

Cilt/Volume: 2 • Sayı/Issue: 3 • 2012

www.insanvetoplum.org

ISSN: 2146-7099

insan & toplum



İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 2 • Sayı /Issue: 3 • 2012

ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum uluslararası ve hakemli bir dergidir.
Alti ayda bir yayımlanmaktadır.
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
Owner and Chief Executive Officer
Yusuf Alpaydın

Editör / Editor-in-Chief

Murat Şentürk / *Kırklareli Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Berat Açıl / *İstanbul Şehir Üniversitesi*

Yusuf Alpaydın / *İlmi Etüdler Derneği*

Adem Başpınar / *Kırklareli Üniversitesi*

Yunus Çolak / *İlmi Etüdler Derneği*

Ümit Güneş / *Yıldız Teknik Üniversitesi*

Ali Kaya / *Erciyes Üniversitesi*

Necmettin Kızılkaya / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*

Haşim Koç / *Köstence Yunus Emre Türk Kültür Merkezi*

Lütfi Sunar / *İstanbul Üniversitesi*

Murat Şentürk / *Kırklareli Üniversitesi*

*Soyadına göre alfabetik sırada / *In alphabetical order by surname*

Yayın Sekreteri / Assistant Editor

Ümit Güneş / *Yıldız Teknik Üniversitesi*

Tashih / Proof Reading

Muhammet Akif Kuruçay (Türkçe), Deniz Erguvan (English), John Zacharias Crist (English)

Tasarım / Graphic Design

Furkan Selçuk Ertargin

Yayın Türü

Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu / Period

Alti ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.
June and December

Baskı Tarihi / Print Date

Haziran / June 2012

Baskı & Cilt

Nakış Ofset: Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi A Blok 2A 13 Topkapı/İstanbul Tel: 0212 613 8737

İletişim / Correspondence

Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Tel / Faks: +90 216 3104318 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

Abonelik / Subscription

Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için sitemizi ziyaret edebilirsiniz.
www.insanvetoplum.org

İçindekiler / Table of Contents

MAKALELER / ARTICLES

Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu
Looking to Environment from the Perspective of Pulpit: Presentation of the Issue of Environment in Friday Sermons
METİN DEMİR / 5

Şanzade Mehmet Ataullah: Bir Osmanlı Tarih Tasavvur ve Yazımı Örneği
Şanzade Mehmet Ataullah: An Example of Ottoman History Writing and Thought of History
HALİL İBRAHİM EROL / 33

2000 Sonrası Türk Dış Politikasının Temel Parametreleri ve Orta Doğu Politikası
The Main Parameters of the Turkish Foreign Policy and Middle East after 2000
SÜLEYMAN GÜDER, MUHAMMED HÜSEYİN MERCAN / 57

Teori ya da Realite: Hâkim Terapi Kuram ve Uygulamaları Karşısında Konumlanış ve Arayışlar
Theory or Reality: Positioning and Searching in the Face of Dominant Theory and Practices of Therapy
LATİF KARAGÖZ / 93

Türkiye'de 1990'lı Yıllarda Ortaya Çıkan Siyasi Liberalizm Pratikleri
Political Liberalism in Turkish Politics in the 1990s
AHMET KÖROĞLU / 119

İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti
Criminal Responsibility for Children in terms of Islamic and Positive Law
MURAT ŞİMŞEK / 139

DEĞERLENDİRME MAKALELERİ / REVIEW ARTICLES

Komşuyu Anlamak/Anlatmak: 20. Yüzyılda Türkiye'de İran'a Dair Yayınlanan Kitaplar
SERHAN AFACAN / 165

Avangard Sanat Siyatsiz Düşünülebilir mi?
MEHMET FATİH USLU / 183

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran
SERHAN AFACAN / 193

Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives
KAYHAN ALİ / 196

Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi
EŞREF ALTAŞ / 201

Sosyal Bilimler ve Felsefe
MUHAMMED VEYSEL BİLİCİ / 205

Postcolonial Melancholia
YUSUF ZİYA GÖKCEK / 211

Emeğin Tevekkülü
FARUK KARAASLAN / 215

Kapitalizmi Planlamak – Türkiye'de DPT'nin Dönüşümü
YUSUF KAYA / 221

İktisat-Felsefe Hattında Bir Değerlendirme: İktisadî Felsefeyle Düşünmek
ÖZGÜN BURAK KAYMAKÇI / 225

Homo Juridicus- Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme
FATMA SÜMER / 231

Atatürk: An Intellectual Biography
MUSTAFA EMRE YILMAZ / 237

Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu

Metin Demir*

Öz: Cuma hutbeleri genelde akademik ilgiden mahrum kalmış ve fakat incelenmeyi hak eden bir konudur. Bir kitle iletişim vasıtası olarak Cuma hutbeleri hem sosyolojik hem de politik bir öneme sahiptir. Bu makalede, Cuma hutbeleri Althusser'in "ideoloji" kavramı üzerinden ele alınmıştır. Cuma hutbeleri ideolojik devlet aygıtlarından biri olarak kabul edilebileceği öne sürülmüştür. Araştırmanın konusu Cuma hutbelerinde çevre sorununun sunumudur. Ideolojinin operasyonu, en açık olduğu milliyetçilik, Kemalizm gibi alanlardan ziyade, kendini gizlediği tali bir alanda, yani çevre sorunu bağlamında ele alındı. 2001-2011 tarihleri arasında İstanbul Müftülüğü tarafından yayınlanan hutbelerin söylemi analiz edildiğinde, hutbelerin söyleminin belirli bir tarihten sonra keskin bir şekilde değiştiği gözlenmiştir. Önceleri insan merkezci, sığ bir çevrecilik anlayışı sergileyen hutbeler, daha sonra daha doğa-merkezci bir söyleme doğru evrilmiştir. Bu değişim süreci üzerinden din-devlet-ekoloji ilişkisi incelenmiştir. Görülüyor ki, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), radikal İslam, cumhuriyet idealleri ve geleneksel İslami anlayışlar arasında tekinsiz bir konumda varlığını sürdürmeye çalışmakta ve çevre konusu üzerinden kendine bir yaşam alanı açmakta, din ve devlet arasında ılımlı bir zeminde faaliyet göstermeye gayret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hutbe, Diyanet, ideoloji, Althusser, Çevrecilik, Doğa-Merkezci Çevrecilik, İnsan-Merkezci Çevrecilik.

Abstract: Friday sermons (khuṭbah) are generally deprived of academic concerns and this situation deserves due investigation since, as a mass medium, they have a sociological and political importance. In this article, sermons are handled through Althusser's notion of "ideology." It is asserted that Friday sermons may be considered as one of the state's ideological apparatuses. The subject of research is an issue of the presentation and use of environment in sermons. The aim for choosing this subject, rather than other major topics such as nationalism, Kemalism et cetera, is to look at a secondary area because ideology displays itself in such kinds of hidden domains. If the sermons published by the Istanbul Müftülüğü in between 2001 and 2011 are analyzed, it will be seen that the discourse used in sermons dramatically changed after a certain date. Whereas earlier sermons represented a swallow, anthropocentric view, later a gradual evolution toward a more eco-centric view is observed. There is a visible tension between religion, the state and ecology which is observed through this process of change. It can be seen that Diyanet (The Presidency of Religious Affairs) seeks to maintain its existence in an uncanny situation between radical Islam, the Turkish Republic's ideals and traditional Islamic understandings; all while at the same time opening and securing itself a living space through the discussion of ecological issues.

Keywords: Friday Sermons (khuṭbah), Diyanet, Ideology, Althusser, Environmentalism, Anthropocentric Environmentalist, Eco-Centric Environmentalism.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Şehir Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Bölümü
İletişim: vmetindemir@gmail.com

Atıf©: Demir, M. (2012). Çevreye minberden bakmak: Cuma hutbelerinde çevre sorununun sunumu. *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 5-32.

Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oralari modern halkevleri haline koymak; din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşturmak mümkündür. İslamlık bu bakımdan en modern, en ileri bir dindir.

Ahmet Hamdi Başer

Diyanet İşleri Başkanlığı eski danışmanı, emekli Kurmay Albay Oğuz Kalelioğlu'nun yönetiminde 2003 yılında yapılan araştırmaya göre, Türkiye'de 12 milyonu genç (15-25 yaş arası) olmak üzere 23 milyon kişinin cuma namazı kıldığı tespit edilmiştir (Acar, 2003). Cuma namazı, sık tekrarlanan kitlesel bir eylemdir ve namazın içerisinde irat edilen Cuma hutbesi, bu ibadete politik bir hüviyet kazandırmaktadır.

Fakat ilginçtir ki bu denli sosyo-politik bir edim, akademik anlamda yeterince incelenmemiş, üzerinde yeterince düşünülmemiştir. Hutbelerin; sosyolojik, politik, ekonomik, psikolojik, eğitsel ve iletişimsel yönleri, birçok sebepten ötürü ayrı ayrı incelenmeyi gerektirmektedir.

Öncelikle, Cuma hutbesi şekilsel olarak "hatip tarafından irat edilen mev'ıza ve hitabedir" (Baktır, 1998, s. 425). Cuma ve Bayram namazları ile yağmur ve kusûf (güneş tutulması) dolayısı ile dört zamanda okunan, cami ve musallarda hutbe iradı için özel olarak hazırlanmış "minber" adlı yüksek bir yerden hatibin cemaate seslendiği bir dini iletişim şeklidir (Çakan, 1975, s. 26-27). Bu manada hutbe, bir kitle iletişim şeklidir. Fakat, yirmi birinci yüzyılda kitle iletişimin hayatın tüm alanlarına yayıldığı ve baş döndürücü bir hızla geliştiği, internetin ve sosyal medyanın hızla ilerlediği, ulusal sınırları aşarak dünyaya şekil verdiği, televizyon ve radyonun kitle üzerinde etkisinin herkesçe malum olduğu, hatta "kitle iletişim çağı" olarak tabir edilen bir dönemde, Cuma hutbelerinin varlığını sürdürmesi ilginç bir meseledir. En eski, en basit kitlesel iletişim formu olan yüksek bir yere çıkıp kalabalığa konuşma, bugün tüm bu teknolojilerin ortasında, bir ibadetin içerisinde mevcudiyetini devam ettirmektedir. Hatta hutbe, neredeyse hiçbir televizyon veya radyo programının başaramayacağı, her hafta düzenli olarak yaklaşık 20 milyon insana doğrudan ulaşma şansına sahiptir. Kitle iletişimin ekonomik-politik gücünün ziyadesiyle farkında olduğumuz bir çağda, hutbelerin bu kitlesel ehemmiyeti göz ardı edilemez. Aynı zamanda tekniğin durmak bilmez gelişmesine karşın, bu arkaik formun hâlâ bu kadar yüksek gücünün olması da üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzudur. Öncelikle, hutbenin Cuma ve bayram namazlarının bir rüknü olmasının, "sözlü kültür"le yakın bir ilintisi vardır. Hem yüz yüze canlı bir iletişim aracı olması, hem de teknik imkânların şartları dolayısıyla kadim dönemden bu yana hutbe, mesaj iletme işlevini sürdürmektedir. Bu anlamıyla hutbenin, işitimsel ve konuşmaya dayalı kültürlerin hâkim olduğu ülkelerde iletişimin vazgeçilmez bir aracı olmaya devam etmesi, sadece ibadet yönü ile açıklanamaz. "Araç mesajdır." iddiası bağlamında, araçtan

ziyade “mesajın kendisi” olan hutbenin ilgi görmesinin ardında, hitabetin kadim bir olgu olması, halkın yazılı kültür pratiklerine hâlâ uzak olması ve dahası, sözü söyleyenin mevcudiyetinin hitap edilen kitle tarafından ontolojik güvenlik sağlaması gibi bir takım tarihsel-felsefi argümanlar öne sürülebilir. Hutbelerde mevcudiyet metafiziğine olan güveninin (ki ileri de göreceğimiz üzere ideolojik bir güvendir) gerçekliğini ve pratiğini görmüş oluyoruz. Hutbeler, mevcudiyet metafiziğinin en yaygın ve en somut örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bir başka ifade ile sözün (*nutuk, logos*) gücünü arkasına alan hatip, kendi mevcudiyetini de hutbe pratiğine ekleyerek sözün daima yazıya nazaran üstün ve öncelikli olduğu düşüncesini fiili olarak göstermektedir. Logosentrik gelenekten gelen sözün kutsallığı, hutbeye olan gizli ilgi ve güvenin örtük nedeni olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca hutbelerin pedagojik yönü de ilgiye değerdir ve bu konu, akademik anlamda görece daha çok çalışılmıştır.¹ Hutbelerin psiko-sosyal etkisine dair çalışmalar ise yeterince yapılmamış, hutbelerin sosyolojik etkisi, dinleyiciler üzerindeki nüfuzu, alımlayan kitlenin hutbelere yaklaşımı² ve sair konular yeterince incelenmemiş, konu ile ilgili saha çalışmaları pek yapılmamıştır.

Fakat burada özellikle üzerinde durulacak mesele, hutbelerin politik yönüdür. Minber, tarih boyunca iktidarın kendini ortaya koyduğu yahut gücünü gösterdiği bir siyasi meşruiyet alanı olagelmıştır. Ayrıca hutbe, fethedilen topraklarda İslam’ın siyasal hâkimiyetini ilan etmenin de bir yolu olmuştur. Mesela, Hanefi âlimleri, savaş yoluyla fethedilen ülkelerde İslam’ın gücüne imada bulunmak üzere kılıca dayanılarak hutbe okunmasını uygun görmüşlerdir (Baktır, 1998, s. 425).

Hz. Muhammed’in zamanında ve sonrasında hutbe, dinî fonksiyonun yanı sıra siyasi hâkimiyetinde sembolü olarak önem kazanmıştır. Hz. Ebu Bekir, halife seçtiği zaman takip edeceği siyasetin temel prensiplerini açıklayıcı mahiyette vezir bir hitabede bulunmuş, diğer üç Raşit halife de bu geleneği sürdürmüştür. Valiler de göreve başladıklarında benzer konuşmalar yaparlardı. İbn-i Haldun’un kaydettiğine göre, halife adına ilk hutbe okuyan kişi Hz. Ali’nin Basra valisi Abdullah bin Abbas’tır. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki politik gerilimde İbn-i Abbas, Hz. Ali’nin adını hilafetin bir alameti olarak hutbede okumuş, halkında sükût ederek dinlemesini kendisine bir biat olarak kabul etmiştir. Abbasi halifeliği boyunca da halife adının anılarak kendisine dua edilmesi, hilafetin sembolü sayılmıştır. Bir kamusal güvenoyu mahiyeti taşıyan hutbenin ikinci kısmında halifenin isim ve lakabı zikredilerek dua edilir, zaman zaman da halife ve sultanlar övgü dolu uzun lakap ve vasıflarla anılırdı. Devletlerin meşruiyetinin temel şartlarından biri, hükümdarın kendi ülkesinde halife adına hutbe okutmasıydı. İslam

1 Konu ile ilgili tezler: (Döner, 2004; Suna, 1996).

2 Bu konuda Stuart Hall’ın *Reception Theory*’sini (Alımlama Teorisi) teorik bir yaklaşım olarak kabul eden bir saha çalışması yapılabilir.

tarihinde kadın hükümdar ve yöneticilerin de erkek yöneticiler gibi kendi adlarına hutbe okuttukları bilinmektedir. Hutbe, halife ile sultan veya eyalet valileri ve mahalli hanedanlar arasında güç dengesinin sembolik bir işaretiydi. Osmanlı döneminde de sultanlar ve bazı yerel beyler adına hutbe okunmuştur. Hatta 1876 Anayasası'nın 7. Maddesi'nde, padişah adına hutbe okunması, onun hâkimiyet hakları arasında sayılmıştır (Baktır, 1998, s. 426).

Görüldüğü üzere hutbeler, İslam tarihi boyunca birçok dinî ve toplumsal işlevinin yanında, politik bir konu olarak da telakki edilmiş, iktidarın bir operasyon alanı olarak görülmüştür. Cumhuriyet döneminde de hutbeler üzerinden devrimler halka aşılana devam edilmiştir. Örneğin, cumhuriyetin faziletleri anlatılmış, askerlik (Akseki, 1937, s. 200) ve militarizm övülmüş, (Usta, 2005, s. 225) vatan sevgisi, (Akseki, s. 307) vatana bağlılık (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981, s. 497) ve vatan uğrunda fedakârlık (Vahid, 1928, s. 29) gibi konular etrafında millî kimlik oluşturma (Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 485) gayretleri sürdürülmüştür. Yeni kurulan cumhuriyet rejiminin halk tarafından benimsenmesi adına hutbeler verilmiş (İstanbul Müftülüğü, 2004c), genç cumhuriyetin kurucu kavramlarının inşası için sürekli bir şekilde kavramların (İstanbul Müftülüğü, 2003b) ehemmiyetine vurgu yapılarak resmî ideolojinin onayı alınmaya çalışılmış ve aynı zamanda halkın da resmî ideolojiye eklemelenmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca, hutbeler vasıtasıyla kalkınma (İstanbul Müftülüğü, 2004d) ve çağdaşlaşma ülkülerine, bilimsel (Vahid, s. 138) ve teknolojik (Akseki, s. 7) gelişmelerin önemine dikkat çekilmiştir. Ekseriyetle, Türkiye'de "apolitik" konulardan bahseden cuma hutbeleri görüldüğü gibi zaman zaman da hutbeler doğrudan devlet söylemine eklemelenmiştir.

Bu çalışmada, cuma hutbelerinde "politik olmayan" bir konu ele alınacaktır. Cuma hutbelerinde ulusal kimlik, laiklik-dindarlık gerilimi, milliyetçilik gibi görece daha tartışmaya açık ve gündemde olan konular yerine, özellikle çevre konusuna eğiliyorum. Çünkü iktidar, tam da bu gözden kaçan, gizlenen, önemsizmiş gibi görünen alanlarda kendini gösterebilmektedir. Bu şekilde devletin bir kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hutbeler aracılığıyla çevre sorunlarını nasıl kodladığını incelemek, iktidarın bu dar alanda nasıl çalıştığını görmeye vesile olacaktır.

Bu sebeple, bu çalışmada ilk önce teorik bir zemin olarak cuma hutbelerinin, "İdeolojik Devlet Aygıtı" olarak ele alınıp alınamayacağını sorgulayacağım. Burada Althusser'in teorisini kullanmamızın nedeni, bu teorisinin siyasal aygıtı uzak gibi görünen birçok kurumun, burjuva ideolojisi bağlamında nasıl birbirine eklemelendiğini ve birbirlerini meşrulaştırdıklarını göstermesidir. Böylece öncelikle, Louis Althusser'in "İdeolojik Devlet Aygıtları" adlı eserinde bahsettiği "ideoloji", "ideolojik aygıt" gibi kavramları kısaca açıklayarak Althusserci bir zaviyeden hutbelerin değerlendirilmesinin uygun olup olmadığını sorgulayacağım.

Ardından, çevreci hareketler ve çevreci yaklaşımlardan kısaca bahsederek 2001-2011 tarihleri arasında İstanbul Müftülüğü'nün yayınladığı resmî hutbeleri temel alarak

DİB'in bu yaklaşımlardan hangisini benimsediğine, tavrının mevcut idari yapının tavrı ile olan ilişkisine göz atacağım. Yine bu şekilde tekrar Althusser'e dönerek DİB ve devletin çevre konusundaki yaklaşımlarının benzerlik ve farklılıklarının ideolojik açıdan nasıl bir anlama geldiğini inceleyeceğim.

Son olarak, cuma hutbelerinde, çevre sorununun sunumu konusu üzerinden, din-ekoloji-devlet ilişkine dair kavrayışlarda bulunmaya çalışarak Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinde neredeyse her yol ayrımında, her düğümün ilmeklerinde yeniden gündeme gelen din-devlet ilişkisini, Diyanet'in tekinsiz konumuna farklı bir zaviyeden bakarak Diyanet üzerinden yakın tarihimize bakmayı amaçlıyorum.

Cuma Hutbeleri İdeolojik Devlet Aygıtı Olarak Ele Alınabilir mi?

Bugün ideoloji üzerine olan literatür öyle hacimlidir ki ideoloji derken neyin kastedildiğini, hangi anlamda kullanıldığını belirtmek bir zorunluluk haline gelmiştir. Eagleton'un (1996) *İdeoloji* adlı eserinde genel olarak saydığı üzere, ideoloji kavramı en az 10 farklı şekilde anlamak veya tanımlamak mümkündür (ki bazıları diğerleri ile taban tabana zıttır). Bu tür bir anlam kargaşasından dolayı başta belirttiğimiz üzere, burada Althusser'in ideoloji kavramını ele alacağız.

Cezayir doğumlu Fransız filozof Louis Althusser, farklı türden bir Marx okumasıyla, yapısalcı Marxizm ile post-yapısalcı kuramsal ve siyasal Marxizm varyantları arasında köprü görevi görmüştür (Muck, 2003, s. 183). Öğrencileri arasında M. Foucault, P. Bourdieu, J. Derrida gibi ünlü isimler olan Althusser, ideoloji kavramı üzerinden Marx'ı yeniden okumaya girişir. Bundan hareketle oluşturduğu bilim-ideoloji karşıtlığı kuramının çatısını oluşturmaktadır

Althusser; dünyayı, pratikler dünyası olarak görür. Marx'tan miras aldığı praxis felsefesi uyarınca dünya toplumsal pratik ve teorik pratikten oluşur. Teorik pratik alanı, bilimsel olan ve ideolojik olan diye ayırmaktadır. Ona göre, Marx'ta bilgi ve teorik çalışmalar, sadece zihni ilgilendiren, maddi varlığı olmayan olgular değil, aksine praksis'in bir parçasıdır. Althusser teorik, pratikten söz ederken bu biçimiyle bir materyalizme katıldığı savındadır. Althusser'e göre, reel nesne ile bilgi nesnesini ayıran Descartes idealizmine savaş açan Spinoza'dır. Bu yüzden Marx'ın gerçek fikir babası, Hegel'den ziyade Spinoza'dır (Tura, 1990, s. 27).

Althusser, dönemde yaygın bir moda olan Marxizm'in varoluşçu versiyonlarına, özgürlüğü ve özneyi öne çıkaran Marx okumalarına ve bu nedenle dönemde sıkça yapılan Marx'ın erken dönem eserlerine dönme eğilime karşı çıkmıştır. Ona göre, Marx'ın gençlik yazıları, dönemde sanıldığı kadar aksine Marx'ın ana felsefesini yansıtmazdı; çünkü bunlar ideoloji yükliydi ve bunlar ile Kapital'in yazarı olgun Marx arasında epistemolojik kopuş vardı. Althusser'e göre, Hegel ve Feuerbach'tan uzaklaşması

Marx'ın epistemolojik kopuşuna vesile olmuş, böylece hümanizmin bilimsel gerçeği perdeleyen ideolojisinden kurtulmuştur.

Ona göre, Marxist (*bilimsel*) teoriye iki ideoloji bulaşmıştı ve bilimi bu ideolojik enfeksiyondan temizlemek gerekiyordu. Bunlar, hümanizm ve tarihselcilik ideolojileri idi. Kant ve Fichte'den Husserl ve Sartre'a kadar tüm felsefeler, özne (*suje*t), özgürlük, bilinç, yabancılaşma gibi kavramları hümanist bir sistemin dayanağı yapmışlardı. Oysa Marx, "Analiz yönetimim insanlardan hareket etmiyor, belli bir dönemden hareket ediyor." diyordu ve teorisini "insan"dan değil, bir toplumsal formasyonu oluşturan üretim ilişkilerinden hareket ederek kurmuştu. Soyut insan ya da özne, ideolojik bir tasavvurdu, gerçek insan ise üretim ilişkilerinin dayanağı olarak ortaya çıkıyordu (Muck, 2003, s. 133).

Genç Marx, Hegel ve Feuerbach'ın yolundan gitmekteyken birden onlardan kendini koparmış ve hümanizmin yanıltıcı tasallutundan kurtulmuştur. Marx'ın ideolojiden bilime bu geçişi, Althusser'de hocası Gaston Bachelard'dan aldığı "epistemolojik kopuş" ve kendi tabiri olan "teorik sorunsal" kavramları ile açıklanmaktadır.

Althusser'e göre, genç Marx Feuerbach'çı yabancılaşma, Hegel'deki dünya tinine benzer bir şekilde insanlık kavramı üzerine düşünen bir yazarken olgun Marx; bilim, tarihsel materyalizm, toplumsal formasyonların teorisi ve tarihi, bunu yapısal açıklamasının kavramları, üretim ilişkileri ve güçleri, ekonomik belirlenim, üst-yapı, devlet ideoloji gibi konulara yoğunlaşmıştır. Marx, bundan sonra hümanist felsefeyi temellendiren felsefi antropolojiyi reddederek yerine üretim tarzı kavramına dayanan, bilimsel sorunsalı getirir. İki düşüncesi sistemi, "epistemolojik bir kopma" ile birbirinden ayrılmıştır (Tura, 1990, s. 32). Bu kopuntu, Marx'ın söyleminde söyledikleri ve söylemedikleriyle ve yapının altında yatan sorunsalı ortaya koyabilecek bir okumayla açığa çıkarılabileceği vurgulanır.

Marx'ın bilimsel hale getirdiği ideoloji nedir ve nasıl işler? Althusser'in (2010) konudaki açıklamalarını şöyle toparlamak mümkündür:

1. İdeolojinin tarihi yoktur: (s. 179) Althusser'e göre, ideoloji kavramı, var olmuş tüm sosyal ve tarihsel içerikleri yapılandıran bir çerçeveye işaret eder. İdeoloji, bilinçdışı gibi sonsuzdur, yani sınıf mücadelesi sona erse bile hiç yok olmaz. İdeoloji, eğer insanlar biçimlenecekse, dönüştürülecek ve varlık koşullarını ihtiyaçlarına cevap vermek için mücehhez kılınacaksa, bir toplum için vazgeçilmez bir şeydir ve kaçınılmaz sosyal formasyondur (Lock, 1996, s. 75).

2. İdeoloji, bilinç düzeyinde, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin imgesel bir tasarımıdır. İdeolojide tasarımılanan, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, bu bireylerin boyun eğerek yaşadıkları gerçek ilişkilerle kurdukları imgesel ilişkidir (Althusser, 2010, s. 92-93).

3. İdeoloji maddi bir varoluşa sahiptir. Althusser, (2010) ideolojiyi oluşturur gibi görünen "düşüncelerin" ya da tasarımlamaların ölküsel, düşünsel, tinsel, değil, maddi bir

varoluşa sahip olduklarını iddia eder. Bir ideoloji, bir aygıtta ve bu aygıtın pratik ya da pratiklerinde var olur bu da hep maddi bir var oluşturmaktır. Tek bir öznenin inançlarını oluşturan düşünceler maddi anlamda vardır; şöyle ki, bu düşünceler maddi ideolojik aygıtlar tarafından tanımlanan maddi kurallarca belirlenen, maddi pratiklerde yer alan maddi edimlerdir (s. 93).

Maddi bir kurallar bütünü tarafından düzenlenen, maddi pratikler gerektiren, maddi bir ideolojik aygıtın bağrında var olan ideoloji; söz konusu pratiklerle, kendi inancı uyarınca eylediğine gönülden inanan bir öznenin maddi eylemlerinde var olur (s. 98).

4. İdeoloji, bireyleri özne olarak çağırır. Özne kategorisi, her tür ideolojinin kurucusudur; ama her tür ideoloji, somut özneler kurma işlevine sahiptir. Böylece ideoloji tarafından kurulmuş özne, aynı zamanda ideolojinin kurucusu olur. Her tür ideolojinin işleyişi de ancak bu çifte kuruluş içinde var olabilir (s. 99).

Althusser'e göre bireyler, zaten-hep birer öznedir ve ideolojik kabul etme kurallarını durmaksızın yerine getirirler. Kabul etme/tanım ve kabul etmeme/tanıma (*méconnaissance*) süreçleri üzerinden ideoloji kendine özgü işlevleri yerine getirir. İşte bu kuralları yerine getirmemiz dolayısıyla bizim somut, bireysel, başkasıyla karıştırılmaz ve yeri tutulamaz özneler olmamız güvenceye alınır (s. 101).

Her türlü ideoloji, özne kategorisinin işleyişi sayesinde, somut bireylere somut özneler olarak seslenir. Somut bireylerle somut özneler ayrıdır. İdeoloji, somut bireyleri öznelere dönüştürür, bunu da seslenme (*interpellate*) denilen son derece kesin bir işlem yoluyla gerçekleştirir. İdeolojiler, dur durak bilmeksizin özne diye seslenirler öznelere; zaten-hep özne olanları, bireyleri "istihdam" ederler durmadan.

Althusser (2010), seslenme kavramını din üzerinden şöyle açıklar: Dinsel ideolojinin özneye dönüştürmek için bireylere seslendiğini, onun çağrısına (*buyruklara*) uyup uymamakta özgür bir özne haline getirmek için Pierre'e seslendiğini göz önüne alırsak, zaten hep kişisel kimliğe sahip özneler, bu çağrıya "evet benim gerçekten" diye yanıt veriyorsa, onlara dünyadaki yerleri diye gösterdiği yeri kabul ettiriyorsa, yaşamı ya da ebedi laneti kabul ettiriyorsa ritüelleriyle; bu durumda sahneye Hristiyan dinine uygun özneler çıkartan bu prosedüre çok tuhaf bir olgunun egemen olduğunu belirtmemiz gerekir: dinsel öznelerin bu kadar çok sayıda var olabilmelerinin mutlak koşulu, Tek, Mutlak, bir Öteki Özne'nin, Tanrı'nın var olmasıdır. "Tanrı Musa'ya seslendi: Musa Benim (gerçekten)!" dedi, kulun Musa'yım, konuş ve seni dinleyeceğim!" ve Efendimiz Musa ile konuştu: "Ben, Ben olanım!" (s. 109).

Demek ki Tanrı Özne, Musa ve Tanrının halkını oluşturan sayısız özne de, Tanrının seslendiği konuştuğu kişilerdir. Bireylere, Mutlak ve Biricik Özne adına özne olarak seslenen her ideolojinin yapısını ayna nitelikli, yani yansımali ve çifte yansımali olduğunu görüyoruz. Her ideoloji bir merkeze sahip ve Mutlak Özne merkezdeki biricik yerde

bulunur ve çifte yansımali bir bağıntı içinde, öznelere, her öznenin kendi görüntüsünü şimdi ve gelecekte izleyebilecekleri Özne'de, sonsuz sayıda bireyin özne olarak çevresini alması için seslenmesi demektir. İdeolojinin çifte yansımali yapısı aynı anda şunları sağlar:

1. Bireylere özne olarak seslenilmesi
2. (Mutlak) Özneye tabi olmaları
3. Özne ile öznelerin, kendi aralarında birbirlerini tanımaları ve öznenin kendi kendisini tanınması
4. Her şeyin yerli yerinde olduğuna ve öznelerin ne olduklarını tanıyıp kabul etmeleri ve buna uygun biçimde davranmaları koşuluyla her şeyin yolunda gideceği konusunda mutlak güvence (Althusser, 2010, s. 207).

Öznelendirme/ Tabi kılma (*subjection*), evrensel tanıma/ kabul etme ve mutlak güvenceden oluşan bu üçlü düzende sarılan öznelere, "kendiliklerinden işlerler". Bu üç terimin merkezi, öznelendirme/tabii kılma değildir. İdeoloji zaten-hep özne olan bireyleri, yani ben ve sizleri "işletir".

Her özne, aynı anda birden çok sayıda ideolojinin içinde ve etkisinde yaşar; bunlar bir araya gelir ve düzenlenir. Her üretici biriminin ya da elementin, birbirleri ile ilişki içinde bulunarak ve karmaşık yapıli bir bütüne dönüşecek şekilde hareket eden ve hiç biri bir diğeri için basit ya da özsel sebebi konumuna indirgenemeyeceği düşüncesine Althusser, "yapısal nedensellik" (*structural causality*) der. Ardından bu teori, aşırı-belirlemlenim (*over-determination*) ya da bir tarihsel moment oluşturan üretici proseslerin bütününde, her elementin diğeri tüm elementler tarafından belirlendiği düşüncesi ile bağlıdır. Belirli bir periyotta belli, mücessem ve çok yönlü pratikler bir üretim biçiminin içinde yer alır. Bu özel pratikler içinde ve bunların arasında bir gerilim olabilir yahut olmayabilir. (*contradiction*) Hiyerarşik bir biçimde bütünleşmiş bu kesimlerin bir "merkez"i yoktur, son kertede belirleyici olan iktisat kesimi ise de bu farklı kesimlerin karşılıklı etkileşim ve belirleyicilik süreci içinde bir "yapı etkisi", daha özgül bir deyimle "aşırı belirleme" (*surdetermination*) ortaya çıkar. İdeoloji, yapının bir etkisi olarak ortaya çıkar. Daha kesin bir ifadeyle ideoloji; ekonomik, politik/hukuki ve ideolojik toplumsal düzeyler arasındaki ilişki ve çelişkilerin ortaya çıkardığı bir oluşumdur (Sancar, 2008, s. 53).

Her toplumsal yapı, var olmak için bir yandan üretirken bir yandan da üretim koşullarını yeniden üretmesi gerekir. Yani üretici güçler ve varolan üretim ilişkileri yeniden üretilmelidir. Bu da devlet aygıtları eliyle gerçekleşir. Bu yeniden üretim, Baskıcı Devlet Aygıtları ve İdeolojik Devlet Aygıtlarıyla garanti altına alınır. Ne zamanki üretim koşullarının yeniden üretimi gerekse, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi kurulu düzendeki iş gücünün öznelendirilmesini içeren bir tür devreye girer, böyle bir öznelendirme (*subjectification*) vuku bulur.

Bizim anladığımız anlamda devlet, yani burjuva devleti, hükümetten başka bir şeydir der Althusser. Devletin elinde kendi siyasal ideolojik aygıtı (hükümet bu aygıtta yer alır) dışında daha başka ideolojik aygıtlar da vardır. Siyasal ideolojik aygıt, eninde sonunda başka bir sürü başka aygıttan (Kilise, Medya, Okul vs) biridir (Althusser, 2010, s. 17). Devletin siyasal aygıtını (devletin başı, hükümet, idare) siyasal devletin ideolojik aygıtlarından ayırmak gerekir. Devletin siyasal aygıtı baskı aygıtı, siyasal devletin ideolojik aygıtı ise İdeolojik Devlet Aygıtları arasında yer alır. Aygıtlar arasındaki ayrımı belirleyen şey, bir aygıtın baskıya mı yoksa rızaya mı dayandığıdır. Bu ayrım işlevseldir, devletin ideolojik aygıtları bile birçok durumda gizli ya da sembolik olarak şiddete ve baskıya yer verirler. Mesela okulda fiziksel cezalar verilebilir. Ya da baskı aygıtı hukuk, felsefi söylemlere dayanabilir.

Devletin tek bir baskı aygıtı; ama birçok ideolojik aygıtı vardır. Baskıcı olduğunu kesin bir şekilde söylediğimiz devlet aygıtı, kendini organik bir bütün olarak gösterir; daha kesin olarak söylersek doğrudan doğruya bilinçli olarak tek bir merkezden yönetilen ve merkezileşmiş bir beden olarak gösterir kendini. Hükümetin hemen altında ya da hükümete bağlıdırlar. Devletin baskı aygıtlarının organik bir bütün olduğunu söyleyebiliriz. Devletin ideolojik aygıtlarında ise durum değişiktir. Bu aygıtlar çoğul olarak var olurlar ve görece bağımsız bir maddi varoluşa sahiptir. Aralarında kaçınılmaz geçişimler yaşansa bile D.İ.A'lar birbirlerinden ayrı, görece özerktirler ve tek ve bilinçli bir yönetim altında merkezileşmiş örgütlü bir beden oluşturmazlar (Althusser, 2010, s. 56). Birbirinden farklı ideolojik devlet aygıtlarının birliği ise bu aygıtların her birinin kendi alanında ve kendine özgü kiplikte, kendi içinde farklar, hatta çelişkiler olmasına rağmen, devlet ideolojisi olan bir ideolojiyi gerçekleştirmeleri ile sağlanmaktadır. Öyleyse devlet, baskıcı devlet aygıtları ile ideolojik devlet aygıtlarının, iktidarının altında bir araya gelmesidir. Althusser, kamusal alanla özel alanın sınırlarını çok fazla göz önüne almadan bir devlet portresi çizmiştir. Kendisi kamusal-özel ayrımının da burjuva hukukuna dayandığını, oysa devletin hukukun ötesinde olduğunu iddia eder. Fakat yine de devletin sınırlarını belirsizleştirdiği konusunda eleştirilir.

Devlet ideolojisi nedir? Althusser'e (2010) göre Devlet İdeolojisi, ideolojinin farklı bölgelerinden (dinsel, hukuki, ahlaki, siyasal) alınma belli sayıdaki ana izleği, devlet iktidarını elinde bulunduran sınıf egemenliğinin, yani üretim ilişkilerinin yeniden üretimini sağlamak için gerek duyduğu özsel değerleri özetleyen bir sistem içinde toparlar. Burjuva devleti söz konusu olduğunda devlet ideolojisi içinde toplanan özsel değerler şunlardır: milliyetçilik, liberalizm, ekonomizm ve hümanizm (s. 59).

İdeolojinin, üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesinde önemli bir rolü vardır. Çünkü emek gücünün yeniden üretiminin asıl bölümü işletmenin dışında gerçekleşir (Althusser, 2010, s. 156). Bu da kapitalist eğitim kurumlarında, meslek edinirken, gereken görgü kurallarına tabi olurken, yurttaş olma bilinci, meslek ahlakı gibi toplumsal-teknik-işbölümüne saygılı davranırken kurulu düzenin kurallarına boyun

eğmenin yeniden-üretilmesi gerçekleşir. Yani okul, kilise, ordu gibi kurumlar bir sürü beceri öğretiyor ama bunu egemen ideolojiye tabi olmayı sağlayacak biçimde yapıyor. Negri'nin dediği gibi, "ideolojik devlet aygıtları, canlı işin tekilliği ile soyut kapital ve devletin baskısını uzlaştırmıştır. Dünya, ideolojik aygıtlar aracılığıyla Kapitale dahil edilmiştir" (Negri, 1996, s. 57). Dinsel DİA, Öğrenimsel DİA, Aile DİA'sı, Hukuki DİA, Siyasal DİA (partiler sistemi) Sendikal DİA, Haberleşme DİA'sı ve Kültürel DİA...Tüm devlet aygıtları, hem ideoloji hem de baskı kullanarak işlerler. İdeolojik Devlet Aygıtları arasındaki birlik, egemen ideoloji tarafından, egemen sınıfın ideolojisi tarafından çoklukla çelişkili biçimlerde sağlanır.

Şu halde, Althusser'in dinsel aygıt olarak örnek verdiği kilise kurumunu nazar-ı itibara alırsak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı da ideolojik dinsel aygıt olarak düşünebiliriz. Böyle bir tutum, basit bir kopyacılık ya da bir tür oryantalizm olarak görülmemeli, aksine yeni bir bakış açısı sağlayacak teorik bir deney olarak telakki edilmelidir. Çünkü Althusser, bir din olarak Hıristiyanlığı değil, politik yönü de olan bir kurum olarak Kilise'yi kendine konu edinmiştir. Aynı şekilde burada da İslam dini ve onun çevre sorunu konusunda görüşü değil, politik ve sosyal önemi itibari ile bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri ele alınacaktır. Bu nedenle bir metot olarak Althusserci düşünce tarzı, araştırma nesnemize uygun düşmektedir.

Cuma hutbesinde imam, öncelikle Mutlak Özne (*Allah*) adına, ardından devlet adına, bireylere "Muhterem Müslümanlar" diyerek seslenmekte, onları teolojik ve politik otorite karşısında tabi olmaya ve aynı zamanda ideolojinin çifte işleyişi prensibince, bireylerinde "Müslüman Özneler" olarak kendilerini tanımlarına ve güvence altına almalarına imkân tanımaktadır. Çoğunlukla; siyasal, hukuki, ekonomik, ailevi ideolojik aygıtlarla ve ideolojik baskı aygıtlarıyla eşgüdüm halinde olan dinsel aygıt, kimi zamanda onlarla çelişmekte, özerk otonomisini göstermektedir.

Dinsel ideoloji, cuma hutbelerinde maddi bir pratik halini almakta ve basit pratikler yoluyla (diz çökmek, sessizce dinlemek, yüksekteki hatibe bakmak vs.) işlemektedir. Hutbe okuyan hatip, hem literal anlamda hem de Althusserci anlamda zaten-hep özne olan bireylere, "Muhterem Müslümanlar" diyerek seslenmekte, Mutlak Özne ve Devlet adına cemaatin öznelerini, özne olarak yeniden konumlandırmaktadır. Ayrıca göreceğimiz üzere, burjuva devlet ideolojisinin neredeyse tüm özelliklerini, yani hümanizm, ekonomizm, milliyetçilik fikirlerine dayalı bir bilinç dışı oluşturmakta, emeğin ve üretim ilişkilerinin yeniden yaratılmasını çalışma sahası dışında üreterek, aşırı-belirlenimin bir ögesi olarak genelde ideolojik devletin okyanusuna katılmaktadır.

Tüm bunlar göz önüne alındığında, Althusserci anlamda DİB kurumunu dinsel ideolojik aygıt ve hutbeleri bu aygıtın maddi bir pratiği olarak ele almanın mümkün olduğu kanısındayım. Bu aygıtın, çevre sorunu telakkisini incelemeye geçmeden önce, kısaca çevre sorunu ve farklı çevreci yaklaşımları izah etmek açıklayıcı olacaktır.

Çevrecilik ve Minberin Çevreciliği

Çevreci hareket, tarihsel olarak üç aşamaya ayrılabilir: Birinci aşamayı bilimsel çevrecilik hareketi oluşturmaktadır. Biyolog Ernst Haeckle'in 1876 yılında ekoloji kelimesini kullanarak bir bilim yaratması ile başlayan süreç, doğal denge ve doğadaki canlıların korunması gereğinin idraki ile insanlık gündemine taşınmıştır. İkinci aşamada, çevreci hareketin 68 Olayları ile birlikte toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkışı yer almaktadır. Son aşamada ise 1979'dan itibaren siyasal bir oluşuma dönüşen Yeşiller Hareketi'nin başını çektiği çevreci hareket bulunmaktadır (Ceritli, 1998, s. 256).

Batıda çevreciliğin gelişimi sürecinde birçok fikir ayrılıkları oluşmuş ve farklı yaklaşımlar gelişmiştir. Bu farklı grupların temelinde, üç etik yaklaşım olduğunu görürüz.

Doğa Merkezci Yaklaşım

Doğanın kendi içinde haklara sahip olduğuna, insan kullanımından bağımsız olarak doğanın kendine ait hakları olduğuna ve insanın doğa içinde ayrıcalıklı bir konumu olmadığına inanan yaklaşımdır. Tek tek sorunlar yerine, belirtileri sorunsallaştırarak ele alan bu yaklaşımlara aslında köktenci yaklaşımlar da denebilir. Köktenci yaklaşımların siyasal bir takım tezahürleri vardır. Bunların en önemlilerinden biri olan ekososyalizm, küresel çevresel krizin kökeninde kapitalizmi görür ve kapitalizme karşı verilecek mücadelenin kirlenmeye karşı verilecek mücadeleyle bir olduğu görüşüne sahiptir. Ekososyalizm, bireylerin toprağın sahibi değil kiracısı olduğunu savunan ve alması üretim biçimlerinin, küçük işletmelerin, silahsızlanmanın desteklediği bir akımdır Joel Kovel, Michael Löwy, Andre Gorz, Barry Commoner, Rudolp Bahro gibi tanınmış taraftarları vardır (Keleş, Hamamcı & Çoban, 2006, s. 294).

Murray Bookchin'in temsilcisi olduğu eko-anarşizm felsefesi de yine köktenci anlayışta bir siyasal harekettir. İnsanlar üzerinde baskı kuran hiyerarşik yapılarla, doğa üzerinde baskı kuran yapıların aynı mekanizmalar olduğundan hareketle Bookchin, sınıflı toplumsal yapıların ve hiyerarşik düzenin sonu gelmeden ekolojik kurtuluşun da mümkün olmadığını savunur (Bookchin, 2010).

Vol Plumword, Maria Mies, Ariel Salleh gibi isimlerin savunduğu Eko-feminist akıma göre, kutsal anne olarak algılanan doğanın tarım toplumu tarafından kontrol edilmesi ile kadının dominasyonu simültane ortaya çıkar. Bu yaklaşımı benimseyenler, ekolojik sapma ve patriarkal baskı eş zamanlı ortaya çıktığı için kadınların üzerindeki baskının kaldırılması ile doğa üzerindeki tahribatın önlenmesi ortak bir strateji ile giderilebilir demektedirler (Salleh, 1997).

İnsan-Merkezci Yaklaşım

Doğa merkezli bakışın karşısında yer alan insan merkezci yaklaşımın temel metafizik argümanı, doğanın insan için bir anlamı olduğu ve tüm doğanın insanlık için bir kaynak olduğu görüşüdür. Kaynakların akıllıca kullanılması, gelir dağılımının daha dengeli olması, alternatif enerji kaynakları ve sürdürülebilir kalkınma gibi çözüm önerileri

üzerine yoğunlaşan insan merkezci yaklaşım, radikal bir hayat algısı değişikliğinden ziyade, mevcut sistemin ıslahı taraftarıdır. Siyasal olarak onarımcı-reformist (*conservatist*) ve korumacı-önleyici (*preservatist*) diye ayırt edilebilecek bir dizi sosyal hareket, bu bakış açısı içinde konumlanmaktadır.

Onarımcı reformist (*conservatist*) yaklaşıma göre, doğa, olması muhtemel ekolojik felaketler bakımından bizim için bir erken uyarı sistemi olabilir; doğa bizi besler ve canlı tutar. Biz doğa üzerinde faydalı deneyler yapabilir, onu kullanabilir, ondan estetik zevkler alabilir, rekreasyonel amaçlarla kullanabiliriz. Bu yaklaşımda doğa araçsal bir öneme sahiptir (Vincent, 2006, s. 344). Bu görüş aynı zamanda eko-kapitalizmde arka bahçesini oluşturur (Vincet, s. 359). Klasik liberal bir görüşten hareketle eko-kapitalizm, piyasanın gayreti ve tekniğin ilerlemesiyle ekolojik sorunların hallolabileceğine, devletin ise burada korumacı önlemler ve cezai yaptırımlarla doğayı korumada belli bir görev sahibi olduğu fikrini savunur. Kirliliği kaçınılmaz olarak gören korumacı-onarımcı anlayış, verilen zararı azaltmaya veya gidermeye odaklanmaktadır. Mesela maden çıkarılan alanlarda kesilen ağaçların yerine yenilerinin dikilmesi, alandaki ağır metallerin giderilmesi, toprağın rehabilitasyonu gibi çözüm önerileri sunarlar. Tazminat, "kirlenenden öder" prensibi gibi cezai yaptırımlarla da devlet aracılığıyla kirlenmeyi engellemeye çalışırlar.

Yine insan merkezci bakış açısı içerisinde kalmasına rağmen, çevresel değerlere daha hassas bir grup önleyici (*preservatist*) çevrecilerdir. Bunlar, kirlilik gerçekleşikten sonra değil, daha gerçekleşmeden önce (*ex ante*), bilimsel verilerin de yardımı ile önlem olarak olası kirliliği engellemek amacındadırlar. Kaynakta azaltma, düşük enerjili motorlar üretme, geri-dönüşüm, tekrar-kullanım, alternatif enerji kaynakları gibi daha geniş görüşlü yöntemlerle çevresel kirliliği önlemeye çalışırlar. Almanya, Hollanda, İsveç, Japonya gibi ülkeler daha çok bu yaklaşım üzerinden çevre politikalarını belirlemektedirler (Keleş ve ark., 2006, s. 351). Yine de görüleceği üzere, kaynaklardan daha fazla faydalanma, gelecek nesilleri koruma gibi amaçlarıyla bu yaklaşımda insanı merkeze almaktadır.

Sürdürülebilir Kalkınma Yaklaşımları

İnsan merkezci yaklaşımlar içinde doğa merkezçiliğe en çok yaklaşanı, sürdürülebilir kalkınma anlayışıdır. Rio de Jenerio'da düzenlenen 1992'deki Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma konulu konferansta, "sürdürülebilir kalkınma" kavramı ortaya atılmıştır. Bu kavram çerçevesinde, doğa ile uyum içinde çevreye minimum zarar verecek yeni bir ekonomi anlayışı geliştirmek, gelir adaletsizliğini azaltmak, yenilenebilir kaynakların geliştirilmesine ve yaygınlaşmasına destek vermek gibi hedefler belirlenmiştir.

Fakat sürdürülebilir kalkınma yaklaşımı, kolaylıkça görülebileceği üzere kapitalizm için yeni bir pazar sağlamıştır. Son yıllarca ortaya çıkan ve giderek ülkemizde de rağbet gören yeşil kapitalizm (*green capitalism*), sürdürülebilir yaklaşımları benimseyerek, çevresel duyarlılıklar üzerinden pazar sahasını genişletmektedir. Yeni ve "daha ekolojik" ileri teknoloji ürünlerle pazara yeni mallar arz etmekte, organik sebze meyve, doğal yiyecekler, ekolojik gibi yeni ekolojik trendler yaratarak kendini geliştirmektedir.

Minberin Çevreciliği

Hutbelerde çevre konusunun ele alınışına olgusal olarak baktığımızda, karşımıza bu tarifler açısından karmaşık bir tablo çıkmaktadır. Son on yılda İstanbul Müftülüğü tarafından yayınlanan cuma hutbelerini analiz ettiğimizde, bir yere kadar tam anlamıyla insan-merkezci-reformist çevrecilik anlayışı, yani hükümet politikaları ve ekonomik sistemin talepleriyle örtüşen hutbeleri görürken, yakın tarihlerde, minber kendisini neredeyse “epistemik kopuş” olarak bile adlandırabilecek bambaşka bir pozisyonda konumlandırmaktadır. Bu zihniyet değişimi, ilerleyen sayfalarda incelenecektir.

Diyanet’in hutbelerinin doğa tanımlaması, Allah tarafından önceden konulmuş bir düzen içerisinde işleyen eksiksiz bir ekolojik makine, Newtonyen bir dünyadır. Konu, şu şekilde zikredilir:

“Yüce Allah, insanın da içinde bulunduğu âlemi canlı ve cansız varlıklarıyla birlikte bir düzen ve denge içerisinde yaratmıştır. Canlıların hayatlarının sürdürülebilmesi için bu düzen ideal olup onda herhangi bir eksiklik söz konusu değildir” (İstanbul Müftülüğü, 2005a).

Bu eksiksiz düzen, tüm eczası ile insan emrine tahsis edilmiş, tüm varlıklardan ayrı olan insanoğlu insanın kullanımına tahsis edilmiştir. Farklı hutbelerde bu yaklaşım sürdürülür:

“Bütün yaratılmışların en mükemmeli olan insanı diğerlerinden üstün ve hâkim bir konumda yaratmıştır... ..Bütün mahlukatın, insanın hizmetine verildiği bir gerçektir” (İstanbul Müftülüğü, 2002a).

“Her şeyi yoktan var eden Yüce Allah, hiçbir varlıkta bulunmayan özellik ve yetenekleri bir lütuf olarak insanoğluna vermiştir. Ayrıca varlıkların birçoğu, yine onun hizmetine sunulmuştur” (İstanbul Müftülüğü, 2003a).

İnsan doğanın bir parçası değil, doğanın efendisi, ondan üstün ve ona hâkim bir konumda yer almaktadır ve her varlık onun için yaratılmıştır, şeklinde bir anlayış vardır hutbelerde. Fakat, her şeyin insan faydası için yaratıldığını iddia eden bir görüş, insana zarar veren muzır canlıların varoluşu sebebini açıklamakta zorlanacaktır. Bu felsefi sorunu bir yana bırakırsak, açıkça görüldüğü üzere Diyanet’in doğa-içerisinde-insan anlayışından ziyade, doğa-üzerinde-insan yaklaşımına yakın olduğu ve bu sebeple insan-merkezci yaklaşımın felsefi kökenine tabi olduğunu söyleyebiliriz. Althusser’in belirttiği gibi hümanizma ideolojisinin her şeyin merkezinde insan nosyonu, burada karşımıza çıkmakta, ideolojik devlet aygıtı olarak işlemektedir. İnsan doğada ayrıcalıklı konuma bir kez yerleştirildiğinde, artık insan-olmayan (*non-human*) her şey, insana göre anlam bulacak ve insanın türünün yararlanması için bir “kaynak” olarak görülecektir. Bu araçsal yaklaşım çok defa zikredilmiştir:

“Kara ve denizlerde yaşayan binlerce canlı türünden hiç birisi başıboş ve gereksiz yere yaratılmış değildir. Rabbimiz, bunların her birini bizim için, ya bir deva

olması veya bir ihtiyacımızı gidermesi için lütfetmiştir" (İstanbul Müftülüğü, 2002a).

"Havaya, suya ve gıdaya ihtiyacımız olduğu gibi, ağaçlara, ormanlara ve yeşil alanlara da ihtiyacımız vardır" (İstanbul Müftülüğü, 2004a).

"Yararımıza sunulan her nimet, aynı zamanda Allah'ın sorumluluğumuza verdiği bir emanettir. Şüphesiz çevre de bunların arasındadır" (İstanbul Müftülüğü, 2005a).

Doğa, emrimize ram edilmiş bir emanettir. Burada, aslında emanet edilmek ile emrine verilme arasındaki çelişik anlam da göz ardı edilmektedir. Yine bu çelişkiyi mevzu bahis etmeden geçerek, "Hutbelere göre emrimize verilmiş olan doğa nedir?" sorusuna eğilelim. Doğa, ihtiyaçlarımızı karşılamak üzere dizayn edilmiş bir kaynaktır, bizim ve gelecek nesillerimizin faydasına sunulmuştur. Fiziksel ve ekonomik bir araç, koruyucu bir mekân, rekreasyonel amaçlar için kullanılacak bir alan yahut tefekkür ve temaşa için var olan bir fon vazifesi gören doğa, aynı zamanda "ulusal bir değerimiz"dir. Doğaya araçsal yaklaşım, ayetlerle de desteklenmiştir:

"Doğrusu biz sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim kaynakları sağladık"³ (İstanbul Müftülüğü, 2002a).

"Hâlbuki canlılar, sadece bize ait değildir. Bizden sonra gelecek nesillerinde bunlarda hakları vardır" (İstanbul Müftülüğü, 2002a).

Yine bu dönemdeki hutbelere göre Doğa, ekonomik ve rekreasyonel faydalara sahip ulusal bir değerimiz olması hasebiyle korunmayı hak etmektedir ve çevre bilincine sahip olmak, "cennet vatanımızı korumak" şeklinde bir vatanperver algı içerisinde sunulmaktadır:

"Teneffüs ettiğimiz havadan içtiğimiz suya, okuduğumuz kitaptan yazdığımız kaleme kadar birçok alanda ağaçların varlığını görüyoruz. Toprağın erozyon yoluyla denizlere dökülmesini ormanlar önler. Ormansız yerlerde şiddetli yağmur nedeniyle can ve mal kayıpları olur" (İstanbul Müftülüğü, 2004a).

"Rengârenk çiçekleri, yeşillikleri, tertemiz havası, suyu ve cıvı cıvı öten kuşlarıyla tabiat, ruhumuzu dinlendirmektedir. Ağaçlar ve ormanlar bir ülkenin zenginlik kaynağıdır. ...Cennet vatanımızın çölleşmesine seyirci kalmayalım" (İstanbul Müftülüğü, 2004a).

"Çevreyi kirleten, doğal zenginlikleri sorumsuz ve ölçüsüzce kullanan kimseler, dolaylı olarak diğer insanlara zarar verir" (İstanbul Müftülüğü, 2006).

3 Kur'an-ı Kerim, Araf, 7/10. Alıntılanıldığı yer (İstanbul Müftülüğü, 2003a). Bu bir ayet olmasına rağmen, ayetin kullanıldığı bağlam, çevirideki sözcük seçimleri gibi faktörler sebebiyle analize dâhil etmeyi uygun gördüm. Görüleceği üzere, hutbelerde kullanılan ve sürekli tekrar edilen belli başlı ayetler vardır. Çevre sorunu, bu ayetler bağlamında kodlanılır sürekli. Hâlbuki Diyanet'in paradigmasını değiştirdiği 2007 sonrası hutbelerde kullanılan ayetler, bunlardan farklıdır. Bu da ayetlerin seçiminin ve bağlamının önemini göstermektedir.

Hutbelerde ifade edilen anlayışa göre, yaşamımız için Allah tarafından bize ve cennet vatanımıza lütfedilmiş doğa, maalesef ki çağımızda kirlenmekte ve dengesi bozulmaktadır. Çağdaş sorunları gündeme getiren hutbelere göre en önemli problemlerimizden biri, doğal dengenin bozulmasıdır.

