederek sömürsünü sürdüren; kendi kültürünü ve yaşam biçimini dayatan devletler us’a gelmelidir. Bu devletlerin tarihine, dünya politikalarına, toplumsal kurumlarının işleyişine, kültürel yapılanmalarına, inançlarının işleyişine, kısaca maddî ve manevî kültürel yapılanmalarına bakıldığında görülen o ki *Batı*, dünyanın yer altı ve yer üstü zenginliklerini ele geçiren, ulusları kendine bağımlı hâle getiren, kendi inançlarını dayatan, başkalarına yaşam hakkı tanımayan, dünyanın geleceğini tüketen devletlerin örgütlü yapısından başka bir şey değildir. Böyle olduğu için *Doğu’nun*, içeriği bakımından karşıt bir uygarlık, karşıt bir yaşam biçim, tarihsel ve tinsel derinliği olan bir kültür olarak varlığını sürdürüyor olması, *Batı* dünyasını rahatsız etmektedir. *Batı*, bütün anlamlarda, getirdiği onca çirkinliği ege-men kılmak; İnsanı değerleri gözetken, dünyanın geleceğini önemseyen, bireysel olana saygı duyan, her türlü sömürüye karşı çıkan, bağımsızlığın ve kişisel özgürlüğün önemine vurgu yapan *Doğu’nun* kimyasını bozmak, onun yaşatan değerlerini yozlaştırmak için her türlü yola başvurmaktadır. Bunun için geliştirdiği ve bir hayli etkin kıldığı kültür endüstrisiyle, dünyanın her yerinde amacına uygun insan tipini oluşturmaya devam etmektedir. Ne yazık ki bunda başarılı olduğu da bir gerçektir. *Batı’nın* sundukları doğru okunabilse, hiçbir toplum onun bi-

çimsel izleyicisi olmaz; dayattıkları, kendini fark ettiren bir olanağa dönüştürüldü. Ne denli geç kalınmış olunursa olursa, bugün yapılması gereken budur kesinlikle. Ancak o zaman *Batı*, bu dünyanın sadece kendine ait olmadığını anlamak zorunda kalacaktır. Bunun için kendiliğinden bir toplum olmak yetmez; kendi için bir toplum olmak gerekir. Şimdilerde gereksinilen, bu bilince ulaşmaktır. Bu olasılığı gündeminde tutan *Batı*, kültürüyle, kültürel kurumlarıyla, politik refleksleriyle, ekonomik uygulamalarıyla, tarih bilincini yok edişiyle, sürekli gündemde tuttuğu inanç örgütlenmeleriyle egemenliğini pekiştirmeyi sürdürüyor. Bir yandan da başka toplumların tarihlerini, kültürlerini, inançlarını, İnsanî kavrayışlarını, politik yapılanışlarını, yaşam biçimlerini, ahlakını, ürettiklerini değersizleştirmeye çalışıyor. Bunu başardığı oranda da dünyanın tek sahibi olma yolunda dev adımlarla ilerlemiş oluyor. *Batı*'nın insanlığı önemseyen, hak ve hukuku gözeten, özgürlükçü, gelişmeyi önceleyen öznelerle sahip olmasının; emperyalist-kapitalist işleyişi durdurabilecek bir güce dönüşmesi de çok uzak görünüyor. Bu durumda *Batı*'nın insanlık için geliştirdiği bilimsel buluşlar benimsenirken, dayattığı çirkinliklerle de savaşmaktan başka çare yok. Öte yandan getirdiği modernitenin de aşılması gerekiyor. Yakın ve uzak gelecekte *Batı dünyası* ekonomik sömürüyü daha bir geliştirmek ve kalıcı kılmak için, şeytanın bile aklına gelmeyecek yöntemler bulacağına hiç kuşku olmamalı. Tıkandığı yerde, ne denli gizlenirse gizlensin, dinî değerleri baz olarak kullanacağı, kalkıştığı savaşları da olageldiği üzere ekonomik nedenler ve din üzerine temellendireceğini saptamak yanlış olmaz.

YUNUS DEVELİ

SENİ SEVMİYORUM GEORGE!

Doğrusu ‘Batı’ kavramının bir coğrafya mı, bir düşünme biçimi mi, bir oluş şekli mi olduğu beni hiç mi hiç ilgilendirmiyor, çünkü bütün bu değerlendirmelerden ortaya çıkacak sonuç her ne olursa olsun, bizim açımızdan mesele, bir Müslüman algısı olarak bu kavramın ne anlam taşıdığı, nasıl bir çağrışım yaptığıdır. Geçmişten bugüne yaşanan tecrübeler ışığında ‘Batı’, Müslüman için ne ifade ediyor? Bu adamların tarihî, dinî ve toplumsal kökenleri, etkilendikleri coğrafya ve kültür çevreleri işin hikâye kısmı. Hangi mirasın üzerine oturuyor olursa olsun, nereden, nasıl etkilenmiş olursa olsun, sonuçta bugün bir vakıa olarak ortada bir adam var. Evet, bu adam uzun uzadıya üzerinde konuşulacak, tartışılacak, hakkında toplantılar düzenlenecek biri değil. Çünkü tarih sahnesine çıktığı ilk günden beri dünyayı kana bulamış, arkasında milyonlarca cinayet, talan, sömürü ve gözyaşı bırakmış birinden bahsediyoruz. Evet, önce bu kavram üzerindeki ‘önem’ algısının kaldırılması gerekir.

Bu bağlamda öncelikle Müslümanların uzunca bir zamandan beri bir adlandırma ve duruş problemi yaşadığını tespit etmemiz gerekiyor. Bunun nedeni olaylara kendi bakış açılarından değil, tam da bir tuzak olarak önlerine konulan yabancı paradigmalardan bakmalarıdır. Ne yazık ki Müslümanlar Batı’ya Batı’nın aklıyla bakıyorlar. Sakat, şaşkı ve günahkâr bir bakıştır bu. Oysa Müslümanlık, hayata yalnızca Müslümanca bakmanın adıdır. Bu bakışta hiçbir neden, doğrunun söylenmesi konusunda dil tutukluğuna gerekçe olamaz. Müslüman, özürsüz insandır. Çünkü o, hayata yalnızca bu dünya açısından bakmaz. Olayları okurken güç dengelerinin, çıkar ilişkilerinin, gelecek hesaplarının arkasına sığınmaz. Aklın hakkını göz ardı etmeyerek, Tanrı’yla birlikte sürdürür yolculuğunu.

Evet, her şey ortada. ‘Batı’ kavramının bir Müslüman olarak bendeki karşılığı kan, gözyaşı ve ikiyüzlülüktür. Sırf kendi çıkan uğruna gözünü kırpmadan dünyayı ateşe verecek bir coğrafyadan, bir düşünme biçiminden bahsediyomuz. Beş kurusluk menfaati için ülkeleri yakıp yıkmaktan, milyonlarca insanın katline, binlerce kadının tecavüze uğramasına, çocukların hunharca öldürülmesine göz yummakla da kalmayıp türlü bahanelerle bunun altyapısını oluşturan bir adamdan bahsediyoruz. Siyahi, beyazı, kuzeylisi, güneylisi, kiliselisi, kilisesizi ile aynı olan bir adam...

Yazık ki böyle bir kabadayı, beyaz perdeden fırlayıp çıkmış gibi ortalıkta elini kolunu sallaya sallaya dolaşıyor. İstedğini tokatlıyor, elinden ekmeğini alıyor, hemen oracıkta boğazlayıveriyor ve bir Allah’ın kulu da çıkıp ‘Heey hemşerim, ne oluyor?’ demiyor, diyemiyor. Üstüne üstlük de korkusundan pozisyon almanın yollarını anyor ve işlediği cinayetlerle ilgili türlü akıl oyunları geliştirmeye çalışıyor. Akılsızlık ettiler de ondan bu başlarına gelenler, oysa Müslüman akıllı adamdır...

Sorun, Müslüman aydın sorunudur. Aydın namusu sorunudur. Bu hâliyle Müslüman aydınlar, önce Müslümanlara sonra da bütün dünyaya ihanet ediyorlar, çünkü ortada göz göre göre talan edilen bir İslâm coğrafyası var ve onlar susuyorlar. Konuştuklarında da tuhaf tuhaf laflar çıkıyor ağızlarından. Hırsızın hiç suçu yokmuş gibi bütün suçu ev sahibine yüklüyorlar. Bile bile yalan söylüyorlar. Bile bile dinlerini de o zavallı masum insanların kanını da satıyorlar. Olayın adını doğru koyup söylenmesi gerekeni söylemiyorlar, söyleyemiyorlar. Katile katil, hırsıza hırsız, eşkıyaya eşkıya demeyip lafı eveleyip geveliyorlar. Ama onlar da o sokaktan geçmeselerdi dayak yemeyeceklerdi, akıllarını kullansalardı bunlar başlarına gelmeyecekti.. . Geri kalmışlıkların(!) hâlâ demokrasiye geçememişliklerini(!) bu zulümler için bir hak ediş gerekçesi olarak ileri sürebiliyorlar. Dolayısıyla bu eşkıyanın karşısına geçip hakikati haykırmayarak, yakasına yapışmayarak, en hafifinden onu kalbindeki kinle boğmayarak, zulmüne ortaklık ediyorlar. Çünkü bu zorbayı durduracak tek güç Müslümanlardır. Başta Müslümanlar olmak üzere, Batı'nın zulmüne maruz kalan bütün milletleri kıyama çağırması gerekenler (elçiliğin önüne siyah çelenk koymaktan filan bahsetmiyorum) yazık ki küçük dünyalarındaki küçük işlerle bu mazlum halkların umudunu heba ediyorlar. Bu onurlu duruşu gösteremeyenler, tutup bir de akıllarınca bu ümmete yol gösteriyorlar. Tam da can evlerinden yakalayarak onları, Batı yakasında türemiş bu zorbaya karşı gecede ve gündüzde bedduaya, zulmünden emin olmak için tesbihata ve bolca sadakaya davet ediyorlar. Böylece bu dinin asaletine asla yakışmayacak bir acziyet önerisinde bulunuyorlar. Hangi kitapta yazıyor, bunca zulüm işlemiş bir adama ağzını açıp tek kelime etmeyerek, onun şerrinden kurtulmak için gece namazları kılınacağı, sadaka verileceği? Öyleyse, peygamberlerin ne işi vardı o savaş meydanlarında? Ceb-rail zaten dönüp durmuyor muydu etraflarında 'Ey Allah'ın elçisi, söyle, anında bunların hepsini helak edeyim' diye? Yok yok, bu bir demokratik terbiyedir, demokratik zihin kaymasıdır, demokratik din algısıdır. Yazık ki Müslümanlar dinlerini bile demokratik algı üzerinden okuyorlar. Temel sorun buradadır ve zaten bu adam da bunu bildiği için demokrasi adına işliyor son cinayetlerini.

Evet, bu aydın beyefendiler ya çıkıp bu yiğitliği yapmalılar ya da Müslümanlara ve tüm dünya halklarına 'Bizden bir numara çıkmaz, en iyisi siz başınızın çaresine bakın!' demeliler. Hiç olmazsa bu iyiliği yaparak Müslümanların yakasından düşmüş olsunlar. Çünkü dünya hâlâ onlardan bir ses bekliyor. Bu ses çıkmadığı sürece, bu ses önce Müslümanlardan başlayarak bütün bir dünyayı kuşatmadığı sürece, yazık ki bu varoluşun bundan sonraki evrede dünya algısı bugünkünden farklı olmayacaktır. Çünkü bir zalimi ancak adaletin sesi ya da kılıcı durdurabilir. Başta, yüreklerindeki korkuyu yenme cesareti gösteremeyerek imanlarıyla çelişkiye düşenler, utanmadan, sıkılmadan, gözyaşları eşliğinde el açıp Allah'a yalvarıyorlar ve deyim yerindeyse O'nu savaş meydanına çekmek için duygu sömürsü yapıyorlar. Oysa bilmiyorlar ki, Allah zalimleri sevmediği kadar, korkakları ve ikiyüzlüleri de sevmez...

MUSTAFA KÖNEÇOĞLU

YAR YÜZÜNDEN YERYÜZÜNE ÇORAK
TOPRAKLAR*Denken ist danken*

Heidegger

Teknolojiyi ve bilimi ele geçiren sanayi toplumu, kaynaklarından her zaman daha etkili biçimde yararlanabilmek için insana ve doğaya her zaman daha etkili bir biçimde egemen olmak üzere düzenlendi.

Herbert Marcuse

Batı kavramından söz ederken bir coğrafi konumdan çok bir hayat tarzından, bir varoluş biçiminden, bir algılayıştan ve daha özetle söylemek gerekirse bir hayat, insan ve evren görüşünden söz ediyoruz. Geleneksel ortaçağ Avrupa'sının deneysel bilgidaki çığır açıcı uygulamalarla aydınlatılması sonucu yatağını bulan bu yeni tasavvurla klasik dünyanın bütün taşları bir daha oturmayacak şekilde yerinden oynadı. Başka bir deyişle varlığın ve var oluşun kimyası ebediyen değişti. İnsanın tanrıyla, tabiatla, sanatla ve insanla kurduğu bütün ilişkiler bir tür yapı sökülmesine uğradı. Tanrı öldürüldü, tabiat talan edildi, sanat bir hakikat olmaktan çıkarılarak sadece işlevsel bir niceliğe indirgendi. Bunların mütemmim cüzü olarak insan da bütün anlam bağlarından koparıldı. Varoluş, sadece dünyaya indirgendi, hayat da sadece yeryüzüne. Varlık'la irtibat koptu. Heidegger'in düşünmenin unutulması dediği yere saplanıp kaldı insan hem de *cogito ergo sum* diyerek. İnsana sağlanan otonom özgürlük alanı ve bununla birlikte *kaderinin efendisi ol ve bilmeye cüret et* çağrısı insanı kendine ve diğerine hem kör ve hem de köle yapacak bir handikabı araladı. Araçsal akıl her şeyi araçsallaştırarak kullanışlı bir metaya indirgedi. Niceliksel bir öze sahip olmayan hiçbir şeyin varoluşsal bir değeri de kalmadı. Rasyonalist akılsallık, pragmatizmle ele ele vererek kısa zamanda tüm dünyayı istila etti. Hristiyan manastırlarındaki ruhbanlık ve çilecilik seküler bir forma dönüşerek, kilisenin seçilmişlerinden olamayan laiklere yeni ve dünyevi bir kurtuluş vaat etti. Böylelikle Protestan ahlakı, yüz yıllarca kilise ve manastırda aranıp elde edilemeyen tanrı krallığını yeryüzüne indirip bir tür dünya cenneti kurmanın hayallerini kurdu. Bu açıdan bakıldığında, Cari Schmitt'in, dünyadaki ve dolayısıyla modern dünyadaki tüm olup bitenin aslında dini bir özün kılık değiştirmesi olduğunu ifade etmesi oldukça haklı bir

vurguydu. Tarih dediğimiz hadisler mecmuası sürekli bir özün dağılıp parçalanması ve tekrar toplanması şeklinde var olan bir maceralar toplamıydı. Fakat bu seferki parçalanma ve dağılma, dünyanın tanık olduğu daha önceki parçalanma ve dağılmalara hiç benzemiyor. Çünkü teknikte varılan korkunç düzey, savaş ve sömürü araçlarındaki tahrip gücü yüksek ton ve konum yaşlı dünyamıza bir daha eski dinginliğini vermeyecek gibi. Cin bir kere lambadan çıktı. İnsan şeytansı gücünün ve Faustçu yanının farkına vardı bir defa, buradan geri dönülmez. İki dünya savaşı, bugün Ortadoğu ve İslâm dünyasında yaşananlar sanırım bu geri dönülmezliğin vahşetini gözlerimizin içine sokuyor. *Tek dışı kalmış canavar*, dün dünyanın başına hangi belaları açmışsa, bugün de benzerlerini açmaya devam ediyor, sadece daha sofistike biçimlerde yapıyor bunu. Kendi aralarındaki savaşın yüzyıllara ve yüzlerce cana maliyetini bilinçaltılarında sürekli diri tutan Batılılar, ilk defa kendi içindeki şiddeti Napolyon’la birlikte, bir iki istisna hariç, ötekine, daha çok da İslam dünyasına yöneltmeyi başardılar. Bu başarının onlara sağladığı avantajları günümüze gelene kadar hem siyasî hem de ekonomik alanda etkili bir şekilde kullandılar. Şimdilik kullanmaya da devam ediyorlar. Bu açıdan bakıldığında, Batı hümanizması diye dışarıyı, ötekini ilgilendiren bir insancılığın bir hakikatin ve hakkaniyetin hiç olmadığını, bundan böyle de olmayacağını kabul etmek gerekir. Zaten Batı uygarlığı denen ruhsuz makineyi bu denli kıyımsız gözü dönmüşlüğe iten de *kaderine sahip çık* diyerek üst insanda formüle eden de fakat en nihayetinde insan altı bir varlıkta donup bırakan da bu hümanizmadır. Batı’nın buradan selamete çıkabileceğini düşünmüyorum. Toplu bir zihni dönüşüm, ötekine yönelik total bir empati mümkün müdür, eldeki delillere bakarak bunu söyleyebilmek pek mümkün değil. Katı kapitalizmden sıvı kapitalizme, sosyalizmden komünizme, modernizmden postmodernizme kadar birçok tartışma alanı, tarihin sonu tezine rağmen, aslında önemli bir gerçeğin altını çiziyor. Immanuel Wallerstein’in altını özenle çizdiği bir tez bu: **Bildiğimiz Dünyanın Sonu** tezi. Wallerstein bu tezi geliştirirken kapitalizmin insansız uğraklarını bir bir gözlemleyerek yapıyor bunu. Ve en nihayetinde kırsalın yok oluşuyla bitiriyor kehanetini. Kırsaldaki insan kaynağının megapoliste toplanması kapitalizmin ve dolayısıyla da bildiğimiz dünyanın sonu ona göre. Oswald Spengler de İbni Haldun’dan mülhem medeniyet teorisiyle, Batı’nın Çöküşü’nü megapoliste başlatıyordu. Ona göre her medeniyet doğar, büyür, gelişir ve en nihayet megapoliste ölürdü. Bir kültür medeniyet olduğunda başlangıçtaki motivasyonunu, canlılığını ve ruhunu kaybeder ve dolayısıyla da kendi ölümünü kendi elleriyle hazırlardı. Bugün Batı’nın durduğu yer çok da kehanet gerektirmeyecek bir kesinlik barındırıyor. Her şeyden öte insan ilişkilerinin uğradığı erozyon düşüşün trajedisini ele veriyor. Bu tam bir dekadans, geri dönüşsüz bir

çürüme. Yüzlere yansıyan ketum donukluk, kaskatı güvensizlik ortamı, metafizik değil fakat kaynağı belirsiz korku, insanı sarmalayan apsürt, yaşlı gençler, genç yaşlılar, çocuk anneler, anne çocuklar, cinsiyetsiz cinsellik, uyuşturucu, bi-tip tükenmek bilmeyen eğlence hayatı, masalsızlık, mucizesizlik ve dolayısıyla anlamın mutlak kayboluşu. Muhammed Esed'i hicret ettiren ruhsal çöl: Çorak topraklar yani megapolis. Daha korkuncu felç olmuş uzvun hissiz rahatlığı belki de. Yüzlere yapışan o korkunç maske. Ahlakın yasaya ve kanuna indirgenerek yok olması. Tanrının yokluğunda her şeyin mubahlaşması. Buradan, bu yokluğun hafızasından bir diriliş olur mu, yıllardır makyajla öldüğünü gizleyen mevta yeniden dirilir mi; ruhsuz makine bir ruhu olduğunu hatırlayıp hakikatle, inançla ve Varlık'la yeniden irtibat kurabil mi bilinmez ama Batı'nın önünde fazla bir seçenek de yok sanırım ya Varlık'ı ve hakikati seçecek ya da kendiyle birlikte insanlığı da yok edecek. Ya denken ist danken diyecek, ya da cogito ergo sum'a devam edecek. Ya yar yüzündeki rahmet ya yeryüzisindeki sefalet...

ORHAN SARIKAYA

AYDINLANMA’NIN FİLDİŞİ KULESİNDEN SINIRLAR ÖTESİNE

Batı, hayatın bütün üniteleriyle birlikte siyasal, toplumsal ve kültürel anlamda, birey-toplum ve birey-Tanrı ilişkileri üzerine geliştirilmiş bir düşünme biçimidir. 16. yüzyıldan itibaren adına ‘Aydınlanma’ denilen bir milat vurgusuyla geleceği hedeflerken geçmişin bütün bütün reddi bu düşüncenin çıkış noktasıdır. Aydınlanma kelimesi çağrışım bakımından kendinden önceki devirlerin ‘karanlık’ olduğu vurgusunu da bünyesinde barındırır. Batı düşüncesine göre ‘Aydınlanma’, bir gizi ve büyüü içerisinde, geleneksel zamanların bilinemeyen, sorgulanamayan dolayısıyla aşılamayan ‘Tanrı ve Tabiat’ kanunlarının aşılabilirliğine ve insanın özgürlüğüne işaret eder. Ancak bu ideale rağmen birkaç kişinin aklına dayalı yaşama biçimini bütün dünyaya dayatmak istemesi Batı’nın en önemli açmazlarından birisidir. Bir diğer açmazı ise Batı’nın kendi doğrularını kutsaması ve dondurarak ‘İzm’ hâline dönüştürmesidir.

Pejoratif bir yaklaşımla geçmişte kalan başta gelenek ve geleneğin en önemli unsuru din, Batı düşüncesinde olumsuzlanır ve karşı kutupta konumlandırılır. Çünkü özü itibarıyla bu düşünce pragmatisttir, geleceğe doğru koşarken kendisine şimdi faydası olmayacak, işlevsel anlamda kullanamayacağı her şeyi dogma sıfatıyla yaftalar ve böylelikle ayak bağı olarak gördüklerini ‘şimdi’den ayıklar.

Din ile Batı arasında oluşan uçurumun en önemli sebebi, Batı düşüncesinin aynı zamanda materyalist olmasıdır. Beş duyuya dayalı bir gerçeklik alanıyla kendisini sınırlandırması ve diğer - tefekkür, ilham ve vahiy- metafizik bilgi edinme kanallarını yok farz etmesi bu düşüncenin önemli açmazlarından. Aydınlanma felsefesinin Tann’sı olan ‘akıl’ ve onun ürünü olan bilgi ve teknoloji hiçbir etik ve estetik ilkeyi kabul etmez. Batı’nın ilerlemecilik anlayışı, ulaşım, iletişim ve konfor adına sayısız buluşa imza atmasına rağmen, bu ilke ve sınır tanımazlığı yüzünden, sayıları milyonlarla ifade edilen toplu ölümlerin sebebi olarak görülmektedir. Bu listeye insanın fiziksel ve ruhsal gelişimine olumsuz etkileri ve doğada yaptığı tahribatlar da katıldığında bilanço daha da artmaktadır.

Bu düşünme biçimi, kendi doğruları etrafında bir zihniyeti ve o zihniyetin örgelediği yaşam modelini de oluşturur. Sürecin son halkasını bireylerin bahsi geçen zihniyet ve hayat pratikleriyle kendilerini, toplumlarını ve coğrafyalarını adlandırdıkları kimliklere sahip olmaları teşkil eder. Kendilerine göre Batı kimliği

bünyesinde bir üstünlük ve gelişmişlik iddiasını da taşır ve bu iddia varlığını daha da pekiştirecek, belirginleştirecek bir ‘öteki’ye ihtiyaç duyar. 18. yüzyıldan itibaren Batı’da hız kazanan, Doğu toplumlarının kültürlerini ve dillerini incelemeyi kendisine hedef seçen Şarkiyat (Oryantalizm) çalışmaları bu ihtiyacın bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Buraya kadar saydığımız evreleri ‘modern’ kelimesinden hareketle şu şekilde sıralayabiliriz. Batılı anlamda düşünce ve zihniyet: Modernizm. Batılı anlamda toplumsal oluşum: Modern toplum. Bu toplumu şekillendiren ve o toplumda şekillenen insan: Birey. Yerkürenin diğer coğrafyalarının -Doğu toplumlarının- ‘medeniyet’in miracı olarak hedef gösterilen Batı’ya ulaşma çabaları: Modernleşme. Doğu toplumu totaliter rejimlerinin ülke insanlarını, acımasız uygulamalarla kabukta Batılı yapma çabaları: Modernleştirme.

