

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>

Neye Yarar Hatıralar?

Bellek ve Siyaset Çalışmaları

Derleyen: Pınar Melis Yelsalı Parmaksız



Neye Yarar Hatıralar?
Bellek ve Siyaset Çalışmaları

Derleyen: Pınar Melis Yelsalı Parmaksız



Neye Yarar Hatıralar?

Bellek ve Siyaset Çalışmaları

Derleyen: Pınar Melis Yelsalı Parmaksız



Neye Yarar Hatıralar?: Bellek ve Siyaset Çalışmaları

Derleyen: Pınar Melis Yelsalı Parmaksız

Kapak Fotoğrafı: *Paul Klee, Angelus Novus, 1920*

Kapak Tasarımı: Gamze Uçak

Sayfa Düzeni: Aycan Erhan

©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.

Aralık 2012, Ankara

Phoenix Yayınevi-306

ISBN No: 978-605-4657-26-1

Phoenix Yayınevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@phoenixkitap.com

http://www.phoenixkitap.com

Baskı:

Desen Ofset A. Ş.

Sertifika No: 11289

Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2

Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43

Dağıtım:

Siyasal Dağıtım

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

http://www.siyasalkitap.com

Neye Yarar Hatıralar?

Bellek ve Siyaset Çalışmaları

Derleyen: Pınar Melis Yelsalı Parmaksız

İçindekiler

Giriş	7
<i>Pınar Melis Yelsalı Parmaksız</i>	

I

Bellek Neyi Hatırlar?

1 Metaforik Bir Kapan Olarak Bellek	19
<i>İrem Gürşimşir</i>	
2 Dijital Toplumda Deneyim ve Sosyal Medya Belleği.....	47
<i>Çağan Biçel</i>	

II

Mekânsal Anlatılar ya da Anlatının Mekânı Olarak Bellek

3 Anıtkabir'in Unutulan Kabirleri.....	81
<i>Turgay Gülpınar</i>	
4 Geçmişe Mazi Diyebildik mi? Bir Bellek Mekânı Olarak Sinema.....	151
<i>Özlem Özdemir</i>	
5 “Madımak Oteli Müze Olsun” Talebi Çerçevesinde Bir Kimlik Siyaseti Olarak Alevilik	221
<i>Deniz Ersoy</i>	

III

Ulusal ve Uluslararası Bellek Siyaseti

6 Bir “Karşı-Yas” Çalışması Olarak Hrant Dink Anması	253
<i>Serhat Celal Birdal</i>	
7 Çanakkale Bellek Savaşı	281
<i>Pınar Melis Yelsalı Parmaksız</i>	
8 UNESCO ve Kültürel Mirasın Milliyeti.....	303
<i>Bahar Aykan</i>	

Giriş

*Pınar Melis Yelsalı Parmaksız**

“...but the memory remains”¹

*“Sürekli olarak hafızadan bahsetmenin bir tek nedeni olabilir:
Artık hafıza yok.”²*

Hatırlama ve unutma üzerine düşünmek, tarihe ve topluma olduğu kadar siyasete bakışımızı da dönüştüren bir etki yaratıyor. Bir süredir bellek, bireyin zihinsel kapasitesi ya da geçmişin tarihsel temsili olmanın ötesinde, sosyal ve siyasal ağların dönüştürdüğü, dönüştürürken bir yandan da kurduğu söylemsel ve simgesel bir alana referansla ele alınıyor. Nasıl ki toplumsal yaşam eyleyen özneler yoluyla mümkün olan bir ilişkiler bütünü olarak yapılaştırılıyor, eyleyici olarak ortaya çıkan aktörün bireysel ya da kolektif olsun, geçmişe, geçmişin ele alınma biçimlerine ve bu yolla şimdiki ana yönelik müda-

Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Yardımcı Doçent.

Metallica'nın 1997 tarihli Reload albümünün ikinci parçasına adını veren sözlerden alınmıştır.

Pierre Nora, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 17.

halelerinden de bahsetmek zorunlu hale geliyor. Üstelik geçmiş ve şimdiye yönelik müdahalenin söylemsel ve simgesel olarak mücadeleli ve çatışmalı bir zeminde gerçekleştiğinin farkında olarak. Buradan hareketle, belleğin siyasi bir mecra olarak dışsallık kazandığı diğer bir deyişle tezahür ettiği biçimlere bakmak, gerek toplumu gerekse siyaseti anlamak bakımından kaçınılmaz oluyor.

Elinizdeki bu kitapta yer alan yazılar, böyle bir ihtiyacın sonucu olarak, 2010-2011 ve 2011-2012 yıllarında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Bellek ve Siyaset" başlıklı yüksek lisans ve doktora dersinde bir araya gelmiş bir grup genç araştırmacı ve akademisyenin hatırlama ve unutma üzerine sorular sorması ve sordukları soruların peşinden giderek gerçekleştirdikleri çalışmalarla ortaya çıktı. Derlemeye daha sonradan dâhil olan yazar ve yazılarla kitabın konu ve kapsamı genişledi.

Bu kitap, hatırlama ve unutmanın Türkiye'de toplumu ve siyaseti kuran ve dönüştüren tezahürlerini ele alıyor. Bunu yaparken de toplumsal ve siyasal olana yaklaşım tarzları üzerinde yeniden ve bu kez hatırlamanın ve unutmanın imkânları çerçevesinde düşünmeyi öneriyor. Çalışmada yer alan eserler elbette Türkiye'nin toplumsal ve siyasal alanını tüm boyutlarıyla kapsadığı iddiasını taşıyor. Gerek alanın ilgili literatürünü okura aktarmak gerekse sorduğu sorular üzerinden yürütülen tartışmalar bakımından bu kitapta yer alan eserler, toplumsal bellek alanına özgün bir katkı olarak görülmelidir. Öte yandan, kitabın okuruna gerek tarihsel gerekse güncel siyasal meselelere yaklaşırken siyasetin bellek aracılığıyla yeniden düşünülmesi bakımından yeni bir bakış açısı sağlayacağını iddia etmek de yanlış olmayacaktır.

Kitap hatırlama ve unutmayı siyaset üzerinden düşünmenin yoğunlaştığı odaklar etrafında üç ana bölümden oluşuyor. İlk bölüm olan “Bellek Neyi Hatırlar?” belleği kavramsallaştırmak ve deneyimle ilişkisini kurmak amacını taşıyor. Burada yer alan yazılar bu amaç doğrultusunda sosyal teoriden yola çıkaran derinlemesine bir analiz geliştiriyorlar. İkinci bölüm olan “Mekânsal Anlatılar ya da Anlatının Mekânı Olarak Bellek” başlığının altında yer alan yazılar mekânın her zaman fiziksel bir mekânla özdeşlik içinde olmasa bile geçmiş bireysel ve kolektif düzeyde işaretleyen hatırlatıcılar olduğu varsayımı üzerinden mekânların bellek kurucu özellikleri üzerinden analize giriyorlar. Son bölüm, “Ulusal ve Uluslararası Bellek Siyaseti”, hem ulus devlet düzeyinde hem de uluslararası düzeyde siyasetin konusunu oluşturan uygulamaların geçmişin nasıl hatırlanacağı ya da neden unutulması gerektiğine yönelik siyasi tercihlerle ilgili olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Bu bölümde yer alan yazılar, bellek siyasetinin demokratik araçlar ve mecralar yaratarak özgürleştirici bir siyaset alanı ortaya çıkarabileceğini de göstermeyi amaçlıyor.

İlk bölümde yer alan ve derlemenin ilk yazısı olan İrem Gürşimşir’in “Metaforik Bir Kapan Olarak Bellek” başlıklı çalışması belleğin uzamsal belirlenimi yoluyla siyaseten kapanması üzerine eleştirel bir girişim olarak geçmişe yönelik sabitleyici ve tahakküm kurucu mantığın ötesine geçmeyi amaçlıyor. Belleği anlamaya ve tarif etmeye yönelik çabaların bir ürünü olan metaforik yaklaşımlara eğilen Gürşimşir, bellek metaforlarının zamanı ve anlamı uzamsal olarak sınırlayan metaforik kapanlara dönüştüğü varsayımından hareket ediyor. Zaman, mekân, modern kavramlarını eleştirel bir analize tabi tutarak ele alan ele alan yazar belleğin kuruluşunu her üç kavramın tarihsel ve kuramsal inşaları ve içerdikleri kuramsal

ve siyasal imkânlar düzleminde açıklıyor oluşuyla, kavramın ve kavramın ilham verdiği alanın mirasını kat ediyor. Bellek ufkunu geniş tutan yazı, hakikat üzerinden yapılan tartışma yoluyla da siyasalın imkânı meselesine uzanan bir tartışmaya giriyor. Bu tartışma yazının temel sorunsalı olan belleğin imkânı üzerinde düşünmek için elverişli olduğu kadar yaratıcı da olan belleği belirlenimci bir kategorizasyona tabi kılma tehlikesini bertaraf etme umudunu besleyen bir zemin sunuyor.

“Sosyal Medya Belleği ve Dijital Toplumda Deneyim” başlıklı yazıda Çağan Bıçel, bir önceki yazıda sorunsallaştırılan belleğin uzamsal kavranışı yaklaşımını, sanal bir bellek mekânı olarak sosyal medyanın kolektif belleği kurucu, eylemi besleyen toplumsal özelliklerini tartışmaya açıyor. Bu çerçevede Twitter veya Facebook profil resimleri ya da *hashtag*ler üzerinden anma ve hatırlama pratiklerinin çevrimiçi deneyim tarzları olarak sosyal medyada gerçekleşme biçimleri üzerinde duruyor. Sosyal medyanın ifade özgürlüğünün ve siyasal mobilizasyonun aracı olarak kullanılması ile hem demokratik potansiyelleri bakımından hem de disipline edici kolektif ve yönetsel pratiklere açıklık bakımından sorgulanması gereği üzerinde durulan yazı görme, gösterme, izleme, izlenme dinamiğinin deneyim ve eylem alanına aktarılabilir pratiklerle mi örüldüğü sorusu etrafında örülüyor. Bu yazı son olarak sosyal medyanın siyasal hareketler bakımından taşıdığı imkânları, sosyal medyanın sunduğu gün geçtikçe artan ve özellikle de baskı altındaki rejimlerde zorunlu olarak başvurulmuş iletişimin haberleşme işlevi üzerinden yaptığı varsayılan katkının ötesine geçerek, deneyim kurucu niteliklerini tartışıyor olması bakımından önem kazanıyor.

Derlemenin üçüncü aynı zamanda ikinci bölümün ilk yazısı olan Turgay Gülpınar’ın “Anıtkabir’in Unutulan Kabirle-

ri” ölenin son istirahatgâhı olarak kabir ve ulusun liderinin hatırasının somutlaştığı bir anıt ve aynı zamanda bir kabir olarak Anıtkabir’i odağına yerleştiriyor. Buna rağmen mekân olgusunu fiziksel bir yerle sınırlandırmayan ve mekânı geçmişe yönelik kolektif bir duygulanımın odağı ve kuşaklararası aktarımın aracı olarak kavramsallaştıran yazı, toplumsallığın inşa edilme biçimleri bakımından mekânla kurulan ilişkinin siyasal boyutunu Anıtkabir üzerinden analiz ediyor. Anıtsal mimari özellikleri açısından sembolik bir mekân olması dolayısıyla yapılması olanaklı olan bir analizin ötesine geçerek, Anıtkabir’in ulusal hafızadaki kurgulanış biçimini adeta yapısöküme uğratan yazı, Cumhuriyet tarihi boyunca siyasal dönüşümlere paralel olarak bir mezarlık olarak Anıtkabir’de gerçekleştirilen değişiklik ve dönüşümleri de gözler önüne seriyor. Böylece yazı bir bellek mekânı olarak Anıtkabir’le karşılıklı ilişki içinde toplumsal belleğin de dönüşümünü gösteriyor. Başka bir ifadeyle, Anıtkabir’e gömülenlerin ulusal belleğe dâhil edilme gibi siyasi bir arzuyu gerçekleştirme işlevini yerine getirirken, aynı mezarların bu kez yerlerinden edilirken ulusal bellekten de silinmesinin amaçlandığının altını çiziyor.

Yine ikinci bölümde yer alan “Geçmişe Mazi Diyebildik mi? Bir Bellek Mekânı Olarak Sinema” başlıklı yazısında ilgisini aidiyet ve kimlik temalarının oluşturduğu hatırlama ve geçmişle yüzleşme sürecine dair imgelerin yansıdığı beyaz cama, sinemaya çeviren Özlem Özdemir “Yeni Türk Sineması” çerçevesinde bellek kültürünün yükselişi olgusunu ele almaktadır. Belleğe yönelik artan ilginin temelinde geçmişin travmaları, acıları ve suçlarıyla birlikte hızla bizden uzaklaşıyor ya da çoktan uzaklaşmış olduğu tespitinden hareketle yazar geçmişle yüzleşme iradesinin sinemada kendini ortaya koyduğu örnekler üzerinde duruyor. Sinematografik açıdan

geçmişle yüzleşme iradesi ve isteğinin mevcut toplumsal aidiyet ve kimlik siyasetleri için de geçmişe yönelik eleştirel bir bakışı temel alan müzakere alanları yaratıyor olması yazının altını çizdiği bir tespit olarak ortaya çıkıyor. Sinemanın böylesi “tarihsel” bir bakış üzerinden okunabileceğinden hareketle belleği kavramsallaştırmaya girişen yazıda sinema, sosyolojik analizin açtığı yolların kat edildiği bir yürüyüş boyunca “haritasız gezebildiğimiz kent” olarak tanımlanıyor. Geçmişin travmatik olaylarının tarihsel sahneyi kurduğu sinema filmleri üzerine geliştirdiği analizler yoluyla yazar tanıklık, temsil, anlatı, kimlik gibi olguları modernliği, milliyetçiliği, ulusu, devlet’i kuran süreçleri ve bu süreçlerin bizzat dönüştürmeye yöneldiği toplumsal özneler üzerindeki etkisini hesaba katarak yeniden düşünmeye girişiyor. Yakın tarihin en tartışmalı ve travmatik olayları üzerine kurulu “Bulutları Beklerken”, “Güz Sancısı”, Beynelmilel”, Vizonteale Tuuba”, Babam ve Oğlum”, “Eve Dönüş”, “Zincirbozan” gibi filmler analize dâhil ediliyor. Sinematografik açıdan geçmişle yüzleşmenin dili ve imkânları üzerinde odaklanan bu yazı ortak geçmişin niceliksel/birikimsel kavranışının ötesine geçerek paylaşılan geçmiş olgusunu okurun dikkatine eleştirel bir tarzda sunuyor.

İkinci bölümdeki son yazı olan “‘Madımak Oteli Müze Olsun’ Talebi Çerçevesinde Bir Kimlik ve Bellek Siyaseti Olarak Alevilik” başlıklı yazısında Deniz Ersoy, Madımak Oteli’nin müzeleştirilmesine yönelik talebi hem kimlik hem de bellek siyaseti açısından merkeze alarak, hatırlama ve unutmanın bireysel kimlikler kadar toplumsal kimliklerin inşasında üstlendiği rol üzerinde duruyor. Hatırlama ve unutmanın eşzamanlı işleminin mekânı olarak müzeler ve müzeciliğin sorunsallaştırıldığı yazı, belleğe dönüş olgusunun müzeciliğin *kürotoryal* tercihlerini geçmişin travma ve şiddet deneyimleri-

nin temsiliyetine yer açan biçiminde dönüştürdüğüne dikkat çekiyor. Bu çerçevede bu yazını konusunu oluşturan müzeleştirme taleplerini yazar Aleviliğin kimlik siyasetinin geçmişin travmatik deneyimleri üzerinden tarihsel olarak kuruluşu üzerinden okuyor. Müze taleplerinin iki farklı açıdan değerlendirilebileceği iddiası üzerinden okunabilecek olan bu yazıda Ersoy, geçmişle hesaplaşmanın kolektif sorumluluğa yönelik bir anlayış geliştirmeden geçmişin günahlarından telafi edici müdahalelerle kurtulma biçimini alma tehlikesine karşı, hatırlamayı unutmaya karşısında hâkim kılmanın bir yolu olarak geçmişle hesaplaşmanın demokratik potansiyeli bakımından önemini vurguluyor.

Kitabın son bölümünü oluşturan yazılardan ilki “Bir Karşı-Yas Çalışması Olarak Hrant Dink Anması” Bu yazıda Serhat Celal Birdal okurunu 19 Ocak 2007’de Hrant Dink’in öldürülmesini, bu ölümün yarattığı kayıpla başa çıkma davranışı olarak yas ve yas tutma ediminin kolektif düzeyde yarattığı siyasal etki çerçevesinde düşünmeye davet ediyor. Yasın taşıdığı siyasal potansiyelini tam da bir arada yaşamanın koşullarını ortadan kaldıran böylesi bir olayın ardından topluluğu insani varoluştan kaynaklanan bağlarla bağlayan bir ortaklık yarattığı fikrinden hareket ederek değerlendiren Birdal yas üzerinde yeniden düşünmeye girişiyor. Bu çerçevede yası sonlu bir yeis, melankoliyi de süreklileşmiş, patolojik bir yas durumu olarak gören Freudcu yaklaşıma eleştirel bir mesafe alarak, toplumsal ve siyasal olanın kuruluşunda yasın bir karşı yas olarak kamusal anlamını Hrant Dink anmaları üzerinden çözmeye girişiyor. Yazarın çabasının merkezinde bireyselden kamusala çeşitli biçimlerde gerçekleşen yas tutmanın anlamını kaybın kavranışı üzerinden çözümleme niyeti bulunuyor. Bu amaç doğrultusunda bu yazıda bellek hatırlanmak

istenenlerin biriktiği/biriktirildiği bir arşiv olmanın ötesinde bir kavrayışla bir siyaset alanı olarak kavramsallaştırılıyor.

“Çanakkale Bellek Savaşı”, başlıklı yazımda savaş anılarının ulusal anlatıya aktarılmasının ulusu hayal etmeye yönelik bir arzuyla yakından ilişkili olduğunu anlatıyorum. Bu çerçevede anma günlerini ulusun kolektif belleğini kuran, sürdüren ya da dönüştüren *mnemonik* bir pratik olarak ele alıyorum. Böyle bir anma günü olan 18 Mart’ın hatırlattıkları ve unuttuklarından yola çıkarak bu yazıda bir yandan anma gününün siyasal bir müdahale sonucu nasıl dönüştürebileceğini gösteriyorum, diğer yandan da ulusal anlatıya dâhil olmanın imkânları üzerinde bir düşünme çabasına girişiyorum.

Derlemenin son yazısı olan “Unesco ve Kültürel Mirasın Milliyeti” başlıklı yazıda Bahar Aykan son yıllarda siyasetin ulusal ve uluslar arası düzlemlerini yaklaştıran kültürel miras olgusunu uluslararası ve ulusal mevzuat ve uygulamalar üzerinden örneklerle ele alıyor. Mevcut uygulamaya kaynaklık eden ve ulusal düzeyde yasal uyum politikalarının ortaya çıkmasına yol açan uluslar arası mevzuat, insanlığın evrensel mirasını, diğer bir ifadeyle dünya kültürel mirasını korumak ve geleceğe taşımak isteğinin BM çerçevesinde somutlaştığı, UNESCO bünyesinde oluşturulan çerçeve ve uygulama ilkelelerini gösteren bir dizi önlemi içermektedir. Özel olarak somut olmayan kültürel mirasın korunması olgusu üzerinde duran bu yazı, UNESCO tarafından kabul edilen “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”ni mercek altına alıyor. Buradan hareketle, korunmasını amaçladığı mirasa temel-lük eden toplumsal ve siyasal aktörlerin, her ne kadar çerçevesi uluslar arası anlaşmalarla çiziliyor olsa da, karşılıklı ilişkilerinin içerdiği iktidar pratiklerini çözümlemeye girişerek geçmiş üzerindeki mücadeleyi gözler önüne seriyor. Geçmişe

yönelik siyasal ilginin belirli biçimlerde tanımlanan kolektiviteler hakkında söz söyleme iradesini içerdiğini vurgulayan yazar, uluslar arası çerçevede tanımlanan amaçların ulusal düzeyde milliyetçi sonuçları içerebileceğine dikkati çekiyor. Türkiye'nin ele alınan konularda UNESCO sözleşmelerinin tarafı olduğu hesaba katıldığında, bu yazı bellek üzerine düşünmenin özelleşmiş bir boyutu olarak kültürel mirasın korunmasıyla ilgili var olan zengin bir akademik literatürü tanıtıyor ve tartışıyor olması nedeniyle de önemli bir görevi yerine getiriyor.

Ankara, 2012

I Bellek Neyi Hatırlar?

1

Metaforik Bir Kapan Olarak Bellek

*İrem Gürşimşir**

Zaman, mekân, dil ve bellek birbiri içine dönen, birbirinin anlamına hükmeden kavramlardır. Bu kavramların sığınağı şeklinde ele alınabilecek olan metaforlar da belleğe dair hem bir imkân hem de bir kapan işlevi görmektedirler. Bu yaklaşımla belleği ele almak, belleği tam olarak açıklayamasa da belleğin ne olduğuna dair bir farkındalık yaratacaktır. Modernist algı içerisinde düz çizgisel zaman yaklaşımı ile başlangıç ve son olarak zaman kodlanmaktadır. Bu durum gündelik hayatı devindirici bir güce sahiptir. Bu tartışma içerisinde zamana karşı bu duruş siyasi bir imkânı da göstermektedir. Bellek, zamanın algılanışı içerisinde şekillenerek, mekân olarak siyasi duruşun “yerini” tayin etmede oldukça kritiktir. Bu “yer”, mekânlaşan zaman ve bellek dolayısıyla gündelik yaşamın temelinde bulunan siyasililiği gizlemekte ve imgeler,

Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi, Yüksek Lisans.

kavramlar ve duyumlar özelinde/üzerinde bir tahakküm kurmaktadır. Tahakküm ilişkisi nasıl şekillenmiş ve bellek bu kurguda nasıl bir “yer” edinmiştir? Bu makalede bu sorunun izi sürülürken, zamanın algılanışı, anlamlandırılışı, mekân ile zamanın ilişkiselliği, belleğin mekân ve zamanda nasıl kurulduğu ve ne gibi bir ilişkiselliğe dâhil olduğu tartışılacaktır. Metaforlar üzerinden yürütülen bir tartışmada belleğin dil ile ilişkisi açıklanmaya çalışılacak ve bellek çalışmaları açısından belirlenimci mantık dışında bir tartışmanın olanağı araştırılacaktır. Tartışmanın ana sorunsalını belleğin metaforlarla ilişkisinin sabitleyici oluşu oluşturmaktadır.

1. Bölüm: Katılaştıran Bellek

Bellek üzerine yürütülen bir tartışmada öncelikle belleğin ne olduğu, nasıl görüldüğü ve ne şekilde ele alındığı tartışmanın içeriği açısından oldukça önemlidir. Bellek üzerinden geliştirilecek bir argüman bu sorularla yola çıkarken, birçok kavram ve metafor ile temellenmeyi beklemektedir. Kavramlar bir fikri öne sürerken gelişen düşünce çizgisinde birbirlerine zincirlenerek vurgulanan düşüncenin sağlamlaşması ve tutarlılığı açısından önemliyken, metaforlar özellikle konu bellek olduğunda daha farklı bir yerde durmaktadırlar. Öncelikle bellek konusunda neyle karşı karşıya olduğumuzun bilinmezliği içerisinde bir sığınak olarak görülebilecek olan metaforlar belirli bir aşamadan sonra düşüncenin kafesi durumuna geleerek birer prangaya dönüşme tehdidiyle karşımızdadırlar.

Peki, Bellek Nedir?

Bellek diye nitelenen şeye bilinç, hafıza, şuur gibi aynı anlamda kullanılan ancak ayrı yerlerde farklı şeyleri temsil eden

kelimelerle yanıt verilebilir. Ancak bu kavramlar birbiri yerine kullanılsalar da farklı yerlerde farklı şeyleri temsil etmektedirler. Bu durumun nedeni belleğin kavram olarak neyi ifade ettiği hakkındaki belirsizliğin sıkıntısıdır. Psikoloji, nöroloji, bilgisayar teknolojileri ve siyaset bilimi gibi birçok alan belleği farklı tanımlamakta ve belleğe farklı bakış açılarıyla yaklaşmaktadırlar. Bu yaklaşımları belirleyen alanın araçları ve ele aldıkları kavramsal çerçevedir ki bu da belleğin tanımını muğlâklaştırmakta ve evrensel bir bellek yaklaşımını ya da bellek tanımını imkânsız kılmaktadır.

Belleğe yaklaşım ilk akla geldiği şekilde hatırlama ve unutma üzerindendir. Hatırlamak için belirli bir bilgiyi edinmek ya da bir şeyi deneyimlemiş olmak gerekmektedir. Hatırlamak unutmuş olmaktan ileri gelir. Unutulan şeyden hareketle hatırlama gerçekleşecektir. Hatırlanan ve unutilan, kişinin içselleştirdiği bilgi ve deneyim çerçevesinde “anı” olarak görünmektedir. ‘Anı’nın ortaya çıkması ve hatırlama-unutma ilişkisinde yer etmesi algılar aracılığıylaadır. Bu açıdan algı ve anı, bellek kavramına dâhildir. Bellek, çoğunlukla, algı ve anıların yeri olarak, deneyimin ve bilginin depolanma ve sonradan kullanılma aracı olarak görölmektedir. Yer ve araç olarak ele alınan bellek, bireyselden kolektife birçok kategoriye ayrıştırılmakta ve bu şekilde ele alınmaktadır.

Bellek kelimesinin etimolojisine bakıldığında, belleğin ne şekilde kullanıldığını ve nasıl araçsallaştığını daha rahat görebilmekteyiz. Bellek, Nişanyan Etimolojik Sözlüğü’ne göre “belli”den türemiştir, belli ise işaret, alamet (ilm: alam) anlamı ile bilgiyle ilişkili bir kavramdır. Bilginin belirli bir veri olarak türeyişi bizi belleğe götürmektedir. Bu bilgi bellekte işaretlenmiş bir bilgi olarak karşımıza çıkar. Öte yandan Türkçede bellek yerine sıkça kullanılan hafıza kelimesi, muhafaza eden,

saklayan şey ya da kadın gibi “hıfz”dan¹ türemiştir. Bir saklama yeteneği olarak bellek, hafıza kelimesiyle açıklanmaktadır. Bilinç ise şuur anlamına gelmekte, şuur; şiir ile açıklanmakta ve şiir sezgiden, ilhamdan türemektedir. Tüm bu anlamları içerdği düşünülerek bellek kavramının kullanımı metaforiktir. Bu metafor en genel anlamıyla dijital teknolojilerde de oldukça yoğun kullanılan depo anlamıyla bizi karşılamaktadır. Bellek metaforik bir kavram olarak mekân işlevi görmektedir.

Belleğe karşı bu yaklaşım bilgiyle olan ilişkiyi de sorgulatmaktadır. Bilginin deposu olarak görülen bellek belirlenimci bir mantıkla ele alınmaktadır. Bellekte meydana gelen olaylar neden sonuç ilişkisinde belleğin kurulumu ve etkilenimi üzerinden ilerlemektedir. Öte yandan Draaisma’nın belirttiği üzere “bellek tarihine göz gezdirmek, bir teknoloji müzesinin ardiyesinde dolaşmaya” benzemektedir². Belleğe dair kullanılan metaforların kaynağı olarak teknolojinin belirleyiciliği oldukça fazladır. Teknoloji üzerinden ilerleyen belleğin kavramsallaştırılışı meselesi modernist bir yaklaşıma işaret etmekte ve belleğin ne olduğundan çok nasıl ele alındığını göstermektedir.

Evensellik üzerinden sabite duyulan ihtiyaç modernizmin belleği kavrayışında oldukça etkilidir. Bu açıdan belleğin bilgi deposu olarak görülüşü ve değerlendirilişi mekân ile belleğin ilişkiselliğini ayrıntılarıyla incelememizi gerektirmektedir. Öte yandan bu ilişkiselliğin merkezinde duran “zaman” algısı hem modernizmi anlamamıza hem de belleğin işleyişine karşı yürütülen argümanları incelememize yardım edecektir.

Hıfz: Koruma, saklama, akılda tutma.

Douwe Draaisma, (2007), **Bellek Metaforları**, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, s.20.

Modernlik düşüncesinin oluşturuocu ögesi zaman üzerinden gündelik yaşamın idame ettirilmesinde yatmaktadır. Modernizmin “tekrarlanamayan zaman”ı, ‘şimdi’ içinde oluşmaktadır. Çizgisel zaman anlayışı çerçevesinde zamana yaklaşım modernizmin asıl aracıdır. Zamana karşı bu yaklaşım, zamanı algılayan ve anlamlandıran bellekle yakından ilişkili olup belleğin anlamını da teknolojiler üzerinden türeten bir yaklaşıma sebebiyet vermektedir. Bellekte anamlanan zaman, belleği bir mekâna dönüştürme riskini barındırdığı üzere kendisini de mekânsal olarak konumlandıran bir yapıya da sahiptir. Mekâna girmeden önce zamanı araştırmak ve zamanın bellekteki yeri üzerinde düşünmek bize iyi bir başlangıç noktası oluşturacaktır.

Peki, Zaman Nedir?

Gündelik hayatta zaman, çizgisel zaman anlayışı içinde üçlü bir yapıda geçmiş, şimdi ve gelecek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak zamana yönelik tartışmalar da belleğe yönelik tartışmalar gibi bir kesinlik içermemektedir. Genel olarak zaman, devinim ve hareket ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun için birçok paradoks ortaya atılarak zamana dair bir fikir elde etmek amaçlanmıştır. Zamanın bellekle ilişkisi unutma üzerinden hatırlananın zamanı ve ne zaman hatırlandığı olarak ifade edilebilir. Bu ikilikte zaman kurgusu şimdi üzerinden gerçekleşmektedir. Hatırlanan şimdide hatırlanmakta, unutilan geçmişte unutulmuş olmaktadır.

Çizgisel zaman anlayışı içerisinde şimdiiyi oluşturan geçmiştir. Şimdinin imkânını yaratacak olan da gelecektir. Meseleye Aristoteles’in zamana dair görüşleri açısından bak-

tığımızda, önce ile sonra arasında bir sıralama meselesi olarak “an”ların varlığı zamanı oluşturmaktadır ve bu durum belleğin idraki ile gerçekleşmektedir. Zaman ile devinimin birlikte algılanışı zamanı devinim olarak görmemizi sağlamaktadır ancak zaman sadece devinime ait bir şeydir, kendisi bizatihi devinim değildir. Augustinus’un zaman tartışmasında “zaman geçtiğinde zaman algılanabilir ve ölçülebilir, oysa geçince bu olanaksızdır, çünkü yoktur artık”³. Augustinus’un gelecek ve geçmişi aradığı yer “şimdi” içinde bulunmaktadır. Çünkü geçmiş ve gelecek, geçmiş ve gelecek olarak değil şimdiki zaman olarak vardırırlar ve “gerçek şeyler anlatıldığında geçmişte olan biten şeylerin kendileri değil, bellekten çekilip çıkarılan, ama zihinde duyular aracılığıyla işlenmiş olan onların imgelerinden oluşan sözcükler”⁴ ortaya çıkmaktadır. Geçmiş ve gelecek, idraki gerekli kılmaktadır, bellek, zamanı içine alan ve anlamlandıran yegâne şeydir: bellek bu açıdan zamanın vuku bulduğu yerdir. Bu görüş Augustinus’u üçlü bir zaman şemasına götürmektedir: “Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman”⁵. Şimdiki zaman içine yerleştirilen “zaman”, belleği de “şimdi”de var olan ve ‘şimdi’ye göre kurgulanan bir şey olarak görmemize sebep olur.

Şimdi’nin durumu keyfidir, oysa geçmiş ve gelecek, önce ve sonra, bir “şimdi” tarafından belirlenmeye mahkûmdur. Bu belirlenim “şimdi”yi an’lara tabii kılmaktadır. Oluş an’lar tarafından şimdi içersindedir. Var olma durumu, şimdi’nin zaman üzerindeki egemenliğinden kaynaklanmaktadır. Belle-

Aristoteles, Augustinus, Heidegger, (1996), **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınevi, s.51.

A.g.y., s.53.

A.g.y., s. 55.

ğın zamanı algılayışı açısından deneyim, bilgi ve anılar üzerinde hüküm süren “şimdi”dir. Bu “şimdi” geçmiş ile ilişkilidir. Şimdi’nin an’ları belleğin bu duraklar üzerinden işlemeyle gerçekleşir. An’lar zaman çizgisi üzerinde, çizgisel zaman anlayışına tabii kalarak, durak noktaları şeklinde görülmekte ve her durak noktası başka bir var oluşu peşi sıra çağırılmaktadır. Bu duraklar gündelik modern yaşamda saat ile görünür kılınmaktadır. Heidegger’in vurguladığı üzere “bir olayın süre yayılımı, saatin eşit birim sırasıyla karşılaştırılabilirliği sürece ve orada niceliksel sayı ölçüsü içinde belirlendiği sürece”⁶ saat zamanı ölçmektedir. Niteliksel açıdan ise zaman bir ‘kayıp’ olarak algılanmaktadır. Proust’un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı serisinde görüldüğü üzere, Marcel’in kurabiyeden aldığı ufak bir ısıklık ile irade-dışı bellek, şimdi üzerinden gelişmekte ve bir esrime hali içinde mistik bir deneyim gibi geçmiş bellekten çıkararak yeniden yaşama imkânı sağlamaktadır. Zaman kayıptır çünkü “şimdi” vardır ve “geçmiş”, belleğin derin dehlizlerinde yeniden bulunmayı beklemekte, çakılı olduğu anlardan çıkarılıp tekrar hatırlanmak üzere unutuluşa karşı zorlu bir sınav vermektedir. Bu sınavda Zaman’ın kayıplığı, iradi belleğin geçmişe ulaşma yetisinin yoksunluğunu göstermektedir. Bu yoksunluğun öte yanında hatırlayanı geçmişin içine atabilme özelliğine sahip olan irade-dışı bellek bulunmaktadır.

Geçmiş, hatırlanacak olanların durumunda gelecek ile çözümlenecektir çünkü geçmiş geçmiştir ve gelecek henüz gerçekleşmemiştir. Var olan şimdi’de geçmişin an’ları, geleceğin onlara vereceği imkân üzerinden vuku bulacaktır. Tüm bu olayların mekânıysa bellektir; her şey ufak bir kırıntının bizleri

götüreceği geçmişin hatırlanması ile geleceğin çizileceği şimdi'nin belleğindedir.

Zamanın mekânlaşması öncelikle an'ların şimdi'ye hap-soluşu ve nicelik olarak zamanın ölçümü ile gerçekleşmektedir. Mekânda oluş, zaman açısından, zamanın saat ile ölçümü ile ikili bir işlemi ortaya sermektedir. Bu işlemler niceliksel olarak anları hesaplamak ve zamanı da bir nicelik olarak sayıya indirgemekten kaynaklanmaktadır. Zaman nicelik olarak hem saymaya yarayan hem de sayılan şey'e dönüşmektedir⁷. Bu dönüşüm an'ın sınırları içerisinde gerçekleştiği üzere bir mekâna tabiidir.

Peki, Mekân Nedir?

Mekân yer ve konum bildiren bir kelime olarak açıklanmaktadır. Mevcut olma anlamını taşıyan ve var oluşu da içeren bir anlama gelmektedir. Belirli bir potansiyelin var olabilmesi için bir yer, pozisyon, uzam ve uzay gereklidir. Mekân, var oluşa bu yeri sağlayan sözcük olarak karşımıza çıkar. Bir sabit olarak mekânı kullanmakta ve oluşu, var oluşu mekânsız düşünmemekteyizdir. Eylemlerin gerçekleşmesi için bir mekân tasavvuru peşi sıra gelmektedir. Bu durum, mekânı oluşun niceliksel ön koşulu saymaktır. Çünkü rasyonalite içerisinde zaman da mekân gibi niceliğe dayalı bir yapıda ortaya çıkar. Öte yandan mekân, boşluğu da içermektedir. Bu boşluk, mekânın kapsama ve kapsanma özellikleriyle tanımlanışında bulunmaktadır.

Muhafaza ediş ile ilişkili olan mekân hafızaya ihtiyaç duymaktadır. Hafızanın muhafaza edişi ile mekânlaşan bellek de "dâhil olunacak" bir geçmişi kurmaktadır. Süreklilik duy-

gusunun kökünü mekân olarak ifade eden Nora, "hafıza mekânları"nın belleğe karşı müdahalesi üzerinden tarih yazımına ve modern yaşamın bellek üzerindeki oluşturuıcı etkisine değinmektedir. Artık hafıza yoktur, hafıza mekânları vardır⁸.

Mekân, yer ile sabitletme ilişkisinde modern gündelik yaşamdan kopmaktadır. Artık, mekân bir cismin bir yerde oluşu (topos) şeklinde ele alınamaz, mekân yersizleşmiştir ancak mevcuttur. Bu mevcudiyet belleğin de yersizleşmesi üzerinden tartışma imkânı verirken hala mekân tarafından kuşatılmış katı bir bellek anlayışı bulunmaktadır. Belleğin katılaşıarak mekân ile ilişkisi şimdinin zamanından kaynaklanmaktadır.

Şimdinin Zamanı ve Mekân İlişkisi

Belleğin katılaşıması, belleğe dair görüşlerin imajlar ile ilişkilendirilmesiyle oluşur. İmajlar ile bağlantılar kurarak işleyen bellek anlayışı, iradi bellek olarak hatırlama rejimine tekabül etmektedir. Öte yandan irade-dışı bellek hatırlananı kurmada imajlardan çok duygular üzerinden işlemektedir. Zamansal bir yolculuk bellekte imajlardan yola çıkarak hatırlama içerisinde gerçekleşmemektedir, çünkü hangi nesnenin neyle ilişkili olarak bellekte yer ettiğı ve hangi imajın hangi duyguyu çağrıştıracığı muamma olarak kalacaktır. Bellek söz konusu olduğunda "rastlantılar" üzerinden bir duygulanımdan bahsetmek gerekecektir. Bu duygulanım herhangi bir imaj ya da nesnede değil, duygular üzerinden gerçekleşecektir. Duyguların mekânsızlığı da bu noktada kritiktir.

Pierre Nora, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Belleği iradi ve irade-dışı olarak ikiye ayırma durumu rasyonaliteye dair bir kategori olarak görülebilir. Modern kent yaşamında iradi bellek ile gündelik yaşam idame ettirilmektedir. İrade-dışı bellek de karşılaşılan rastlantılar sonucu geçmişle bir bağ kurma yoluyla mistik deneyim gibi hatırlananı yaşama eğilimini göstermektedir. İradi bellek, hatırlanması ve unutulması aktüel olgulara dayanan bir deneyimi ifade ederken, irade-dışı bellek geçmişte kalan, unutilan ve ansızın ortaya çıkma ihtimalini barındıran bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. İradi ve irade-dışı bellek tartışmasında Freud'un "mistik yazı tahtası" metaforuyla açıkladığı bellek, hem yeni algıların yer etmesi için sonsuz bir kapasiteye sahip olan hem de bu algıların sonsuz bir şekilde kalıcı iz ile anıları oluşturabildiği bir yapıdadır. Bu durumda bellekte algı ve anının yerleri ayrılmaktadır. Ön-bilinç ve bilinç-dışı olarak iradi bellek ve irade dışı bellek kavramsallaştırılması yapılmaktadır. Ancak belleğin izleri yeniden ürettiği ya da farklı şekillerde bu izlerin değiştiği göz önüne alındığında Freud'un öne sürdüğü izler ile bilinçte yer ediş, zaman ile imlenmiş hatırlananlar üzerinden iradi belleği bozguna uğratmaktadır. Çünkü korunanın hatırlanışı üzerinden ne şekilde izler ile belleğin oluşturulduğu bir bilinemezlik olarak kalmaktadır.

Duyumların "şimdi" üzerinden bellekte yer edişi, duygular ile ilişkilidir. Ancak duygular, geçmişte var olan ve şimdiye dair hatırlananlar olarak kalacaktır. Bu durumda duyumlar ile duyguların bir sayılması, duyguları da bir ölçüme ve madlilik içersinde görmeye sebep olmaktadır. Bergson'un tartıştığı üzere "dışsal etkilerden hareketle iç hallerin analizi" yanlış sonuçlar doğurmakta ve bellek mekanik bir işlem aracı olarak sabitlenmektedir. Bu sabitleniş şimdi üzerinden geçmişe bakma ve şimdi'nin duyumları ile geçmişin duygularını aynı ola-

rak görme tehlikesini taşımaktadır. Oysa duyumdan bahse-
derken niceliksel bir alan söz konusudur ancak duygular nite-
liksel olarak ele alınarak ifade edilirler. Bergson'un ifadesiyle
"şuurun verileri" nitelikselidir ve bellek, zamanın terimleriyle
analiz edilmelidir⁹.

Duyumların fiziki şartlara olan bağıllığı, onların homojen bir
mekân ve homojen bir hareket üzerinden gerçekleşmesine daya-
lıdır, bu şekilde deney nesnesi haline gelebilirler. Ancak duygu-
lar kıyaslanamazlar, duyguların yer aldığı ne homojen bir mekân
ne de oluşmaları için homojen bir hareket söz konusudur.

Duyumlar ile duyguların ilişkisini sebep sonuç mantığı
çerçevesinde ele almak Bergson'un da bahsettiği üzere, belleği
yanlış bir noktadan tartışmaya ve belleğin rolünü katı bir ne-
densellik bağı üzerinden küçültmeye sebep olacaktır.

Belleği ve zamanı mekanik algıdan bağımsız olarak ele
almak ve birbirleri üzerinden anlamlandırılışını şimdinin za-
manından çıkarmak gerekmektedir. Zamanın çizgisel olarak
ele alınışında şimdi'ye imlenmiş olan bellek, bir sınır olarak
görülmemektedir. Bu sınır, geçmiş ile gelecek arasındadır. Şim-
di'nin de yaşanma ihtimalini ortadan kaldıran bir duruma
işaret etmektedir. Her geçen an'ı şimdi olarak görmenin sıkın-
tısı, zamanın akıp gittiği algısından kaynaklanmaktadır. Bu
bakış açısından hareketle ne şimdi'de ne de geçmiş'te bir ya-
şam olamayacaktır. Zaman çizgisi üzerinden andaş sayılan
aralıklar ile zamandaş bir "oluş" mümkün değildir. Bu zamanı
homojen bölümler olarak görmenin sonucudur ve bu şekilde
geçmiş, şimdi ve gelecek niceliksel olarak ele alınarak, saatin
mekaniği içerisinde anlama tabii kılınacaktır. Oysa belleğin
zamanı algılayışı niteliksel olarak gerçekleşmektedir. Bu an-

Henri Bergson, (1950), **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. M. Şekip
Tunç, İstanbul: MEB.

lamda da zamandaş bir oluş imkânsızdır, ancak zamansal bir durum söz konusudur. Zamansal görüş ile andaş olmak değil, anda olmak ve bu an'ı da yersiz bir mekân olarak ele almak mümkündür.

Zaman, mekân ve bellek ilişkisinde ölçüm üzerinden niceliksel olarak ele alınan zaman ve mekân, belleği şimdinin zamanı ile bir mekân olarak kurmaktadır çünkü mekanik algı dışında ele alınabilecek bir bellek bu türlü bir tartışmada yer edemez. Oysa bellek zamanın ve mekânın hem içerildiği hem de onlar tarafından içerilen, sabitleri ve sınırları olmayan, anlam üzerinden kurulmaktadır. Bu durum, bellek, zaman ve mekânın neden tartışmalı kavramlar olarak her alanın kabul edebileceği bir kesin tanımı içermeyişini de açıklamaktadır. Belleğin sadece bilgi ve deneyim deposu olarak görülmesi sorununun arkasında, rasyonalist mekanik bir görüşle ele alınan zaman ve mekân bulunmaktadır. Modernizmin bu araçları da belleğin imkânını ortadan kaldırır. Öte yandan modernizmin bu görüşünün altında, belleği kuruluşundaki deneyime verilen rol ve deneyimin ne şekilde algılandığı sorunu göze çarpar.

2. Bölüm: Belleğin Kurulumu

Modern, “modo” kelimesinden türeyerek an’a ait olan anlamına gelmektedir. Şimdide olan ile sınırlandırılmış olan, modernidir. Modern, öncelikle zamansal bir kavramdır. Modernin ilişkide olduğu zaman, çizgisel, geri döndürülemez, tekrarlanamaz ve kaçınılmaz bir şekilde ilerleyen bir zamandır¹⁰. Modern şimdi’nin zamanıdır. Öte yandan modern mekânsal bir kavramdır. Bu mekân hem coğrafi olarak Batı’yı işaretlerken

Besim F. Dellaloğlu, (2008), **Benjaminia**, İstanbul: Versus Yayınları, s. 37.

hem de kent yaşantısını, metropol hayatını da içermektedir. Zamansal ve mekânsal olan modern, zamanı ve mekânı da şimdi'nin zamanında ele almakta ve bu kavramlar da modern kavramlar olarak görülebilmektedirler. Bellek de zaman ve mekânın modernite ile olan ilişkisinde şimdinin hükmü altına girmektedir.

Belleğin modernite içinde tartışıldığı bir alan olarak deneyim, modernin zamanla olan bağıny göstermektedir. Deneyim, anında, kesin biçimde saptanmış olgulardan çok, belleğe akan, kümelenmiş ve çoğunlukla bilinç düzeyinde algılanmamış verilerden oluşur¹¹. Walter Benjamin, deneyimi kavramsallaştırırken, modern yaşamda karşılaşılan veri çokluğu açısından Freud'un bilinç ve bellek üzerine geliştirdiği argümanlar üzerinden hareket ederek, Dilthey'in geliştirdiği ve Gadamer tarafından tartışılan *Erfahrung* ve *Erlebnis* kavramlarına başvurmakta, bu sayede belleğin ne olduğu ve nasıl algılandığına dair görüşleri sunmaktadır.

Almanca *Erfahrung* deneyim olarak karşılanabilirken, *Erlebnis* yaşantı olarak tercüme edilmektedir. Yaşantı ve deneyimi ayıran şey gündelik yaşamın bellek üzerindeki etkisidir. Deneyim (*Erfahrung*) daha niteliksel olan iradedışı belleğin alanına girerken, yaşantı (*Erlebnis*) pratik ve aktüel bir bilgi olarak yaşamda şeyleri denemiş olmayı ifade eder.

Deneyimin (*Erfahrung*) iradedışı bellek ile olan bağında, şeylerin belleği saklama aracı olarak işlevselleştirilip korunması ve zamanda şimdiye bağlı kalmaması görülmektedir. Deneyim (*Erfahrung*) bir sürece bağlıdır: bu süreç Bergson'un *durée* (süre) kavramında görülmektedir. Deneyimin çizgisel zamanda yer edemeyişi, duygular ve duyumların farklı doğası ile

¹¹ Walter Benjamin, (2009), **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 204.

açıklanmaktadır. Mekanik görüşe karşı yürüttüğü argümanda Bergson'un süre kavramı ve deneyimin (*Erfahrung*) modern yaşamda imkânsız oluşu belirlenimci mantığın sebebidir. Hatırlananların bellekte belirli bir sırada duyguları sıralayamaması, çizgisel zaman anlayışına uymamaktadır. Bu açıdan belleğin zamanı algılayışı, "zamanı bir bilinç formu olarak" ele almayı gerektirmektedir¹².

Yaşantı (*Erlebnis*), yaşamı da düşünmeyi çağrıştıran ve işlevsellik alanında yaşananları bellekte imleyen bir sözcüktür. İradi bellek üzerinden içselleştirilen yaşananlar, yaşantı olarak tecrübe edilirler. Modern yaşamdaki veri çokluğu belleği ikiye ayırmaktadır. Bu veriler devindirici mekanizmalar olarak belleği algı ve anı ile şekillendirmektedir. Bellek, devindirici mekanizmalar ile hatırlama üzerinden iradi olarak verileri kaydeden bir yapıda işlevselleştirilirken öte yandan bağımsız bir hatırlama ile çağrışımlarla da kurulan bir bellek vardır. Belleğin bu durumdaki bilgiyi ve deneyimi içselleştirmesi, öncelikle çizgisel zamanın etkisi ile bir kategorizasyon meselesine dönüşmektedir. Ancak bu durumun dışında duygular ile iç sürede var olan bilgi ve deneyimlerin durumu, modern yaşamın rasyonalitesinden kaçan bir yapıda karşımıza çıkmaktadır.

Belleği deneyim ve yaşantı üzerinden kurma gerekliliği, onun hem niteliksel hem de niceliksel oluşunun kabulünü göstermektedir. Bu görüşler içerisinde bellek, hem maddi olarak verileri işleyen bir yapıdadır, hem de duygular ve anlam ile keyfiyet özelliğini taşıyan ve oluş anlamında imkân ve mekâna sahip olandır. Bellek bizatihi maddi ya da soyut bir şey değildir. Soyut ve somutu anlamlandıran ve onlar tarafından anlam kazanan bir bütündür.

Hans-Georg Gadamer, (2008), **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 94.

Belleği sadece içerdiği veriler açısından ele almak, bellekte var olan geçmiş, tarih ile karıştırmaya sebep olmaktadır. Geçmişin tarih olarak görülüşü, tarih yazımı açısından kritiktir. Yazılan tarih, “şimdi” üzerinden “geçmiş” bakışla olmaktadır. Bu “geçmişin” “tarih” olarak görülmesi, modernliğin zamana duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Moderni modern yapan geçmiştir, ancak geçmişin geçmiş oluşu ile modern olan ortaya çıkacaktır. Modernliğin kullandığı bu geçmiş, modernliğin meşruluk alanı olarak tarihi kurmasıyla iç içe geçmektedir. Modernlik geçmişe ve tarihe ihtiyaç duyar ancak bu geçmişi tarih olarak kurgulayışı siyasi bir müdahaleden ileri gelmektedir. Geçmişin, tarih olarak görülmesi belleği “kurucu” ve “koruyucu” sıfatlar ile betimlememizi sağlamaktadır. Kurucu ve koruyuculuk belleğin siyasi kayıt ile eş görülmesi tehlikesini yaratır. Oysa bellek, zaman ve mekân ile olan ilişkiselliğinde kendine içkin bir siyasallığa sahiptir. Ancak bir kayıt aygıtı şeklinde nitelenen bellek, siyasiliğini kaybetmektedir. Bir aygıt olarak işlevselleştirilen bellek siyasi imkândan yoksun kalmaktadır.

Toplumsal ve bireysel bellek olarak ikiye ayrılan bellek türlerinde de bu belleğin siyasiliği tartışmalıdır. Toplumsal bellek siyasi olarak görülürken, bireysel bellek/bellekler siyasi bir imkândan yoksun olarak ele alınmaktadırlar. Oysa bellek var oluşu açısından siyasidir. Öznelliğin kurulması ve bu öznellik üzerinden siyasi bir imkân içerişi bellek ile iktidarın ilişkisini belirlemektedir. Öte yandan bireyin sosyal ortamlara aidiyetinde de belleğin kurucu rolü onun siyasiliğinin bir kanıtıdır. Kuşaklar arası bilginin ve deneyimin aktarım aracı olarak bellek grup içi sosyalizasyonu sağlarken bireysel belleklerden hareket etmektedir. Atomize birey algısı, bellek üzerinden bireyin kazandığı kimlikleri görmezden gelmektedir.

Bellek ve kimlik ilişkisi, belleğin sahip olunacak bir şey oluşu ile özneliği kurması üzerinden gerçekleşmektedir. Bireysel belleklerin varlığı toplumsal bellek açısından tartışılmaya imkân vermektedir. Bu tartışma zıtlıklar ve paralellikler üzerinden ilerlerken belleğin kimlik ile ilişkisi analitik yaklaşımı gerektirmektedir. Neyin hatırlanacağı ve neyin unutulacağı sorusu tam bu noktada belleğin politizasyonunu işaret etmektedir. Bu durum siyasiliği belleğe içkin kılmaktadır. Özel alan ve kamusal alan tartışmalarının tam da odağında belleğin toplumsal ve bireysel bellek olarak ayrımındaki siyasiliği yatmaktadır. Öte yandan hatırlananlar ve unutulanların “nasıl” hatırlanıp, unutulduklarına bakarak da belleği siyasi bir kurgu olarak görmemiz mümkündür. Bellek hangi şekilde kavramsal ayrıştırılmalarla ele alınırsa alınsın (toplumsal, bireysel, iletişimsel bellek vb.) bir yönetime tabiidir¹³ ve farklı bellekleri farklı şekilde ele almak sadece analitik bir yaklaşımı gerektirir. Bellek çalışmalarının odağındaki bu mesele belleğin çokluk imkânını mı ortaya çıkardığı yoksa onu sabitleyen bir söylem mi olduğu konusunda sorulacak olan sorulara açıktır.

Metaforik Kapan

Bellek kategorize edilişiyile birlikte parçalanmaya başlamıştır. Bu parçalanış belleğin içerdiği siyasiliği ve anlamı da yok etmektedir. Bütüncül bir bellek kavrayışı mümkün olmasa da, zihinle ilgili fikirlerin ortak bir noktasında bellek durmaktadır. Bellek hem bir ortak nokta olarak metaforik anlamda, hem de sözlük anlamı içerisinde muhafazaya dair bir içerik taşımaktadır. Bu muhafaza ediş, bellek ve metaforu bir arada tutar.

¹³ Bellek üzerindeki yönetim belleğin zamanı ve mekânı algılayışı üzerindendir. Zaman ve mekân, hayatın düzenlenişi, denetlenişi ve kontrol edilişi açısından siyasidir.

Bellek ve metaforun biraradalığı, metaforu belleği parçalayan bir kapana dönüştürme tehdidini barındırmaktadır.

Metaforların belleği açıklamadaki yeri ve işlevi bir gereklilikle açıklanabilir ancak bir yeterlilik olarak görülmesi bellek üzerine geliştirilecek olan yaklaşımları baltalamaktan öteye gitmeyecektir. Özellikle yeterlilik açısından metaforlar ile ifade edilen bellek, toplumsal ve bireysel anlamını dışlayarak, metaforun içerdiği anlam oyununun kapanına düşmektedir. Bellek metaforlar ile sabitlenerek bir “gösteren” olarak kalacaktır ancak bu gösteren, kavram olarak içi boşaltılmıştır. Öte yandan farklı dönemlere özgü farklı metaforlarla belleğin tanımlanışı, metaforların bir bellek biçimi olduğunu göstermektedir¹⁴.

Metaforlar “benzeyiş” ilişkisiyle yerine geçtiği kelimeye dair bir anlam alanı yaratmaktadırlar. “Metaforlar bir zıtlıklar birliği olmak gibi ilginç bir niteliğe sahiptir: somut ile soyut, görsel ile sözel, çizgisel ile kavramsal olanı birleştirirler”¹⁵. Metaforlar ifade üzerinden aktarım yaparlar; bu aktarım metafor ile tanımlanan şeyi aynı düzlemde ele almaktadır. Aktarımın gerçekleşmesi bir seyreltme işlevi olarak görülebilir. Bu seyreltme farklılıklar çıkarıldıktan sonra metafor ile yerine kullanılan terimi aynı yerden görmeyi sağlamaktadır. Her iki terim de –metafor ve yerine kullanılan terim– zıtlık üzerinden var kılınırken, metaforun yaratımı için bu zıtlık aynılık düzeyine dek seyreltilir. Yaratılan anlam alanı bu şekilde homojenleşir. Homojen olan anlam alanı metaforu çağrışımlar üzerinden kurar. Bellek, metaforun homojen olan anlam alanında çağrışımlarla birçok şekilde farklı düşüncüyü birleştirir. Bu durum belleğin şeyleri yeniden üretmesinde oldukça etkilidir. Ancak dil yetersizliği nedeniyle, düşünce de metaforun homo-

Draaisma, a.g.y., s. 21.

A.g.y., s. 34.

jenliğinde anlamı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Anlamların nüansları metaforlar ile tam karşılığını bulamaz. Her zaman geriye bir artık kalacaktır. Bu anlam artığı belleğin duyum ve duyguları nitelik olarak algılaması gibi sıkıntılı bir sonuca sebep olur. Anlam artığı, nitelikten niceliğe dönüşmektedir.

Metaforun yarattığı anlam artığı imgelerin “benzeyiş” ve “andırışı” üzerinden tartışılabilir. “Benzeyiş canlandırmaya hizmet eder ve onun egemenliği altındadır. Buna karşılık andırıшта, gönderim “çapa”sı ortadan kaybolmuştur. Böylece birbirine az çok benzeyen şeyler akıntıya kapılmış başboş dolaşıyor gibidirler ve bunlardan hiçbir, ötekilerin “örneği” (modeli) olma statüsüne sahip olduğunu iddia edememektedir”¹⁶.

Metafor belleği benzeyişler üzerinden kurmaktadır. Oysa belleğin imgeleri algılayışı andırışla ilgilidir. “Benzeyişin temelinde, buyuran ve sınıflayan bir ilk başvuru noktası vardır. Andırış ise, başları da sonları da olmayan, bir yönde olduğu gibi bir başka yönde de izlenebilen ve hiçbir kademeleşmeye boyun eğmeyen, ama kendilerini küçük farklardan yine küçük farklar arasında üretip duran diziler halinde gelişir”¹⁷. Belleğin çizgisel zaman ile kurulumu, belleği benzeyiş üzerinden işaretlemeaktadır. Çizgisel zamanla birlikte belleğin bir sınıflama ilişkisi dolayısıyla işlerliği söz konusudur. Ancak belleğin “kademeleşmeye boğun eğmeyen” özelliği, her ne kadar niceliksel bir bellek algısı yaratılırsa yaratılsın andırış ile zihinsel süreci kurar.

Belleğin benzeyişle kurulumu, bir hafıza sanatı; akılda tutma olarak nitelendirilebilir. Ancak hatırlama sanatı, “belleği içi akılda tutulmak istenen “imgelerle” doldurabilen, açık,

Michel Foucault, (2011), **Bu Bir Pipo Değildir**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 15.

A.g.y., s. 43.

erişilebilir bir düzene sahip hayali bir mekâna dönüştüren bir yönteme dayanmaktadır”¹⁸. Belleğin hafıza üzerinden mekânlaşması belleği dışsallaştırmaktadır. “Uzmanlığın bir önkoşulu olarak derin bilgi sahibi olmak, yerini yavaş yavaş “derin bilgi sahibi olma potansiyeli” gibi bir şeye bırakmaktadır. Yani kendini, kısa bir süreliğine ve durumun gerektirdiği şekilde, dışarıda kaydedilmiş bilgi içinde konumlandırma yeteneğine”¹⁹. Bu durum metaforu belleği açıklamada bir araç olarak kurmak yerine belleğin metaforu açıklamada araçsallaştığını göstermektedir. Bellek dışta bir mekân edinerek metaforlar üzerinden işlevselleştirilmektedir. Bu şekilde bellek katı bir form olarak ele alınmaktadır. Bellek bir katalog olarak görülmektedir. Belleğin katalog olarak görülmesi bilginin kategorize edilişi ile bilgiyi ve belleği sıralamaya tabii tutmaktadır. Sıralama ölçüm ile gerçekleşmektedir. Bellekte yer eden bilginin ölçümü mümkün değildir. Belleğin bireysel ya da toplumsal kurulumunda objektif bir ölçüm olamaz. Bu açıdan bilgiye dair bir ölçüm bilginin niceliksel bağlamıyla ilişkilidir. Bilgi işlevsellik ile sıralanabilir ve bu işlevsellik niteliksel olarak vardır. Öte yandan bahsedilen bilgi dışsallaşmış bilgi olarak bellek üzerinden değerlendirilmektedir.

“Bellek doğrusal bir uyarım-depolama-yeniden üretim hattından ziyade titreşen bir eşzamanlı çağrışımlar ağıdır”²⁰. Bu çağrışımlar ağını tetiklemede metaforlar etkilidir ancak metaforun dilin yetersizliği ile olan ilişkisi belleği de bu yetersizliğe tabii tutmaktadır. Temsil eden olarak metaforun bellekteki yeri insani nitelemeye bağlıdır. Bu niteleme çağrışımlar ile gerçekleşir. Öte yandan dil gibi bellek de bir nesne ile bir adı

Draaisma, a.g.y., s. 67.

A.g.y., s. 66.

A.g.y., s. 218.

birleştirmekten ziyade bir kavramla bir işitim imgesini birleştirmektedir. Saussure'ün terimlerine başvuracak olursak, işitim imgesi yerine gösteren, kavram yerine de gösterilen diyerek belleği bir gösterge diye tanımlamamız gerekmektedir. Bu açıdan Saussure'ün dilbilim incelemeleri belleğe de bir açıklama getirmektedir. Dil göstergesinin iki özelliği üzerinden belleğin işleyişi anlamlandırılabilir. Bu özellikler, göstergenin nedensizliği ve gösterenin çizgiselliğidir. Bir gösterge olarak bellek, dil gibi nedensiz bir bağ ile gösteren ile gösterileni ilişkilendirmektedir. Belleğin idrakindeki gösteren de "işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşmekte ve zamandan kaynaklanan özellikler taşımaktadır; bir yayılım gösterir ve bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da bir çizgidir"²¹.

Belleğin çağrışımlar ağına muhatap olan dil, belleği bir göstergeye dönüştürdüğü takdirde bellek sabitlenmektedir. Bu durum hem çizgisel zamanın hem de mekânlaşan belleğin özelliklerini taşımaktadır. Bellek üzerine kesin yargılar ile belirlenimlerde bulunmak belleğin analizini yapmada sıkıntılar çıkaracaktır. Dil gibi bellek de toplumsal bir üründür. Dilin belirtici rolü ve kelimelerle mekâna sahipliği belleği bir harç olarak anlamın inşasında kullanmaya itmektedir. Öte yandan dil ile belleğin aktarımı gerçekleşmektedir. Bellek dil üzerinden söz ve yazı arasındaki boşluğu doldurucu kuvvete sahiptir. Bu durum bellek ile dilin ilişkisinde yeniden yaratımı ve aktarımı sağlamaktadır. Ancak dil metafora dönüştüğü zaman belleğin ifade aracı olarak değil kendisinin bir aracı olarak belleği görmektedir. Bellek dil için bir imkân sağlarken, dil de belleği temsil gücüyle donatmaktadır. Dil belleği kurar ancak

Ferdinand De Saussure, (1998), **Genel Dilbilim Dersleri**, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, s. 115.

koruyamaz, keza bellek de dili kurar ancak o da dili korumada başarısızdır. Kurma ve koruma işlevleri belleğin metaforlarla tanımlanmasında belirleyicidir. Çünkü metaforlarla ifade edilen belleğe dair düşünce, bu metaforlardan yola çıkılarak kurulur ve bu metaforların anlam oyununa izin verdiği ölçüde belleğe yaklaşım belirli bir şekilde korunur.

Metaforlar ile dilin belleği kesin bir şekilde açıklama çabası teknoloji kavramlarıyla nitelenen bellek yaklaşımını ortaya çıkarmıştır. Draaisma'nın belirttiği üzere "bellek kavramlarımız hep metafor olarak kullanılan teknolojilerle iç içe geçmiş durumdadır ve bu kavramlar bir sonraki imgeyle birlikte tümüyle değişmiş gibi görünürler. Ama bir süre sonra tanıdık özellikler tekrar kendini gösterir ve benzerlikler fark edilir"²². Metafor bu şekliyle bir yanılma aracı olarak kalacaktır. Metaforlar ile anlatılan bellek tarihi sürekli farklı bellek türlerini gösterir²³. Öte yandan bu çeşitliliği sağlayan şey metaforun içinde bulunan çağa özgü oluşuyla ilişkilidir. Bu durum da dil, bellek ve metaforu aynı düzlemde tartışmaya imkân vermektedir. Kullanılan bellek metaforları döneme özgü toplumsal yaklaşımı ifade etmektedir. Metaforlar, değişen dönemlerde belleğe nasıl bakıldığını anlayabileceğimiz birer mezar taşı işlevini görmektedir.

3. Bölüm: Belleği Hakikat ile Tartışmak

Bellek çalışmalarında metaforik imgelemlerle belirlenen ve sabitlenen bellek, içerdiği siyasiliğini bu sabitleme ile kaybetmektedir. Oysa bellek çalışmalarının asıl meselesi bu sabitlikten kaçmak, ilerlemenin ve modernizmin araçlarının oluşturduğu

Draaisma, **a.g.y.**, s. 300.

²³ **A.g.y.**, s. 21.

kapandan kurtularak çokluğun imkânını bulmaktır. Bellek çalışmaları teorik düzeyde kimlik ve özneliliği oluşturan deneyimle ilişkilidir. Deneyimin bilgi ve hakikat ile ilişkisi belleğe başka bir yerden bakma imkânı tanımaktadır. Hakikat üzerinden belleği tartışmak, bellek çalışmalarında belleğin zaman, mekân ve metaforik anlam alanını biraz da olsa genişletmeyi amaçlamaktadır.

Belleği bir hakikat olarak ele aldığımızda Alain Badiou'nun kuramsallaştırmasındaki hakikatin temel direklerine rastlamaktayızdır. Kararlaştırılamazlık, ayırt edilemezlik, türeyimsellik/tamamlanmamışlık ve adlandırılabilirlik²⁴, bellek üzerine yürütülen tartışmalar için uğrak noktaları olarak görülebilmektedir.

Bellek, karar verilemezlik üzerinden bir özne sorununu ortaya çıkarmaktadır. Kararlaştırılamazı karara bağlayan öznedir. Öte yandan belleğin kimlik kurucu etkisi tam da bu özne problemiyle ilişkilidir. Özne eyleyen, fail anlamında gramerde kullanılmaktadır. Ancak Badiou'nun özne kavramı gramerde ifade edilen öznenin daha farklı bir düşünceyi ifade etmektedir. Bu düşünce özneyi ne üstüne yüklenen bir şey olarak ifade etmekte ne de duyuların kendisinde bütünleştiği varlık olarak görmektedir. Özne, Badiou için olaya sadakat ile kendi kendini imal eden şey olarak ortaya çıkmaktadır²⁵. Özne akıl sahibi bir varlık değildir, deneyimlerin bilinci ile oluşmamıştır. Özne süreç içerisinde yapılır ve bu yapılanma hem özneye hem de belleğe dair belirlenimci mantığı yapı bozumuna uğratmaktadır. Özne bir ürün değildir ve mekanik olarak üretilemez, başlangıç olamadığı için köken değildir,

²⁴ Alain Badiou, (2006a), *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden-Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, s. 30.

A.g.y., s. 31.

ürün olmadığı için de sonuç değildir. Özne belleğe akıl, deneyim ve bilinç kavramlarının dışında bakma imkânı tanıyan bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır²⁶. Karara bağlama aşamasında hakikatin ve belleğin doğrulanma süreci ile karşılaşmaktadır. Bu süreç Badiou'nun bahsettiği sadakat ile tamamlanır. Özne hakikate sadakat gösterendir. Sadakat, Badiou açısından kararlaştırılamaza müdahale ile gerçekleşmektedir. Hakikat bu açıdan savunulması gereken bir şeydir, özne hakikati savunmadığı ve sadakatle müdahale etmediği sürece hakikatin değeri yoktur²⁷.

Belleğin zamanla ilişkisinde Bergson'un bahsettiği süre (*durée*) hakikatin ve belleğin olanağını tartışmaya açmaktadır. Nitekim hakikat, Badiou'nun vurguladığı üzere henüz olmamış bir şeyin zuhur edişi olarak ele alındığı takdirde, onu bir süreç olarak kavramak gerekmektedir. Bu açıdan bellek de hakikat gibi süreç içerisinde anamlanır ve bu şekilde zuhur eder.

Hakikatin öznesi sonsuzdur bu açıdan tamamlanamaz. Bellek de mekân ve zamanla kurduğu ilişki içerisinde sonsuz bir imkân alanı ve süreciyle tamamlanamaz ve ayırt edilemez bir yapıdadır. Bellek metaforik olarak bir depo halinde belirlenmesinin karşısında belleğin bu belirlenimini delen deneyim onu sonsuzca üretir. Belleğin metaforlarla ilişkisinde tartışıldığı üzere anlam artışı Badiou'nun gezgin fazlalığı ile birlikte okunabilir²⁸. Metafor belleği sayıma tabii tutmakta ve bu şekilde sunmaktadır. Ancak metaforun özelliği olan kalıplaştırma, metaforun temsil ettiği şeyden daha fazlasını içinde barındırmak-

Badiou'nün özne kavramı için detaylı olarak *Sonsuz Düşünce, Etik ve Being and Event* kitaplarına bakılabilir.

Alain Badiou, (2006b), *Etik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, s. 64-89.

Alain Badiou, (2005a), *Being and Event*, çev. Oliver Feltham, New York: Continuum Press.

tadır. Bu fazla olan, ölçülemez. Ölçülemez bu fazlalık ile metaforu ele almak bellek için sabitliğin dışında bir görüş sunmaktadır.

Bellek, bilgi ve deneyim ilişkisinde hakikat özelliği kazanmaktadır. Bellek, hakikat tartışmasında artık üst üste dizilmiş bilgi yığınının bir mekânı değildir. Bellek, deneyim sayesinde bilgide bir delik açmaktadır,²⁹ açılan bu delik belleğin imkânını ortaya koymaktadır. Bu durum bilgiyle kurulan ilişkiyi adlandırılmaz olarak kavramayı gerektirmektedir. Bilgiye karşı yaklaşım ansiklopedik bir hiyerarşiyle oluşturulduğunda, gerek tarih yazımı gerekse olayların değerlendirilmesi açısından, adlandırılarak sınıflandırılmaktadır. Bu adlandırma, belirli kalıplar içinde düşünmeyi gerektirmektedir. Bu kalıplar sınırlarla çizilmektedir. Sınır, gerçek ile hakikatin tartışmalı konusudur. Çünkü gerçek hakikatin sınırındır dediğimizde sınır olan gerçek hakikate dâhil midir sorusu gündeme gelmektedir. Belleğin zaman, mekân ve dil ile belirlenimi, gerçek ve hakikate dair sorulacak bu soru ile belirsizleşmekte ve belleğe dair farklı bir yaklaşımın da olabileceğini göstermektedir.

Belleğin deneyim ve bilgi ilişkisini belirleyen “tarih” kavramı, olayları adlandırarak sabitlemektedir. Oysa belleğe içkin olan ayırt edilemez bilgi/deneyim olayı adlandırılmaz olarak kavramaktadır. Bu da her olayda adlandırılmayan bir fazlalık olduğunu göstermektedir. Bu fazlalık ile ayırt edilemez olan düşünceye dâhil edilmektedir³⁰. Bu durum hem bilginin hem de hakikatin süreç içerisinde değişen yapısını gezgin fazlalık ile açıklamaktadır. Gezgin fazlalık belleğin aktarımını sağlayan anlatılarda, kuşaklar arası iletişimde görülmektedir. Bellek, kapsama ilişkisinde sahip olduğu bilgi ve deneyimi aş-

“Hakikat bilgide delik açar” Alain Badiou,(2005b), **Felsefe İçin Manifesto**, çev. Nilgün Tütal-Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, s. 68.

Alain Badiou, (2005b), **a.g.y.**, s. 73-74.

maktadır. Belleğe dair olan üyeler/parçalar saf çokluklar olarak ele alınabilir³¹. Bellek ayırt edilemezi ayırt edilemez olarak kavramakta ve bu haliyle mekân ve zamanla kısıtlandırılmamaktadır. Ayırt edilemez olan hakkında sadece “var” diyebiliriz, bilinebilir tek niteliği “var” olmaktır. Bu açıdan bellek “var” olanı türeyimsel biçimde sonsuzca üretir. Bu üretim onu ayırt edilemezi ayırt edilemez olarak kavramasıyla gerçekleşmektedir³².

Hakikat ve bilgi aynı şey değildir. Bilgi, ayırt etme ve sınıflandırmayı barındırmaktadır. Ayırt etme ile çokluklar özelliklerine göre sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırma dil ile temsil edilirken, dil ve mevcudiyet arasında bir gerçeklik kurulur. Bu sayede dil ile sunum ortaya çıkmaktadır. Sunum ayırt etme ile gerçekleşmekte, sınıflandırma da temsil ile oluşmaktadır. Bellek bu açıdan temsil ile mi yoksa sunum ile mi ilgilidir? Belleği bizatihi sunum aracı olarak görmek belirlemci modernist görüşe yatkındır. Çünkü dil ile temsil ediş, dilin yetersizliği ile belleği katılaştırmaktadır. Ancak kapsama üyeliği aşmakta ve bu durumda bellek ona ait olan çoklukların oluşturduğu bir veri olarak görülememektedir. Bu sayede bellek, metaforik belirlenimle zaman ve mekânın onu kurduğu şekliyle sabit bir veri olmaktan çıkmaktadır.

Sonuç

Bellek, “kabul etmek gerek ki, felsefi düşünceye bir tekinsizlik hissi verir. En materyalist anlarımızda zihnin beyin maddesinden ibaret olduğunu kabul ederiz. Ama dünyaya bakan, yaşayan biz ile beyin denen karnabaharı andıran kıvrımları olan gri-beyaz jelatinli kütle arasında öyle bir uçurum var gibidir ki,

³¹ Alain Badiou, (2005a), a.g.y., s. 81-93.

³² Alain Badiou, (2005b), a.g.y., s. 99.

bunları özdeş şeyler olarak adlandırmaya direnç gösteririz. Eğer beyni inceleyen bu “ben” beyinden başka bir şey değilse, nasıl oluyor da onun karşısında kendimi bu kadar yabancı hissediyorum?”³³.

Bellek üzerine yapılan araştırmalar, sosyal bilimlerden fen bilimlerine kadar birçok alanda bulunmaktadır. Bu tartışmalarda belirleyici unsur belleği kategorize etme durumudur. Bu kategorizasyon belleğin ne olduğuna dair bir açıklama getirmeye çalışarak belleğin nasıl çalıştığına dair de bir çıkarımı elde etmeye çalışmaktadır. Ancak bellek her dönem bir şekilde açıklanmaya çalışılsa da tam ve kesin bir tanımlamaya ulaşılamamıştır. Bu durum soyut ile somutun, ölçülebilir ile ölçüye gelemeyen bir birleşimi olarak belleğin işleyişinden kaynaklanmaktadır. Bellek alanındaki çalışmaların bu sıkıntısı belleği bir kalıba sokarak o kalıp üzerinden belleği şekillendirmekten kaynaklanmaktadır.

Bellek bu çalışmada zaman, mekân ve dil üzerinden tartışılarak belirlenimci mantığın belleği tartışmadaki başarısızlığı ve metaforlar ile nitelenen bellek yaklaşımının belleğin işleyişini anlamadaki sıkıntısı açıklanmaya çalışılmıştır. Bellek zaman, mekân, dil ve metaforlar ile sabitlenir gibi görünse de, her zaman bu sabiti bozan bir durum söz konusudur. Bu durum belleğin tartışıldığı araçlar olarak zamanın, mekânın ve dilin sabitlenemeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu sabitlenemeyiş içerisinde belleği de sabitlikten kurtarmak gerekmektedir. Bu çalışmada yapılan tartışma özel olarak modernite üzerinden gerçekleştirilmiş ve belirlenimci mantığın belleği kavramadaki yanlışları sergilenmeye çalışılmıştır.

Susan Buck-Morss, (2004), **Rüya Âlemi ve Felaket**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, s. 112.

Kaynakça

- Aristoteles, Augustinus, Heidegger, (1996), **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınevi.
- Badiou, Alain, (2005a), **Being and Event**, çev. Oliver Feltham, New York: Continuum Press.
- Badiou, Alain, (2005b), **Felsefe İçin Manifesto**, çev. Nilgün Tural-Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları.
- Badiou, Alain, (2006a), **Sonsuz Düşünce**, çev. Işık Ergüden-Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, Alain, (2006b), **Etik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bergson, Henri, (1950), **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB.
- Benjamin, Walter, (2009), **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Buck-Morss, Susan, (2004), **Rüya Âlemi ve Felaket**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Dellaloğlu, Besim F., (2008), **Benjaminia**, İstanbul: Versus Yayınları.
- Draaisma, Douwe, (2007), **Bellek Metaforları**, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, Michel, (2011), **Bu Bir Pipo Değildir**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gadamer, Hans- Georg, (2008), **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nora, Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Saussure, Ferdinand De, (1998), **Genel Dilbilim Dersleri**, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları.

2

Dijital Toplumda Deneyim ve Sosyal Medya Belleği

*Çağın Biçel**

Hayatım gözlerimin önünden bir film şeridi gibi geçti denilince hepimiz az çok merak etmiyor muyuz nasıl bir şey olduğunu. İşte bugün kendi filmimizi arzuladığımız anda izleyebilmemiz ve takip edebilmemiz için sosyal medya emrimize amade bizleri bekliyor. Teknoloji dünyasının en yeni ürünü olan sosyal medya platformları aracılığıyla zamanı mekânlaştırıp, durdurabiliyor, istediğimiz anına geri sarabiliyoruz. Hayatımızın en yeni kahramanı olan sosyal medya, gösterileşen dünyada gösteri gerçeğini kişiselleştiriyor; bunun için bir Twitter hesabı ya da Facebook profili oluşturmak yeterli, dakikalar içinde sanal dünyanın varoluşuna dâhil olabiliyoruz.

Sosyal medya zaman ve mekân sınırlaması olmayan, dijital tabanlı, katılım ve paylaşımın esas olduğu yeni bir küresel ileti-

* Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi, Yüksek Lisans

şim şeklidir¹. Bugünün katılımcı dijital dünyasında medya profilleri olarak dijital toplumu oluşturan örneğin Twitter ya da Facebook sakinleri, giderek fiziksel mekânda eyleme dayanan benlik ve toplumsallık pratiklerini dijital pratiklerle ikame eder hale gelmektedir. Nitekim sosyal medya belleği olarak tanımlayabileceğimiz bu toplumsal dönüşüm, toplum içinde artan bir ivmeyle yoğunlaşmakta, zemin kazanmakta ve bedensel pratiği ortadan kaldırarak benlik ve toplumsallık pratiklerinin temsiline, diğer bir ifadeyle “gösteri(lme)sine” yol açmaktadır. Sosyal medyanın bu soyut iktidarında her şey gösteri(lme)ye, gösteril(eş)erek gerçeklik kazanmaya mahkûmdur.

Buradan hareketle bu makalede, dönüşen zaman algısından yola çıkarak dijitalleşen dünyanın gösteriselliğini ve yeni bellek mekânları olarak kabul edebileceğimiz sosyal medyanın bellekle olan ilişkisi incelenmektedir. Bu çerçevede ilk bölümün amacı zamanın nitelikten niceliğe doğru hareketini mekânlaşma olarak tanımlamak ve mekânlaşmanın modern döneme ilişkin bir deneyim olduğunu vurgulamaktır. Daha sonraki bölümde zaman algısının dönüşümüne ilaveten, dijital dünyanın parçası olan “yer”siz, soyut mekân kavramına değinilerek, sosyal medya platformlarının analizi gerçekleştirilecektir. Üçüncü bölümde, zaman ve mekân algısının dönüşümünün sonuçları olarak gösterileşme ve gösterileştirme kavramları ele alınacaktır. Son bölümde ise küresel haberleşme ve

Bugün anladığımız şekliyle sosyal medya, yirmi yıl önce Bruce ve Susan Abelson’un çevrimiçi günlük yazarlarını bir topluluk altında toplama amacıyla kurdukları “açık günlük (open diary)” sistemiyle başladı. “Weblog” kavramı da ilk defa bu dönemde kullanıldı ve daha sonra “we blog” cümlesine dönüştü. Dünya genelinde internet bağlantısının kullanım ve ulaşılabilirlik hızı arttıkça, bu kavramın kullanımı My Space (2003) ve Facebook (2004) gibi sosyal paylaşım sitelerinin ortaya çıkmasına neden oldu. Bkz. <http://michaelhaenlein.com/Publications/Kaplan,%20Andrea%20-%20Users%20of%20the%20world,%20unite.pdf> (26 Haziran 2012).

iletişimin giderek önem kazandığı bu dönemde, zamanın hızına hükmetmeyi başaran sosyal medya platformlarının bir bellek mekânı olarak imkânı sorgulanacaktır. Bu açıdan aynı bölümde: Bu platformlar üzerinden sosyal medya belleğinin oluşumu, toplumsal eyleme güç veren bir kolektif bellek olarak kabul edilip edilemeyeceği, dijital arşivleme yetisinin toplumsal ve kişisel belleğin kurulumu ve yönetimi açısından bir araç ya da amaç olarak kullanılıp kullanılmadığı ve son olarak anma ve hatırlama pratiklerinde sosyal medya platformlarının yeri ve bu durumun sosyal medya belleği üzerindeki etkileri tartışılacaktır.

Zaman Algısının Dönüşümü: Mekânlaşan Zaman

“Zamanın inim inim inletilen köleleri olmamak için sarhoş olun durmamacasına! Şarapla, şiirle ya da erdemle, nasıl isterseniz”

Charles Baudelaire²

Varoluşa ilişkin sorulan her felsefi soru aslında varolanı zamanın kölesi olmak ile zamana hükmetmek arasında konumlandırma çabası olarak görülebilir. “An” dediğimiz zaman durakları, bir yandan zamanı sabitleyerek kendiliğini yaşayacak fırsatı sunarken bir yandan da sürekli olarak zamanda uzaklaşmaktadır. Tersinden söylendiğinde, “[z]amanı öncelik sonralığı açısından belirleyen”³ şey olarak “an”, zamanın hem sınırı, hem de zamanın sınırının içindeyken, bir sınır olarak sınırlanana dâhil olmaktadır.

² Charles Baudelaire, (2010), **Paris Sıkıntısı**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 80.
Aristoteles, Augustinus, Martin Heidegger, (1996), **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi s. 18

An'ın ardışık yapısından ve her an'ın zamanın döngüsel yapısında geçip gitmesinden ötürü zaman tüm anların toplamı gibi düşünülmektedir. Zaman anlarının toplama işlemi, mekân üzerinde bırakılan izler ile mümkündür⁴; bu da zamanı matematiksel bir sayma işleminden öteye götürmemekte ve her anın özünün hiçe sayılması tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Oysaki zaman, anların niteliğine ilişkin, sezgiyle kavranabilecek, birbiri içerisinde eriyen, Bergson'un ifadesiyle "saf süre"ye (durée) karşılık gelir. Saf süre olarak zaman, adetleştirilemeyen, mekândan bağımsız anları gösterir. Bu anlar, tıpkı bir parçanın notaları gibi birbiriyle var olmakta ve birbiri içinde erimektedirler, bir melodi gibi akıp giden, birbirlerinde kaybolan çoklukların ifadeleridir. Bu açıdan anlar çokluğu olan saf süre aslında bir keyfiyet (nitelik) çokluğudur⁵. Bergsoncu anlamda zamana dâhil olan insan, mekânlaşan zamanın sınırlarına sıkışmaz ve zaman iktidarında piyon olmaktan öteye gidebilir.

Zaman tamamlanan ya da tamamlanacak olan değil; aksine her aşamasında yeni, beklenmedik anlara gebe, müphem ve açık olandır. Bu bilinmezlik, bu sahip olunamazlık sürekli şimdiki an'dan hareketle, zamanla kesişmeye bırakır kendini. An ile imlenen zaman, soyut, kararlaştırılamaz olandır ve sadece sezgilere açıktır. Zamanın anların adetleşmesinden ibaret olan fragmanlanmış yapısı karşısında ise deneyim, mekânın sınırlarına hapsolup bir nevi yok olmaya mahkûm edilirken, insanın da zaman üzerindeki söz hakkı kaybolur. Böylece zaman, mekâna aitliği ölçüsünde hissedilir, mekânsal duraklar ile imlenir.

Zamanın keyfiyet alanından kemiyet alanına doğru dönüşümü açısından mekânlaşan zaman, zamanın hızına müda-

Henri Bergson, (1950), **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 80-81.
A.g.y., s. 122.

hale etmeyi mümkün kılmıştır. Bu müdahaleyle zaman kavramı Bergson'un kavramsallaştırmasının aksine, niteliğini, özselliğini kaybetmekte giderek bir adlandırma işlemine dönüşmektedir. Mekânın zamandan bağımsız, ancak zamanın algılanışında belirleyici bir faktör haline gelişi modern bir deneyime işaret eder. Modern toplumsal hayat içerisinde birey, zaman-mekân ilişkisinin ötesine geçmeyi başarmış ve zamanı mekân üzerinden deneyimlemeye başlamıştır. Giddens'ın *Modernite ve Bireysel-Kimlik* kitabında bahsettiği gibi modern çağı önceki dönemlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri "aşırı dinamizm"dir ve modern toplumsal hayatın bu farklılığı en temelde zamanın mekânlaşmasına dayanmaktadır. "Modern dünya kontrolümüzden çıkmış bir dünyadır"⁶ çünkü zaman ve mekânın dönüşümüyle beraber toplumsal hayat yerleşik pratiklerin düzeninden çıkmaya başlamıştır⁷.

Modern dünyada zamanın mekân üzerinden deneyimlenmeye başlaması zaman üzerinde denetim kurma ihtiyacının bir sonucu olarak kabul edilebilir. "Modernite özünde gelenek-ötesi bir düzendir" diyen Giddens, modernitenin dinamik ruhunu üç unsura dayandırır⁸. Bunlardan "zaman ve mekânın ayrılması" olgusu bu çalışma açısından önemli gözükmektedir. Modern bir deneyim olarak zamanın mekânsal tezahürü, "mekânın belirli bir 'yer'den kopa-

Anthony Giddens, (2010), *Modernite ve Bireysel Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, Ankara: Say Yayınları, s. 30. A.g.y., s. 35.