“Çağımızın en önemli problemlerinden biri, çevre kirliliğine bağlı olarak doğal dengenin bozulmasıdır” (İstanbul Müftülüğü, 2006).

Fakat çağdaş küresel bir sorunun bir hamlede milli ölçüğe indirilmesi dikkat çekmektedir. Küresel olanla yerel olanın ilişkisi sorusunu yine bir kenara bırakıp milliyetçiliğin yukarıda bahsettiğimiz burjuva devlet ideolojisi içindeki yerine ve ideolojik aygıtı tezahürüne dikkat çekmek istiyorum. Ayrıca muasır medeniyetlerdeki çağdaş sorunlara duyarlı ve fakat kozmopolitanizm tuzağına düşmeden operasyon yapan hutbe aygıtı, Cumhuriyetin başlangıcından beri, egemen yönetsel devlet aygıtının niyetleriyle paralellik arz ettiği de görülmektedir.

Çevresel sorunlar hutbelerde kuru ve pedagojik bir dil ile sunulmakta, bu çağdaş sorun üzerinden dinin alanını genişletebilecek manevi bir teolojik öğreti geliştirebilmenin imkânı varken, bu imkânı basitçe sorumluluklar, ödevler, haklar bağlamında inceleyerek oluşturduğu deontolojik etik sebebiyle etki gücünü sınırlamaktadır. Önermiş olduğu rasyonalist, reformist çözümler, köklü bir ahlak geliştirmeye imkân sağlamamakta, doğanın akılcıca kullanılmasını salık veren, yeşil-kapitalizmin yeni sömürü sisteminin ilişkilerini, yeni-üretim ilişkilerini ideolojik dinsel bir aygıt olarak yeniden üretmektedir. Var olan sistemi değiştirmeye yönelmeden, aksine rasyonel müdahalelerle yeniden üretilmesi ve sürekliliğinin sağlanması amacıyla hizmet eden bu ideolojik dinsel aygıt, basit, gündelik çözümlere ve sığ bir çevrecilik anlayışıyla üretilmiş ödevlere dayalı bir çevrecilik geliştirmektedir. Hutbelerde, rasyonel araçsal kaygılardan hareketle, kaynak korumacı bir anlayış sergilenmeye başlamıştır:

“Dünyamızın yer altı ve yer üstü kaynaklarından istifade ederken kesinlikle israf etmemeliyiz... ..Sorumsuz biçimde tahrip etmek, tüketmek değil, büyük bir sorumlulukla hareket etmemiz gerekmektedir”(İstanbul Müftülüğü, 2002b).

“Ülkemizi, şehrimizi, kasabamızı, mahallemizi, cadde, park, ve sokaklarımızı, evlerimizin önlerini ve piknik yerlerini temiz turalım. Çevremizi sigara izmariti, çekirdek kabuğu ve atıklarla kirliletmeyelim” (İstanbul Müftülüğü, 2004b).

Yukarıda belirtildiği gibi, çevre bilinci ödevler ve haklar bağlamında ifade edilmiştir:

“...İnsanlara, canlılara, tabiat ve çevreye karşı dinimizin emrettiği görev ve sorumlulukları yerine getirmenin bir ödev olduğu unutulmamalıdır” (İstanbul Müftülüğü, 2004a).

“Havayı, suyu ve toprağı kirliletmek, çevreye zehirli atıklar bırakmak da birer kul hakkıdır” (İstanbul Müftülüğü, 2005b).

Diyanetin çevrecilik tasavvuru, kaynak korumacı yahut onarımcı-reformist anlayışla sınırlıdır. Yaşam tarzını, evren tasavvurunu ve hayat felsefesini değiştirmeden gündelik hayat içerisinde yapılacak küçük değişikliklerle kotarılabilecek, manevi bir duygu ile değil de, ekonomik ihtiyaçlar, sosyal haklar bağlamında ele alınan çevre sorumluluğunun kaynakları akıllıca kullanarak çözülebileceği düşünülmektedir. Doğa ile ilişki, sorumluluk, koruma, ödevler, görev gibi kavramlar aracılığı ile zikredilmekte, böylece doğa ile dışsal bir ilişki kurulmaktadır. Zaten hutbelerin tarihlerine dikkat edilirse, çevre ile ilgili hutbelerin Haziran ayında irat edildiği görülecektir. 5-11 Haziran'ın Çevre Koruma Haftası olması nedeniyle, çevre konusu da özellikle bu haftada ele alınmakta, yani samimi bir ilgiden ziyade haftanın önemine dair yapılmış mutata bir konuşma olarak icra edilmektedir.

Fakat ilginçtir ki hutbelerin çevre sorununu ele alışı, 2007 yılında âdeta sihirli bir değnek değmişçesine değişmiş; Diyanet, sıg ekolojizm denen insan-merkezci-korumacı anlayıştan daha derin bir anlayışa, derin ekolojik yaklaşıma, yakın sürdürülebilir bir çevrecilik düşüncesine geçmiştir. Haziran 2007'de okunan hutbede neredeyse Cumhuriyetin başından beri yerleşmiş olan insan-merkezci anlayış bir anda tersine çevrilmiş, hutberlerde tekrar edilmesi gelenek olmuş ayetler yerine bambaşka ayetler tercih edilmiştir.

“Varlıkları manevi yönden ve yaratılıştan kutsal görme, İslam çevreciliğinin manevi temelini oluşturur. ‘Görmez misin ki; göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların bir çoğu Allah’a secde ediyor’[Hac, 22/18]. ‘Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi birer topluluktur’ [En’âm, 6/38]. Bu ayetlerden anlaşıldığı gibi kâinattaki tek varlık insan değildir. İnsanın diğer varlıklar karşısında sorumluluğu vardır. Peygamber Efendimizin şu hadisi, insanın bu sorumluluğunun inceliklerini ortaya koymaktadır: ‘Otu bol yerlerde yolculuk yaptığınızda otlardan istifade etmeleri için hayvanlara (develere) imkân verin. Gece mola vereceğiniz zaman, yoldan ayrılıp bir kenara çekilin. Zira yol hayvanların geçeceği ve böceklerin geceleyeceği yerdir’ [Müslim, “İmâre”, 178]” (İstanbul Müftülüğü, 2007).

Görüldüğü gibi bu hutbede doğanın insana olan faydasını yeniden anlatılmaya başlanmamış, tam da derin bir anlayış içerisinde, doğanın kendinde ve kendi için değerli ve kutsal olduğunu söyleyerek ve ilk defa bir eko-teolojik ahlakın temellerinden bahsederek, İslam çevreciliği tabiri gündeme getirilmiştir. Daha önce sürekli tekrarlanan “emrine verilme” ayeti yerine bu sefer, gökleri, ağaçları, hayvanları, Allahın ilahi-ontolojik yüceliğinin şemsiyesi altında eşitlenmiştir. Hayvanların ve kuşlarında birer topluluk, birer ümmet olduğunun belirtilmesi ile onları basitçe birer kaynak statüsünden çıkarıp insan gibi, Yaratıcı'nın bir kulu seviyesine çıkartılmıştır. Zikredilen hadiste de önceki dışsal ve soğuk, hizmet alanın hizmet verenden daha iyi faydalanması için hizmet vereni koruması ekseninde kurulmuş, ast-üst ilişkisine dayalı merhamet eden ve koruyan insan algısından; en az bir insan teki kadar dikkate alınması gereken diğer canlıların, hem de basitçe, binek hayvanları değil, böcekler ve karıncalara kadar tüm canlıların nazar-ı itibara alınması gerekliliğinin altı çizilmiştir.

Daha önceki yıllarda gördüğümüz gibi hümanist ideolojinin hâkim olduğu insanın ayrıcalığı ve üstün konumu, burada bir anda tepetaklak edilmektedir.

“Doğal hayatın ve çevre kirliliğinin temel sorumlusu insan faaliyetleridir” (İstanbul Müftülüğü, 2007).

“Evet... İnsanoğlu çok zalim, çok nankör. Çünkü bütün canlılar içinde, israfta sınır tanımayacak kadar aşırı derecede tüketebilen tek varlık insandır” (İstanbul Müftülüğü, 2008).

İnsan-merkezciliği rafa kaldıran bu yeni hutbelerde, eskiden sıkça tekrarlanan “musahhar kılınma” ayetini de yeniden ele alarak, bu ayetin yanlış yorumlandığı 2008’de ki hutbede belirtiliyor.

Ayrıca, bu senelerden itibaren hutbelerin dilinin değiştiği de gözlemlenebilir. 2007’de ilk kez “ekoloji” kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Bundan sonra hutbelerin eski, kalıplaşmış dili değiştirilerek yeni konulara yeni bir dil ile girilmeye başlamıştır. Bu tarihlerden sonra artık, çağdaşlaşma ülküsüne karşı biraz daha mesafeli durmaya başlanmış ve günümüzdeki sorunların modern zihniyetin sorunları olarak tanımlanıp, dini ve maneviyatı bir kurtuluş vesilesi olarak öne süren açıklamalar yapılmaya başlanmıştır. Kullanılan dil, eskiye nazaran bir ölçüde felsefi derinliği olan bir dile evrilmiştir. Bundan sonra; “bilim”, “teknoloji”, “etik”, “modern hayat”, “sanayi”, “ilerleme”, “tüketim toplumu” gibi kavramlar metinlerde zikredilmeye başlamış, dahası çoğu zaman olumsuz bir kontekste anılmışlardır.

“...Bunlar, sadece teknolojik gelişmelerin ve modern hayat tarzının insanı mutlu edemediğini, madde ve mana arasındaki dengenin bozulduğunu göstermektedir” (İstanbul Müftülüğü, 2010a).

“İnsanlık tarihinde bu kadar güçlenen inkârcı ve materyalist hareketlerin günümüz dünyasında ne kadar tahripkâr olduğunu, gelişmemiş ülkeler yanında “ileri” denen ülkelere bile ne ağır bedeller ödettiğini görmekteyiz” (İstanbul Müftülüğü, 2010a).

Daha önceki hutbelerde görülen ilerlemeye, kalkınmaya olan teşvik, burada tam tersine dönerek ileri ülkelerin sebep olduğu ekolojik sorunlara dikkat çekilmektedir. Dahası, hutbelerde, tüketim toplumu eleştirisi gibi entelektüel konular, akademik çalışmalar bağlamında zikredilerek ekolojik sorunun ciddiyetine farklı bir jargonla vurgu yapılmaktadır.

“Günümüzde sanayi ve kozmetik atıklarının hiçbir önlem alınmadan çevreye atılması gibi yanlış işlemlerle doğal zenginliklerimiz ve çevremiz tahrip edilmekte, doğal denge bozulmaktadır” (İstanbul Müftülüğü, 2009).

“Yabancı bir enstitünün yayımladığı bir raporda, aşırı tüketimin “dünyayı tükettiği” ifade ediliyor.... ‘Dünya Doğal Hayat Fonu’ adındaki bir kurumun doğal kaynaklar üzerine yaptığı bir araştırma raporu, günümüzdeki tüketim çılgınlığının, dünyanın sonunu hazırladığını bildiriyor; son otuz yılda dünya üzerindeki doğal

kaynakların üçte birinin insanlar tarafından tüketildiği ifade ediliyor” (İstanbul Müftülüğü, 2008).

Minber, artık kendinden daha emin konuşmakta, Batı kültürünü eleştirme görevini üstlenmekte, cumhuriyetin kurucu idealleri olan sanayi toplumu, ilerleme, modernlik, bilim, teknoloji gibi kavramlara tabir-i caizse dudak bükmemektedir. Yine eski tarz-ı lisanına mugayir olarak, daha maneviyat yüklü, daha coşkulu konuşmakta, kurucu ideallere karşı, unutulmuş olan dine yönelik Mesihsel bir çağrı yapmaktadır.

“Bizler, âlemlere, yani canlısıyla cansızıyla bütün varlıklara rahmet olarak gönderilmiş bir peygamberin ümmetiyiz. Böyle bir peygamberin ümmetine de ancak bütün varlıklara rahmetle yaklaşmak yaraşır; yıkmak, yakmak, yok etmek değil; yapmak, yaşatmak yaraşır” (İstanbul Müftülüğü, 2007).

“İman varsa, imkân da vardır. Hatırlayın: Âlemlere rahmet olarak gönderilen Efendimiz de cehaletin ve zulmün en yoğun olduğu bir ortamda gelmişti. Bir kişiydi. Hira’da hayat damarları kurumuş insanlığı diriltmek üzere görevlendirildiğinde sevgi ve merhameti öğretti insanlığa... Rahmet olup yağıdı tüm mahlu-kata...” (İstanbul Müftülüğü, 2010a).

“Hz. Peygamber Medine şehrini, günümüzde “kent etiği” denilen ilkeler ve erdemlerle donattı; Bir yeri İslam şehri saymak yetmez. Bunun için bilgisiyile, irfanıyla, ahlakıyla, adabıyla, estetik anlayışıyla İslam kavramının içini dolduran değerlerin şehirde yaşayanların kişiliklerine, davranışlarına, insan ve çevre ilişkilerine sinmesi gerekir” (İstanbul Müftülüğü, 2010b).

Görüldüğü üzere, belirli bir tarihten sonra hutbelerin dilinde keskin bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimin analiz edilmesinin, din-ekoloji-devlet ilişkisine dair bir takım kavrayışlar geliştirmemize imkân sağlayacağı kanaatindeyim.

İdeolojik Dinsel Aygıtın Pratiği Olarak Cuma Hutbelerinde Çevre Konusunun İşlenişi Üzerinden Bir Analiz

Althusser’in ideolojik aygıtları, ekonomik pratiğin şemsiyesi altında genellikle bir araya gelerek koordine çalışmalarına rağmen, her bir aygıt kendi otonomisine sahiptir. Dinsel aygıt, yönetsel aygıt ile her ne kadar işbirliği içerisinde olsa da iki aygıtın da birbirlerinden farklı, birbirleri ile çelişen tavır ve pratikleri vardır.

Cumhuriyet dönemi boyunca, dinî bir pratik olan hutbelerde görülen temel stratejinin en belirgin özelliği, Kemalist-Aydınlanmacı söylemle ters düşmemeye özen göstermesi, onla çatışmamaya dikkat etmesidir.

Hutbelerde, bir yandan resmî siyasal söylemin tezlerini hedef alan içerikten ve söylemlerden uzak durmaya çalışmak, öte yandan resmi söylemin genel dinî algıya ters düşecek müdahalelerine ve tanzimine engel olmaya çalışmak ve heterodoks yapılar

tarafından meşruiyetine yapılan saldırılara karşı durabilmek gibi bir dizi hassasiyete özen gösterilmektedir. Başka bir ifade ile DİB, bir yandan yönetsel aygıt tarafından dinin dışlanmasını engellemek, bir yandan dinin meşru ve asıl temsilcisinin Diyanet kurumu olduğu algısını benimsetmek, öte taraftan heterodoks ve radikal gruplara karşı kamuoyu oluşturmak ve bir de “resmi söylem”in din algısı ile geleneksel halk dindarlığını uzlaştırmak gibi birçok tehlikelerle dolu mayınlı bir alanda mevcudiyetini sürdürmek durumunda kaldığı gözlemlenebilir. Tüm bunlarla dinamik bir ilişki içinde olan DİB, kendisine has özgün bir zeminde varlığını idame ettirme gayretindedir. Bu sıkışmışlık içerisinde, bunlarla birlikte ve bunlara karşı taktiksel ve stratejik yöntemler geliştirmektedir. İhtar Gözaydın’ın da belirttiği üzere, Cumhuriyet tarihi boyunca, Türkiye Devleti’nin ideolojik bir araç olarak benimsediği kurumlardan biri olan Diyanet İşleri Başkanlığı, tüm diğer yapılarda olduğu gibi kendisini biçimlemeye çalışmış olan iktidarlara bir yandan kendi dinamiklerini üretmiştir (Gözaydın, 2009, s. 305).

Diyanet, gerilimli alanlardan kaçınarak, resmî söylemin boş bıraktığı alanları doldurmak ve bu boşlukları alabildiğince işleyerek dinî söylemin otantikliğini yeniden üretmek gayretine girişmiştir. “Resmî söylemin boş bıraktığı alanlar” aslında yönetsel aygıtın Diyanet’e terk ettiği konuları oluşturmaktadır ki, bunların sınırı yasal olarak da çizilmiştir. Örneğin, din işlerinden sorumlu kurumun adının Umur-u Diniye mi yoksa Umur-u Diyaneye mi olacağı konusunda mecliste geçen bir tartışma da Samih Rifat’ın argümanı, Diyanet’e bırakılan alanların anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Şöyle der Rifat:

“Din kelimesinde iktisadiyat, içtimaiyat, inzibat, tedrisatın cümlesi dâhildir. Bunların her biri hükümetin munkasım olduğu şubelere taksim edilmiştir. Meydanda kalan yalnız ibadat, itikadat, itfaya (fetva verme) ait olan ahkamdır ki Umur-ı Diyaneye Riyaseti’ne aittir. Ve diyanet kelimesi tamamıyla bu manaya mevzudur” (Kara, 2008, s. 63).

Ayrıca anayasaya 1965 ve 1982 yıllarında eklenen maddelerde de Diyanet İşleri’nin görev ve sorumlulukları belirlenip söz sahibi olabileceği alanların sınırları çizilmiştir. 1965 tarihli ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kurulu ve Görevleri Hakkında Kanun’a göre; Diyanet’in görevleri: “İslam inançlar, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek olarak belirtilmiştir. 1982 yılındaki yeni maddeye göre; “Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunda gösterilen görevleri” yerine getirir.

Diyanet’e “İlmihal Müslümanlığı” alanının tanzimi konusu tahsis edilmiş, diğer konular da ise devletin resmî söylemini aynen tekrarlaması istenmiştir. Diyanet’in genel amacı, hurafelerden arınmış dinî bilgi ve kültür verme ve dinin devlet, Cumhuriyet ideolojisi ve inkılaplarıyla bir şekilde uzlaştırılmasıdır (Kara, 2008, s. 77). O halde, hutbelerin tarihsel gelişimi ve içeriğinin şekillenmesinde üç saik rol oynamıştır diyebiliriz:

(1) *Radikal İslam'ın reddi*: Heterdoks gruplardan kaynaklanabilecek her türlü olumsuzluğun, özellikle yönetsel aygıtın din üzerine yönelebilecek gazabına mani olma amacına matuf olarak radikal İslam'la savaşılmış, kendi meşruiyetini sağlamlaştırma gayretine girişmiştir.

(2) *"Volk İslam"ın tadil ve tanzimi*: Başından itibaren hutbeler yoluyla Diyanet, halk arasında yaygın hurafelerin ve mitik inanışların tasfiye edilmesine gayret göstermiş, bunların modernite ile uyuşmayan taraflarını rasyonel kitabi bir zeminde fıkı-Sünnilik ekseninde tadil ve terbiye etmeyi vazife edinmiştir. Aydınlanmacı-Pozitivist-Seküler resmi söylemin hoşlanmadığı "volk İslam"ı (Mardin, 2010, s. 149). Cumhuriyetin aydınlarının arzu ettiği dini formasyonla yer değiştirmeye çalışmıştır. İsmail Kara, meseleyi daha da açarak şöyle demektedir:

"Diyanet'in dinin algılanma ve yaşanma tarzı üzerinden halk dindarlığı ile bu tür dindarlığı besleyen cemaat ve tarikatlarla karşı yürüttüğü mücadele, aslında Diyanet'le veya Cumhuriyet'le başlamış bir şey değildir. Bunun köklerinin 19. ve 20. yüzyıl Müslüman aydınlarında aramak gerekir. 19. yüzyıl pozitivizminin, Protestanlığın ve yeni Selefilik'in esas iddialarını ve tortularını taşıyan bu bakış açısını, bugün bile halk dindarlığı üzerinde bir baskı ve dönüştürme aracı olarak kullanıldığı/ kullanılmaya icbar edildiği görülmektedir" (Kara, 2008, s. 79).

(3) *Siyasal aygıtın boşluklarını doldurmak*: Hutbeler, gerilim hattından kaçınmak ve aynı zamanda kendine bir yaşam alanı açmak amacıyla, siyasal aygıtın doğrudan orada olmadığı alanlara yoğun bir ilgi göstermektedir. Alkol sorunu, kumar, aile içi yardımlaşma, misyonerlikle mücadele gibi konularla birlikte, konumuz olan çevre sorunu da bu metruk alanlara örnektir.

Diyanet'in bu küçük alanlar üzerinden kendine bir yaşam alanı oluşturduğu iddia edilebilir. Ankara'nın görmek istediği Diyanet kavramının tasallutundan azade olan bu alanda, Diyanet kendi manevra alanını oluşturmaktadır. Fakat görüldüğü üzere, başından itibaren konunun önemini kavrayamayan Diyanet, çevre sorunu üzerinden esaslı bir eleştiriye girişememiş, gelecek yüzyıllarda felsefi-kelami açılımlara kapı aralayabilecek teolojik bir tenkide girişmemiştir. Bahsi geçen hutbelerde görüldüğü üzere, yönetsel aygıtla ve pazarla tamamen uyum içerisinde. Ayrıca dinsel duygu atmosferinin iyi kurgulandığı, yönlendirici ve ikna edici bir üsluptan ziyade, soğuk ve yapay bir dille, ilkel ve basit analogilerle, ödevler, zorunluluklar, bağlamında konuyu ele almıştır.

Fakat yukarıda gördüğümüz gibi Diyanet, hutbelerdeki dilini belli bir tarihten itibaren keskin bir şekilde değiştirmiş, resmî ideolojinin kurucu ideallerine ters düşecek bir anlayış geliştirmiş, öncesinde göremediğimiz yoğunluklu manevi dili kullanma çabasına girişmiştir. Diyanet, kendine ayrılan bu küçük alanın önemini belki de farkına vararak, çevre konusu üzerinden dinin alanının genişletilebileceğini, çağın sorunlarına hayat vermek için dinin Mesihsel geri dönüşünün bu yolla mümkün olabileceğini

düşünmüş, resmi söylemin kendine bıraktığı alanda kendisine bir “yaşama alanı” yaratma gayretine girişmiştir. Dini ideolojik aygıt konu üzerinde özerk konumu güçlendirmektedir. Batı’da kilisenin bu konu üzerinde ihtimamını da örnek alan Diyanet, hutbelerde ortaya koyduğu üzere, kendi minimal alanında gelenek, resmi ideoloji ve radikalizmin sıkıştırılmaları yanında çevre sorunu üzerinden kendisine bir “yaşam alanı”, güçlenebilmek için ayağını basacağı güçlü bir zemin bulabilmiştir.

Sonuç

Cuma hutbeleri, Althusser’in ideoloji kuramı bağlamında, ideolojik devlet aygıtı olarak ele alınabilir. Althusser’in verdiği kilise örneğinde olduğu gibi, Diyanet; zaten hep özne olan bireyleri, Mutlak Özne ve Devlet adına, özne olarak çağırır. Bu suretle Diyanet, devlet aygıtlarının asli vazifesi olan; milliyetçilik, hümanizm, kapitalizm gibi burjuva değerlerinin ikame edilmesinde aşırı-belirlenimin bir ögesi olarak yerini alır.

İdeolojik aygıtlar ve baskı aygıtları, en nihayetinde eşgüdümlü çalışmalarına rağmen, her aygıt kendi otonomisine sahiptir ve aygıtlar birbiri ile çelişebilir. Analizimizde ortaya konduğu gibi, çevre mevzuunda ilkin Aydınlanmacı-Kemalist kurucu felsefe ile aynı minvalde olan hutbeler, belirli bir kırılma döneminden sonra bu aydınlanmacı, Newtonyen çerçeveden uzaklaşarak, daha doğa merkezci zaviyeden sürdürülebilir kalkınmacı bir ekolojik yaklaşıma evrilmiştir.

Hutbelerde çevre konusunun mevzubahis edilmesinin sebebi ise diğer aygıtların çevre gibi bir takım alanları Diyanet’e terk etmiş olmasıdır. Misyonerlikle mücadele, alkolle savaş, çevrecilik gibi konularda devletin diğer aygıtları doğrudan aktif şekilde iş görmemekte; devlet, bu alanları zımnen Diyanet’e terk etmektedir. Diyanet bu dar alanda, resmi ideoloji, halk İslam’ı ve radikal İslam kısıncında manevralar yapmaya çalışmakta, tam da bu alanlarda kendi mevcudiyetini ve otonomisini sürdürmeye çalışmaktadır. Özellikle Batı’da ve diğer dinlerin ilahiyatlarında geniş yankı bulan ekoloji konusunda da Diyanet 2007’den itibaren daha hassas bir şekilde durmakta, kendine terk edilen alanı sadece kullanmakla kalmayıp bu alanda yeni yaşama imkânları bulmaya çalışmaktadır.

İleride, özelde hutbelerde ve genelde Diyanet yayınlarında, toplumsal cinsiyet, çevrecilik gibi konuların daha fazla ve daha güçlü bir şekilde ele alınacağı öngörülebilir. Kuruluşundan beri, çağın gerçekleri ile yüzleşmek zorunda kalan Diyanet’in, “İlmihal Müslümanlığı” konularından, şehirli ve okumuş cemaatin de artması nedeniyle, daha güncel konulara yöneleceği, bu yönelişin eskiye nazaran daha sahici ve özgüvenli olabileceğini öngörebiliriz.

Looking to Environment from the Perspective of Pulpit: Presentation of the Issue of Environment in Friday Sermons

Metin Demir*

Every week millions of people perform the Friday prayer in Turkey (Acar, 2003). As a means of public communication, the Friday khutbahs, which is an essential duty (fard) of Friday prayer itself" (Baktır, 1998, p. 425; Çakan, 1975, p. 26-27) have a sociological, communicational, pedagogical (Döner, 2004; Suna, 1996) and political importance. Every week, it has ability to reach a great portion of population that most the cutting age communicational technologies cannot achieve. Thus, it is asserted that Friday sermons cannot only be considered to be a part of worship, but they must also be understood in terms of politics, ideology, and philosophy. Sermons represent one of the most common and concrete example of the metaphysic of present by depending the presence of the sermon giver in order to warrant the veracity of what is talking about. The sanctity of Logos or spoken words, which comes from a Logo-centric tradition, is the hidden cause of concern and confidence in sermons.

Apart from this philosophical base, Friday sermons have always played a political role in Islamic tradition (Baktır 1998, p. 425). Political authorities have used it as a means of legitimization and the Muslim public has obeyed the power of to those whose names are made reference in the sermons (Baktır, p. 426). After the fall of the Ottoman Empire, the secular Turkish Republic has impinged on the deliverance of sermons and has used them for its own purposes. Several different issues targeted by the modern Republic include: militarism (Akseki, 1937, p. 200; Usta, 2005, p. 225), economic development (İstanbul Müftülüğü, 2004d), and patriotism (Akseki, p. 307, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981, p. 497; Vahid, 1928, p. 29, İstanbul Müftülüğü, 2003b) along with the foundational ideals of the Republic such as the importance of scientific and technological advancements (Vahid, p. 138) and technological development (Akseki, p. 7) or the value of the regime (İstanbul Müftülüğü, 2004c). As it can be seen sermons that generally handle apolitical issues, but sometimes become a directly articulated political discourse.

* M. A. Student, Istanbul Sehir University, Department of Cultural Studies
Correspondence: vmetindemir@gmail.com

This paper focuses on a seemingly apolitical matter, i.e. the presentation of the issue of environment in sermon topics. The issue is seen as inessential at first glance, but it is claimed that ideological operations especially appear in these supposedly trivial issues. As mentioned, the use of political issues such as, militarism, and patriotism is obvious; what this paper seeks to explore is the ideological operation at work in sermons through the issue of environment and by doing so it is aimed to develop a degree of insight toward the relationship between the state- religion and ecology. It is asked how the state and religion interact with each other and violate one another's sphere of jurisdiction by means of environmental crises. To explore this issue, a certain definition of ideology is necessary. Since there are dozens of versions that may be used (Eagleton, 1996), Althusser's concept of ideology and ideological state apparatuses is espoused here. This preference is simply an operational manner. Thus, the question is whether Friday sermons may be evaluated as being ideological apparatuses in Althusserian understanding?

The Althusserian theory of ideology is a variant of Marxism (Muck, 2003, p. 183). Its difference stems from its taking the texts by young Marx text based on Spinoza, as its foundation rather than Hegel (Tura, 1990, p. 27). Althusser objects to historicism and humanism in the Marxist tradition for the reason that the concept of subject used by Marx does not refer to the abstract consciousness and alienation but rather it is constituted by the very practices of relations of production (Muck, p. 133). Turning away from Feuerbach's notion of alienation and from the Hegelian Notion of humanity that resembles a universal geist, Marx later focused on structural explanation of notions in terms of relation and power of production, economical determinism, superstructure and the state. Althusser calls this changing as "epistemological rapture," that is, Marx passes from ideology to science (Tura, p. 32).

For Althusser, ideology has certain basic features. First, ideology has no history, because it is retained in every social and historical structure (Althusser, 2010, p. 197). Second, it is an indispensable social formation for every society (Lock, 1996, p. 75). Third, ideology represents the imaginary relationship of individuals with their real conditions of existence. Although it is in an imaginary form, it is concerned with materiality, and ideology has a material existence. An ideology always exists in an apparatus and its practice, or practices. This existence is material (Althusser, pp. 92-93), where only a single subject (such and such an individual) is concerned, the existence of the ideas of his belief is material in that *his ideas are his material actions inserted into material practices governed by material rituals which are themselves defined by the material ideological apparatus from which derive the ideas of that subject* (p. 98). Then, Althusser made his heady thesis that ideology interpellates the individuals as a subject (p. 99). There is no ideology except for concrete subjects, and this destination for ideology is only made possible by the subject: *the category of the subject is only constitutive of all ideology insofar as all ideology has the*

function (which defines it) of 'constituting' concrete individuals as subjects. For Althusser, individuals are always already a subject and they constantly acknowledge the rule of recognition. He explains this process of recognition and interpellation in the example of Christian religious ideology (p. 109). Then, he inferred the rule from this example:

The duplicate mirror-structure of ideology ensures simultaneously:

1. The interpellation of 'individuals' as subjects;
2. Their subjection to the Subject;
3. The mutual recognition of subjects and the Subject, the subjects' recognition of each other, and finally the subject's recognition of himself;
4. The absolute guarantee that everything really is so, and that on condition that the subjects recognize what they are and behave accordingly, everything will be all right; Amen '*So be it*' (Althusser, 2010, p. 207).

In the case of Friday sermons, the sermon giver (imam/khāṭib) interpellates attendants as subjects by saying "honorable Muslim" and appropriating them as Muslims. In doing this, he has subjected them in front of the Absolute Subject, and then the mutual recognition of the Subject and subjects takes place. In the course of all these practices, the khāṭib is preaching in the name of God and the state, because he is a state-approved religious official. Hence, it is asserted that Friday sermons can be handled as ideological state apparatuses, because the state speaks to the public through sermons. Ideological apparatuses work for the subjectification of individuals and also appropriate subjects into their due position through their function of over-determination (Sancar, 2008, p. 53). They help to reproduce the existing relation of production and power. There are two different types of ideological apparatuses: Repressive State Apparatuses (such as the army, police, courts et cetera) and Ideological State Apparatuses (such as the media, school, Church et cetera) (Althusser, 2010, p. 17). Although repressive apparatuses constitute a concrete body, ideological ones are retained in diverse areas and these ideological apparatuses function to reshapes our preferences, desires and thereby appropriate us into the web of power relations (Althusser, p. 56, 156). They inject the virtues of a bourgeois state, such as nationalism, economism, liberalism and humanism (p. 59). The world is integrated in to Capital by means of ideological apparatuses (Negri, 1996, p. 57).

After questioning the appropriateness of Althusserian notions of ideology for Friday sermons, it is examined in which perspective Friday sermon represent the problem of environment in terms of environmentalist movements. Therefore, different basic perspective environmentalism is given.

Environmentalism as a political and ideational movement arose after the Second World War (Ceritli, 1998, p. 256). However, there is no single standpoint within the environmental movement. The basic types are presented here:

The eco-centric approach, claims that, nature has a certain number of rights regardless of human consumption, and that humans have no priority or special position over other parts of nature (Keleş, Hamamcı, & Çoban, 2006, p. 294). Eco-socialism, eco-anarchism (Boockhin, 2010), eco-feminism (Salleh, 1997) are all examples of such radical movements that can be evaluated within the scope of an eco-centric approach.

The second type is the anthropocentric approach, which claims that nature has only meaning as soon as it services to the benefit of human. Nature is regarded here as a "source" for human survival. According to this approach, for this and future generations' survival, humanity must exploit natural resources in a reasonable manner. This movement is termed as *conservatist* and *preservatist* environmentalism which gives importance to preserving and renewing natural resources (Vincet, 2006, p. 359). Many European countries designate their policies according to this understanding (Keleş et al., 2006, p. 351).

The third type is sustainable development which seeks to find environmentally non-hazardous technologies and a way in which nature and human purposes can coexist without loss or damage.

If the understanding of environmentalism presented in sermons is examined, it will be seen that the concept of nature is a pre-determined Newtonian machine, which works as an ordered mechanism (İstanbul Müftülüğü, 2005a). This machine is given by God to humans, who are at the top of the hierarchy of living beings, and which is at the disposal (İstanbul Müftülüğü, 2002a, 2003a). Sermons present the human as a being over other parts of nature who is the master of the universe and that everything attains its true value and meaning to the extent of its servitude to humanity (İstanbul Müftülüğü, 2002a, 2002b, 2004a, 2004b, 2005a). Sermons' approach to nature is instrumental, where nature is mentioned as a resource, as a medium to live, as a recreational beauty or as an economic value (İstanbul Müftülüğü, 2004a, 2006). It also reduces global ecological crises to national problems (İstanbul Müftülüğü, 2006). Sermons also have soulless language, which always talks about on duties and responsibilities (İstanbul Müftülüğü, 2005b). As it can be seen the vision of Diyanet on the environmentalism is limited to a restorative-reformist, or source-conservatist, anthropo-centric approach.

As seen, the vision of the Diyanet on environmentalism is limited to a restorative-reformist, or resource-conservatist, anthropocentric approach.

Interestingly however, the discourse used in sermons changed dramatically after 2007. It passed from a narrow human-centrism supported since the beginning of the Turkish Republic to being nature-centrism. From that time on, nature has been represented as a being with its own rights, and not only as a slave of human utility. With this change of discourse, the possibility for the foundation an eco-theological ethics was launched. The conception of human as the master of nature has been rejected and considered as

being destructive and in which humanity is targeted as responsible for environmental crises (İstanbul Müftülüğü, 2007, 2008). Furthermore, the material, technological and scientific developments, which had been earlier exalted, have now been condemned for the reason that they break the natural order. Moreover, a number of intellectual notions became to appear in a pejorative meaning, such as city life, modern life ethics, technology, industrial waste, consumer society et cetera (İstanbul Müftülüğü, 2008, 2009, 2010a). The minbar (pulpit) begins to criticize Western values, and contrary to a previously familiar language, it begins to speak more spiritually and enthusiastically. It begins to make a Messianic invitation to the forgotten aspect of religion which is contrary to the foundational ideals of the Republic (İstanbul Müftülüğü, 2007, 2010a, 2010b).

This change in discourse may point out some important insights on the relation between religion and the state. Althusser states that ideological apparatuses have their own autonomy; they sometimes go hand in hand with other apparatuses and giving birth to contradictions. It has been shown that, whereas the Diyanet, through its sermons, reflects the main characteristics of a Kemalist- Enlightened discourse until a certain time, it obtains its autonomy to make a room for rejoice of religion by means of environmentalism. It is claimed in this paper, that the Diyanet always oscillates between three things: first, it avoids to violating the state's ideals, second, it rejects of heretic-radical Islam, and third, it seeks to rectify folk Islam (Gözaydın, 2009, p. 305; Kara, 2008, p. 77; Mardin, 2010, p. 149). It seeks to make room for itself in this uncanny situation, and in doing so; it chooses certain specific issues that the state leaves to the discretion of the Diyanet (Kara, p. 63), including protecting the environment, family structure, homosexuality, fighting against alcohol and unchastity. As a conclusion, it is put forward in this article, Diyanet, as it can be seen in Friday Sermons since a certain time, strives to rejoice religion and to make a living space for itself.

Finally, it is put forward in this article that the Diyanet, as it can be seen in Friday sermons since a certain time, strives to instill a feeling of rejoice in religion and to carve out a living space for itself.

Kaynakça / References

Acar, E. (2003). Kalelioğlu: *Devletin mesajını cuma hutbeleriyle verdik*. <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/06/13/haberler/h7.htm> adresinden 22.06.2011 tarihinde edinilmiştir.

Akseki, A. H. (1937). *Yeni hutbelerim*. Ankara: İI. Cumhuriyet Matbaası.

Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.

Baktır, M. (1998). Hutbe. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 18, s. 425-428). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Bookchin, M. (2010). *Özgürlüğün ekolojisi, hiyerarşinin ortaya çıkışı ve çözülüşü* (çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Ceritli, İ. (1998). Çevreci hareketin siyasallaşma süreci. *Divan İlmî Araştırmalar*, 2, 255-270.
- Çakan, L. İ. (1975). *Örnekleriyle uygulamalı dini hitabet*. Ankara: Kuşak Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (1981). *Hutbeler*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Döner, M. (2004). *Yaygın din eğitiminde hutbelerin rolü*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji* (çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gözyaydın, İ. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde dinin tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İstanbul Müftülüğü. (2002a). *İslam'ın insana bakışı*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2002b). *Kâinattaki ilahi dengeyi koruyalım*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2003a). *Doğal hayatı korumak*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2003b). *Vatan, millet, devlet... ilelebet*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2004a). *Tabiata ve çevreye karşı sorumluluklarımız*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2004b). *Temizlik*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2004c). *Toplumsal iradenin temsili: Cumhuriyet*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2004d). *Ülkemizi kaldırmak toplumsal bir görevdir*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2005a). *Çevre sorumluluğu*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2005b). *Haklara duyarlı olalım*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2006). *Çevre sorumluluğu*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2007). *Hayvan ve çevre hakkı*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2008). *Su ve israf*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2009). *Çevre bilinci*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2010a). *Çağımızın problemleri*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.
- İstanbul Müftülüğü. (2010b). *Kent ahlakı*. <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/hutbeler> adresinden 20.06.2011 tarihinde edinilmiştir.

- Kara, İ. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mesela olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Keleş, R., Hamamcı, C. ve Çoban, A. (2009). *Çevre politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Lock, G. (1996). Subject, interpellation and ideology. In A. Callari & D. F. Ruccio (Eds.), *Postmodern materialism and the future of Marxist theory* (pp. 69-91). London: Wesleyan University Press.
- Mardin, Ş. (2010). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Muck, R. (2003). *Marx@2000* (çev. Y. Yusufoglu). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Negri, A. (1996). Notes on the evolution of the thought of later Althusser (trans. O. Vasile). In A. Callari & D. F. Ruccio (Eds.), *Postmodern materialism and the future of Marxist theory* (pp. 51-69). London: Wesleyan University Press.
- Salleh, A. (1997). *Ecofeminism as politics: Nature, Marx and the postmodern*. New York: Zed Books.
- Sancar, S. (2008). *İdeolojinin serüveni, yanlış bilinç ve hegemonyadan söyleme*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Suna, M. (1996). *Günümüz cuma hutbelerinin toplumu eğitmedeki etkileri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Tura, S. M. (1990). Bir filozof olarak Althusser, Althusser'i okumak. *Birikim*, 20 (Aralık), 26-36.
- Usta, E. Ş. (2005). *Atatürk'ün hazırlattığı cuma hutbeleri*. İstanbul: İleri Yayınları.
- Vahid, A. (1928). *Türkçe hutbeler*. İstanbul: Amedi Matbaası.
- Vincent, A. (2006). *Modern politik ideolojiler* (çev. A. Tüfekçi). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Şanizade Mehmet Ataullah: Bir Osmanlı Tarih Tasavvur ve Yazımı Örneği*

Halil İbrahim Erol**

Öz: Tarih, muhteva itibarıyla mümkünatın hallerinden oluşmaktadır. Birinci veçhesi, tahakkuk etmiş hallerden; ikinci veçhesi ise bu hallerin kayıt altına alınmasından meydana gelir. Bu zemin, varlık mertebelerinden birine denk düşmektedir. Modern tarih düşüncesinde, bu varlık zemini dâhilinden yola çıkarak tarihe dair bakış açısı geliştirilmektedir. Kadim döneme baktığımızda, bu durumun farklılık arz ettiği görülecektir. Bu çalışmada, XIX. yüzyıl başlarındaki döneme ait bir çalışma olan vakanüvislik yapmış Şanizade Mehmet Ataullah Efendi'nin Tarih-i Şanizade isimli eseri incelenmektedir. XIX. asrın başlangıcında Osmanlı tarih yazıcılığının nasıl bir varoluşsal zemin inşa ettiği ve ne tür bir yazım usulü geliştirdiği meselesi üzerinde yoğunlaşılacaktır. Mevzu, II. Mahmud döneminde yaşamış olan Şanizade'nin tarih eseri bağlamında ele alınarak aydınlatılmaya çalışılacaktır. Mümkün varlıkların hallerinin kayıt altına alınma tarzı ve hadiseleri değerlendirme biçimi, Osmanlı vakanüvis geleneğindeki varlıkbilimsel bakış açısı ve bilgikuramsal yaklaşım üzerinden tahlil edilecektir. Bu meseleler, Şanizade'nin tarih tasavvuru ve tarih yazım usulü çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Yazının temel iddiası Şanizade Tarihi'nin varlıkbilimsel ve bilgikuramsal açılardan almaşık bir değerler dizisine imkân tanımış olduğu yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Şanizade Mehmet Ataullah, Osmanlı Tarih Yazıcılığı, Tarih Tasavvuru, Vakanüvis.

Abstract: As regards its content, history deals with states of the possibilities. One aspect of history concerns events that have actually occurred in the past; while the other involves keeping records of these events. This ground corresponds to one the ranks of being. Modern view of history has emerged out of this ground. In ancient times, however, history was perceived differently. This paper studies vakanüvis Şanizade Mehmet Ataullah's Tarih-i Şanizade (Şanizade's History), a work on early 19th century. Particularly central to this study are (i) the existential background of early 19th century Ottoman historiography, and (ii) the methods of historiography employed. The problem is addressed within the context of the historical work by Şanizade, who was contemporary with Mahmud II. Methods of recording historical events, and of assessing them, are analyzed against that background of the ontological viewpoint and the epistemological approach, dominant at the time in the Ottoman vakanüvis tradition. The issue is discussed within the framework of Şanizade's thought of history and his methods of historiography. The main argument put forth in this study is that Şanizade's History has allowed a range of alternating values from ontological and epistemological perspectives.

Keywords: Şanizade Mehmet Ataullah, Ottoman Historiography, Thought of History, Vakanüvis.

* Bu makale, Halil İbrahim Erol tarafından İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne 2010 yılında sunulan yüksek lisans tezinden derlenmiştir.

** Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
İletişim: halilibrahimerol@gmail.com, Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Kavaklı, Kırklareli.

Atf©: Erol, H. İ. (2012). Şanizade Mehmet Ataullah: Bir Osmanlı tarih tasavvur ve yazımı örneği. *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 33-56.

Giriş

Her medeniyet ve kültür, kendine has bir tarih anlayışı ve tarihyazım geleneği oluşturmuştur. Bu anlamda Osmanlı Devleti, uzun soluklu bir tarih yazıcılığı geçmişine sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu'nda, neredeyse kuruluşundan itibaren, bir şekilde hadiseler kayıt altına alınmıştır. Gazavatnâme, menakıpname ve şehname türünde müstakil birçok eser yazılmıştır. Kanuni devriyle birlikte şehname tarzındaki yazım türü, kurumsallaşmış ve bir müddet sonra, yerini vakanüvislik müessesesine bırakmıştır. 'Vekayî'nüvis' ya da sonraki kullanımıyla 'vak'a-nüvis', Osmanlı merkez teşkilatında devletin, tarihî olayları kaydetmekle görevlendirdiği kişilere verilen isimdir. Kurumsal olarak vakanüvislik, Divan-ı Hümayun dairesinde XVIII. yüzyıldan itibaren ihdas olunan bir memuriyettir (Pakalın, 1983, s. 574-575). Bu kurumun çatısı altında çalışan vakanüvislerin vazifesi, devletçe zabt ve tahriri, kendilerine verilen vesikalari kaydetmek olmuş ve öteden beri vakanüvisler, vekayi ceridelerini kendilerinden sonra göreve gelenlere intikal ettirmişlerdir (Ahmet Cevdet, 1986, s. 3).

Bu kurumun çatısı altında görev alan vakanüvislerle tarih yazımı, imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir. İki yüzyıllık (1699-1924) bir maziye sahip olan bu müessesede, daima bir vakanüvis görevde bulunmuştur. Mustafa Na'îmâ ile başlayan vakayiname tarzındaki tarih yazıcılığı, Abdurrahman Şeref'le sona ermiştir. Arap ve İran tarihçiliğinden belirli ölçüde etkilenen Osmanlı tarih yazıcılığı, nihai anlamda kendine özgü bir gelenek meydana getirmiştir. Vakanüvisler, genel itibarıyla birçok noktada bu yazım kültürüne bağlı kalsalar da kendi özgünlüklerini belirli ölçüde ortaya koyma imkânı bulabilmişlerdir. Muhteviyat ve üslup açısından temelde muayyen bir seyir takip edilmesine rağmen netice itibarıyla vakanüvisin kendi bakış açısına ve üslubuna göre birtakım farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, *Tarih-i Şanizade* adlı eserden yola çıkılarak vakanüvis olarak II. Mahmud döneminde görevde bulunan Mehmet Ataullah Efendi'nin tarih, tasavvur ve yazım geleneği ele alınacaktır.

Şanizade'nin Tarih Tasavvuru

Şanizade Mehmet Ataullah Efendi'nin doğum tarihi hakkında kesin bir tespit yapılamamıştır. Bununla birlikte İstanbul Ortaköy'de doğduğu bilinmekte ve 1770'li yıllarda doğduğu düşünülmektedir (İnal, 1988, s. 111). Bir diğer iddiaya göre ise 1771'den evvel doğmuş olabileceği varsayılmıştır (Zülfikar, 1991, s. 13). Şanizade, Hacı Mehmed Sâdık Efendi'nin oğlu ve Hacı Mustafa Efendi'nin torunudur. Ailenin, Şanizade ismini Ataullah Efendi'nin büyük babası olan Tarakçı Ahmed Dede'den aldığı ileri sürülmüştür. Şânî kelimesi, tarakçı kelimesinin Farsça karşılığıdır (Zülfikar, 1991, s. 13). Şanizade Mehmet Ataullah Efendi, medrese tahsilinin akabinde tarîk-i ilmiyeye intisap ederek ilmiye ruûsu almıştır (Karslızâde, 1314, s. 66). Medrese mezuniyeti sonrası Süleymaniye Tıp Medresesi'nde ve Halıcıoğlu Mühendishanesi'nde ilim tahsiline devam etmiştir

(Zülfikar, 1991, s. 17). Süleymaniye Tıp Medresesi'nden mezun olmasına ve tıp neşriyatına rağmen sarayda veya herhangi bir darüşşifada hekim ya da tıp medresesinde hoca olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır (Zülfikar, 1991, s. 21).

Şanizade'nin ulûm-ı nakliye ve ulûm-ı akliyede, özellikle de tıp, teşrih, hendese ve hey'et gibi ilimlerde nâdirü'l-akrân olduğu umumiyetle kabul görmüştür (İnal, 1988, s. 119). Eğitim hayatı sonrasında, Çorlu Medresesi Müderrisliği, Eyüp Kadılığı, Haremeyn Evkaf Müfettişliği görevlerinde bulunmuştur. (Zülfikar, 1991, s. 20-21). İlimiye sınıfına mensup Şanizade Mehmed Ataullah Efendi (ö. 1826), 1819-1825 yılları arasında vakanüvis olarak görev yapmıştır. Şanizade, diğer birçok vakanüvis gibi kendisinden önceki dönemde eksik bırakılarak yazılmamış olan evreleri kayıt altına alarak eserine başlamıştır. Kendisinden önce aynı görevi deruhte etmiş olan Mütercim Âsım Efendi, II. Mahmud'un cülusuna kadar olan vakaları kaydetmiş, geri kalan on iki yıllık zabıt müveddelerini halefi Şanizade'ye intikal ettirmiştir (Kütükoğlu, 1994, s. 199). Şanizade, eserinde 1808-1821 tarihleri arasındaki vakaları kaleme alabilmiş, sefeli devrine ait vakaları temize çekip yazmaktan kendi görev süresine denk gelen zaman dilimindeki hadiseleri tedvin ve tertibe imkân bulamamış, dolayısıyla 1821-1825 dönemine ait notlarını, Es'ad Efendi'ye devretmiştir (Kütükoğlu, 1994, s. 103-106). *Tarih-i Şanizade'nin yazma halindeki nüshaları, birçok kütüphanede mevcuttur.*¹

Tablo 1.
*Tarih-i Şanizade'nin Yıl ve Ciltlere Göre Dağılımı**

Ciltler	Kapsadığı Zaman Dilimleri	Sayfa Adedi
Cilt 1	1808-1811	8+409
Cilt 2	1811-1818	8+425
Cilt 3	1818-1821	4+216
Cilt 4	1821	4+208

Şanizade, eserini kaleme alırken birtakım farklı kaynaklardan istifade etmiş ve eserinde edebî içerikli birçok alıntıya yer vermiştir. Şanizade, anlattığı hadiselerle açıklık getirmek için alıntı yapma yolunu tercih etmiştir. Bu bağlamda şiir, atasözü ve deyim

1 Eserin basılma tarihi oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Birinci cilt, 1284/1867-68 senesinde İstanbul'da Trabzonlu Bakırcıbaşı Mahmud Efendizade Süleyman Efendi Matbaası'nda; ikinci cilt, 1290/1873 senesinde; üçüncü cilt, 1291/1874'te; dördüncü cilt ise İstanbul'daki Ceride-i Havâdis Matbaası'nda basılmıştır. Son ciltte basım tarihi bulunmamaktadır. Fakat üçüncü ciltte aynı sene basılmış olabileceği ihtimali ileri sürülmüştür. Bk. Yılmaz (2008, s. LXII).

* Yukarıdaki çizelgeden dönemler ve kendilerine ayrılan bölüm hacimlerine bakıldığında Woodhead'in, Lokman ve diğer şehnameciler için "anlatının, yazarın kendi zamanına ne kadar yaklaşırsa o kadar detaylandırıldığı" şeklinde ileri sürdüğü iddiasının burada da kısmen geçerli olduğu söylenebilir. Bk. Woodhead (1983, s. 174-175).

gibi ifadelerin tespiti kolaylıkla yapılabilmektedir. Özellikle şiiirlerin müellifini tayin etmek, yapılacak bir araştırmayla imkân dâhilindedir. Fakat diğer taraftan, tarihî bir hadiseyle ilgili alıntıyı tespit edip gün yüzüne çıkarmak için çok ince bir ustalığa ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne kadar genel temayül eser isimlerini açıkça ifade etmemek olsa da Şanizade, eserinin bazı yerlerinde müellif ismi ya da kitap ismi zikretmektedir.² Buradan yola çıkarak Şanizade'nin kullandığı kaynakları kabaca ikiye ayırmak münasip olacaktır. Eserde temel anlamda yazılı ve sözlü başlıklar altında toplayabileceğimiz iki tür kaynaktan beslenilmiştir. Yazılı kaynaklar kısmı iki başlık altında ele alınabilir. Birincisi devlet kademelerindeki resmi yazışmalardan oluşmaktadır ki eserin önemli bir yekûnu bunlardan oluşur. Diğer yazılı kaynaklar ise daha önceden kaleme alınmış telif eserlerdir.³

Şanizade, tarihe dair düşüncelerini, tarih eserinin mukaddimesinde zikretmekte ve temel anlamda tarihi üç kısma ayırmaktadır:

“Tarih ya vekayi-i hakikiyye-i sâdikanın yahut hikâyât-ı gayr-i vâkıa-i kâzibenin zabt u naklinden ibaret ve bazı tevârih mebnî ale'z-zunûn olmak mûlabesesiyle ‘inne'z-zanne lâ yugnî mine'l-hakkı şey'en’ müddeasınca ekseriya hatâyây-ı akl-ı beşer ve tasavvurât-ı adîmetü'l-vukû-i gayr-i mu'tebere ile muhtellü's-sıhhattir” (Şanizade, 2008, s. 14).⁴

Şanizade'ye göre tarih, gerçekleşmiş olayların doğru bir şekilde kayıt altına alınıp aktarılmasından veyahut gerçekleşmemiş hadiselerin uydurularak yazılması ve intikal ettirilmesinden müteşekkildir. Bunlar, iki uç noktayı teşkil eder. Bir üçüncü kısım ise (ya da ikinciye dâhil edilebilir) şüphe üzerine bina edilen ve zan olması itibarıyla de doğruluk bakımından bir ehemmiyeti olmayan, dolayısıyla insan düşüncesindeki yanlışlar veya itibar edilmeyen ve gerçekleşmesi imkân dâhilinde olmayan tasavvurlarla doğruluğunu yitiren bir tarih aktarımıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse; tarihî bilgi, ya kesin doğru malumattan oluşabilir; ya şüphe barındırabilir (ki bu kısım da nihai anlamda üçüncü olana girer, kendisine itibar

2 İsim zikretmeden kaynak kullanımına örnek olarak *Câbi Tarihi* verilebilir. Câbi Ömer Efendi'nin kaleme aldığı eser, Mehmet Ali Beyhan tarafından neşredilmiştir. Bk. Câbi Ömer Efendi, (2003). Hem yapılan mezkûr çalışmada hem de kaleme alınan başka bir makalede Şanizade'nin Câbi Tarihi'ni kaynak olarak kullandığı ileri sürülmüştür. Beyhan, *makalesinde, Câbi Tarihi ile Şanizade Tarihi'ni mukayeseli olarak ele almış ve kaynak kullanımını metindeki benzerlikler üzerinden delillendirmiştir*. Bk. Beyhan (1995).

3 Çelebizâde Aziz Efendi'nin tarih eserinden, Vâsıf Tarihi'nden, *Meşârik-ı Şerif*'ten *Hadikatü'l- Cevâmi'* isimli eserden, *Tarih-i Na'imâ'dan*, Râşid Efendi'nin tarihinden Âsım Efendi'nin tarih kitabından, *Şecere-i İlahiyye'den*, *Ahlâk-ı Celâlî'den*, *Sahih-i Buhârî'den* ve *Frankfurt Gazetesi'nden Tarih-i Şanizade'de* istifade edilmiştir. Bk. Yılmaz (2008, s. LXXI).

4 “Tarih, doğru hakiki vakaların veya yalan olan gerçekleşmemiş hikâyelerin yazılıp nakledilmesinden ibarettir. Bazı tarihler ise zan/şüphe üzerine inşa edilmesiyile ‘zan asla gerçeğin yerini tutamaz’ ifadesince çoğu zaman insan aklının yanlışları ve itibar edilmeyen gerçekleşmemiş hadiselerin kurgulanmasıyla sıhhatini kaybederler.”

edilemez) ya da tamamen gerçek-dışı olabilir. Mehmet Ataullah Efendi, tarihin tasnifine dair yaptığı taksimatın ardından sanayi tarihinden bahsetmektedir:

“Ve tevarih-i sanayi’ tabir olunur bir nev’ [tür] tarih dahi vardır ki maarif ve sanayi’in icat u ihtirâ’ını havi ve menafi u fevaidi marifet ve tefehhüme bâdi ve mancınık ve âlâtını ve vücûh-i istimâlâtını tahsil ü teallüme müeddî olmak cihetleriyle cümlesinden ziyade kesirü’l- menfaattır” (Şanizade, 2008, s. 14).⁵

Konu itibarıyla günümüzde bilim tarihi çatısı altında incelenen bu alan, Şanizade tarafından “edimsel” açıdan ele alınmıştır. Bu kısma, bu tür muhtevayla ilgili bir mevzunun eklemesi uygun görülmüştür. Burada sanayi tarihinin buluşlarını içeren, faydalarını anlamaya ve birtakım aletlerin nasıl kullanılacağını öğrenmeye yarayan yönere sahip olması hasebiyle diğer tarihlerden daha fazla menfaati kendisinde bulundurduğu ifade edilir. Hâlbuki ileride zikredileceği üzere, sanayi tarihi de umumî tarihler kısmına dâhil edilmelidir.