Batı düşüncesi bugün Avrupa Birliği adı altında sınırların ortadan kalktığı, çok uluslu siyasî ve ekonomik bir topluluğu ortaya çıkarmıştır. Dünya ölçeğinde önemli bir ekonomik güce sahip olması ve birliğe dâhil ettiği ulusların demokrasi ve hukuk alanlarında standartlarını yükseltmesi, Avrupa Birliği’nin olumlu özelliklerinin başında gelir. Ancak ekonomik kırılganlığın domino etkisiyle tetiklediği işsizlik -görünürdeki bu demokratik yapının- bünyesindeki azınlıklara karşı, sonu katliamlara varan şiddet eylemlerini netice vermektedir. Başta Türkiye olmak üzere hiçbir İslâm ülkesinin topluluğa kabul edilmemesi birliğe karşı ‘Hristiyan Kulübü’ adlandırmalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu algıyı pekiştiren bir diğer unsur da ‘ifade özgürlüğü’ adı altında çeşitli medya organları aracılığıyla İslâm’ın kutsallarına saldırılması ve Müslümanların Avrupa Birliği ülkelerinde birtakım küçümseyici yaklaşımlara maruz kalmalarıdır.

Bugün Batı toplumu, maddî olanaklar açısından her türlü ihtiyacını karşıladığı bireyin psikolojik gereksinimlerini tatmin etme noktasında âciz kalmıştır. Bu yüzden bireye tanınan sınırsız özgürlüğün yol açtığı ‘uyuşturucu, alkol ve anarşizm’ gibi her biri başlı başına çok ciddi problemlerle baş edememektedir. Çözüm olarak yeniden dine dönüş yolları araştırılsa da beş yüz yıl önce ipleri attıkları o büyüdü dünyayla aralarındaki mesafe çok çabuk kapanacak gibi gözükmemektedir. Paranın ve maddî konforun bir arada tuttuğu bu yapay kolektivitenin çözülmesi, ardından yıkılması da doğrulduğu ve ayağa kalktığı ekonomi noktasında olacak gibidir.

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

BATI MEDENİYETİ KAYNAKÇASI

Hece dergisinin “Medeniyet Özel Sayısı” (Haziran-Ağustos 2012, S. 186-188) için hazırladığımız “Medeniyet Bibliyografyası” (s. 587-624); İslâm Medeniyetiyle ilgili künyeleri Batı ve İslâm dışı Doğu medeniyetlerine dair bibliyografik künyelerle birlikte içeriyordu. Daha sonra hazırladığımız “İslâm Medeniyeti Kaynakçası” ise, önceki künyelerle birlikte, bir yıl sonrasına kadar eklediğimiz yeni künyeleri de içine almıştı. En son “Batı Medeniyeti Kaynakçası” ise her iki bibliyografyada bulunan batı medeniyeti konulu yazı, kitap ve diğer künyeleri içermekle birlikte 2012’den bu yana görebildiğimiz kadarıyla aktarabildiğimiz ilgili künyeleri kapsıyor.

Söz konusu ettiğimiz daha önceki bibliyografyalarda İslâm Medeniyetinin Batı Medeniyeti ile etkileşimi etrafında ‘medeniyetler çatışması’ ve ‘medeniyetler arası diyalog’ gibi konularda kaleme alınmış yazılar bu bibliyografyada yine yer almıştır. Fakat bu kez, Batıcılık, Batılılaşma, Oryantalizm gibi kavramlarla Avrupa, Amerika gibi anahtar kavramlara yönelik taramalar da yaptık. İbn Haldun’la ilgili yazılar ise Batı Medeniyeti konulu bir bibliyografyayı ilgilendirdiği kadarıyla bibliyografyaya alınmıştır. Yine Endülüs’le ilgili künyeler de sınırlı tutulmuştur.

Özel sayılar kısmında da görülebileceği gibi bu bibliyografyada özellikle -her bir sayısı bir özel sayı muhtevasıyla yayınlanan- *Doğu Batı* dergisinin Batı Medeniyeti bibliyografyasını ilgilendirebilecek sayılarına bütünüyle ulaşılmaya çalışılmıştır. Fakat açıkçası zamanımızın sınırlı olması dolayısıyla bunda tam anlamıyla başarılı da olunamamıştır. Batı Medeniyetinin daha farklı bir vechesini Türkçede yansıtmış bulunan *Conatus dergisinin* ise bütün sayılarına ulaşılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla özellikle *Doğu Batı* dergisi Batı Medeniyetini ‘tanımayı’ yönelik yazılarla dolu birçok ‘özel sayı’ hazırlamış ve daha önceki yıllarda ortaya konulan ilgili birikime önemli katkılarda bulunmuştur. Konunun hayranlık veya düşmanlık boyutundan uzak, daha serinkanlı bir biçimde ele alınışı bakımından bu dergide yer alan yazılar, kendine özgü bir birikimi görünür kılmaktadır. Batı Medeniyetine eleştirel yaklaşan ve onu İslâm Medeniyeti ile karşılaştırarak ‘savunan’ yazılardan çok -bir zamanlar oryantalistlerin yaptığına benzer bir biçimde- Batıyı tanımaya yönelik bir çaba içinde görünen *Doğu Batı* dergisi kitap yayıncılığıyla da dikkat çekici bir tavır sergilemektedir. Dolayısıyla bu bibliyografyaya -elbette özel sayının hazırlık aşaması boyunca zamanımız elverdiğince- bu birikimi yansıtmaya çalıştık.

Conatus dergisinde ise neredeyse tamamen Batılı yazarlardan tercüme yazılara yer verilmiş, belli bir ideolojik yaklaşımı yansıtmaya çalışsa da Türk okuyucusuna Batı Medeniyetinin bazı temel noktaları farklı bir bakış açısıyla bizzat Batılı yazarların kaleminden aktarılmıştır. Bu dergide oluşan birikim bize bu bakımdan dikkat çekici göründü. Kaç sayı çıktığını tespit edemediğimiz *Avrupa Günlüğü* 2/ergisinin ise sadece ikinci sayısına ulaşabildik. Oysa kendini “Avrupa merkezli yayınlanan doğulu bir dergi” şeklinde tanıtan bu dergi aracılığıyla görebildiğimiz bütün dergilerde bulunan daha farklı bir birikimi bibliyografyamıza aktarabilirdik.

Türkçede Batı medeniyetiyle ilgili oluşan her türlü yaklaşımı (Batıcı, İslâmcı, Sosyalist, Türkçü vb.) -bütünüyle değil elbette- savunan telif-tercüme makale birikimini bir nebze de olsa görünür kıldığımızı düşünebiliriz. Tabii bu bibliyografya, Türkçede mev-

cut Batı Medeniyeti konulu yazı ve yayınlar açısından bakıldığında ancak bir ‘seçme’ hükmündedir. Fakat Türkiye’de bu konuya her türlü yaklaşımı içeren yazı ve yayınların düşünsel bir ayırım / eleme gözetilmeksizin yansıtılmaya çalışılmış olmasıyla ülkemizde konuya yaklaşım açısından var olan çeşitlilik hakkında da yeterli bir izlenim sunabilir.

Bu bibliyografyada da “Medeniyet Özel Sayısı”ndaki kısaltmalar kullanılmıştır. Aynı zamanda usûle dair daha önceki bibliyografyalarımızda uyguladığımız her türlü kuralı bu bibliyografyada da uyguladık.

Batı Medeniyeti Bibliyografyası şu ara başlıklardan oluşmuştur:

- A. Yazılar
- B. Kitaplar
- C. Kitaplarda Bölümler
- D. Özel Sayılar - Dosyalar
- E. Panel, Soruşturma ve Röportajlar
- F. Tezler

BİBLİYOGRAYA

A. Yazılar

- ACAR, Mustafa, “Körfez Krizinden Körfez Savaşına/Batı İnsan Haklarının Neresinde?”, *Kitap Dergisi*, Mart 1991, S. 49, s. 13.
- ADANIR, Oğuz, “İki Amerika: Gerçek ve Sanal”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 113-120.
- ADANIR, Oğuz, “Occidentalisme!”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 102-107.
- AGUIRRE, Mariano, “21. Yüzyd “Medeniyetler Savaşlarının Yüzyılı Olarak Anılacak”, *Yeni Yüzyıl*, 22 Ocak 1995’ten:

Medeniyetler Çatışması. (Vadi), 1995, s. 272-277.

- AĞAOĞLU, Ahmet, “Medeniyette Vahdet - 7- Üçüncü Devri Medeniyet: Kurunu Vusta”, *Türk Yurdu*, Şubat 1929, S. 12-13 (206-208), s. 4-6.
- AKARLI, Engin Deniz, “Bir İmparatorluğun Arapsacı Sonu: Osmanlının Batıyla Karşılaşmaları ve Batılılaşma Meseleleri- Genel Bakış”, çev. Bülent Uçpunar, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: IV, Bahar - Yaz 2008, S. 16-17, s. 9-31.
- AKAY, Ali, “Orta Çağdan Çıkarken Kadın ve Yeni Çağ Dante’si”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 90-94.

- AKBAŞ, A. Vahap, “Batılılaşma İhane-ri’nden Hareketle”, *Berceste*, Yıl: VII, Ekim 2007, S. 64, s. 2-3.
- AKBAŞ, B. Arif, “Avrupa’da Modern Şiiri Kuran Kitap: İlahî Komedyâ”, *Mastar*, Mart 2014, S. 109, s. 14-16.
- AKÇA ATAÇ, C. - Bahar Gürsel, “Amerika’nın Apokaliptik’inin Dünü Bugünü”, *Doğu Batı*, Mayıs-Ternmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 73-88.
- AKÇA ATAÇ, C., “Britanya İçin İmparatorluk Dersleri: Sparta ve Atina”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 163-177.
- AKIN, Gülten, “Uygarlık-İlkellik Üzerine”, *Milliyet Sanat Dergisi*, 29 Haziran 1977.
- AKTAY, Yasin, “Birleşen Dünyada Çoğalan Kültürler?”, *Avrupa Günlüğü*, Yıl: I, 2002, S. 2, s.201-224.
- AKTAY, Yasin, “Eskatolojilerin Sonu’ndarı Çatışmanın Devamına”, *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 464-473.
- AKTAY, Yasin, “Medeniyet Kimin Ürünü?”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 378-382.
- AKTÜRK, Şener, “Braudel’den Elias’a ve Huntington’a “Medeniyet” Kavramının Kullanımları”, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 147-175.
- AKYOL, Taha, “Doğu ve Batı Karşısında Mehmed Âkif”, *Türk Edebiyatı*, Mart 1984, S. 125, s. 61-64.
- AKYURT, Ali, “Batıcılık Karşısı Bir Sosyalist: Kemal Tahir”, *Fayrap*, Nisan 2010, S. 26, s. 16-18.
- ALİOĞLU, Sait, “Batılılaşma Serüvenine Bir Değiş”, *Kitap Dergisi*, Yıl: X, Mart 1996, S. 76, s. 43-44.
- ALPAY, Şahin, “Huntington Saçmıyor”, *Milliyet*, 20 Eylül 1996’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 391-393.
- ALPTEKİN, Leylâ, “Aynadaki Kim? Medeniyet Buhranının İki Çehreli Çocukları”, *Toplumbilim*, Ağustos 2006, S. 20. s. 229-332.
- ALPTEKİN, M. Yavuz, “Max Weber’in Batı-Bağımlı ‘Evrensel’ Şehir Anlayışı ve İslam Şehirleriyle İlgili Değerlendirmelerin Kritiği”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Ocak-Şubat-Mart 2010, S. 23, s. 51-71.
- ALVER, Koksall, “Batılılaşmanın Özürlü Çocukları: Züppeler”, *Avrupa Günlüğü*, Yıl: I, 2002, S. 2, s. 271-284.
- AMİN, Samir, “Emperyalizm ve Kültürelcilik”, *Teori*, Haziran 1997’den: *Medeniyetler Çatışması* (Vadi), 1995, s. 350-358.
- ANDERSSON, Jan Otto, “Emperyalizm”, çev. İlker Kabran, *Coriatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 5-18.
- ANDI, M. Fatih, “Batılılaşma, XIX. Yüzyıl-da Tiyatro ve Osmanlı İnsanı”, *İzlenim*, Nisan 1995, S. 20, s. 72-73.
- ANDREWS, Walter, “Batıda Osmanlı Şiirini Okumak: Yeniden Kurma, Yeniden Kurma’nın Ötesi ve Oryantalizm Politikası”, çev. Tansel Güney, Ağustos 1998, S. 5, s. 60-83.
- ANGELIS, Massimo de, “Küresel Neo-Liberal Sermaye, Yeni Enternasyonalizm ve Zapatistaların Sesi”, çev. Barış Şannan, *Conatus*, Kasım-Şubat 2006, S. 6, s. 175-196.
- ANGELIS, Massimo de, “Zapatismo” ve Toplumsal İlişki Olarak Küreselleşme”, çev. Ali Sümer. *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s.
- ANKARA, Mehmet, “Doğu ile Batı Arasında Bir Köprü: Kanada”, *Kılavuz*, Nisan 2003, S. 1, s. 61.
- ARAT, Reşit Rahmeti, “Şark Tedkikleri ve Avrupa Medeniyeti”, *Türkiyat Mecmuası*, 1955, S. XII, s. 1-13.
- ARI, Bülent, “Avrupalılar Kozlarını Amerika Kıtası’nda Paylaştı”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 61-70.
- ARINÇ, Cihat, “İslamın Şiir Anıtlarından” ve “Batı Şiirlerinden (Çeviriler)” “İnsanlık Uygarlığının İki Yakasından Birer Güldeste”, *Yedi İklim*, Eylül 2000, S. 126, s. 108-111.

- ARKOUN, Muhammed, "Batı-İslam Kavgasının İç Yüzü: Korku ve Kördöğüşü", *Yeni Yüzyıl*, 25 Aralık 1994'ten: *Medeniyetler Çatışması* (Vadi), 1995, s. 278-282.
- ARMAĞAN, Mustafa, "Artık Müstağrip Olmak Zorundayız", *Mostar*, Aralık 2006, S. 22, s. 22-25.
- ARMAĞAN, Mustafa, "Batı'da ve İslam Medeniyetinde Şehirlerin Ontolojik Kökenleri ve Ayırt Edici Özellikleri", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 6, Ocak-Şubat-Mart 2010, S. 23, s. 115-138.
- ARMOUR, Leslie, "İktisat ve Medeniyet", çev. İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 51-94.
- ARSLAN, Zühtü, "11 Eylül'ün 'Öteki' Yüzü: Leviathan'ın Dönüşü", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s.), s. 81-88.
- ARSLANBENZER, Hakan, "İnsan Bilimle-ri'nin Eski ve Yeni Teolojisi/Oryantalizmden Kültürel Çalışmalara", *Kılavuz*, Aralık 2005, S. 33, s. 4-8.
- ARVASI, S. Ahmet, "Kültür ve Medeniyet Konusunda Kavram Kargaşası", *Türkiye*, 22 Ocak 1986.
- ARVASI, S. Ahmet, "Medeniyet Ne Demektir, Çeşitleri Var mıdır?", *Türkiye*, 28 Ocak 1986.
- ARVASI, S. Ahmet, "Medeniyetler ve Milletler", *Türkiye*, 31 Ocak 1986.
- ARVASI, S. Ahmet, "Medeniyetlerin Meydan Okuması", *Türkiye*, 1 Şubat 1986.
- ASLAN, Abdurrahman, "Batı, Medeniyet ve İslam?", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 383-387.
- AŞKİT, Çağatay, "Tanrılarla Barış İçinde Yaşamak", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s.).
- AUFHEBEN, "Sosyal Demokrasinin Geri Çekilişi: İngiltere'de İşin Yeniden Dayatılması ve Sosyal Avrupa", çev. Sinem Özer, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 65-75.
- AUTONOMEDIA, "Yeni Avrupa", çev. Ali Nesil, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 29.
- AYAŞ, Nevzat, "Medeniyet Yolunda", *Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi*, c. IV, Haziran 1950, S. 42, s. 3-4.
- AYÇİÇEK, Esra, "Medeniyet ve İnsana Tutunmak", *Magrih*, Temmuz-Ağustos 2006, S. 4, s. 60-65.
- AYDIN, Celal, "Batı Çareyi Endülüs'te Arıyor", *Kitap Dergisi*, Yıl: X, Mart 1996, S. 76, s. 46-47 [*Les Arabes du Message a l'Histoire* (Dominique Chavalier ve André Miquel) hk.].
- AYDIN, Celal, "Gönüllü Batı Hayranlığı Üzerine Söylev", *Kitap Dergisi*, Yıl: X, Nisan 1996, S. 77, s. 43-44 [Etienne de la Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* kitabı hk.].
- AYDIN, Celal, "Kadın, Batı ve Huzur Arayışı", *Kitap Dergisi*, Yıl: XII, Haziran-Temmuz 1997, S. 88, s. 56-57 [Fatima Naseef, *Droits et Devoirs de la Femme en İslam* hk.].
- AYDIN, Mustafa, "Birlikte Yaşamak" Bağlamında Çokkültürlülük Sorunu", *Avrupa Günlüğü*, Yıl: I, 2002, S. 2, s.333-344.
- AYDIN, Mehmet, "Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 35-42.
- AYDIN, Mustafa, "Medeniyet Olgusu ve Medeniyetler Arası İlişkiler", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 21-30.
- AYDINER, Furkan, "Medeniyet-i Sefahat" ve "Medeniyet-i Fazilet'in Mukayesesi", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.
- AYDOĞAN, Feramuz, "*Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Hüseyin Öztürk", *itim ve Sanat*, Eylül-Ekim 1987, S. 15, s. 93-94.
- AYHAN TARHAN, Belkis - Funda Bekâr, "Batı Dolayımıyla Aşk Temsilcileri: Romantik ve Seyirlik Aşk Hikâyeleri", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2004, S. 27 (ö.s.), s. 239-253.
- AYTAÇ, Gürsel, "Quintus Cicero'dan Consul Adayı Marcus Cicero'a Mektup: Se-

- çim Öğütleri Alman Edebiyatında Antik Roma", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- AYTAMAN ERÇELİK, Pelin, "Roma'nın Kuruluş Efsaneleri", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- AYTÜRK, İlker, "Eyüp: Soğuğa Açılan Kapı", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s), s. 23-32.
- AYVAZOĞLU, Beşir, "Bir Medeniyet Teorisi ve Bazı Sorunlar", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 12-15.
- BAĞAWİ, Abdurrahman, "Helenleştirenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Nakli", çev. Osman Baş, *İslâm Kültürü*, c. V: *İslâm'da Kültür ve Bilgi*, ed. E. İhsanoğlu, T.C. Kültür Bakanlığı Y., I. b., Ankara 2008, s. 439-456.
- BAKIR, Kemal, "Felsefe Roma'da Felsefe, Stoa Ahlakı, Kölelik ve İmparatorluk: Epiktetos ve Marcus Aurelius", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- BAKIR, Suzan, "Stieglitz'in Fotoğraflarındaki Yüce (!) Amerika", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 272-279.
- BAL, Metin, "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- BAL, Mustafa, "Son Soru: Batı'nın Mesih'i Türkiye mi?", *Mostar*, Haziran 2008, S. 40, s. 24-27.
- BALANDIER, Georges, "Yine de Çağdaşlık", çev. Eriman Topbaş, *Polemik*, Ocak-Şubat 1994, S. 11, s. 53-54.
- BALIBAR, Etienne, "Avrupa'nın Sınırlarında", çev. Ufuk İlkay Sümer, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 21-28.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, "İslam Kültür ve Medeniyetinin Batı'ya Açılan Kapısı: Endülüs", *Kültür*, Sonbahar 2007, S. 8, s. 44-51.
- BARLAS, Dilek, "Akdeniz'de Hasmane Dostlar: İki Dünya Savaşı Arasında Türkiye ve İtalya", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 218-227.
- BARSMANKAY, Ali, "Batı'nın ve Doğu'nun İki Büyük Şairi: T. S. Eliot ve Sezaî Karakoç", *Yedi İklim*, Eylül 2000, S. 126, s. 55-60.
- BARTLEY, Robert L., "Batı Kendisine Güvenmelidir", çev. Erol Göka, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 60-65.
- BATI, Selâhattin, "Taklit Uygarlık", *Varlık*, 1 Ağustos 1954, s. 409, s. 4.
- BAYDUR, Mithat, "Küreselleşme ve "Sivil Din", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 99-104.
- BAYKARA, Tuncer, "Mehmed Akif ve Medeniyet", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, S. 1.
- BEAUDET, Pierre, "Atina ve Mısır'da Antik Uygarlıklar ve 'Batı'nın İcad Edilmesi", *Özgür Üniversite Forumu*, c. I, 1998, S. 2, s. 71-79'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 308-317.
- BELGE, Murat, "Orta Çağ", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 82-89.
- BELL, Peter - Harry Cleaver, "Sınıf Mücadelesi Teorisi Olarak Marx'm Kriz Teorisi", çev. Münevver Çelik, *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s. 7-64.
- BERGEN, Lütfi, "Anti-Bilim ya da Doğu'nun Bilgisi", *Müfredat*, Mart-Nisan 2011, S. 6, s. 6-7 [J. Needham, *Doğu'nun Bilgisi Batının Bilimi* hk.].
- BERGEN, Lütfi, "Batı'yla Kapışmak", *İti-bar*, Yıl: II, Mayıs 2012, S. 8, s. 24-25.
- BERGEN, Lütfi, "Doğu-Batı Çatışması ve Kemal Tahir", *Star Kitap*, 14 Şubat 2013, s. 8.
- BERGER, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, c. IV, Bahar 1999, S. 14, s. 84-95'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 318-336.
- BERKİ, Kâmil Eşfak, "Batı'ya da Doğu'ya da Yeni Bir Evrensel Sahne", *Yedi İklim*, Mayıs 2005, S. 182, s. 86-88.
- BIÇAK, Ayhan, "Homo Economicus Medeniyetine Yaklaşımlar: Francis Fukuyama

- ve Teoman Duralı”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 96-106.
- BİÇAK, Ayhan, “Kültür, Medeniyet ve Devlet İlişkileri”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 88-92.
- BIELER, Andreas, “Avrupa’nın Engeli Yolu: Avusturya’nın Avrupa Topluluğu’na Başvuru Süreci: Uluslararası Kurumların Sınırlamaları İçindeki Toplumsal Güçler”, çev. Sinem Özer, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 87-93.
- BILDIRKİ, Oyhan Haşan, “Akif’e Göre Doğu ve Batı”, *Hisar*, Cilt: XIII, Haziran 1973, S. 114 (189), s. 21-23.
- BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: I. Medeniyet ve Modernleşme”, *Simya*, Kasım 1996, S. 1, s. 20-22.
- BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: II. Kültür ve Medeniyet”, *Simya*, Aralık-Ocak 1997, S. 2, s. 29-30.
- BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: III. Medeniyete Çeşitli Yaklaşımlar”, *Simya*, Şubat-Mart 1997, S. 3, s. 43-48.
- BİLGE, Muhittin, “Dinî, Tarihi-Sosyolojik Açından Bir Fenomen Olarak Medeniyet: IV. Medeniyet İthalinin Mümkünlüğü ve Aydınlardan Öneriler”, *Simya*, Nisan-Mayıs 1997, S. 4, s. 37-47.
- BİLGE, Muhittin, “Nurettin Topçu’nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı”, *Hece*, Yıl: X, Ocak 2006, S. 109 (ö. s.), s. 234-243.
- BİLGİLİ, Ahmet, “Modernleşme Batılılaşma mıdır?”, *Kadın ve Aile*, Aralık 1986, S. 21, s. 14.
- BİLGİN, Vedat, “Batı Medeniyetinde Kriz eğitimi”, *Almıla*, Bahar 2013, S. 18, s. 56-67.
- BIRAY, Halime, “Batı İslâmî Tanıdıkça”, *Berceste*, Yıl: VII, Haziran 2008, S. 72, s. 41.
- BİRGÜL, Mehmet Fatih, “Necip Fazıl’da Kaldıraç Noktası: Doğu-Batı Ayrımı”, *Mastar*, Mayıs 2005, S. 3, s. 62-64.
- BLOCH, Ernest, “Hitler’in Gücü”, çev. Mustafa Erata, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 133-137.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Bir Medeniyet Teorisi ve İki Kitap”. *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 56-58 [Yılmaz Özakpınar’ın iki kitabı hk.].
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Çatışmadan Diyaloga”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 59-66.
- BONEFELD, Werner, “Avrupa, Piyasa ve Demokrasinin Dönüşümü”, çev. Özgür Öztürk, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3, s. 7-19.
- BONEFELD, Werner, “Küreselleşmenin Politikası: İdeoloji ve Eleştiri”, çev. İlker Kabran, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 101-112.
- BOSTANCI, M. Naci, “Kalkınma ve Çağdaşlaşma Meseleleri”, *Millî Kültür*, Şubat 1990, S. 69, s. 28-29.
- BOZTEMUR, Recep, “Avrupa’nın Uzun On Dokuzuncu Yüzyılı”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 58-73.
- BOZTEMUR, Recep, “Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm”, *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s.), s. 139-157.
- BRAUDEL, Fernand, “Uygurlukların Grameri”, *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s. 67.
- BUHARIN, Nikolai, “Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi (3. Kısım)”, çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 167-178.
- BULUT, Ayşenur, “Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı”, *Ayraç*, Ağustos 2009, S. 1, s. 52-53 [Mohja Kahf, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı* hk.].
- BURNET, John, “Efesli Heraklitos”, çev. Metin Bal, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 61-90.