Anthony Giddens *Modernite ve Bireysel-Kimlik* adlı çalışmasında modern öncesi ile modern kurumların bir süreksizlik içinde olduğundan bahsederken modern dönemin dinamik yapısını üç temel unsura dayandırır. Modernitenin dinamizmini belirleyen unsurlardan biri yazı içerisinde de incelenen "zaman ve mekânın ayrılması" iken diğer ikisi "yerinden çıkarıcı mekanizmalar" ve "kurumsal refleksivite"dir. Giddens'ın kavramsallaştırması için bkz. A.g.y., s. 30-36.

rılmasının temel mekanizması olan ‘boş’ zaman”⁹ kavramıyla ilişkilidir. Özellikle modernitenin yol açtığı muazzam hızlanma “fiziksel olarak aynı yerde bulunmayan çoğu insan eyleminin oldukça ayrıntılı koordinasyonunu gerektirir”¹⁰ ve bu ihtiyaç bilimsel teknolojik çağda zamanın mekâna hapsedilişi ile giderilmeye çalışılır. Zamanın belirli bir “yer”den ayrılmasıyla toplumsal etkinlikler farklı zaman ve mekânlarda bir araya gelebilme fırsatını yakalamıştır. Modernitenin dinamizmi üzerinde belirleyici olan “yerinden-çıkarıcı mekanizmalar” zaman ve mekânın dönüşümü sürecinde rol oynamakta ve yerel bağlantılarından kopartılan toplumsal ilişkilerin daha geniş zamansal-mekânsal alanlarda bir araya getirilmesinde etkili olmaktadır¹¹.

Küreselleşen dünyada modern birey ilerleme olgusunu “kendini zamana bağlaması için, yani ona uygun ve onun önünde yaşayabilmek için algılamalıdır”¹². Nitekim değişen ve genişleyen zaman-mekân ilişkisi bir yandan zamanın sınırlarının aşılmasıyla mekânsal deneyimi mümkün kılarken, bir yandan da kişiyi giderek mekânın sınırlarına hapsedmektedir. Bu durumda teknoloji dünyasının getirdiği zamansal ve mekânsal genişleme zorunluluğu, zaman algısının mekânsal tezahürüne imkân sağlamaktadır.

İçinde bulunduğumuz yeni teknolojik-dijital modern çağ içinde zamana yönelik temel ihtiyaç modernitenin birincil ihtiyacı olan zamanın ölçülmesine değil hıza ilişkindir. Modern toplumsal hayatın zamanı mekân üzerinden deneyimlemesi karşısında hıza ve mekâna hapsolmuş zaman algısı, anları ve günleri önemsizleştirirken, bizzat kendini de

A.g.y., s. 31.

A.g.y., s. 32.

A.g.y., s. 33-35.

Reinhart Koselleck, (2007), **İlerleme**, çev. Mustafa Özdemir, Ankara: Dost Yayınları, s. 74.

anlamsızlaştırmaya başlamıştır. İlerleme adı altında başlayan bu hız felaketi, artık içinden çıkılmaz bir noktada, toplumsal belleğin her damarında görünüm kazanmıştır. “Soyut sistemlerin her yere nüfuz ettiği ve zaman ve mekânın yeniden düzenlenmesinin yerelin küresele göre yeniden ayarlanmasıyla sağlandığı gelenek-ötesi bir toplumsal evrende”¹³ gündelik hayat anlarının daha fazla hesaplanması ve daha iyi yönetilmesi arzusu zamanın mekân üzerinden deneyimlenmesine, mekânın ise yerden bağımsız kurgulamasına yol açmıştır.

Mekân Algısının Dönüşümü: “Yer”siz Mekân

Zamanın keyfiyet alanından kemiyet alanına doğru dönüşümünün mekân açısından sonuçlarından biri aynı mekânda uçsuz bucaksız bir eşzamanlılık deneyiminin varlığıdır. Deneyimin eşzamanlılık temelinde zamansallıktan uzamsallığa doğru evirilişinin, mekânsal aitlikler olarak düzenlenebilen (ve yeniden düzenlenebilen) anların mekâna müdahalesine yol açtığı söylenebilir. Hatırlama ve unutma ilişkisinde yeni bir kategori oluşturan bellek mekânları olarak kabul edebileceğimiz müzeler, arşivler, kütüphaneler vb. alanların çok ötesinde yeni soyut mekânlar inşa edilmeye başlandı. Pierre Nora’nın “tarih nasıl olaylara bağlanıyorsa hafıza da mekânlara bağlanır”¹⁴ ifadesindeki mekânlar yerini yepyeni, soyut ama bir o kadar da yaşayan yeni bellek mekânlarına bıraktı.

Bu çerçevede Giddens’in modernitede zaman ve mekânın birbirinden ayrılması yoluyla zamanın mekânlaşması biçimindeki argümanının bellek mekânlarını anlamayı kolaylaştıran bir boyutu, özellikle modernitenin ulaşım ve iletişim alanında kü-

¹³ Giddens, **a.g.y.**, s. 109.

¹⁴ Pierre Nora, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, s. 36.

resel düzeyde artan olanaklarına bağılı olarak mekânın da fiziksel sınırlarının ötesine dışına çıkarak yersizleşmesi olgusudur.

İçinde dokunulabilir hiçbir şeyin bulunmadığı ve mekânın da bir yer üzerinden tanımlanmadığı soyut mekân tahayyülünün bilgisayar ekranlarında somutlaşmasının ardından sınırlarıyla beraber düşünülen mekân algısının yerini çerçevelerin ortadan kalktığı, kişiye mekânda sonsuz yayılım hakkı veren yeni soyut, sanal mekânlar aldı. Mekânlar fiziksel sınırlardan bağımsızlaşırken, uzaklıkları ve yakınlıkları, ölçülen ve ölçülemeyen mesafeleri ve adetleştirilen anları ortadan kaldırdı. Bu durum zaten mekânlaşmış olan zaman içinde ve bunun sonucu olarak varoluşu şu andalığın ötesine, geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı şimdinin sonsuzluğunda özgür bir salınıma bıraktı.

Bir mekân ya da zaman ile imlenen anlar ortaklığı, biraradalığı yansıtmaya gücüne sahiptirler bu yüzden mekâna ve zamana yüklenen anlam temelde hatırlamayı da mümkün kılar. Mekânsal bir hatırlama yöntemi olarak tarif edilen “bellek sanatı” da zaten hâlihazırda bilinen ya da yalnızca hayal edilmiş belirli mekânlara zihinsel olarak yerleştirilmiş an(ı)ların yeniden ziyaret edilmesine dayanır. Bellek sanatı matbaanın icadıyla birlikte gözden düşmeye başladıysa bile mekânın hatırlamanın olanaklılığı bakımından önemli bir araç olarak işlev görmeye devam ettiği söylenebilir¹⁵. Bu mekanizma içinde nesnelere atfedilen zamansallığı mekânda imlemenin bir yolu olarak zamanın mekânsallaştırılması yoluyla hatırlamanın mümkün kılınması, “anlam aktarımı”¹⁶ mekânla,

Paul Connerton, (2012), **Modernite Nasıl Unutturur**, çev. Kübra Kelebekoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık, s. 14.

Jan Assmann, **Kültürel Bellek** adlı çalışmasında belleğin dört farklı dış boyutu olduğunu belirtir. Bu boyutlardan kültürel belleği anlam aktarımı olarak adlandırır. Anlam aktarımı, amaca yönelik anlamın ötesinde bir anlama sahip olan olarak kültürel belleği işaret eder. Bkz. Jan Assmann,

marşla ya da sembolle, bir anıtla canlandırılan ve iç belleğin dışı çevrilmesiyle beraber aynadaki görüntü ile görüntünün yansımalarının birleştiği noktada belleğin kendi sınırlarını aşmaya başlaması biçiminde gerçekleşir. Ancak teknolojik sistemlerin ve dijitalliğin hemen hemen her yaştan herkesi etki altına almaya başladığı çağda, mekânlaşan zaman, gözle görülür çerçeveleri aşmış ve belleğe yalnızca kendi yasalarına tabi bir dünya yaratma imkânını sunmuştur. Bu açıdan da varoluş, soyut mekânların mekânlaşan zamanlarında da yaşanabilir hale gelmiştir.

Zaman algısının dönüşümü, hızın hâkimiyeti ve zamanın mekânlaşması karşısında bugün bedensiz, soyut mekânlar ile karşılaşmaktayız. Hiç şüphesiz zamanın mekânlaşmasıyla hatıraların mekân üzerinden ya da simgesel tasavvurlarla cisimleşmesi önemlidir. Giddens'ın bir tür yerinden-çıkarıcı mekanizma olarak tanımladığı "sembolik işaretler" standart değerlere sahip olduğundan, zamansal-mekânsal genişliklerin ötesinde mübadele aracı olarak işlev görmektedir¹⁷. Bir tür sembolik işaret olarak kabul edilebilecek hafıza mekânları da fiziksel bir yer işgal etmek zorunda değildir; şarkılar, şiirler hatta sokak isimleri dahi hafıza mekânı olarak düşünülebilir. Nora hafıza mekânlarının öncelikle kalıntılar olduğunu söylerken haksız değildir; çünkü bu mekânlar geçmişten bugüne, zamanda boyut değiştirmeyi başaranlardır, "bunlar bir başka çağın, sonsuzluk hayalleridir. (...) Sadece eşit ve benzer bireyleri tanımaya yarayan bir gruba aitlik işaretleridir"¹⁸. Bu noktada önemli olan, içinde bulunduğumuz teknolojik çağın dijital insanları olarak bizlerin sınırlarını "zaman zaman" kendimizin belirlediği yeni bellek mekânları yaratmış olmamız ve kişisel ve

(2001), **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 25-27.

¹⁷ Giddens, **a.g.y.**, s. 33.

¹⁸ Nora, **a.g.y.**, s. 23.

toplumsal belleğin hatta hatırlama ve unutma pratiklerinin de zamanın yeni mekânlarında hizalanmaya başlamasıdır.

Teknolojik ilerlemenin yol açtığı yeni dijital algılar, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek kurgusunun, mekânı ise ayak basılan, içinde bir şeylerin bulunup dokunulabildiği somut mekân tasarımlarının ötesine taşır. Var olmanın şüandalığa ait bir zamansallık kategorisine dâhil olması yerini, zamanın hıza yenik düştüğü ve varoluşun sanal dünyada tanımlandığı yeni bir “çevrimiçi” döneme bıraktı. Daha geniş toplumsal eylem imkânı sunan sosyal medya (Facebook, Twitter, Youtube vb.) ile zamanın mekânsal algılanışı bireysel deneyim alanları üzerinde etkili olmaya başladı.

Gösteri Zamanı

Baudrillard¹⁹ anlamdan çok göstergelerin satın alındığı ve pazarlandığı bir çağda yaşıyoruz der. Dönüşen zaman algısına ilaveten yeni bir gerçeklik anlayışı, bir gösteri gerçeği mevcuttur artık. Gerçeğe özgü yeni gerçeklerin düşselliğinde toplumsal bellek giderek gösterinin hipnotize edici etkisi altında kalır. Gösteri iktidarının zamana ve belleğe olan müdahalesi, takvimde kutlanan her günün anlamının boşaltılıp, gösterinin gösterisi haline gelmesi de zamanı mekânlaştırmıştır. Bu açıdan “mekân ve zamanın görsel tüketimi, endüstriyel üretim

Jean Baudrillard simülasyonların gerçek ve gösterge arasındaki ayrımın yok olmasına neden olacak şekilde toplumsal dünyayı şekillendirmeye başladığını belirtir. Göstergelerin aktif manipülasyonu geç modern kapitalist toplumda belirleyici rol oynamaktadır. **Simulakrlar ve Simulasyon** adlı çalışmasında Baudrillard, gerçekliğin yeniden üretildiği bir dünyanın eleştirisini yapar ve “aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek”ten söz eder. Gerçekliğin yerini alan simülasyonun hâkim olduğu düzende gerçek/sahte ve gerçek/düşsel arasındaki ayrım silikleşmeye başlamıştır. Bkz. Jean Baudrillard, (2010), **Simulakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 14-21.

mantığından hareketle hem hız kazanmış hem de ondan soyutlanmıştır”²⁰.

Zaman her şeyin ivmesi hızlıca artan bir şekilde tüketildiği endüstri zamanıdır. Gerçekliğin yeniden üretildiği bu dönemde takvimler, günler hatta anlar dahi tüketim nesnesi haline gelmiş, hatırlama rejimleri dahi metalaşmaya başlamıştır. Hakikatin altının oyulmaya başlanmasıyla adeta “hakikatimsi” gerçekliklerin bu yokluğun üstünü kapamaya çalışması simülasyon gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bauman’ın “gösterenin işaret ettiği şeyin, daha yakından bakıldığında, yalnızca başka bir gösteren olduğu anlaşılır”²¹ sözlerine hak verilecek olursa gösteri zamanı kendi içinde bir döngüsel zaman yaratarak, sınırsız göstergeler girdabına sürükler insanı. Gösterinin, yeni bir simülasyon gerçeği yaratması ile hakikatin çarpıtılmaya uygun yapısı karşısında gösterinin renkli dünyası kişiye kendinden kaçış imkânı sunarken, kişinin gösterinin ihtişamında kendini unutmasına da neden olur. Kurgusal kişiler, kurgusal zamanlar, yanılsamalar hâkimdir gösteri dünyasında. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, ne görmek istiyorsak onu görebileceğimiz ve gösterebileceğimiz bir gösteri zamanıdır artık dâhil olduğumuz zaman.

Andrew Niccol’un yönetmenliğini yaptığı günümüzün zaman ekonomisini konu edinen 2011 yapımı *In Time* filmi daha başından “Zaman, çok değerli/ Kazanır ve harcarız/ Zengin, sonsuza dek yaşar” ifadesiyle bugün içinde bulunduğumuz zamanın kimikleşmesini ve metalaşan zamanı gözler önüne sermek ister gibi duruyor. Nitekim “artık ebedi olan

²⁰ John Urry, (1999), **Mekânları Tüketmek**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 27.

Zygmunt Bauman (2012), **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 222.

geçici olanın, zamansal olanın içindedir, çünkü neredeyse bütün özgünlüğümüz, zaman'ın duyularımıza vurduğu damgadan kaynaklanır"²².

Walter Benjamin 19. yüzyılda Haussmann'ın²³ dokunuşuyla "ayna kenti"ne²⁴ dönüşen Paris'te insanların zaman geçirmek adına bir fantazmagoriye dâhil olmaya başladığını söyler. Modern kapitalist sistemin parçası olan, değişimi ve yeniyi yansıtarak sergilenen metaların oluşturduğu fantazyaya dünyası modern bireyi kendi alanına doğru sürüklemiş ve halen de sürüklemektedir. Benjamin'in *Pasajlar*'da söylediği gibi eğlence endüstrisi ve bu fantazyaların yarattığı "rüya âlemi" de zamanla modern bireyin sığınağı haline gelmiş durumdadır²⁵. Modern bireyin toplumsal deneyimi her yeni teknolojik gelişmenin zamanın hızına müdahale etmeye çalıştığı bu dönemde değişerek, caddelerin, pasajların, metropol kent²⁶ sunduğu eğlenceden sanal dünyanın sağladığı fantazyaya evrenine doğru sürüklenmiştir. Bilhassa Simmel'in "değişimin kendisinin değişmeme olgusu"²⁷ bugünün modern hayat

Charles Baudelaire, (2009), **Modern Hayatın Ressamı**, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 217.

Paris'e bugünkü görünümünü veren kişi Haussmann için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Georges-Eug%C3%A8ne_Haussmann

"Paris bir aynalar kentidir. Otomobil yollarının ayna gibi parlayan asfaltıyla, bütün bistroların önündeki camlardan bölmelerle (...) kendi görünüşüne başka yerlerde olduğundan çok daha çabuk kavuşabiliyor ve bu görüntüyle daha çabuk uzlaşabiliyor" ifadesiyle Benjamin aynalaşan, aynılaşan ve kalabalıklaşan Paris'e dikkat çekiyor. Walter Benjamin, (2011), **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 260-261.

²⁵ **A.g.y.** s. 94.

Georg Simmel **Modern Kültürde Çatışma** adlı çalışmasında, metropol yaşantısını ve metropoldeki toplumsal deneyime eleştirel bir inceleme yapar. Bkz. Georg Simmel, (2009), **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

A.g.y. s. 131.

formları içinde kendisini sosyal medya ile açığa vurmaktadır. Sosyal medyanın dijital olanakları fantazmagoriye dâhil olan bireye Baudrillard'ın ifadesiyle "kusursuz bir serap üretme" fırsatını sunmaktadır²⁸.

Gösteri zamanının ihtişamı bugün başka başka biçimlerde hayatımıza dâhil olurken, insanlar da giderek "tıklanma ve izlenme oranına, gişe başarısına, kısacası sayılara"²⁹ indirgenen bir yığına dönüşüyor. Öte yandan, hakikatin bilinçli olarak yanılısamayla ikame edilmesi siyasal iktidarların, gösterileni manipüle etmek için yeni olanaklara sahip olmasıyla açıklanıyor. Bu yüzden de iktidar ve gösteri arasındaki bağın, burada iktidar ister dar anlamda siyasal iktidar olarak ya da daha geniş anlamda tüm toplumsal ilişkilerin gündelik pratiklerini kapsayacak bir tarzda tanımlansın, zayıf olduğunu söylemek imkânsızdır. Tam da bu nedenle, modern dönemde sosyal medyanın toplumsal hayata olan etkisi, "özgürleşme ve disiplin altına alınmanın birbirine paralel ve çarpıcı bir süreci olarak görülmeli" dir³⁰.

1993'te başlayan internet macerası bugün geline nokta Facebook, Twitter ve Youtube gibi sosyal paylaşım ağları üzerinden güç kazanarak devam etmektedir. Küresel haberleşme yolunda atılan adımların en yeni ayağı olan sosyal medya platformları, internette geçirilen çevrimiçi zamanın çoğunu kapsıyor gibi görünüyor. Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) yayınladığı 2011 yılı Bilgi Toplumu İstatistiklerine (BTİ) göre Türkiye, kullanıcı sayısı bakımından dünya üzerinde 500 mil-

Jean Baudrillard, (2005), **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 25.

Hal Niedzviecki, (2010), **Dikizleme Günlüğü**, çev. Gökçe Gündüç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 65.

³⁰ Peter Wagner, (2005), **Modernliğin Sosyolojisi**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 19.

yondan fazla üyesi olan sosyal paylaşım platformu Facebook'ta tahmini 28 milyon kullanıcı hesabıyla ABD, Endonezya ve Birleşik Krallık'tan sonra dördüncü ülke olarak yer alıyor³¹. Küresel iletişim ve haberleşme için devrim niteliğinde olan ve bugün birer marka haline gelen Facebook, Twitter ve Youtube gibi sosyal medya platformları, zamanı profiller üzerinden mekânlaştırmak, eş zamanlı paylaşım imkânı sunmaktadır. Bu yüzden, Türkiye'de olduğu gibi dünyada da sosyal medya platformlarını kullanan kişi sayısının artışı ve sosyal medyanın ifade özgürlüğünün ve siyasal mobilizasyonun aracı olarak kullanımı hem sosyal medyanın demokratik potansiyelleri hem de siyasal iktidarların siyasal bir araç olarak sosyal medya karşısındaki tutumu konusunda yeni sorular ortaya atılmasına neden olmaktadır.

Toplumun sosyal medya platformlarına olan ilgisi küresel iletişim, eğlence, bilgi edinme vb. nedenlere dayanmanın yanında bir yandan da sosyolojik, kültürel, ekonomik ve siyasi gelişmelere dâhil olabilmek ve müdahale edebilme fırsatını sunmasıyla ilişkilidir. Özellikle sosyal medyanın sağladığı geniş haberleşme kanalları aracılığıyla ivme kazanan toplumsal örgütlenmeler sosyal ve siyasal gelişmeler üzerinde daha kısa sürede etkili olabilmektedir. Örneğin 23 Ekim 2011'de Van'da meydana gelen 7,2 büyüklüğündeki depremde sosyal medya, yardımların organize edildiği bir platform olarak araçsallaştırılmıştır³². Bunun yanı sıra sosyal medya iktidarın ka-

Bkz. http://www.bilgitoplumu.gov.tr/Documents/1/Diger/Bilgi_Toplumu_Istatistikleri_2011.pdf, (23 Mayıs 2012).

Van Depremi'nin sosyal medya ağları üzerinden paylaşılmasıyla bir kaç saat içinde "#Pray4Turkey" dünya çapında en çok paylaşılan "tweet" haline gelerek "top tweet" oldu ve yardımların hızında ve koordinasyonunda büyük bir destek sağladı. Bkz. <http://www.sosyalmedyahaaber.com/pray4turkey-dunya-capinda-tt-oldu/>,

rarlarının eleştirildiği bir toplumsal eylemlilik alanı olarak da kullanılmakta ve toplumsal muhalefete aracılık etmektedir³³.

Hal Niedzwiecki'ye göre sosyal medya en temelde "dikizleme" döneminin başlamasına neden olmuştur. *Dikizleme Gün-lüğü* adlı çalışmasında Niedzwiecki bugün marka haline gelen sosyal medya platformlarının yanı sıra blogların da çok taraflı ve eş zamanlı paylaşımda rol oynadığından bahsetmektedir. Tüm bu kayıt altına alma pratikleri, gizliliğin giderek ortadan kalkması, "bu endişesizlik, 'dikizleme kültürü'nün temel özelliklerinden biri"dir³⁴. Başkalarının hayatlarını izleme arzusuna daha baskın gelen ise kendi hayatını izletme, gösterme çabasıdır. Ancak dikizleme çağının gözetim ve denetleme pratikle-

<http://www.sosyalmedyahaber.com/sosyal-medya-van-depreminden-alninin-akiyla-cikti/> (25 Mayıs 2012).

- ³³ Sosyal medya ağları üzerinden örgütlenmenin ve sosyal medyanın toplumsal eylemlilik alanı olarak işlev görmesi açısından ilk önemli örnek 1999 yılında Dünya Ticaret Örgütü'nün toplantısının binlerce kişi tarafından protesto edilmesidir. Küreselleşme karşıtı hareketlerin tepe noktası olarak düşünülen, dünya genelinde büyük yankı uyandıran Seattle protestosu, sosyal medya ağlarının gücünü binlerce göstericinin sokağa dökülmesiyle açığa vurmuştur. 1999'dan bugüne sosyal medyanın eylem gücü artmıştır. Arap Baharı hareketi ifade özgürlüklerinin resmen sınırlandığı durumlarda dahi toplumsal ve siyasal muhalefetin sosyal medya üzerinden örgütlenmesinin en iyi kanıtıdır. Sosyal medyanın sağladığı birleşme ve örgütlenme olanağı Arap ülkelerindeki devrim sürecini hızlandırmıştır. Facebook, Twitter ve Youtube üzerinden toplanan verilerin sağladığı geniş veritabanı, izlenen videolar ve atılan "tweet"lerin sayısındaki artış politik tartışmaların sınır ötesi yayılımını ve geniş organizasyon ağını güçlendirmiştir. Bkz. <http://www.e-siber.com/sosyal-medya/sosyal-medyanin-arap-baharindaki-rolu-bilimsel-olarak-kanitlandi/>, <http://translate.google.com.tr/translate?hl=tr&sl=en&tl=tr&u=http%3A%2F%2Fsocialcapital.wordpress.com%2F2011%2F01%2F26%2Ftwitter-facebook-and-youtubes-role-in-tunisia-uprising%2F&anno=2>, (26 Haziran 2012).

- ³⁴ Niedzwiecki, a.g.y., s. 18.

riyle iç içe olduğu aşikârdır. Facebook profillerine yüklenen fotoğraflar, başlatılan imza kampanyaları, Twitter hesaplarından atılan “tweet”ler modern bireye konuşamadıklarını yazma ve tepki verme fırsatını sunarken, kullanıcıların dijital görünürlüğü yaşamı bilinçli bir şekilde iktidar müdahalesine açık hale getirmektedir. “İktidar, insanlara hükmetmektir; bedenlerine ve özellikle kafalarına”³⁵ sözleriyle Orwell’ın bugünün modern bireyinin kendi isteğiyle kendisini gözler önüne seriyor oluşunu hesaba katıp katmadığını bilemiyoruz, ancak Simmel’in bireyin metropol kentte yaşadığı bağımsızlığın karşılığı olarak ödediği bedelin zihinsel uzaklık ve bıkkınlık hali olması gibi, sosyal medya özgürlüğü karşısında bireyin ödeyeceği bedelin de daha çok denetim altına alınma olduğu söylenebilmektedir³⁶.

Sosyal Medya Belleği

Bedensel pratiklerin kitlesel teknolojik formlar dâhilinde yerini giderek daha çok imgeye, sembole bırakıyor oluşu ve mekânla ilişkili hatırlama ediminin mekânın yer’sizleşmesi olgusu üzerinden gerçekleşmesi, kişisel belleklerin kuruluşunda

Georg Orwell, (2009), **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Sanat Yayınları, s. 231.

İnternet ve sosyal medya kullanımının birey üzerindeki denetlenebilirliği arttırması durumu ilk olarak dünya’da Kanada’nın “net neutrality” yani “ağ tarafsızlığı” yasasını kabulüyle ortadan kaldırılmıştır. Bu yasayla temel olarak kişisel internet bağlantısının, servis sağlayıcılar ve hükümet tarafından kontrol edilmesi engellenmektedir. Kanada’dan sonra Avrupa’da da ağ tarafsızlığı yasasını kabul ederek vatandaşlarına “diğer alanlar”da olduğu gibi kısıt getirmeme kararını alan ülke Hollanda’dır. Haberle ilgili detaylı bilgi için bkz. <http://www.teknokulis.com/Haberler/Internet/2012/05/10/avrupanin-ozgur-interneti-kabul-eden-ilk-ulkesi-hollanda>, (26 Haziran 2012). Ayrıca bkz. Simmel, a.g.y., s. 91-97.

sanal temsillerinin deneyimlenmesi ve aktarılması olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Bugün “sonsuz sayıda kopyanın dolaşımı adına aurasını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze”³⁷ olan gerçeklik sürekli olarak yeniden üretilerek sanalın alanına doğru kaymaktadır.

“Bizler bir yandan büyük bir yanılısamanın parçasıyken, bir yandan da onu yansıtmaya çalışan ayna görevi yapmaya çalışıyoruz”³⁸, derken Baudrillard, gösterileşen dijital dünyada kendi zamanını yaşama gücünü kendisi terk eden, tükettiği her meta gibi zamanını, geçmişini ve anlarını harcaayıp giden makine dünyanın dijital insanın araçsallaşmasından söz etmektedir. Böylece, giderek gösterinin bir parçası haline gelen, araçsallaşan insanların sahip olduğu kişisel bellekler de “kişisiz bir hafıza”ya³⁹ dönüşmektedir.

Yaşantımızı üstümüze bir tür dijital tulum gibi⁴⁰ geçirdiğimiz dijital toplum koşullarında, zamanın süreden bağımsız mekânsal tahayyülü Benjamin’in “Erfahrung”la kastettiği anlamda deneyimi imkânsızlaştırmıştır. Hızın hâkim gücü karşısında içselleştirilmiş para ekonomisinin yerini almaya başlayan zaman ekonomisi, kişiye yalnızca duyma, duyulanma imkânını bırakmıştır. “[D]olaysızca yaşanmış her şey, yerini bir temsile bırakarak uzaklaşmıştır”⁴¹, bırakılmışlardan bir tanesi de kişinin kendi zamanı, kişisel belleğidir.

Modern hayat içinde küresel haberleşme ve iletişim adına atılan her adım, kişisel belleğin sosyal medya belleğine dö-

Jos De Mul, (2008), **Siberuzayda Macera Dolu Bir Yolculuk**, çev. Ali Özdamar, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 120.

Baudrillard, (2005), **a.g.y.**, s. 39.

Guy Debord, (2010), **Gösteri Toplumu**, çev. Ayşen Ekmekçi, Okcan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 114.

⁴⁰ Baudrillard, (2005), **a.g.y.**, s. 75.

Debord, **a.g.y.**, s. 35.

nüşmesine zemin hazırlamıştır. Her detayın gösterilmek zorunda hissedildiği, gösterinin araçsallaştırıldığı ve her şeyin imgeleştirildiği, sembolik tasavvurlara döküldüğü bir döneme tanık olunmaktadır. Giddens'ın kavramsallaştırdığı zaman ve mekânın ayrılması ve yerinden çıkarma mekanizmalarıyla yeniden bir araya gelme biçimleri de bu geçişi hızlandırmaktadır. Bugüne kadar bilgisayar ekranından yansıyan sanal görüntü sadece bir yansımadan ibaretken, zamanla yerleştirdiğimiz anılarımız, zamanımız, geçmiş ve geleceğimiz hatta bugünümüz, hatırladıklarımız ve unuttuklarımızla biz de bir görüntü haline gelmiş durumdayız. Ne yazık ki, “günümüzde imgelerin gerisinde yok olup giden varlık Tanrı değil bizleriz”⁴² ve biz bugün giderek gerçeğe dönüşen dijital dünyanın gönüllü rehineleriyiz, “hiç olmadığımız kadar siber yaratıklarız artık”⁴³.

Günümüzün hız iktidarında, bütün bunları hala gösteri zamanının sanal gerçekliği gibi düşünmemek direncini gösterenlerin, yarılsamadan ibaret bir gerçeğe dönüştüklerinin farkında olup olmadıkları bilinmemektedir. Sosyal medyanın hayatın her alanını sömürgeleştirmeye başlamasının sonuçları ve sosyal medya ağlarının kullanımına dair bu kitlesel arzunun nedenleri sosyal medya belleği üzerinde düşünmeyi gerektiriyor. Özel olarak, sosyal medya belleğinin hatırlama ve anma pratikleri üzerindeki rolü de böylesi bir merakı değerli kılıyor. Bu açıdan bu bölüm içerisinde sosyal medyanın yeni bir toplumsal eylemlilik alanı olarak kabul edilip edilemeyeceği sorgulanacak, sonrasında sosyal medya platformlarının modern bireye zamanın yönetimi konusunda sunduğu geçmişin arşivlenmesi konusuna değinilecek ve son olarak sosyal

⁴² Baudrillard, (2005), *a.g.y.*, s. 94.

⁴³ Niedzwiecki, *a.g.y.*, s. 67.

medya belleğinin anma günleri ve hatırlama pratikleri üzerinden nasıl şekillendiği tartışılacaktır.

Öncelikle sosyal medya belleğine konu edilen kişisel bellek sadece dijitalin manipüle ettiği bir şey değil, bundan daha fazlasıdır. Bugün ve aslında her zaman da böyleydi; kişisel bellek kolektif bir varoluşa ihtiyaç duymaktadır. Ortak paylaşım ve katılımcı hatırlama belleğin iki önemli parçasıdır. Unutulmamalıdır ki, “anıların toplumsal olarak belirlenmiş farklı bir yapısı bulunmaktadır”⁴⁴ ve geçmişi hatırlamak ve bugün içinde yaşatabilmek kolektif belleğe dâhil oluş sonrasında vücut bulmaktadır. Grubun üyelerinin iz bıraktığı herhangi bir zamanda, mekânda, fiziksel ya da toplumsal olay aracılığıyla hatırlama gerçekleşebilmektedir. Belleğimizde nesnelere, olaylara yüklediğimiz anlamlar, onlara biçtiğimiz değerler toplumsallık içinde mümkündür⁴⁵. Belleğin toplum içinde kurumsallaşması ve hatırlama ve unutma ilişkisi açısından kolektif belleğe duyulan ihtiyaç, bugün sosyal medyanın bir bellek kurumu olarak kabul edilmesine imkân sağlamış gibi gözükmektedir. Bundan dolayı yaşanan/yaşattırılan bellek, kolektif olanın ritmini yansıtan ve canlandıran sosyal medyayı görevlendirmiş bulunmaktadır.

Anıların kronolojik ya da rastgele hatırlanması bir yana toplumsallığın bıraktığı izlerle an(ı)ları hatırlamak her zaman daha kolay olmuştur⁴⁶. Hatıraların paylaşımı bir yandan kişiselden kolektife aktarımı sağlamakta, bir yandan da geçmişten geleceğe bir iz bırakmaktadır. Dijitalleşen dünyanın ve sosyal

⁴⁴ Paul Connerton, (1999), **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 36.

Maurice Halbwachs, (1992), **On Collective Memory**, ed. Lewis A. Coser, USA: The University of Chicago Press, s. 51.

⁴⁶ Jose Van Dick, (2007), **Mediated Memories In The Digital Age**, California: Stanford University Press, s. 9.

medya belleğinin belki de en iddialı çıkış noktası budur. Fotoğraflar, günlükler, videolar vb. birçok birlikteliklerin sosyal medya platformlarına kaydedilmesi ve onların aracılığıyla aktarılması belirgin bir şekilde kolaylaşmış durumdadır. Nitekim hızın hızıyla yarışıldığı bu dünyada sosyal medya belleği yoğun teknoloji içeren kullanımlarıyla, arzulanan geçmişi istenen anın içinde sergileyebilme başarısını elde etmiş gibi duruyor.

Sosyal medya belleğinin yeni bir kolektif bellek mekânı gibi düşünmenin altında, bugün bilgisayar ekranının eylem gücüne tanık oluşumuzun yattığını söylemek yanlış olmaz; çünkü kolektifin potansiyeli sosyal medya ile kendine yeni bir soluk bulmuştur. Sosyal medyanın en yeni mekânları olan Facebook ve Twitter üzerinden kelimeler sokaklara taşabiliyor ve onlar aracılığıyla anıların, fotoğrafların ve her türlü paylaşımın çok hızlı bir örgütlenmeyle gerçek hayata yansıdığını görebiliyoruz. Küreselleşen dünyanın sosyal, siyasi, ekonomik tüm gelişmelerine tepki bazen meydanlara çıkmadan bu platformlar üzerinden eylemlilik kazanırken bazen de toplumsal örgütlenmeler sosyal paylaşım ağlarının hızlı ve geniş haberleşme kanalları sayesinde ritmini sokağa aktarıyor. İşte bu yüzden şunu söylemek mümkün hale geliyor: Sanal dünyanın imgeleri ve yanılsamaları kolektifin inancıyla yeni bir gerçeğe dönüşüyor. Başka bir ifadeyle, sosyal medya simülasyon gerçeğinden daha fazlasını içeriyor, sanallığını sokağın ritmine ekleme başarıyla kendini gerçek kılıyor⁴⁷.

Sosyal paylaşım platformu Facebook'ta "beğen" butonu toplumsal eylemi, birlikteliği, dayanışmayı sembolleştiren bir araç haline gelmiş durumdadır. Özellikle toplumun iktidara karşı ya da iktidarın yanında olduğunu belirtmek amacıyla kurduğu facebook grupları ve bu grupların "davet" gönderdiği milyonlarca insan meydanlara çıkmadan seslerini bu tür yollarla duyurmayı tercih etmekte, tabii ki bu örneklerin toplumsal eylemlilik açısından ne kadar mantıklı olduğu ya da yeterli olup olmadığı

Dijital iletişim devriminin merkezinde hızın olmasının yanında, şimdiki anın kuruculuğu da bugünkü yaygın kullanımda başat role sahip gibi durmaktadır. Zamanda uçsuz bucaksız bir salınının mümkün hale gelişi ve şimdiki anın yönetilebilir olmasıyla kişi kendi toplumsal görünürlüğünü dijital platformlar üzerinden arttırabilmektedir. Bu eğilim kullanıcı sayılarının artmasıyla da çakişmaktadır. Örneğin DPT'nin BTİ 2011 raporuna göre ülkemizde internet kullanım oranı 2004 yılında %13,3 seviyesinde iken, 2010 yılında %37,6'ya ulaşmıştır. İnternetin yaygın kullanılmaya başlanmasıyla Türkiye'de Mayıs 2011 itibariyle en çok ziyaret edilen internet sitesi Facebook'tur. Bunun yanı sıra son üç ay içerisinde Türkiye'de Facebook kullanımının nüfusa oranı yaklaşık yüz bin yeni kullanıcı sayısı ile %39.57'dir. Facebook'un yanı sıra Türkiye'de giderek kullanımı artan Twitter'da da yaklaşık 7.2 milyon kişinin bulunması, sosyal medya ağlarına olan toplumsal talebi somutlaştırmaktadır⁴⁸.

Küreselleşen dünyanın dijitalleşme döneminde sosyal medya belleğinin oluşumu, modern bireyin zamana hükmedebilme fırsatını yakalamış olmasıyla yakından ilgilidir. Tüketimin toplumu manipüle ettiği, gerçek ve sanal arasındaki ayrımın silikleştiği, bilginin hızlıca tüketildiği bu çağda geçen zamanın sınırsızca arşivlenebilmesi sosyal medya platformlarına olan toplumsal talebi haklı çıkarmaktadır. Nitekim Derrida'nın "gelecek ancak geçmiş bir sonda kalkarak bildi-

ise tartışmalı. Örnek olarak bkz. "Atatürk'ü Seven 1.923.000 Kişi Arıyor" adlı grup, http://tr-tr.facebook.com/Mustafa.Kemal.Askina.KATIL/map?activecategory=Fotoğraf&session_id=1333171567, (12 Haziran 2012). <http://www.socialbakers.com/facebook-statistics/>, <http://1sosyalmedya.com/twitter-turkiye-istatistikleri.html>, (12 Haziran 2012).

rebilir kendini gelecek olarak”⁴⁹ ifadesinden de anlaşılacağı üzere; gelecek şimdiye olduğu kadar geçmişe de bağlıdır, şimdi de nihayetinde göstermek istediği kadar geçmişe izin verdiği için, zamanı bağlayan köprünün ta kendisidir. Unutulmamalıdır ki, şimdinin başlatıcı gücü, zaman içindeki salınımı olanaklı kılandır. İşte bugün sosyal medya platformlarını kullananlar, şimdiki ana hükmetmeyi başararak, geçmişin hatırlanmasında etken rol oynamaktadırlar.

Dijital dönemin zamanın hızına hapsolmadan eşzamanlılık deneyimini şimdiki an içerisinde yakalaması sonucunda insan, zamanı durdurabilme ve istediği anda geri sarabilme gücünü elde etmiştir. Bugün Facebook kullanıcılarının birçoğu geçmişin üstü örtülenlerini, kaybedilenlerini bulmayı hedeflerken, geleceğin şimdisinde zamanın aynı yenilgisine düşmemek için şimdiki anlarını durdurmayı başarmışlardır. Bu duraklar bazen bir fotoğraf, video, yorum ya da anlık ileti formları biçimindedir. Zamanın döngüsellğinde her anı, her acı yok olmaya, yinelenmeye mahkûm edilse de zamanı durduracak, bize kim olduğumuzu hatırlatacak aynalar şimdiki anın ve hatırlamanın kurucu rolünü yansıtacaktır. Şunu söyleyebiliriz ki, dijital dünya ile geçip gidene, gitmeye mahkûm olana hatırlanma şansı verilmiş, gelecek ölümün ve zamanın tutsaklığından kurtarılmıştır.

Teknoloji çağı zamanın hızına kendi hızıyla cevap vermektedir. Zamanın bitmek bilmez acelesine inat, değişmek ve unutulmak zorunda olmadığının farkına varan modern birey, kendisinin gösterileşmesini görmezden gelerek zamanı nesneleştirme fırsatını yakalamıştır. Dijitalleşmeyle beraber geçmiş,

Jacques Derrida, (2007), **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümmertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 66.

bellek tarafından uyandırılmayı bekleyen, sırası gelince söz alan bir şey olmaktan çıkarak şimdinin alanına istenilen her an dâhil olmaya başlamıştır. Sosyal medya belleğinde yayınlar, fotoğraflar, videolar vb. aracılığıyla geçmiş dijitalin alanına kaydedilip, yaşayan yeni bir geçmişe imkân tanınmakta ve yeniden yazılan geçmiş de yeni bir hatırlama kültürünü doğurmaktadır.

Facebook ya da Twitter profillerine depolananların neyin hatırlanmaya değer olduğunu gösterir hale gelmesiyle, üstelik istenen anıları kaydetme ve istendiği anda geri çağırabilme hızıyla sosyal medya belleği kişisel belleğin sınırlarını her geçen gün zorlamakta ve bir mıknaş gibi kişisel bellekleri kendi çekim alanına sürüklemektedir. Nitekim geçmişin istenen yüzünün görülebilmesinin ihtişamı, dijitalin hâkimiyetine olan direnci düşürmekte ve aslında bugün dijitalleşme ile hatırlama ve unutma kültürünün ilişkisi gönüllülük ilkesi üzerinden inşa edilmektedir. Tüm bu nedenlerle, sosyal medya belleğine depoladıklarımız kadarız, başka bir ifadeyle depolananların ta kendisiyiz diyen Van Dick'e hak vermemek elde değildir⁵⁰.

Göz ardı edilmemesi gereken bir başka nokta, sosyal medyanın bir yandan kişisel belleğe katılırken, bir yandan da hatırlamanın niteliğini değiştiriyor hatta hatırlamayı tehdit ediyor oluşudur⁵¹. Sosyal medya mekânlarının sunduğu depolama güvencesi karşısında insan beyninin bilişsel bir kapasitesi olarak hatırlamaya ihtiyaç duymaması şaşırtıcı değildir. Ne de olsa kutu gibi sıkıştırılıp, paketlenen anılara saniyeler için-

⁵⁰ Van Dick, *a.g.y.*, s. 158.

A.g.y., s. 16.

de ulaşılabilir. Belki de bu noktada dijital arşivlemenin hatırlama ihtiyacını ortadan kaldırdığı öne sürülebilir⁵².

Bu sevimlileştirilmiş sosyal paylaşım çılgınlığı başından beri vurguladığımız gösterileşen dünyanın son perdesidir. Sistematik biçimde depolanan anılar zamansal sınırları ortadan kaldırırken, kullanıcıları bilgisayar ekranına hapsetmeye başlamıştır. Adeta bilgisayarların birbirleriyle konuşmaya başladığı bir değişimin içindedir dünya⁵³. Mesafeleri ortadan kaldıran kullanıcı olarak özne, bilgisayar başında uçsuz bucaksız bir deneyim ve eşzamanlılık fırsatı sunarken, yer'siz mekânlar dönemini başlatmıştır. Bilhassa bu açıdan bilgisayar ekranının verdiği nimetlerden bir tanesi de başından hiç kalkmadan geçmişi anmayı başarabilmektir. Özellikle Twitter kullanıcılarının her günü "bir şey günü" yapma ihtiyacı da bu kolaylıktan geliyor olsa gerek. Bu açıdan sosyal medya ağlarının anma ve hatırlama pratiklerine olan etkisi ve onlarla olan ilişkisine değinmek yerinde olacaktır.

Dijitalleşme çılgınlığı ve sosyal medya kullanımının bu denli yaygınlaşmasından önce anmanın niteliğine ve biçimine kısaca bakmak yerinde olur. Toplumsal aidiyetin oluşmasında insanların takvime günler iliştiirmesi, zamana duraklar koyması geçmişin silik yüzünü bir nebze yakalayabilmekle ilgilidir. Takvimde yaratılan alanlar daha geniş anlamıyla ritüeller, törenler, bayramlar, şarkılar, filmler, toplumun kültürünü yansıtan araçlardır ve ritüelin "mistik canlandırıcı gücü"⁵⁴ toplumun birlikteliğini sağlamaktadır.

Andrew Hoskins, (2001), "New Memory: Mediating History", **Historical Journal of Film, Radio and Television**, London: Routledge, 21:4, s. 344.

Van Dick, a.g.y., s. 157.

Victor Turner, (1966), **The Ritual Process Structure and Anti-Structure**, New York: Cornell Paperbacks Cornell University Press, s. 70.

Ritüel süresince çokluğun yansımaları, belleğin aynasından biz'e kendini gösterir; artık ben yoktur, biz vardır. Önemli olan törenin yaşattığı duygu içerisinde hiçbir şey olmayarak var olmayı yaşamaktır. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz ki, ritüel toplumdaki dayanışmayı sağlayan, entegrasyon sorununu çözen şeyin kendisidir. Ritüel marşlar, semboller, mitler aracılığıyla ben'den biz'e kolektif belleğin oluşumunda "ritüel bağdaşlık"⁵⁵ kurmaktadır.

Geçmişin bilinçli bir şekilde yinelenmesi, toplum üzerindeki etkiyi artırır. Buradan hareketle tören dili tekrar üzerine kuruludur. "Disiplin ve tekrar içinde, geçmiş bir teatral sahne, dramatik bir kurgu ve ritim içinde canlandırılır"⁵⁶. Her tekrar kişisel bellekleri toplumsala doğru sürükler. Her sene, geçmişin her yinelenişinde marşların, şarkıların, hareketlerin tekrarlantısı geçmişti şimdi ki ana yaklaştırır, toplum üyelerinin dayanışması sağlanır. Şunu söyleyebiliriz ki, bellek yaşar; geçmişte kaydettiklerine ritüel tekrarlarla can verir, onları ölümsüzleştirir. Bu tekrarlar daimi bir şekilde belleğin yeniden üretimini kolaylaştırır.

Peki, sosyal medya belleği söz konusu edildiğinde değişen nedir? Dijitalleşen dünyada kişinin belleği özellikle küresel dünyanın getirdiği hız tutkusu ve gösterileşmeyle giderek yığınsal etki altına girmeye başlamıştır. Hatırlama artan bir biçimde medya teknolojisinin işgaline uğrayan bir süreç haline

Saime Tuğrul "biz" in oluşma sürecini bir inşaat süreci olarak tanımlar. Marşlar, müzikler, semboller, anıtlar vb.nin topluma yüklediği şey, toplumsal farklılıkları ortadan kaldırarak "biz" topluluğunu oluşturmaktır. Ritüel tekrarlar "metinsel bağdaşıklığı" önceleyen ama onunla da varolabilen "duygusal birlikteliğin mihenk taşları"dır. Bkz. Saime Tuğrul, (2010), "Ritmik Beden, Belleğin Ritmi: Bir 29 Ekim Anısı", **Toplum ve Bilim**, Sayı 117, s. 46.

⁵⁶ A.g.y., s. 49.

gelmiştir⁵⁷. Akıp giden zamanın anlamsızlaşması, anmanın kendisinin anılan şeyi temsil etmekten yoksun hale gelişi ile anmak fetişleşmiştir. Törenin gösteriselliğini arzulayan ve bizzat anma günlerini bir gösteriden ibaret görmeye başlayan toplumun belleği sosyal medya profillerinde giderek araçsallaşmış haldedir. Bu duruma en iyi örnek olarak Facebook profillerinin ulusal bayramlarda ya da 10 Kasım’larda Atatürk fotoğraflarıyla donatılıyor oluşu gösterilebilir. Artık sokaklara asılan, evlerin camlarına ilıştırılan bayrakların yerini “profil resmi” adıyla yüklenen Atatürk fotoğrafları almıştır. Facebook ve Twitter gibi kanallar üzerinden şekillenen hatırlama ve anma pratikleri giderek yer’sizleşen mekâna yerleşen zamanla imlenmeye ve gösteren yine bir gösteren olan göstergelere dönüşmeye başlamıştır. Buna ilaveten, hatırlamanın toplumsal biçimlenişinin bilgisayar ekranlarından yansımısıyla beraber anmanın duygusal yükü de azalmaya başlamakta, bu da kullanıcıyı giderek seyirciye, anıları ise facebook aktivitelerine dönüştürmektedir. Bergson’dan ilham alarak sosyal medya mekânı üzerinden duyguların tahvil edildiği sanılırken, gerçekte kelimelerle ifade edilebilecek cansız bir takım haller sıralanmaktadır⁵⁸.

İşin en tuhaf yanı şudur ki, kendi hayatını, anılarını seyretmeye koyulan kişinin sanal imgenin penceresinde bir “link”ten ibaret hale gelmesi ve bunu fark etmemesidir. Bunun nedeni kişinin ekrandaki görüntüye sanki yaşamın içine girercesine yerleşiyor oluşudur⁵⁹. Nitekim artık kendisiyle, canlandırılmış görüntüsünün yani profilinin ya da olayla ek-

Andrew Hoskins, (2004), “Television and the Collapse of Memory”, **Time&Society**, 13:109, s. 110.

⁵⁸ Bergson, **a.g.y.**, s. 133.

Baudrillard, (2005), **a.g.y.**, s. 75.

randan yansıyanlar arasında bir fark, bir mesafe yoktur. Gerçeğe çok yakın hatta onunla yarışabilecek yeni bir simulakr gerçeğiyle baş edebilmek imkânsız gözükmektedir. Ayrıca törenlerin anlamından çok törenselliğinin tartışıldığı bir dönemde yaşanıldığı düşünülürse, sosyal medyanın nasıl olup da fotoğraflar, canlandırılmış görüntüler ya da kayıtların perdesi arkasından belleği etkilediğine şaşırmamak gerekir. Ne de olsa bugünün makine insanı bilgisayar ekranının karşısından hiç kalkmadan ya da telefonunu elinden düşürmeden tüm yaşamını dijital dostlarıyla geçirebilmektedir.

Sonuç

İnsanların kendi bedenlerinden izole yaşadıkları bir hayat. Birbirleriyle suretleri aracılığıyla iletişim kurdukları sanal dünya. Sadece beyinlerin gücüyle, herhangi bir sınırlama olmaksızın istedikleri hayatları yaşayabilenler. Ne görmek istiyorlarsa onu, kim olmak istiyorlarsa o olabilecekleri bir yaşam... Daha fazla özgürlük uğruna yok edilen bellekler... Bir karikatür kitap serisi olarak çıkan ve 2008'de Jonathan Mostow direktörlüğünde filmi çekilen *Surrogates* yaklaşan her şeyi bugünden göstermek istiyor gibi. Kendi zamanımıza baktığımızda bu sona çok uzak olduğumuzu söylemek ise fazlaca iyimser olur gibi duruyor. Artık yaşamın içinde, nefes alan, dokunulan, hissedilen bir ben, bir de dijital dünyaya bıraktığımız güncellenebilen, sınırsızca sergilenebilen bir ben var. Zaman içinde sürüklenme, ne olacağımızı, nereye varacağını bilememe korkusu, geleceğin öngörülemezliği insanları zamana hükmedebilme hırsıyla donatmaktadır. Bir tuğla daha koymak istediğimiz gelecek karşısında şimdiki anın varoluşu kaçırılmaktadır. Bu durumda önümüzde duran tablo: geleceğin ihtişamının kendi kararlaştırılmaz yapısından kaynak-

landığını unutarak belki de unutmayı seçerek zamanın kölesi haline gelen birey...

Sanal dünya ve dijital medya, zamanı diğer medya türlerinden çok daha şiddetli bir tarzda araçsallaştırmakta; bunu zaman ve mekâna ilişkin kişisel ve kolektif deneyimin niteliğini değiştirerek gerçekleştirmektedir. Gücü tek başına elinde bulunduran hız, zamanı süreden bağımsız, mekânsal sınırlara hapsederek, adetleştirip, mekâna bağımlı kılmaktadır. Mekânlaşan zaman, temsilin gösterileşmesiyle yer'sizleşen sosyal medya mekânında deneyimlenmektedir. Nitekim bu durum kişisel belleklerin sosyal medya belleğine dönüşümüyle yakından ilişkilidir. Sonuç: Zaman ve mekân, gerçek ve gösteri, kişisel ve sosyal medya belleği, kendi benliğimiz ve suretimiz arasındaki sınırların giderek silikleştiği yeni bir dijital dönem... O halde bir kez daha sormak gerekmez mi: Dijital toplum toplumsallığın hangi hallerine karşılık gelmekte, nerelerde ayrılmaktadır? Geçmiş, şimdi ve gelecekle kurduğumuz bağlar, dijital ağların çeperinde mi sona ermektedir? Yoksa bireyselliğin ve özgürlüğün yolları sanal taşlarla mı döşenmektedir?

“Kişisel neyim kaldı ki bir iletim olsun/Tıklana tıklana her şeyim ortada” karamsarlığına kapılmak kolay, kolay olmasına ama “dünyanın sonuna doğmuşum” hissi de modern bireyi çabucak ele geçiriyor⁶⁰.

⁶⁰ Manga grubunun 2009 yılında çıkardığı “Şehr-i Hüzün” adlı albümünün “Dünyanın sonuna doğmuşum” adlı parçası.

Kaynakça

- Aristoteles, Augustinus, Martin Heidegger, (1996), **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.
- Assmann, Jan, (2001), **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudelaire, Charles, (2009), **Modern Hayatın Ressamı**, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudelaire, Charles, (2010), **Paris Sıkıntısı**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Baudrillard, Jean, (2010), **Simulakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, Jean, (2005), **Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği**, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt, (2012), **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benjamin, Walter, (2011), **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bergson, Henri, (1950), **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Connerton, Paul, (2012), **Modernite Nasıl Unutturur**, çev. Kübra Kelebekoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Connerton, Paul, (1999), **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, çev. Aladdin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Debord, Guy, (2010), **Gösteri Toplumu**, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- De Mul, Jos, (2008), **Siberuzayda Macera Dolu Bir Yolculuk**, çev. Ali Özdamar, İstanbul: Kitap Yayınevi.

- Derrida, Jacques, (2007), **Marx'ın Hayaletleri Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, Anthony, (2010), **Modernite ve Bireysel Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, çev. Ümit Tatlıcan, Ankara: Say Yayınları.
- Halbwachs, Maurice, (1992), **On Collective Memory**, Ed. Lewis A. Coser, USA: The Univeristy of Chicago Press.
- Hoskins, Andrew, (2001), "New Memory: Mediating History", **Historical Journal of Film, Radio and Television**, London: Routledge, 21:4, s. 333-346.
- Hoskins, Andrew, (2004), "Television and The Collapse of Memory", **Time&Society**, 13:109, s. 109-127.
- Koselleck, Reinhart, (2007), **İlerleme**, çev. Mustafa Özdemir, Ankara: Dost Yayınları.
- Niedzwiecki, Hal, (2010), **Dikizleme Günlüğü**, çev. Gökçe Gündüç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nora, Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları.
- Orwell, Georg, (2009), **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, çev. Nuran Akgören, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Simmel, George, (2009), **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuğrul, Saime, (2010), "Ritmik Beden, Belleğin Ritmi: Bir 29 Ekim Anısı", **Toplum ve Bilim**, Sayı 117, s. 41-55.
- Turner, Victor, (1966), **The Ritual Process Structure and Anti-Structure**, New York: Cornell Paperbacks Cornell University Press.

- Urry, John, (1999), **Mekânları Tüketmek**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Van Dick, Jose, (2007), **Mediated Memories In The Digital Age**, California: Stanford University Press.
- Van House, Nancy ve Elizabeth F. Churchill, (2008), "Technologies of Memory: Key Issues and Critical Perspectives", **Memory Studies**, 1:295, 295-310.
- Wagner, Peter, (2005), **Modernliğin Sosyolojisi**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Film-Müzik Kaynakları:

- Niccol, Andrew, **In Time**, 2011.
- Mostow, Jonathan, **Surrogates**, 2008.
- Manga, **Şehr-i Hüzün**, 2009.

İnternet Kaynakları:

- <http://michaelhaenlein.com/Publications/Kaplan,%20Andreas%20-%20Users%20of%20the%20world,%20unite.pdf> (26 Haziran 2012).
- http://en.wikipedia.org/wiki/Georges-Eug%C3%A8ne_Haussmann
- http://www.bilgitoplumu.gov.tr/Documents/1/Diger/Bilgi_To plumu_Istatistikleri_2011.pdf (23 Mayıs 2012).
- <http://www.sosyalmedyahaber.com/pray4turkey-dunya-capinda-tt-oldu/>
- <http://www.sosyalmedyahaber.com/sosyal-medya-van-depreminden-alininin-akiyla-cikti/> (25 Mayıs 2012).
- <http://www.e-siber.com/sosyal-medya/sosyal-medyanin-arap-baharindaki-rolu-bilimsel-olarak-kanitlandi> (26 Haziran 2012).

<http://translate.google.com.tr/translate?hl=tr&sl=en&tl=tr&u=http%3A%2F%2Fsocialcapital.wordpress.com%2F2011%2F01%2F26%2Ftwitter-facebook-and-youtubes-role-in-tunisia-uprising%2F&anno=2> (26 Haziran 2012).

<http://www.teknokulis.com/Haberler/Internet/2012/05/10/avrupanin-ozgur-interneti-kabul-eden-ilk-ulkesi-hollanda> (26 Haziran 2012).

<http://tr-tr.facebook.com/Mustafa.Kemal.Askina>
[KATIL/map?activecategory=Fotoğraf&session_id=1333171567](http://tr-tr.facebook.com/Mustafa.Kemal.Askina), (12 Haziran 2012).

<http://www.socialbakers.com/facebook-statistics/>,
<http://1sosyalmedya.com/twitter-turkiye-istatistikleri.html>, (12 Haziran 2012).

II

Mekânsal Anlatılar ya da Anlatının Mekânı Olarak Bellek

3

Anıtkabir'in Unutulan Kabirleri

*Turgay Gülpınar**

Giriş

Her varlık ancak çevresiyle ve çevresiyle kurduğu ilişki ile anlam kazanabilir. Topluluk da bir alana dağılmak ve bir yer işgal etmek durumundadır; her topluluğun - kaybedilmiş ya da hiç elde edilmemiş dahi olsa - bir yeri ve bu yerle kurduğu bir bağ vardır. Topluluğun değerleri, sevinçleri, üzüntüleri vs. tüm ortaklıkları, ancak bu mekân üzerinde ve mekânla kurulan temasın etkisi altında paylaşılabilir. Topluluğun mekânla kurduğu bu özel ve kurucu ilişki, mekânı toplumsal hafızanın da yapısal öğelerinden biri kılar. Hafızanın da bir mekânı vardır.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren toplumsal hafıza ile mekân arasındaki ilişki birçok yazarın ilgisini çekmekte ve konu üzerine çok sayıda çalışma gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmalar arasında gerek akademik çevrelerde gerek akademi dışında yankı yaratmış olan *Hafıza Mekânları* önemli bir yer tut-

maktadır. Pierre Nora öncülüğünde gerçekleşen ve Fransa ulusal tarihini yapısökümcü bir yaklaşımla irdeleyen çalışmaların yer aldığı bu kolektif eser, sadece Nora'nın yazılarının yer aldığı bir derleme halinde Türkçede de yayınlanmış ve Türkiye'de yürütülen toplumsal hafıza çalışmalarının başucu kitaplarından biri haline gelmiştir. Ancak neredeyse günlük dile yerleşecek boyutta bir popülerliğe ulaşmasına karşın Nora'nın çerçevesini çizdiği "hafıza mekânı" sorunlu bir kavramdır.

Nora'ya göre içinde bulunduğumuz çağın geçmişe duyduğu yoğun ilgi, toplumsal hafızanın özel bir süreçten geçmekte oluşuyla ilgilidir. "Ulusun günbatımında" hafıza popüleri bir konu haline gelmiştir, çünkü hafıza yoktur. Hafıza çok uzun bir zamandır doğal bir ortam içinde ortaya çıkmamakta, özel olarak tasarlanmış hafıza mekânlarıyla canlanmaktadır.¹

Hafızanın "doğal" halini, düzenlenmemiş, homojen ve emredici bir gücün "hatırla" direktifinden azade bir hafıza olarak tasarlayan Nora, bu tür hafızayı tarihle ikilik oluşturacak biçimde ele almaktadır. Gerçek hafıza, düzenlemeye tabi tutulmamış, sürekliliğe sahip, bütünüyle topluluk tarafından üretilmiş bir hafızadır ve mutlaktır. Mutlak hatırlamanın son bulması ve unutkanlığın gerçekleşmesi durumunda ise geçmişin eksik bilgisi olarak tarih, hafızanın yerini alır. Her zaman içinde yaşanan, şimdiki zamanın güncelliğiyle yaşatılan hafızanın aksine tarih, geçmiş zamanın ancak bir tasavvuru ve artık var olmayanın yeniden kurgulanmasıdır.² Topluluğun kendi hafızasını üretmediği, geçmiş ile şimdi arasında "doğal" hatırlama ile aşamayacak bir mesafenin açılması durumunda hafıza yapay bir biçimde yeniden kurulur. Hafızanın kendili-

Pierre Nora, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 17

A.g.y., s. 19.

ğinden oluşmadığı ve geçmişin sürekliliğe sahip bilgisinin yitirildiği bir dünyada hafızanın yeniden örgütlenmesi “hafıza mekânları”, aracılığıyla gerçekleşir.

“Hafıza mekânları” kaybedilmiş bir geçmişin kalıntılarından hareketle topluluk kimliğinin yeniden kurgulandığı “hatırlatıcı figürlerdir” Artık devam etmemekte olan bir geçmişin yeniden tasarlanmasını sağlayan “hafıza mekânları”nın yaratılması, kimlik bunalımına getirilmiş bir yanıttır. Geçmişini yeniden hatırlatmak üzere kurulmuş ve dondurulmuş bu figürler, topluma artık olmadığı bir halini işaret etmek yoluyla ne olduğunu göstermektedir. Geçmişe dair bu izler, yeni bir kimlik yaratmamaktadır ancak artık olunmayan şeyin ışığında, ne olunduğunun anlaşılmasını sağlamaktadır.³ Buradan anlaşılacağı gibi Nora’nın kullandığı anlamda “hafıza mekânı” herhangi bir tarihi mekân ya da tarihsel bir figür değildir. Hafıza mekânından farklı olarak tarihi mekân geçmişini hatırlama emri vermez; geçmişini güncel tutar ve onun yaşanarak hatırlanmasına aracılık eder.

Nora, hafızanın doğal halinin karşıtı olarak konumlandırdığı tarihe bağlı olarak oluşturulan “hafıza mekân”larının tarihsel olduğunu düşünmektedir. Ulus devletin tasavvur ettiği geçmişini desteklemek amacıyla kurgulanan “hafıza mekânları” ve ulusun yaşadığı krize paralel olarak ortaya çıkan “anma törenleri çağı” Nora’ya göre ancak ulus devletin hafıza üzerindeki denetiminin sona erip toplulukların kendi doğal hafızalarını yeniden üretebilir hale gelmeleri ile sona erebilir.⁴ Bu noktada modern devletin geçmişle kendisi arasında daha önceki devlet biçimlerinde görülmeyen bir ilişki kurguladığı ve hatırlamaya özel bir politik önem atfettiği göz önünde bu-

A.g.y., s. 30.

A.g.y., s. 259.

lundurularak, “hafıza mekânları”nın doğuşunun tarihselliği konusunda Nora’ya hak vermek mümkündür. Nora ulus devlet ve topluluklar arasındaki sorunlu ilişkinin dönüşüm geçireceği ve ulus devletin tartışmalı hale geleceği konusunda doğru bir saptama yapmıştır. Bununla beraber, tartışmaya konu olması sonunu getirmeyen ulus devlette ve ulus devletine yakın bir popüleriteye sahip uluslar arası ve ulus üstü yeni siyasal birliklerde “hafıza mekânları”nın da çözüleceği konusunda Nora’nın fazla iyimser bir öngörüye sahip olduğu söylenebilir. Ulus devletin ortadan kalkmasına yönelik öngörüsünün başarısızlığını bir yana bıraksak bile Nora’nın her şeyden önce ulus devlet ile uzun süreli bir siyasi bağ kurmuş olan toplulukların bu bağın sonlanması ile nasıl bir hafıza kuracakları sorusu karşısında yanıtızsız kaldığı söylenebilir. “Hafıza Mekânları” eseriyle ulusun “kutsal tarihi”ne karşı “ikona kırıcı” bir yanıt vermiş olan Nora, bu durumda hafızanın tekrar “doğal” halini alacağını düşünse de, toplulukların “organik” hafızalarının ulus devletin bıraktığı “mekanik” hasarları ne derece tamir edecekleri, bir soru olarak ortada durmaktadır.

Mekân ile toplumsal hafıza üzerinde durmayı amaçlayan bu çalışma bakımından Nora’nın kavramlaştırmasının üzerinde durulması gereken bir başka yanı, kavramın oldukça geniş çerçevesidir. Nora için “hafıza mekânları” uzamla sınırlı değildir. Nora, insan bedeni dışındaki tüm hafıza taşıyıcılarını “hafıza mekânı” kavramı kapsamına dâhil etmektedir;⁵ bir başka çağın tanığı olan anıt, müze, mezarlık gibi fiziksel me-

Lale Çeviker, (2009), “Şiddet ve Toplumsal Hafıza,” **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Danışman: Doç. Dr. Aykut Çelebi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara, s. 36.

kânların yanı sıra bayramlar, yıldönümleri, tutanaklar, arşivler, dernekler de birer “hafıza mekânı”dır.⁶ Çalışma boyunca Nora’nın “hafıza mekânları”nu analiz tarzı genel anlamıyla benimsenerek törenler, davranışlar, tutumlar ve imajlar üzerinde durulacak, ancak “hafıza mekânları”, kavramı uzamla sınırlı olarak ele alan Marc Augé’nin kullandığı biçimiyle sınırlandırılacaktır.

Antropolojik bir bakış açısını izleyen Augé, yer ve yer-olmayanlar arasında yaptığı ayrıma Nora’dan ödünç aldığı hafıza mekânını da dâhil ederek mekâna dair üçlü bir tipoloji kurmaktadır: Yer (antropolojik yer), hafıza mekânı (hafıza yeri) ve yer-olmayan. Uzamın somut olarak işaret edilmiş hali olan antropolojik yer, belli sayıda kişinin bu yer üzerinden kendilerini tanıyabildikleri ve tanımlayabilmeleri sebebiyle kimliklendirici, belli sayıda kişinin bu yer üzerinden kendi aralarındaki birleştirici bir bağ kurmaları anlamında bağıntısal ve bu yerin bir olayın, bir tarihin, eski bir yerin göstergesini taşıması nedeniyle tarihseldir.⁷ Augé, kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel bir uzam olarak tanımladığı antropolojik yerin karşısında, kimlikleyici olarak da, ilişkisel olarak da, tarihsel olarak da tanımlanamayan bir uzamı, “yer-olmayan” olarak tanımlar.⁸ Yer-olmayan, antropolojik yerin kimlik ve ilişki yaratmasının karşısında yalnızlık yaratır. Yer-olmayanlar hiçbir şeyle bütünleşmeye izin vermez; kişi yer-olmayanlarda kimseyle karşılaşamaz, bir ayraç içine alınmıştır ve burada yalnızca diğer kişilerden ayrışık bir birey olarak var olabilir. Yer-

Nora, a.g.y., s. 23.

Marc Augé, (1995), *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev. H. Tufan, İstanbul: Kesit Yayıncılık, s. 134.

Marc Augé, (1997), *Yer-Olmayanlar*, çev. T. Ilgaz, İstanbul: Kesit Yayıncılık, s. 85.

olmayan örnekleri olarak sayılabilecek uçakta, otoyolda, havaalanında, bankamatikte, süpermarkette kişi toplumsallaşmaz; ancak ve ancak giriş ve çıkışlardaki kontrol noktaları ya da kasalarda yolcu, müşteri, kullanıcı olarak tanımlanır ve bir birey olarak içeri alınır.⁹ Dünya ile ilişkiye geçilen yer olarak antropolojik yerin aksine yer-olmayan böyle bir ilişki ağını dışarıda tutar ve yalnızca birbirleri ile ilişkisiz bireyleri içine alır; “yer olmayan”, ütopyanın zıddıdır: Var olmakta ve hiçbir organik toplumu barındırmamaktadır”.¹⁰

Augé’ye göre yer-olmayanlar, tarihin hızlanması, uzamın genişlemesi ve anlam kurucu göndergelerin bireyselleşmesi anlamına gelen “üst-modernlik” durumunun bir ürünüdür.¹¹ Augé, yer ve yer-olmayan ikiliğinin dışında, üst-modernliğin sonuçlarından olan bir başka “insansız yer”e daha dikkat çekmektedir: “hafıza (anı) yerleri (mekânları)” Hafıza mekânları da tıpkı yer-olmayanlar gibi, antropolojik yerle bütünleşmemekte ve ondan ayrık durmaktadır. Eski yerlerin çerçevelenip sınıflandırılarak özgül bir yer haline getirilmeleriyle bu yerler birer hafıza mekânına dönüştürmüştür.¹²

Augé, hafıza mekânını tıpkı yer-olmayanlar için yaptığı gibi antropolojik yerle olan karşıtlıkları üzerinden tanımlamaktadır: Antropolojik yerin içinde yer alan kişi bu yerin bir parçasıdır. Hafıza mekânına ise dışarıdan gidilir, ziyaret edilir ve geri dönlür. Hafıza mekânının bir sakini yoktur. İnsansız olmasıyla yer-olmayana, anlam üretmesi nedeniyle yer’e yakındır. Ancak hafıza mekânındaki kimlik üretimi ile antropolojik mekândaki kimlik üretimi birbirinden farklıdır. Antropo-

A.g.y., s. 119, 120.

A.g.y., s. 120.

Augé, (1995), a.g.y., s. 135.

Augé, (1997), a.g.y., s. 85.

lojik yerde kişi, yerin tarihinin ve ilişki ağının bir parçasıdır. Hafıza mekânında ise kimlik, bir parçası olma durumunun yitirildiği geçmişe dair bir imgenin kavranması yoluyla üretilir; imge ile mevcut durum arasındaki farklılık, kimliği inşa eder. Kişi, antropolojik yerde kendisi iken hafıza mekânında kendi kendisinin seyircisidir. Antropolojik yer bir kesişme alanıdır. Hafıza mekânında ise kişilerin kim olduğu belli değildir; kimse kimseyi tanımaz; ilişki tek bir çerçeve de kurulur. Bu nedenle ilişki içinde olunan yer, geçmişle kurulan bağ üzerinde de doğrudan belirleyici olacaktır: “Antropolojik yerin sakini, tarihin içinde yaşar, tarih yapmaz”,¹³ oysa hafıza mekânının ziyaretçisi tarihe karışmak için değil tarihe dair bir kurguyu beslemek, “tarih yapmak” için o yerededir.

Bu alışmada Anıtkabir, Nora’nın ortaya koyduğu iřle viyle, yani hatırlanmayan bir geçmişi, tarih olarak hatırlatıcı olma vasfıyla ve Augé’nin uzamla ilişkili olarak çerçevelediği biçimiyle bir hafıza mekânı olarak ele alınacaktır. Anıtkabir örneği üzerinden toplumsal hafıza ile mekân ilişkisinin yanı sıra hafıza mekânına bağlı olarak toplumsal hafızanın nasıl bir dinamizme sahip olduğu tartışılacaktır.

Anıtkabir’i “antropolojik yer” olmaktan çok bir “hafıza mekânı” olmaya yaklaştıran esas neden onun uzak geçmişten kalan tarihî bir mekân değil, üzerine tarihin inşa edildiği bir mekân olmasıdır. Resmi tarihin uzam üzerindeki bir yapılar bütünü olarak ifadesi olan Anıtkabir, görece genç bir yapıdır ancak kadim bir tarihsellikte tahayyül edilen ulusu hatırlatmaktadır. Nora’nın hafıza ile tarih, Assman’ın gelenek ile kanon,¹⁴ Hobsbawm’ın gelenek ile “icat edilmiş gelenek”¹⁵ ara-

A.g.y., s. 61.

Jan Assman, (2001), **Kültürel Bellek**, ev: A. Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 121.

sında yaptıkları ayrımlar ışığında Anıtkabir'in toplumsal hafızanın içinde şekillendiği bir mekân olmaktan çok, hafızayı dışarıdan belirleyen bir mekân olduğu söylenebilir. Geleneğin karşısında ona adeta bir "protez" gibi dışarıdan eklenen resmi tarihin hafıza mekânı olarak Anıtkabir'in kurduğu hafıza, topluluğun duygusal hafızası değil, ulusun hafızasıdır. Bu nedenle hatırlamanın doğal kümesi olan topluluk ve onun hafızası Anıtkabir'de devre dışı kalır; her hafıza mekânı gibi Anıtkabir'in yönlendirdiği hatırlama ulusun kurgulanmış geçmişiyile ilgilidir. 20. yüzyıl Ankarası'nın ortasında kadim bir tapınak görünümüyle yükselen Anıtkabir, bulunduğu çevreyle uyumsuz ve ona taban tabana zıt bir yapıdır. Anıtkabir, bu haliyle tam da Augé'nin dikkat çektiği gibi yaşanılmayan, yalnızca ziyaret edilen, tek boyutlu ve de tek yönlü bir hatırlama ilişkisinin dışında hiçbir toplumsal ilişkinin kurulmadığı bir hafıza mekânıdır.¹⁶ Geçmişin belli bir döneminin belirli bir yorumunu hatırlatıcı bir işlevle donatılan Anıtkabir, bu sınırlı ve belirlenmiş yapısıyla toplumsal hafızanın mekân üzerinden üretilmesinin önemli bir örneğidir.

Toplumsal hafıza ve hafıza mekânları üzerine yapılan ve yukarıda anılan çalışmalarda hafıza mekânına atfedilen kurgulanmış ve koruyucu yapı dikkat çekmektedir. Geçmişin belli bir kesitini hatırlatmak üzere kurgulanan figürler, daha çok "doğal" hafızanın karşıtı olma özellikleriyle tanımlanmakta, bu figürlerin içyapıları üzerinde fazla durulmamaktadır.

¹⁵ Eric Hobsbawm, (2006), "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", çev. M. M. Şahin, **Geleneğin İcadı**, (der.) E. Hobsbawm ve T. Ranger, İstanbul: Agora Kitaplığı, s. 1-18 ve s. 3.

Giriş noktalarında ziyaretçilerin üzerlerinin detektör ile arandığı Anıtkabir, bu yanıyla da "yer-olmayan"a benzemektedir. "Güvenlik politikaları çağı"nın Anıtkabir'ine sadece "masumiyetini ispat edenler" kabul edilmektedir.

Adeta ulus devlet tarafından, topluluğa doğru tutulan ve de topluluğu bir ulus olarak yansıtmak üzere tasarlanan bir ayna gibi düşünülen hafıza figürlerine, hatırlamanın işleyişinde araçsal bir rol biçilmiştir. Örneğin Nora'ya göre ulus devlet - hafıza mekânı - ulus denkleminde ilişki esas olarak tek yönde işler; devlet hafıza mekânını kurar, bu mekân aracılığıyla yaratılan “yanlış geçmiş” ile ulus yeniden üretilir. Bu denklemde hafıza mekânı tıpkı denklemin sonucu olarak üretilmesi istenen ulusal tarih gibi donuk bir yapıya sahiptir, denklemin sonucunu etkileyebilecek bir etkiye sahip değildir. Hafızaya yönelik müdahalede hafıza mekânının inşası üzerinde yoğunlaşan Nora, hafıza mekânının kendisine yapılan müdahaleler sonucu toplumsal hafızada oluşabilecek değişiklikler üzerinde durmamaktadır. Hafıza mekânın taşıdığı anlamın önceden kestirilemez dönüşümler geçirebileceğini kabul etmekle beraber¹⁷ Nora hafıza mekânının esas yapısını dış etkilere kapalı olarak görmektedir. Anıtsal mekânları örnek olarak gösteren Nora'ya göre heykel ve anıtmezarlar anlamlarını kendilerinden alırlar ve başka bir yere yerleştirilmeleri durumunda dahi anlamları bozulmaz.¹⁸ Nora hafıza mekânının içyapısını ve onun çevresiyle sınırlı olarak da olsa girdiği ilişkiyi önemsemese de hafızanın yeniden üretilmesi gibi hafıza mekânı da ancak dönüşümlerle var olabilmektedir. Donuk bir hafıza inşa etmeyi amaçlasalar da hafıza mekânlarının kendileri donuk değildirler. Bir hafıza mekânı simgelediği anlamı, zamanı ve mekânı aşarak iletme amacını taşısa da hem zamanın hem de mekânın yıpratıcı/yaratıcı etkisinin altında kalır.

Hafıza mekânının yapısına dair bu tartışma Anıtkabir üzerinden yürütülebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu-

¹⁷ Nora, **a.g.y.**, s. 32.

¹⁸ Nora, **a.g.y.**, s. 36.

nun anıt mezarı olan bu yapı aynı zamanda “Kurtuluş Savaşı” ve “inkılâpların” mimari bir dille ifade edilmiş olduğu bir sahnedir. Toplumsal tartışmaya en sıkı biçimde kapatılmış olan bir konunun taşlaşmış halini ve ulusun kuruluş tarihinden de sıkı biçimde koruma altına alınmış olan kurucunun hatırasını içeren bu yapı bu duruma paralel olarak ülkenin en kalıcı, en dokunulmaz mekânı olduğu izlenimini yaratmaktadır. Devlet tarafından ulusal hafızayı besleyecek bir “hafıza mekânı” olarak inşa edilmiş olan Anıtkabir, aynı zamanda bir kutsal mekândır. Mustafa Kemal’in kabrinin kutsallığı, kabrin üzerine inşa edilen tapınak biçimindeki yapının kutsala yaptığı gönderme ile bütünleşmektedir. Taştan ve hafızadan inşa edilmiş Anıtkabir, bütün bu özellikleriyle ulusal tarihin yüceliğinin ve erişilemezliğinin sembolü olsa da 1953’teki açılışının son halini belirlememiş, bugünkü halini birçok önemli değişiklikten sonra 1988’de almıştır. Anıtkabir örneğinde, inşa edilmiş bir hafıza mekânı kurulu haliyle kalmamış, geçirdiği yapısal değişikliklerle, karşılıklı ilişki içinde olduğu toplumsal hafıza ve iktidarla beraber dönüşmüştür. Bu nedenle Anıtkabir’deki fiziki dönüşümler, hafıza mekânının dinamik yapısının toplumsal hafızanın dönüşümlerinde oynadığı rolü tartışma adına bu çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

Anıtkabir’in mekânsal değişimi, anıt üzerinde değil mezar kısmında yaşanmıştır. 1953’te açılan Anıtkabir 1960, 1963, 1966, 1973 yılında gerçekleşen definler ve 1988 yılında yapılan nakil işlemiyle gerek mekânsal gerekse simgesel anlamda beş önemli değişim geçirmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde anıtların ve mezarların bir topluluğun siyasal olarak kuruluşu ve toplumsal hafıza üzerindeki etkisi tartışılacak, mezarın kültür içindeki yerinin netleştirilmesi için, toplumların ölüm ve ölüme bağlı ritüellere atfettikleri değer ele alınacaktır. İkinci bö-

lümde 1953 ile 1973 arasındaki yirmi yıllık süreçte Anıtkabir’e gerçekleştirilen definler, definlerle toplumun kuruluşuna yönelik oluşan siyasal kurgular ve definlerin toplumsal hafıza üzerindeki tesirleri üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde ise 1988 yılında Anıtkabir’den on iki mezarın çıkarılması, toplumsal hafızayı şekillendirme üzerine gerçekleşen siyasal mücadelenin bir aşaması olarak ele alınacak ve farklı iktidarların toplumsal belleği inşa konusunda izledikleri farklı siyasetler karşılaştırılacaktır.

1. Kayıp ve Telafi

Türkiye’nin uluslaşma sürecinin önemli adımlarından biri olarak, geçmişin “ulusal tarih” kalıbına dökülmesi amacıyla oluşturulan hafıza mekânları arasında Anıtkabir’in özel bir yeri vardır. Hem başkent Ankara’da hem de ülke genelinde, Türk ulusunun kurcu eşiği olarak Kurtuluş Savaşı ve kurucu dönemi olarak M. Kemal’in liderliğindeki “Cumhuriyet”i anımsatan pek çok hafıza mekânının oluşturulmuş, örneğin kent meydanları kurucunun heykelleriyle donatılmış ve bu meydanların adları, başına “Cumhuriyet” eklenerek değiştirilmiştir. Ankara’nın bir bütün olarak kendisinin yeni devletin sembolü olarak inşa edilmesinin yanı sıra başkentte de birçok mekân, hafıza mekânı olarak yeniden düzenlenmiştir: Ulus Meydanı ve Zafer Anıtı, Etnografya Müzesi, Güven Anıtı... Tarihî olmayan ama tarihsel anlamlarla yüklenmiş olmaları sebebiyle “hafıza mekânı” olarak nitelendirilebilecek bu mekânlarda topluma bir ulus olduğu hatırlatılmakta ve ulusal tarihi öğretilmektedir.

Ulusun görsel olarak yeniden inşa edildiği, ulusun bir parçası olunduğu bilincinin üretildiği çok sayıda hafıza mekânının 1920’li yıllardan beri inşa edilmiş olmasına rağmen, 1953

gibi görece geç bir tarihte inşa edilmiş Anıtkabir'in diğer tüm hafıza mekânlarından daha fazla anlamla yüklenmesi, üzerine düşünülmesi gereken bir konudur. Anıtkabir sadece diğer hafıza mekânları arasında değil, ülkenin diğer tüm mekânları arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Halen sahip olduğu güçlü etkisiyle Çankaya Köşkü, TBMM gibi siyasi merkezlerin karşısında ulusun manevi merkezidir. Anıtkabir'e bu önemi veren ne mimari değeri, ne anıtsal etkisidir; Anıtkabir'i toplumun "kutsal mekânı" kılan ulusun kurucu atasının ölüm sonrası mekânı oluşudur. Mustafa Kemal'in ölümüne atfedilen değer, onun ölüm ve ölüm sonrası mekânlarının birer hafıza mekânına dönüşmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁹

Bu aşamada kurucunun ölümünden de önce ölümün topluluk için ne anlama geldiği üzerinde durulması gereken önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir arada yaşayan ve aralarında siyasal bir bağ bulunan insanların sürekli bütünlüğü olarak tanımlanabilecek topluluk açısından ölüm, şüphesiz yıkıcı (ve de kurucu) bir kriz doğurur. Ölüm, en basitinden toplumsal bağın dayandığı bütünlük ve süreklilik ilkelerinin inkârıdır. Ölümle birlikte topluluk bir parçasını yitirir, parçanın yitişi bütünlüğün de son buluşudur. Yaşamın yitirilmesi aynı zamanda, asla aksamama iddiasındaki topluluğun sürekliliğini sarsıntıya uğratır. Kısaca topluluk için "ölüm skandaldır".²⁰

Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Christopher Samuel Wilson, (2007), *Remembering And Forgetting In The Funerary Architecture Of Mustafa Kemal Atatürk: The Construction And Maintenance Of National Memory*, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, (Daruşman: G. A. Sargın), ODTÜ Mimarlık Bölümü, Ankara.

Emmanuel Levinas, (2011), **Tanrı, Ölüm ve Zaman**, çev. I. Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 20.

Ölümü bir skandal olarak gören ve ona varlık sorunu açısından bakan Levinas için ölümün yarattığı yokluk, bir eksikliğe yol açtığı kadar fazlalılığı da beraberinde getirir. Ölüm bireysel değil toplumsaldır çünkü kişiler arası bağı çözer. Ölenin geride bıraktığı dünyada var olmaya devam edenler ötekinin ölümünden sorumludur; ölümü taşıma yükü, hayatta kalanlarındır.²¹ Hayatı elinden alınan ile hayatına devam edenler arasında doğan eşitsizlik, eşitlik üzerine kurulu olan toplumsal bağın tamiri sorununu doğurmaktadır. Geride kalanlar ikame edilemez kaybın telafisi üzerine düşünmek ve telafinin imkânlarını aramak zorundadır. Ölümle krize giren toplumsal bağ yeniden kurulmak zorundadır.

Tıpkı Levinas gibi ölümü, bir son ve yokluk olarak görmek yerine ölüme karşı geliştirilen tepkiyi varlığın kurucu öğelerinden biri olarak düşünen Canetti için de her ölüm bir kriz yaratır. Kurulu ilişkiler ağını tek bir ölüm bile parçalamaktadır.²² Ölüm karşısında bu kadar zayıf olan toplumsal bağ, her ölümle birlikte yeniden sorgulamaya tabi kalır. Geride kalanlar hayatta kalmış olmaları sebebiyle ölene karşı suçluluk duygusu taşırlar. Ölümün yarattığı haksızlık, haksızlığın doğurduğu suçluluk ve gidenlerden bıraktığı boşluk giderilmeli ve yaşama yeniden başlamak için yeni bir ilişkiler ağına örülmesi gerekmektedir.

Kaybın yarattığı travmanın aşılması ve ölenin boşluğunun doldurulması ancak o kişinin anısının yaratılmasıyla mümkündür; topluluğun, eski üyesi olan ölü ile kuracağı yeni ilişki hatırlama ilişkisidir. Kaybedilen kişinin yerini, onun hatırasının alışı ritüel ve mekânsal düzenleme ile gerçekleştirir-

A.g.y., s. 72.

²² Elias Canetti, (2007), *Ölüm Üzerine*, çev. G. Aytaç, İstanbul Payel Yayınevi, s. 96.

lir. Cenaze töreni ile ölüm aşılar ve ölüyle topluluk arasında yeni bir ortaklık kurulur. Bir geçiş ritüeli olan cenaze töreni ile topluluğa geri döndürülen kişinin ölümü yok edilirken kurulan bu özel bağ ile kişi canlı bir anıya dönüştürülür.²³ Ölümün topluluk için oynadığı merkezi rol, hayatını kaybetmiş kişinin ölüm sonrası mekânı olan mezarda da kendisini göstermektedir. Gömme edimi²⁴ her şeyden önce cansız bedenın geçireceğı dönüşümleri kontrol altına alıp onu “muhafaza” etmeyi amaçlamaktadır.²⁵ Böylece kişi ölmüş olmasına rağmen mekân üzerinde “canlı” bir hatıraya sahip olmaktadır.²⁶ Kişinin hatırasının mekâna yerleştirilmesi olan mezar, hatıraya uzamda bir yer kazandırmakta ve hatırlatıcı bir simge kurmaktadır.

Ölüyü içine alan mekân olarak mezarın biçimi ve konusu, mezarı inşa eden iradenin ölüm ve yaşam arasındaki ilişki

Levinas, a.g.y., s. 86.

Defin işleminin yanında en çok bilinen tahnit ve kremasyon (yakılma) işlemlerinde de bedenın geçireceğı doğal bozulma, toplumsal bir denetim maruz kalmaktadır. Bu işlemlerde de tıpkı defin işleminde olduğu gibi beden topluluk için kutsal olan kaynağa teslim edilmektedir. Tahnit edilmiş beden genellikle bir tapınağa yerleştirilirken, küller topluluğun kutsal saydığı bir yerde saklanmakta ya da kutsal sayılan toprağa, nehre vs. serpiilmektedir.

Ölünün yeni bir anlam kategorisine yerleştirilmesi ancak onun bedenın geçireceğı değişimin kontrol altına alınması ile mümkündür. Ölen kişinin naaşına ulaşılabilmesi, cenazenin ritüel bir süreç sonucunda toprağa verilememesi ve ölen kişinin mezarının olmayışı kültürel bir kriz yaratır. Cansız bedenın fiziki denetim alınamaması aynı zamanda ölen kişinin hatırasının inşa edilip kişinin ölümsüz bir hatıraya dönüşmesini engeller. Bu durumda ölümün toplulukta yarattığı travmanın aşılamaz.