Şanizade tarihi, özü itibarıyla üç kısmın yanında, muhteviyat olarak da iki bölüme ayırmıştır.⁶ Birinci kısım, tevârih-i mukaddeseden oluşur. Hz. Muhammed’in hayatı, diğer peygamberlerin kıssaları ve evliya menkıbeleri bu kısmı oluşturur. Kaynakları semavî-ilahî kitaplar, peygamberlerin tanıklıkları ve yüce insanların derin ilimleridir. Diğer bir ifadeyle mukaddes tarihlere vahiy, hadis ve keşif ilimleri kaynaklık etmektedir. İkinci kısım ise umumi tarihlerdir. Bunlar ise devletlerin ve onları yönetenlerin durumlarından, millet ve toplulukların yapılarından, geçmişteki işlerden ve olaylardan bahseder (Şanizade, 2008, s. 15). Buradaki sınıflandırma, İslami ilimlerdeki ikili tasnifi çağırıştır. Söz konusu olan taksimatta, ilimler akli ve naklî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Naklî ilimlerde, tefsir ve hadis gibi nesilden nesle aktarılan ilimlere yer verilmiştir. Diğerinde ise insan düşüncesiyle ortaya çıkmış ilimler yer almaktadır. Buna felsefe, mantık ve matematik gibi ilimler örnek olarak verilebilir.⁷ Şanizade, böyle bir taksimatı tarih ilmi-

5 “Ve sanayi tarihleri şeklinde isimlendirilen bir tür tarih daha vardır ki maarif ve sanayinin icat ve benzersiz buluşlarını içermeye; yarar ve faydalarını bilme ve anlamaya sebep olma; mancınık ve aletlerini, kullanım usullerini öğrenme ve bilmeye vesile olma yönleriyle tümünden [diğer tarihlerden] daha çok faydalıdır.”

6 Ahmet Midhat da tarihi, tarih-i mukaddes, tarih-i tabii ve tarih-i medeni olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Tarih-i mukaddes, Şanizade’nin tasnifinde olduğu gibi, son peygambere kadar yaşamış diğer peygamberleri, semavi kitapları, enbiyanın mucizelerini, evliyanın kerametlerini, diğer bir ifadeyle beşeriyetin gücü dışında meydana gelebilecek olayları anlatır. Benzer şekilde Süleyman Hüsnü Paşa, *Tarih-i Âlem* isimli eserinde tarihi, tarih-i mukaddes ve tarih-i temeddün olarak ikiye ayırmaktadır. Tarih-i mukaddes, tarih-i enbiya ve siyer-i nebi şeklinde ikiye; tarih-i temeddün ise, siyasi tarih, edebiyat tarihi ve tabii tarih olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bk. Nakip (2006, s. 56, 83).

7 İslam ilim geleneğinde “bütün ilimler esasta akli ve naklî (dine dayalı) olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir. Bu durum, ulemanın faaliyet sahasını belirlemekte ve yönlendirmekte mühim bir rol oynamış olmalıdır. Bu sahanın seçiminde, ilimlerin gayesi oldukça belirleyici bir amil olarak görülebilir. İslam dünyasında daha ilk dönemlerden itibaren, ilimlerin bir grubu vahiy (dîn), ikinci grubu ise insan zekâsının ve tecrübesinin ürünü olarak düşünölmüş ve vahye dayanan ilimler nesilden nesile aktarıldıkları için, umumiyetle naklî; ötekiler ise akli olarak adlandırılmıştır. Nitekim Osmanlı medre-

ne uyarlamıştır denebilir. Fakat yine de tam bir uyumdan söz edilemez. Çünkü varlıkbilimsel olarak ilahî kaynaklı ilimlerin etrafında teşekkül eden tarih anlatıları ile toplumsal veya siyasal içerik barındıran ve kaynağı insanın gözlem ve araştırmaları üzerine bina edilmiş olan aktarımlardan oluşan umumi tarihlerin, çoğu noktada iç içe geçmesi söz konusudur. Bunlar, nihai anlamda bir bütün olarak tarih anlatımı çerçevesine dâhil edilirler. Fakat dayandığı kaynaklar itibarıyla kısmen de olsa bu tarz bir tasnife makuliyet alanı açılabilir. Çünkü birincisinde doğaötesi dünya mevcuttur ve anlatının merkezini oluşturur. İkincisi ise daha çok görünen dünya ile irtibatlıdır ve doğaötesi öğeleri hemen hemen hiç barındırmamaktadır.

Osmanlı'daki tarih aktarımdaki ana gaye genellikle nasihat ve ibret kavramları etrafında oluşmuştur. Tarih yazıcılığındaki bu amacın Kur'an'daki geçmiş olayların aktarılış sebebiyle örtüştüğü söylenebilir. Kur'an'ın birçok yerinde, geçmişte yaşamış topluluklarla ilgili hadiseler anlatılır ve insanların bunlardan ibret alması beklendiği zikredilir. Mezkûr durum, daha çok ahlaki temelde işlenir. Osmanlı geleneğinde ise işin içine siyasi unsurlar ve meşrulaştırma vasıtaları da girmektedir. Başka bir deyişle hem dinî hem de dünyevi olana yönelik bir aktarım kültürü inşa edilmiştir. Şanizade de eserinin mukaddimesinde tarih aktarımına dair benzer ifadeleri zikreder:

“Tarihin hakikati, pederânın evlâd u ahfadına zamanlarının vukuat ve hadisatını havas-ı müstereke-i beni âdeme onlar münafi olmadıkları halde karnen ba'de karnin ibret olmak için bi-hakikatihim nakl ü hikâyetleridir. Şu kadar vardır ki hakikat-i mezbure her bir karn mürurunda suret-i imkân ve kabiliyetinin bir derecesini fevt ve izaa ederek böyle gittikçe mu'telletül- akîbe olur” (Şanizade, 2008, s. 15).⁸

Şanizade, önceki nesillerin kendinden sonrakilere, yaşadıkları dönemin olaylarını hakikatleriyle birlikte ibret için aktarması gerektiğinden bahseder. Aksi takdirde, zamanla gerçeklerin anlatılabilme ve aktarılabilme imkân ve kabiliyetlerini kaybederek nihayetinde yok olup gideceğini belirtir.

Dolayısıyla olayların sağlıklı ve vazih bir şekilde aktarılabilmesi için bir an önce kayıt altına alınmaları icap eder. Vakanüvislik müessesesinin tam anlamıyla bunu yerine getirmeye çalıştığı görülmektedir. Ataullah Efendi, olayların zamanında aktarılmamasının neticesinde “... evâ'il-i ekser-i düvel havârikla muttasıfa”⁹ olacağını ifade eder (Şanizade, 2008, s. 15). Diğer bir ifadeyle, geçmişin zamanında kayıt altına alınmaması

selerine tayinleri öngörülen müderrislerin çoğunun, akliyyât ve nakliyyât ilimlerini iyi bilen insanlar olarak tavsif edilmeleri, bu anlayışın tezahüründen başka bir şey olmamalıdır” Bk. Unan (2003, s. 20).

8 “Tarihin hakikati, babaların çocuk ve torunlarına zamanlarının olay ve hadiselerini insanoğlunun ortak hislerine zıt olmayacak şekilde çağ çağ ibret olmak için hakikatleriyle aktarma ve anlatmalarındır. Şu kadar var ki bu hakikatler her bir çağın/vaktin geçmesiyle imkân yolunu ve kabiliyetini bir derece yitirerek gittikçe sorunlu hale gelirler.”

9 “...çoğu devletin başlangıcı efsanelerle betimlenir.”

halinde, sonradan o dönemlerin harikalarla (üstûre ve efsaneler) açıklanmaya çalışıldığına, kadim Yunan dönemini örnek gösterir.

Şanizade, geçmişe ve bilinebilirliğine dair üç kanıttan bahsetmektedir. Bunlar, inkârı mümkün olmayan delil ve eserlere dayandırılır. Birinci delili, Babil’de kayıt altına alınmış gökbilimle alakalı rasathane gözlemleri oluşturur. Bunların bin dokuz yüz seneyi kapsaması ve İsa’nın doğumundan iki bin iki yüz otuz sene öncesine uzanmasının, yıldız ve gök cisimleriyle ilgili yazılı kayıtlardan anlaşıldığı ileri sürülür. İkinci delilde ise Çin’den bahsedilmektedir. Geçmişinin milattan önce iki bin iki yüz elli sene öncesine uzandığı ve Babil’in muadili olduğu söylenir. Ve gökbilim uzmanları arasında bu şekilde itibar edildiği aktarılır. Şanizade, ilk iki delili kuvvetli olarak zikretmektedir. Bunları da nihai olarak rasathane kayıtlarına ve gökbilim uzmanlarının (erbâb-ı hey’et ve ehl-i tencim) görüşlerine dayandırmaktadır. Üçüncü delilde, diğer ikisinden daha zayıf olmakla birlikte, Thomas Howard’ın (1585-1646) Akdeniz’deki Bare Adası’nda bulunduğu mermer üzerine yazılmış kitabelerden Atina şehrinin tarihinin milattan önce iki yüz altmış üç sene öncesine uzandığının anlaşıldığı belirtilir. Üç delile ilaveten eserde, Mısır piramitlerinin yazılıp kayıt altına alınmasının, zamanların tümünü öncelendiği ileri sürülür. Ancak, bu delilin, bazı toplumların geçmişlerini ispatlamaktan öte bir faydası olmadığı iddia edilir. Devam eden izahatta ise bunların ötesine geçen devirlerle ilgili değerlendirmelerde bulunulur:

“İşte tevârih-i ‘âmme-i kadîmede mazbut oldukları mümteni’u’l-inkâr evkât-ı ma’lûme ancak bu mezkûrâtıdır. İmdi cemî tevârih-i ‘âmme-i kadîme, hilkat-i ‘âleme nazaran karibü’l-‘ahd ve cedid ve takriben dört bin seneden mukadde-mi mübin olur tarih, ‘adîm ve nâ-bedîd olmağla, müddet-i mezkûreden evvel olan ahvâl-i a’vâmm u ümeme ittılâ’a ‘ukûl-i benî âdem gayr-i muktedir ve havâdisât-ı pişin-i âlemden akl-ı me’âş-ı beşer kâsır olmaktan nâşî, anlar ta’lim-i ümmet zımında min kibelî’r-Rahmân vahyolunan âyât-ı Kur’an-ı azîmü’ş-şân ve ehâdis-i şerîfe-i hazret-i Mefhâr-i dü-cihan ve ahbâr-ı sâdika-i kütüb-i semaviye ve ilhâmât-ı peygamberân-ı zî-şânla malum olup, bunlardan başka hiçbir vecchile bilinmezler” (Şanizade, 2008, s. 17-18).¹⁰

Netice itibarıyla *Tarih-i Şanizade*’de, inkârı mümkün olunamayacak şekilde bilinebilecek tarihlerin bunlarla sınırlı olduğu ve dünyanın yaratılışına nazaran kadim umumi tarihlerin daha yakın bir zaman dilimini oluşturduğu belirtilir. Açıklamanın devamında, yaklaşık dört bin sene öncesi dönemlere dair tarihî hadiseleri öğrenmenin insanın güç yetireme-

10 “İşte kadim umumi tarihlerde kaydedilmiş, inkârı mümkün olmayan malum zaman dilimleri sadece bu zikredilenlerdir. İmdi kadim umumi tarihlerin tümü, âlemin yaratılışına nazaran daha yakın ve yeni devir ve yaklaşık dört bin sene öncesi aşikâr olan tarihler yok olduğundan ve kaybolduğundan zikredilen zaman diliminden önceki millet ve halkları bilmeye insanoğlunun aklının güç yetiremeyeceğinden ve âlemin öncesindeki hadiselerle insan aklının ermeyeceğinden dolayı; onlar, ümmeti eğitime maksadıyla Allah tarafından vahyolunan Kur’an-ı Kerim ayetleri, iki cihanın övünç kaynağı peygamberin hadis-i şerifleri, semavî kitapların doğru haberleri ve şan sahibi peygambere malum olan ilhamlar olup bunun dışında hiçbir şekilde bilinemezler.”

yeceği bir durum olduğu, dolayısıyla da bunların ancak vahiy, hadisler, semavi kitapların bildirdikleri ve peygamberlerin aktardıkları malumatlarla bilinebileceği ifade edilir.

Bu açıklamalar bize Şanizade'nin varoluşsal duruşunu okuyabilme imkânı verir. Vakanüvislik geleneğinde, müessesesinin yapısı gereği umumi tarih eserleri telif edilmemiştir. Bundan ötürü, örneğin bir vakanüvis olan Şanizade'nin varoluşsal bakış açısını ancak eserinin tarihle ilgili mukaddime kısmından istihraç edebiliyoruz. Bunun ötesinde, metinde geçen olaylarla irtibatlı zikredilen alıntılardan birtakım tespitler yapmak mümkündür.

Şanizade zikrettiği üç delille, geçmişin ne kadar ve ne şekilde bilinebileceğini göstermeye çalışır. Bahsettiği delil, tarihe yardımcı bir alan olarak kabul edilebilir. Şanizade'nin XIX. yüzyıl başlarında bunları yazması iki önemli duruma işaret eder: Birincisi, o dönemdeki tarih tasavvurunun ve malumatının bir vakanüvis açısından ne şekilde olduğunu gösterir. İkincisiyse mevcut tarih yazım geleneği dışına çıkan bir bakış açısına işaret eder. Şanizade'nin geçmişin tespitine dair öne sürdüğü deliller, gökbilim çalışmalarının kayıtlarına dayanmaktadır. Bu tür tahlillerin kendi dönemi itibarıyla "bilimsel"/ilmî veriler olduğu düşünülürse, Şanizade'nin yadsınması mümkün olmayacak delilleri sıralamaya çalıştığı görülecektir. Şanizade, bu noktada oldukça somut deliller üzerinden geçmişe yönelik bakış açısı geliştirir. Oysa genelde geçmiş dönemlerle ilgili efsane türünden birçok açıklamaya başvurulduğu bilinmektedir. Şanizade'nin o dönemlere dair herhangi bir tarih eserinin telif edilmediğini düşünerek oradaki boşluğu somut çalışmalarla doldurmaya çalıştığı söylenebilir. Kendisinin olayların zamanında aktarılmamasının sonuç itibarıyla "... evâ'il-i ekser-i düvel havârikla muttasıfa" olacağı yönündeki tespitinin, bu bağlamda ortaya çıktığı düşünülebilir. Ve sorunun farklı deliller üzerinden aşılması yönündeki bir çabanın göstergesi olarak kabul edilebilir.

Şanizade'ye göre tarih ilminde, şer'î deliller veya matematik ilimleri ya da hendese usulleriyle ispatlanamayan durumlar "imkân" suretinde değerlendirilir. Tarih ilminde imkândan başka güvenilir sağlam bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla da tarihî bir meseleye dair külli bir itimat (makuliyet) arama zarureti gerekli değildir (Şanizade, 1290, s. 11). Burada imkândan kastedilen şey, bir durumun gerçekleşebilirliğinin mümkinâttır; bir şeyin akledilebilmesidir. Göreceli olan bir durum, makul çerçeve içinde mülahaza edilir. Tarihî olayların sınanması veya müspet ilimlerdeki gibi ele alınıp vazih bir sonuca varılması muhal olduğundan kendi makuliyetleri içinde ele alınmaları icap eder. Çünkü tarih, özü itibarıyla cüzi hadiselerin toplamından oluşur. Aslında bu mesele, XIX. yüzyılda ortaya çıkan tarih tartışmalarının temelinde olan bir mevzudur ve duyguculuk ve tarihselcilik (*historismus*) gibi okulları olguculuğa karşı tepki olarak ortaya çıkarmıştır. Şanizade'nin kendi tabiriyle ifade etmeye çalıştığı konu da hemen hemen aynı tartışmaya tekabül etmektedir ki henüz o dönemde bu tür teorik/nazari münazaralar yoktu.

Özetle ifade etmek gerekirse, tarih ilminin muhtevasını oluşturan olayların tümünün kayıt altına alınamamış olması, kadim dönemlerin insanın kendi çabalarıyla bileme-

yeceği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. XIX. yüzyılın başlarında ileri sürülen bu sorunların birtakım yeni aşamalar kaydedilmekle birlikte pek de aşılabildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Kadim dönemlere ait arkeolojik çalışmalar, her gün yeni bir mesafe katetmektedir. Fakat nihai anlamda yazılı olarak kayıt altına alınan tarihsel bir dönemle kıyaslandığında, Şanizade'nin tabiriyle "nâ-bedîd" kalmaya devam edecektir. Ataullah Efendi, tam bu noktada devreye ilahî kaynakları dâhil ederek nihai anlamda daha şümüllü bir tarih içeriğine sahip olunacağını ileri sürer. Akli olanla nakli olanı birleştirerek insanlık tarihinin muhtevasının tamamlanacağını düşünür. Oysaki günümüz tarih anlayışında, sadece akli olanla yola çıkılarak bir tarih tasavvuru ortaya konulmaya çalışılmaktadır. "Doğaötesi" unsurlar mümkün mertebe anlatı-dışı bırakılmaktadır. Burada, Osmanlı'nın genel anlamda tarih düşüncesinin; özde ise vakanüvislik müessesesinin tarihe bakış açısının, çağdaş tarih yazıcılığından hem varlıkbilimsel hem de bilgikuramsal olarak ayrıldığı görülmektedir. Şanizade'nin eserinde, günümüzde mevcut olmayan varoluşsal bir zeminden hareketle tarihi yorumlamaktadır. Yaratıcı, nihai takdir sahibidir ve tarih onun kanun ve nizamı çerçevesinde oluşmaktadır:

"Çünkü hazret-i Fâ'il-i mutlak, 'âdet-i ilahiyye ve meşîyyet-i ezeliyyesi muktezâsınca, vukû'ât-ı 'âlem-i kevn ü fesâdı, esbâb-ı hafîye-i ba'ide ve esbâb-ı zâhire-i karîbeye¹¹ metbû' u mu'allak edegeldiği, ehl-i tahkik 'indlerinde müsellem ve mütefaktır" (Şanizade, 2008, s. 33).¹²

Şanizade, ilahî âdet ve ezeli takdirin bir gereği olarak mutlak tasarruf sahibinin, dünyadaki oluş ve bozulmaları, uzak veya gizli, yakın ve görünür sebeplerle bağlantılı olarak gerçekleştirdiğinin, işin erbabınca bilindiğini ifade eder. Böylece geçmiş/tarihin levh-i mahfûz'un gerçekleştiği döneme tekabül ettiği söylenebilir.

Diğer taraftan Şanizade, tarihçi geçinen müverrihlerin (müteverrih) hususiyetlerinden bahsederken şunları zikretmektedir: Bu tür tarihçiler, "umumi tarihlerini yazmaya giriştiklerinde devlet ve milletlerin a'zam-ı eczasının hukukunu, kanunlarını, âdetlerini, ahlak ve tabiatlarını ve bu hususların tebeddülâtını ve esbâb-ı inkilâbâtını beyan etmekten kaçınmışlar ve önemli özelliklerini ifade etmekten çekinerek sadece günlük münferit olayları yazmaya yönelmişlerdir" (Şanizade, 2008, s. 22-23). Şanizade, kendi eserini kaleme alırken (ki bu eser umumi olmasa da umumi Osmanlı tarihinin bir parçasıdır) Osmanlı'nın kanun, âdet, ahlak veya tabiatındaki değişim ve dönüşümlere, özellikle de onların sebeplerine, amil ya da etkenlerine yönelik kısmi değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu tür değerlendirmeleri, bir başka başlık altında ele alınacaktır.¹³

11 Çünkü "Allah, bir şeyin olmasını murâd ettiği zaman onun sebeplerini yaratır." Bk. Şanizade (2008, s. 33).

12 "Çünkü mutlak failin [kayıtsız eyleme geçenin] ilahî âdeti ve ezeli iradesi gereğince âlemin oluş ve bozulmuş hadiselerini, uzak ve gizli sebeplere; yakın ve görünür nedenlere bağladığı araştırmacı kimseler tarafından kabul edilmiş ve [ve bu hususta] fikir birliğine varılmıştır."

13 Bk. Şanizade (2008, s. 16-22).

Şanizade'nin Tarih Yazım Usulü

Osmanlı tarihçiliği, bir tarih yazım geleneği olarak temelde iki başlık altında değerlendirilir. Bunlardan ilki, ilmi tarihçilik olarak isimlendirilebileceğimiz klasik İslam tarihçiliğidir.¹⁴ Diğeri ise edebî tarihçilik olarak adlandırılabilir bir başka yazım geleneğidir. Bu gelenek, Farsçanın ve eski İran efsanelerinin yeniden ortaya çıkış evresinde doğmuştur. Kaynağı çok önemli görülmeyen ya da kaynağın güvenilir olup olmadığına ehemmiyet verilmeyen, gerçeğin araştırılıp bulunması yerine ahlaki telkinlerin gaye edinildiği, ilmi tarihçiliğin sade dil ve üslubu yerine tumturaklı, külfetli ve belagatli bir dilin tercih edildiği bir ikinci geleneğin de Osmanlı'ya tesiri söz konusudur.¹⁵

Arapça ve Farsça yazılan tarihlerdeki dil farklılığı, salt lisani farklılık olarak düşünülmeceği ileri sürülür. Çünkü her iki dil de belirli bir kültürel geleneğe, neredeyse başlangıcından itibaren saygın bir yer vermiştir. Farsça yazan tarihçiler, Arapça yazanlara nazaran yeni Sasani kültürüne ait temaları daha fazla işlemişlerdir. İki gelenek, aynı zamanda zamandizimine dair yaklaşımlarında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Arapça yazan tarihçiler mümkün olduğunca kesin olmaya gayret ederek hadisenin meydana geldiği yılı, ayı, günü kaydetmeye çalışmışlardır. Zamandizimsel kesinliğe dair hassasiyetleri, bir yıllık çerçeve kullanımlarında da görmek mümkündür. Diğer taraftan Farsça yazanların, ay ve gün gibi zaman dilimlerine yönelik kayıtsız kalmaları bir tarafa, yıllık tarihlendirmeleri bile oldukça sorunlu bir durum arz eder. X. yüzyıldan itibaren genel olarak tarihçiler, ilk iki buçuk asırlık döneme dair ilgilerini kaybetmişlerdir. Özellikle X. yüzyılın başlarındaki (908-932) siyasi felaketler, tarihyazımında değişime yol açmıştır. Tarih, artık siyasi bir basiret ve ahlaki nasihatın kaynağı haline gelmiştir (Humphreys, 2004, s. 166-168).

Vakanüvislik müessesesini göz önünde bulundurduğumuzda, vakanüvis tarihlerinde edebî tarih geleneğinin tesirinin izlerini daha kolay müşahede edebiliriz. Aslında Osmanlı tarih yazımı genel itibarıyla kaynakların sıhhati açısından, diğer bir ifadeyle usul olarak ilmi tarihçiliği; üslup olarak ise edebî tarihçiliği tercih ederek her ikisini telif etme yoluna gitmiştir denebilir. Vakanüvislerin eserlerinde, ilmi tarihçilik okulunun etkilerini, tarihlendirmelerdeki vazıhlık hususiyetlerinde görmek mümkündür. Her ne kadar edebî üslubun seçilmesi vakanüvis tarafından tenkit edilse de nihai anlamda bunun üstesinden geldiğini ileri sürmek güç olacaktır. Şanizade de bu tür bir üslup tarzını eleştirmektedir:

14 İslam tarihinde, gerçek anlamda zamandizimine ve coğrafyaya dayanan, yazılan malzemenin tenkit süzgecinden geçildiği tarih ilmi, Medine'de tefsir ve hadisle uğraşan din âlimleri arasında ortaya çıkmıştır. Başlangıçta peygamberin hayatından bahseden "siyer" ve savaşlarından bahseden "megâzi" alanlarında çalışmalar yapılmıştır. Medine'de Hadisçi Tarih Okulu oluşurken Irak'ta Haberci Tarih Okulu ortaya çıkmıştır. Bk. Akbulut (2006, s. 11).

15 Şehname ve vakanüvis geleneğinin en başat özelliğinin bu olduğu söylenebilir.

“İfade-i hakikat-i mâ fi’l-bâl etmeye sa’y ve dikkatten ziyade, elfâz ve makâlde zinet ve fenn-i inşâda arz-ı maharete meyl ü rağbet ettikleridir. Zira riayet-i secî’ ve kavâfi, teksîr-i kelamla hakk-ı tabiri ihlal ve ifsat ve kuvvet-i mefhum-i takrirî, tagyîr ve berbat etmeye bir emr-i kâfidir” (Şanizade, 2008, s. 21).¹⁶

Ataullah Efendi, eserinin mukaddimesinde, “tarihi kemâ hüve hakkuhû zabt u tanzîme kâdir müverrihlerin”¹⁷ pek az olduğunu ifade eder. Tarih eseri telif edilirken duruma göre, “elfâz-ı mermûze”, yani imalı ifadeler kullanmanın lazım geleceğinden bahseder. Sonrasında ise tarih yazımındaki kuralların, diğer sanatların kaideleri gibi olmakla birlikte her meslekte, kural ve usulün çokça olduğu ifade edilir (Şanizade, 2008, s. 24). Vakanüvislik geleneğinde edebî üslup yoğunluklu bir anlatım tercih edilmesi ve birtakım değerlendirmelerde şiir, atasözü, deyim, ayet ve hadis gibi alıntılara başvurulması, Şanizade’nin “elfâz-ı mermûze” şeklinde ifade ettiği üsluba karşılık gelmektedir ki bu tür bir üsluba, *Tarih-i Şanizade*’de sıklıkla başvurulduğu görülmüştür.¹⁸

Şanizade, diğer vakanüvisler gibi belirli bir geleneği devam ettirmekle birlikte kendine has olan bir üslup ve usul geliştirmiştir. Kitabının ilk cildinin başlarında tarih eserini kaleme alırken hesaplı hareket ederek doğruluğunu ortaya çıkardığı sırları tarafsız olarak kayıt altına aldığı; dünyanın değişmesini kaleme alan meşhur kemal ehli kimselelerin sırlarını bizzat mütalaa ederek Devlet-i Aliyye’ye dair yazdıklarını sınavarak ve emin olarak, inceden inceye inceleyerek ezberlediği; kaydettiği ve haber verilmesi lazım gelen faydalı hakikatleri yeri geldiğinde çekemeyenleri dikkate almadan zikrettiğini ve cesaretinin de padişahın ihsan ve lütfuna itimadından kaynaklandığını söylemektedir (Şanizade, 2008, s. 61).

Şanizade, tarihinde üslup açısından iki tür dil tercih etmiştir. Birincisi, vakanüvis geleneğinin âdeta ayırt edici özelliği haline gelen belagatli edebî yoğunluğun öne çıkarıldı-

16 Gerçekte olanları ifade etmeye çalışmak yerine lafızlara, yazıda süse ve yazma sanatında maharetini göstermeye meyletmektedirler. Zira düz yazıda kafiye, kelime kalabalığı yaparak ifade edilecek olan gerçeği bozmaya ve anlatılanın anlamını değiştirme ve berbat etmeye yetecek bir eylemdir.

17 Tarihi, gerçekte olduğu şekilde kaydetmeye muktedir tarihçiler.

18 “Âfetü’r-riyâseti za’fu’s-siyâseti” (Devletin afeti, güdülen siyasette zaaf göstermektir). Bk. Şanizade (2008, s. 717); “Ez-siyâset nizâm bâyed melik, bî-siyâset halel-pezir buved” (Hükümdara düzgün siyaset gereklidir. Siyasetsizlik anarşi doğurur). Bk. Şanizade (2008, s. 716); “Ne der her sühan bahskerden revâst, hatâ ber-büzürgan giriften hatâst” (Her şeyi konuşmak caiz değildir. Büyüklerin hatasını bulmaya çalışmak ise hatadır). Bk. Şanizade (2008, s. 860); “Velâyetü’l-ahmakı ser’atü’z-zevâli” (Ahmağın idareyi ele alması, çöküşü hızlandırır). Bk. Şanizade (2008, s. 875); “Der-zîr-i tîg-i hâdisê ber-dest ü pâ me-zen, ki’in derd-râ be-cüz ser teslîm çâre nîst” (Kılıç altındaki olaya el ayak vurma! Çünkü bu derdin, başı teslim etmekten başka çaresi yoktur). Bk. Şanizade (2008, s. 932); “Çü fırsat-yâft kârî cüz-geziden nîst çün mâreş, eğer bî-dest ü pâ bînî me-gû dervîş-i zalim-râ” (Bir fırsat bulunca yılan gibi ısıraktan başka işi yoktur. Eğer elsiz ve ayaksız bir halde görürsen, onu zalim dervişe söyleme). Bk. Şanizade (2008, s. 978); “Ve râ’îş-şâti yahmî’z-zîbû ‘anhâ, fe-keyfe ize’r-ru’âtü lehâ ziyâbün” (Çoban, kuzuları kurttan korur; ama kurtlar çoban olursa yapılacak bir şey yoktur). Bk. Şanizade (2008, s. 979).

ği ve içeriğin geriye itildiği anlatı tarzıdır. Bu, vakanüvislerin edebî maharetlerine göre değişiklik gösterse de nihai anlamda hemen hemen aynı edebî yoğunluk, kurumun ortadan kaldırılmasına kadar devam etmiştir.¹⁹

Şanizade'nin tercih ettiği diğer üslup ise yer yer konuşma dilinin kullanıldığı daha az edebî yoğunluğu olan sade bir anlatım tarzıdır. Dilin edebî anlatım açısından yoğunlaştığı bölümleri de ikiye ayırmak yerinde olacaktır: İlk kısım, başta padişah olmak üzere diğer devlet ricalinin övüldüğü bölümlerden oluşur. Diğer kısım, başkaldırıda bulunmuş, karışıklığa sebebiyet vermiş, görevini kötüye kullanmış kişilerin cezalarına dair olan bölümlerdir. Buralarda, o şahıslara yönelik eleştiri getirilir; hakarete varan ifadeler edebî yoğunluklu cümlelerle bir arada bulunur.²⁰

İkinci bölümde daha sade anlatımlar tercih edilmektedir. Bu tarz yerler, isim ve sıfat tamlamalarının seyrekleştiği daha hafif bir üslupla kendini gösterir. Bazen tamamen konuşma dili anlatıma hâkim olmaktadır. Bu kısımlarda genel olarak vakalar, o hadiseye şahit olan kişinin ifadeleriyle aktarılır.²¹ Hatta yerel unsurlar barındıran aktarımlar dahi söz konusu olabilmektedir.²² Şanizade, eserinin ikinci cildinde Ermenilerin Katolik mezhebine geçmelerinden bahsettiği bölümde, Osmanlı Devleti'ne yönelik uygun olmayan ifadeleri dillendiren kişilerin sürgün cezası alışlarını zikrederken "istenilen şeye ne kadar çaba sarf edilirse edilsin, takdir edilenden fazlası gerçekleşmez" diye çevrilebilecek yarı Ermenice, yarı Türkçe bir ibare mevcuttur.²³ Aslında yerel ya da olaya has bir dilin kendisinde bulunduğu bir aktarım, Şanizade'nin kendine özgü ifade tarzının bir başka vechesini oluşturmaktadır.²⁴

19 Asrın sonlarında görev yapan Cevdet Paşa bile eserinde edebî üsluba dair değerlendirmelere yer vermek durumunda kalmıştır. Bk. Ahmet Cevdet (1312, s. 84).

20 Kendisine müracaat-ü itina eylemeyenler hakkında fem-i mârdan semm-rîz olan dehânını küşad ve dem-i akrepten tîz olan zebânını is'âd etmekle..." Bk. Şanizade (1290, s. 183). "Kendisine müracaat etmeyenler hakkında yılanın ağzından zehir saçır gibi olan ağzını açarak akrebin nefesinden hızlı olan dilini çıkarmakla..."

21 "Eğer Seyyidi Ali Bey, şu gemilerin üzerine beş gemiyle gönderilse, onların cümlesini bize esir eder, amma iş başkadır" Bk. Şanizade (2008, s. 47).

22 "İnç kadar cehd gillemek murâda; nasîb çilla mukadderden ziyade" Bk. Şanizade (1290, s. 368).

23 Düzöğulları ve Anzavuroğulları arasında çıkan kavgadan bahsedildiği bir başka bölümde de "...çe. İnç kak gudes zo?" yani "...olmaz. Ne halt ediyorsun ulan?" ifadesi zikredilmektedir. Bk. Şanizade (2008, s. 939); "Aman efendi aman! Bu gavurların kastı yaman görünür. Şunlara rızamız ile varıp teslim olmayalım. Bari, ya selamet ya şehadet yolunda ölelim." şeklindeki aktarım cümlesi, konuşma dilindeki üsluba örnek olarak verilebilir. Şanizade (1290, s. 137).

24 Örneğin, Karaman Çarşısı'nda bulunan bir bakkalda, medrese talebesiyle dükkân sahibi arasında çıkan tartışmanın ardından olayın büyümesi neticesinde talebenin sürgüne gönderilmesi mevzu bahis olmuştur. Şanizade, **bu olayı aktarırken medrese talebelerinin tepkilerine de yer verir: Medreselerde tedris gören talebelerin toplanarak "Bu ne dimek! Bir bakkal gavuruna iki sille urmağla talebe-i ulûmu bu mertebe darba Madrûbî Hâce bile gayr-ı razı ve hususan 'darabe zeydün amran' makûlesi..."** şeklinde bir üslup seçerek hadiseyi eserinde kaydeder. Devamında ise, "Amr ile kavg

Tablo 2.*Tarih-i Şanizade'deki Edebî ve Dinî Unsurların Dağılımı**

Dinî ve Edebî Alıntılar/Ciltler	Cilt 1	Cilt 2	Cilt 3	Cilt 4	Toplam
Arapça Özdeyiş ve İfadeler	46	55	46	38	185
Arapça Atasözleri	25	133	54	54	266
Arapça Şiirler	7	56	25	21	109
Arapça Deyimler	4	6	5	0	15
Arapça Dualar	13	28	25	9	75
Farsça Özdeyiş ve İfadeler	3	5	1	0	9
Farsça Atasözleri	2	2	0	1	5
Farsça Şiirler	32	122	76	37	267
Farsça Deyimler	2	2	0	0	4
Farsça Dualar	1	0	0	0	1
Türkçe Özdeyiş ve İfadeler	2	0	0	0	2
Türkçe Şiirler	20	47	38	10	115
Ayetler	46	70	42	31	189
Sahih Hadisler	9	42	6	7	64
Mevzu Hadisler	4	8	2	0	14
Ermenice İfadeler	0	1	1	0	2
Genel Toplam					1322

Tarihsel metinlerdeki beyit alıntılarının belirli aralıklarla metne dâhil edilmesi, karşılıklı konuşma ya da mektuplarla aynı amaç doğrultusunda, yani tarihçinin kendi adına konuş-

eden Zeyd gibi öfkeyle bana saldıran bir nahivciyle başım derde girdi. Zeyd'in sürüklemesi sebebiyle başını kaldıramıyor. Zaten başında cer amili bulunurken kendini nasıl doğrultabilir" Bk. Şanizade (2008, s. 810). 'Darabe zeydün amran' nahiv ilminde (nahiv, Arapça dilbilgisinin sözdizimi kuralları ile 'rab bölümünü kapsayan bir ilimdir) kullanılan en meşhur örneklerden biridir. İlim talebesinin olayda adı geçmesi, Şanizade'nin bu tarz bir ifade şeklini tercih etmesine imkân tanımaktadır. Bk. Şanizade (1290, s. 359).

* Yukarıdaki çizelgede yer alan bilgiler (mezkûr çizelge oluşturulurken Ziya Yılmaz'ın Şânî-zâde Târîhi isimli çevriyazısal çalışması esas alınmıştır), edebî anlatımın baskın bir şekilde Arapça ve Farsça'ya ait unsurlarla güçlendirildiğine işaret etmektedir. Türkçe unsurlar, eserin bütün ciltlerinde geri planda kalmaktadır.

madan ya da herhangi bir değerlendirme yapmadan zikredilen olaylara veya şahıslara dair dolaysız yorum veya değerlendirme yapabilmesine imkân sağlamak için kullanılmasıyla irtibatlıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse şiir, bir yorum vasıtası olarak müellifin kendisini güvenli bir şekilde başkaları üzerinden ifade etmesine imkân tanımıştır (Humphreys, 2004, s. 122). *Tarih-i Şanizade*'de, bu tür ifade tarzına sıklıkla başvurulmaktadır.²⁵

Atullah Efendi, eserini kaleme alırken düz yazıda kullandığı Arapça ağırlıklı edebî üsluptaki şiir, atasözü ve deyimlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunun yanında düz yazıdaki Farsça ifadeler, özellikle vakanüvis gelenekte çoğunlukla tercih edilen Farsça başlıklar, Arapçaya nazaran geri konumda kalmaktadır. Osmanlı tarih yazım kültüründe birtakım hususiyetler hemen hemen her dönemde devamlılık gösterse de hem yazım usulünde hem de konu dağılımında belli dönemlerde değişiklik olmuştur. Şanizade de bu duruma temas eder: "Tevarih-i atikanın bazında mültezem, ancak fesahat ve bazı katl ü tedmîr-i eşkiyadan ibaret bazısında dahi ekser makâl, tarif-i ahval-i harb ü kıtal ve bazısında ise mültezem, kıdem-i emsâr u ümeme dair ahvaldır" (Şanizade, 2008, s. 22).²⁶

İslam dünyasında, ilim adamlarının hayatını anlatan eserler yazılmış ve bu eserlerde, âlimlerin kimden ders aldıkları, hangi dersleri gördükleri zikredilmiştir. Buradaki amaç, ilmi malumatın kesintisiz bir zincir halinde (hadis rivayetlerinde olduğu gibi) nesilden nesile aktarılmasının temin edilmesidir. Bu tür çalışmalarda mezkûr ilim adamının hangi hocalarla çalıştığı, ne tür görevler deruhte ettiği, hangi eserleri yazdığı ve son

25 "Küllü inâ'in yetereşşahu bimâ fihi" (Her kap içindekini sızdırır). Bk. Şanizade (2008, s. 69); "Her kücâ bâd ancâ berbâd" (Her nerede olursa orayı berbâd eyler). Bk. Şanizade (2008, s. 81); "Ân kes ki ne-dâned ü ne-dâned ki ne-dâned; Der-cehl-i mürekkeb ebedî'd-dehr be-mâned" (Bilmeyen o kimse, bilmediğini de bilmez. Tam cehalet dünyada ebedî kalır). Bk. Şanizade (2008, s. 97); "Men cenne sâ'aten lem yufik ebeden" (Bir an cinnet geçiren, sonsuza dek iflah olmaz). Bk. Şanizade (2008, s. 115); "Hüşt-dâr ki rüzgâr şûr-engizest, Eymen me-nişin ki tîg-i devrân tîzest; Der-kâm-ı tû ger zemâne lûzvine nihed, Zinhâr fûrû me-ber ki zehr âmizest" (Zaman kargaşayı tahrik ettiği için uyanık ol! Zamanın kılıcı keskin olduğu için oturduğun yere pek güvenme! Zaman ağzına baklava bile koysa, zehir karışmış olduğu için sakın unutma!). Bk. Şanizade (2008, s. 132); "Bisyârî-i düzdân ez-müsâmaha-i şihnest" (Yankesicilerin çokluğu, yöneticinin müsamahasındandır). Bk. Şanizade (2008, s. 365); "Sipahî heme kîne-ver çün sibâ, velî çün behâyim ki der-ictimâ" (Ordu mensupları düşmana karşı yırtıcı hayvanlar gibi kindardır; fakat toplu halde iken dört ayaklı hayvan gibidirler). Bk. Şanizade (2008, s. 360); "en-Nâsü 'alâ sülûk-i mülûkihim" (İnsanlar, yöneticilerinin yaşantıları üzeredir). Bk. Şanizade (2008, s. 379); "İzâ ednâke sultânen fe-zidhu, mine'ta'zîmi va'hzirhu ve râkib, feme's-sultânu ille'l-bahru 'izemen, ve kurbû'l-bahri mâhzûru'l-'avâkıbî" (Hükümdar sana yaklaştığı zaman saygını artır, ondan sakın ve tetikte ol! Çünkü hükümdar, büyüklük bakımından denize benzer ve denizin kenarı sonuçları itibarıyla mahzurludur). Bk. Şanizade (2008 s. 572); "Lâ yegurrannake mine's-sultâni karâbetün ve lâ uhuvvetün fe-inne ehakka'l-eşyâ' bi-tahrîki'n-nâri akrabuhum minhâ" (Sultanın akrabası olan, hatta kardeşi olan seni aldatmasın, çünkü ateşin yakmasına en elverişli olan ona en yakın olandır). Bk. Şanizade (2008, s. 633). Aynı şekilde daha birçok örnek zikretmek mümkündür. Bu anlamda Yılmaz'ın çalışmasının ilk cildindeki 24, 45, 90, 106, 132, 142, 179, 184, 186, 199, 307, 308, 321, 328, 341, 359, 365, 369, 471, 472, 504, 509, 570, 632, 670, 685 ve 717 numaralı sayfalara müracaat edilebilir.

26 "Eski tarihlerin bazısı sadece bozulma ve bozguncuların yok edilmesinden bahsetmekte; bazısında da çoğunlukla yazılanlar savaşları anlatmakta; bazısı ise eski millet ve memleketlerin durumlarına dairdir."

günleri hakkında bilgi verilir, bulunduğu takdirde birkaç kısa hikâye aktarılırdı. Her padişahın dönemini ve saltanat tarzını eksiksiz aktarabilmek için yazılan saltanat dönemlerinin akabinde, o döneme ait siyasi ve kültürel açıdan öne çıkmış kişilerin yaşam öyküleri eklenmiştir. Böyle tafsilatlı yaşamöyküsel malzemeye yer vermek Osmanlı tarihyazım geleneği içinde önemli bir yenilik olmuştur (Fleischer, 2009, s. 254).

XVI. yüzyıla geldiğinde bu gelenek, Osmanlı tarih yazıcılığı içinde kendine sağlam bir mevki edinmişti. XVII. yüzyıldaysa, bir padişahın hüküm sürdüğü devirle ilgili aktarımların akabinde, aynı dönemde ölen önemli kişilerin hayat hikâyelerinin eklendiği oluyordu. Böylece iki tür, yani vakayiname ile tercüme-i hal bir araya getirilmiştir (Farooqhi, 2009, s. 243-244). Aynı şekilde Şanizade, yazdığı dönemde yaşamış ve devlet kademelerinde ya da medrese veya mektep gibi ilmî müesseselerde görev almış ilim adamlarının tercüme-i hallerini eserinde zikretmiştir. Şanizade'nin tarihi de vakayiname ile tercüme-i halin bir arada ele alındığı eserlere nitelik yönünden bir örnektir denebilir. Bu tarz, Arap tarih yazıcılığı içerisinde "vefâyât yazıcılığı" olarak geçmektedir.

Vakanüvis tarihlerinin en belirgin özelliği, vakayiname olarak yıllık dönemlendirmelerin merkeze alınması ve olayların bu çerçeve üzerine bina edilmesi olmuştur. Hadiselerin seçim ve dağılımına bakıldığında öncelikle göze çarpan *vukuât-ı şettâ* denilen alışlagelmiş olayların yoğun bir şekilde aktarımıdır. Bu başlık altında, saraydaki tören ve kutlamalar, İstanbul'a gelen giden önemli devlet erkânı hakkındaki haberler, ziyaretler, davetler gibi muayyen ve alışlagelmiş meseleler işlenir. Diğer taraftan eserlerin kendi dönemine bağlı olarak anlatının genelinde belli bir ya da birkaç konunun ağırlık kazandığı görülebilir. Şanizade'de söz konusu olan; yeniçerilerin isyanları, zorbalık ve zulümleri, Balkanlardaki isyanlar, özellikle de Rum isyanları ve devlet kademelerindeki yozlaşmadan kaynaklanan görev değişiklikleri, sürgünler ve idamlardır.

Tablo 3.

Tarih-i Şanizade'nin İhtiva Ettiği Konuların Tasnifi

Konu Dağılımı/Ciltler	Cilt 1	Cilt 2	Cilt 3	Cilt 4	Toplam
Doğum Haberleri	2	12	2	-	16
Ölüm Haberleri	10	13	3	2	28
Tayin, Terfi ve Tevcihât	55	49	16	9	129
Katli, İdamlar	16	28	11	22	77
Aziller	6	6	4	2	18
Sürgünler	14	19	6	5	44
Layiha ve Vasiyetler	3	-	-	4	7
Muhtelif Hadiseler	10	8	8	19	45
Yangınlar	-	2	-	2	4
Salgın Hastalıklar	-	6	-	-	6
Sarayla İlgili Malumatlar	-	4	1	-	5



İstanbul ile Alakalı Haberler	7	7	2	7	23
Anadolu'ya dair Malumat	1	6	2	2	11
Balkanlar ile İlgili Bilgiler	5	10	4	4	23
Sel Baskınları	-	1	-	-	1
Yeniçeri İsyan ve Zorbalıkları	5	2	1	3	11
Tercüme-i Hal	6	5	2	1	14
Ferman Suretleri	22	25	9	11	67
Harp ve Ordu ile İlgili Haberler	40	16	8	13	77
Ayan İsyan ve Zorbalıkları	2	1	1	1	5
Ziyaret ve Teşrifler	2	-	-	-	2
Tören ve Kutlamalar	4	1	1	1	7
Tebdîlât ve Tahvilât	14	14	3	-	31
İstidrâd ve Sâniha	2	1	4	1	8
Davetler	3	-	-	-	3
Antlaşma ve Yazışma Haberleri	8	8	1	2	19
Antlaşma Metinleri	2	-	-	1	3
Garib Vakalar	2	1	-	1	4
Askerî Düzenleme ve Sevkiyatlar	15	21	2	11	49
Avdetler	9	11	2	3	25
İktisadi Malumatlar	1	1	1	2	5
Arap Eyaletlerine Dair Malumat	5	13	1	2	21
Takrirler-Tezkireler-Yaftalar	9	1	-	3	13
Tıbbî Hadiseler	1	1	1	-	3
Kavga ve Karışıklıklar	-	3	7	4	14
Gayrimüslimler	-	-	1	4	5
Anadolu'daki İsyanlar	-	2	1	1	4
Mudhike ve Nükte	-	-	2	1	3
Vukuât-ı Kûsûf	-	1	1	1	3
Balkanlardaki İsyan ve karışıklıklar	-	8	4	14	26
Yıldızbilimsel İzâhât	3	5	2	1	11
Avrupa'ya Dair Mevzular	-	-	2	5	7
Yağma, Talan ve Soygunlar	-	2	-	4	6
Genel Toplam					883

Şanzade'nin kitabında geçen her mevzuya başlık açmanın ya da bir takım konuları ortak bir isim altında toplamanın güçlüğünden bahsedecek olursak bu bilgi dökü-

münün genel bir intiba bırakmak için birtakım sınırları kesin tutulamamakla birlikte oluşturulduğunu söylememiz gerekir. Örneğin, eserde geçen ve çizelgede kendisine en uygun düştüğü yer varsayılarak mezkûr tasnife alınan olaylar, bazen kısa ve öz bilgilerle bazen de tafsilatlı malumatlarla kaydedilmiştir. Dolayısıyla başlıkların veya açılan bölümlerin isimleri altında her zaman aynı tarz ve usulde bir bilgilendirmeye karşılaşmak mümkün olmayabilir. Başlığın içermediği malumatların zikredilebilme ihtimali daha dikkatli bir tetkik ve tahlili icap ettirmekle beraber yazılan eserin düzen ve tertibatının durumunu da ortaya koymaktadır. Burada sorun, biraz da belirgin başlıklar kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Neticede, vakanüvisin görevinin olay ve vakaları aktarmak olduğunu düşünsek bile Şanizade'nin hususi başlıklar altında hadiseleri aktarması, çok dağınık bir çizelgenin oluşmasına sebep olmuştur. Bunun haricinde, parçacı vaka anlatma ya da aktarma geleneği, hem anlatımı güçleştirme hem de genel bir çerçeve oluşturma açısından sorun teşkil etmektedir.

Vakanüvislerin nihai anlamda oluşturduğu bir yazım geleneği, bir şekilde Şanizade'de devam etmiştir. İçerik bakımından hükümdarın örtülü bir şekilde anlatının merkezinde yer aldığı, hadiselerin devlet merkezli bir tarzda seçilerek aktarıldığı, olay çemberinin ağırlıklı olarak öncelikle saray ve çevresi, sonrasında İstanbul ve akabinde taşra anlatılarından oluştuğu²⁷ (taşra genel itibarıyla siyasi ve içtimai olarak alışılmışın dışına çıktığı zaman dilimlerinde bu anlatıya dâhil edilmiştir²⁸), üslup olarak ise üst bir dilin kurulduğu tarihyazım geleneğini II. Mahmud döneminde Şanizade temsil etmektedir. Gerek muhteviyat gerekse üslup açısından bir nevi üst dil kurulması, kaçınılmaz olarak vakanüvislerin ortaya koyduğu eserlerin, "üst bir kültür muhiti"ne hitap ettiği varsayımını kuvvetlendirmektedir.

Sonuç

Varlıkbilimsel ve bilgikuramsal zeminin Batı'da ortaya çıkan toplumsal bilimlerin etkisiyle değişmesi, tarihin ve tarih çalışmalarının hem asıl/kök hem de fer'leri/ uzantıları itibarıyla de değişmesine yol açmıştır. 1700'lerin sonuna kadar Batı'da farklı bir dünya tasavvuru mevcut iken sonrasında günümüz "modern" dünya tasavvuru benimsenmiştir. Yani bu varoluşsal kırılma, sadece Batı-dışı toplumlara has olmayıp Batı'nın kendi tarihinde de yaşadığı varoluşsal bir kopuştur. Bu dönüşüm günümüzde dahi ilim camiasını etkisi altına almaya devam etmektedir.

27 Şehname ve vakanüvislik kurumu dışında da tarih kitapları yazmış olan Osmanlı müverrihleri olmuştur. Bunlar resmîyetin dışında olduklarından devrin haksızlıklarını ve halkın şikâyetlerini eserlerinde zikretmişlerdir. *Tevarih-i Âl-i Osman*'lar bu türe dâhil edilebilir. XV. yüzyıldan Edirneli Ruhî Çelebi, Behiştî ve Oruç bin Âdil, XVI. yüzyıldan Şeyhülislam İbn-i Kemal, Rüstem Paşa ve Lutfî Paşa, XVII. yüzyıldan Tezkireci Hasan Beyzâde'nin eserleri örnek olarak verilebilir. Bk. Özbilgen (2004, s. 596).

28 Geleneksel olarak tarih yazımı, çoksesli bir anlatıya sahip olarak görülmemiştir. Bunun sebebi olarak ise aşağı sınıfların genel anlamda bu anlatının dışında bırakılmış olmalarıdır. Bk. Traverso (2009, s. 24).

Osmanlı, kelimenin tam anlamıyla kendine has bir medeniyet inşa etmişti. Bu medeniyetin köklerinin uzantıları Osmanlı hükümrânlığının süresini aşmaktadır. İlmî ve kültürel anlamda ciddi bir tarihsel mirasın üzerine kurulması, tarih ilim geleceği kadar tarihinin de sınırlı olmadığını gözler önüne sermektedir. Bu uzun soluklu geçmişî taraflı olarak ele alan dünyevî-muhafazakâr bakış açısı, kendi geçmişine önyargılı bakan bir tarih tasavvuru geliştirmiştir. Binaenaleyh tarihî çalışmaların üç sac ayağından ikisi olan varlıkbilimsel ve bilgikuramsal unsurlar, tahlil ve tamir edilmeden tarihe ve tarih yazıcılığına dair bir usul inşa etmek pek muhal görünmektedir. Günümüz için Batı menşeinin dışında bir tarih düşünce ve tasavvurunun olmayışını bir nebze olsun açıklama çabası olan bu tahliller üzerinde çaba harcamak lüzumu, kendisini her geçen gün daha fazla hissettirmektedir.

Şanizade, bir vakanüvis olarak görevini icra etmiş ve kendi zamanını, müessesenin gereğine uygun bir şekilde başarılarak kaleme almıştır. Tababet ilmine sahip olan Şanizade'nin tıpla ilgili mevzuları zikretmesi, eserini muhteviyat yönünden zenginleştirmiştir. Dil ve üslup açısından edebî yoğunluğu devam ettiren Şanizade, dönemi itibarıyla Yeniçeri zorbalıklarını, Rum isyanlarını, toplumsal yapıda ve devlet kademelerindeki ahlaki yozlaşmaları eserinde yoğun olarak işlemiştir. Klasik İslam tarih yazım geleneğinin önemli bir hususiyeti olan şiirler üzerinden eleştiride bulunma usulünü eserinde tercih etmiştir. Ve böylece tenkitlerin, yeri geldiğinde üstü kapalı bir şekilde ifade edilebilmesi mümkün olmuştur.

Şanizade, zımnen de olsa varoluşsal açıdan farklı bir bakış açısıyla tarihi ele almaktadır ki böylece günümüzde mevcut bulunan günümüz telakkisinden tamamen ayrılmaktadır. Şanizade, varlıkbilimsel yönden yaratılış üzerine temellendirilmiş düşünce tasavvurunu, bilgikuramsal açıdan ayet ve hadis gibi dinî referanslarla eserinde destekleme yoluna gitmiştir. Hem varlıkbilimsel hem de bilgikuramsal zemin, Şanizade'nin eserini günümüz yekpare varoluşsal tarih tasavvurundan keskin bir şekilde ayrı yerde konumlandırmamızı iktiza eder. Kaza, kader ve takdir-i ilahîye dayalı izahlar, bu bağlamda somut örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Fizik dünyanın, metafizik taraflarıyla da açıklanması, *Tarih-i Şanizade*'yi varoluşsal olarak anlamlandırma yönünden zenginleştirmiştir. Bu mütevazı çalışma da nihai anlamda Batı'nın dünyevi varlıkbilimi ve bilgikuramı üzerinden kurup kurguladığı tarih tasavvurunu "mevcut" olanı açıklamada kifayet etmediği sorunsalı üzerinden yola çıkılarak yapılmaya çalışılmıştır. Görünen o ki umut verici ipuçlarını tarihin dehlizlerinden keşfedip çıkarmak, yoğun bir çabayı hâlihazırda ziyadesiyle hissettirmektedir. Netice itibarıyla tarih, mümkünâtın arız olan ahvalinden müteşekkik, insana taalluk eden durumları ihtiva etmektedir. Fakat asla sadece bu sınırlar içinde anlaşılamayacak kadar da varoluşsal mertebeleri kendisinde barındırır.

Şanizade Mehmet Ataullah: An Example of Ottoman History Writing and Thought of History

Halil İbrahim Erol*

Each civilization and culture has developed a view of history and a tradition of historical writing which are uniquely theirs. The Ottoman Empire too, in this regard, had a long-established record of writing history. Starting from its foundation, the Ottoman Empire employed several methods of keeping events on record, thus institutionalizing *Gavazatname* and *Menakibname* to that end. At the turn of the 18th century, *Şehnamecilik* was replaced with *Vakanuvislik*, an institution whose members, called *vakanuvis* (chroniclers), maintained the Ottoman history writing tradition until the disintegration of the empire. In other words, *Vakanuvislik* is an official post, which formed under *Divan-ı Humayun* (Pakalın, 1983, p. 574-575). The institution which spanned two centuries (1699-1924), always had a *vakanuvis* in charge of history writing, beginning with Mustafa Na'îmâ and ending with Abdurrahman Şeref. Under this institution, all *vakanuvises* are charged to record the event taking place when they are on duty. But most of the time, they could not write down all events due to the different reasons (they made effort to complete the incomplete works of their predecessor). So, they had to transfer the documents related to their own time to the followers (Cevdet Paşa, 1986, p. 3).

Originally inspired from Arabic and Iranian record keeping traditions to a certain extent, the Ottoman historians eventually created a tradition uniquely theirs. Although chroniclers adhered to this history writing tradition in general, in many respects, they had the opportunity to express themselves within this tradition. Despite relatively regular methods of record keeping in terms of content and style, *vakanuvises* contributed with their points of view and style to the overall Ottoman history writing tradition.

This paper will study Şanizade Ataullah Efendi, who was an Ottoman chronicler during the reign of Mahmut II, and his work *Tarih-i Şanizade* (Şanizade's History), followed by a brief introduction to the roots of history writing tradition and its course throughout

* Res. Assist., Kırklareli University Department of History

Correspondence: halilibrahimerol@gmail.com, Kırklareli Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi, Kavaklı, Kırklareli, Turkey.

history. Şanizade and his work, *Tarih-i Şanizade*, occupy a central position in Ottoman history writing.

It is known that Şanizade was born about 1770 in Istanbul (İnal, 1988, p.111). According to another assertion, it is possible that he was born before 1771 (Zülfikar, 1991, p. 13). But these two claims do not contradict each other. Şanizade, a member of the class of scholars of Islamic Law (Ulama), after his graduation from madrasah, completed Ulama education and he had the highest rank (Karslızâde, 1314, p. 66). And then, he was appointed as a vak'anüvis between 1819 and 1825 during the reign of Mahmud II. He wrote down the events which took place between 1808 and 1821. Therefore he transferred the rest of the documents and papers of the 1821 – 1825 periods to Mehmed Esad Efendi (Kütükoğlu, 1994, p. 106). The manuscripts of *Tarih-i Şanizade* are available in different libraries of Turkey (Yilmazer, 2008, p. LXII).