- BUZPINAR, Ş. Tufan, "Celal Nuri'nin Batılılaşma ve İslam Anlayışları Üzerine Notlar", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: IV, Bahar - Yaz 2008, S. 16-17, s. 213-230.
- BÜKEN, Gülriz, "Yerli ve Yerli Olmayan Evrenlerde Amerikan Kızılderilileri'nin "Yaşaya Kalış"ı: Sanat Yoluyla Kendi Kaderini Belirleme, Tanınma ve Güçlenme", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 35-60.
- BÜLBÜL, İbrahim, "19. Asrın Başlarında Batı Medeniyetini Tanıma, Alma Çabaları ve Bunun Edebiyata Yansıması", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 152-157.
- BÜYÜKBAŞ, Hakkı, "Batı Dünya Egemenliği ve Batı-Dışı Modernleşme: Japon Modernleşmesi ve Uluslararası İlişkiler Bağlamı", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: IV, Bahar - Yaz 2008, S. 16-17, s. 119-142.
- BÜYÜKÇOŞKUN, Kudret, "Oryantalistler ve Yerli Takipçiler", *İzlenim*, Aralık 1993, S. 12, s. 9.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, "İbn Hal-dun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi", çev.-düzenleme: M. Macit Karagözoğlu, *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Eylül-Aralık 2006, S. 62, s. 66-70.
- CAFFENTZIS, George, "Petrol İçin Akan Kana Hayır: Irak'taki Savaşın Politik Ekonomisi", çev. Münevver Çelik, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 123-130.
- CALLINICOS, Alex, "Dokuz Anti-Kapitalist Tez", çev. Erol Doğan, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 33-42.
- CAN, Bahar, "Semam Doğu ve Batı'daki Dejenereyonu", *Bercesté*, Yıl: VIII, Aralık 2008, S. 78, s. 2-4.
- CAN, Haşan, "Medeniyet Mirası Bağlamında Türkiye'nin Sorumlulukları", *Yerli Düşünce*, Yıl: I. Şubat 2008, S. 1, s. 26-29.
- CAN ATAN, Kadir, "Hollanda'da Çokkültürlü Toplum Tartışmaları ve Karşı-Çokkültürcü Söylemin Analizi", *Avrupa Günlüğü*, Yıl: I, 2002, S. 2, s. 317-332.
- CANATAN, Kadir, "Türkiye'deki Laiklik Tartışmaları ve Batı Toplumdaki Din-Devlet İlişkisinin Anayasal ve Mali Boyutları", *Kitap Dergisi*, Mart 1991, S. 49, s. 58-61.
- CANBAY TATAR, Hüsniye, "Batı Medeniyeti ve Cumhuriyet Dönemi Türk Aydını", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 148-151.
- CANGIZBAY, Kadir, "Kültür mü Medeniyet mi?", *Türk Yurdu*, Ağustos 1991, S. 394, s. 42-45.
- CANIM, Rıdvan, "Doğu-Batı Kavşağında İlginci Bir Eser: *Efendilik-Şaikiyatçılık-Kölelik*", *Yedi İklim*, Nisan 1999, S. 109, s. 58-59.
- CARREL, Alexis, "Medenî Cemiyet Mantığı midir?", çev. Nasuhi Baydar, *Varlık*, 15 Haziran 1937, S. 95, s. 359-360.
- CARREL, Alexis, "Medenî Cemiyet ve Âsab Buhranı", *Varlık*, 1 Temmuz 1937, S. 96, s. 373-374.
- CLARKE, Simon, "Sermayenin Küreselleşmesi, Kriz ve Sınıf Mücadelesi", çev. Ferhat Akyüz, *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s. 65-72.
- CLARKE, Simon, "Sınıf Mücadelesi ve İşçi Sınıfı: Meta Fetişizmi Sorunu", çev. Eylem Canaslan, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2006, S. 4, s. 71-84.
- ÇAĞAN, Kenan, "Son Dönem Osmanlı Siyasetinde İslamcılık ve Batılılaşma", *Tezkiye*, Ekim-Kasım 2006, S. 45-, s. 34-61.
- ÇALIK, Etem, "Hristiyan Medeniyeti'nin Felsefi Kaynakları", *Türkiye Günlüğü*, Kış 2009, S. 96, s. 59-72.
- ÇARHOĞLU, Bihter, "Medeniyetler Çatışması ve Batı Medyasında İslâm Söylemi: Almanya Örneği", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 206-213.
- ÇEBİ, Murat Sadullah, "Yabancı Ulus, Devlet, Medeniyet ve Kültürle İlgili İmgelelerin Oluşumunda Medyanın Rolü", *Türk Kültürü*, Ekim 1997, S. 414, s. 603-614.

- ÇENGEL, Yunus A., "Medeniyet: Nedir, Ne Değildir?", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.
- ÇETİN, Halis, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Bati)", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 45-65.
- ÇETİN, Halis, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Bati)", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 45-65.
- ÇETİN, Nurullah, "Emperyalist Oryantalizmin Kılavuzu Bir Roman: Robinson Crusoe", *Bercesta*, Yıl: X, Ağustos 2011, S. 110, s. 5-10.
- ÇETİN, Nurullah, "Peyami Safa'da Batı Medeniyetine Bağlı Milliyetçilik Eğilimi", *Almla*, Mart-Nisan 2007, S. 10, s. 85-87.
- ÇETİNSAYA, Gökhan, "Huntington, Özakpınar ve Türkiye", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 93-95.
- ÇINAR, Burak, "Roma Ordusunun Savaşlardaki Üstünlüğü", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- ÇIRAKMAN, Aslı, "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkeziliğe", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 31-50.
- ÇIRAKMAN, Aslı, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s), s. 189-205.
- ÇİĞDEM, Ahmet, "Avrupa: "Yer" ile "Yasa" Arasında", *Avrupa Günlüğü*, Yıl: I, 2002, S. 2, s. 193-200.
- ÇİZGEN, Nevval, "Kimlik ve Batı'da "Türk İmajı" Üstüne Bir Çalışma: Durrell'in Türkleri", *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1995, S. 33, s. 150-159 [Lawrence Durrell, *Afrodite'in Başkaldırısı* hk.].
- ÇOLAKOĞLU, Selçuk, "Asya-Pasifik'te Amerika: ABD'nin "Batı"ya Açılma Macerası", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 181-195.
- ÇORUK, Ali Şükrü, "Namık Kemal'de Batı Algısı", *Mostar*, Mayıs 2009, S. 51, s. 58-61.
- ÇORUK, Ali Şükrü, "Oryantalizm Üzerine Notlar", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: IX, Aralık 2007, S. 2, s. 193-203.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, "Avrupa: Öznenin Doğum Yeri", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 51-57.
- DAĞI, İhsan D., "Fukuyama ve "Tarihin Sonu", *Polemik*, Aralık 1992, S. 7, s. 8-10.
- DAHNI, Kadir, "Batı Medeniyeti", *Yeni Sırla*, Yıl: I, Nisan 1991, S. 12, s. 30-31.
- DALAR, Levent, "Bozkır, Barbarlar ve Ashab-ı Kehf: Cahit Zarifoğlu Şiirinde Medeniyetler Çatışması", *Cahit Zarifoğlu: Yürek Safında Bir Şair*, Kaknüs Y., I. b., İstanbul 2003, s. 145-149.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan*, 2000/2, S. 9, s. 1-74.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "Fukuyama'dan Huntington'a: Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasal Teorinin Pragmatik Kullanımı", *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 14-16'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 369-375.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "İki Batı Arasında Türkiye", *İzlenim*, Ağustos 1993, S. 8, s. 4-14.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "İslam'da ve Batı'da İnsan Doğası ve Cinsellik", *izlenim*, Mart 1996, S. 31, s. 3-6.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-idraki", *Divan*, 1997/1, S. 3, s. 1-53.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Divan*, 1999/2, S. 7, s. 1-63.
- DEMİRİŞ, Bedia, "Antik Çağda Dil ve Gramer", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s), s. 103-121.
- DEMİRİŞ, Bedia, "Edebiyat Roma Edebiyatı: Başlangıcı, Sınırları, Özellikleri", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s).

- DEMİRÖZ, Şenol, “Batılılaşmanın En Etkili Aracı: Televizyon”, *Kadın ve Aile*, Şubat 1987, S. 23, s. 7-8.
- DENİZARSLAN, Deniz, “Batılılaşma/Moderleşme Sürecinde Türk Barınma Kültüründeki Değişimin İstanbul Kent Dokusuna Yansımaları”, 7. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, Bildiriler-II*, AKM Y., 1. b., İstanbul 2011, s. 37-56.
- DERVİŞOĞLU, İsmail, “Doğu’yu Batı’ya Yaklaştıran Alim: İdris-i Bitlisi”, *Mos-tar*, Ocak 2008, S. 35, s. 44-45.
- DINERSTEIN, Ana C., “İktidar ya da Karşı İktidar?: Kriz-sonrası Arjantin’de Piquetero Hareketinin İkilemi”, çev. Öznur karakaş, *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s. 169-176.
- DIKMEN, Özgür, “Sivil Toplum, Hristiyanlık ve İslâm: Medeniyetler Çatışması mı, Çoklu Modemiteler mi?”, Robert W. Hefner”, *BSV Bülten*, Yıl: XXI, Mayıs-Ağustos 2010, S. 73, s. 17-19.
- DİZDAROĞLU, Hikmet, “Ziya Gökalp’ta Kültür ve Uygarlık Kavramları”, *Türk Yurdu*, Şubat 1965, S. 308, s. 35-37.
- DÖNMEZ ÖZTÜRK, Filiz, “Likya Örneğinde Romalılaştırma ve Romalılaşma”, *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.)*.
- DUNAYEVSKAYA, Raya, “Rusya Ekonomisinin Doğası”, çev. Münevver Çelik, *Conatus*, Kasım-Şubat 2006, S. 6, s. 39-56.
- DURALI, Teoman, “Medeniyet Tarihinde Felsefe-Bilim”, *Türk Kültürü*, Eylül 1985, S. 269, s. 590-595.
- DURSUN, Ahmet, “Mehmet Âkif’te “Medeniyet”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s. 92-101.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslümanlar ve Latin Batı Dünyasının Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkileri”, Ay *Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 231-247.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Modem Uygarlığın Çatışmacı Doğasını Besleyen Kökler”, Ay *Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 191-201.
- EFE, Adem, “Eşref Edib Fergan ve “Türkiye-Avrupa” Adlı Makalesi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 125-136.
- EKREM, Mehmet Ali, “Türk Medeniyeti’nin Romen Ülkelerindeki İzlerine Dair Bazı Mülâhazalar”, *VIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 11-15 Ekim 1976*, c. III, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1983, s. 1709-1721.
- ELSON, Diane, “Emek Değer Teorisi”, çev. Münevver Çelik-Sinem Özer, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2006, S. 4, s. 7-46.
- ELTAZAROV, Juliboy, “Mucize Modernleşmenin Sırrı Japon Zihniyeti ve Batı Teknolojisi”, *Temrin*, Yıl: I, Haziran 2008, S. 2, 11-14.
- EMİN, Hüsrev, “Yahya Kemal’in Medeniyet Köprüsü”, *Köprü* (Üsküp), Yıl: IV, Nisan 2006, S. 12, s.
- EMİN, Nedim, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klâsikler: Ahmet Davutoğlu”, *Köprü*, Yıl: VII, Nisan 2009, S. 33, s. 37-39.
- ERADAM, Yusuf, “Aşkın Sözü Kördür: Batı’nın Aşk Pazarı ve Paradigmaları Üzerine Bir Deneme”, *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2004, S. 27 (ö.s.)*, s. 65-83.
- ERASLAN, Sibel, “Batı’nın Güneşi Endülüs’ün Son Emiresi: Aişe Sultan”, *Mos-tar*, Şubat 2006, S. 12, s. 76-79.
- ERBAY, Erdoğan, “Doğu’nun Rüyası ya da Batı Masalı”, *Yedi İklim*, Eylül 2000, S. 126, s. 89-94.
- ERDEM, Kâmil, “Garplılışmanın Neresindeyiz?”, *İzlenim*, Nisan 1995, S. 20, s. 48-50.
- ERDOĞMUŞ, Belgin, “Roma Hukuku”, *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.)*.
- EREMREM, Nuray, “Medeniyet Üzerine”, *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 129-132.
- ERENER, Abdülkadir, “Medeniyetlerin Doğuş ve Batış Sebepleri Adlı Eserden Özetler” (I II), *Hür Söz*, 10-11 Eylül 1962, S. 2021-2022, s. 3.

- ERGİN, Emre, “Medeniyet Üzerine Obur Bir Genelme”, *Müfredat*, Mayıs-Haziran 2011, S. 7, s.12-13 [Jared Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik* hk.].
- ERKİLET, Alev, “Bilge Bir Sosyolog’da Medeniyet: Pitirim A. Sorokin’in Tarih Felsefesi ve Değişme Kuramı”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 203-218. İlk neşri: *Tarih Çevresi*, Eylül-Ekim 1995, S. 18, s. 10-27.
- EROĞLU, Bahadır, “Amazonlar Efsanesi ve Çağdaş Medeniyetin Getirdikleri”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.
- EROĞLU, Feyzullah, “Batı Medeniyetinin Dünya Kültür Sistemleri Üzerindeki Çözücü Etkileri ve Sosyal Bütünleşmenin Yeniden İnşası”, *Türk Yurdu*, Temmuz 2006, S. 227 (588), s. 12-17.
- EROĞLU, Nazmi, “Eski Yunan Medeniyeti, Doğu ve Batı”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (Ö.S.), s.
- EROL, R. Nuri, “Batı Barbarlığı ve Kadın”, *İzlenim*, Eylül 1993, S. 9, s. 62-63.
- EROL, Reşat Nuri, “Balkanlarda Batı Barbarlığı”, *İzlenim*, Mart 1993, S. 3, s. 78-80.
- EROL, Reşat, “İnsanlığın Geleceği Açısından Düşünce ve Medeniyet Dönemleri”, *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1993, S. 4, s.
- ERTUĞRUL, Kürşat, “AB ve Avrupahlık”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 146-158.
- ERYİĞİT, Süleyman, “Batı ile Karşılaşmalar ve Medeniyetler İttifakı”, *Türk Yurdu*, Şubat 2008, S. 246 (607), S. 28-29.
- ESENDEMİR, Şerif, “Dizginlenen Tarih ve Medeniyetler Kışı”, *Tezkire*, Yıl: XI, Kasım-Aralık 2001, S. 23, s. 158-163 [tanıtma].
- FELEK, Burhan, “Batılılık ve Gerilik”, *Tohum*, Eylül 1964, S. 12, s. 24-25 [Cumhuriyet’ten alıntı].
- FENDOĞLU, Haşan Tahsin, “Önceki Hukukumuzda ve Batı’da Din Özgürlüğü Teori ve Uygulaması”, *Türkiye Günlüğü*, Kış 1992, S. 21, s. 109-123.
- FERGAN, Eşref Edip, “Türkiye-Avrupa - Hey’et-i İctimâileri Arasındaki Manianın İzalesine Dâir Hareketler-”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 137-144.
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, “Akdeniz Medeniyeti ve Türk Tarihi”, *Türk Yurdu*, Şubat 1957, S. 265, s. 566-573.
- FINE, Ben, “Küreselleşme ve Gelişme Fikirlerinin Eleştirel İncelemesi. Politik Ekonomiye Ne Rol Düşer?”, çev. Müniver Çelik, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 63-78.
- FISCHER, Joschka, “Küresel Güvenlik Stratejisi ve NATO”, çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 149-154.
- FOTI, Alex, “Güvencesizlik ve Yeni/Avrupalı Kimlik”, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 77-85 [sonunda: “Avrupall Güvencesizlerin Middlesex Deklarasyonu”, çev. Melis İnan].
- FUKUYAMA, Francis, “Savaşların Geleceği”, çev. Kadir Koçdemir, *Türkiye Günlüğü*, Ocak-Şubat 1999, S. 54, s. 128-135’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi). 1995, s. 195-208.
- GEÇER, Aykut, “Bir Batılılaşma Projesi: 1928 Harf Devrimi”, *Almıla*, Bahar 2013, S. 18, s. 168-176.
- GEDİK, Ali, “Batı’dan Gelenler”, *İcmal*, Yıl: 3, Mart 1986, S. 31, s. 7-9.
- GEDİK, Ali, “Niçin Batı?”, *İcmal*, Yıl: 5, Temmuz 1988, S. 59, s. 6-7.
- GENCER, Bedri, “Dinden Medeniyete Batı’dan Doğuya”, *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 53-68.
- GENCER, Bedri, “Garp Meselesi: Son Osmanlı ve Mısır Aydınlarının Batı Medeniyeti Tasavvuru”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 4, Bahar Yaz 2008, S. 16-17, s. 33-57.
- GENCER, Bedri, “Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitizmin Dönüşümü”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 9-40.

- GENÇ, Nurullah, “Kültür ve Medeniyet İlişkisi Açısından Bir Yaklaşım Denemesi”, *Ay Vakti*, Yd: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 109-110.
- GENÇ, Yusuf, “İbrahim Kalın’ın İslam ve Batı’sı”, *İtibar*, Yıl: II, Nisan 2012, S. 7, s. 43-47.
- GOODHEART, Lawrence B., “Joseph McCarthy’nin Günümüz Amerikasına Kalmış Olan Uğursuz Mirası”, çev. Birgüi Koçak, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 123-140.
- GÖKYURT, Bilal, “Din-Hukuk İlişkisi Açısından İslâm ve Batı”, *Teklif*, 16 Şubat-15 Mart 19990, S. 22, s. 36-37.
- GÖREN, Erman, “Antik Çağ Destan Geleneğinde Ruh ve Öte Dünya”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 123-139.
- GRECSH, Alain, “Batı’nın Kısıtlanmış Hafızası”, çev. Cemal Aydın, *Mostar*, Şubat 2009, S. 48, s. 14-17.
- GÜLEÇ, İsmail, “Bir Başka Açıdan Batılılaşma Hikâyesimiz”, *Kitap Dergisi*, Yıl: X, Ocak 1996, S. 74, s. 25.
- GÜLKIRAN, Murat. “Batı Felsefesinin Tarih Yorumu: Medeniyetler Çatışması”, *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.
- GÜNAL, Asena, “Mine G. Kırıkkanat ve Beyaz Türk Oryantalizmi”, *Birikim*, 2001, S. 144, s. 67-73.
- GÜNAL, Nadi, “Roma Hukukunun Temel Kriterleri. Kavram ve Kurumları”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.).
- GÜNDÜZ, Atalay, “Medeniyetler Çatışması ve Türk Batılılaşmasının İmkânsızlığı”, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 177-191.
- GÜNGÖR, Erol, “Batılılaşma ve Türk Kültürü”, *Töre*, Ocak 1972, S. 8, s. 18-24.
- GÜNGÖR, Erol, “İki Medeniyetin Kavgası”, *Ortadoğu*, 10 Ağustos 1974; 13 Mayıs 1976.
- GÜR, Celal, “Orhan Pamuk, Doğu-Batı ve Oryantalizm”, *Karayazı*, Nisan-Mayıs 2008, S. 1, s. 17-19.
- GÜRANİ ARSLAN, Nur, “Bir Zamanlar Türk Edebiyatında Amerika”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 241-256.
- GÜRDOĞAN, Ersin, “Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen mi, Yeni Uygarlık mı?”, *Mavera*, Yıl: II, Eylül 1978, S. 22, s. 17.
- GÜRDOĞAN, Nazif, “Aşkın Kültürle Sekiller Kültürün Hesaplaşması/Doğu’dan Batı’ya Giden Ordu”, *Kaşgar*, Eylül-Ekim 2002, S. 29, s. 189-195.
- GÜREL, Şükrü Sina, “Küreselleşme ve “Sivil Din”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 115-117.
- GÜVEN, Suna, “Roma Mimarlığını Anlamaya Çalışmak”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.).
- HABERMAS, Jürgen, “Avrupa’nın Niçin Bir Anayasaya İhtiyacı Var?”, çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 95-107.
- HACIKADİROĞLU, Vehbi, “Toplamlar Arasındaki Ayrımlar Üzerine”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 117-126.
- HAGE, Ghassan, “Daralan Toplum”, çev. İlker Kabran, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 155-158.
- HAGEL, Chuck, “Amerika Birleşik Devletleri, NATO ve Büyük Orta Doğu”, çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 143-148.
- HAKSAL, Ali Haydar, “Dünya Nimetleri’nden Tatmaya Yönelen, Doğu ile Batı Arasında Kalan Bir Yalnız İnsan: Andre Gide -I-“, *Yedi İklim*, Kasım 2004, S. 176, s. 56-61.
- HAKSAL, Ali Haydar, “Dünya Nimetleri’nden Tatmaya Yönelen, Doğu ile Batı Arasında Kalan Bir Yalnız İnsan: Andre Gide -II-“, *Yedi İklim*, Ocak 2005, S. 178, s. 44-50.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, “Medeniyet ve Atatürk”, *Varlık*, 1 Kasım 1951, S. 376, s. 11.
- HANNA, Milad, “Dördüncü Blok”, çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s.

- 26-28'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 245-248.
- HATEMİ, Hüseyin, "Medeniyet", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.
- HOLLOWAY, John, "Marksizmin Darlaştırılması: Simon Clarke'ın Yorumları Üzerine Bir Yorum", çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2006, S. 4, s. 85-88.
- HOLLOWAY, John, "Sınıf ve Sınıflandırma: Emge Karşı, Emegin İçinde ve Ötesinde", çev. Eylem Canaslan, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2006, S. 4, s. 61-70.
- HOLLOWAY, John, "Soyut Emegin Krizi Biziz", çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s. 163-168.
- HUNTINGTON, Samuel P., "ABD Ulusal Çıkarlarını Yitirirken", çev. Gülüm Şener, *Radikal*, 12 Ocak 1998, 'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 157-162.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Batı Tektir, Ama Evrensel Değildir", çev. Fazıl Osman Yıldırım, *Türk Yurdu*, Temmuz 1997, S. 119'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 108-122.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Cevap: Medeniyetler (Çatışması) Değilse Nedir? Soğuk Savaş-Sonrası Dünyasının Paradigmaları", çev. Mehmet Öz, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 72-84.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Demokrasinin Yönetilemezliği", çev. Hüseyin İlker, *Avrasya Dosyası*, İlkbahar 1994, S. 1'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 123-128.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Medeniyetler Çatışması mı? Batı ve Geri Kalanlar Karşı Karşıya/Batı İçin Neticeler", çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Yaz 1993, S. 23, s. 41-42, 44-45.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Medeniyetler Çatışması mı?", çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Yaz 1993, S. 23'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 22-49. Ayrıca bk. *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 83-106.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Sağlam Milliyetçilik" çev. Gaye Gökarp-Nurgün Oktik, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 69-81.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Uygarlıklar Savaşı mı? Batı Uygarlığına Karşı Tüm Diğer Uygarlıklar/Uygarlıklar Savaşının Batı Açısından Sonuçları", çev. Yusuf Kaplan, *İzlenim*, Ekim 1993, S. 10, s. 10-11, 13.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Uygarlıklar Savaşı mı?", çev. Yusuf Kaplan, *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 4-13.
- HUNTINGTON, Samuel P., "Üçüncü Demokrasi Dalgası", çev. Atilla Yayla, *Yeni Forum*, Ocak 1992, s. 9-19'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 129-156.
- HÜNERLİ, Bülent, "Kerkük Türkçesindeki Batı Kaynaklı Alıntı Sözcüklere Eklemeleler", *Kandaşlık*, Yıl: XIV, 2012, S. 55, s. 28-32.
- HYLTON, Forest, "Halk Ayaklanması ve Ulusal Devrim: Bölgesel ve Tarihsel Bağlamda Bolivya", çev. İlker Kabran, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 165-170.
- IANNUCCI, Matthew J., "Postmodern Anti-Kahraman Taxi Driver'da Kapitalizm ve Kahramanlık", çev. Songül Yılmaztürk, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 259-270.
- IMI, "Bu Avrupa Anayasasını Reddediyoruz!", çev. Kızılca Yürür, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 109-111.
- IŞIK, Caner, "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 35-59.
- IŞIK, Faik, "Malgre Rome... (Roma'ya Rağmen...)", *Teklif*, 16 Eylül-15 Ekim 1989, S. 17, s. 38-40.
- İLSEVER, Emre, "Said Halim Paşa'da Batılılaşma Olgusu", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S. 2, s. 32.
- İMANÇER, Dilek, "Medeniyetler Çatışması ve Hollywood", *Doğu Batı*, Yıl: X, Ma-

- yıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 193-206.
- İMZAŞIZ, "BM, NATO VE Gali Sadece Araç Batı Görevini Yapıyor", *İzlenim*, 30 Nisan 1994, S. 9, s. 44-45.
- İMZAŞIZ, "Medeniyet ve Teknoloji", *İcmal*, Yıl: III, Ağustos 1986, S. 36, s. 3-4.
- İMZAŞIZ, "Batı Uygarlığı ve İnsan", *Kitap Dergisi*, Ekim 1986, S. 8, s. 8 [Kitap tanıtım yazısı].
- İMZAŞIZ, "Yeni Oryantalistler", *Mostar*, Ağustos 2009, S. 54, s. 72 [Ian Almond, *The New Orientalists Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* hk.].
- İNALCIK, Halil, "Avrupa Devletler Sistemi: Fransa ve Osmanlı", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 128-144.
- İNALCIK, Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s), s. 13-40.
- İNSEL, Ahmet, "Totalitarizm Umacı ve Yumuşak Konsensüs", *Aktüel*, 7-13 Temmuz 1994, S. 157'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 376-381.
- İNSEL, Ahmet, "Yeni Sağ ve Uygarlıklar Savaşı" (I-II), *Aktüel*, 14-20 Nisan 1994, S. 145 & 21-27 Nisan 1994, S. 146'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 376-381.
- İPLİKÇİOĞLU, Bülent "Antik Roma ve Mirası", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- İREM, Nazım, "Eritme Potasından Eriyen Pota'ya: XXI. Yüzyılın Eşiğinde Amerika", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 199-220.
- İŞCAN, Fehmi, "Türk Milleti ve Muasır Medeniyetler Topluluğu", *Türk Kültürü*, Eylül 1970, S. 95, s. 764-768.
- İZNIK, Erkan, "Pagan Bir İmparatorluğun Hristiyan İmparatorluğa Dönüşümü: Geç Antikçağ'da Roma İmparatorluğu", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s).
- KAÇIR, Serdar, "Medeniyetin Birikimi: Şiir", *Magrih*, Nisan-Mayıs-Haziran 2006, S. 3, s. 22-24.
- KAÇAR, Turhan, "Eskiçağ Hristiyanlığı'nda Yol Ayrımı: Kadıköy Konsili ve Mirası", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s).
- KAÇAR, Turhan, "*Pax Romana*'nın Gölgesinde İkinci Sofistler Dönemi ve Bir Sofistin Kaleminden Roma İmparatorluğu", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s), s. 141-153.
- KAÇAR, Turhan, "Roma'dan Sonra Akdeniz Dünyası ve Pirenne Tezi", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- KADI, İsmail Hakkı, "Hollanda'da Şarkiyat Araştırmaları", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s), s. 85-114.
- KAFESOĞLU, İbrahim, "Türk Medeniyeti ve Batıya Tesirleri", *Türk Yurdu*, Mart 1959, S. 271, s. 20-23.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent, "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su: Türk Modernleşmesi Kurucu İradesinde Yeni Bir Bakış Denemesi", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 10-30.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent, "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s), s. 159-186.
- KAHRAMAN, Kemal, "Uygarlıklar Savaşı ya da Huntington Sezai Karakoç'a Karşı", *İzlenim*, Yıl: II, Ocak 1994, S. 13, s. 84-86'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 397-401.
- KALAYCIOĞLU, Ersin, "Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 161-166.
- KALTER, Johannes, "Çatışmadan Diyaloga", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 67-72.
- KANDEMİR, Orhan, "Afrikalılar Cazı veya Blues'u İcat Etmek için Gelmediler Yeni Dünyaya", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 281-287.