Eliade’ye göre oldukça zahmetli bir iş olan defin işlemi, ancak ölümden sonraki yaşama olan inançla açıklanabilir; mezar ölümsüzlüğe olan inancın kanıtıdır. Bkz: Mircea Eliade, (2007), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1 (Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına)**, çev. A. Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 23.

üzerine geliştirdiği kültürel yaklaşımını ortaya koyar. Mezarların yerleşim yerinin içinde olup olmaması, mezarın üstüne inşa edilen yapının şekli ve kalıcılığı farklı kültürlerde farklı sonuçlar olarak ortaya çıksa da mezarın, mezarlık içinde yer alması yaygın bir kültürel formdur.²⁷ Kişinin topluluğun üyesi olması gibi mezarlar da mezarlıkların bir parçasıdır. Yaşayanların bir arada oluşuna benzer şekilde toprak altında beraber yatanların mezarlarından oluşan mezarlıklar topluluğun birer izdüşümüdür.²⁸ Mezar, bir zamanlar yaşamış bir kişinin anısını inşa ederken, mezarlık topluluğun halen sürmekte olan birliğinin simgesidir.²⁹ Mezarlık ile topluluk arasındaki bu simgesel ilişkinin önemi, topluluğa ait mezarlığa defnedilememiş olmanın yarattığı kültürel sonuçlardan da izlenebilmektedir. Kişinin mezarının, topluluğun mezarlığında yer

Aries, Yunan, Roma, Ortaçağ toplumlarında ve modern çağda ölüme karşı geliştirilen tavırla beraber mezarlıkların konumunun, biçiminin ve işlevinin de değişiklik gösterdiğine dikkat çekmektedir. Bkz: Philippe Aries, (1991), **Batılının Ölüm Karşısında Tavırları**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, s. 73-77

Anthony P. Cohen, (1999), **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları., s. 93.

Topluluk ile mezarlık arasındaki bu simgesel ilişki o kadar güçlüdür ki simgenin iki tarafı birbirinden ayrı düşünülememektedir. Eliade, göç ederken, ölmüş akrabalarının kafataslarını da beraberlerinde götüren kabilelerden bahsetmektedir; bkz. Eliade, (2007), **a.g.y.**, s. 22. Bir zorunlu göç çağı olan 20. yüzyılda da yaşadıkları toprakları toplu olarak terk etmek zorunda kalanların, atalarının mezarlarını da geride bırakmış olmanın yarattığı üzüntüyü yoğun olarak yaşadıkları bilinmektedir. Mezarlığın topluluğun simgesi olması, sadece bir iç bilgi değildir, topluluğu dışarı karşı da temsil eder. Gayrimüslim nüfusun ülkeyi terk etmeye zorlanmış olduğu Türkiye’de, birkaç şehir dışında gayrimüslim mezarlığının bulunmayışı, mezarlıkların –rant değerı nedeniyle işgal edilmelerinin yanı sıra– kültürel bir işaret olmaları sebebiyle de yok edildiklerini düşündürmektedir. Ülkeyi terk etmeye zorlanan toplulukların ardından en “canlı” kültürel izleri de imha edilmiştir.

alamaması yakınları için acı vericidir. Bu “ayrılık”, “boş mezar”ların yapılmasının yanı sıra mezar nakilleriyle giderilmeye çalışılmaktadır. Pozitif mantık açısından bakıldığında hiçbir zorunluluğa dayanmayan mezar naklinin siyasal boyutları çalışmanın ilerleyen bölümlerinde tartışılacaktır.

Mezar ve mezarlık ilişkisindeki bir başka aykırılık, tek bir kişi için inşa edilmiş anıt mezarlardır. Topluluğun bütünlüğünü ifade eden mezarlığın dışında yer alan anıt mezarlar topluluk içi bölünmelerin bir sonu olarak ortaya çıkmaktadır. Genellikle kurucunun, kahramanın, güçlü bir liderin vs. yattığı mezarlar, topluluktan ayrılarak kurumsallaşmış bir iktidar mekanizmasının varlığını işaret etmektedir. Yaşarken topluluktan ayıksı bir konum elde edenler, ölümlerinden sonrada bu konumlarına uygun olarak topluluğun diğer ölümlerinden ayrı bir mekâna defnedilirler. Uluslaşma sürecinde de devlet mezarlıkları, şehitlikler de birden fazla mezarı barındırmakla beraber devletli toplumun ve ölümlerine özel bir anlam yüklenmiş olanların hatıralarının toplumun geri kalan ölümlerinin hatıralarından ayrıştırıldığı hafıza mekânları olarak inşa edilmiştir. Bu hafıza mekânlarının inşası ile devletin, liderin ve kahramanların topluluktan daha değerli oldukları, mekân üzerinde somut bir şekilde ifadesini bulmuştur.

Mezarın üstünde yer alan mezar taşı, lahit, mozole gibi yapılarla işaretlenmesi bu inşa işlemlerini gerçekleştiren kültüre dair birçok önemli ayrıntıyı dışa vurmaktadır, ancak bunlar son tahlilde “üstyapı”yı oluştururlar. Tüm bu anıtsal biçimler, “altyapı”daki hatırlama ilişkisinin kurduğu temel üzerinde yer almaktadır. Mezar, uzamda bir iz bırakır. Mezarın kapanması ile ortaya çıkan yükselti, toprağın kazılmasının gerektirdiği teknik bir sonuç değil, mezarı inşa eden iradenin uzamda bıraktığı kültürel bir izdir. Mezarın –öyle olma zorunluluğu olmadığı

halde- topografyada bıraktığı iz, mezara geri dönme ve ölenin simgelediği geçmişî hatırlama arzusunun ürünüdür. Bu yüzden mezara ilişkin tek ritüel cenaze töreni değildir; geçmişin hatırlanması ilk ritüelin tekrarlanması, yani ritüel form içinde mekân dönüş ile gerçekleşir. Buradan hareketle, kaybedilen kişinin yeniden hatırlandığı ve hafızanın yeniden üretildiği anma törenleri, hatıranın ilk kez inşa edildiği cenaze ritüelinin sembolik bir tekrarıdır. Bu yüzden de anma töreni, ölüyü simgeleyen simgesel mekân olan mezarla ilişkili olarak gerçekleşir ve mezar ziyareti olarak somutluk kazanır.

Ölüm sonrasında gerçekleşen ve kişiyi bir anı haline dönüştüren cenaze töreni, mezar inşası ve bir anma töreni olarak mezar ziyaretinden oluşan süreçte, hafızayı kuran aşamalar zincirinin herhangi bir kademede kopması, kişinin unutulmasına ve gerçek anlamda yitirilmesine neden olur. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında bir hafıza mekânı olan Anıtkabir örneğinde toplumsal hafızanın ölüm, defin, mezar ve anma töreni hattında nasıl kurulduğu ve yeniden üretildiği takip edilecektir.

2. Ulusun Tarihine Gömülenler

Anıtkabir'in inşa edilmiş olduğu yer olan Anıttepe'deki ilk dönüşüm, Mustafa Kemal için yapılacak olan anıt mezar yeri olarak bu tepenin seçilmesiyle gerçekleşmiştir. Tepenin bir mezar yeri olarak 7 Temmuz 1939'da istimlak edilmesinden önceki adı Rasattepe'dir ve üzerinde bir rasathane bulunmaktadır. Rasattepe'nin mezar yeri olarak seçilmesi, tepede yer alan ve gözlem yapılan birkaç binanın yıkılmasının ardından, bu ismi ve tepenin kullanılma işlevini hafızalardan silecektir.

1953'te tamamlanan Anıtkabir'in inşası Cumhuriyetin inşasının bir tekrarı olmuştur. Anıtkabir için açılan yarışmada

İslami öğeler içeren, Osmanlı ve Selçuklu mimarisinden izler taşıyan projeler kabul edilmemiştir.³⁰ Finale kalan projeler arasında Emin Onat ve Orhan Arda tarafından hazırlanan proje kabul edilmiş ve inşa edilmiştir. Müdafaa-i Hukuk, Mi-sak-ı Milli, 23 Nisan, Mehmetçik, Zafer, Sulh, İstiklal, Hürri-yet, Cumhuriyet, İnkılâp isimlerini taşıyan kulelerin inşası ile bir ulusun kuruluşu taşlara ve hafızalara kazınmıştır.

Anıtkabir'in gerçek bir kabir haline gelmesi 1953 yılında gerçekleşmiştir. Frigya döneminde tepeye inşa edilmiş tümülüsler hariç tutulursa, 10 Kasım 1953'te Rasattepe'ye ilk kez bir cenaze defnedilmiştir. Ankara'da pek de yüksek olmayan bir tepede yer alan bu mezar, toplumsal hafızanın en gör-kemli figürlerinden biri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin en önem-li "hafıza mekânı" olacaktır.

Atatürk'ün Anıtkabir'e Defnedilişi – 1953

Atatürk'ün ölümü, resmi tarih anlatısında bir çağın kapanışı olarak işaretlenir. Gerçekten de Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanının hayatını hem de görevi sırasında yitirmesi, toplumsal bir sarsıntıya yol açmıştır. Hayatını yitirmiş Ata-türk'ün ve Atatürk'ünü yitirmiş toplumun yeniden tanımlana-rak belirsizliğin aşılmasında cenaze–mezar–anma kurgusunun işletilmesi önemli bir rol oynamıştır.

Atatürk'ün kültleştirilmesinin henüz yaşamı sırasında başladığı bilinmektedir. 1927'den 1938'e kadar ülkenin önemli alanlarına on bir heykelinin dikilmiş olmasının yanı sıra,³¹ ülkenin kurtarıcısı olarak "tarih"e geçmiş, dahası 1919 yılında

³⁰ 1 Mart 1941'de yarışma açılmış, 2 Mart 1942'de yarışmanın sonucu açıklan-mıştır.

³¹ Aylin Tekiner, (2010), **Atatürk Heykelleri (Kült, Estetik, Siyaset)**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 69.

Samsun'a gidişi "Samsun'a çıkış" olarak Kurtuluş Savaşının başlangıcı olarak kabul edilmiş ve bu günün yıldınmleri resmi bayram olarak kutlanmaya başlanmıştır. Ancak kültün inşasında, Mustafa Kemal'in Atatürk adını alışı dönüm noktasını oluşturmuş ve soyadı aynı zamanda kültün de adı olmuştur. Nerdeyse Cumhuriyetle eş zamanlı ve karşılıklı olarak inşa edilen Atatürk kültünün gelişiminde Mustafa Kemal'in yaşamını yitirişi ise önemli bir eşiği oluşturmuştur. Mustafa Kemal'in ölümü onu tam anlamıyla toplumun anlamını borçlu olduğu bir kurucu "ata"ya dnştrmştir.

Gauchet'ye göre siyasal birlik "anlam borcu" etrafında kurulur. Her toplum kendi varoluşunun kaynağını kendi dışında aramakta, varlığını dış bir kaynağı referans göstererek anlamlı kılmaktadır.³² Toplum bütün varlığını kendi dışındaki bu kaynağa borçludur. Toplumun varlığı ile kaynağı arasında kurgulanan borç ve yükümlülük ilişkisi, siyasal bağın kurulmasının temelini oluşturmaktadır. Toplumun kendisini dış bir mercie karşı borçlu görmesinin yarattığı yoksunluk, içeride toplu halde yaşamayı ve dışarıya karşı bir bütün olmayı anlamlı kılmaktadır. Devletsiz topluluklarda varlığın tarihöncesi atalara dayandırılması, topluluğun üyelerini eşit kılıp toplumun blnmemişliğini yeniden üretmekte iken devletli toplumun köklerinin dışsallığı, bir eşitlik ilkesi yaratmaktan çok doğrudan ya dolaylı olarak yöneticileri işaret etmektedir.³³ Toplumsal varlık devletin insanlara bir armağanıdır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında da toplum dışsal bir kaynak üzerinden anlamlandırılmış ve hiçbir zaman

Marcel Gauchet, (2005), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", ev. O. Erözden, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, s. 33-67, s. 47.

A.g.y., s. 49.

var olan insanlardan ve insan ilişkilerinden ibaret görülmemiştir. Dışsal kaynak olarak ise tek bir referans noktasının işaret edilmesi yerine birbirleriyle bağıntılı bir simgeler ağının örülmesi yolu izlenmiştir: millet, vatan, bayrak, cumhuriyet. İçinde yaşanan zamanın yanı sıra toplumsal varlığın temelini oluşturan, var olabilmesini mümkün kılan bir zaman dilimi işaret edilmiştir: Kurtuluş Savaşı. Toplumsal hatta bireysel varoluşun tüm detaylarını mümkün kılan bu efsanevi zaman dilimidir. Bir “kahramanlar çağı” olan Kurtuluş Savaşı’nda vatan düşmandan, millet padişahlıktan kurtarılmış, bağımsız bir cumhuriyetin kurulması imkânı ortaya çıkmıştır. Birbirleriyle bağlantılı tüm bu simgeler nihai olarak tek bir kişide bütünlük kazanmaktadır: Mustafa Kemal. Cumhuriyet, vatan, bağımsızlık kodlarıyla düşünülen siyasal birlik “biz”e Atatürk’ün bir armağanıdır.

Kurtarıcı ve kurucu Mustafa Kemal’e duyulan sevgi, hayranlık ve bağlılık devlet ve toplum arasındaki ilişkilerde daima belirleyici olmuştur. Toplumu kurtaran ve onu yeniden kuran Mustafa Kemal’e duyulan “anlam borcu”, onun ölümü ile ciddi bir eşiğin atlanması sorunu ile yüz yüze kalmıştır. Mustafa Kemal’in yerini, onun ölümsüzleştirilmiş formu olan Atatürk imgesi ve hatırlanış biçimi olan Atatürk kültü almıştır.

Liderin hayatını yitirişinin ardından onun yeniden anlamlandırılması ve toplumsal hayata dâhil edilmesi sorununun aşılması, ölüm sonrası ritüeller ve yeni hatırlama biçimlerinin kurgulanmasıyla gerçekleşmiştir. Ölümünden sonra “Ebedi Şef” unvanı ile onurlandırılan Mustafa Kemal’in hatırası olarak Atatürk toplumsal hafızada merkezi bir hafıza figürü haline gelmiştir. Bu figürün oluşmasında 19 Kasım 1938’de İstanbul’da başlayıp 21 Kasım 1938’de Ankara’da sonlanan cenaze töreni, yapımı için 15 yıl zaman harcanan Anıtkabir ve

ölüm yıldönümü olan 10 Kasım’lardaki anma törenleri başat rol oynamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti kurucu cumhurbaşkanı için ölümden 15 yıl sonra düzenlenen ikinci tören, bir cenaze töreni olmanın ötesine geçmiş; 15 yıl önceki yasin yerini ulusun kurucu tarihinin ve kurucu atasının bir “karnaval” havasında anılması almıştır.³⁴ 1953 yılındaki defin, bir ay öncesinde toplumsal gündemin önemli konularından biri haline gelmiş, gazetelerin Anıtkabir ile ilgili haberler yayımlamalarının yanı sıra hükümet de Mustafa Kemal’in naaşının nakli ile ilgili bir program hazırlamıştır.³⁵ 2 Kasım 1953’te ise bakanlıklar arası bir komisyonca talimatname ile tören programına son şekli verilmiştir.³⁶ Tören günü yaklaştıkça gazetelerin Anıtkabir ile ilgili özel ekler yayımlamasının yanı sıra Ulaştırma Bakanlığı da bir hatıra pulu hazırlamıştır. Anıtkabir’e nakilden bir hafta öncesinde tüm yurttan heyecan artmış, yurt dışından gelen ilgi yoğunlaşmıştır. İtalya, İsrail gibi ülkeler Anıtkabir’e dikilmek üzere ağaç hediye ederlerken, Amerika’nın Sesi Radyosu da töreni canlı olarak yayınlayacağını bildirmiştir.³⁷ Ulusun geçmişinden kendisini yeniden tanımlayacağı ve onaylayacağı törenin uluslar arası bir ilgiye mazhar olması, ulusun dışarıdaki kurgusu açısından da defin töreninin önem taşıdığını gösterir. Atatürk yalnızca ulusun etrafında örgütlendiği bir ilke değil, onu uluslar arası ilişkilerde de temsil eden bir simgedir. Bu nedenle diğer devletlerin Türkiye Cumhuriyeti ile kuracakları ilişkinin önemli bir boyutunu Atatürk üzerinden kuru-

³⁴ Christopher Wilson, (2011), “Anıtkabir’de Ulusal Kimlik ve Belleğin Temsili”, **Nasıl Hatırlıyoruz? (Türkiye’de Bellek Çalışmaları)**, haz. Leyla Neyzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 151 – 186, s. 158.
Cumhuriyet, 10.10.1953.
Cumhuriyet, 3.11.1953.
Cumhuriyet, 4.11.1953.

lan ve duygusal sayılabilecek bir ilişki oluşturur. Örneğin resmi ziyarette bulunan ya da göreve yeni başlayan yabancı devlet görevlileri öncelikle Anıtkabir'i ziyaret ederler.³⁸

Atatürk imgesinin, ulusu kendinde bütünleştiren bir simgesel beden olarak tasavvur edilmesi gibi Anıtkabir de ulusu temsil eden bir mikro kozmos olarak görülmeye başlanmıştır. Ulusun en kutsal toprağı, geçmişı simgeleyen topraklarla harmanlanmakta, geçmişin tüm parçalarını bir bütün haline getirmektedir. Kore'deki Pusan Şehitliği'nden, Kubilay'ın³⁹ ve Fatih'in mezarlarından,⁴⁰ Kıbrıs'tan, Mustafa Kemal'in Erzurum Kongresi'ne giderken uğradığı Erzincan Askeri Lisesi'nin önünde otomobilden inerken ayak bastığı yerden,⁴¹ sınırlardan ve denizlerden⁴² toprak getirilmesi üzerine tüm illerden Anıtkabir'e toprak gönderilmeye başlanmıştır.

Mustafa Kemal'in Anıtkabir'e naklinden önce gerçekleştirilen bir başka etkinlik ise Galatasaray Lisesi öğrencilerinin 10 Kasım günü Anıtkabir'e götürülmek üzere kendi kanları ile bir Türk bayrağı hazırlamaları olmuştur.⁴³ Kuruluş mitosu bir savaş üzerinden kurgulanmış, "kan" ve "ırk" üzerine odak-

Tersi durumlar da bu önermeyi doğrulamaktadır. Türkiye dışından Atatürk'e yöneltilen bireysel veya resmi herhangi bir eleştiri, ulusa yönelmiş bir saldırı olarak kabul edilmekte ve adeta "namus meselesi"ne dönüşmektedir.

Kubilay'ı ulusal hafızanın kurucu simgelerinden biri olarak ele alan bir çalışma için bkz: Umut Azak, (2010), "Türkiye'de Kemalist Modernizasyona Bir Tepki: Menemen Olayı ve Bir Mitin Yaratılıp Tartışılması: 1930 – 1931", çev. S. Afacan, **Devlet ve Maduniyet (Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet)**, der. Touraj Atabaki, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 183 – 204.

Cumhuriyet, 8.11.1953.

Cumhuriyet, 9.11.1953.

Cumhuriyet, 7.11.1953.

Cumhuriyet, 8.11.1953.

lanmış bir resmi marşı sahip olan ve bunlara ek olarak bayrağındaki kırmızı rengin kaynağını kan olarak efsaneleştiren bir toplum için toplumsal birliğin beraber kan dökmek fikrinden türetilmesi şaşırtıcı değildir. Kurucu ataya “sunulan” bu armağan onu kurucu savaşın kahramanı olarak yeniden kurmakta ve “sunu”yu gerçekleştirenleri kuruluşun kutsallığına dâhil etmektedir. Geçmiş, bu örnekte de görüldüğü gibi *rit* yoluyla yeniden örülmektedir.

10 Kasım günü geldiğinde ise kurucu atanın cenaze töreni ve mezarı, siyasal bağın yenilenmesi için önemli bir imkân yaratacaktır. Defin törenine katılmak üzere Ankara’ya gelen çok sayıda insan, Mustafa Kemal’in ölümünü, onun hatırasının ölümsüzlüğünü Atatürk imgesi olarak yeniden kurarken kendileri de bu imgenin merkezinde yer aldığı yeni bir bütünlüğün parçası olmaktadır. Törenin etkisinin Ankara’yla sınırlı kalmayışı –eş zamanlı olarak Mustafa Kemal’in Dolmabahçe’de öldüğü odada, şehirlerdeki Atatürk heykelleri önünde, meydanlarda, sinemalarda, konferans salonlarında törenlerin düzenlenmesi– Atatürk imgesinin toplumu seferber edebilme gücünü ortaya koymaktadır. İmgenin gücü belirtilen anda tüm ülkeyi tek bir mekâna ve ülkenin tüm insanlarını tek bir bedene dönüştürmeyi başarabilmektedir.

Mustafa Kemal ile ulusun anlamını borçlu olduğu kurucu geçmiş arasında kurulan özdeşlik, Mustafa Kemal’in bedeninin akıbetini de siyasal bir konu haline getirmiştir. Ölümünden sonra bozulmaması için naaşı geçici olarak tahnit edilmiş ve kurşundan yapılmış bir tabut içine konulmuştur. 4 Kasım’da Etnografya Müzesi’ndeki geçici kabirden çıkarılan tabut 9 Kasım günü açılmış, buna gerekçe olarak da Mustafa Kemal’in geleneklere uygun bir şekilde toprağa verilmesi ka-

rarı gösterilmiştir.⁴⁴ Kararın alınmasında etkili olan Başbakan Menderes, tabutun açılmasında da hazır bulunmuş ve Mustafa Kemal'in korunmuş bedenini incelemiştir. Kurucu iktidarı simgeleyen bedeninin korunup korunmayacağı, nasıl bir şekilde toprağa verileceği konularında kararı kurulu olan iktidar vermiştir. Bu karar, mevcut iktidarın kurucu iktidar karşısında kendi gücünü gösterme isteğinin sonucu olarak görülebileceği gibi kurucu geçmişe yönelik farklı bir hatırlama girişimi olarak da yorumlanmaya elverişlidir. Yaşamış olan Mustafa Kemal'i yok olmaya terk ederken, Atatürk'ün ölümsüzlüğünün inşasında etkin bir rol üstlenmektedir. 10 Kasım günü Anıtkabir'deki törende halka hitap eden Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a göre Mustafa Kemal'in "iki bedeni"⁴⁵ vardır, bugün sadece Mustafa Kemal'in fani vücudu toprağa verilmektedir; ancak manevi varlığı ruhlarda mukaddes bir varlık olarak yaşamaktadır: "Şimdi seni, kurtardığın vatanın her köşesinden gönderilen mukaddes topraklara veriyoruz. Bil ki hakiki

Cumhuriyet, 10.11.1953. Bu tutumun DP'nin İslami çevrelere yönelik izlediği genel politikayla uyumlu olduğu söylenebilir. DP ilerleyen yıllarda kurucu iktidarın yaşayan simgesi İnönü'nün bedeni üzerinden de söylem geliştirecek, İnönü'yü hasta ve sapık olmakla itham edecektir.

"Kralın iki bedeni" kurgusu Ortaçağ Avrupasında geliştirilmiştir. Bu kurguya göre kralın biri doğal diğeri siyasal olmak üzere iki bedeni vardır. Ölümlü olan doğal bedendir. Uyrukların tamamını kapsayan ve kralda temsil edilen siyasal beden ise her türlü zayıflık ve eksiklikten azadedir; bu mistik beden hiçbir zaman ölmez, sonsuza uzanan bir sürekliliğe sahiptir (Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, (2004) **Kral - Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 33). "Kralın iki bedeni" kurgusunu konu alan klasikleşmiş bir yapıt için bkz. Ernst H. Kantorowicz, (1957), **The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press.

yerin, daima inandığın ve bağlandığın Türk milletinin minnet dolu sinesidir".⁴⁶

DP'nin (Demokrat Parti) Türkiye Cumhuriyeti'nin yakın geçmişinin, CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) odaklı bir ulusal tarih olarak kodlanmasına olan eleştirel yaklaşımı, aynı zamanda CHP'yi de işaret eden Atatürk imgesi ile ikircikli bir ilişki kurmasına yol açmıştır. DP, kuruluş mitosunun hem dışında hem de içindedir; bu yüzden de kendi Atatürk'ünü kurgulamaktadır. Anıtkabir inşaatını tamamlamak ve Mustafa Kemal'i toprağa vermek; Atatürkçü olmamakla ve mürtecilikle suçlanan DP için önemli bir meşruiyet kaynağıdır. Cumhurbaşkanı Bayar'ın da vurguladığı gibi, böylece DP, kurucu ilkeye ve kurucuya olan borca bağlılığını gösterişli bir biçimde ifade edebilmiştir. DP biçimsel olarak Atatürk figürüne yaptığı müdahaleler üzerinden toplumsal hafızanın inşasına devam etmekle birlikte⁴⁷ siyasal idealler ve uygulamalar bakımından CHP'den açıkça farklılaşan bir yol izlemiştir.

Defin işleminin ardından ziyarete açılan Anıtkabir, benzerlerini unutturacak bir hafıza mekânı olmuştur. Toplumun anlamını borçlu olduğu odağın, topluma hatırlatılması için inşa edilmiş olan Anıtkabir'in 10 Kasım 1953 günü yetmiş bin, ilk hafta sonunda ise elli bin kişi tarafından ziyaret edilmesi⁴⁸ kurucu atanın mezarının bir hac mekânına dönüşmesinin başlangıcı olmuştur. Ata'ya olan anlam borcunun ödenme yollarından biri olarak onun kabrinin ziyaret edilmesi Atatürk kültürünü besleyen temel ritüellerden biri olarak yerleşiklik kazanacaktır.

Cumhuriyet, 11.11.1953

25.07.1951 tarihli "Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun", DP'nin Atatürk imgesinin korunmasına verdiği önemin ilginç bir örneğidir. Kanun, Atatürk imgesini besleyecek görsel formlar olan heykel, büst ve anıtların yanı sıra "Atatürk'ün kabrini" de koruma altına almaktadır.

Cumhuriyet, 17.11.1953.

Anıtkabir toplum için olduğu kadar devlet için de önemli bir mekân olma özelliğini hızla kazanmıştır. Atatürk'ü simgeleyen lahde çelenk bırakanlar aynı zamanda ulusun ve devletin önünde eğilmektedirler. Daha önce belirtildiği gibi bu anlam ağı toplumun üyesi olmayanları da içine almaktadır. 13 Kasım 1953'te İtalya Başbakanı Guiseppa Pella'nın resmi ziyareti sırasında Anıtkabir'e gelerek saygı duruşunda bulunması ve mozoleye çiçek bırakmasıyla beraber Anıtkabir, diplomatik bir mekân olarak da işlev görmeye başlamıştır.⁴⁹ Böylece resmi törenlerin sahnesi durumuna gelen Anıtkabir hem devletin ürettiği kutsallığın içinde yer almakta hem de kuruluşla olan doğrudan bağı nedeniyle devleti kutsallıkla sarmaktadır. Anıtkabir'e gelen kişi Atatürk'ün huzurundadır, dolaysız bir biçimde onunla iletişime geçme olanağının sahibidir. Anıtkabir geleneği kısa bir zaman içinde inşa edilmiştir. Ancak bu tablo yedi yıl sürecek, Mustafa Kemal anıt mezarında sadece yedi yıl tek başına yatacaktır.

Hürriyet (Devrim) Şehitleri'nin Anıtkabir'e Defnedilişi – 1960⁵⁰

Geçmişin hatırlanması her zaman yeni hatırlama biçimlerine açıktır ve geçmişin resmi hatırlanma biçimi olan ulusal tarih de geçmişin yeniden üretiminin etkisi altındadır. Geçmişle sabit değil, tam tersine hareketli ve karmaşık bir bağın kurulması, geçmişî hatırlatan mekânlardaki hafıza mekânlarındaki

Milliyet, 14.11.1953.

Bu bölümde ele alınan konu, daha geniş bir biçimde şu çalışmada incelenmiştir: Turgay Gülpınar (2012) "Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Danışman: Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara.

değişimlerde kendilerini göstermektedir. Mustafa Kemal'in anıt mezarı olarak inşa edilen Anıtkabir, 1960 yılında gerçekleşen definlerle yine ulusu temsil eden ancak, çok daha farklı anlamlar ifade eden bir mezarlığa dönüşmüştür. Anıtkabir'in bahçesine inşa edilen beş mezardan oluşan "Hürriyet Şehitliği", Anıtkabir'in içinde yer almakla aynı zamanda ulusal tarihe eklenilen bir hafıza mekânı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu ekleme ulusun en dokunulmaz mekânı olan Anıtkabir'i bitmemiş, eksik ve tamamlamalara tabi bir yapı olarak kurarak, ulusun kutsal tarihi üzerine geliştirilen hatırlama biçimlerinin de değişikliğe maruz kalabileceğini göstermiştir.

27 Mayıs 1960 günü gerçekleşen hükümet darbesi, kendisine olumlu ya da olumsuz değerlerin yüklenmesinden bağımsız olarak, Türkiye siyasal hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri olarak kabul edilir. 27 Mayıs'ı izleyen dönem, yeni anayasanın temellendirdiği birçok yapısal değişikliğe sahne olmuş ve bu süreçte siyasal bağın kurulma biçimleri açısından sonraki on yılları etkisi altına alacak, 27 Mayıs'ın, bir referans noktası olarak işaret edilmesine yol açacak pek çok önemli dönüşüm yaşanmıştır. Öte yandan 27 Mayıs'ın siyasal birliğin yeniden üretimine ilk kez dâhil oluşu, toplumsal hafızaya yönelen müdahale ile gerçekleşmiştir.

DP hükümetinin 27 Mayıs öncesindeki son bir ayında hükümete yönelik protestolar artış göstermiş, özellikle İstanbul ve Ankara'da iktidar karşıtı toplumsal hareket hükümeti yıpratıcı bir dinamizm yaratmıştır. Ağırlıklı olarak öğrencilerden oluşan göstericilerin oluşturduğu tepkili kalabalıklardan çekinen hükümet gerçekleşen açık hava toplantılarını sert bir

biçimde dağıtma yolunu izlemiştir.⁵¹ Siyasal tarihe “Kanlı Perşembe”, “28/29 Nisan Olayları” olarak geçen olaylarda kolluk kuvvetlerinin göstericilerin üzerine ateş açması toplumsal hafıza üzerinde de derin izlerin açılmasına yol açan olaylardır. Olayların gerçekleştiği dönemde uygulanan sansür nedeniyle polis ve eylemciler arasında yaşananlar basında yer alamamış, bu durum çok sayıda öğrencinin hükümet güçlerince öldürüldüğü haberlerinin halk arasında kulaktan kulağa yayılmasına neden olmuştur. Polisin meydanları dolduran eylemci öğrencilere ateş açması ve çok sayıda ölümün gerçekleştiği yönündeki yaygın kanı,⁵² 27 Mayıs yönetiminin kuracağı yeni siyasal bağın temeline bir siyasal ölüm olarak şehitliği yerleştirmesinin altyapısını oluşturmuştur.

27 Mayıs yönetiminin idareyi ele aldığı ilk günlerin yoğun gündemini yeni anayasa, DP’li yöneticilerin durumu gibi “önemli” meselelerin yanında 28 Nisan – 27 Mayıs arasında öldürülen gençlerle ilgili araştırmanın yürütülmesi oluşturmuştur. Çok sayıda gencin öldürüldüğü ve ölümlerin ortaya çıkmaması için de naaşlarının türlü yollarla ortadan kaldırıldığı yönündeki “inanç”, MBK (Milli Birlik Komitesi) tarafından yayınlanan bildiriyle resmi olarak da kabul edilmiştir: “Şehitlerin gizli yerlere gömüldükleri, ıssız yerlerdeki kuyulara atıldıkları, bir kısmının buzdolaplarına konulduğu ve bir kısmının da hayvan yemi yapılan makinelerde kıyılarak toz

17 Nisan 1960’ta kurulan ve 27 Nisan 1960’ta yetkileri genişletilen Tahkikat Komisyonu’nun aldığı karar ülkede gerçekleştirilecek tüm toplantıları yasaklamıştır.

Sansüre rağmen söylentiler o kadar yayılmıştır ki Başbakan Menderes, söylentileri yalanlamak için radyoda yayınlanan dört uzun konuşma gerçekleştirmiş bunun yanı sıra ünlü İzmir Mitingi’nde de sadece iki kişinin öldüğünü belirterek çok sayıda ölümün yaşandığı söylentisini yayanları “vatan haini” ilan etmiştir. Bkz. **Son Posta**, 16.05.1960.

haline getirildiği hakkında korkunç haberler alınmaktadır".⁵³ Çocuklarından haber alamayan ailelerin yanı sıra olaylara tanık olanları da araştırma komisyonlarına bilgi vermeye çağıran bildiri, "şehit gençler" in cenazelerine ulaşılması meselesini çözülmesi gereken ve toplumun bütününe ilgilendiren hayati bir konu olarak ele aldığını göstermektedir.

28 Nisan sonrasında gerçekleşen olaylara iki iktidarın farklı anlamlar yükledikleri açıktır. DP için İstanbul ve Ankara'daki olaylar, bu şehirlerin nüfuslarıyla orantılandığında küçük sayılabilecek üstelik yapay bir biçimde bir araya getirilmiş grupların meşru iktidara karşı başlattıkları bir isyan hareketidir. 27 Mayıs askeri iktidarı içinse bu olaylar, kendi halkına üstelik de meydanlarda herkesin gözü önünde ateş açtırmış ve meşruluğunu yitirmiş bir iktidara karşı girişilmiş haklı bir toplumsal tepkinin ürünüdür. İki iktidar odağı arasındaki görüş farkı, ateş açılan gençlerin ölümlerine bakışta keskinleşmektedir; DP için "ölü" olanlar 27 Mayıs için ölümsüz "şehit"lerdir.

28 Nisan sonrası yaşanan ölümlerin toplumda yarattığı ciddi bir sarsıntının aşılması ölenlerin yeniden hatırlanmaları ve hatıralarının yaratılması ile mümkün olmuştur. Üstelik bu yaratıcı edim siyasal bağın yeniden kurgulanışında önemli bir rol oynamıştır. Öğrenci eylemlerini, DP iktidarına müdahale etmenin meşru bir gerekçesi olarak değerlendiren 27 Mayıs iktidarı eylemlerde hayatlarını kaybedenleri "şehit" olarak anarak hem yakın geçmişi yeniden hatırlamış, hem de "şehitler" üzerinden kendi iktidarını da kutsallıkla donatmıştır. Siyasalın kuruluşuna "kurucu ölüm" olarak şehitliğin yerleştirilmesi "dost" öğeler arası ilişki ağı olarak örgütlenen toplum karşısında toplum "düşman"larını da tayin etmiştir; şehitlerin

katledilmesinden sorumlu olan DP'liler artık toplumsal bağın dışındadırlar. Bir toplumsal hareket sırasında hayatlarını kaybeden kişilerin "şehit" olarak hatırlanmasıyla hem şehitlere duyulan sevgi, saygı ve borçluluk duygusu üzerinden hem de onların katillerine duyulan nefret duygusu ve intikam isteğinden yola çıkarak siyasal bağ yeniden üretilmiştir. 27 Mayıs'ın kurguladığı toplumsal hafızada toplum anlamlı varlığını, onu "düşman"dan kurtaran hürriyetini armağan eden şehitlere⁵⁴ borçludur.

Anayasayı ilga eden ve yeni bir anayasa hazırlığı içinde olması nedeniyle "kurucu iktidar" konumunda olan 27 Mayıs iktidarı ile yok ettiği iktidar arasında özel bir ilişki kurgulamıştır. 27 Mayıs, 1923'ün hem ötesindedir hem de onun devamıdır. Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet ve Atatürk 27 Mayıs'ın da kutsallarıdır ancak tıpkı DP'nin kendi Atatürk imgesini kurması gibi kendi dönemini "2. Cumhuriyet" olarak adlandıran 27 Mayıs da yeni bir Atatürk imgesi yaratmaktadır. Anıtkabir'e yapılan müdahale toplumsal hafızadaki ulusal tarih algısının değişiminde ve Atatürk imgesinin dönüşümünde temel bir rol oynamıştır.

DP'nin son bir aylık iktidar döneminde devletçe öldürülmüş gençlerin cenaze töreninin hazırlıklarına başlandığı sırada bir yandan da şehitlerin kimliklerine ve naaşlarına "ulaşılmaya" çalışılmaktadır. 28 Nisan Olayları sırasında ölen ve kimlikleri DP hükümeti zamanında açıklanmış olan Turan

DP iktidarının son döneminde yaşanan toplumsal hareketler sırasında hayatını yitiren gençler, MBK tarafından başlangıçta "Milli İnkılâp Şehitleri" olarak adlandırılmış ancak daha sonra DP'ye karşı verilen toplumsal tepkinin bir "hürriyet mücadelesi" olarak görülmesini ve 27 Mayıs'ın "hürriyet"i topluma armağan etmesini de hatırlatacak biçimde "Hürriyet Şehitleri" olarak anılmışlardır. 27 Mayıs'ın bir "devrim" olarak anılmaya başlandığı süreç içinde şehitler, "Devrim Şehitleri" olarak da hatırlanacaklardır.

Emeksiz⁵⁵ ve Nedim Özpolat'ın⁵⁶ yanı sıra 27 Mayıs gecesi hayatını yitirmiş olan Teğmen Ali İhsan Kalmaz 1960 Haziran ayının ilk günlerinde kimliği belirlenebilmiş olan üç "şehittir" İlk aşamada, şehit ilan edilen kişiler için ortak bir cenaze töreni düzenlenmesi ve aynı yere defnedilmeleri gibi bir düşüncenin olmadığı görülmektedir. Ali İhsan Kalmaz'ın 4 Haziran'da Hacıbayram Camii'nde kılınacak cenaze namazından sonra Ankara'da Cebeci Şehitliği'ne defnedileceği haberinin basında yer almasının⁵⁷ yanı sıra İstanbul Üniversitesi Rektörü Sıddık Sami Onar da ölen öğrencilerin üniversite bahçesine defnedileceğini açıklamıştır.⁵⁸ Ancak kısa süre sonra yine Onar, iktidarın ölenlerin tümünü Anıtkabir'e defnetmek yoluyla Anıtkabir'i bir "Panteon"a dönüştürme konusunda istekli olduğunu ve Atatürk'ün de tıpkı şehitler gibi bir hürriyet kahramanı olması nedeniyle kendilerinin buna engel olmayacaklarını ifade etmiştir.⁵⁹ Anıtkabir'i, kurucu atanın mezarı olma halinden, kahramanların mezarlarının bir araya toplandığı bir Panteon'a, Atatürk imgesini ise ulusun yegâne "ilahı" olmaktan hürriyet kahramanlarından biri olmaya dönüştüren bu siyasal

İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi öğrencisi olan Turan Emeksiz, 28 Nisan 1960 günü Beyazıt Meydanı'nda polisin açtığı ateş sonucunda vurularak hayatını yitirmiştir. 1960'lı yılların öğrenci hareketlerince "Devrim Şehidi" olarak simgeleştirilecek olan Emeksiz'i vuran kurşunun nereden geldiği konusu, Türkiye siyasal tarihinin önemli polemiklerinden biri olmuştur.

- ⁵⁶ İstanbul Lisesi öğrencisi Nedim Özpolat'ın 29 Nisan 1960 günü gerçekleştirilen eylemde bir tanka çıkmak isterken tankın altında kalarak hayatını yitirmiş olduğu DP döneminde resmi olarak açıklanmış, 27 Mayıs döneminde bu ölüm şekline ilişkin bu açıklama benimsenmiştir.

Yeni Sabah, 03.06.1960.

Cumhuriyet, 31.05.1960.

Cumhuriyet, 3.06.1960.

kurgunun hayata geçirilmesi ise “Hürriyet Şehitleri” için gerçekleştirilecek cenaze töreni ile mümkün olacaktır.

10 Haziran 1960 günü Anıtkabir’e defnedilmelerine karar verilen “Hürriyet Şehitleri” için ilk tören 9 Haziran 1960’ta İstanbul’da gerçekleşmiştir. Emeksiz ve Özpolat’ın naaşlarının İstanbul’dan Ankara’ya gönderilmeleri görkemli bir cenaze töreni eşliğinde gerçekleşmiştir. Cenazenin töreninin topluluğun ölümün acısını paylaştığı, ölen kişi ve geride kalanların oluşturacağı yeni birlik üzerine düşünüldüğü bir ritüel olduğu anımsandığında, Beyazıt, Sultanahmet ve Kadıköy’de toplanan kalabalık sıradan bir kalabalık değil, kurucu ölümün birleştirdiği yeni bir siyasal beden olduğu açıktır. Gerçekleşen tören sırasında İstanbul’un tüm camilerinden eş zamanlı olarak sala verilmesi, bedenleri cenazeye katılmaya davet ettiği gibi tüm şehri de ölümün hatırası üzerinden birleştirerek tek bir mekân haline getirmiştir.

İstanbul’da törenin anlam kurucu bir başka özelliği, törenin açık bir biçimde Mustafa Kemal’in 1938 yılındaki cenaze töreninin tekrarı oluşudur. Her iki törende de naaşın İstanbul’dan Ankara’ya havayoluyla nakledilmesi tercih edilmiş, cenazeler şehrin cadde ve sokaklarında uzun müddet dolaştırıldıktan sonra deniz yoluyla⁶⁰ Anadolu’ya geçirilmiş ve buradan trenle Ankara’ya nakledilmiştir. “Hürriyet Şehitleri”nin Ankara’ya nakledilişinde izlenen ritüeller Hürriyet Şehitleri’ni Atatürk imgesiyle ilişkili olarak toplumsal hafızaya dâhil etmektedir.

10 Haziran günü Ankara’da gerçekleşen cenaze töreni 28/29 Nisan’da hayatlarını yitiren Emeksiz ve Özpolat’ın naaş-

⁶⁰ Mustafa Kemal’in cenazesi İzmit’e kadar deniz yoluyla götürülüp buradan trenle Ankara’ya ulaştırılırken, “Hürriyet Şehitleri”nin cenazelerini Ankara’ya taşıyacak tren Haydarpaşa Garı’ndan yola çıkarılmıştır.

larını, 27 Mayıs günü ölen Ali İhsan Kalmaz, Ersan Özey ve Sökmen Gültekin'in⁶¹ cenazeleri ile yan yana getirmiştir. Aynı törenin bir parçası oluşları ve yan yana defnedilecek olmaları, onların toplumsal hafızaya birbirleriyle ilişkili bir biçimde geçmeleri sonucunu doğuracaktır. Cenaze alayının izlediği hat üzerindeki mekânlar da törenin inşa ettiği anlamın oluşmasında kurucu öğeler olarak rol oynamaktadırlar. Cenaze namazı için şehrin tarihi camii Hacıbayram'ın yerine SBF (Siyasal Bilgiler Fakültesi) yakınındaki Cebeci Camii'nin tercih edilmesi, 29 Nisan günü fakültede gerçekleşen protestoyu ve polis baskınını hatırlatma isteğinin bir sonucudur. Namazdan sonra cenaze alayının SBF ve Hukuk Fakültesi önünde geçişi sırasında gerçekleştirilen saygı duruşlarıyla beraber ele alındığında bu cami seçiminin nasıl bir anlam ürettiği ortaya çıkmaktadır. DP'ye karşı direniş ve bu direnişin simgesi olan siyasal ölüm üzerinden kurulan yeni toplumsal örgütlenmede "üniversite" ayrıcalıklı bir yere sahiptir. (Üniversite, 1980'de bir başka kurucu iktidarın siyasal birliği yeniden tanımlamasına kadar bu özel anlama sahip olmaya devam edecektir.) Cebeci'den sonra Kurtuluş'u geçerek 555K'nın⁶² hatırasını taşıyan Kızılay'a gelen kortej, buradan Tandoğan'a ilerlemiş ve Anıtkabir'e gelmiştir. Burada yapılan konuşmaların ardın-

Teğmen Ali İhsan Kalmaz, Ankara Postanesi'nin ele geçirilmesi sırasında postaneden açılan ateş sonucunda hayatını yitirmiştir. TED Koleji öğrencisi olan on iki yaşındaki Ersan Özey ise, babasının dur ihtarına uymaması nedeniyle arabalarına ateş açılması sonucunda yaşamını kaybetmiştir. Harp Okulu öğrencisi Sökmen Gültekin'in ölümüne ise kendi silahından çıkan bir kurşun neden olmuştur.

"5'inci ayın 5'inci günü saat 5'te (17.00) Kızılay'da" anlamına gelen "555K" parolasıyla 5 Mayıs 1960 günü Ankara Kızılay Meydanı'nda gerçekleşen ve DP iktidarının protesto edildiği miting, Başbakan Menderes'in kalabalığın arasına karışarak, istifasını isteyen protestoculara tepki göstermesi nedeniyle toplumsal hafızada özel bir yer edinmiştir.

dan cenazelerin Anıtkabir'in güney yamacında, bayrak direği ve merdivenlerin aşağısında bulunan alanda hazırlanan "Hürriyet Şehitliği"ne defnedilmesiyle tören sona ermiştir.

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en görkemli ve en geniş katılımlı törenlerinden biri olan 9/10 Haziran Töreni, iki gün boyunca ülke gündeminin biricik konusu olmuştur. Devletin ve toplumun bu iki gün boyunca tüm "önemli" ve "ciddi" işlerini bir yana bırakarak tören için seferber olmaları cenaze töreninin kurucu vasfını ortaya koymaktadır. Cenaze korteji, bir bakıma "İkinci Cumhuriyet"in, yeni siyasal birliğin cisimleşmiş halidir; törene katılan binlerce kişi, öncekilerden farklı olan yeni bir toplumsal bağın kuruluşunun parçası olmuştur.

Cenaze alayı aynı zamanda bir bölünmenin de canlı tablosu durumundadır. Her ritüel gibi "Hürriyet Şehitleri" için düzenlenen cenaze töreni de, içeri ile dışarıyı birbirinden ayıran kesin bir sınır çizmektedir. Katılımcılar, kutsal bir olayın parçası halinde iken, törene katıl(a)mayan DP'liler kutsal olmayan karşıt kutbu oluşturmaktadırlar. Cenaze 28 Nisan'da oluşan ayrışmanın tarafları arasındaki ilişkinin tersine döndüğünün ilanıdır: Meydanlardan kovulanlar şimdi yine cadde ve meydanlardadır; onları kovanlar ise "toplum düşmanı" olarak kodlanarak meydanların dışına itilmiş ve siyasal yaşamın dışında bırakılmışlardır. Üstelik bu dışlama, kapatmayı beraberinde getirecek, DP'nin lider kadrosunu oluşturanlar 1961 yılının son aylarına kadar Yassıada'da kalmaya mecbur bırakılacaklardır.

Cenaze, beş "Hürriyet Şehidi"nin ölümünü toplumun yeni kuruluşu olarak işaretlemiştir. 1953'te Kurtuluş Savaşı'nın kahramanı ve "Cumhuriyet"in kurucusunun ölümünden on beş yıl sonra gerçekleşen defin töreni karnavalvari bir havada ulusal bağ onaylanmışken, 1960'ta "Hürriyet Sava-

şı"nda verilen kurbanların yarattığı yasın üzerine "İkinci Cumhuriyet" kurulmaktadır. Yeni siyasi bağın temelinde verilen kayıpların acısı vardır ve şehitlerin toprağa verilme töreni aslında yeni toplumun "temel atma töreni" dir.

Yeni bir anıt mezarlığın inşa edilmesinin yerine Anıtkabir bahçesinin bir bölümünün Hürriyet Şehitliği olarak düzenlenmesi 27 Mayıs'ın toplumsal hafızadaki yeri üzerinde de belirleyici olmuştur. Cenazelerin defnedildikleri lahitlerin toprağa tamamen gömülü olmaları ve çimlendirilmiş bir alanın ortasında bulunan mezar taşlarından başka görsel bir işaretin bulunmaması, şehitliğe oldukça sade bir görünüm vermiştir. (Mezarların üzerine bir anıtın inşa edilmesiyle şehitliğin bir anıt mezara dönüştürülmesi planlansa da⁶³ bu proje hayata geçirilmemiştir.) 27 Mayıs'ın düzenlediği Anıtkabir'in beslediği tarih kurgusunda Atatürk imgesi, hâlâ başat değerdir ancak artık ulusun borçlu olduğu tek anlam kaynağı değildir. Ulus, kurucu atasına olduğu kadar kurucu şehitlerine de borçlanmıştır. Geçmişe bakıştaki bu değişiklik, Anıtkabir'de yeni "ilahlar"a da yer açmış, köken anlatısındaki bu çeşitlenme, Anıtkabir'i bir "Panteon" haline dönüştürmüştür.

1960'taki definlerin ardından "Hürriyet Şehitliği" yalnızca tarihi hatırlatıcı bir mekân olmamış aynı zamanda tarihe duyulan saygının bir sunulduğu ve o tarihle ilişkin kurulduğu bir "kutsal mekân" olmuştur. "Hürriyet Şehitliği"nin Anıtkabir'deki varlığı, Anıtkabir ziyaretlerini de değişikliğe uğratmıştır. Aslanlı Yol'un yürünmesi, mozoleye çelenk bırakılması, saygı duruşu ve Anıtkabir Defteri'nin imzalanmasından oluşan ritüele Hürriyet Şehitliği'nin ziyareti ve şehitler için saygı duruşu eklenmiştir. Anıtkabir'e yapılan resmi ziyaretler, geçmişe dair 27 Mayıs'sız bir hatırlamayı imkânsız kılmaktadır.

27 Mayıs'ı simgeleyen bir mekân olan "Hürriyet Şehitliği"nin ziyaret edilmesi, 27 Mayıs'ın hafızalardaki yerini yeniden üretmektedir. Öyle ki 27 Mayıs'a yönelik herhangi bir harekete, karşılığı "Hürriyet Şehitliği"nin ziyareti ile verilmektedir.⁶⁴ Şehitliğin anma törenlerinin yanı sıra verili siyasi durumun şikâyet edildiği bir mercii haline gelişi, "Hürriyet Şehitleri Kültü"nün köklü bir biçimde kültürel hayata yerleştiğini göstermektedir. Siyasal bağın kurucusu olarak toplumsal hafızaya yerleştirilen "Hürriyet Şehitleri"nin hatırlanması toplumsal bir borç haline gelmiş, mezar ziyareti ise bu borcun ödenmesine yönelik bir ritüel olarak kurulmuştur. 1963 yılında gerçekleşen definler ise "Hürriyet Şehitleri"ne yeni bir anlam yükleyerek onların "kurucu" olma özelliklerine "koruyuculuk" vasfını da ekleyecektir.

Hürriyet Şehitleri'nin (21 Mayıs) Anıtkabir'e Defnedilişi - 1963

1960'tan üç yıl sonra Anıtkabir'deki "Hürriyet Şehitliği"ne altı kişi daha defnedilecektir. Talat Aydemir'in 21 Mayıs'ta gerçekleştirdiği darbe girişimi sırasında hayatlarını yitiren ordu mensupları Fehmi Erol, Cafer Atilla, Hasan Aktar, Mustafa Şahin, Mustafa Çakı ve Mustafa Gültekin'in defni ile 1953'ün onuncu yıl dönümünde Anıtkabir'deki mezar sayısı on ikiye çıkmıştır.

Albay Talat Aydemir'in 22 Şubat 1962'den sonra ikinci kez darbe girişiminde bulunması ülke genelinde bir şok etkisi yaratmıştır. 1962'de can kaybı yaşanmadan sona erdirilen

⁶⁴ Örneğin Turan Emeksiz'in Cağaloğlu'ndaki büstüne zarar verilmesi, "Hürriyet Şehitliği"nin ziyaret edilmesi yoluyla protesto edilmiştir. **Cumhuriyet**, 25.02.1963.

darbenin aksine 21 Mayıs'taki darbe girişimi yol açtığı ölümlerle toplumsal hafızada önemli izler bırakmıştır. Başkent Ankara'da bir gece yarısı başlayan "iç savaş"ta, TBMM önünde ve Bakanlıklar'da yaşanan çatışmada ölen iki subay ve dört erin kaybı, toplumsal hafızadaki karşılığını ölenlerin "Hürriyet Şehidi" olarak ilan edilmeleriyle bulmuştur. 1960'ın "Hürriyet Şehitleri"nden farklı olarak 21 Mayıs'ın "Hürriyet Şehitleri" düzenin kuruluşu yerine korunuşunun yüceltilmesi üzerinden kurgulanmıştır.⁶⁵

1960'ta inşa edilen şehit figürü ile 1963'te oluşturulan şehit kurgusu arasında ölümü siyasallaştırma biçimleri arasında benzerlik bulunmaktayken, şehitliğin dayandığı dost/düşman ayrımında⁶⁶ önemli bir farklılık göze çarpmaktadır. 27 Mayıs'ın şehit kurgusu, gayrı meşru bir iktidara karşı, yeni bir siyasal düzenin tesisi için mücadele ederken gerçekleşen ölümün yüceltilmesine dayanmaktadır. Bu kurguda ölümüyle dost ve düşman ayrımının sınırını çizen şehit, düzenin kuruluşunun simgesidir. Düşman olarak kodlanan kurulu iktidara karşı, şehit kurucu iktidarı "dost" olarak işaret etmektedir. 21 Mayıs Olayı sonrası inşa edilen şehitlik ise dost/düşman ile kurucu iktidar/kurulu iktidar kümeleri arasında farklı bir ilişki kurmuştur. "21 Mayıs Şehitleri"nin çizdiği sınırdaki kurucu

Cumhuriyet'in koruyucusu olarak sembolleştirilen Şehit Kubilay'a benzer olarak 21 Mayıs Şehitleri de İkinci Cumhuriyet'in koruyucuları olarak belkelerde yer etmiştir.

⁶⁶ Schmitt'e göre toplumu oluşturan örgütlenmenin analizi siyasal olanın teşhisi ile mümkündür. Siyasal kavramını ise, dost düşman ikiliği belirler. Bu bakımdan siyasal kavramı, toplumsal ilişkilerde tezahür eden bütün karşıtlıklardan özerktir ve toplumsal birliği meydana getiren asıl kaynaktır. Düşman olmadan, düşmanla karşıtlık üzerine bir ilişki tesis edilmeden "biz"in, toplumsal bağın kurulması imkânsızdır (Carl Schmitt (2006), **Siyasal Kavramı**, çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, s. 55)

olma iddiasıyla iktidarı talep eden darbe girişimi “düşman” taraf olarak işaretlenmiş, kurulu iktidar “dost” tarafı oluşturmuştur. Şehit bu vakada yeni bir siyasal düzenin kuruluşu için mücadele ederken değil kurulu siyasal düzenin korunması için çabalarırken öldürülmüştür. İlginç bir biçimde “hürriyet”in tesisi için ölenler ölümlerinin sonucunda ulaşılan “Hürriyet”in adıyla anılmaktalarken, “hürriyet”, anayasa ve rejimi korumak uğrunda savaşıırken isyancı güçler tarafından öldürülenler “düşman”ın adıyla tanımlanmışlardır: “21 Mayıs Şehitleri”.⁶⁷

21 Mayıs Olayı’nın toplumsal hafızada yeniden kuruluşunda hatırlananlar ve hatırlanma biçimleri kadar, unutma da kurucu bir rol oynamıştır. 20 Mayıs’ı 21 Mayıs’a bağlayan gece başlayan çatışma sekiz kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır ancak bu ölümlerden yalnızca altısı toplumsal hafızada özel ve anlamlı bir yer edinmiş, diğer iki kişinin ölümü ise unutulmaya terk edilmiştir. Darbe girişimine katılan Harp Okulu öğrencilerinden Naim Öztürk ve Selçuk Gürsel’in ölümlerinin, siyasal bir hatırlamayla hafızaya dâhil edilmemesi, onların tarihe “ölü” ve “zayiat” olarak geçmelerine yol açmıştır.⁶⁸ 21 Mayıs’ın toplumsal hafızada kuruluşu, ölümleriyle siyasal bağı tazeleyen şehitlerin hatırlanması, buna karşılık rejime son

Dost/düşman ikiliği üzerine geliştirilen bu siyasal kurgunun gerisinde belirsiz bir tablo bulunmaktadır; ölümlerin gerçekleşme biçimleri üzerine çeşitli iddialar gündeme gelmiştir. Özellikle Fehmi Erol dışındaki beş kişinin Hava Kuvvetleri’ne bağlı jetler tarafından Muhafız Taburu üzerine açılan “dost ateşi” sonucunda öldükleri üzerine ciddi şüpheler bulunmaktadır.

Resmi tarihe şehit olarak geçmeseler de bu iki harbiye öğrencisi, 20-21 Mayıs 1963 Harbiyelileri Derneği’nin hazırladığı “Vefat Eden Harbiyeliler” listesinde “şehit” olarak anılmaktadırlar. http://www.harbiyeliler.org/joomla/Harbiyeli_Vefat.pdf (19.06.2012)

vermeyi amaçlarken ölen “toplum düşmanları”nın unutulması dolayımıyla gerçekleşmiştir.

21 Mayıs Şehitleri’ni “Hürriyet Şehitleri”ne dönüştüren, Anıtkabir’deki “Hürriyet Şehitliği”ne defnedilmeleri olmuştur. 23 Mayıs 1963 günü Başbakan İnönü’nün başkanlığında toplanan Bakanlar Kurulu ve Milli Güvenlik Kurulu’nun ortak toplantısında alınan Anıtkabir’e defin kararı, 21 Mayıs günü yaşanan ölümlerin hatırlanma biçimini belirleyen bir karar olmuştur. Cenazelerin Hacı Bayram Camisi’ne getirilmeleri esnasında alınan kritik karar, cenaze törenini herhangi bir cenaze töreni olmaktan çıkarmıştır. “Hürriyet Şehitleri”nin cenaze törenine dönüşen tören 21 Mayıs’ın yarattığı havanın dağıtılmasında önemli bir eşiğin aşılmasını sağlamıştır.

21 Mayıs’ta hayatını kaybetmiş beş askerin⁶⁹ Anıtkabir’e gömülmesi kararı, Hacı Bayram Camii’nde toplanmış olan kalabalığın bir devlet korteji haline gelmesine yol açmıştır. Başbakan İnönü, Genelkurmay Başkanı Cevdet Sunay, bakanlar ve kuvvet komutanlarının da aralarında bulunduğu mülki ve askeri erkânın oluşturduğu kortej 21 Mayıs sonucunda oluşan siyasal ittifakın tablosu durumundadır. 21 Mayıs’ta ortadan kaldırılma tehlikesi yaşayan hükümet ve ordu arasındaki ittifak, kaybedilenlerin cansız bedenleri arkasında adeta tek bir beden olarak ortaya çıkmıştır. Cenaze töreninde devlet, tabutların ardında yürüyen bir cenaze korteji görünümündedir. Şehitliğin inşası, 21 Mayıs günü devlet kademelerinde bulunanların koltuklarının ve belki de canlarının kurtarılmış olmasının yarattığı “minnet borcu”nu dönüştürerek, toplumun bütününün hissetmesi gereken bir “anlam borcu” haline getirmiştir.

21 Mayıs’ta yaralanan Fehmi Erol, 28 Mayıs’ta yaşamını yitirmiş, 29 Mayıs günü Anıtkabir’e defnedilmiştir.

Tören alaylarının kat ettikleri güzergâhların incelenmesi, töreni kurgulayanların siyasal anlam üreten mekânlar arasında nasıl bir ilişki kurduğunu anlamak bakımından fikir verici olmaktadır.⁷⁰ 23 Mayıs 1963'te törende takip edilen yollar ve duraklanan noktalar bir tercihin ürünüdür ve geçmişin izlerini taşımaktadır. Hacı Bayram Camii'nden çıkan kortej Ulus Meydanı'ndan sonra Atatürk Bulvarı'nı takip ederek Kızılay'a oradan da Bakanlıklar'a gelmiş ve Tarım Bakanlığı'nın önünde durmuştur. Tarım Bakanlığı'nın önünde gerçekleşen çatışmalarda hayatını yitiren beş kişinin cenazelerinin buraya getirilmeleri sembolik bir anlam taşımaktadır; ölümün yarattığı eşitsizliğin ortaya çıktığı mekânda yapılan ayinsel bekleyiş, bu mekânı ölümün mekânı olmaktan çıkarıp hatırlamanın mekânı kılmaktadır. "Minnet borcu", meydana geldiği yerde giderilmeye çalışılmaktadır. Kortej bu bekleyişten sonra TBMM ve Genelkurmay Başkanlığı'nın önünden geçmiş, Necatibey ve Gençlik caddelerini izleyerek Anıtkabir'e varmıştır.

23 Mayıs günü cenaze alayınca takip edilen yol törenin başladığı Hacı Bayram'dan Anıtkabir'e gidilebilecek en kısa yol olmak bir yana izlenebilecek en uzun güzergâhlardan biridir. Kortej "kutsal emanetleri" şehrin "kutsal merkez"lerinden geçirerek bir bakıma yeni bir siyasal harita çizmiştir. Tabutların dolaştığı bu merkezlerde gerçekleşen buluşma, geçmiş ile içinde bulunulan an arasında yeni bir bağın kurulmasını gerçekleştirmektedir. Ulus Meydanı'ndaki Zafer Anıtı'ndan başlayarak Bakanlıklar'a uzanan yol, Cumhuri-

Roma hâkimiyetindeki Grek sitelerinde gerçekleşen imparatorluk şenliklerinde mekânın kullanımının siyasal boyutunu tartışan Price, Fransız Devriminden sonra gerçekleştirilen geçit törenlerinin güzergâhlarının kilselerden uzak tutulduğunu aktarmaktadır. Bkz. S. R. F. Price, (2004), **Ritüel ve İktidar (Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü)**, çev. T. Esin, Ankara: İmge Kitabevi, s. 195.

yet'in ilk yıllarında I. ve II. Ulusal Mimari Üslup çerçevesinde inşa edilmiş anıtsal binalarla⁷¹ bezelidir; Necatibey ve Gençlik caddeleri ise isimleriyle⁷² ulusun kurucu tarihine göndermede bulunmaktadır. Erken Cumhuriyet imgesini besleyen bu mekânların yanı sıra “ziyaret edilen” diğer mekânlar olan TBMM ve Genelkurmay ise hali hazırda var olan siyasal iktidarın görünür yüzleridir. Cenaze kortejinin izlediği yol devletin geçmişini bugünü ile buluşturmuştur. Ulsun tarihini anımsatma amacıyla inşa edilmiş binalarla “süslenmiş” olması nedeniyle bir hafıza mekânı olarak kabul edilebilecek olan Atatürk Bulvarı'ndan geçerek 21 Mayıs'ta rejimin korunduğu TBMM ve Genelkurmay'a getirilen cenazelerin buradan Anıtkabir'e götürölmeleri, hem 21 Mayıs'ı ulusun tarihine trajik ancak onurlu bir dönüm noktası olarak yerleştirmiş hem de onu kurucu tarihin bir uç noktası olarak kodlamıştır.

Mezarların Anıtkabir'e defnedilmeleriyle gerçekleşen mekânsal değışiklik, 1960'ta gerçekleşene benzerlik göstermektedir. 23 Mayıs günü hazırlanan beş mezarın yanı sıra 29 Mayıs'ta defnedilen Fehmi Erol'un mezarı özel bir mezarlık olarak tasarlanmamış, Hürriyet Şehitliği'nin bir parçası olarak görölmüştür. Ancak yine de mezarların arasında bulunulan

Bulvar üzerindeki Osmanlı Bankası, Ziraat Bankası, Türk Ocağı (Halkevi), Etnografya Müzesi ve Hariciye Vekâleti, I. Ulusal Mimari Dönem'in, Sıhhiye Vekâleti ise II. Ulusal Mimari Dönem'in anıtsal yapı örnekleri olarak sayılabilir. Bkz. Sibel Bozdoğan, (2002), **Modernizm ve Ulsun İnşası (Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür)**, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, s. 53, 63.

Necatibey Caddesi, 1925 – 1929 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı yapan Mustafa Necati'nin adını taşımaktadır. Gençlik Caddesi ise Türk milliyetçiliğinin inşasındaki önemli metinlerden biri olan “Gençliğe Hitabe”yi hatırlatmaktadır. Gençlik Caddesi dışında, Anıtkabir çevresindeki birçok cadde ve sokağa kurucu mitosu anımsatan isimler verilmiştir: Akdeniz Caddesi, Ordular Sk., İlk Sk., Hedef Sk., İleri Sk., Ata Sk..

mesafe iki grup arasında bir ayrıma gidilmesini mümkün kılmaktadır. Kısa aralıklarla bahçede konumlanan 27 Mayıs Şehitleri'nin yanına yeni mezarların açılması sırasında iki mezar grubu arasında daha geniş bir mesafe bırakılmış, sonrasında yeni açılan mezarlar yine yakın aralıklarla oluşturulmuştur. Her ne kadar Hürriyet Şehitliği'nin bir bütün olarak görülse ve tek bir adla anılsa da iki mezar grubunun birbirine bitişik olmaması anlamlıdır. Mekândaki konumlanışlarına paralel olarak 1960 ve 1963 yılı olayları arasında bir ilişki kurulsa da aralarında farklılıklar toplumsal hafızada da yer etmiştir. İlerleyen yıllarda Talat Aydemir ve darbe girişimleriyle beraber 21 Mayıs Şehitleri de daha az hatırlanacakken, başarılı bir darbe olarak 27 Mayıs ve darbeye devrilen DP iktidarı toplumsal hafızada daha canlı bir yer edinecektir. Özgün bir isme ve mezara sahip olamayan 21 Mayıs Şehitleri'nin mezarlarıyla 27 Mayıs Şehitleri'nin mezarları arasında yer alan boşluk, iki olayın anısını hem birleştirmekte hem de ayırmaktadır. İki ayrı olayı mekânda işaretleyen iki mezar grubunu ayıran boşluk ise üç yıl sonra dolacaktır.

Cemal Gürsel'in Anıtkabir'e Defnedilişi - 1966

1966 yılına gelindiğinde Anıtkabir'de bulunan on iki mezara bir mezar daha eklenecektir. Hastalığı nedeniyle cumhurbaşkanlığı sona eren ve uzun süredir komada bulunan eski cumhurbaşkanı ve tabi senatör Cemal Gürsel'in ölümünü takip eden törenler ve bu törenlerin sonunda Gürsel'in Anıtkabir'e defni, toplumsal hafızada önemli izler bırakacaktır. Bu defin sonucunda mekânsal bir değişiklik yaşayan Anıtkabir bir hafıza mekânı olma niteliğini korumakla birlikte geçmişe dair farklı çağrışımlar yaratır hale gelecektir.

27 Mayıs'ın tartışılabilir hale geldiği ve AP'nin (Adalet Partisi) iktidarda olduğu 1966 yılında, Gürsel'in ölümüne verilecek tepkiler ve onun anılış biçimleri arasındaki karşıtlık siyasal bir eşik yaratmıştır. Gürsel nasıl hatırlanacaktır: Ülke tarihinin seçimle göreve gelmiş ilk başbakanını idam eden siyasal gücün simgesi olarak bir toplum düşmanı olarak mı, yoksa ülkede gerçek bir özgürlük düzeni kuran ilerici ve devrimci bir hareketin simgesi olarak mı? Gürsel'in ölümüyle beraber 27 Mayıs da mı yok olacak, yoksa Gürsel'in hatırlanış biçimiyle, 27 Mayıs yeniden siyasal bağın içine mi katılacaktır? Gürsel'in ölümünden sonra tarihe bir düşman olarak mı yoksa ikinci bir kurucu olarak mı geçeceği sorusunun nasıl yanıtlanacağı konusundaki belirsizliğin aşılmasında, cenazenin Anıtkabir'e gömülmesi kararı belirleyici olmuştur: Gürsel, kurucu iktidarın bir göstereni olarak Anıtkabir'deki ve tarihteki yerini alacaktır.

Gürsel için nasıl bir cenaze töreni düzenleneceği ve eski cumhurbaşkanının nereye gömüleceği konularında verilecek karar AP hükümeti tarafından alınmıştır. Açık bir biçimde DP'nin devamı niteliğinde olma iddiasındaki AP için Gürsel'in nasıl anılması gerektiği ikircikli bir durum yaratmaktadır. Bir tarafta 27 Mayıs sonrasında gerçekleşen idamlar nedeniyle 27 Mayıs'a ve onun simgesi Gürsel'e "kırgın ve kızgın" seçmen tabanı varken diğer yanda AP'nin verili iktidarını meşru kılan kurucu iktidar olarak 27 Mayıs ve 1961 Anayasası durmaktadır. AP'nin "taban"ı ile "temel"i arasındaki bu denge sorununda Gürsel'i nasıl hatırlayacağı konusunda alacağı kararı belirlemesinde ordunun müdahalesi etkili olmuştur. Genelkurmay'ın önerisi üzerine Süleyman Demirel'in başkanlığındaki Bakanlar Kurulu'nun 15 Eylül'de aldığı karar⁷³ şöyledir:

27 Mayıs 1960 İhtilali uğruna canlarını vermiş olanların Atatürk'e Anıt-Kabir Abidesinin bulunduğu tepe üzerindeki özel mahalle defnedilmiş olmaları itibariyle, İhtilalin Lideri olan eski Cumhurbaşkanı ve Cumhuriyet Senatosu Tabii üyesi Cemal Gürsel'in de bu sıfatla aynı yere defnedilmesi ve cenaze merasiminin ilişik programa göre cereyan etmesi; Bakanlar Kurulunca 15.9.1966 tarihinde kararlaştırılmıştır.⁷⁴

Kararda, Cemal Gürsel'in her hangi bir eski cumhurbaşkanı olarak değil, "İhtilal lideri" olarak tanımlanması, Gürsel'in ulusal tarihteki yerini de belirlemektedir. Bu yeri Bernard Lewis şöyle özetlemektedir:

Atatürk modern Türkiye'nin babası idi ise, General Gürsel de İkinci Türkiye Cumhuriyeti'nin babası olarak vasıflandırılmaktadır. Gürsel, memleketin derin bir şekilde bölündüğü bir devirde, kendisinde milli birliğin sembolünü bulan Türk milletinin hürmetini kazanmış ve idame ettirmiştir.⁷⁵

14 Eylül'de GATA'da (Gülhane Askeri Tıp Akademisi) hayatını yitiren Gürsel'in cenazesi 18 Eylül günü toprağa verilmiştir. Cenazenin hemen defnedilmeyecek olması nedeniyle GATA'da bekletilen Gürsel'in naaşı burada tahnit edilmiştir. Gürsel'in naaşına uygulanan başka bir işlem, bir heykeltıraş tarafından baş ve boyun kısmının kalıbının alınmasıdır.⁷⁶ Hastanede gerçekleşen iki işlem de Gürsel'in bedenini korumaya yöneliktir. Tahnit işlemi, bedeni defin işlemine kadar korumaya alırken, heykel yapımı için alınan kalıp Gürsel'in bedeninin de ölümsüz bir hatıraya dönüştürülmesini amaçlamaktadır.

Resmi Gazete, 17.09.1966.

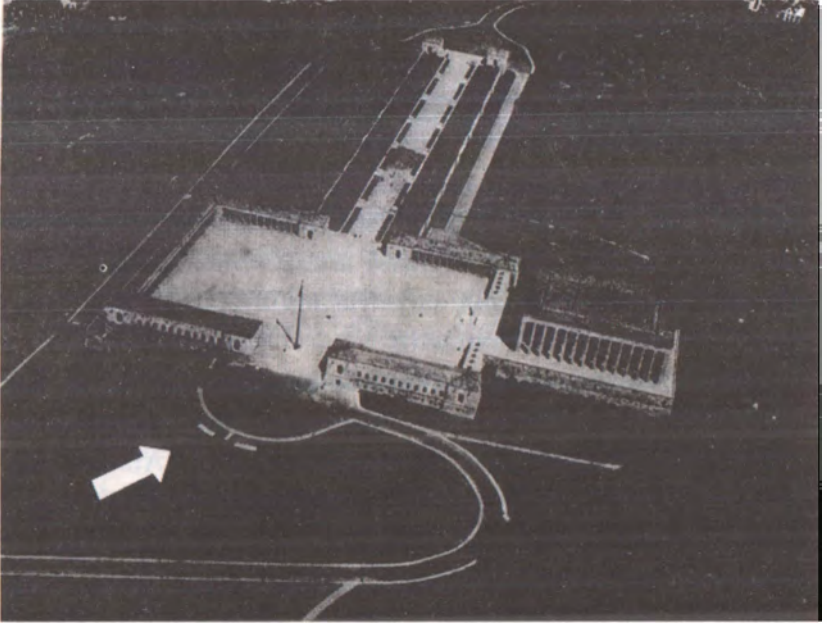
Cumhuriyet, 15.09.1966

Cumhuriyet, 17.09.1966.

14 Eylül’de yaşamını yitiren Gürsel için hazırlanan törenler silsilesi 17 Eylül günü GATA önünde başlamıştır. GATA’dan mülki ve askeri erkânın katıldığı resmi bir törenle TBMM’ye getirilen Gürsel’in naaşı bir gün boyunca burada hazırlanan katafalk üzerinde kalmıştır. Bir gün boyunca burada kalan tabut etrafında birçok ayinsel edim gerçekleştirilmiştir. Tabutun önünde eğilmek ve sonrasında ağır adımlarla tabuttan uzaklaşmak anlamına gelen “tazim resmi” Gürsel’in anısına saygının gösterildiği bir geçit töreni olarak halkın da katılımına açılmıştır. Genelkurmay Başkanı ve kuvvet komutanlarınca başlatılıp sonrasında daha düşük rütbeli subaylara ve erlere bırakılan “nöbet duruşu” ise töreni oluşturan bir diğer ayinsel edim olmuştur. Cenazeyi beklemek, ölüyü simgesel bir biçimde korurken ve onun önünden saygıyla geçerek ilerlemek; ölümün kabul edilmesi ancak onun hatırasına duyulan bağlılığın geride kalanların yaşamının bir parçası olarak inşa edilmesine işaret etmektedir.

18 Eylül günü sabah saatlerinde başlayan Gürsel’in “son yolculuğunda” cenaze alayının izlediği yol şu olmuştur: Dikmen Cad., Milli Müdafaa Cad., Bakanlıklar Cad., Atatürk Bulvarı, Hürriyet (Kızılay) Meydanı, Gazi Mustafa Kemal Bulvarı, Tandoğan Meydanı ve Anıtkabir. Cenaze alayı yol boyunca üç kez duraklamıştır. Genelkurmay ve Başbakanlık’taki duraklamalar, Gürsel’in geçmişine yapılan göndermelerdir; Gürsel görev yaptığı bu mekânlarla son kez buluşmakta ve mekân üzerinde son bir iz bırakmaktadır. Kortejin üçüncü durağı ise Maltepe Camii olmuştur. 1958 yılında açılan ve “Minaresiz Kent” olarak tanımlanan Ankara’nın iki minareli ilk camisi olan Maltepe Camii 1960’lı yılların Ankara’sının en büyük camisidir. Gürsel’in cenaze namazının, burada kılınması, camiye yeni bir anlam kazandırmıştır. Gürsel’in cenazesinin bu

camide gerçekleşen üçüncü cenaze töreni olmasına karşın,⁷⁷ ilerleyen yıllarda çok sayıda önemli tören burada gerçekleşecek ve cami belirli bir siyasal anlamın üretildiği bir mekân haline gelecektir. Öyle ki protokol camisi olma işlevini yüklenerek Kocatepe Camii'nin inşasına kadar Maltepe ve Hacı Bayram camileri, "solcuların ve sağcılarının" cenaze törenlerinin gerçekleştiği iki "siyasal kamp" olarak ayrışacaktır.



*Devrim Şehitliği'nin üstten görünüşü 1960'lar
(Ortadaki mezar Gürsel'e, sağdaki grup 1960, soldaki grup 1963
şehitlerine ait.) (Kaynak Ankara İl Yıllığı 1967)*

Gürsel'in cenaze töreni 1966 yılının Türkiye'sinde siyasal birlik ve bu birlikte 27 Mayıs'ın aldığı yer konularında oluş-

Milliyet, 19.09.1966.

muş sorulara bir yanıt oluşturmuş ve birliğin ritüel üzerinden yeniden inşa edilşinin bir örneğini oluşturmuştur. Gürsel'in ölümünü takip eden günlerde Nadir Nadi, Gürsel'in yaşamını yitirşinin 27 Mayıs'ın kalıcılığına da zarar vereceğı endişesini taşımakta ve "Acaba Gürsel'le beraber 27 Mayıs'ı da mı gömeceğiz?"⁷⁸ diye sormaktayken, cenaze törenindeki yoğun katılım Abdi İpekçi'ye Nadir Nadi'nin sorusunu şu şekilde yanıtlamaya sevk etmiştir: "O'nunla beraber ve O'nun şahsında 27 Mayıs'ı gömmek istemişlerdi... Dün hak ettikleri cevabı aldılar..."⁷⁹ Cenaze töreninde oluşan kalabalık İsmet İnönü için de siyasal bir anlam taşımaktadır; kurucu iktidara olan bağıllık cenaze töreninde bir kez daha somut biçimde üretilmiştir: "27 Mayıs'ın milletçe ve Hükümetçe benimsenmiş olduğunun büyük bir delilini Cemal Gürsel'e gösterilen umumi saygı ve sevgi içinde görmüş olduk."⁸⁰

Gürsel'in mezar yeri ile toplumsal hafızadaki yeri arasında karşılıklı bir ilişkinin kurulu olduğu görölmektedir.⁸¹ AP Hükümeti'nin yayınladığı kararname de bu ilişkinin gözetildiğini, hassas dengelerin dikkate alındığını ve önemli ayrıntıların satır aralarına gizlendiğini ortaya koymaktadır. Kararname, Anıtkabir ve Devrim Şehitleri'nin yattığı bölüm arasında kesin bir ayırım yaratmaktadır; Anıtkabir ayrı bir yerdir, Anıtkabir'in bulunduğu tepe üzerindeki mezarlar ayrı bir mekândır. Üstelik kararname bu mekânın ismini anmaktan

Nadir Nadi, (1966), "Büyük Görev", **Cumhuriyet**, 18.09.1966.

Abdi İpekçi, (1966), "Durum", **Milliyet**, 19.09.1966.

Milliyet, 19.09.1966.

Erzurum İktisat Fikir Kulübü Başkanı ise Gürsel'in, Erzurum'daki Aziziye Tabyaları'na defnedilmesini istemiş ancak bu istek gerçekleşmemiştir (Cumhuriyet, 17.09.1966). Bunun yerine Anıtkabir'deki mezara Erzurum'dan toprak gönderilmiş ve Gürsel'in memleket toprağına, kökenine kavuşması sağlanmıştır.

özenle kaçınmakta ve buradan “özel mahal” olarak bahsetmektedir. Kararname Anıtkabir ile Devrim Şehitleri’nin mezarlığını ayırıştırmakta ve Gürsel’i Anıtkabir’e değil ismini anmaktan kaçındığı bir “mahal”e yerleştirmeyi uygun görmektedir. Bu ayırım aynı zamanda Cumhuriyet ile “İkinci Cumhuriyet”i de ayırmakta ve ikincisini “ihtilal” konumuna geriletmektedir. Kararnamede incelikle çizilen –aslında 1960’ta inşa edilen mezarların Anıtkabir yapısının dışında olmasından ve buraya daha sonra bir anıt yaptırılması yönündeki plandan kaynaklı– çatlak daha sonra bu iki mekânın birbirinden ayrılmasına giden yolu açacaktır.

Gürsel’in Anıtkabir’e defnedildiğı günlerde Anıtkabir’deki Devrim Şehitliğı’nin bir anıtla örtülmesi yeniden gündeme gelmiştir. Anıtkabir’in mimari bütünlüğünü bozmadan 27 Mayıs’ı sembolleştirecek ve aynı zamanda bir “ziyaret yeri” olacak bir anıtın yapımı için Bayındırlık Bakanlığı Yapı ve İmar İşleri Başkanlığı’nın bir çalışma başlattığı ve bu projenin gerçekleşmesi için Anıtkabir’in mimarları ile de görüşüleceğı haberi basına yansımıştır. Anıtkabir ile Devrim Şehitliğı arasındaki çelişkili bütünlük içinde Devrim Şehitliğı’ne daha özel bir anlam atfeden ve bunu anıtla görünür kılmaya dayanan bu istek aynı zamanda mezarlara mekânda daha köklü bir kalıcılık sağlama imkânı verecektir. Anıtın bir “ziyaret yeri” olarak planlanması, 27 Mayıs’ın anılacağı ve onun kutsallığıyla da buluşma imkânı veren bir “hac yeri”nin inşa edilmesi arzusuna işaret etmektedir. Ancak kurulu bir hafıza mekânı içinde onun anlamını da dönüştürecek bir biçimde yeni bir hafıza mekânı inşa edilmesine yönelik bu proje gerçekleşmemiştir. Devrim Şehitliğı’ne bir anıtın inşa edilmesi planı ve planın uygulanamaması, gelecek yıllarda bu mezarla-

rın nakli ile sonuçlanacak “hafıza savaşı”nın ön safhası olarak yorumlanabilir.

Gürsel’in mezarı için Anıtkabir yapısının içinde bir yerin aranılmasına karşın, Anıtkabir’de başka bir mezar yerinin bulunmaması nedeniyle mezarın Devrim Şehitliği’nde yer almasına karar verilmiş olması⁸² ve Gürsel’in “Devrim Şehitleri”⁸³ yanına defnedilmesi Anıtkabir’de 1960 ve 1963 yılında hazırlanan mezarların oluşturduğu, iki mezar grubu arasındaki birkaç metrelik boşluğun dolmasına yol açmıştır. Böylece Gürsel’in buraya defnedilmesiyle tam anlamıyla bir bütün olarak “27 Mayıs Mezarlığı” oluşmuştur. Ancak Gürsel’in mezarı, farklı yapısıyla bu mezarlardan ayrılmaktadır. Gürsel’in mezarı da tıpkı diğer mezarlar gibi toprağa gömülü bir lahit olarak tasarlanmış, lahdin üstü toprak seviyesinde yer alan parçalı taş yüzeyle belirlenmiş ve etraftaki çim alanla yarattığı tezatla belirginlik kazanmıştır. Ancak çimli toprak üzerindeki bu taş örtünün kapladığı alan, hem öteki mezarların önünde yer almakta hem de diğer mezarlara oranla daha geniş bir yer kaplamaktadır. Mezarın diğer iki mezar grubuna da bitişik olmaması, iki grupta arasında kısa da olsa bir mesafenin yer alıyor oluşu, Gürsel’in mezarına Devrim Şehitliği içinde ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Gürsel, Devrim Şehitliği’nin hem içinde hem dışındadır; çünkü 27 Mayıs’ın bir parçasıdır ancak 27 Mayıs’ın şehidi değil lideridir. Onun ölümü, mezarının da işaret ettiği gibi tarihe “kurucu ölüm” olarak geçmemiştir; Gürsel, Bernard Lewis’in hatırlattığı gibi ikinci bir “kurucu ata” olarak tarihteki yerini almaktadır.

Milliyet, 16.09.1966.

⁸³ Hürriyet Şehitleri 1966 yılına gelindiğinde “Devrim Şehitleri” olarak anılmaktadır.

Gürsel'in mezarının eklenmesinden sonra, Anıtkabir'deki bu mezar grubu, Gürsel'in tarih içindeki özel yerini vurgulayacak biçimde "Cemal Gürsel'in ve Devrim Şehitleri'nin mezarları" olarak anılmaya başlanmıştır. Anıtkabir'in bir parçası olarak mezarlık, Anıtkabir ziyaretlerinin de bir halkasını oluşturmaya devam etmiş ve resmi programlarda da yer almıştır. Gürsel'in mezarının 29 Ekim 1966'da Cumhurbaşkanı Sunay, Başbakan Demirel ve CHP lideri İnönü tarafından ziyaret edilmesiyle başlayan bu "gelenek" 12 Eylül 1980'de sonra Anıtkabir'in yeni bir siyasal hatırlamaya tabi tutulması ve bambaşka bir hafıza mekânı olarak düzenlenişine kadar devam edecektir.

İsmet İnönü'nün Anıtkabir'e Defnedilişi – 1973

İsmet İnönü'nün 25 Aralık 1973'te hayatını kaybetmesi, Türkiye siyasal tarihi için olduğu kadar toplumsal hafıza açısından da önemli bir dönüm noktasıdır. Batı Cephesi Komutanı, Başbakan, Cumhurbaşkanı, Milli Şef, CHP Genel Başkanı ve Ana Muhalefet lideri sıfatlarını taşımış olması dahi İnönü'nün yaşamdan ayrılmasının toplumda yarattığı boşluğun büyüklüğüne işaret etmektedir. 1920'den 1973'e kadar daima iktidar ağının önemli bir aktörü konumunda olan İnönü'nün yokluğunun telafi edilmesi ve hafızalarda alacağı yerin inşasına başlanması, 1973 yılının son günlerinde yaşanmakta olan hükümet krizinden de önce olmak üzere ülke siyasetinin en önemli meselesi haline gelmiştir. Çünkü İnönüsüz bir Türkiye Cumhuriyeti hiç olmamıştır ve şimdi İnönüsüzlük üzerine düşünülmesi gerekmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihini temsil eden ve onun adeta cisimleşmiş hali olan İnönü'nün yokluğu sonrasında oluşacak bir siyasal düzen ancak İnönü'nün hatırasının inşası

ile mümkün olmuştur. İnönü'nün ölümünün ardından verilen demeçler siyasal söylemde bir İnönü imgesinin yaratılması sonucunu doğurmuştur. Bu demeçler arasında İnönü'ye tarih içinde biçilen yeri özetleyen ve veciz ifadesiyle kendisi de tarihe geçen tanım CHP Genel Başkanı Bülent Ecevit tarafından yapılmıştır: "Ölmekle yok olmayan insan" Gerçekten de İnönü imgesel düzeyde toplumsal hafızanın olduğu kadar güncel siyasetin güçlü bir figürü ve her zaman olumlu olmasa da kullanışlı bir referansı olmaya devam etmiştir.