Table 1.
*The Range of Tarih-i Şanizade with Regard to Years and Volumes**

Volumes	Time Intervals	Pages
Volume 1	1808-1811	8+409
Volume 2	1811-1818	8+425
Volume 3	1818-1821	4+216
Volume 4	1821	4+208

When Şanizade was writing his book, he used many different resources and made use of literal quotations to explain and clarify the events and to comment on issues. The resources used by Şanizade can be roughly separated into two parts: written and verbal. Verbal resources are very rare and as reliable as written resources. Written resources can also be divided into two: official documents and previously written history books (Yilmazer, 2008, p. LXXI).

In the introduction to his book, Şanizade mentions his own ideas about history and divides history into three categories: authentic and true incidents, untrue and unreal events, and thirdly history built over rumors. This kind of history loses its authenticity due to delusions and imagination of the human mind. (Şanizade, 2008, p. 14). On the other hand, Şanizade separates history into two parts in terms of content: sacred histories and general histories.¹ The sacred one comprises of Prophet Mohammed's

* According to the table, it is obvious that historians could write down incidents more detailed when they record the events which are closer to them. Woodhead also states that Lokman and other historians composed the incidents closer to their time more detailed. See Woodhead (1983, p. 174-175).

1 Ahmet Mithat separates similarly history into three parts. See Nakıp (2006, p. 56, 83).

life, anecdotes of other prophets, and stories of saints. Their resources are composed of divine and supra-mundane books, prophet's witnesses and the abstruse wisdom of exalted people. General histories discuss states, their administrative conditions, structure of societies and past events (Şanizade, 2008, p. 15).

According to Şanizade, old people should narrate the events and stories of their own time with their realities. Otherwise, these realities would lose their ability or possibility to be passed on to the next generations and they would eventually vanish (Şanizade, 2008, p. 15). Therefore, events need to be written down as soon as possible. It can be said that the institution of vakanuvis properly endeavored to accomplish this goal for two hundred years.

Şanizade discusses three pieces of evidence about the past which are based on some resources that are impossible to deny. The first evidence consists of observatory registers of Babylon. The second is the Chinese observatory registers as a counterpart of Babylon. And the last one is the inscriptions discovered by Thomas Howard (1585-1646) on Bare Island in the Mediterranean. As well as these three pieces of evidence, Şanizade also mentions the Pyramids in Egypt. According to Şanizade, this evidence illustrates people's past. After explaining these, Şanizade claims that the events preceded this evidence cannot be known by people. Therefore, all of them can be learned or discovered by people merely through revelations, hadiths, and the information given by divine books and prophets.

These explanations give us the opportunity to see the ontological stand of Şanizade. In the introduction to his book, Şanizade discusses these issues and deals with history in terms of a theoretical base by commenting on it ontologically and epistemologically. This is not a common practice among vakanuvises. At that point, the historical viewpoint of vakanuvises separates not only epistemologically but also epistemologically from modern historiography. For example, Şanizade claims that the Creator has the absolute power and history happens within the framework of His law and system (Şanizade, 2008, p. 33). So, history is directly related to God and His creation. This ontological standpoint easily distinguishes from today's modern and secular historiography.

Ottoman historiography as a history writing tradition can be evaluated within two categories: The first one is "scientific" historiography, which can also be called Islamic historiography. The other is literary historiography. The second tradition emerged in the period when ancient Persian legends came about anew. In the Persian literary historiography, historians generally did not pay much attention to the resources. They rather preferred rhetorical narration and intense literary styles. Both traditions influenced Ottoman historiography. For example the influence of literary historiog-

raphy over the Ottoman tradition can be easily seen in the case of the institution of vakanuvis. However, this style was generally criticized by vakanuvises.² Şanizade also criticized the rhetorical manner. He asserted that using ornaments in expression and rhetorical style in writing damages the reality, and inevitably changes the meaning of events. However, almost all vakanuvises narrated events oratorically and wrote their histories rhetorically.

Şanizade, in his history book, preferred two kinds of language: firstly, he preferred to write down incidents rhetorically, applying that style in words of praise, especially when he was talking about the Sultan or important figures around him. He also criticized some people in this rhetorical fashion. In this kind of writing style, the content of events was pushed into the background and literary expression was emphasized. Secondly, Şanizade chose to use spoken language in some parts of his history book. These passages are made up of ordinary people's witnesses of some events. The dialogues cited by Şanizade have local dialects and accents. For example, there are some semi- Armenian- Turkish expressions in the passage where Şanizade writes about the Catholic Church (Şanizade, 2008, p. 939).

Table 2.
The Range of Literary and Religious Elements in Tarih-i Şanizade

Religious and Literary Quotations/Volumes	Volume 1	Volume 2	Volume 3	Volume 4	Total
Arabic Maxims and Expressions	46	55	46	38	185
Arabic Proverbs	25	133	54	54	266
Arabic Poems	7	56	25	21	109
Arabic Idioms	4	6	5	0	15
Arabic Prayers	13	28	25	9	75
Persian Maxims and Expressions	3	5	1	0	9
Persian Proverbs	2	2	0	1	5
Persian Poems	32	122	76	37	267
Persian Idioms	2	2	0	0	4
Persian Prayers	1	0	0	0	1
Turkish Maxims and Expressions	2	0	0	0	2
Turkish Poems	20	47	38	10	115

2 Ahmet Cevdet criticized the rhetorical manner in this book too. See Cevdet Paşa (1312, p. 84).

Quran Verses	46	70	42	31	189
Valid Hadiths	9	42	6	7	64
Fake Hadiths	4	8	2	0	14
Armenian Expressions	0	1	1	0	2
Final Total					1322

The table above shows us the literary aspects of *Tarih-i Şanizade* and exhibits the density of literary quotations applied throughout the four volumes. In fact, these quotations were not used randomly; on the contrary, they were used to provide the opportunity to evaluate and criticize indirectly the persons or events told within the text. To put it in a nutshell, using quotations such as poems as a medium of evaluation could give the authors an opportunity to express themselves safely through the words of other people (Humphreys, 2004, p, 122).

The writing tradition instituted by vakauvises was also maintained by Şanizade. In this fashion of history writing, the Sultan was put tacitly into the center of narrative, the events were picked up as the state-centered, and the density of events shaped by the court and its circles and countryside was partially told. On the other hand, to cite the Sultan's period and his reign completely, historians added to their books some people's biographies who are culturally and politically very important persons in that time. Giving a space such detailed biographical material in Ottoman history-writing tradition became a significant innovation (Fleischer, 2009, p. 254). Thus, writing history and curricula vitae were brought close together (Farooqhi, 2009, p. 243-244). Şanizade's history is also an example of this kind of history-writing. Especially, he wrote down some prominent people's biographies from Ulama class in his book.

During the reign of Mahmud II, this history-writing tradition was represented by Şanizade as a vakauvis. Şanizade deals with history from a different point of view, distinguished from today's modern and secular considerations. It is important to say that Şanizade addresses history ontologically, grounding it with the Creation. In terms of epistemology, he supported his views and evaluations by religious citations like Quran verses and hadiths. The explanations based on predestination, destiny and fate can be given as some examples related to his historical understanding. In conclusion, history is composed of different conditions of possibilities. However it contains ontological hierarchy which can only be understood within its own limits.

Kaynakça / References

- Akbulut, U. (2006). *Osmanlı tarih yazıcılarına göre tarih ve tarihçi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Beyhan, M. A. (1995). Şânizâde tarihî'nin kaynaklarından Câbî tarihi. *The Journal of Ottoman Studies*, XV, 239-283.
- Cevdet Paşa, A. (1312). *Tarih-i Cevdet* (c. I). Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
- Cevdet Paşa, A. (1986). *Tezâkir* (haz. C. Baysun, c. I). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Faroqhi, S. (2009). *Osmanlı tarihi nasıl incelenir?* (çev. Z. Altok). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fleischer, C. H. (2009). *Tarihçi Mustafa Ali bir Osmanlı aydın ve bürokrati 1541-1600* (çev. A. Ortaç). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Humphreys, R., s. (2004). İslam tarih metodolojisi: Bir sosyal tarih uygulaması (çev. M. Bedir ve F. Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İnal, M. K. (1988). *Son asır Türk şairleri* (c. I). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karslızâde, C. M. (1314). *Ayine-i zürefâ*. Dersaadet: İkdâm.
- Kütükoğlu, B. (1994). *Vekâyî-nüvis makaleler*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Şanizade, M. A. (1290). *Tarih-i Şanizade* (c. 1-4). Dersaadet: Ceride-i Havadis Matbaası.
- Şanizade, M. A. (2008). *Şânî-zâde Târîhi* (yay. haz. Z. Yılmaz, c. 1-2). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Nakıp, T. (2006). *Osmanlı Devleti'nde geç dönem tarih-i umûmîler*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Ömer Efendi, C. (2003). *Cabi Tarihi: Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani* (haz. M. A. Beyhan). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özbilgen, E. (2004). *Bütün yönleriyle Osmanlı: Âdâb-ı Osmâniyye*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Pakalın, M. (1983). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. Ankara: MEB.
- Traverso, E. (2009). *Geçmiş kullanma kılavuzu: Tarih, bellek, politika* (çev. I. Ergüden). İstanbul: Versus Kitap.
- Unan, F. (2003). Osmanlı medrese uleması: İlim anlayışı ve ilmi verim. *Koosduk İlimler Dergisi*, 5, 14-34.
- Woodhead, C. (1983). An experiment in official historiography: The post of Şehnâmeçi in the Ottoman Empire. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mongenlandes*, 75, 157-182.
- Yılmaz, Z. (2008). Önsöz. (yay. haz. Z. Yılmaz), *Şânî-zâde Târîhi* içinde (XXVII-CXII). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Zülfikar, B. (1991). *Şanizade, hayatı ve eserleri*. İstanbul: Özel Yayınları.

2000 Sonrası Türk Dış Politikasının Temel Parametreleri ve Orta Doğu Politikası*

Süleyman Güder,** Muhammed Hüseyin Mercan***

Öz: Dış politikayı bütüncül bir perspektifle değerlendirmek, her zaman çeşitli zorluklara sahiptir. Bu uluslararası sistemin ve aktörlerin çok katmanlı ve karmaşık yapısından kaynaklanmaktadır. Dış politikanın bu yapısı, araştırmacıları tutarlı ve ölçülebilir analizler yapmak için bu politikalara yön veren ilkeler bütününe tespit etmeye sevk etmiştir. Bu makalede, Türkiye'nin izlemiş olduğu dış politika ilkelerinden önemli görülen çok yönlü/boyutlu diplomasi, proaktif dış politika, komşu ülkelerle 'Sıfır Sorun', 'Model' ülkeden 'Merkez' ülkeye geçiş, yumuşak güç (soft power), ekonomi merkezli dış politika ve güvenlik-özgürlük dengesi politikalarına değinilecektir. Türk dış politikası (TDP)'na bütüncül bir bakış açısıyla bakabilmek ve bu politikalara yön veren ilkeleri değerlendirmek hedeflenmektedir. Türkiye'nin 2000 sonrası dış politikasına yön verdiği söylenen ilkeler ışığında, izlenen stratejiler incelenecektir. Çalışmanın ikinci kısmında, bu ilkelerin ne kadar uygulamaya geçirilebildiği ve doğru tespit edilebildiği sorgulanacaktır. Bu sebeple, tüm bu ilkelerin pratikte uygulanma biçimini ve uygulanabilirliğini test etmek için, Türkiye'nin Orta Doğu'da yürüttüğü dış politika uygulama alanı olarak seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Türk Dış Politikası, Orta Doğu, Adalet ve Kalkınma Partisi, Parametre.

Abstract: Holistic assessment of foreign policy has always been a difficult task because of the multi-layered and complex structure of the international system and its actors. This very structure of foreign policy has led researchers to identify the guiding principles of these policies to be able to make consistent and measurable analysis. The purpose of this article is to look at the Turkish Foreign Policy (TFP), from a holistic perspective and identify some of its guiding principles. This study also aims to predict how the country will react in the future, and to provide functional data to develop appropriate strategies. To this end, the article will examine the foreign policy strategies Turkey has been following in the post 2000 New World Order. The article will analyze the geo-political, economic, and strategic importance of Turkey particularly for the Middle East which shares a long common history with Turkey.

Keywords: Turkey, Turkish Foreign Policy, Middle East, Justice and Development Party, Parameter.

* Bu makale İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği için hazırlanan bir araştırmanın gözden geçirilmesi ile oluşturulmuştur. Araştırma sürecindeki katkılarından dolayı İLKE'ye teşekkür ederiz.

** Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü
İletişim: suleymangunder@gmail.com

*** Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

İletişim: mhmercan@gmail.com, Erciyes Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, 38039, Kayseri.

Atf©: Güder, S. ve Mercan, M. H. (2012). 2000 Sonrası Türk dış politikasının temel parametreleri ve Orta Doğu politikası. *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 57-92.

Giriş

Günümüz çok kutuplu dünya sisteminin karakteristik özelliklerinden biri de dış politika analizlerinin uzun vadeli olmaktan yoksun olmasıdır. Bu, büyük ölçüde mevcut küresel sistemin aktörlerinin çok taraflı olması ve gelişen olayların seyrinin tamamen kendi istedikleri biçimde şekillendirilememesinden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber, aslında bunun gerçek nedeni, “değişim” ve “dönüşüm” kavramlarının 21. yüzyıl dünya siyasetinin en temel iki kavramı olmasıdır. Ayrıca, 2000 sonrası dış siyaset analizi girizgâhlarında bu iki kavramın çokça (belki de en çok) kullanılması rastlantıyla açıklanamaz. Bu yeni durum küçük ve orta ölçekli veya az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler için geçerli olduğu gibi gelişmiş ve büyük güçleri de bağlamaktadır. Hal böyle olunca, dış politika analizlerinin sık sık gözden geçirilmesi gerekmektedir. Dünyanın çok hareketli ve gerilimli bölgelerinden biri olan Orta Doğu’da yer alan Türkiye’nin, kaçınılmaz olarak sürekli küresel ve bölgesel meselelerin içinde olması gerekmektedir. Bu zaruretten dolayı, Türk dış politikasında hızlı değişimlerin/dönüşümlerin yaşandığı bir evreye girilmiştir. Bu makalede, Türk dış politikasının (TDP) 2000 sonrasındaki yeni yönelimlerini ve bunun neticeleri değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, özellikle 11 Eylül 2001 New York İkiz Kuleleri ve Pentagon saldırıları sonrasında oluşan/oluşturulmak istenen Yeni Dünya Düzeni’nde Türkiye’nin başta Orta Doğu olmak üzere, dış politikada hangi saiklerle hareket ettiği ve kendisine bu değişim sürecinde nasıl bir rol biçtiği/biçildiği incelenecektir. Bunun için, bu dönemde TDP’ye yön veren temel parametreler tespit edildikten sonra, Orta Doğu’da izlenen politikalar değerlendirilecektir. Makalede, Orta Doğu’nun uygulama alanı olarak seçilmesi, Türkiye’nin bölgedeki jeo-politik/ekonomik/stratejik konumu ve bölge ülkeleriyle ortak tarihsel ve kültürel hafızasıyla ilişkilidir. Aşağıda önce Türkiye’nin dış politikadaki temel ilkeleri tartışılacak, ardından Orta Doğu örneğinde bu ilkelerin uygulanma biçimi değerlendirilecektir.

TDP’ye Yön Veren Temel Parametreler

Uluslararası sistemin dinamik yapısı sebebiyle devletler, dış politikalarını üzerine inşa ettikleri ilkeleri belli zaman aralıklarında gözden geçirmek zorunda kalmaktadırlar. Uluslararası sistemde ciddi değişiklikler gerçekleştiği halde, bahsedilen ilkelerde henüz ciddi değişiklikler gerçekleşmemişse bu, o devletin sistemdeki değişimi tam olarak kavrayamamış olması veya yeni sisteme hazırlıksız yakalanmış olması şeklinde yorumlanır. Böyle bir tespiti, TDP adına Soğuk Savaş sonrası dönem için yapmak mümkün gözükmemektedir.

Uluslararası ilişkiler literatüründe sıklıkla belirtildiği gibi, Türkiye’nin Soğuk Savaş sonrası döneme hazırlıksız yakalanması ve yetersizliklerden dolayı çok kutuplu dünya sisteminin sunmuş olduğu menfaatlerden gerektiği gibi yararlanamamıştır (Davutoğlu, 2011a; Özdal vd. 2009). Bunlarla beraber en baskın neden, 2000’li yıllara kadar TDP’nin soğuk

savaş döneminde oluşan statükoya bağlılığını sürdürme tavrıdır. Türkiye'nin mevcut konumu sürdürme politikası, somut gelişmelerin de zorlamasıyla zamanla yerini yeni dış politika ilkelerine bıraktığı söylenebilir. Bu çerçevede son on yılda TDP'ye yön veren ilkeler olarak çok yönlü/boyutlu diplomasi, proaktif dış politika, komşu ülkelerle "Sıfır Sorun", "Model" ülkeden "Merkez" ülkeye geçiş, yumuşak güç (soft power), ekonomi merkezli dış politika ve güvenlik-özgürlük dengesi gibi ilkelerden bahsedilmektedir.¹ Türk dış siyasetinin ilkeleri sadece bunlardan mı ibaret? Elbette ki değil. Fakat bu çalışmada, bunlardan en önemli olduğu varsayılan yedi tanesi üzerinde durulacaktır.

Çok Yönlü/Boyutlu Diplomasi

Son dönemlerde TDP'yi yönlendiren ilkelerin başında, çok yönlü ve boyutlu diplomasi gelmektedir. Türkiye'deki çok taraflı diplomasi tartışmalarında, çok kutuplu dünya sistemi tartışmalarının etkisi açık bir şekilde hissedilmektedir. Sovyetler Birliği'nin beklenmedik çöküşüyle birlikte iki kutuplu dünya sistemi, 1990'lı yıllar boyunca tek kutuplu bir yapıya dönüştü. Ancak 1990'ların sonundan itibaren bu sefer çok kutupluluk gündeme geldi. Zira devletlerarasındaki ilişkiler, Soğuk Savaş siyaset anlayışına nispeten çok daha girift bir yapıya bürünmesiyle birlikte ülkeler dış politika vizyonlarını yeniden tanımlamak zorunda kaldılar.

Yeni ve alternatif ilişkilerin geliştiği, stratejik ortaklıkların hızla arttığı ve ülkelerin enerji ve kaynak ihtiyaçlarında tedarikçilerini çeşitlendirdiği bir dönemde, soğuk savaşın iki bloklu yapısına ve daha çok kapitalist bloka endeksli bir dış politikaya alışmış olan Türkiye'nin, bölgesinde gerçekleşen olaylara kısmi vukufiyeti ve buna uygun ilişki ağları geliştirmesi de ancak, tek kutupluluğun sorgulanmaya ve aşılmaya başlandığı 2000'li yıllara rastlamaktadır.

Türkiye'nin çok boyutlu politikadan amaçladığı şey, tam olarak ülkenin ekonomik, siyasi ve askeri bağımlılığını bir veya birkaç ülkeye endekslememektir. Başka bir deyişle, Türkiye küresel aktörlerle kurduğu ilişkileri çeşitlendirip zenginleştirmeyi istemektedir. Bu cihetten bakıldığında, Türkiye Soğuk Savaş ertesinde, ABD ve AB dışında Orta Doğu, Balkanlar, Orta Asya, Afrika, Kafkaslar, Latin Amerika ülkeleri ve Rusya ile yeni(den) ilişkiler tesis etme gereksinimi duymuştur. Ancak, bu ilişkileri birbirinin "alternatifi ve rekabetçisi" olarak değil de birbirlerinin "tamamlayıcısı" olarak görmek istemiştir (Davutoğlu, 2008, s. 82). Dış politika yapıcılarını, bir yandan ABD ve AB ile ilişkileri geliştirme ve çeşitlendirme çabasında iken, diğer yanda bahsi geçen bölgelere yönelik açılımlar ve yükselen yeni güçlerle ortak çıkara dayalı bir ilişki başlatmak istemişlerdir. Aslında, sonradan anlaşılacağı gibi Türkiye'nin AB ve ABD ile olan ilişkileri, ona Orta

1 Belirtmek gerekir ki izlenen bu ilkelerin bir kısmı Türk dış politikası için geçerli olduğu gibi, dünyadaki birçok devlet için de geçerli olabilmektedir. İlkelerin sıralanmasında hiyerarşik bir sıra gözetilmediği gibi, ilkeler birbirinden tamamiyle bağımsız değildir. Kimi ilkeler birbirini desteklerken kimi başka bir prensibin tamamlayıcısı durumunda olabilmektedir. Türk dış politikasının seyrini ilkesel düzeyde incelemek için, bkz. Okman (2003, s. 5-25).

Doğu'da önemli imkân tanıdığı gibi, Orta Doğu ülkeleriyle kurmaya çalıştığı ilişkiler de, AB ve ABD ile ilişkilerinde ciddi kazanımlar sağlamıştır. Türkiye'nin eski müttefikleriyle ilişkilerini tahkim etmekle birlikte yeni ittifak arayışı içine girerek işbirliği ve manivela alanlarını geliştirme çabasıdır. Bu durum, sınırlı ve küçük ölçekli ulusal gündemi olan bir ülke yerine, bölgesel ve küresel gündemi sahip olan bir Türkiye şeklinde tanımlanmaktadır (Schleifer, 2010).

2000 sonrasında, geçmişe oranla Orta Doğu'nun ağırlıklı olduğu çok yönlü bir dış siyaset uygulama arzusu değişik platformlarda sıklıkla dile getirilse de bu uygulamanın kökenleri, 2000 öncesine dayanmaktadır. Çünkü, Soğuk Savaş sonrasında Türkiye ilişkilerini çeşitlendirmek adına 1992'de Karadeniz Ekonomik İşbirliği Asamblesi (KEİ), 1985'te Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (EİT) ve 1997 yılında D-8 gibi girişimlere ön ayak olmuştur. Her ne kadar Davutoğlu (2004, s. 282), bunların başarısız olduğunu ve bunun en büyük nedeninin, bu kuruluşların rasyonel temellere oturmadıkları ve kısa dönemli bunalımların etkisinde motivasyonlarını kaybettikleri yorumunu yapmış olsa da bu girişimler, çok taraflı dış politika anlayışının öncüleri olarak görülebilir. Nitekim Gür ve K. Han (2011, s. 21), Türkiye'nin çok boyutlu dış politikasının başlangıcı olarak dışişleri eski bakanı İsmail Cem dönemini esas almaktalar.

Son zamanlarda AK Parti iktidarı sonrası, TDP'nin benimsediği çok boyutlu dış politika arayışlarının, "eksen kayması" tartışmalarına yol açtığı görülmektedir. Bu girişimler, Türkiye'nin yüzünü batıdan doğuya çevirdiği şeklinde tenkit edilmektedir.² Halbuki Davutoğlu, Türkiye'nin hem Avrupa'dan hem de Ortadoğu'dan kopmasının tarihsel olarak mümkün olmadığını düşünmektedir (Zengin, 2010, s. 203).³

Dolayısıyla Türkiye'nin izlemiş olduğu birden çok kulvarda ilişkileri geliştirme politikası, içinde bulunduğu coğrafyanın ve zaman diliminin gerektirdiği bir durumdur. Bu ilke, dünyadaki pek çok devletin dış politika ilkelerinin başında yer almaktadır. Diğer taraftan TDP'nin de tam anlamıyla bu ilkeyi hayata geçirilebildiği söylenemez. Bunun nedenleri arasında dış politika vizyonunu oluşturan hükümet(ler)in performansı kadar, Dışişleri Bakanlığı'nca yapılan "kapsamlı ve köklü bir yeniden yapılanma" takviyesine rağmen, Bakanlığın hem niceliksel hem de niteliksel bakımdan yeterli kadroya sahip olmaması gösterilebilir.⁴

2 Türk dış politikasında, AK Parti döneminde eksen kayması var diyenlere örnek için, bkz. Çağaptay (2007). Türkiye sadece pragmatik davranıp ilişkilerini güçlendirmek istemiştir argümanlarını ileri sürenler için, Alessandri (2010); Danforth (2008, s. 84-95). Ayrıca, eksen tartışmasına kuramsal bir yaklaşım için, bkz. Keyman (2010).

3 Türkiye'nin Orta Doğu'ya yönelik politikasında 1923-1945 yılları arasında izlemiş olduğu mesafeli duruşun Soğuk Savaş döneminde sürdürülebilir bir politika olmadığı tecrübe edilmiştir. Ayrıntılı bir analiz için, bkz. Bozdağlıoğlu (2003, s. 115-130).

4 Kürkçüoğlu'na göre "Çok yönlü bir dış politika izleyebilecek birikim ve maharet Dışişleri'nde var". Bkz. Özdal vd. (2009, s. 21-47). Ayrıca yeni yapılanma için, bkz. Dışişleri Bakanlığı (2010).

Proaktif Dış Politika

Yeni dönem Türk dış politika anlayışında, gelişmeler karşısında “proaktif dış politika”, benimsenen diğer bir ilkedir. 2000 öncesinde uygulanan dış politikanın, statüko yanlısı olduğu sıklıkla dile getirilmektedir.⁵ Teorik olarak statüko yanlısı dış politika izlemenin bizzat kendisi sorunlu değildir. Çünkü avantajlı konumda olan ülkeler için statüko, çoğu zaman tercih edilen siyasi bir tavidir. Kimi analistler, iki kutuplu dünya sistemi boyunca ve hemen sonrasında Türkiye’nin istikrarlı bir şekilde sürdürdüğü mevcut durumu koruma stratejisinin günün şartları açısından en iyi pozisyon olduğunu ifade etmişlerdir (Özdal vd. 2009). Fakat bu, daha sonraları TDP’nin hantal bir yapıya bürünmesine ve gelişen/gelişmekte olan olayları geriden takip etmesine neden olmuştur. Üstelik Türkiye bu dönemde, çoğunlukla mevcut durumu sürdürmekle kazançlı durumdaki ülkelerden olmamıştır.

Her ne kadar Türkiye’nin statükocu tavrı, başbakanlık döneminde Turgut Özal’ın (1983 – 1989) kişisel girişimleriyle zorlanmışsa da Türk hariciyesinde aktif dış politika ilkesi denemeleri, ancak 2000’li yıllarında başında başlamıştır. Bu tutumun Türk dış politikasının ana ilkeleri arasına girmesi ise büyük oranda 2002’de AK Parti’nin iktidara gelmesiyle gerçekleşmiştir (Meral & Paris, 2010, s. 75; Erol, 2007, s. 35). TDP için yeni sayılabilecek bu ilkeye göre, dünyanın neresinde bir sorun veya sorun potansiyeli varsa Türkiye orada bulunmalı ve soruna muhatap olan taraflarını olabildiğince en kısa zamanda ortak bir paydada bir araya getirerek, söyleyecek sözü olduğunu belirtmelidir. Bu yönüyle, “proaktif” politikaların “aktif” politikalarından farklı olduğunu görmekteyiz. Dışişleri Bakanı Davutoğlu, bunu şöyle izah ediyor:

“...nerede bir küresel sorun var ise orada bir Türk görüşü olsun istiyoruz, bir Türk duruşu, bir Türk görüşü. Mademki biz Nizam-ı Âlem, bir dünya nizamı geleneği içinden geliyoruz, bizim bu bölgesel düzenler dışında küresel düzenle ilgili de söyleyeceğimiz temel düşüncelerimiz olmalı” (Davutoğlu, 2011).

Diğer taraftan son derece dinamik bir bölgede aktif dış politika izlemek -en azından ilkesel olarak- veya statüko yanlısı politikaları terk etmekle, Türkiye kendi kapasitesini zorlayan ve gerçek potansiyelini zorlayan bir devlet görüntüsü çizmiştir. Yeni dış politikanın kuramsal alt yapısını şekillendiren Davutoğlu’nun dış politika anlayışına göre bu, Türkiye’nin tarihsel ve kültürel zorunluluğu olarak ifade edilmektedir. Bununla beraber bu, pratik bir zorunluluğun beraberinde getirdiği bir durumdur. Kendisi bu durumu şu şekilde belirtir:

“Eğer şartlar dinamikse ve siz statik duruyorsanız o şartlara intibak edemezsiniz. Sürekli hareket eden bir diplomasiye sahip olmamız lazım. Hiçbir şey

5 18 dış politika uzmanıyla yapılan mülakatta, yeni yüzyıla girmeden önce dış politikada en istikrarlı bir şekilde takip ettiği politikanın ne olduğu sorusunu, 12 uzman, “statüko yanlısı dış politika” şeklinde cevaplamıştır. Bkz. Özdal vd. (2009). Mülakatlarla Türk Dış Politikası, Ankara: USAK Yayınları. Ayrıca, bkz. Oran (2002, s. 46).

olmuyorsa bile yerinde hareket etmeli ama mutlaka hareket etmeli" (akt., Zengin, 2010, s. 92).

Buna göre, uzun yıllar böyle algılanmadığı için Türkiye, tam olarak gerçek gücünün farkına varamamıştır. Bölgesel ve küresel güç olma iddiası taşıyan Türkiye'nin proaktif diplomasi uygulaması, yakın bölgesinde, bilhassa Orta Doğu politikalarında kendini daha fazla hissettirmektedir. Bu bağlamda "ritmik diplomasi" ve "arabuluculuk" politikaları, proaktif diplomasinin iki örneğidir. Pro/aktif bir rol oynamak üzere geliştirilen bu yöntemlerle Türkiye, sorunlu iki (veya daha çok) ülke arasında mekik diplomasisi dokuyarak ve "diyalog kanallarını" açık tutmaya çalışarak sorunun çözümüne yönelik bir takım inisiyatifler almıştır. Türkiye'nin arabuluculuk rolüne; 2009'daki Bosna Hersek-Sırbistan, ve İsrail-Suriye barış görüşmeleri (Aralık 2008 Ocak 2009 döneminde gerçekleşen İsrail'in Gazze saldırısına kadar) (İdiz, 2011; Boşnak Dünyası, 2009); ritmik diplomasi içinde Ocak 2011'de Lübnan'da Hizbullah ve müttefiklerinin Saad Hariri koalisyon hükümetinden çekilmesiyle, Davutoğlu'nun görüşmelerin tekrar başlaması için ortaya koyduğu yoğun mesai örnek gösterilebilir. Tüm mekik diplomasisinin, aslında Türkiye'nin proaktif dış politika uygulamalarını desteklemeye yönelik atılan adımlar olduğunu rahatlıkla söylenebilir.

Bunlara ek olarak proaktif ilke gereği Türkiye, küresel ölçekli her uluslararası örgütte etkin olma ve ona aktif katılım kararı almıştır.⁶ Var olan küresel çaplı organizasyonların üyeliklerinde itibar arttırmaya yönelik çalışmaların yanı sıra Mercosul (Güney Amerika Ortak Pazarı), Afrika Birliği (AFB) vb. gibi birçok uluslararası örgütte de üyeliği veya gözlemci statüsünü hedeflemiştir.

Ancak, dış politikada proaktif katılımın çeşitli sorunlar ortaya çıkardığı da özellikle son zamanlardaki gelişmelerle ortaya çıkmaktadır. Erhan'ın ifade ettiği gibi, proaktif yaklaşım, kendi başına bir dış siyaset hedefi olamaz; onunla varılmak istenen bir hedef olmalıdır. Dışişleri Bakanlığı'nın mevcut kurumsal imkân ve potansiyeli (personel sayısı, iş yükü vb.) bakımından bunu taşıyabilecek kapasiteye sahip olmadığı ileri sürülmektedir. Erhan, "Türk diplomasisinin pasiflikten kurtulup, proaktif bir yapıya kavuştuğu" iddiaları için gösterilen birçok delilin ve artan eylemliliğin, "sırf hareketlilik sağlansın" diye yapıldığı kanaatinde. Çünkü ona göre, tüm bu çabaların hepsi sonuçsuz kalmıştır (Erhan, 2010, s. 19).

Burada gözden kaçan nokta, meselenin yalnızca sonuçları itibarıyla değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Elbette tüm politik faaliyetler (mesele dış politika olunca daha fazla) bir sonuç alınmak için yapılır; ama başarısız olduğunda, sorunun nereden kaynaklandığının iyi tespit edilip ona göre bir yargıda bulunulması daha gerçek-

6 Türkiye'nin uluslararası örgütlerdeki performansına iyi bir örnek olarak dünyadaki en etkili uluslararası örgüt olan Birleşmiş Milletler (BM) Güvenlik Konseyi Geçici Üyelik (2009-2010) performansını görmek için, bkz. Aral (2009).

çidir. Sorun, faaliyetin bizatihi kendisinin yapıp yapılmamasıyla ilgili değildir. Tüm eksiklerine rağmen ve izlenen yanlış stratejilere rağmen başarısız olunduysa, bunda denkleme Türkiye dışından yapılan müdahalelerin etkisi daha fazladır. Yani Türkiye'nin müdahil olamayacağı unsurların mevcudiyetiyle ilintilidir. Örneğin, proaktif politikalar için örnek gösterilen ritmik diplomasi insiyatifi için, Türkiye'nin 2011 Lübnan Hükümet krizinde sonuca gidecek katkısı sağlayamaması, bölgesel ve küresel etkenlerden kaynaklanmıştır. Elbette ki bu durum, Türkiye'nin eksiklikten malul olmadığı anlamına gelmemektedir. İran'ın Hizbullah üzerindeki etkisinden dolayı, Türkiye'nin İran'a rağmen veya onun dâhil olmadığı bir çözümün kabul edilemeyeceğini hesaba katması gerekirdi. Türkiye ile rekabet halinde olan İran, bu etkinliği Türkiye'ye bırakmayacak kadar diplomatik maharete sahip bir ülkedir. Türkiye, "kazan-kazan" anlayışına istinaden, Hizbullah üzerinde ciddi tesiri olan İran'ı da baştan görüşmelere katmamış olsa da ve görüşmelerin olumsuz sonuçlanmasının nedenlerinden biri gösterilebilse de belirleyici olan bu değildir. Kısaca, Türkiye'nin bu konuda eleştiriyeye maruz kaldığı nokta, yukarıda da vurgulandığı gibi bizzat sürecin/yöntemin kendisinden kaynaklanmayıp sonuçları itibarıyla akamete uğramış ritmik diplomasinin varlığı üzerinde odaklanmıştır.

Bölgesinde ve küresel ölçekte gelişen olaylara müdahil olmayan, duyarsız kalan Türkiye'nin, gerek bölgesel gerekse küresel güç dengesinde yer alamayacağı kaygısı, Türk karar alıcılarını olaylar gelişmeden önce harekete etmeye sevk etmiştir. Neticeleri itibarıyla, başarılı veya başarısızlığı tartışmaya açık olsa da TDP'nin böyle bir yönelim içine girmiş olması, dış politikası adına olumlu bir gelişme olarak kaydedilebilir. Bunun yanı sıra hükümetin proaktif politikalar uygulamak için son derece hızlı hareket etmesi, olaylarla ilgili açıklama yapması, zamanla birbiriyle çelişkili açıklamalara veya 2011 Libya askeri müdahalesinde olduğu gibi tutarsız adımlar atmasına neden olmuştur.⁷ Bu sebeple Türkiye'nin gelişmeler karşısında biraz daha teenni ile hareket etmesi, kendi ulusal çıkarı açısından gereklilik arz etmektedir.

Komşu Ülkelerle 'Sıfır Sorun'

Komşularla sıfır sorun anlayışı, TDP'ye yöne veren ilkelerin en çok bilinenidir. Ülkelerin tarihinde sınırdaş olan devletlerin çeşitli sebeplerle ihtilaf içinde olduğu veya komşu

7 AK Parti'nin Libya'ya müdahale konusundaki çelişkisi şu şekilde olmuştur. 28 Şubat 2011 tarihinde Almanya'nın Hannover kentinde düzenlenen CeBIT Kongre Merkezi'nde, Türk Alman Ekonomi Kongresi'ne katılan Erdoğan, "...Şimdi bize basın mensupları soruyor. NATO Libya'ya müdahale etmeli midir? Böyle bir saçmalık olur mu yahu? NATO'nun ne işi var Libya'da? NATO mensubu olan ülkelerden birine herhangi bir müdahale yapılması halinde böyle bir şeyi gündeme getirebilir. Bunun dışında Libya'ya nasıl müdahale edilebilir? Türkiye olarak biz bunun karşısındayız, böyle bir şey konuşulamaz, düşünülemez!" dedi. Aradan 6 gün geçtikten sonra, Fransa'nın müdahaledeki rolünün de artmasıyla, 21 Mart 2011'de Mekke Ümmül Kura Üniversitesi'nde konuşan Başbakan Erdoğan, Türkiye'nin olası müdahaledeki rolünü şöyle ifade etti: "Şu anda NATO'nun devreye girmesi söz konusudur. NATO devreye girecekse bizim bazı şartlarımız vardır. NATO, Libya'nın Libyalılara ait olduğunu tespit ve tescil için oraya girmelidir. Yeraltı kaynaklarının, zenginliklerinin birilerine dağıtımı için değil." Detaylı bilgi için, bkz. (USA SABAH, 2011) ve (Radikal, 2011).

ülkelerin ikili ilişkilerinde daha fazla sorunlar olduğu gözlemlenir. Bu durum, hemen hemen dünyanın bütün bölgelerinde böyle olmakla beraber jeo-politik/ekonomik önemi yüksek olan Mezopotamya’da çok daha kırılgan ve çabuk tırmandırılabilen bir gerilim hattı mevcuttur.

Türkiye de 2000 öncesinde bütün komşularıyla çok sayıda problemlere sahipti. Türkiye, Yunanistan’la Kıbrıs ve kıta sahanlığı sorunu, Suriye ile sınır (Hatay) ve su sorunu, Bulgaristan’la soydaşlara yapılan muamelelerle ilgili sorunlar, Ermenistan’la 1915 olayları ile ilgili sorunlar, İran’la rejim sorunları, Irak’la PKK’nın kampları gibi uzun süren gerilimli sorunlara sahipti. Bu problemlerden ötürü Türkiye’nin komşularıyla ilişkileri de çok düşük seviyelerdeydi. Hatta 1995 senesinde Yunanistan’la “Kardak krizi” ve 1998 senesinde Suriye ile “Öcalan Krizi” gibi nedenlerden ötürü savaş yönünde irade beyan edecek duruma gelinmesi ve iki ülke arasında savaşa ramak kalması, bizlere dönemin Türkiye’sinin ikili ilişkilerinin seyri konusunda net bilgiler sunmaktadır. Türkiye’nin komşularıyla sorunsuzca ve barış içinde yaşama fikri, ülkeyi artık yeni ve farklı bir strateji izlemeye sevk etti. Bu bağlamda, sınırdış ülkelerle ilişkilerin geliştirilmesi ve sorunları çözmeye yönelik girişim, 2002 yılında AK Parti hükümetinin en gözde dış politika konusu haline geldi.

“Komşu ülkelerle sıfır sorun” ilkesi, Başbakan R. Tayyip Erdoğan’a dış politikada baş müşavirlik yapmış olan ve şimdi de Dışişleri Bakanı olan Ahmet Davutoğlu’nun kavramsallaştırılmasıyla Türkiye’nin dış politikada öncelikleri arasında yer almaya başlamıştır. Esasında komşularla sıfır sorun politikasıyla yola çıkan AK Parti hükümetinin komşularla kurmak istediği ilişkinin özünü, Davutoğlu’nun şu ifadelerinde bulabiliriz:

“Etrafımız tümüyle düşmanlarla çevrili psikolojisinde olduğunuz zaman açılım yapmaktan çok defansif bir refleks gösteriyorsunuz. Komşu ülkelerle sıfır problem noktasına geldiğimiz zaman dış politika yapım anlamında olağanüstü bir manevra alanı kazanacağız” (akt., Zengin, 2010, s. 88).

Ortaya atıldığı ilk dönemde pek gerçekçi bulunmayan “komşularla sıfır sorun” ilkesinin amacı, Türkiye’nin, bölgesinde güçlü ve küresel meselelere müdahil olmak ve buralarda nüfuzunu arttırmak istemesidir. Komşularıyla sorunlu bir Türkiye, doğal olarak, enerjisinin önemli bir kısmını bu ülkelerden gelebilecek tehditlerle uğraşmakla tüketecektir. Bunun yerine, Türkiye’nin benimsediği bu yeni yaklaşımla, komşularıyla ekonomik, ticari ve barışçıl bir yöntemi benimseyerek her iki tarafın yararına olacak politikalar geliştirmek amaçlanmıştır. Aslında AK Parti iktidarından önce dillendirilmeye başlanan bu ilke, temelde 1990’ların sonunda Türkiye’nin dünya sistemine dair değişen algılarının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Soğuk savaşın bitmesinden sonraki sorunlu ve pasif geçen bir on yıldan sonra Türkiye, uzun süre Dışişleri Bakanlığı yapan (30 Haziran 1997–11 Temmuz 2002) İsmail Cem’in insiyatifıyla komşularıyla sorunlarını çözmeye başlamıştır (Uzgel, 2009, s. 72). Bunun en bilinen örneği, Yunanistan’la ilişkilerde yaşa-

nan olumlu gelişmelerdir. Cem'in bu sınırlı ve münferit girişimleri, 2002 sonrasında yeni bir kavramsallaştırmayla istikrarlı bir hükümet politikası haline gelmiştir.

Son olarak, "komşularla sıfır sorun" bağlamında tartışılan önemli hususlardan biri de realite-idealizm tartışmasıdır. Pek çok kimse, bu politikanın ne kadar gerçekçi olduğu ve uygulanabilirliği konusunda ciddi soru işaretlerine sahiptir (Hale, 2010, s. 8). Sıfır sorun "açılım"ı kapsamında değerlendirilen, Suriye, Ermenistan ve Yunanistan ile ilişkilerde sorunlu alanlar henüz giderilememiştir. Son dönemde, "Arap Baharı" sonrası Suriye örneğinde olduğu gibi, bir dönem iyileşen ilişkilerde çok ciddi istikrar sorunu mevcuttur. Bu ilkenin işlememesinde, ilişkilerin sağlam zeminlere oturtulmaması ve çıkar ilişkilerinin ikili bir münasebetten ibaret görülerek küresel siyasetin seyrinin gözden kaçırılması önemli bir etkidir. Bu durum, sorunun sadece siyasi ilişkilerdeki yakınlaşmalarla çözülmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Bu tür girişimlerde sonuç alınabilmesi için, tarafların politik iradesinin istikrarlı bir biçimde karşılıklı çıkarlara dayalı olarak sağlam bir zemine inşa edilmesi gerekmektedir.

Son zamanlardaki gelişmeler, komşularla sıfır sorun siyasetinin sürdürülemediğini gösterse de bu ilkenin uzun vadede Türkiye'nin dış politikasını güçlendirici bir değeri olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Özdam vd. 2009, s. 5-6).

Dolayısıyla Türkiye'nin kısa vadede başarısız da olsa bu politikasını ısrarla sürdürmesi gerekmektedir. Zira kendini "merkez ülke" olarak konumlandıran Türkiye'nin, bu hedef doğrultusunda atacağı adımlarda kendisine ayak bağı olacak, komşularıyla sorunlu ilişkilerini tamir etmesi mecburidir.

Model Ülkeden Merkez Ülkeye Geçiş

Türkiye, 2000 sonrasında kendine dış politika hedefi olarak Orta Doğu'da merkez ülke olmayı belirlemiştir. Türkiye için belirli dönemlerde "model ülke" ve "köprü ülke" tanımlamaları yapılmaktadır. İşin ilginç yanı, Türkiye, genel olarak kendine muvafık görülen bu sıfatlardan memnun olmuştur.⁸ Gerçekte bu rol, çoğu zaman uluslararası arenada etkin olan Batı tarafından Türkiye için biçilmiş bir roldür. Bölgede devrim sonrası nüfuzu artan İran'ı dengelemek adına, Türkiye laik devlet anlayışıyla bölgedeki ülkeler için model ülke olarak sunulmuştur (Duman, 2011). Bu, ilk etapta olumlu gözüküyor olsa da ülke için sınırları belirlenmiş pasif bir rol verildiği anlamındadır. Türkiye'nin kendine uygun rolleri seçip üstlenebilmesi için aktif ve yaratıcı olması gerekir; aksi takdirde kendine biçilen rolleri oynaması kaçınılmaz olacaktır. Son dönemlerde bu söylemin/rolün yerine, Türkiye'nin, bölgesinde merkez ülke olduğu iddiası öne çıkmaya başlamıştır (Aral, 2009, s. 154).

8 Hatta merkez olduğunu iddia ettiği günümüzde dahi bazen Türkiye'nin kendisini bir model olarak sunmaktadır.

Tüm bunların işaret ettiği nokta, Türkiye'nin rolünü "model ülke" anlayışından "merkez ülke" anlayışına dönüştürme isteğidir. Ancak, Türkiye'nin böyle bir rolü arzu etmiş olması, durumun gerçekten böyle olduğu anlamına gelmez. Küresel güçlerin İran'a karşı, bölgede rekabet gücü en yüksek ülke ve "ılımlı İslam" anlayışına model olarak Türkiye'yi desteklemesine karşın, İran'ın bölgedeki etkinliği kimi zaman Türkiye'nin merkez ülke iddialarına gölge düşürebilmektedir. Davutoğlu'nun sınıflandırmasına göre Türkiye, "merkez ülke" tanımlamasına en uygun örnektir:

"...Türkiye coğrafi olarak birçok bölgenin, Asya ve Afrika gibi kıtaların, merkezinde olması sebebiyle güçlü bir coğrafi ve tarihî devamlılığa sahip merkez bir ülkedir. Coğrafi devamlılık, farklı bölgelerle ilişkisi olmasıyla; tarihi devamlılık ise etrafındaki birçok topluluk ve ulusla kültürel bağı olmasıyla ilgilidir. Bu, merkez ülke olmak için bir gerekliliktir. Bölgemizde, kritik tarihî dönemlere sahip Afrika ve Arap ülkesi olan Mısır gibi başka merkez ülkeler de vardır. Tüm detayları belirtmeye gerek yok; fakat bu coğrafi ve tarihî devamlılık, bizi riskleri en aza indirmek ve imkânları azami düzeye çıkarmak için çeşitli yollar bulmaya zorlamaktadır".⁹

Şüphesiz Arap dünyasında siyasi öngörülerini ve dengeleri altüst eden devrimlerin patlak vermesi, bölgedeki durumun gözden geçirilmesine neden olmuştur. Bölgedeki, özellikle Arap ülkeleri arasında etkisi bir hayli yüksek olan Mısır'ın, enerjisini belirli bir süre de olsa iç meselelere harcaması gerektiği realitesi nedeniyle, yakın gelecek için bölgede "merkez ülke" olma mücadelesi doğal olarak Arap olmayan iki ülke, İran ve Türkiye arasında gerçekleşecektir. Bu iki ülke arasındaki rekabet, bu ülkelerin bundan sonra nasıl bir strateji takip edeceği ve özellikle de Arap dünyasıyla nasıl bir ilişki kuracağı, bölgede "merkez ülke" adayını belirleyecektir. Yoksa Türkiye'nin kendine biçmiş olduğu "merkez ülke" olma rolünün tek başına bölgesel dengeler açısından pek de ehemmiyeti olmayacaktır. Hatırlanacağı gibi, Türkiye'nin 1990 sonrası Orta Asya ülkeleri için benzer bir "model ülke" olarak sunulması sonrasında Türkiye, istenen performansı gösterememiştir. O zaman da Rusya'nın bölgedeki etkisi çok fazla dikkate alınmadığı ve Türkiye'nin ekonomik kapasitesiyle, siyasi ve kültürel söylemi arasındaki orantısızlık, yaptığı hamleleri boşa çıkarmıştır. Konuya bu prizmadan bakıldığında, "merkez ülke" rolüne soyunmak, Türkiye'nin başarmış olduğu ve bu konuda tartışmaların sonuçlandırıldığı bir ilke olmaktan öte hâlâ devam eden süreci işaret etmektedir.

Yumuşak Güç (Soft Power)

2000 sonrasında dış politika alanında gerçekleşen bu değişikliklerle birlikte Türkiye, temelde "yumuşak güç" ilkesini hayata geçirmek istemiştir. Yumuşak güç (soft power) kavramı, ilk olarak Joseph S. Nye'in 1990'da literatüre kattığı ve 2004'te geliştirip

9 Türkiye Dışişleri Bakanı Sayın Ahmet Davutoğlu ve Avustralya Dışişleri Bakanı Sayın Kevin Rudd, 1 Şubat 2011 tarihinde USAK Evi konferans salonunda gerçekleştirilen "Türkiye ve Avustralya İlişkileri: 21. Yüzyılda Yaratıcı Dış Politika" başlıklı panele iştirak etmişlerdir. Detaylı bilgi için, bkz. Davutoğlu (2011b). Ayrıca, bkz. (Taraf, 2010).

uluslararası ilişkiler literatürü içine yerleştirdiği bir kavramdır. Bu kavram, ekonomik ve askeri güç dışında kalan ve kaba kuvvete dayanmayan bir tür güç (hegemonya) türünü ifade eder. Yani kısaca, muhataba yaptırılmak istenen bir eylemi, karşı tarafın rızası ve özgür iradesiyle- kaba kuvvetin aksine – muhatap için cazip olabilecek bir takım yöntemleri kullanarak iş yaptırtma ve söz sahibi olma sanatı anlamına gelmektedir. 21. yüzyıl dış politika yapımında en fazla kullanılan araçlardan biri olan yumuşak gücün beklenen tesiri yapabilmesi için, elbette askeri ve ekonomi güç gibi “sert güç” (hard power) ile harmanlanmış/desteklenmiş olması gerekir (Nye, 2004; Oğuzlu, 2007). 1990’lardaki küreselleşmenin hızlı olduğu dönemlerde ABD’nin izlediği etkili siyasetin mimarı olan ve Dışişleri Bakanı Davutoğlu’nun da şahsen tanıştığı Nye’in kavramsal-laştırması, Türk dış politikasının yeniden yapılandırılmasında temel bir çerçeve oluşturmuştur. İzlemiş olduğu dış politika stratejisiyle bölgenin “cazibe merkezi” haline gelmek isteyen Türkiye’nin, özellikle Orta Doğu, Balkan ve Türki Cumhuriyetlerle girmiş olduğu münasebetlerde, sürekli ortak medeniyet, tarih ve kültür vurgusuna özel bir önem atfettiği görülmektedir (Aras, 2009, s. 15). Bu siyasetin uygulanması, sadece söylemde değil, kurumsal yapılanmalarda da kendisini göstermektedir. Dışişleri Bakanlığı’na bağlı bir uluslararası teknik yardım teşkilatı olan *Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı* (TİKA)’nın¹⁰ bütçe ve operasyon imkânları arttırılarak aktif bir kuruma dönüştürülmesi, TRT’nin uluslararası kanal sayılarının artırılması, kültürel aktiviteler yapan Yunus Emre Enstitüleri’nin kurulması, diplomatik ilişkileri çeşitlendirecek *Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü’nün* (2010) kurulması, çeşitli Türk topluluklarla ilişkileri geliştirmek üzere Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı’nın kurulması (2010), öğrenci değişim programları ve yabancı uyruklu öğrencilere sağlanan bursların geliştirilmesi, THY’nin birçok merkeze doğrudan seferler koyması, bu amacı gerçekleştirmeye yöneliktir.¹¹

Bu gelişmelerin çoğunda Türkiye, muhatap kitlenin tercihlerine yön verebilmeyi, onların Türkiye’ye karşı olumlu kanaatlere sahip olmasını sağlamayı veya Türkiye’yi cazip bir çekim merkezi kılmayı amaçladığı rahatlıkla söylenebilir. Türkiye’nin, yumuşak gücünü hayata geçirmeye yönelik attığı adımların olumlu sonuçlar vermesi kısa vadede beklenemez. Zira dünyada “yumuşak güç” elde etmek için yapılan tüm benzer yatırımlar, uzun vadede sonuç alınması, öngörülen politikalar silsilesinin bir parçasıdır. Yukarıdaki gelişmelerin tarihine bakıldığında, birçok büyük devletin aksine Türkiye, bu yöndeki adımları daha yeni yeni atmaktadır. Bundan dolayı, Türkiye’nin “yumuşak güç” için atmış olduğu adımların ne kadar tutarlı ve isabetli olduğunu saptamak ve değerlendirme yapmak için elde henüz yeterli veri bulunmamaktadır. Fakat her halükarda olumlu sayılabilecek bu gelişmelerin, “merkez ülke” olmak amacına erişmek için gerekli olduğu açıktır (Grigoriadis, 2010, s. 5).

10 TİKA’nın Açılışı 2 Kasım 2011 Tarihinde Resmi Gazetede Yayınlanan Kanun Hükmünde Kararname İle “T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı” olarak yeniden düzenlenmiştir.

11 Örnek bir çalışma için, bkz. Yanatma (2011) ve Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü (2010).

Ekonomi Merkezli Dış Politika

Dış politikada ekonomik ilişkilerin etkisi 1990'lı yılların başından beri ivme kazanarak artmaktadır. Soğuk Savaş sonrası dış politika anlayışı, daha çok ekonomide karşılıklı bağımlık/dayanışma felsefesi üzerinden şekillenmiş, dış ticaret unsurunu devletlerarası ilişkilerde önemli bir öge haline getirmiştir. Belirtilmeli ki ekonomik taleplerin dış politika yapım sürecinde çok daha fazla görünür olması, Türkiye'ye mahsus bir durum değildir. Oluşan Yeni Dünya düzeninde farklılıklar göstermekle birlikte, hemen hemen tüm ülkeler, kendi dış politikalarını ekonomik kaygı ve beklentilere göre tasarlamaktadırlar (Hale, 2003, s. 203; Özdal vd. 2009, s. 10). Öyle ki Dışişleri Bakanlıkları ile Ticaret ve Ekonomi Bakanlıkları, dış ticaret müsteşarlıkları vb. kurumlar arası bilgi paylaşımı ve koordinasyonu, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar artmış durumdadır. Devlet Başkanları ve Başbakanların yurt dışı seyahatlerinde/ziyaretlerinde, beraberinde iş adamlarından oluşan bir heyeti götürmesi, artık olağan bir durum olmuştur. Türkiye'de ekonomi ağırlıklı diplomasi uygulamasının etkin bir şekilde hayata geçirilmesi, Özal döneminde başlamıştır. Bu gelenek, AK Parti iktidarı zamanında da geliştirilerek sürdürülmüştür.

Burada altı çizilmesi gerek husus, ekonominin dış siyasette hatırı sayılır oranda yer edinmesi, politik olanın dış politikada daha az öneme sahip olması değildir. Her ne kadar ekonomik ilişkilerin dış politikadaki ağırlığı hususunda gözle görülür bir artış olsa da mesele Türkiye'nin siyasi ve güvenlik sınırlarını tehdit eder noktaya varacaksa, son yaşanan İsrail örneğinde olduğu gibi, bu ülke ekonomik ilişkiler neticesinde doğacak menfaatlerden kolaylıkla feragat edebilmektedir.

2000 sonrası dış politika stratejilerinde önem verilen ve hâkim olan anlayış, ikili ilişkilerde artan ticaret hacminin doğrudan veya dolaylı olarak siyasi bir sonucu olacağı beklentisidir. "Ticaret yapanlar savaşmaz" varsayımından yola çıkan Türkiye, bunu daha çok yakın komşularıyla sorunlu ilişkilerini iyileştirmek için kullanmaktadır (Davutoğlu, 2002). Böylelikle Türkiye Devleti, çevresinde birbirleriyle entegre olmuş, ekonomik bir bölge hedeflemektedir. Bu doğrultuda yapılan girişimler neticesinde 2010 yılında Türkiye, Suriye, Ürdün ve Lübnan Serbest Ticaret Bölgesi için ilk adım atılmıştır.

Diğer yandan ekonomik ilişkiler, aynı zamanda dış politika aracı olarak da kullanılmaktadır. Özellikle ABD'nin yıllarca uyguladığı gibi ekonomik olarak kendisine bağımlı olan ülkeler için, siyasi ve askeri araçlar dışında, iktisadi üstünlüğünü hem bir baskı aracı, hem de sorunların çözümü için etkili bir araç olarak kullanmaktadır. Benzer şekilde Türkiye'nin de "komşu ülkelerle sıfır sorun" ilkesinin hayata geçebilmesi ve çevre bölgelerle tam bir işbirliği oluşturabilmesi için, komşularıyla ilişkilerinde "karşılıklı bağımlılık" ilkesi üzerinden hareket etmesi gerektiği düşünülmektedir (Aras, 2009, s. 7).