- KANSU, Ceyhan Atuf, "Avrupa Uygarlığı ve Gelenekler", *Varlık*, 1 Eylül 1954, S. 410, s. 7.
- KANSU, Ceyhan Atuf, "Avrupa Uygarlığı", *Varlık*, 1 Ağustos 1954, S. 409, s. 4.
- KANTOĞLU, Alp Ejder, "Roma'nın Unutulan Yıldızı Marcus Manilius ve Eseri Astronómica", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- KAPLAN, Mehmet, "Gaspıralı İsmail'in Avrupa Medeniyeti, Sosyalizm ve İslamiyet Hakkındaki Eseri", *Türk Kültürü*, Ekim 1977, S. ISO, s. 716-731.
- KAPLAN, Mehmet, "Mehmet Akif'in İslamiyet ve Garp Medeniyeti Hakkında Görüşleri", *Bilgi*, C. XX, Şubat 1967, S. 236-237, s. 26-28.
- KAPLAN, Mehmet, "Şark-Garp Medeniyeti Karşısında Türkiye", *Türk Yurdu*, Şubat 1960, S. 11 (281), s. 11-12.
- KAPLAN, Ramazan, "Safahat'ta Medeniyet Tasavvuru", *Mehmet Akif Bilgi Şoleni*, 2007, s. 24-31.
- KAPLAN, Yusuf, "Medya Uygarlığı: 'Post-İslam' ve Postmodernizm'in Konumlandırılması", *İzlenim*, Yıl: I, Haziran 1992, S. 6, s. 34-38.
- KARACA, Yakup, "Babil Kalıntıları Uğruna Irak'ta İslâmî Mirası Silme Çalışmaları", *İslâm*, Nisan 1985, S. 20, s. 14-15.
- KARAGÖZ, Havva, "Stoisyen Düşüncenin Roma Hukukuna Etkisi ve Doğal Hukuk (Ius Naturale) Anlayışı", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- KARAOŞMANOĞLU, Ali L., "Avrupa Güvenlik ve Savunma Kimliği Açısından Türkiye-AB İlişkileri", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 159-170.
- KARAOŞMANOĞLU, Ali L., "Hiroşima'ya Giden Yol", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 141-156.
- KARÇIÇ, Fikret, "Sırp Katliamı ve Batı'nın İkiyüzlülüğü", çev. Rıfat Ahmetoviç, *İzlenim*, Şubat 1993, S. 2, s. 21.
- KARDAŞ, Rıza, "Doğumunun 101. Yılı Doğayısıyla Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Deneme I-IX", *Türk Kültürü*, Mart 1977 - Ocak 1978, S. 173-S. 183, s. 257-266.
- KARTAL, Can, "Batılı Bir Yazara", *Kaşgar*, Kasım-Aralık 2002, S. 30, s. 267-269.
- KAUSIKAN, Bilahari, "İnsan Hakları Asya Gücüne Uyum Göstermelidir", *Medeniyetler Çatışması* (Vadi), 1995, s. 224-226.
- KAUTSKY, Kari, "Ultra-Emperyalizm", çev. Münevver Çelik, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 161-166.
- KAVUKÇU, Mehmet, "Sanat, Batı ve Üçüncü Dünya", *Yeni Dergi*, Şubat-Mart 1994, S. 1, s. 91-93.
- KAYA, Bayram, "Medeniyetler Çatışması mı Kültürel Faşizm mi?", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 257-261.
- KAYA, Mehmet Ali, "Anadolu'da Roma Egemenliği (İ.Ö 205-25)", *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s).*
- KAYA, Önder, "Fatih'in Batılı Sanatkar ve Alimlerle İlişkileri", *Kültür*, Yaz 2008, S. 11, s. 100-105.
- KAYA, Önder, "Osmanlı'nın Son Asrında İstanbul'da Batılı Seyyahlar", *Mostar*, Mayıs 2008, S. 39, s. 52-55.
- KAZMAZ, Süleyman, "Atatürk Düşüncesinde Türk Medeniyeti", *Türk Kültürü*, Temmuz 1999, S. 435, s. 385-395.
- KAZMAZ, Süleyman, "Millî Kültürü Muasır Medeniyet Seviyesinin Üstüne Çıkararak Açısından Batı Kavramı", *Türk Kültürü*, Ocak 2001, Z. 453, s. 18-24.
- KENTEL, Ferhat, "Medeniyet, Kültür ve Batı", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 388-391.
- KEYMAN, E. Fuat, "Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s), s. 11-32.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Batı'nın Hangi Kapısı?", *Türkiye Günlüğü*, Kasım-Aralık 1995, S. 37, s. 31-35.

- KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Tarihsizliğin Marjından Marjinalleştiren Tarih Alanına: Avrupa'nın Kendini ve Dünyayı İnşa Etmesi", *Doğu batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s), s. 95-101.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Uygarlığın Ödülü Olarak Kaygı", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2009, S. 6.
- KİRAS, İbrahim, "Tarihin Sonu"nu İslâm Geciktiriyor Dünya Sisteminin Alternatif İslâm", *İzlenim* (haftalık), 9 Nisan 1994, S. 6'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 402-405.
- KOÇ, Haşim, "XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyası'ndan Antik Dönemlere Bir Bakış: Kâtip Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s), s. 257-282.
- KOÇAK, Hüzeyme Yeşim, "*Batılılaşma İhaneti*" Kısacasındaki Aydın", *Bercest*, Yıl: VI, Ekim 2007, S. 64, s. 4.
- KODAMAN, Bayram, "Medeniyet-Kültür", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 53-55.
- KONTNY, Oliver, "Üçgenin Tabanının Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm Ve Atakerkillik Üzerine", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s), s. 121-136.
- KOR, Zahide Tuba, "Uluslararası Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumu", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 6-10.
- KORKMAZ, Zeynep, Kalkınma ve Çağdaşlaşmada Kültür-Üniversite İlişkisi", *Milî Kültür*, Ocak 1990, S. 68, s. 22-26.
- KORKUTATA, M. Zeki, "Batılılaşma Maceramız ya da "Dimyat'ta Temcit Pılavı", *Vivo*, Yıl: II, Ocak-Şubat-Mart 2003, S. 5-6, s. 30-31.
- KOŞAY, Hâmit Ziibeyr, "Beşer Medeniyeti Beynelmillel Müzesini Kurma Fikri", *Türk Yurdu*, Mart 1959, S. 271, s. 50.
- KOKSAL, M. Fatih, "Klasik Şiirimiz: Batılılaşma Maceramızın Şamar Oğlanı", *Bercest*, Yıl: IV, Mart 2006, S. 45, s. 8-10.
- KÖKTAŞ, EMİN, "Çağdaş Batı'da Kilise-Siyaset İlişkileri", *Kitap Dergisi*, Yıl: X, Kasım 1995, S. 72, s. 17-19.
- KÖLEMENOĞLU, Mustafa, "Batılılaşma Olayı", *İcmal*, Yıl: 5, Haziran 1988, S. 58, s. 8-9.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur, "Oryantalizm, Belirsizlik, Tahayyül, 11 Eylül", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s), s. 33-52.
- KÖMÜRÇÜOĞLU, Mustafa, "Machiavelli Düşüncesinde Roma Siyasi Tarihi ve Yapısının Yorumlanması", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s).
- KÖROĞLU, Ramazan Buğra, "Doğu ve Batı Arasındaki Özgürlük Savaşçısı: Aliya İzzetbegović", *Yerli Düşünce*, Yıl: I, Haziran-Temmuz 2008, S. 4, s. 34-37.
- KÖROĞLU, Ramazan Buğra, "Modern Zamanların Medeniyet Tasavvuru", *Yerli Düşünce*, Yıl: I, Mart 2008, S. 2, s. 56-59.
- KÖSOĞLU, Nevzat, "Yeni Bir Kültür ve Medeniyet Ayrımı", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489), s. 4-8.
- KÖYMEN, Nusret, "Medeniyetlerin Doğu ve Batı Tarihlerine Bir Bakış", *Varlık*, 1 Nisan 1939, S. 138, s. 200-204.
- KURAN, Ercüment, "Türkiye'nin Medeniyet Değiştirmesi", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 25-26.
- KURAN, Ercüment, "Üniversite ve Yüksek Okullarımızda Medeniyet Tarihi Öğretiminin Lüzumu", *Türk Kültürü*, Nisan 1964, S. 18, s. 49-50.
- KURT, Veysel, "Karşılaştırmalı Bir Medeniyet Tahlili ve Ben İdraki", *Magrib*, Temmuz-Ağustos 2006, S. 4, s. 66-73.
- KURTH, James, "Asıl Çatışma", kısaltarak çev. Zeynep Şahin, *Siyasal Araştırmalar*, Yaz 1995, S. 3'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 209-223.
- KURTOĞLU, Mehmet, "Seyahatnameler, Oryantalizm ve Şehir", *Kültür*, Kış 2008-2009, S. 13, s. 72-75.

- LAÇINER, Ömer, “Yeni Çağın Eşiğinde Kültürel Kaynak ve Kimlik Üzerine Bir Çerçeve”, *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1993, S. 4’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 444-463.
- LAHUR KIRTUNÇ, Ayşe, “Kim Bu Amerikalı, Bu Yeni Adam?”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 97-112.
- LANGHORNE, Richard, “Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 121-138.
- LEKESİZ, Ömer, “Uygarlıkların Diyaloğu”, *Mavera*, Yıl: VII, Ekim 1983, S. 83, s. 14-19.
- LEKESİZALIN, Fermâ, “Amerika’nın Kuruluş Mitleri: Pastoral Cennet, Umutlar, Yeni Başlangıçlar”, *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s), s. 89-96.
- LÖKÇE, Ahmet, “*Qutetërimi nje Teori e Qytetërimit / Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*”, çev. Ali Pajaziti, Logos-A yayını”, *Köprü*, Yıl: VI-I, Mayıs 2009, S. 34, s. 38 [kitap tanıtma].
- LÖKÇE, Ahmet, “*777 Çëshjet -Teknika, Civilizimi, Téhuajësimi / Üç Mesele -Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma-*”, Yazar: İsmet Özel, çev. Ali Pajaziti, Logos-A yayını”, *Köprü*, Yıl: VII, Mayıs 2009, S. 34, s. 40.
- MAHBUBANI, Kishore, “İnhitatin Tehlikeleri: Diğerlerinin Batı’ya Öğrettikleri”, çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993, S. 24’ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 66-71.
- MALRAUX, André, “Batının Baştan Çıkartışı” (I), [çev. Tahir Yücel], *Kaşgar*, Temmuz 2000, S. 16, s. 97-102.
- MALRAUX, André, “Batının Baştan Çıkartışı” (II), çev. Tahir Yücel, *Kaşgar*, Ocak 2000, S. 13, s. 69-74.
- MALRAUX, André, “Batının Baştan Çıkartışı” (III), çev. Tahir Yücel, *Kaşgar*, Kasım 1999, S. 12, s. 38-48.
- MANDEL, Ernest, “Uluslararası Kapitalizm ve “Ulusüstülük”, çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 37-46.
- MANZOOR, S. Pervez, “Modernité ve Aşkıcılık”, Ay *Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 372-375.
- MARDİN, Şerif, “Oryantalizmin Hasıraltı Ettigi”, *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s), s. 115-120.
- MARX, Karl, “Prusya Kralı ve Toplumsal Reform: Bir Prusyalı” Makalesi Üzerine Eleştirel Notlar”, çev. Sinem Özer, *Conatus*, Kasım-Şubat 2006, S. 6, s. 197-208.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, “Kapitalist İmparatorluk ve Ulus Devlet: Yeni Bir Amerikan Emperyalizmi mi?”, çev. Münevver çelik, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 111-120.
- MEMİŞ, Ekrem, “Bakır Madenin Eski Anadolu Medeniyeti’nin Gelişmesindeki Rolü ve Önemi”, *X. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 22-26 Eylül 1986, c. I*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1990, s. 79-86.
- MERCAN, Salih, “Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası”, *Kitap Dergisi*, Kasım 1989, S. 33, s. 56-57 [F. Capra’nın kitabı hk.].
- MERİÇ, Nevin, “Osmanlı Toplum Yapısını Etkileyen Batı Adab-ı Muaşeret Kitapları ve Kadının Değişimi”, *Kültür*, Güz 2009, S. 16, s. 142-145.
- METİN, Fatih, “Emperyalizmin Haberciliği”, *Susku*, Haziran-Temmuz 1989, s. 1, s. 8-9.
- MEZZADRA, Sandro, “Hareket Halindeki Vatandaşlık”, çev. Hatice Dilek Oğuz, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 31-35.
- MICHEL, Thomas, “Çatışmadan Diyaloga”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 45.
- MUTMAN, Mahmut, “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”, *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s), s. 107-116.
- MUVAFFAK NACİ, “İnsanlar ve Medeniyet”, *Varlık*, 1 Eylül 1934, S. 28, s. 54-55.

- MÜNİF, Abdurrahman, “Bir Uygarlığa Karşı Savaş”, çev. Aksu Bora, *Birikim*, Haziran 1991, S. 26’dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 283-289.
- NARLI, Mehmet, “Yahya Kemal, Havza Medeniyeti ve Nev-Yunanilik”, *Hece*, Yıl: XIII, Ocak 2009, S. 145, s.73-78.
- NEBİOĞLU, Osman, “En Medenî İnsan”, *Resimli Yirminci Asır*, Yıl: I, 18 Nisan 1953, S. 36, s. 3.
- NECİP ALİ, “Kültür ve Medeniyet”, *Ülkü*, Nisan 1933, S. 3, s. 244-254.
- NEGRI, Antonio, “Kapitalist Tahakküm ve İşçi Sınıfının Sabotajı”, çev. Sinem Özer, *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s. 105-124.
- NEGRI, Antonio, “Marx Üzerine Yirmi Tez: Sınıfın Günümüzdeki Durumunun Yorumlanması”, çev. Erol Doğan, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s.
- NOMER, Kemâleddin, “Batıda Dinin Rolü ve Din Şuuru”, *Tohum*, Mart 1965, S. 18, s. 12-14.
- NORBERG, Johan, “Küreselleşme Karşıtlarıyla Niçin Savaşmalıyız?”, çev. Ali Türünz, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 85-88.
- OĞUZHAN BÖREKÇİ, Ülkü Ayşe, “Bir Oryantalizm Ürünü Olarak İstanbul’un Frenk ve Levanten Mahalleleri Seyahatnamesinde “Doğu” ve “Batı” İmgeleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 11 (2), s. 1-26.
- OKAY, M. Orhan, “Kültür ve Medeniyet”, *Millî Eğitim*, Ocak 1989, S. 81. s.
- ORHANOĞLU, Hayrettin, “Bilincin Batı’dan Doğu’ya Yolculuğu”, *Yolcu*, Yıl: IX, 2008, S. 48, s. 13.
- ORTAYLI. İlber. “Çatışmadan Diyaloga”, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 73-83.
- OSMANOĞLU, Ali, “Oryantalist Niçin Eğri Bakar?”, *Yeni Dergi*, Ağustos-Eylül 1994, S. 4, s. 137-138.
- ÖKSÜZ, İskender, “Hars ve Medeniyet Ayrımıdır; Birleşik mi?”, *Türk Yurdu*, Temmuz 2007, S. 239 (560), S. 5-6.
- ÖNAL, Mehmet, “Batı Medeniyeti ile Doğu Medeniyetinin Karşılaştırılması”, *Türk Yurdu*, Kasım 1988, S. 368, s. 45-46.
- ÖNAL, Sema, “Hikmet (Bilgelik) Üstüne”, *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s), s. 93-101 [Giambattista Vico’nun hikmet hakkındaki görüşleri].
- ÖNDER, Mehmet, “Türk-İslam Kültürünün Avrupa Üzerindeki Tesirleri”, *Türk Edebiyatı*, Mart 1985, S. 137, s. 48-49.
- ÖNSÖZ, Zeki, “Batı ve Türkler”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: XXXIX, Temmuz 2010, S. 155, s. 62-70.
- ÖZ, Asım, “Seyyid Kutub’dan Malik Bin Nebi’ye ‘Medeniyet’ Düşüncesi Eleştirisi”, *Dünya ve İslam*, Ağustos-Eylül 2012, S. 1, s. 18.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, “Ziya Gökalp’da Kültür ve Medeniyet Kavramı”, *Türk Yurdu*, Mart 1996, S. 449, s. 5-21.
- ÖZAKTÜRK, F. Gül, “Tarihin Akışım Değiştiren Söylevler: Orationes Philippicae”, *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s)*.
- ÖZAY, Mehmet, “Batı’da Kadın Hakları Çalışmaları ve Kolonileşme Sürecindeki Yansımalarına İlişkin Olarak 19. Yüzyıl Hindistan Örneği”, *Merviden Sanat*, Kasım 1998, S. 15, s. 12-14.
- ÖZAY, Mehmet, “Tanrı Öldü -Batıdaki Sekülerleşme-”, *Kitap Habel*, Aralık 2004-Ocak 2005, S. 23, s. 25 [Steve Bruce, *God is Dead -Secularization in the West-* hk.].
- ÖZCAN, Abdullah Said, “Bir Kavram İncelemesi: Avrupamerkezcilik”, *Af âk*, Güz 1434 [2013], S. 5, s. 16-21.
- ÖZCAN, Mustafa, “Barbar ve Medenî”, *Ye ni Şafak*, 27 Şubat 1995’ten: *Medeniyetler Çatışması* (Vadi), 1995, s. 385-387.
- ÖZCAN, Mustafa, “Batı’nın Üstünlük Efsanesi”, *Gerçek Hayat*, Yıl: VII, 21 Aralık 2007, S. 2007-51 (374), s. 15.

- ÖZCAN, Mustafa, "Meş'um Teori", *Yeni Şafak*, 7 Şubat 1995'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 382-384.
- ÖZÇELİK, Mustafa, "Mehmed Akif'in Batı'ya Bakışı / "Batı...Batı Dedikleri...", *Kültür*, Ocak 2006, S. 2, s. 44-46.
- ÖZÇELİK, Mustafa, "Mehmed Akif'in Okuduğu Yazar ve Eserler/Garp Edebiyatı", *Yedi İklim*, Ocak 2001, S. 130, s. 43.
- ÖZDAG, Muzaffer, "Medeniyetler Çatışması Üzerine", *Avrasya Dosyası*, C. 1, İlk-bahar 1994, S. 1, s.
- ÖZDEMİR, Hüseyin, "Batı Medeniyeti ve Cemil Meriç", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (Ö.S.), s.
- ÖZDENÖREN, Rasim, "Batı Kültürünün Kirli Siyaseti", *Mostar*, Haziran 2005, S. 4, s. 8-9.
- ÖZDENÖREN, Rasim, "İrkçilik Batı Sömürgeciliğinin Ürünüdür", *Mostar*, Kasım 2008, S. 45, s. 8-9.
- ÖZDİNÇ, Ömer, "İbni Haldun'a Göre Bedavet ve Hadaret'te Fert Toplum İlişkisi", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Eylül-Aralık 2006, S. 62, s. 71-79.
- ÖZEL, Mustafa, "Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumunun Sunuş Konuşması", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 5.
- ÖZER VARLI, M. Said, "Müslümanlar, Batı ve Modernlik", *İzlenim*, Kasım 1995, S. 27, s. 12-15.
- ÖZGEN, Mutlu, "Batılı Seyyahların Gözüyle İstanbul'un Kamusal Mekânları", *Mostar*, Mayıs 2008, S. 39, s. 56-59.
- ÖZGER, Mehmet, "Diriliş Düşüncesinde Medeniyet ve Aydın", *Biat*, Yıl: V, Yaz-bahar 2000, S. 6, s. 37.
- ÖZLEM, Pınar, "Küçük Asya'nın 'Romanyasyon'u", *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009*, S. 49 (ö.s).
- ÖZYURT, Cevat, "Samuel Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" Tezinin Eleştirisi", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (ö.s.), s. 249-256.
- PANZIERI, Raniero, "Artı Değer ve Planlama: *Kapital* Okuması Üzerine Notlar", çev. Sinem Özer, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2006, S. 4, s. 47-60.
- PAPKE, David Ray, "Joseph Conrad'ın "Karanlığın Yüreği": Edebî Bir Emperyalizm Eleştirisi", çev. Bilal Genç, *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s), s. 177-187.
- PATNAIK, Prabhat, "Yeni Emperyalizm", çev. İlker Kabran, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 19-28.
- PAYE, Jean Claude, "Terörle Mücadele ve Özel Hayatın Denetimi", çev. Elif Siniroğlu, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 153-164.
- PERİNÇEK, Doğu, "Hristiyan-Müslüman Çatışması", *Aydınlık*, 19 Ekim 1993'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 394-396.
- PICCO, Giandomenico, "Düşmansız Barış Olabilir mi?", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 34-35'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 269-271.
- POYRAZ, Hakan, "Bölünük Kimlik, Çatışan Medeniyet", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 74-80.
- PÖGGELER, Otto, "Doğu-Batı Diyaloğu: Heidegger ve Lao-Tzu", çev. Jale Özata Dirlikyapan, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 11-44.
- PUR, Doğan, "Batıda Doğan İslam Güneşi Endüslü Müslüman Alimler", *Kültür*, Sonbahar 2007, S. 8, s. 72-75.
- RADO, Şevket, "Medeniyet", *Varlık*, 1 Ekim 1947, S. 327, s. 7.
- REEL, A. Hidayet, "Medeniyetçi ve Milliyetçi Lider", *Türk Yurdu*, Şubat 1967, S. 332, s. 45-47.
- REMZİ OĞUZ [ARIK], "Akdeniz Medeniyeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller" (I), *Türk Yurdu*, Eylül 1929, S. 21-22 (215-216), s. 33-39.