Siyasal taleplerin arttığı, sosyal hareketlerin güçlendiği ve sosyalist bir devrim gerçekleştirmeyi amaçlayan devrimci örgütlerin, ülke siyasetinin en önemli aktörleri haline geldiği 1973'ün Türkiye'sinde İnönü'nün hatırasının inşa edilmesi, ulusal tarihin ve de devlet merkezli siyasal bağın yeniden üretilmesi faaliyeti olarak ortaya çıkmıştır. Kurulu olan siyasal yapının, oluşan yeni siyasallığı kapsayamadığı ve bu durumun bir türlü aşılamayan bir siyasal kriz halini aldığı bir dönemde, İnönü'yü ve kurucu tarihi hatırlamak üzerinden yeni bir ortaklık kurulmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın başarılı komutanı, Lozan'ın mimarı ve Atatürk'ün en yakın silah arkadaşı olarak çerçevelenen bir İnönü imgesinin toplumsal hafızaya dâhil edilmesiyle hem İnönü'nün kaybının siyasal kurguda yarattığı boşluk doldurulmuş hem de meşruluğunu ulusun kutsal geçmişine dayandıran devlet odaklı siyasal bağ yeniden kurulmuştur.

İnönü'nün ölümü ülke genelinde gündelik hayatın seyrinde bir kesinti yaratmış, sıradan işleyiş yerini İnönü'yü anma etkinliklerine bırakmıştır. Ölümün gerçekleşmesinden birkaç saat sonra cenazenin Anıtkabir'e defnedilmesi kararı alınmış ve tören için hazırlıklar başlatılarak ülke genelinde resmi eğlenceler iptal edilmiş, bayraklar yarıya indirilmiş ve

İnönü için saygı duruşu yapılmıştır.⁸⁴ Bunun yanı sıra üniversiteler tatil edilmiş, cenaze töreninin gerçekleşeceği 28 Aralık gününde ise okullarda ders yapılmayarak İnönü için anma törenleri düzenlenmesine karar verilmiştir.⁸⁵ Zamandaki ve mekândaki bu genişlemeyle adeta tüm ülkenin, İnönü'ye son yolculuğunda eşlik etmesi istenmektedir.

İsmet İnönü'nün cenaze töreni, genel olarak Cemal Gürsel için düzenlenen cenaze töreninin bir tekrarı görünümündedir. İnönü'nün naaşı 27 Aralık'ta Pembe Köşk'ten TBMM'ye getirilmiş ve saygı geçişi için hazırlanan katafalka yerleştirilmiş; 28 Aralık günü ise Gürsel'in cenaze kortejinin izlediği güzergâhın takip edilmesiyle Anıtkabir'e götürülerek defnedilmiştir. Gürsel için gerçekleşen törenin ana hatları ile tekrarlanması, eski cumhurbaşkanlarının toprağa verilmesi üzerine bir gelenek oluşturulduğunu göstermektedir.

İcat edilmiş bir gelenek olarak değerlendirilebilecek cumhurbaşkanları için düzenlenen cenaze törenlerinde dikkat çekici yan, mekânların sahip olduğu anlamlardaki genişlik ve geçişkenliktir. Kurulu siyasi düzenin merkezi mekânı olan TBMM, hem Gürsel hem de İnönü için düzenlenen törenlerde ayinsel edimlerin gerçekleştiği bir mekâna dönüşmüştür. Can-sız bir bedene ev sahipliği yapan ve bu bedeni odak alan ritüelle sahne olan TBMM böylece dinsel bir boyut kazanmıştır. Gerçekleşen törenler nedeniyle dönüşüme uğrayan bir diğer mekân ise Maltepe Camii olmuştur. Gürsel'in ve İnönü'nün cenaze namazının kılınması sırasında oluşan tablo, camiye

⁸⁴ İnönü'nün ölümü nedeniyle, Mustafa Kemal'in Ankara'ya gelişinin yıldönümünün kutlanması için her yıl 27 Aralık'ta Ankara'da düzenlenen törenler de iptal edilmiştir. Zamanın rutin düzenlenişinin dışına çıkılıp İnönü'nün anısı için özel bir zaman aralığı yaratılmasında gerçekleşen törenler kadar bu törenin iptal edilmesi kararı da kurucu rol oynamıştır.

Cumhuriyet, 27.12.1973.

yalnızca dini bir mekân olarak sabitlemenin mümkün olmadığını göstermektedir. Her iki törende de hazır bulunan siyasal yapı, bir beden olarak Maltepe Camii'nde vücut bulmuştur. 1938'de seküler bir biçimde Dolmabahçe'de Mustafa Kemal'in kardeşi Makbule Atadan'ın ısrarı üzerine sınırlı sayıda resmi görevlinin hazır bulunduğu fakat kamusal katılıma kapalı olarak gerçekleştirilen dini merasimden 28 ve 35 yıl sonra siyasal ağ kendisini bir bütün olarak bir cami avlusunda ortaya çıkmaktadır.⁸⁶ Siyasal mekân dini, dini mekân ise siyasal bir anlam üretmektedir. Siyasal olanla dinsel olan TBMM'de ve Maltepe Camiinde iç içe geçmektedir.

Hiç şüphesiz ki siyasal olan ile kutsal olanın iç içe geçtiği bir diğer önemli mekân Anıtkabir'dir. İnşa edildiği tarihten itibaren ürettiği anlamlarla herhangi bir mezar olmanın ötesinde olan Anıtkabir, İnönü'nün defniyle bir kez daha ulusun kutsal tarihinin temsiline sahne olmuştur. Bakanlar Kurulu'nun bildirisinde vurgulandığı gibi İnönü, eski bir cumhurbaşkanı olmanın ötesinde Mustafa Kemal'in "savaşta ve barışta en yakın çalışma arkadaşı" olması sebebiyle Anıtkabir'deki yerini alacaktır.⁸⁷ İnönü'nün mezar yeri olarak Anıtkabir'in seçilmesiyle geçmiş bir kez daha ulusal varlığın yaratıcı kaynağı olarak işaret edilmektedir. Toplum, kurucunun yanı sıra onun "en yakın arkadaşı" tarafından var kılınmıştır. Siyasal bütün varlığını artık tanıklar aracılığıyla ve doğal yoldan hatırlar-

⁸⁶ İnönü'nün cenaze namazını Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan kıldırması, böylece devlet en üst derecedeki resmi din görevlisi ile dini merasime dâhil olmuştur. Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk ise dini törene katılmamış, namaz sonrasında caminin önünde korteje dâhil olmuştur. **Cumhuriyet**, 29.12.1973

Cumhuriyet, 26.12.1973.

lanmayan, ancak devlet tarafından sistemli bir biçimde hatırlatılan kurucu geçmişe ve onun iki kahramanına borçludur.⁸⁸

Anıtkabir'e defin kararı, hayatını yitirmiş olmasına rağmen İnönü'ye siyasal kurgunun merkezinde yeni bir rol biçmektedir. Kurcu mitosun "ikinci adam"lığı rolüne uygun görülen İnönü, ölümünden sonra dahi devletin bir üyesi olmaya devam etmektedir. Devlet, İnönü'yü öylesine sahiplenmiştir ki, Mevhibe İnönü'nün eşinin aile mezarlığına gömülmesi yönünde önceden alınmış bir kararları olduğunu belirtmesine rağmen bu istek hükümet tarafından geri çevrilmiştir.⁸⁹ İnönü'nün ölümünün anlamlandırılması ailevi boyutları aşmaktadır; onun ölümü siyasal bir ölümdür çünkü mezarı başında sadece ailesinin değil bütün bir toplumun bir araya gelmesi amaçlanmaktadır. İnönü'nün mezarının nerede olacağının kararı bu nedenle hükümetçe verilmiştir; devletin, kurucu, koruyucu ve birleştirici bir İnönü imgesine ve bu imgeyi besleyecek bir mekâna ihtiyacı vardır.

İnönü'nün Anıtkabir'de alacağı yer, ölümünün üzerinden bir gün geçmeden belirlenmiştir. 1960, 1963 ve 1966'da gerçekleşen definlerin aksine İnönü için Anıtkabir'in bahçesi yerine yapı içinde bir mezar hazırlanmasına karar verilmiştir. Hükümetin aldığı bu karar İnönü'yü açık bir biçimde 1960 ve sonrasının definlerinden ve bu süreçte inşa edilmiş mezarların ürettiği anlamdan ayırmaktadır. Mozolenin tam karşısında, Zafer ve Barış kuleleri arasında yer alan ve o güne kadar muhafız alayı yatakhane olarak kullanılan bölümün boşaltılması ile hazırlanacak olan mezar,⁹⁰ İnönü'ye Anıtkabir içinde Mustafa Kemal'inkine benzer bir yer kazandırmaktadır. Mus-

İnönü'nün lahtinin üzerinde yalnızca Kurtuluş Savaşı'nı hatırlatan yazılar yer almaktadır; İnönü'nün mezar yapısı onu sadece Batı Cephesi Komutanı olarak hatırlatmaktadır.

Cumhuriyet, 26.12.1973.

⁹⁰ **Resmi Gazete**, 21.01.1974.

tafa Kemal'in mezarında olduğu gibi İnönü'nün mezarı da zeminin altında yer alan bir mezar odasından ve zeminin üstünde yer alan bir lahitte oluşmaktadır. Mustafa Kemal'in lahitine göre son derece mütevazı olmasına karşın bu iki katmanlı yapı, bahçede yer alan on iki mezarla karşılaştırıldığında İnönü'ye Anıtkabir içinde özel bir yerin verildiğini göstermektedir. Oluşan manzarada II. Cumhuriyet'in mezarları bahçede toplanmışken Kurtuluş Savaşı'nın zafer kazanmış "iki silah arkadaşı"nın mezarları ise yapı içinde ve "kalıcı" birer yer edinmiş bulunmaktadır.

İsmet İnönü için Anıtkabir yapısı içinde bir mezar hazırlanması, Cemal Gürsel'in mezarı için de yapı içinde bir yer arandığını ancak uygun bir yerin bulunamadığını akla getirmektedir. 1966 bulunamayan mezar yerinin, 1973'te bulunması şaşırtıcıdır.⁹¹ Bu şaşkınlığı yaşayanlardan biri de 1966'da Gürsel'in defnedilmesi sırasında Başbakan olan Demirel'dir:

Sayın Gürsel'in vefatında, o günkü karara hâkim olan düşünce, mevcut yapı içerisine kimsenin gömülemeyeceği idi. Tabiidir ki

Gürsel'in Anıtkabir'e gömülmesini talep eden asıl kurum olan Genelkurmay'ın Anıtkabir'in mimarisi konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığı görülmektedir. 1973'te ölen İnönü için yapının içinde, Atatürk'ün mozolesinin tam karşısında bir mezar yeri hazırlanmasında ise belirleyici olan hükümetin ısrarı olmuştur. 2002 yılına gelindiğinde Anıtkabir hakkında şaşırtıcı bir bilgi daha ortaya çıkmıştır. Mozolenin altındaki boş bölüm Kurtuluş Savaşı Müzesi olarak düzenlenmiş ve ziyarete açılmıştır. Açıkça görülmektedir ki bu kısımda birçok mezar odası bulunmaktadır. Ancak bu bilgi yıllarca saklanmış ve mezar odaları hiçbir zaman yapılaş amaçları doğrultusunda kullanılmamıştır. Bugün her odada Kurtuluş Savaşı ile ilgili farklı konulara dair resimler ve çeşitli objeler sergilenmektedir. 1981 yılında çıkan Devlet Mezarlığı Kanunu'nda Anıtkabir'e hiçbir cenazenin defnedilemeyeceğinin belirtilmesinden yıllar sonra Anıtkabir'in aslında başka definleri öngören biçimde tasarlandığı bilgisi ortaya çıkmıştır. Anıtkabir'in mimarisi en baştan beri bir Panteon'a dönüşmeye elverişlidir. Bkz. Wilson, (2007), a.g.y., s 184.

bu bir kanaat idi. Onun için Sayın Gürsel, ihtilalin de lideri olarak bahçede bugün metfun bulunduğu yerde toprağa verildi. Bu aydınlatmayı siyasi bir tartışma açmak için yapmıyorum, sadece bunun yapılmasını bir görev saydığım için ifade ediyorum.⁹²

1966 yılında yanıtıldığını ima eden ve İnönü için Gürsel'den farklı bir uygulamanın gerçekleştirilmesini doğru bulmadığını belirten Demirel, İnönü'nün Anıtkabir'e defininin yasalara aykırı olup olmadığının tartışıldığı AP Millet Meclisi Grubu'nun toplantısında yaptığı bu konuşmada, kendisinin inkâr etmesine rağmen, mezar yeri üzerinden siyasi bir tartışma açmaktadır:

Genç Cumhuriyetimizin Devlet Başkanlığını yapmış muhterem kişilerin nereye gömüleceği konusu her defasında tartışmaya açık olmaktan çıkarılmalıdır, bu husus bir kaideye bağlanmalıdır. (...) Milletimiz ölülerine saygı konusunda çok hassastır, devlet başkanları arasında tefrik yapmak ise siyasi sakıncalar doğurabilir.⁹³

Demirel, İnönü'nün ölümünün anlamlandırılmasına dair siyasal tartışmayı mekân üzerinden kurmaktadır. AP liderine göre İnönü, sadece eski bir cumhurbaşkanı olarak Anıtkabir'dedir; bu noktada Demirel açıkça "milli kahraman İnönü" imgesini ve kurucu mitosu yeniden üretmekten kaçınmaktadır. Demirel'e göre o güne kadar hayatını kaybetmiş olan üç eski cumhurbaşkanının da Anıtkabir'e defnedilmesiyle oluşan teamül bir kural haline getirilmeli, bundan sonra da devlet başkanları Anıtkabir'e defnedilmelidir. Anıtkabir kurucu mitosun sahnelendiği bir mekân olmak yerine, bir devlet başkan-

⁹² **Cumhuriyet**, 28.12.1973.
Cumhuriyet, 28.12.1973.

ları mezarlığına dönüştürülmelidir. Böylece zamanı geldiğinde Celal Bayar'ın ve DP-AP geleneğinin de ulusal bir sahne olan Anıtkabir'de temsil edilmeleri güvence altına alınacaktır.

Tartışmalara rağmen İnönü'nün Anıtkabir'e definin gerçekleşmesiyle, siyasal birlik yeniden tanımlanmış ve siyasal beden bir kez daha oluşturulmuştur. İnönü'ye TBMM'den Anıtkabir'e kadar eşlik eden cenaze korteji, düzenlenen törenler, anma etkinlikleri, verilen demeçler İnönü'yü hatırlarken "Biz kimiz?" sorusunun yanıtını yeniden vermekte, Kurtuluş Savaşı'nı kazanmış bir ulus olarak siyasal birliği yeniden tanımlamaktadır. İnönü'nün ölümünden defnedilmesine kadar geçen sürecin, devlet ile halk arasındaki bağın yeniden üretilmesi sürecine dönüştüğü devletin en yüksek kademesince de belirtilmektedir; Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'e göre "Milletin İnönü'ye gösterdiği saygı, devletin geleceği için teminatıdır."⁹⁴ Ulusun varlığını borçlu olduğu kurucularından birini kaybetmiş olmanın yarattığı acıdan yeni bir birlik ve beraberlik ruhu doğmuştur. İnönü'nün şahsında kurucu geçmişe duyulan anlam borcunun yeniden tanımlanması ve ritüel sürecin sonunda "kutsal merkez"e gerçekleşen defin, Kurtuluş Savaşı'nın bir başka simgesini toprağa vermek, Türkiye Cumhuriyeti'ni yeniden kurmak anlamına gelmektedir. Toplum, devlet ve geçmiş ilişkisinin yeniden örgütlenmesiyle, siyasal bağ yeniden örgütlenmiştir.

İsmet İnönü'nün defni, Anıtkabir'de gerçekleşen son defin işlemidir. AP'nin Anıtkabir'e yapılacak definlerin bir kurala bağlanması yönündeki isteği 12 Eylül darbesinden sonra hayata geçecek ve Anıtkabir yeni bir görünüm kazanacaktır.

3. Anıtkabir: Son İstirahatgâh?⁹⁵

1953 – 1973 arasında gerçekleşen definlerle oluşan Anıtkabir bir hayli karmaşık ve farklı siyasal kurguları bir arada bulunduran bir manzara sunmaktadır. Ulusun tekliğini ve üstünlüğünü simgeleyen Atatürk imgesine iliştilirilmiş bir ikinci kahraman olarak İnönü imgesinin, Atatürk imgesi ve Kurtuluş Savaşı mitosuna ile tam olarak bütünleşemediği görülmektedir. Mekân üzerinde yalnızca Batı Cephesi Komutanı olarak hatırlatılsa da ortak hafızadaki İnönü imgesi bu çerçeveye sığmamaktadır; İnönü öncelikle çok partili siyasal dönemin İnönü'sü olarak hatırlanmaktadır. Bu nedenle Anıtkabir'deki mezarı, amaçlananın tam tersine, toplumsal bütünlüğün değil ayrışmanın hatırlandığı bir mekân olarak işlev görmüştür. İnönü'yü ziyaret etmek veya etmemek İnönü'ye dair olarak kurulan hatıraları yeniden üretmektedir. Örneğin resmi tören için "bir arada" Anıtkabir'i ziyaret eden TBMM heyeti, İnönü'nün mezarının ziyaret edilmesi anında katılanlar ve katılmayanlar olarak ikiye ayrılmakta ve iki ayrı gruba bölünebilmektedir.⁹⁶ Ulusun görkemli geçmişini hatırlayarak birliğini tazeleyeceği bir mekân olarak tasarlanan mekân böylece toplumsal ayrışmanın sahnelendiği ve derinleştiği bir mekân haline gelmiştir.

Ayrışmanın bir diğer yanında ise Anıtkabir'in güney yamacında yer alan on iki mezar oluşturmaktadır. Kurtuluş Savaşı mitosuna dâhil olmayan, hatta sırf mitosun içinde olma-

Bu bölümde ele alınan konu, daha geniş bir biçimde şu çalışmada incelenmiştir: Turgay Gülpınar (2012) "Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Danışman: Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara.

Cumhuriyet, 24.04.1975.

masına rağmen mitosu canlandıran mekânın yanı başında olmasıyla dahi kurucu mitosu zayıflatan bu mezar grubu, Anıtkabir'in yapım aşamasında öngörülenden bambaşka bir geçmişî "tarih" olarak hatırlatmaktadır. Bu mezar grubunu, Mustafa Kemal'in ve İsmet İnönü'nün mezarlarından ayıran bir başka yan ise içinde yatanların kimlikleridir. Cemal Gürsel ayrı tutulduğunda mezarlarda yatmakta olanlar "isimsiz kahramanlar"dır. Kurucu atalarla karşılaştırıldığında isimsizlik halinin bambaşka bir hatırlama ilişkisi kurabileceği görülmektedir; "Devrim Şehitleri" etiketi altına alınarak kimliksizleştirilmiş olsalar da onların ulusal tarihin içinde yer almayan bir geçmişleri de vardır. Bu mezar grubunu kurucu ataların mezarlarından ayıran bir başka yanı ise asker olmayan üç kişinin mezarını içeriyor olmasıdır; savaşı ve zaferi hatırlatmak üzere inşa edilmiş bir yapı içinde yer alan bu üç mezar kuşkusuz ortak hafızada oluşabilecek çatlakların kaynağı olma potansiyeline sahiptir. Üstelik bu üç kişiden biri olan Turan Emeksiz gerçekleşmiş bir "devrimin", 27 Mayıs'ın şehidi olarak kurgulanmasına karşın süreç içinde, gerçekleşmesi beklenen "sosyalist bir devrimin şehidi"ne dönüşmüştür.

Bütün bu farklılıklar göz önüne alındığında Anıtkabir'in geçmişe yönelik tek bir yönde ve tek bir şekilde "Hatırla!" emrini verebilme yetisinin azaldığı görülmektedir. Bir hafıza mekânı olarak inşa edilmiş olan Anıtkabir zamarı içinde siyasal mücadelenin, ritüel süreçlerin çizdiği sınırlar içinde yürütüldüğü bir sahneye ve farklı siyasal kurguların hatırlanabildiği bir "panteon"a dönüşmüştür. Bu manzaraya son veren ve Anıtkabir'i tekçi bir yapıya dönüştüren ise 12 Eylül iktidarı olacaktır.

12 Eylül 1980 sonrasında Anıtkabir'e yönelik ilk müdahale, mezar ziyaretlerine yönelik engelleme olarak gerçekleşmiş-

tir. Ölüm, cenaze töreni, mezar yeri ve mezar ziyaretinden oluşan hatırlama zincirinin ürettiği siyasallık hatırlandığında, bu zincirin herhangi bir aşamasındaki kopuşun da bir başka açıdan siyasal olanın yeniden üretimi anlamına geleceği açıktır. Eski MBK üyelerinin 27 Mayıs 1981 günü Anıtkabir’deki “27 Mayıs Şehitliği”ni toplu olarak ziyaret etme ve çelenk bırakma taleplerinin Ankara Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından reddedilmesi,⁹⁷ bir mezar ziyaretinin üreteceği siyasal anlamdan duyulan çekinceyi göstermektedir. 17 Mart 1981’de MGK’de (Milli Güvenlik Konseyi) kabul edilen 2429 sayılı yasayla, 1963’ten beri kutlanmakta olan “Hürriyet ve Anayasa Bayramı”nın kaldırılması, 27 Mayıs’ı bayram olarak kutlamaya son verirken, Anıtkabir’in ziyaretinin yasaklanması, 27 Mayıs’ın anılmasına yönelik bir yasak olarak ortaya çıkmıştır.

12 Eylül’ün Anıtkabir’i yeniden biçimlendiren asıl müdahalesi ise 6 Kasım 1981’de MGK’de kabul edilen 2549 sayılı “Devlet Mezarlığı Hakkında Kanun” ile gerçekleşmiştir. Kurtuluş Savaşı’na katılmış komutanların mezarlarının bir araya getirilerek Ankara’da yeni bir mezarlık kurulmasını amaçlayan kanun Devlet Mezarlığı’nı aynı zamanda eski cumhurbaşkanlarının defnedileceği yer olarak tespit etmektedir. Kanunun Anıtkabir’i düzenleyen bölümü ise şöyledir:

Türk milletinin, bir armağan olarak yalnız büyük kurtarıcısı için tesis ettiği Anıtkabir’de Atatürk ve ayrıca en yakın silah ve mesai arkadaşı İsmet İnönü’nün kabirleri muhafaza edilir. Anıtkabir alanı içine başkaca hiçbir kimse defnedilemez.⁹⁸

Kanun geçici bir maddeyle ise Anıtkabir’de bulunun diğ er mezarların akıbetini belirlemektedir: “Anıtkabir bahçesine defnedilen Cemal G rsel’in kabri Devlet Mezarlığına; “Devrim Şehitleri”nin ise varsa eşleri, bulunmaması halinde anne ve babaları tarafından başka yere nakledilmemeleri halinde Ankara’daki askeri şehitliğ e devletçe nakledilir”.⁹⁹ 1960 ve 1963’te devletçe el konulan bedenlerin kalıntıları, 1981 yılında ailelerine iade edilmektedir. Kanun, 1960 sonrasında şehit olarak kabul edilenleri “Devrim Şehitleri” olarak anmaya devam etse de bu ölümlerin hatıralarını siyasal olanın kuruculuğundan çıkararak ailevi bir mesele haline dönüştürmektedir. Anıtkabir ise artık bütünüyle tek bir anlamın, devletin izdiğ  bir perspektiften aktarılan Kurtuluş Savaşı anlatısının  retildiğ  bir mekân olarak kurgulanmaktadır. Anıtkabir, bu kanunla, bir başka siyasallığın var olabileceğ  ihtimaline kapılarını kapatmaktadır; tek devlet, tek ulus, tek kurucu ilke Anıtkabir’de ifade bulmaktadır. Darbenin lideri Kenan Evren de amaçlarını şöyle özetlemektedir: “Tüm gayretler, Atatürk’e inancı pekiştirmek içindir”.¹⁰⁰ “Atatürk inancı”, siyasalın herhangi bir başka tezahürüne yer bırakmamaktadır.

⁹⁹ Resmi Gazete, 10.11.1981.

¹⁰⁰ Milliyet, 10.11.1981.



*Anıtkabir'den nakil - (Foto: Bülent Hiçyılmaz. Milliyet 25.08.1988)
(İnternette bulunan gazete arşivinden alındı)*

Kanun hemen uygulanmamış, kanunun öngörmüş olduğu nakillerin gerçekleşmesi için Devlet Mezarlığı'nın yapımının bitmesi beklenmiştir. 24 Ağustos 1988 günü, önceden başına haber verilmeksizin, Anıtkabir'deki Hürriyet Şehitleri'nin ve 21 Mayıs Şehitleri'nin mezarları açılmış ve mezardan çıkarılan kemikler belediyenin temizlik işçilerince torbalara doldurularak Cebeci Şehitliği'ne nakledilmiştir.¹⁰¹ Yalnızca Ersan Özey'in ailesi, Özey'in Cebeci Şehitliği'ne gömülmesine izin

Devlet Mezarlığı Kanunu ile Anıtkabir'in sadece Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'nün mezarı olarak tanımlanmasına ve bunun dışında burada hiçbir mezarın bulunamayacağını kesinleşmesine rağmen 1986'da ölümünden sonraki günlerde Bayar'ın Anıtkabir'e defnedilmesi, 1988'deki nakil işlemleriyle Anıtkabir'in boşaltılması sırasında ise Menderes'in mezarının Anıtkabir'e nakledilmesi gündeme gelmiştir. Anıtkabir'e gömülme 1980'lerin ikinci yarısında kurucu ilkeye eklenme yoluyla iktidar mücadelesinin devam ettiğini göstermektedir: Ulusun kutsal merkezi olan Anıtkabir'de alan tutmak, kurucu geçmişi tanımlamak ve bu yolla iktidar olmak anlamına gelmektedir.

vermeyerek cenazeyi teslim almıştır. Geri kalan on kişinin mezarları ise halen Cebeci Şehitliği B-4 numaralı parselde bulunmaktadır. Yeni mezar yerlerinde “Devrim Şehitleri”, kimliklerini yitirmişler ve sıradanlaştırılmışlardır; anlama yönelik bu inşaa ise yine mekânsal düzenleme ile gerçekleşmiştir. Mezarlar Cebeci Şehitliği’nde özel bir konuma sahip olmadıkları gibi mezar taşlarında da “geçmişı” hatırlatan hiçbir işaret yoktur; o kadar ki birçoğunun üzerinde ölüm tarihi bile yer almamaktadır. Cermal Gürsel’in Anıtkabir’deki mezarı ise 27 Ağustos 1988’de açılmış, çıkarılan kalıntılar yine belediyenin çöp toplayıcıları tarafından torbaya konulduktan sonra Gülhane Hastanesi’ne götürülmüştür. 30 Ağustos’a kadar burada bekletilen Gürsel’in cenazesi 30 Ağustos günü törenle açılan Devlet Mezarlığı’na defnedilmiştir. Tıpkı Cebeci Şehitliği’nde olduğu gibi Devlet Mezarlığı’nda da 1960’lı yılların hatırlanması istenilmemektedir; Gürsel’in mezar taşında 27 Mayıs’ın lideri olduğuna dair hiçbir işaret bulunmamakta bunun yerine Gürsel dördüncü cumhurbaşkanı olarak hatırlatılmaktadır.



*1960 Hürriyet Şehitleri'nin Cenaze Töreni - (Foto: Mehmet Sürenkök.
Hayat Dergisi Sayı 26 - 24 Haziran 1960)*

Ülke tarihinin kaydettiği en önemli tören örneklerinden sayılabilecek törenlerle Anıtkabir'e defnedilmiş "Devrim Şehitleri"nin naaşları, 1988 yılına gelindiğinde değersizleştirici bir biçimde Anıtkabir'den çıkarılmıştır. 1960'taki ve 1963'teki cenaze törenlerinin, "devrim şehidi" figürünün kuruluşunda oynadığı role paralel olarak, 1988'deki törensiz nakil de "devrim şehidi" figürünün imhasında merkezi bir yere sahiptir. 1988'deki nakil, ritüelin tersine çevrildiği bir karşı törendir. Binlerce katılımcının bulunduğu törenlerin aksine, cenazelerin maruz kaldığı 1988'deki işlem, basından ve de toplumdan gizlenmiştir. Tüm devlet erkânının katılımıyla gerçekleşen cenaze törenlerinin karşısında, 1988'de mezarların boşaltılması işlemi rütbesiz erler ve belediyenin temizlik işçileri tarafın-

dan gerçekleştirilmiştir. Töreni kuran en önemli unsurlardan biri olan, günlük kıyafetlerden ayrıksı tören kıyafetleri cenaze törenlerinde özellikle ordu mensuplarının kıyafetlerinde göze çarpan bir unsur iken, 1988'deki karşı tören, temizlik işçisi kıyafetinin gündelikliği üzerinden kendisini kurmaktadır. Ritüelin ciddi ve önceden belirlenmiş davranışlarının ve beden hareketlerinin aksine 1988'de karşılaşılan, ritüeli çözen bir hareket olarak, Cemal Gürsel'in naaşının kalıntıları kucaklayarak götüren temizlik işçisinin gayri ciddi davranışdır. Ritüel sürecinin tersine çevrildiği 1988 "karşı töreni", önceden hazırlanmış ve özenle uygulamaya konulmuş bir gösteri olarak, "27 Mayıs" ve "Devrim Şehitleri" imgelerinin imhasında önemli bir rol oynamıştır.

Sonuç

Anıtkabir'den çıkarılanların hatıraları artık siyasal birliğin üretilmesinde herhangi bir rol oynamamaktadır. Anıtkabir'de, mezarların nakliyle oluşan boşluk, toplumsal hafızada da bir gediğin açılmasına yol açmıştır. Ancak siyasetin boşluk kabul etmeyeceği yönündeki amiyane bilgi, Anıtkabir'de kendisini bir kez daha kanıtlamış bulunmaktadır. Unutma, yerini bir başka hatırlamaya bırakırken, Anıtkabir'deki on iki mezarın yerini, çiçekler ve çimlerin düzenlenmesinin yanı sıra kırmızı ve beyaz taşların da kullanılmasıyla hazırlanan büyük boy bir ay yıldızlı Türkiye haritası almıştır.¹⁰² 60'lı yılların izlerinin

Ortasında ay yıldızın yer aldığı Türkiye haritası şeklindeki figür 1990'larda popülerlik kazanmış ve ulusu temsil eden bir simge haline gelmiştir. Bu figürün yer aldığı Anıtkabir'deki peyzaj çalışması da ilginç bir biçimde Anıtkabir ziyaretinin önemli bir parçası haline gelmiştir; çok sayıdaki ziyaretçi figür önünde fotoğraf çekmektedir.

silindiği Anıtkabir, eskiden 60'lı yılları hatırlattığı bölümü de dâhil olmak üzere tek bir tarihi anımsatmaktadır.

Toplumsal hafızanın inşasında önemli bir yere sahip olan Anıtkabir'in, barındırdığı mezarların sayısı açısından fakirleşmesi, içerdığı anlam zenginliğini de zayıflatmıştır. Buna rağmen daha dar bir anlamı ifade eden yeni Anıtkabir daha güçlü bir imge haline gelmiştir. Ülke siyasetindeki daralmaya paralel olarak Anıtkabir bir kahramanlar mezarlığı olma özelliğini yitirmiş, ancak kurucunun ziyaret edileceğı bir hac mekânı olma niteliğı ile eskisinden çok daha güçlü bir simge haline gelmiştir.



*Devrim Şehitliği'nin bulunduğu alanda yer alan peyzaj çalışması -
(Foto: Kişisel çekim, Haziran 2012)*

Anıtkabir hiçbir zaman bir yas mekânı olmamış, daima ortak kimlik üzerine düşünölen, “biz kimiz” sorusuna verilecek yanıtın arandığı bir ortak mekân olmuştur. Bu anlamıyla Anıtkabir, hatırlanmayan bir geçmişin tarih olarak sunulduğu bir mekân, yani bir “hafıza mekânı” olarak geçirdiğı tüm dönüşömlere rağmen geçmişin hatırlanmasına yönelik siyasal bir anlam üretmeye devam etmektedir. Yaşanılmayan, fakat ziyaret edilen, izlenilen ve dönölen bir yer olan Anıtkabir, mevcut toplumu oluşturan üyelerin hiçbirinin yaşamadığı ve hatırlamadığı bir geçmiş, siyasal varlığın borçlu olunduğı kaynak olarak sunmakta ve hatırlatmakta, toplumu 1920’lerin başlarında kazanılmış bir savaşın ürünü ve bu savaşı kazanan kahramanın eseri olarak yeniden kurmayı, özetle ulusu inşa etmeyi sürdürmektedir.

Kaynakça

- Ağaoğulları Mehmet Ali ve Levent Köker, (2004) **Kral - Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aries Philippe, (1991), **Batılının Ölüm Karşısında Tavrıları**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları.
- Augé Marc, (1995), **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, çev. H. Tufan, İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Augé Marc, (1997), **Yer-Olmayanlar**, çev. T. Ilgaz, İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Assman Jan, (2001), **Kültürel Bellek**, çev: A. Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Azak Umut, (2010), "Türkiye'de Kemalist Modernizasyona Bir Tepki: Menemen Olayı ve Bir Mitin Yaratılıp Tartışılması: 1930 – 1931", çev. S. Afacan, **Devlet ve Maduniyet (Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet)**, der. Touraj Atabaki, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 183 – 204.
- Bozdoğan Sibel, (2002), **Modernizm ve Ulusun İnşası (Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür)**, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Canetti Elias, (2007), **Ölüm Üzerine**, çev. G. Aytaç, İstanbul Payel Yayınevi.
- Cohen Anthony P., (1999), **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Çeviker Lale , (2009), "Şiddet ve Toplumsal Hafıza," **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Danışman: Doç. Dr. Aykut Çelebi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara.

- Eliade Mircea, (2007), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1 (Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına)**, çev. A. Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gauchet Marcel, (2005), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", çev. O. Erözden, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, s. 33-67.
- Hobsbawm Eric, (2006), "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", çev. M. M. Şahin, **Geleneğin İcadı**, der. E. Hobsbawm ve T. Ranger, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- İpekçi Abdi, (1966), "Durum", **Milliyet**, 19.09.1966.
- Kantorowicz Ernst H., (1957), **The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton: Princeton University Press.
- Levinas Emmanuel, (2011), **Tanrı, Ölüm ve Zaman**, çev. I. Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Nadir Nadi, (1966), "Büyük Görev", **Cumhuriyet**, 18.09.1966.
- Nora Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Price S. R. F., (2004), **Ritüel ve İktidar (Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü)**, çev. T. Esin, Ankara: İmge Kitabevi.
- Schmitt Carl (2006), **Siyasal Kavramı**, çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.
- Tekiner Aylin, (2010), **Atatürk Heykelleri (Kült, Estetik, Siyaset)**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wilson Christopher Samuel, (2007), **Remembering And Forgetting In The Funerary Architecture Of Mustafa Kemal Atatürk: The Construction And Maintenance Of National Memory**, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**,

(Danışman: G. A. Sargın), ODTÜ Mimarlık Bölümü, Ankara.

Wilson Christopher, (2011), “Anıtkabir’de Ulusal Kimlik ve Belleğin Temsili”, **Nasıl Hatırlıyoruz? (Türkiye’de Bellek Çalışmaları)**, haz. Leyla Neyzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 151 – 186.

Cumhuriyet

Halka ve Olaylara Tercüman

Milliyet

Resmi Gazete

Son Posta

Yeni Sabah

**http://www.harbiyeliler.org/joomla/Harbiyeli_Vefat.pdf
(19.06.2012)**

4

Geçmişe Mazi Diyebildik mi? Bir Bellek Mekânı Olarak Sinema

*Özlem Özdemir**

Giriş

Bellek kültürünün yükselişi ile bellek kaybının dünyanın pek çok yerinde yaşanan eşzamanlılığı, Türkiye’de de geçmişe yönelik yoğun ilgiyle karşılığını buldu. Çerçevesini aidiyet ve kimlik temasının oluşturduğu hatırlama ve geçmişle yüzleşme sürecine dair imgeler, Türk sinemasında daha önce olmadığı kadar görünürlük kazandı. Geçmişte yaşanmış ve etkileri günümüze kadar devam eden, aidiyetin yarattığı açmazlara işaret eden toplumsal travmaların ve acıların, temsil alanında kendine bir yer bulması, üzerinde düşünmeye değer bir noktadır. Geçmişin belli bir döneminin nasıl anlamlandırıldığı, kolektif sorumluluk ve gelecek inşasını derinden ilgilendiren bir mesele olduğundan ve geçmişî hatırlama biçimi, toplumsal

ve siyasal güç dengelerinin izdüşümünü sürmeye imkân verdiğinden, geçmişin nasıl hatırlandığı ve anlamlandırıldığı sorusuna bulmaya çalışacağımız yanıtlar önemlidir.

1990'lı yılların ikinci yarısından ve özellikle 2000'li yıllardan itibaren, sinemada toplumsal travmalara yönelik ilgi, hiç de küçümsenecek boyutlarda değildir. Bu ilginin ve nostalji kültürünün yükselmesinin bir anlamı olmalıdır. Sinemanın sözü edilen değişim döneminden önce, 12 Mart 1971 askeri muhtırası ve 12 Eylül 1980 askeri darbesi, simgesel ve bireysel psikolojik düzlemde ele alınırken, gayrimüslim azınlıkların yaşadığı şiddet ve travmaların temsili söz konusu değildi. Yeni dönemde, 12 Eylül'ü "doğrudan" ele alan ve azınlıkların temsiline yer veren anlatıların sinemada olduğu kadar televizyonda da¹ kendine yer bulabilmesi, bu yeni süreci ayırt edici kılanın ne olduğu sorusunu akla getiriyor. Belgesel sinemanın ise özellikle 2000'li yılların ikinci yarısından sonra tamamen geçmişte yaşanan toplumsal travmalara odaklanması, bir yüzleşme iradesinin göstergesi gibi duruyor.²

Çağan Irmak'ın yönettiği, 12 Eylül döneminin siyasi çalkantılarıyla örülü bir gündelik hayat tasviri yapan *Çemberimde Gül Oya*, 2004 yılında Kanal D'de; Tomris Giritlioğlu'nun proje tasarımı yaptığı, Ümmü Burhan'ın yönettiği, 1950'li yılların ikinci yarısından itibaren Türkiye'nin siyasi tarihini ele alan *Hatırla Sevgili* adlı dizi, 2006–2008 yılları arasında ATV'de; yine proje tasarımı Tomris Giritlioğlu'na ait, yönetmenliğini Aydın Bulut'un yaptığı *Bu Kalp Seni Unutur mu?* Show TV'de yayınlandı. Murat Belge, Ertuğrul Kürkçü, Fehmi Kuru, Tuğrul Eryılmaz, Yasin Aktay gibi isimlerin danışmanlığında, son altmış yılın siyasi olaylarını izlemeyi planlayan *Bu Kalp Seni Unutur mu?* 16. bölümünü takiben yayından kaldırıldı. *Bu Kalp Seni Unutur mu?* adlı dizinin toplumsal bellek ve televizyon bağlamındaki bir tartışması için bkz: Sevilay Çelenk Özen, (2010), "Bir Bellek Mekânı Olarak Televizyon: Bu Kalp Seni Unutur mu?", *Mülkiye*, 269, s. 171-197.

1968'deki öğrenci hareketleri sırasında, bir grup devrimci gencin Hakkari'de inşa ettiği ve Hakkari halkının Deniz Gezmiş'in inşa faaliyetine biz-

Sinema filmlerine baktığımızda, gayrimüslim azınlıklara uygulanan Varlık Vergisi'ni ele alan ilk film, Tomris Giritlioğlu'nun *Salkım Hanım'ın Taneleri* (1999) adlı filmidir. Ancak bu filminden önce, yine Giritlioğlu'na ait, *Suyun Öte Yanı* (1991) adlı film, 1924 Mübadelesi'nde, Cunda'ya Girit'ten gelmiş bir kadının hatıralarına yer verir. Travmatik bir geçmişe yönelmiş bir sinemanın ilk nüveleri olarak değerlendirebileceğimiz bu filmler, yapıldıkları dönemde tekil örnekler olarak kalır. Son yıllarda, sinemanın travmatik geçmişe yönelme ile karakterize oluşunun, sadece geçmişteki toplumsal olayları ele alan filmlerin sayıca çokluğuyla ilgisi yoktur. Yeni Türk

zat katıldığını rivayet ettiği, bölge insanları arasında efsaneye dönüşmüş bir köprü'nün, 1992 iç çatışmaları sırasında bombalandığını anlatan ve toplumsal hafızalara ekleyen *Devrimci Gençlik Köprüsü* (Bahriye Kabadayı, 2007); 1938 Dersim Harekâtı döneminde, ailelerinden zorla alınıp üst rütbeli kişilere evlatlık verilen kız çocuklarını anlatan *İki Tutam Saç: Dersim'in Kayıp Kızları* (Nezahat ve Kazım Gündoğan, 2010); 12 Eylül döneminde, Diyarbakır Cezaevi'nde yaşadıklarını anlatan işkence mağduru insanların, kendi öykülerini kendi seslerinden duyduğumuz *Diyarbakır: 5 No'lu Cezaevi* (Çayan Demirel, 2009); 12 Eylül döneminde tutuklanarak cezaevine konan iki kızı ve damadının öyküsünü bir annenin hatıralarından dinlediğimiz *Geçmiş Mazi Olmadı* (Mehmet Özgür Candan, 2011); bir dönem haber medyasında seslerini az da olsa işitebildiğimiz Cumartesi Anneleri'nin anlatılarına yer veren ve iç savaşta yüz binlerce insanın zorunlu göçünü toplumsal hafızaya not düşen *Annem Barış İstiyor* (Aziz Çapkurt, 2011); 1996 yılında politik düşüncelerinden dolayı tutuklanarak, on iki yıl hapse mahkum edilen Bedia'nın politik mücadelesinin öznel hikâyesini bize sunan *Bedia'nın İzinde* (Kudret Güneş, 2011); 1938'de Dersim'den sürgün edilen insanları hatırlatan *Kara Vagon: Dersim Sürgünleri* (Özgür Fındık, 2011); Türkiye'nin 1977–1984 yıllarındaki karanlık dönemini hatırlatan ve onu tarihin kör noktasından çıkaran *Oğlunuz Erdal* (Tunç Erenkuş, 2010); Rumlara yönelik nüfus mübadelesini, *Laterna* denen çalgı üzerinden metaforik düzlemde ele alan *Pera Güzeli* (Soner Sevgili, 2010) gibi, geçmişte yaşanan travmatik olaylara ve acılara odaklanan pek çok belgesel film üretildi.

sinemasında beliren bu karakteristik özelliğin, toplumsal konjonktürle ilgili çeşitli eksenleri vardır. Geçmişe yönelik yoğun ilginin, yükselen nostalji kültürüyle olduğu kadar, toplumsal bağlama denk düşen yeni kimlik talepleri ve bu çerçevede anlam kazanan hatırlama stratejileriyle de ilgisi vardır. Bu taleplerin asli çerçevesini, toplumsal geçmişle ve ulusal tarih anlatısıyla müzakere süreçleri oluşturur. Dolayısıyla sinema bir hafıza mekânı olmaya aday olduğu kadar, bu taleplerin mekânı olmaya da adaydır. Azınlıkları ele alan filmler de, 12 Eylül'ü anlatan filmler de geçmişle yüzleşme iradesini ortaya koymaları açısından, "kimlik"i sorunsallaştıran, "kimlik"le ilgili filmlerdir. Türkiye'nin aidiyetin açmazları ve gerilimleri etrafında şekillenen yeni sürecini göz önüne alırsak, kimliğin hatırlama aracılığıyla sorgulanması, hatırlamanın yeni kimlik arayışı ve talebi ile ilgili bir mesele olduğunu gösteriyor. Bu bağlamda, "sinemasal türler ya da tercih edilen üslup, hegemonik olan hatırlama biçimlerinden farklı olarak, geçmişle eleştirel biçimde müzakere etmeye ve hesaplaşmaya yönelmiş bir strateji önerebilir mi" sorusu, Türkiye'de yaşayan gayrimüslim azınlıkların zorunlu göç deneyimini, kişisel bir geçmişle hesaplaşma perspektifinden sunan *Bulutları Beklerken* (Yeşim Ustaoglu, 2005), 6-7 Eylül olaylarını anlatan *Güz Sancısı* (Tomris Giritlioğlu, 2009) ve 12 Eylül 1980 askeri darbesini farklı açılardan ve üsluplardan ele alan *Vizontele Tuuba* (Yılmaz Erdoğan, 2004), *Babam ve Oğlum* (Çağan Irmak, 2005), *Beynelmilel* (Sırrı Süreyya Önder ve Muharrem Gülmez, 2006), *Eve Dönüş* (Ömer Uğur, 2007), *Zincirbozan* (Atıl İnanç, 2007) filmleri üzerinden cevaplanmaya çalışılacak ve sinemanın toplumsal bellek oluşturmadaki yeri tartışılacaktır.

“Hepimizin, insanı yiyip bitiren bir tarih hummasının ıstırabını çektiğimize ve hiç değilse bundan acı çektiğimizi bilmemiz gerektiğine inan[an]” Nietzsche’ye göre, insan, geçmiş denen zinciriyle birlikte yürür. Geçmişin yükü, “insanı ezer, bir o yana, bir bu yana eğer, бүker, bu yük onun yolunu, görünmez ve karanlık bir ağırlık gibi tıkar” Geçmiş, bugünün mezar kazıcısı olarak nitelendiren Nietzsche’ye göre, tarihsel olmayanla tarihsel olanın ne zaman ve ne ölçüde zorunlu olduğunu bilmek, bir kişinin, bir toplumun, bir kültürün sağlığı için şarttır. Belli ölçülerde tarih-dışı olanı duyabilme, daha öncelikli ve daha önemli bir yeti olarak önemsenmelidir. Çünkü bu yetide, Nietzsche’nin deyişiyle, pek insanca olan, ancak kendisinde gelişebileceği bir temel vardır. Bir eylemde bulunabilmenin koşulu olarak, Nietzsche’nin kavramsallaştırmasında öne çıkan tarih-dışılık, yalnızca haksız bir eylemin değil, daha çok her doğru eylemin doğduğu yerdir: “Tarih-dışı olanın o sis tabakasına adımını atmadan önce” der Nietzsche, “insanın eylemler yapabileceği nerede görülmüş”? Yeter ki tarihin “aşırısı kullanımından” doğacak olası bir tükenmişliğe karşı uyanık olalım, geçmiş yaşam için yaratıcı bir biçimde daha iyi öğrenelim.³ Nietzsche, varlığın anlamının yaşama sürecinin akışında gittikçe açığa kavuşacağına inanan, yalnızca bugünü anlamak ve geleceği daha yetkin bir biçimde istemeyi öğrenmek için geriye bakan insanlardan söz eder. Nietzsche’nin “tarihsel insanlar” adını verdiği bu kişiler, geçmişe bir bakışla geleceğe yönelirler. Geçmişe bakış, adaletin gelmekte olduğu-

Friedrich Nietzsche, (2009), **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine**, çev. N. Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, s. 33-46.

na dair umutlandırır onları.⁴ Nietzsche'nin sözünü ettiği "geçmişe bakış"ın günümüzde kazandığı anlam nedir? Neden zamanın akışı içinde, sürece saygı duyarak, bugünü ve geleceği anlamak için geçmişe her zamankinden daha fazla sığınırız; üstelik de tarihin günbatımına tanık olduğumuz bir yüzyılda? Gelecek tasarımlarına ilişkin farklı siyasal projelerin birbiriyle yarıştığı ve ütöpik gelecek tanımlarının çeşitlendiği bir modern dönemin ardından, neden son yıllarda gelecek daha bir geçmişe bakışla karakterize oldu? Huyssen'e göre, bizim çağımızın belirtisi, Nietzsche'nin sözünü ettiği anlamda bir tarihsel bilincin aşırılığı değil, tarihsel bilincin körelmesidir. Günümüzün, geleceğin geçmişe sığınması olgusuyla karakterize oluşu, tam da bu türden bir körelmenin sonucunda yaşadığımız bir "bellek ateşidir" Dolayısıyla, Huyssen'e göre, günümüzün "bellek saplantısı"nın koşullarını, içinde yaşadığımız zamansallık yapısının niteliklerinde ve yeniden düzenlenmesinde aramak gerekir. Bugün, tarihin aşırı kullanımlarıyla boğuşmuyoruz artık.⁵

Belleğin, kapitalist söyleşmeye ve tüketim kültürüne karşı yaşamsal bir panzehir olmadığını belirten Huyssen'e göre, bellek, kablo ağları evreninin dışında bir düşünme tarzını yeniden ele geçirme, "zamanın, arşivin eşzamanlılığı içinde çözülmesine direnme, bilgi işlem dünyasının dışında bir alan talep etme girişimidir" Avrupa ve Amerika modernliğinin ötesine giden bir melez zamansallık yapısının, tehditkâr bir heterojenlik, eşzamansızlık getirdiği bir dünyada, Huyssen, belleğin, bir tutunum alanı olarak ortaya çıktığından söz eder.

A.g.y., s.44.

Andreas Huyssen, (1999), **Alacakaranlık Anıları (Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek)**, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, s. 18-19.

Yirminci yüzyılın son yıllarında, “yaşamlarımızın alansal ve uzamsal koordinatları netliğini yitirdiği, hatta dünyadaki artan hareketlilik yüzünden çözülmeye uğradığı için” önemli bir gereksinimdir bellek.⁶ Dolayısıyla, farklı hızlarda da olsa geleceğe artık “birlikte” ilerlemiyoruz. Yazara göre, paradoks tam da burada başlıyor: Gerçek dünyadaki eşzamansızlık, bilgi ve veri bankaları dünyasında zamanın tükenişi ile dramatik bir biçimde çatışıyor. Teknolojik gelişmenin hızlı ilerleyişi, bizi, eşzamansallık ilkelerine göre işleyen bilgi ağları dünyasına sokarken, bir yandan da eşzamansızlığın çok yönlü imgelerini ve anlatılarını sunmaya devam ediyor. Böyle bir ortamda, Huyssen’in deyişiyle, “bellek patlaması” sağlıklı bir mücadeledir. Bu melez zamansallık yapısına karşı, kendi zamansallıklarına tutunmak isteyen ölümlü bedenlerin karşıt bir tepkisidir.⁷ (Huyssen, 1999: 20-21).

Yaşam alanlarını ve nüfusları homojenleştiren bir tüketim kültüründen, melez yapılar türeten bir kültüre nasıl geçtiğimizi ve bu melez kültürün açıldığı yeni olanakları tartışan çalışmasında Chambers, ulus ve edebiyat, dil ve kimlik duygusu, psişik ve kültürel homojenlik duygusu gibi, modernliğin bu kuşatıcı temalarını bozup sorgulayan bir “yayılma”dan söz eder. Sürekli yayılma ve göçerlik durumunda, merkez ve varlık duygumuz değişir. Tarihsel, kültürel ve psişik özneler olarak köklerimizden koparılır, “varoluşumuza, hareket ve başkalaşım bağlamında karşılık vermeye zorlanırız”.⁸ Chambers, bu noktada, artık otantiklik kavramının çözümlmesini kaydetmeye başlayabileceğimizi söyler. Yerinden edilmiş bir otantik-

A.g.y., s.18-19.

A.g.y., s. 20-21.

Iain Chambers, (2005), **Göç, Kültür, Kimlik**, çev. İ. Türkmen & M. Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 39.

liğin yeniden keşfi amacıyla köklere geri dönmek, mümkün görünmemektedir.⁹ “Köklere geri dönememek”, anımsama biçimimizi belirleyen bir anlamlandırma çerçevesi sunduğundan, tam da Boym’un yaptığı ayrımla yakından ilgilidir. Boym’un, nostaljinin manipülasyona dayalı yanlarını aydınlatmayı amaçlayan “yeniden kurucu nostalji” ve “düşünsel nostalji” ayrımı, bizzat modernliğe içkin olan bir tartışma zeminine üzerine kuruludur. Çünkü geçmişe yönelik özlem, modern zamanlara, tarihin ve ilerlemenin zamanına karşı bir tepkiye; bir bellek ve zaman duygusu talebine denk düşse de modernliğin kalbinde duran, onun koşulunu ve belirtisini oluşturan şeydir; modernlikle yaşıttır.¹⁰ Yeniden kurucu nostalji, yitirilmiş evin tarih-aşırı bir tarzda yeniden inşasına girer. Düşünsel nostaljide ise özlemin kendisini geliştir ve eve dönüş ertelenir. Boym’a göre, yeniden kurucu nostalji, kendisini nostalji olarak değil, daha çok hakikat ve gelenek olarak görürken; düşünsel nostalji, hakikati sorgular ve yeniden kurucu nostaljideki kökenlere dönüş ve komplo teorilerinden farklı olarak, tek bir olay örgüsünü takip etmez. Düşünsel nostalji, “aynı anda birden çok mekanı işgal etmenin ve farklı zaman alanlarını tahayyül etmenin yollarını arar; sembolleri değil, ayrıntıları sever”.¹¹ Dolayısıyla düşünsel nostalji, Chambers’ın sözünü ettiği türden bir imkânı, yerinden edilmiş bir otantikliğin yeniden keşfi amacıyla, köklere geri dönmeyen mümkün görünmediği durumlarda, “kentleri haritasız gezmenin” olanaklarını gösterir. Bu anlamda, bizi, ilerlemenin düz yollarından saptırıp arka sokakları araştırmaya iten; yir-

A.g.y., s. 98.

Svetlana Boym, (2009), **Nostaljinin Geleceği**, çev. F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları, s. 16-17; Huyssen, (1999), **a.g.y.**, s. 43.

Boym, (2009),), **a.g.y.**, s. 20.

minci yüzyıl tarihinin belirlenimci anlatısından kurtarıp dolambaçlı yollara sokan bir rehber gibidir.¹²

Geçmişin, meçhul ya da bilinmeyen değil, “miras” haline geldiği on dokuzuncu yüzyılda, bize şehirleri haritasız gezdiren “nostaljinin ele avuca sığmaz mekânı, muhayyilenin göçebe ocağı” olan gelenekler arşivi, muhafaza edilmek için sabitlenmeliydi.¹³ Pierre Nora’nın ünlü çalışması *Hafıza Mekânları*’nda sözünü ettiği, ulusal müzelerde ve abidelerde kurumsallaşan geçmişi sabitleme saplantısı, geçmişin gerçekten muhafaza edilmesiyle zıtlık teşkil eder. Öyle ki artık hafıza ortamları olmadığı için hafıza mekânlarının olduğunu belirten Nora’ya göre, “bugün hâlâ hafızamızla yaşıyor olsaydık, mekânları ona adama ihtiyacı duymazdık” Bizim hafızamız izlerle, araçlarla ve yapılan ayıklamalarla oluştuğu içindir ki gerçek hafızayı bırakıp, hafıza mekânlarını mümkün kılan tarihin aktardığı hafızaya, yani tarihe geçtik.¹⁴ Kendiliğinden hafızanın olmadığı düşüncesinden doğan müzeler, arşivler, koleksiyonlar, bayramlar, tutanaklar, anıtlar, kutsal yerler gibi hafıza mekânları, korumaya çalıştıkları şey, tam da tehlikede olduğu için inşa edildiler.¹⁵

“Muhayyilenin Göçebe Ocağı”: Sinema

Geçmişle ilişkimizin bütün dinamiğinin, aşılma ile yok olmuş olanın oyununda bulunduğunu belirten Nora’ya göre, her şeyi ize, muhtemel belirtiyeye dönüştüren “kayıp” ve “mesafe”, “artık olmadığımız şeyin ışığında ne olduğumuzun açık-

Boym, (2009), *a.g.y.*, s. 18; Chambers, (2005), *a.g.y.*, s. 117.

Boym, (2009), *a.g.y.*, s. 43.

Pierre Nora, (2006), *Hafıza Mekânları*, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 17-19.

A.g.y., s. 23.

lanışdır” ve yoğunlaştırılmış bir retina hafızası, uzaktan bakan bir hafızadır bu. “Anlatının dönüşü” tam da bu noktada gerçekleşir ve minik tarih incelemelerindeki geçmiş tortularında yeniden kurarız tarihi.¹⁶ Bir hafıza mekânının varlık sebebini, zamanı durdurmak, unutmayı engellemek, nesnelerin durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek olarak ortaya koyan Nora’ya göre, hafıza mekânı somut olmayanı somutlaştırırken, bunu göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde yapar. Hafıza mekânı, bu yüzden sürekli dönüşüme açık ve kestirilemezdir.¹⁷ Bu bağlamda, Nora’ya göre, hafıza mekânı ikili bir yerdir: “Kendi üzerine kapalı, kimliği içine kapanıp kalmış, adı üzerine kıvrılmış, ama geniş anlamlara açık bir taşkınlık mekânı”.¹⁸

İkili bir yer olarak hafıza mekânı kavramsallaştırması, sinemanın bir hafıza mekânı olarak kavranışında bize yol göstericidir. Sinema, hafıza yerlerinin taşıdığı ikili karakterin ötesinde, daha çok hafızanın geniş anlamlara açık bir “taşkın alanı” gibidir. Sinema, geniş temsiller ve imgeler alanı olması ve tam da bu niteliğinden dolayı, insanı sürgün durumunda bırakan, aynı anda birden çok mekânı işgal etmenin ve farklı zaman alanlarını tahayyül etmenin yollarını arayan bir alana açılması sebebiyle bir taşkınlık mekânıdır. Bu bağlamda, Boym’un yukarıda belirttiğimiz, sembolleri değil, ayrıntıları seven, farklı mekân ve zaman tahayyüllerinin yollarını arayan düşünsel nostalji’si ile sinema, ortak bir zemine açılır. Anlam katmanlarını, otantik sahiciliğini kaybetmiş bir göçer olarak arşınladığımız ve içinde “haritasız gezebildiğimiz kenttir” sinema.

A.g.y., s. 29-30.

A.g.y., s. 32.

A.g.y., s. 37.

Bellek mefhumunun şimdi'de biçimlenen karakteristik özelliği, sinemayı hafızanın mekânı olarak kavramsallaştırmamıza olanak verir. Belleğin kendisi, Huyssen'in belirttiği üzere, "[...] gerçeğe doğrulanabilir bir erişim sağlamaktan çok, geç kalmışlığında bile ve özellikle de bu yüzden temsile dayanır" Dolayısıyla, yaşantı ile onu bir temsil içinde anımsamak arasında bir kırılmanın olması kaçınılmazdır. Yazara göre, tam da bu kırılmadan dolayı, anımsamanın tarzı, ele geçirmeden çok bir "arayış"tır. Her anımsama, geçmişteki bir olaya ya da deneyime bağlı olsa da, anımsama ediminin zamansal statüsü hep şimdi'dir; Huyssen'in deyişiyle, naif bir epistemolojinin öne süreceği gibi geçmişin kendisi değil.¹⁹ Bellek, bu bağlamda, bir depolama ya da yeniden çağırma aygıtı olmanın ötesinde, şimdiki zamandaki bir arayışla yapılan kültürel kurgu olarak kavramsallaştırılabilir. Belleğin şimdi'de bulunan zamansal statüsünün açıldığı deneyimler alanı, yani öznelliğe ve yaşanmışlığa açılan alan ve geçmişle yüzleşme ve anımsama biçimlerindeki stratejiler, belleğin siyasal karakterine dikkat etmemiz için bizi yönlendirir. Geçmiş, bugünün ihtiyaçları çerçevesinde dönüp ona uzandığımız bir şey ise ve anımsama bir temsil içinde gerçekleşiyorsa, Huyssen'in dediği gibi, Holokost'u ya da herhangi bir tarihsel travmayı, filmlerde, belgesellerde ya da müzelerde temsil edilme yollarından ayrı bir biçimde, ciddi politik veya etik bir konu olarak düşünme imkânı artık bulunmamaktadır. Yazara göre, bu, metalaşmanın illa ki travmayı basitleştireceği anlamına gelmez. Bu ayırım, tarihçilerin, öznel belleğin karşısına tarihi koymalarına benzer. Meta kültürünün dışında pür bir

Huyssen, (1999), a.g.y., s. 13.

kültürel uzam yoktur. Travmatik bellek ile eğlence alanındaki bellek, aynı kamusal alanda bulunur.²⁰

Hızlı unutmaya dayalı kapitalist eğlence kültürünün, bellek yitimini içerdiğini kanıtlayacak pek çok verinin olduğundan söz eden Huyssen'e göre, güçlük, bellek ile bellek yitimini karşı karşıya koymaktan çok, ikisini bir arada düşünme gereğinden kaynaklanır.²¹ "Eğlence" belleği ile "ciddi" bellek ayırımını aşmanın önemi, sinemada, geçmişte yaşanmış acıların "doğru" ve "etik" bir biçimde temsil edilmesinde karşılaşılan güçlükleri aşmada ortaya çıkar.²² Bu anlamda, anlatının gücünü ve sinemanın hafıza mekânı olarak sunduğu imkânları önemsemek gerekir. Hafızanın yükselişi ve çoklaşması, yaşamın hızının artmasına, tarihsel ve toplumsal altüst oluşlara karşı işleyen bir savunma mekanizması olarak yorumlansa da, bu savunu, yaşanmış deneyimin kendisine açıldığı için, hatırlama biçimleri, anımsama ve onun temsiline etik anlamı üzerine düşünmek önemlidir. Bunu önemli kılan bir diğer nokta ise, kuşkusuz içinde yaşadığımız toplumsal bağlamdır. Artık kimlik sorununu, ulus-devlet formunun belirleyiciliğinde

A.g.y., s. 49-50.

A.g.y., s. 18-19.

Türkiye'de Varlık Vergisi (1942), 6-7 Eylül Olayları (1955), Kürt Sorunu, askeri darbeler ve son zamanlarda çokça konuşulan Dersim Harekâtı (1938) gibi konuları, kurmaca biçimlerden ayrı olarak tartışmak, düşünmek artık imkânsızdır. Bizzat gündeme gelişleri, sinemadaki temsilleri sonucu olur. Varlık Vergisi'ni ele alan *Salkım Hanım'ın Taneleri* filmi, kamuoyunda fırtınalı tartışmalara neden olur. 6-7 Eylül olaylarını anlatan *Güz Sancısı* bu olayları ilk kez ele alan film olur; filmde belgesel görüntülere de yer verilir. Handan İpekçi'nin küçük bir Kürt kızla idealleri konusunda taviz vermeyen emekli Türk yargıç Rifat arasında giderek dostluğa dönüşen ilişkiyi konu alan *Büyük Adam Küçük Aşk* (2001) filmi, tartışmalara neden olur ve film, İstanbul Film Festivali'ndeyken, Türkiye'deki gösterimleri yasaklanır.

değil, kolektif bellek çerçevesinde anlamlandırıyor ve tartışıyoruz. Kimlik sorunlarını tartıştığımız değişen ulusal çerçevede, tarih ve bellek yan yana geliyor. Dolayısıyla bellek, hegemonik hatırlama biçimlerine karşı bir potansiyel alanı olarak ortaya çıkar ve unutuşun nedeni olarak görülen medya, hatırlama ve farklı hafızalara yeni bir alan açma girişimlerinin mekânı olmaya başlar. Bu çerçevede sinema, bizzat tartışmanın alanı, hatırlama pratiği ve mekânı olur.

Kimlik ve Toplumsal Bellek

Sinemanın, geçmişe dönük olan, ancak zamansal statüsü “şimdi” olan bir çerçeveden bir anlamlandırma sistemi olduğunu, bu bağlamda geçmiş gerçeklikle olan sorunlu ilişkisini kabul ettiğimizde, yeni okumalara da yol açılır. Neyin hatırlanıp, neyin hatırlama çerçevesinin dışında tutulduğunun; nasıl hatırlandığı ve unutulduğunun anlaşılması, toplumsal değişimi ve bu değişime yönelik baskıların yönünü anlamlandırma konusunda yeni imkânlar sunar. Gerçeklik ile onun temsili arasındaki uçurum, çoklu okumalara ve “olabilirliklere” açılır. Dolayısıyla, geçmişte yaşanmış bir toplumsal travmanın ve çekilen acının temsiline, acının “hakikiliğini” tümüyle kat edip etmediğinden ziyade, tam da acının temsil edilemezliğinde ortaya çıkan yeni tartışma zeminlerine bakmak gerekir.

Eleştirel imge, göndergesini yakalamayı başaramamakla kalmayıp, bu başarısızlığı ifşa etmelidir. Butler’a göre, gerçeklik, gerçekliğin temsile meydan okuması tarafından iletilir, temsil eden şey tarafından değil. Kuşkusuz çekilen acının dehşetini ileten imgeler talebinin bir yeri ve önemi var. Çünkü temsillerin yasaklanması yoluyla, acının silinmesi gerçekleşir. Butler’a göre, bu, iktidarın iki ayrı biçimini de su yüzüne çıkartır. Bu biçimlerden biri, radikal bir silme, diğeri ise temsilin

kendisi aracılığıyla silme işlemine dayanır. Ancak gerçeklikten çıkarma, imgenin içinde ya da dışında değil, imgeyi barındıran çerçevelemenin ta kendisinde gerçekleşir.²³ İmgeyi barındıran çerçevelemenin bizzat kendisinin sorunsallaştırılmaya başlandığı bir sinemadan söz etmeye başlayabiliriz. Bu sorunsallaştırmanın aidiyet ve kimlik temalı filmlerle görünür olması, Türk sinemasındaki dönüşümü gösterir. Aidiyet ve kimlik gerilimleri ve açmazları etrafında örülmüş anlatılarla karakterize olması nedeniyle, Suner'in "yeni Türk sineması" olarak adlandırdığı dönem, "aidiyet" kavramı karşısında benimsenmiş yaklaşımları sorgulayan, yeni görme ve düşünme biçimleri öneren bir kültürel müdahale zeminini işaret eder.²⁴ Bireysel ve grupsal kimlik, toplumsal bellek sayesinde yeniden kurulduğundan, Assmann'ın Halbwachs'ı yankılayarak belirttiği gibi, kimlik, bir bellek ve hatırlama sorunudur.²⁵ Çünkü kimlik, bir bilinç ve özdeşleşme sorunudur. Assmann'a göre, ortak kimlik ya da biz kimliği, bir grubun yarattığı ve üyelerinin özdeşleştiği imgedir.²⁶ Ernest Renan'ın bir ulusun, "tarihsel hata" ve "unutma" üzerine kurulu olduğu yönündeki ünlü argümanı, kimliğe içkin olan bir hatırlama ve unutma geriliminin yetkin bir ifadesidir. Türk sinemasının yeni dönemi, ulusal birliğin kurulduğu unutma ve hatırlama gerilimini açığa çıkaran, bu gerilimi sorunsallaştıran ve sabit kimlik nosyonlarını yerinden eden imgeler aracılığıyla, toplumsal birlik-

Judith Butler, (2005), **Kırılğan Hayat (Yasın ve Şiddetin Gücü)**, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, s. 148-150.

Asuman Suner, (2006), **Hayalet Ev (Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek)**, İstanbul: Metis Yayınları, s. 16.

Jan Assmann, (2001), **Kültürel Bellek (Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik)**, çev. A. Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 91.

A.g.y., s. 132-135.

telîğin baskıcı ve dışlayıcı yanlarına ontolojik bir sorgulama düzeyinden yaklaşması nedeniyle, hatırlamanın mekânı olduğu kadar, yüzleşme iradesinin ve yeni kimlik talebinin ortaya konulduğu bir mekân olmaya da muktedirdir.

Yeşim Ustaoglu'nun, Yorgos Andreadis'in *Tamama* adlı eserinden yola çıkarak yaptığı *Bulutları Beklerken* (2005), ulusal kimliği sorunsallaştıran ve ulusal birlik imgesinin, başka imgeler ve belleklerin yerinden edilmesi ile gerçekleşmesini özel bir hatırlama deneyimiyle anlatan bir izlek sunar. Asıl adı Eleni olan Ayşe'nin, kimlik değiştirerek bir aileye evlatlık verilmesini ve geçmişle yüzleşmesini konu alır. Ulusun, hayal edilen bir cemaat olarak inşasında olduğu gibi,²⁷ kendilik duygumuzun da bir hayal, bir kurgu, bir anlamlı hikâye olduğunu belirten Chambers'a göre, gerçek ile kurgunun, tarih ile anlatının, rasyonel kapanma ile bilinçdışı açılmanın genellikle ayrı dünyaları arasındaki bu birbirine geçişte, metafor, bunu kesintiye uğratmak, bozmak ve karmaşıkleştirmek için ardıl çizgisellik ve rasyonel açıklama içinde kayıp gider. Çizgisellik, rasyonel açıklama ve Ben'in görünür kapanması, başka bir hikâyenin araya girmesi ve kesintiye uğratılmasıyla saptırılır, karışıklığa sürüklenir ve yerinden edilir.²⁸ İnceleyeceğimiz bu öyküde, "bulutlar", Ayşe/Eleni'nin olayları başka türlü bir bakışla görmesini, geçmişini hatırlamasını sağlayan, hayatının olağan akışını bozan bir metaforken; hegemonik imgelemlerle yoğrulmuş izleyici için, milli kimliğin vaat ettiği tutarlı ve net fotoğrafı bulanıklaştıran bir işlev edinir. Ayşe/Eleni, sisli bir günde yaylaya çıkarken, zaman zaman uykusunda duyduğu uğultuları yine duymaya başlar ve kardeşi Niko'yu anımsar;

Benedict Anderson, (1995), *Hayali Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması)*, çev. İ. Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Chambers, (2005), a.g.y., s. 41.

bir anda travmatik bir geriye dönüşle geçmişiyile hesaplaşmaya başlar. Burada artık başka bir hikâyenin izini sürmek üzere Ayşe/Eleni ile birlikte yolculuğa çıkarız.

Film, toplumsal belleği uyandırarak bir sorgulama başlatabilecek hatırlama ve yüzleşme sürecine dair üç temel soru üzerine kuruludur: *Sen hiç sayıldın mı? Gâvur ne demek? Ayşe Teyze Kim?* Gerçekten de kimdir Ayşe Teyze? Gâvur olmak ne demektir? Toplumsal birlikteliğin ulus formu içine yerleşemeyen, başka konumların ve olasılıkların varlığını düşündüren anlamsal boşluklara yol açan bu sorular, yeni bir görme ve düşünme biçimini davet eder. Suner'in, Yeşim Ustaoglu'nun diğer filmi *Güneşe Yolculuk* (1999) için yaptığı bir saptamayı, hikâyesini kimlik üzerinden değil, kimlik kaydırması üzerinden anlatan bir film saptamasını²⁹ *Bulutları Beklerken* filmi için de tekrarlayabiliriz. *Güneşe Yolculuk*'ta, hikâyenin merkezindeki karakter nasıl ki "Kürt" değil, "görüntüsünden dolayı Kürt zannedilen bir Egeli"yse, *Bulutları Beklerken*'deki Ayşe/Eleni'nin kimliği de muğlâk bir kimlik alanında konumlanan Karadenizli kimliği üzerine kaydırılarak, bu kimlik dolayımıyla verilir.

Karadenizlilik, yerel bir kimliğin ifadesi olarak sabitlenemeyen, ulusal kimliğin özcü kategorileri içine girmeyen bir kimliktir. Kimlik kaydırması yoluyla kimliği sorunsallaştıran sahnelerle, filmin sonuna doğru, Ayşe/Eleni'nin kardeşi Niko'yu bulmak üzere Selanik'e gittiğinde de karşılaşırız. Elli yıl boyunca kendi anadilinde tek kelime konuşmayan Ayşe/Eleni'nin Türkçesi, yerel bir ağızla konuşan Karadenizlilerden daha iyi durumda olduğu gibi, Selanik'e gittiğinde konuştuğu Rumca da, Selanik'teki Rumcanın aynısı değildir. Niko'yu ararken rastladığı, aslında Havzalı (Samsun) olan

Suner, (2006), a.g.y., s. 271.

Demoklia ile aynı dili konuşurlar. Onun Selanik'e Karadeniz'den geldiğini anlayan Demoklia, "Allah canımı alaydı da yavrum, o kiraz ağacının altına gömeydiler beni" diyerek sürgün olduğunu belirtir.

Ayşe/Eleni, kimlik ve aidiyet sorunuyla yüzleşmeden önce, arkadaşlık ettiği küçük Mehmet'le geçmişinden kalan bir fotoğrafa bakarken, Mehmet'in "bu garip adamlar da kim" sorusu; ya da ilk elden bir yanıtı olmayan "Ayşe Teyze kim" sorusu, Ayşe/Eleni'nin kimliğinin hem toplumsal bağlamına, hem de Karadenizli kimliğinin kendisinin muğlâklığına işaret eder. Böylece kimlikleri katılaştıran özcü kimlik tanımları sorunsallaştırılır. Baskın Türklük ile Rum, Hemşinli, Laz, Megrel gibi bölgesel "azınlıklar"ın, biz ve ötekiler karşıtlığının asal unsurlarını oluşturduğunu belirten Ersoy'a göre, özellikle Doğu Karadeniz halkları düşünüldüğünde, bölgede Türkleştirme ve Müslümanlaştırma süreçleri yüzlerce yıl öncesine gider. Lazlar ve Hemşinliler gibi birbirine komşu iki halk, en azından 15-17. yüzyıllardan beri Müslümanlaştırılmışlardır. Bölgedeki birçok mikro-grubun varlığının "etnik canlanma" hareketini önlediğini belirten Ersoy'a göre, bu mikro-gruplardan en önemlisi Pontus Rumları'dır. Rumların tarihteki en önemli ayırt edici özelliği, Osmanlı toplumsal yapısında Müslümanlar haricindeki "üç millet"ten (diğer ikisi Ermeni ve Yahudilerdir) birini oluşturmaları ve Hristiyan olmalarıdır. Bugün hâlâ Trabzon'un ilçelerinde Müslümanlaşmış bir miktar Rum nüfusun yaşadığı bilinir ve oldukça kalabalık bir Pontus nüfusu, Birinci Dünya Savaşı sırasında, ardından "Büyük Mübadele" ile Anadolu'dan göçe maruz kalırlar.³⁰

³⁰ Erhan Gürsel Ersoy, (2003), "Herkesin Türklüğü'ne Dair Yerel Yansımalar Örnekler: Lazlar Hemşinliler", **Toplum ve Bilim**, 96, s. 75-92, s. 75-79.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Osmanlı ordusu, Karadeniz'deki Rum köylerini boşaltmaya, evlerini terk etmek zorunda kalan aileler de yollara düşerek, Güney'e doğru ilerlemeye başlar. Ayşe/Eleni ve ailesi de böyle bir yolculuğa çıkar. Ayşe/Eleni, ailesinin bir kısmını geride bırakarak küçük kardeşi Niko ile Mersin'e varır. Evlatlık verildiği aile ile birlikte Mersin'den Trabzon'a gelirken, kardeşi Niko diğer yetimlerle birlikte Yunanistan'a gider. Ayşe/Eleni, ömrü boyunca Niko ile gitmediği için suçluluk duyar, kendi deyişiyle "ihane-ti yakasını bırakmaz" Üvey ablası Selma'nın ölümüyle eski acıları su yüzüne çıkar ve geçmiş, bütün heybetiyle bir bulut gibi onun üzerine ağırlaşır. Film, belgesel görüntülerle açılır ve bu belgesel görüntülerde, takalara binen insanları, onların bir çuvala sığdırıp yanlarında götürmeye çalıştıkları anılarını görürüz. Tıpkı Karadenizli kadınların çay taşımak için kullandıkları sepetleri çağrıştıran yükleriyle, yine Karadenizlilerin dar patikalarda arka arkaya dizilerek yaylaya çıkmalarını andıran yürüyüşleriyle takalara binişleri ve takaların suyun üzerinde belirsiz sallanışları, çıkılacak yolculuğun belirsizliğine ve aidiyet duygusunun kırılma anına işaret eder.

Belgesel sahnelerden Ayşe/Eleni'nin pencerenin önünde oturduğu sahneye geçtiğimizde, televizyondaki ses şunları söylemektedir: "Cumhuriyetin ilanından sonra ilki 1927'de yapılan, 1955'ten sonra her on beş yılda bir tekrarlanan nüfus sayımı, bu yıl, din, dil, cinsiyet gibi sosyal ve ekonomik tespitleri de kapsıyor" Ablası Selma, tam da nüfus sayımının olduğu gün, sayım memurları eve geldiğinde rahatsızlanır ve aynı gün hayatını kaybeder. Nüfus memurlarının geldiği gün, Mehmet, arkadaşı Cengiz'e, filmin temel sorularından birini yöneltir: "Sen hiç sayıldın mı?" Cengiz'in "niye, ben armut muyum" şeklinde verdiği yanıtın ironikliği, nüfusu kategorize

etmek, saymak ya da kimlik sormak gibi yönetim teknolojilerinin, insanları, yönetilebilecek bir kimliğin sınırları içinde tutma çabasının nesnesi kıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Cengiz'in babası komünisttir ve onun vurulduğuna dair bir söylenti dolaşmaktadır. Ancak Cengiz, onun Rusya'ya kaçtığına inanır. Filmin hikâye zamanı, Kıbrıs sorununun gündemde olduğu 1970'li yıllarda geçer. Dolayısıyla 1970'li yılların politik atmosferi, sayım için Ayşe/Eleni'nin evine gelen nüfus memurlarının, televizyonda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin başkanı Brejnev'in yüzünü gördüklerinde, "şeytanın ta kendisi, kapat kapat" diye tepki vermelerinde, iki sarhoşun komünistlerden "moskof uşağı" diyerek söz etmelerinde verilir. Dönemin sivil polis arabası beyaz Renault'ların her şeyden anında haberdar olan bir "büyük birader"mişçesine ortaya çıkması,³¹ toplumsal kuşatılmışlığı hissettiren bir diğer motiftir.

Zorunlu göç deneyimini yaşamış olan Ayşe/Eleni'nin, "benim yatağımın altında Karakoncoloslar var" diyerek yanına gelen Mehmet'e anlattığı hikâye, bütün yaşamını anlatmasının yanında, ortak değil, ama "paylaşılan bir belleğin"³²

Serhan Mersin, (2010), "Azınlık Filmleri: Tarihin Yeniden İnşası ve Kolektif Bellek", *sinecine*, 1 (2), s. 5-29, s. 24.

Halbwachs'ın zaman ve mekânla sınırlı olduğunu söylediği "ortak bellek", Margalit'e göre, toplama ilişkin niceliksel bir kavramdır. Her bir bireyin kişisel olarak yaşadığı belirli bir olayın, bütün bu kişilerce hatırlanan anılarının toplamıdır. Margalit'e göre, "paylaşılan bellek" ise bireylerin anılarının toplamından daha fazla bir şeyi ifade eder. Öncelikle bir iletişimi ve hatırlamaya ilişkin bir işbölümünü gerekli kılar. O anı yaşamış olanlar ya da olmayanlar, bu işbölümü sonucu oluşan belirli mecralar aracılığıyla, o ana ilişkin bir iletişim ve paylaşım içine girerler. Bu mecralar, Margalit'e göre, televizyon, sinema, müze gibi çeşitli araçlar olabileceği gibi, birinci elden tanıklıklar da olabilir. Margalit, bunları "toplumsal anımsatıcılar" olarak değerlendirir. "Toplumsal anımsatıcılar"la, o toplu-

oluşması için yeni bir görme biçimi önerisini de ortaya koyar. Hikâye şöyledir:

Karakoncoloslar inlerinden kalkıp, geceleri herkesin ku-
lağına üflemeye başladılar. Karakoncoloslardan kaçan köylü-
ler, o dağ senin bu dağ benim yürüdüler. Ama bir türlü kara-
koncolosların bedduasından kurtulamadılar. İçlerinde küçük
bir kız vardı. Kızın bütün ailesini karakoncoloslar karda yitir-
mişti. Kızcağızın karlarda yapayalnız kaldığı bir gün, bir peri
kızı geldi. Ona ısınması için bir ışık verdi. Sonra dedi ki, “ben
yokken sana kaybolmaman için bir göz daha veririm. Bir daha
hiç kaybolmazsın. Ama bana yeni gözün için en doğru yeri
göstermen lazım” Sence (Mehmet’e sorar) kız neresinde gözü
olsun istemiş?

Mehmet, bu sorunun yanıtını, okulda tek ayaküstünde
durma cezası aldığı anda, sırtı sınıfa dönükken bulacak ve par-
mağının ucunda bir gözü olursa, arkasını da görebileceğini
keşfedecektir. Yeni bir görme biçimine tekabül eden bu yeni
göz, merkezi bir konumdan dünyaya bakmanın değil, başka
açılardan bakarak, öykülerin çoğulluğunu görebilmenin ola-
naklılığına işaret eder. Bu öyküde, karlarda Ayşe/Eleni’yi kur-
taran peri kızı, Selma ve onun ailesidir. Selma’nın babası Sü-
leyman baba, Mersin’de, Ayşe/Eleni’ye kimliğini saklaması,
kendi dilinde konuşmaması koşuluyla sahip çıkar ve onu ala-
rak Trabzon’a gelir. Ayşe/Eleni’nin doğduğu evi satın alır.
Selma ve Ayşe/Eleni, bu sırrı ölene kadar saklar, Selma’nın
kocasını bile bu sırda vakıf olamaz. Bizler, farklılıkları, sadece
kendi dilimiz, bilgimiz ve denetimimiz dâhilinde kaldıkları

mun “paylaşılan belleği” oluşur (aktaran Hakan Şükrü Doğruöz, (2007),
“Sinemada 12 Eylül: Bellek Yitimine Direnmek ve Temsil Stratejileri”, **Bi-
rikim**, 222, s. 68-80, s. 69).

sürece kabul etmeye yanaşıyoruz.³³ Tıpkı kimlik değiştirmesi koşuluyla Ayşe/Eleni’yi evlatlık alan Süleyman baba gibi. Süleyman babanın, ulusal kimliğin bir unutmaya üzerine kurulu olmasını somutlarcasına, Eleni’ye Ayşe ismini veriş, onu dilini, kimliğini unutmaya koşuluyla kendine tabi kılması, onun doğduğu evi alarak bu evin yeni sahibi olması, ulus-devletin fiili kimlik politikalarını yankılar.

Fiili kimlik politikası, gayrimüslim azınlıkların sadece Türkiye Cumhuriyeti devletine sadakatle kalmayıp, Türk kültürünü benimseyeceklerini, dolayısıyla kalben ve ruhen de Türk olacaklarını “ummak ister”, millet mensubiyetlerini ancak bu varsayımla kabul eder.³⁴ Türk milli kimliğinin vatandaşlıkla ilgili boyutuna baktığımızda, vatandaşlığın bir kültürel kimlik gibi tanımlanışının ve milli kimlikle kayıtlılaşının çok bariz olduğunu belirten Bora, Türk milliyetçiliğinin, hümanist ve evrenselci kılığı ile bile kültürel ırkçı denilebilecek özcü kimlik anlayışının uzantılarını taşıdığını, “Türk kimliğinin ezelden ebede uzanan sürekliliği içinde bir öz olarak sabitlenmesi[nde], ‘çok özel’ vasıflı bir kimlik olarak yüceltiliş biçimi[nde], ‘Türk harsı’nın milli kimliğin şartı olarak vazedilmesi[nde]” görebileceğimizi ifade eder.³⁵ *Bulutları Beklerken*’de bu durum, Mehmet’in okul sahnesindeki “Türk yılmaz” adlı bir okul şarkısında karşımıza çıkar: Cihan yıkılsa Türk yılmaz/ Düşmana salsa, tek bile kalsa/ Türk hiç yılar mı, Türk hiç yılar mı? Türk yılmaz, Türk yılmaz.

Türkiye’de iktidar, icraatı ve söylemiyle bir millet ve bir kimlik kurarken, “aslında kimiz” ve “nasıl olmalıyız” sorula-

Chambers, (2005), *a.g.y.*, s. 47.

³⁴ Tanıl Bora, (1996), “İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği”, *Toplum ve Bilim*, 71, s. 168-193, s. 182.
A.g.y., s. 176-179.

rının cevabını sabitler.³⁶ Milli kimliğin içeriğini dolduracak, okul şarkısı ya da yerli malı haftası gibi filmde karşımıza çıkan unsurlar, Bora'nın deyişiyle, "Türk"ün bir doğal element gibi tanımlanmadığını, insanın kendini "Türk" olarak algılaması/kurması ölçüsünde "Türk" olunduğunu, dolayısıyla milli devletin, o "saf" Türklere de öğretilecek Türklüğün içeriğini tasarlamak durumunda olduğunu gösterir.³⁷ Tekrar Karadenizli kimliğine dönecek olursak, burada Mehmet'in okul sahanelerinde karşımıza çıkan, aidiyet bağlarının aslında katmanlardan oluştuğunu anlatan; ulusal kimliğin aidiyetin başka katmanlarının üzerine hiyerarşik olarak kurulduğunu ve ulusal aidiyetin ancak o aidiyet düzeylerinin yerinden edilmesi pahasına gerçekleşebileceğini gösteren imgeler vardır. Yerel bir kimlik göstereni olarak karşımıza çıkan "hamsi", "yurttaşlık" mertebesinin, başka aidiyet düzeyleri içinden gelen insanların ancak ulusal kimliğe katılması yoluyla kotarılabildiğini gösteren önemli bir imgedir. Filmde, çocukların hep bir ağızdan söylediği "yerli malı Türk'ün malı" dizeleriyle kutlanan haftada, çocukların yerli malı olarak hep birlikte denizden tutup okula getirdikleri "hamsi", bu aidiyet katmanlarını açığa çıkarır.

Milli kimliğin oluşmasına yönelik içerik tasarımı, belleğin yeniden kurulmasına dair işleyen bir süreç, dolayısıyla belleğin seçme işlemine dayanan bir yan vardır. Seçici bir bellekle işleyen milliyetçi imgelem, unutmak istediklerini görmezden gelir ve geçmiş kendi hedefleri doğrultusunda araçsallaştırır.³⁸ Bu durum *Bulutları Beklerken* filminde karşımıza,

³⁶ A.g.y., s. 168.

A.g.y., s. 168-169.