Güvenlik- Özgürlük Dengesi

Dünya siyasetinde güvenlik-özgürlük ikileminin hararetli biçimde tartışılması, 11 Eylül olayları ile başlamıştır. Saldırı sonrasında, başta ABD olmak üzere küresel düzeyde devletler, güvenlik adına özgürlüklerden ciddi tavizler verme karar aldılar. Esas itibarıyla, güvenlik-özgürlük çatışması TDP’de çok hayati bir konuma sahip olmasa da dış politikaya istikamet veren karar alıcılar, bu ilkeyi son dönem dış politika ilkeleri arasında sıklıkla zikretmektedirler. Türkiye, dış politikada tam olarak, güvenlik-özgürlük ikilemiyle çok fazla yüzleşmemiş olması nedeniyle, ülke olarak nasıl bir tavır alındığını pratikte gözlemleme imkânı azdır. Bu yüzden bu parametrenin dış politikada ifade edebileceği anlamı kavramak, diğer altı parametreye nispeten zordur.

Türk akademisyası bu ikilemi, özellikle Orta Doğu’da cereyan eden “Arap Baharı” esnasında sıkça gündeme getirmiştir. Arap ülkeleri liderlerinin rejimin bekası adına kimi gösterileri bastırması ve birçok özgürlüklerden devletin bekası için taviz vermesi, Türkiye tarafından olumsuz karşılanmıştır. Bu tepkiler sırasında Türkiye, güvenlik-özgürlük dengesi tartışmasında ilkesel bir tavır almıştır. Türkiye’nin özellikle 2011 Suriye ayaklanmaları esnasında da gerek Şam yönetimine gerekse Arap coğrafyasındaki liderlere güvenlik - özgürlük ikileminde, çoğunlukla özgürlük yönünde telkinlerde bulunduğu görülmektedir.

Tüm bunlara rağmen Türkiye, henüz bu konuda ciddi bir sınavla karşılaşmamış ve bizce de henüz TDP ilkeleri arasına girmeye hak kazanmamış olmasına rağmen, yetkili makamlarca müteaddit defa dış politikası ilkesi olarak ifade edildiği için, Türkiye’nin dış politika parametrelerini ele alan bu makalede konuya temas edilmesi gerekli görülmüştür. Yine de Türkiye’nin bu konudaki ilkesel duruşunu Davutoğlu, şu şekilde belirtmektedir: “Özgürlük için güvenlikten taviz verirsiniz kaos; güvenlik için özgürlükten taviz verirsiniz ise otoriter rejimler ortaya çıkar” (Zengin, 2010, s. 85). Böylelikle Türkiye, özgürlük ve güvenlik arasında bir uyumun gerekliliğini ileri sürmüş olmaktadır. Uygulamada Türkiye’nin bu ikilemde tavrının ne olduğunu/olacağını, belki en iyi şekilde, aynı zamanda uluslararası boyutu olan devletin, PKK ve “Kürt Sorunu” karşısında aldığı tavır açıklayabilir. Kabaca ifade etmek gerekirse Türkiye’nin, PKK ve “Kürt Sorunu” karşısında henüz sağlıklı bir siyaset izlememiş ve bu sorun (özellikle partiler tarafından), basit politik hesaplar uğruna ülkenin kronik sorunu haline dönüşmüştür.¹²

Buraya kadar tartışılan kısımda Türkiye’nin, dış politikasına yön verdiği söylenen temel ilkelerden bahsedildi. Ele alınan bu ilkeler, dış politikayı anlamaya yönelik bu alanda çalışan araştırmacılara bazı ipuçları sunacaktır. Fakat bu ilkelerin ne kadar uygulamaya geçirilebildiği önemli bir soru işaretidir. Zira bu tür bir sorgulama, aynı zamanda bu ilkelerin ne kadar doğru tespit edilebildiğini de gösterecektir. Makalenin bundan sonraki kısmında, tüm bu ilkelerin pratikte uygulanma biçimini ve uygulanabilirliğini test etmek için Türkiye’nin Orta Doğu politikaları incelenecektir.

12 Araştırmanın kapsamı dışında olması nedeniyle, Türkiye’nin PKK ve “Kürt Meselesi”ne dair izlemiş olduğu politikalara değinilmemiştir.

Türk Dış Politikasında Orta Doğu

Cumhuriyet dönemi TDP'nin, genel hatlarıyla üç temel sütun üzerine inşa edildiği gözlemlenmektedir: Batıcılık, Statükoculuk ve Meşruiyet.¹³ TDP, evvela Batı'nın yanında ve Batı merkezli olarak formüle edilmiştir. Bölgesel ve küresel politikalarda dış politikanın öncelikleri, Batılı güçlerin yaklaşımına göre belirlenmiştir. Bu bağlamda, özellikle Türkiye'nin Orta Doğu'ya yönelik politikalarında Batıcılık ilkesinin önemli bir etkisi mevcuttur.¹⁴ TDP'de, dünya sistemi karşısında geleneksel olarak statükoculuk tavrı egemendir. Bu çerçevede, mevcut sınırları ve dengeleri sürdürme ve gözetme anlayışı egemendir. Meşruiyet ilkesi çerçevesinde, TDP'nin yapım sürecinde politika yapımcılar, uluslararası hukuk ve kuruluşların kararlarına uygun hareket etmeyi zorunlu görmüşlerdir. Bu üç ilke bir taraftan dış politikanın ana felsefesini oluştururken bir yandan da özellikle Türkiye'nin kendisi ile hem coğrafi hem tarihî hem de kültürel bağları olan Orta Doğu bölgesine yönelik siyasetini şekillendirmiştir.

Bu çerçevede Türkiye'nin Orta Doğu politikaları incelendiğinde, beş farklı evre ile karşılaşmaktadır. 1923-46 arası yıllara tekabül eden ilk evrede, cumhuriyetin kurumsallaşma süreci içinde olması nedeniyle iyi ilişkilerin tesisi ve muhafazası için uğraşmıştır. Bu dönemde TDP'ye "Yurtta Sulh Cihanda Sulh" anlayışı egemendir. Bunun bir uzanımı olarak Orta Doğu'da bölge ülkeleri ile çeşitli ittifak anlaşmaları yapılmaya çalışılmıştır. Sadabad Paketi ve sonrasındaki süreçte, geçmişteki ilişkilerin muhafazası için özen gösterilmiştir. Bununla birlikte bu dönemde, bölge ülkelerinin henüz tamamının bağımsızlığını elde etmemiş olması nedeniyle bölgeye yönelik diplomatik ilişkiler sınırlı ölçüde kalmıştır.

1946-1967 arasında dış politikada ABD eksenli bir siyaset izlenmeye başlanmıştır. Bu çerçevede Orta Doğu'dan ciddi biçimde uzaklaşmıştır. NATO üyeliği ile Batı'ya eklenme ve dış politikada özgün/r karar alma tavrının uygulanmaması dönemin en karakteristik özelliğidir. Bu dönemde, Arap devletleri ve İslam dünyası ile ilişkilerde soğuk bir ortam mevcuttur. Özellikle Türkiye'nin İsrail'i tanınması, Araplarla arasındaki mesafenin artmasına neden olmuştur. Her ne kadar İngiltere'nin istek ve girişimiyle Bağdat Paketi, ardından CENTO'nun kurulması gibi bölgeye yönelik bazı gelişmeler olsa da ilişkiler sınırlı bir seviyede kalmıştır.

1967-1990 dönemi TDP'de Orta Doğu'ya yönelik açılımların gerçekleştiği ve yeni arayışların başladığı bir evredir. ABD Başkanı Johnson tarafından Türkiye'ye gönderilen Kıbrıs hakkındaki meşhur mektup ve BM Genel Kurulu'nda Kıbrıs hakkında yapılan oylamada Türkiye'nin yalnız kalması, 1960'ların sonunda TDP'nin ciddi yapısal krizlerle yüzleşmesine neden olmuştur. Batı'ya bu kadar eklenmiş iken uluslararası alandaki

13 Dış politikanın üç temel sütunu ile ilgili daha detaylı bir tartışma için, bkz. Oran (2002, s. 46-53).

14 Bu hususla ilgili ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Bostanoğlu, (2008).

yalnızlaşma, Türkiye'nin bugüne kadar unuttuğu coğrafyalara yeniden yönelmesini beraberinde getirmiştir. Bunun neticesinde Türkiye'nin Batı ve Arap dünyası arasında bir köprü olduğu yönündeki söylem gelişmiş ve bunun üzerinden yeni yol arayışlarına girilmiştir. Bu bağlamda 1960'ların ortalarından itibaren çok taraflı dış politika anlayışı benimsenmeye başlamış ve Türkiye, Batı'nın yanı sıra İslam ülkeleri ve Batı dışı diğer devletlerle de ilişkiler kurmaya başlamıştır (Aykan, 2008, s. 33). Bunun sonucunda 1967'deki Arap-İsrail savaşında Türkiye, Araplardan yana tavır sergilemiş ve gerek 1969 yılındaki Mescid-i Aksa'nın yakılması olayında gerek 1973'deki savaşta bu tavrını sürdürmüştür. Filistin Meselesi'nde Türkiye, Filistinlilerin yanında yer almış ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nü resmen tanıyarak örgütün Ankara'da temsilcilik açmasına izin vermiştir. Türkiye'nin İslam Konferansı Örgütü'nün kurulmasına öncülük ettiği bu dönemde, sorunlu alanlardan ziyade müşterek noktalar üzerine vurgular yapılmaya başlanmıştır. 1974 yılında gerçekleşen Kıbrıs Barış Harekatı'na Araplardan gelen destek, karşılıklı ilişkilere önemli bir ivme kazandırmıştır. Bu dönemde sadece siyasi ya da diplomatik değil, aynı zamanda ticari ilişkilerin gelişmesine de özen gösterilmiştir. İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesi ile Türkiye bölgede daha aktif olmaya başlamış, özellikle Basra Körfezi'ne yönelik güvenlik politikaları geliştirilmiş, Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerle çeşitli askeri anlaşmalar imzalanmıştır. 1980'li yıllarda dış politikada "ekonomik diplomasi" gibi bir alanın oluşması ile de ekonomik ilişkilerin artması için daha fazla çaba sarfedilmiştir. Bu bağlamda Orta Doğu'ya yönelik dış politikanın üçüncü evresi olan bu dönemde Türkiye, Batı merkezli siyaset anlayışından tamamen uzaklaşmamış olsa da daha özgün kararlar almaya başlamıştır.

Türkiye'nin Orta Doğu politikalarında dördüncü evre, iki kutuplu dünya sisteminin çöktüğü ve "Yeni Bir Dünya Düzeni"nin tesis edilmeye başlandığı 1990'lı yıllarda başlar. Genel olarak 2000 yılına kadar süren bu dönemde uluslararası sistemdeki köklü değişimin, dış politika yapıcılarının tercih süreçlerini doğrudan etkilediği görülmektedir. Körfez Savaşı'nın patlak vermesinin ardından Türkiye, ABD'nin yanında bir siyaset izleyerek Orta Doğu'nun şekillenmesinde rol oynamaya çalışmıştır. Buna ek olarak dönemin en karakteristik özelliklerinden birisi, İsrail ile ilişkilerin artması ve stratejik müttefiklik yolunda önemli mesafelerin kat edilmesidir. Her ne kadar Necmettin Erbakan'ın Başbakanlığını yürüttüğü 54. Hükümet döneminde Orta Doğu ülkeleri ve İslam dünyası ile yakınlaşmalar üst seviyeye çıkarılsa ve D-8 girişimi ile önemli bir uluslararası yapılanmanın temelleri atılsa da hükümetin düşmesinin ardından bu girişimlerin ileriye götürülebilmesi nedeniyle bu dönemde ilişkiler, yeniden önceki seviyesine gerilemiştir. İsrail ile bir çok alanda anlaşma imzalanmasının yanında, Filistin Sorunu'nun çözümü için çeşitli girişimlerden uzak durulmamış ve 1960'ların son dönemlerinden itibaren Filistin konusundaki hassasiyet devam ettirilmiştir. Suriye başta olmak üzere sorunlu ilişkilerin olduğu Orta Doğu ülkeleri ile sorunların giderilmesi yönünde politikalar üretilmeye çalışılmıştır. Uluslararası sistemde köklü değişimin yaşanması ve yeni bir dünya

siyaseti algısının ortaya çıkması, Türkiye'nin bu yapıda daha fazla rol alması için daha aktif olmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle 11 Eylül 2001 tarihinde gerçekleşen saldırıların ardından, yeni dünya düzeninin yeni bir formunun inşası sürecine giren Batı'nın hem yanında hem de Batı'ya rağmen yeni arayışlara duyulan ihtiyaç etkisini göstermiş ve TDP'de 2000'li yılların hemen başında dönemin Dışişleri Bakanı İsmail Cem vasıtasıyla bir açılım süreci başlatılmıştır. Orta Doğu'ya yaklaşmanın önemsendiği bu süreci takiben AK Parti'nin iktidara gelmesiyle dış politikada başlayan açılımın daha ileri seviyelere taşınması için gayret edilmeye başlanmıştır.

AK Parti'nin iktidarı, aynı zamanda gerek küresel gerek bölgesel anlamda önemli olayların cereyan ettiği bir döneme denk gelmiştir. 11 Eylül saldırılarının ardından "Teröre Karşı Küresel Mücadele" söylemiyle Afganistan'ın işgalinin gerçekleştirilmesi ve bunun bir uzantısı olarak Irak'ın hedef gösterilmesi, yeni hükümetin, sıcak gelişmelerin yaşandığı dönemde kurulmasına neden oldu. Bu bağlamda Irak'ın 2003 yılı başında ABD tarafından işgali, yeni hükümetin iktidara gelmesinin hemen ardından çok ciddi bir sınavla yüzleşmesini beraberinde getirdi. Dış politikanın bu ilk ve en önemli imtihanı, Türkiye'nin alacağı kararların yeni bir Orta Doğu tesisinde önemli olacağını ve aynı şekilde Türkiye'nin üstleneceği rolün belirleyici bir nitelik taşıyacağını göstergesiydi. Bu nedenle Hükümetin Orta Doğu'ya yönelik politikaları, Irak sınavından itibaren gündend güne gelişmiş ve değişik formlarda uygulamaya konulmuştur. Aşağıda daha detaylı bir şekilde tartışılacak olan Orta Doğu politikalarının yapım sürecinde ise göze çarpan en önemli unsur, TDP'nin temel parametrelerini göz ardı etmeden ve bunların merkezde yer aldığı bir dış politikanın, açılım ve yapım sürecinin benimsenmesidir.

AK Parti'nin Orta Doğu Politikasının Temelleri

Cumhuriyet dönemi dış politikasında Orta Doğu'ya yönelik politikaların ve bölge devletleriyle kurulan yakın ilişkilerin boyutu ve çeşitliliği bakımından en etkin ve hareketli dönemlerden birisi, 2002 yılında AK Parti'nin iktidara gelmesiyle gerçekleşmiştir. Bu dönemde küresel siyasette de Orta Doğu'nun merkezi bir konuda yer alması, Türkiye'yi de bölgeye yönelik aktif bir politika izlemek zorunda bırakmıştır. Özellikle küresel kutup ve eksenlerin Soğuk Savaş dönemi ve hemen ertesindeki ortamdan farklılaşması ve yeni güçlerin yükselişi, Türkiye'nin Orta Doğu'da etkin olma çabasına neden olmuştur.

Batı dışı devletlerin yeni dönemde uluslararası sistemde daha fazla yer edinmesi, Batılı güçlerin konumunu zayıflatmıştır. Öte yandan küreselleşme sürecinin de bir yanısıma olarak siyasi kavramlar ve tanımlamalarda farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Türkiye'nin Batı nezdinde soğuk savaş döneminde gelişen Batılı bir devlet konumu, Orta Doğulu bir devlet olarak değişmeye başlamıştır. Özellikle Afganistan ve Irak işgalleriyle birlikte ABD'nin küresel projelerinden birisi olan Büyük Orta Doğu

Projesi kapsamında Türkiye'nin üstlendiği görev¹⁵, Türkiye'nin bölgenin yeniden şekillenmesindeki rolünü de göstermektedir. Bununla birlikte böyle bir görev, Türkiye'nin dış politika tercihlerinde ne kadar bağımsız hareket edeceği sorusunu da önemli ve manidar bir hale getirmektedir.

AK Parti Hükümeti döneminde, özellikle Ahmet Davutoğlu'nun etkisiyle coğrafya ve tarih eksenli bir dış politika yapım düşüncesinin hakim olması ile Orta Doğu'ya yönelik açılımlar artmıştır. Orta Doğu, coğrafi konumu itibari ile Ahmet Davutoğlu'nun deyişiyle Türkiye için kaçınılmaz bir *hinterland* konumundadır (Davutoğlu, 2004, s. 129). Bu nedenle AK Parti döneminde Orta Doğu, daha önceki dönemlere nispeten çok daha yoğun politikaların üretildiği ve gelişmeler karşısında aktif bir rolün üstlenildiği bir alan haline gelmiştir. Özellikle ABD'nin Irak'ı işgali sonrası başlayan süreçteki bölgesel dinamikler, AK Parti'nin bölgeye daha çok eğilmesine ve aynı şekilde yürütülen politikalarla da Erdoğan ve partisinin Orta Doğu ülkeleri tarafından da teveccüh görmesine neden olmuştur. Bu dönemde Orta Doğu'da çok farklı problemlere müdahil olan Türkiye, bölgenin temel sorunlarına yaklaşırken dış politikanın belirleyici ilkelerinden olan "çok boyutlu dış politika" anlayışı çerçevesinde komşularıyla, bölgedeki diğer ülkelerle ve en önemlisi küresel güçlerle olan ilişkisini de dengede tutmaya çalışmıştır (İnat, 2008, s. 1). Bu nedenle Hükümet, Orta Doğu'da ulusal çıkar anlayışı çerçevesinde siyaset geliştirmeye gayret etmiş ve kimi zaman çok sert beyanatların yapıldığı konularda bile, çıkar ilişkileri nedeniyle dengeleri göz ardı etmeyen bir politika benimsemiştir.

Parti ve hükümet programlarında Orta Doğu ile ilgili öne çıkan vurgu, bölgedeki çatışmaların sona erdirilmesi ve dökülen kanın durdurulması yönünde olmuştur. Parti programında geçen aşağıdaki ifadeler, AK Parti'nin Orta Doğu'da öncelikli politikasının ne olduğuna dair açık bir fikir vermektedir:

"Orta Doğu'da akan kan, tüm dünya kamuoyunu olduğu gibi bu bölge ile yakın kültürel ve tarihi ilişkileri olan Türk halkını da üzmekte ve endişeye sevk etmektedir. AK PARTİ, din ve ırk ayırımı yapmaksızın, kime ait olursa olsun, dökülen kanın ve gözyaşının acilen durdurulmasını sağlayacak tek yolun, kalıcı bir barıştan geçtiğine inanmaktadır. Bu çerçevede Türkiye, barışın tesisine yönelik çabaları desteklemeye devam edecektir." (AK Parti Programı, t.y.).

Orta Doğu'daki sorunları ve problemleri çözme arayışı üzerine temellenen AK Parti dış politikası, aynı zamanda bölgede "merkez ülke" olmayı amaçlamaktadır. AK Parti hükümetleri, sadece İran, Irak ve Suriye gibi komşu devletlerle değil, aynı zamanda bölgedeki her problemin Türkiye'yi doğrudan etkileyeceği düşüncesiyle Orta Doğu'daki diğer ülkelerle de yakın ilişkiler kurmayı ve sorunları yakından takip etmeyi kendine hedef edinmiştir (Çetinsaya, 2008, s. 932). Parti ve hükümet programlarında Orta Doğu üzerine vurgu yapılması ve İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) ile ilişkilerin artırılmasına

15 Bu süreçte Türkiye, Büyük Orta Doğu Projesi kapsamında eş başkan statüsüne sahip olmuştur.

yönelik girişimler, AK Parti'nin kendi vizyonuyla inşa edeceği TDP'nin hedeflerinin ve önceliklerinin ne olduğunu göstermektedir. AK Parti Programı'ndaki Orta Doğu ile ilgili aşağıdaki ifadeler, bu durumun en önemli göstergesidir:

"Partimiz, Türkiye'nin İslam Ülkeleri'yle ilişkilerine özel bir önem vermektedir. Bu nedenle, bir yandan bu ülkelerle ikili işbirliğimizin artırılması, öte yandan İslam Konferansı Örgütü'nün (İKÖ), uluslararası alanda daha saygın yer edinebilmesi ve inisiyatif alabilen dinamik bir yapıya kavuşturulması için çaba sarfedecektir. Yine bu bağlamda, başkanlığını Sayın Cumhurbaşkanımızın yaptığı İKÖ, Ekonomik ve Ticari İşbirliği Daimi Komitesi'nin (İSEDAK) faaliyetlerine daha somut içerik kazandırmaya çalışacaktır." (AK Parti Programı, t.y.).

İKÖ'de Türkiye'nin etkinliğini artırmaya yönelik girişim, Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun örgütün genel sekreteri olması ile önemli bir boyut kazanmış ve bu durum, Türkiye açısından önemli bir uluslararası kazanç olmuştur.¹⁶ AK Parti'nin Orta Doğu ve İslam ülkeleri ile olan ilişkilerine gerekçe oluşturmak için öne çıkarılan ve tartışılan düşüncelerden birisi de Neo-Osmanlılık fikri olmuştur. İlk kez 1990'ların başında Turgut Özal'ın cumhurbaşkanlığı döneminde gündeme gelen Neo-Osmanlılık fikri, özellikle Batılı akademisyenler ve bölgedeki Osmanlı karşıtları tarafından sık sık dile getirilmiş ve AK Parti dönemindeki politikalarla birlikte bu durum, yeniden canlanmaya ve anılmaya başlamıştır.¹⁷ Özellikle Ahmet Davutoğlu'nun "stratejik derinlik" derken sürekli olarak Osmanlı mirası ve Türkiye'nin coğrafi konumuna vurgu yapması, bu fikrin yeniden canlandırıldığını iddia edenlerin en büyük dayanak noktası olmuştur. Bu bağlamda bu düşünceyi eleştirenler nezdinde "Neo-Osmanlılık düşüncesi, İslam dünyasına liderlik yapılacak yeni bir imparatorluk projesinin merkezine Türkiye'yi yerleştirme hareketi" (Yavuz, 2001, s. 41)¹⁸ olarak tanımlanmıştır. AK Parti'nin Orta Doğu'ya yaklaşımı ve Osmanlı mirasından yararlanma isteği Neo-Osmanlılık düşüncesiyle açıklanmaya çalışılsa da bu kavram doğrudan kullanılmamıştır.¹⁹ Bu durum, AK Parti'nin bu noktada daha farklı bir çizgide yer aldığını göstermektedir. AK Parti hükümetleri döneminde gerçekleştirilen politikalar, bu akımın benimsendiği noktada bir görüntü meydana getirirken Başbakan ya da Dışişleri Bakanı'nın bu kavrama hiç değinmemiş olması, Osmanlı algısının kötü olduğu bazı Arap devletleri ve özellikle de bölgenin en güçlü aktörlerinden olan İran'ın tepkisini çekmemeye yönelik bir girişim olarak da değerlendirilebilir. Nitekim İranlı yazar Mustapha Zein (2006), bir makalesin-

16 Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, 2005 Ocak ayında gerçekleştirilen İslam Konferansı Örgütü Dışişleri Bakanları 31. Dönem Toplantısı'nda seçilerek İKÖ Genel Sekreteri olmuştur.

17 Bu konu hakkında örnekler için, bkz. Uzgel (2009) ve Yavuz (2001).

18 Ayrıca Neo-Osmanlılık fikri, büyük ölçüde ABD tarafından da Orta Doğu'da yeni bir düzen oluşturmak amacıyla desteklenmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için, bkz. Friedman (2009).

19 Örneğin Ahmet Davutoğlu, 2010 Ağustos'unda Kosova'ya düzenlediği ziyaret esnasında yaptığı açıklamada; tarihi, dini ve kültürel birliğin altını çizmekle beraber 'Neo-Osmanlılık' fikrini reddetmiştir. Ayrıntılı bilgi için, bkz. Davutoğlu (2010b).

de Neo-Osmanlılık ile ilgili endişelerini dile getirmiş ve bunun İran'ın etkisini kırmak ve bölgede İran'ı çevrelemek adına ABD tarafından desteklenen bir akım olduğunu ifade etmiştir.

AK Parti dış politikasında, yukarıda tartışıldığı yumuşak güç ilkesinin en fazla ön plana çıktığı yer olarak Orta Doğu'yu görmekteyiz. Bu kavram bağlamında düşündüğümüzde Türkiye, Orta Doğu ülkelerini etkileyen ve onları yönlendiren bir seviyeye gelmiş bulunmaktadır. Bu durumu sağlayan en önemli faktör ise AK Parti'nin iç siyasette görece bir istikrar sağlamakla beraber, özellikle Orta Doğu'ya yönelik dış politikasında her anlamda etkin bir politika izlemesinin bölgedeki Türk imgesine yapmış olduğu olumlu katkıdır (Yeşilyurt ve Akdevelioğlu, 2009, s. 407). Bu açıdan AK Parti, bölgeye her daim müdahil olarak etkinliğini artırmış ve "model" ve "cazibe merkezi" bir ülke olma yolunda önemli adımlar atmıştır. Bu bağlamda model ülke ve cazibe merkezi olma girişiminde AK Parti'nin politika yapım süreci ve yolları, siyasi ve diplomatik saha ile ekonomik ve kültürel ilişkilere yapılan vurguda açık bir şekilde görülmektedir.

Siyasi ve Diplomatik İlişkiler

Türkiye'nin Orta Doğu ülkelerine yönelik izlemiş olduğu politika ele alındığında, üç farklı ilişki biçiminin olduğu göze çarpmaktadır: Arap ülkeleriyle ilişkiler, İran ile ilişkiler ve son olarak da İsrail ile ilişkiler. Bu nedenle Türkiye'nin Orta Doğu politikasını inceleyenler dış politikada bölgeye yönelik siyaseti genel bağlamda ele almakla birlikte, üç ayrı alanın varlığının farkında olarak siyaset yapım ve uygulama sürecini analiz etmek gerekmektedir.

Türkiye'nin Orta Doğu politikasında siyasi ve diplomatik ilişkilerini incelerken üzerinde durulması gereken en önemli kavramsal çerçeve, dış politikanın belirleyici paradigmalarından olan "komşularla sıfır sorun" politikasıyla "merkez ülke" olma söylemleri üzerine temellenmektedir. Merkez ülke söylemi ile bölgede olayları yönlendirici, yönetici, etkileyici bir role bürünülmeye çalışılmakta ve Orta Doğu'da Türkiye'nin dahil dışında bir gelişmenin yaşanamayacağını ifade edilmeye çalışılmaktadır. Özellikle Davutoğlu'nun Başbakanlık Başdanışmanı görevindeyken ifade ettiği, "Orta Doğu'da Türkiye'siz oyun artık kurulamaz" (Davutoğlu, 2009) sözü, Hükümetin bölgede sahip olduğu rolü açık bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte uzun yıllar boyunca bölgeden uzak kalmayı yeğlemiş bir ülkenin, dış politikada köklü bir açılım siyasetiyle ciddi bir söylem geliştirerek bölgeye yönelik kurucu bir etkiye sahip olma arzusunun önünde bazı engeller de bulunmaktadır.

Hükümetin, Orta Doğu devletleri ile yakın ilişkiler geliştirme gayretine rağmen henüz devlet düzeyinde bölgede belirli bir nüfuz edinilememiş olması ve bölge halkları arasında resmî düzeydeki karşılığının –Başbakan ya da Dışişleri Bakanı'nın oluşturduğu etki ve onlara yönelik Arap halklarının teveccühü burada değerlendirme dışında tutulmaktadır- başka devletlere kıyasla zayıf kalması, Türkiye'nin Orta Doğu'da ne kadar

etkin ve yönlendirici bir rol oynayabileceğine dair soru işaretlerini akla getirmektedir. Bu durumun en önemli gerekçesi, yine Ahmet Davutoğlu tarafından bir televizyon programında dile getirilmiştir: “Ben geldiğimde hayretler içinde farkettim ki şu anda Filistin- Irak gibi bütün bu dış politika ile uğraşmak durumunda olan, Orta Doğu dairemizde çalışan diplomatlarımızın sayısı bir elin parmaklarından biraz fazla.” (CNN Türk, 2004). Bakan’ın bu ifadesi, Türkiye’nin bölgede etkinliğini artırmak için gerekli olan personele sahip olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Dışişleri’nde, yeteri kadar bölgeyi iyi tanıyan, bölge dillerini bilen ve sahaya vakıf diplomatın olmayışı, Türkiye’nin önündeki en büyük engel olarak durmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, son yıllarda merkez ülke söylemi çerçevesinde gelişen ve bölgeye yönelik büyük projeler taşıyan politikaların etkin ve olumlu sonuçlar getirecek şekilde uygulanabilmesi için bu politikaların bölgeyi tanıyan diplomatlarla desteklenmesi gerekmektedir. Bu anlamda Dışişleri’nin üzerine düşen en önemli görev, bölgeyi alanlar ve disiplinler dâhilinde bilen uzmanların istihdamını ve bölgenin gerçeklerini, sosyal ve kültürel özelliklerini benimsemiş diplomatların yetişmesini sağlamaktır.

Hükümetin son yıllardaki bölge siyasetine baktığımızda, öncelikli olarak Arap ülkeleriyle olan temaslar ele alınmalıdır. Arap Orta Doğusu’na yönelik politikaların kökeninde bulunan temel faktör tarihi, kültürel, sosyal ve dinî açıdan köklü bağların bulunması nedeniyle yakın bir işbirliği ve diyalog tesisi yönündeki bir çabadır. Ayrıca, çok boyutlu dış politika anlayışı çerçevesinde de Arap ülkeleriyle ilişkilerin geliştirilmesi, hayati bir önem taşımaktadır. Bununla birlikte Arap ülkeleri ile yaklaşmanın Avrupa Birliği’ne üyelik sürecini olumsuz etkilemeyeceği, bu yaklaşmanın Batı’yla ilişkiler için alternatif bir ilişki biçimi olmadığı, Hükümetçe de dile getirilmektedir. Nitekim Dışişleri Bakanlığı’nın resmî sitesinde, Arap Ülkeleri ile ilişkiler kısmında, “Türkiye’nin Arap-İslam Ülkeleri ile Avrupa Birliği yönelimi birbirinin alternatifi değil, TDP’nin çok boyutlu, çok bölgeci ve çok taraflı karakterinin tamamlayıcı unsurlarıdır.” (Dışişleri Bakanlığı, 2009) yönündeki ifade, yukarıda belirtilen durumu teyit etmektedir.

Hükümetin, Arap ülkeleri ile ilişkilerinde ekonomik anlaşmalar ağır basmakla beraber, özellikle son birkaç yıl içinde, bazı Arap devletleriyle çok daha yakın ilişkiler geliştirilmiştir. Türkiye’nin en uzun sınıra sahip olduğu komşusu olan Suriye ile yapılan ticari anlaşmalara ek olarak ortak kabinenin oluşturulması, ilişkilerin stratejik müttefik düzeyine çıkarılması, bu durumun en önemli göstergelerindendir. Ayrıca Golan Tepeleri hususundaki anlaşmazlığa dair Türkiye’nin Suriye ve İsrail arasında arabuluculuk görevi üstlenmesi, bölgedeki iki müttefikinin arasını düzeltme ve sorunsuz bir bölgesel politika pratiğini hayata geçirme çabası olarak da okunabilmektedir.

Türkiye’nin üstlendiği arabuluculuk görevlerinin ve bölgedeki krizlerin aşılmasına yönelik üstlendiği rollerin dışında, karşılıklı ilişkilerin geliştirilmesi yönünde atılan adımlardan birisi de vizelerin kaldırılmasına yönelik girişimler olmuştur. Son yıllarda Arap ülkeleri ile vizelerin kaldırılması yönündeki gayretler, karşılığını daha çok ticari

alandaki göstermiş olsa da karşılıklı ilişkilerin gelişmesinde ve diplomatik açılımda önemli bir işlev üstlenmiş durumdadır. Suriye, Ürdün, Lübnan, Katar ve Libya ile vizelelerin kaldırılması ve bu devletler arasında iyi niyet dileklerinin aynı zamanda siyasi sahaya da yansması Türkiye'nin, devlet düzeyinde bölgede önemli bir itibar kazanmasının yolunu açmıştır.

Ülke çıkarlarını göz ardı etmeden ve dış politikanın genel felsefesine muhalif düşmeden Arap ülkeleriyle ilişkiler geliştirmeye gayret edilen bu süreçte, çok çeşitli adımlar atılı gelmiştir. Sadece yakın Arap devletleriyle değil, aynı zamanda Körfez ülkeleri ve Kuzey Afrika ülkeleriyle de ilişkilerin maksimize edilmesine çalışılmıştır. 2003 yılında Irak'ın işgali esnasında, Türkiye'nin ABD'den yana tavrı olumsuz bir imaj sergilemiş olsa da özellikle Hükümetin Filistin mevzusunda izlemiş olduğu siyaset –çoğunlukla söylem düzeyinde kalmış olsa bile– Türkiye imajının bölgede kuvvetlenmesinin önemli saiklerinden birisi olmuştur. Hükümetin Filistin Sorunu'nu kendi meselesi olarak hissettiği tavrı ve Filistin hususunda da ülkenin önde gelen hareketleri olan hem Fetih hem de Hamas taraflarıyla ilişkiler kurması, bu konuda hassas dengeleri de gözetici bir tavra sahip olduğunu işaret etmektedir.

Hükümetin son yıllardaki bölge politikasında hızla kat ettiği mesafenin en önemli dayanağı, şüphesiz Filistin meselesinde, başta Başbakan olmak üzere diğer yetkililerin açıklamaları olmuştur. Başbakan Erdoğan'ın "Davos Çıkışı" olarak adlandırılan meşhur tavrı, Arap ülkelerinde büyük teveccüh görmüştür. Arap dünyasının önemli düşünürlerinden Fehmi Hüveydi (2010) olayın akabinde kaleme aldığı yazısında, Erdoğan'ın bu çıkışının, sadece Türk halkının değil, aynı zamanda tüm Arap halklarının öfkesinin dışı vurumu olduğunu ifade etmiş, Türkiye'nin uzun zamandır ilgisiz kaldığı Arapların vicdanına yeniden dönmeye başladığını belirtmiş ve Erdoğan'ın tavrı üzerinden Arap liderlerini eleştirmiştir. Erdoğan'ın bu çıkışının tüm Arap dünyasında önemli bir yankı bulması ve Arapların Erdoğan'a yönelik sevgi ve muhabbetlerinin artmasına ek olarak bazı düşünürler, bu çıkışın arka planını da tartışmışlardır. Erdoğan'ın çıkışında samimi olduğu ve İsrail'e yönelik büyük bir karşılık olduğu yönündeki yaygın inanca ek olarak bazı kesimler de bu çıkışın bir yatıştırma olduğunu ileri sürerek Erdoğan'ın hem kendi halkını hem de tüm Arapları yatıştırmaya yönelik bir siyaset izlediğini belirtmişlerdir.²⁰

Davos çıkışı ile birlikte başlayan İsrail'e yönelik eleştiriler ve Filistin'e destek siyaseti, Gazze'ye yönelik konvoy hazırlığı ile daha fazla perçinlemiştir. Hükümetin Filistin'e yönelik destek üzerinden oluşturmaya çalıştığı bölge siyaseti, yardım konvoyları sayesinde etkisini artırmıştır. Özellikle Gazze'ye insani yardım taşıyan ve Akdeniz'de İsrail askerlerinin saldırısına uğrayan gemi konvoyu ile Türkiye'nin Araplar nezdindeki konumu daha da güçlenmiştir. Mavi Marmara gemisinde 9 Türk vatandaşının İsrail askerlerince öldürülmesinin ardından Hükümet yetkililerinin vermiş olduğu tepki ve

20 Bu hususla ilgili örnek bir tartışma için, bkz. (Araplar, 2009).

beyanatlar, Türk-Arap yakınlaşmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Bununla birlikte, olayın ardından İsrail'e yönelik diplomatik ve siyasi yaptırımların uygulanmasında oldukça gecikilmesi, Türkiye'nin bölgedeki siyasi konumu ve gücü ile ilgili olgunlaşma sürecinin tamamlanmadığının bir göstergesi olarak okunmuştur. Bu dönemde Türkiye'nin Arap devletleriyle yakınlaşması, vizelerin kaldırılması, çeşitli siyasi anlaşmaların imzalanması ve diplomatik girişimlerin başlatılması gibi adımlar olmasına rağmen Türkiye, henüz bölgede kurucu bir role sahip olduğunu gösterememiştir.

Arap Baharı olarak nitelendiren ve Tunus'un ardından Mısır, Suriye, Bahreyn, Yemen ve Libya'da ortaya çıkan, bazı ülkelerde iktidarların görevi bırakmasıyla sonuçlanan halk ayaklanmaları sürecinde de Türkiye, önemli bir rol üstlenmiş gözükmeyle beraber, bu süreçte dış politikada manevra imkânsızlıkları ve güçlü misyon yapılarına sahip olunmadığı için daha edilgen bir konumda kalmaktan öteye geçememiştir. Özellikle Libya'ya askeri müdahalede izlenen siyaset, Mısır ve Tunus olaylarında takip edilen yol ve daha da önemlisi Suriye'deki olaylarda tavır alma konusundaki kararsızlık ve çekinceler, Türkiye'nin bölgedeki öneminin geçmişe nazaran önemli ölçüde arttığını göstermekle beraber gerçek manada etkileyici ve yönlendirici bir role sahip olmak için daha fazla zamana ihtiyacı olduğunu da ortaya koymuştur. Mısır, Tunus ve Libya ve özellikle de bu devletlerin liderleri için rahatlıkla yapılan açıklamaların, Suriye için olayların başladığı ilk aylarda kolay bir şekilde dile getirelemeyişi ve karar alma hususunda birçok gel-gitlerin yaşanması, Hükümetin ulusal çıkar bağlamında, denge gözetici hassas bir siyaset izlemek zorunda olduğunu itirafı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arap Baharı sürecinin, sadece mevcut rejimlerin yıkılması anlamına gelmediği açık bir şekilde görülmektedir. Eski liderlerin ve yapıların gitmeye başladığı bu dönemde, sadece söz konusu ülkelerde değil, aynı şekilde tüm bölgede yeniden yapılanma sürecine girilmiş bulunmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'nin izlemiş olduğu ve izleyeceği siyaset, hem ikili ilişkiler hem bölge politikası hem de genel olarak TDP'yi doğrudan etkileyecektir. Suriye'de derinleşen olaylara yaptırım kararlarının alınmasında oldukça zorlanması ve Suriye tarafının izleyeceği bazı politikalardan çekince duyulması²¹, Türkiye'nin elini daha da zorlaştırmaktadır. Tüm dünyanın yakından takip ettiği Orta Doğu'daki son gelişmelerde, özellikle AK Parti isminin ülkelerin yeniden şekillenme sürecinde çok fazla ön plana çıkarılması, bir taraftan bölge halklarının Türkiye'ye yönelik beklentilerini artırırken bir taraftan da Hükümetin bu beklentileri karşılama gibi bir mecburiyet içine girmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte olayların çok hızlı cereyan ettiği ve belirgin bir siyaset izleme hususunda zorlandığı bu dönemde Türkiye, kararsız tavırlar da sergilemekte ve aynı şekilde bölgedeki değişen dengeleri gözetme

21 Türkiye ile Suriye arasında geçmiş yıllarda, Terör Örgütüne verilen destek, Su Sorunu ve Hatay Meselesi nedeniyle gerilimli dönemler yaşanmıştır. 1998 yılında iki ülke arasında imzalanan Adana Protokolü ile sorunlar önemli ölçüde giderilmiş ve Suriye terör örgütüne verdiği desteği geri çekmiştir. Son zamanlarda Suriye tarafına duyulan ön önemli çekincelerden bir tanesi, bu ülkenin, terör örgütü kozunu Türkiye'ye karşı yeniden kullanmasıdır.

noktasında bazı zaafiyetler de göstermektedir. İddialı söylemlerin kararlı politikalarla desteklenememesi, böyle bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Arap ülkelerinin yanı sıra İran ve İsrail gibi çok önemli iki gücün varlığı, hem genel olarak bölge politikasında hem de bu son Arap Baharı sürecinde Türkiye'nin önündeki önemli kısıtlamalardan birini oluşturmaktadır.

Orta Doğu ile ilişkilerde en önemli boyutlardan birisi de bölgenin en güçlü ve etkin devletlerinden birisi olan İran ile olan ilişkilerdir. 1979 yılında gerçekleşen İslam Devrimi'nin ardından Türkiye tarafından İran'a karşı temkinli bir siyaset izlenmiş olsa da son yıllarda bu durum ortadan kalkarak karşılıklı ilişkilerde önemli mesafe kat edilmiştir. Siyasi ve ekonomik ilişkilerde yaşanan gelişme, birçok yeni adımla daha da pekiştirilmiş ve özellikle terörle mücadele, uyuşturucu ve sınır kaçakçılığı gibi konularda iki ülke arasında işbirliği düzeyi yüksek seviyelere ulaşmıştır. Bu yaklaşmanın en önemli göstergesi, kuşkusuz iki ülke yetkililerinin son yıllarda gerçekleştirdiği karşılıklı ziyaretler olmuştur.

İran ile siyasi ve diplomatik ilişkilerin son dönemlerdeki en bariz göstergesi, Türkiye'nin İran'ın nükleer enerji üretme ve geliştirme programında üstlenmiş olduğu roldür. Orta Doğu'nun nükleer silahlardan arındırılmış bir bölge olması amacını güden Türkiye, "İran'ın, barışçıl maksatlarla nükleer enerji üretme ve kullanma hakkını sorgulamamakla birlikte, nükleer silah geliştirmesine karşıdır" (Dışişleri Bakanlığı, 2008). Bu bağlamda Türkiye, bir taraftan İran'ın nükleer enerjisi barışçıl amaçlar için kullanması yönünde ilgili taraflara mesajlar verirken diğer taraftan İran'a karşı oluşturulan bloğun yaptırım söylemine de karşı çıkmıştır. Özellikle Türkiye'nin Brezilya ile birlikte hareket ederek İran'la Tahran'da 17 Mayıs 2010 tarihinde imzalamış olduğu antlaşma, İran'ın nükleer enerji üretiminin barışçıl amaçlar için kullanımı yönünde Türkiye'nin çözüm arayışının bir göstergesi olurken (Dışişleri Bakanlığı, 2008) aynı zamanda Türkiye'nin İran ile olan siyasi ilişkilerinde de önemli bir kazanım meydana getirmiştir.

Türkiye'nin Orta Doğu'ya yönelik politikalarının en önemli sac ayaklarından birisi de kuşkusuz İsrail ile olan ikili ve çoklu ilişkileridir. Türkiye'nin İsrail'i tanıyan ilk Müslüman devlet olması ve kuruluşundan bugüne kadar birçok kriz yaşamış olmasına rağmen ilişkilerin derinlemesine gelişmiş olması, iki devletin birbirine çok sıkı bağlarla bağlanmış olduğunu göstermektedir. 1990'ların başlarından itibaren iki devlet arasında stratejik müttefiklik düzeyinde bir ilişkinin olması ve güvenlik politikalarının paralel bir şekilde inşa edilerek önemli askeri anlaşmalara imza atılmış ve böylece her iki devlet, bölgenin en derin ilişkilere sahip güçleri haline gelmiştir.²² Özellikle 1990'lı yılların başlarında Suriye ile olan gerilim ve PKK sorunu, İsrail ile olan ikili ilişkilerde güvenlik konularında işbirliğinin öne çıkmasının en öncelikli nedeni olmuştur (Özcan, 2008, s. 802). Bunu takip eden süreçte Türk Silahlı Kuvvetleri'nin modernizasyonunun da İsrail tarafından

22 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Özcan & Bengio (2001, s. 90-109).

yapılması yönünde çeşitli anlaşmalar, iki devletin güvenlik temelli yakınlaşma politikasında derin ilişkiler kurmasını beraberinde getirmiştir.

1990'lı yılların ilk yarısından itibaren derinleşen Türkiye-İsrail ilişkileri, AK Parti Hükümeti döneminde de mümkün merteye yüksek düzeyli olarak muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte Filistin- İsrail sorununa çözüm bulma uğraşları bir taraftan devam ederken bir yandan da İsrail ile ilişkilerin muhafazasına azami ölçüde gayret gösterilmiştir. Nitekim İsrail Devlet Başkanı Şimon Peres'in 2007 yılında gerçekleştirdiği ziyaret esnasında TBMM'de milletvekillerine hitap etmesi ve TBMM'de konuşan ilk İsrail Devlet Başkanı ünvanını alması, AK Parti dönemi Türkiye-İsrail ilişkilerinin boyutu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu dönemde gerek siyasi ve diplomatik gerek ticari gerekse de askeri alandaki faaliyetlerin üst seviyede devam etmesi, geçmişteki siyasetten bir kopma ya da uzaklaşmanın olmayacağını göstergesi olmuştur.

Tüm bunlara rağmen İsrail ile ilişkilerin çok iyi olduğu bir dönemde Filistin konusunda Başbakan Erdoğan'ın "Davos Çıkışı" ile birlikte başlayan süreçte İsrail'e yönelik ağır eleştirileri, iki devlet arasında düşük seviyeli krizlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte 30 Mayıs 2010 tarihinde İsrail'in Gazze'ye yardım götüren konvoyu uluslararası sulara saldırması ve Mavi Marmara gemisindeki 9 Türk vatandaşını öldürmesi, iki ülke arasında yüksek seviyeli bir krize yol açmıştır.²³ Saldırının hemen ardından Başbakan Erdoğan, İsrail'e yönelik çok ağır eleştirilerde bulunurken BM Güvenlik Konseyi'ni acil toplantıya çağıran Dışişleri Bakanı Davutoğlu, burada yaptığı konuşmada İsrail'in yaptığı hukuk dışı bu saldırıdan dolayı derhal özür dilemesi gerektiğini ve bu saldırının hesabını bir an önce vermesi gerektiğini ifade etmiştir (Davutoğlu, 2010a). Bu olayın ardından Türkiye'nin Tel Aviv Büyükelçisi Ankara'ya çağırılmış ve İsrail'in saldırıdan dolayı özür dilemesi ve tazminat ödemesi gerektiği ifade edilmiştir.

Bugüne kadar bir çok krizle karşı karşıya kalan, fakat her krizin çözümünün ardından ilişkilerin daha da derinleştiği Türkiye-İsrail ilişkileri, bu kriz sonrasında bitme noktasına gelmiştir. 9 Türk vatandaşının kanının dökülmüş olması nedeniyle bu kriz, siyasi bir mesele olmanın ötesine geçerek Türkiye için bir "onur meselesi" haline dönmüştür. Uzun bir süre boyunca diplomatik ve siyasi anlamda İsrail'e yönelik bir yaptırım uygulayamayan Türkiye, BM tarafından oluşturulan araştırma komisyonunun "tarafli" raporunun ardından İsrail'e yaptırım kararı almıştır. Saldırının ardından 15 ay sonra gelen bu yaptırım kararı ile birlikte Türkiye, İsrail'den derhal özür dilemeyi ve tazminat ödemeyi kabul etmesini, aksi takdirde daha farklı yaptırımların geleceğini de ifade etmiştir. Diplomatik ilişkilerin ikinci kâtip seviyesine çekildiği, tüm anlaşmaların askıya alındığı bu yaptırımlar yoluyla Türkiye, tüm diplomatik yolları kullanarak İsrail'i köşeye sıkıştırmaya çalışmaktadır (Dışişleri Bakanlığı, 2011). Yakın ilişkilere sahip iki ülke arasındaki bu kriz, siyasi ve diplomatik alanda gerilimlerin tırmanmasına ve karşılıklı restleşmelerin meydana gelmesine yol açmıştır. Geçmişteki krizlere nazaran çok daha

23 Yaşanan kriz sürecine dair daha detaylı bir analiz için, bkz. Mercan (2010).

giriş bir hale bürünen Mavi Marmara Krizi ile Türkiye, bir taraftan İsrail'e karşı elini güçlendirmeye çalışırken bir taraftan da Orta Doğu halklarının teveccühünü daha çok kazanmayı da başarmıştır. Bununla birlikte bu süreçte göz ardı edilmemesi gereken önemli husus ise tıpkı geçmişte olduğu gibi krizin Türkiye'nin talepleri yerine getirildiği takdirde çözülmesiyle birlikte, yaşananların unutulacağı ve ulusal çıkarların bir sonucu olarak iki ülke ilişkilerinin yeniden yoluna gireceği hakikati olmalıdır.

Sonuç

Buraya kadar ele alınan bölümde, Orta Doğu örneğinde TDP'nin izlediği mecrayı şekillendiren parametrelerden en belirgin olanları kritik edilmeye çalışılmıştır. Tüm bunlar ele alınırken yapılan tasnifte, daha çok dış politika yapım sürecinde etkili olan dışışleri ve yetkili siyasi birimlerin yazılı ve sözlü açıklamaları etkili olmuştur. Fakat olayların yorumlanmasında, dış politikada aktif olarak yer alan yapımcıların beyanları sürekli eleştiriye tabi tutulmuştur. Dış politikadaki ilkelerin ve olayların zayıf ve güçlü yönleri vurgulandıktan sonra yazarların ilgili bölüm hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Temel parametreler ele alınırken bunlar, tüm yönleriyle ele alın(a)madı. Buna rağmen incelenen bölümlerde konuya dair en can alıcı noktalara temas edilmiş ve konunun Orta Doğu ile ilişkili olabilecek yönlerine ağırlık verilmiştir. Ayrıca, tüm bu ilkelerin ele alınması, Türkiye'nin bu konular hakkında tamamen başarılı olduğu ve bunları benimsediği ve hazmettiği anlamına gelmemektedir. İlgili başlıkları incelerken belirtildiği gibi bunlar, TDP karar alıcıları tarafından kamuoyu ile paylaşılan bir takım dış politika ilkeleri/beklentileridir. Yinelemek gerekirse, Türkiye'nin tüm bu ilkeleri takip etmedeki temel amacı, dünya siyasetinde etkin olmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak, tüm bu değerlendirmelerden sonra TDP hakkında bazı tespitlerde bulunulabilir. Genel olarak Türkiye'nin dış politika tarihine bakıldığında, günümüz Türkiye'sinde dış politikada bir dönüşüm süreci yaşanmakta olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Henüz bu süreç devam etmekte olduğu için kesin yargılarda bulunmak okuyucuyu yanılgıya düşürebileceğinden bu makalede genellemelerden mümkün mertebe kaçınılmıştır. Bununla birlikte, TDP'ye dair bazı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. İlk olarak, araştırma kapsamında yapılan çalışmaların işaret ettiği nokta, ilkesel bazlı dış siyaset uygulamaları ele alınırken denkleme konulması gereken önemli unsurlardan biri de tartışmasız *uluslararası sistem*'in yapısı olduğu gerçeğidir. Devletler veya devlet adamları, ülkeleri adına bir takım politikalar izlediklerinde, çoğunlukla kendi ulusları adına en kazançlı olanını tercih etmek isterler ve attıkları adımlarda bu kaygıyı gözetirler. Ancak, uluslararası sistemin dinamik ve değişken yapısı, bazen bu hamleleri boşa çıkarabilir. Tüm bunlara rağmen uluslararası sistemin en önemli aktörleri devletlerin ve ülkelerdeki en etkili kişi olarak devlet başkanlarının veya başbakanların birey olarak yapabileceklerinin küresel arenadaki etkisi, belirli şartlarla sınırlıdır.

Aynı şekilde devletler, çoğu zaman bölgesel olayları kontrol etme veya onların gidiş-

tını tayin etme konusunda farklı nedenlerden dolayı, devlet başkanlarında olduğu gibi, yetersiz kalabilir. Çalışmanın örnek bölgesi olarak seçilen Orta Doğu'da durum bundan farklı değildir. Dış politika ilkelerinden Türkiye'nin "komşu ülkelerle sıfır sorun" ve komşulardan özellikle Suriye meselesinde görüldüğü gibi, Türkiye'nin kendi ulusal çıkarları açısından rasyonel ve kazançlı sayılabilecek bir yol izlediği, yerli-yabancı araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. Tüm bunlara rağmen Türkiye'nin komşularıyla ilişkilerinde geldiği nokta itibarıyla, neredeyse sorunsuz komşusunun olmadığı görülmektedir. Bu ilk etapta incelendiğinde, Türkiye'nin bu politikalarda tamamen başarısız olduğu sonucu çıkartılabilir; ama durum etraflıca incelendiğinde "sıfır sorun" politikasının akamete uğraması, Türkiye'yi de aşan, adına son zamanlarda *Arap Baharı* olarak tanımlanan bölgesel bir gelişmeden kaynaklanmaktadır. Tüm bunlardan varılmak istenen yargı şu olacaktır: dış politika değerlendirmelerinde *sonuç odaklı* yaklaşımlar, *süreç odaklı* yaklaşımlara göre daha az açıklayıcıdır. Tüm bu çözümlenmeler yapılırken elbette ki dış politikadan sorumlu hükümetin bu konuda attığı adımların tamamının, doğru ve gerçekçi adımlar olmadığı bilinen gerçektir. Özellikle, Türkiye'nin son yıllarda bölgede attığı adımların önemli bir kısmı, ülke içi siyasette malzeme olarak kullanıldığı için, gerek bölge halkı için gerekse ülke halkı için üstesinden gelinemeyecek kadar çok talep ve beklenti oluşmasına neden olmuştur. Orta Doğu'ya yönelik eleştirilerin çoğu sistemik ve bölgesel temelli değildir; bunlar daha çok talep yetersizliği ve hayal kırıklığı olarak kendini göstermektedir. İskit, bu durumu, aktif dış politika bağlamında "görünürlüğün" "etkinliğe" dönüşemediği bir hal olarak tanımlamaktadır (İskit, 2008). Bu makalede vurgulanmak istenen husus, Türkiye'nin dış politikadaki *etkinliği*, sonuçları itibarıyla, *görünürlüğü* ve *söylemi* ile kıyaslandığında sönük kalmaktadır. Bu yönü itibarıyla, Türkiye'nin 1990'lı yılların başında Orta Asya'da karşılaştığı kapasite yetersizliği ve bunun sonucunda uğradığı hayal kırıklığı, Türkiye'nin Orta Doğu'daki bugünkü durumuyla benzerlikler göstermektedir. Bir diğer husus, dış politikanın uygulanış biçimi itibarıyla kendine has bir takım kuralları oluşmuştur, Türkiye'nin, bunlara dair pek fazla eleştirisi olmamıştır. Hükümetler, hangi ideolojiden ve siyasi yelpazeden gelirse gelsin, bu kuralları uygulama hususunda pek hevesli gözükmemektedirler. Hal böyle olunca Türkiye'nin, özellikle Orta Doğu'ya yönelik son dönem dış politika girişimlerinde gündeme sıkça getirilen TDP'nin *bölgeselleştirdiği* ve *eksen kayması'na* uğradığı eleştirileri, çok gerçekçi görünmemektedir. Türkiye'nin Orta Doğu bölgesine yönelik son zamanlarda uyguladığı proaktif dış politika stratejileri, ülkenin bölgesel ve küresel hedefleri açısından hayati önem kazanmaktadır. Böylelikle Türkiye, kendi ulusal çıkarları açısından gerekli gördüğü bir alanda, ısrarla ikili ve çoklu ilişki geliştirme yolunu seçmiştir.

The Main Parameters of the Turkish Foreign Policy and Middle East after 2000*

Süleyman Güder,** Muhammed Hüseyin Mercan***

One of the features of today's multi-polar world system is that foreign policy analyses are short-sighted and short-term, which is largely due to the fact that actors of the current global system are multilateral and they cannot shape the course of developing and emerging events as they wish. This affects the small, medium-sized, less developed and developing countries, as well as developed countries and major powers.

This article will make some inquiries into the global and regional issues within the Turkish foreign policy (TFP) context. There is a need for studies looking at foreign policy from a holistic perspective, which is the starting point of this paper. The focus of the study is based on the claim that researchers who wish to examine TFP should be familiar with the principles which determine the course and identify the dynamics of foreign policy if they want to make valid and solid assessments about foreign policy. This study will analyze Turkey's foreign policy strategies since 2000. The focus will be on Turkey's motives underlying its foreign policy, in particular the Middle East within the context of the New World Order that has been (trying to be) constituted following the attacks on the Twin Towers and the Pentagon on September 11, 2001, in New York. Once the main parameters that shape the TFP have been determined, Turkish policy in the Middle East, particularly during the Justice and Development Party (JDP) government period will be discussed. In addition, the article will delve into the foreign policy practices of the Republic of Turkey after 2000 within the framework of the principles put forward by foreign policy decision-makers, and critically analyze Turkish policies towards the Middle East. Identification of the motives of current practices of foreign policy will provide solid data which will enable us to predict the reactions of the country when faced with specific circumstances.

* This article is reviewed version of research project prepared for İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği (İLKE). We would like to thank to the support of İLKE throughout the research.