- REMZİ OĞUZ [ARIK], "Akdeniz Medeniyeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller-II: Girit'te Arkeolojik Araştırmaların Tarihi I", *Türk Yurdu*, Mayıs 1930, S. 29 (223), s. 36-40.
- REMZİ OĞUZ [ARIK], "Akdeniz Medeniyeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller-**İN**: Girit'te Arkeolojik Araştırmaların Tarihi II. Bulunan Eserlerin Öğrettiği", *Türk Yurdu*, Haziran 1930, S. 30 (224), s. 14-24.
- REMZİ OĞUZ [ARIK], "Akdeniz Medeniyeti / Son Otuz Senelik Arkeoloji Keşiflerinin Medeniyet Tarihinde Yaptığı Tadiller-IV: Girit'te Arkeolojik Araştırmaların Tarihi III. Bulunan Eserlerin Öğrettiği", *Türk Yurdu*, Eylül 1930, S. 33 (227), s. 11-18.
- ROCHER, Guy, "Kültür Medeniyet ve İdeoloji", çev. Eriman Topbaş, *Türk Yurdu*, Mayıs 1990, S. 379, s. 24-29.
- ROCHER, Guy, "Kültür Medeniyet ve İdeoloji-II: Kültürün Psikik Fonksiyonu", çev. Eriman Topbaş, *Türk Yurdu*, Haziran 1990, S. 380, s. 32-36.
- ROYAL, Robert, "Küreselleşme ve "Sivil Din", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 87-98.
- RUBEL, Maximilien, "Marx, Anarşizmin Teorisini", çev. Eylem Canaslan, *Conatus*, Kasım-Şubat 2006, S. 6, s. 209-221.
- RUBENSTEIN, Richard L., "Yirmibirinci Yüzyılda Din", çev. Bekir Zakir Çoban, *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s.), s. 91-104.
- RÜSSEL, Bertrand, "Medeniyetimiz Tehlike dedir", *Varlık*, 1 Şubat 1951, S. 367, s. 11.
- SAFİ, Eren, "Avrupa Birliği'ne Hayır!", *Huruç*, 15 Ekim 2002, S. 2, s. 4-5.
- SAĞLAM, Esra, "Doğu ve Batı Arasında", *Magrib*, Temmuz-Ağustos 2009, S. 10, s. 61-63.
- SAID, Edward W., "Cehaletin Çatışması", çev. Nurgün Oktik-Gaye Gökalp, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 109-114 [Huntington'a cevap],
- "Samuel P. Huntington'ın Türkiye'de Verdiği Konferans", çev. Sadrettin Karahocagil, *Salı Konferansları*, SPK Y., Ankara 1997, s. 227-243'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 163-183.
- SANÉ, Pierre, "İnsan Hakları ve Kùltürler Çatışması", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 30-31'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 260-263.
- SARIBAY, Ali Yaşar, "Medeniyetlerarası Diyalog Kongresi", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 169-175.
- SARITAŞ, Muhammed, "Türkiye'de Batılılaşmanın Medeniyet Boyutu", *Türk Edebiyatı*, Eylül 1984, S. 131, s. 42-45.
- SAYAR, Mustafa, "Geç Antik Devir", *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.)*.
- SAYIN, Zeynep B., "Batı Modernizmi İslâm Fundamentalizmi", *Yeni Şafak*, 29 Ağustos 1997'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 437-443.
- SAYIN, Zeynep, "Batılının Gözünde Doğu, Öteki ve Kadın", *İzlenim*, Ekim 1996, S. 38, s. 65-69.
- SAYIN, Zeynep, "Batılının Gözünde Peçe", *İzlenim*, Eylül 1996, S. 37, s. 74-76.
- SELİM, Mustafa - Enes Özkan, "Doğu Medeniyeti ve Batı Zihniyeti", *Sus: Edebiyat ve Fikir Dergisi*, Ağustos-Eylül 2009, S. 6, s. 19-20.
- SEOANE, José - Emilio Taddei, "Seattle'dan Porto Alegre'ye: Nooliberal Küreselleşme Karşıtı Hareket", çev. Hatice Pınar Şenoğuz, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 43-56.
- SEZER, Baykan. "Batılılaşmanın Bedeli", *Altınoluk*, Yıl: II, Temmuz 1987, S. 17, s. 33-34.
- SOLAK, Mehmet, "İnsanlığın Medeniyet Destanı / Roger Garaudy", *Hece*, Yıl: I, Ekim 1997, S. 10, s. 89-90 [tanıtma].

- SORGUN, Serdar, "Batı'nın İran Seçimine Bakışı: "İstemediğimiz birini seçerseniz demokratik değilsiniz!", *Mostar*, Temmuz 2005, S. 5, s. 8.
- SOY, Bayram, "Birinci Dünya Savaşı'ndan İkinci Irak Savaşı'na Orta Doğu: Medeniyetler Çatışması mı, Çıkar Mücadelesi mi?", *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41 (ö.s.), s. 117-145.
- SOYKAN, Ömer Naci, "Deus şive Logica: WittgensteinTn tanrı anlayışı üzerine", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 172-190.
- SOYKUT, Mustafa, "Tarihi Perspektiften İtalyan Şarkiyatçı ve Türkologları", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s.), s. 41-84.
- STOWASSER, Barbara, "Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, 2000, s. 19-34.
- SUBAŞI, M. İlyas, "Akif'te İslam ve Batı", *Türk Edebiyatı*, Aralık 1986, S. 158, s. 68-69.
- SUBAŞI, Muhsin İlyas, "Batı Zihniyet Devrimini Yapamadı", *Bercesta*, Yıl: I, Mart 2003, S. 9, s. 8-9
- SULLIVAN, Anthony, "Muhafazakârlık, Çoğulculuk ve İslâm", çev. Melih Yürüşen, *Liberal Düşünce*, c. II, Kış 1997, S. 5, s. 71-78'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 337-349.
- SÜLEYMANPASİÇ, Mehmet, "Türkün Medeniliğini ve Avrupalılığını İddia ve Müdafaa Eden Bir Hırvat Politikacısı", *Varlık*, C. IX, 15 Eylül 1939, S. 149, s. 151-152.
- ŞAHİN, İbrahim, "Tanzimat Devri Münevveri ve Medeniyet Meselesi", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 121-128.
- ŞAHİN, Turgay, "Doğu Avrupa'da Hızlı Devrim", *Teklif*, 16 Aralık 1989-15 Ocak 1990, S. 20, s. 13-15.
- ŞAHİN, Yusuf, "Batılılaşma Sürecinde Âkif Bize Ne Söyler?", *Kültür*, Ocak 2006, S. 2, s. 92-94.
- ŞAKAR. Cemal, "Şehir Medeniyet Kültür Retoriği", *Hece*, Yıl: XIII, Haziran-Ağustos 2009, S. 150-151, s. 424-427.
- ŞEHİSÜVAROĞLU, Halûk Y., "Medeniyetimize Dair", *Hür Söz*, 29 Ekim 1962, S. 2063, s. 3.
- ŞEKER, Fatih M., "Türklerin İslamlaşmasında ve Batılılaşmasında Seyahatlerin Rolü", *Kültür*, Kış 2008-2009, S. 13, s. 38-41.
- ŞEN, M. Lütfi, "Doğu'nun Batı'ya Doğuşu: Erol Deneç", *İzlenim*, 2 Nisan 1994, S. 5, s. 56-58.
- ŞENER, Sami, "Medeniyetler Arası Çatışma Teorileri ve Tarihin Sonu Üzerine", *Ne-hir*, Aralık 1994-Ocak 1995, S. 15-16'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 421-436.
- ŞENGÜL, Sefa, "Batıdan Doğuya Gelenek Örtüsü Altında Güncellenmiş "Aşk", *Ay-raç*, Mayıs 2011, S. 19, s. 71-72 [Paulo Coelho, *Elifbk.*].
- ŞENOL, Hüseyin Fırat, "İbn Haldun'da Tarih-Umrân İlişkisi", *Kutadgubilig*, Mart 2011, S. 19, s. 431-442.
- ŞENOL, Mahmut, "Medeniyet Tartışmalarında Mavi Anadoluculuk Akımının Yeri Mavi Gezi Teknelerinden Anadolu Kıyılarına Bakmak", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 105-124.
- ŞENTÜRK, Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İbn Haldun*, 2009, s. 227-268.
- ŞİBAY, Halim Sabit, "İnsanîyet, Fikr-i Dini, Medeniyet", ç.yazı: Adem Efe, *Marife: Bilimsel Birikim*, Yıl: VII, Bahar 2007, S. 1, s. 293-299.
- T., Fahri Arif, "Medeniyetin İntiharı", *İzlenim*, Yıl: I, Eylül 1993, S. 9, s. 82-84.
- TABAKOĞLU, Ahmet, "Batılılaşma Seyrimiz ve Avrupa Kimliği", *Altınoluk*, Yıl: II, Temmuz 1987, S. 17, s. 24-27.
- TAFTALI, Oktay, "Batı Medeniyetinin Mut-suz Çocuğu Entelektüel", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2006, S. 35, s. 165-174.

- TAFTALI, Oktay, "Kötümser Aşk ve Batı", *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2004, S. 27 (ö.s.)*, s. 255-260.
- TAFTALI, Oktay, "Sofist Bilgeliliğin "Empirist" Dayanakları Üzerine", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 155-162.
- TAKIŞ, Taşkın, "Amerika'yı Yeniden Keşfedelim", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 5-6.
- TAKIŞ, Taşkın, "Minerva'nın Baykuşu", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 7-8.
- TALU, Ercüment, "Aki'fin Kastedtiği Kanlı Medeniyet", *Son Posta*, 3 Şubat 1939.
- TANJU, İzzet, "Felsefe: Made in USA", *Polemik*, Ocak-Şubat 1994, S. 11, s. 6-7.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.
- TANRISAL, Melda, "Kolomb'dan Wovoka'ya Kızılderi'ler", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 11-34.
- TAPAN, Mete, "Korumacılık ve Uygarlık", *Aslanapa Ö. S.*, 2009, s. 221-222.
- TAŞÇI, Serdar, "İktidar ve Söylem: Kapitalizm ve Avrupa", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 74-81.
- TAYLOR, Graham - Andy Mathers, "Avrupa'nın Birleşme Sürecinin Politikası: Oluşum Halindeki Avrupa Emek Hareketi", çev. Münevver Çelik, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 49-62.
- TEKİN, Oğuz, "Roma Devletinde Para ve Ekonomi", *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.)*.
- TELATAR, Ü. Fafo, "Roma Edebiyatında Pastoral Şiir", *Doğu Batı, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49 (ö.s.)*.
- TEMUR, Mustafa, "Arjantin Avrupa Birliği'ne Giremez", *Huruç*, 15 Ekim 2002, S. 2, s. 41-44.
- TERZİ, Abdullah, "İslâm'ın Batıya Tesiri", *İcmâl*, Yıl: III, Ocak 1986, S. 29, s. 20-23.
- TEZGÖR, Hilmi, "Batı Müziğinin Müzik Piyasamızdaki Son Durumu", *Kaşgar*, Eylül-Ekim 2001, S. 23, s. 97-99.
- THE COMMONER: LONDRA KOLEKTİFLİ, "İngiltere'de Anti-Kapitalist Mücadele", çev. Münevver Çelik, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 23-32.
- TOFFLER Alvin & Heidi, "Üç Bölünmüş Bir Dünya ve Zenginlerin Başkaldırısı", çev. Özden Arkan, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 31-33'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 264-268.
- TOPÇU, Nurettin, "Kültür ve Medeniyet", *Hareket*, V. Dönem, Ocak 1967, S. 13, s. 18-20.
- TOPRAK, Binnaz, "Huntington Batı'nın Önyargılarını Yansıtıyor", *Sabah*, 20 Ekim 1993'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 387-390.
- TORUNTAY, Şeyma, "Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar'da Ahmet Mithat'ın Batı Romanına Bakışı", *Tutû*, Yıl: I, Haziran-Temmuz-Ağustos 2009, S. 1, s. 38-40.
- TOYNBEE, Arnold, "Medeniyetlerin Karşılaşması", çev. Ufuk Uyan, *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 359-365.
- TUNA, Orhan, "Medenî Bir Tezahür" (I-II), *Hür Söz*, 2-23 Ocak 1962, S. 1839-1840, s. 1 ve 6.
- TUNCER, Hüner, "19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 228-240.
- TUNÇ, M. Şekip, "Medeniyetlerin Selâmeti", *Türk Yurdu*, Haziran 1956, S. 257, s. 881-886.
- TUNÇ, M. Şekip, "Modern Cemiyet ve Medeniyetlerin Mahiyeti", *Türk Yurdu*, Aralık 1+956, S. 263, s. 401.
- TURABİ, Hasan, "İslam, Demokrasi, Devlet ve Batı", çev. Mevlüt Uyanık, *Yeni Der-gi*, Bahar-Yaz 1995, S. 7-8, s. 123-134.
- TURAN, Ertuğrul R., "Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s.), s. 11-19.
- TURHAN, Mümtaz, "Gerçek Değerlere Doğru: Garp Medeniyetinin Esas Değerleri", *Ülkü: Millî Kültür Dergisi*, 1 Nisan 1942, S. 13, s. 3-4.

- TURHAN, Mümtaz, "Kültür ve Medeniyet", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.
- TURHAN, Mümtaz, "Medeniyet Anlayışımız", *Türk Yurdu*, Ocak 1960, S. 10 (280), s. 1.
- TURHAN, Mümtaz, "Medeniyet ve Teknik", *Ülkü: Millî Kültür Dergisi*, 16 Mayıs 1942, S. 16, s. 2-3.
- TURHAN, Mümtaz, "Türk Kültür Unsurları Karşısında Avrupalı ve Amerikalılar", *Türk Yurdu*, Haziran 1955, S. 245, s. 889-893.
- TURİNAY, Necmettin, "Âkif ve Medeniyet Düşmanlığı", *Pınar*, Aralık 1969, S. 15, s. 2-3.
- TURNA, B. Bahür, "Şarkiyatçılık Anlamak: Edward Said'in "Şarkiyatçılık"ı Üzerine Notlar". *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s.), s. 219-241.
- TUTAL, Nilgün, "Edward Said'in *Oryantalizm*'i Nasıl Okunuyor?", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s.), s. 117-138.
- TUTAR, Kürşat, "Batı'da ve Osmanlı'da Girişimcilik - Kültür - Zihniyet İlişkisi", *Almıla*, Bahar 2013, S. 18, s. 147-151.
- TÜLÜCEOĞLU, Hasan, "Batılılaşmaya İlk Ayak Koyan Levent", *Yolcu*, Yıl: XII, 2013, S. 71, s. 25.
- TÜRE, Fatih, "Roma İmparatorluğu'nda Anıona Kurumu", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50 (ö.s.).
- TÜRER, Celal, "Ralph Waldo Emerson'un Oryantalizmi", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s.), s. 155-173.
- TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Doğu'nun Akşamından Batı'nın Şafağına: Modern Avrupa'yı Yaratan Anlayışın Doğuşu", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 108-116.
- TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1 (ö.s.), s. 207-218.
- TÜRKMEN, Füsün, "ABD'nin Dış Politikası: Devamlılık ve Değişim", *Doğu Batı*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32 (ö.s.), s. 157-180.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Batı ile İslâm Dünyasının İlişkisi: Medeniyet mi? Şiddet mi?", *Din ve Hayat*, 2012, S. 15, s. 14-17.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Medeniyetin Jeopolitiği", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.
- TÜTÜNCÜ, Mehmet, "Türkiye, Dış Türkler ve Batı", *Türkiye Günlüğü*, Kış 1992, S. 21, s. 124-127.
- TÜYLÜ, Abdullah, "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Medeniyet ve Çağdaşlaşma Meselesi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, Aralık 1987, S. 1, s. 29-33.
- UÇAR, Ahmet, "Batı, Fatih ve II. Abdülhamid", *Kültür*, Yaz 2008, S. 11, s. 168-173.
- ULUSOY, Muharrem, "Tunus'ta da Aynı Zihniyet: "Batı'ya Eşim, İslam'a Hışım", *Öğüt*, Yıl: III, Kasım 1987, S. 25, s. 22-23.
- UNAN, Fahri, "Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Medeniyet Teorisi", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 34-41.
- UTKU, Ali, "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri -Bir Metodik Tartışma-", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-II (ö.s.), s. 219-235.
- UTKU, Ali, "Yazı Oyunundaki Ölü Adam: Yazarın Ölümü ve Foucaultcu Retorik", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 14 (ö.s.), s. 191-201.
- UTKU, Gönül Yonar, "Doğu ve Batı Ülkelelerinde Nasreddin Hoca", *Yedi İklim*, Eylül-Ekim 2001, S. 138-139, s. 166-167.
- UYANIK, Mevlüt, "Medeniyetler Arası Çatışma Tezlerinin Analizi - Medeniyetler ittifakı ve Türkiye'nin Katkısı", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: VI, Yaz-Güz 2009, S. 21-22 (ö.s.), s. 187-209.
- ÜRGÜBLÜ, Münib Hayri, "Medenî Kanunumuzun Ana Vasıfları", *Ülkü*, C. IX, Temmuz 1937, S. 53, s. 376-379.

- VAKIL, Abdoolkarim, "Avrupa, Modernité ve Müslüman Tecrübesi", *Ay Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (Medeniyet ö.s.), s. 368-371.
- VALLERSUNDI, Ana Palacio, "Barselona Süreci: Avrupa Akdeniz Kuzey Güney Ortaklığı", çev. Eylem Canaslan, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 119-123.
- VEGLIERI, Laura Veccio, "Bir Garplı Gözüyle Müslümanlık", çev. A. K.. *Serdengeçti*, Yıl: III, Temmuz 1949, S. 7, s. 5.
- WAGNER, Jürgen, "Neo-Liberal Küreselleşme ve Avrupa Birliği'nin Militaristleşmesi", çev. Selen Göbelez, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 113-117.
- WALLERSTEIN, Immanuel, "Humeyni mi, Saddam mı. Göç mü?", çev. Levent Cennemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S. 7, s. 28-29'dan: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 252-251.
- WALLERSTEIN, Immanuel, "Medeniyet[ler] Niçin Yeniden Gündemde?", çev. Mustafa Özel, *İzlenim*, Yıl: 1, Ekim 1993, S. 10, s. 18-21'den; *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 253-259. Ayrıca bk. *Jeopolitik ve Jeokültür*, İz Y., İstanbul 1993, s. 307-315.
- WOOD, Ellen M., "Kapitalizmin Politikası", çev. Cumhur Atay, *Conatus*, Nisan-Temmuz 2006, S. 5, s. 149-162.
- YAKIT, İsmail, "Kültür ve Medeniyet Kavramları Üzerine", *Türk Yurdu*, Mart-Nisan 1998, S. 127-128 (488-489, ö.s.), s. 50-52.
- YAKUBOĞLU, M. Mukadder, "Batı Düşüncesinin Temel İkilemi Olarak Aşk ve Cinsellik", *Doğu Batı. Mayıs-Temmuz 2004, S. 27 (ö.s.)*, s. 13-26.
- YALMAN, Hakan, "Medeniyet Kimin Eseri?", *Köprü*, Kış 2003, S. 81 (ö.s.), s.
- YAPP, M. E., "Küreselleşme ve "Sivil Din", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 105-114.
- YAR, İsa, "Batı'yı Jurnalleyen Kalem: Cemil Meriç" (I-II), *Bercesta*, Yıl: IV, Temmuz 2006, S. 49, s. 15-16; Ağustos 2006, S. 50, s. 34-35.
- YARAŞIR, Volkan. "İşçi Sınıfının Ruhü: Sovyetler". *Conatus*, Kasım-Şubat 2006, S. 6, s. 19-38.
- YAVUZ, Hilmi, "Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Marife*, Yıl: II, Kış 2002, S. 3, s. 53-63.
- YAYLACI, İsmail, "Medeniyet ve Düzen: Sempozyum Notları" [Sempozyum Değerlendirmesi!], 2006/2, S. 21, s. 239-248.
- YAYLACI, İsmail, "Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumundan Bazı An(ı)lar", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 10-13.
- YAYLAGÜL, Ceran, "Batı Medeniyet-İçki Hakimiyet Mücadelesi ve Medeniyet-Dışı Düşman Tasavvuru, H. Asena Demirer Akmaner", *BSV Bülten*, Yıl: XVII, Mayıs-Ağustos 2006, S. 61, s. 29-31.
- YAZBECK HADDAD, Yvonne, "Seyyid Kutub: Batı'nın Reddi", *Dünya ve İslam*, Ağustos-Eylül 2012, S. 1, s. 21 [Dünya ve İslam, 1991, S. 5'ten alıntı],
- YEDİİYILDIZ, M. Asım, "Doğu ve Batı Medeniyeti Arasında Mehmet Akif", *Mehmet Akif Kitabı*, 2007, s. 112-115.
- YERASİMOS, Stefanos, "Küresel Değişim Sürecinde İslâm Dünyası ve Türkiye", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, 2000, s. 151-160.
- YEŞİL, Kâmil, "Birbirine Karışmayan İki Deniz: Doğu ve Batı", *İtibar*, Yıl: II, Kasım 2012, S. 14, s. 61-63.
- YEŞİLTAŞ, Murat, "Türk Dış-Politikasında Yeni Bir Perspektif: Medeniyetler İttifakı Girişimi?", *BSV Bülten*, Yıl: XIX, Mayıs-Ağustos 2008, S. 67, s. 17-20.
- YETİMOĞLU, Mehmet Ali, "Batı Yine Çıkamazda", *İcmal*, Yıl: 3, Ekim 1985, S. 26, s. 23-25.
- YILDIRIM, Ali Kemal, "Edward Said'in Şarkiatçılık Düşüncesine Eleştirel Bir Bakış", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11 (ö.s.), s. 139-152.

- YILDIRIM, Ercan, "Bir Devşirme Sistemin-den Bir Başka Devşirme Sistemine İslam-Batı İlişkileri Bağlamında Osmanlı Modernleşmesi", *İtibar*, Yıl: II, Kasım 2012, S. 14, s. 69-76.
- YILDIRIM, Ercan, "Kemalistlerin ve Batıcıların İslam Algısı: Allah ile Kul Arasındaki Maneviyat", *İtibar*, Yıl: III, Nisan 2013, S. 19, s. 61-67.
- YILDIRIM, Ercan, "Zamanın Ruhu ve İslam-Batı Çatışması - I-II", *İtibar*, Yıl: II, Aralık 2012, S. 15, s. 54-62; Yıl: III; Ocak 2013, S. 16, s. 59-66.
- YILDIZ, Emrah, "Batı'lı Muhayyilede Doğu İmajı (I)", *Almıla*, Güz 2008, S. 13, s. 102-104.
- YILMAZ, Murat, "Medeniyetler Çatışmasına Giriş", *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 13-21.
- YILMAZ, Murat, "Medeniyetlerin Tahribi ve Failin Meçhulleşmesi", *Medeniyetler Çatışması* (Vadi), 1995, s. 474-485.
- YILMAZ, Murat, "Yahyâ Kemâl ve Küreselleşme", *Yahyâ Kemâl ile Bir Medeniyeti Yeniden Okumak Sempozyumu*, haz. Ayşe yıldız Topuz, TÜKKAD Y., 1. b., Ankara 2009, s. 65-68.
- YÖRÜKÂN, Turhan, "Aphrodite'nin Yunan ve Roma Mitolojisine Dahil Edilmesiyle Oluşan "Syncretic" Bütünleşme", *Doğu Batı*, Şubat-Nisan 2001, S. 40 (ö.s), s. 181-212.
- ZAIM, Sabahattin, "Batı ile İlişkide Akl-ı Selim Çizgisi", *Altınoluk*, Yıl: II, Temmuz 1987, S. 17, s. 28-29.
- ZARIFIAN, Philippe, "Neden Bu Yeni Savaş Rejimi?", çev. Hatice Pınar Şenoğuz-Selin Tomris, *Conatus*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, s. 135-144.
- ZEYBEK, Recep, "Medeniyetlerin Sırrı", *Biat*, Aralık 1995, S. 8, s. 33.
- ZIZEK, Slavoj, "Liberal Waterloo (Ya da, Nihayet Washington'dan İyi Haberler!)", çev. Eylem Canaslan, *Conatus*, Ocak-Nisan 2005, S. 3 (ö.s.), s. 125-128.
- ZİYA GÖKALP, "Hars ile Medeniyet Münasebetleri", *Türk Kültürü*, Nisan 1977, S. 174, s. 331-337.
- ZİYA GÖKALP, "Hars ve Medeniyet", *Türk Kültürü*, Mart 1977, S. 173, s. 267-273.
- ZİYA GÖKALP, "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi", *Türkiye Günlüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.), s.
- ZİYA GÖKALP, "Harsı İntibah, Medenî İntibah", *Türk Kültürü*, Eylül 1977, S. 179, s. 695-700.
- ZORİP, Lelav "Doğu - Batı İkileminde Cinsiyete Dayalı Kimlik Politikaları", *Qijika Reş*, Güz 2012, S. 4, s.