Michael Schudson, (2007), "Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri", çev. B. Kovulmaz, *Cogito*, 50, s. 179-199, s. 184.

meyhanede içen iki sarhoşun konuşmalarında çıkar. Rusların Doğu Karedeniz Bölgesi'ndeki işgalleri üzerine konuşurlar; adamlardan biri, "bileğimizin hakkıyla Moskofları daha önce nasıl kovduysak yine kovarız" deyince, balıkçı Muharrem devreye girer. Ruslar, 1917 Devrimi sonrası kendi istekleriyle bölgeden çekilmişlerdir. Ancak filmin geçtiği 1970'li yılların politik ortamını düşünürsek, Rusların ekilişi, o dönemin ihtiyaçları çerçevesinde bir zafer olarak hatırlanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Filmde birbiriyle çatışan öyküler, hatırlama ve unutmaya gerilimi üzerinden yapılandırılır.

Ayşe/Eleni, dn aldığı kimliğin yüküyle, diğer kadınlarla birlikte arka arkaya dizilerek dar patikalardan yaylaya ulaşırken, ailesiyle birlikte g ettikleri o günü hatırlar. Selma'nın ölümüyle su yüzüne çıkan aidiyet sorunu, hakikati bulmak, ait olduğu yeri saptamak için değil, aidiyete dair im-geleri katılaştıran ve başka öyküleri yerinden eden çerçevelemenin kendisini sorunsallaştırmak için anlatıya dâhil olacaktır. Ayşe/Eleni, sonrasında diğer kadınlarla birlikte yayladan dönmeyi reddeder. Orada yalnız kalmayı tercih eder ve bir süre kimseyle görüşmez. Hastalandığında yanına gelip, kötü ruhlardan arınması gerektiğini düşünerek kurşun döken kadınları kovar.³⁹ Hasta olduğu süre boyunca "Niko" ismini

Bulutları Beklerken, milliyetçiliğin cinsiyetçilikle eklemlenen bir ideoloji olduğunun en değerli kanıtlarından birini, meyhanede sarhoş iki adamın konuştukları sahnede verir. Cinsiyetçi bir jargonla konuşan adamlar, komünistleri "Moskof pi kuruları" diye aşağılarken, Ayşe/Eleni'nin Hıristiyan kimliği açığa çıktıktan sonra, Selma'nın da Hıristiyan olup olmadığını sorgular. Adamlardan biri şöyle der: "Kazıp çıkaralım onu da bakalım, gvursa anlarız. Karılar sünnet olmaz. Bakarız ters mi dönmüş, toprak kabul etmiş mi onu, boynuz mu çıkmış" Ayşe/Eleni'nin komşusu olan kadınların, onun gerçek kimliğini öğrendikten sonra verdiği tepkiler erkeklerinkinden farklıdır. Mehmet'in annesi Feride, Ayşe/Eleni'ye Tanasis'ten gelen mektubu vermek üzere yaylaya çıktığında, "bilseydim

sayıklar ve Mehmet'e Niko diye sarılır. Mehmet'in, Ayşe/Eleni'nin fotoğraflarında gördüğü "o garip adamlara" benzettiği Tanasis, Ayşe/Eleni'nin yaşayıp yaşamadığını bile bilmediği Niko'yu Selanik'te bulacaktır.

Boş, harabeye dönmüş eski evinde ezan sesini dinleyen Tanasis'e rastlayan Mehmet ve Cengiz, onu takip ederler. İzlediğini anlayan Tanasis, aksanlı Türkçesiyle Mehmet'e, "adın ne" diye sorar. Mehmet'in "Ayşe Teyze gibi konuşuyorsun" demesi üzerine Tanasis, filmin temel sorularından birini daha sorar: "Ayşe Teyze kim"? Yaylaya çıkan Tanasis ve Mehmet, onu bulduklarında, Ayşe/Eleni bir yamacın başında sisler içinde oturmuş, kendi anadilinde yaşadıklarını anlatmaktadır: Ayşe/Eleni'nin annesi Marika, göç ettikleri sırada kız kardeşi Sofia'yı omzunda taşır. Sofia hastalanır ve sonunda ölür. Babası ise dağlarda çoktan vurulmuştur. Ayşe/Eleni "Niko, geri döndün" diyerek başladığı hikâyesine şöyle devam eder:

Hey gidi Niko! En zor olanı gecelerdi değil mi? Sanki herkes bütün gücünü gündüze saklıyordu, sırf geceleri ölebilmek için. Neden yaptılar bunu Niko? Söz vermişlerdi, sadece birkaç gün yürüyecektik, sonra geri dönecektik. Sonra ne oldu? Mersin'e kadar ölülerimizi karlara göme göme yürüdük.

Mehmet'i Niko, Tanasis'i Süleyman baba yerine koyan Ayşe/Eleni, o zaman söyleyemediklerini söyleyerek, kimliğini bastırmayı kabul ettiği ve Niko'dan ayrıldığı için hissettiği

bir mektubun seni aşağıya indireceğini, çoktan okuma yazma öğrenirdim", der (Özlem Özdemir, (2011), "Women and Coping with the Past in New Turkish Cinema", **European Sociological Association 10th Conference: Social Relations in Turbulent Times**, University of Geneva and Swiss Sociological Association, 7-10 September 2011, Geneva).

suçluluk duygusundan kurtulmaya çalışır ve şöyle der: “Niko, ona kim olduğunu söyleyelim mi? Niko benim kardeşim! Ben, Eleni Terzidis! Prodrornos ve Marika Terzidis’in kızı. Babam Niko’yu bana emanet etti. Ölmeden önce vasiyet etti. Niko’yu koru dedi” Onun öznel hikâyesi ve fotoğraflarıyla devreye giren toplumsal bellek, aidiyetin katı bağlarını onunla birlikte çıktığımız yolculukta çözecektir. Onun bu yolculuğa çıkmasını sağlayacak olan Tanasis ile bir sürgün hikâyesi daha eklenir anlatıya ve hafızalarımıza. Tanasis’in gelişile, Cengiz’in sohbet ettiği balıkçı Muharrem’in de kimliğine dair bir muğlâklık oluşur. Muharrem’in “martı” isminde bir teknesi vardır. Tanasis ile Muharrem’in ilk karşılaşma anında, Tanasis ona “teknenin adını değıştirmemişsin” der. Muharrem kendi adını değıştirip, teknenin adını değıştirmemiş olabilir. Ama aslında Rum kökenli olması “martı” ismini koymasına engel de değildir. Bu yine filmin katı kimlik tanımlarını sorunsallaştırdığı anlardan biridir. Bu sahneden, Tanasis’in Tirebolu’da bir geçmiş olduğunu da anlarız.

Anadolu Rumları, ulus-devletin kuruluş aşamasında, karşıt bir unsur olarak yer alıp kaybeden ve sürgüne mahkûm edilen halk olurlar ve bu yazgıları eski Sovyetler Birliği’nde de devam eder.⁴⁰ İki eski dostun denize açılıp içtikleri akşam, Tanasis, “Rusya benim sürgün evim oldu” diyerek, orada yaşadıklarını balıkçı Muharrem’e anlatır. Kendini hiçbir yere ait hissedemeyen Tanasis, balıkçı Muharrem 1916’daki göç dalgasında onu öbür yetimlerle birlikte Rusya’ya kaçırdıktan iki yıl sonra Yunanistan’a gider. 1947’de “Yunanistan’ı emperyalistlerden temizlemek için” partizanlara katılır. Ama bu kez de emperyalistler tarafından sürülerek kendini yine Rusya’da bulur. Tam 27 yıl sonra, Yunanistan hükümeti kapıyı açmış,

Ersoy, (2003), a.g.y., s. 79.

eve dönebileceklerini söylemiştir. “Hangi eve” diye sorar Tanasis ve ekler: “Ben de kendi kendime dedim ki, bari 59 yıl önce ilk kovulduğum eve bir uğrayıp da gideyim”

Geçmiş önemlidir. Milan Kundera’nın şiirsel diliyle ifade edecek olursak, “[...] geçmiş yaşam doludur, kızdırır, başkaldırır, yaralar, o kadar ki, bu yüzden onu yok etmek ya da yeniden yaratmak isteriz. Geleceğe egemen olmak istenilmesinin nedeni, geçmişi değiştirecek güce sahip olmaktan başka bir şey değildir” ve tüm kavgalar, “fotoğraf stüdyolarına girerek fotoğrafları rötuş edebilmek ve yaşam öyküleriyle tarihi yeniden yazabilmek içindir”⁴¹ Gerçekten de hem Ayşe/Eleni hem Niko, hem de anlatı içinde unutmaya üzerine kurulu olan ulusal belleği temsil eden Selma için önemlidir fotoğraflar. Bu üç insanın öyküsünün çatışması, tam da aile fotoğrafları aracılığıyla inşa edilen kimlik kurgusuna ve geçmişi yeniden yaratma mücadelesine dayanır. Selma’nın aile fotoğraflarında olduğu gibi, Niko’nun fotoğraflarında da Ayşe/Eleni yoktur.

Tanasis’in kendisine Niko’yu bulduğunu bildiren mektubunu aldıktan sonra, Selanik’e gitmek üzere yola çıkan Ayşe/Eleni, Niko’yu bulduğunda onun inkârıyla karşılaşır. “Bu kadın da kim” diye soran eşine Niko’nun, “bilmiyorum, bilmek de istemiyorum” şeklinde verdiği yanıt, Ayşe/Eleni’nin kimliğini bastıran Türkiye’deki ulus-devlet söylemini yansıtır. Ayşe/Eleni, hem evlatlık verildiği aile hem de Niko tarafından dışlanan, dolayısıyla hiçbir yere ait olmayan, ebedi sürgün, ebedi evsizdir. Kendine Ayşe/Eleni’nin olmadığı yeni bir geçmiş kurgulayan Niko gibi, Ayşe/Eleni de geçmişi yeniden kurar. Tam da Selma ve Niko’nun kurguladığı geçmiş öyküsünü yerinden edebilmek için. Dolayısıyla farklı öykülere ait

Milan Kundera, (1988), **Gölüşün ve Unutuşun Kitabı**, çev. A. Emeç, İstanbul: Can Yayınları, s. 32.

imgeleri silme işlemine dayanan çerçevelemenin kendisini yerinden eder. Bu yüzden kendi aile fotoğrafını çıkarır ve Niko'nun yarım kalan albümüne yerleştirir. Ulusal söylemle bütünleşmiş izleyici için bir hatırlatma olan bu sahne, aynı zamanda "öteki"nin anlatısına yer açma talebinin bir ifadesidir.

Assmann'a göre, tarih, toplumsal belleğin tam aksi bir seyir izler. Bellek, sadece benzerlik ve sürekliliği temel alırken, tarih, farklılık ve düzensizlikleri önemser. Toplumsal bellek, gruba "içinden" bakıp geçmişin görüntüsünü tüm kademelelerinde hatırlanabilir biçimde yansıtmayı hedefler ve derin değişimleri reddeder. Tarih ise bu tür değişimsiz dönemleri aradaki "boşluklar" olarak resmin dışında bırakır.⁴² Ayşe/Eleni'nin kendi aile fotoğraflarını çıkarıp Niko'ya verdiği son sahnede, o, toplumsal belleği devreye sokan bir figürdür; hem kendi hatırlar hem de hatırlatır, değişmelerin izlerini taşımaksızın. Niko ise bu değişimsizlikleri, "boşluk" olarak algılayan tarihsel bellektir. Tıpkı Niko'nun fotoğraflarında olduğu gibi, geçmiş, bir tür boşlukla kayıtlıdır; dolayısıyla fotoğrafın tamamlanışı hep eksik hep yarımdır. Bu boşluk, öznel deneyimlere bir dışlama olarak yansır. Selma ve Niko'nun fotoğraflarında Ayşe/Eleni'nin yokluğunda olduğu gibi.

Selma da Niko da katı kimlik formasyonları içine dâhil olmuşlardır. Ayşe/Eleni ile birlikte çıktığımız yolculukta, onun anlatısının ve belleğinin sunduğu yeni olanaklar, tam da onun belirsiz konumunun taşıdığı verimli alandan beslenecektir. Ayşe/Eleni'nin talep ettiği görme biçimiyle puslu bir geçmişe bakmak, öznel deneyimin tarihsel anlatıyla buluştuğu yere bakmaktır. Puslu bir bakış, bir tür hatırlamadır, aynı zamanda unutmadır. Bulut metaforu, bu ikisinin aynı andalığının gerilimini taşıdığı kadar, Ayşe/Eleni'nin belirsiz konumunda ol-

Assmann, (2001), a.g.y., s. 46.

duğu gibi, baskıcı ve sığ netliklerden ziyade, “öteki” öyküleri dâhil edebileceğimiz verimli belirsizlikler alanına işaret eder. Tarihsel bir anlatıyla öznel bir deneyimi buluşturan bu öyküde, “bu garip adamlar da kim” sorusuyla sarsılan izleyici, unutmama ve hatırlama arasındaki diyalektiğe çarptırılır.

Gayrimüslim azınlıkların ulusal kimliğe olan sadakatiyle yetinmeyen bir anlayışın vahşetini bize “hatırlatan” bir diğer film, İstanbul’da, 1955 yılında, başta Rumlar olmak üzere gayrimüslimlere yönelik şiddet olaylarının meydana geldiği 6-7 Eylül olaylarını konu alan *Güz Sancısı*’dır (Tomris Giritlioğlu, 2009). İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakóltesi’nde asistan olan Behçet’in, karşı apartmanda babaannesiyile oturan ve fahişelik yapan Rum kızına âşık olmasını, bu sebeple içine düştüğü çelişkileri anlatan filmin başlangıç jeneriğinde, yerdeki bir gazete parçasının “Amerika Kıbrıs davasında Türkiye’yi destekliyor” şeklindeki başlığı, filmin hangi dönemde geçtiğinin ipuçlarını verir. Filmin açılış sahnesinde, Behçet, penceresinden karşı apartmanda boynunda haç işareti olan, sonradan isminin Elena olduğunu öğreneceğimiz genç bir kadını gözetler. Behçet’in bu gözetlemeci tavrı ve olaylara hep seyirci kalması, filmi eleştirel kılan önemli bir nokta olarak karşımıza çıkacaktır.

Behçet, Kıbrıs meselesiyle ilgili olarak ne düşündüğünü tam olarak bilmemektedir. Olayların içine, Kıbrıs Türk’tür Cemiyeti çevresiyle kurduğu ilişkiler sebebiyle çekilir. Kendisiyle aynı fakóltede asistan olan, aynı zamanda anlatıda “sağcı” olduğu belirtilen Ömer Saruhan’a ait bir gazetede (*Havadis*) yazarlık yapan, çocukluk arkadaşı Suat’ı (Türkeri), Adnan Menderes’le yakın ilişkiler içinde olan ve Kıbrıs Türk’tür Cemiyeti’nin önde gelen ismi Kenan Bey ve adamlarına ihbar etmek istemez, etmez de, ama üniversitede Suat gibi düşünenler için muhbirlik yapar. Suat, Behçet ve Kıbrıs Türk’tür Ce-

miyeti'nin diğer üyelerini, Kıbrıs'taki iki halkın gerçekte ne talep ettiğini bilmedikleri, cehalet içinde oldukları gerekçesiyle eleştirir.⁴³ Kenan, Behçet ve *Havadis* gazetesinin sahibi ve aynı zamanda Kıbrıs Türk'tür Cemiyeti mensubu Ömer Saruhan'ın yemek yedikleri akşamın sonrasında, Ömer Saruhan, Elena'nın evinde ölür. Saruhan, o evde öldüğü için, orası tekinsiz bir mekân olarak kurulur. Bunda, Elena'nın babaannesinin kötücüllüğünün de önemli bir payı vardır.⁴⁴

O son akşam yemeğinde, "hamaset ve kışkırtmayla siyaset olmadığını" belirten ve cemiyet içinde ılımlı görüşleriyle öne çıkan Saruhan, Elena'nın evinden bir çuvala sarılı olarak çıkarılır. Behçet, evinin penceresinden olanları görür, ancak gördüklerini Suat'la paylaşmaz. Gazetelerden, Saruhan'ın Tayyare yolunda arabasında ölü olarak bulunduğunu okuyan Suat, ölüm sebebinin "kalp sekmesi" olduğuna inanmaz ve bu ölümü araştırmaya karar verir. Bu araştırma yüzünden, Kenan ve İsmet'in adamları tarafından sonradan dövülerek öldürüle-

Suat'ın Behçet'le kavga ettiği sahnede Behçet'e söylediği gibi, bu Behçet'in cehaletidir, babasının değil. Behçet'in babası Kamil Efendi, aslında minnet borçlu olunan bir kuşağın timsali olarak temsil edilirken; Behçet'in nişanlısı Nemika'nın babası Kenan ise onun "kötü bir suretidir" Minnet borçlu olunan kuşağın temsilcisi olarak Kamil Efendi, tecrübeleri yoluyla olayların bu noktaya geleceğini biliyordur (Özlem Özdemir, (2010), "Yeni 'Türk' Sinemasında Milliyetçiliğin ve Cinsiyetçiliğin Yeniden-Üretimi", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo, Televizyon ve Sinema ABD, Ankara, s. 195).

⁴⁴ Elena'nın babaannesi kötücüllüğünü, torununu fahişelik yapmaya zorlamasından, onun sırtından para kazanmasından ve Kenan Bey ile Elena'yı sevişirken Behçet'e seyrettirmesinden alır. Behçet'e, "seyre para almıyorduz nasılsa" demesi, anlatının genel söylemi içinde onun paragöz de olduğunu ima eder gibidir (Özdemir, (2010), **a.g.y.**, s. 233). Ayrıca Behçet de dâhil olmak üzere, anlatıdaki "Türk" erkekler, Rum kadınlarla cinsellik ve arzu üzerinden ilişki kurar. Dolayısıyla film, hep fahişe olarak temsil edilen gayrimüslim azınlık klişesini tekrar eder.

cek olan Suat, Saruhan'ın aslında zehirlenerek öldürüldüğünü öğrenecektir. Behçet ise Saruhan'ın zehirlendiğine inanmak istemez ve bu konudaki kuşkularını Elena'ya açar. Elena'dan kuşkulanır, çünkü Behçet için âşık olduğu Elena, "öteki" olarak onda hem arzu hem de kuşku uyandırır.

Kenan Bey ve Ömer Saruhan, Elena'nın evine müşteri olarak giderler. Kenan Bey'in işbirlikçisi İsmet'in ise Elena'ya karşı öfkeyle karışık bir cinsel arzusu vardır. İsmet, şiddet olaylarının tırmandığı ve azınlık dükkânlarının yağmalandığı o gece, Elena'nın peşine düşer ve onu oyuncakçı Yorgo'nun dükkânında yakaladığında, film bize ona ne yaptığını göstermez. Behçet, Elena'yı orada bulduğunda yaralıdır. İzleyiciye tecavüze uğramış olma olasılığının bulunduğu sezdirilir. Filmi eleştirel olmaktan uzak kılan noktalar, bu türden sezgiye ve açık yorumlar alanına açılan imalardır. Sezgilere bırakılan diğer noktalar, gayrimüslim azınlıkların mülklerinin yağmalanması dışında, zorunlu göçe maruz kalanlara ve ölümlere dair olanlardır.

Güz Sancısı'nda, neyin nasıl hatırlanacağını "belirleyen" bir izlek takip etmek mümkündür. Resmi ideolojinin etnisist karakterini "unutarak" ya da "geçmişî idealize ederek", 6-7 Eylül olaylarını, Cumhuriyet'in kurucu kuşağından olan Kamil Efendi'nin sonrasında güçlenen ve toplumsal şiddetin bu noktaya gelmesinden rahatsızlık duymayan "kötü adamlar" kuşağına atfeder.⁴⁵ Olayların arkasındaki güç, hem gizemlileştirilir hem de sadece ima edilerek geçiştirilir. Beyoğlu'nda yağmalama ve yıkım olayları olurken, Kenan Bey'in girdiği bir dükkânda yaptığı telefon görüşmesinde, Kenan Bey'in de üzerinde daha üst düzeyde birilerinin olduğu sezdirilir. Giritlioğlu sinemasının tipik bir özelliği, geçmişte yaşanan

Özdemir, (2010), a.g.y., s. 192.

travmatik olayları ele alırken, hep iyiler ve kötüler karşıtlığı kurmaktır. *Güz Sancısı*, 6-7 Eylül olayları bazında neyi hatırlamamız gerektiğini, bu karşıtlıklar üzerinden inşa eder. Beyoğlu'ndaki dükkân isimlerinin çoğu gayrimüslim azınlık dillerindedir ve dükkân sahiplerinin, daha sonraki yağmalama sahnelerinden de anlaşılacağı üzere, zenginlikleri betimlenir. Buna karşıt olarak şehirlerde kapıcılık yapan, köylü kasketiyle sokak aralarında süt dağıtan, yoksul Anadolu halkı vardır. Halklar arasında bir sorun olmadığının, olayları kışkırtan kötücül güçler olduğunun altını çizen film,⁴⁶ bu vurgu aracılığıyla, olaylara dair hatırlama çerçevemizin "kardeşlik" söylemi üzerinden şekillenmesi sağlar.

Güz Sancısı, 1950'li yıllarda ve özellikle 1960'larda, milli ideolojinin Cumhuriyetin kurucu elitlerinden halka doğru yayıldığını, milliyetçiliğin popülerleştiğini hatırlama çerçevesinin dışında tutarak, 6-7 Eylül olaylarının halktan kaynaklı olarak ortaya çıkmadığını, iyi-kötü karşıtlığı yaratarak anlatır. Oysaki *Havadis* gazetesinin, Saruhan'ın ölüm haberi vesilesiyle attığı şu başlık, filmin dilinin sürçtüğü ve kendini ele verdiği noktadır: "Yasımız Büyük: Halkımızın Vicdanını Kaybettik" Sol popülizmin o dönemdeki "halk" tanımına katılır film. Bütün milliyetçi ve kötücül duygulardan azade bu halk tasavvurunda, halk vicdan sahibidir, Rum vatandaşlara saldırmaya meyil etmemiştir. Şiddet olaylarının yaşandığı sahneden de anlaşılacağı gibi, ellerinde sopalarla etrafa saldıran hezeyan halindeki kalabalığa karşıt olarak, halktan insanlar, Rum vatandaşları korumaya çalışır, onların bir kamyonete binip olay yerinden uzaklaşmasına yardım eder. Filmin bu türden sahnelerinde, halkın sağduyusuna dair bir gerçeklikten çok, inşa

⁴⁶ Özdemir, (2010), a.g.y., s. 196.

edilen bir gerçeklik vardır ⁴⁷ ve geçmiş, bu açıdan yeniden kurgulanır.

Geçmişin idealize edildiği bu hatırlama teşebbüsünün, travmatik geçmişle gerçekten bir yüzleşme potansiyeli taşıyıp taşımadığını sorgulamak gerekir. *Güz Sancısı*, doğrudan bir mağduriyet hikâyesi örmese de, zengin Rum'un karşısına yoksulluk içinde yaşayan, köyden kente göç edip kapıcılık, hamallık yapan, ama özünde saf ve iyi niyetli Anadolu'yu koyar. İyi Türk ve kötü Türk karşıtlığını kurarak ve yine Rum-lardan iyileri (Yorgo ve Elena) ve kötülerini (Elena'nın babaan-nesi) yan yana getirerek, "her toplumda iyiler ve kötüler var-dır" önermesini ortaya koyar. 6-7 Eylül 1955'te gerçekleşen olaylar, milli bir ekonomi yaratmak amacıyla gayrimüslimle-rin tasfiyesini içerdiği kadar, "etnik homojenleştirme" kavra-mını da içerir. Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı ve Kıbrıs'taki Rumların Türklere saldırdığı yönündeki haberler, milliyetçi refleksleri besler. Saldırgan kalabalığın arasından geçip evine giren ve askeri üniformasını giyerek tekrar dışarı çıkıp, dışarıdaki kalabalığı durdurmak, Rum komşularını ko-rumak isteyen emekli bir albaya ya da bir kapıcının "burada hiç gâvur yok, hepsi bizdendir hadi yukarı mahalleye" diye-rek, apartmana saldırganların girmesine engel oluşuna odak-lanan film, halkın milliyetçi tepkilerine yol açan mantaliteyle yüzleşmeyi imkânsız kılar.

Filmi eleştirel kılan ve bir yandan toplumsal yüzleşmeye imkân tanıyan önemli noktaları da göz ardı etmemek gerekir. Eleştirel bakış, film boyunca özellikle "olaylara seyirci kalma" vurgusuyla işler. Filmde nasıl ki, Elena'nın babaannesini, Beh-çet'in falına bakarken, "seni tanıdım ben, sen seyircisin bu hayatta" diyerek onu yargılayıp, Behçet'in kendini sorgulama-

sına ve karakter olarak bir dönüşüm geçirmesine neden oluyorsa; bugünün izleyicisi de, Behçet karakterinde somutlandığı gibi, o olaylara seyirci kalındığı gerçeğiyle yüzleşmek zorunda bırakılır. Behçet, Suat'ın dövülerek öldürülüşünü bir süre izler, görmeye katlanamaz ve ara sokaklara kendini atıp kaçar; kapı aralığından Kenan Bey'in İsmet'e "işin Selanik ayağını bağlamışken durmak aptallık olur" dediğini tesadüfen duyar, yine bir şey yapmaz. Ömer Saruhan'ın Elena'nın evinden çuvala sarılı bir şekilde çıkartıldığına tanık olduğunda bile, Elena'nın bir "öteki" olarak tekinsiz görünüşünden şüphelenir, olanları sorgulamak yerine "seyreder"

Behçet, hayattaki seyirci rolünü, Elena ile Kenan Bey'i sevişirken seyrettiği sahnede de yerine getirir. Behçet, kendi deyişiyle, Elena'nın "seyirlik olduğunu düşünmemiştir hiç"; ancak Behçet, kapının üzerindeki o yuvarlak delikten bakarken, Kenan ve Elena'nın sevişmelerini Behçet'in öznel bakış açısı çekiminden veren film, Elena'yı seyirlik bir nesneye dönüştürür. 6-7 Eylül olaylarına seyirci kalınmasındaki gizli hazzı açığa çıkarmaya çalışan film, her ne kadar eril bakışı ve resmi ideolojiyi yeniden üreten söylemiyle karakterize olsa da,⁴⁸ olaylara seyirci kalındığı gerçeğinin altını çizer ve o günleri "hatırlatır" Meydana gelen olaylarda, milliyetçi gruplarca İstanbul'da ve İzmir'de yaşayan azınlıkların mağaza ve dükânlarına, evlerine, mallarına, canlarına saldırılar düzenlenir, birçok Rum Türkiye'yi terk etmek zorunda kalır. Üniversite-deki eylem hazırlıklarında, daha sonra sokaklarda, Kıbrıs Türk'tür Cemiyeti'nin faaliyetleri sırasında sık sık işittiğimiz, "Yıllar önce yaptık, yine yaparız, Yunan'ı denize dökeriz", "Kıbrıs Türk'tür Türk kalacak", "Rumlar gidecek bu iş bitecek" sloganları, milliyetçi refleksle bir yüzleşme imkânı sunar.

Ancak yine de bunun anlatı içinde halkı aklayan bir yanı vardır. Yağmalama ve şiddet olayları yaşanırken, insanların sokakta ve camları kırılmış dükkânlarda halı, buzdolabı, koltuk, şapka, kürk, para, ne bulursa aldıkları sahnede, bu davranışları milliyetçi tepkiyle ilgili değil de, amaçsızmış gibi görünür. Mersin'e göre, azınlıkların dükkânlarının yağmalandığı, Beyoğlu'nun caddelerinin şapkalar, koltuklar, elbiseler, avizeler, kumaşlar, mankenler, abajurlar ile kaplandığı ve sokakta yürümenin zorlaştığı sahne, düşsel bir sahnedir. Saldırıların gerçek-dışılığını, sokağa atılmış bir piyanonun üzerine çıkmış, kafasında pembe renkli bir kadın şapkası olan bir adamın elindeki tüyleri havaya üflediği sahnenin verdiği düşünülür.⁴⁹ Ancak bu büyümlü atmosfer, Mersin'in belirttiği gibi, olayların gerçeklikten uzak bir şekilde anlatılmasından ziyade, ancak bir düşte görülebilecek olayların "gerçekten" olduğunu anlatmasıyla, izleyicinin belleğindeki bastırma ve unutma dinamiklerine karşı bir yüzleşme ve hatırlama mekanizması olarak işler.

Sancar'ın da belirttiği gibi, geçmişle hesaplaşma, doğrudan geçmişte yaşananlara odaklanan bir tarihsel ilgiden ziyade, geçmişin bugüne yansıyan etkileriyle uğraşmayı ifade eder. Geçmişle hesaplaşma, aynı zamanda bireysel ve kolektif kimlik meselelerinin tartışıldığı kamusal bir iletişim sürecidir. Çünkü geçmişle ilişki, *Bulutları Beklerken* filminde de gördüğümüz gibi, kimliğin oluşumundaki temel kaynaklardan biridir. Bu nedenle Sancar'a göre, "geçmişle yüzleşme iradesine sahip olmak ile yeni bir bireysel veya kolektif kimlik oluşturma isteği arasında yoğun bir etkileşim vardır".⁵⁰ Sinema, bu anlamda, Türkiye'de gayrimüslim azınlıklara yapılan psikolo-

Mersin, (2010), *a.g.y.*, s. 26.

Mithat Sancar, (2006), "Geçmişle Yüzleşme: Bir Adalet ve Özgürleşme Sorunu", *Birikim*, 211, s. 18-26, s. 24-25.

jik ve fiziksel şiddet uygulamalarıyla yüzleşmek konusunda, kamusal bir tartışma ortamı olmaya adaydır. Ancak bunun toplumsal karşılığını “gerçekten” bulması, “paylaşılan hafızanın” ortaya çıkabilmesi için, geçmişle yüzleşmeye ve bu bağlamda yeni bir kolektif kimliğe dair bir arzu ve toplumsal bir talep olmalıdır. Ermeni meselesi gibi tabu olan, bu açıdan temsil edilemez olan konular hâlâ olsa da, incelediğimiz filmlerde, bu toplumsal yüzleşmeyi sağlayacak potansiyel vardır. Geçmişle yüzleşme iradesinin ve yeni kimlik talebinin, 12 Eylül sineması için de geçerli olup olmadığına bir bakalım.

12 Eylül’ü Anlatmak⁵¹

Yaşanan toplumsal ve bireysel acılar ne kadar fazlaysa, bu acıları temsil etmenin de o kadar zor olacağını ve bunun etik sorunları da beraberinde getireceğini belirten Çelenk Özen’e göre, kurgusal bir öykü, toplumsal travmaları bizzat deneyimleyen ve kayıp yaşayan insanlar tarafından problemli bulunacaktır. Çelenk Özen’e göre, “geçmiş anlatısına yöneltilen hakikate vefa talebi, kurmaca bir aşk acısı kadar, toplum olarak anılan ‘hayali cemaatin’ kolektif acısını da özneliği ve kişiselliğiyle boydan boya aşan bambaşka bir acıdan yükselmektedir. Böyle bir kaybın acısını sadece televizyonun değil, hiçbir bellek mekânının gereğince kayda geçemeyeceği, hatırlayamayacağı açıktır”.⁵² Yazar, 12 Eylül 1980 askeri darbesini konu alan film ve dizilerin çok sık eleştiriye maruz kalmasının ardında, bir temsil edilemezlik düşüncesinin olup olmadığının

Çalışmanın bu kısmı, Ege Üniversitesi’nde 26-27 Nisan 2012 tarihlerinde düzenlenen I. Uluslararası İletişim Öğrencileri Sempozyumu’nda sunulan “Türk Sinemasında 12 Eylül ve Geçmişle Hesaplaşma” başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.
Çelenk Özen, (2010), a.g.y., s. 182.

araştırılması gereken bir konu olduğunu belirtir.⁵³ 12 Eylül'ün filmlerde "doyurucu" bir şekilde bir türlü yer alamamasının nedeni, acının büyüklüğü karşısındaki "temsil edilemezlikten" ziyade, "adlandırılamazlık"tır. Adlandırma, travmayı tanımdır. Bunun gerçekleşmemesi, yeni bir kimlik talebine olan ilgiyle ve Türkiye'nin siyasal kültürüyle ilgili bir mesele gibi duruyor. *Beynelmilel*, tam da siyasal kültürün kendisi üzerine eleştirel bir biçimde düşünmeye davet edişiyse, bugüne kadar yapılmış olan 12 Eylül filmlerinden başka bir yerde durmaktadır ve 12 Eylül anlatılarında bir dönüm noktasıdır.

Senaryosunu Sırrı Süreyya Önder'in yazdığı ve yönetmenliğini Muharrem Gülmez'le paylaştığı *Beynelmilel* (2006), 1982 yılında Adıyaman'da geçer. Askeri darbe ve sonrasında gelen sıkıyönetim koşullarında, Adıyaman'da "gevende" olarak adlandırılan yerel müzisyenlerin başlarından geçenleri konu alır. Müzisyen Abuzer Yayladalı, kızı Gülendamlar, babası ve kardeşiyle birlikte yaşamaktadır. Abuzer ve müzisyen arkadaşlarının, darbe koşullarında işlerini gizlice yapmak zorunda bırakılışlarını hicveden filmin en önemli yanı, 12 Eylül'ün alışılmış anlatılma biçimlerinin dışına çıkarak, 12 Eylül'ü "merkez"den değil, bizzat "çevre"den, yerel kültürün "içinden" bir bakışla anlatmasıdır. Filmde, yerel kültür-modern kültür, yerel müzik-çağdaş müzik, yerel giysiler-modern giysiler, yerel ağız-"düzgün" Türkçe, eğlence-baskı karşıtlıkları kurulur. Bu karşıtlıkların ipuçlarını, pavyon şeklinde düzenlenmiş kamyonun yakalandığı sahnede ve gevendelerden çağdaş bir orkestra oluşturulmasına karar verildiği sahnelerden alırız.

Eğlence-baskı karşıtlığının biçimsel olarak da desteklendiği filmde, içerisi pavyon şeklinde dekore edilmiş bir kamyon-

A.g.y., s. 186-188.

nun, gelen bir ihbara dayanarak peşine düşen askeri araç, sonunda kamyonu park edilmiş bir vaziyette yakalar. Askerler, kamyonun arka kapısını açtığında, izleyici, içeride eğlenen insanların bakış açısı çekiminden, silahlarını doğrultmuş askerleri görür. Bu sahne, yerel kültürün içinden, askeri elitin nasıl görüldüğünü gösterir. “Dışarı”daki askerlerin konumundan “içeri”sinin tekinsiz ve kapalı bir kutu oluşu, ordunun elit tabakasının “çevre”ye yönelttiği bakışın bir eğretilmesi olarak karşımıza çıkar. Askeri yönetimin, kültürel modernizasyon amacıyla gittikçe absürt ve keyfi bir hal aldığını, gevendelerin başına gelenler yoluyla anlatan *Beynelmilel*, askeri elitin halktan insana ve onun kültürüne ne kadar uzak olduğunu, kamyondaki çalgıcıların Sıkıyönetim Komutanlığı’na götürüldüğü sahnede verir. Asker, görevli albaya o sırada komutanlıkta gözaltında tutulan diğer insanları tanıtır:

Asker: Bunlar Dev-Solcu komutanım, (birini işaret ederek) bu, Emegın Birliğı’nden. Bu, öğretmen komutanım. Bu ikisinin de ailesinde aranan şahıs var.

Albay: Bunlar hangi örgütten?

Asker: Bunlar gevendeler komutanım.

Albay: Gevende mi? Öyle bir örgüt de mi var?

Asker: Hayır, örgüt değil de yerel müzisyenler komutanım. Halk bunlara gevende diyor. Bir kamyonda izinsiz eğlence yapıyorlardı.

Albay: Kamyonda mı, nasıl kamyonda?

Asker: Pavyon şeklinde düzenlemişler komutanım.

Geceleri devriye gezen askeri araçların varlığının yanı sıra, simge, yazı, pankart, başta sokağa çıkma yasağı olmak üzere, şehre giriş çıkış kontrolleri gibi pek çok uygulama aracılığıyla, kentin bütününe sinen baskının varlığı iyice hissettirilir. Baskı, güvenlik önlemleri görüntüsü altında, gündelik

yaşamın olağan bir parçası olmuştur. Çünkü kente çok yakında Milli Güvenlik Konseyi gelecektir, hazırlıklar yapılmaktadır. Halkın üniformalı insanlara karşı duyduğu korku ya da itaat, bir gece, Haydar ve arkadaşının, Berberler ve Otelciler Derneği tarafından Milli Güvenlik Konseyi üyelerine hitaben yazılıp sokağa asılan “huzurumuzu size borçluyuz” pankartının ipini kesmeleri sonucu, oradan geçmekte olan bir vatandaşın yere düşen pankartı katlayıp, kutsal bir şeyi öper gibi alına koyuşunda somutlanır. Gevendelerle birlikte pavyon işinde çalışan Servet’in kardeşi ve aynı zamanda Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde öğrenci olan Haydar’ın, kente ilk geldiğinde de dikkatini en çok çeken şey, “beşiniz de paşasınız zorluklara koşarsınız” yazılı pankart olur.

Gevendeler için askeri yönetimin bulduğu ilk elden çözüm, Sıkıyönetim Komutanlığı’nca çalınması yasak olunan şarkıların bir listesini çıkartmak olur. Bunlar arasında, “Lorke” adlı anonim bir halk ezgisi de vardır. Ermenice ya da Kürtçe olarak çalıp söylendiği bilinen “Lorke”nin, gevendelerin katıldığı düğünlerden birinde çalınması yönünde ısrarlar gelince, Abuzer sessizce ezgiyi çalar, düğün ahalisi de fısıltıyla söyler ve halay çekerler. Bu sırada askeri araç gelir ve askerler gevendeleri sıraya dizer. Başlarında bulunan Albay, gevendeleri küçümseyen üslubuyla şu konuşmayı yapar:

Gevende neymiş? İnsan dediğin müzikle uğraşıyorsa, gevende olmaz. Müzisyen olur, orkestra olur. Bu kentin böyle kılıksız gevendelere değil, tertipli düzenli bir orkestraya ihtiyacı var. Bugünden itibaren bir orkestra olacaksınız. Bu saçma sapan kıyafetlerle görmek istemiyorum bir daha (çoğu şalvar giymiş olan gevendeler üstlerine başlarına bakarlar)! Üniforma gibi bir şey bulun bunlara! Adam gibi bir orkestraya ben-

zesinler. Kentte düzenli olarak çağdaş müzikler sergileyecekler. Hatta sayın konsey üyelerini bu orkestra ile karşılarız.

Gevendelere bir üniforma bulmak zorunda kalan askerler, çareyi onlara ellerinde mevcut olan “düşman” (Fransız) üniforması giydirmekte bulur. Gevendelerin, Sıkıyönetim Komutanlığı’nda, “adam gibi orkestra”ya ilk benzeme girişimlerinde, halktan müzisyen-elit müzisyen karşıtlığı önlerine çıkacaktır. Nota bilmediklerinden, önlerine konan Eskişehir Marşı’nın notalarını çalamazlar. Temsili düşman üniforması içindeki orkestranın şefi olarak atanan Abuzer Yayladalı, marşı kulaktan öğrendiği şekliyle çalarak, duruma müdahale eder ve sekiz-on marş daha öğretmekle görevlendirilir. Bundan sonra haftada iki gün sivillere değil, askerlere çalacaklardır. Asker eğlenceleri için, eskiden halkevi olarak kullanılan bina, gevendelere tahsis edilir. Buraya gelen gevende ekibi, mekânı inceler. Halk ile askeri elit tabaka arasındaki kopukluk, bir kez de burada, Picasso’nun *Guernica* tablosu aracılığıyla gündeme getirilir. Bu tablonun bulunduğu duvara, sonradan Abuzer ve kardeşi Tekin’in evlerinde misafir ettikleri pavyon şarkıcılarından birinin, Arzum Çilem’in afişi asılacaktır. 1980’li yıllardaki bir dönüşümün, “yüksek” kültürden “pavyon” kültürüne dönüşün bir göstereni olan bu sahne, Cumhuriyet’in kurucu kuşağı olan askeri elit tabaka ile dönemin darbeci kuşağının askeri elitleri arasındaki farkı göstermesi açısından da çarpıcıdır. Hem askeri elit hem de halk katındaki bir kültürel dönüşümü ifade etmesi açısından önemlidir bu sahne.

Halktan insanlara temsili düşman kıyafeti giydirmenin, anlatı içinde, ulus inşası sürecindeki kimliksel ikileme vurgu yapmak açısından da bir anlamı vardır. Kemalist devlette, kültürel homojenliğin normalizasyonu yönünde, kültürel farklılığa ve değişime karşı işleyen kolektif süreçleri, “derin mil-

let'in karanlık, bilinçdışı mekanizmaları olarak nitelendiren Robins ve Aksoy'a göre, "farklılığın reddi ya da inkârı ile kolektivitenin narsistik idealizasyonu", Türk kimliğinin inşasında devreye sokulur. "Derin millet" kavramını, bir gruba ait olmanın en temel yönü olarak tanımlayan yazarlara göre, farklılığın inkârı ve homojen kültür idealine yönelik narsisizmin aynı anda işlemesi, Türkiye'de yaşayan halklar açısından derin sorunları da beraberinde getirir.⁵⁴ Robins ve Aksoy'un belirttiği gibi, "saf bir ontolojik millet olarak tasarlanan şeyin, ampirik milletle karşılaşması" ve "resmi millet tahayyülü[nün], sıradan Türk insanının yaşamındaki gerçek heterojenlik karşısında ne yapaca[ğı]"⁵⁵ 80'li yıllarda yükselen, bastırılmaya çalışılan kimlik çatışmalarını ve iktidarların toplum korkusunu anlamlandırmamızı sağlar.

Türk-İslam sentezini, 12 Eylül'ün simgesel alanda birleştirici gücü olarak tanımlayan Dursun, Türk-İslam sentezinde, "kültür" ile "medeniyet" arasına belirgin bir çizgi çekildiğinden söz eder. Batıcı bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, milli kültür ile Batılı medeniyet ayrımını kurmadığında, Müslüman Türk kimliğini engelleyen antagonistik güç olma tehlikesini taşır. Batı medeniyeti düzeyini hedeflemek, sentezin de fantezi çerçevesi içindedir, ancak "kültür" ve "medeniyet" arasında bir ayrım yapılmadığında, Kemalizm, yabancılaşmanın, özünden kopmanın nedeni olarak belirir. Kemalizm'i, mevcut haliyle antagonizmanın kaynağı olmaktan çıkarma yönündeki ideolojik operasyon, 12 Eylül'le birlikte temel eği-

Kevin Robins & Asu Aksoy, (1999), "Derin Millet: Millet Sorunu ve Türk Sinema Kültürü", çev. E. Gen, **Toplum ve Bilim**, 82, s. 180-197, s. 182-183. A.g.y., s. 185.

lim haline gelir.⁵⁶ *Beynelmilel*'de, Picasso'nun tablosu aracılığıyla işaret edilen, hem askeri elit hem de halk katında gerçekleşen, 80'li yılların kültürel dönüşümü, bu çerçevede anlaşılır durur. Gevendelere temsili Fransız kıyafetinin giydirilmesinin ve ellerine Batı enstrümanlarının verilmesinin çifte karakteri burada ortaya çıkar. Hem Batılı bir ideoloji olarak Kemalizm'i gerçekleştirmeye çabalamanın hem de onu antagonistik güç olma tehlikesinden kurtarmanın eğretilmesine dönüşür. Gevendelerin, bir taraftan artık "Batılı" enstrümanlarla müzik icra etmelerinin; bir taraftan da temsili düşman kıyafeti giymelerinin istenmesi, kültür ile medeniyet ayrımı yapmayan antagonistik gücü aşmaya çalışmanın, "özünden kopma"ya karşı tetikte olmanın bir gösterevidir. İktidarın toplum korkusunu da anlamlandırmamızı sağlar, halktan insanlara düşman kıyafeti giydirmek.

Bir gruba, bir ulusal birliğe üye olmanın temeldeki yönünü anlatan "derin millet" kavramının, Türkiye'de yaşayan halkların heterojenliği karşısında bir sorunsal olarak ele alınmadığı, ancak 12 Eylül'ün "çevre"den deneyimlenmesine odaklanmasıyla *Beynelmilel* filmiyle benzer anlatısal kodlara sahip olan *Vizontele Tuuba* (Yılmaz Erdoğan, 2004), bizi, 1980 yılının sıcak yaz günlerine götürür. Kütüphanesi olmayan bir yere kütüphane memurunun atanmasını, kütüphane memuru ve Deli Emin'in öncülüğünde halkın işbirliği yaparak bir kütüphane inşa etmelerini ve ardından 12 Eylül 1980 askeri darbesinin gelmesini anlatan filmde, kültürel homojenliğin normalizasyonu yönündeki ideolojik operasyonlar, *Beynelmilel* filminde olduğu gibi "çevre" ve "merkez" arasındaki "tahakküm ilişkisi"nin değil, bir "kader ortaklığı"nın semptomları

Çiler Dursun, (2003/04), "Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi", *Doğu-Batı*, 25, s. 59-81, s. 75.

olarak ortaya konur. Bu çerçevede, 12 Eylül 1980 askeri darbesi de kültürel homojenlik yönünde kader birliği etmenin imkânlarını ortadan kaldıran, “merkez” ve “çevre” arasındaki iletişim kanallarını tahrip eden bir kopuş süreci olarak anlam kazanır.

Yerel gerçekliğe hegemonik bir konumdan bakışıyla, *Beynelmilel*’den farklı bir yerde duran *Vizontele Tuuba*, 12 Eylül’ü “çevre” ve “merkez” arasındaki farklılıklardan ziyade, ortaklıklar üzerinden anlamlandıran bir söyleme sahiptir. Sözü edilen “kader ortaklığı”nın en önemli belirtisi, kütüphaneye müdürü Güner Sernikli ve şehir sakinleri arasında gelişen sıcak ve samimi ilişkidir. Kader ortaklığının çerçevesini kuran şey ise, oraya Sernikli’nin de şehir ahalisinin de, Deli Emin’in ironik ifadesiyle, “atalanmış”, yani “atılmış” olmalarıdır. Bu vurgu, hegemonik bakışı temsil ettiği kadar, yerel olana ait bir gerçekliğin de altını çizer. Görüşleri nedeniyle oraya sürgün edilen Sernikli gibi, şehir halkı da sürgün durumundadır. “Her şeyin bittiği yerde başlayan şehrin” yalnızlığı ve terk edilmişliği, şehre bir otobüsün gelişinin adeta bir şenlik havası yaratmasında verilir. Deli Emin’in, Sernikli’nin kızı Tuba’ya söylediği gibi, “bu şehre çok az insan geliyor, ama şehirden çok fazla insan gidiyordur, geride kalanlar ise çok uzun bekliyordur, boş, uzun yolda birilerinin gelmesini”

Herhangi bir yer adının geçmediği filmde, anlatıcı sesin sahibi olan Yılmaz’ın, “her şeyin bittiği yerde başlayan şehir” vurgusundan, kadınların giyim ve şivelerinden, hikâyenin Türkiye’nin doğu sınırında bir yerde geçtiğinin ipuçlarını alırız. Bölgeye dair belli duyumlardan hareket ederek şakalaşan Güner Sernikli, kızı ve eşi arasında geçen, hegemonik bakışın toplumsal ve coğrafik içeriklerine değinen replikler, bir önyargıyı dile getirmeleri açısından önemlidir:

Tuba: Baba bu gittiğimiz yerde geceleri şehri eşkıyalar basıyormuş di mi?

Güner: Tabi, tabi... Her gece, her gece...

Tuba: Eyvah, n'apıcaz şimdi?

Güner: Bilmem, ölecez herhalde.

Aysel: Çok tatlısınız ikiniz de. Ben her gece gelirler demedim. Dağlarda varmış dediler.

Tuba: Peki bu mevsimde çığ düşer mi?

Aysel: Tuba kapa çenenil!

Vizontele Tuuba'daki bakış, 12 Eylül'ü "çevre"den deneyimleyen *Beynelmilel*'den farklı olarak, hegemonik olanın konumundan "çevre"ye yöneltilmiş bir bakıştır. *Beynelmilel*'deki pavyon-kamyonun içinden konumlanan kamerada olduğu gibi, "içeri"den değil, "dışarı"dan konumlanan bir bakış vardır. Çünkü filmin ilk sahnesi Kürtçe bir ezgiyle açılmasına rağmen, uzaktan görünen otobüsün sabit olan kameraya doğru yaklaşmasıyla paralel biçimde, otobüsün içinden küçük bir çocuğun söylediğini anladığımız Kürtçe şarkı belirginleştikçe, Türkçe bir ezgiye dönüşür. Bu farklılığın yadsınmasını bir tarafa koyarsak, dil dışında "merkez"le kurulan bir başka ortaklık da, Deli Emin ve Belediye Başkanı Nazmi Doğan karakterinin nezdinde, şehir halkının kütüphaneye ve kitaplara, okumaya değer verişinde ortaya konur. Güner Sernikli'nin kütüphane memuru olduğunu öğrendiklerinde birden tavırları değişir, daha bir ilgi gösterirler ona.

Kütüphanenin inşaatı bitip de açılışının yapıldığı günden sonra, oraya "hiç kimsenin, ama kimsenin" gelmediğini belirten üst sesin anlatımından sonra, Deli Emin bu duruma bir çözüm olarak, *Vizontele* (Yılmaz Erdoğan ve Ömer Faruk Sorak, 2001) filminden tanıdığımız Siti Ana'nın Kıbrıs'ta askerlik yapan oğlunun ölüm haberini alması üzerine, haberi

aldığı iletişim aracı olan televizyonu toprağa gömdürttüğü yerden çıkarmayı ve kütüphaneye koymayı önerir. Buradan anlarız ki şehir halkı değer vermediği için değil, bu imkânlardan yoksun bırakıldığı için, öncelikle de okuma-yazma oranının düşüklüğü nedeniyle kütüphaneye gelmez. *Vizontele* filminde, okuması yazması olmayan insanlara, kasabaya ilk gelişinde ölüm haberleriyle felaket getiren televizyon, bu filmde herkese açık demokratik bir araca dönüşür. “Arada bir güzel şeylerin de geldiği, ama hiçbirinin uzun süre kalmadığı” şehirde, yoksunluğun izini, şehrin “dışarıda” okuyan tek çocuğunun Yılmaz oluşunda da sürmek mümkündür.

Devrimci gençlerden Mahmut’un sevgilisi Fadile, Mahmut’un Ahmed Arif’in şiirinden bir dizeyle başlayan mektubunu okuyamaz. Bu noktada film, imkânların olmamasının yanında, “kültürel fark” ve “dil engeli”ni sorunsallaştırmaz. Kütüphanenin açılışından sonra, Sernikli kütüphanede okuma-yazma dersleri vermeye başlar ve kütüphane insanlarla dolar. Herkes halinden memnundur, Sernikli’nin ceza sonucu oraya gelmiş olmasına bile razıdırlar. Sernikli’ye ceza olan şey, Deli Emin’e ve yöre halkına armağandır. Kader ortaklığı duygusuyla Sernikli, eşi Aysel gibi burayı bir ceza olarak görmez. Aysel karakteri, bozuk yollarda sarsıla sarsıla geldiği için kırılan eşyalarına, parçalanan televizyonuna hayıflansa da, anlatı içinde kötücül bir konumda değildir. Annesinin daha varlıklı biriyle evlendirme isteğine karşı gelerek, Sernikli’nin yanında olmuş, aynı kader ortaklığının yükünü sırtlanmıştı.

Darbenin, şehre cezayla geleni alması, şehirle merkezin kopuşunu gerçekleştirir. Böylece, *Beynelmilel* filmindeki iktidar ve halk arasındaki kopukluğun sebebi, *Vizontele Tuuba* filminde, merkezin buradan “yüz çevirmesi” olarak ortaya konur. Bölgeden yüz çeviren merkez, kesinlikle Sernikli karakterinin

temsil ettiği bir merkez değil, daha çok Sernikli gibi insanlarla bölge arasında kopukluğa sebep olan bir merkezdir, baskıcı iktidar aygıtıdır. Ancak sebebin baskıcı iktidar olması, sadece 12 Eylül 1980 askeri darbesine götüren süreç için geçerlidir. Darbe koşullarını yaratan ortamdan ve darbe sürecinin getirdiği kopuştan önce de bir kopukluğun olduğunu, “evre”nin “merkez”den gelen şeylerin deneyimlenmeye çalışıldığı yer olarak sunulmasında görebiliriz. Yol, haberleşme aracı, gazete, kütüphane, televizyon, hep geç geliyordur şehre. Dolayısıyla, bölgenin hep yoksun, ebedi sürgün durumunda bırakılması, devletin ekonomik göstergeleriyle, kimi zaman ihmalkrlığıyla ilgili bir mesele gibi ele alınır. Fraksiyon atışması içinde olan solcu gençlerin, Vatan Tepesi’ne kendi politik örgütlerinin ismini yazmak için kavga etmelerinin ardından komutanlığa gtrldkleri sahnede, Sernikli ve komutan arasında geçen konuşma, bölgenin mahrum bırakılmışlığındaki ekonomik vurguyu somutlar: Sernikli ve Belediye Başkanı Nazmi Doğan, olayın mahkemeye sevk etmemesi için komutanla görüşürken, “Sosyalizmin iyi bir şeyse devlet tarafından getirileceğini” belirten komutana Sernikli, “bütün iyi şeyleri getiriyor mu devlet” diye sorar. Komutan da “ok masraflı değilse evet” yanıtını verir.

Bu konuşmanın, politize olmuş gençlerle Sernikli arasındaki ilişkinin, Sernikli’nin iyi niyetli, alışkan, öğrenmeye açık yönleriyle bölge insanını temsil eden Deli Emin’le olan ilişkisinden farklılığını ortaya koyan bir yanı vardır. Sernikli’nin gençlerle olan ilişkisinde “merkez”i temsil eden konumu, komutanın Sernikli’yle olan repliklerinde ortaya çıkar. Komutan, tehlikeli ve tehdit edici bir unsur olarak onu görür. şehir insanlarının okuma-yazma bilmemesine karşın okuma yazma bilen, politik görüşlere sahip gençler açısından, bu durumun

Sernikli karakterini üst konuma yerleştiren bir işlevi vardır. “Çevre”nin, merkezden gelen “iyi şeylerin” deneyimlenmeye çalışıldığı yer vurgusuna paralel olarak, anlatıcı üst sesin sahibi Yılmaz’ın, “hepsi iyi çocuklardı” şeklindeki yorumu da anlatının söylemsel düzeyinde, Sernikli’nin bu konumunu destekler. “Çocuk” olmaları vurgusu, bir masumiyeti ifade ettiği kadar, çevrenin geri kalmışlığına, aynı zamanda devrimci gençlerin savundukları fikirlerin altını tam olarak dolduramamışlıklarına ve yaptıklarının çocuksuluğuna da işaret eder. “Hepsi iyi çocuklardı” şeklindeki yorum, komutanın konuşmasında küçümseme olarak belirir. Vatan Tepesi’ne örgüt ismini yazma kavgasından dolayı gözaltına alınan gençleri, arabuluculuk edip mahkemeye sevk edilmelerinden kurtarmak isteyen Nazmi Doğan’a komutan, “buradaki soytarılar da büyük şehirdeki elebaşları da ne zann ediyorlar kendilerini”, der. Bu gençlerin günlük yaşamlarını ve birbiriyle kavgalarını gülünçlük içinde veren filmde, bu gülünçlük, yine bölgenin mahrumiyeti ile ilgili olarak bir eleştiri taşır.

“Çevre/yerel kültür” ve “merkez kültür” karşıtlığı, farklı fraksiyonlardan olan gençlerin politik gösterişçiliği ve anlamsız şiddetine karşılık, okuyan, “kültürlü”, savunduğu şeyler hakkında “gerçekten” bir fikri olan Güner Sernikli karakterinde belirir. Kütüphanesi olmayan şehre kütüphane yapmaya öneyak olan ve bu anlamda Sernikli’nin en içten yardımcısı, politik grupların üyeleri olan gençler değil, Deli Emin olur. Filmde, gençlerin kavgaları ve yalnızca kütüphanede sigara içme yaşağına karşı gelme noktasında hemfikir olmaları hicvedilir. Deli Emin’in Tuba’ya olan duygularını ifade etmek amacıyla, Vatan Tepesi’ne bozuk bir imlâyla yazdığı, ancak anlatı içinde uzlaşma ve barış mesajı taşıyan TUUBA, darbenin olduğu gün, askerler tarafından şifresi çözümlmesi gereken

siyasal bir yazı olarak anlaşılır. Şifresi çözülerek, TUUBA'nın açılımı olarak ortaya konan "Türkiye Ulusal Uygar Barış Akademisi" yazısı, aslında bütün toplum katmanlarında şifresi çözülmek durumunda kalınan bir dilek olarak ortaya çıkar. Fakat bu mesajı anlamak ve şifresini çözebilmek için, *Vizontele Tuuba* ve *Beynelmilel* filmleri, toplumsal ergenlikten çıkmanın önemine değinir. *Beynelmilel*'de "olmak istediğimiz şey"e, bize giydirilen ya da kendimizin giymek istediği kıyafete dair bir fikrimizin olmayışı, bu büyüme-büyümeme meselesinin tartışılmasıyla ilgilidir.

Beynelmilel'de, Milli Güvenlik Konsey üyelerinin geleceği gün giderek yaklaşmaktadır ve Haydar'ın da o güne dair bir planı vardır. Haydar, Konsey üyelerinin geldiği gün, "Komünist Enternasyonal Marşı'nı" meydana ses düzenine bağlayacaktır. Bunun için Gülendam'dan, marşı plaktan kasete kaydetmesini rica eder. Gülendam'ın evde marşı kasete kaydettiği sırada, babası Abuzer gelir ve ona bu dinlediği ezginin ne olduğunu sorar. Onun Komünist Enternasyonal Marşı olduğunu babasından saklaması gerektiğini düşünen Gülendam, "baharı karşılama" şeklinde yanıt verir.

Beynelmilel'in 12 Eylül dönemine dair en önemli eleştirisi, toplum olarak savunduğumuz ya da olmayı istediğimiz şeyler hakkında, bir fikir sahibi olmadığımız yönündedir. Filmin genel olarak baskıcı iktidarı da bu bağlamda bir sorgulamaya tabi tutmasında, "çevre"nin içinden bir bakış getirmesinin önemli bir payı vardır. Örneğin Gülendam, Haydar vesilesi ile tanıştığı Komünist Enternasyonal Marşı'nın aslında ne olduğunu bilmez. Babasına, "baharı karşılama" olarak verdiği yanıt, bir mecburiyet ve korku nedeniyle olduğu kadar, dinlediği ezgiye dair onun öznel fikrinin de bir yansımasıdır, onda uyandırdığı duygunun adıdır. Bu marşı, Haydar ona sazla

çaldığında, bu ezginin ne olduğunu bilmediğinde; Haydar’la yaptığı tartışmalarda pavyon kültürüne dair bir fikre sahip olmayışında; Haydar’a karşı hissettiği duyguların etkisiyle, bilgisizliğinden dolayı eziklik duyar. Haydar’dan öğrendiklerini pavyon şarkıcılarına aktarır. Onları, pavyon kültürünün kadın bedeninin aşağılanması üzerine kurulu olduğu yönünde uyarır. Haydar’ın Gülendam’a okuması için verdiği *Kadın ve Sosyalizm* kitabında dendiği gibi, kadınlar, mevcut düzende iki kere sömürülür ve kadınların kurtuluşu devrime bağlıdır. Oysa Gülendam’ın ya da Haydar’ın farkında olmadığı bir şey vardır. Pavyon şarkıcısı olan kadınlardan birinin dediği gibi, “pavyon evden daha iyidir çoğu zaman, hiç değilse kap kaşık yıkamazlar” Bu yakınma, özel alanda cinsiyetçi işbölümüne dair bir eleştiri taşır.

Gülendam, babasının “Muhayyer Kürdî” makamında olduğunu söylediği bu marşı kaydederken, dedesinin tepkisinden farklı değildir askerlerin tepkisi de. Bölgenin askeri eliti, gevendelerden oluşan yeni orkestra, Konsey üyelerini karşılamak üzere baharı karşılama ezgisi olarak bildikleri bu marşı seçtiğinde, onun Komünist Enternasyonal Marşı olduğunu anlamaz. Gülendam’ın dedesinin tanımıyla, “kırk tane çarşının tellalının bir odaya kapanıp bağirttikleri, ne davulun ne de zurnanın sesinin belli olduğu” bu ezgi, Konsey üyelerinin geldiği gün, karşılama müziği olarak onu çalan Abuzer ve diğer gevendelerin tutuklanmasına, Haydar’ın ise ölümüne neden olacaktır. Haydar’ın annesi, Gülendam’a, oğlunun valizinden çıkan kitapların adını okutur. Gülendam, dış kapağında Prof. Dr. Besim Üstünel yazan, iç kapağında Friedrich Engels’e ait olan bir kitabın başlığını okur: “Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni” Bunu duyan ve “engel, men-gel olmaz, ailesi de olur Haydar’ımın, devletine de özel mül-

küne de sahip çıkar kurban olduğumun izniyle” diyen annesinden farklı değildir Haydar’ın durumu da.

Haydar’ın içselleştirmeye çalıştığı fikirlerle onları hayata geçirmek arasında çabalarken yaşadığı deneyim, ona farklı bir ruh hali kazandırır. Çünkü kendisine duygularını açan Gülendaml’a, bu kan revan ortamında aşkı düşünemeyeceğini, hem zaten insanın bir kız arkadaşının olmasının küçük burjuva alışkanlığı olduğunu, bir devrimcinin yalnız ölümle nişanlı olduğunu söyler. Savunduğu fikirleri, kendi yaşamını askıya almak şeklinde deneyimleyen Haydar, yaşamı ve yaşamına kopya ettiği fikirleri arasında bir açmaz içindedir. Keza askeri elitin durumu da pek farklı değildir. Eğlendikleri “Şanzelize Sosyal Tesisleri”nin adından, bir araya geldiklerinde eşleriyle yaptıkları danslara kadar, Batılı kültürün kötü bir kopyasına dönüşürler. 30 Ağustos Zafer Bayramı Balosu’nun olduğu gün, Şanzelize Sosyal Tesisleri’nin önünde, Haydar’ın ağabeyi Servet, meydandaki ses düzenine bağlayacakları Komünist Enternasyonal Marşı’nın olduğu kaseti kıldığı için, yeni bir eylem planı yapmaları gerektiğini konuşan Gülendir ve Haydar, içerden gelen müzik eşliğinde dans etmek isterler. Dans etmeyi bilmediğini söyleyen Gülendir’a Haydar’ın, “olsun, onlar da bilmiyorlar” deyişi, herkesin aslında olmak istediği şeye dair bir fikri olmaması olgusunun çarpıcı bir dışavurumudur.

“O olmak istenilen şey”, toplumsal bir çarpıklık olarak, 12 Eylül askeri darbesinin ve genel olarak Türkiye’deki baskıcı iktidarın kaynağı olarak gösterilir. Konsey üyelerinin teşrif ettiği gün, Abuzer Yayladalı yönetimindeki orkestranın Komünist Enternasyonal’i çaldığını fark eden Haydar, şarkıcı kadınlarla birlikte meydanı yukarıdan seyreden Gülendir’ı uyarmak ister. Bu sırada bir komployla karşı karşıya kalındı-

ğından şüphelenen askerler, Konsey üyelerini meydandan apar topar uzaklaştırmakla meşguldür. Tam bu sırada, Haydar vurulur ve Gülendâ'mın Haydar'a sürpriz yapmak için dedesinin özenle sakladığı kefenliğine renkli ipliklerle işlediği "Cuntalar Olmasın" pankartı Haydar'ın üzerine kapanır. Abuzer ve ekibi tutuklanır; Abuzer ölür. Filmin son sahnesinde, Gülendâ'mı okula gitmek üzere olan kızının saçlarını tararken görürüz. Bu sırada, o yıllarda devletin tek televizyon kanalı olan TRT'de Komünist Enternasyonal Marşı çalmaktadır. Rus Ordu Korosu, artık televizyon programlarının konusu olmuştur.

Çevrenin, merkezden gelen şeylerin deneyimlendiği yer olarak kurgulanması, incelediğimiz bu iki filmin ortak noktasıdır. Bu filmlerin, *Beynelmilel*'deki Haydar'ın ölümüne, *Vizontele Tuuba*'daki fraksiyon çatışması içinde olan gençlerin tutuklanmalarına yol açan 12 Eylül askeri darbesini, "top ve tüfeğiyle, gençliği, aşkı ve deneyseelliği öldüren bir süreç" olarak⁵⁷ tanımladıklarını söylemek mümkündür. Ancak filmlerde ortak bir anlatısal motif olarak rastladığımız "çocukluğun bitişi", deneyseellikten ziyade, geçmişle hesaplaşma açısından "geçmişle yüzleşebilme iradesine sahip olma" ve "yeni bir kimlik" edinme talebini ifade eder.

Filmlerdeki karakterlerin çoğu için 12 Eylül, "çocukluğun son yaz mevsimini" temsil ediyor. Bu filmler, 12 Eylül öncesi ve sonrasında yaşanan acıların bütünlüklü ve yetkin bir biçimde temsilinden çok, 12 Eylül'ün "ne olduğuna" dair bir sorgulama ve "adlandırma" iradesini ortaya koyar. Anlatıların söylemsel düzeyinde, bir şeyi anlatma, adlandırma cesaretini göstermek, büyümekle ilgili temel bir mesele olarak kurulduğundan, anlatmanın önemi ve "anlatının dönüşü", "çocuklu-

Pelin Baçcı, (2010), "12 Eylül'ü Konu Alan Filmlerde Karşı Anlatı Olarak Ses ve Hafıza", *Mülkiye*, 268, s.147-183, s. 165.

ğün bitişı” aracılığıyla ön plana çıkar. Çocukluğunun son yazını yaşayan *Vizontele Tuuba*’daki Yılmaz, kendisini “iki satır yazıyı yazamıyorsun” diyerek azarlayan öğretmenine biraz da gönderme yaparak, o zaman yazamadığı “yaz tatilini nasıl geçirdiniz” konulu kompozisyonu, aradan tam 24 yıl geçtikten sonra yazmaya ve 12 Eylül’e uzanan bir yaz tatilini anlatmaya başlar. *Babam ve Oğlum* filmi (Çağan Irmak, 2005), 12 Eylül’ü “anlatabilmeyi”, küçük Deniz’in hikâyesi aracılığıyla, büyümekle ilgili bir mesele olarak anlamlandırır.

Babam ve Oğlum, Sadık’ın kendi öznel geçmişıyle hesaplaşması üzerinden, 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında, baba evlerine dönmek zorunda olan insanların hikâyesini anlatır. Bu filmde, “eve dönüş” önemli bir tema olarak karşımıza çıkar. Buradaki “eve dönüş”, kasaba ilişkilerinin sıcaklığına ve geleneksel değerlerin insani yabancılaşmadan uzak boyutuna özlemi de içeren nostaljik bir olgudur. Sadık’ın hamile olan karısı tam da darbenin olduğu gece sancılanır ve sokaklarda tek bir arabaya ya da insana rastlayamayan Sadık, karısının bir parkta doğum yapmasına yardımcı olur. Aynı gecenin sabahında, kan kaybından ölen karısının başında bebeğıyle kalakalan Sadık’ı, bir askeri tankın karşıladığını görürüz. Aradan geçen zaman, Sadık’ın cezaevindeyken büyüyen oğlu aracılığıyla verilir. Sadık, yedi yıl kaldığı cezaevindeki koşullar ve gördüğü işkenceler nedeniyle, önemli bir hastalığa yakalanır ve çok az ömrünün kaldığını bildiğı için, oğlu Deniz’i, on beş yıl önce terk ettiğı kasabaya, babasına bırakma kararı alır. Okul çağına gelen Deniz, o yaz mevsimini babasıyla kasabada geçirecek, babası Sadık öldükten sonra da orada kalacaktır. Sadık’ın İstanbul’dan gitme kararını verdiği gün, kendi hikâyesini noktalandığı, daha ölmeden kendi yaşamını

bitirdiği gündür aynı zamanda. Kasabaya geldikleri gün, Deniz'in hikâyesi başlar.

Babasının hikâyesini ödünç alan Deniz, artık kendi hikâyesinin kahramanı olmaya başlar. Kasabaya vardıkları ilk gün, evde kimse yoktur. Sadık ve Deniz, oturup birilerinin gelmesini bekler. Deniz, bir ara babası uyuklarken etrafı keşfe çıkar ve uzun, beyaz bir duvarın önünden geçerek evin yan tarafındaki avluya açılan, kocaman, kırmızı, ama kilitli bir kapının olduğunu fark eder. Evin bulunduğu “küçük” avlu ile evden ayrılan “büyük” avluyu birbirine bağlayan uzun ve beyaz sıvalı duvar, hatırlama ve yüzleşmenin mekânına götürecek olan, yeni anlamlara açık ve alternatif geçmiş kurgularının üzerine yazılacağı, başlangıç zemini, boş yüzeydir. Anlatının en önemli mekânı ise “büyük” avludur. Burada bulunan ve sadece Hüseyin Efendi'nin girebildiği yasaklı oda nedeniyle, filmin sonuna doğru önemi daha da artacak olan bu avlu, geçmişle hesaplaşmanın, hatırlamanın ve affetmenin mekânı olarak kurulacak; avludaki oda ise, Deniz için babasına duyduğu özlemin, Sadık'ın anne ve babası için ise oğullarına ve eski, genç, neşeli zamanlarına duydukları özlemin mekânı olacaktır. O nedenle, kasabanın ve ailenin otoritesi olan Hüseyin Efendi'nin henüz affına uğramamış Sadık ve Deniz için, avlunun büyük kapısının onlara kilitli olması anlamlıdır. Dolayısıyla, bağışlama ve ev özlemi duygusu, bu yeni anlamlara açılan beyaz duvarla birbirine bağlanacak ve kapı Deniz'e açılacaktır.

Kavgaların ve küslüklerin mekânı olan ev'in, yüzleşme, geçmişle uzlaşma ve bağışlamanın mekânı olan büyük avluyla aynı duvarla birbirine bağlanmasının, sinemanın bizzat hatırlama mekânı olması açısından da bir anlamı vardır. Zaman geçişini belirten bir işlevi de olan bu duvar, Deniz, babaanne-

sinin teşvikiyle o duvarın önünden geçip giderken, aslında kendisinin girmesine sonradan izin verilecek olan nostalji odasına geçişi, yani bugünden geçmişe doğru gidişi de simgeler. Deniz, nostalji odası olan, dedesinin gizli projeksiyon odasına girdiğinde, (buna ancak Sadık'ın kaybı ile izin verilecektir), babasını onun kadarken görebilme dileğinin gerçekleştiği mekâna adımını atmış olacaktır. Sinemanın bir hatırlama ve geçmiş anlatısı mekânı oluşuyla, nostalji mekânı arasındaki koşutluğu, bu odanın, hatırlama ve hesaplaşma mekânı olan "büyük" avluda bulunması sağlar.

Babam ve Oğlum, 12 Eylül askeri darbesinin mağduru olan bir insanın, darbe sonrası kendisiyle, geleneksel değerlerin hâkim olduğu kasabayla, yıllar önce terk edip gittiği ve bir daha dönmediği eviyle, odasıyla, arkadaşları ve yine terk edip bıraktığı sevgilisiyle, babasıyla, şimdi büyük reklâm şirketlerinde çalışan ve Sadık'ın ifadesiyle "ruhlarını temize çıkarmak" için Sadık'a işveren eski dava arkadaşlarıyla olan iç hesaplaşmasını, dolayısıyla 12 Eylül'le öznel düzeyde hesaplaşmasının hikâyesini anlatır. Bu bağlamda, bir hatırlama sürecine karakterle birlikte girmemizi sağlayan sahne, Sadık'ın oğluyla birlikte kasabaya ilk geldiği gün, anne ve babasının eve geldiği sırada, babasının olumsuz tepkisinden sonra, Sadık'ın yıllar önce gittiği yola doğru birden bire yürümeye başladığı sahnedir. Sadık, gittiği yola girerken, birden uzun saçlı, sırt çantalı, asi, genç Sadık'a dönüşür. Zamanı geri döndürme isteğinin bir ifadesi olan bu tekrar ediş, kendisiyle hesaplaşan Sadık'ın, "gitmeseydim ne olurdu" sorusunun provası gibidir. Yıllar önce, genç Sadık'ın gitmesine engel olmaya çalışan anesini babası durdurmuştur ve Sadık gitmiştir. Bu provaya şimdi anne de katılır ve ardından seslenir; ilkinde sesini çıkarmamıştır, ama bu sefer hiçbir yere bırakmayacaktır onu.

Oğlu Deniz'in sesiyle birden kendine gelen Sadık, bu kez geriye dönüp bakar ve eve geri döner. Geçmişe alternatif bir hikâye kurgusu üzerinden, geçmiş tekrar örülür.

Filmi bütünüyle sarmalayan nostalji duygusu, özel olarak Deniz'in anlattığı masallarda Sadık'ın geçmişine, genel olarak da yerli-yabancı ikiliğine dönük olarak iki düzeyde işler. Deniz'in masallardan ödünç alarak kurduğu hayallerde, babası Sadık'ın yerine bir geçmiş kurguladığını görürüz. Deniz, Sadık'ın yaptığını yapmaz ve hayallerine babasını da dâhil eder. Mademki Sadık, "gitmeseydi ne olurdu" sorusunun yanıtını bulmayı Deniz'e devretmiştir, Deniz de kendi nezdinde babasının hikâyesini yeniden yazmaya başlamıştır: "Küçük Deniz ve babası, korkunç büyücünün lanetlediği ormandaki kapıdan geçmek zorundaydılar. Yol boyunca kötü büyücünün zebanileri, Deniz'i babasından çalmak ve lanetli kuyuya atmak istediler. Deniz, bunu anladı ve hiç korkmadı. Çünkü kahraman babası onun yanındaydı"

Deniz'in babasının yerine yaptığı bu geçmiş kurgusu, 12 Eylül'ün metaforik düzeyde bir adlandırması olduğu içindir ki, bu hikâyeyi anlatan Deniz ve babasından, Sadık ve onu kötü zebanilerden koruyan kahraman babası Hüseyin Efendi'ye bir geçiş vardır. Bu geçişin anlamı, yerli-yabancı ikiliğine dönük olan ikinci düzeyde anlaşılır. Bu düzeyde yer alan nostaljinin anlatıya dâhil olmasıyla, filmin 12 Eylül'ü hangi hatırlama çerçevesi içinden anlamlandırdığı da ortaya çıkar. Deniz'i ve babasını geleneksel Osmanlı kıyafetleri içinde, zebanileri ise siyah vampir kıyafetleriyle gördüğümüz hayal sahnesinde, Doğu ve Batı korku kültürü yan yana getirilir. Ancak bu sahnede, baba ile oğlu birbirinden ayıran zebanilerin kimler olduğuna dair yanıtın izini, bir geleneksel ve modern çatışmasında buluruz. Deniz'in nihayet dedesiyle yakınlaştığı "bü-

yük" avluda, babası ve dedesi arasında geçen tartışma, bir geleneksel-modern çatışmasının izini sürmeyi mümkün kılar. Arkadaşlarıyla içki içtiği ve geçmişin hesabını yaptığı gecenin ardından Sadık, babasını geçmişin ve hesaplaşmanın mekânı olan "büyük" avluya çağırır. Babasının ziraat mühendisi olma isteğine karşı gelerek gazetecilik okuması, kasabada kalma isteğini reddederek İstanbul'a yerleşmesi, çocukluktan arkadaşları, kasabanın kızı Birgül'le evlenmesi beklenirken, kendi seçtiği biriyle evlenmesi, tüm bu geleneksel-modern karşıtlığını gösterir.

Hüseyin Efendi de bir iç hesaplaşma yaşar. Eşi Nuran'ın arabuluculuk çabalarına karşı koyarken, bir taraftan da Sadık'ın ona geçmişteki kavgaları sırasında söylediklerini hatırlar. Bu anımsama, baba-oğul çatışması dolayısıyla verilen geleneksel-modern çatışmasıyken, aslında seyirciye de bir sorgulama yapma, en azından babalarına isyan eden kuşaklara, tanıklara, 12 Eylül'ü sorunsallaştırmak açısından bir düşünme fırsatı sunar. Hüseyin Efendi'nin hatırladıkları aracılığıyla, film, şunu sorar bize: Acaba Sadık, babasına söylediklerinde ne kadar haklıydı? Sadık ile babası arasındaki geçmişte yaşadıkları tartışma şöyledir:

Sadık: Hiçbir şey duymuyorsun, hiçbir şey görmüyorsun baba! Dünyada ne oyunlar döndüğünün bile farkında değilsin. Sermayenin kölesi olmuşsun!

Hüseyin Efendi: Hiçbir şeyin kölesi değilim ben! Lafını bil de konuş.

Sadık: Tabi, sen koskoca Hüseyin Ağa'sın di mi? Emrinde kölelerin var.

Hüseyin Efendi: Terbiyesiz! Senin köle dediğin o adamların hepsi bizim insanımız. Hangisinin sigortasını, şeyini eksik ettik ha? Hangisini soframızdan ayrı tuttuk? Hiçbirisi senin ettiğin

bu nankörlüğü etmedi. Sermaye deye deye düşman olduğun o bahçe, o mal mülk okutacak seni İstanbul'da. Haberin var mı?

Türkiye'nin doğusundaki gibi feodal düzen deneyimini yaşamamış batısında, geleneksel yardımlaşma ve dayanışma ilişkileri vardır. "Hangisini ayrı tuttuk soframızdan" ve "bizim insanımız" vurgusu; Hüseyin Efendi'nin, ona çiftlik işlerinde yardım eden İbrahim ve Sakine ile olan samimi ilişkisi, ağa ve çalışanları arasında katı bir hiyerarşik sistem olmadığını gösterir. Geleneksel yaşam biçimini ve komşuluk ilişkilerini idealize eden film, Sadık'ın "sermaye" ve "köle" nitelendirmesine mesafeyle yaklaşmakla birlikte, 12 Eylül'ü geleneksel-modern çatışması ekseninde ele alır ve sadece bu eksen bağlamında Sadık'a empatiyle yaklaşır.

Deniz ve babasından, Deniz'in yeni bir geçmiş hikâyesi kurgulaması bağlamında Sadık ve babası Hüseyin Efendi'ye geçiş, "eve dönüş" olgusu açısından da bir anlam taşır: Sadık'ın dönüp gelebileceği ve nostalji duyabileceği bir baba evi vardır, ama Deniz'in böyle bir baba evi olamayacaktır. Deniz, yersiz yurtsuz bir kuşağın üyesi olarak, 12 Eylül'ün kayıp kuşağından olan babasını unutmamalıydı, bunun için dedesi ona özlem duyabileceği, gidip, istediğinde geri dönebileceği bir ev, bir oda vermeliydi. Deniz'in hayal sahnesinde, Sadık kılıcını çeker ve Deniz'i zebanilerden korur. Deniz'in kuyuya atıldığı sahne ile babasının işkence sahnelerinin paralel kurguyla birbirine bağlanması, Deniz ve babasının kâbusunun ortaklığını anlatır: Deniz'in kimliğini kurabileceği, kendini ait hissedebileceği bir evinin olmaması, dolayısıyla babasını unutması korkusu ve 12 Eylül'de yaşananların toplumsal hafızanın hatırlama çerçevesinin dışında kalması korkusu. Deniz'in babasını unutması korkusu, Hüseyin Efendi'nin Deniz'e bir "oda" vermesiyle giderilecektir. Böylece Deniz, babasını

hatırlamak için gerekli olan hatırlama çerçevesine sahip olacaktır. Deniz'in babasını hatırlaması nezdinde sahip olduğu çerçeve, 12 Eylül'ü adlandırmak ve "unutmamak" açısından da bir işlev edinecektir.

Hüseyin Efendi ile Sadık'ın geçmişle hesaplaştığı mekân olarak "büyük" avlu, 12 Eylül'le hesaplaşmanın, daha doğrusu onu anlamlandırmanın da mekânı olur. Çünkü Sadık öldükten sonra, Deniz'in elinde kamerayla dolaştığı büyük avluda, Deniz'in hayallerinde yeniden görünür olan babası ve kendisi için "büyük" avlu, hakikati sorgulama, "anlama", "anlamlandırma" ve "anlatma" mekânına dönüşür: Sadık, babasına söylediklerinde ne kadar haklıydı gerçekten de? Sadık, geçmişiyle hesaplaşmamıştı, babası hep bir düğüm olarak kalmıştı boğazında. Dolayısıyla, Sadık'ın uzlaşmadığı bir geçmişi vardı. Ancak Deniz için miras aldığı bu yaralı geçmiş, anlayıp üstesinden gelebileceği bir geçmişti. Sadık'ın da Hüseyin Efendi'nin de geçmişle uzlaşmamasının nedeni, birbirini anlamamalarıdır. Oysa insan anlamlandırabildiği bir geçmişle uzlaşabilir ancak. Anlatılacak yeni hikâyeleri olsun diye, babasının gitmesine izin veren Deniz için, hatırlama mekânı aynı zamanda büyümenin de mekânı olur. Girilmesine izin verilen oda, o ve yeni ailesi için "zamanı mekân gibi yeniden ziyaret etmelerine"⁵⁸ imkân tanır.

Boym'a göre, düşünsel nostalji, insanın özlemleri ve aidiyetinin çift-değerliliği üzerinde durur; modernliğin çelişkilerinden çekinmez; bu bağlamda hakikati sorgular. *Babam ve Oğlum*'da, aidiyetin ve özlemlerin çift-değerliliği, Sadık'ın sorgulamalarında ortaya çıkar. Arkadaşlarıyla içtiği akşam Özkan'a, "Memleket, ev, yurt, bugünlerde bunların anlamını bir kez daha düşünür oldum", der. Kendisine bir şans daha

verilseydi, “sahip olduklarını yanında götürebilmeyi ya da oradakileri buraya getirebilmeyi dileyen” Sadık için en kötüsü de arada kalmak olmuş; ne gidebilmiş ne de kalabilmiştir. Deniz’in bir odasının olması, onun büyümesiyle ilişkili olarak, hem babasının hem de dedesinin geçmişini anlayan, her iki anlatıya, yani gitmeye de kalmaya da yer açarak bir sorgulama yapan, dolayısıyla Sadık’ın dediği gibi, istenildiği zaman çıkıp gidilebilecek bir ev vurgusuyla beliren, bu bağlamda hep eve dönüşü erteleyen, tek bir olay örgüsünün peşinden gitmeyen düşünsel nostalji çerçevesinde bir önem taşır. Film, Deniz’in yaptığı gibi, her iki anlatıya da yer açar. *Beynelmilel* de bu anlamda bir düşünsel nostalji anlatısıdır.

İncelediğimiz 12 Eylül filmleri, “yoğunlaştırılmış retina hafızası” oluşlarıyla, uzaktan bakan hafızayı temsil edişleriyle, “anlatının dönüşü”nü cisimleştirir. Deniz, anlatabilmek için büyür, yani çocukluktan feragat eder. Yaşanan acıları “adlandırmak”, anlamak ve anlatabilmek büyümeyi gerektiriyordur. “Uzaktan bakan hafıza”yı örneklercesine, *Vizontele Tuuba*’nın Yılmaz’ı, aradan 24 yıl geçtikten sonra anlatır o yılları. 1980 yılının o son yazında pek çok şey olduğunu, ama anlatmanın hemen o anda mümkün olmadığını söyler. Bu nedenle “retinal bakış”, olayın yaşandığı zamansal mesafeyi kat eden “yazmak” ve “anlatmak” eylemiyle, yani artık olunmayan şeyin ışığında mümkündür. Filmlere, geçmişe dair eleştirel ve özdeşünümsel bir tutum kazandıran, tam da bu olunmayan şeyin ışığıdır.

Beynelmilel ve *Vizontele Tuuba*, bu türden bir uzaktan bakışla, toplumsal ergenlikten çıkmanın önemine değinir. Nora’ya göre, her şeyi ize, muhtemel belirtiye dönüştüren kayıp ve mesafe, “artık olmadığımız şeyin ışığında ne oldu-

ğumuzun açıklanışdır”.⁵⁹ *Vizontele Tuuba*’daki “iyi çocuklardı” vurgusu da, artık olmadığımız şeyin ışığında olan bitene bakmanın bir göstergesidir. *Beynelmilel* ise askeri elitin giymemizi buyurduğu kıyafeti giyemediğimizi, ama kendi istediğimiz kıyafeti de giyemediğimizi, “olmak istediğimiz şey” hakkında fikrimiz olmadığını vurgular. İncelenilen filmlere bu perspektifi veren, modernlik ve nostalji ilişkisindeki, Boym’un sözünü ettiği türden bir çift-değerlilik. Dolayısıyla, 12 Eylül öncesini ya da sonrasını ele alan filmler nostaljiktir. Bu bağlamda, 12 Eylül anlatısının hatırlama çerçevesini, bu filmlerde çevre/yerel kültür/kasaba çizer.

Metropol anlatıları olan *Eve Dönüş* (Ömer Uğur, 2007) ve *Zincirbozan* (Atıl İnanç, 2007), yerel kültürde geçen 12 Eylül anlatılarından farklı bir noktada durur. *Eve Dönüş*’te, 12 Eylül askeri darbesinin hatırlandığı çerçeveyi, darbenin çevrede deneyimlenmesi değil, İstanbul gibi işçilerin ve öğrencilerin yoğun olduğu bir metropolde, işçi ve öğrenci hareketleri oluşur. Dolayısıyla sözü edilen film, nostaljik olmaktan çok, toplumsal duyarlılık taşımayan “lumpen proleter”lere yönelik bir eleştiri niteliğindedir. İşçi sınıfı grevleriyle ilgilenmeyen, “Maslak’ta faşistler tarafından vurulduğu ve kurtarılamayarak öldüğü” söylenen sendika sekreteri Hüseyin Uysal için diğer işçilerin saygı duruşunu umursamayan, 12 Eylül askeri darbesi olduğunda bile Gülhane Parkı’nda yapacakları pikniğin ertelenmesine üzülen Mustafa gibileri kınar.