** PhD. Student, Yıldız Technical University, Department of Political Science & International Relations.
Correspondence: suleymangunder@gmail.com

*** Res. Assist., Erciyes University Department of Political Science and Public Administration.
Correspondence: mhmercan@erciyes.edu.tr, Erciyes Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, 38039, Kayseri, Turkey.

The article has selected the Middle East as the application area, which is related to the geopolitical, economic and strategic position of Turkey in the region, and the common history with the countries in the region. Turkey's willingness to take an active role in the global arena requires an active and dominant position in the Middle East where the country is historically, culturally, economically and strategically the most influential. From this perspective, in depth analysis of Turkey's policies toward the Middle East will also provide the researchers with some clues about the global vision of the country.

For this reason, first the basic principles of Turkish foreign policy will be specified, and then what these principles correspond to within the Middle East context will be illustrated. It could be said that until the 2000s, TFP adopted a pro-status quo approach, and then this has been replaced with a new set of principles. As a result, the seven most pronounced of the major principles that have guided TFP in the last ten years will be discussed below.

One of the main principles of Turkish foreign policy in recent times has been multilateral diplomacy. Before the 2000s, Turkish foreign policy was geared towards the bipolarity of the Cold War, and particularly the capitalist block. However, in an era when new and alternative forms of relationships and strategic partnerships are developed, and countries diversify their resource and energy suppliers to meet their needs, Turkey's cognition of the incidents emerging in the region and development of networks of relations started in 2000. With multilateral diplomacy, Turkey has been aiming for diversification and enrichment of its relationships with global actors rather than relying on a number of countries for economic, political and military connections. The past decade has witnessed a tendency towards a multi-dimensional Turkish foreign policy oriented towards the Middle East. In fact it would be wrong to date this tendency to post 2000 period only, since the country has been involved in various initiatives to diversify its relations after the Cold War, such as the Assembly of the Black Sea Economic Cooperation (1992), the Economic Cooperation Organization (1985), and D-8 (Developing 8 countries, 1997). Nevertheless, recently the multilateral diplomacy quest of the JDP governments has caused controversy (Çağaptay, 2007; Alessandri, 2010; Keyman, 2010; Danforth, 2008). In our view, despite the shortcomings of this new policy that Turkey has consistently adopted, this controversy is ideological and biased, and is in conflict with the known arguments of foreign policy assessment.

Although Turgut Özal intended to change the pro-status quo attitude of Turkey as a personal initiative during his term as a prime minister (1983-1989), this has gained consistency since Özal. First trials of an active approach to foreign policy took place at the beginning of the 2000s, and internalizing it as a principle of Turkish diplomacy largely occurred in 2002, when JDP came to power (Meral & Paris, 2010, p. 75; Erol,

2007, p. 35). According to this relatively new parameter in TFP, wherever there is a potentially problem area, Turkey should show its presence in the region without waiting for the emergence of the problem and bring the parties together for negotiations as soon as possible. As seen, “proactive” policies differ from “active” policies, and according to Davutoğlu, the mind who has shaped the theoretical sub-structure of the new foreign policy; the shift to proactive policy is a historical and cultural necessity for Turkey. However, it is also a condition brought about by a practical necessity. Davutoğlu expresses that, “If you are static when your conditions are dynamic, you can not adjust to the conditions. We need to develop a constantly active diplomacy. Even if nothing is happening, we must be moving in our place” (Zengin, 2010, p. 92). Desiring to be a regional and global power, Turkey has made its presence felt more with its new proactive foreign policy in neighboring regions, especially in the Middle East policies. The most important initiatives to be mentioned within the proactive diplomacy context are “rhythmic diplomacy”, and “mediation”. Turkish decision-makers’ concerns over not being included in the regional and global power balance if Turkey does not get involved in regional and global happenings, underlie the initiative of proactive diplomacy.

The concept of “zero problems with neighbors” is the best known and mentioned principle that directs TFP (Erhan, 2010, p. 16). In years prior to 2000, Turkey pursued a policy of maintaining a low level of relationships with its neighbors due to some political problems. In fact, two situations “Imia (Tr: Kardak) crisis” with Greece in 1995, and the “Öcalan crisis» with Syria in 1998 that almost forced Turkey to declare a war, provide us with clear information about the course of bilateral relations of Turkey in that period. The principle of «zero problems with neighbors» has been conceptualized by Foreign Minister Ahmet Davutoğlu, who also was the chief foreign policy advisor to Prime Minister Erdogan. The principle which has become one of the priorities of Turkish foreign policy aims to promote Turkey’s involvement in regional and global issues and increase its influence. Problems with neighbors will surely consume a significant portion of a country’s energy dealing with threats that may come from these bordering countries. Another point of discussion in this context is whether the principle of «zero problems with neighbors» is a reality or just idealism. Quite a number of researchers have questioned the applicability of this policy (Hale, 2010, p. 8).

The desire to be a central country in the basin of the Middle East is the fourth target principle of post 2000 Turkey. Turkey has occasionally been referred as a “model country” and “bridge country”, and lately, this discourse and role has begun to be replaced by “Turkey as a central country”. Along with JDP government’s multi-lateral and proactive foreign policy, the dominant global perspective has shifted towards ‘Turkey as a key country in the region’, and JDP governments’ definition of the role of Turkey today as a “central country” also reinforces the current status (Aral, 2009, p. 154). However,

Turkey's desire to have such a role is not always a reflection of the real situation. Being the most competitive country of the region, global powers support Turkey as a model for moderate Islam against radical Islamist Iran, however the influence of Shiite Iran's in the region may sometimes cast a shadow over Turkey's claims of being the central country.

Another objective Turkey wants to fulfill in its foreign policy is the "soft power" principle. The principles we have mentioned above are all prerequisites to become a soft power because achieving this principle takes a long-term effort. The concept of soft power could roughly be described as the art of getting the other party to do a desired action with their consent and free will contrary to brute force. Unlike many powerful countries, Turkey is in its infancy in this approach. Therefore, there is not enough data to assess the consistency and efficiency of Turkey's first steps as a "soft power". Moreover, unless the "soft power" factor is supported concurrently with Turkey's economic and military powers, the desire to attain the status of "central country" will be difficult (Grigoriadis, 2010, p. 5). Also according to Çandar (2010), Turkey can curb the Iranian influence in the region using its potential "soft power".

Foreign policy understanding after the Cold War has been formed on a more interdependent economy and the philosophy of solidarity, which has made foreign trade an important element of international relations. Economic structures and dependency ratios of the new world order vary, but almost all nations design their foreign policy according to economic expectations and concerns (Hale, 2003, p. 203; Özdal and others, 2009, p. 10). With the presupposition of "Those who trade do not fight", Turkey wishes to improve relations with its close neighbors through an economy-centered foreign policy, thus, targets an economically integrated region.

"Security-liberty balance" is brought up in the agenda in Turkey as the last principle of foreign policy. The heated debate over security-liberty in world politics began following September 11, 2001, The World Trade Center twin towers attacks. Mainly, the security-liberty conflict does not have a vital position in TFP; however decision-makers in foreign policy have been keen and persistent in bringing the concept up among other foreign policy principles. Turkey has not faced a security - liberty dilemma as a foreign policy issue yet, which makes it difficult to detect the country's stance in this controversy.

So far we have discussed the most important Turkish foreign policy principles, but of course we can also express the presence of some other principles. To test the applicability of these principles, due to the reasons mentioned in the introduction, the Middle East has been chosen for sampling. The next section will analyze the extent of the implementation of Turkey's foreign policy principles, particularly in the Middle East.

When we examine the post 2000 Turkish Foreign Policy with the implementation of original policies particularly towards the Middle East, the most important issue that stands out is non-opposition to the traditional view of foreign policy. Turkey did not follow a consistent policy throughout the region for many years, but in recent years the Middle East policy is based on a stable conceptual framework. In this regard, Turkey appears as a self-confident state which takes the initiative in sensitive issues and making solution oriented attempts. The application of “central country” discourse as a foreign policy is solidified within this framework.

Looking back in time will reveal a transition from a foreign policy overwhelmed with problems into the one that is shaped by alliance and maximization of interests in the last decade. In the context of national interests, pragmatic policies seem to be the center of the Turkish foreign policy. The highly controversial assumption in international relations that foreign policies of countries are shaped according to their interests has resulted in identification of Turkish foreign policy priorities in this direction. In fact, regional policy analysis in recent years show that the currently adopted policies which are not far from the traditional parameters indicate a structure that is based on pragmatic maneuvers rather than a paradigmatic transformation.

Turkey has managed to take a much more effective and active stand in foreign policy lately with its determination of more original and independent decision-making. Some changes in the international system in recent years and shifts in the balance of power have strengthened Turkey’s influence in the Middle East policies, and led to a wider area of manoeuvring in the region. If the policies toward the Middle East in recent years are examined within the framework of these issues, it will be possible to achieve sound outcomes and implications.

When discussing Turkish foreign policy, one of the points to consider is the perceived role of Turkey by the countries and peoples of the region. Countries like Syria, Lebanon, and Qatar have come closer to Turkey to be able integrated to the international system, and the major forces of the region such as Saudi Arabia, Egypt, Iran and Israel have strengthened their networks, which helped Turkey expand its regional role and targets. In addition to state-level support and contact, the Turkish policy towards Palestine has gained sympathy from Arab nations and created a gravitational field not only for political and diplomatic reasons, but also for ideological and sentimental reasons. Arab attention towards Turkey is growing day by day which is opening the doors for Turkey to be an influential country in the region. Turkey seems to have taken on a new mission now, but one important thing to note is in case this process is not manipulated efficiently, there will be negative consequences.

As a result, Turkey’s current policy toward the Middle East has brought benefits in political, diplomatic and economic arenas. However, we should bear in mind that the

policies that will retain the relations are as crucial as the ones that have brought relations to this level. In this respect, the active policy adopted should be maintained if Turkey is to have a role in reshaping the region. The reshaping process in the Middle East is also closely monitored by the international forces, intending to manipulate it for their own interests. For this reason, Arab peoples' sympathy and intentions of the newly established political structures to collaborate with Turkey should be conducive to sustain a more effective regional policy, free from the pressure of the outside forces. Otherwise, the gains achieved over many years may be severely damaged in the process of remodeling the region.

In the section the article has so far dealt with, the most significant parameters shaping Turkish foreign policy as illustrated in the Middle East have been critically analyzed. During the analysis process, oral and written declarations of the foreign affairs authorities and political units have been placed emphasis on. Only the most crucial points of the basic parameters have been discussed and the issues that may be related to the Middle East are prioritized. As a result, after all these assessments, we can reach some conclusions about TFP. Overall, a transformation process in Turkey's foreign policy has become apparent. In foreign policy assessments, results-oriented approaches are less revealing than process-oriented approaches. The point this article is trying to make is, when we look at the results, the effectiveness of Turkey's foreign policy seems to be overshadowed in comparison to its visibility and discourse. Finally, whichever ideological and political spectrum Turkish governments are from, there a number of established rules and conventions in foreign policy and governments seem to be very enthusiastic regarding the implementation of the implementation of these rules.

Kaynakça / References

AK Parti Programı. (t.y.). Dış politika. <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi#bolum6> adresinden 23.12.2011 tarihinde edinilmiştir.

Alarabiya. (2009). Mevkif Erdoğan Fi Davos İktina 'em İstirda'a. <http://www.alarabiya.net/programs/2009/02/03/65618.html> adresinden 13.05.2010 tarihinde edinilmiştir.

Alessandri, E. (2010). The new Turkish foreign policy and the future of Turkey-EU Relations. *Istituto Affari Internazionali*, (Documenti, IAI 1003).

Aral, B. (2009). Turkey in the UN Security Council: Its election and performance. *Insight Turkey*, 11(4), 151-168.

Aras, B. (2009). *Davutoğlu era in Turkish foreign policy*. SETA Brief No: 32.

Aykan, M. B. (2008). Türkiye'nin dış politika anlayışı. H. Çakmak (der.), *Türk dış politikası 1919-2008* içinde (s. 31-38). Ankara: Platin.

Bostanoğlu, B. (2008). *Türkiye-ABD ilişkilerinin politikası*. Ankara: İmge.

- Boşnak Dünyası. (2009, Kasım 21). Türkiye, Bosna ve Sırbistan için resmen devrede. <http://www.bosnakdunyasi.com/haberdetay.asp?ID=574>. adresinden 13.09.2010 tarihinde edinilmiştir.
- Bozdağlıoğlu, Y. (2003). *Turkish foreign policy and Turkish identity: A constructivist approach*. New York: Routledge.
- Çağaptay, S. (2007). *Secularism and foreign policy in Turkey new elections, troubling trends*. Washington Institute for Near East Policy, Policy Focus, No.67.
- Çandar, C. (2010). Türk dış politikasında "eksen" tartışmaları: Çok kutuplu dünya için yeni bir vizyon. *SETA Analiz*, Sayı: 16.
- Çetinsaya, G. (2008). Orta Doğu ile ilişkiler. H. Çakmak (der.), *Türk dış politikası 1919-2008* içinde (s. 928-930). Ankara: Platin.
- Danforth, N. (2008). Ideology and pragmatism in Turkish foreign policy: From Atatürk to the AKP. *Turkish Policy Quarterly*, 7(3), 84-95.
- Davutoğlu, A. (2002). Ahmet Davutoğlu: İsrail, Arafat'ı Mandela yapıyor. N. Düzel (söyl.), *Radikal*, 8 Nisan 2002.
- Davutoğlu, A. (2004). *Stratejik derinlik: Türkiye'nin uluslararası konumu*. İstanbul: Küre.
- Davutoğlu, A. (2008). Turkey's foreign policy vision: An assessment of 2007. *Insight Turkey*, 10(1), 77-96.
- Davutoğlu, A. (2009). Ortadoğu'da Türkiye'siz artık oyun kurulamaz, *Yeni Şafak Gazetesi*, 25 Ocak 2009.
- Davutoğlu, A. (2010a). Davutoğlu BM Güvenlik Konseyinde konuştu. <http://www.cnnturk.com/2010/dunya/05/31/davutoglu.bm.guvenlik.konseyinde.konustu/578400.0/index.html> adresinden 04.06.2010 tarihinde edinilmiştir.
- Davutoğlu, A. (2010b). Davutoğlu Kosova'da ortak kültür ve dini vurguladı. <http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/tr/features/setimes/features/2011/08/30/feature-03> adresinden 22.09.2011 edinilmiştir.
- Davutoğlu, A. (2011a, Nisan 9). Konuşma metni. *Büyük Türkiye'ye Doğru Sempozyumu*, <http://www.eko-politik.org/public/news.aspx?id=5456&pid=11> adresinden 15.05.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Davutoğlu, A. (2011b). Türkiye ve Avustralya ilişkileri: 21. Yüzyılda yaratıcı dış politika panelindeki konuşma metni. (çev. N. Şen), <http://www.usak.org.tr/rapor.asp?id=101>. Adresinden 06.09.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Dışişleri Bakanlığı. (2008). Türkiye-İran siyasi ilişkileri. http://www.mfa.gov.tr/turkiye-iran_siyasi_iliskileri.tr.mfa adresinden 17.09.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Dışişleri Bakanlığı. (2009). Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkeleri ile ilişkiler. http://www.mfa.gov.tr/turkiye_nin-ortadogu-ile-iliskileri.tr.mfa adresinden 17.09.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Dışişleri Bakanlığı. (2010). Dışişleri Bakanlığı'nda yeniden yapılandırma çalışmaları. <http://www.mfa.gov.tr/data/ENFORMASYON/T.C.%20Dışişleri%20Bakanlığında%20Yeniden%20Yapılandırma%20Çalışmaları%20Notu,%209%20Ocak%202010.pdf> adresinden 15.05.2010 tarihinde edinilmiştir.
- Dışişleri Bakanlığı. (2011). Türkiye-İsrail ilişkileri hk. <http://www.mfa.gov.tr/sayin-bakanimizin-palmer-komisyonu-raporu-hakinda-gerceklestirdigi-basin-toplantisi.tr.mfa> adresinden 17.09.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Duman, İ. (2011). What are the Expecations From Turkey in the Middle East ?. İstanbul: *DÜBAM (World Bulletin Research Desk) Publications*.
- CNN Türk, (2004, Şubat 18). Editör Programı. [Televizyon Programı]

- Erhan, Ç. (2010). *Türk dış politikasının güncel sorunları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Erol, M. S. (2007). 11 eylül sonrası Türk dış politikasında vizyon arayışları ve dört tarz-ı siyaset. *Akademik Bakış*, 1(1), 33-55.
- Friedman, G. (2009). Gelecek yüzyıl: 21. Yüzyıl için öngörüler (çev. İ. Şener ve E. Günsel). İstanbul: Pegasus.
- Grigoriadis, I. N. (2010). The Davutoğlu doctrine and Turkish foreign policy. *Hellenic Foundation for European and Foreign Policy -ELIAMEP*, Working Paper No: 8.
- Gür, Ö. & Ahmet K. Han. (2011). A framework for understanding the changing Turkish foreign policy of the 2000s. Ö. Z. Oktav (Ed.) *Turkey in the 21st Century* içinde (s. 7-290). Aldershot: Ashgate.
- Hale, W. (2003). Türk Dış Politikası: 1774- 2000 (Çev. P. Demir). İstanbul: Mozaik.
- Hale, W. (2010). *Turkish foreign policy and the middle east: Explanations, assessments and questions*. http://www.damaskus.dk/fileadmin/PDFer/Turkish_Foreign_Policy_and_the_Middle_East_-_Explanations__Assessments_and_Questions_2.pdf adresinden 15.05.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Hüveydi, F. (2010). Erdoğan Kallebe et-Tavile. <http://fahmyhoweidy.jeeran.com/archive/2009/2/793651.html> adresinden 13.05.2010 tarihinde edinilmiştir.
- İdiz, S. (2011). İsrail ve Suriye için Türkiye en iyi arabulucu. *Milliyet Gazetesi*, 2 Ocak 2011.
- İnat, K. (2008). Türkiye'nin Ortadoğu politikası- 2006. K. İnat ve M. Ataman, (der.), *Ortadoğu Yılığ-ı- 2006* içinde (s. 1-54). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- İskit, T. (2008, Mayıs 5). Dış politikada berraklık zamanı. *Taraf Gazetesi*, <http://www.taraf.com.tr/temel-iskit/makale-dis-politikada-berraklik-zamani.htm>. adresinden 13.09. 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü. (2010). Türkiye, geniş Türk coğrafyasına yüzlerce projeye destek oluyor. <http://kdk.gov.tr/haber/turkiye-genis-turk-cografyasina-yuzlerce-projeyle-destek-oluyor/60>. adresinden 13.09.2010 tarihinde edinilmiştir.
- Keyman, E. F. (2010). Türk dış politikasında 'eksen' tartışmaları: Küresel kargaşa çağında realist proaktivizm. *SETA Analiz*, Sayı: 15.
- Meral, Z. & Paris J. (2010). Decoding Turkish foreign policy hyperactivity. *The Washington Quarterly*, 33(4), 75-86.
- Mercan, M. H. (2010). Adâlet ve Kalkınma Partisi'nin İsrail-Filistin politikası. *ESBA Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 40-67.
- Nye (Jr), J. S. (2004). *Soft power: The means to success in world politics*. New York: Public Affairs.
- Oğuzlu, T. (2007). Soft power in Turkish foreign policy. *Australian Journal of International Affairs*, 61(1), 6-25.
- Okman, C. (2004). Turkish foreign policy: Principles-rules-trends, 1814-2003. İ. Bal (Ed.), *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era* içinde (s. 5-26). Florida: Brown Walker Press.
- Oran, B. (2002). Türk dış politikasının teori ve pratiği. Oran B. (der.), *Türk dış politikası - Kurtuluş Savaşından bugüne olgular, belgeler, yorumlar Cilt I* içinde (s. 46-53). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özcan, G. & Bengio, O. (2001). Decade of the military: The case of the alignment with Israel. *International Journal of Turkish Studies*, 7(1&2), 90-109.
- Özcan, G. (2008). Soğuk Savaş sonrası döneminde Türkiye'nin Ortadoğu politikası. H. Çakmak (der.), *Türk Dış Politikası 1919-2008* içinde (s. 798-804). Ankara: Platin.

- Özdal, H., Dinçer, O. B., Yeğin, M. (2009). *Mülakatlarla Türk dış politikası*. Ankara: USAK Yayınları.
- Radikal. (2011, Mart 21). Erdoğan NATO operasyonu için şartlarını açıkladı. <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1043631&Date=21.03.2011&CategoryID=77>. adresinden 15.05.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Schleifer, Y. (2010). Ahmet Davutoglu: A thinker in the halls of power. Y. Schleifer, J. Miks, T. Kambayashi & L. Pinheiro (Eds.), *Three to watch: The men behind the foreign policies of three key Powers* içinde <http://www.worldpoliticsreview.com/articles/5051/ahmet-davutoglu-a-thinker-in-the-halls-of-power> adresinden 15.05.2010 edinilmiştir.
- Taraf. (2010). Orta Doğu 'merkez ülke' Türkiye'de bulundu. *Taraf Gazetesi*, 10 Mayıs 2010.
- USA Sabah. (2011, Şubat 28). NATO'nun Libya'da işi ne? http://www.usasabah.com/Siyaset/2011/02/28/natonun_libyada_ne_isi_var. adresinden 15.05.2011 tarihinde edinilmiştir.
- Uzgel, İ. (2009). Dış Politikada AKP: Stratejik Konumdan Stratejik Modele. *Mülkiye*, XXX(252), 64-84.
- Yanatma, S. (2011) Eğitim ve kültür, Türkiye'nin diplomasideki yumuşak gücü. *Zaman Gazetesi*, 3 Haziran.
- Yavuz, M. H. (2001). Değişen Türk kimliği ve dış politika: Neo-Osmanlıcığın yükselişi. Ş. H. Çalı, İ. D. Dağı ve R. Gözen (der.), *Türkiye'nin dış politika gündemi: Kimlik, demokrasi, güvenlik* içinde (s. 35-63). Ankara: Liberte Yayınları.
- Yeşilyurt, N. ve Akdevelioğlu, A. (2009). AKP döneminde Türkiye'nin Ortadoğu politikası. İ. Uzgel ve B. Duru (der.), *AKP kitabı: Bir dönüştürmenin bilançosu* içinde (s. 381-409). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Zein, M. (2006, September 4). New Ottomans returning to the Middle East. *Al-Hayat*, <http://english.daralhayat.com/opinion/OPED/09-2006/Article-20060904-78b553cf-c0a8-10ed-004c-562fc56ce8a5/story.html> adresinden 07.05.2010 tarihinde edinilmiştir.
- Zengin, G. (2010). *Hoca: Türk dış politikası'nda Davutoğlu etkisi*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi.

Teori ya da Realite: Hâkim Terapi Kuram ve Uygulamaları Karşısında Konumlanış ve Arayışlar*

Latif Karagöz**

Öz: Bu çalışmada bazı psikoterapistlerin Türkiye’de psikoloji biliminin ve terapi hizmetlerinin mevcut durumunu nasıl değerlendirdikleri, terapi uygulamalarındaki kuramsal ve yönetsel tercihlerinin neler olduğu, hâkim kuram yöntemler karşısında alternatif arayışlarının olup olmadığı araştırılmıştır. Bunun yanında terapistlerin sıklıkla karşılaştıkları aile problemlerini ve ailedeki değişim ve dönüşümü nasıl değerlendirdikleri de incelenmiştir. Bu amaçla İstanbul’da görev yapan 10 terapi uzmanı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerin sonunda, katılımcıların özellikle bazı noktalarda kendilerine gelen aile meselelerini ve toplumsal olarak ailedeki değişimi değerlendirirken geleneksel/kültürel referanslarla hareket ettikleri görülmüştür. Buna mukabil, katılımcıların büyük çoğunluğunun bu meselelere ve karşılaştıkları diğer problemlere çözüm üretirken hâkim/Batılı kuram ve yöntemleri benimsedikleri görülmüştür. Terapi sürecinde ortaya çıkan eksikliklerin ise eklektik bir yöntem tercih edilerek ve/veya terapistlerin kişisel gayret ve becerileri ile giderilebileceği düşüncesinde yoğunlaşmışlardır. Bu eksikliklerin giderilmesi için alternatif yaklaşımlar geliştirilmesi gerektiğini vurgulayan az sayıdaki katılımcı ise (2 kişi) muhtelif nedenlerden dolayı bunu hayata geçiremediklerini belirtmişlerdir. Buradan hareketle psikoterapide hem kuramsal hem de uygulamalı olarak Batılı bilgiye bağlılığın, insanı ve toplumu bu bilgi anlayışı ve insan tasavvuru üzerinden anlamlandırma durumunun devam ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Psikoterapi, Türkiye, Terapi Kuramları, Terapi Yöntemleri.

Abstract: In this study, it is investigated how certain psychotherapists evaluate the current state of psychology as a science and psychototherapy services in Turkey, what the theoretical and methodological preferences on therapy practices are, and whether these experts search for alternatives against dominant theories and methods. It is also investigated how therapists evaluate the change and transformation in family, and the family problems they face. For this purpose, in-depth interviews were conducted with 10 therapists practising in Istanbul. It is determined that participants behave with traditional/cultural references while they evaluate the transformation in family and especially family problems. On the contrary, it is concluded that the majority of participants adopt dominant/Western theories and methods. They emphasize that the various deficiencies emerging in the process of therapy can be eliminated by choosing an eclectic method and/or individual efforts and skills of the therapist. A small number of participants emphasising the need for alternative approaches stated that they could not apply them because of various reasons. Thus it can be said that in psychotherapy, the state of both theoretical and practical dependence on Western knowledge, and the interpretation of individuals and society via this understanding, and conception, is ongoing.

Keywords: Psychology, Psychoterapy, Turkey, Theories of Therapy, Methods of Therapy.

* Bu makale İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği için hazırlanan bir araştırmanın gözden geçirilmesi ile oluşturulmuştur. Araştırma sürecindeki tüm katkılarından dolayı İLKE’ye teşekkür ederim.

** Arş. Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Psikoloji Bölümü

İletişim: Ikaragoz@fsm.edu.tr, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 34083, Fatih, İstanbul.

Atf©: Karagöz, L. (2012). Teori ya da realite: Hâkim terapi kuram ve uygulamaları karşısında konumlanış ve arayışlar. *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 93-117.

Giriş

Psikoloji bilimi, insanı ve toplumu ele alış şekliyle modern bilimsel söylem içerisinde -objektif, deneye dayalı, evrensel geçerliliği olan - bilgilerini üretmektedir. Dolayısıyla insana ve topluma dair ortaya koyduğu pratikler de bu çerçevede olmaktadır. 1960 sonrası süreçte sosyal bilimlerde yaşanan paradigmatik kriz, psikoloji biliminin temel faraziyelerine ciddi eleştiriler yöneltilmesini ve kültürü merkeze alan çalışmaların, yayınların çok daha görünür olmasını sağlamıştır (Jahoda ve Krever, 1996; Kim, Yang ve Hwang, 2006). Kültürlerarası psikoloji, kültürel psikoloji, yerel(indigenous) psikoloji gibi ekoller, kültürü psikolojik çalışmaların merkezine yerleştirmeye gayret etseler de Batı kökenli ana akım psikoloji kuram ve uygulamalarının bazı önemli istisnalara rağmen büyük oranda psikolojideki hâkimiyetini sürdürdüğü (Kağıtçıbaşı, 2010) görülmektedir.

Bu durum, büyük oranda Türk psikoloji camiası için de geçerlidir. Gerek Türkiye'deki psikoloji tarihi yazımına gerekse tarihsel süreçteki kurumsallaşmalara, uygulamalara bakıldığında benzer bir durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Örneğin, Türkiye'de psikoloji biliminin başlangıcı olarak Dr. George Anschütz'ün 1915'te İstanbul'a gelişinin kabul edilmesi, Batur'a (2003) göre Türkiye'de psikoloji dünyasına hâkim olan anlayışın bir neticesidir. Çünkü bu yaklaşım psikolojiyi yalnızca deneysel psikolojiye indirgemekte, psikolojideki diğer anlama biçimlerini ise görmezden gelmektedir.

Kuş (2007), sosyal bilimlerdeki paradigmatik dönüşümün psikoloji alanındaki yansımalarını incelediği çalışmasında, sosyal bilimlerin tüm disiplinleri içinde pozitivist paradigmaya alternatif yaklaşımlar ortaya konulduğunu; ancak bu köklü dönüşüm sürecinden en az psikoloji biliminin etkilendiğini söylemektedir. Türkiye'de psikologların -pozitivist yaklaşımların dışında yer alan bir teknik olarak-nitel teknikleri kullanıp kullanmadıklarını/ne ölçüde kullandıklarını araştırdığı bu çalışmasında, araştırmaya katılan psikologlar hem nitel araştırma bulgularını yayınlatacak dergileri bulmakta hem de akademik destek bulmakta zorluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Kuş'un bu bulguları, onun psikolojideki pozitivist anlayışın halen daha gücünü devam ettirdiğine dair tespitlerini destekler mahiyettedir.

Misra ve Gergen'e (1993) göre psikoloji, öncelikli olarak Avrupa-Amerikan kültürünün bir ürünüdür. Ancak bilim olmanın gereği olarak sunulan, değerden/kültürden bağımsız olma fikri ve ekonomik emperyalizm vasıtasıyla bu Batılı yerel psikoloji, Batılı olmayan toplumlara taşınmaktadır. Kağıtçıbaşı (2010) da psikolojinin ithal edilmiş bir bilim dalı olması hasebiyle, Batı dışı toplumlarda önemli sosyal olaylara yabancı kaldığını, dolayısıyla bu toplumlarda bilgi üretmek yerine Batılı kuram anlama biçimlerini transfer etmekle iktifa ettiğini vurgulamıştır. Bu yönüyle psikoloji biliminin, Batı dışı toplumlarda Batılı insan tasavvurunun, bilgi anlayışının, anlama biçimlerinin insana ve topluma ulaştırılmasında ve bu şekilde buradaki insanın ve toplumun dönüştürülmesinde önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Bu durum, Arkonaç (2010) tarafından,

Batılı epistemolojinin özne/kimlik/fail ve gerçeklik bilgisinin kendi elitleri eliyle bu coğrafyaya taşınması, dolayısıyla “psişenin sömürgeleştirilmesi” şeklinde yorumlanmıştır.

Psikolojinin alt alanlarının her biri incelendiğinde yukarıdaki tespitlerin yansımaları net bir biçimde görülecektir. Gelişim psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, psikolojinin bu yönünü en iyi yansıtan alanlarından biri olması nedeniyle önem arz etmektedir. Zira gelişim psikolojisi, insanın doğum öncesi hayatından itibaren çocukluğuna, okul, evlilik ve iş hayatına, yaşlılığına dair çok geniş bir yelpazede bilimsel bilgi üretmektedir. Sahip olduğu Batılı “evrensel” bilgi anlayışı ile insan ve toplum hayatına -hem teorik hem de uygulamalı olarak- önemli ölçüde müdahil olmaktadır. Kağıtçıbaşı (2010), mevcut gelişim psikolojisi ders kitaplarının büyük çoğunluğunda kültürel farklılıkların vurgulanmayıp bu farklılıkların konu dışı ele alındığını belirtmiştir. Son zamanlarda kültürü merkeze alan bazı kitapların ortaya çıkmasına rağmen kültürün çoğunlukla çalışmaların merkezinden uzak, ikincil olarak ele alındığını vurgulamıştır. Robinson (2001) da son dönemde kültür merkezli çalışmalar yürüten psikologların çalışmalarında artış olsa da günümüz gelişim psikolojisinin hâkim bilgilerinin Avrupalı-Amerikan psikologlar tarafından, kendi kültürel deneyimleri neticesinde üretildiğini belirtmiştir.

Ergenlik üzerine yapılan çalışmalar ve uygulamalar, gelişim psikolojisinin bu yönünü anlamak için önemlidir. Yaklaşık 12-22 yaş arası uzun bir süreci kapsayan bu döneme ait çok fazla sayıda akademik ve popüler yayın mevcuttur. Bu bağlamda gelişim psikolojisi kitapları, bu alandaki makaleler vb çalışmalar incelendiğinde, ergenlik deyince çoğunlukla hüznün, güvensizlik, karamsarlık beden ve ruhun dengesizliğinden dolayı ortaya çıkan kaos, suçluluk, utanç, karşı cinse ilgi duyma gibi temel bazı özelliklerle karşılaşmaktadır. Türkiye’de gelişim psikolojisi alanında yaptığı çalışmalarla tanınan bazı akademisyenlerin ergenliğe dair bazı yorumları da söz konusu tespitleri güçlendirmektedir.

Parman (2010, s. 22), ergenlik hakkında, “İnsan yaşamının hiçbir dönemi için bu denli birbirine zıt ve karmaşık tanımlar yapılmaz.” tespitinde bulunurken, Kulaksızoğlu’na (2009, s. 52) göre, “Çocukluk ve ergenlik yıllarındaki kız erkek beraberliğinde geçirilen gelişim aşaması, tamamen o çağa has, yaşlara bağlı ve bütün toplumlarda görülen bir özelliktir”. Bu çerçevede Saynur Canat’ın ergenliğe yönelik yorumları da oldukça manidardır:

“Ergenlik; anne babadan duygusal olarak ayrılma, onların sevgi ve desteğine daha az ihtiyaç duyma, gencin daha bağımsız ve kendine yeter duruma gelmek için hazırlık dönemidir. Bu süreçte, aile içi ilişkiler azalırken aile dışındaki arkadaş ve diğer çevrelerle olan ilişkiler de artmaya başlar. Ailenin gencin duygusal olarak kendine yeter hale gelebilmesi ve ‘bireyleşebilmesi’ için uygun davranışlar içinde olması beklenir.” (akt., Kulaksızoğlu, 2009, s. 121)

Ergenlikle ilgili bu tespitlerde, ergenlik dönemi olarak tanımlanan ve yaklaşık olarak 12-22 ya da 12-18 yaş dönemlerindeki insana dair tespitlerin, oldukça modern, seküler,

kısmen de ergenleri neredeyse psikopatolojiye yatkın olacak şekilde tanımlamış oldukları söylenebilir. Dolayısıyla kişilik oluşumundaki en önemli evreler denilebilecek bir dönemdeki insanı tasvir ederken kullanılan bu akademik dil, aynı zamanda bu düşünce yapısının insana ve gence yönelik tasavvurunu da göstermektedir. Akademik eğitimleri boyunca bu bilgilerle yetiştirilen psikolog, psikolojik danışman ve öğretmenlerin meslek hayatlarında danışanlarıyla ve öğrencileriyle kurdukları mesleki ilişkinin çerçevesini bu bilgilerin oluşturduğu düşünülürken, meselenin pratiğe bakan tarafının oldukça manidar olduğu söylenebilir. Her ne kadar anne babadan bağımsız hale gelme, referans grubunun arkadaşlara kayması gibi ergen özelliklerinin bütün toplumlarda görülmediğine dair literatürde bazı çalışmalar var olsa da (akt., Kağıtçıbaşı, 2010) Türkiye’de psikoloji alanında bu döneme dair yapılan çalışma ve uygulamaların büyük çoğunluğu için böyle bir farkındalığın söz konusu olmadığını söylemek mümkündür.

Ergenlikle birlikte çocuk yetiştirme tutumları konusu da özellikle gelişim psikolojisi kitaplarında ve diğer akademik yayınlarda önemli bir yer tutmaktadır. Hemen hemen bütün gelişim psikolojisi kitaplarında; demokratik tutum, otoriter tutum, izin verici hoşgörülü tutum, izin verici ihmalkâr tutum ve aşırı kollayıcı tutum olmak üzere 5 çocuk yetiştirme tutumundan bahsedilmektedir. Bunlar arasında en uygun yaklaşım olarak demokratik tutum gösterilmektedir. Şendil ve Kaya Balkan’a (2005, s. 80) göre, “Bu yaklaşıma mensup aileler çocuklarının birey oluşlarının farkındadırlar, onların kendilerini gerçekleştirmelerine izin verirler, onlara aile içinde eşit haklar tanırlar, düşüncelerini açıkça anlatmalarını desteklerler ve böylece onların bağımsız kişilik geliştirmelerine yardımcı olurlar.” Kulaksızoğlu (2009, s. 119) da bu yaklaşıma sahip bir aileyi şu şekilde tarif etmektedir:

“Çocuğa, aile içinde eşit haklar tanınmıştır. Fikirlerini açıkça ifade etmesi desteklenir ve bu konuda cesaretlendirilir. Eşitlikçi tutum gösteren anne baba, çocuklarına karşı daha arkadaşça yaklaşır, onlarla birçok şeyi paylaşırlar, onlara değer verirler ve bunu ona hissettirirler. Anne babalar, katı kurallar koymak yerine esnek davranmasını da bilirler.”

İdeal çocuk yetiştirme tutumu olarak sunulan demokratik aile tutumu derinlemesine tahlil edildiğinde, bu yaklaşımın anne babaların çocukları ile olan ilişkilerini kaygan hatta belirsiz bir zeminde tanımladığı söylenebilir. Dolayısıyla teorik olarak aile içindeki rollerin eşitlik üzerinden tanımlanması, anne babaya arkadaşlık üzerinden bir konum verilmesi, ana baba disiplini yerine esnekliği ön plana çıkarması ve “kendini gerçekleştirme” adı altında değer yargılarından kopuk bir birey vurgusunun, toplumsal pratikler üzerinde menfi yönde ne tür tesirlerinin olduğunun sorgulanması gerekmektedir. Zira bu şekilde “ideal” olarak sunulan bir yaklaşım, ebeveyn-çocuk ilişkisinin mahiyetini tespit ve tahlil ederken kültürün rolünü yine görmezden gelmektedir. Ancak Sümer’in (2005) de belirttiği gibi pratikte Türkiye’de çocuk yetiştirme tutumları, kültüre ve sosyoekonomik düzeye göre farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, ortay

konulan kuramsal bilgilerin toplumun anlam dünyası ve pratikleri çerçevesinde oluşturulmasının gerekliliğini de göstermektedir.

Psikolojinin ürettiği, yukarıda özel olarak gelişim psikolojisi çerçevesinde ele alınan, teorik/kuramsal bilgilerin pratiğe ne tür yansımalarının olduğunu görmek, Türkiye’de psikoloji biliminin mevcut durumuna dair daha nitelikli ve bütüncül bir değerlendirme yapabilme imkânı sağlayacaktır. Bu nedenle Psikoloji biliminin pratiğe yansıyan tarafının en iyi görülebileceği zemin olması hasebiyle bu kuramsal bilgilerle donanan terapi uygulayıcılarının ve uygulamalarının Türkiye’deki mevcut durumunu incelemek önem arz etmektedir. Fişek (1996), kuramsal ve ideolojik kökenleri Batı Avrupa ve Kuzey Amerika olan psikoterapilerin diğer kültürlerde nasıl ele alındığına literatürde çok az değinildiğinden söz etmektedir.

Bu bağlamda, bu çalışmada psikoterapi hizmeti veren psikolog, psikolojik danışman ve psikiyatristlerin Türkiye’de psikoloji biliminin ve psikoterapi hizmetlerinin/uygulamalarının mevcut durumunu nasıl değerlendirdikleri, hâkim Batılı kuram ve uygulamaları nasıl anlamlandırdıkları ve bunlara alternatif yaklaşımlar geliştirme noktasında herhangi bir arayışlarının olup olmadığı tespit edilmek istenmiştir. Bununla birlikte önemli toplumsal meselelerden biri olan aile problemlerini, ailedeki değişim ve dönüşümü değerlendirirken hangi referanslarla hareket ettiklerini tespit etmek de istenmiştir. Buradaki amaç, terapistlerin toplumsal bir meseleyi ele alırkenki bakış açıları ile bu meselelere çözüm üretirken benimsedikleri kuram ve uygulamalar arasında bir bütünlük/uyum olup olmadığını tespit etmektir.

Yöntem

Bu araştırmada, nitel araştırma tekniklerinden biri olan derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Derinlemesine görüşme tekniği, “açık uçlu soruların sorulması, dinlenmesi, cevapların kaydedilmesi ve ilişkili ilave sorularla araştırma konusunun detaylı bir şekilde incelenmesini mümkün kılar.” (Kümbetoğlu, 2008, s. 71). Bu yönüyle derinlemesine görüşme tekniği, Kümbetoğlu’nun ifade ettiği gibi sosyal dünyadaki olguların görünür taraflarının ötesine geçerek bu olguların özüne inmeyi, onları daha derinden, ayrıntılı ve bütüncül bir şekilde incelemeyi sağlamaktadır.

Araştırma sürecinde derinlemesine görüşmelerde kullanılmak üzere yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler araştırmacıya daha önceden belirlenmiş temalar çerçevesinde görüşmeleri sürdürme imkânı sağlamaktadır. Bununla birlikte görüşme esnasında ortaya çıkabilecek yeni temalar ve durumlar hakkında da sorular sorabilme, görüşmeyi genişletebilme esnekliği sağlamaktadır.

Bu amaçla, öncelikle pilot çalışma niteliğinde bir elektronik soru formu hazırlanmıştır. Soru formu, uzmanların aile içi ilişkiler bağlamında ne tür problemlerle karşılaştıkları,

bu problemlerde ortak özellikler olup olmadığı, son yıllarda terapi hizmetlerine yönelik yoğun talebin nedenlerinin neler olabileceği, Türkiye’de psikoloji biliminin ve terapi uygulamalarının mevcut durumunun nasıl değerlendirdikleri, ne tür eğitimler aldıkları ve neden bu eğitimleri tercih ettikleri, mesleki uygulamalarında hangi kuram ve terapi yöntemlerinin daha açıklayıcı ve çözüm üretici olduğu, bu kuram ve tekniklerin eksik kalan yönlerinin olup olmadığına dair toplam 14 soruyu içermiştir. bununla birlikte, uzmanların sıklıkla karşılaştıklarını düşündüğümüz üç vaka örneği hazırlanarak uzmanların bu vakalara çözüm üretirken nasıl bir yöntem izledikleri sorgulanmıştır.

Bu elektronik soru formu, alanda hizmet veren bazı terapi uzmanları vasıtasıyla e-posta yoluyla yaklaşık 30 psikoterapi uzmanına ulaştırılmıştır. E-posta gönderilen kişilerden 8 tanesi araştırma formunu doldurup geri bildirimde bulunmuştur. Elde edilen geri bildirimler neticesinde soru formunda bazı düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre 3 vaka örneği ve bazı sorular formdan çıkarılarak toplam 11 sorudan oluşan yeni bir soru formu oluşturulmuştur. Bu yeni soru formu da yine bazı uzmanlar vasıtasıyla yaklaşık 30 terapi uzmanına e-posta yoluyla gönderilmiş, 5 kişi formu doldurup geri bildirimde bulunmuştur.

Formlardan elde edilen geri bildirimler ve değerlendirmelerden istifade edilerek, yarı yapılandırılmış görüşmelerde kullanılacak olan sorular oluşturulmuştur. Yarı yapılandırılmış görüşme formu genel olarak karşılaşılan aile problemleri ve bu problemlerdeki ortak özellikler, Türkiye’de psikoloji biliminin, terapi ve danışmanlık hizmetlerinin durumu, benimsenen kuram ve yöntemlerin neler olduğu, bu kuram ve tekniklerin gelen problemleri açıklamada eksik kalan yönlerinin olup olmadığı, eksik görülen kısımların nasıl giderildiği, bu yönde kişisel ya da kurumsal bir çabanın olup olmadığı gibi soruları içermektedir.

Araştırmada, İstanbul’da mesleklerini icra eden ve özellikle aile, çocuk ya da ergenlerle çalışan 10 psikoterapi uzmanıyla görüşmeler yapılmıştır. Bu uzmanların üçü psikiyatrist, dördü psikolog ve diğer dördü de psikolojik danışman olarak görev yapmaktadır. Görüşme yapılan kişilerin seçiminde, nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan “*kartopu örnekleme*” oluşturma biçimi kullanılmıştır. Böylece kaynak kişilerden görüşülecek diğer kişilere ulaşılmıştır. Kartopu örnekleme, sadece belirli grup ya da kişilere ulaşılma riski mevcuttur (Kümbetoğlu, 2008, s. 99). Bu sebeple araştırmada bu risk iki kaynak kişi belirlenerek aşılıma çalışılmıştır. Kartopu örnekleme ilave olarak bu çalışmada aşırı veya aykırı durumların normal durumlara göre daha zengin veri ortaya koyabileceği, bu şekilde de araştırma probleminin derinlemesine ve çok boyutlu bir biçimde anlaşılmasının sağlanacağı (Yıldırım ve Şimşek, 2000) düşünülerek *aşırı veya aykırı durum örnekleme* de kullanılmıştır. Böylece bilgi bakımından zengin durumların derinlemesine incelenmesi mümkün hale gelmiştir. Bu araştırmada, görüşme yapılan 10 kişiyi seçerken “*kaynak kişilerden*” araştırmacıyı, çalışmalarında daha yerel/kültür odaklı bir söylem benimseyen terapi uzmanlarına yönlendirmeleri istenmiştir. Bu terapi uzman-

ları, bu özellikleriyle, evrenin diğer üyelerine nazaran yerel/kültürel bilgilerin üretilmesi, mevcut terapi yaklaşımlarına daha eleştirel bakılması ve alternatif yaklaşımlar geliştirilmesi anlamında daha ön planda olan kişiler olarak düşünülmüşlerdir.

Görüşmeler, önceden randevu alınarak belirlenen gün ve saatlerde, uzmanların çalıştıkları kurumlara gidilerek gerçekleştirilmiştir. Uzmanlarla yapılan görüşmelerin ses kayıtları alınmıştır ve bu kayıtlar deşifre edilmiştir. Bu metinler, araştırmacı tarafından birkaç defa okunarak nitel veri analizi yöntemlerinden biri olan “*sistematik analiz*” ile analiz edilmiştir. Sistematik analizde, “bazı nedensel ve açıklayıcı sonuçlara ulaşmak amacı ile verilerin betimsel olarak sunulmasına ilave olarak, verilerde yer alan bazı kavram ve temaların belirlenmesinden sonra bunlar arasındaki ilişkiyi tanımlamak esastır” (Kümbetoğlu, 2008, s. 154). Bu çalışmada da elde edilen verilerden hareketle belli ortak temalar oluşturulmuş; katılımcıların yanıtları, bu temalar altında tasnif edilmiştir. Toplam 13 elektronik soru formundan elde edilen veriler de belli kategoriler altında tasnif edilmiştir. Daha sonra hem görüşmelerden hem de elektronik soru formlarından elde edilen sonuçlar, bütünlük içerisinde analiz edilmiştir.

Bulgular

Bu bölümde araştırmaya katılan terapi uzmanlarının Türkiye’de psikoloji biliminin ve terapi hizmetlerinin durumuna, benimsemiş oldukları terapi kuram ve yaklaşımlarının neler olduğuna, kendilerine gelen-sıklıkla karşılaştıkları- aile problemlerinin mahiyetine ve ailedeki değişim ve dönüşüme dair değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bununla birlikte elektronik soru formlarından elde edilen veriler de bu değerlendirmelerle birlikte ele alınmıştır. Yapılan doğrudan alıntılarda katılımcıların isimleri kodlanmış ve gerçek isimleri gizli tutulmuştur. İsim kodlarıyla beraber yalnızca katılımcıların mesleki kimlikleri açık bir şekilde yazılmıştır.

Türkiye’de Psikolojinin ve Terapi Hizmetlerinin Durumunun Değerlendirilmesi

Araştırmada, katılımcılardan her yönüyle giderek daha fazla talep edilen psikolojinin ve bu bilimin uygulamadaki en önemli ayağını temsil eden terapi hizmetlerinin Türkiye’deki durumunu değerlendirmeleri istenmiştir. Katılımcıların bu değerlendirmeleri, terapi hizmeti veren uzmanların ve kurumların yetkinlikleri, akademik eğitimin ve yayınların durumu olmak üzere, iki ana başlık altında incelenmiştir.

Katılımcıların tamamı, alanda terapi hizmeti veren kişilerin büyük çoğunluğunun gerekli yetkinliğe sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Bunda hem özel terapi eğitimi veren kurumlardaki hem de üniversitelerdeki eğitimin niteliğindeki problemlerin etkili olduğunu vurgulamışlardır. Bununla birlikte katılımcıların çoğu, ortak bir şekilde, psikoterapi alanında “çok paranın dönmesi” nedeniyle, bazı sertifikaları edinin kendisine terapist diyen; fakat hiçbir yetkinliği olmayan kişilerin bulunduğunu belirtmişlerdir:

"İşte gidip bir sertifika programına katılıyorlar, işte bir NLP alıyorlar vesaire vesaire onu çok böyle süslü can conlu şeylerle sunup insanları kandırıyorlar. İnsanlarımız da ne yazık ki bu konuda yetkin şeylere bakmıyor. Sertifikasyonu var mı, hani o konuda esasında toplum bu konuda bilinçli değil. Eğer çok güzel bir görüntü varsa hemen ona kanıp nereden mezun, yetkinliği var mı diye bakmıyor. Hani bu da çok içler acısı ve o grup da esasen psikologların adını kötü çıkaran bir grup diye düşünüyorum ben".[N.A., Psikolog]

Katılımcıların tamamına göre bu durumu ortaya çıkaran en önemli etken, ruh sağlığı alanında bir yasal düzenlemenin olmayışıdır. Yasal düzenlemedeki bu eksikliğin de bu alanda hizmet veren kişi ve kurumların denetlenmesini, kontrol edilmesini engellediği yönünde ortak bir görüş mevcuttur. Bazı katılımcıların ifadeleriyle ruh sağlığı yasası ile "*terapinin tanımının ve çerçevesinin çizilmesi, bu mesleği icra etmek için gereken yetkinliklerin belirlenmesi*"[F.Y., Psikiyatrist] ve "*psikoterapistin Sağlık Bakanlığı'nda bir karşılığının olması, tanınması, sisteme dahil edilmesi, terapi hizmetinin sigorta kapsamına alınması*" [M.D., Psikolog] gibi düzenlemelerin yapılması gerekmektedir.

Katılımcılara göre yasal düzenlemenin olmayışı terapi eğitimi veren kurumların da belirli standartlardan yoksun bir şekilde hizmet vermelerine neden olmaktadır. Aynı zamanda "*hep dışarıdan alınması gereken*" [Y.A., Psikolog] bu eğitimlerin yoğun bir şekilde talep edilmesi, çoğu katılımcıya göre alanın maddi çıkar sağlamak için kullanılmasına neden olmaktadır. Bu da "*bilimsel hiçbir geçerliliği olmayan*"[F.Y. psikiyatrist] standardizasyonu olmayan terapi yöntemlerinin, ekollerinin kullanılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu çerçevede değerlendirildiğinde, "*insanlara sunulan terapi hizmeti yaygınlaşsa da kalitenin aynı oranda artış göstermediği*" [H.A.G., P. Danışman] tespitinde bulunmaktadır.

Hem görüşme yapılan hem de soru formlarını yanıtlayan bazı katılımcıların vurguladığı başka bir nokta da Türkiye'de psikoloji alanında bu kültüre ait, geçirilen değişim dönüşümlere rağmen bu toplumun değişmeyen bazı özelliklerine özgü bir yaklaşımın geliştirilmesindeki eksikliklerdir. Ancak, bu ihtiyacın son zamanlarda sıkça gündeme getirilmesi, bir katılımcıya göre başka bir problemi de ortaya çıkarmıştır:

"Şimdi bu alandaki ihtiyaç bir şekilde gözüküyor. Bu ihtiyacın farkına varan bazı uyanık tipler bu medeniyete uygun psikoloji, Mevlana'nın dediği psikoloji falan filan diye inanılmaz şaklabanlıklar yapıyorlar ve bu bana açıkça ihanet gibi geliyor... Gerçekten istismar ediyor bir grup insan ve feci istismar ediyor ve bu istismarın en çok yapıldığı yerlerden bir tanesi, şu anda psikoloji."[M.D., Psikolog].

Alanın bu şekilde "istismar edilmesi", aslında bir ihtiyaç olarak tespit edilen kültür odaklı yaklaşımların geliştirilmesinin, bu alanda nitelikli çalışmalar yapılmasının da önünü tıkadığı belirtilmiştir. Bunun dışında, alanda hizmet veren psikiyatrist, psikolog ve psikolojik danışmanlar arasındaki irtibatsızlığın, hatta bazı katılımcıların vurguladığı gibi "rekabet ve çekişmenin" de özellikle danışmanların nitelikli hizmet alması

noktasında önemli aksaklıklara sebebiyet verdiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte bazı katılımcılar terapi hizmeti veren kişi ve kurumlarda gördükleri bu eksiklikler nedeniyle, bu hizmetleri talep eden danışanların terapiden yeterince istifade edemediklerini belirtmişlerdir. Hatta bir katılımcı, *“Türkiye’de danışmalar hangi terapötik yaklaşıma yakın durursa dursunlar, danışanların %70-80’inin en fazla 4 seans sonra terapiye gelmeyi bıraktıklarını”* ve *“terapistlerin çoğunun danışanın problemini belirledikten sonraki aşamada ne yapacakları konusunda kafalarının karışık olduğunu”* [H.A.G., P. Danışman] iddia etmiştir.

Görüşme yapılan katılımcıların çoğu, psikoloji alanında lisans ve lisansüstü düzeydeki akademik eğitimin yetersiz olduğunu vurgulamışlardır. Psikoloji bölümlerine çok yoğun bir talebin olduğu, çok fazla yeni psikoloji bölümünün açıldığı gerçeğine rağmen lisans eğitimlerinin çok fazla teorik, kuramsal düzeyde kalması, çok kısıtlı şekilde uygulama içermesi katılımcılar tarafından en önemli eksiklikler olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu şekilde, *“üniversitelerde yapılandırılmış terapi eğitiminin olmayışı”* [K.S., Psikiyatrist] *“lisanstan mezun olurken terapist kimliğinden çok uzak bir şekilde mezun olunması”* [Y.A., Psikolog] gibi bir problemi ortaya çıkmaktadır. Başka bir katılımcı, çok fazla yeni psikoloji bölümünün açılmasını özellikle özel üniversiteler için psikoloji bölümünün önemli ölçüde para getirisi sağlamasına dayandırmıştır.

Katılımcılar, lisansüstü eğitimin ihtiyacı karşılayacak düzeyde olmadığı noktasında ortak görüş bildirmişlerdir. Bu durumu ortaya çıkaran en önemli etkenin de lisansüstü eğitim verecek öğretim üyesi eksikliği olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte bazı katılımcılar, lisansüstü eğitimin, özellikle terapi becerisi anlamında öğrencileri ancak sınırlı bir yere kadar getirebildiği için yeterli altyapıyı vermediğini belirtmişlerdir. Bu durumun da kişileri yetersizlik duygusuna sevk ettiği ve *“dışarıdan”* terapi eğitimi almaya mecbur bıraktığı vurgulanmıştır. Bu tespitler, katılımcıların önceki kısımlarda terapi eğitimi veren kurumlara ve burada verilen eğitimlere yönelik değerlendirmeleri ile birlikte ele alındığında, genel olarak üniversitelerde ve özel merkezlerde gerekli yetkinliğe sahip terapistlerin yetiştirilmesi noktasında ciddi bir problemin var olduğunu göstermektedir.

Katılımcılar arasında ve soru formlarında, Türkiye’de psikoloji alanındaki akademik yayınların mevcut durumuna dair iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bazı katılımcılar Türkiye’de psikoloji literatüründeki akademik yayınların gerekli niteliğe sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Bu düşüncelerini de *“yapılan yayınların birbirlerini tekrarlaması”* ve *“kültür odaklı çalışmaların olmayışı”* üzerinden açıklamışlardır. Bu görüşe sahip olanlar, psikolojideki akademik yayınların -özellikle kitapların- genelde *“tercüme üzerinden gittiğini”* savunmuşlardır. Diğer bazı katılımcılar ise psikolojideki akademik yayınların şu an yeterli düzeyde olmasa da geçmişe nazaran çok daha iyi bir seviyede olduğunu belirtmişlerdir. Bu tespitlerini, daha fazla akademik yayın yapılması ve uluslararası dergilerde Türkiye’den daha fazla akademisyenin yayınlarının yer alması ile desteklemişlerdir.