B. Kitaplar

- ADIGÜZEL, Ömer vd., *Uygarlık Tarihi*, ed. İsmail Güven, Pegem Akademi Y., 3. b., Ankara 2010, XI+450 s.
- ADIVAR, Halide Edip, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*, Can Yayınları, İstanbul 2009, 360 s.
- AĞAOĞLU, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Y., 1. b., Ankara 1972, 146 s.; Doğu Kitabevi Y., İstanbul 2013, 112 s.
- AHMED RÂSİM, *Terakkiyât-ı İlmiyye ve Medeniyeye*, Matbaa-i Ebüzziyâ İstanbul 1304,71 s.
- AHMED REFİK [ALTINAY], *Târîh-i Medeniyeye t*, İbrahim Hilmi Neşr., İstanbul 1328/1912, 600 s.
- AHMED ZİYÂ, *Medeniyet Uğrunda*, Yeni Osmanlı Matb., 1327 [1911], 47 s. [Osm.].
- AKDEMİR, Ali vd., *Uygarlık ve Yönetim: Kuzey ve Orta Avrupa Ülkelerinde Uygarlığı Yönlendiren Yönetim Parametreleri*, Roma Y., 1. b., Ankara 2004, 133 s.
- AKSOY, Gürdal, *İnsan Kültür ve Uygarlık*, Avesta Y., 1. b., İstanbul 1996, 149 s.
- AKŞİT, İlhan, *Anadolu Uygarlıkları*, Güzel Sanatlar Matb., İstanbul 1982, 573 s.
- AKURGAL, Ekrem, *Anadolu Uygarlıkları*, Asır Matb., İstanbul 1988, 573 s.

- AKURGAL, Ekrem, *Ege: Batı Uygarlığının Doğduğu Yer: Doğu Hellen Kültür Tarihi İ.Ö. 1050-333*, yay. haz. Mustafa Özturanlı, İzmir Bş. Bid. Y., 1. b., İzmir 2000, XII + 124 s.
- AKURGAL, Ekrem, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, Net Y., İstanbul 1995, V+1 10 [234] s.
- AKURGAL, Ekrem, *Türkiye'nin Kültür Sorunları ve Anadolu Uygarlıklarının Dünyaya Tarihindeki Önemi*, Bilgi Y., 1. b., Ankara 1998, 223 s.
- ALBAYRAK, Sadık, *Türkiye'de İslamcılık - Batıcılık Mücadelesi*, Risale Y., İstanbul 1990, 405 s.
- ALMOND, Ian, *The New Orientalists Post-modern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, I. B. Tauris, London - New York 2007.
- AMIN, Samir, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Y., İstanbul 1993, 229 s.
- ANABOLU, Mükerrrem (Usman), *İstanbul ve Anadolu'daki Roma imparatorluk Dönemi Mimarlık Yapıları*, Arkeoloji ve Sanat Y., İstanbul 2001, 125 s.
- Anadolu Uygarlıkları ve Türkiye'nin Antik Kentleri*, ed. Necdet Akşit, fot. Haluk Uygur vd., Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1. b., Ankara, 2008, 480 s.
- Anadolu Uygarlıklarından 3. Binyıla Masajlar: Geçmişten Geleceğe Arayışlar Buluşması*, İstanbul, 9/10 Mart 2002, yay. haz. Osman Köker, TMMOB Mimarlar Odası Y., İstanbul 2004, 374 s.
- ARIES, Philippe, *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Y., Ankara 1991, 116 s.
- ARLI, Alim, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Y., İstanbul 2004, 225 s.
- ASAF HÜSEYİN, *Batının İslamla Kavgası*, çev. Mesut Karavaşin, Pınar Y., İstanbul 1991, 132 s.
- ASSMAN, Jan, *Kültürel Bellek: Eski Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Y., 1. b., İstanbul 2001, 345 s. [*Das Kulturelle Gedächtnis Schrift*].
- AŞAN YAMANLAR, Emine, *İnsanlığın Ortak Mirası: Uygarlık*, Erel Y., Ankara 2003, 501 s.
- ATATÜRK, Mustafa Kemal, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, haz. Afet İnan, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1998, XVIII + 557 s. (351-547 s. tıpkıbasım).
- ATEŞ, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile ilgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 416 s.
- AVCI, Nabi, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Anadolu Ü. Açıköğretim Y., Eskişehir, 1987, 63 s. [1. fasikül].
- AYDOĞAN, Metin, *Batı ve Doğu Uygarlıkları: Araştırma*, Umay Y., 1. b., İzmir 2006, 256 s.
- AYGÖREN, Esra, *Tarihte Olmayan Uygarlık*, Bu Y., 2. b., İstanbul 2011, 80 s.
- AYTAÇ, Çetin, *Sanat ve Uygarlık*, Y.evi yok, 2. b., Ankara 1981, 224 [22] s.
- BAĞCI, Rıza, *Medeniyet Buhranı Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, Kaynak Y., İzmir 2006, 96 s.
- BAINES, John, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Eski Mısır-II*, çev. Oruç Aruoba-Zeynep Aruoba, İletişim Y., İstanbul 1986, 240 s.
- BALABAN, M. Rahmi, *Çağdaş Medeniyetin Kökleri*, Bergama'yı Sevenler Cemiyeti Y., [Bergama?] 1953, 90 s.
- BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, *Batıya Doğru*, Sebât B.evi, İstanbul 1945, 188 s.
- BAŞGELEN, Nezhîh (ed.), *Uygarlıkların İzinde Kentsever Yazılar*, Arkeoloji ve Sanat Y., İstanbul 2008, 368 s.
- Batı Düşüncesinde İslam*, yay. haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Y., İstanbul 1993, 299 s. [Dış kapakta eser adı: *Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*].

- Batı Uygarlığı ve İslâm*, haz. Faruk Yılmaz, Berikan Y., Ankara 2011, 111 s.
- el-BEHİY, Muhammed, *Batı Toplumunda Sınıflaşma ve Çağdaş İslam Toplumuna Etkileri*, çev. M. Sait Şimşek, İlim Yayınları, İstanbul 1986, 87 s. [*Tabakiyyetu l-Müctemii' l-Evrubi ve Inikâsu Âsâruhâ ale l-Müctema 'i' l-İslâmiyyi' l-Muâsir*].
- BERGİL, Mehmet Suat, *Doğu Akdeniz'de Bir Uygarlık Gemisi: Kıbrıs'ın Geçmişi Üzerine Denemeler*, Galeri Kültür Y., 1. b., Lefkoşa 1995 (2. b.: 1997), 139 s.
- BERKES, Niyazi, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Y., İstanbul 2000, 162 s.
- BEYSANOĞLU, Şevket, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Dil, Kültür ve Uygarlık Kavramları*, Ziya Gökalp Demeği Y., Ankara 1997, 48 s.
- BİLGE, Muhittin, *Batılılaşma Sivil Toplum - Cuntacılık: Idris Küçükömer Üzerine Bir İnceleme*, Almla Kitap Y., Ankara 2012, 152 s.
- Bir Yurttaş Yaratmak: Muasır Medeniyet İçin Seferberlik Bilgileri 1923-1950*, haz. Zafer Toprak, fot. Özlem Atlı Özkarpatağ, Uğur Ataç-Aydın Coşkun, Yapı Kredi Y., İstanbul 1998, 120 s.
- Biyoloji Tarihi: İlk Uygarlıklardan 19. Yüzyıla*, haz. Murat Öner-Esin Kâhya, İmge K.evi Y., 1. b., Ankara 2007, 383 s.
- BOCHENSKI, I. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, YAZKO Y., İstanbul 1983, 320 s.
- BOISARD, Marcel A., *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, Fransızcadan çev. D. Ahsen Batur, Selenge Y., İstanbul 2002, 374 s. [*'Humanisme de l'İslam*].
- BRAUDEL, Fernand, *Maddî Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, Ağaç Y., İstanbul 1991, 207 s. [*Civilization and Capitalism 15th-18th Century*].
- Brinton, Clarence Crane - John B. Christopher - Robert Lee Wolff, *1453'ten Bugüne Kadar Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık* I-III, çev. Mete Tunçay, Cem Y., İstanbul 1982 [*Modern Civilization: A History of the Last Five Centuries*].
- BULLIET, Richard, *Çatışmadan İttifaka: İslâm-Hristiyan Medeniyet ilişkileri*, çev. Zehra Savran, Pınar Y., 1. b., İstanbul 2007, 216 s.
- BULUT, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2004, 199 s.
- BURUMA, Ian - Avishai Margalit, *Garbiyatçılık. Düşmanlarının Gözünde Batı*, çev. Güven Turan, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 2009, 121 s. [*Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*].
- CANAN, İbrahim, *Hangi Medeniyet Hangi Kültür Hangi Dünya*, Yeni Asya Y., İstanbul 1996, 224 s.
- CAPRA, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Y., İstanbul 1989, s.
- CEYLAN, Kâzım, *Uygarlık Tarihi*, Y.evi yok, Kırşehir 2002, VI+122 s.
- CHILDE, Vere Gordon, *Tarihte Neler Oldu?*, çev. Mete Tunçay-Alâettin Şenel, Alan Y., 7. b., İstanbul 1998, 240 s., Odak Y., İstanbul 1974, 404 s. [*What Happened in H i story*].
- CHURCHWARD, James, *Batık Kıta Mu'nun Çocukları*, çev. Ercan Arısoy, Dönüşüm Basım Y., 3. b., İzmir 2001, 268 s. [*The Children of Mu*].
- CIPPOLA, Carlo M., *Beşinci Yüzyıldan Onyedinci Yüzyıla Akdeniz Dünyasında Para, Fiyatlar ve Medeniyet*, çev. Ali İhsan Karacan, Bağlam Y., 1. b., İstanbul 1993, 95 s.
- CLARK, Kenneth, *Civilisation = Uygarlık*, Türk-İngiliz Kültür Demeği ve İngiliz Kültür Heyeti Y., Ankara 1973?, 6 s.
- CLEVELAND, William, *Batiya Karşı İslam - Şekip Arslan'ın Mücadelesi*, çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, 335 s.
- CLOUGH, Shepard Bancroft, *Uygarlık Tarihi*, çev. Nihal Önel, Varlık Y., İstanbul

- 1965, 240 s. [*The Rise and Fail of Civilisation*],
- CORM, Georges, *Avrupa ve Batı Miti*, çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Y., İstanbul 2011, 364 s.
- CORNELL, Tim, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Roma Dünyası*-V, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Y., İstanbul 1988, 245 s.
- COŞAR, Mehmet, *Uygarlık Yolunda Çalışanlar ve Ay'ın Fethi*, Işıl K.evi Y., İstanbul 1969?, 64 s.
- CRANSTON, Maurice, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, M.Ü. İFAV, İSTANBUL 1995, 134 s.
- CURTIUS, Emest-Robert, *Fransız Medeniyeti*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul Ü. Y., İstanbul 1938, VIII+200 s.
- Çağdaş Dünya Ansiklopedisi*, 3. Cilt: *Uygarlık Tarihi*, haz. Neil Ardley vd., yay. haz. Erol Erduran, Remzi K.evi Y., İstanbul 1981.
- ÇELİK, Aziz, *AB Sosyal Politikası: Uyum Sürecinin Uyumsuz Alanı*, Kitap Y., İstanbul 2006, 305 s.
- ÇELİK, Hüseyin, *Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı ya Bakışı*, Ufuk Kitapları Y., 4. b., İstanbul 2009, 243 s.
- ÇETİNAZLAN, Ahmet, *Uygarlık Tarihi*, Y.evi yok, 3. b., Ankara 2003, 192 s.
- DALLMAYR, Fred, *İmparatorluk mu Kozmopolis mi? Medeniyet Yol Ayrımında*, çev. Halit Özkan, Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi Y., İstanbul 2005, 31 s.
- DAWSON, Christopher, *İlerleme ve Din*, çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan, Açık kitap Y., 1. b., İstanbul 2003, 250 s. [*Progress and Religion*].
- DELMAS, Claude, *Avrupa Uygarlık Tarihi*, çev. Nihal Önel, Varlık Y., İstanbul 1973?, 182 s.
- DINAN, Desmond (ed.), *Avrupa Birliği Ansiklopedisi* /-//, çev. Hale Akay, Kitap Y., İstanbul 2005, 500+522 s. [*Encyclopedia of the European Union*]
- Dış Basında Medeniyetler ittifakı*, 26 Mart-10 Nisan 2009, Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü Haber Dairesi Başkanlığı, Ankara 2009, 33 s.
- DOĞAN, D. Mehmet, *Batılılaşma İhaneti*, Yazar Y., 33. b., Ankara 2008, 167 s.
- DOYAR, Cahit Doğan, *Zamanın Gerçek Tarihi: Tanrı - Yaratılış - Peygamberler - Efsaneler - Uygarlıklar*, Ozan Y., İstanbul 2009, 536 s.
- DUHAMEL, Georges, *Medeniyet*, çev. Zahir Güvemli-Tahsin Yücel, Varlık Y., İstanbul 1954, 126 s.
- DUHAMEL, Georges, *Yeni Türkiye: Bir Garp Devleti*, çev. Can Yücel, Türkiye İş Bankası Y., Ankara, 1956, 88 s. [*La Turquie Noevelle, Puissance d'Occident*],
- DURA, Cihan - Hayriye Atik, *Ekonomik Açıdan Avrupa Birliği Sözlüğü Avrupa Birliği Ekonomi Sözlüğü*, Vadi Y., Ankara 2004, 291 s.
- DURALI, Şaban Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı - Gelişimi - Konumu - Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, Dergâh Y., 4. b., İstanbul 2010, 243 s.
- DURALI, Teoman, *Yeniçağ Avrupa Medeniyetinden Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetine*, İz Y., İstanbul 1996, 151 s. [kapakta: *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti*],
- DURAN, Nizamettin, *Kültür Uygarlık ve Spor*, Hatay'a Hizmet Vakfı Y., 1. b., Antakya 2003, 169 s.
- EBÜ SÜLEYMAN, Abdülhamid, *Ümmet ve Uygarlık Krizi*, çev. Hım Güner, Akabe Y., 1. b., İstanbul 1988, 100 s.
- EĞRİBEL, Ertan - Ufuk Özcan, *Türkiye'de Modernleşme: Batılılaşma Yerine Küreselleşmenin İkame sil Sosyoloji Yıllığı*-22, Doğu Kitabevi Y., İstanbul 2013, 504 s.
- ELIAS, Norbert, *Uygarlık Süreci: Sosyo-olumsal ve Psiko-olumsal! İncelemeler I*, çev. Ender Ateşman, İletişim Y., 6. b., İstanbul 2011, 349 s. [*Über den Prozeß der Zivilisation*],

- ELIAS, Norbert, *Uygarlık Süreci: Sosyo-olumsal ve Psiko-olumsal incelemeler II*, çev. EROL Özbek, İletişim Y., 4. b., İstanbul 2009, 458 s.
- ELLUL, Jacques, *Teknoloji Toplumu*, çev. Musa Ceylan, Bakış Y., 1. b., İstanbul 2003, 471 s. [*The Technological Society*]
- EREN, Ramazan, *Anadolu'nun 5000 Yıllık Medeniyet Merkezi Troia*, Y.evi yok, Çanakkale 1998, 93 [3] s.
- ERENER, Abdülkadir, *Tarihi Seyri İçinde Medeniyet*, Y.evi yok, İstanbul?, 1980, 238 s.
- ERİŞ, Eyüp, *Bergama Uygarlık Tarihi*, Y.evi yok, 1. b., İzmir 1979, 384 s. + 26 res. + 5 kati. plan.
- EROL, Burhan, *Dünya Güvenlik ve İşbirliği için Evrensel Medeniyet Doktrini*, Ramazan Koyuncu Y., İstanbul 2004, 109 s.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki, *Uygarlığın Çıkmazları*, Uygarlık Y., 1. b., İstanbul 1990, 488 s.
- FEBURE, Lucien, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, çev. Mehmet Ah Kılıçbay, İmge K.evi Y., 1. b., Ankara 1995, 176 s. [*Combats Pour d'Histoire*].
- FERGUSON, Niall, *Uygarlık - Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 2012, 387 s. [*Civilization - The West and the Rest*].
- FERİD [TEK], *Târih-i Medeniyet*, İstanbul 1327, 856 s.
- France: Bir Ülke Bir Halk Bir Uygarlık*, Fransa Büyükelçiliği Y., Ankara 1979?, 47 s.
- FRANKL, George, *Batı Uygarlığı: Ütopya ve Trajedi*, çev. Yusuf Kaplan, Açılımkitap, İstanbul 2003, 134 s.
- FRÉDÉRIC, Louis, *Medeniyet Tarihi I-IV*, çev. Vahdet Gültekin, Doğan Kardeş Y., İstanbul 1974?, 943 s.
- FREELY, John, *Türkiye Uygarlıklar Rehberi I-V*, çev. Tuncay Birkan-Gürol Koca-Aşlı Biçen, Yapı Kredi Y., 2. b., İstanbul 2003.
- FREEMAN, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Anđı, Dost K.evi Y., 1. b., Ankara 2003, 699 s. [*Egypt, Greece and Rome Civilisations of the Ancient Mediterranean*],
- FREUD, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Y., 4. b., İstanbul 2011, 99 s. [*Das Unbehagen in der Kùltùr*].
- FREUD, Sigmund, *Uygarlık Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Y., 2. b., Ankara 1997, 376 s. [*Civilization, Religion and Society*],
- FREUD, Sigmund, *Uygarlık Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, Payel Y., 1. b., İstanbul 2004, 359 s. [*Civilization, Religion and Society*].
- FUKUYAMA, Francis, *Tarihin Sonu mu*, katkı: Taha Akyol, Ailen Bloom, Ali Bulag, Ahmet Davutoğlu, Kemal Ersözölü, P. Hassner, G. Himmelfarb, I. Kristol, Ömer Laçiner, D. P. Moynihan, İsmet Özel, S. Sestanovich, çev. Yusuf Kaplan, Rey Y., Kayseri, t.siz, 206 s. [*The End of History?*].
- GABRIEL-LEROUX, J. - Georges Contenau, *Eski Akdeniz ve Yakın Doğu Uygarlıkları*, çev. Nihal Onol, Varlık Y., İstanbul 1966, 235 s.
- GABRIEL-LEROUX, J., *İlk Akdeniz Medeniyetleri*, çev. Cevdet Perin-Mithat Perin, Remzi K.evi Y., İstanbul 1944, 159 s.
- GARAUDY, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Y., 2. b., İstanbul 2007, 206 s. [*Comment l'Homme Devint Humain*].
- GARAUDY, Roger, *Medeniyetler Diyalogu: insanca Yaşamak için*, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Y., 1. b., İstanbul 2011, 254 s.
- GASPIRINSKİ, İsmail, *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene*, Matbaa-i Ebüzziyâ. İstanbul 1302. 46 s.
- GUÉNON, René, *Doğu Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Hece Y., 2. b., Ankara 2010, 217 s.
- GUGLIELMO, Ferraro, *Medeniyet-i Kadimenin Zevâli*, çev. Ziya Gevher, Matbaai Âmire, İstanbul 1339, 464 s.

- GÜNBULUT, Şükrü, *Küçük Felsefe Tarihi*, Maya Matb.-Yay, Ankara 1983, 194 s.
- GÜR, Selçuk, *ilk insandan Selçuklu'ya Anadolu Uygurlukları ve Antik Şehirler*, Alfa Y., 1. b., İstanbul 2007, 376 [31] s.
- GÜRDOĞAN, Ersin, *Teknolojinin Ötesi: Kaybolan Ölçü ve Bozulan Denge*, Akabe Y., İstanbul 1985, 160 s.
- GÜZELMANSUR, İsmail, *Uygurluk Şehri Antakya*, Hatay Valiliği Y., 1. b., Hatay 2000, 208 s. (Tür.+İng).
- el-HÂLİDÎ, Salâh Abdülfettah, *Seyyid Kutub Gözüyle Amerika*, çev. Remzi Yeşilli, Hikmet Neşr, İstanbul 1987.
- HALMAN, Talât S., *Eski Uygurlukların Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Y., 3. b. [1. b.: 1974], İstanbul 2011, XIX+653 s.
- HATEMİ, Hüseyin, *Batılılaşma*, Bir Y., İstanbul 1987, 285 s.
- Hilmi Ziya [Ülken] - Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *İbn Haldun*, Kanaat K.evi Y., İstanbul 1940, 224 s.
- HOBSON, John M., *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Y., 2. b., İstanbul 2008, 314 s. [*The Eastern Origins of Western Civilisation*].
- HOLTON, R. J., *Kentler Kapitalizm ve Uygurluk*, çev. Ruşen Keleş, İmge K.evi Y., 1. b., Ankara 1999, 203 s. [*Cities, Capitalism and Civilization*],
- HORNEY, Karen, *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, çev. Başak Kıcırcı, Sel Y., 1. b., İstanbul 2013, 199 s. [*The Neeurotic Personality of Our Time*],
- HUFF, Toby E., *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi: İslam Dünyası, Çin ve Batı*, Epos Yayınları, 2010, 544 s.
- HUNKE, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Sezgin Çevik, Bedir Y., İstanbul, t.siz, 494 s. + albüm [*Allah's Sonne über dem A bend land - Unser Arabischen Erbe*],
- HUNKE, Sigrid, *Batı'yı Aydınlatan Doğu Güneşi*, çev. Işık Soner, Kaynak Y., 1. b., İstanbul 2008, 486 s. [*Allah's Sonne über dem Abendland*],
- HUNTINGTON, Samuel P. vd., *Medeniyetler Çatışması*, deri. Murat Yılmaz, Vadi Y., Ankara 1995, 485 s.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması*, çev.?, Aktüel Y., [İstanbul, 2000?], 23 s. [*The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*],
- IRWIN, Robert, *Oryantalî stier ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Y., 1. b., İstanbul 2008, 347 s. [*For or Lust of Knowing the Orientalist and Their Enemies*],
- İBN HALDUN, *Mukaddime: Osmanlı Ter-cümesi*, I-III, çev. Pirizâde Mehmed Sâhib-Ahmed Cevdet Paşa, yay. haz. Yavuz Yıldırım vd., Klasik Y., 1. b., İstanbul 2008, XLVI+415+426+324 s.
- İLERİ, Celâl Nuri, *Uygurluk Çatışmasında Türkiye*, yay. haz. Mahir Aydın, Togan Y., 1. b., İstanbul 2008, 280 s.
- İLHAN, Attilâ, *Hangi Batı?*, Türkiye İş Bankası Y., 2. b., İstanbul 2012, 323 s.
- İlimler ve İdeolojiler*, [haz.] Nice (Fransa) Çağdaş Medeniyet Üzerine Araştırmalar Merkezi, çev. Fahrettin Arslan, Ümrân Y., Ankara 1980? XIII+293 s.
- İNALCIK, Halil, *Doğu Batı: Makaleler - I*, yay. haz. Şermin Korkusuz - Zeynep Uyguner, Doğu Batı Y., 1.-2. b., 2005; 3. b., Ankara 2006, 414 s.
- İNALCIK, Halil, *Doğu Batı: Makaleler - II*, yay. haz. Taşkın Takış- Sunay Aksoy, Doğu Batı Y., 1. b., 2008, 2. b., Ankara 2009, 416 s.
- İNALCIK, Halil, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, dizini haz. Sevgi Özçelik, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., İstanbul 2011, XI-1+400 s.
- İNAN, M. Âkif, *Din ve Uygurluk*, Akabe Y., 1. b., İstanbul 1985, 151 s.; Eğitim-Bir-Sen Y., 2. b., Ankara 2006, 109 s.
- İREN, Musa Kâzım, *Modern Medeniyet*, Hikmet Neşr., İstanbul 2004, 190 s.
- KAHF, Mohja, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*, çev. Yeşim Sezdirmiş, Kü-