Ev sahibine olan kira borcunu ödeyecek durumda olmadığından, ev sahibi tarafından sürekli taciz edilen Mustafa’nın evine bir gece yarısı baskın düzenleyen polisler, Gayrettepe polis otomobilini silahla tarayan çetenin lideri ve Örnektepe Halk Komitesi sorumlusu Şeyhmus sandıkları Mustafa’yı

gözüne alır. Mustafa, Şeyhmus olmadığına inandıramaz polisleri ve günlerce işkence görür. Sonradan kendisini ev sahibinin Şeyhmus ismiyle ihbar ettiğini öğrenir, ancak yine de ona tepki vermez. Yaşadığı işkence ve gözaltında tanık olduğu olaylar, onda hiçbir değişim ve dönüşüme neden olmaz.⁶⁰ Tutuklanan insanları gördükçe, “bu işlerle bir ilgisi olmayanları almazlar; seni niye almıyorlar, beni niye almıyorlar” diyen Mustafa gibi “lumpen proleterlerin” eleştirildiği filmde, bu bağlamda öne çıkan iki sahne önemlidir. Evi polisler tarafından arandığında, evinde seks dergilerinden başka mecmua bulunmayan ve işkence görürken en çok korktuğu şeyin “erkekliğini kaybetmek” olduğunu anladığımız Mustafa, işkence sırasında tanıştığı öğretmen Nurettin’e, siyasi ilişkileri olmayan sıradan bir insan olduğunu ve aklının zaten bu işlere ermediğini belirtir. Filmin didaktik üslubunun en görünür olduğu an, Nurettin’in Mustafa’ya verdiği yanıtıdır: “Sen ve senin gibilerin bu işlere aklı erseydi, ne sen burada olurdun şimdi ne de ben”

TV’de, Kenan Evren’in işkencenin karşısında yer aldıkları yönündeki açıklamalarına karşı, ironik bir biçimde işkence sahnelerine yer veren filmin bir diğer önemli sahnesi, Turist lakaplı devrimcinin Mustafa’yla yüzleştirilmesi aracılığıyla, orta sınıf konformizmini eleştirdiği sahnedir. Mustafa’yı/Şeyhmus’u tanıyıp tanımadıklarını soran polislere Turist, önce “hayır”, sonra da işkencelere artık dayanamadığı için

⁶⁰ Günlük yaşantısına devam ederken paranoya geliştirir ve gözaltındaki işkenceler sırasında tanıştığı Nurettin adlı öğretmenin öldürülmesine şahit olur. Ancak bu olayın, gazetelerde, polisle girdiği çatışmada vurularak öldüğü şeklinde yer bulması, onda bir değişikliğe neden olmaz. Nurettin’in ailesine, uzunca bir süre onun bıraktığı notu iletmeye cesaret edemez. Bir gün, bütün cesaretini toplayıp Nurettin’in ona verdiği adrese gider, ancak karşısına ona işkence eden polisler çıkar.

“evet” yanıtını verir. Bunu eleştiren Nurettin’e Turist, filmin alt metnini ele veren bir yanıtla karşılık verir: “Biraz da bunların canı yansın. Anlasınlar hanyayı konyayı. Biz burada işkence edeyiz, peki ya kahraman işçi sınıfı nerede?” Lûmpen proleterlere yöneltilen önemli eleştirilerden biri de, kimlik meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkar. Mustafa’nın aslında Şeyhmus olmadığını öğrenen polisler, onu serbest bırakırken, Mustafa, kendisine işkence eden eli öpmeye kalkışır ve Mustafa’nın kendisinin kim olduğunu soran polis memuruna, “kim olduğumu bilmiyorum, siz ne dersiniz oyum” demesi, yukarıda incelediğimiz “kasabalı 12 Eylül filmleri”nde tartışılan “olmak istediğimiz şey nedir” sorusu doğrultusundaki kimlik meselesine, lûmpen işçilerin kimliksizliğini ekler. *Eve Dönüş*’ün temel önermesi, 12 Eylül’ün bütün toplum kesimleri tarafından aynı biçimde deneyimlenmediğidir. 12 Eylül, devrimci için, tutuklanan bir öğretmen için ya da Mustafa’lar için aynı şeyi ifade etmiyordur.

12 Eylül’ü metropolden hikâyeye eden anlatılarda, Boym’un yeniden kurucu nostalji tanımına denk düşen bir söylem vardır. *Eve Dönüş*, *Zincirbozan* filmi kadar komplo teorilerine dayalı anlatısal kodlara sahip olmasa da, meseleyi gizemli kişilere havale etme kolaycılığına kaçır. Mustafa’nın işkence sahneleri boyunca, “bir grup işkenceci polis”e gönderme yapılır. Mustafa’nın aslında Şeyhmus olmadığını öğrenen polisler, onu serbest bırakırken, arka planda, polislerin işkencelerine ironi oluşturacak, “Polis, milletin, devletin ve halkın güvenliğinin teminatıdır” yazısı belirir. Çatışmalarda, sokakta, fabrikada, işkence hanelerde hep polisler vardır. *Eve Dönüş* filminin, askeri darbe sırasında yaşanan acıları ve travmaları gizil bir güce atfeden yanı, “birtakım işkenceci polis” söyleminde ortaya çıkar. Acıyı ve travmayı anlatabil-

mek için işkence görüntülerine fazlaca yer veren film, acıya yaklaşmaya çalıştıkça yetersiz kalır, dolayısıyla “temsil edilemezlik” meselesinin engeline takılır.

Zincirbozan, açılış jeneriğinde “tuzak” kelimesine yaptığı vurguyla, bir komplo teorisi anlatısı sunacağının ilk ipucunu verir. Temmuz 1980’de, Genelkurmay Harekât Dairesi’ndeki hummalı çalışma sahnesiyle açılan film, “halkın adaleti adına” halkı cezalandıran, onlara “faşist misin sen” diyerek şiddet uygulayan, arabalarını, paralarını gasp eden “devrimci” gençleri gösterir. CIA’nin İstanbul İrtibat Bürosu’nda alışan Sedat, devrimci gençlerin, başta Nihat Erim’in öldürölmesi olmak üzere “ses getiren eylemleri”ni yönetir. Sedat’ın kendisi de Amerika’nın ajanı olan Cüneyt adına çalışır.⁶¹ Sağcı gençleri yönlendiren bir başka gizli güç de vardır. Politize olmuş gençlerin atışması, tamamen bir Amerika tuzağıdır. Amerika, o yıllarda, Yunanistan’ın NATO’ya dönüşüne Ege’de anlaşma sağlanamadan onay vermeyen Türk hükümetini cezalandırmak istemiştir. Yunanistan’a yapılacak vetonun kaldırılması, ancak askerin yapacağı bir darbeyle mümkün olacaktır. Filmde, “karanlıklar prensi” olarak Amerika’yı temsil eden Richard Perle karakteri, ordunun ancak işlerin kontrolden çıktığı zaman, iteklemeyle devreye girdiğini, ama kendilerinin bunu beklemeye tahammöllerinin olmadığını belirtir. Çünkü Sovyetler Birliği’ne karşı geliştirilen bütün stratejiler kullanılmaz hale gelmiştir. Kıbrıs davasında Türkiye’yi destekleyen Amerika için, Yunanistan’ın bu destekten haberdar olması bir rahatsızlık kaynağıdır.

İçinde bulunulan durumun, 1960 Mayısı’ndan daha ağır olduğunu Süleyman Demirel’in ağzından dillendiren film,

Filmin sonunda, Sedat’ın aslında Sovyet ajanı olduğunu, Cüneyt ve adamları tarafından kaçırılıp, Adana İncirlik’e götürölölölölde öğreniriz.

askeri darbeyi gizemli “dış güçlerin” bir müdahalesi olarak tanımlar. Süleyman Demirel ve Bülent Ecevit’in darbe sırasında konuk edildikleri Gelibolu’daki Hamzakoy ve Zincirbozan Askeri Dinlenme Tesisleri’ndeki günlerine de yer veren film, eski başbakanlardan Nihat Erim, gazeteci Abdi İpekçi, İstanbul Emniyet Müdür Muavini Mahmut Dikler⁶², Maden-İş Genel Başkanı Kemal Türkler gibi pek çok faili meçhule değinir.

Zincirbozan, anlatı boyunca hiçbir biçimde yer vermediği, idealleri uğruna hayatını kaybeden gençlere adanmıştır. Sağ ve sol görüşlere mensup gençler, Soğuk Savaş dönemi oyunlarına kurban gitmiştir. Bu durumu somutlamak için film, Ankara Merkez Cezaevi’nde, Er Zekeriya Önge’yi öldürmek iddiasıyla tutuklandığını belirttiği Erdal Eren’in ve Mustafa Pehlivanoglu’nun aynı sehpa da idam edildiklerini gösterir. *Zincirbozan* filminde 12 Eylül’ün hatırlandığı temel çerçeveyi, Soğuk Savaş dönemi ve komplo teorileri oluşturur. Boym’a göre, yeniden kurucu nostaljide iki ana olay örgüsü vardır: Kökenlere dönüş ve komplo.⁶³ Bu film, Amerika’nın Soğuk Savaş oyunlarından önce, “kardeşin kardeşi öldürmediği” yönünde, geçmişini idealize eden bir varsayım taşıdığı için, yeniden kurucu nostaljideki olay örgüsünü takip eder. Yeniden kurucu nostalji, kendisini hakikat olarak ortaya koyduğu için, *Zincirbozan*, tarih-aşırı bir tarzda bugünle diyalog halindedir. Darbecilerin yargılanmasının gündemde olduğu bugünlerde, ordunun o yıllarda sanıldığı gibi tam bir yetki serbestisinde olmadığını, Demirel’le konuşan bir generalin repliğinden dile getirir: “Bu iş böyle gitmez Süleyman Bey! Ordu

Filmde, Sedat’ın arkasında olan İstanbul Emniyet Müdür Muavini Mahmut Dikler, Amerikan ajanı olan Cüneyt tarafından solcu gençlere öldürtülür.

Boym, (2009), a.g.y., s. 20.

olarak tahammülümüzün sınırındayız. Bütün komutanların kanaati de bu. Yetki yok! Yarın mahkemeye çıkarım korkusuyla elini taşın altına koymak istemiyor insanlar”

Sonuç

Toplumsal bellek, şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde anlam kazanır ve geçmişten bugüne uzanır. Geçmişle yüzleşmenin olabilmesi için, geçmişin bugüne yansıyan etkilerini keşfetmek ve bunu tartışmaya açmak önemlidir. Türkiye’de yaşayan etnik ve dinsel azınlıkların yaşadığı travmalarla ilgili olarak bir toplumsal bellek oluşturma çabaları, sinemada giderek daha yüzleşmeci bir potansiyel kazanır. Bu yüzleşmenin toplumsal ve siyasal karşılığını bulamaması, suçu kabul edecek bir toplumsal-siyasal çerçevenin yokluğuyla ilgilidir. Ele aldığımız filmler, tam da bu noktada “kimlik” konusunu tartışmaya açar. Özcü kimlik anlayışına dayanan ulusal çerçeveyi tartışarak, “öteki” öykülere ve hafızalara alan açma talebini ifade ederler. Bu durum, azınlıkların geçmişte yaşadığı travmayı anlatan filmler kadar, 12 Eylül anlatıları için de geçerlidir. O nedenle bu filmlerin ortak noktasını, çatışan hafıza ve anlatılara başvurarak kimliği sorunsallaştırmaları oluşturur.

Toplumsal belleğe siyasal karakterini veren, geçmişe kattığı öznellik ve yaşanmışlık duygusudur.⁶⁴ Geçmişle yüzleşme iradesini ortaya koyan bu filmler, özcü kimlik tanımlarını yerinden eden belirsiz uzamın açıldığı yeni olanakları görmek için, yeni bir görme biçimi önerir – tıpkı *Bulutları Beklerken*’deki Ayşe/Eleni’nin yaptığı gibi. 12 Eylül filmleri ve azın-

⁶⁴ Enzo Traverso, (2009), *Geçmiş Kullanma Kılavuzu (Tarih, Bellek, Siyaset)*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları.

lık anlatılarına yer veren filmler, ele aldıkları dönemde yaşanan acıları temsil etmekten ziyade, olaylara ontolojik bir düzeyden yaklaşarak, milli birlikteliğin yaralayıcı ve baskıcı niteliğine dikkat çekmeye yönelirler. Dolayısıyla, sinemanın “acıya vefa talebini” yeterince yerine getirmediğini belirtmekten çok, “eğlence belleği” ve “ciddi bellek” arasındaki ayrımı aşmanın önemine değinmeliyiz. Huyssen’in dediği gibi, anımsamanın tarzı, ele geçirmekten çok bir “arayıştır”. Yeni imkânların arayışında temellenen kimliğe dair sorgulamalar, *Bulutları Beklerken* ve *Güz Sancısı* filmlerinde gördüğümüz gibi, kadın yönetmenlerin anlatılarında, ulusal belleğin eleştirisine ve “öteki”nin hikâyesine alan açma talebine denk gelirken,⁶⁵ toplumsal bellekle ilgili olarak daha çok 12 Eylül dönemi üzerine eğilen erkek yönetmenlerin anlatılarında ise bireysel/yerel/politik kimliğin, hem milli kimlik karşısındaki konumunu tartışmaya açmaya hem de bizatihi bu kimliklerin kendisi üzerine bir “özdüşünümselliğe” karşılık gelir.

Çalışmamızın başında yönelttiğimiz, “sinemasal türler ya da tercih edilen üslup, hegemonik olan hatırlama biçimlerinden farklı olarak, geçmişle eleştirel biçimde müzakere etmeye ve hesaplaşmaya yönelmiş bir strateji önerebilir mi” sorusuna tekrar dönelim: Bu bağlamda hafızanın/hatırlamanın çerçevesini oluşturan şey, aynı zamanda bir strateji olarak ortaya çıkıyorsa, tercih edilen üslubun geçmişle hesaplaşmaya kazandırdığı bir şey vardır. Hatırlamanın çerçevesini oluşturan şey, azınlık filmlerinde olduğu gibi aidiyet sorununa ya da yerel kültürün içinde geçen 12 Eylül filmlerinde olduğu gibi, milli kimliğin merkezileştirici ve baskıcı karakterine dair bir çerçeveyse, burada bir üslup olarak “öteki’nin hikâyesi” ve “özdüşünümsellik” stratejik olacaktır. 12 Eylül’ün hatırlandığı

çerçeveyi, 12 Eylül'ü "kasabalı" 12 Eylül filmlerinden farklı olarak ele alan "metropol" anlatıları *Eve Dönüş* ya da *Zincirbozan* filmlerinde gördüğümüz gibi, 12 Eylül'de yaşanan işkenceler ve olayların failleri oluşturacaksa, burada bir üslup olarak beliren "ifşa etme/gösterme", "temsil edilemezlik" engeline takılacağından, geçmişle hesaplaşmaya yönelmiş bir strateji olarak ortaya çıkamayacaktır. Hatırlamanın çerçevesini oluşturan şey, aynı zamanda bir strateji olarak ortaya çıkıyorsa, anlatısal üslup, hegemonik hatırlama biçimlerine karşı bir söylemsel strateji kurmada kilit rol üstleniyor: "Paylaşılan belleği" ortaya çıkarabilecek bir toplumsal birliktelik için!

Kaynakça

- Anderson Benedict, (1995), **Hayali Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması)**, çev. İ. Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- Assmann Jan, (2001), **Kültürel Bellek (Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik)**, çev. A. Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bağcı Pelin, (2010), "12 Eylül'ü Konu Alan Filmlerde Karşı Anlatı Olarak Ses ve Hafıza", **Mülkiye**, 268, s. 147-183.
- Bora Tanıl, (1996), "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", **Toplum ve Bilim**, 71, s. 168-193.
- Boym Svetlana, (2009), **Nostaljinin Geleceği**, çev. F. B. Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler Judith, (2005), **Kırılğan Hayat (Yasın ve Şiddetin Gücü)**, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Chambers Iain, (2005), **Göç, Kültür, Kimlik**, çev. İ. Türkmen & M. Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çelenk Özen Sevilay, (2010), "Bir Bellek Mekânı Olarak Televizyon: Bu Kalp Seni Unutur mu?", **Mülkiye**, 269, s. 171-197.
- Doğruöz Hakan Şükrü, (2007), "Sinemada 12 Eylül: Bellek Yitimine Direnmek ve Temsil Stratejileri", **Birikim**, 222, s. 68-80.
- Dursun Çiler, (2003/04), "Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi", **Doğu-Batı**, 25, s. 59-81.
- Ersoy Erhan Gürsel, (2003), "Herkesin Türklüğü'ne Dair Yerel Yansımalar Örnekler: Lazlar Hemşinliler", **Toplum ve Bilim**, 96, s. 75-92.

- Huyssen Andreas, (1999), **Alacakaranlık Anıları (Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek)**, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kundera Milan, (1988), **Gölüşün ve Unutuşun Kitabı**, çev. A. Emeç, İstanbul: Can Yayınları.
- Mersin Serhan, (2010), "Azınlık Filmleri: Tarihin Yeniden İnşası ve Kolektif Bellek", **sinecine**, 1 (2), s. 5-29.
- Nietzsche Friedrich, (2009), **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine**, çev. N. Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları.
- Nora Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özdemir Özlem, (2010), "Yeni 'Türk' Sinemasında Milliyetçiliğin ve Cinsiyetçiliğin Yeniden-Üretimi", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo, Televizyon ve Sinema ABD, Ankara.
- Özdemir Özlem, (2011), "Women and Coping with the Past in New Turkish Cinema", **European Sociological Association 10th Conference: Social Relations in Turbulent Times**, University of Geneva and Swiss Sociological Association, (7-10 September 2011), Geneva.
- Özdemir Özlem, (2012), "Türk Sinemasında 12 Eylül ve Geçmişle Hesaplaşma" **I. Uluslararası İletişim Öğrencileri Sempozyumu**, Ege Üniversitesi, (26-27 Nisan 2012), İzmir.
- Robins Kevin ve Asu Aksoy, (1999), "Derin Millet: Millet Sorunu ve Türk Sinema Kültürü", çev. E. Gen, **Toplum ve Bilim**, 82, s. 180-197.

- Sancar Mithat, (2006), “Geçmişle Yüzleşme: Bir Adalet ve Özgürleşme Sorunu”, **Birikim**, 211, s. 18-26.
- Schudson Michael, (2007), “Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri”, çev. B. Kovulmaz, **Cogito**, 50, s. 179-199.
- Suner Asuman, (2006), **Hayalet Ev (Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek)**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Traverso Enzo, (2009), **Geçmişi Kullanma Kılavuzu (Tarih, Bellek, Siyaset)**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları

5

“Madımak Oteli Müze Olsun” Talebi Çerçevesinde Bir Kimlik ve Bellek Siyaseti Olarak Alevilik

*Deniz Ersoy**

“Geçmiş ölmedi. Geçmedi bile.”

William Faulkner

2005 yılında Mülkiyeliler Birliği’nde, Alevi Bektaşî Federasyonu tarafından “Madımak Müze Olsun” konulu bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıda sivil toplum örgütleri, bazı siyasi partiler, aydınlar ve sanatçılar kampanyaya dikkat çekerek “Türkiye bu utançtan kurtulsun” talebini dile getirdiler. İzleyen süreçte karşılığını bulamayan ve güncelliğini koruyan

“Madımak müze olsun” talebini merkezine alan bu yazı, bu talebin hem kimlik siyaseti hem de bellek siyaseti açısından belirleyici bir önem taşıdığı iddiasından yola çıkıyor. Buradan hareketle yazıda yaşanan ve hatırlanan ve hatta unutilan geçmişin kolektif kimliklerin varoluşu ve sürekliliği açısından hangi türden toplumsal, kültürel ve siyasal sonuçları olabileceği tartışılıyor.

1990’lardan bu yana benimsenen, milletin inşa edilmiş bir hayali cemaat¹ olduğu iddiası artık malumu ilan haline gelmiştir. Topluluğun oluşması için geçerli ve belki de en önemli unsurlar arasında, bu unsurlara eşlik eden pratikleriyle birlikte kolektif bir hatırlama ve onunla aynı işlevi gören unutma (unutturma) sayılabilir. Kolektif hatırlama ve unutma sürecinde, hatırlamayı ve unutmayı mümkün kılan şeyin tarih olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu sebeple, ulus mefhumu icat-inşa edilirken diğer yandan da gelenek yeniden keşfedilmeye² çalışılmaktadır. Bu haliyle, geçmişle şu an arasındaki süreklilik kurma çabası, bireysel ve kolektif arasında, hatırlama ve unutmaya dayalı süre giden bir mücadele üzerinden de yürütülmektedir.

Bireyi, dolayısıyla ve aslında özel olarak bireysel belleği toplumsal belleklerden bağımsız olarak kavrayamamanın sonucu olarak³ kişisel hatırlamayı toplumsal hatırlama ile bir arada değerlendirmek gerekmektedir. Ancak burada temel sorun belleğin, kişisel veya toplumsal olması değil onun kültürle olan ilişkisidir. Kültürel bir aidiyet ve kimlik oluşumuna

Benedict Anderson, (2009), **Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, İstanbul: Metis Yayınları.

Eric J. Hobsbawm, (2000), **Geleneğin İcadı**, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Maurice Halbwachs, (2006), **“Bireysel Hafıza ve Kolektif Hafıza”**, Galatasaray, İstanbul: Lapsus, 3, s.14.

da katkıda bulunan hatırlama, kuralcı ve anlatısal, yönlendirci ve nakledici yönleriyle bireylere “biz” dedirten, onları birleştiren, kimlik ve aidiyet temelleri yaratır.⁴ Bu, ortak imge yaratılması yoluyla biraradalık adına girişilen bir çabadır. Hatırlama figürleri, ritüeller yoluyla “ben”i “biz”leştiren bir söyleme dönüştüren toplumsal ortaklık çabasının sonucudur.

Tüm bu kolektifleşmenin yanı sıra bellek, kendisini bir zaman kurgusunda ifade etme olanağı bulur ve bu da belleğin tarih ile olan ilişkisini ortaya çıkarır. Bu ilişki sanıldığından aksine örtüşme veya özdeşlik olarak değil ve karşıtlık olarak anlaşılmalıdır.⁵ Tarihin geçmiş olanı, yok olmuş olanı yüceltişine karşın, belleğin şimdiki zamandaki toplumsallık biçimlerine yönelik referansları ikisi arasındaki gerilimli ilişkinin temellerini oluşturur. Nora’ya göre, tarih yazılmaya başlandığı andan itibaren bellekten kopar ve belleğin ortadan kalkmasıyla birlikte bu zamansallık kendisine başka bir uzam bulmak amacıyla mekânları inşa eder. Bu iki toplumsal değişken arasındaki gerilimli ilişki, hatırlamanın ortadan kalkması ile sonlanır. Buradaki sonlanma tamamen bir belleksizlik durumunu işaret etmemekle birlikte, bellek mekânlarında kendi mevcudiyetini devam ettirir.

Müzeler, bu bellek mekânlarının belki de en göze çarpanlarıdır; Halbwachs’ın tek başına var olmadığını öne sürdüğü belleklerin yeniden üretildiği merkezlerdir. Hatırlamanın ömrünün, geleneksel toplumlardaki sözlü anlatıların nesiller boyunca aktarılmasını zorunlu kılmasına benzer biçimde, bellek mekânı olarak müzeler de, hatırlamayı, sergilemenin

Jan Assmann, , **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001,s.17.

Pierre Nora, **Hafıza Mekânları**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.19

sunduğu olanaklar ve çizdiği sınırlar içinde, ritüelleşmiş bir yeniden üretim sürecine tabi deneyim etrafında örgütler. Toplumsal aidiyeti sağlayan ortaklıkların aktarılması, kimi duyguların aynı yoğunlukta yaşanmasına vesile olmak amacıyla tasarlanan mekânlar olan müzelerde, geçmişle bugün arasında süreklilik kurmak esasına dayalı olarak gerçekleşir. Müzelerde geçmişle bugün arasındaki bağın kurulmasında hatırlamanın yanı sıra unutmaya ya da unutturmanın da *kürotoryal* deneyimin bir parçası olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Özellikle kolektif aidiyetlerin ulusal amaçlar doğrultusunda inşa edilme amacının bir bellek mekânı olarak müzelerin kurulmasına içkin olduğu düşünüldüğünde, geçmiş ve bugün arasında şiddetin aktarılması yoluyla bağ kurmak paradoksal görülebilir. Bu durum hem ulusal anlatıların geçmişin tek ve başat anlatısı olmak konusundaki ayrıcalığını kaybetmeye başlaması ve aynı zamanda müzecilik anlayışında meydana gelen dönüşümlerle yakından ilgili olan bir sürecin sonuçlarına işaret eder. Bu çerçevede, utanç müzelerinin ortaya çıkışı geçmişte meydana gelen şiddet içeren olayların fiziksel mekânla doğrudan (tarihsel) ya da simgesel bağlantılar kurularak, mekânların travmatik olayları söylemleştirmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Bir ilk örnek olarak, Nazilerden kaçan Anne Frank'ın, ailesi ve bir grup Yahudi'yle çatı katında saklandıkları sürece tuttuğu günlüklerin yazıldığı Amsterdamlı kimyagerin evi, sonradan Nazizm'in Avrupa'da yarattığı travmaların unutulmaması adına şiddetin doğrudan gerçekleştiği bir mekân olması nedeniyle tarihsel önem kazanan Auschwitz kadar önemli bir mekân haline gelecek ve müzeleştirilecektir.

Alevilerin karşılaştıkları şiddeti kendi kimliklerini kurmada bir araç haline getirebilmiş olması bu açıdan önemlidir.

Yüzyıllardır baskı ve zulme uğrayışlarını kolektif kimliğin kurucu unsuru olarak ele alan Alevilerin⁶ Madımak otelinin müze olmasını bir siyasi talep haline getirmeleri ve kamusal tartışmanın parçası yapmaları, şiddetin cemaati kurması⁷ olgusunun bir örneği olarak düşünülebilir.

1. Bir Kimlik Hareketi Olarak Alevilik

Alevilik Anadolu coğrafyasında ortaya çıkmış ve tanımlanması belki de en zor olan toplumsal harçlardan birisidir; kimine göre dini, kimine göre etnik, kimine göre ise politik yönü kuvvetli olan bir kimlik bileşenidir. Aleviliğin kamusal alana çıkışını, “görünür hale gelmesini”, bir siyasal hareket olarak ele almak, bu çalışma açısından yerinde bir tutum olacaktır. Çünkü Aleviliğin bir kimlik hareketi olarak siyasallaşmasının özellikle 1980’lerden sonra ivme kazanması ve siyaset arenasındaki hak talebinin yüksek sesle duyulur hale gelmesi, bu kavramı siyasal bir sınıflandırmaya dâhil kılmak için en önemli göstergedir. Ancak Aleviliğin siyasal kodlamalardan öte ve öncelikle dini ve toplumsal bir alanla da ilişkili oluşu Aleviliği tanımlamakta güçlükler yaratmaktadır.

Yurtdışında yaşayan Alevilerin kurban retoriğini siyasallaştırılmış travma üzerinden kimlik siyasetinin bir parçası olarak kurdukları üzerine yakın tarihli bir analiz için Bkz. Ali Aslan Yıldız ve Markel Verkuyten, “Inclusive Victimhood: Social Identity and the Politicization of Collective Trauma Among Turkey's Alevis in Western Europe”, **Peace and Conflict, Journal of Peace Psychology**, Vol. 17(3), 2011: 234-269. Bu makalede yer verilen argüman bu yazıda daha genel bir perspektiften Alevilerin kimlik siyasetini nitelemek amacıyla kullanılmıştır.

Gyan Pandey, **Memory, History and the Question of Violence: Reflections on the Reconstruction of Partition.**, Center for Studies in Social Sciences’da (Kalküta) verilen Denskar Lectures’dan.

Alevilik bu yazının amaçlarına uygun olarak daha sınırlı bir çerçevede kırsal toplulukları kapsayan hem din, hem kültür, hem de kendine ait kuralları olan bir topluluğa aidiyet anlamına gelen bir yaşam tarzı olarak tanımlanmıştır;⁸ bu yaşam tarzının kamusal alana çıkışı, ona daha önce de belirtildiği üzere siyasal bir nitelik kazandırmıştır. Kamusal alana çıkışın esas itibarı ile tarihsel biçimde ele alınması Aleviliğin/Alevilerin aynı zamanda tarih yazımından da dışlanışını göstermesi bakımından önemlidir. Aleviliğin siyasal iktidar tarafından araçsallaştırılması kimi zaman Kemalist resmi ideolojinin harcı haline gelmesi, kimi zaman da muhafazakâr siyasetin oylarına talip olduğu bir topluluk olarak görülmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Ancak Aleviliğin özerk bir kimlik siyaseti sürdürmesine yol açan süreç cari siyasi taleplerin membalarını kavramak bakımından bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

a. Tarihsel çizgide bir kimlik olarak Alevilik

Bütüncül bir Alevilik tarihi sunmak kuşkusuz bu yazının amaçlarını ve kapsamını aşan bir girişim olacaktır. Bu yazının sınırları dâhilinde hedeflenen, Alevilik için önemli bir travma addedilen ve “Madımak” ile ilişkilendirilebilecek tarihi öğeleri ortaya koyarak, kimlik hareketi olarak Aleviliğin oluşumuna katkıda bulunan kimi tarihsel işaretlemektir. Tam da bu nedenle, Aleviliğin, tarihsel varoluşunu “Madımak” ile ilişkisi bağlamında kurgulayabilen bir kimlik olduğu tespiti bu yazının temel iddiasını oluşturmaktadır.

Elise Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.19.

Alevi teriminin belirgin olarak 19. yüzyılda icat edildiği tespitinden hareketle, Aleviliğin bir kimlik hareketi olarak, ifade edilen tarihten önceki seyrini güncel kullanımda pejoratif bir anlam içerdiğini kabul etmek zorunda olduğumuz *kızılbaş* terimi ile ele almak gerekmektedir.⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyılda tarih sahnesine çıkan Kızılbaşlar (taktıkları başlığın renginden dolayı bu ismi alırlar) bu dönemde özellikle İran Şahı İsmail'e¹⁰ yandaşlıklarını açıkça ortaya koyan Türkmenlerdir. Türkmenlerin Safevi ve Osmanlı topraklarına dağılmış olan yerleşim alanları aynı zamanda bu coğrafyadaki iki önemli siyasi rakibin karşı karşıya geldiği anlarda özel bir önem kazanmıştır. Zor yaşam şartları karşısında örselendiğini hisseden Kızılbaşlar, bu sebeple Şah İsmail'in tarafında olmayı yeğlemişler ve böylece 16'ncı yüzyıldan itibaren kıyımlara maruz kalan bir topluluk haline gelmişlerdir. Safevilerle, Osmanlı arasındaki gerginlikler açısından diğer bir önemli etken de, Şah'ın on iki imamcılığı devlet dini haline getirmesine karşın, Osmanlı'nın Sünniliği kabul etmesidir. Hainlikle itham edilen Kızılbaşlar, böylece kıyımın meşrulaştırıldığı bir düzen içerisinde Yavuz Sultan Selim'in Safevi Devleti'ni mağlup etmesine kadar şiddete maruz kalmışlardır. Günümüzde ortaya çıkan asi, düzen tanımaz Alevilik söylemi de en erken meşruiyet zeminini buradan almaktadır. Bu dönemden sonra Kızılbaşlar üzerindeki şiddetin görece azaldığını öne sürmek olasıdır. Bunun yanı sıra, yine aynı yüzyıl içerisinde Kızılbaşların önemli bir dini figür olan Hacı Bektaş-i

A.g.y. s.30.

"Bugün Bize Pir Geldi" isimli anonim Alevi türküsündeki *Eyvallah Şah'ım Eyvallah* dizeleri her ne kadar Ali'yi işaret etse de, Safevilerin siyasi yapılanmasından ve otorite kavramının işaret ettiği statünün kurgulanış biçiminden etkilenmiş olduklarına dair bir kanıt olarak ileri sürülebilir.

Veli'nin dergâhı ile bir bütünleşme içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Osmanlı'nın fethettiği yerlerin Müslümanlaşması için bir bakıma görevlendirdiği dervişlerden biri olan Hacı Bektaş-i Veli'nin hümanist ve evrensel sayılabilecek felsefesi, Kızılbaşlar için de bir bakıma nefes alma vesilesi olarak görülmüştür.¹¹

Bektaşilikle olan bütünleşme günümüzde Aleviliğin parçalı yapısının da nedenlerinden birini oluşturur.¹² Tanzimat dönemine gelindiğinde Sultan Abdülhamid, İslami birliği yeniden tesis etmeye önem verir ve Hanefi yorumun ideolojik harç olarak öne çıkarılmasıyla, İslam'ın heterodoks unsurlarını resmi dinle bütünleştirmeye çalışır.¹³ Abdülhamid sonrası Jön Türkler'in önderliğindeki modernleşme hareketleri içerisinde Kızılbaşlar, bu sebeple ümmetle bütünleştirme çabası içerisinde ele alınırlar. Denebilir ki, Osmanlı ile Alevilik arasındaki ilişki, aslında organik hale gelmemiş ve salt iskân siyaseti ve toprak mülkiyetine bağlı bir çerçevede anlamlandırılabilir gelmiştir.

Erken cumhuriyet döneminde ise Alevilik siyasi bir iktidar odağı olarak en çok rağbet gördüğü zamanı yaşamıştır. Bir ulus devlet olmak iddiası ve ülküsüyle kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nin dayandığı en vazgeçilmez temel milliyetçilik olması sebebiyle Alevilik, ulusun inşa edildiği süreçte resmi ideoloji tarafından sıkça başvurulmuş bir referans noktası haline gelmiştir. İslami kodlarla örülmüş Osmanlı'dan kopu-

Bektaşiliğe eklemlenmiş olsa da, on iki imama, Ali'ye tapınma gibi ritüeller aracılığı ile Kızılbaşların İran Şiiliği'ne ait öğeleri halen ritüellerinde taşıdığı gözlemlenebilir.

Kürt Aleviler için Hacı Bektaş-i Veli bir anlam taşımazken, özellikle İç Anadolu ve Batı bölgelerdeki Aleviler için önem arz ettiği, Cem ritüellerinde Ali'nin hemen yanına asılmış olan Hacı Bektaş-i Veli resimlerinden anlaşılabilir.

A.g.y. s.40.

şunu ifade etmek adına Halifelik ortadan kaldırılmış ancak dini siyasal olarak denetleme ihtiyacı laik bir temelde yeniden ele alınmıştır. Bu sebeple “Araplaşmamış” bir İslam çizgisinin ifadesi olarak Bektaşilikle eklenmek bir yol olarak görülmüştür. Alevilik/Bektaşiliğin¹⁴ folklorik unsurları, Kemalist milliyetçiliğin İslam öncesi döneme yönelik referansları sonucunda Anadolu kültürü ile özdeşleşmiştir. Bu inanç-yaşam tarzı, laikliğe uygun eşitlikçi yapısı ve aynı zamanda en eski Türk inancı olarak kabul edilen Şamanizm’e ait öğeleri içerisinde barındırması sebebiyle Anadolu kültürünün vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir.¹⁵

Kültürel bütünleşmenin siyasal sonuçları açısından durumun Aleviler için o kadar da olumlu olduğu söylemek mümkün değildir. Kültürel bir kabule rağmen, laiklik temelinde dinin bu dönemde devletleştirilmesi aslında iddia edildiği gibi din eşitliği değil, Aleviliğin dini boyutunun dışlanması üzerine kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması ile devletin din üzerinde etkin kılınmaya çalışılması, Alevilerin günümüzdeki dini talepleri göz önünde bulundurulduğunda, devletin kendini belirli bir din ve mezhep çerçevesinde ifade ettiğini göstermektedir. Bundan ötürü, böyle bir laiklik algısının Aleviliği dışladığı öne sürülebilir.

Resmi ideoloji ile Alevilik arasındaki ilişkinin her zaman birbiri ile örtüşen bir görünüm sergilememesi, Aleviliğin içinde çeşitli etnik aidiyetler barındırmasından hareketle ortaya konulabilir. Daha önce de bahsedildiği üzere, Aleviliğin parçalı yapısı içerisinde Kürt Aleviliği bunu örneklemektedir; 1937

Cumhuriyet dönemi sonrasında Alevilik ve Bektaşilik yaşam tarzları olarak iç içe girmiş bir görünümündedir.

Kadınlarla birlikte yapılan semah ritüelleri, doğaya saygı duruşları bunun önemli göstergelerinden birkaçıdır.

yılındaki Dersim isyanı, bir Kürt Alevi isyanı olarak, bu çok parçalı Alevi kimliğinin en önemli simgelerinden biridir. Ülkenin batısında bulunan Alevilerin, resmi ideoloji doğrultusundaki ulus kültürüne uyum sağlayabilmesine karşın, ülkenin doğusunda bulunan Alevi nüfusun kimliğini oluşturan kimi etnik ve sosyo-ekonomik bileşenleri baskın olarak içeren yapı, böyle bir farklılaşmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

1950'lere gelindiğinde ise toplumsal değişimin çok partili dönemle birlikte hızlanması sonucunda, Aleviliğin siyasi olarak kendini ifade etme olanağı tümenden dönüşüme uğramıştır. Pek çoğu taşralı olan Alevi ailelerin büyük kısmı gibi kentlere göç etmiş ve kentlerde orta sınıfa dâhil olmuşlardır. Bu dönem Aleviler açısından yerel ve dini biçimdeki örgütlenmelerinin ortadan kalkmasına sebep olmuş olsa da- bu durum "dedelik" statüsünün güç kaybetmesi olarak karşımıza çıkmaktadır- aynı zamanda Aleviliğin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Kentlere göç eden Alevi ailelerin çocuklarının pek çoğu yüksek öğrenim olanağı ile tanışmış ve böylece ileride Aleviliği bir kimlik hareketi olarak benimseyecek bir neslin tohumları bu dönemde atılmaya başlamıştır. Bu dönemde, Demokrat Parti'nin muhafazakâr Sünni kesim ile birlikte Alevilerin oyuna da talip olması, Alevilerin kendilerini rekabetçi bir siyasi arenada siyasal koz olarak görmelerini sağlamış ve böylece Alevilerin kamusal alana çıkışı günden güne hız kazanmıştır.

1960'lar Aleviliğin bir kimlik hareketi olarak kendini tanımlaması açısından önemli yıllar sayılabilir. Askeri darbe sonrası, toplumsal reformları geliştirme çabası içerisinde "Alevi" terimi açıkça ifade edilmeye ve cem ayinleri gibi kül-

türel gösteriler düzenlenmeye başlanmıştır.¹⁶ Yine 60'larda, Alevilerin ilk siyasi örgütlenmesi olan "Türkiye Birlik Partisi" (TBP) kurulmuştur. 1966 yılında kurulan parti, Türk siyasi hayatında başarılı olamasa da, Alevilerin sağ iktidarların hâkim olduğu siyasi alanda kendi adlarına iktidara ortak olmak istediklerini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁷ Bu başarısızlık, Alevi kimliğinin parçalı yapısı göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı değildir. İzleyen dönemde pek çok Alevinin kendi siyasi görüşünü siyasi popülaritesi hızla yükselen Ecevit'in "Ortanın Solu" anlayışına daha yakın gördüğü söylenebilir.

1970'lere gelindiğinde ise şiddetli ekonomik kriz ve beraberindeki siyasi istikrarsızlık toplumsal kutuplaşmaya yol açmış, sağ ve sol eksenli kutuplaşma toplumsal şiddet olayları ile kitlesel bir hale gelmiştir. Aleviler bu dönemde milliyetçi görüşün kendini Sünni İslam üzerinden tanımlaması sonucunda, kendilerini sol bir çizgide tanımlamıştır. Hâlihazırda dışlanma ve ezilmişlik, Alevi kimliğinin dayanaklarını oluştururken, kendilerini sol görüş ile bütünleştirmekte bir zorluk çekmeyen Aleviler, hızla tırmanan şiddet olaylarından da kitlesel olarak etkilenen bir topluluk haline gelmişleridir. Gittikçe antagonize olan siyasal ayrışma içinde Anadolu'nun pek çok yerinde sol ile Aleviliğin aynı şey olarak kabul edilmesi, şiddet olaylarında Aleviliğin, ötekisi olarak Sünni ve muhafazakâr çizgiyi karşısında konumlandırılmasına neden olmuştur. Bu konumlandırmanın sonucu olarak değerlendirilmesi

Massicard, (2007) A.g.y. s.55. 1963 yılının Aralık ayında, Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği Ankara'daki ilk halka açık cem ayinini düzenlemiştir

TBP girdiği 1969 yılındaki seçimlerde Türkiye genelinde aldığı %2.6 oy oranına rağmen, en yüksek oy oranına %16.7 ile Sivas'ta ulaşmıştır.

gereken ilk saldırı, 17 Nisan 1978’de aşiret ağası olan Malatya Belediye Başkanı’nın gönderilen bombalı paketin patlaması sonucunda ölmesiyle galeyana gelen sağ görüşe mensup kişilerin Alevi mahallelere saldırmalarıyla başlamıştır. Yine aynı yılın Eylül ayında Sivas’ın Alevi mahallesinde çıkan çatışmada dokuz kişi ölmüştür.¹⁸ Bunu 1978’in sonunda tarihin en kanlı olaylarından biri olan Kahramanmaraş olayları izlemiştir. Sağ görüşe mensup kişilerin kontrolü altındaki bir sinemada, bomba patlaması sonucunda iki kişinin ölmesiyle başlayan olaylar, 21 Aralık’ta iki solcu öğretmenin öldürülmesiyle şiddetlenmiş ve Alevi mahalleleri, sol örgütler ve resmi binalar aşırı sağcılar tarafından saldırıya uğramıştır. Ordunun şehre iki gün sonra girebilmesi neticesinde, resmi rakamlara göre 110 kişi ölmüştür; ancak gayri resmi tahminlere göre ölü sayısı birkaç yüzden fazladır. Bu olayların yarattığı kargaşa yeni saldırılara zemin hazırlamış ve sıkıyönetim ilan edilmiş olmasına karşın Çorum’da da Alevi mahallelerine saldırılar olmuş ve bu saldırılarda 50 kişi hayatını kaybetmiştir.

Daha öncesinde böylesine aşırı ve doğrudan bir örneği görülmemiş olan şiddeti nasıl okumak gerekir? Sosyolojik olarak bunu çok partili dönemin başlaması ile kentlere göçen Alevilerin, sosyal hareketlilikte üst basamaklara çıkması karşısında, Sünnilerin sahip oldukları sosyal konumlara ortak olmaya başlamaları ile ilişkilendirmek ilk bakışta mantıklı gibi görünse de, bu tek başına şiddet olgusunu açıklamakta pek de yeterli olamaz. Bu şiddet olaylarını çıkaranların özellikle sağcı gruplar olması, bu hareketlerin altında yatan siyasi faktörleri göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Ecevit hükümetini devirmeye yönelik planların Alevi milletvekillerinin istifası ile

“Müslüman Gençlik” isimli bir örgütlenmenin Alevileri uyaran bir bildiri yayımlanmasıyla bu hareketler başladı.

mümkün oluşunun stratejik bir aşama olarak belirlenmiş olması ve nihayetinde siyasal istikrarsızlık yaratarak ordunun müdahalesine meşruiyet sağlama çabası, belirlenen siyasal amaçlar arasında sayılabilir. Ancak bu iki nedenden daha önemli olan ve şiddeti arttıran bir başka etken, şiddet olaylarına iktidar makamlarının göz yummasıdır. Siyasal ve dini ayrışmaları kadrolaşmak adına kullanan yetkili makamlar ve emniyet güçleri, kimi bölgeleri riskli bölgeler olarak ayırt etmiş ve buralarda yaşayan Alevi nüfusu da kadrolar karşısında tehdit olarak adlandırmışlardır.¹⁹ Bu sebeple, kitlesel şiddet olaylarına eylemsizlikle karşılık vermiş olan dolayısıyla bir bakıma onaylayan resmi makamlar aynı zamanda bu olaylara zemin hazırlamıştır.

Tüm parti ve örgütlerin dağıtıldığı ve derneklerin kapatıldığı 12 Eylül askeri darbesinden sonra Aleviler de, kendisine kuşku ile yaklaşılan bir topluluk haline gelmiştir. 1980 öncesindeki şiddet olaylarını belleklerine kazıyarak içselleştirilen, Türk-İslam sentezinin uygun görüldüğü, bu sentez dışındaki her ideolojik görüşün sapkın olmakla eş tutulduğu 12 Eylül sonrası siyasal ve toplumsal düzeni içerisinde başlıca ötekilerden biri haline gelen Aleviler, siyasi kadrolardan dışlanmış, Alevi köylerine cami inşa edilmesi, imam atanması ve okullarda zorunlu din dersi uygulamalarının başlatılmasıyla fiziksel olmayan bir şiddete maruz kalmışlardır. Bunu ekonomik alanda da marjinalleştirmeler izlemiş ve bu durum Alevilerin kendilerini gittikçe daha fazla siyasal ve toplumsal alandan dışlanmış hissetmelerine yol açmıştır. Bu durum sonuçları bakımından tek başına yıkıcı olarak nitelendirilemez; Aleviler arasında aidiyeti ve dayanışmayı güçlendirmiş olması ve kimlik siyasetine giden yolu açması bakımından kurucu bir süreç-

tir. Çünkü Alevilerin iktidar merkezlerinden uzaklaştırılmış olmaları, kendilerini dışlanmış hissedenden topluluk üyelerinin harekete geçme olasılığını her kimlik hareketinin oluşumunda rastlanabileceği gibi fazlalaştırmıştır. Tüm bunlara ek olarak, Türkiye'nin 12 Eylül sonrası dönemde bütünleşmeyi amaçladığı yeni liberal ekonomik politikaların bir sonucu olan yeni kimlik siyasetinin etkileri dolayısıyla Alevilerin kimlik siyaseti geliştirme süreci hız kazanmıştır.

Toplumsal açıdan bir kimlik siyasetinin oluşabilmesi için kimi toplumsal öncülerin girişimleri belirleyici olmaktadır. Alevilik için bu öncüler, 1960 sonrası kente göçmüş ailelerin yüksek öğrenim görmüş meslek sahibi ve/veya bürokratik görevlerde bulunan çocukları olacaktır. Ancak Aleviliğe dayalı örgütlenmeler söz konusu olduğunda 1980 öncesi yaşanan travmatik olaylar, marjinal bir sol ideoloji ile eklemlenişe şerh düşülmesine neden olmuştur. Bu dönemde özellikle Almanya'daki Alevi örgütlenmeleri önem kazanmaya başlamış, bu çerçevede 1988 yılında Hamburg'da örgütlenene Aleviler, Aleviliğe görünürlük kazandırma amacıyla bir yıl sonra Alevi kültür haftası düzenlemiş ve Almanya'da Aleviliğin tanınmasını isteyen bir bildiri yayınlamıştır.²⁰

Alevilerin Türkiye'de örgütlenmeleri ise ancak yerel grupların ulusal düzeyde bir araya gelmeleri ile olanaklı olmaktadır. 1993'te İç Anadolu bölgesinden 70 civarından Alevi köy derneğinin bir araya gelmesi ile "Kızılırmak Derneği" kurulmuştur. Yine aynı yıl Alevilik adına belki de en büyük yıkım olduğu öne sürülebilecek olan Sivas olaylarının yaşandığı yıl olarak tarihe geçecektir.

Kamusal alandaki faaliyetlerini genişleterek giderek daha görünür hale gelen Aleviler için, 1976'da kurulmuş olan "Pir Sultan Abdal Derneği"nin daha önce üç kez Pir Sultan Abdal'ın doğum yeri olan Sivas'ın Banaz ilçesinde düzenlediği "Pir Sultan Abdal Kültür Etkinlikleri"nin 1-4 Temmuz 1993 tarihinde Sivas ilinde düzenlenen dördüncüsü, kamusal görünürlüğü artırmaya yönelik kültürel ve sosyal faaliyetlerin bir parçası olarak kalabileceksen, Alevilerin kolektif belleğinde en travmatik izleri bırakan olaylardan biri olarak yer almıştır.

1 Temmuz 1993'te, ilk gün Sivas Valisi Ahmet Karabilgin ve Pir Sultan Abdal Derneği Genel Başkanı Murtaza Demir'in konuşmalarıyla başlayan şenlikler, kültür sanat etkinlikleriyle devam etmiştir. Aynı gün içerisinde Aydınlik Gazetesi'nde tüm Müslüman ülkelerin tepkisini çeken ve Türkiye'de de yayımlanması yasaklanan Salman Rüşdi'nin "Şeytan Ayetleri"²¹ isimli kitabını ifade özgürlüğü adına yayımlayacağını söylemesi kimi muhafazakâr grupların tepkisini çekmiş olan Aziz Nesin, İhlas Haber Ajansı muhabirine halka açık bir etkinlik sırasında verdiği röportajda Müslüman olmadığını açıkça ifade etmiş, bunun Müslümanlara zarar veren bir durum olarak algılanmaması gerektiğini, Müslümanlara ve inançlarına saygı duymakla birlikte, kendisinin 1500 yıllık geçmişe sahip bir düşünceye inanmadığını ifade etmiştir. Pir Sultan Abdal'a da değinen Nesin, onun zulme karşı direniş

Salman Rüşdi'nin "Şeytan Ayetleri" isimli kitabı şu ana kadar hiçbir Müslüman ülkede yayımlanmamakla birlikte, yayımlandığı 1988 yılından itibaren pek çok ülkede yasaklı hale gelmiştir. İran lideri Ayettullah Humeyni'nin kitabın yayımlanması üzerine Rüşdi'nin katli vaciptir fetvasını yayınlanması, pek çok ülkede kitabı çevirenlerin öldürülmesi ve yaranlanması ile sonuçlanmıştır.

sembolü olmasına, türkü ve deyişlerinde insanoğlunu evrensel bir hümanizma ile algılayışına dikkat çekmiş, ancak her türlü dogmanın direnişine karşı değişimin gerekli olduğunu ileri sürerek sözlerini tamamlamıştır.²² Şenlikler daha başlamadan önce Sivas'ta dağıtılan "Müslüman Kamuoyuna" başlıklı ve "Müslümanlar" imzalı bildiride, Aziz Nesin peygambere saygısızlıkla itham edilmiş, ona karşı yapılacak olan eylemlerin meşruiyet zemini ayetlerden seçilen örneklerle sağlanmıştır. Aziz Nesin'in etkinlikteki konuşmasından bir gün sonra cuma namazı öncesinde dağıtılmış olan "Müslüman Halkımıza" isimli bildiri ise halkı eyleme çağırır niteliktedir. Bunun üzerine etkinlikler devam ederken, Cemaat Paşa Camisi'nden Cuma namazı sonrası dağılan kalabalık, Amerikan bayrağını yakılması ile başlayan gösterilerde vilayet binasının önüne birkaç kez gidip gelerek nihayet etkinliğin yapıldığı Kültür Merkezi'ne yönelmiştir. Sayısı katlanarak artan kalabalığın Kültür Merkezi'nin önünde, etkinlik katılımcıları ile karşılaşması sayıca yeterli olmayan güvenlik güçleri tarafından engellenmiş ve böylece kalabalık, bir önceki gece dikilen "Ozanlar Anıtı"na yönelmiş, Pir Sultan'ı simgelediği öne sürülen Ozan'ın elinin yanındaki köpeğe dokunmasını Sivas'ın aşağılanması olarak algılayarak anıtı kaidesinden sökmek suretiyle parçalamaya çalışmıştır. "Kahrolsun laiklik", "Şeriat isteriz" "Vali istifa" gibi sürekli olarak laik sistemi hedef alan sloganlar atan kalabalık, tarihi Sivas Kongresi'nin yapıldığı "Atatürk Müzesi"ndeki büste yapılan saldırıdan sonra nihai hedef olan Madımak Oteli'ne yönelmiştir. Burada Refah Partili Belediye Başkanı Temel Karamollaoğulları'nın kalabalığı teskin etmeye yönelik bir tavırlarıyla birlikte, konuşmanın

Orhan Tüleylioğlu, (2010), **Yüreğimiz Hala Yangın Yeri**, Ankara: Umag Vakfı Yayınları, s.39-37

sonunda “Gazanız mübarek olsun”²³ demesi kalabalığın heyecanını körüklemiştir. “Sivas Aziz’e mezar olacak” sloganları ile otelin önüne yığılan kalabalık, daha önce belediye tarafından şehrin başka hiçbir yerinde olmayan kaldırım çalışması amacıyla otelin karşısına yığıldığı kaldırım taşları ile otelin camlarını indirdikten sonra otelin önündeki araçları ters çevirip yakarak, oteli ateşe vermiştir. Yetersiz kolluk kuvvetleri ve olaya müdahale etmek yerine orduveini, kuyumcuları korumayı yeğleyen²⁴ sayıca yetersiz askeri birlikler, otelin ateşe verilmesinden önce olay yerine gelmiş ve “Asker Bosna’ya” sloganları sonucunda geri dönmüşlerdir. Otelin içinde mahsur kalanlarla Vali, Hükümet yetkilileri ve Tugay Komutanı arasında saatler boyunca aralıklı olarak devam eden telefon trafiği sonuç vermemiştir. İtfaiye araçlarını otele yaklaştırmayan ve hortumlarını kesen kalabalığın, bilinçsizliği öne sürülemez olan eylemleri sonucunda Madımak Otelindeki yangın, olayların başlamasından sekiz saat sonra gece yarısına doğru ancak kontrol altına alınabilmiştir. Oteldeki yangının bilançosu ise ertesi gün netleşmeye başlarken, Sivas’ta meydana gelen olaylar neticesinde yaşananlar Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, Başbakan Tansu Çiller ve Başbakan Yardımcısı Erdal İnönü ile birlikte kamuoyunda uzun süreli bir endişe yaşanmasına sebep olmuştur.

2 Temmuz 1993’teki Madımak yangınında hayatını kaybedenlerin otuz üçü etkinliklere katılmak için şehre gelen yazar, şair, düşünür ve semah gösterilerine katılan dansçılar iken, ikisi otel personeli, diğer ikisi ise kontrol altına alınmaya çalışılan kalabalıktan ölenler ile birlikte toplam 37 kişidir.

Madımak otelinden kurtulanlar, meydandaki kolluk kuvvetleri, askerler tarafından da pek çok kez ifade edilmiştir.

Bkz. Can Dünder, **Sivas Katliamı Belgeseli-O gün.**

Olayların ardından siyasiler ve basın yayın kuruluşlarının büyük kısmının Madımak yangınına, Aziz Nesin'in kitleleri ağır tahriki neticesinde gelişmiş bir olay olarak aktarması, 78 Maraş olaylarıyla kurulabilecek olası bir özdeşliği engellemeye yönelik bir çaba olarak yorumlanabilir. Hâlihazırda Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in olayı ağır tahrik neticesinde gelişmiş bir münferit olay olarak nitelendirmesi ve halkın halkla çatışmadığı, sadece bir otelin yanmasından dolayı can kaybının meydana geldiği bir vukuatmışçasına vulgarize etmesi,²⁵ olayın sadece ağır tahrik neticesinde halkın galeyana getirilmesine bağlanmaya çalışıldığını göstermesi açısından önemlidir. Başbakan Tansu Çiller'in ise, olayı ortaklarından birisinin anlaşmazlık sonucu yaktığı Van'daki bir başka otel yangınıyla karıştırması durumun vahametini açıkça ortaya koymaktadır. Başbakan Çiller'in sabaha karşı biten olağanüstü Bakanlar Kurulu toplantısından sonra, olayın bir Alevi-Sünni çekişmesine dönüşmediğini ifade ederek, otelin etrafını saran vatandaşlardan hiç kimseye zarar gelmediğini ifade etmesi²⁶ düşündürücü ve tedirgin edicidir. Hükümet ortağı SHP'den birkaç laiklik karşıtı durum değerlendirilmesine ilişkin ifade ortaya atılmış olsa da, iktidar sahipleri olayın genellikle Aziz Nesin'in ağır tahriki sonucunda geliştiği konusunda mutabakat sağlamış bir görüntü sergilemektedirler.

Bunu izleyen günlerde büyük bir travma olarak tarihe geçecek Sivas katliamını kendi köşe yazılarında değerlendiren entelektüellerin, hükümetin tutumunu doğrular biçimde olayı Aziz Nesin'e mal etmeleri gözlemlenen bir diğer tutumdur. Yalnızca İlhan Selçuk, Ahmet Taner Kışlalı, Orhan Pamuk, Özdemir İnce gibi sayılı yazar ve düşünür tarafından Sivas

Milliyet, Fikret Bila, 4 Temmuz 1993.

Cumhuriyet, 4 Temmuz, 1993

katliamı, sonuçlarından ötürü devletin sorumlu tutulmasının zorunlu olduğu bir suç eylemi olarak algılanmıştır.

Olayın günler öncesinde “Hicret Koşusu”nun düzenlenmesi için 14-18 yaşları arasında gençlerin Sivas’a getirilmesi, Milli Gençlik Vakfı’na ait yurtların yaz döneminde pek çok öğrenciye tahsis edilmesi, Sivas Belediyesi’nin şehrin hiçbir yerinde olmayan kaldırım çalışmalarına Madımak Otelі’nin karşısında başlamış olması ve bu sebeple kaldırım taşlarını otelin karşısına yığması, olay gününde Cemaat Paşa Camisi’nden çıkan kalabalığın arasındaki pek çok kişinin daha önce Sivas’ta hiç görülmediklerine dair polis ifadeleri, “Pir Sultan Abdal Kültür Etkinlikleri”ne dönemin Kültür Bakanı Fikri Sağlar’ın katılmaktan son anda vazgeçmesi ve daha sayılabilecek pek çok sebepten ötürü Madımak Otelі’nin yakılmasını salt kitle psikolojisine mal edilecek bir şiddet olgusu olarak algılamak olayın ciddiliğini hafife almaktan başka bir şey olmayacaktır. Her durumda kalabalıkların rastgele bir bireyler topluluğundan psikolojik anlamda tepkili bir kitle haline dönüşmesi, uyarıcı etkilerin ortaya çıkmasına bağlıdır. Bireylerin kitle içerisinde eriyerek durum ve şartlara göre daha iyi veya daha fena olmaları, onlara yapılan telkinlerin çeşidi ve tarzına bağlıdır.²⁷ Bu sebeple Madımak Otelі’nin önündeki kalabalığın bir kitle haline dönüştürülmesi için etkinlikler başlamadan önce dağıtılan bildiriler veya Aziz Nesin’in etkinlik dâhilindeki konuşmasından sonra yerel gazetelerde yer alan “Müslüman mahallesinde salyangoz satıyorlar”²⁸ gibi provoke edici haberler kadar, RP’li Sivas Belediye Başkanı’nın “Gazanız

Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul: Hayat Yayınları, 2009, s.15-22.

Bizim Sivas, 2 Temmuz 1993

mübarek olsun" ifadesi de kitleyi ateşleyici bir uyarı olarak görülebilir.

Bunun yanı sıra, olayların 2 Temmuz günü başlamasından sonra kalabalığa müdahale edilememesi, olayların büyümesine sebebiyet vermiş ve Vali'nin Tugay Komutanı'ndan askeri birlik talebi, birliğin başka şehirde operasyonda olması sebebi ile 400 kişilik bir askeri gücün olaya yönlendirilmesiyle bir bakıma geçiştirilmiştir. Madımak önündeki kitleye müdahale etmek yerine geri dönen askeri birliğin en başından beri olaya müdahalede isteksizlik sergilemesi, olaylara göz yumarak Madımak'ta yananlar yerine kalabalığı koruması, kimi Aleviler tarafından günümüzde 33 kişinin 10.000 kişiye feda edilmesi olarak anlandırılmaktadır.

Siyasi iktidar sahiplerinin değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere, Sivas'taki olaylarla ilgili temel çekincenin gerçekleşmemesi, yani Madımak olayının 78 Maraş olaylarına benzer bir biçimde mezhepsel bir çatışmaya dönüşmemiş olmaması bir başarıymışçasına sahiplenilirken, 33 kişinin ölümü, tahrik edilmiş bir kitlenin psikolojisinin önlenemez saldırı gücüyle anlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu çaba Sivas katliamı sonrasında üç farklı mahkemede açılan dava neticesinde, kanıtlar yeterince toplanmadan, sanıkların pek çoğu yakalanmadan, kısa süreli bir yargılama ile sonuçlandırılmıştır. Kalabalığı görüntüleyen pek çok kamera kaydı ve fotoğraf olmasına rağmen bunların hiçbirine başvurulmamış olmaması bu noktada düşündürücüdür.

Başlayan davalar ile birlikte, tutuklanan 102 sanığın büyük kısmı beraat etmiş ve kalanlar için de muhtelif cezalar verilmiştir. Halen yurtdışında aranmakta olan Sivas Davası'nın pek çok sanığının kayıp olması sebebiyle adaletin tecelli edememesi Alevilerin bir kere daha kendilerini dışlanmış

hissetmelerine sebep olmuştur. Özellikle sekiz sanığın Almanya ve Suudi Arabistan'a iltica etmesi, sanıklardan kimisinin 12 yıl sonra Sivas'ta saklandıkları yerde yakalanmaları, dava kaçaklarından kimisinin arandığı süre içerisinde ehliyet alması, evlenmesi, kimisinin İstanbul Belediyesi'ne bağlı metroda gişe görevlisi olarak çalışıyor olduğunun basına yansması, Alevilerin bir kere daha Madımak Davası sürecinde yargı makamlarına ve "Madımak Olayları"nın yargılanması sürecine karşı olan güvenini zedeleyen bir unsur olmuştur.

13 Mart 2012'ye gelindiğinde ise daha vahim bir durum Sivas'ın Türkiye tarihinde kara bir leke olarak yer alışını adeta perçinlemiştir; Sivas Davası'nın ilişkin ana davadan dosyaları ayrılan yedi sanık hakkındaki davanın düşürülmesi karar verilmiştir. Böylelikle Alevilerin sürecin başından bu yana, olayın faillerinden adil bir biçimde hesap sorulmasına ilişkin duydukları endişe davanın zaman aşınma uğramasıyla somutlaşmış, Alevi kitlenin sistemin yargı ayağı karşısında da haklı olarak mağdur hissetmelerine sebep olmuştur.

Madımak Yeniden...

2 Temmuz günü, Madımak Oteli'nin ateşe verilmesi sonucunda çıkan yangında 37 kişi hayatını kaybetmiştir. Sivas katliamı ile ilgili araştırma yapılırken karşılaşılan en büyük sıkıntı, otelde mahsur kalarak daha sonra yaralı veya sağ halde otelden kurtulmayı başaraabilmiş kişilerinin anlatılarına başvurulduğunda ortaya çıkmaktadır. Özellikle yakınlarını, yakın arkadaşlarını ve meslektaşlarını kaybeden kişiler için Madımak Oteli, duygusal yükü ağır bir travma noktasıdır. Bundan ötürü, bu çalışmada yangın sırasında otelden kurtulanların pek çoğunun verdiği röportajlar, yazdıkları yazılar göz ardı edilmemekle birlikte, olaya daha nesnel bir şekilde yaklaşmak

adına resmi belge ve tutanaklara başvurma yoluna gidilmiştir. Her ne kadar kişisel ve çoğu zaman ereksel tarih yazımının ürünlerine başvurulmaktan imtina edilmeye çalışılsa da, Madımak Otel'i'nde yaşananların, tüm toplum tarafından içselleştirilmesine yönelik olarak müzeye dönüştürülmesi sadece Aleviler tarafından talep edilmiştir. Bu durumda talebin muhatabının sadece Aleviler olduğu öne sürülebilirken, bu tespit bir bakıma yine talebi içeren çağrıyı yapanların sesine kulak vermeyi de zorunlu hale getirmektedir.

Alevilerin "Madımak müze olsun talebi", travma olgusunun kimlik aidiyetinin oluşturulmasındaki bütünleştirici etkisi ile kolektif travmanın çeşitli mekânlarda cisimleşmesine dayanan, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra örnekleri yaygınlaşan mekânsal uygulamalara işaret etmektedir. Dünyanın pek çok yerinde, hatırlamanın kolektif bir aidiyet üreteceği, aksi durumda geçmişin unutulmasının kolektif kimliklerin varlığını ve sürekliliğini tehlikeye atacağı düşünülen bu tarz "yer"ler, belleği mekânda görünür kılarak müzelere dönüştürülmüş ve kolektif kimliklerin ritüeller yoluyla yeniden üretildiği anma mekânları olarak yeniden canlandırılmıştır. Buna yönelik talepler ve girişimler geçmişle hesaplaşma çerçevesi içinde geçmişin günahlarından kurtulma olarak değerlendirilebileceği gibi, siyasal bir topluluğun bir arada yaşama imkânına yönelik tehditleri bertaraf etmeyi amaçlayan, oldukça yakın geçmişin kötü olaylarını kolektif belleğe telafi edici müdahaleler yoluyla mal etmek biçimindeki demokratik girişimler olarak da ortaya çıkabilmektedir. İkinci türden bir girişimin örneğini retrospektif bellek siyaseti konusunda Avrupa'da öncü bir rol oynayan ve geçmişle hesaplaşmayı kamusal tartışmanın bir unsuru haline getiren Almanya'da görmek mümkündür. Sivas olaylarının yaşandığı yıl, 29 Mayıs'ta,

Almanya'nın Solingen kentinde Neo-Nazi dört gencin bir Türk evini ateşe vermesi sonucunda, aynı aileye ait yaşları 4 ile 27 arasında değişen beş kişi hayatını kaybetmiştir. Kundaklama neticesinde gece başlayan yangında Genç ailesinden toplam 5 kişi hayatını kaybetmiştir. Bu durumun, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ile birlikte Almanya'da ırkçılığın yükselişe geçtiği bir zamanda meydana gelmesi, olayın toplum içerisindeki ötekine karşı bir şiddet girişimi olarak kavranmasını sağlamıştır. Doğu ve Batı Almanya'nın birleşmesinden sonra göçmenler ve sığınmacıların talepleri, Almanya'da en sıcak tartışma konusu haline gelmiş ve Neo-Nazizm'in yükselişe geçmesi ile birlikte Neo-Nazi gruplar, 1992'nin sonunda yasaklanmıştır. 90'ların ilk yarısı içerisinde Solingen'dekine benzer biçimde, yabancı düşmanlığın sonucu olarak ortaya çıkan şiddet olaylarında Almanya'nın genelinde toplam 135 kişi hayatını kaybetmiştir.

Almanya'nın bellek politikası konusunda hassasiyetlerine uygun olarak demokratik bir müdahaleyi gösteren girişimi sonucu Solingen'de yakılan ev bir utanç müzesi haline getirilmiş ve evin bahçesine ölenleri simgeleyen beş adet meşe ağacı dikilmiştir. Her yıl anma törenlerinde üst düzey siyasi yetkililerin yaptığı ziyaretlerle, ırkçı saldırıların feci sonuçlarının anılarak unutulmaması sağlanmaktadır. Solingen olayı TBMM'nde tartışılmış, oluşturulan bir araştırma komisyonu Almanya'ya gönderilerek burada incelemeler yapmış ve sonuç olarak itfaiyenin yedi dakika gecikmesi Alman yetkililerin büyük bir kusuru olarak değerlendirilmiştir. Buna karşın Sivas olaylarına yönelik siyasi tutum yukarıda bahsedildiği gibi Solingen ve Sivas arasında herhangi bir benzerlik kurabilmekten çok uzaktır.

1980’li yılların sonlarından itibaren giderek daha fazla kamusal alanda görünürlük kazanmaya başlayan Alevilere yönelik olarak, tam da bu nedenle meydana gelen Sivas olayları, Alevilerin eylemliliklerini ve taleplerini artırarak kamusal alanda daha fazla görünürlük kazanmalarına neden olmuştur. Yukarıda açıklandığı üzere bir kimlik olarak Aleviliğin ortaya çıkışında Alevilerin tarihsel mağduriyetleri kolektif aidiyet duygusunu kurma ve sürdürme bakımından önemli bir rol üstlenmektedir. Bu türden bir aidiyet duygusu kimliğin kamusal temsil biçimleri üzerinde de etkili olmuştur.

Yukarıda gösterildiği üzere Alevilik hiçbir zaman kendi başına bir kimlik hareketi olarak nitelendirilmemiş, Bektaşilik, Kemalizm, Marksizm ile bütünleşme içerisine sokulmak suretiyle olumlanmış veya dışlanmışır. Aleviliğin tarihinin en azından Aleviler tarafından hiç yazılmamış olması ve resmi tarih kitaplarında sadece folklorik bir unsur olarak kısaca Aleviliğe değinilmesi de kimlik siyasetinin arka planını oluşturmaktadır.

Alevi tarih yazımında gözlemlenen temel nitelik bilimsel anlayıştan uzak ve ereksel bir yoruma dayanan tarih anlayışıdır. Örnekleme gerekirse Aleviliği, Şamanizm’in bir uzantısı ve Anadolu coğrafyasına eklenmiş bir olgu olarak ele alındığında tarihsel yorumlar bu ereğe yaklaşmak amacıyla yapılmaktadır.

Bunun yanı sıra Alevi tarih yazımında erek ne olursa olsun kimi motifler her zaman yinelenir. Zihinlere topluluk üyelerinin fiziksel ölümü imgesini kazıyan travmatik olaylar, topluluğun varlığına yönelik alttan alta sürekli bir tehdit bulunduğunu hatırlatır.²⁹ Bunlar her defasında yeniden üretil-

A.g.y. s.107.

rek kimliğin seferberliğine bireyin yardımcı olması beklenir. Bu sebeple, Kerbela, I. Selim'in yaptığı kıyımlar, Kahramanmaraş katliamı, Çorum olayları, Sivas katliamı Alevilerin elinde şiddetin, kimlik oluşumuna destek sağlayacak olan travmaların geniş yelpazesini sunar. Bu hatırlama yöntemiyle öteki ile aradaki sınır yeniden çizilir ve bu sınırı korumanın gereği topluluk üyelerine yeniden hatırlatılır. Bu topluluğa ait bellek siyasetinin asıl önemi, resmi tarih yazımına bağlı kalmadan, mitik bir anlatının olanaklı olmasıdır. Böylece travmatik olaylar kolektif bellekte yeniden kurgulanır, anlatı ile olaylar arasında bir süreklilik ve tutarlılık oluşturulur.³⁰

3. Sivas'ı Unutmamak

Ertuğrul Özkök 2002 tarihinde Hürriyet gazetesindeki "Sivas'ı böyle anmaya itirazım var"³¹ isimli yazısında Sivas şehrinin sanayicilerinin, esnafının, insanların şehrin adının her yıl böyle anılmasından huzursuz olduklarını ifade ederek, Sivas'ı anmayı nefret üreten bir ayin olmaktan çıkarıp sevgiye ve kardeşliğe dönüşen bir şölene dönüştürme mesajını vermiştir. Özkök'e göre Sivas'ta kaybedilenleri anmak, bir grup aydın insanın bunu unutturmamak adına düzenlediği "nefret dolu" bir harekettir.³² Gazeteci Özkök'ün, bu değerlendirmeyi yaparken, Madımak Otelinde hayatını kaybedenlerin oraya gidiş amaçlarının kültürel bir etkinliğe katılmak oluşunu ve haliyle iyi temennilerle yola çıktıklarını zihninin derinliklerine iterek, Sivas'ı hatırlamak konusundaki iyi dileklerini böyle bir edayla dile getirmesi bu yazının da ana sorunsalını oluşturan hatırla-

A.g.y. s.107

Hürriyet, 2 Temmuz 2002

Tüleylioğlu, (2010), a.g.y. s.207

manın ve unutmamanın (unutturmanın) kimlik kurucu nitelikleri açısından düşündürücü bir örnek oluşturduğu söylenebilir.

Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay'ın 2007 yılında: "Orada, aynı yerde bir lokanta yapılmış olması beni iğrendiriyor. Bu mutlaka, bir biçimde hafızalarımıza kazınması gereken, o dönemde devleti yöneten sorumlularıyla birlikte hafızalarımıza nakşedilmesi gereken bir olaydır. Onunla ilgili gereken dikkati göstereceğim"³³ şeklindeki beyanatı basit bir kınamanın ötesine geçememiştir. Madımak'ın 2009 yılında CHP tarafından satın alınmasıyla bir kısmının müze haline getirilmesine, Vali tarafından halkı karşı karşıya getirecek bir durum olarak nitelendirilerek izin verilmemiştir. Madımak Otel'i'nin utanç müzesi, kardeşlik ve barış müzesi veya insan hakları müzesi yapılmasına dair tüm girişimler sonuçsuz kalmış ve alt katında et lokantasının işletilmesi 2009 ayının Şubat ayına kadar devam etmiştir.

Madımak Otel'i'nin 2011 Haziran'ında "Bilim ve Kültür Merkezi"ne dönüştürülmesi, Alevilerin müzeleştirme taleplerinin bir biçimde dikkate alınmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Bilim ve Kültür Merkezi'nin içerisinde yer alan panoda, 33 Sivas mağduru ile birlikte 2 otel görevlisi ve olaylarda hayatını kaybeden gösterici kitleden 2 kişinin de isimlerinin yer alması, Alevilerin nezdinde "Kültür Merkezi"nin tüm değerini kaybetmesine neden olmuştur. Bu duruma Aleviler tarafından gösterilen tepkiye cevaben Sivas Valisi Ali Kolat'ın "Olaya insan merkezli baktığımız için tüm hayatını kaybedenlerin isimlerini yazdık" şeklindeki ifadeleri, hatırlamayı önemsizleştirici, unutmayı teşvik eder niteliktedir.

Et lokantasından kültür merkezine dönüştürülmüş olmasına rağmen Madımak'ın müze haline getirilmesine ilişkin

talepler halen güncelliğini korumaktadır. Sivas mağdurlarından Serdar Doğan'ın, önünden geçen insanların içine girmese bile "burada böyle bir şey olmuştu" diyebilmesinin yeterli olacağı şeklindeki dileği, kimlik siyasetine giden yolun üzerinde bellek siyasetinin kaçınılmaz bir uğrak olması gerektiğini açıkça göstermektedir. Alevilerin kimlik kurgularına ve tanınma taleplerine eklemlenen Madımak'ın, müze olmasa da bir süredir zaten bir bellek mekânına dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Anderson Benedict, (2009), **Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Assmann Jan, (2007), **Kültürel Bellek**, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Butler Judith, (2005), **Kırılğan Hayat**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Connerton Paul, (1999), **Toplumlar Nasıl Anımsar**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Halbwachs Maurice, (2006), **Bireysel Hafıza ve Kolektif Hafıza**, Lapsus, 3, Galatasaray, İstanbul.
- Hobsbawm Eric J, (2006), **Geleneğin İcadı**, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Huyssen Andreas, (2003), **Present Pasts: Urban Palimpsests and The Politics of Memory**, California: Stanford University Press.
- Kaleli Lütfi, (1995), **Sivas Katliamı ve Şeriat**, İstanbul: Alev Yayınları.
- Le Bon Gustave, (2009), **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul: Hayat Yayınları.
- Massicard Elise, (2007), **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Melikoff Irene, (1994), **Uyur İdik Uyurdular- Alevilik Bektaşilik Araştırmaları**, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Nora Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özyürek, Esra (Der), (2006), **Türkiye'nin Toplumsal Hafızası**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pandey, Gyan, **Memory, History and the Question of Violence: Reflections on the Reconstruction of**

Partition., Center for Studies in Social Sciences'da (Kalküta) verilen Denskar Lectures'dan.

Sarıhan Av. Şenal, (2002), **Sivas Katliamı Davası- Madımak Yangını cilt 1-2**, Ankara: Ankara Barosu Yayınları.

Tüleylioğlu, Orhan, (2010), **Yüreklerimiz Hala Yangın Yeri**, Ankara: Umag Vakfı Yayınları.

Yıldız, Ali Aslan ve Verkuyten, Markel (2011) "Inclusive Victimhood: Social Identity and the Politicization of Collective Trauma Among Turkey's Alevis in Western Europe", **Peace and Conflict, Journal of Peace Psychology**, Vol. 17(3): 234-269.

Sürelî Yayınlar

Radikal
Milliyet
Hürriyet
Cumhuriyet
Taraf

III

Ulusal ve
Uluslararası
Bellek Siyaseti

6

Bir “Karşı-Yas” Çalışması Olarak Hrant Dink Anması

*Serhat Celâl Birdal**

“Hrant Dink dosya değil ki kapatasın, o bir yara...”
Karin Karakaşlı, 19 Ocak 2012,
Hrant Dink anmasında yaptığı konuşmadan¹

Yas tutmak ne işe yarar? Yitirilmiş olanı unutmaya, son bir kez hatırlayıp bir daha geri dönmemecesine daimî ve sağlıklı bir şekilde unutmaya mı, yoksa yeniden ve yeniden imlemek yoluyla hiçbir ayrıntısını kaçırmadan akılda ve bu yolla hiç yitirmemişçesine hayatta tutmaya mı? Kayıp ve ardından gelen yas tutma süreci kişisel ya da toplumsal tarihimizde çok da etkili olmayan bir parantezden mi ibarettir, yoksa bizi dö-

Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi, Araştırma Görevlisi
Karin Karakaşlı, “Artık Söz Verme Zamanı”, 19 Ocak 2012,
<http://bianet.org/bianet/insan-haklari/135556-artik-soz-verme-zamani>,
(20.02.2012).

nüştüren, ritmimizi bozan, çözüp çözüp yeniden kuran bir kritik eşiğe mi karşılık gelir? Peki, kaybın ve yasın üstesinden gelmek nasıl mümkün olabilir?

19 Ocak 2007’de Türkiye toplumunun önemli bir çoğunluğu, toplum olma vasfını yitirmeden kolay kolay üstesinden gelinemeyecek bir kayıpla sarsıldı: Bu ülkenin geçmişine dair karanlık bir hakikati cesaret ve ısrarla ama aynı zamanda o trajik hakikatin yarattığı mağduriyet ve aczden hınç devşirmeden anlatabilmeyi becerebilmiş ve bunu sadece travmanın mağdurlarının değil söz konusu hakikatten büyük ölçüde yüz çeviren toplumun bütününün “iyileşebilmesine” ve daha iyi bir gelecek kurabilme umut ve iradesine bağlayarak yapabilmeyi kişisel ve meslekî hayatının merkezine yerleştirmiş az sayıdaki gazeteciden biri olan Hrant Dink devletin gözetimi altında sırtından vurularak öldürüldü. Bu cinayet ilk bakışta ülkenin faili meçhuller tarihinin artık “olağanlaşmış” bir artçısı olmaktan fazla bir anlam ifade etmiyor gibi gözükse de, Hrant Dink’in kaybını ve bu kaybı deneyimleme biçimimizi daha önceki toplumsal kayıplarımızda karşılaştıklarımızdan farklılaştıran bir yön de ortaya çıktı; söz konusu kayıp, bu ülke halklarının geçmişleriyle yüzleşerek bir arada yaşama irade ve kudreti gösterebilmeleri açısından sadece bir imkânın yitirilmesine değil paradoksal olarak yeniden kazanılmasına da ön ayak oldu. Cinayetin işlenmesinin hemen ardından birkaç saat içinde kendiliklerinden Agos Gazetesi’nin önünde toplanabilen, iki gün sonra Hrant’ın cenazesini ülkenin görüp görebileceği en kalabalık anma törenine çeviren ve her sene 19 Ocak’ta Hrant’ı hatırla(t)mayı kendilerine görev bilen on binlerce insan, bir kaybın ve ardından gelen yas tutma ediminin mevcut çoğu eylemlilik tarzının erişemediği türden ortaklaştırıcı-birleştirici bir siyasallık imkânı yaratabileceğini gösterdi.

Hrant'ın ardından yaslarını "kaldırmamak"ta ısrar eden ve yas tutma zemininde birleşip siyasallaşabilen kalabalıkların kotarabildikleri şeyi anlamlandırabilmek aslında bizatihi yas tutma sürecinin doğası üzerine bir düşünüm gerçekleştirebilmeyi zorunlu kılmaktaydı.

Judith Butler, "Şiddet, Yas, Siyaset" adlı ünlü makalesinde, kaybın ve ardından gelen yas tutma ediminin, salt insanî varoluşumuzdan kaynaklı bir şiddete ve yaralanabilirliğe açık olma durumunu imlemek suretiyle bizi ortaklaştırabileceğini ve tam da bu yüzden siyasal bir potansiyele-imkâna sahip olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. (İnsanî olarak birbirimize olan kökensel bağlılığımızı alt edemeyecek olmamız, bu insanî bağı bize en çok unuttuğumuz zaman hatırlatan bir kaybın ve ardından gelen yasın kolay kolay üstesinden gelemeyecek oluşumuzu da açıklamaktadır). Ne var ki, Butler'da, yasın taşıdığı siyasal potansiyelin somut durumlarda hiçbir dışsal engel ya da "şiddet" karşısında sönümlenmeden nasıl fiilî olarak gerçekleştirilebileceğine dair bir somut öneri bulunmamaktadır. İşte bu yazıda öne sürmek istediğimiz şey, Hrant'ın kaybı ardından 19 Ocak'taki anmalarda, adliye kapılarında ve mezarlıklarda gerçekleştirilen konuşmalarda, yapılan filmler ve yazılan yazılarda, kısacası farklı birçok mecra ve biçimde tutulmaya devam eden yasın, söz konusu siyasal potansiyeli fiiliyata geçirebilmek, maruz kalınması olası engellemelerle baş edebilip etkin bir siyasal eylem biçimi olabilmek adına başlı başına bir öneri olarak okunabileceğidir. Hrant Dink örneği sadece her türlü kaybın üstesinden gelinemeyecek bir tanıklık "yükü"yle (İngilizce'de "tanık olmak"ın düz bir karşılığının "tanıklığı taşımak" [to bear witness] olduğunu hatırlayalım) bizi baş başa bırakacağını ve yasa dâhil olabilmenin "biz"i sürekli eritip yeniden ve yeniden kurmaya muk-

tedir olduğunu doğruladığı için değil, ama bunun ötesinde toplumsal bir yas sürecinin devlet ve hükümetlerce kolayca iktidar stratejilerine dâhil edilip soğurulabilecek siyasal potansiyelinin, yas edimini “yeterli” ve “mazur” görülebilecek sınırların ötesine taşıyıp edilginleştirilmeye ve soğurulmaya direnen bir “karşı-yas”^{a2} dönüştürmek suretiyle nasıl fiilî hale getirilebileceğini gösterdiği için de değerlidir. Hrant’ın ardından sadece kayıplarına değil ama yaslarına da sahip çıkan insanların kederli ama adalet talep etmeyi hiç bırakmadıkları “uzun yürüyüşlerinde” “süssüz ve siyah” bilinsin istedikleri şey, kayıplarını belleklerine bir arşiv gibi sadece kaydetmekle yetinmeyecekleri ve kaydetmenin ötesine geçip bu “dosya”yı “kapanmaya” terk etmeyecekleridir. 19 Ocak 2007 tarihinden itibaren sadece toplumsal geçmişimize değil, ama şimdimize ve geleceğimize de sürekli musallat olan o kayıp, en ateşli muhaliflerimize dahi artık sadece işaret etmek ya da anlatmakla “ruhumuzu kurtaramayacağımızı” fısıldamaktadır. Bir kayıp olarak Hrant, sadece yitirilmiş olana yönelik bir çağırışı dillendirmekten öte kalanların birbirlerine karşı da etik bir sorumluluğunu işaret etmektedir ve bu yolla bir ekip çalışması olarak (karşı-)yasın, diğer birçok siyasal eylem tarzının yanında kendi başına siyasal bir failliği kurabilme imkânına sahip olabileceğini bize anlatmaktadır.

Derrida, yakın arkadaşı olan bir yazarın (Louis Marin) anmasında, yasın işlevi üzerine ölüme katılmadan bir söylem kurulamayacağını ve bir yas üzerine ancak başka bir yas de-

“Karşı-yas”(countermourning) kavramını Leslie Jo Frazier’dan ödünç alıyorum, bkz: Leslie Jo Frazier, (1999), “‘Subverted Memories’: Countermourning as Political Action in Chile”, **Acts of Memory: Cultural Recall in the Present**, Mieke Bal vd. (der.), Hannover ve Londra: University Press of New England, s. 105-119.

neyiminin konuşabileceğini dile getiriyordu.³ Derrida'nın söylediklerini biraz daha yalınlaştırarak ve değiştirerek, yasın işlevini ancak yasta olanların ya da yasa dâhil olanların anlayabileceğini söyleyebilirsek eğer, bu satırların yazarının da Hrant'ın ardından yaş tutmakta ısrar edenlerden biri olarak "içeriden" bir özdeşünüm gerçekleştirmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Buradan hareketle, bu yazıda izlenilecek yolu, yası "dışarıdan" anlama çabalarına esinleyici bir ilk örnek teşkil eden Freudcu psikanalizin yas tanımının bu denli dirençli ve siyasal bir yas çalışmasını anlamakta nasıl yetersiz kalacağını göstermek biçiminde belirleyebiliriz. Freud'un yas durumuna dair analizleri aracılığıyla toplumsal bir kaybın ardından tutulan yasın dilinin tam olarak neden çözülemediğini anlayabildiğimiz zaman, hem kayıp ve kayıpla baş etme deneyiminin psikanaliz ve psikoloji söylemine hapsedilemeyeceğini anlamaya hem de yasın barındırdığı siyasallık imkânını düşünmeye Hrant Dink örneği vesilesiyle başlayabileceğiz demektir.

Freud'ta "Yas ve Melankoli": Egonun Kayıpla İmtihanı

Freud, yas "üzerine" düşünenler açısından bir hayli esinleyici olmuş 1917 tarihli "Yas ve Melankoli" adlı erken bir metninde, hem yasın hem de melankolinin "sevilen bir kişinin veya ülke, özgürlük, ideal veya buna benzer düşünsel-soyut bazı değerlerin⁴ kaybına karşı gelişen bir reaksiyon" olduğunu tespit

Jacques Derrida, (1996), "By Force of Mourning", **Critical Inquiry**, 22(2), s.172.