Uzmanların Benimsemiş Oldukları Terapi Kuram ve Teknikleri

Görüşmeler boyunca katılımcıların terapi hizmeti verirken hangi kuram ve terapi tekniklerini benimsediklerine, dolayısıyla kendilerini nasıl ve nerede konumlandıklarına dair sorular sorulmuştur. Katılımcıların çoğu, bireysel terapi hizmeti sunarken bilişsel davranışçı yaklaşımları benimsediklerini vurgulamışlardır. Bunda bilişsel davranışçı ekolün, *"her zaman daha tutarlı olması"* (F.Y. Psikiyatrist] ve *"insanların günlük hayatta karşılaştıkları patolojiye yakın problemlere daha uygun olması"*nın [M.D., Psikolog] etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bunun dışında bazı katılımcılar da psikoanalitik, varoluşçu, hümanistik, gestalt ve benönötesi (transpersonel) terapi yaklaşımlarını benimsediklerini söylemişlerdir. Ancak, Türkiye'de varoluşçu, hümanistik ve gestalt terapi yaklaşımlarının detaylı eğitimini verecek kurumlar olmadığı için katılımcılar, bu yaklaşımları sadece problemleri değerlendirme aşamasında kullandıklarını belirtmişlerdir. Bunların dışında bir katılımcı, biyolojik psikiyatri yaklaşımını, bir diğeri ise *"kendi tarih ve kültürüyle irtibatlı,yorumsama/yorumlama eksenine dayalı bir yöntem"* [K.S., Psikiyatrist] olduğu düşüncesiyle hermönitik yaklaşımı benimsediğini söylemiştir. Transpersonel terapi yaklaşımını benimseyen bir katılımcı, bu yaklaşımın, özellikle terapiye gelen insanların "Niçin? ve Neden?" sorularına yanıt ararken onları ego ötesi/üstü bir düzeye yönlendirme noktasında önemli bir işlevi olduğunu söylemiştir. Ayrıca katılımcıların büyük çoğunluğu, aile terapisi hizmeti verirken aileyi bütünlük içerisinde bir sistem olarak ele alan sistemik aile terapisi yaklaşımını benimsediklerini söylemişlerdir.

Katılımcıların çoğunluğu, terapi hizmeti verirken eklektik bir yöntem anlayışı benimsediklerini belirtmişlerdir. Bu katılımcılar, yalnızca bir kurama ya da tekniğe bağlı kalmak yerine, duruma, gelen danışanların ihtiyaçlarına ve terapinin seyrine göre terapi sürecinde birden fazla yöntemi kullandıklarını ifade etmişlerdir. Soru formlarında da uzmanların kuramsal olarak psikanalitik kuram ve bilişsel davranışçı yaklaşımları benimsedikleri, uygulamalarda ise çoğunlukla eklektik bir yöntem tercih ettikleri yönünde bilgiler elde edilmiştir.

Bununla birlikte, özellikle çocuklarla çalışırken gelen problemleri değerlendirme ve tanı koyma aşamasında dinamik yaklaşımı tercih ettiklerini belirten terapistler olmuştur. Dinamik yaklaşım sayesinde mevcut problemlere daha bütüncül bakabilme imkânı sağladıklarını belirten bazı katılımcılar, problemlere çok yönlü ve daha bütüncül bakmayı sağlayabilecek başka bir yöntemin eksikliği nedeniyle de dinamik yaklaşımları tercih etmek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Ancak, dinamik yaklaşım benimsenerek uygulanacak bir tedavinin çok uzun sürmesi ve dinamik yaklaşımın vakaları değerlendirirken esneklikten uzak, kesin bir çerçeve içinde hareket etme zorunluluğu getirmesi nedeniyle katılımcılar, uygulamalarda bu yaklaşımı pek tercih etmediklerini belirtmişlerdir.

Katılımcılara, benimsemiş oldukları kuram ve tekniklerin kendilerine gelen problemleri değerlendirmede, bu problemlere çözüm üretmede eksik kalan yönlerinin olup

olmadığı, eğer varsa bu eksikliklerin nedenlerinin neler olabileceğine dair sorular da yöneltmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu, mevcut kuram ve tekniklerin eksikliklerinin olabileceği noktasında hemfikirdirler. Bazı katılımcılar, bu durumu “*hiçbir kuramın insana dair hakikati tam manasıyla kavrayamayışına*” [K.S., Psikiyatrist] bağlarken bir kısmı ise özellikle bazı terapi alanlarındaki kuramsal/teorik çalışmaların azlığına dayandırmışlardır. Bunun yanı sıra mevcut kuramların kültürel olarak bu kültüre uymadıklarından dolayı eksikliklerinin olduğunu ifade eden katılımcılar olmuştur. Buna mukabil, iki katılımcı mevcut “*kuramsal bilgiler Batı’da üretiliyor olsalar da orada da insana yönelik üretildikleri için*” [H.A.G., P. Danışman] bu bilgilerin kültüre uyumlu olup olmama gibi bir sorun teşkil etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla katılımcıların çoğu, asıl eksikliğin kuram ve tekniklerden değil, bu kuram ve teknikleri uygulayan terapistlerden kaynaklandığını, onların içinde buldukları kültüre, danışanlarının kültürel özelliklerine duyarlı olmayışlarından kaynaklandığını belirtmişlerdir.

“Terapi tekniği değil de o içinde bulunduğunuz kültürün gerçeklerini yadsıyarak ve yok sayarak çalışıp çalışmamanız önemli. Terapi tekniklerinin hiç birisinde o şeyleri yok saydığını sanmıyorum. yok sayan, orda o işi uygulayan terapistin kendisi, dünya görüşü, hayatı algılayışı” [H.A.G., P. Danışman]

“...yani insanlar tamam kültürel olarak getirdiği inanç, kültür falan biraz fark ediyor; ama o kadar da farklı değil. yani insan dediğimiz şey aşağı yukarı aynı derecede farklı olan insanlar değil. Ama zaten iyi bir terapist, hiç önemli değil hastanın kültürel şeyini hep göz önünde bulundurur.” [F.Y., Psikiyatrist]

Bu değerlendirmelerinin akabinde katılımcılara, bu kuram ve tekniklerdeki eksikliklerin bertaraf edilmesi için neler yapılması gerektiği ve kendilerinin bu anlamda kişisel ya da kurumsal çalışmalarının olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcıların büyük çoğunluğu, terapide önemli olanın benimsenen kuram ve teknikten ziyade terapistin içinde bulunduğu toplumun, insanların gerçeklerini, kültürel özelliklerini, geleneklerini ve ananelelerini iyi bilmek olduğunu vurgulamışlardır. Çünkü terapide asıl olanın “*kullanılan teknikten ziyade, danışanla kurulan güven ilişkisi*” olduğu ve bu güven ilişkisi kurulmadığında tekniğin de “*havada kalması*”nın söz konusu olduğu vurgulanmıştır.

Bazı katılımcılar, kuram ve tekniklerin eksik kalan yönlerinin eklektik bir yaklaşım benimsenip giderilebileceğini söylemişlerdir. Bu şekilde bir yöntemin eksikliği diğeri ile giderilerek danışanın sorunlarına kısa sürede çözüm üretmenin mümkün olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte kuramlardaki eksikliği gidermek için kuramları destekleyecek ya da eksikliklerini ortaya koyacak bilimsel çalışmaların sayısının artmasının gerekliliğini vurgulayan katılımcılar olmuştur. Türkiye’de bilimsel çalışmanın yeterli düzeyde olmadığını, hatta bilime gereken önemin verilmediğini söyleyen bu katılımcılara göre, mevcut kuramları eleştirel bir şekilde ele alıp alternatif yaklaşımlar geliştirmek için de bilimsel çalışma yapmak gerekmektedir. Dolayısıyla kuramların da değişebileceğini göz önünde bulundurup “*hiçbir kuramın muhafazakârı olmadan*” [F.Y.,

psikiyatrist] bilimsel çalışmalar yaparak yeni bir şeyler ortaya konulabileceği ve kuramların eksikliklerinin bu şekilde ortadan kaldırılabilmesi savunulmuştur.

Görüşme yapılan katılımcıların büyük çoğunluğu, terapi kuramlarında ve tekniklerinde tespit ettikleri bu eksiklikleri gidermek için bireysel olarak danışanlarının ihtiyaçlarına, kültürel özelliklerine öncelik vermeye ve bu kültürün örf ve adetlerine mümkün olduğunca hâkim olmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. Bu amaçla terapi seanslarında kültürel öğeleri, hikâyeleri kullandıklarını belirten katılımcılar olmuştur. Kuramsal olarak kültürel bir yaklaşımın geliştirilmesi gerektiği vurgusunu yapan bazı katılımcılar ise bunu gerçekleştirmek için kişisel bazı gayretlerin ötesine geçemediklerini ifade etmişlerdir. Bir katılımcı, kültürel yaklaşımlar geliştirmek için, kişisel gayretlerin ötesinde kurumsal çalışmaların da kurumsal çalışmaların da gerçekleştirilemediğini belirtmiştir. Bu durumu da *"Türkiye'de kurumların kalıcı bir çaba ortaya koyamayıp siyasetin gölgesinde kalması ve dolayısıyla bazı şeylerin kökleşmemesine"* [K.S., Psikiyatrist] bağlamıştır. Başka bir katılımcı ise kültürel yaklaşımların geliştirilmesi noktasındaki tespitlerini bireysel veya kurumsal çalışmalarla destekleyip desteklemediği sorulduğunda, "bu noktada ciddi ızdırap duyduğunu"; ancak, bir çalışma gerçekleştirilemediğini belirtmiştir. Kurumsal olarak kültüre özgü çalışmaların, araştırmaların yürütüleceği, eğitimlerin verileceği, psikoloji mezunlarının yönlendirilip eğitilebileceği bir araştırma merkezi kurma düşünceleri olsa da maddi kaynak yetersizliğinden dolayı bu projenin gerçekleştirilemediğini belirtmiştir.

Uzmanların, Sıklıkla Karşılaştıkları Aile Problemlerine ve Aile Yapısındaki Değişimlere Bakışları

Yarı yapılandırılmış görüşmelerde terapi hizmeti veren uzmanlara, ailelerin ne tür problemlerle kendilerine başvurdukları sorulmuştur. Buradaki amaç, araştırmanın genel amacıyla bütünlük oluşturacağı düşüncesiyle, toplumda aile ve çocuk noktasında ne tür problemlerin olduğunu, uzmanların kendilerine gelen bu vakalar çerçevesinde toplumsal meseleleri ele alırken ve bu meselelere çözüm üretirken sahip oldukları referans noktaları arasında bir bütünlüğün/uyumun olup olmadığını tespit edebilmektir. Katılımcıların verdikleri cevaplar, *Eşlerin beklenti ve bilgi düzeyinden kaynaklanan problemler, Aile içi iletişim problemleri* olmak üzere 2 ana tema altında değerlendirilmiştir.

Katılımcıların bazıları, eşlerin çok yüksek beklentilerle evlendiklerini, bu beklentilerin karşılığını bulamayınca da problemlerin baş gösterdiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar, özellikle son beş yılda, insanların çok yüksek beklentilerle, evliliğin her şeye çare olacağı, evlendiği an tamamiyle mutlu olunacağı gibi bir algıyla evlendiklerini belirtmişlerdir. Görüşme yapılan başka bir uzman da benzer problemlerden bahsetmiş ve evliliğe dair beklenti düzeyinin bu kadar yüksek olmasında, *"televizyonda romantizm anlamında pompalanan"* [M.D. Psikolog] eş ve aile imajının etkili olduğunu belirtmiştir.

Katılımcılar tarafından vurgulanan bir diğer husus, eşlerin evlilik ile ilgili, özellikle de cinsellikle ilgili bilgisizce evlenmeleridir. Bunun sonucunda da cinsel problemler başta olmak üzere birçok problemle terapistlere başvurumaktadırlar. Bir katılımcı, çeşitli konularda bilgisizce evlenme durumunun ortaya çıkardığı problemleri, evlilikle ilgili karşılaştıkları en temel problem olarak değerlendirmiştir.

Terapistlerin neredeyse tamamı, en fazla karşılaştıkları aile problemleri arasında eşlerin birbirleri ile, kendi ebeveynleri ve çocukları ile olan ilişkilerindeki iletişim problemlerini göstermişlerdir. Katılımcılar, evliliğin belli aşamalarındaki rollerin gereğini yerine getirememeye, özellikle yeni evlilerde birbirini olduğu gibi, farklılıkları ile kabul etmekten ziyade kendine benzetmeye çalışma, aile içinde eşlerin birbirlerine yükledikleri anlamların sıradanlaşması ve değersizleşmesi, eşlerden birinin işinde başarı olup diğerinin bu tip imkânlardan yoksun oluşunun sebep olduğu problemleri ve özellikle hanımların ilgi, sevgi eksikliğinden dolayı yaşadıkları problemleri de sık karşılaştıkları aile problemleri arasında göstermişlerdir. Katılımcıların sıklıkla karşılaştıkları aile problemlerinden bir diğeri de eşlerden birisinin ailesiyle yaşanan problemdir. Üst ebeveyn müdahalesi olarak isimlendirdikleri bu durum, bazı katılımcılara göre bu topluma has bir özellik arz etmektedir:

“Yani eğer geleneksel aileyse, işte bu az önce söylediğim şey sıkıntısı olabiliyor, eşlerin anne babalarının evlilik içerisine müdahalesiyle ilgili sınır problemleri olabiliyor. işte malum bilinen gelin-kaynana şeyi gibi. bu, özellikle, ben ankara’da da çalıştım burda, bir buçuk yıldır burdayım, bu Ankara’daki toplumda daha fazla, iç anadolu’da özellikle, benim izlediğim şey...geleneksel ailede olan bir şey. o tür problemler oluyor, Türkiye’de hala var” [F.Y, Psikiyatrist]

Ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan problemlerin başında ise kuşak çatışması, çocuğa söz geçirememeye, sınır koyamama, çocuğun kontrolünü sağlayamama gibi durumlar gösterilmektedir. Katılımcıların çoğu, kuşak çatışmasının oluşturduğu problemlere dikkat çekmişlerdir. Bazı katılımcılara göre, günümüzde kuşaklar arası fark neredeyse üç-dört seneye inmiş durumdadır. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında ise özellikle medya ve popüler kültürün etkisi vurgulanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak vurgulanan bir diğer husus da anne babanın otoritesinin giderek zayıflaması ve bu nedenle “çocuklarına söz geçirememeleridir. Çocuk yetiştirme noktasında ailelerin “çocukları üzerinde kontrol sağlayamama, sınır koyamama vb” gibi problemlerin nedenleri sorgulandığında da karşımıza anne babaların çocuk yetiştirme sürecindeki tutumları çıkmaktadır:

“Bence aileler çocuklarıyla arkadaş olayım filan derken, ipin ucunu kaçırdıklarına arada hiçbir hiyerarşi gözetmedikleri simetrik ilişki kurdukları ve bunun sonucunda da böyle doyumsuz çocuklar, mutsuz çocuklar ve hani sınırını bilmeyen çocuklar yetiştirdiklerini düşünüyorum” [F.Y., P. Danışman]

Başka bir katılımcı da aile içinde hem eşler arasındaki hem de ebeveynlerle çocukları arasındaki problemlerin oluşmasında internet faktörüne değinmiş ve genel anlamda kendisine bu türden vakaların geldiğini belirtmiştir:

“Yani internet, evdeki internet ve teknoloji ailelerin bence birçok yapısını bozdu. Yani mahremiyeti ortadan kaldırdığı için ailelerin o gizli anlaşmaları kendi içlerindeki dilleri bozulduğunu düşünüyorum ben. Bu hem çocuk için geçerli hem de çift için geçerli. Yani bir şekilde internetle beraber gelen ilişkilerin bozulması diyebilirim, genel anlamda gelen” [N.A., Psikolog]

Bununla birlikte neredeyse bütün katılımcılar, çocuk üzerinden gelen problemlerin çoğunun altında ailevi problemlerin yer aldığını vurgulamışlardır. Katılımcılar, bu tip problemlerde çocukların araç olarak kullanıldıklarını, bir anlamda “ailenin çocuk üzerinde semptom verdiğini, kendi arızasını çocuk üzerinde gösterdiğini” vurgulamışlardır.

Katılımcılar, ailelerin ergenlik dönemine ait problemlerle de yoğun bir şekilde karşılaştıklarını ve kendilerine başvurduklarını belirtmişlerdir. Ergenlerdeki beden algısı problemleri, uyum problemleri, cinsellikle ilgili problemler, katılımcıların bu döneme ait sıklıkla karşılaştıkları problemler arasındadır. Bununla birlikte bazı katılımcılar, aileler için ergenliğin kendisinin/çocuklarının ergenliğe girişinin bile ciddi bir problem kaynağı olarak görüldüğünü belirtmiştir. “Herhangi bir ekstra sıkıntısı olmayan, doktora geldiğinde herhangi bir patolojisi olmayacak, normal bir ergen bile” [F.Y., Psikiyatrist] geçiş döneminde ve birçok noktada değişim halinde olduğundan aile tarafından önemli bir problem kaynağı olarak algılanmaktadır. Bu durum - sonuç kısmında da tartışılacağı üzere-, kanaatimizce ergenliğe yüklenen anlamla doğrudan ilişkilidir.

Katılımcıların sıklıkla karşılaştıkları aile problemlerine dair bu yorumları, elektronik soru formlarından elde edilen sonuçlarla paralellik göstermektedir. Formlarda da çocuk yetiştirme sürecinde karşılaşılan problemler, eşler arasındaki iletişim problemleri, aile içi problemlerin çocuk üzerinden yansıtılması gibi durumlara işaret edilmiştir.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmaya katılan terapi uzmanlarının, çoğunlukla hem teorik anlamda hem de uygulamalı anlamda, Türkiye’de psikoloji biliminin ve terapi hizmetlerinin mevcut durumuna dair eleştirel bir duruş benimsedikleri görülmüştür. Bu değerlendirmelerde kişisel ve kurumsal nitelik ve yetkinlik problemi, yasal düzenleme olmayışından dolayı alanın suistimale açık hale gelmesi, alanda kültüre özgü terapi yaklaşımlarının olmayışı gibi temalar ön plana çıkmıştır. Alandaki mevcut durum ile ilgili bu eleştirel düşüncelere mukabil, katılımcıların çoğunluğunun terapi hizmeti sunarken hem kuramsal hem de uygulamalı anlamda alandaki hâkim kuram ve yöntemleri tercih ettikleri görülmüştür. Bununla birlikte danışanların problemlerine “daha kısa sürede çözüm üretmek” için çoğunlukla eklektik bir yöntem anlayışının tercih edildiği görülmektedir. Bu yöntem anlayışı, her ne kadar problemi en kolay ve kısa sürede çözmeye noktasında oldukça

işlevsel görülse de meseleye daha geniş bir perspektiften bakıldığında bu yöntemin kendi içinde önemli bazı problemleri barındırdığı söylenebilir. Zira Ratner'in (2011) de belirttiği gibi eklektisizm mevcut yaklaşımları tartışmaya açmayı ve onlara dair oluşacak eleştireliliği baskılamaktadır. Bununla birlikte eklektisizmin, terapistleri psikolojinin kültürel yönlerini anlamak için sahip olunması gereken prensip ve yönelimlerden de yoksun bıraktığını söyleyen Ratner (2003, s. 68), bu nedenle bu yöntemin kültüre dair sistematik yaklaşımların ortaya çıkmasını engellediğini belirtmektedir. Dolayısıyla bazı katılımcıların alandaki mevcut kuram ve terapi tekniklerinin eksikliklerini gidermek için de başvurdukları bu yöntemin, problemlere kısa vadede çözüm üretiyor görünse de hem kuramsal hem de uygulamalı olarak daha sistematik ve uzun vadeli çözümler üretmek açısından bir çıkış yolu olamayacağını söylemek mümkündür.

Araştırmaya katılan iki terapi uzmanının, alandaki hâkim terapi yaklaşımlarının dışında ve onlara alternatif olarak transpersonel psikoloji ve hermönitik terapi yaklaşımını benimsedikleri görülmüştür. Modern terapi yaklaşımlarının bireycilik vurgusuna mukabil, hermenötik terapide mensubu bulunulan kültürel ve tarihî bağlama aidiyeti vurgulanmakta ve psikoterapiste duygusal sorun ve mücadeleleri daha geniş bir toplumsal ve ahlaki bağlamda ele alma sorumluluğu yüklenmektedir (Sayar, 2011). Hermönitik terapinin ve terapistin mahiyetine dair bu açıklamalar, Fişek'in (1996) terapide bağlama duyarlılığının gerekliliğine yaptığı vurgu ile örtüşmektedir. Fişek'e (1996) göre, "Terapistin ekolü ne olursa olsun, danışanın içinde bulunduğu bağlama, o bağlamın etkilerine ve kendi bağlamı tarafından nasıl koşullandığına duyarlı olduğu sürece, daha etkin girişimlerde bulunabilecektir". Bu değerlendirmelerle görüşmeler esnasında, katılımcıların terapi yaklaşımlarındaki eksiklikleri gidermek için neler yapılması gerektiğine dair tespitleri birbirleriyle birebir örtüşmektedir. Katılımcıların çoğunluğu, benimsenen terapi ekolü ne olursa olsun, terapistin mensubu olduğu kültürün değer yargılarına, geleneklerine uzak olmaması, bu bağlamda danışanları ile iyi bir güven ilişkisi kurması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu değerlendirmelerde, terapistlerin bağlam odaklılığı vurgulanmaktadır. Ancak, Arkonaç'ın (1999) ifadeleriyle bu defa da terapi modellerinin içinden neşet ettiği insan modelinin modernist bağlamı göz ardı edilmektedir. Yani terapide sadece terapistin bağlama duyarlılığını yeterli görmek, kullanılmakta olunan terapi modellerinin içinden doğdukları varlık ve insan tasavvurunu, bilgi anlayışlarını göz ardı etmek demektir. Bu bakış açısı aynı zamanda terapi kuramları ile ilgili, meselelere farklı bir paradigmadan/anlam dünyasından/bilgi anlayışı içinden bakmanın da önünü kapamaktadır. Dolayısıyla burada yapılan iş sadece bireysel olarak bu kültüre duyarlı akademisyenlerin, terapistlerin Batılı bilgi anlayışını hem teorik hem de uygulamalı olarak buraya taşımalarıdır. Bu durum Tuna'nın (2011) Batılı bilgiye bağımlılık olarak ifade ettiği teori ve düşünce ithalatının bir göstergesidir.

Her ne kadar meselenin paradigma düzeyinde ele alınması gerektiğini vurgulayan, bu kültürün anlam dünyasına dair yaklaşımların geliştirilip bilgi üretilmesi gerektiğini

vurgulayan bazı katılımcılar olsa da bu tespitlerin bir temenniden öteye geçemediği, farklı bir dilin, yeni anlamların üretilmediğini söylenebilir. Bunun nedeni olarak hâkim bilgi anlayışının hem teorik/kuramsal hem de uygulamalı olarak kuşatıcı bir şekilde varlığını sürdürmesi ve kendini dayatması görülebilir. Bununla birlikte bu eksikliğin nedenlerini, bu kültüre/anlam dünyasına/düşünce geleneğine ait bilgilerin üretilmesi gerektiğini vurgulayan akademisyenlerin, bilim adamlarının, mensubu oldukları düşünce sisteminin/paradigmanın bilgi anlayışına, insan tasavvuruna vâkıf olup, bunu psikoloji bilimi içerisinde yeni bir dille üretecek yetkinliğe sahip olamayışlarında da aramak mümkündür. Zira, bir kişiyi veya onun mensubu olduğu kültürü anlayabilmek için o kültürün geçmiş/tarihî birikimine, bugününe, geleceğe yönelik beklentilerine dair bilgilerine bütüncül bir şekilde vâkıf olmak gerekmektedir (Kim ve Park 2006, s. 36). Ancak, Ratner'in (2003) da belirttiği gibi psikologlar/terapistler eğitimleri süresince-psikolojinin ideolojik olarak bireysel süreçlere yönelmesinden dolayı- mensubu buldukları kültürün tarihî, felsefi geleneği ve sosyolojisi hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olmadıkları için, her halükârda mensup olunan kültüre ait bilgi üretme noktasındaki çabalar da yetersiz kalmaktadır.

Katılımcıların aile problemleri çerçevesindeki değerlendirmelerinde ergenliğin kendisinin bile aileler tarafından bir problem kaynağı olarak algılandığına dair tespitleri oldukça manidardır. Çünkü ailelerin bu durumu, bu döneme dair üretilen bilgilerin toplumsal olarak ne tür yansımalarının olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira önceki kısımlarda da belirtildiği gibi, ergenliğe dair literatür büyük oranda bu yaştaki insanları birçok noktada sorunlu, patolojiye yatkın olarak tarif etmektedir. Ergenliği tanımlamak için ortaya konulan bu özellikler, bugün toplumumuzdaki ergenlerin çoğunda gözlemlendiği ve bu durumun ergenliğe dair üretilen bilgileri desteklediği iddia edilebilir. Ancak üretilen bu bilgilerin, gençlerin doğal/fitrî özellikleri olmaktan ziyade, hâkim Batılı psikoloji bilgisinin Batı dışı toplumlara aktarılması ile bireysel ve toplumsal olarak içselleştirilmesi neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Zira ergenlik tarihsel kökenleri itibarıyla 19. yüzyılın sonlarında, Batı'da aile ve toplumdaki değişimler neticesinde ortaya çıkan toplumsal kategoriyi tarif etmek üzere kullanılmaya başlanan bir kavramdır (Demos & Demos, 1969). G. Stanley Hall'ın 1904'te yayınladığı *Adolescence* kitabıyla da ilk defa bilimsel olarak ele alınmış ve insanın hayatının evrensel bir gelişim aşaması olarak görülmeye başlanmıştır (Steinberg ve Lerner, 2004, Arnett, 2006). Tarihsel olarak ortaya çıkışından günümüze kadar, insan hayatının doğal ve evrensel bir parçası olarak anlaşılan ergenliği, Lesko (2001) Batı kültürü tarafından inşa edilen, sosyal etkileşimleri görmezden gelip biyolojik özelliklere indirgenerek Batı dışı toplumlara aktarılan bir kavram ve anlama biçimi olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde Lüküslü (2009) de bu dönemi modernite tarafından üretilen bir sosyal kategori olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla ergenliğe dair üretilen/inşa edilen ve özellikle medya, popüler kültür vb aygıtlar vasıtasıyla topluma aktarılan bu bilgiler, küresel olarak ortak bir "ergen kültürü" nün (Schlegel, 2000, s. 74) ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla aileler, bu yaş grubundaki gençler ve toplumun diğer

mensupları da kaçınılmaz olarak bu “kültürün”/anlam dünyasının içinde, ona uygun davranış örüntüleri sergilemektedirler.

Buna mukabil Robert Epstein, eğer bu yaş grubundaki gençler “ergen” olarak tanımlanmamış olsaydı, durumun şu an olduğundan daha farklı olabileceğini belirtmektedir (akt., Moshman, 2009). Bu tespitler, bu yaş grubuna dair farklı bir kavramsallaştırma ve anlam üretmenin gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Ancak, yapılan görüşmelerde, ergenliğe dair mevcut bilgileri üreten psikoloji bilimi içerisinde mesleklerini icra eden terapistlerin çoğunun, uygulamalarının temelini oluşturan bu bilgi anlayışının mahiyetini sorgulamayıları oldukça manidar bir durumdur.

Katılımcıların, kendilerine gelen aile problemlerini ve bu problemlerin nedenlerini değerlendirirken bazı noktalarda daha geleneksel/kültürel referanslarla hareket ettikleri görülmektedir. Özellikle aile-çocuk ilişkilerindeki problemleri değerlendirirken, anne baba otoritesinin zayıflaması, çocuklar üzerinde kontrol sağlayamama, kuşaklar arası farkın çok hızlı bir şekilde artması, medyanın aile içi ilişkiler üzerinde menfi etkisi olduğu yönündeki tespitler, ortaya çıkan bu toplumsal değişimden memnun olunmadığını gösteren geleneksel/kültürel reflekslerdir. Ancak, burada dikkat çekici olan husus, katılımcıların kendilerine gelen ailevi problemleri, bunları ortaya çıkaran sebepleri değerlendirirken sahip oldukları bu muhafazakâr/geleneksel bakış açısının, bu problemlere çözüm üretirken, yerini alandaki hâkim Batılı kuram ve tekniklere bırakmasıdır. Bu durum, geleneksel referanslarla değerlendirilen problemlere çözüm üretirken, “Batılı bilgiye bağımlılığın” (Tuna, 2011) devam ettiğini, bu bilgi anlayışının hâkimiyetini sürdürdüğünü göstermektedir.

Sonuç olarak psikolojide bu bağımlılığı ortadan kaldırmak ve daha özgün bilgi üretebilmek için, meseleleri farklı bir paradigmanın/anlam dünyasının bilgi anlayışı/varlık tasavvuru çerçevesinde ele alan, daha sistematik ve bütüncül çalışmaların yapılması zaruri bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Theory or Reality: Positioning and Searching in the Face of Dominant Theory and Practices of Therapy

Latif Karagöz*

The science of psychology produces objective, experiment-based, and universally accepted information within the modern scientific discourse. Thus, its practices in regards to humans and society are also within this framework. The paradigmatic crisis in the post 1960 period posed serious criticism against the main assumptions of psychology and made culture-central works and publications much more visible (Jahoda & Krever, 1996; Kim, Yang & Hwang, 2006). While schools of thought, including cross-cultural psychology, cultural psychology and indigenous psychology, strive to place culture in the centre of psychological studies, it seems that with a few important exceptions, the main school of Western psychological theory and applications continue to rule over psychology (Kağıtçıbaşı, 2010).

This situation largely applies to Turkish psychology. It can be said that the applications are similar whether one looks at the history of Turkish psychological writings or at the historical process of institutionalization. For example, according to Batur (2003), the acceptance of George Anschütz's arrival in Istanbul in 1915 as the starting point of the science of psychology in Turkey is a result of the dominant understanding in psychology because this approach reduces psychology to merely experimental psychology and ignores other ways of understanding in psychology.

Kuş (2007), in a study where he investigates the implications of paradigmatic transformation in social sciences to psychology, states that there are alternative approaches to the positivist paradigm in all disciplines of social sciences; however, psychology was influenced the least by this radical change. The accounts of psychologists participating in the study regarding the difficulty they faced in finding journals to publish their research results and academic support reinforces Kuş's evaluations.

According to Misra and Gergen (1993), psychology is primarily a product of European-American culture. However, this Western local psychology is transported to non-West-

* Res. Assist., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University Department of Psychology.

Correspondence: lkaragoz@fsm.edu.tr, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 34083, Fatih, İstanbul, Turkey.

ern societies via the idea of being independent from values/culture which is presented as being a necessity of science and economic imperialism. In this sense, the science of psychology has an important function in conveying the Western conception of the human being, comprehension of knowledge, ways of understanding and thus the transformation of individuals and society in non-Western societies. This circumstance is interpreted by Arkonaç (2010) as the knowledge of subject/identity/agent and truth in Western epistemology carrying over to this region via its own elites, thus leading to the "colonization of the psyche."

Studies in developmental psychology are important as being one of the best fields reflecting this aspect of psychology because this field produces scientific information about life in a very wide spectrum ranging from pre-birth to childhood, school, marriage and business. It intervenes in the lives of human and society – theoretically and practically - with its Western, "universal" understanding of knowledge. Robinson (2001) notes that while there is an increase in the studies of psychologists dealing with culture-centered research, the current dominant knowledge of developmental psychology is produced by European-American psychologists in the wake of their own cultural experiences.

Studies and applications on adolescence are important to grasp this aspect of developmental psychology. When investigated, developmental psychology books, articles in this field and similar studies about adolescence almost always mention certain essential features, such as sadness, insecurity, pessimism, chaos through mind-body imbalance, guilt, shame and attraction toward opposite sex. Comments of some academicians, renowned for their work in developmental psychology, also consolidate these evaluations.

Parman (2008, p. 22) states that "no period of human life can be said to have contrasting and complex definitions such as this," while according to Kulaksızoğlu (2009, p. 52) "the development phase undergone together with girls and boys during childhood and puberty years is strictly peculiar to that period, depends on age and is a feature seen in all societies."

These identifications about adolescence in people aged roughly 12-22 or 12-18 can be said to be very modern, secular and partly giving a definition of the adolescents which is almost always prone to psychopathology. Thus, the academic language used to describe a person this period, which can be said to include the most important stages in the formation of one's personality, also shows the conception of this type of understanding towards humans and adolescents.

Along with adolescence, attitudes in parenting also hold an important place in especially developmental psychology books as well as other publications. Nearly every developmental psychology book mentions five parenting attitudes; the democratic

attitude, the authoritarian attitude, the permitting tolerant attitude, the permitting negligent attitude and the excessive simplistic attitude. Among these, the most befitting approach is considered to be the democratic attitude. According to Şendil & Kaya Balkan (2005, p. 80), "families belonging to this approach are aware that their children are individuals, let their children realize themselves, grant them equal rights in the family, support openly expressing their thoughts, thus help them develop independent personalities."

When deeply dissected, this approach, which is presented as the ideal parenting attitude, can be said to define parents' relationship with their children in a slippery, even ambiguous, ground. Hence the privative influence on social practices of the family roles defined with equity, status given to parents in terms of friendship, fore grounded flexibility instead of parental discipline and the emphasis on a disconnected individual in the name of "realizing oneself" should be questioned. This is because an approach deemed to be "ideal" in this fashion, once again ignores the role culture plays on finding and analyzing the parent-child relationship. However, as Sümer (2005) states, parenting attitudes show differences according to culture and socioeconomic level. Therefore, this shows that it is necessary to form the theoretical knowledge within the framework of society's world of meaning and practices.

Beyond the theoretical knowledge produced in developmental psychology, it is important to observe what kind of reflection this knowledge has on practice. Thus a more sufficient and integrated evaluation about the science of psychology's current state in Turkey will be possible. The state of therapist practitioners equipped with this theoretical knowledge and practices in this field, since it is the best area to observe the influence of the science of psychology on practice, is an important indicator in this framework. Fişek (1996) says that there are too few acknowledgements in literature regarding how psychotherapies with theoretical and ideological rooted in Western Europe and North America are processed in other cultures.

In this sense, this study aims to determine how psychologists, counselors and psychiatrists evaluate the current state of the science of psychology and the psychotherapy services/practices. It also aims to make sense of the dominant Western theories and applications and consider whether they are in any pursuit of developing alternative approaches. A further aim of the study is to determine the references used while evaluating family problems, which is one of the most important social issues, and the change and transformation in the family. The purpose here is to investigate whether there is harmony between the methods of handling certain issues often faced by therapists and the accepted theories and methods while also attempting to find solutions to these issues.

Interviewing, as one of the qualitative techniques, is used in this research. An in-depth interviewing technique “allows open ended questions to be asked, listened, their answers recorded and the research topic to be examined in detail with related additional questions” (Kümbetoğlu, 2008, p. 71). In this respect, as Kümbetoğlu states (2008), an in-depth interviewing technique allows for transcending the visible side of social phenomena and reaching the essence of it, examining them in a deeper, more detailed and integrated fashion.

Interviews were made with 10 psychotherapy experts, in particular those who work with families, children or adolescents, practicing in Istanbul. Three of these experts work as psychiatrists, four as psychologists, and four as counselors. The interviewees were chosen through the use of “snowball sampling,” which is often used in qualitative research. By this way, other interviewees were reached via source persons. In the snowball sampling, there is a risk in reaching only specific groups and persons (Kümbetoğlu, 2008, p. 99). It was attempted to avoid this risk by determining two source persons. In addition to snowball sampling, considering that excessive or contradictory situations can provide a richer data as compared to normal situations and thus the research problem would be understood in depth and in multi-layered fashion (Yıldırım & Şimşek, 2000) excessive or contradictory situation sampling was also used.

Interviews were conducted by making appointments beforehand and going to the institutions at the specified date and time. Interviews were recorded and these recordings were transcribed. These texts were read several times and analyzed with “systematic analysis,” one of the qualitative data analysis methods. In systematic analysis, “in addition to the descriptive presentation of data in order to reach some causal and explanatory conclusions, after determining some of the concepts and themes in the data, it is essential to identify the relationship between them” (Kümbetoğlu, 2008, p. 154). Using the data gathered in this research, specific common themes were composed and the participants’ answers were classified under these themes. Data gathered by a total of 13 electronic questionnaires were also classified under specific categories. Afterwards, both the data gathered from interviews and electronic questionnaires were analyzed in an integrated manner.

Therapy experts who participated in the research were mostly observed to take a critical stand, both in theoretical and practical sense, against the current state of science of psychology and therapy services in Turkey. The foregrounding themes in these evaluations were personal and institutional quality and proficiency problems, the field being vulnerable to misuse due to the non-existence of a legal regulation and the absence of culture oriented therapy approaches in the field. Contrary to these critical thoughts on the current state of the field, it has been seen that the majority of participants preferred the dominant theories and methods in both theoretical and institutional sense while giving therapy service. It has also been observed that, in order

to “solve the problems of the client in a shorter period,” mostly an eclectic understanding of methods has been preferred. While this understanding seems to be functional in solving problems in a short period and in the easiest way, from a wider perspective it can be said that this method includes a number of problems. As Ratner (2011) points out, eclecticism represses debates about existing approaches and criticism against them. Moreover, Ratner (2003, p. 68) states that eclecticism denies therapists from principles and tendencies necessary to understand the cultural aspects of psychology thus preventing the emergence of systematic approaches about culture. Therefore, it is apparent that while this method, which some of the participants use to alleviate the deficiencies of available theories and therapy techniques, seems to be producing solutions in a short period, it cannot produce more systematic and longer term solution, both theoretically and practically.

Two therapy experts who participated in the research were seen to be adopting a transpersonal psychology and a hermeneutic therapy approach, which are outside the dominant therapy approaches and considered as alternatives. Contrary to the modern therapy approaches' emphasis on individualism, in hermeneutic therapy cultural and historical belonging is emphasized and the responsibility to take emotional problems and struggles in a wider social and moral context are imposed on the psychotherapist (Sayar, 2011). These accounts on the disposition of hermeneutic therapy and the therapist correspond to Fişek's (1996) emphasis on the necessity of sensitivity on context. According to Fişek (1996), “whatever the therapist's school might be, as long as s/he is sensitive to the context the client is in, to the influences of that context, and to how conditioned s/he is by his own context, s/he can make more efficient attempts.” These evaluations correspond to the participants' identifications pertaining to what must be done to remove deficiencies in therapy approaches. The majority of the participants stated that whatever the therapist's school might be, the important thing is not to drift away from his/her own culture's values and traditions; and in this context, s/he should construct a positive, trusting relationship with his client. In these evaluations, therapists' focus on context is emphasized. However, as Arkonaç (1999) notes, this time the modernist context of human model which stems from therapy models is ignored. In other words, regarding a therapist's mere sensitivity to context as being sufficient in and of itself is equivalent to ignoring the conception of entity and human, an understanding of knowledge which arises from the current therapy models being used. This point of view also prevents the perspective regarding issues related to therapy theories from a different paradigm/world of meaning/understanding of knowledge. Thus what happens here is that these academicians and therapists who are sensitive to culture merely on an individual level, carry over the Western understanding of knowledge both theoretically and practically. This situation is an indication of the theory and thought importation which Tuna (2011) explains as an addiction to Western knowledge.

Even though there are some participants who emphasize that the issue should be considered in relation to the paradigm, and approaches related to the culture here should be developed to produce knowledge, it can be said that these evaluations go no further than being sentiments, and that a different language or new meanings are not produced. The reason for this is that the dominant understanding of knowledge continues to exist in a surrounding fashion both theoretically and practically, and continues to impose itself. Nevertheless, it is possible to search the reasons for these deficiencies in whether the academicians and scientists who emphasize the production of knowledge belonging to culture/world of meaning/tradition of thought are cognizant of this paradigm's/thought system's conception on humans and the way of understanding; and whether they have the proficiency to produce this with a new language in the science of psychology. Because to understand a person and the culture that that person belongs to, it is necessary to be cognizant, in a holistic fashion, of that culture's history and have knowledge about its present and future expectations (Kim & Park, 2006, p. 36). However, as Ratner (2003) states, since psychologists/therapists during their education do not gather enough knowledge about the history, philosophical tradition and sociology of the culture they belong to – because of psychology ideologically leaning towards individualism – efforts to produce knowledge about culture continue to fall short.

Participants' considerations about adolescence, in their evaluations in the frame of family problems, being seen as a problem by families themselves are quite significant. Because one's family situation is important in terms of showcasing the influences of the knowledge produced about this period. As mentioned before, literature about puberty describes people in this age mostly as troubled and prone to pathology. It can be claimed that these features are observed in adolescents today in Turkish society, and that this supports the knowledge produced about adolescence. However, rather than this knowledge being natural features of young individuals, it can be said to have emerged as a result of the dominant Western knowledge of psychology being transferred to non-Western societies and internalized socially. Because adolescence is a notion used to describe the social category emerged from the changes in family and society in the West towards the end of 19th century (Demos & Demos, 1969). It was first considered scientifically in G. Stanley Hall's book, *Adolescence*, published in 1914, and started to be seen as a universal developmental phase of human life (Arnett, 2006; Steinberg & Lerner, 2004).

Lesko (2001) considers adolescence, which was historically deemed as a natural and universal part of human life since the day it emerged, to be a notion and a way of understanding constructed by Western culture, which ignores social interaction and is reduced to biological features. Similarly, Lüküslü (2009) also considers this period as a social category produced by modernity. Hence this produced/constructed knowledge about puberty and transferred especially via media, popular culture and similar

devices cause the emergence of a globally common "adolescence culture" (Schlegel, 2000, p. 74). Hence families, youth falling in this age group and other members of society who are in this culture/way of understanding, inevitably display behaviors convenient to it.

In contrary, Robert Epstein states that if people in this age group were not identified as "adolescents," then the situation could have been different (as cited in Moshman, 2009). These findings, in a sense, put forward the necessity of a different conceptualization and meaning production about this age group. However, it is significant that most of the therapists have not questioned the quality of this world of knowledge.

It is seen that participants, while evaluating family problems and the reasons for them, at some points act on a more traditional/cultural reference. Considerations such as weakened parental discipline, the inability to maintain control over children, the difference between generations rapidly increasing, media having a negative effect on the family, especially while evaluating the problems in family-child relationships, are traditional/cultural reflexes indicating dissatisfaction over this social change. However, a noteworthy point here is that the conservative/traditional point of view that participants have while evaluating the family problems and their reasons, is dropped in the sake of Western theory and techniques while trying to find solutions to them. This situation shows the "dependence on Western knowledge" (Tuna, 2011) in the holistic handling of problems and finding solutions is ongoing. In order to remove this dependence on psychology and produce a more authentic knowledge base, it stands before us as an obligatory situation to do more systematic and holistic research which handles issues in the frame of an understanding of knowledge/entity conception belonging to a different paradigm/world of meaning.

References / Kaynakça

- Arkonaç, S. A. (1999, Eylül). *Türkiye'deki terapist söyleminde insan, kültür ve terapi*. Uluslararası Liyezon Psikiyatrisi Kongresi'nde sunulan bildiri, İstanbul.
- Arkonaç, S. A. (2004). *Doğunun ve batının yerelliği: Bireylik bilgisine dair*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Arnett, J. J. (2006). G. Stanley Hall's adolescence: *Brilliance and Nonsense, History of Psychology*, 9 (3), 186-197.
- Batur, S. (2003). Türkiye'de psikoloji tarihi yazımı üzerine. *Toplum ve Bilim*, 98, 255-264.
- Demos, J., & Demos, V. (1969). Adolescence in historical perspective. *Journal of Marriage and Family*, 31 (4), 632-638.
- Fişek, G. (1996). Psikoterapide Bağlamsal Duyarlılık ve Batı Kökenli Psikoterapilerin Uygulanması. <http://www.bupampsi.boun.edu.tr/?q=node/63> adresinde 12 Nisan 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Jahoda, G., & Krewer, B. (1997). History of cross-cultural and cultural psychology. J. W. Berry, Y. H. Poortiga, J. Pandey (Eds.), *Handook of cross-cultural psychology* (2nd ed., vol. 1, pp. 1-42). Boston: Allynand Bacon.

- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Benlik, aile ve insan gelişimi: Kültürel psikoloji*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Kim, U., Yang, K. S., & Hwang, K. K. (2006). Contributions to indigenous and cultural psychology: Understanding people in context. In U. Kim, K. S. Yangand, & K. K. Hwang (Eds.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context* (pp. 3-27). New York: Springer.
- Kim, U., & Park, Y. S. (2006). The scientific foundation of **indigenous and cultural psychology: The transactional approach**. In U. Kim, K. S. Yangand, & K. K. Hwang (Eds.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context* (pp. 27-49). N.Y: Springer.
- Kulaksızoğlu, A. (2009). *Ergenlik psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kuş, E. (2007). Sosyal bilim metodolojisinde paradigma dönüşümü ve psikolojide nitel araştırma. *Türk Psikoloji Yazıları*, 10 (20), 19-41.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Lesko, N. (2001). *Act your age!: A cultural construction of adolescence*. New York: Routledge.
- Lüküslü, D. (2009). *Türkiye’de gençlik miti: 1980 sonrası Türk gençliği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Misra, G., & Gergen, K. J. (1993). On the place of culture in psychological science. *International Journal of Psychology*, 28 (2), 225-243.
- Moshman, D. (2009). A world without adolescence (Book Review). *Journal of Applied Developmental Psychology*, 30 (3), 378-380.
- Parman, T. (2008). *Ergenlik ya da merhaba hüznü*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ratner, C. (2003). Theoretical and methodological problems in cross-cultural psychology. *Journal of the Theory of Social Behavior*, 33, 67-94.
- Ratner, C. (2011). *Cultural psychology*. <http://www.sonic.net/~cr2/springer%20chap.pdf> adresinden 20.03.2012 tarihinde edinilmiştir.
- Robinson, L. (2001). A conceptual framework for social work practice with black children and adolescents in the United Kingdom: Some first steps. *Journal of Social Work*, 1, 165-185.
- Sayar, K. (2011). *Terapi: Kültürel bir eleştiri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Schelegel, A. (2000). The global spread of adolescence culture. In L. J. Crockett, R. K. Silbereisen (Eds.), *Negotiating adolescence in times of social change* (pp. 71-89). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sümer, N. (2005). *Anne-baba tutum ve davranışlarının çocuğun duygusal gelişimi üzerindeki etkileri*. http://www.metu.edu.tr/~nsumer/indexdosyalar/bap_2005tr.pdf adresinden 15 Aralık 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Steinberg, L., & Lerner, R. M. (2004). The scientific study of adolescence: A brief history. *The Journal of Early Adolescence*, 24 (45), 45-54.
- Şendil G. ve Kaya Balkan, İ. (2005). *Anne baba olmak*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Tuna, K. (2011). *Batılı bilginin eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2000). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Türkiye’de 1990’lı Yıllarda Ortaya Çıkan Siyasi Liberalizm Pratikleri*

Ahmet Köroğlu**

Öz: Liberalizm, Türkiye’de üzerinde en çok konuşulan ideolojilerden biridir. Özellikle Cumhuriyet dönemiyle beraber Türkiye’de, 1990’lı yıllara kadar liberal anlamda bir siyaset pratiği görmek pek mümkün olmamıştır. 1990’lı yıllar ise Türkiye’de ilk defa ve etkin bir manada siyasal liberalizm taleplerinin gündeme getirildiği ve bunu siyaset pratiğinde uygulamaya çalışan YDH ve LDP gibi partilerin, ayrıca düşünce altyapısını kurmaya çalışan “İkinci Cumhuriyetçiler” ve LDT gibi düşünce gruplarının ortaya çıktığı yıllardır. Büyük umutlarla ve söylemlerle Türk siyasal hayatında gündeme gelen siyasal liberalizm talepleri, kısa bir süre içerisinde dar bir çerçeveye sıkışmış ve farklı bir yöne evrilmiştir. Nilüfer Göle’nin haklı tespitiyle “liberal canlanma” olarak adlandırabileceğimiz bu durumu tetikleyen hususlardan bir tanesi 1980’li yıllarda ortaya çıkan sivil toplum arayışları, diğeri ise aynı yıllarda Özal döneminde uygulanan neoliberal politikalar ve bunların siyasetteki ve toplumdaki yansımaları olmuştur. Bununla beraber 1990’lı yıllarda Türk siyasal hayatının ve Türk toplumunun temel gündemini oluşturan meseleler, canlanan bu liberalizmin kısa bir süre içinde tekrardan siyasi sahnedan çekilmesine yol açmıştır. Mezkûr yıllarda Kürt ve Alevi sorunu gibi etnik ve kültürel temelli sorunlar, laiklik tartışmaları ve siyasal İslam’ın yükselişi, ayrıca devlet-toplum ilişkilerinde devletin bireye karşı ön plana çıkması gibi gelişmeler de bu liberal canlanmanın kısa süre içinde sahnedan çekilmesine yol açan başlıca sebepler olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Yeni Demokrasi Hareketi (YDH), Liberal Demokrat Parti (LDP), Siyasal Hayat, Türkiye.

Abstract: Liberalism is one of the most spoken ideology in Turkey. Especially it has not been possible to see political practises as liberal sense in Turkey by the Republican era until 1990’s. In the 1990’s, it is the first time that the political liberalism demands brought an effective sense on the political agenda in Turkey and thus some parties like YDH and LDP and some intellectual groups like “İkinci Cumhuriyetçiler” and LDT emerged by this way. Although came with great expectations and discourses the political liberalism demands in the Turkish political life stucked in a narrow frame and inverted in an different direction in a short time. In this case according to Nilüfer Göle named as “revival of the liberalism” has been triggered by some points. One of the these points is civil society discourses that emerged in the 1980’s, the other one is neoliberal policies in Özal era and their implications in politics and society has become. However the fundamental issues of Turkish society and Turkish political life in these years led to this booming liberalism withdrawal of the politic stage in a short time. Aforementioned years, ethnic-based problems such as Kurdish and Alevi issues, discussions of secularism and the rise of political Islam as well as state-society relations and such as the emergence issues are the main reasons withdrawal of liberalism from the political scene.

Keywords: Liberalism, New Democracy Movement (NDM), Liberal Democrat Party (LDP), Political Life, Turkey.

* Bu makalenin ilk hali Nisan 2011’de gerçekleştirilen 2nd Graduate Conference of Boğaziçi University Political Science and International Relations Department başlıklı konferansta sunulmuştur.

** Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

İletişim: ahmetkoroglu@kirklareli.edu.tr, Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Kavaklı, Kırklareli.

Atf©: Köroğlu, A. (2012). Türkiye’de 1990’lı yıllarda ortaya çıkan siyasal liberalizm pratikleri. *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 119-138.

Giriş

Liberalizm, Avrupa’da kilise ve feodal devlete karşı verilen mücadelelerin sonucu ortaya çıkmış ve temelinde bir takım özgürlüklerin yer aldığı bir ideolojidir. Tüm ideolojilerde olduğu gibi liberalizmin de tarihsel bir okuma ile çok geriye götürülmesi mümkün olsa da liberalizm aslında modern zamanların bir düşünce biçimidir (Boaz, 1998, s. 27). Liberalizmin bu farklı yorumlanması, onun tarihsel süreçte farklı kırılmalara ve dönüşümlere uğramasına da yol açmıştır. Bu bağlamda tarihsel süreç içinde liberalizm; klasik, modern ve neoliberalizm olmak üzere üç ana kırılma yaşamıştır. Türkiye’de ise liberalizmin ilk işaretlerine Osmanlı Devleti döneminde rastlamak mümkündür. Özellikle “Tanzimat” ve “Islahat” reformları çerçevesinde bir modernleşme projesi olarak ortaya çıkan liberalizm, bu dönemde modernleşmenin en önemli aracı ideolojilerinden biri olmuştur. Buradan hareketle Türkiye’de liberalizmin gelişim sürecini beş ana dönemde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, 19. yüzyıla beraber başlayan Osmanlı Devleti’nin son dönemidir. Sened-i İttifak ile başlayan bu süreç, Tanzimat ve Islahat Fermanları ile devam etmiş, 20. yüzyılın hemen başında ise İkinci Meşrutiyetin ilanı ve Osmanlı Ahrar Fırkası’nın kurulması ile beraber liberal talepler daha belirgin hale gelmeye başlamıştır (Yayla ve Seyitdanlıoğlu, 1998, s. 54). Bu dönem içinde, Prens Sabahattin ve Osmanlı Ahrar Fırkası özellikle ayrı bir öneme sahiptir. Bu girişimlerle beraber Osmanlı Devleti’nin son döneminin, liberalizm için ilk sahne şansının yakalandığı bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. İkinci dönem ise Cumhuriyet’in kurulması ile başlayıp siyasal hayatta çok partili sisteme geçene kadar olan dönemdir. Bu dönemde liberalizm, Osmanlı Devletinin son döneminde yakaladığı sahne şansını büyük oranda kaybetmiş ve dönemin hâkim devletçi-milliyetçi ideolojisi, liberalizmi hem sahne dışına itmiş hem de Türkiye’de liberalizmin kaderini önemli ölçüde etkileyen bir süreci beraberinde getirmiştir. Bu dönem siyasetinde liberal talepleri örtük olarak da olsa dillendirme çabasında olan “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası” ve “Serbest Cumhuriyet Fırkası” gibi oluşumlar ortaya çıkmış, ancak bu oluşumların ömürleri, farklı nedenlerden ötürü kısa süreli olmuştur. Özetle, bu dönemde liberalizm bir önceki dönemde kazandığı etkisini büyük oranda kaybetmiş, ortaya çıkan liberal oluşumlar ve dönemin liberal söylemleri de ciddi oranda devletçi-milliyetçi zihniyetin izlerini taşımıştır (Kadıoğlu, 1999, s. 73-98). Türkiye’de liberalizmin gelişiminde üçüncü dönem olarak belirleyeceğimiz dönem ise Türk siyasal hayatında çok partili sisteme geçildikten sonra başlayan ve 1980’li yıllara kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Bu dönemle birlikte liberalizm, siyaset arenasında tekrardan sahneye çıkmış ve liberal talepler bazı siyasi partilerin ve çeşitli oluşumların söylemlerinde yer almıştır. Bu dönemde liberalizm, özellikle “Demokrat Parti” ve “Adalet Partisi” tarafından kısmen benimsenmiş ve dillendirilmiş, ancak bu partilerin liberal söylemlerinde muhafazakâr ve devletçi öğeler etkisini fazlasıyla hissettirmiştir. Bununla beraber DP’nin ve AP’nin uyguladığı popülist politikalar, dönemin liberal siyaset anlayışını büyük oranda belirlemiştir. Sonuç olarak;

anılan bu dönem içinde de liberalizm, siyasette hâkim bir söylem olamamış, yakaladığı bu ikinci sahne şansında, kendisine muhafazakâr-milliyetçi ve popülist siyaseti rol ortağı olarak almıştır (Fedayi, 1999, s. 469). Dördüncü dönem ise, Türkiye’de siyasal liberalizmin tarihi açısından en çok öneme sahip olan dönemlerden bir tanesidir. 1980’lerde beraber başlayan bu dönemde liberalizm, özellikle dış konjonktürün de etkisiyle “Yeni Sağ” programı çerçevesinde neo liberal bir politika olarak iktisadi yönüyle kendisini göstermiş ve bu programın uygulayıcısı da büyük oranda Turgut Özal ve lideri olduğu Anavatan Partisi olmuştur. Uygulanan bu liberal program çerçevesinde, liberalizmin daha çok iktisadi yönü ele alınmıştır. Hemen burada belirtmek gerekir ki bu liberal programın yol açtığı sonuçlar, 1990’lı yıllarda daha farklı yollarla ortaya çıkacak olan liberal canlanmayı büyük oranda etkilemiştir. Buraya kadar Türkiye’de siyasal liberalizmin tarihsel serüveninin genel hatlarıyla aktarılmasından sonra bu makale, asıl olarak 1990’lı yıllarda gelindiğinde Türk siyasal hayatında ortaya çıkan liberal canlanmayı ele alacaktır. Bu bağlamda ise öncelikli olarak 1990’lı yıllardaki liberal canlanmayı ortaya çıkaran sebeplere bakılacak ve bu sebeplerden en önemlilerinden ikisi olan 1980’li yıllarda etkinliğini sürdüren neoliberalizm ve sivil toplum tartışmaları ele alınacaktır. Çalışmanın ilerleyen sonraki kısımda ise 1990’lı yıllarda ortaya çıkan liberal parti ve düşünce grupları ele alınıp dönemin sorunlarına karşı nasıl bir söylem geliştirdikleri incelenecektir. Son olarak ise ele alınan liberal oluşumların, özellikle nasıl bir başarıya ortaya koydukları ele alınıp sebep ve sonuçları bağlamında incelenecektir.