- re Y., İstanbul 2006, VI+ 232 s. [*Western Representations of the Muslim Women*].
- KALIN, İbrahim, *İslâm ve Batı*, İSAM Y., İstanbul 2007, 186 s.
- KALKAN, A. Vefik, *İmandan Doğan Medeniyet: Avrupa Tefekkürü ile Mukayeseli İslâm Medeniyeti Tefekkürü, Sanatı ve Dini, Menşei ve Kur anı Kerim*, Y.evi yok, Ankara 1954, 188 s.
- KALKANDELEN, A. Hayrettin, *Çılgınlıktan Doğan Uygarlık*, Y.evi yok, Ankara 2008, 110 s.
- KANSU, Şevket Aziz, *İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetler*, C. I, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 1946, XVIII+ 263 s. + 54 res. 1 lev.
- KARADUMAN, Fethi, *Çağdaş Uygarlık Öncüsü "Atatürk"*, ADD Mersin Şub. Y., Mersin 2001, 229 s.
- KARAKOÇ, Sezai, *Edebiyat Yazıları I: Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*, Diriliş Y., 5. b., İstanbul 2012, 126 [1] s.
- KARAMURSAL, Ziya, *Medeniyet Tarihi: Synoptique Resimli*, ressam: Elda Hauber, Y.evi yok, İstanbul?, 1949, 197 [35] s. ["Medeniyetimizin Yedi İnkılâbı" başlıklı metin ile],
- KAYA, Yalçın, *Bozkırdan Doğan Uygarlık: Köy Enstitüleri; "Antigone'den Mızraklı İlmihal'e" İ-II*, Y.evi yok, 1. b., İstanbul 2001.
- KAZMAZ, Süleyman, *Milli Kültürü Muasır Medeniyet Seviyesinin Üstüne Çıkarmak Açısından Batı Kavramı*, Y.evi yok, Ankara 2001, 46 s.
- KAZMAZ, Süleyman, *Yeni Bir Güneş Atatürk ve Anadolu Medeniyeti*, Atatürk Araştırma Merkezi Y., Ankara 2004, 240 s.
- KELEŞ, Ruşen - Ayşegül Mengi, *Avrupa Birliğinin Bölge Politikaları*, Cem Y., İstanbul 2013, 364 s.
- KEMAL TAHİR, *Notlar / Batılaşma*, yay. haz. Cengiz Yazoğlu, Bağlam Y. 1. b., İstanbul 1992, 242 s.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu Y., 4. b., İstanbul 1991, 224 s.
- KISHLANSKY, Mark A. (deri), *Batının Kaynakları, C. I: Batı Medeniyeti Okumaları (Başlangıçtan 1600'e)*, tercüme: M. Kürşad Atalar, Açılım Kitap Y., 1. b., İstanbul 2009, 589 s. [*Sources of the West*].
- KISHLANSKY, Mark A. (deri), *Batının Kaynakları, C. II: Batı Medeniyeti Okumaları (1600'den Günümüze)*, tercüme: M. Kürşad Atalar, Açılım Kitap Y., 1. b., İstanbul 2009, 627 s. [*Sources of the West*].
- KOLCU, Ali İhsan, *Batı Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, 486 s.
- KOYRE, Alexandre, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe*, çev. İzzet Tanju, Belge Yayınları, İstanbul 1994, 138 s.
- KOYRE, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları-I*, çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK Y., Ankara 2000, 277 s.
- KOYRE, Alexandre, *Bilim ve Devrim Newton*, çev. Nur Küçük, Salyangoz Y., İstanbul 2006, 484 s. [*Newtonion Studies*].
- KOYRE, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, 196 s.; 2. b., Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, 192 s. [*Etudes d'histoire de la pensee scientifique*].
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, yay. haz. Orhan E. Köprülü, Ötüken Neşr., İstanbul 1981, 268 s.
- KUTLUER, İlhan, *"Bilimsellik" Üzerine*, Beyan Y., İstanbul 1983, 91 s.
- KUTLUER, İlhan, *Modern Bilimin Arka planı*, İnsan Y., İstanbul 1985, 216 s.
- KUTUB, Muhammed, *Batıcı Söylemler ve İslam*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Y., İstanbul 2000, 183 s. [*el-İlmâniyyûn ve't İslam*],

- LAHBABİ, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa Milli Kùltürler ve Medeniyet: Denemeler*, çev. Bahaeddin Yediylldız, Tur Y., İstanbul 1980, 200 s.
- LANGE, Nicholas, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Yahudi Diinyası-IV*, çev. Akın Atauz-Sevil Atauz, İletişim Y., İstanbul 1987, 240 s.
- LEVI, Peter, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi-III*, çev. Neşe Erdilek, İletişim Y., İstanbul 1987, 239 s.
- LEWIS, Bernard, *Uygarlık Tarihinde Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Pegasus Y., 1 .b., İstanbul 2006, 287 s. [*Arabs in History*].
- LEWIS, Reina, *Oryantalizmi Yeniden Düşünmek*, Kapı Yayınları, 2006, 424 s.
- LIPSON, Leslie, *Demokratik Uygarlık*, çev. Haldun Gülalp-Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., Ankara 1984, XI+516 s.
- LISSNER, Ivar, *Uygarlık Tarihi*, çev. Ali Moran, Milliyet Y., 1. b., İstanbul? 1973, 416 s.
- MAHBUBANİ, Kishore, *Asyalıların Kafası Çalışır mı?: Doğu ile Batı Arasındaki Farkı Anlamak*, çev. Can Polat, Aykırı Y., İstanbul 2004, 191 s. [*Can Asians Think?*].
- MAKDİSİ, George, *İşkımin Klasik Çağında ve Hristiyan Batı da Beşerî Bilimler*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, 482 s.
- MANSUR, Perviz, *İslam ve Batı*, çev. Yusuf Ziya Cömert - İhsan Durdu, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, 168 s.
- MARCUSE, Herbert, *Aşk ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefî Bir Araştırma*, çev. Seçkin Çağan, May Y., İstanbul 1968, 318 s.
- MARCUSE, Herbert, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefî bir inceleme*, çev. Aziz Yardımlı, idea Y., İstanbul 1985, 308 s.
- MATTHEW, Donald, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Ortaçağ Avrupası-VI*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İletişim Y., İstanbul 1988, 240 s.
- McCORMICK, John, *Avrupa Birliğini Anlamak*, çev. Yusuf Şahin - Hasan Hüseyin Şahin, BigBang Y., İstanbul 2014, 382 s.
- Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, haz. Tanıl Bora, Birikim Y., 4. b., İstanbul 2011, 292 s.
- Medeniyet yani Sivilizasyon*, İstanbul 1984, 16 s.
- Medeniyetler Çatışması*, Samuel P. Huntington vd., deri. Murat Yılmaz, Vadi Y., Ankara 1995, 485 s.
- Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, yay. haz. Mustafa Armağan, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul 2000, 176 s. [.]
- MEHMED MANSUR, *İskenderiye Kütüphanesini Müslimánlar nu Yaktı?*, sadl. Fahri Unan, TDV Y., Ankara 1995, XVI + 143 s.
- MELLAART, James, *Yakındağı nun En Eski Uygarlıkları*, çev. Bilge Altmok, Arkeoloji ve Sanat Y., 1. b., İstanbul 1988, 143 s.
- MENEKŞE, Erdoğan, *Anadolu Uygarlıkları Kanatlarıımın Altında = Anatolian Civilizations Under My Wings*, Menekşe Havacılık Y., 1. b., Ankara 2006, 227 s.
- MENEMENCİOĞLU, E., *Millet ve Medeniyet Camiası Nizamı*, Türk Hukuk Kurumu Y., Ankara 1959, 41 s.
- MENEMENCİOĞLU, Ethem, *Medeniyet Nizamı (Diplomasi Yoluyla)*, Y.evi yok, İstanbul?, 1950?, 88 s.
- MERİÇ, Cemil, *Ümrandan Uygarlığa*, Ötügen Neşr., 3. b., İstanbul 1979, 366 s.; İletişim Y., yay. haz. Mahmut Ali Meriç, 1. b., İstanbul 1996, 349 s.
- MERYEM CEMİLE, *Batı Uygarlığı ve İnsan*, çev. İbrahim Ethem Bilgin, Kùltür Basın Yayın Birliğı, İstanbul, t.siz, 112 s.
- MODZELEVSKİ, Karol, *Barbarların Avrupa'sı: Romanın Mirasçıları Karşısında Germanler ve Slavlar*, çev. Nedim Demirtaş, dizin: Erkan İrmak, Türkiye İş Bankası Y., 1.b., İstanbul 2011, XVIII+480 s.
- MONTGOMERY, David R., *Toprak: Uygarlıkların Erozyonu*, çev. Emel Anıl, Türkiye İş Bankası Y., 1.b., Ankara 2010, VI+363 s. [*The Erosion of Civilizations*]

- MORIN, Edgar-Sami Nair, *Bir Uygarlık Siyaseti*, çev. Sinan Köm, Om Y., 1. b., İstanbul 2000, 319 s. [*Une Politique de Civilisation*].
- MURRAY, Gilbert, *Yunan Medeniyeti Niçin Ebedidir?: Modern Dünyaya Hitaben Eski Yunan Medeniyetinin Kıymeti Hakkında Altı Konuşma*, çev. Osman Derinsu, Nümune Matb., İstanbul 1940, 32 s.
- MUTLUAY, Nazmiye, *İlkçağda Ön Asya Uygarlık Merkezlerinde Eğitim*, Ütopya Y., 1. b., İstanbul 2004, 175 [1] s.
- NAKAVİ, M., *Batılılaşma Sosyolojisi*, haz. Muhammed Ali Cenneti, İslami Kültür ve İlişkiler Y., Tahran 1997, 373 s. [*Garb-gerai*]
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Batı Felsefeleri ve İslam*, çev. Selahaddin Ayaz, Bir Y., İstanbul 1985, 80 s.
- NEDVÎ, Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî, *Asrımızdaki İslam Tetkikleri: Batıda ve Doğuda Yazılmış*, çev. Abdülaziz Hatip, Işık Y., İzmir 1993, 66 s.
- NEEDHAM, Joseph, *Doğu'nun Bilgisi Batının Bilimi*, çev.-deri. A. Nejat Acar vd., M AB Y., Ankara 1983, 136 s.
- NEF, John, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, çev. Erol Güngör, Kalem Y., 2. b., İstanbul 1980, 207 s.
- NORDAUX, Max, *Medeniyet Yalanları*, çev. Ahmed Salâhaddin, Araks Matb., İstanbul 1328, 165 s.
- OKAN, Oya, *Batı Düşüncesinde Liberalizm ve Tarihi Koşulları*, İÜ. Edebiyat Fakültesi Y., Ankara 2001, 90 s.
- OKAY, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, MEB. Y., 2. b., İstanbul 1991, XI + 424 s.
- OLCAYTU, Turhan (haz.), *Atatürk'ün Hedef ilkeleri: Çağdaş Uygarlık Düzeyine Ulaşma*, Uluslararası Uions Yönetim Çevresi 118-Y Y., 2. b., İstanbul 1994, 95 s.
- OLGUNER, Fahrettin, *Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Ü. İlahiyat F. Y., Konya 1990, XIII + 54 + 38 s.
- OZANKAYA, Özer, *Cumhuriyet Çınarı: Mustafa Kemal'i "Atatürk" Yapan Uygarlık Tasarımı*, Cem Y., 1. b., İstanbul 2003, 462 s.
- ÖZAKBAŞ, Ömer Faruk, *Medeniyet Bu mu?*, Y.evi yok, Balıkesir?, 1951, 240 s.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Bir Medeniyet Teorisi: Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*, Ötüken Neşr., 3. b., İstanbul 2009, 138 s.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neşr., 1. b., İstanbul 1997, 107 s.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Neşr., İstanbul 1998, 240 s.
- ÖZCAN, Mustafa, *21 Yüzyıl Eşiğinde Medeniyetler Çatışması*, Yeni Şafak Y., İstanbul 1995.
- ÖZÇINAR, Osman Şefik, *1946 Medeniyet Duası = Civilisation Prayer for 1946 = La Priere de Civilisation de 1946*, Y.evi yok, Ankara 1946, 3 s.
- ÖZEU, İsmet, *Kalın Türk: Medeniyetler Çatışması Üzerine*, Nisan 1993, Şûle Y., İstanbul 2006, 53 s.
- ÖZEL, İsmet, *Üç Mesele: Teknik - Medeniyet - Yabancılaşma*, Dergâh Y., gözden geçirilmiş 2. b. İstanbul 1984 [1. b.: 1978], 189 s.
- ÖZEL, Mustafa, *Amerikan Yüzyılının Sonu*, İz Y., İstanbul 1993, 245 s.
- ÖZEL, Mustafa, *Medeniyet ve Modernlik*, Kitabevi Y., İstanbul 1997, 176 s.
- ÖZTÜRK, Hüseyin, *Düşünce ve Uygarlık Tarihi*, Ülke Y., Ankara, 1987, 292 s.
- ÖZTÜRK, Kemal, *Pera Palas: Beyoğlu'nun Batılılaşma Hikâyesi*, İstanbul Bş. Bid. Y., İstanbul 2010, 176 s.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Batı Sömürgeciliği ve İslam Dünyası: (Huntington ve Steinbach'ın Eseri)*, Yeni Boyut Y., İstanbul 2003, 351 s.
- PETRUCCIOLI, Attilio, *Bellek Yitiminin Arından Akdeniz İslam Kent Dokusunun*

- Öğrettikleri*, çev. Burcu Kütükçüoğlu, Yapı Endüstri Merkezi Y., 1. b., İstanbul 2008, 211 s.
- ROBINSON, Francis, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlık Ansiklopedisi* I-VII, çev. Mete Tunçay, İletişim Y., İstanbul 1986.
- ROBINSON, J. H., *Medeniyet*, çev. Nusret Köymen, Y.evi yok, İstanbul 1945, 14 s.
- ROSZAK, Theodor, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer: Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşkınlık*, çev. Nairn Öztürk, İnsan Y., İstanbul 1999, 448 s. [*Where the Waste-land Ends: Politics and Trencendence in Postindustrial Society*].
- RUKNİ MUSAWİ LARİ, Seyyed Mujtaba, *Batı Medeniyeti ve İslam*, çev. Nedim Taner., Akabe Y., İstanbul 1991, 230 s. [*İslam ve Sîmâ-yi Temeddün-i Garb*].
- RUSSEL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: ilkçağ - Ortaçağ - Yeniçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama Y., 3. b., İstanbul 1938, LXXV + 838 s.
- SAİD, Edward, *Oryantalizm: Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ünler, Metis Y., 4. b., İstanbul 2004.
- SALİHOĞLU, Mehmet, *Atatürkçü Düşünce: Uygarlık, Yobazlık ve Dil Üstüne Denemeler, Eleştiriler, incelemeler*, Y.evi yok, Ankara? 1972, VII+162 s.
- SARTON, George, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, çev. Melek Dosay Demir, Gündoğan Y., 1. b., Ankara 1995, 150 s. [*Ancient Science and Modern Civilization*].
- SCHWEITZER, Albert, *Uygarlık ve Barış*, çev. Kemal Vehbi Gül-Ender Gürol, Varlık Y., İstanbul 1965, 164 s.
- SCHWEITZER, Albert, *Uygarlık ve İnsanlık*, çev. Tüten Anğ-Haluk Coşkun, Yankı Y., İstanbul 1969, 132 s.
- SEGUELA, Jacques, *Hollywood Daha Be-yaz Yıkar*, çev. İsmail Yerguz, Afa Y., İstanbul 1991, 213 s. [*Hollywood Lave Plus Blanc*].
- SEIGNEBOS, Charles, *Hülâsa-i Târih-i Medeniyet*, çev. Ahmed Refik, Kasbar Matb., İstanbul 1328/1912, 367 s.
- SEIGNEBOS, Charles, *Muhtasar Târih-i Medeniyet*, çev. Ahmed Refik [Altınay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 365 s.
- SEIGNEBOS, Charles, *Târih-i Medeniyet, Cilt I: Şark, Yunanistan, Roma*, çev. Ahmed Refik [Altınay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 526 s.
- SEIGNEBOS, Charles, *Târih-i Medeniyet, Cilt II: Kurûn-i Vustâ ve Ezmine-i Cedit*, çev. Ahmed Refik [Altınay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 526 s.
- SEIGNEBOS, Charles, *Târih-i Medeniyet, Cilt III: Asr-ı Hâzır*, çev. Ahmed Refik [Altınay], Artin Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328/1912, 619 s.
- SEIGNOBOS, Charles, *Hülâsa-i Târih-i Medeniyet*, çev. Ahmed Refik [Altınay], A. Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328, 367 s.
- SEIGNOBOS, Charles, *Târih-i Medeniyet (Kurûn-i Vustâ, Kurûn-i Ahire)* I-II, çev. Afdûlganî Seniy [Yurtman], Asır Matb., Selânik 1328, 274+312 s.
- SEIGNOBOS, Charles, *Târih-i Medeniyet* I-II-III, çev. Ahmed Refik [Altınay], A. Asaduryan ve Mahdumları Matb., İstanbul 1328, 526+600+619 s.
- SENNETT, Richard, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Y., 2. b., İstanbul 2006, 387 s. [*Flesh ant Stone: The Body and the Citiy in Western Civilization*].
- SERT, Selahattin, *Mezopotamya dan Avrupa'ya Büyük Uygarlıkların Doğuşu: Diller Tarihi Arkeolojisi*, Ozan Y., İstanbul 2009, 480 s.
- SETON, Lloyd, *Türkiye'nin Tarihi: Bir Gezginin Gözüyle Anadolu Uygarlıkları*, çev. Ender Varinlioğlu, TÜBİTAK Y., 9. b., Ankara 1998, V+228 s.
- STALL, Sam, *Uygarlığı Değiştiren 100 Ke-di: Tarihte En Çok Sözü Geçen Kediler*,

- çev. Can Y., 1. b., İstanbul 2009, 136 s. [*100 Cats Who Changed Civilization*].
- STALL, Sam, *Uygarlığı Değiştiren 100 Köpek*, çev. Can Y., 1. b., İstanbul 2010, 172 s. [*100 Dogs Who Changed Civilization*].
- STEWART, Desmond, *Batılı Gözüyle İslam Kültür ve Medeniyeti*, çev. Murat Özyiğit-Müjdat Kayayerli, Esra Y., Konya 1994, 250 s.
- SÜPHANDAĞI, İsmail, *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*, Gelenek Y., İstanbul 2004, 219 s.
- ŞAHİN, Muhammet, *Uygarlık Tarihi*, Okutman Y., 4. b., Ankara 2009, 162 s.
- ŞENEL, Adam, *Uygarlık Çizgisi*, Bizim Y., Ankara 1968, 166 s.
- ŞENTÜRK, Recep, *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru*, Timaş Y., 1. b., İstanbul 2010, 272 s.
- ŞERİATİ, Ali, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev. Fatih Selim, Düşünce Y., İstanbul 1980, 144 s.
- ŞERİATİ, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Fatih Selim - Abdurrahman Arslan, Düşünce Y., 1. b., İstanbul 1980, 200 s. Diğer tercümelere: çev. Ahmet Yükseloğlu, Bir Y., 1. b., İstanbul 1984, 227 s.; çev. İsa Çakan, Yeni Zamanlar Y., 2. b., İstanbul 2005, 208 s.
- TANILLI, Server, *Uygarlık Tarihi*, Cumhuriyet Kitapları Y., 27. b., İstanbul 2011, 572 s.
- TANILLI, Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası* I-VI, Alkım Y., 10. b., İstanbul 2007, 565+499+559+539+581+540+700 s.
- TAŞ, Behzat, *Anadolu'nun Eski Sakinleri: Çizgilerle Anadolu Uygarlıkları*, Büyülü Fener Y., 1. b., İstanbul 2010, 120 s.
- TAŞCI, D. Ali, *Uygarlığa Aşkla Direnmek*, Çıra Y., İstanbul 2010, 125 s.
- TOFFLER, Alvin ve Heidi, *Yeni Bir Uygarlık Yaratmak: Üçüncü Dalganın Politikası*, çev. Zülfü Dicleli, İnkılâp Kevi Y., İstanbul 1996, 109 s. [*Creating a New Civilization*].
- TOYNBEE, Arnold, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, Yeryüzü Y., İstanbul 1980, 245 s.; Ağaç Y., İstanbul 1991, 229 s. [*Civilisation on Trial*].
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *Türkiye'de ve Yunanistan'da Batı Meselesi*, çev. Kadri Mustafa Orağlı, Yeditepe Y., İstanbul 2008, 568 s.
- TOYNBEE, J. Arnold, *Uygarlık Yargılanıyor*, çev. Kasım Yargıcı-Mehmet Ali Yalman, Örgün Y., 2. b., İstanbul 2011, 218 s.
- TUNALI, İsmail, *Grek Estetik'i*, Remzi Kevi Y., İstanbul 1983, 178 s.
- TUNÇAY, Mete, *İletişim Atlası Büyüpk Uygarlıklar Ansiklopedisi: İslam Dünyası-1*, İletişim Y., İstanbul 238 s.
- UÇANKUŞ, Hasan Tahsin, *Bir İnsan ve Uygarlık Bilimi: Tarih Öncesi Çağlardan Perslere Kadar Anadolu*, Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Başkanlığı Y., Ankara 2000, XXXI+1243 s.
- Uygarlık Macerası*, haz. Emma Godfrey vd., ressam: Peter Dennis, çev. Pınar Tezer, Türkiye İş Bankası Kültür Y., 6. b., İstanbul 2011, 30 s.
- Uygarlık Yolunda Buhar ve Atom Çağı Teleskop-Mikroskop*, Arkin Kevi Y., İstanbul 1967, 24 s.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, Cem Y., 4. b., İstanbul 1993 [1. b.: 1967], XIV + 414 s.
- VALS AN, Michel Muhammed, *İslam Maneviyatı ve Batı*, çev. Işık Ergüden, İnsan Y., İstanbul 1995, 216 s.
- WATT, Montgomery - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhuriyet Adıgüzel - Qiyas Şüküroğlu, Küre Y., 2. b., İstanbul 2012, 197 s. [*A History of Islamic Spain*].
- WEATHERFORD, Jack, *Vahşiler, Barbarlar ve Uygarlık*, çev. Sen Süer, Versus Y., İstanbul 2008, VI + 386 s. [*Savage and Civilization who will Survive?*].
- YILDIZ, Nuray, *Eskiçağda Yazı Malzemeleşeri ve Kitabın Oluşumu*, Türk Tarih Kuru-

- mu Y., Ankara 2000, VIII + 329 s. + 75 s. res.
- YUSUF ŞERİF, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı Tarihi*, Maarif Vekâleti Y., İstanbul 1935, XI + 382 s.
- ZAKZÜK, Mahmud Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, çev. Abdülaziz Hatip, Işık Y., İzmir 1993, X+167 s.
- ZEKİ VELİDİ [TOĞAN], *İlim ve Medeniyet Meseleleri*, [İstanbul?], 1928, 19 s.
- ZERZAN, John, *Gelecekteki İlkel*, çev. Cemal Atila, Kaos Y., 3. b., İstanbul 2009, 303 s. [*Futur e Primitive*].
- ZINSER, Hartmut, *Ezoterizme Giriş*, çev. Neylan Eryar, Kırmızı Kedi Y., 1. b., İstanbul 2011, 151 s. [*Esoterik: Eine Einführung*].
- ZİYA GÖKALP, *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Demegi Y., Ankara 1964, 101 s.; Diyarbakır?, 1972, 152 s.; haz. Yalçın Toker, Toker Y., İstanbul 2005, 104 s.; Elips Y., Ankara 2007, 100 s.
- XV. *Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 Eylül 2006: Kongreye Sunulan Bildiriler, 1. Cilt: Eski Anadolu Uygarlıkları*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara 2010, XXX + 249 s. + 114 s. res.
- 12000 Yıl Önce "Uygarlığın Anadolu dan Avrupa ya Yolculuğunun Başlangıcı": Neolitik Dönem*, koordinatör: Şennur Şentürk, Yapı Kredi Y., İstanbul 2007, 160 s.
- C. Kitaplarda Bölümler**
- AKDEMİR, Rıza, "Avrupa Medeniyeti ve Biz", *Bir Gün Gelecek*, Hamle Yayın Dağıtım, İstanbul 1992, s. 33-42.
- AKYOL, Taha, "Medeniyetler Çatışması", *Kitaplar Arasında*, Doğan Kitap Y., 1. b., İstanbul 2002, s. 14-16 [Huntington, *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order* hk. J.
- ARAT, Reşit Rahmeti, "Şark Tedkikleri ve Avrupa Medeniyeti", *Makaleler-1*, yay. haz. Osman Fikri Sertkaya, TKAE Y., Ankara 1987, s. 975-987.
- ARVASÎ, S. Ahmet, "Kültür ve Medeniyet Kavramları", *Size Sesleniyorum-1*, Model Y., İstanbul 1989, s. 5-6.
- ASAF HÜSEYİN, "Misyonerler ve Oryantalizm", *Batının İslâmıla Kavgası*, çev. Mesut Karaşahin, Pınar Y., İstanbul 1991, s. 51-68.
- AYDIN, Mehmet, "Medeniyet Tercihi?", *"Kayıp Zamanın izinde": Ahmet Hamdi Tanpınar*, Doğu Batı Y., 1. b., Ankara 2010, s. 188-212.
- AYVAZOĞLU, Beşir, "Drakula'lar Medeniyeti", *Altı Çizili Satırlar*, Timaş Y., İstanbul 1997, s. 268-269.
- AYVAZOĞLU, Beşir, "Kültür ve Medeniyet", *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, Birlik Y., 1. b., İstanbul 1985, s. 52-54.
- AYVERDİ, Ekrem, "Anadolu Medeniyeti Masalı", *Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Y., 1. b., İstanbul 1985, s. 372-398.
- BADAWI, Abdurrahman, "Helenleştirilenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Nakli", çev. Osman Baş, *İslâm Kültürü*, c. V: *İslâm'da Kültür ve Bilgi*, ed. E. İhsanoğlu, T.C. Kültür Bakanlığı Y., 1. b., Ankara 2008, s. 439-456.
- BENSLAMA, Fethi, "Uygarlıkta Dönüşüm Üzerine", *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, 1. b., İstanbul 2005, s. 90-94.
- BERGEN, Lütfi, "Batı Uygarlığının Dirilişi", *İsyandan Dirliğe: Anadolu da Yerli Olmak*, Ebabil Y., 1. b., İstanbul 2011, s. 114-117; "Din, Medeniyet ve Uygarlık", s. 118-121; "Medeniyetin Modernleşmesi", s. 145-147; "Medeni Şehirler Uygar Kentler", s. 148-153;
- BERGEN, Lütfi, "İslâmcılık - Ümmetçilik - Batıcılık", *Kent-İslâm ve Kapitalizm*, Doğu Kitabevi Y., 1. b., İstanbul 2014, s. 202-206.
- BERKTAY, Halil, "Muasır Medeniyete Mehter Marşıyla Yetişmeye Çalışmak", *Yaşadığımız Şu Korkunç Otuz Yıl 1978-*