Freud'un kaybın tanımına "düşünsel-soyut bazı değerler"i de dâhil etmesinin, psikanalizin yas tanımını toplumsal bir olguyu açıklayabilmek üzere devreye sokmak ya da psikanalizin söz konusu türden bir olgu karşısındaki açıklayacağını ölçebilmek için gerekli kuramsal izni verdiğini öne sürebiliriz.

etmekle beraber bu iki psişik olguyu “normal” ve “patolojik” olarak birbirinden ayırarak incelemekten yanadır.⁵ Kaybı deneyimlemenin “normal” biçimi olan yas ediminde zihin, yoğun bir hatırlama süreciyle, bir süreliğine de olsa, yitirilmiş kişi ya da nesnenin olgusal yokluğunu o kişi ya da nesnenin imgesel bir varoluşuyla doldurmaya çalışır. Kaybın, yas süresi içinde, yoğun bir hatırlama ve imgeleme yoluyla zihinde diri tutulması aynı zamanda kaybı görme, tanıma ve sınırlama çabasıdır da. Böylece, yas tutan kayıpta neyi yitirdiğini ya da yitirdiği şeyin değerini tam olarak kavrayabilecektir ki, birazdan göreceğimiz üzere, melankolide eksik olan tam da bu kaybını değerlendirebilme durumudur. Freud’un yası “normal” ya da “sağlıklı” saymasının nedenlerinin başında, kaybı tanıma ve değerlendirme sürecinin egonun yeniden üretilmesi, daha açık bir ifadeyle, kişinin hayatına devam edebilmesi için sonlanabilmesi gelir. Bir “gerçeklik testi”⁶, sevilen kişi ya da nesnenin artık var olmadığını görmeye yardımcı olur ve libidonun yitirilmiş olana bağlılığını geri çekmesini talep eder. Elbette bu talep bir süreliğine anlaşılabilir bir dirençle karşılaşabilir ve kişi, yitirdiğini yeni bir arzu nesnesiyle hemen tahvil edebilecek durumda olabilse de, hiçbir zaman isteyerek bir libidinal konumu kolayca terk edemeyebilir. Fakat en nihayetinde “gerçeklik ilkesi” ağır bastığında ve yas çalışması işlevini tamamladığında, ego tekrar açılmış, özgürleşmiş ve yeni bağlılıklar inşa edebilmeye müsait hale gelebilmiş olur.

⁵ Sigmund Freud (1957a) [1917], “Mourning and Melancholia”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement*, Cilt XIV, Londra: Hogarth Press, s.243.
A.g.y., s.244.

Yasla aynı koşullarda ortaya çıkan melankoli durumu ise Freud tarafından yastan bir çeşit “patolojik” sapma olarak tarif edilmiş gibidir. Melankolide yastan farklı olan şey ise, melankoliğin neyi kaybetmiş olduğunun ya da yitirdiği şeyin onun için taşıdığı anlamın tam olarak bilincine varamamasıdır. Melankolide yitirilmiş nesne bilinçten çekilmiş ve bilinç dışının alanına taşınmıştır ki, yasın belirli bir süre içinde sonlanırken melankolinin devamlılık gösterip kronikleşmesinin sebebi de bu yer değiştirmedir.⁷ Melankolik ketlenmede bir türlü değer biçilemeyen yitik nesne ya da kişi egoyu bütünüyle ele geçirmiş, ya da farklı bir biçimde söylemek gerekirse, egoyla yer değiştirmiştir. Dolayısıyla, Freud’a göre sağlıklı bir yas çalışmasında dış dünyayı manasızlaştıran yeis ve çaresizlik, melankolide insanın kendisine yönelir ve onu giderek tüketir: “Yasta dünya, melankolide ise egonun kendisi oldukça boş ve yararsız görülür”.⁸ Melankolik, kayıptan kendini sorumlu tutma ve kendini alabildiğine değersiz görerek ceza-

Freud’un melankolisinin, Svetlana Boym’un *Nostaljinin Geleceği* adlı kitabında tarif ettiği “refleksif nostalji” tipiyle bir ölçüde benzerlik taşıdığı söylenebilir. Boym’un, tarihsel boşlukları, kopuklukları ve aşınmaları onararak yitirilmiş olanı “yeniden kurma”ya yönelik bir “restore edici nostalji” biçiminin tam karşısında konumlandığı “refleksif nostalji” biçimi de, aynen melankoliğin yitirdiği şeyle bağlantısını ne doğrudan tanımlayabilmesi ne de ondan tam olarak uzaklaşabilmesi ve dolayısıyla onu yitirdiği şeye de ulaştıramayan bir yolda kalakalmasında olduğu gibi, yitirdiği şeye değil ama o şeyin imgesine doğru gönüllü (ki bu gönüllülük “refleksif nostalgik”ın melankoliden uzaklaştığı birkaç yerden birini imlemektedir) ve sonlanmaz bir yolculuğa çıkmış gibidir. Hem “refleksif nostalgik” hem de melankolik aslında yitirdikleri şeyde değil ama o şeyle aralarındaki mesafede kaybolmuş gibilerdir. Nostaljiyle melankoli arasındaki paralellikleri görebilmek için Boym’un kitabı oldukça esinleyici olabilmektedir. Bkz: Svetlana Boym, (2008), *Nostaljinin Geleceği*, çev. F. B. Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, s.76-97. Freud, a.g.y., s.246.

landırma eğilimindedir. Yitik arzu nesnesinin egoyla özdeşleştirilme, ya da tersinden ifade edilebilirse, egonun yitik nesnenin yerini alma süreci, melankolide nesne yitiminin bir ego yitimine dönüşmesini açıklayan şeydir.⁹ “Yas ve Melankoli”ye dair aklımızda tutmamız gereken en önemli şey, netice olarak, yasta egonun kendini kayıp kişi ya da nesneden “kurtarmış” olurken, melankolide onun tarafından alt edilmiş olduğudur; melankolide ego, özdeşleşme yoluyla kendine katmaya çalıştığı yitik öteki tarafından bütünüyle massedilmiştir.

Kayıpla baş etme deneyimlerinden birini “normal” sayarken diğerini “patolojik” ilân eden bu ayrıştırmanın Freud’un aynı dönemde oluşturduğu narsisizm kuramından bir hayli etkilenmiş olduğu da kaydedilmelidir. Narsisizm, günlük olumsuz çağrışımlarının aksine, Freud’un 1914 tarihli bir metninde, “her canlıda bulunan” ve canlıyı kendini korumak için güdüleyen yaşamsal libidinal bir konum olarak tanımlanır.¹⁰ Bu narsisizm anlayışının Freud’un yas kavrayışını şekillendiren yönü –gerek yaşamın “kendiliğin” bölünmeden önceki (“ben ve öteki”nin kuruluşunun öncesine denk gelen bir farksızlık alanıdır bu) ilk yıllarında egonun kendisine, gerekse söz konusu bölünmeden sonra özdeşleşilen dışsal bir nesneye yansıyor olsun¹¹– narsisizmin egonun sağlıklı gelişiminde kurucu bir işlev görüyor oluşudur.

Freud’un metniyle aramıza biraz mesafe koyabildiğimizde göreceğimiz ilk şey, Freud’da özne oluşumunun alabildiği-

A.g.y., s. 248-249.

Sigmund Freud, (1957b) [1914], “On Narcissism: An Introduction”, **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement Cilt XIV**, Londra: Hogarth Press, s.74.

“Ego-libido”dan “nesne-libido”ya geçiş olarak tarif edilen bu süreci daha yakından kavrayabilmek için bkz: Freud, a.g.y., s.76-77.

ne “ego-merkezli” tarif edildiğidir. Bu yorumda özne, toplumsal ve öznel-arası bir ilişkisellik zemininde değil de, sanki salt kendi kendine ve kendi içinde kuruluyor gibidir. Ego, libidinal yatırımını ötekiye, o ötekiyi biricik gördüğü için değil, onda kendiliğini yansıtabileceği ve bu yolla da kurabileceği bir kaynak gördüğü için yapmaktadır. Öteki, narsistik bir nesne seçimi sürecinde, ancak ve ancak kendiliğin yansıyıp geri döneceği edilgin bir “ayna işlevi” görebilecektir.¹² Freud’un bu narsistik özne modeli, yasin neden geçici bir süre tutulması gerektiğini ve libidonun yeni bir nesneye bağlanabilmesinin nasıl mümkün olabildiğini anlamamıza yardımcı olur. Clewell’in da işaret ettiği gibi,¹³ sevilen bir nesnenin yitimi, kişinin aslında narsisizminde bir kesintiye yol açmaktadır ve bu kesintinin kısa bir süre sonra o nesneden kopup başka bir nesneye bağlanmak suretiyle aşılabilmesi de, bize ötekiye dair beslediğimiz bir sevginin kökensel olarak bir kendilik-sevgisinden kaynaklandığını anlatmaktadır. Bir hayli “bencilce”¹⁴ gözükten bu kavrayış, öznelliklerin tek taraflı değil de ancak birlikte ve bir ortaklık zemininde kurulabileceğine dair bir varsayımı dolayısıyla daha başından elemiş olmaktadır.

Travmatik toplumsal bir kaybın, bizim örneğimizde Hrant’ın, ardından “örgütlenen” yas çalışmasıyla Freudcu yas

Lacan’ın, “ben işlevinin oluşumu”nu açıklamaya çalışırken kullandığı “ayna” metaforunun, Freud’ta öznenin oluşumunda ‘sevilen’ ya da ‘arzu edilen’ ötekinin oynadığı rolden esinlenilerek kurgulandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Söz konusu esinlenme ya da paralelliği görebilmek açısından bkz: Jacques Lacan, (2006)[1949], “The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Écrits*, New York ve Londra: Norton, s.79-80.

Tammy Clewell, (2004), “Mourning Beyond Melancholia: Freud’s Psychoanalysis of Loss”, *Journal Of American Psychoanalytical Association*, 52(1), s.46-47.

A.g.y., s.45.

açıklaması arasındaki “verimli” uyumsuzlukları değerlendirmeye geçmeden önce, Freud’un 1925 tarihli “Ben ve İd” makalesinde bu yas tanımına getirdiği bir düzeltmeyi de işaret etmeden geçmemeliyiz. Freud’un düzeltmesi, basitçe, melankolinin de yasın özsel ve “tipik” bir bileşeni olduğu ve dolayısıyla melankolik yer değiştirmenin de narsistik bir yas sürecinde olduğu gibi “benin biçimlenmesinde önemli yer tuttuğu”nun teslim edilmesi olarak özetlenebilir.¹⁵ Daha önce melankolide “patolojik” bir özdeşleşme ve yer değiştirme olarak tarif edilen kaybın egoyu alt etmesi süreci, artık “normal” bir ego kuruluşunun da tanımlayıcı bir karakterine dönüştürülmektedir. Melankolinin yasa dâhil edildiği ve bu yolla da dolaylı olarak melankoli-yas ayrımının ortadan kaldırıldığı bu yeni konumda, egonun kuruluşu süreciyle bağlantılandırıldığı için, yas da melankoli gibi süreklilik kazanmıştır. Ve kayıpla özdeşleşme ve sonrasında ortaya çıkan yeis ve keder hissi, yeni bir nesneye bağlanmak suretiyle ortadan kaldırılabilir ya da “üstesinden gelinebilecek”¹⁶ geçici bir durum olmaktan çıkıp, egoyu kuran sonlanmaz ve daimî bir “karmaşaya” dönüştürülmüş olmaktadır.

“Hepimiz Hrant’ız!”: Kayıpla Aradaki Mesafenin Reddi

Hrant’ın ardından tutulan yas sadece “sevilen bir kişinin” kaybına verilmiş bir karşılıktan ibaret görülebilir mi? Hrant yaşıyorken adını dahi duymamış birçok insanın onun kaybı karşısında gözyaşı dökmesi ve yas örgütlenmesine katılması, Hrant’ın nezdinde toplumun sadece sevilen bir yakınına değil

Sigmund Freud, (2011) [1925], “Ben ve İd”, **Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd**, çev. A. Babaoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, s.89.

Clewell, a.g.y., s.61.

“düşünsel-soyut bazı değerler”ini de kaybettiğini anlatmaktadır. Bir kayıp olarak Hrant’ın sembolize ettiği ve yası tutulan değerlerin başında “adalet” ve “vicdan” gelir ki anımlarda taşınan pankartlardan ya da atılan sloganlardan bu kolayca okunabilir: “5 yıldır Hrant Yok, 5 Yıldır Adalet Yok!” Kaybedilen aynı anda hem bir “kişi” hem bir “ülke” hem de bir “ideal” gibidir. Dolayısıyla “Yas ve Melankoli”nin Freud’unun kaybın tanımlanamaması, sınırlarının çizilememesi olarak tarif edeceği bir muğlâk durumdur söz konusu olan; başka deyişle, “başarısız” bir yas denemesi ya da melankoli. O halde Hrant’ın kaybının ardından “soyut” bir vicdan ve adalet fikrinin etrafında yas tutmakta ısrar edenler, neyi kaybettiklerini bir türlü hatırlayamamaktan, eş deyişle, ketleyici bir melankoliden mi muzdaripti gerçekten?

Hrant anımlarındaki yasın direnci, melankolik bir ketlenmeyi değil çoğu toplumsal ya da kamusal yas ediminin de gösterdiği gibi Freud’un yas tanımına bir şeyler eklenilmesi gerektiğini düşündürmektedir. İlk olarak, “Yas ve Melankoli” metninin yasın toplumsal boyutuna hiç yer vermemiş olmak gibi bir “çarpıcı” eksiklikle malul olduğu dile getirilmelidir.¹⁷ Metin, “ideal”i ya da “değer”i yası tutulacak bir şey olarak işaret etmiş olmasına rağmen, yas ve melankoliyi salt kişisel bir deneyimmişçesine ele aldığı için, toplumsal ya da kamusal bir yas edimi konusunda açıklayıcılığını önemli ölçüde yitirmektedir. Ancak toplumsallık bağlamında kazanılabilecek bir “ideal” ya da “değer”in yasının salt birey tarafından nasıl tutulabileceği sorusu, Freud’un yas tanımındaki örtük gerilimlerden sadece birini işaret etmektedir. Diğer yandan, kayıpla baş etme deneyiminin travmatik bir adaletsizlik ya da haksız-

Erdoğan Özmen, (2011), “ ‘İnsanlar Tarihlerini Kendileri Yaparlar...’ ya da: Kayıp, Yas ve Melankoli Üzerine”, **Birikim**, 262, s.15.

lık deneyimini ya da anını imliyor olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmayan Freud, kendi örneğimizde oldukça açık bir ifadesini gördüğümüz gibi, yasın en başından toplumsal olarak kurulan belleğimizi –kolektif belleği– haksızlıkları kaydeden (aşağıda göreceğimiz üzere kaydetmenin de ötesine geçen) bir yazım yüzeyine dönüştürebilme imkânını da görememektedir.

Bu ülkede, yaklaşık bir asır önce kendilerine yaşatılan travmanın ardından kayıpları için yas tutmaları bile hem devlet hem de toplumun çoğunluğu tarafından yasaklanmış bir topluluğun, yaşadıkları travmanın anılarını, temsillerini, öykülerini ülkenin kolektif belleğine kaydetmelerinin on yıllar boyunca nasıl engellendiği artık son birkaç on yıl içinde kolay kolay bastırılamayacak bir basınçla gün yüzüne çıkmaya başladı.¹⁸ Hrant'ın kaybının, başlarda paradoksal olarak bir imkânın aynı anda hem yitirilmesi hem de başka biçimde yeniden kazanılması olarak tarif ettiğimiz kritik önemi de tam bu uğrakta ortaya çıktı. Sadece mağdurların değil faillerin kendileri ve torunları için de travmatize edici olan ve parçalı görüntüleri ve izleri biz çağırmadan zihnimize kendiliğinden doluşmaya başlayan o “katliam”, ya da Renan’a göre diğer adı “unutma” olan bir ulus inşası sürecinin tarih-öncesinde kalan o karanlık hakikat, Hrant'ın kaybının hızlandırıcı ve “şok edici” etkisiyle, ilk kez bu denli yoğun biçimde kolektif belleğimize yeniden yazılmaya ya da kaydedilmeye başlandı. Bu, hiç şüphesiz, aynı zamanda, birbirini düşmanlaştırarak kendilerini kuran belleklerin birbirlerini tanıyıp ortaklaşabilmeleri için de bir başlangıçtı. Hrant'ın ardından tutulan yas, bir asır önce sembolize edilmeden bırakılmış ve şimdi “ulusal” bilincimize

Cem Kaptanoğlu, (2009), “Travma, Toplumsal Yas ve Bağışlama”, **Birikim**, 248, s.32.

“musallat olan” bir kaybın “sağlıklı” bir şekilde unutulması için değil, tam da bir haksızlığı ve adaletsizliği imlediği ve bir toplumsal yüzleşmeyi dayattığı için yeniden (ama son bir kez ya da “geride bırakılanın içerilerek aşılması”¹⁹ için de değil, hep onla-onda kalmak üzere) hatırlanması ve bellekte tutulması için de yapılmış bir çağrıydı. Hrant, hayattayken sahip olduğu “herkesle konuşma, herkese anlatma, herkese idrakine göre hitap edebilme”²⁰ özelliğiyle kazandığı “hakikat anlatıcısı” olma vasfını, bizatihi ölümüyle ve ölümünden sonra da sürdürmüş olmaktadır.

Hrant’ın yasının, o halde, Freud’un “Yas ve Melankoli”deki yas tanımına katkısı şu biçimde tarif edilebilir: Sürekli yasta kalma ya da yası kaldırmama ısrarı, yas tutma ediminde başarısız olunduğunu değil aslında yası kuran ve devam ettiren, ya da “yasın yasası” denilebilecek bir şeyin,²¹ tam da bu türden bir başarısızlık olduğunu imlemektedir. Yasın başarısı, kaybını unutabilme “başarısızlığında” gizlidir. Hangi taraftan bakıldığına bağlı olarak elbette hatırlama da, unutma gibi bir yetersizlik, eksiklik ya da başarısızlık olarak görülebilir. Husumet dolu bir geçmişi hatırlayabilme, bazı durumlarda, örneğin yeni bir kültürel kimliğin inşa edilebilmesi ya da toplumsal birliğin istikrarı için, yıkıcı bir işlev de üstlenebilir ve unutmanın daha “hayırlı” olabileceği öne sürülebilir.²² Hrant anmalarının ülkedeki ciddi bir çoğunluk için “huzur kaçırıcı” sürekliliğinden hareketle, anmaya katılıp “bu dava böyle bit-

Özmen, a.g.y., s.16.

Tanıl Bora, (2011), “Hrant Dink’i Niçin Özlüyoruz?”, **Birikim**, 262, s.9.

Derrida, a.g.y., s.173.

Bu türden bir unutma, Connerton’ın tipolojisinde, “sağaltıcı (*prescriptive*)” ve “kimlik kurucu” olarak adlandırılan unutma tiplerine karşılık gelebilir. Paul Connerton, (2008), “Seven Types of Forgetting”, **Memory Studies**, 1(1), s.61-63.

mez!" sloganıyla yaslarını bir "karşı" siyasal eylem tarzı olarak sürdürmekte kararlı olanlar, adına konuştukları "hakikati" bir türlü tam olarak hatırlayamamakla, hatırlayamadıkları için de bir türlü tam anlamıyla unutamamakla da eleştirilebilirler. Oysa hem hatırlama hem de unutma süreci, doğaları gereği hep eksik ve tamamlanmamış olmalıdır. Yasın kurucu başarısızlığı ve sonlanamazlığı ancak hatırlama ve unutmanın özsel eksikliğiyle bağlantılı düşünüldüğünde kavranmaya başlanabilecektir.

Hrant'ın ardından örgütlenen yasla Freud'un yas kavrayışı arasındaki verimli diyalogu sürdürdüğümüzde şu soru öne çıkacaktır: Freud'un "Ben ve İd" makalesinde kendi yas tanımına getirdiği düzeltme bize kendi yasımızı anlayabilme konusunda yeni imkânlar sunabilecek midir? Yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere, söz konusu düzeltme, yasla melankoli arasındaki ayrıma itiraz getiriyor ve yasın da melankoli gibi öznelliğin (ego olarak da okuyabiliriz) oluşumuna içkin *sonlanmaz* bir süreç olduğuna dikkat çekiyordu. Yas ve melankoliyi birbirleriyle mezcedip süreklileştiren bu kuramsal düzeltmenin menzili, ne var ki aynen "yas ve melankoli" metninde olduğu gibi, ancak egonun sınırlarına kadar erişebilmektedir ve yasın sürekliliğini ve kuruculuğunu temellendirirken toplumsallığını yine açıkta bırakmış olmaktadır. Düzeltmenin yer aldığı metne geneli itibarıyla bakıldığında, Freud'un "ben" in oluşumunu anlayabilmek için geri getirilemez ötekiyle (bizim örneğimizde Hrant'la) özdeşleşme sürecine yer açmasının, ötekinin varlığının kendilik içinde olumlanması anlamı taşıyabileceğine dair bir izlenim edinmek güçtür. Öteki hâlâ ancak ego/ben dolayısıyla ve "ben" den/egodan dolaşarak kavranmakta ve oyuna dâhil edilmektedir. Ayrıca, öznellik Freud'un yaptığı gibi ötekiyle

birlikte değil de ancak öteki *tarafından* kurulabilir kılındığında, başka deyişle ben *ve* öteki arasındaki sınır muhafaza edildiğinde, bu kurma işlevinin tek yönlülüğün ötesinde hep çelişiktutarsız (*ambivalent*) bir arzu-nefret ikiliğine saplanıp kalacağını görebilmek de önemlidir. Hrant'ın ardından kurduğumuz siyasal öznellik ise tam da yitik ötekiyle yas öznesi arasındaki sınırların ortadan kaldırılması ya da mesafenin reddedilmesiyle mümkün olmakta ve bir çeşit *meczolma* haline işaret etmektedir.²³ “Hepimiz Hrant'ız!” sloganı, salt bir dayanışma ifadesi olmanın ötesinde, kayıpla özdeşleşme, on(l)a karışma, onun tarafından belirlenmeye dair tek başına bir çağrı olarak okunabilir; kaybı tanımlamaktan, kayıpla birlikte tanımlanmayı öğrenmeye yönelik bir çağrı...

“Bu dava biz bitti demeden bitmez!”:

Yastan “Karşı-Yas”a

İster tanımlayıp sınırlayabilmek, isterse de unutabilmek için olsun, yas sürecinde kayıp, bir kere şimdiye karışmış ve yalnızca geçmişti açık bırakmakla ya da “geçmişin geçmesine” izin vermemekle kalmamış, geleceği de dönüştürmüştür. Geçmişte çınlayıp duran bir boşluk olarak gelecekteki olayların dizisini de bozmuştur-bozacaktır: Zamanaşımına terk edilmek istenen kayıp, zamanda yolculuğa çıkmıştır. Bir adaletsiz-

Butler da özneliğin tam bir “özerklik-özerkleşme” biçiminden çok, bir “sınırsızlaşma” hali olduğuna dikkat çekmektedir: “ kim ‘olduğumuzu’ düşündüğümüzde ve kendimizi temsil etmeye çalıştığımızda, kendimizi basitçe sınırları bulunan varlıklar olarak temsil edemeyiz. Çünkü geçmişteki başlıca ötekiler beni barındıran sınırların liflerinde yaşamayı sürdürdükleri gibi (bir anlamıyla “bünnyeye katma”), benim, tabiri caizse, düzenli aralıklarla çözülme ve sınırsızlaşmaya açık olma şeklimi etkilemeye devam ederler.” Judith Butler, (2005), **Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü**, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, s.43.

lik deneyimi olarak kayıp anı aynı anda zamanı da yırtmış, “yerinden çıkarmıştır” ki,²⁴ kaybın hep bir “fazla” bırakarak “çalışmaya” başladığı, Benjaminci bir dille söylersek, geçmişin bütün “hayaletlerini” geriye çağırdığı yer işte tam burasıdır. Zamanın yerinden çıktığı, eklemlenmeye gelmeyen o “şimdikizaman”da (Benjamin sözünü ettiği bir *jetzzeit*’da), kayıp, hiçbir tanımlama işleminin kapatamayacağı bir “artık” ya da “fazla” bırakacağından, “kayıp nedir?” sorusuna hep “kaybın ardından geriye ne kalır?” sorusu da eklenmelidir; zira kayıp, hep bu geriye kalan artılla bilinebilir.²⁵ Ancak paradoksal olarak hem kaybın “geriye getirilemezliğini”²⁶ bilen hem de kayıptan geri kalanı fark edebilen bir bakış, tepkisel ve edilginleştirici olmaktan etkin olmaya, nostaljiye saplanmaktan geleceği dönüştürmeyi başlayabilmeye, ego-merkezli olmaktan toplumsallaşmaya, kısacası siyasallaşmaya geçebilecek bir yas

“Bir arada durmayı, çoğulun kendisini, aynı anda birbirini tutmayı bir arada tutmak...ancak yerinden çıkmış bir şimdiki zamanda, hiçbir güvenli eklemlenişi olmayan, köklü bir biçimde ayrılmış bir zamanın eklem yerinde düşünülebilir. Eklem yerleri yadsınmış, kırılmış, olumsuz bir karışıklık ve diyalektik ayrılık uyarınca kötü kullanılmış, kötü işleyen, ayarı şaşmış bir zamanın değil de, ne eklem yerleri *güvencelenmiş* ne de bağları *belirlenebilen* bir zamanın.” Jacques Derrida, (2007), **Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. A. Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.39.

David L. Eng ve Kazanjian, David, (2003), “Introduction: Mourning Remains”, **Loss: Politics of Mourning**, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California: University of California Press, s.2-3.

Yasımızı sonlandırmamızı isteyenler, hep kaybın artık geride kaldığından ve hiçbir zaman da “geriye getirilemeyecek” oluşundan dem vururlar. Oysa, Butler’ın isabetle işaret ettiği gibi, yasın siyasal bir failliğin önünü açmasını mümkün kılan şey paradoksal olarak tam da bu geriye getirilemezliktir. Judith Butler, (2003), “Afterword: After Loss, What Then?”, **Loss: Politics of Mourning**, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California: University of California Press, s.468.

çalışmasına girişebilecektir. Yas da aynen siyaset gibi hep bu “fazla”yla iş görür; geleceğe yönelik bir kestirim, tasarımılama ve dönüştürme imkânı olmak anlamında siyasetin hep mevcut durumun eklem yerlerinden taşan bir “fazla”yla iş görmesi gibi yas da, hep kaybın ardından geriye kalanla çalışır ki, yası da siyaset gibi sonlanmaz ve bir “yas siyaseti”ni de mümkün kılan potansiyel bu ortak zeminde hayat bulmaktadır.

Judith Butler, bu çalışmanın da esinleyicilerinden biri olan “Şiddet, Yas, Siyaset” adlı metninde yas tutma edimindeki bu siyasallık potansiyelini ontolojik bir zeminde tanımlayabilmeyi denemiştir. Butler, tarihin tam olarak kapatamayacağı bir noktayı kerteriz almaktadır: Hangi ırktan, dinden, etnisiteden, ülkeden olursak olalım ya da zamansal anlamda tarihin hangi uğrağında yaşıyorsak yaşayalım, kayıplar karşısında yaralanabilir ve şiddete alabildiğine açık oluşumuz, yas tutma görevimiz zemininde bizi ortaklaştırabilir ve yasın ortaklaştırıcılığı hep siyasal bir imkânı barındırmaktadır.²⁷ Yasın ortaklığı/ortaklaştırıcılığı, aslında insanî ve ilksel yaralanabilirliğimizde kaynağını bulmaktadır. Hepimiz doğduğumuz anda fizikî olarak şiddete olabildiğine açık ve alabildiğine savunmasızızdır; bu ilksel ve insanî bedensel yaralanabilirliğimiz, en başta anne ve babamız gelmek üzere irademiz dışında bizi başkalarına bağlı ve bağımlı kılmaktadır. Başka deyişle, “ilksel yaralanabilirliğimiz”, “ben”imizin daha en baştan (zamansal ya da tarihsel değil ontolojik anlamda “en baştan”) bütünüyle denetim altında tutabildiğimize inandığımız “kendiliğimizin” sınırlarını çözen,²⁸ eriten bir “biz” içinde kurulmak zorunda olduğunu söylemektedir bizlere. Kişisel,

Butler, **Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü**, s.35.

“Birbirimiz tarafından çözülürüz. Ve eğer çözölmüyorsak bir şeyler eksik demektir.” a.g.y., s.39.

etnik ya da toplumsal bir kayıpla baş etme deneyimi, “biz”i bölmek ya da farklı “bizler” yaratmak suretiyle ayrıştırmaya da gebe olmakla birlikte, tam da bu kaybetme ve kayıplar karşısında yaralanabilir olmanın her türlü tarihsel, kültürel ya da dinsel ayrımı ortadan kaldıran ontolojik zemininde birleştirebilmeye de muktedirdir. Çoğu zaman düşünüldüğü gibi, acı ve keder her zaman için bizi özelleştirmek, birbirimizden yalıtmaq ve edilginleştirerek siyasetten de uzaklaştırmak işlevi görmeyebilir; aynı zamanda, çok daha derin ve girift bir ontolojik bağt hatırlatmaq suretiyle yeni bir siyasal ortaklık mantığının önünü de açabilir.²⁹

Butler, yası onu sınırlayan psikolojik ve psikanalitik söylemin ötesinde düşünmek suretiyle, aslında yukarıda işaret etmeye çalıştığımız üzere Freud’un yas tanımına da etkili bir yanıt sunmuş olmaktadır. Dünyasının sınırlarını egosunun sınırlarında çizen psikanalitik bir solipsizme ya da benmerkezciliğe, yas tutmanın hiçbir zaman tam olarak geride bırakamayacağımız ve bizi hep birbirimize aynı anda maruz ve muhtaç bırakacak bir yaralanabilirliği işaret etmek suretiyle daha en başından toplumsal bir zeminde, başka deyişle ben *ve* öteki arasındaki sınırdan değil de, “biz”in ayrımsız uzamında düşünülmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Yine de, Butler’ın yeterince üzerinde durmadığını düşündüğümüz bir noktaya, dosdoğru söylemek gerekirse, yasin *paradoksal* denebilecek yanına da işaret etmeliyiz: Herhangi bir toplumsal yas ediminin siyasallık imkânını kazandığı yerle bu imkânı kaybetme tehlikesine maruz kaldığı yer bir ve aynıdır. Bir kaybın ardından tutulan kamusal bir yasin, insanî bir yaralanabilirlik ve şiddete açıklığı imlemek suretiyle kendi tarihsel, etnik, kültürel ya da ulusal sınırlarını ihlal ettiği ya da bu

²⁹ A.g.y., s.38.

sınırların dışına taşıdığı an, aynı zamanda “adalet” duygusuna ve “vicdan”lara yaptığı çağrının soyutlaşmasına ve dağılmasına yüz tuttuğu ve bu açılmayla kazandığı siyasal dönüştürücülük imkânını pekâlâ elinden kaçırabileceği bir andır da. Zira yasın sahip olduğu siyasallaşma potansiyelinin gerçekleşebilme imkânı, Butler’ın ontolojisinin ayrımsız zemininin ötesine geçip, ancak belirgin-belirleyici ayrımlar çizme yoluna giderek kurucu (siyasal) bir fiile ya da “oluş”a evrilebilmekte yatmaktadır. O halde şu soru kaçınılmaz olarak gündeme gelecektir: Yasın ontolojik bir zeminde sahip olduğu söz konusu imkânı “tarihe” tercüme etmek, başka deyişle tarihin verili bir uğrağında, somut bir durumda fiilî hale getirebilmek, kısacası yası her türlü iktidar stratejisine direnebilecek gerçek bir siyasal eylem biçimine dönüştürebilmek nasıl mümkün olabilir?

İçinde bulunduğumuz çağda, siyasal iktidarlar, düzenin altüst olmasına ya da en azından köklü bir reformdan geçirilmesine yol açabilecek olası bir toplumsal yüzleşme girişiminin önünü alabilecek “incelikli” stratejiler geliştirmekte ciddi yetkinlik kazanabilmişlerdir. Son birkaç on yıldır en sık başvurdukları stratejilerden biri, bizi sürekli söylemeye, ifade etmeye, konuşmaya, anlatmaya teşvik etmektir; o kadar ki, anlatmaktan, ifade etmekten, tartışmaktan hiçbir şey yapamaz hale geliriz. “Teşhir etme”nin verdiği haklılık ve “söyleyip ruhumuzu kurtarmış” olmanın sağladığı vicdan rahatlığıyla, çoğu zaman Adorno’nun bize on yıllar öncesinden hatırlattığı şeyi, özgürlüğün söz ve ifadeden önce hep bir “eylem” özgürlüğü olduğunu unutmuş oluruz. Bilincinde olmayarak da olsa, “dile getirme” ya da “ifşa etme”yi, bir travma ya da adaletsizlikle hesaplaşabilmenin tek yolu haline getirmek ise son tahlilde somut anlamda hiçbir adım atmaya yanaşmayan hükümetlere ve düzen güçlerine yarar. Siyasal iktidarların, ülke-

mizde de son zamanlarda sıkça tanık olduğumuz bir diğer incelikli stratejisi ise bir haksızlığın mağdurlarından “özür dilemek”tir. Bir retorik tarzı olarak özür dileme, geçmişle sahici bir yüzleşmeye girişmek ve bunun için gerekli olan hukusal-siyasal süreci başlatmak için sorumluluk almak yerine, çoğu zaman geçmişi “şimdi”den sürekli uzak tutmak ya da “idare etmek”,³⁰ yani tam da sahici bir yüzleşme ve sorumluluk alma sürecinin önünü kesmek üzere stratejik olarak devreye sokulabilir. Ve siyasal bir “jest” olarak özür faillerin ya da en azından faillere göz yummuş devletin, kurbanların bir kısmının gözünde “bağışlanması” da önünü açabilir. Fakat siyasal iktidarlar, kolay yoldan özür dilemeye ya da faillerinin kendi selefleri olduğu travmatik bir olayı anmaya ya da en azından mevcut anmaları gerçekleştirenleri muhatap almaya ve bu yolla suçluluk duygusundan ve bir sorumluluk ihtimalinden sıyrılmaya çalışıyorsa,³¹ bu genellikle o olaya dair bir bellek oluşturmaktan çok söz konusu olayın toplumun tahayyülünde yarattığı kopuşları ve çatlakları kapatmak içindir.³²

İktidarlar çoğu zaman geçmişi “unutmamız” ve artık birbirimizle “helalleşmemiz” ya da birbirimizi “affetmemiz” gerektiği konusunda bizi uyarırlar. Oysa Adorno’nun da isabetle dile getirdiği gibi, bu türden çağrılara karşı ‘hatırlamamız’ gereken ilk şey “yaşanan kötü her şeyin unutulması[nın] ya da affedilmesi[nin], faillere değil kurbanlara tanınan bir hak olması” gerektiğidir. Adorno’dan aktaran: Selami İnce, “Bir ‘idare etme’ tarzı olarak özür”, **Birgün**, 4 Aralık 2011.

Türkiye’de 2000’li yılların başından beri iktidarda olan AKP hükümetlerinin örneğin 1993’te gerçekleşen ve 35 insanın bilerek ve isteyerek yakıldığı Sivas Katliamı’nı doğal bir yangın felaketi mertebesine indirmek ve dolaşısıyla failsizleştirmek kaydıyla anmaya başlaması bunun en çarpıcı örneğidir.

Bu Batılı ve demokratik olsun ya da olmasın artık her devletin değişen ölçülerde benimsediği bir stratejidir. Rwanda’daki kitlesel şiddet ve soykırımdan sonra devlet soykırımın kurbanlarının anılmalarına belirli bir ölçüde izin ve destek vermiştir; ne var ki, devlet destekli anmalar dolayı

Öyle gözükmektedir ki yöneticilerimiz, günümüzde, bireylerin teker teker belleklerinin aslında en başından kolektif-toplumsal olarak kurulduğunu ve tam da bu yüzden, (kolektif) belleğin doğrudan siyasal bir mücadele alanı olduğunu hızlı bir biçimde kavrayabilmişlerdir. O halde iktidarın bütün bu stratejilerine karşı yapılması gereken, belleğimizi bir arşiv olmaktan çıkarıp bir siyaset alanına dönüştürebilmek için toplumsal kayıplarımızın geride kalmasına izin vermemektir; bu ise, yasımızı bir siyasal eylem biçimine dönüştürebilmekle mümkün gözükmektedir.

Hrant anmalarını başlı başına siyasal bir muhalefete ve ülkenin karanlık geçmişiyle yüzleşme çağrısına dönüştüren şey tek başına yasın gücü değildir; zira Hrant'ın öldürülmesinde "ihmal"i, "kusur"u ya da "kast"ı -adına ne derse densin- bulunan bürokratlarını koruma ve kollamakta hiçbir beis görmeyen hükümetin birçok üyesi de Hrant'ın cenazesinde veyahut 19 Ocaklarda en azından törensel anlamda yasa dâhil olabilmeyi kendilerine görev bilebilmişlerdir. Hrant'ın yasını bu denli kritik ve "huzursuz edici" bir etkileme kapasitesiyle donatan şey, onun, hem ülkenin hâkim siyasal kültürünün ve *ethosunun*, hem de mevcut hükümetin ve onun gerçekleştirdiğini ileri sürdüğü "demokratikleşme" sürecinin "uzlaştırıcı" konjonktürünün beklediği, talep ettiği ve "mazur" görebileceğinden çok daha kapsamlı, çok daha ısrarcı, talepkar ve "ileri gidebilen" bir "karşı-yas"a dönüşebilmesinde aranmalıdır. Yalnızca kendini yineleyen bir yüzleşme çağrısı üzerine tartış-

olarak hem soykırımı dair anıların ve tanıklıkların sönümlenmesine ve unutulmasına katkıda bulunmuş hem de bu yolla devlet kendisinin kitle-
sel şiddet ve soykırımdaki rolünü örtüp toplumsal iktidarını yeniden tesis
etmeye koyulabilmiştir. Bkz: Rachel Ibreck, (2010), "The politics of
mourning: Survivor contributions to memorials in post-genocide
Rwanda", **Memory Studies**, 3(4), s.332.

makla yetinmeyen, aynı zamanda Hrant'ın davasının, sorumluluğun devletin de dahli olan bir örgütü yok sayarak yalnızca iki tetikçinin üzerine yıkılmak suretiyle sonlandırılmasının ardından "bu dava böyle bitmez!" diyerek itiraz edebilmeyi ve "adalet" talebini somutlaştırarak ve daha da güçlendirerek sürdürebilmeyi becerebilen bir karşı-yas'a dönüşmüştür o halde Hrant'ın yası; başka şekilde söylenecekse, kayba dâhil olmakla kalmayıp kaybı hep şimdi ve burada kılmayı da isteyen bir siyasal bellek biçimine. Olası bir yanlış anlamayı önlemek için şu noktanın da altı kesin bir biçimde çizilmelidir: "Karşı-yas"ın *karşıt* konumda yer aldığı şey, örneğin Türkiye solunun büyük bir kısmının uzunca bir süredir kendi anlamalarında anladığı ve yaptığı gibi ("vaktimiz yok ölenlerin matemini tutmaya...") yas tutma ediminin kendisi değil,³³ bunun yerine kaybı "sağlıklı" bir biçimde geride bırakmaya ve dolayısıyla hiçbir etki yaratamadan sonlanmaya mahkûm, bizi birbirimizden daha da soyutlayacak³⁴ ve bütün bu sebeplerle

Yeri gelmişken, Wendy Brown'ın, Benjamin'in "sol melankoli" yazısından hareketle, genel anlamıyla solun, kayıplarıyla ya da geçmişleriyle kurduğu ilişkiyi narsistik bir melankolik özdeşleşme olarak tanımladığını da işaret edelim. Brown'a göre, solun melankolisindeki narsisizm, onun, kendi aklını, kanaatlerini, analizlerini ve değerlerini, dönüştürmek istediği dünyadan daha çok sevmesinde karşılığını bulmakta. Her ne kadar, yas ile melankoli arasında bir ayrımı daha baştan kabul etmemiş ve yasin sonlandırılmasındaki 'başarısızlığı' bizatihi yası kuran bir şey olarak kavramış olsak da, Brown'un savlarının özellikle Türkiye solunun kendi geçmişleriyle kurduğu ilişkiyi açıklayabilmek açısından verimli bir tartışmaya ön ayak olabileceğini de geçerken işaret etmiş olalım. Wendy Brown, (2003), "Resisting Left Melancholia", **Loss: Politics of Mourning**, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California: University of California Press, s.460.

³⁴ Yas tutmanın, 'özel' alana ait, kişinin 'mahremiyle' ilgili bir durum olarak düşünülmesinin gerisinde de başlarda Freud bağlamında tartıştığımız ego-merkezli yas anlayışının yattığı söylenebilir. Bu anlayışın da, kayıp toplumsallaştığında, son tahlilde siyasal iktidarların işine gelebileceğini

de siyasal iktidarlar tarafından her zaman mazur görülebilecek bir yas tutma “görevi”nin kendisidir. Başka bir ifadeyle, karşı-yas, yasin kayba dışsal bir görev olmaktan çıkarılıp, kurucu bir siyasal eylem biçimine dönüşebilmesi için kayıp yakınlarının gerçekleştirdiği toplumsal bir imece çalışması olarak düşünülebilir. Ancak haksızlıklara direnebilecek ve somut siyasal talepler kurgulayabilecek, ama bunu kaybını bir “pazarlık” nesnesine dönüştürmeden ve dönemin “uzlaşma” ruhuna teslim olmadan yapabilecek bir karşı-yas çalışması, belleğini bir arşive ya da hatırlama ve tanıklık “yükümüzü” üzerimizden alacak olan bir “hafıza mekânı”na³⁵ dönüşmekten kurtarabilecektir.

iddia etmek abartılı olmayacaktır. Kalabalık cenaze törenlerinin, ölünün ardından uyulan adetlerin, taziye usullerinin ve diğer bütün yas ritüellerinin yaşadığımız toplumlarda kaybolmaya yüz tutmasının, kaybın toplumsal-kamusal bir uzama taşınmasını giderek daha da meşakatli bir işe çevirdiğini de göz önünde bulundurduğumuzda, yasin mahrem bir durum olduğu kabulüne ölümü ‘ilan’ etmek yoluyla direnmenin ve yasımızı kamusallaştırmanın önemi daha iyi anlaşılabilir. Bu bağlamda, Hrant’ın yası aynı zamanda ‘süreklileştirilmiş bir ölüm ilanı’ olarak da değerlendirilebilir.

Tescili Pierre Nora’ya ait olan “hafıza mekânı” kavramı fiziksel bir mekândan çok, kabaca, hafızanın dışsallaştığı ve hatırlama yükünü devrettiğimiz mecralara (örneğin Fransız Devriminin ilan ettiği cumhuriyet takvimi, bir millî tarih ders kitabı ya da bir ulusal marş, vs.) karşılık gelmektedir. Kavrama dair bilmemiz gereken belki de en önemli şey, hafıza mekânlarının, artık gerçek bir hafızanın var olmadığını, arşivlere kaldırılarak tasfiye edildiğini ve “hafıza diye adlandırdığımız her şeyin hafızanın dışına” çıkıp ve bütün zenginliğini yitirdiği büyük bir değişimden geçirilip “tarihe mal edildiğini” gösteriyor olduğudur. Bir hafıza mekânı gerçek bir hafızanın orada olmayışını imlemektedir: “[Hafıza mekânlarının] korudukları şey tehlikede olmasaydı onları inşa etmeye artık ihtiyacımız olmazdı. Eğer içerdikleri anılar gerçekten yaşanmış olsaydı, bütün bunlar gereksiz olurdu. Ve eğer, buna karşılık, tarih onları bozmak, değiştirmek, hamur gibi yoğurup taşlaştırmak amacıyla almasaydı, hafıza için mekân-

Acısı daha tazeyken yetmiş iki şairin birlikte kaleme aldığı “yetimler ağıdı”ndan, ardından yapılan onlarca anma konuşmasına ve yazılan yüzlerce yazıya, 5 yıl boyunca davasını mahkeme salonlarında bilfiil takip eden “arkadaşları”nın örgütlü dayanışmasından, fotoğraflarını kendi başına birer siyasal pankarta dönüştürme eylemine kadar, Hrant’ın ardından onlarca biçimde tezahür eden ve ondan “geriye kalan”ı sürekli işlemek suretiyle örgütlenen yas çalışması, aynı zamanda toplum olarak belleklerimizin “harap edilmesine” karşı verilmiş yanıt niteliğindedir. Ve belleği siyasal bir mücadele alanına dönüştürmenin yanında, elbette yasin sahip olduğu siyasal potansiyelin nasıl fiilî hale getirilebileceğine dair de tek başına bir önerme olarak da okunabilir.

Diğer yandan, bir retorik tarzı olarak *pathos*’u ya da “vicdan” a yapılan bir vurguyu siyasal ve üretken kılabilecek bir çalışmadır da karşı-yas. Hrant için örgütlenen yas çalışmasının, insanları ortak bir kaybın etrafında toplayabilmesinde, hem bir söylem biçimi anlamında “*pathos*”u işlevselleştirebilmesi, hem de çağrısını “vicdan” temasının etrafında kurgulayabilmesinin önemli bir rolü olduğu bizce yadsınamazdır. *Pathos*’u, hem sağ siyasetin tekeline bırakmaya yanaşmayan, hem de sağın kullandığı hamasî, “patolojik” biçimlerinin ötesinde etkili ama insanî bir ifade yordamına dökmeyi başarabilen söz konusu karşı-yas çalışması, “vicdan” çağrısının düşünülebileceği gibi her durumda edilginleştirici, hareket kabiliyetini kısıtlayan, “sakinleştirici” bir işlev görmeyebileceğini de gösterebilmiştir. Hrant özelinde “adalet için” yapılan çağrılarının, ülkenin diğer toplumsal kayıp deneyimlerini de içerebilme ya da onlarla da ortaklaşabilme (anmalarda Rakel Dink’in

yanında yürüyenlerin Abdi İpekçi, Uğur Mumcu, Metin Altıok, Metin Göktepe gibi diğer kayıplarımızın yakınları olduğunu hatırlayalım) becerisini yadsınamayacak oranda “vicdan”ın ortaklaştırmacılığına borçlu olduğunu da unutmadan kaydedelim.

Elbette, vicdanın da gözyaşlarıyla yeteri kadar sulandıktan sonra dinebileceği bir yer ve “Hrant’ın arkadaşları”ndan Sezai Sarioğlu’nun da “korkuyla” şikâyet ettiği gibi,³⁶ anmanın biçimsel bir ritüele dönüşebilme, bizi birbirimize yabancılaştıracılabilecek bir “ritüel etkisi” yaratabilme olasılığı her zaman vardır. Ayrıca, “karşı” da olsa yas tutmayı tek siyasal eylem biçimine indirgeme ya da siyasal bir failliği bütünüyle yasın inşa ettiği bir öznellik etrafında kurma riski de her zaman için saklıdır³⁷ ve salt yas çalışması devletin “zoru” karşısında çok fazla dayanamayabilir. Diğer yandan, yasın siyasal imkânını keşfetmeye başlayan devlet, son zamanlarda ülkemizde tanık olduğumuz “Hocalı anması”ndaki gibi, bir karşı-yasa (ilkine ancak biçimsel olarak benziyor olsa da) başka bir karşı-yasla yanıt verilmesine fiilen destek vererek, zor araçlarının dışında, yukarıda işaret ettiğimiz türden “incelikli” stratejileri de devreye sokabilir. Ama yas bir ağıt yakma ritüeline saplanıp kalıyor, yasın ortaklaştırmacı gücü her durumda ortaya çıkarılamıyor ya da devlet tarafından bir iktidar stratejisine dönüştürülmek suretiyle soğurulmaya ya da yönlendirilmeye maruz bırakılıyor olsun ya da olmasın, kesin olan bir şey var ki, o da toplumsal bir yas çalışmasının siyasal(laştırıcı) potansiyelinin, bizi hep kaybın bıraktığı “fazla” üzerine düşünmeye ve eylemeye çağıracağıdır. Unutulmamalıdır ki, potansiyel, fiil tarafından tam olarak tüketilemeyen şeyin de adıdır.

Sezai Sarioğlu, “Hrant’ı Geri İstiyorum”, 24 Eylül 2011, <http://bianet.org/biamag/toplum/132929-hrant-geri-istiyorum>, (13.02.2012).

Frazier, a.g.y., s.116.

Kaynakça

- Boym Svetlana, (2008), **Nostaljinin Geleceği**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bora Tanıl, (2011), "Hrant Dink'i Niçin Özlüyoruz?", **Birikim**, 262, s.9-12.
- Brown Wendy, (2003), "Resisting Left Melancholia", **Loss: Politics of Mourning**, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California: University of California Press, s.458-465.
- Butler Judith, (2003), "Afterword: After Loss, What Then?", **Loss: Politics of Mourning**, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California: University of California Press, s.467-473.
- Butler Judith, (2005), **Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü**, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Clewell Tammy, (2004), "Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss", **Journal Of American Psychoanalytical Association**, 52:1, s.43-67.
- Connerton Paul, (2008), "Seven Types of Forgetting", **Memory Studies**, 1(1), s.59-71.
- Derrida Jacques, (1996), "By Force of Mourning", **Critical Inquiry**, 22(2), s.171-192.
- Derrida Jacques, (2007), **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. A. Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eng David L. ve David Kazanjian, (2003), "Introduction: Mourning Remains", **Loss: Politics of Mourning**, David L. Eng ve David Kazanjian (der.), California: University of California Press, s.1-25.
- Frazier Leslie Jo, (1999), " 'Subverted Memories': Countermourning as Political Action in Chile", **Acts of Memory: Culturall Recall in the Present**, Mieke Bal vd. (der.), Hannover ve Londra: University Press of New England, s. 105-119.

- Freud Sigmund, (1957a) [1917], "Mourning and Melancholia", **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement Cilt XIV**, Londra: Hogarth Press, s.243-258
- Freud Sigmund, (1957b) [1914], "On Narcissism: An Introduction", **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement, Cilt XIV**, Londra: Hogarth Press, s.73-102.
- Freud Sigmund, (2011) [1925], "Ben ve İd", **Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd**, çev. A. Babaoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, s.75-116.
- Ibreck Rachel, (2010), "The politics of mourning: Survivor contributions to memorials in post-genocide Rwanda", **Memory Studies**, 3(4), s.330-343.
- İnce Selami, "Bir 'idare etme' tarzı olarak özür", **Birgün**, 4 Aralık 2011.
- Kaptanoğlu Cem, (2009), "Travma, Toplumsal Yas ve Bağış-lama", **Biririm**, 248, s.32-36.
- Karakaşlı Karin, "Artık Söz Verme Zamanı", 19 Ocak 2012, <http://bianet.org/bianet/insan-haklari/135556-artik-soz-verme-zamani>, (20.02.2012).
- Lacan Jacques, (2006) [1949], "The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience", **Écrits**, New York ve Londra: Norton, s.75-82.
- Nora Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özmen Erdoğan (2011), " 'İnsanlar Tarihlerini Kendileri Yaparlar...' ya da: Kayıp, Yas ve Melankoli Üzerine", **Biririm**, 262, s.13-20.
- Sarioğlu Sezai, "Hrant'ı Geri İstiyorum" , 24 Eylül 2011, <http://bianet.org/biamag/toplum/132929-hranti-geri-istiyorum>, (13.02.2012)

7

Çanakkale Bellek Savaşı

*Pınar Melis Yelsalı Parmaksız**

Ulusal bağımsızlığı sağlayan ve ulusu kuran savaşların hatırlanması milliyetçi tahayyülün retrospektif bakışının altında söylemsel ve pratik düzeyde araçların siyasal kullanımını gerekli kılar. Hatırlamanın kolektif biçimlerine yönelik devlet merkezli bu türden bir bakışın karşısında hatırlayanların her zaman bireyler olduğunun vurgulandığı ve bireysel konumların evrensel insanlık durumuyla çakışması nedeniyle siyasal iktidarın manipölasyonlarından söz edilmesi gerektiği durumlarda bile belleğin bireysel işleyişine bağımsız bir konum atfedilen bakış açısı bulunur.¹ Her iki konumu da özellikle savaş anılarının ulusal anlatıya aktarılması ve ulusu hayal etmenin bir aracı olarak değerlendirilmesi açısından bakarak eleştirel

Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Yardımcı Doçent.

T.G. Asphlant, Graham Dawson, Michael Roper,(eds.) (2006), **Commemorating War: The Politics of Memory**, New York: Routledge, s. 10-15.

bir mesafeden ele alan, Popüler Bellek Yaklaşımı'nın (Popular Memory Approach) temsilcilerinden Alistair Thomson'a göre hatırlama ve unutma bireysel bir kapasiteyi gerektiriyor olsa da, bireyler çeşitli büyüklükteki toplumsal grupların üyesi olmaları nedeniyle karmaşık bir toplumsal karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde bulunurlar; tam da bu nedenle bireysel bellek, toplumsal bellek bağlamları içinde ve bu bağlamlar nedeniyle ortaya çıkar.²

Dolayısıyla örneğin Anderson'ın meşhur deyimiyle ulus olarak tarif ettiğimiz cemaati hayal etmenin bir yolu olarak topluluğun ölmüş ve yaşayan kuşaklarını birbirine bağlamanın özgün bir biçimini sunan yas ve yasın ulusal anlatılar bağlamında ifade bulması, evrensel bir insanlık durumunun doğal sonucu olarak ifade edilen yasın öznel temsillerinin öznel farkındalığına bağlı olarak ya da olmayarak çatışmalı siyasal konumlar adına kullanışlı araçlar olarak görülebilir olmasıyla çelişmez.³ Anzakların Gelibolu yarımadasında Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik girdikleri savaşın Avustralya ulusal anlatısının kadim kökenini oluşturan "Anzak Efsanesi"ni kurduğu biçimindeki genel kabulden hareket eden Thomson, Gelibolu'nun orada yaşananlar düşünüldüğünde nelerin nasıl ve kim tarafından hatırlanacağına dayanan bir seçme işlemi dolayısıyla popüler ifadesine kavuştuğunu söyler. Bir ulusal mit olarak Anzak efsanesinin ulusal anlatıya dâhil olma biçimi (yaşanan) geçmişin tamamlanmış ve temsil edici nitelikte bir ifadesi olarak gerçekleşmez. Bunun yerine Anzak efsanesinin Avustralya ulusal anlatısına dâhil edilişi, siyasal iktidarın belirli tercihlerine bağlı olarak hatıraların ve

Alistair Thomson, (1990), "The Anzac Legend: Exploring National Myth and Memory in Australia", **The Myths We Live By**, (eds.) Raphael Samuel and Paul Thompson, London and New York: Routledge, s. 77-78.

A.g.y., s.76. Ayrıca bkz. bu kitapta Serhat Celal Birdal'ın yazısı.

hatırlayanların manipölasyonuna yol açan toplumsal bir karşılıklı bağımlılık ilişkisini görünür kılan sürekli bir inşa durumuna ve iktidar alanına işaret eder.⁴

Savaş alanının diğer tarafına bakıldığında, Çanakkale Savaşları'nın Türkiye için de ulusun dayandığı köken anlatısına kaynaklık ettiği açıktır. Öte yandan, Thomson'ın Avustralya bağlamında işaret ettiği gibi, Türkiye'de de Çanakkale'nin hatırlanmasına yönelik siyasal tercihler ve müdahaleler Çanakkale mitinin süregiden bir anlam inşasının nesnesi olduğunu gözler önüne serer. İşte bu yazı, geçmişî hatırlamayı mümkün kılan yas, anma, tarihsel anlatı gibi araçları düşünerek Çanakkale Savaşı'nın ulusal anlatıya dâhil edilmesine yönelik tercihleri ele alarak ulusu hayal etmenin imkânları üzerinde bir akıl yürütme pratiği gerçekleştirmeyi amaçlıyor. Özellikle Çanakkale Savaşları'nın hatırlanma biçimine yönelik güncel bir siyasal müdahale olarak 2002 tarihinde 18 Mart Çanakkale Deniz Zaferi'nin Şehitler Günü olarak yeniden düzenlenmesi, ulusal günlerin üstü kapalı, sessiz toplumsal anlaşmalara dayanarak anıldığı yolundaki argümanı,⁵ ulusun hayal edilebilmesinin geçmişin belirli yollarla hatırlanması ve unutulmasına bağlı olduğunu göstererek tartışmaya açıyor. Böylece Çanakkale yalnızca ulusu kuran silahlı mücadeleleri değil, ulusu hayal etmek amacıyla seferber edilen söylem ve pratik düzeydeki araçların rekabetini sergileyen bir savaş, bellek savaşı, olarak ortaya çıkıyor.

Ulusal anlatılar ortak bir geçmiş duygusu ve geleceğe yönelik paylaşılan umutlar temelinde meşrulaştırılan kanonik bir tarih yazımı ile bu tarih yazımının geriye dönük olarak imle-

Thomson, a.g.y.

Eviatar Zerubavel, (2003), "Calenders and History: A Comparative Study of the Social Organization of National Memory", **Continuities, Conflicts and Transformations in National Perspective**, Jeffrey K. Olick (ed. by), Durham and London: Duke University Press, s. 318.

diği geçmiş olayların ritüel tekrarlarına dayanan anmalar yoluyla inşa edilir. (Yaşanan) geçmişin ortak bir geçmiş duygusu yaratma amacıyla siyasal iktidarlar tarafından kullanılma biçimlerini ulus devletin ortaya çıkışından daha eskiye götürmek olanaklı olsa da 18. ve 19. yüzyılda milliyetçilik, bireysel belleklerin kolektif bellekler içinde massedilmesini sağlayan ulusal aidiyeti hedefleyen siyasalar ve uygulamalar yoluyla biçimlenmiştir. Kadim bir köken arayışının belirlediği ulusal anlatı, teolojikleştirilmiş bir tarihe gönderme yapar;⁶ bu nedenle hem ulusal tarih yazımı hem de anma pratikleri ulusal telos tarafından belirlenen köken arayışı boyunca kat edilen, kat edilmesi gereken durakları sembolleştirirler.

Kolektif bellek olarak adlandırılınsın ya da adlandırılmasın⁷ belirli bir grubun –bu durumda ulusla özdeş grubun– tarihsel belleği süre giden bir geçmiş duygusunu oluşturması bekle-

Enzo Traverso, (2009), **Geçmişi Kullanma Kılavuzu (Tarih, Bellek, Siyaset)**, ev. I. Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları, s. 106.

⁷ Kolektif bellek, Durkheim ve Bergson'un öğrencisi olan Maurice Halbwachs tarafından toplumsal bağlamlarla ilişkili olarak tanımlanmıştır. Kolektif bellekle ilgili güncel tartışmalar doğası gereği farklı özellikler gösteren toplumsal grupların neleri ve nasıl hatırladığı sorunu üzerinden, kolektif belleğe sabit ve değişmez nitelikler atfetmenin tehlikelerine dikkat çeken eleştirel bir okuma yoluyla sürmektedir. Bu çerçevede kolektif bellek diye bir şeyin varlığından söz etmenin mümkün olup olmadığı da tartışmanın odağında yer alır. Bunun karşısında kolektif belleğin sosyal eylemi de içeren bir müzakere alanı olarak dışünülmesine yönelik çabalar da bulunur. Konuyla ilgili olarak bkz. Maurice Halbwachs, (1992) **On Collective Memory**, (ed. by) Lewis A. Coser, Chicago and London: The University of Chicago Press, Eviatar Zerubavel, (1996), "Social Memories: Steps to a Sociology of the Past", **Qualitative Sociology**, Vol. 19(3), Paulo Jedlowski, (2001), "Memory and Sociology: Themes and Issues", **Time & Society**, Vol 10(1), Gedi, Noa and Yigal Elam, (1996), "Collective Memory: What Is It?" **History and Memory** Vol. 8(1), Duncan S. A. Bell, (2003), "Mythsapes: Memory, Mythology, and National Identity", **British Journal of Sociology**, Vol.54(1).

nen hem maddi ve hem performansla dayalı biçimleriyle ulusal anlatının taşıyıcıları olan belirli araçlar yoluyla kurulur. Bunun imkânını yaratansa geçmişten devşirilen kişi, olay ya da anlamların özgün tarihsel bağlamından çıkarılıp fakat aynı zamanda tarihsel açıklama kapasitesiyle donatılarak yeniden sunulmasıdır.⁸ Bu aşamada ulusal anlatının sembolleşmiş duraklarının ulusal mitler olduğunu söylemek mümkündür. Barthes'ın⁹ mitler hakkında yazdıklarını akılda tutarak, kendisi bir zamanlar ulusal anlatının açıklama/tanımlama girişimine ihtiyaç duyan bir gösterge olarak mit, ulusal anlatıyı oluşturan unsurları anlamlandırma kapasitesine ulaşmış bir kendinde gösteren olarak ortaya çıkar. Gündelik kullanımda çoğunlukla uydurulmuş olanı, yalanı anlatmak için kullanılsa da mitler önceki kuşaklarla, yaşayan ve hatta gelecek kuşakları birbirine bağlayan, sahilliği bakımından ulusal anlatıların tarihsel açıklamalarından ayrı düşmeyen, ancak (yaşanan) geçmişini çizgisel bir ilerleme olarak değil döngüsel bir süreklilik olarak kurmasıyla farklılaşan söylem ve pratik düzeyindeki araçlar olarak görülmelidir.¹⁰

Gerek tarihsel açıklamanın gerekse mitlerin toplumsal ve siyasal olarak kuruluşu ve devamlılığı, kolektif belleğin ya da grubun tarihsel belleğinin, o grubu oluşturan üyelerin bireysel belleklerinin toplamından farklı bir varoluşa sahip olduğu yönündeki varsayım yoluyla sağlanır. Bu çerçevede paylaşılan geçmiş duygusu, bireysel deneyim alanının ötesine uzanır. Bireyler deneyimlemedikleri, deneyimlemeleri mümkün ol-

Aleida Assmann, (2004) "History and Memory", **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, s. 6822-9.

Roland Barthes, (1957), **Mythologies**, (ed. and trans.) Annette Lavers, New York: Hill and Wang, s. 97.

Assmann, a.g.y. , s. 6827.

mayan ancak kendilerine aktarılan, anlatılan ya da aktüel temsilinin bir parçası oldukları olaylar karşısında paylaşılan bir duygudaşlık durumunun tarafı olurlar. Paylaşılan bir geçmiş fikri etrafında duygudaşlık yaratmanın araçları arasında en önemlilerinden biri anmalardır. Özgün tarihsel bağlamı güncel anlamlar üretmek amacıyla tahrif eden anmalar yoluyla ulusal mitler kurulur ve sürdürülür; hatta anmanın kendisinin mit haline gelmesi anmalara eşlik eden söylem ve pratiklerin çok katmanlılığının en belirgin kanıtıdır. Çanakkale Savaşları'nın anılması, anmanın çok katmanlı yapısına örnek olarak gösterilebilir. Siyasal tarih açısından neden sonuç ilişkileri çerçevesinde “nesnel” olarak değerlendirildiğinde tarihsel olarak önemli bir savaş olarak görülen Çanakkale Savaşı ulusun tarihsel belleğine destansı özelliklerle donatılarak ve hayal edilen cemaatin tarihsel bir momentini imleyecek biçimde aktarılmıştır. Dolayısıyla nedenlerinden koparılmış bir kahramanlık destanı olarak Çanakkale Savaşı kendinde bir sonuç olarak mitleştirilmiştir.

Anma niyeti ve edimi bir taraftan mekânlarla simgesel özdeşlik ilişkisi kurularak diğer taraftan da fiziksel mekândan bağımsız pratiklerde cisimleşir. Nora'nın artık klasikleşmiş hafıza mekânları (*lieux de memoire*) kavramı işte bu ikinci tür fiziksel mekândan bağımsız olarak simgesel anlam yüküyle donanmış ulusal retorik ve ritüelleri tanımlamak amacıyla kullanılmıştır.¹¹ Bunun ötesinde, anma niyeti ve edimi çoğunlukla fiziksel mekândan bağımsız söylem ve pratiklerle imlenirken, aynı zamanda fiziksel mekânla ilişki içinde ortaya çıkarlar. Geçmişteki önemli olayların yaşandığı, o olayları hatırlatan belirli günlerde belirli mekânlarda bulunmak böyle-

Pierre Nora, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 23.

si bir biraradalığın örneği olarak gösterilebilir. Avustralyalı ve Yeni Zelandalı askerlerin Gelibolu yarımadasına çıkarma yaptığı yer, tarih ve saatte yapılan “şafak ayini” geçmişin fiziksel mekânla kurulan özdeşlik üzerinden yeniden yaşanmasının/hatırlanmasının örneğini oluşturur. Biraradalığın olmadığı durumları yani anmaların mekânla simgesel özdeşlik kurma ya da fiziksel mekândan bağımsız pratikler yoluyla gerçekleşmesini anlamak için başvurulan araçlara daha yakından bakıldığında, ilk durumda, tarihsel olayların gerçekleştiği yerler ya da olayın gerçekleştiği yerde bulunsun ya da bulunmasın tarihsel olayı sembolleştiren anıtsal yapılar ulusal anlatıların grubun tarihsel belleğini kurma amacıyla başvurduğu araçlar olarak gösterilebilir. Deniz Zaferi’ni anmak amacıyla yapılan törenlerin mekânı Çanakkale olduğunda Şehitler Anıtı’nın anma etkinliğinin merkezinde bulunması, öte yandan diğer il, ilçe, kasaba ve beldelerde gerek Çanakkale Deniz Zaferi gerekse diğer ulusal gün ve bayramlara yönelik anmalarda performatif sembolizmin merkezini her idari yerleşim biriminde bulunan Atatürk anıtına çelenk bırakılmasının oluşturması anıtsal yapıların ulusun tarihsel belleğindeki yerini gösterir. Bunun yanı sıra, anmaların fiziksel mekândan bağımsız pratikler yoluyla gerçekleştiği ikinci durumda tarihsel zamanın çevrimsel temsilini mümkün kılan takvimlerden bahsedilmelidir. Tarihsel ve toplumsal olayların belirli günlerle imlenmesi yoluyla anma ve bayram günlerini gösteren takvimler bir grubun gelmiş geçmiş tüm üyelerini belleksel eşzamanlılık düzleminde birleştirir.¹² Ulusal anlatının sembolik duraklarını imleyen takvimlerin metrik olmayan sosyal zamanı, matematiksel artzamanlılıkla açıkça karşıtlık içinde bulunur. Başka bir ifadeyle, geçmişin takvimlere aktarılan dönem-

leri düşünöldüğünde belirli dönemlerin takvimde temsil edilmediğı görölr. Öte yandan takvim zamanı, belirli bir tarihsel dönemin önemli duraklarını oluşturan olaylar yıllık çevrim içinde işaretlenerek oluşturulur. Türkiye'ye baktığımızda 1919-1923 arası dört yıllık Milli Mücadele döneminin Cumhuriyet'in ilanına yol açacak bir silsile içinde dört ulusal bayramının yıllık çevrim içinde yer bulduğunu görürüz.¹³ Zerubavel'e göre, özel olarak ulusal bayramların, daha genel bir çerçeveden ele alındığında ise takvime dayalı anmaların ulusun siyasi tarihindeki anahtar momentlere denk düştüğünü söylemek mümkündür.¹⁴ Buradan hareketle böylesi bir momenti temsil eden 18 Mart'ın Şehitleri Anma günü olarak dönüştürölmesinin hayal edilen cemaate ilişkin neyi hatırlatmayı/unutturmayı amaçladığına daha yakından bakmak gerekir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun mağlup olarak çıktığı Birinci Dünya Savaşı'nda askeri başarı kaydedilen tek cephe olan Çanakkale, çerçevesini Kemalist tarih yazımının çizdiği ulusal anlatıya ulus devletin ve ulusal liderin doğuşunu simgeleyen bir kahramanlık ve fedakârlık örneğı olarak aktarılmıştır. Çanakkale Savaşı'nın Kemalist milliyetçilik içinde bir ulusal mit olarak kuruluşu sembolik düzeyde tarihsel bir kopuşu imler. Buna göre, Büyük Savaş'ta batılıların "hasta adam" olarak nitelendirdiğı Osmanlı İmparatorluğu tarih sahnesindeki yerini Çanakkale Savaşı'nda genç Türkiye Cumhuriyeti'ne bırakır. Tarihsel bir moment olarak kopuş, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren modernleşme amacı doğrultusunda geleneksel ve modern, eski ve yeni arasındaki ayrımları sembolik olarak yeniden üretir. Böylece Çanakkale Savaşı ulusal anlatının kö-

A.g.y., s. 325-326.

A.g.y., s. 321.

ken arayışına yönelen teleolojik bakışında Milli Mücadele'ye ilham ve imkân veren özellikleri vurgulanarak ulus devletin doğuşunu simgeleyen bir ulusal mit olarak belirir. 18 Mart'ı Şehitler günü olarak dönüştüren Haziran ayındaki yasal değişiklikten önceki törende dönemin başbakanı Mesut Yılmaz'ın yaptığı konuşma Çanakkale Savaşı'nın mitsel niteliklerini açıkça vurgular. Yılmaz'a göre: "Mustafa Kemaller ve Kurtuluş Savaşı'nın bel kemiğini oluşturan Mehmetçikler Çanakkale'de doğmuşlardır. Çanakkale'de kazanılan sıradan bir muharebe değil, aslında bir milletin bağımsızlığı, geleceği, varlığıdır." Konuşmanın dayandığı Kemalist ulusal anlatıya uygun olarak Yılmaz "Türk halkının 600 yıllık bir imparatorluğun külleri arasından yepyeni bir cumhuriyet yükseltmeyi başardığını" da vurgulamıştır.¹⁵

2002 tarihine kadar modern Türkiye Cumhuriyeti'nin miladını imleyen 18 Mart Çanakkale Deniz Zaferi'ni kutlama törenlerinin savaşta ölenlerin anılmasına yönelik ritüelleri de içermesi bir çelişki olarak kabul edilmemelidir. Anmalara konu olan ulusal mitler ulusa mümkün olan en fazla katılımı sağlamaya yöneliktir; bu içerme potansiyelinin kapsamı önceki kuşakların artık hayatta olmayan temsilcilerine, yani ölülere, özel olarak da vatan için ölenlere kadar uzanır. "Vatanı için ölenlerin" unutulmaması yeterli değildir, aynı zamanda hatırlanmaları, ancak belirli biçimlerde hatırlanmaları gerekir. Fransa tarihine bakıldığında ölümün yaşama siyasal bir tarzda ya da başka bir ifadeyle vatanla ilişki üzerinden eklemlenmesinin ulus devlet düzeyinde ilk örneklerini görmek mümkündür. Levi'nin de vurguladığı gibi oldukça soyut, bu haliyle de türetilmiş ve aktarılmış olduğunu ele veren bir kavram olan vatan, Fransa'da özellikle "dramatik, polemik ve retorik bir

¹⁵ www.hurriyet.com.tr, 18.03.2002 (17.10.2012).

yan anlam edinmiştir: Vatan ancak tehdit edildiği ya da tanınmadığı zaman [vatan] olarak algılanır.”¹⁶ Fransız Devrimi’nin millet egemenliği ve vatan sevgisini somutlaştıran sembolik anlam haritasının bir parçası olan ölümün milliyetçileştirilmesi ya da başka bir ifadeyle ölenlerin ulusa dâhil edilmesi¹⁷ estetik ifadesini, ulusa bireysel düzeyde katılımı örnekleyen savaş anıtlarının görkemli anonimliğinde bulur. Büyük asker ve sivil kayıpların yaşandığı Birinci Dünya Savaşı, 20. yüzyılın en büyük anıtlştırma çabasına sahne olmuştur. Birinci Dünya Savaşı’nın ardından yapılan anıtların ve kurulan askeri mezarlıkların (şehitlikler) ortak nitelikleri düşünüldüğünde Gelibolu yarımadasındaki bu mekânsal müdahalenin amacının benzer bir biçimde savaşta hayatlarını kaybedenlerin yüceltilmesi olduğu anlaşılır.¹⁸

Bununla birlikte, 2002 yılındaki yasal değişikliğe kadar şehitlerin anılması 18 Mart’ın temel odağı olmamıştır. Bunun yerine kara, hava ve deniz şehitleri sırasıyla 25 Nisan, 4 Nisan ve 15 Mayıs tarihlerinde ilgili kuvvet komutanlıklarının kendi bünyelerinde gerçekleştirilen törenlerle anılırken, polis şehitleri 10 Nisan, dışişleri şehitleri ise 25 Mayıs tarihlerinde bazı kurum ve kuruluşlarca yapılan münferit törenlerle anılmaktaydı. Resmi Gazete’de yayınlanan 27.6.2002 tarih ve 4768 sayılı kanunla 18 Mart Şehitler Günü, 19 Eylül de Gaziler Günü olarak belirlenmiştir. İlgili kanun tasarısını hazırlayan İçiş-

Primo Levi, (1996), **Boğulanlar Kurtulanlar**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları, s. 136.

George L. Mosse, (1991), **Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars**, New York, Oxford: Oxford University Press, s. 36.

Ahenk Yılmaz, (2011), “Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama”, **Nasıl Hatırlıyoz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları**, haz. Leyla Neyzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 196.

leri Komisyonu raporunda yer alan gerekçeye bakılırsa, şehitlerin “[k]urum ve kuruluşlar tarafından birbirinden kopuk, münferit [...] ayrı ayrı tarihlerde anılması “kamuoyunda yeterli tesiri” bırakmamaktadır. Bunun yerine “her yıl söz konusu tarihlerde bütün yurttta kamu kurum ve kuruluşlarının öncülüğünde, halkımızın ve sivil kuruluşların iştiraki ile anma töreni düzenlenmesi öngörülmektedir.”¹⁹ Vatan için ölenlerin yüceltilerek hatırlanması ve savaşların ulusal anlatıya aktarılması biçimindeki milliyetçi ihtiyaçların, uluslaşma sürecini 20. yüzyılın ilk çeyreğinde tamamlamış bir devlet için yaklaşık yüz yıl sonra yeniden ele alınmasının bir anakronizm örneği olduğunu söylemek geçmiş üzerinde hem bireysel hem toplumsal bellek düzeyinde siyasal manipölasyonları göz ardı etmek anlamına gelecektir. O halde geçmiş üzerindeki siyasal manipölasyonun gerçekleştiği tarihsel ve siyasal bağlam kadar, söylem ve pratik düzeyinde dönüşümün amaç ve sonuçları da önem kazanır.

4768 sayılı kanun DSP-ANAP-MHP koalisyon hükümetinin yasama faaliyetlerindendir. Bu tarihte (21.Dönem) TBMM milletvekili sandalye dağılımına bakıldığında milliyetçi muhafazakâr bir meclis olduğu açıkça görülür. Kanun teklifine ilişkin mecliste yapılan görüşmelerde ulusal anlatının milliyetçi muhafazakâr ihtiyaçlar çerçevesinde yeniden ele alınması gereği net olarak dile getirilir. Tüm şehitlerin belirli bir tarihte anılması önerisi milletvekilleri tarafından özellikle milletin kültürünün ve inancının gelecek nesillere aktarılması açısından olumlu karşılanmıştır. Bir milletvekiline göre savaş gazilerinin artık hayatta olmaması vatan çocuklarının dedelerinin

TBMM, 18 Mart Gününün Şehitler Günü ve 19 Eylül Gününün Gaziler Günü İlan edilmesi Hakkında Kanun Tasarısı ve İçişleri Komisyonu Raporu (1/999), Dönem: 21, Yasama Yılı: 4, 7.6.2002.

savaş hikâyelerinin yerine dünyanın egemen kültürlerinin çizgi filmlerini izlemek zorunda kalmalarına yol açmakta ve onları tarih şuurundan mahrum bırakmaktadır.²⁰ Başka bir ifadeyle kolektif belleğin kuşaklararası aktarımı kendi zaman-sal sınırlarına ulaştığı için yeni kuşakların belleksel sosyalizasyonunu sağlamak için yeni araçların yaratılması gereğinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte, yeni kuşağın tarih şuurundan mahrum kalmasına neden olan temel sorun tarihin bütünsellik içinde ele alınmıyor oluşu olarak ifade edilmiştir. Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki bağın (Kemalist ulusal anlatı tarafından) koparılmış olması ulusu mirasını reddeden bir topluluğa dönüştürmüştür.²¹ Bu nedenle yeni kuşaklar milli, dini ve kültürel içeriği ağır basan bir eğitimden geçmeli,²² dini ve milli duyguları harekete geçiren popüler kültür ürünleri ve medya yayınlarıyla desteklenmelidir.²³ Yanı sıra, bu kanunun şehitliği ve gaziliği “terörle mücadele” kapsamında yeniden tanımladığını, bu tanımlama zorunluluğunun yasal düzeyde kapsamının genişleyerek vatandaşlığı, vatana olan borcu, asker, bedelli asker,²⁴ şehit, gazi ya da terör mağduru olarak ödemek fikrinden hareketle inşa eden bir süreci başlattığı da söylenmelidir.²⁵

²⁰ TBMM, *Tutanak Dergisi*, 27.6.2002, B:119, O:2, s, 583.

A.g.y., s. 569.

²² *A.g.y.*, s. 584.

A.g.y., s. 591.

²⁴ Devlet Bakanı Fatma Şahin bedelli askerlikten elde edilen paranın şehitlikler yapılması ve gaziler yararına kullanılması konusunda çalışmaları olduğunu belirtmiştir. <http://www.gazihaber.com/haber/1307/bedelli-paralari-sehitlik-olacak.html> (14.11.2012).

²⁵ Şehitliğin dönüşümü ve vatandaşlık üzerine bu çerçevede yapılmış bir analiz için bkz. Pınar Melis Yelsalı Parmaksız, Efekan İncoğlu, (2012), “Culturalization of War Memory in Turkey”, *Solidarity, Memory and Identity*, Gdansk University, Gdansk, Polonya.

Mosse'nin belirttiği gibi savaşta ölenlerin ulusal anlatıya dâhil edilmesi ulusun öztemsiliyle yakından ilişkilidir.²⁶ Hazi-
ran 2002 tarihli yasal düzenlemeyle ulusun öztemsiline dair
muhayyilenin değiştiği söylenebilir. Bilindiği gibi 3 Kasım
2002 tarihinde yapılan milletvekili genel seçiminde Adalet ve
Kalkınma Partisi (AKP) çoğunluk oyunu alarak meclise girmiş
ve hükümeti kurmuştur. AKP'nin hayal edilen bir cemaat
olarak ulus ve ulusu kuran anlatılara ilişkin yaklaşımı özelli-
kle dış politika tercihlerine atfen kullanılmaya başlanan, ancak
bir siyasal pozisyonu tanımlamak amacıyla yerleşmiş bir ad-
landırma haline gelen yeni Osmanlıcılık çerçevesinde değer-
lendirilebilir. Siyasi konumu yeni Osmanlıcılıkla özdeşleşen
Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu'nun değerlendirmesi bu
çerçevenin ana gerilim hattını ortaya koyar. Davutoğlu'na
göre: "19. yüzyıl ideolojisi olan ulusçuluk Avrupa'da feodalite
ile bölünmüş yapıları bir araya getirip ulus devletleri doğu-
rurken, bizde tarihten gelmiş organik yapıları dağıtarak geçici
ve suni karşıtlıklar ve kimlikler ortaya çıkarmıştır. Bu ayrıştır-
ıcı kültürle hesaplaşmanın zamanı gelmiştir."²⁷ Bu çerçevede
otantik burjuvazinin (muhafazakâr modernler) otoriter burju-
vaziyi (Kemalist modernler) alt etmesi²⁸ olarak görülen AKP
iktidarının, geçmişe bakışının genel çerçevesinin, kendisini
eski ve geleneksel olandan kopuş retoriği üzerinden konum-
landıran ulusal anlatıdan ayrılma biçiminde ortaya çıktığını ve
"bir 'ev sahipliği' iddiası"²⁹ olarak Osmanlı Türk Müslümanlı-

Mosse, a.g.y., s. 105.

²⁷ "Ulusçulukla hesaplaşmanın zamanı geldi", www.hurriyet.com.tr,
17.9.2012 (17.9.2012).

Ömer Laçiner, (2012) "Darbeler Yargılanıyor: Bir Dönemin Sonunun
Tescili", **Birikim**, Sayı, 277, s. 3.

Yüksel Taşkın, (2012), İslamcılık içi Tartışmaları Anlamak: 'Türk Müslü-
manlığı' İnşa Çabaları ve Köktenci İtiraz", **Birikim**, Sayı, 276, s. 12.

ğı çizgisinde kurulduğunu söylemek olanaklıdır. Tüm bu nedenlerle, Haziran 2002 tarihinde gerçekleştirilen yasal düzenlemenin yol açtığı sonucun 18 Mart'ın ulus devleti ortaya çıkaran bir zafer olarak kutlanan bir gün olmaktan çıkarılması, ama eş zamanlı olarak bu günün yıkılan bir imparatorluğun yasını tutmanın odağına yerleştirilmesi olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Bu noktada İmparatorluğu yasını tutarak toplumsal ve siyasal bellekte canlı tutma isteğinin yasin imkânına bağlı olarak yeni bir tahakküm biçimi yaratıp yaratmadığı önemli bir soru olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, yası tutulmanın yasinin tutulmasına yol açan halin “geçici ve suni karşıtlıklar ve kimlikler” in var olmamasıyla mı yoksa var olan/var olabilecek karşıtlıklar ve kimlik farklılıklarının suni ve karşıt olmayan araçlar yoluyla denetlenebildiğine yönelik bir iddiayla mı ilişkili olduğunun düşünülmesi gerekir. Yeni Osmanlıcılık çerçevesinde hayal edilen bir cemaat olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı dinsel, etnik vs. kimliklere yönelik siyasi tutumun yeni Osmanlıcı tahayyülün anakronik arzularının ötesine geçmediği ortadadır.³⁰ O halde burada belirleyici olan geçmişin nesnel bir tasvirin çıkarılmasından çok, geçmişin, geçmişe yönelik yeni ihtiyaçlar doğrultusunda bir temsilinin inşa edilmiş olduğudur. Bu noktada söz konusu temsilin mit-sel odağını oluşturan 18 Mart'ın söylem ve pratik düzeyinde anılma biçimlerine bakılabilir.

2002'deki yasal düzenlemenin ardından 18 Mart “kutlama”larının niteliğinde ani bir dönüşüm olmadığı görülür. Ancak 2003 yılındaki kutlamadan başlayarak “Şehitler Günü Törenleri” anmaların etkisi artan bir odağı olarak günün anlam ve önemini dönüştürücü bir işlev üstlenmeye başlar. 2003

³⁰ A.g.y., s. 13.

yılındaki anmalar Çanakkale şehitliklerinde gerçekleşen törenlerle sınırlı kalsa da,³¹ bir sonraki yıl gerçekleşen törenlerde “terörle mücadele” sırasında ölen askerler de anılmaya başlanır.³² İzleyen yıllarda 18 Mart’ın giderek “Şehitler Günü” olarak bir mitsel kaymaya uğradığı görülür. Bunda 18 Mart’larda gerçekleştirilen “Şehitler Günü Törenleri”nin “terörle mücadele” sırasında ölen askerlerin Türkiye’nin farklı il ve ilçelerinde bulunan şehitliklerde, şehit yakınları dernekleri ve şehit ailelerinin ve kimi zaman siyasilerin katılımıyla yapılan törenlerle anılması ve bu haberlerin medyada kapsamlı olarak yer almasının payı büyüktür.³³

Yeni Osmanlıcı siyasal yaklaşım milliyeti vatandaşlık bağının koşulu olarak dini muhafazakâr bir çizgide tanımladığı yukarıda söylendi. Bu tanımlama çabasının genel çerçevesini 18 Mart’ın söylem ve pratik düzeyinde mitsel dönüşümünde de izlemek olanaklıdır. Bu çerçevede dinsel bir kavram olan şehitlik, “terörle mücadele” sırasında hayatını kaybeden askerlerin yanı sıra, tarihe geriden bakarak kimin şehit olarak kabul edileceği, “Şehitler Günü Törenleri”nde kimlerin anılacağı üzerinden kimlerin ulusa dâhil edileceği/hatırlanacağı (*remember*) yoluyla ulusal anlatıyı yeniden kurar.³⁴ Başbakan Erdoğan 18 Mart 2007 tarihinde yapılan törenlerde millet olmanın tarihsel koşulunu Çanakkale Savaşı’na dayandırarak “[b]u güzel ülkede sadece vatandaş olmadık, aynı zamanda dost olduk, kardeş olduk, arkadaş olduk, yoldaş olduk, komşu olduk, akraba olduk, tanış olduk, birbirimizin dayanağı ol-

³¹ www.hurriyet.com.tr, 18.03.2003 (17.10.2012).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2004 (17.10.2012).

³³ www.hurriyet.com.tr, 18.03.2005 (17.10.2012), www.hurriyet.com.tr, 18.03.2007 (17.10.2012), www.hurriyet.com.tr, 18.03.2009 (17.10.2012).

³⁴ Şehitliğin tarihsel açıdan kuruluşu için bkz. Bu derlemede Turgay Gülpınar’ın yazısı.

duk” derken, 18 Mart 2010 tarihindeki konuşmasında 1915 olaylarının aydınlatılması için gerekli olan kaynağın belgeler, raporlar, mektuplar ve resimler olduğunu söyler; çünkü tarihinde “[h]er türlü etnik gru[bun], Hristiyan ve Musevi vatandaşlar[ın] kader birliği” yaptığı “bu ülkenin tarihi de parlamentolarca çarpıtılamayacak kadar temizdir, azizdir, şanlıdır, güneş gibi parlak bir hakikattir”. Bu açıklamalardan hareketle, kendini otoriter modernleşmeci Kemalist milliyetçilikten kronolojik ve siyasal olarak uzaklaştırırsa da AKP’nin dinsel ortaklık temelinde otantikleştirmeye çalıştığı Yeni Osmanlıcı milliyetçiliğin eleştirel bir empati üzerinden şekillenen siyasi sorumlulukları almaktan kaçındığı ve geçmiş karşısında mesafe alamadığı,³⁵ bu nedenle yeni bir tip *otoriter-muhafazakâr sosyal mühendislik anlayışını*³⁶ yeniden ürettiği söylenebilir. Öte yandan şehitliğin sivilleşmesinin³⁷, sıradanlaşmasının ve gündelikleşmesinin³⁸ ölümün anlamını yok ettiği, dolayısıyla şehitlik

³⁵ Traverso, a.g.y., s. 42.

³⁶ Fethi Açıkel, (2012) “Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi”, *Birikim*, Sayı, 276, s. 15.

³⁷ Yelsalı Parmaksız ve İnceoğlu, a.g.y.