- 2008 *Türkiyesi Üzerine Notlar*, Kitap Y., 4. b., İstanbul 2010, s. 69-71.
- BURIAN, Orhan, "Uygarlık Ardındaki Ahlak", *Denemeler Eleştiriler*, yay. haz. Esen Güray, Türkiye Bilimler Akademisi Y., 2. b., Ankara 2004, s. 264-267.
- COŞAN, M. Esad, "Kültür ile Medeniyet (Civilisation) Arasındaki Farklar", *Dilimiz ve Kültürümüz*, Server İletişim Y., 4. b., İstanbul 2010, s. 90-91.
- ÇAYIR, Kenan, "İlk Karşılaşma: "Müslümanlar" ile "Öteki"ler Arasındaki Bir Medeniyet Mücadelesi", *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul Bilgi Ü. Y., 1. b., İstanbul 2008, s. 60-68.
- ÇETİN, Osman, "Medeniyet", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi-II*, Risale Y., İstanbul 1990, s. 493-496.
- DOĞAN, D. Mehmet, "Batılılaşma ve Medeniyetler Çatışması", *Mağlubiyet ideolojisinin Sonu*, Ebabil Y., 1. b., Ankara 2007, s. 45-74.
- FEHİR, Géza, "Bulgar Türklerinin Medeniyeti", *Bulgar Türkleri Tarihi*, çev. heyet, Türk Tarih Kurumu Y., 2. b., Ankara 1999, s. 71.
- GENCER, Bedri, "Garp Meselesi", *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Y., 2. b., Ankara 2012, s. 306-377.
- GÖKSEL, Hüsnü A., "Uygarlığa Üniversite Kapılarından Girilir", *Barışa Özlem*, Çağdaş Y., İstanbul 1986, s. 112-115.
- GUÉNON, René [Abdülvahid Yahya], "Maddî Bir Uygarlık", çev. Mahmut Kanık, Risale Y., İstanbul 1986, s. 135-156.
- GUÉNON, René, "Medeniyet ve İlerleme", *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Ağaç Y., İstanbul 1991, s. 19-38.
- HÜSEYİN KÂZİM KADRİ, "Hars ve Medeniyet", *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, haz. İsmail Kara, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 1989, s. 109.
- İLHAN, Attilâ, "Çağdaş Uygarlık Düzeyinin Farkında mıyız?", *Aydınlar Savaşı*, BDS Y., [İstanbul, 1991?], s. 27-28.
- İNALCIK, Halil, "Osmanlı ve Avrupa", *Doğu Batı: Makaleler - I*, yay. haz. Şermin Korkusuz - Zeynep Uyguner, Doğu Batı Y., 3. b., Ankara 2006, s. 211-320.
- İNAN, M. Âkif, "Batı Uygarlığının İnsanı", *Aydınlar, Batı ve Biz*, Eğitim-Bir-Sen Y., 1. b., Ankara 2009, s. 94-95.
- İNAN, Yusuf Ziya, "Batı Medeniyeti ve İslâm Medeniyeti", *İslâm Ahlakı ve Biz*, Boztaş Y., [İstanbul] 1978, s. 44-50.
- İZZETBEGOVİÇ, Ali, "Kültür ve Uygarlık", çev. Salih Şaban, Nehir Y., İstanbul 1992, s. 90-135.
- JÄSCHKE, Gotthard, "Hukukun Dünyevileştirilmesi ve Batı Uygarlığının Alınması", *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Y., 1. b., İstanbul 1972, s. 22-32.
- KALIN, İbrahim, "İslâm ve Bizans: Medeniyetlerin Geçişkenliği Sorunu", *İslâm ve Batı*, İSAM Y., İstanbul 2007, s. 51-62; "Kayıp Bir Medeniyet", s. 125-134.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, "Maddi Medeniyette ve İktisadi Hayatta Bizans Tesiri", *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Kaynak Y., 3. b., İstanbul 2002, s. 147-150.
- KULA, Onur Bilge, "Marx: "Türk İmparatorluğu Dağılacak ve Avrupa Uygarlığının Eline Düşecektir! - "Engels: Araplar Uygur Bir Halka Benzemektedir", *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk imgesi*, Türkiye İş Bankası Y., 1. b., İstanbul 2010, s. 404-409; "Üstün Uygarlık, Aşağı Uygarlığı Yok Eder mi?", s. 474-478.
- KURAN,ERCÜMENT, "Türkiye'nin Medeniyet Değiştirmesi", *Türk İslâm Kültürüne Dair*, yay. haz. Mehmet Erdoğan, Ocak Y., Ankara 2000, s. 121-124.
- MARDİN, Şerif, "Batıcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. I, İletişim Y., İstanbul 1983, s. 245-250. Ayrıca bk. MARDİN, *Türk Modernleşmesi: Makale-*

- ler 4, deri. Mümtaz'ler Türköne - Tuncay Önder, İletişim Y., İstanbul 1991, s. 9-20.
- MERİÇ, Cemil, "Amerikan Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Ayrımı", *Kültürden İrfana*, İnsan Y., İstanbul 1986, s. 25-39; "Toplumsal Eylem'de "Kültür, Medeniyet ve İdeoloji", s. 40-48; "Yeni Bir Bölüm: Medeniyet" - İbtidâi (Orijinal) Medeniyet", s. 116-123; "Medeniyet Tabir ve Mefhumi Hakkında" - Kadim Yunan Medeniyeti", s. 141-144.
- MERİÇ, Cemil, "Şiddet Medeniyeti - Hile Medeniyeti", *Bir Facianın Hikâyesi*, Ümrân Y., Ankara 1981, s. 30-34.
- MERİÇ, Cemil, "2 Nisan 1976 / Kültür ve Medeniyet: Kubbealtı Konferansı", *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, yay. haz. Ümit Meriç Yazan, İletişim Y., 2. b., İstanbul 1993, s. 303-309.
- NEF, John, "Medeniyetin Kökleri", çev. Erol Güngör, Kalem Y., 2. b., İstanbul 1980, s. 95-113; "Medeniyetin Manevî Temelleri", s. 115-147; Medeniyetin Estetik Temelleri", s. 149-174; "Medeniyet ve Sanayileşme", s. 175-207.
- OKAY, M. Orhan, "Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi", *Konuşmalar (Mülakat - Sohbet - Anket - Açık Oturum)*, Akçağ Y., Ankara 1998, s. 130-134.
- OKAY, M. Orhan, "Kültür ve Medeniyet", *Edebiyat ve Kültür Dünyamızdan -Makaleler Denemeler Sohbetler-*, Akçağ Y., Ankara 1991, s. 7-11.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, "Turhan'da Kültür ve Medeniyet Kavramı", *"Kültür Değişmeleri" ve Batılılaşma Meselesi*, Ötüken Neşr., İstanbul 2003, s. 152-169; "Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet kavramı", s. 170-208.
- ÖZEL, İsmet, "İbrani-Hristiyan Medeniyetin Kasveti", *Tahrir Vazifeleri-XI*, Çıdam Y., 1. b., İstanbul 1993, s. 35-37.
- ÖZEL, İsmet, "Çağdaş Medeniyet", *Bakanlar ve Görenler*, Risale Y., İstanbul 1985, s. 57-59.
- ÖZEL, Mustafa, "Ahmed Midhat Efendi ile "Batı Medeniyeti ve Teşebbüs-i Şahsi" Üzerine", *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İz Y., İstanbul 1993, s. 191-208.
- SEZGİN, Fuat - Sefer Turan (konuşan), "Batı Medeniyetinin Kökenleri", *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*, Timaş Y., 1. b., İstanbul 2010, s. 23-24; "Batı Medeniyetinin Kökeninin İslam Bilimine Dayandığına Dair Örnekler", s. 43-45.
- ÜNAYDIN, Ruşen Eşref, "Medeniyet Merhalesi", *Yazılır-II: Makale-Deneme-Tenkit-Hatra*, yay. haz. Necat Birinci-Nuri Sağlam, Türk Dil Kurumu Y., Ankara 2002, s. 153-157.
- WALLERSTEIN, Immanuel, "Bir Medeniyet Olarak Modern Dünya-Sistem", çev. Mustafa Özel, *Jeopolitik ve Jeokültür*, İz Y., İstanbul 1993, s. 285-305; Medeniyetler Niçin Gündemde?", s. 307-
- ZİYA GÖKALP, "Harsî İntibah Medenî İntibah", *Tamamlanmamış Eserler*, c. 1, haz. Şevket Beysanoğlu, Neyir Matb., Ankara 1985, s. 164-174.

D. Özel Sayılar - Dosyalar

- "Anti-Kapitalizm", *Conatus: Çeviri Dergisi*, Şubat-Mayıs 2004, S. 1, 191 s.
- "Antik Dünya Bilgeliği", *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Şubat-Nisan 2001, S. 40, 282 s.
- "Aşk ve Batı", *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Mayıs-Temmuz 2004, S. 27, 260 s. [2. b.: 2012].
- "Avrupa", *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Şubat-Nisan 2001, S. 14, 240 s.
- "Avrupa Birliği", *Conatus: Çeviri Dergisi*, Şubat-Nisan 2007, S. 40, s. 138 [3] s.
- "Batı'da ve Türkiye'de Laiklik", *Kitap Dergisi*, Mart 1991, S. 49, s. 13 [Mustafa Acar, Kadir Canatan].
- "Batılılaşma Derken Kaybedilen Değerler", *Kadın ve Aile*, Aralık 1986, S. 21, s. 6-22 [Ersin Gürdoğan, Aişe Aslı Sancar, A. Bilgili, Alim Kahraman, Hamide Bulduk, Recep Doksat, Haşan Ayçm, Ahmet Uğurluballı, Faruk Beşer].

“Bir Zamanlar Amerika”, *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Mayıs-Temmuz 2005, S. 32, 287 s.

“Doğu Ne, Batı Ne?”, *Doğu Batı*, Yıl: S. 16, s.

“Medeniyetler Çatışması”, *Doğu Batı*, Yıl: X, Mayıs-Haziran-Temmuz 2007, S. 41, 271 s.

“Oryantalizm I”, *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-1, 256 s.

“Oryantalizm II”, *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Ağustos-Ekim 2002, S. 20-11, 235 s.

“Romalılar I”, *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Mayıs-Temmuz 2009, S. 49, 296 s.

“Romalılar II”, *Doğu Batı: Düşünce Dergisi*, Ağustos-Ekim 2009, S. 50, 2 s.

“Tarihin Sonu mu Uygarlıklar Savaşı mı?”, *İzlenim*, Yıl: I, Ekim 1993, S. 10, s. 4-21 [Samuel P. Huntington/Yusuf Kaplan, Ahmet Davudoğlu, Immanuel Vallerstein/Mustafa Özel],

“Yeniden Aynı Tartışma: Kültür ve Medeniyet (İnat da Bir Murattır!)”, *Türkiye Gün-lüğü*, 2001-2004, S. 67 (ö.s.).

E. Panel, Soruşturma ve Röportajlar

AKBAŞ, Tutkun, “Başbakanlık Eski Başda-nışmanı Dr. Veysi Seviğ: “Batılı, Müslü-manı sevmez.”, *izlenim*, 9 Nisan 1994, S. 6, s. 48-51.

ARMAĞAN, Mustafa, “Hilmi Yavuz: “Biz Batıklaşmadık, oryantalistleştik”, *izlenim*, Temmuz-Ağustos 1996, S. 35-36, s. 34-39.

BARAN, İbrahim, “Nilüfer Göle: Batı hâki-miyet, Müslümanlar mazlumluk saplan-tısından vazgeçmeli”, *Mostar*, Haziran 2009, S. 52, s. 30-33.

ÇAYLI, Nesrin - Ertuğrul Aydın, “Röportaj: Sadettin Ökten / Batı’nın Sahte Çözüm-lerine Sahici Cevap; Osmanlı Medeniye-ti”, Ay *Vakti*, Yıl: VII, 2007, S. 82-84 (medeniyet ö.s.), s. 473-479.

ÇİFTLİK, Kamil, “[Çiftliklioglu Mustafa ile] Batıcılık, İslamcılık ve Müslüman-lar”, *Birdenbire*, Yıl: VII, Ocak-Şubat 2012, S. 36, s. 26-31.

“Dr. Musa Tosun ile Modernleşme ve İnsan Üzerine Bir Konuşma”, *Kadın ve Aile*, Aralık 1986, S. 21, s. 20-21.

DÜNDAR, Mahmut, “Batı Medeniyeti Karşı-sında Ahmed Midhat Efendi [Hakkında M. Orhan Okay ile]”, *Bayrak*, 21 Haziran 1977’den: M. Orhan Okay, *Konuşmalar (Mülakat - Sohbet - Anket - Açık Oturum)*, Akçağ Y., Ankara 1998, s. 130-134.

“[Edgar Morin:] Batı uygarlığı eşya çöpüne döndü”, çev. Cemal Aydın, *Mostar*, Şu-bat 2008, S. 36, s. 24-26 [*Le Monde*’da yayınlanan röportajdan],

“Edward Said’le Yeni Kitabı *Kültür ve Em-peryalizm* Üzerine: Batı, İslam’ı terör ol-gusu olarak görüyor”, çev. Lütfullah Gök-taş, *İzlenim*, Haziran 1993, S. 6, s. 75-79.

ERİŞ, Mustafa, “Yard. Doç. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz’ın Kahire Notları: Mısır’da devlet Batıcı, halkın gönlü İslamda”, *Altınoluk*, Yıl: II, Mayıs 1987, S. 15, s. 33-36.

GÖBELEZ, Selen - Sinem Özer, “Leo Pa-nitch [ile] Devlet: Emperyalizmin Ana Halkası?”, çev. Sinem Göbelez, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 55-61.

GÖZÜM, Ümit Yaşar, “Ahmet Kabaklı: “Bi-zim anladığımız aydın, Doğu ile Batı’nın bir terkididir”, *Millî Kültür*, Mart 1990, S. 70, s. 11-13.

GÖZÜM, Ümit Yaşar, “Toplu Soruşturma: Doğu / Batı, ‘Çağdaşlaşma’”, *Millî Kül-tür*, Şubat 1990, S. 69, s. 10-27 [Bozkurt Güvenç, Ercüment Kuran, Ezel Kural Shaw, Halûk Nurbaki ile röportajlar].

“[Hasan Fatih Çakır:] Oryantalistler sömür-geciliğin ‘keşif kolu’ olmuşlardır”, *Öğüt*, Yıl: III, Mayıs 1988, S. 31, s. 14-14.

“Huntington ile Mülakat: “Kültürün kıpkızıl perdesi Demir Perde’nin yerini alacak”, çev. Zübeyir Somuncu, *Nehir*, Aralık 1994-Ocak 1995’ten: *Medeniyetler Ça-tışması*, (Vadi), 1995, s. 94-101.

KARAÇAM, Ferman, “Uygarlığın Çağı Ol-maz: Cemil Meriç’in Son Konuşması”, *Yeni Şafak*, 22-23 Haziran 1997.

- KILLIOĞLU, İsmail, "Endülüs Kültür ve Medeniyeti: Bekir Karlığa ile Bir Konuşma", *İlim ve Sanat*, Eylül-Ekim 1986, S. 9, s. 59-65.
- MONGIN, Olivier, "Jean-François Bayart ile Mülakat: İdeoloji Olarak Kültürcülük Üzerine", çev. Ruşen Çakır, *Esprit*, Nisan 1996, S. 4 ve *Birikim*, Nisan 1996, S. 92'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 290-307.
- "Mustafa Özel ile Medeniyet ve Kimlik Üzerine", *Eskiyeşi*, Bahar 2006, S. 1, s. 14-18.
- SAFI, Eren, "İlber Ortaylı: Batı Silahlarını Kaybediyor", *Kılavuz*, Nisan 2004, S. 13, s. 30-33.
- "Ersin Nazif Gürdoğan ile Söyleşi: "Mavera, edebiyatsız bir medeniyet, medeniyetsiz de bir edebiyat olamayacağına inanan insanların çıkardığı bir dergiydi", *Magrib*, Eylül-Ekim 2008, S. 9, s. 40-45 [röp.].
- ŞENEL, Şevket Adnan, "Medeniyetler Çatışması" Üzerine Muzaffer Özdağ ile Mülakat", *Yeni Türkiye*, Mart-Nisan 1995, S. 3'ten: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 409-420.
- TARTAR, Elif Eda, "Ali Bulaç: Batı, kendi işlediği suçun cezasını Müslümanlara kestti", *Mostar*, Eylül 2006, S. 19, s. 40-47.
- "Zbigniew Brezinski ile Mülakat: Çatışan uygarlıklar esnek Batı'nın zayıf surları", çev. Levent Cinemre, *NPQ Türkiye*, c. II, S: 7, s. 6-11 'den: *Medeniyetler Çatışması*, (Vadi), 1995, s. 184-194.
- ZOLO, Danilo, "Antonio Negri [ile] İmparatorluk ve Çokluk: Küreselleşmenin Yeni Düzeni Üzerine Bir Diyalog", çev. Sinem Özer, *Conatus*, Temmuz-Ekim 2004, S. 2, s. 79-92.
- F. Tezler**
- AKSUNGUR, Ayla, *Kültürlerarası İletişim Dili Sembol ve Doğu Akdeniz Uygarlıkları Heykel Sanatındaki Bildirimi*, Marmara Ü., Sanatta Yeterlik T., 1995, 88 s.
- AVUNÇ, Betül, *Anadolu Uygarlıklarında Baskı Sanatı*, İTÜ. SBE., YLT., 1996, 150 s.
- AYDA, Onur, *Kültür, Medeniyet ve Modernleşme Bağlamında Batı Medeniyeti Algısının Önemi*, Kocaeli Ü. SBE., YLT., 2005, 131 s.
- AYDIN, Cemil, *Mecmua-i Fünun ve Mecmua-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul Ü. SBE., YLT., 1995, 155 s.
- CANTÜRK, Caner, *Pers İstilasına Kadar İlk Çağ Anadolu Uygarlıklarında Devlet ve Yönetim*, Uludağ Ü. SBE., DT., 2007, 322 s.
- CELASIN, Cenk, *Hristiyanlık Öncesi Anadolu Medeniyetlerinde Müzik Aletleri*, İTÜ. SBE., YLT., 2002, 100 s.
- CERAN, Berat, *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2008, 125 s.
- ÇALTI, Şükrîye Mine, *Eros ve Uygarlık*, Ege Ü. SBE., YLT., 2011, 85 s.
- ÇELİK, Kevser, *Alfred North Whitehead' in Medeniyet Teorisi*, Süleyman Demirel Ü. SBE., DT., 2011, 257 s.
- ÇÖLMEK, Raziye, *Girit'in Eski Doğu ve Batı Medeniyetleri Arasındaki Yeri*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 85 s.
- DEMİRER AKMANER, Hayriye Asena, *Batı'da Medeniyet-İçi Hakimiyet Mücadelesi Medeniyet-Dışı Düşman Tasavvuru*, Marmara Ü. SBE., DT., 2007, 289 s.
- EKŞİOĞLU, Figen Fisun, *Anadolu Uygarlıklarında Dairesel Motifler*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2002, 109 s.
- ERSEN, Tuba, *Değişik Uygarlıklarda Zaman Anlatımları ve Bu Anlatımların Seramik Yapıtlarına Yansıması*, İTÜ. SBE., YLT., 1956, 150 s.
- ESKİKURT, Adnan, *Anadolu Medeniyetleri ve Coğrafyası*, Marmara İİ. SBE., DT., 2003, 324 s.
- GEÇER, Tümay, *Evrensel İnsan Hakları ve Medeniyetler Çatışması*, Niğde Ü. SBE., YLT., 2003, 74 s.

- GEYİK, Fatih, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Medeniyet ve Terakki Kavramları*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2000, 125 s.
- GİDERSOY, Bahar, *Pierre Loti'nin Gözüyle Türkiye ve Batı Medeniyeti*, İstanbul Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enst., DT., 2010, 254 s.
- GÖKER, Göksel, *Batı Medeniyetine Dair İki Farklı Yaklaşım: Gerçek Hayat Dergisi ve Türk Solu Gazetesi*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 185 s.
- GÜRBÜZ, Feyruze, *Toynbee'den Huntington'a Medeniyet Kavrayışı*, Pamukkale Ü. SBE., YLT., 2010, 120 s.
- HELVACI, Zeynep, *Lirin Tarihi: Eski Ön Asya ve Yunan Uygarlıklarında Kullanılan Lirlerin Karşılaştırılması*, Başkent Ü. SBE., YLT., 2007, 235 s.
- IMANOV, Vugar, *Rusya'nın Medeniyetsel Kimlik İnşası Olarak Avrasyacılık*, Marmara Ü. SBE., DT., 2007, 385 s.
- KANBUR, Ayla, *Doğa ve Uygarlık*, Marmara Ü. SBE., YLT., 1993, 8 s. [Film (VHS video kaset)].
- KAYHAN, Aslı, *Jean Jacques Rousseau'nun Birinci Söylevi'nde (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev) Genel İnsan Kavrayışı, Doğal Durum ve Uygarlık Düşüncesi*, Mimar Sinan GSÜ. SBE., DT., 1999, 184 s.
- KIZGUT, Rahim, *Eskiçağ Uygarlıklarında Tarih Düşme Yöntemleri*, Mimar Sinan GSÜ. SBE., YLT., 2009, 125 s.
- KÖSE, Aynur, *Medeniyetler Çatışması Kuvamı Işığında 11 Eylül Olayı ve Türk Yazılı Basınındaki Yansımaları*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 141 s.
- KUZU, Nurhan, *Osmanlı'dan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı Hüseyin Kâzım Kadri ve Musa Cârullah Bigiyef Örneği*, Uludağ Ü. SBE., YLT., 2005, 107 s.
- NEDZİPİ, Ljutfi, *XV-XVI- Yüzyıllarda Makedonya'da Kültür ve Medeniyet*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2006, 106 s.
- OLGUN, Ünal, *Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da ABD'nin Yeni Oluşum Projeleri (Medeniyetler Çatışması ve Büyük Satranç Tahtası Tezleri Işığında BOP-GOP-GODKAG)*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2005, 141 s.
- PARLAK, Kemalettin, *Arnold Toynbee ve Batı Medeniyeti Karşısında Osmanlı imparatorluğu*, İstanbul Ü. SBE., YLT., 1993, 121 s.
- PIRİŞTİNE, Hamdi, *Samuel P. Huntington'm Medeniyetler Çatışması ve Çağdaş Dünyada Düzeninin Yeniden Oluşumu Adlı Yapıtındaki Tezlerin Savaş Kavramı Açısından İncelenmesi*, İstanbul Ü. SBE., YLT., 2002, 99 s.
- SEVİMLİ, Şukran, *Anadolu Uygarlıklarında Temizlik Kavramı ve Uygulamalarının Evrimi*, Çukurova Ü. SBE., DT., 2005, 114 s.
- ŞEN, Mehmet, *İlk Çağ Anadolu Medeniyetlerinde Ekonomik Hayatın Gelişim Süreçleri*, Niğde Ü. SBE., YLT., 2012, 106 s.
- URAS, Oğuz, *Civilization as an Underrated Reality of International Relations*, Fatih Ü. SBE., YLT., 2011, 136 s.
- YILMAZ, Zekeriya, *Anadolu Uygarlıklarında Seramik Formlarda Kulp-Emzik İlişkisi (M.Ö. 8000-M.S. 17. yy.)*, Marmara Ü. SBE., YLT., 2001, 162 s.
- YÜCETAŞ, Ercan, *Saul Bellow'un Romanlarında Tarih, Uygarlık ve Yabancılaşma Kavramları*, Yüzüncü Yıl Ü. SBE., YLT., 2004, 113 s.
- ZOROĞLU, Leyla, *Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ndeki Roma Portreleri*, Selçuk Ü. SBE., YLT., 2010, 60 s.674/