³⁸ Burada 2012 yılında Ankara Keçiören Belediyesi’nin düzenlediği 18 Mart Çanakkale Savaşı anma etkinliklerinde kurulan savaş platosunu hatırlıyorum. Kum torbalarıyla inşa edilmiş siperler, top arabaları, sıhhiye çadırları yaralı ve yaralı olmayan askerleri canlandıran oyuncular, hemşire ve bir kenarda yine bir savaş çadırı içine yerleştirilmiş tarihi fotoğraf ve eşyaların sergilendiği mini müze. Savaş platosu alanına, bir yanda süngülü, diğer yanda bayrak taşıyan iki asker figürünün bulunduğu, taç kısmında Osmanlı İmparatorluğu arması bulunan bir kapıdan giriliyor. Girişten sonra ikinci bir kapıdan girilerek esas alana ulaşıyor. İkinci kapıyı meydana yer alan kalıcı bir anıt oluşturuyor. Alana anıtın bir parçasını oluşturan mermerden, üzerinde şehitler anısına inşa edildiği yazan sembolik bir mezarın mezar taşının oluşturduğu bir kapıdan (adeta şehitlik kapısından) geçerek ulaşıyor. Burada temsili savaşı canlandırmakla görevli oyuncular iki gösteri arası dinleniyorlardı. Yine asker kıyafetli, yüzü yara,

düşüncesini/imkânını ortadan kaldırdığını ve Arendt'in ifadesiyle "bütüncül tahakküm"ün koşullarını oluşturduğu iddia edilebilir.³⁹

Sonuca dair bir şeyler söylemek gereken bu noktada imparatorluğun yasını tutmaya ilişkin soruya, daha doğrusu sorunun ilk kısmına, yani yasin imkânına dönersek, yeni bir soru sormak gerekir: Yası tutulmanın (Osmanlı İmparatorluğunun) ortadan kalkmasıyla kaybedilen nedir? Ya da kayıp ne zaman kaybedilmiştir? Bu iki sorunun birbirinden tamamen ayrı iki soru olduğunu bilmek gerekir; sorulardan her birini yanıtlayabilecek olanlar da aynı değildir. Yine de bu soruları yanıtlamak için bir girişimde bulunmak gerekirse, yası tutulmanın ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan kayıp duygusunun kar-

bere, kan içindeymiş gibi makyaj yapılmış bir sunucu elinde mikrofonla bir sonraki temsilin saatini ziyaretçilere duyuruyordu. Ziyaretçiler özellikle bu "yaralı" askerle sohbet etmek istiyorlar ve birlikte fotoğraf çektirmek için çaba gösteriyorlardı. Az sonra biraz ötedeki mini müzede heyecanla gezen erkek çocuklarıyla birlikte içinde haki bir üniformanın sergilendiği bir camekânın önünde dururken, çocukların camekânı işaret ederek birbirlerine "bak Atatürk'ün üniforması" dediklerini duydum. Heyecanlarını bozmak pahasına bunun bir Yeni Zelanda askerine ait olduğunu söyledim, nasıl anladığımı sorduklarında üniformanın göğsündeki plakada yazan yazıyı gösterdim. O anda kapıldığım duyguyu çok sonra anlamlandıradım. Orada iç içe iki kapıdan girerek bulunduğumuz savaş platosunda gördüklerimi yeniden sıraladım, bir fikir olarak "düşman" muğlâklaştırılmış ve belirsizleşmişti, öte yandan bir "barış" durumundan bahsetmenin olanağı da yoktu. Bir 18 Mart'ta yaptığım bu "gezi" üzerinde düşünürken, 11.8.2012'de Türkiye Muharip Gaziler Derneği Trabzon Şubesi'nin bir iftar yemeği sırasında Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'a kalpak taktığı fotoğrafla karşılaştım. Tam bu anda Başbakan'ın kalpaklı pozu Keçiören Belediyesi'nin Çanakkale Savaş Platosu'nda kendisine ait olmayan savaş üniforması aracılığıyla orada bulunan, aslında bulunmayan Çanakkale Komutanı olarak Gazi Mustafa Kemal imgesinin içine yerleşti.

Arent, 2009'dan akt. Marc Nihanian, (2011), *Edebiyat ve Felaket*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 88.

şılığını, dinsel temelde ortaklaştırılan bir millet fikrinin oluş-
turduğu, bu fikrin siyasal referansını Osmanlı İmparatorlu-
đu'nun tarihinde bulan yeni bir ulusal anlatı kurduğu iddia
edilebilir. Ancak, yası tutulmanın zaten ortadan kalkmış olduğu,
yani kaybın kaybedilmiş olduğu düşünülürse, kaybın hiç ger-
çekleşmemişçesine yok sayılmasının yasın manipölasyonuna,
yas yasağına hatta yasın gasp edilmesine yönelik bir tahak-
küm biçimi⁴⁰ olduğu görülür. Diğer taraftan, kaybın ne zaman
kaybedildiğı sorusu, o ya da bu biçimiyle ulusal anlatının
mevcut sınırlarının ötesine geçen, bireysel ve toplumsal belle-
ğı, eleştirel bir empati içeren tarihsel bir bakış ve siyasal bir
sorumluluk üzerinden yeniden kurma kapasitesini içerir.
Çünkü kaybın zamanı her zaman şimdiye ayarlıdır. Muhatap-
ları ve yanıtları farklı olsa da bu iki soru arasında simbiyotik
bir ilişki varsayılmalıdır, bunu düşünmeyi olanaklı kılansa
ulusal belleğin ya da ulusun kolektif belleğinin, anımsanan
anılar ile topluluğun ayakta kalmasını sağlayan unutkanlıklar
arasında mevcut bir gerilimin bileşkesinden⁴¹ ibaret olmasıdır.

⁴⁰ Nichanian, *ag.y.*, s. 183.

Traverso, *a.g.y.*, s. 64.

Kaynakça

- “Ulusçulukla hesaplaşmanın zamanı geldi”, www.hurriyet.com.tr, 17.9.2012 (17.9.2012).
- Açıkel Fethi, (2012) “Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi”, **Birikim**, Sayı, 276.
- Asphlant T.G., Dawson Graham, Roper Michael, (eds.) (2006), **Commemorating War: The Politics of Memory**, New York: Routledge.
- Assmann Aleida, (2004) “History and Memory”, **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**.
- Barthes Roland, (1957), **Mythologies**, (ed. and trans.) Annette Lavers, New York: Hill and Wang.
- Bell Duncan S. A., (2003), “Mythscape: Memory, Mythology, and National Identity”, **British Journal of Sociology**, Vol.54(1).
- Halbwachs Maurice, (1992) **On Collective Memory**, (ed. by) Lewis A. Coser, Chicago and London : The University of Chicago Press.
<http://www.gazihaber.com/haber/1307/bedelli-paralari-sehitlik-olacak.html> (14.11.2012).
- Jedlowski Paulo, (2001), “Memory and Sociology: Themes and Issues”, **Time & Society**, Vol 10(1).
- Laçiner Ömer, (2012) “Darbeler Yargılanıyor: Bir Dönemin Sonunun Tescili”, **Birikim**, Sayı, 277.
- Levi Primo, (1996), **Boğulanlar Kurtulanlar**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları.
- Mosse George L., (1991), **Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars**, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Nihanian Marc, (2011), **Edebiyat ve Felaket**, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Noa Gedi and Elam Yigal, (1996), "Collective Memory: What Is It?" **History and Memory** Vol. 8(1).
- Nora Pierre, (2006), **Hafıza Mekânları**, çev. M. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Taşkın Yüksel, (2012), İslamcılık içi Tartışmaları Anlamak: 'Türk Müslümanlığı' İnşa Çabaları ve Köktenci İtiraz", **Birikim**, Sayı, 276.
- TBMM, **18 Mart Gününün Şehitler Günü ve 19 Eylül Günü'nün Gaziler Günü İlan edilmesi Hakkında Kanun Tasarısı ve İçişleri Komisyonu Raporu** (1/999), Dönem: 21, Yasama Yılı: 4, 7.6.2002.
- TBMM, **Tutanak Dergisi**, 27.6.2002, B:119, O:2, s, 583.
- Thomson Alistair, (1990), "The Anzac Legend: Exploring National Myth and Memory in Australia", **The Myths We Live By**, (eds.) Raphael Samuel and Paul Thompson, London and New York: Routledge.
- Traverso Enzo, (2009), **Geçmiş Kullanma Kılavuzu (Tarih, Bellek, Siyaset)**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları.
- Yelsalı Parmaksız Pınar Melis, İnceoğlu Efekan, (2012), "Culturalization of War Memory in Turkey", **Solidarity, Memory and Identity**, Gdansk University, Gdansk, Polonya.
- Yılmaz Ahenk, (2011), "Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama", **Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları**, haz. Leyla Neyzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Zerubavel Eviatar, (2003), "Calenders and History: A Comparative Study of the Social Organization of National Memory", **Continuities, Conflicts and**

Transformations in National Perspective, Jeffrey K. Olick (ed. by), Durham and London: Duke University Press.

Zerubavel Eviatar,, (1996), "Social Memories: Steps to a Sociology of the Past", **Qualitative Sociology**, Vol. 19(3).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2002 (17.10.2012).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2003 (17.10.2012).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2004 (17.10.2012).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2005 (17.10.2012).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2007 (17.10.2012).

www.hurriyet.com.tr, 18.03.2009 (17.10.2012).

8

UNESCO ve Kültürel Mirasın Milliyeti

*Bahar Aykan**

Son yıllarda kültürel çeşitliliğin yok olması üzerine duyulan uluslararası kaygılar, evrensel kültürel mirası koruma alanının somut kültürel unsurlardan (arkeolojik ve mimari eserler, anıtlar vb.) somut olmayan kültürel unsurlara (sözlü gelenekler, ritüeller, festivaller vb.) genişlemesine yol açtı. Bu konudaki en önemli gelişme kuşkusuz 2006 yılında yürürlüğe giren ve kültürel deneyimlerin korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını temel amaç olarak kabul eden UNESCO'nun *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesidir*.¹ Söz-

Marmara Üniversitesi Sosyoloji, Dr.

Sözleşmeye göre Somut Olmayan Kültürel Miras kendini şu alanlarda gösterir: "a) somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar; b) gösteri sanatları; c) toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler; d) doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar; e) el sanatları geleneği" (UNESCO, (2003), "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi", <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>, (çev.) M. Ö. Oğuz, P. Tacar ve Y. Özay, s.1-11, s. 2, (14.10.2012)).

leşme, Somut Olmayan Kültürel Mirası (SOKÜM) kültürel çeşitliliğin can damarı olarak tanımlar ve ortaya çıkış sebebini küreselleşme ve sosyal değişim süreçlerinden dolayı tahrip olan, bozulan veya yok olan evrensel kültürel çeşitliliği korumak olarak açıklar. Uluslararası düzeyde SOKÜM'ün korunmasına yönelik tek belge olan ve Kasım 2012 itibariyle 146 ülke tarafından imzalanan sözleşme, günümüz dünyasında SOKÜM politikalarını ve pratiklerini şekillendirmede oldukça önemli bir role sahiptir.

Her ne kadar UNESCO sözleşmesi SOKÜM'ün ve dolayısıyla kültürel çeşitliliğin sürdürülebilirliğini sağlama maksadı gütse de, bu yazının amacı sözleşme kapsamında "miraslaştırılan" (*heritagisation*)² kültürel deneyimlerin yok olma tehlikesi altında olup olmadıklarını, korunmaları gerekip gerekmediğini ya da sözleşmenin SOKÜM'ü korumadaki olası katkısını incelemek değil. Daha ziyade, ben bu yazıda kültürel mirasın ve özellikle SOKÜM'ün uluslararası düzeyde UNESCO sözleşmeleri tarafından koruma altına alınmasının doğurduğu amaçlanmamış sonuçlara (*unintended consequences*) dikkat çekmek istiyorum. Kültürel unsurların UNESCO mekanizmaları öncülüğünde miraslaştırılmasının evrensel kültürel çeşitliliğin sürdürülebilirliğini garanti altına almanın ötesinde önemli sosyo-politik sonuçları bulunmakta; zira hangi kültürel pratiklerin korunmak üzere UNESCO kültürel miras listelerine seçileceği, bu pratiklerin yok olma tehlikesine maruz kalıp kalmadığından çok miras politikalarıyla (*politics of heritage*)

Regina Bendix, (2009), "Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 253-269. Aksi belirtilmediği sürece metin içerisindeki bütün çeviriler tarafından yapılmıştır.

yani, bu pratiklerin kimler tarafından, hangi sosyo-politik nedenler, gerekçeler ve amaçlarla miras olarak tanımlandığı ve yönetildiği ile ilgilidir.

Bu yazıda öncelikle UNESCO tarafından geliştirilen ve kültürel mirasın korunmasının uluslararası bir boyut ve önem kazanmasına zemin hazırlayan yasal araçların (sözleşmeler ve tavsiye kararları) tarihsel gelişimine değineceğim. Kültürel mirası hangi coğrafya, kültür veya sosyal gruba ait olursa olsun insanlığın ortak değeri olarak kavramsallaştıran bu yasal araçlar, evrensel kültürel mirasın sürdürülebilirliğinin sağlanmasını uluslararası toplumun ortak sorumluluğu olarak tanımlar. Ancak, söylem düzleminde UNESCO'nun kültürel miras programlarının temelini oluşturan evrensel kültürel miras anlayışının uygulamada ne kadar geçerli olduğu hayli tartışmalı bir konudur. Bu bağlamda, ikinci bölümde kültürel mirasın kolektif kimlik ve bellek oluşumundaki vazgeçilmez rolünden doğan hayli politik karakterini inceleyen ve ulusal kimliğin temel bileşenlerinden biri olarak ulus-devlet inşa projesinin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan literatürden yola çıkarak, milliyetçi kaygıların kültürel miras programlarını nasıl şekillendirdiğini irdeleyeceğim. Son olarak, kültürel mirasın politik karakterini göz ardı eden UNESCO'nun kültürel miras programlarının ulus-devlet milliyetçiliğinin bir aracı olarak işlev görmesini ve dolayısıyla kültürel çeşitlilik yerine kültürel homojenliği üreten ve destekleyen bir süreç haline gelmesini, dünyadan ve Türkiye'den örnekler üzerinden tartışacağım.

Evrensel Kültürel Miras Kavramının Tarihsel Gelişimi

Kültürel mirasın uluslararası düzeyde korunmasına yönelik ilk çabalar UNESCO'nun destek ve önderliğinde 1950'lerde ortaya çıktı. 1954 tarihli *Silahlı Bir Çatışma Halinde Kültür Mal-*

larının Korunmasına dair Sözleşme bu konuda bir ilk teşkil eder. İkinci Dünya Savaşı sırasında arkeolojik, tarihi ve sanatsal eserler, müzeler ve anıtlar gibi kültürel unsurların uğradığı ağır tahribatı dikkate alan sözleşme, bu unsurların silahlı çatışma esnasında tahrip ve yok edilmesini önlemeyi amaçlar.³ Uygulama alanı sadece silahlı çatışma durumu ile sınırlı olsa da, sözleşmenin kültürel unsurların hangi topluma ait olursa olsun yıkımının insanlığın ortak kültürel birikimine zarar vereceği vurgusu, kültürel mirasın evrenselci bir yaklaşım ile ele alınmasına yol açtı.⁴ Böylece, evrensel kültürel mirasın korunması ve yaşatılmasına yönelik ortak bir etik anlayışı çerçevesinde uluslararası işbirliği sağlama çabalarının temelleri UNESCO öncülüğünde atılmış oldu.

1970'lerin başına kadar UNESCO'nun evrensel kültürel mirası koruma çabaları, tarihi eser kaçakçılığının önlenmesi, arkeolojik kalıntıların veya kamusal ve özel yapım çalışmalarınca tehdit edilen kültür varlıklarının korunması gibi özel durumlar ve faaliyet alanları içeren sözleşmeler ve tavsiye kararları ile sınırlı kaldı.⁵ UNESCO'nun 1972 tarihli *Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına dair Sözleşmesi* (Dünya Mirası Sözleşmesi) ile birlikte evrensel kültürel mirasın korunması daha geniş bir kapsam ve perspektif ile ele alınmaya

Janet Blake, (2000), "On Defining the Cultural Heritage", **International and Comparative Law Quarterly**, 49 (01): 61-85, s.61.

Michael F. Brown, (2005), "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property", **International Journal of Cultural Property**, 12: 40-61, s. 41.

Bkz: Arkeolojik Kazılara Uygulanabilir Uluslararası Prensipler Hakkında Tavsiye Kararı (1956); Kamusal veya Özel Yapım Çalışmalarınca Tehdit Edilen Kültürel Varlıkların Korunmasına İlişkin Tavsiye Kararı (1968); Kültürel Varlıkların Yasadışı İthalatının, İhracatının ve El Değiştirmesinin Yasaklanması ve Önlenmesi Sözleşmesi (1970).

başlandı. Sürdürülebilirliği kültürel varlıklara içkin bir sorun olarak değerlendiren sözleşme, onların sadece maruz kaldıkları yanlış uygulamalar sebebiyle değil, ayrıca değişen sosyal ve ekonomik koşullardan dolayı sürekli olarak bozulma ve yıpranma riski altında oldukları anlayışını benimsedi. UNESCO tarafından belirlenen kriterlere uyan kültürel unsurların “olağanüstü evrensel değere” sahip olduğunu savunan sözleşme, taraf devletlere kendi sınırları içinde bulunan evrensel kültürel mirası uluslararası toplum adına korumaya alma yükümlülüğü getirdi.⁶ Ulusal düzeyde kültürel miras envanterlerinin oluşturulması, sözleşmenin kriterlerine uyan kültürel varlıkların UNESCO listelerine alınması ve listelenen unsurların korunmasına yönelik eylem planlarının oluşturulması ve uygulanması gibi çalışmalar ilk kez Dünya Mirası Sözleşmesi ile ortaya çıktı. Kültürel mirası koruma mekanizmalarını uluslararası düzeyde oluşturma, uygulama ve yaygınlaştırmada öncü bir rol oynamasına rağmen,⁷ sözleşmenin evrensel kültürel mirası sadece somut kültürel varlıklarla sınırlı tanımlaması bazı mesleki ve akademik çevrelerce Batıcı bir kültür anlayışının yansıması

Sözleşmenin Türkçe metni için bkz: UNESCO, (1972), “Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme”, [http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,43216/ dunya-kulturel-ve-dogal-mirasin-korunmasi-sozlesmesi.html](http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,43216/dunya-kulturel-ve-dogal-mirasin-korunmasi-sozlesmesi.html) (14.10.2012).

Kasım 2012 itibarıyla, Dünya Mirası Listesi’nde 139 ülkeden 745 kültürel unsur bulunmaktadır. 190 ülkenin onayladığı sözleşme, *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme*’den sonra dünyada en çok ülke tarafından imzalanan uluslararası sözleşmedir (Richard Engelhardt, (2002), “UNESCO Presentation: Regional Perspectives”, **Promotion of the ‘Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity’: Final Report of 2002 Regional Workshop for Cultural Personnel in Asia and the Pacific, Tokyo, Japan, 12-16 March 2002**, Tokyo: UNESCO, s. 29-31, s.29).

olarak değerlendirildi ve kültürel pratiklerin sözleşme dışı bırakılması eleştirilere konu oldu.⁸

1990'larla beraber küreselleşmenin evrensel kültürel zenginliği olumsuz yönde etkilediğine dair ortak kanunun güçlenmesi ile birlikte, kültürel çeşitliliğin korunması UNESCO'nun temel politikalarından biri haline geldi ve bu bağlamda kurumun kültürel mirasa bakışı kültürün somut olmayan alanlarını da kapsamaya başladı.⁹ SOKÜM'ün uluslararası düzeyde korunmasına yönelik ilk adım, UNESCO'nun 1989 tarihli *Folklorun ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararı*'dır.¹⁰ Ancak Tavsiye Kararı beklenen yankıyı bulamadı ve sadece birkaç UNESCO üyesi ülke tarafından benimsendi.¹¹ Bunun üzerine UNESCO, üye ülkelerini SOKÜM'ü yaşatmak için koruyucu tedbirler almakla yükümlü kılacak, bağlayıcılığı olan küresel bir mekanizma oluşturmak için çalışmalar başlattı.¹² Bir diğer önemli gelişme ise Koiichiro Matsuura'nın 1999 yılında UNESCO Genel Direktörlüğü'ne seçilmesi ile birlikte SOKÜM'ün korunmasının UNESCO'nun sekiz önce-

⁸ Laurajane Smith ve Natsuko Akagawa, (2009), "Introduction", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 1-9, s.1. William S. Logan, (2007), "Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection", **Cultural Heritage and Human Rights**, (der.) H. Silverman and D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 33-52, s. 36.

Janet Blake, (2002), **Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Elements for consideration**, Paris: UNESCO, s.37.

¹¹ Harriet Deacon [et al.], (2004), **The Subtle Power of Intangible Heritage: legal and financial instruments for safeguarding intangible heritage**, Cape Town: HSRC Publishers, s. 17.

¹² Noriko Aikawa-Faure, (2009), "From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 13-44, s. 21.

likli programından biri haline gelmesi oldu.¹³ Yine Matsuura'nın girişimleriyle *İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtları İlanı* Programı SOKÜM Sözleşmesi hazırlanana kadar kültürel pratiklerin korunması konusunda uluslararası farkındalık yaratmak amacıyla 2001 tarihinde başlatıldı.¹⁴ SOKÜM Sözleşmesi'nin yürürlüğe girmesiyle birlikte Başyapıtlar Programı sona erdi ve SOKÜM uzmanlarından ve ilgili sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerinden oluşan uluslararası jüri tarafından UNESCO'nun Başyapıtlar Listesi'ne seçilen doksan kültürel pratik SOKÜM Sözleşmesi kapsamına alındı.

Ocak 2003'de yapılan UNESCO 32. Genel Konferansı'nda kabul edilen SOKÜM Sözleşmesi, işlerlik kazanabilmesi için en az otuz ülke tarafından imzalanması gerektiğinden, ancak Nisan 2006'da Romanya'nın sözleşmeye taraf olması ile yürürlüğe girdi.¹⁵ Mevzuat, işleyiş ve uygulama bakımından Dünya Mirası programına oldukça benzerlik gösteren sözleşme, taraf devletlere ulusal SOKÜM envanteri hazırlamak, bu envanterde yer alan ve UNESCO tarafından belirlenen kriterlere uyan kültürel unsurları UNESCO SOKÜM listelerine¹⁶ aday göstermek ve bu listelere seçilen pratiklerin korunması konusun-

¹³ A.g.y., s. 22.

¹⁴ Koiichiro Matsuura, (2006), "Preface", *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity Proclamations 2001, 2003 and 2005*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344e.pdf>, s. 2, (19.10.2012).

¹⁵ Logan, (2007), a.g.y., s. 33

SOKÜM Sözleşmesi'nin *İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi* ve *Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi* isimli iki ayrı listesi bulunur. Temsili Liste dünya çapında kültürel çeşitliliği yansıtan kültürel pratiklerden oluşur. Acil Koruma Gerektiren Miras Listesi ise derhal koruma altına alınmadığı takdirde yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan kültürel pratikleri içerir. Kasım 2012 itibarıyla Acil Koruma Gerektiren Miras Listesi'nde 27, Temsili Liste'de ise 232 kültürel pratik bulunmaktadır.

da gereken önlemleri almak konularında sorumluluklar yükler. SOKÜM Sözleşmesi kimi mesleki ve akademik çevrelerce kültürel pratikleri yok olmaktan kurtarmaya ve kültürel çeşitliliği korumaya yönelik önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Ancak kültürel miras projelerine eleştirel yaklaşan çevrelerce, miraslaştırma sürecinin sosyo-politik sonuçlarını göz ardı etmesi nedeniyle UNESCO'nun evrensel kültürel miras anlayışının sadece söylem düzleminde kaldığı, SOKÜM Sözleşmesi'nin diğer UNESCO kültürel miras programları gibi ulus-devlet milliyetçiliğinin bir aracı olarak işlev gördüğü ve dolayısıyla kültürel çeşitlilikten ziyade kültürel homojenliği korumaya katkı sağlayacağı yolunda endişeler dile getirilmiştir. Bu endişelerin haklı olup olmadığını tartışmadan önce, kültürel mirasın kolektif kimlik oluşumu ile yakın ilişkisinden doğan politik karakterini incelemek gerekir.

Bir İktidar Alanı olarak Kültürel Miras, Kolektif Kimlik ve Milliyetçilik

Kültürel miras toplum ve politikadan bağımsız, kendinden menkul bir kavram değildir. Kültürel mirası bir iktidar alanı olarak sorunsallaştıran birçok çalışmanın da belirttiği gibi, onun kendine içkin bir değeri yoktur; geçmişin kimi kültürel referanslarını güncel amaç ve menfaatler doğrultusunda seçen ve onlara bu bağlamda bir takım değerler biçen sosyo-politik bir araçtır.¹⁷ O halde kültürel miras ne tarafsız, ne de özünde

¹⁷ Bkz: David Lowenthal, (1998), **The Heritage Crusade and the Spoils of History**, New York: Cambridge University Press; Denis Byrne, (2009), "A critique of unfeeling heritage", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 229-252; Helaine Silverman ve D. Fairchild Ruggles, (2007), "Cultural Heritage and Human Rights", **Cultural Heritage and Human Rights**, (der.) H. Silverman and D. F.

olumlu bir kategoridir;¹⁸ bazı kültürel unsurlara değer yüklerken, diğerlerini göz ardı eden dışlayıcı bir süreçtir.¹⁹ Miras yapımının sosyo-politik işlevi bu seçmeci kurgulanış sürecinin bir parçası olarak ortaya çıkar. Özü itibariyle politik bir eylem olan kültürel miras inşası,²⁰ bir takım aktörler arasında hangi kültürel unsurların miras olarak seçileceği, bu unsurların nasıl anlamlar taşıyacağı, kimler tarafından sahiplenileceği ve nasıl yönetileceğini belirlemeye yönelik bir mücadeledir. Tunbridge ve Ashworth bu mücadeleyi “ahenksiz miras” (*dissonant heritage*) kavramı ile açıklar.²¹ Onlara göre kültürel miras doğası gereği ahenksizdir: geçmiş çeşitli sosyal gruplar tarafından farklı yorumlanabilen, çoklu okumaya açık bir mesele olduğundan, geçmişe dair birbiriyle çelişen değerler ve anlamlar çoğu zaman aynı kültürel mirasta örtüşür.

Kültürel mirasın ahenksizliği onun kolektif kimliklerin üretilmesi, yeniden yapılandırılması, talep edilmesi ve meşrulaştırılmasındaki etkin rolü ile doğrudan ilişkilidir. Kolektif kimlik inşasının temelini oluşturan ortak geçmiş algısı, başka bir deyişle ortak bellek, belirli kültürel objeler, mekânlar ya da geleneklerde somutlaşır. Antropolog Annette B. Weiner, Trobriand Adalarında yaptığı araştırmasında “devredilemez mülkler” (*inalienable possessions*) kavramını kuşaktan kuşağa

Ruggles, New York: Springer, s. 3-22; Laurajane Smith, (2006), **Uses of Heritage**, New York: Routledge; Mary L. Kenny, (2009), “Deeply rooted in the present: making heritage in Brazilian quilombos”, **Intangible Heritage**, (der.) H. Silverman and D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 151-168.

¹⁸ Silverman ve Ruggles, **a.g.y.**, s. 3.

¹⁹ Byrne akt. Byrne, **a.g.y.**, s. 230

²⁰ Kenny, **a.g.y.**, s. 152

J. E. Tunbridge ve G. J. Ashworth, (1996), **Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict**, New York: J. Wiley.

aktarılan belirli objelerin kolektif kimliklerin inşasında ve yeniden üretiminde oynadığı kritik rolü açıklamak için kullanır.²² Weiner'a göre bu devredilemez mülkler zamanla sahiplerinin kimliklerinin vazgeçilmez bir parçası haline gelirler. "Kıt Bir Kaynak Olarak Kimlik" (*Identity as a Scarce Resource*) adlı çalışmasında, Simon Harrison Weiner'in argümanını somut objelerden sembolik pratiklere (giyinme biçimleri, müzik ve şarkılar, festivaller, dini pratikler vb.) genişletir.²³ Harrison bu sembolik pratikleri "kimlik sembolleri" olarak adlandırır ve onların mülkiyeti ve kontrolüne yönelik taleplerin kolektif kimliklerin oluşumu ve meşruiyetindeki vazgeçilmez rolünü vurgular. Harrison'a göre bu rol, kimlik sembollerinin dışlayıcı ve politikayla yüklü doğasını da ortaya çıkarır; çünkü kimlik inşası bir grubun belirli sembolik pratiklerle özel bir ilişki kurma ve sürdürme uğraşı olduğu kadar, grubun dışında tanımlanan kimselerin bu pratikleri talep etmelerini ve sahiplenmelerini de engelleme çabasıdır.²⁴

Her ne kadar Harrison kültürel mirastan bir kimlik sembolü olarak bahsetmese de, son yıllarda kültürel mirası ortak kimlik, aidiyet, birlik ve beraberlik oluşturmak ve aynı zamanda farklılık ve özellik beyan etmek için bir araç olarak tartışan oldukça geniş bir literatür oluşmuş durumda.²⁵ Anico

Annette B. Weiner, (1992), **Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving**, Berkeley: University of California Press.

²³ Simon Harrison, (1999), "Identity as a Scarce Resource", **Social Anthropology**, 7(3): 239-251.

²⁴ A.g.y., s. 243.

²⁵ Bkz: Brian Graham, G. J. Ashworth ve J. E. Tunbridge, (2000), **A Geography of Heritage: Power, Culture, and Economy**, London: Hodder Arnold; Laurajane Smith, (2007), "Empty Gestures? Heritage and the Politics of Recognition", **Cultural Heritage and Human Rights**, (der.) H. Silverman ve D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 159-171; Marta Anico ve Elsa Peralta, (2009), "Introduction", **Heritage and identity**:

ve Peralta'nın belirttiği gibi, kültürel miras hem toplumsal kimliklerin temsiline olanak sağlayarak hem de onlara bir performans alanı yaratarak kimlik inşasını sembolik ve somut olarak destekler.²⁶ Ancak, "[kültürel] miras birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcıdır da".²⁷ Sosyal bilimler literatüründe oldukça yaygın olarak tartışıldığı üzere varsayılan grup içi benzerlikler, varsayılan gruplar arası farklılıklara dayandığından dâhil etme ve hariç tutma süreçleri kimlik inşasında eş zamanlı olarak işler. Bu bağlamda, ortak miras inşası kimileri arasında birlik ve aidiyeti teşvik ederken, bunu aynı zamanda başkalarını bu süreçten dışlayarak yapar. Graham, Ashworth ve Tunbridge'in deyişiyle "eğer miras 'biz' olmanın kilit değişkeni ise, o zaman bir kişinin mirası diğerinin mirassızlığıdır (*disinheritance*)".²⁸

Kültürel miras ve kolektif kimlik arasındaki sıkı politik bağı anlamak için, ortak geçmiş algısının ulus ve ulusal kimlik oluşumu süreçlerindeki vazgeçilmez rolüne bakmak yeterlidir. Özellikle 1980'lerden sonra, ulusal kimliğin politik bir icat olduğuna dair tartışmalar sosyal bilimler literatüründe önemli bir yer tutmaya başladı.²⁹ Bu anlayışa göre, milliyetçi söylem

engagement and demission in the contemporary world, (der.) M. Anico ve E. Peralta, New York: Routledge, s. 1-11; Michael F. Brown, (2004), "Heritage as Property", **Property in question: value transformation in the global economy**, (der.) K. Verdery ve C. Humphrey, New York: Berg, s. 49-68; Stuart Hall, (2005), "Whose heritage? Un-settling 'the heritage', re-imagining the post-nation", **The Politics of Heritage The Legacies of 'Race'**, (der.) J. Littler ve R. Naidoo, New York: Routledge, s. 23-35.

²⁶ Anico ve Peralta, **a.g.y.**, s. 1.

²⁷ Silverman ve Ruggles, **a.g.y.**, s. 3.

²⁸ Graham, Ashworth ve Tunbridge, **a.g.y.**, s. 93.

²⁹ Bkz: Benedict Anderson, (1983), **Imagined Communities**, London: Verso; Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (der.), (1983), **The Invention of Tradition**, Cambridge: Cambridge University Press.

tarafından kurulan ve belirli bir insan topluluğu arasında geçmişten gelen köken, kültür, dil ve/veya toprak birliği varsayımına dayanan ulusal kimlik, ulus-devlet inşa projesinin bir uzantısı olarak ortaya çıktığı gibi toplumsal bir gerçekliğe de tekabül etmez. Kültürel miras kavramı da ilk kez bu bağlamda, yani milliyetçiliğin homojen bir nüfus yaratma çabasının bir aracı ve ulusal kimliğin temel bileşenlerinden biri olarak doğdu. Graham, Ashworth ve Tunbridge milliyetçiliğin ve kültürel mirasın 19. yüzyılda eş zamanlı olarak ortaya çıkış nedenlerini şöyle özetler:

Ulus-devlet, ulusal kimliğin benimsenmesini sağlamlaştırmak, olası rakip sosyo-kültürel grupların veya bölgelerin mirasını etkisizleştirmek ya da bunları kendi mirasına katmak, diğer ulusların kendi toprağı ya da halkı üzerindeki talepleri ile mücadele ederken, başka bölgelerin yurttaşları üzerindeki taleplerini üstelemek için ulusal mirasa ihtiyaç duydu.³⁰

19. yüzyıldan bugüne kültürel mirasın sosyo-politik işlevinde önemli bir değişiklik olmadı. Hala öncelikli olarak milliyetçi kaygılarla şekillenen kültürel miras, ulus-devlet inşa projesinin temel araçlarından biri olma özelliğini günümüzde de devam ettiriyor. Laurajane Smith “Resmi Miras Söylemi” (*Authorized Heritage Discourse*) kavramını kültürel miras hakkındaki profesyonel tartışmaları ve pratikleri şekillendiren ve bu konudaki düşünme, yazma ve konuşma biçimimizi oluşturan hegemonik söylem olarak tanımlar.³¹ Smith’e göre Resmi Miras Söylemi, kültürel mirası “‘iyi’, büyük ve anıtsal olan, ama öncelikle ulusal değere sahip olan her şey” olarak kav-

³⁰ Graham, Ashworth ve Tunbridge, a.g.y., s. 183.
Smith, (2006), a.g.y., s. 11.

ramsallaştırır.³² Kültürel mirasın milliyetçilikle olan ilişkisi de bu bağlamda açığa çıkar. Hem milliyetçilik tarafından üretilen hem de milliyetçi ideolojiyi yaratan Resmi Miras Söylemi, sadece ulusal kimlik oluşumunda önemli bir rol üstlenmez;³³ bunun yanında bu söylemin dışında kalan bir kültürel miras anlayışıyla üretilen kimlikleri görmezden gelmeye ve/veya dışlamaya da hizmet eder.³⁴ Keld Buciek ve Kristine Juul İsveç, Almanya, Danimarka ve İngiltere'den örneklerle milliyetçi anlatılarla şekillenen ve baskın çoğunluğun kültürel referanslarını yansıtan resmi kültürel miras projelerinin, göçmen kimliğini kamusal alanda görünmez kılmaya nasıl hizmet ettiğini tartışır.³⁵ Janette Philp ise Burma'nın otoriter askeri yönetimi tarafından yürütülen kültürel mirası koruma projelerinin, ülkenin farklı kimliklerini etnik olarak Burmalı ve aynı zamanda Budist olarak tanımlanan hâkim ulusal kimlik altında birleştirmeye yönelik güçlü bir politika aracı olduğunu anlatır.³⁶ Philp'e göre askeri yönetim hem kendi pozisyonunu güçlendirmek ve meşrulaştırmak, hem de Burma'nın etnik ve dini azınlıklarını tek bir ulusal kimlik altında tanımlamak için ülkenin kültürel mirasını yeniden icat eder. Bu bağlamda kültü-

Laurajane Smith, (2009), "Deference and Humility: The Social Values of the Country House", **Valuing Historic Environments**, (der.) L. Gibson ve J. Pendlebury, Burlington: Ashgate, s. 33-50, s. 35.

Smith, (2006), **a.g.y.** s. 48.

³⁴ Smith, (2007), **a.g.y.** s. 164.

Keld Buciek ve Kristine Juul, (2008), "'We Are Here, Yet We Are Not Here': The Heritage of Excluded Groups", **The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity**, (der.) B. Graham ve P. Howard, Hampshire: Ashgate, s. 105-124.

³⁶ Janette Philp, (2010), "The political appropriation of Burma's cultural heritage and its implications for human rights", **Cultural Diversity, Heritage and Human Rights**, (der.) M. Langfield, W. Logan ve M. N. Craith, New York: Routledge, s. 83-100.

rel miras, “ülkenin kültürel çeşitliliğini yok etmek ve [azınlık] gruplarının geçmişlerini ve kimliklerini anlamlandırma biçimlerini reddetmek” için bir araca dönüşür.³⁷ Bu durumda şu soruları sormak gerekir: UNESCO’nun kültürel mirası insanlığın evrensel ortak değeri olarak kavramsallaştıran ve bu mirasın korunması konusunda uluslararası işbirliği ve dayanışma oluşturma amacı güden projeleri, kültürel mirasın milliyetçi karakterinden sıyrılmasına katkıda bulunabiliyor mu? Yoksa bu projeler kültürel çeşitlilikten ziyade kültürel homojenliği mi korumaya hizmet ediyor?

UNESCO’nun Kültürel Miras Projeleri ve Ulus-Devlet Milliyetçiliği

İlgili literatürde sıkça belirtildiği üzere, UNESCO’nun projeleri kültürel mirası evrensel bir değer olarak tanıtmaya ve bu mirasın korunmasının insanlığın ortak yükümlülüğü olduğunu benimsetme amacı gütmesine rağmen, pratikte bu projeler ulus-devlet milliyetçiliğinin UNESCO nezdinde kurumsallaşmasına hizmet eder.³⁸ Aslında bu durum UNESCO’nun huku-

A.g.y. s. 84-85.

³⁸ Bkz: Henrietta Marrie, (2009), “The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the protection and maintenance of the intangible cultural heritage of Indigenous peoples”, **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s.169-192; Marc Askew, (2010), “The magic list of global status: UNESCO, World Heritage and the agendas of states”, **Heritage and Globalisation**, (der.) S. Labadi ve C. Long, New York: Routledge, s. 19-44; Olwen Beazley, (2010), “Politics and Power: the Hiroshima Peace Memorial (Genbaku Dome) as World Heritage”, **Heritage and Globalisation**, (der.) S. Labadi ve C. Long, New York: Routledge, s. 45-65; Robert Shepherd, (2006), “UNESCO and the Politics of Cultural Heritage in Tibet”, **Journal of Contemporary Asia**, 36(2): s. 243-257; William Logan, (2010), “Protecting the Tay Nguyen gongs: conflicting rights in Vietnam’s

ki ve kurumsal yapısı ile doğrudan ilişkilidir. Hükümetlerarası bir kuruluş olan ve bu nedenle meşruiyetini üye devletlerden alan UNESCO, onların iç işlerine karışmaktan ya da iç ve dış politikalarını açık olarak eleştirmekten özellikle kaçınır. Ayrıca, her ne kadar UNESCO sözleşmeleri küresel, ulusal ve yerel düzeyde yürütülse de, uluslararası hukuk ulus-devletler tarafından düzenlendiğinden, bu sözleşmelerinin yürütülmesinde belirleyiciliği olan yine ulusal düzeydir.³⁹ UNESCO kültürel miras sözleşmeleri de bu duruma istisna oluşturmaz: hangi kültürel unsurların miras listelerine aday gösterileceği, bu unsurların nasıl tanımlanacağı ve anlamlandırılacağı ve kimler tarafından hangi koruma programlarına tabi tutulacağı ulusal düzeyde devlet yetkilileri tarafından belirlenir.

Marc Askew bir çalışmasında UNESCO'nun kültürel mirası koruma programlarının temelinde yatan "kozmopolit idealler ve ulus-devlet güdümlü gerçekler" arasındaki çelişkiye dikkat çeker.⁴⁰ Askew'e göre UNESCO'nun evrenselci projesi taraf devletlerce kültürel çeşitliliği korumaktan ziyade "son derece pragmatik amaçlar" doğrultusunda, "kültürel hegemonya ve ulus-devlet milliyetçiliği"nin aracı olarak kullanılır.⁴¹ UNESCO'nun ön ayak olduğu miras programlarının hizmet ettiği bu pragmatik amaçları Dünya Mirası Listesi'ne seçilen kültürel unsurlar temelinde inceleyen zengin bir literatür oluşmuş durumda. Örneğin, Robert Shepherd Dünya Mi-

central plateau", **Cultural Diversity, Heritage and Human Rights**, (der.) M. Langfield, W. Logan ve M. N. Craith, New York: Routledge, s. 189-207. Janet Blake, (2009), "UNESCO's 2003 *Convention on Intangible Cultural Heritage*: the implications of community involvement in 'safeguarding' ", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 45-73, s.47.

⁴⁰ Askew, a.g.y. s. 23.

⁴¹ A.g.y. s. 23.

rası projesinin Çin'in Tibet kimliğini Çin ulusal kimliği içerisinde eritme çabasına nasıl yardımcı olduğunu anlatır.⁴² UNESCO'nun kültürel mirasın hayli politik karakterini göz ardı ettiğine dikkat çeken Shepherd, 1994 yılında Dünya Mirası Listesi'ne alınan Tibet'in Lhasa bölgesindeki ünlü Potala Sarayı'nın Çin hükümeti tarafından Tibet ulusunun ya da kültürünün sembolü olarak değil, "Çin halkının ortak teknik ve estetik başarısı" olarak listeye aday gösterilmesini ve UNESCO'nun bu duruma sessiz kalmasını eleştirir.⁴³ Olwen Beazley ise 1996 yılında Dünya Mirası Listesi'ne dâhil edilen Hiroşima Barış Anıtı'nın (Genbaku Kubbesi) listeye alınma sürecinde iç ve dış politika malzemesi haline gelmesini incelediği çalışmasında, Anıt'ı oluşturan değerlerin ve anlatıların bir takım "milliyetçi ve uluslararası diplomatik dayatmalar" doğrultusunda taraf devletler ve Dünya Mirası Sözleşmesi'nin danışma kurulu olan ICOMOS (Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi) tarafından nasıl manipüle edildiğini anlatır.⁴⁴ Beazley sadece ABD'nin ve Japonya'nın ulusal belleğinde farklı anlamlar ifade eden Hiroşima Barış Anıtı'nın Japon hükümeti tarafından aday gösterilmesine ABD'nin müdahalesini ve ICOMOS'un Anıt'ın hangi sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamda listeleneceği konusundaki arabuluculuk çabasını tartışmaz; aynı zamanda bu süreçte atom bombasının Japon vatandaşları olmayan kurbanlarının ve kazazedelerinin nasıl yok sayıldığına da dikkat çeker.⁴⁵ Beazley'e göre UNESCO üyeliği sadece taraf devletleri kapsadığından, miras programları tarafından desteklenen anlatılar genelde "azınlık kültürlerinin ve

Shepherd, a.g.y.

⁴³ A.g.y. s. 250.

⁴⁴ Beazley, a.g.y. s. 62.
A.g.y., s. 45.

etnik azınlıkların ulus-devlet içerisindeki temsilini baltalayan” milliyetçi anlatılardır.⁴⁶

Dünya Mirası Sözleşmesi’nden yaklaşık otuz yıl sonra yürürlüğe giren SOKÜM Sözleşmesi, bu eleştirileri kısmen de olsa dikkate alır ve ulus-devletlerin miraslaştırma sürecindeki hâkim rolünü azaltmaya ve yerel katılımı artırmaya yönelik yeni mekanizmalar geliştirmeye çalışır. Blake’in belirttiği gibi, kültürel mirası koruma alanının somut kültürel unsurlardan somut olmayan kültürel unsurlara genişlemesiyle birlikte miraslaştırma işi çok daha karmaşık bir politik mesele haline geldi; çünkü SOKÜM “kültürel toplulukların sosyal ve kültürel yaşamlarına içkindir”.⁴⁷ Bu fikre paralel olarak sözleşme de SOKÜM’ün topluluklar, gruplar ya da bireylerden oluşan kültür taşıyıcılarının kolektif kimliklerinin oluşumundaki önemini ve aynı zamanda onların SOKÜM yapımındaki vazgeçilmez rolünü dikkate alır.⁴⁸ Diğer UNESCO sözleşmelerinin ve tavsiye kararlarının aksine, SOKÜM Sözleşmesi kültürel mirasa topluluk temelli bir yaklaşım getirir ve SOKÜM’ü topluluklara, gruplara ve kimi durumlarda bireylere “kimlik ve devamlılık duygusu” veren ve onların “kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar” olarak tanımlar.⁴⁹ Aslında UNESCO’nun resmi internet sitesindeki açıklama, sözleşmenin bu konudaki yaklaşımını oldukça iyi özetler: “Somut Olmayan Kültürel Miras ancak onu oluşturan, sürdüren ve aktaran topluluklar, gruplar ya da bireyler tarafından miras olarak kabul ediliyorsa miras olabilir

A.g.y., s. 60.

Blake, (2009), a.g.y., s. 46.

A.g.y., s. 49.

UNESCO, (2003), a.g.y., s.2.

onayları olmadan hiç kimse onların adına bir anlatımın ya da pratiğin onların mirası olduğuna karar veremez".⁵⁰

Sözleşme ayrıca taraf devletlere yerel düzeyi miraslaştırma sürecine dâhil etme konusunda bir takım yükümlülükler getirir. Örneğin, sözleşmenin on beşinci maddesi taraf devletleri SOKÜM'ün "korunması etkinlikleri çerçevesine, toplulukların, grupların ve gerekli durumlarda bu mirası yaratan, sürdüren ve nakleden bireylerin, mümkün olan en geniş biçimde katılımlarını sağlamaya ve bunların yönetime etkin olarak iştiraklerini gerçekleştirmeye" çağırır.⁵¹ Buna ek olarak, SOKÜM listelerinde yer alma kriterlerinin açıkça belirttiği üzere bir kültürel pratiğin listeye seçilebilmesi için adaylık dosyalarının kültür taşıyıcılarının katılımıyla hazırlanması ve onların özgür, peşin ve bilgilendirilmiş olurunun (*free, prior and informed consent*) adaylık dosyalarıyla birlikte sunulması gerekir.⁵² Ancak UNESCO'nun SOKÜM'ün tanımlanması,

⁵⁰ UNESCO, (2012a), "What is Intangible Cultural Heritage?" <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002> (16.10.2012).

⁵¹ UNESCO, (2003), *a.g.y.*, s.6.

⁵² Kültürel pratiklerin SOKÜM Temsili Listesi'ne seçilebilmeleri için: aday gösterilen kültürel pratiklerin sözleşmenin SOKÜM tanımına uyması; listeye alınacak kültürel pratiklerin SOKÜM'ün önemi konusunda farkındalık ve duyarlılığın artırılmasına katkı sağlayacak, diyalogu teşvik edecek ve böylece evrensel kültürel çeşitliliği yansıtacak ve insanoğlunun yaratıcılığını teyit edecek unsurlar olması; aday gösterilen unsuru korumaya ve yaygınlaştırmaya yönelik koruma önlemlerinin hazırlanmış olması; unsurun adaylık sürecinin kültür taşıyıcılarının mümkün olan en geniş katılımıyla yürütülmüş ve onların özgür, peşin ve bilgilendirilmiş olurlarının alınmış olması ve unsurun ulusal SOKÜM envanterine kaydedilmiş olması gerekmektedir. Bkz: UNESCO, (2012b), "Criteria for inscription on the Representative List", <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00173> (16.10.2012). Kültürel pratiklerin Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi'ne kaydedilebilmeleri için Temsili Liste'ye alınma kriterlerine ek olarak, bu pratiklerin kültür taşıyıcılarının ve

seçilmesi ve korunması faaliyetlerine yerel katılımı artırmaya yönelik çabaları, taraf devletlerin sözleşmenin idaresinde ve uygulanmasındaki öncelikli rolünü değiştirmez: hangi kültürel pratiklerin SOKÜM olarak tanımlanacağı ve UNESCO listelerine aday gösterileceği, bu pratiklerin nasıl anlamlandırılacağı ve kimler tarafından hangi koruma planlarına tabi tutulacağı gibi konularda nihai karar ulusal düzeyde devlet yetkilileri tarafından verilir.⁵³ Devlet kurumları tarafından hazırlanan adaylık dosyalarının UNESCO kriterlerine uygun olup olmadığı ve hangi kültürel pratiklerin SOKÜM listelerine seçileceği de yirmi dört taraf devletin temsilcilerinden oluşan Hükümetlerarası Komite tarafından belirlenir. Bir başka deyişle, sözleşmenin hiçbir uygulama aşamasında UNESCO'nun kültür taşıyıcıları ile doğrudan bir iletişimi olmadığından, uluslararası ve yerel düzeyler arasındaki ilişki devlet kurumları ve yetkilileri aracılığıyla sağlanır. Zaten kültür taşıyıcıları da oldukça muğlak bir kavram olduğundan, hangi kişilerin, grupların ya da toplulukların kültür taşıyıcıları olarak belirleneceği, kültür taşıyıcılarının kimler tarafından temsil edileceği, özgür, peşin ve bilgilendirilmiş olurun kimlerden alınacağı gibi kararlar yine devlet kurumlarının ve yetkililerinin inisiyatifine bırakılmıştır.

taraf devletlerin tüm çabalarına karşın yok olma tehlikesi altında olmaları gerekir. Bkz: UNESCO, (2012c), "Criteria for inscription on the Urgent Safeguarding List", <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00174>, (16.10.2012).

⁵³ SOKÜM Sözleşmesi'ne taraf olan ülkeler, genellikle Kültür Bakanlıklarının alt birimlerini veya diğer ilgili kamu kurumlarını sözleşmenin yürütücü organı olarak belirler. Ulusal SOKÜM envanteri oluşturma, SOKÜM listelerine aday gösterilecek kültürel pratikleri belirleme ve onların adaylık dosyalarını hazırlama gibi görevler bu kurumlar tarafından yürütülür.

Taraf devletlerin SOKÜM Sözleşmesi'nin yönetim, işleyiş ve denetim faaliyetlerindeki hâkim rolünü eleştiren Henrietta Marrie'ye göre, yerel katılımı güçlendirme amacıyla geliştirilen mekanizmaların muğlaklığı "yerel halkların kültürel mirasını koruma gibi bir amacı olmayan asimilasyoncu hükümetlerin ekmeğine yağ sürer".⁵⁴ Dawson Munjeri Çin Kültür Bakanlığı'nın 2007 yılında UNESCO Genel Merkezi'nde "Çin'in SOKÜM Festivali" adıyla düzenlediği sergiye atıfta bulunarak, SOKÜM sürecinin Çin hükümeti tarafından ülkenin birlik ve beraberliğini kültürel pratiklerinin bütünlüğü ve uyumu üzerinden sağlama çabasına dönüştürüldüğünü anlatır.⁵⁵ Bugüne kadar otuz altı kültürel pratik ile SOKÜM listelerinde en fazla unsuru bulunan ve Munjeri'ye göre elli altı etnik grubun kültürel pratiklerini Çin ulusunun ortak kültürel mirası olarak sunan Çin için, SOKÜM'ün korunması "Çin Halk Cumhuriyeti'nin korunması ile eşdeğer olur".⁵⁶ William Logan ise 2005 yılında UNESCO Başyapıtlar Listesi'ne seçildikten üç yıl sonra SOKÜM Temsili Listesi'ne aktarılan Tay Nguyen bölgesindeki azınlık gruplarının gongk çalma kültürünün Vietnam hükümeti tarafından miraslaştırılması sürecini incelediği çalışmasında, bir süredir merkezi otoriteyle sorunlu bir ilişki içinde olan bölge halklarının kültürel pratiğinin SOKÜM listesine alınmasının Vietnam'ın bu bölgedeki milliyetçi politikalarından vazgeçtiği anlamına gelmediğini savunur.⁵⁷ Logan'a göre Tay Nguyen bölgesinin toplumsal hayatında önemli bir yer tutan gongk çalma kültürünün miraslaştırılması, daha ziyade Viet-

⁵⁴ Marrie, **a.g.y.**, s. 178

Dawson Munjeri, (2009), "Following the length and breadth of the roots: some dimensions of intangible heritage", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 131-150, s. 144-145.

⁵⁶ **A.g.y.**, s. 145

⁵⁷ Logan, (2010), **a.g.y.**, s. 204.

nam'ın ulus-devlet inşası sürecine hizmet eder ve bölge halklarının “ulusal ve uluslararası turizm endüstrilerine olan ekonomik bağlarını artırmak” suretiyle onları hâkim ulusal kültüre entegre etme amacı taşır.⁵⁸

Aslında ulus-devlet milliyetçiliğinin kültürel miras inşası sürecine etkisini Türkiye’de yakın zamanda yürürlüğe giren SOKÜM koruma programlarında da açıkça görmek mümkündür.⁵⁹ SOKÜM Sözleşmesi’nin homojen bir ulusal kimlik yaratma çabasına nasıl hizmet ettiğini gösteren en çarpıcı örneklerinden biri Türkiye tarihinin en sorunlu ve tartışmalı kültürel pratiklerinden biri olan Nevruz Festivali’nin miraslaştırılma sürecidir. İran hükümetinin girişimiyle Azerbaycan, Hindistan, İran, Kırgızistan, Pakistan, Özbekistan ve Türkiye tarafından hazırlanan çoklu adaylık dosyasının UNESCO’ya su-

A.g.y., s.204.

SOKÜM Sözleşmesi’ne 27 Mart 2006 tarihinde taraf olan Türkiye, sözleşmenin hazırlanması ve uygulamaya konulması süreçlerinde oldukça aktif bir rol oynadı. Eylül 2002’de yetmiş iki ülkenin Kültür Bakanları’nı bir araya getiren *Somut Olmayan Miras: Kültürel Çeşitliliğin Aynası* başlıklı Üçüncü Yuvarlak Masa Toplantısı’na Türkiye İstanbul’da ev sahipliği yaptı (Deacon [et al.], a.g.y., s. 18). Toplantı SOKÜM Sözleşmesi’nin sorunsuz ve hızlı bir şekilde oluşturulmasında oldukça önemli bir rol oynadı (Aikawa-Faure, a.g.y., s. 35). Buna ek olarak, 2006-2010 yılları arasında Hükümetlerarası Komite üyeliği yapan Türkiye, Kasım 2008’de düzenlenen Hükümetlerarası Komite Toplantısı’nın üçüncü oturumuna da İstanbul’da ev sahipliği yaptı. Sözleşmenin Türkiye’deki yürütücü organı Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Somut Olmayan Türk Kültür Mirası Daire Başkanlığı’dır. Kasım 2012 itibarıyla, SOKÜM Temsili Listesi’nde Türkiye’den dokuz kültürel unsur bulunmaktadır. Sırasıyla 2003 ve 2005 yıllarında UNESCO Başyapıtlar Listesi’ne seçilen Meddah Hikâyeleri ve Mevlevi Sema Ayini 2008 yılında SOKÜM Temsili Listesi’ne aktarılmıştır. 2009 yılında Aşkılık Geleneği, Nevruz Kutlamaları ve Karagöz Gölge Oyunu; 2010 yılında Kırkpınar Yağlı Güreşleri Festivali, Alevi-Bektaşî Semah Ritüeli ve Geleneksel Sohbet Toplantıları; 2011 yılında ise Tören Keşkeği Geleneği Temsili Liste’ye alınmıştır.

nulmasının ardından, Nevruz Festival'i bu ülkelerin ortak bahar bayramı olarak 2009 yılında SOKÜM Temsili Listesi'ne kabul edildi. Günümüzde Kürtlerin kimliklerinin ve kültürel haklarının yasal olarak tanınması taleplerini kitlesel olarak dile getirdikleri ve kültürel farklılıklarını kamusal alana taşıdıkları bir gün olan 21 Mart'ın miraslaştırılma süreci, onun kolektif Kürt kimliğinin oluşumundaki önemini göz ardı eder. Türkiye'nin Nevruz politikası, hiç şüphesiz Kürt sorunundan bağımsız düşünülemez. 1990'larla beraber Sovyet Rusya'nın dağılması sonucu oluşan yeni Orta Asya devletlerinde Nevruz'un ulusal bayram olarak kutlanmasından da kuvvet alan Türkiye, festivalin Kürt kimliği ile özdeşleşmesini engellemek için Nevruz'u Ergenekon Bayramı olarak ilan etti ve festivalin Türk geleneği olarak kurumsallaşmasına ve yaygınlaşmasına yönelik geliştirdiği politika çerçevesinde ülke çapında resmi Nevruz etkinlikleri düzenlemeye başladı.⁶⁰

Nevruz'un miraslaştırılma süreci de Türkiye'nin resmi Nevruz politikasının hem ulusal hem de uluslararası ölçekte meşruiyetini ve inandırıcılığını güçlendirme amacı taşır. Nevruz'un kültür taşıyıcılarını tüm Türkiye halkı olarak tanımlayan adaylık dosyası, festivale atfedilen Kürt gelenekleri, değerleri ve sembollerinden bahsetmez.⁶¹ Adaylık dosyası festivalin Türkiye'de anıldığı isimlere geniş bir yer vermesine rağmen ("Mart Dokuzu, Mart Bozumu, Sultan Nevruz, Mereke, Yılsırtı, Yeniyıl, Ergenekon Bayramı, Çiğdem Günü, Yumurta Bayramı") "Newroz" bu isimlerin arasında yer al-

⁶⁰ Lerna K. Yanık, (2006), 'Nevruz' or 'Newroz'? Deconstructing the 'Invention' of a Contested Tradition in Contemporary Turkey", **Middle Eastern Studies**, 42(2): 285-302.

UNESCO, (2009), "Novruz, Nowrouz, Nooruz, Navruz, Nauroz, Nevruz Nomination Form", <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?RL=00282>, s. 1-14 (17.10.2012).

maz.⁶² Ayrıca, farklı ülkelerde festivale atfedilen efsaneler arasında Türkiye’den “ünlü Bozkurt miti”ne değinilir, ancak “Demirci Kawa” mitinden söz edilmez.⁶³ Türkiye’deki Nevruz kutlamalarında ateşten atlama ve folklor gösterileri gibi etkinlikler geleneksel Nevruz ritüelleri arasında sayılırken,⁶⁴ üst düzey devlet yetkililerinin Türkiye’deki kutlamalara katılmasından da Nevruz’u yaygınlaştırmak için alınan bir koruma önlemi olarak bahsedilir.⁶⁵ Aslında tüm metinde “Kürt” kelimesi sadece bir defa geçer: “Nowrouz/... arifesinde bazı Kürt ve Zerdüşt grupları arasında olduğu gibi Türkiye’de ve Orta Asya ülkelerinde de birtakım ateş ritüelleri vardır”.⁶⁶

SOKÜM Temsili Listesi’ne seçildikten sonra Nevruz geleneğini uluslararası arenada tanıtmak ve yaygınlaştırmak için TÜRKSOY’un⁶⁷ (Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı) girişimleriyle Fransa, Amerika, Almanya ve Lüksemburg’da Türkiye ve Orta Asya ülkelerinden sanatçılarla Nevruz etkinlikleri düzenlenmeye başlandı.⁶⁸ Ayrıca, Türkiye’de yapılan resmi

A.g.y., s. 2.

A.g.y., s. 2.

⁶⁴ A.g.y., s. 3.

A.g.y., s. 6-7

⁶⁶ A.g.y., s. 3.

“Türk dili konuşan” ülkelerin kültürel ve sanatsal etkinliklerini dünyaya tanıtmak ve kültürel ilişkilerini güçlendirmek amacıyla 1993 yılında kurulan TÜRKSOY’un Genel Merkezi Ankara’dadır. TÜRKSOY üye ülkeleri Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye, Kuzey Kıbrıs, Türkmenistan, Moldova, ve Altay, Başkurdistan, Hakas, Saha (Yakut), Tataristan ve Tıva Cumhuriyetleri’nden oluşur. 1990’ların ortalarından itibaren, TÜRKSOY Türk hükümetine resmi Nevruz kutlamalarının organizasyonunda, özellikle düzenlenecek aktivitelerin planlanması ve Orta Asya ülkelerinden katılacak folklor, dans, müzik ve tiyatro gruplarının seçimi ve ağırlanması konularında yardımcı olmaktadır.

Bu etkinlikler 2010 yılında UNESCO’nun Paris’teki Genel Merkezi’nde ve Avrupa Konseyi’nin Strazburg’daki Genel Merkezi’nde, 2011 yılında ise

Nevruz kutlamalarında UNESCO'nun kararının festivalin 'belirli bir gruba' ait olmadığına ispatı olduğu sık sık vurgulanır oldu. Örneğin, 2011 Nevruz kutlamaları sırasında Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay, bazı toplulukların Nevruz'u kendilerinin saymaya çalıştığını, ancak UNESCO'nun "Nevruz'u sadece Türklerin, İranlıların, Azerilerin, Kürtlerin bayramı değil, bu topraklardaki hepimizin bayramı olarak insanlık adına tescil ettiğini" savundu.⁶⁹ Nevruz'un SOKÜM listesine alınmasının Kürtlerin düzenlediği kutlamalara getirilen engelleri azaltıcı bir rolü olmadığı özellikle 2012'deki kutlamalarda çıkan olaylarda açıkça görüldü. Kısacası, UNESCO'nun kararı Türkiye tarafından resmi Nevruz politikasının uluslararası düzeyde tescili olarak değerlendirilirken, Kürtleri resmi Nevruz kutlamalarına katılmaya teşvik etmek için de bir araç olarak görüldü.

Türkiye'nin SOKÜM'ü koruma programları, ulus-devlet milliyetçiliğinin kültürel miras inşası sürecine etkisinin sadece iç politika alanıyla sınırlı olmadığını görmek açısından da önem taşır. Nevruz örneğinde olduğu gibi, sözleşmeye göre bir kültürel pratik birden fazla ülkenin ortak mirası olarak kabul edilebilir; çünkü UNESCO kültürel pratiklerin SOKÜM listelerine alınmasına karar verirken onların milliyeti, coğrafi ya da tarihsel kökeninden ziyade, bu pratiklerin kültür taşıyıcıları tarafından kuşaktan kuşağa aktarılmasını ve onlara kimlik ve devamlılık duygusu vermesini temel kriter olarak belirler. Evrensel kültürel çeşitliliğin korunmasında taraf devletler

New York'taki Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Salonunda, New York City Town Hall'da, Vaşington Lincoln Tiyatrosu'nda, Lüksemburg Viyaden Şatosu'nda ve Almanya, Prüm, Halbe Mayle Çiftliği'nde gerçekleştirilmiştir.

Doğan Haber Ajansı, 21.03.2011.

arasında kurulacak işbirliği ve yardımlaşmanın kültürlerarası barış ve diyaloga katkı sağlayacağını altını çizen sözleşme, bir kültürel pratiğin birden fazla ülkenin sınırları dâhilinde bulunması halinde, taraf devletleri çokuluslu adaylık dosyaları hazırlamak konusunda teşvik eder.⁷⁰ Ancak, ortak dosya hazırlama kararı taraf devletlerin inisiyatifine bırakıldığından, benzer kültürel pratiklere sahip ülkeler, özellikle kökeni ve milliyeti tartışma konusu olan kültürel pratiklerin SOKÜM listelerine ortaklaşa kaydedilmesi konusunda işbirliğine her zaman yanaşmayabilir. Bu pratiklerin bir ülke adına SOKÜM listelerine kaydedilmesi, genellikle onların patentinin alınması veya tescillenmesi olarak yorumlanmaktadır.⁷¹ Bu da, kültürlerarası diyalogdan ziyade, kültürlerarası gerginlik ve anlaşmazlığa ortam hazırlar.

Örneğin, Türkiye iç ve dış politik hassasiyetleri doğrultusunda Nevruz'un SOKÜM listesine alınması için Orta Doğu ve Orta Asya ülkeleriyle işbirliği kurmasına rağmen, Karagöz'ün ve keşkeğin adaylık süreçlerinde Yunanistan ve Ermenistan'la ortak dosya hazırlama girişiminde bulunmadı. Karagöz gölge oyununun milliyeti ve menşei, Yunanistan ve Türkiye arasında uzun yıllardır tartışma konusu olmuştur. Yunanistan'ın Karagöz'ün patentini almak için Avrupa Birliği'ne başvurmasının ardından harekete geçen Türkiye, Karagöz'ün Türkiye'nin kültürel mirası olarak SOKÜM Temsili Listesi'ne alınması için UNESCO'ya başvurdu. 2009 yılında kabul edilen başvuru Türk kamuoyunda sevinçle karşılanırken, Yunan kamuoyundan ciddi tepkiler aldı. Türk medyasında geniş yer bulan haber, "Karagöz savaşı kazanıldı", "UNESCO Karagöz

⁷⁰ Selcan Gürçayır, (2011), "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi üzerine Eleştirel bir Okuma", *Milli Folklor*, 23(92): 5-12, s. 11.

⁷¹ *A.g.y.*, s. 11.

tartışmasına son noktayı koydu”, “UNESCO Karagöz Türk mirasıdır dedi”, “Türkiye Karagöz’ün patentini almaya hak kazandı” ve “UNESCO Karagöz’ü tescilledi” gibi haber başlıklarıyla duyurulurken, hükümet yetkilileri de UNESCO’nun kararını Karagöz’ün Türklere ait olduğunun bir ispatı olarak değerlendirdi. Örneğin, Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay UNESCO’nun kararıyla birlikte “Karagöz ve Hacivat’ın öz be öz Anadolu Türk geleneğinin bir motifi, güzelliği ve simgesi” olduğunun ortaya çıktığını savundu.⁷²

Yunan kamuoyunda da geniş yankı bulan Karagöz’ün SOKÜM listesine alınması, Yunanistan medyasında “UNESCO Karagiozis’e Türk dedi”, “Karagiozis Türkleştiriliyor” ve “UNESCO Karagiozis’e Türk pasaportu verdi” gibi haber başlıklarıyla duyurulurken, karar devlet yetkililerinin de tepkisini çekti. Dönemin Kültür ve Turizm Bakanlığı Modern Kültürel Miras Müdürlüğü Başkanı Teti Hatzinikolaou, Karagöz’ün Yunan kültürel figürü olduğunu belirterek kararı eleştirirken, Dışişleri Bakanlığı sözcüsü Grigoris Delavekouras da konuyla ilgili düzenlediği basın toplantısında Karagöz’ün Yunan kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu savundu.⁷³ SOKÜM Sözleşmesi uyarınca ortak gelenekler söz konusu olduğunda komşu ülkelerin de aynı kültürel mirasa erişiminin mümkün olduğunu belirten Delavekouras, Karagiozis’in de SOKÜM listesine alınması için girişimlerde bulunacaklarını belirtti.⁷⁴ Ayrıca, 2010 yılında Nairobi’de düzenlenen Beşinci SOKÜM Hükümetlerarası Komite Toplantısı’nda, Yunanistan delegesi Karagiozis’in Yunan kültürü açısından önemini dile

⁷² **Hürriyet**, 18.09.2009.

⁷³ **Hürriyet Daily News**, 15.07.2010.

A.g.y.

getiren bir açıklama yaparak Yunanistan'ın bu konudaki çekincelerini dile getirdi.⁷⁵

Benzer bir tartışma 2011 yılında Türkiye tarafından aday gösterilen tören keşkeği geleneğinin SOKÜM Temsili Listesi'ne alınmasından sonra bu kez de Ermenistan'la yaşandı. Ermenistan'ın popüler internet haber portallarından ArmeniaNow'ın "UNESCO Ermenilerin Harisa'sını Türk ulusal yemekleri listesine kaydetti" başlığıyla duyurduğu habere göre, Ermeni etnik mutfağının en popüler yemeklerinden biri olan Harisa'nın keşkek adı altında Türk ulusal yemeği olarak UNESCO listesine alınması Ermeni halkını öfkeliyordu.⁷⁶ Haberde ayrıca, Ermenistan Mutfak Geleneklerini Geliştirme ve Koruma Derneği (EMGGKD) Başkanı Sedrak Mamulyan'ın Harisa'nın kesinlikle Türk kökenli olmadığı hakkındaki görüşlerine yer verildi. Keşkeğin UNESCO listesine alınmasından sonra, EMGGKD'nin girişimi ve etnograf ve tarihçilerin katılımıyla Harisa'nın Ermeni kökenli bir yemek olduğunu kanıtlayan bir dosya hazırlamak için oluşturulan çalışma grubu, araştırmalarını tamamladıktan sonra UNESCO'ya keşkeğin Türk geleneği olduğu kararını iptal etmesi için başvuru yapacaklarını açıkladı ve Ermenistan Kültür Bakanlığı'ndan kendilerine destek vermesini talep etti.⁷⁷

UNESCO, (2010), **Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: 5th Session**, ITH/10/5.COM/CONF.202/4, s. 48.

Gayane Mkrtchyan, (2011a), "Cuisine and Culture: UNESCO puts Armenian harisa on the list of Turkish national dishes", 02.12.2011, http://armenianow.com/news/33816/unesco_world_heritage_harisa (17.10.2012).

⁷⁷ Gayane Mkrtchyan, (2011b), "Stir this UNESCO!: Food fight underway to annul slight over harisa", 08.12.2011, http://www.armenianow.com/arts_and_culture/33967/armenia_turkey_harisa_unesco_food_dish, (17.10.2012).

Kasım 2012 itibariyle ne Yunanistan ne de Ermenistan Karagöz ve keşkek konusunda UNESCO nezdinde somut girişimlerde bulunmadı. Ancak, bu geleneklerin SOKÜM listesine alınması ile onların kökeni ve milliyeti üzerine alevlenen tartışmalar, kültürel miras programlarını şekillendiren milliyetçi politikaların uluslararası alandaki yansımalarını görmek açısından önem taşır. Sözleşmenin evrensel kültürel çeşitliliğin korunması ve yaşatılması için uluslararası dayanışma ve işbirliği sağlamaya yönelik çabalarının aksine, ulusal çıkarları merkezine alan SOKÜM projeleri, taraf devletlerce kültürel pratikleri kendi ulusal mirasları olarak uluslararası kurumlar nezdinde tescil ettirmek ve diğer ülkelerin bu pratikler üzerinde hak iddia etmesini engellemek için geliştirilen bir dış politika aracı haline dönüştürülebilmektedir.

Sonuç

Kültürel miras politikaları ve milliyetçilik arasındaki güçlü bağ, kültürel mirasın ortak kimlik ve farklılıkların üretimi ve meşrulaştırılmasındaki etkin rolü ile doğrudan ilişkilidir. Ulus-devlet inşa sürecinin önemli bir bileşeni olarak homojen bir anlayışla kurulan kültürel miras, bir yandan ulusal birlik ve beraberliği üretip teşvik ederken, diğer yandan da bu bütünlük ile çelişen ya da ona karşı duran öteki kimlikleri reddetmek için ulus-devletler tarafından kullanılan bir araç işlevi görür. UNESCO'nun kültürel miras programları da ulus-devletlerin "kültürel mirasın korunmasıyla ilgisi olmayan politik çıkarları" doğrultusunda manipüle edilebilir.⁷⁸ Bu bağlamda, kültürel pratiklerin UNESCO miras listelerine kaydedilmesi için taraf devletlerin gösterdiği çaba ve uğraş, her

⁷⁸ Logan, (2010), a.g.y., s. 205.

zaman bu pratiklerin sürdürülebilirliğini sağlamaya ya da evrensel kültürel zenginliği korumaya verdikleri önemin bir göstergesi olarak yorumlanmamalıdır. Kültürel mirasın sosyopolitik işlevini göz ardı eden ve taraf devletlere miraslaştırma sürecinde başat bir rol biçen SOKÜM Sözleşmesi de, SOKÜM'ü koruma projelerinin ulus-devletlerin milliyetçi kaygıları doğrultusunda iç ve dış politika malzemesi haline gelmesini önleyemez. Böylece, her ne kadar temel amacı evrensel kültürel zenginliği korumak olsa da, SOKÜM Sözleşmesi ulus-devlet milliyetçiliğinin bir aracı olarak kültürel çeşitlilikten ziyade kültürel homojenliği korumaya katkıda bulunan bir sürece dönüşebilir.

Kaynakça

- Aikawa-Faure Noriko, (2009), "From the Proclamation of Masterpieces to the *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 13-44.
- Anderson Benedict, (1983), **Imagined Communities**, London: Verso.
- Anico Marta ve Elsa Peralta, (2009), "Introduction", **Heritage and identity: engagement and demission in the contemporary world**, (der.) M. Anico ve E. Peralta, New York: Routledge, s. 1-11.
- Askew Marc, (2010), "The magic list of global status: UNESCO, World Heritage and the agendas of states", **Heritage and Globalisation**, (der.) S. Labadi ve C. Long, New York: Routledge, s. 19-44.
- Beazley Olwen, (2010), "Politics and Power: the Hiroshima Peace Memorial (Genbaku Dome) as World Heritage", **Heritage and Globalisation**, (der.) S. Labadi ve C. Long, New York: Routledge, s. 45-65.
- Bendix Regina, (2009), "Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 253-269.
- Blake Janet, (2000), "On Defining the Cultural Heritage", **International and Comparative Law Quarterly**, 49 (01): 61-85.
- Blake Janet, (2002), **Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Elements for consideration**, Paris: UNESCO.
- Blake Janet, (2009), "UNESCO's 2003 *Convention on Intangible*

- Cultural Heritage*: the implications of community involvement in 'safeguarding' ", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 45-73.
- Brown Michael F., (2004), "Heritage as Property", **Property in question: value transformation in the global economy**, (der.) K. Verdery ve C. Humphrey, New York: Berg, s. 49-68.
- Brown Michael F., (2005), "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property", **International Journal of Cultural Property**, 12: 40-61.
- Buciek Keld ve Kristine Juul, (2008), " 'We Are Here, Yet We Are Not Here': The Heritage of Excluded Groups", **The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity**, (der.) B. Graham ve P. Howard, Hampshire: Ashgate, s. 105-124.
- Byrne Denis, (2009), "A critique of unfeeling heritage", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 229-252.
- Deacon Harriet, Luvuyo Dondolo, Mbulelo Mrubata, Sandra Prosalendis, ve Human Sciences Research Council, (2004), **The Subtle Power of Intangible Heritage: legal and financial instruments for safeguarding intangible heritage**, Cape Town: HSRC Publishers.
- Doğan Haber Ajansı, (2011), "Türksoy heyeti, kültür ve turizm bakanı Günay'ı ziyaret etti", 21.03.2011, http://www.dha.com.tr/turks-oy-heyeti-kultur-ve-turizm-bakani-gunayi-ziyaret-etti_149692.html (18.10.2012).
- Engelhardt Richard, (2002), "UNESCO Presentation: Regional Perspectives", **Promotion of the 'Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity': Final Report of 2002 Regional Workshop**

for Cultural Personnel in Asia and the Pacific, Tokyo, Japan, 12-16 March 2002, Tokyo: UNESCO, s. 29-31.

Graham Brian, G. J. Ashworth ve J. E. Tunbridge, (2000), **A Geography of Heritage: Power, Culture, and Economy**, London: Hodder Arnold.

Gürçayır Selcan, (2011), "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi üzerine Eleştirel bir Okuma", **Milli Folklor**, 23(92): 5-12.

Hall Stuart, (2005), "Whose heritage? Un-settling 'the heritage', re-imagining the post-nation", **The Politics of Heritage The Legacies of 'Race'**, (der.) J. Littler ve R. Naidoo, New York: Routledge, s. 23-35.

Harrison Simon, (1999), "Identity as a Scarce Resource", **Social Anthropology**, 7(3): 239-251.

Hobsbawm Eric ve Terence Ranger (der.), (1983), **The Invention of Tradition**, Cambridge: Cambridge University Press.

Hürriyet, (2009), "Karagöz ile Hacivat Türklerin sanatı", 18.09.2009, hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=12506264 (17.10.2012).

Hürriyet Daily News, (2010), "Karagöz not Turkish, Greek ministry says", 15.07.2010, <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkish-karagoz-confuses-greek-minds-2010-07-15>, (18.10.2012).

Kenny Mary L., (2009), "Deeply rooted in the present: making heritage in Brazilian quilombos", **Intangible Heritage**, (der.) H. Silverman and D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 151-168.

Logan William S., (2007), "Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection", **Cultural Heritage and Human Rights**, (der.) H.

- Silverman and D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 33-52.
- Logan William, (2010), "Protecting the Tay Nguyen gongs: conflicting rights in Vietnam's central plateau", **Cultural Diversity, Heritage and Human Rights**, (der.) M. Langfield, W. Logan ve M. N. Craith, New York: Routledge, s. 189-207.
- Lowenthal David, (1998), **The Heritage Crusade and the Spoils of History**, New York: Cambridge University Press.
- Marrie Henrietta, (2009), "The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the protection and maintenance of the intangible cultural heritage of Indigenous peoples", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s.169-192.
- Matsuura Koiichiro, (2006), "Preface", **Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity Proclamations 2001, 2003 and 2005**, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344e.pdf>, (19.10.2012).
- Munjeri Dawson, (2009), "Following the length and breadth of the roots: some dimensions of intangible heritage", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 131-150.
- Mkrtchyan Gayane, (2011a), "Cuisine and Culture: UNESCO puts Armenian harisa on the list of Turkish national dishes", 02.12.2011, http://armenianow.com/news/33816/unesco_world_heritage_harisa, (17.10.2012).
- Mkrtchyan Gayane, (2011b), "Stir this UNESCO!: Food fight underway to annul slight over harisa", 08.12.2011,

http://www.armenianow.com/arts_and_culture/33967/armenia_turkey_harisa_unesco_food_dish, (17.10.2012).

- Philp Janette, (2010), "The political appropriation of Burma's cultural heritage and its implications for human rights", **Cultural Diversity, Heritage and Human Rights**, (der.) M. Langfield, W. Logan ve M. N. Craith, New York: Routledge, s. 83-100.
- Shepherd Robert, (2006), "UNESCO and the Politics of Cultural Heritage in Tibet", **Journal of Contemporary Asia**, 36(2): s. 243-257.
- Silverman Helaine ve D. Fairchild Ruggles, (2007), "Cultural Heritage and Human Rights" **Cultural Heritage and Human Rights**, (der.) H. Silverman and D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 3-22.
- Smith Laurajane, (2006), **Uses of Heritage**, New York: Routledge.
- Smith Laurajane, (2007), "Empty Gestures? Heritage and the Politics of Recognition", **Cultural Heritage and Human Rights**, (der.) H. Silverman ve D. F. Ruggles, New York: Springer, s. 159-171.
- Smith Laurajane, (2009), "Deference and Humility: The Social Values of the Country House", **Valuing Historic Environments**, (der.) L. Gibson ve J. Pendlebury, Burlington: Ashgate, s. 33-50.
- Smith Laurajane ve Natsuko Akagawa, (2009), "Introduction", **Intangible Heritage**, (der.) L. Smith ve N. Akagawa, New York: Routledge, s. 1-9.
- Tunbridge J. E. ve G. J. Ashworth, (1996), **Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict**, New York: J. Wiley.
- UNESCO, (1972), "Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme", <http://www.kulturvarliklari>.

gov.tr/TR,43216/dunya-kulturel-ve-dogal-miras-in-korun-
masi-sozlesmesi.html, (14.10.2012).

UNESCO, (2003), "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korun-
ması Sözleşmesi", (çev.) M. Ö. Oğuz, P. Tacar ve Y.
Özay, [http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-
TR-PDF.pdf](http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-TR-PDF.pdf), s.1-11, (14.10.2012).

UNESCO, (2009), "Novruz, Nowrouz, Nooruz, Navruz,
Nauroz, Nevruz Nomination Form", [http://www.unesco
.org/culture/ich/index.php?RL=00282](http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?RL=00282), s. 1-14 (17.10.2012).

UNESCO, (2010), **Intergovernmental Committee for the
Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: 5th
Session**, ITH/10/5.COM/CONF.202/4.

UNESCO, (2012a), "What is Intangible Cultural Heritage?"
<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002>,
(16.10.2012).

UNESCO, (2012b), "Criteria for inscription on the
Representative List", [http://www.unesco.org/culture
/ich/index.php?lg=en&pg=00173](http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00173), (16.10.2012).

UNESCO, (2012c), "Criteria for inscription on the Urgent
Safeguarding List", [http://www.unesco.org/culture
/ich/index.php?pg=00174](http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00174), (16.10.2012).

Yanık Lerna K., (2006), " 'Nevruz' or 'Newroz'?
Deconstructing the 'Invention' of a Contested
Tradition in Contemporary Turkey", **Middle Eastern
Studies**, 42(2): 285-302.

Weiner Annette B., (1992), **Inalienable possessions: the
paradox of keeping-while-giving**, Berkeley:
University of California Press.

Dizin

- Aidiyet, 164, 219
- Alain Badiou, 40, 41, 42, 43
- Alistair Thomson, 282
- Andreas Huyssen, 156
- Anlam artığı, 36
- anlatının dönüşü, 200, 208
- Anma, 286
- Anthony Giddens, 51
- Aristoteles, 23, 24, 45, 49, 75
- Atatürk kültü, 99, 100, 105
- Augustinus, 24, 45, 49, 75
- Bellek sanatı, 54
- Benedict Anderson, 165, 222, 313
- Benjamin, Walter, 45, 75
- Bilinç, 22
- Charles Baudelaire*, 49, 58
- David Lowenthal, 310
- Deneyim, 5, 10, 31, 47, 290, 300
- Devrim Şehitliği*, 126, 128, 129, 146
- Dijital toplum, 74
- Douwe Draaisma, 22
- düşünsel nostalji, 158, 160, 207

ego,, 260

Emmanuel Levinas, 92

Enzo Traverso, 214, 284

Erfahrung, 31, 63

fazla, 41, 53, 60, 66, 73, 84,
88, 92, 96, 156, 169, 192,
233, 244, 254, 268, 277,
289, 322, 326

geçmişle hesaplaşma, 13,
154, 184, 200, 202, 215,
242

geçmişle yüzleşme, 11, 151,
154, 161, 184

Georg Orwell, 62

Gezgin fazlalık, 42

Gündelik hayat, 23

Hakikat, 32, 39, 40, 41, 42,
43, 45

Hal Niedzviecki, 59, 61

hatırlama biçimleri, 100,
106, 154, 162, 215

hatırlama çerçevesi, 163,
181, 204, 206, 209

hatırlama,, 223

Henri Bergson, 29, 50

Hürriyet Şehitleri, 110, 112,
114, 116, 117, 119, 129,
142, 144

İmge, 24, 45, 49, 75, 104,
120, 148, 149

İrade-dışı bellek, 28

İradi bellek, 28, 32

Jacques Derrida, 68, 257,
268

Jacques Lacan, 261

Jan Assmann, 54, 164, 223

Janet Blake, 306, 308, 317

Jean Baudrillard, 56, 59

Jose Van Dick, 65

Judith Butler, 164, 255, 267,
268, 269

karşı-yas, 256, 273, 276, 277

Kayıp, 25, 91, 153, 253, 263,
279

Kimlik, 5, 12, 51, 76, 101,
150, 157, 163, 164, 166,
217, 219, 221, 223, 225,
310, 312

kimlik semboller, 312
kolektif bellek, 49, 66, 163,
245, 284
Laurajane Smith, 308, 311,
312, 314, 315
Marc Augé, 85
Martin Heidegger, 49, 75
Maurice Halbwachs, 65,
222, 284
Mekân, 23, 26, 27, 53, 84,
138
Mekânlaşan zaman, 74
melankoli, 259, 262, 263,
266, 274
Metafor, 36, 39, 41
Michel Foucault, 36
mit, 105, 282, 285, 286, 288
Modern, 28, 30, 32, 51, 52,
58, 63, 75, 76, 328
Modernizm, 121, 148
Modernlik, 23, 33
Müze, 5, 12, 221
narsisizm,, 274

Natsuko Akagawa, 308,
336
nostalji, 152, 154, 158, 203,
204, 206, 208, 209, 213,
259
Paul Connerton, 54, 65, 265
Pierre Nora, 7, 27, 53, 82,
159, 223, 275, 286
Popüler Bellek Yaklaşımı,
282
Resmi Miras Söylemi, 314
Roland Barthes, 285
Sigmund Freud, 258, 260,
262, 279
Simulasyon, 56
Sosyal medya, 10, 47, 59,
61, 64, 66, 69
Sosyal medya belleği, 66,
69
Susan Buck-Morss, 44
Svetlana Boym, 158, 259
toplumsal bellek, 8, 34, 56,
152, 154, 164, 175, 214,
215, 222, 282, 291

Travma, 264, 279
Ulusal anlatı, 283, 287
ulusal bellek, 11
ulus-devlet milliyetçiliği,
305, 310, 316, 317, 323,
326, 331
Unutma, 145
vicdan, 181, 263, 271, 276
Yas, 6, 13, 68, 76, 253, 255,
257, 260, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 274,
278, 279
yeniden kurucu nostalji,
158, 211, 213
Yer-olmayan, 85
Zaman, 9, 19, 23, 24, 25, 26,
29, 30, 34, 45, 49, 50, 55,
57, 73, 75, 92, 149, 202

Neye Yarar Hatıralar?

Bellek ve Siyaset Çalışmaları

Derleyen: Pınar Melis Yelsalı Parmaksız

Toplumlar neyi hatırlar? Nasıl hatırlar? Geçmişe referans vermeyen bir bugün ve yarın mümkün olmadığına göre, geçmiş nasıl kurulur? Hatıralar, neye yarar?

Hatırlama ve unutma üzerine düşünmek, tarihe ve topluma olduğu kadar siyasete bakışımızı da dönüştüren bir etki yaratıyor. Bir süredir bellek, bireyin zihinsel kapasitesi ya da geçmişin tarihsel temsili olmanın ötesinde, sosyal ve siyasal ağların dönüştürdüğü, dönüştürürken bir yandan da kurduğu söylemsel ve simgesel bir alana referansla ele alınıyor.

Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmaları, hatırlama ve unutmanın Türkiye’de toplumu ve siyaseti kuran ve dönüştüren tezahürlerini ele alıyor. Bunu yaparken de toplumsal ve siyasal olana yaklaşım tarzları üzerinde yeniden ve bu kez hatırlamanın ve unutmanın imkânları çerçevesinde düşünmeyi öneriyor.



www.phoenixyayinevi.com