İktisadi Liberalleşmede Çözüm Arayışı: “Yeni Sağ” ve Neoliberalizm

Türk siyasal hayatı, özellikle 1970’li yılların ortasından itibaren ciddi bir istikrarsızlık içine girmiştir. Bu dönemde büyük beklentilerle uygulanmaya başlanan planlı ekonomi modeli de istenen randımanı verememiştir. Ekonomideki bu merkezî planlama politikası ve paralelinde, gelişen dünyadaki genel ekonomik bunalım Türkiye’yi de ekonomik olarak ciddi manada olumsuz etkilemiştir. Özellikle 1978-79 Bülent Ecevit hükümeti döneminde ülke, üretim düşüklükleri, mal yoklukları ve karaborsanın hâkim olduğu bir dönem yaşamıştır. Öyle ki yoklukların doruğa çıktığı 1979 yılının Mayıs-Haziran aylarında TÜSİAD, bütün büyük gazetelere tam sayfa ilanlar vererek liberal ekonominin havariliğini yapmış ve liberal ekonomiye geçerek alınması gereken tedbirleri sıralamıştır (Çavdar, 1992, s. 227). İktisadi olarak ortaya çıkan bu kara tablodan çıkış yolu olarak ise dönemin “Yeni Sağ” programı, reçete olarak gündeme alınmıştır. Buna göre 1980’den sonra uygulanmaya başlanan yeni neo-liberal politikalar ile iktisadi anlamda tam bir liberalleşme programı hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

1970’li ve 1980’li yıllarda Amerika’da Ronald Reagan’ın, İngiltere’de Margaret Thatcher’in politikalarını ve ideolojilerini, başka deyişle “Thatcherizm” ve “Reaganizm”i tanımlamak üzere kullanılan “Yeni Sağ” kavramı, sağın geleneksel kanatlarının ve

unsurlarının yeni bir terkipte ele alındığı hegemonik potansiyeli ifade etmektedir. Bu terkipteki temel esas ise, yeni-muhafazakârlık ile neoliberalizmin birleşimidir (Dubiel, 1998, s. 15). Burada neoliberalizmden kastedilen şey, Keynesyen sosyal refah devletinin o yıllarda içine girdiği küresel krize, klasik liberalizmi geç kapitalizm koşullarında rehabilite ederek bulunan çözümdür. Yeni-muhafazakârlık ile kastedilen ise, muhafazakârlığın kadim motiflerini modern bir surette ele alarak değişim/yenileşme vaat eden bir söylem çerçevesinde sunulmasıdır.

“Yeni Sağ” programı, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişen refah devleti anlayışına bir karşıtlık olarak ortaya çıkmıştır. Bu karşıtlık ise paralelinde klasik liberal öğretilerin tekrardan gündeme getirilmesine yol açmıştır. “Yeni Sağ” da bu şekilde klasik liberal öğeleri savunmakla beraber, klasik öğelerden bazı noktalarda ayrılarak muhafazakâr değerlere daha fazla önem verdiği gibi, ekonomide de devlete daha fazla etkin rol vermektedir. Yine “Yeni Sağ” programında serbest piyasa ekonomisi ya da klasik tabiriyle Laizzes Faire anlayışı anahtar bir amaç taşımaktadır. David Held, “Yeni Sağ’ın” programını, “Pazarın hayatın birçok alanına girerek yayılması, fırsatların yatırımında ve ekonomide devletin aşırı bir şekilde müdahalesinin sınırlandırılması, devlet yönetiminde belirli grupların (işveren ve sendikalar) amaç ve baskılarının azaltılması ve kanun ve düzen için güçlü bir hükümetin kurulması” şeklinde açıklamaktadır (Held, 1989, s. 139).

Türkiye’de de 1980’lerle beraber hâkim olan bu “Yeni Sağ” programı anlayışı, özellikle iktisadi politikalarda kendini göstermiştir. Bu bağlamda Turgut Özal, Türkiye’de “Yeni Sağ” hegemonyanın inşasına liderlik etmiştir. 1980’li yıllarda, Türkiye’deki iktisadi liberalizmi anlamak ve Özal’ın politikalarını liberal bir süzgeçten geçirebilmek için bu programı ve yaşanan süreci bilmek fazlasıyla önemlidir. Ayrıca, neoliberalizm ve “Yeni Sağ” programının Türkiye’deki etkisi, sadece iktisatla kalmamış, toplumsal sürecin birçok katmanında büyük etkileri olmuştur.

Siyasi Liberalleşmede Çözüm Arayışı: Sivil Toplum Tartışmaları

İktisadi sorunların dışında, 1970’li yıllarla beraber Türk siyasal hayatında siyasal kültür açısından bir takım kırılmalar yaşanmaya başlamıştır. Özellikle 1970’lerle beraber Türkiye’de “Siyasal İslam’ın” ve “Kürt Milliyetçiliği” hareketlerinin belirgin bir şekilde var olması, siyaseti farklı kutuplara taşımış ve bu kutuplaşma, beraberinde toplumsal meşruiyet sorununu da ortaya çıkarmıştır. Diğer taraftan 1980 öncesi kendini göstermeye başlayan bireyler arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizlik ve toplum içi çatışmalar artmış, bu da toplumun politik katılım noktasında daha geri planda kalmasına yol açmıştır (Sunar, 1974, s. 77). Toplumda yaşanan bu karmaşa gerekçe gösterilerek 12 Eylül 1980 tarihinde bir askeri darbe yapılmış ve askeri darbeden hemen sonra başa geçen cunta iktidarı, yeni bir Anayasa yapmıştır. 1980 askeri ihtilâlinin hemen arkasından hazırlanan 1982 Anayasası, toplum ve devlet ilişkileri bağlamında devleti ön plana çıkaran, birey-

sel hak ve özgürlükleri ise kısıtlayan bir içeriğe sahiptir. Devletin bu şekilde merkezde tahakkümü ve birey karşısında kuvvetlenmesi ise 1980’li yıllarda siyasi liberalizmin argümanlarını daha fazla gündeme taşımaya başlamıştır. 1980’li yıllarda birey ve toplumun devletten ayrı bir unsur olarak ele alınması ve ona bir alan açılması ise sivil toplum kavramı çerçevesinde şekillenmiştir.

1980’li yıllarla beraber, dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye’de de sivil toplumun gelişmeye başladığı görülmüştür. Türkiye’de sivil toplum taleplerinin bu artışında, Türkiye’de demokrasi kültürünün gelişmeye başlaması ve bu bağlamda uygulanmaya başlayan liberal politikaların büyük katkısı olmuştur. Sivil toplumun neyi ifade ettiği veya neyi temsil ettiği uzun yıllardır tartışılmaktadır. Biz burada uzun uzun sivil toplum tartışmalarına girmek yerine kısaca bazı tanımlarını aktarmakla yetineceğiz. Sivil toplum kavramını, kimileri toplumsal bir yaşam biçimi olarak ele alırken onu, şehirli ve medeni olmanın yöntemi olarak yorumlayanlar da vardır (Mardin, 2008). İdris Küçükömer’e göre ise sivil toplum, en basit ihtiyaçların giderildiği toplumdur ve sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan burjuva sınıfını tanımlamak için kullanılır (Küçükömer, 2009). Bu tanımlardan da hareketle sivil toplum; bir şekilde devletle ilişkili olan; fakat iktidarı ele geçirme amacı taşımayan, devletten bağımsız bir alan olup vatandaşların, aile veya devlet tarafından temsil edilmeyen ortak çıkarlarının alanıdır (Erdoğan, 2005, s. 667-689). Diğer taraftan sivil toplum, yalnızca devletin dışında olmakla kalmayıp aynı zamanda politik toplumun da dışında olan ve politik toplumu etkilemek ve ulaşmak için çalışan grup ve sınıfları da içine almaktadır (Tuncel, 2005, s. 709-739). Öte yandan, sivil toplum alanı devlet ile aile arasında her türlü etkinliği değil, sadece kamusal alan içinde gerçekleşen ve toplumdaki kaynaklanan kolektif etkinlik biçimlerini kapsamaktadır. Sivil topluma yüklenen bu farklı tanımlamalara paralel olarak sivil toplumun gelişimi de farklı aşamalarda gerçekleşmiştir. Bu noktada, sivil toplumun tarihsel gelişimini göz önüne alarak onu dört aşamada ele almak mümkündür. Tüm bu aşamalar belirlerken devlet, temel referans noktası olarak ön plana çıkmaktadır (Sarıbay, 1998, s. 28). Bu aşamalara baktığımızda sivil toplumun geçirdiği ilk evre, bir devletin üyesi olmakla özdeşleşen anlamından kurtulmasıdır. İkinci evre, sivil toplum içindeki bağımsız toplulukların kendilerini devlete karşı savunmalarının meşruluk kazanmasına tekabül eder. Üçüncü aşama, sivil toplumun içerdiği özgürlüğün toplumsal çatışmaların kaynağı, devlet müdahalesinin bu çatışmaları önleyici faktör sayıldığı bir anlayışı yansıtır. Son aşama ise, üçüncü aşamaya tepki olarak, devlet müdahalesinin sivil toplumu yavaş yavaş boğacağından korkulmaya başladığı noktayı ifade eder (Tosun, 2001, s. 31).

Sivil toplum kavramı, Türkiye’de asıl olarak 1980’lerin başında popüler olmaya başlamıştır. Bu noktada, 1980 sonrası Türkiye’inde ağırlıklı tartışma gündemine sokulan iki kavram, sivil toplum ve liberalizm olmuştur diyebiliriz.¹ 1980’li yıllarda Türkiye’de sivil

1 1980’den sonra hâkim olan sivil toplum anlayışı, aslında liberalizme paralel olarak gelişmiştir. Bu-

toplumun dinamikleri, biraz da dönemin şartları ile beraber şekillenmiştir. Bu yıllarda, Türkiye’de modernleşme, ulusal kimlik, ulusal dayanışma gibi “büyük” ve “kapsayıcı” diğer bir deyişle toplumun tümünü ilgilendiren konulardan çok hava kirliliği, sağlık, turizm, çevre, insan hakları, dini haklar, etnik haklar ve kadın hakları gibi daha spesifik konular üzerinde yoğunlaşmış ve sosyal platformlarda bu konularla ilgili talepler etrafında siyaset yapılmaya başlanmıştır. Bu kavramların çoğu ise devlet katında değil, toplum katında ve toplumsal gruplar tarafından gündeme getirilmişlerdir. Konuların her birini savunan bir sosyal grup gelişmiş ve kendi alanında devlet üzerinde etkin olmaya, devletten bir takım haklar koparmaya ve devlet politikalarını etkilemeye başlamıştır (Çaha, 1998, s. 26-27). 1980’li yılların Türkiye’sinde sivil toplumun temel dinamiklerini ise bu gruplar oluşturmuşlardır.

Türk Siyasal Hayatında 1990’lı Yıllara Kalan Miras: Liberalizmin Liberalizmle Yüzleşmesi ve Çeşitlenen Liberalizm

Türkiye siyaseti, 1990’lı yıllarda, önceki yıllardan tevarüs eden miras ile büyük değişim ve dönüşümler yaşamıştır. Yaşanan bu dönüşümde en önemli etkiyi, 1980’li yıllardaki politikalar oluşturmuştur. Yukarıda daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız neoliberalizm ve “Yeni Sağ” program ile sivil toplumcu siyasetin gelişmesi ve bunların uygulanma çabaları, bu değişim ve dönüşümün en önemli iki muharriki olmuştur. Neoliberalizm ve sivil toplumcu siyasetin bir çıktısı olarak 1990’lı yıllarda, Türkiye’de siyasetin ve toplumun gündemini meşgul eden gelişmeleri dört ana başlıkta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, özellikle neoliberal politikalar çerçevesinde 1990’lı yıllarda iktisadi anlamda yaşanan değişimler ve gelişmeler; ikincisi, mevcut konjonktürün bir sonucu olarak kimlik ve kültür temelli ortaya çıkan “Kürt meselesi”, “Alevi meselesi” ve “İslamcılık meselesi” gibi meseleler; üçüncüsü, sivil toplum tartışmalarının tetiklediği ve katkıda bulunduğu devlet-toplum ve birey ilişkilerine dair tartışmalar ve çözümler; son olarak ise Türk siyasal yapısında yaşanan değişim ve dönüşümlere paralel olarak ortaya çıkan ve siyasetin polarize olarak parçalanmışlığıdır. Bu dört husus, aslında 1990’lı yıllarda Türkiye’nin siyasi ve toplumsal gelişmelerinin anlaşılmasında temel kodları içlerinde barındırmaktadır. Bu temel meselelere kısaca değinmek, konunun daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır.

rada ortaya konulan “sivil toplum” aslında bir model olarak liberalizmin tarihine paralel gelişen, en az iki-üç yüzyıl öncesine giden bir dizi sosyo-ekonomik ve siyasi kurumun oluşturduğu ve bazı temel kültürel yönelimlerle iç içe geçmiştir. Bu geleneğin kurumsal çekirdeği, şu düzenlemelerin bir bileşiminden oluşmaktadır: Sınırlı, sorumlu ve hukukun üstünlüğü çerçevesinde işleyen bir devlet; özel mülkiyet rejimine dayanan bir piyasa ekonomisi; bir seri özgür, gönüllü dernek, birlik ve özgür bir tartışma alanı. Dikkat edilirse bu model, aşağı yukarı klasik liberalizmin sosyo-politik tasavvuruna denk düşmektedir. Nitekim Cohen ve Arato da modern sivil toplumun klasik liberalizm temasını çağırıştırdığını belirtmektedir. (Jean & Arato, 1992, s. 345)

1980’lerde uygulanan neoliberal iktisadi politikalar, Türkiye ekonomisinde büyük iyileştirmelere yol açacak beklentisiyle işlerliğe sokulmuştur. Ancak, 1990’lı yıllara gelindiğinde uygulanan bu neoliberal politikalarla beraber Türkiye ekonomisi çok daha kötü bir duruma gelmiş, enflasyon çok büyük oranda artmış, Türk lirasının değeri büyük oranda düşmüş, gelir dağılımı ciddi oranda bozulmuştur. Gelir dağılımının bozulması ile beraber, özellikle bölgesel dengesizlikler derinleşmiş; artan yoksulluk, beraberinde ciddi moral çöküntülerini ve toplumsal parçalanmaları da beraberinde getirmiştir. Bununla beraber neoliberal politikalara da uygun olarak 1980’lerle beraber ihracat burjuvazisi yerini küresel iktisadi sistemle bütünleşmiş yeni bir burjuva sınıfına bırakmış ve toplumun bir kısmı daha zengin olurken diğer bir kısım ise daha da fakirleşmiştir (Cizre-Sakallıoğlu ve Yeldan, 2000, s. 493). Ferooz Ahmad, toplumda iktisadi anlamda yaşanan bu farkın açılmasını John Rentol’un sözleriyle açıklamış ve Türkiye toplumunun, bir “yoksul, zengin ve çok zenginler” toplumu haline geldiğini belirtmiştir (Ahmad, 2009, s. 244) Ayrıca, neo-liberal politikaların sonucu olarak piyasa dengelerinde ve bunun toplumsal ilişkilerine bakan kısımlarında büyük değişimler yaşanmıştır. Piyasa dinamiklerinde, 1980’lerle beraber tam bir kurlsızlık hâkim olmuş, bu da bir süre sonra yolsuzluk ve mafya ekonomisine doğru gidiş hızlandırmıştır. Bu durum piyasada daha fazla zor ve kanun dışı ilişkilerin fazlaşmasına yol açmıştır. Böylece de devlet bir yağma aracı, kamusal servet de bir yağma nesnesi haline dönüştürülmüştür (Özkazanç, 2005, s. 642).

Türkiye’de 1980 sonrası siyasetin şekillenmesinde en önemli etken, 12 Eylül darbesi olmuştur. Darbeyle beraber Türkiye’de siyaseti ve toplumsal gelişmeleri kendi elleriyle güdümlendirmek isteyen cunta yönetimi ve bu paralelde hazırlanan 1982 Anayasası ile beraber devlet, toplumun tüm katmanlarında en etkin ve hâkim kurum haline gelmiştir. Türkiye’de bu şekilde devletçi zihniyetin hâkim olması ve politik alanla sivil alanın yok sayılması, yukarıda da gördüğümüz gibi sivil toplum tartışmalarını gündeme getirmiş ve sivil toplum tartışmaları bağlamında yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalara rağmen 1980’lerin 1990’lara bıraktığı miras, Türkiye toplumunda devlet ve toplum arasındaki ilişkinin zayıflamasına ve kopmasına yol açmıştır (Cizre-Sakallıoğlu ve Yeldan, 2000, s. 494) Bu sonuçtaki en büyük etken olarak ise sivil toplum projelerinin devlet ve toplum arasında ayrı bir alan olarak üretilememiş olması, bilakis o dönemlerde uygulanan mevcut politikaları meşrulaştıran bir amaç içinde yürütülmüş olması gerçeği yatmaktadır.

1990’lı yıllar, Türkiye’de siyasal yapının da çok büyük değişimlere uğradığı bir dönem olmuştur (Kalaycıoğlu, 1996, s. 57). Turgut Özal, ANAP yoluyla farklı siyasi eğilimleri merkezde toparlamak istemiş, ancak bu çabası bir süre sonra sonuçsuz kalmıştır. Siyasi yelpazede 1980’lerde başlayan yapısal dönüşüm, 1990’larda da varlığını sürdürmüş, hatta yeni boyutlar kazanmıştır. Böylece siyasi yelpazede “merkez”, giderek daha fazla bir şekilde radikal sağa kaymaya başlamıştır. Artık klasik manada merkez-çevre ikilemi

son bulmuştur. 1980'lerle beraber artan kültürel ve kimlik temelli talepler ve bunun siyasete yansımaları, siyasetin biraz da çevrede çeşitlenmesine yol açmış, böylece yeni oluşumlar çevreyi kendi içinde parçalayarak genişletmiş, her parçayı da ayrı bir siyaset üretmeye zorlamıştır. Doğal olarak her siyaset kendi örgütlenmesini ve partisini beraberinde getirmiştir (Kahraman, 2010, s. 225-231). Artık etnik ve dinî temelli taleplerin daha fazla ön plana çıkmasıyla beraber "İslamcılık", "Kürt sorunu", "Alevi sorunu" gibi kültürel ve kimlik temelli problemler siyasetin gündemini daha fazla bir şekilde belli etmeye başlamışlardır. Siyasetin, merkezin dışında, daha çevresel aktörler tarafından belirlenmesi ise paralelinde liberal siyaseti 1990'lı yıllarda daha anlamlı kılan bir faktör olmuştur. Yaşanan tüm bu gelişmeler bağlamında ortaya çıkan yeni liberal akımlar, o dönemler için görece daha çevredeki talepleri siyasete taşıma çabası içinde olmuşlardır. 1990'larda ortaya çıkan ve gelişen bu liberal siyaset, etnik ve dinî temelli kimlik, fark ve tanıma politikalarını gündemine almış yeni açılımlar üretmiştir. Bu durum ise Türkiye'de daha demokratik bir siyasal yapının oluşması gerektiğine işaret eden bir hususu ortaya çıkarmıştır. Belki de bu yüzden 1990'lı yıllar, Türkiye'de siyasi liberalizmin canlandığı ve atak yaptığı bir dönem olmuştur.

Yukarıdaki satırlarda 1980'li yıllarda neoliberal politikalar ve sivil toplum tartışmaları bağlamında ilerleyen liberalleşme çabalarından farklı olarak 1990'lı yıllarda ilk defa, liberalleşme, daha özgün ve devletin resmî söylemini de eleştirir boyutlarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eleştirel söylemde, 1990'lı yıllara miras kalan Türkiye'nin temel siyasi, iktisadi ve sosyal problemlerine çözüm yolları aranmıştır. Bu sorunların başında ise 1990'lı yıllarda daha da derinleşen ve birey aleyhine gelişen devlet-toplum-birey ilişkileri; kimlik ve kültür temelli "Kürt meselesi", "siyasal İslam'ın" yükselişi ve paralelinde laiklik-İslamcılık tartışmaları ve özgürlükler bağlamında din ve ifade özgürlüğü gibi meseleler gelmektedir. 1990'lı yıllarla beraber ortaya çıkan ve bu problemlere birey ve özgürlük merkezinden yaklaşan bu yeni liberal yaklaşımlar birkaç farklı zeminde kendilerini göstermiştir. Bu zeminlerden bir tanesi "Yeni Demokrasi Hareketi"² olarak partileşmiş diğeri ise "Liberal Demokrat Parti"³ adıyla siyasi hayatta yerini almıştır.

- 2 İşadami Cem Boyner öncülüğünde birçok ünlü isim tarafından 22 Aralık 1994 tarihinde kurulan Yeni Demokrasi Hareketi, kısa bir süre içinde medyanın büyük bir odağı haline gelmiştir. Girdiği ilk seçim olan 1995 seçimlerinde büyük bir hezimet yaşayan parti, 133.889 oyla % 0,5 oy oranında kalmıştır. Seçimlerden sonra Cem Boyner partiden istifa etmiş, yerine Hüseyin Ergün genel başkan seçilmiştir. Parti, 2 Kasım 1997 tarihinde kendisini feshederek Barış Partisi'ne katılmıştır (Yücel, 2006, s. 125).
- 3 Liberal Demokrat Parti, Besim Tibuk tarafından 26 Temmuz 1994 yılında kurulmuştur. Parti ilk kurulduğunda Liberal Parti adı ile kurulmuş, 18 Eylül 1995'te yapılan kongre ile partinin ismine "Demokrat" ibaresi eklenmiş ve Liberal Demokrat Parti olmuştur. 1995 seçimlerine katılmayan parti, 1999 seçimlerine kadar dillendirdiği liberal taleplerle Türkiye'de ilgi uyandırmıştır. Ancak, bu ilgi 1999 seçimlerinde oy olarak yansımamış ve LDP, 1999 seçimlerinde 127.174 oyla %0.4 oy oranında kalmıştır. 3 Kasım 2002 seçimlerinden ise LDP daha başarısız bir sonuçla çıkmış 89.331 oyla %0.3 oy oranını yakalamıştır. 2002 seçimlerinden sonra partiden istifa eden Besim Tibuk'un yerine ilk olarak Ercan Çalı gelmiştir. Şu anda ise partinin başkanlığını Cem Toker yürütmektedir (Yücel, 2006, s. 122-124).

Cem Boyner ve Besim Tibuk gibi iki sermayedarın kurduğu bu partilerin paralelinde, yine 1990’lı yılların başında ortaya çıkan “İkinci Cumhuriyetçiler” ile “Liberal Düşünce Topluluğu” gibi düşünce grupları da o dönemdeki liberal canlanmayı anlamak için önemlidir. 1990’larla beraber ortaya çıkan ve öncülüğünü Etyen Mahçupyan, Ali Bayramoğlu, Mehmet Altan gibi isimlerin yaptığı “İkinci Cumhuriyetçiler” olarak adlandırılan grup, liberalizmi biraz daha demokratikleşme çabasıyla yorumlamış; ayrıca, Cumhuriyet idaresinin eski otoriter ve bireyi devlete karşı ikinci plana atan düşüncelerini eleştirmişlerdir. Bu açıdan da bu grubun düşünce bağlamında “Yeni Demokrasi Hareketi” ile yakın bir bağlantısı olmuştur. Diğer bir zeminde yer alan, “Yeni Sağ” düşüncenin kuramsal öncülerini temel referans alan ve tam bir liberalleşmeyi savunan “Liberal Düşünce Topluluğu” da savunduğu klasik liberal fikirlerle bu dönemde ortaya çıkmıştır. Her ne kadar aralarında tam bir organik bağ olmasa da savunduğu görüşler bağlamında LDT ile yakınlık arz eden “Liberal Demokrat Parti” de aynı yıllarda ortaya çıkmıştır. Her iki parti ve ekip de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi temel olarak liberal referansları gündeme almışlar ve o dönemin sorunlarına resmî ideolojinin dışında tezler üretmeye başlamışlardır.

İkinci Cumhuriyetçiler ve YDH

Turgut Özal’la beraber Türkiye’de hâkim olmaya başlayan neoliberalizm ve “Yeni Sağ” program, demokrasiyi bir araç olarak görüyordu. Bu aşamada siyasi liberalizm talepleri, genellikle iktisadi liberalizm uğruna yok sayılıyor ve bir sonraki aşama olarak görülüyordu. Bununla beraber Özal’ın uyguladığı liberal politikalar ile beklenenin aksine devletin yapısı küçülmemiş, bilakis devlet, iktisadi alanda daha da büyümüş ve etkin hale gelmiştir. Ayrıca, Özal döneminde her ne kadar bir liberalleşmeden bahsedilse de Türk siyasal hayatının ve kültürünün ana hâkim kodlarında herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Buna göre Cumhuriyet’in askeri-sivil bürokrasinin iktidarına dayalı yapısı değişmemiş ve bu yapı devletçi ve merkezîyetçi bir esası temel aldığından farklı kimliklere hayat hakkı tanınmamıştır (Altan, 1997, s. 88). Bu tutum ise Türk toplumunda, o dönemde istenildiği şekliyle sivil toplumun gelişmemesine yol açmış ve farklı kimliklerin kültürel mozağin bir parçası olmasını engellemiştir. Temelde bu duruma bir tepki olarak ortaya çıkan İkinci Cumhuriyetçiler, merkezi, bürokratik devlete karşı, küçültülmüş, bireyselleşme ve çoğulculuğa dayalı bir liberal devlet ve toplum modeli öngörmüşlerdir. Devleti “ideolojilerden arındırılmış, tarafsız, toplumun hizmetindeki bir araç” olarak tanımlayan İkinci Cumhuriyetçilere göre, demokrasinin gerçekleşmesi için mevcut “padişah devletin” yerini “hizmetkâr devletin” alması ve ekonomiyi devletin değil, toplumun kontrol etmesi gereklidir. Bu şekilde ideolojisiz veya “ideolojik tercihleri en aza indirgenmiş” devlet, kendini toplumun refahını arttırmaya adanmış “teknik bir devlet” olacaktır. Bir teknik organizasyon olan bu devletin işlevi yalnızca savunma, vergi toplama, para basma, diplomasi ve yargı işleri olacaktır (Altan, 1998, s. 86). İkinci Cumhuriyetçiler, bir şekilde Özal dönemi neoliberalizmine biraz daha

“demokratik” ve “çok kültürcü” öğeleri eklemek istemişlerdir. İktisadi anlamda ise neoliberal iktisadi düşünceler İkinci Cumhuriyetçiler tarafından büyük oranda paylaşılmaktadır. Bu açıdan, İkinci Cumhuriyetçilerin söylemi yukarıda da söylediğimiz gibi, siyasi liberalleşmeye önem vererek bir manada Özal’ın eksik bıraktığı noktaları kapatma yönündedir. İkinci Cumhuriyetçilerin savundukları fikirler, büyük oranda Cem Boyner tarafından kurulan Yeni Demokrasi Hareketi’nin fikirleri ile örtüşmektedir. YDH bir manada, aynen İkinci Cumhuriyetçiler gibi Özal’ın salt iktisadi liberalizmini ön plana çıkaran politikalarını biraz daha siyasi liberalizm ilkeleri ile mezceden bir program hazırlamıştır. Burada gerek Özal’dan gerekse de İkinci Cumhuriyetçilerden farklı yorumlanan önemli konulardan bir tanesi, iktisadi anlayıştır. YDH’nin parti tüzüğünde, partinin iktisadi alandaki görüşleri şu şekilde aktarılmıştır:

“YDH girişim özgürlüğünü savunur. Üretkenlik ve verimliliğin ancak rekabetçi ve dışa açık piyasa koşullarında gerçekleşeceğini kabul eder. Devletin rolünü ise piyasa kuralları içinde çeşitli makro politikalarla ekonomiye yön vermek olarak görür. YDH dayanışmacıdır. Toplumumuzun yardımlaşma ve dayanışma geleneklerinin güçlenmesini, insanların dostluk, kardeşlik ve dayanışma duyguları ile birbirine bağlanmasını toplumsal birliğin temeli sayar” (YDH, 1994a).

Buradan hareketle bu düşüncenin iktisadi anlamda klasik liberalizmle veya onun yeniden farklı bir şekilde yorumlanması olan neoliberalizmle uyuşmadığı ortadadır. Burada devlet tamamen sınırlandırılmamış, gerekli noktalarda ekonomiye müdahale edebilecek bir konumda tasarlanmıştır.

YDH, o dönem için Türkiye’nin üç temel sorununa dikkat çekmiş ve bu sorunların temelini devlet-birey ilişkilerindeki sıkıntılardan kaynaklandığını belirtmiştir. YDH’ye göre bu üç temel sorun; ekonomik krizler, “Kürt sorunu” ve İslamcılık-laiklik sorunudur. Bunların çözüm yolu ise devlet-birey ilişkilerinde evrensel hukuk normlarını referans almakla mümkündür. Özgürlükler konusunda ise YDH, aynen Özal’ın kendi döneminde dillendirdiği özgürlükleri dillendirmiştir. YDH’ye göre bu özgürlüklerin birincisi, insanın düşüncelerini serbestçe ifade etme özgürlüğüdür. İnsanın ikinci özgürlüğü ve doğal hakkı inançlarını kısıtlamadan yaşayabilmesi anlamına gelen din ve vicdan özgürlüğüdür. Sonuncu ise girişim özgürlüğüdür (YDH/PEK, 1994, s. 11-12). YDH’da bu özgürlükler, Özal’da da olduğu gibi iktisadi özgürlüklerin bir aracı olarak değil, bizzat siyasi liberalizmin temel özgürlük esasları olarak ele alınmıştır. Nitekim YDH, toplumun ancak bu üç temel özgürlüğe dayanarak gelişebileceğini belirtir (YDH/PEK, 1994, s. 11-12). Laiklik konusu ve “Kürt sorunu” meselesi, özgürlükler bağlamında YDH’nin en çok gündeme aldığı konulardandır. Laiklik anlayışı, YDH’nin parti programında şu şekilde yer almıştır:

“YDH laikliği, toplumda var olan değişik inançlardan kaynaklanan yaşam tazı taleplerine eşit davranan bir hakemlik ilkesi olarak tanımlar ve bu anlayışı din ve vicdan özgürlüğünü garantisini olarak görür.” (YDH, 1994).

Buradan hareketle de YDH, dönemin yükselen İslamcılığına karşı daha ılımlı bir pozisyonda yer almıştır. Dinî düşüncelerin toplumda rahatça yaşaması gerektiğini savunan Cem Boyner, dinî cemaatleri birer sivil toplum kuruluşu gibi görmüş ve din işleri ile din eğitiminin cemaatlere verilmesini de talep etmiştir (YDH Bildirisi, 1993, s. 181-191) YDH, "Kürt sorununa" bakışında o ana kadar partilerin söyleminde alışılmışın dışında kalan söylemleri de gündeme taşımıştır. Boyner, 1994 yılında yaptığı bir konuşmasında "Kürt sorununa" dair çözüm önerilerini şu şekilde sıralamıştır:

"Çözümü demokrasinin genişletilmesinde ve yayılmasında, Türkiye'nin kısıtlı demokrasininin tam demokrasiye dönüştürülmesinde görüyoruz. Türkiye'de Türk etnik kimliğinin hangi hakları var ise Kürt etnik kimliğinin de aynı haklara sahip olması gerektiğini savunuyoruz. Bir insan, Türk olduğunu söylerken nasıl gururlanıyorsa Kürt olduğunu da aynı gururla söylemesi gerektiğini savunuyoruz(...) Türkler için nasıl basın-yayın, eğitim, kendi kültürünü geliştirme hakkı varsa Kürtler için de aynı hakların çok doğal karşılanması gerektiğini, bunun üzerinde tartışılmaması gerektiğini savunuyoruz." (YDH, 1994b, s. 36-37).

"Kürt sorununun" çoğulcu bir yaklaşımla çözülmesi için yapılması gerekenlerin başında ise; devletin resmî milliyetçilik anlayışının değişmesi ve devletin vatandaşına etnik kimlik dayatmaktan vazgeçmesi gerekmektedir. Genel olarak baktığımızda dönemin siyasetini meşgul eden temel sorunlar karşısında YDH, siyasi liberalizmi ön plana çıkarıcı ve demokrasi temelinde problemleri çözüme yolunu tercih etmiştir. Özellikle "Kürt sorunu" karşısında YDH'nin söylemi, o dönem için mevcut "Kürt sorunu" paralelinde çok fazlaca özgürlükçü kaçabilmiştir.

Liberal Düşünce Topluluğu ve LDP

1990'lı yıllarla beraber Türkiye'de liberal değerlerin savunulmasında önemli işlev gören oluşumlardan bir tanesi de Liberal Düşünce Topluluğu olmuştur. Liberal Düşünce Topluluğu, özellikle Doğu Bloğu'nun çökmesi ve sosyalizmin çekici bir alternatif olmaktan çıkmasıyla ortaya çıkan boşlukta, liberal değerlerin gündeme getirilmesindeki eksikliğe binaen ortaya çıkmıştır (Özipek, 2005, s. 620). LDT, kendi ifadeleriyle pratik siyasette bir aktör olarak yer almaktan öte, faaliyetlerini daha çok entelektüel düzeyde sınırlandırmak konusunda bir politika izlemiştir (Yayla, 1996, s. 11-12). Liberal Düşünce Topluluğu, İkinci Cumhuriyetçilerin savundukları liberal düşüncelerden bazı noktalarda farklılaşmaktadır. Topluluk içinde savunulan liberalizm, ana eksen olarak klasik liberalizmdir. Buradan hareketle liberalizmin felsefi, siyasi ve iktisadi boyutları birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bu açıdan baktığımız zaman Liberal Düşünce Topluluğu da İkinci Cumhuriyetçiler gibi önceki dönem Özal liberalizminin tek yönlülüğünü eleştirmektedir. Liberal Düşünce Topluluğu'nun, liberalizmi büyük oranda ahlaki ve felsefi bir sistem olarak ele alması, onun Türkiye sorunlarına karşı biraz soyut kalmasına da yol açmıştır. O dönemde, Liberal Düşünce Topluluğu'nun dillendirdiği klasik liberalizm ilkeleri, siyasi sahnede 1994 yılında Besim Tibuk tarafından kurulan Liberal Demokrat

Parti (LDP) tarafından savunulmuştur. Besim Tibuk, Türkiye'deki mevcut siyasi partiler arasında hiçbir partinin liberalizmi, yani özgürlükçü felsefeyi savunmadığını ve var olan politik hareketlerin tümünün devletçi bir zihniyete sahip olduğunu vurgulayarak Türk siyasetindeki partilerin birbirlerinin tıpatıp benzerleri olduklarını vurgulamıştır. Nitekim LDP, programında da bunu destekler şekilde: *"Bu partilerin hepsi aynı hamurun ürünleridir, çünkü hepsinin kuruluşunda ve yönetiminde devletçi zihniyetin temsilcileri; yaşamları boyunca şu veya bu şekilde devlette görev almış kişiler bulunmaktadır."* ibaresi mevcuttur (LDP, 1994, s. 11-12).

Bu açıdan LDP de aynen YDH gibi öncelikle devletin tahakkümünü bir sorun alanı olarak görmüş ve Türkiye'deki devlet algısına karşı ciddi eleştiriler yöneltmiştir. LDP'ye göre, devleti küçültmek, siyasetin en önemli gündem maddelerinden birisi olmalıdır. Klasik liberalizmin devlete biçtiği görevlerden mülhem devletin tek görevi, LDP'ye göre güvenliği sağlamaktır. Bu açıdan devletin güvenlik dışında hiçbir sosyal misyonunun olmaması gerekir: *"Devlet harcadıkça harcamak, sağa sola para saçmak, israf etmek ve hortumlatmak için halkın tepesine çıkıp sürekli ver diyeceğine, hizmet ediyorum palavrasını bir tarafa bırakıp asli görevlerine (iç ve dış güvenlik) geri dönmelidir"* (LDP, 1994, s. 7). Bu açıdan LDP de bireyin haklarını devlete karşı savunur ve devlete karşı bireyi ön plana çıkarır. Klasik liberal felsefenin temel unsurlarından biri olan iktisadi politikalar, LDP için de hayati öneme sahiptir. Hatta LDP, birçok özgürlük probleminde ekonomi temelli yaklaşmış ve bu açıdan YDH'ye göre çok daha serbest piyasacı bir politika içinde olmuştur. LDP iktisadi alanda tam bir serbestliği savunmuş, Özal'ın iktisadi alandakiki politikaları, bu anlamda, minnetle anılmıştır. Ancak, bazı konularda da Özal dönemi iktisadi liberalizmine yönelik bir takım eleştiriler getirilmiş, bu sorunlara karşı daha liberal çözüm önerileri sunulmuştur.⁴ Bu aşamada LDP, özellikle ekonomi konusunda köklü reformlar yapılmasını, bireye değer veren, bireyi ön planda tutan, bireyin yaratıcı ve üretken gücüne içtenlikle inanan bir sistemi öngörmüştür. Bu sistemde ön plana çıkan hususlar ise serbest piyasanın tam bir şekilde uygulanması, vergilerin kaldırılması, mali piyasalar ve sigortacılıkta bir takım liberal değişikliklerin yapılması, yabancı sermayenin teşvik edilecek özelleştirmelerin artırılması gibi hususlar dikkat çekmektedir (LDP, 1994, s. 42-63).

Liberal Demokrat Parti, dönemin Türkiye siyasetinin önemli gündemlerinden olan laiklik tartışmaları ve "Kürt sorunu" meselesi karşısında da özgürlükçü bir tutum takınmıştır. Bu konudaki yaklaşımlar, aslında temel olarak YDH ile de örtüşmektedir. LDP, YDH gibi söyleminde direkt Kürtleri muhatap olarak almasa da milliyetçilik anlayışının

4 Bu açıdan Özal döneminde iktisadi anlamda devletçilik anlayışının tam olarak terk edilemediğinden yakınılır. Bu dönemde devlet, piyasalara müdahalesini sürdürmüş; yer yer bireysel girişimin, özel sektörün en çetin, en acımasız rakibi olarak ekonomide rol almıştır. Ayrıca, özelleştirme programı başlatılmakla birlikte, tamamlanamamış; sosyal devlet anlayışı, hatta aldatmacası ile gerçekleştirilen altyapı ve savunma projeleri ile evet devlet ama, sonuç itibarıyla bu ülkenin insanları altından kalkamayacak boyutlarda iç ve dış borca mahkum edilmiştir (LDP, 1994, s. 46).

özgürlükleri engellememesi gerektiğini vurgulamıştır (LPD, 1994, s. 66). Ayrıca Besim Tibuk “Kürt meselesi” hakkında devletin politikalarını eleştirmiş, “*devletin politikalarını yumuşatması gerektiğini ve insan haklarına riayet ederek, bölgeden orduyu geri çekip ticareti serbest bırakarak*” olayın çözüleceğini savunmuştur (Tibuk, 1994, s. 17). Diğer taraftan dinî özgürlüklerle ilgili olarak da LDP; “*ülkemizin öz kaynağı niteliğindeki kültürel zenginliğin bir unsuru olan din, inanç özgürlüğü çerçevesinde ve laisizm anlayışı içerisinde değerlendirilecek; din ve inanç birey için ve dolayısıyla, toplum içinde hak ettiği saygın yeri koruyacaktır.*” demektedir (LDP, 1994, s. 66). Dönemin siyasi gündeminde önemli bir yer tutan siyasal İslam’ın yükselişi meselesinde ise LDP açısından ortada hiçbir şekilde ciddi bir sorun görülmemektedir. Besim Tibuk, kendisine bu konuda sorulan bir soruya: “*Bence, Türkiye’de aşırı dinci akımlar hiçbir şekilde, öyle zannettiğiniz gibi etkili olamayacaktır. Vatandaşlarımızın dine bağlılığını, irtica ile karıştırmayın. Refah Partisi tabanında bile sizin çekindiğiniz kesimin yüzde iki veya yüzde üçten fazla olmadığını düşünüyorum, eğer RP’nin yüzde yirmilik bir oy tabanı varsa.*” şeklinde cevap vermiş ve bu konuda genel siyasetin aksine rahatlığını göstermiştir (Tibuk, 1994, s. 15).

Sonuç olarak; LDP’nin liberal vizyonunun sınırları, dünyaya açıklık, devletçilik eleştirisine ve özelleştirme fetişizmine dayalı bir girişimci-birey ideali ve bir takım siyasi haklar ve özgürlükler konusundaki hassasiyetler (örneğin tüm darbelerin suç olduğunu söyleyip 1980 darbesinin baştan sona yargılanmasını, Türk halkına yapılan en büyük hakaret olarak gördüğü 1982 Anayasası’nın yırtılıp atılmasını önermesi; 141, 142 ve 163’ün şak diye kaldırılması için Özal’a şükranlarını sunması; Güneydoğu sorununun, dil dâhil tüm insan haklarına riayet dışında sınır ticareti ve polisye -askeri değil önlemler ile çözüleceğini söylemesi; terör suçlarının adi suç muamelesi görmesini önermesi gibi) şeklinde çizilebilir (Özkazanç, 2005, s. 649).

1990’lardaki Liberal Canlandırmayı Değerlendirmek ve Sonuç

1990’lı yıllarda farklı beklentilerle ortaya çıkan bu liberal canlanma, beklenildiği gibi sonuçlar vermemiş, kısa bir süre içinde siyasi alanda büyük bir başarısızlığa uğramıştır. YDH, girdiği ilk seçimlerde büyük bir hezimet yaşamış; LDP ise halen varlığını devam ettirmesine rağmen seçimlerde aldığı oy oranı %0,4’ün üzerine çıkmamıştır.

Liberal siyaset pratiğinin Türkiye’de varlık gösterememesinin önemli sebepleri mevcuttur. Bu sebepler, Türk siyasal kültürü ve yapısı ile yakından alakalıdır. 1990’lı yıllardaki bu liberal hareketliliğin siyasi hayatta ciddi bir varlık göstermeden silinmesinin hem daha genel ve uzun vadeli hem de dönemin şartları ile alakalı ve kısa vadeli bir takım sebepleri mevcuttur. Daha köklü ve genel bir sebepler zinciri olarak Türk siyasal kültürünün liberal siyasete uygun bir sosyal zemin olmadığı söylenebilir. Buradan hareketle, Türkiye’de liberal söylemin önünde bir takım köklü ve tarihî engellerin olduğunu söylemek mümkündür.

Gerçekten de o döneme, 1990'lı yıllara baktığımız zaman yukarıdaki engellerin her birinin siyasi hayatta varlıklarını devam ettirdiğini görmek güç olmayacaktır. Özellikle 28 Şubat'ta yaşanan post-modern darbe, bu temel kodları içinde barındırmaktadır. Bununla beraber yine o döneme baktığımız zaman, 1990'lı yıllar, liberal partilerin Türk siyasetinde dillendirdikleri ve talep ettikleri politikaların önünde engel olacak ve onları başarısızlığa itecek aksi gelişmelerin yaşandığı yıllar olmuştur. Bu yıllarda bir taraftan PKK sorunu ve "Kürt ayrılıkçılığı" gibi konular, Türkiye'nin terör kapsamında temel gündemlerinden birini teşkil etmiş, bu da beraberinde ciddi bir şekilde toplumda milliyetçi havanın yükselmesine yol açarak, liberalizmin gelişmesi için uygun imkânları sunamamasına yol açmıştır. Diğer taraftan İslamcı olarak nitelendirilen Refah Partisi, 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkmış, bu da yükselen İslamcı dalgayı ve beraberinde laiklik tartışmalarını gündeme taşımıştır. Diğer taraftan devlet topluma ve bireye karşı iyice duyarsız bir aşamaya gelmiş ve devlet-toplum ilişkilerinde toplumun aleyhine bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde devletin mafya ilişkileri ve Susurluk gibi olaylar ortaya çıkmış, aynı zamanda devletin baskıcı tutumu toplumun üstünde sürekli kendini hissettirmiştir. Bu durum ve şartlar toplumda ister istemez kutuplaşmayı da beraberinde getirmiş, aynı zamanda toplum bu tür güvensiz ve karışık bir ortamda kendini daha fazla devletin veya kolektivist akımların kucağına atmıştır. Tüm bu şartlar bize 1990'lı yıllarda ortaya çıkan liberal partilerin gelişmesi ve büyümesi için hiç de uygun şartların olmadığını göstermektedir. Liberalizmin siyasi pratiklerinin bu şekilde başarısızlığa uğramasına rağmen liberal düşünce gruplarının etkinliklerini artırarak devam etmesi ve hatta 2000'li yıllarla beraber AKP dönemi ile bir takım düşüncelerini pratikte uygulatma imkânları bulmaları da hiç şüphesiz bir başka çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Political Liberalism in Turkish Politics in the 1990s

Ahmet Korođlu*

Liberalism is a way of thinking that doesn't have a common definition and can be interpreted in many ways. These different interpretations have led to the emergence of various kinds of liberalism and throughout history, liberalism has appeared as classical liberalism, modern (social) liberalism and neoliberalism (Boaz, 1998, p. 27). In Turkey, liberalism has developed in a distinctive way in its historical process. In this respect, it is possible to divide historical development of liberalism in Turkey into five main periods. The first period of liberalism appeared towards the collapse of the Ottoman Empire. (Yayla & Seyitdanliođlu, 1998, p. 54) The second period took place during the foundation of the Turkish Republic and one-party ruling. At this time liberal policies were oppressed and ignored, and the liberal discourse could only be expressed within the nationalist ideology (Kadioğlu, 1999, p. 73-98). The third period started with the transition to the multi-party system and continued until 1980's. In this period Democrat Party and Justice Party played an important role, and liberal policies contained conservative and statist discourse, and populist policies were common (Fedayi, 1999, p. 469). During the fourth period starting with the ANAP government in the 1980s, liberalism differentiated itself from previous periods. In this period neoliberal policies in Turkey were initiated with the effect of the western world. In addition, liberalism witnessed the "New Right" debate and the emergence of civil society. This article will mainly address the fifth period which constitutes the development of liberalism in Turkish political life in the 1990s. In order to understand this period better, the factors of the liberal revival have been observed, the concepts of "New Right" and civil society have been analyzed and then liberal political parties and think-thank foundations that existed in the 1990s have been discussed. Lastly, the success of the liberal movements has been addressed and possible causes and effects have been analyzed.

After the 1960s Turkey found itself into an economic and social predicament. This situation that became apparent in 1970s became more desperate at the end of 1970s. This

* Res. Assist., Kırklareli University Department of International Relations

Correspondence: ahmetkoroglu@kirkclareli.edu.tr, Kırklareli Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Kavaklı, Kırklareli, Turkey.

troublesome period made itself felt particularly in the economic life (Çavdar, 1992, p. 227). In order to end this bottleneck situation, "New Right" program was put on the agenda as a prescription. According to this program, neoliberal policies were applied and the economic liberalization program was activated after the 1980s. "New Right" notion was used to define the policies and ideologies of the Ronald Reagan period in the US and Margaret Thatcher in the UK in 1970s and 1980s. The main basis of this policy was the union of new-conservatism and neoliberalism (Dubiel, 1998, p. 15, Held, 1989, p. 139). The "New Right" worldview that started to become dominant after the 1980s in Turkey showed itself especially in economic policies. In this regard, Turgut Özal led the way to the construction of "New Right" hegemony in Turkey.

In addition to the economic problems, there were some other issues in the 1970s Turkish political culture, as well. "Political Islam" and "Kurdish Nationalism" movements pushed the politics into new poles and this polarization came along with the social legitimacy problem. On the other hand, the socio-economic inequality among individuals and the conflict in the society that started before 1980 escalated and this caused the public to avoid participating actively in politics. 1982 constitution that was prepared right after the military coup in 1980 emphasized the importance of the State in public-state relationship and restricted individual rights and freedoms (Sunar, 1974, p. 77). Over power of the State as opposed to individuals' rights created arguments which led the way to giving more freedom and space to individuals. At this point, the debates on civil society gains importance. After 1970s civil society has become a matter of debate which includes various approaches. According to İdris Küçükömer, civil society is the society through which most basic needs are satisfied and is a concept defining the bourgeois class that has emerged after industrial revolution (Küçükömer, 2009). Here, it is possible to discuss the matter in four stages considering its historical development. To define all these stages, the state comes into prominence as the main reference point (Sarıbay, 1998, p. 28). When we consider the stages, at first, civil society separates from its meaning which is identified with being a member of a state. Second stage corresponds to legitimization of self defense of independent communities in the civil society against the state. Third stage represents the approach which regards freedom which civil society includes as motive for social confliction and which regards government intervention as a factor preventing this confliction. And the last stage, as a reaction to the third stage, represents the point at which the concern that government intervention would overwhelm civil society emerges (Tosun, 2001, p. 31). This later shaped the notion of civil society, which became popular at the beginning of 1980s in Turkey. The dynamics of civil society in Turkey in 1980s was also shaped by the period's circumstances. In these years, Turkey concentrated more on specific topics like health, tourism, environment, human rights, religious rights, ethnic rights and women rights rather than the topics that concern the whole society like modernism,

national identity, national solidarity, and developed policies on those topics in social platforms. Many of those concepts were brought up in the society level, rather than the State level. Some of these social groups that supported one or more of these topics gained power within time and were given some rights by the governments and started influencing state policies (Çaha, 1998, p. 26-27). The main dynamics of civil society was formed by those groups in 1980s of Turkey (Mardin, 2008; Erdoğan, 2005, p. 667-689; Tuncel, 2005, p. 709-739).

Turkish politics in the 1990s went through a transformation. Neoliberal policies and civil society policies in 1980s had a significant impact on this change and transformation. It is possible to summarize the outcomes of neo-liberalism and civil society policies which occupied the public agenda through the 1990s as such: The first impact was on developments and changes in economy in compliance with the neoliberal policies in the 1990s (Cizre Sakallıoğlu & Yeldan, 2000, p. 493; Ahmad, 2009, p. 244). As a result of these neo-liberal policies, great changes have emerged concerning market equilibrium and its aspects related with social relations. With 1980s, irregularity prevailed in the market dynamics and this situation speeds up evolution toward the economy of mafia and corruption and causes an increase in illegal activities. Thus, the state has been transformed into a means of depredation and common wealth a meta of depredation (Özkazanç, 2005, p. 642). Secondly, the 'Kurdish', 'Alavi' and 'Political Islam' issues, which were based on identity and culture, were raised as a result of the current circumstances. Thirdly, discussions and analyses of state-society and individuals which were triggered and developed by civil society debates became popular. Lastly there was a fragmentation of policy in parallel to the transformation of the Turkish political system (Kalaycıoğlu, 1996, p. 57; Kahraman, 2010, p. 225-231). Indeed these four issues have included the basic codes of understanding political and social developments in Turkey in the 1990s. Meanwhile, some other formations, acting on a number of liberal codes have appeared. It is possible to take these formations on two levels. One level has become a party, New Democracy Movement (NDM) and the other has taken a part in the Turkish political life, named the Liberal Democrat Party (LDP). Besides these parties which were established by Turkish capitalists, respectively Cem Boyner and Besim Tibuk, there were some other modes of thought in parallel such as the "Second Republicans" and "Association for Liberal Thinking" (ALT). These groups are important in order to understand the liberal revival in early 1990s.

The "Second Republicans" took to liberalism in an effort to have more democratization. In addition, they criticized the republic's old authoritarian administration because it neglected the position of individuals against the state (Altan, 1997, p. 88). In this aspect, this group had a close connection with NDM in terms of thinking. ALT advocated total liberalization as the "New Right". Pioneers of the corporate world also appeared in the same period. Although there was no exact organic tie-in between LDP and ALT, they

were close in terms of their ideas and both were established in almost the same years. Both parties basically took the mantle of liberalism against the problems of the official ideology during this period. When it comes to “Second Republicans”, they predicted a liberal state and society model based on pluralism and individualism against the central, bureaucratic state. According to the “Second Republicans”, who have defined the state as purified of ideologies, impartial and a tool serving the society, establishing democracy can be done through a serving state rather than Sultan State and an economy which is controlled by society instead of the state. “Second Republicans” wanted to add more democratic and multi-cultural objectives to the Özal neo-liberalism and also shared neoliberal policies on the economic stage.

The ideas of “Second Republicans” had compliance with the NDM’s ideas which was established by Cem Boyner. NDM combined liberal economic policies and liberal political principles rather than Özal’s singularly financial principles, similar to the “Second Republicans”. NDM drew attention to the three basic issues at that time and they pointed out that the sources of the problems come from the relationship between the state and the individual. According to NDM these three issues were: the economic crises, the Kurdish issue and the conflict between Islamism and Secularism and the solution to these problems could be handled with reference to the norms international law in relation between state and individual (YDH, 1994b). On the issue of freedoms, NDM voiced the same ideas as Özal. According to NDM, the most important of these freedoms is freedom of speech, the freedom of religion and conscience. The third and last is the freedom of enterprise (YDH/PEK, 1994, p.11-12). NDM took these freedoms as the basic principles of political liberalism, not only as financial freedoms. Thus NDM indicated that society can only be developed by relying on these three basic freedoms. In this regard, secularism and the Kurds were the subjects which were put on the agenda frequently by the NDM (YDH Bildirisi, 1993, p.181-191).

The other organization to defend liberal values in the 1990’s Turkey was the Association of Liberal Thinking (ALT) which had many important functions. ALT’s liberal thoughts could be differentiated from “Second Republicans” in some aspects. The liberal thought which was advocated by the Association was fundamentally classical liberalism (Özipek, 2005, p. 620). Thus its understanding of liberalism was integrated with philosophical, political and economical thoughts. In this respect ALT also criticized Özal’s one-way function liberalism. Because of dealing with liberalism as an ethical and philosophical system LDT was slightly alienated from the issues of Turkey (Yayla, 1996, p. 11-12).

At that time, Liberal Democratic Party (LDP) which was founded in 1994 advocated the principles of classical liberalism. Besim Tibuk, the leader of LDP emphasized none of the parties in Turkish politics defend liberal values, i.e libertarian philosophy, and he also asserted that all the political movements have the same statist mentality.

According to Tibuk, all the parties in the Turkish politics are similar to each other. To LDP, diminishing the state should be one of the most important items on the political agenda. Also LDP stated that the only function of the state is to provide security for its people, and there should not be any other social mission (LDP, 1994, p. 11-12). LDP defended a complete freedom in the economic sense and thus gratifying Özal's economic policies. However, LDP criticized some policies of Özal and offered more liberal alternatives (LDP, 1994, p.42-63). In addition, LDP had a liberal attitude towards secularism and the "Kurdish Issue", which held importance in those years in Turkish politics. In fact LDP's attitude towards this issue coincided with that of YDH. Like YDH, LDP indicated that the concept of nationalism shouldn't impede freedoms. LDP had a liberal discourse about political Islam in that period (Tibuk, 1994, p. 15-17).

In conclusion, the liberal revival that emerged in 1990's didn't meet the expectations, and in a short time failed in the political arena. YDH was completely defeated in the first election they participated. As for LDP, it still continues to exist, but the percentage of their vote hasn't reached over % 0.4 in the elections they have participated so far. There are some important reasons why liberal practises couldn't be effective in Turkish politics. These reasons are closely tied to the Turkish political culture and structure. There are a variety of reasons why this liberal revival could not show a strong presence in Turkish political life. The most general and fundamental reason might be that Turkish political culture doesn't have the social background that is convenient enough for liberalism to flourish. Thus it is possible to say that there are some historical and fundamental barriers preventing the liberal discourse in Turkey.

Kaynakça / References

- Ahmad, F. (2009). *Modern Türkiye'nin oluşumu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Altan, M. (1997). İkinci Cumhuriyet manifestosu tartışmalarına giriş. *Doğu Batı Dergisi*, 1, 81-93.
- Boaz, D. (1998). *Libertarianism*. New York: The Free Press.
- Cohen, J. L. Arato, A. (1992). *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press.
- Çaha, Ö. (1998). Türkiye'de sivil toplumun sorunları. *Liberal Düşünce Dergisi*, 10-11, 26-27.
- Çavdar, T. (1992). *Türkiye'de liberalizm (1860-1990)*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Dubiel, H. (1998). *Yeni muhafazakârlık nedir*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdoğan, M. (2005). Sivil toplum: Bir kavramın anatomisi. Bakan, S., Küçük, A., & Karadağ, A. (Ed.), 21. Yüzyılın eşliğinde *Türkiye'de siyasal hayat* içinde (s. 667-689). Bursa: Aktüel Yayınları.
- Fedayi, C. (1999). Liberalizm ve Türkiye'de liberalizm. *Yeni Türkiye Dergisi*, 25, 462-473.
- Held, D. (1989). *Political theory and modern state*. Cambridge: Polity Press.
- Kadioğlu, A. (1999). *Cumhuriyet idaresi-demokrasi muhakemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Kahraman, H. B. (2010). *Türk siyasetinin yapısal analizi-1- kavramlar, kuramlar, kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kalaycıoğlu, E. (1996). Türkiye'de siyasal değişim. *Yeni Türkiye Dergisi*, 9, 57-65.
- Küçükömer, İ. (2009). *Sivil toplum yazıları*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Özipek, B. B. (2005). Liberal düşünce topluluğu. M. Yılmaz (Ed.) *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Liberalizm içinde* (s. 620-628). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkazanç, A. (2005). Türkiye'nin neo-liberal dönüşümü ve Liberal düşünce. M. Yılmaz, (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Liberalizm içinde* (s. 634-654). İstanbul: İletişim Yayınları.
- LDP. (1994). *Sana güveniyor, Liberal Demokrat Parti Programı*. İstanbul: Yazar.
- Mardin, Ş. (2008). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sakallıoğlu, Ü. C., & Yeldan, E. (2000). Politics, society and financial liberalization: Turkey in 1990's. *Development and Change*, 31 (2), 481-508.
- Sarıbay, A. Y. (1998). *Siyaset, demokrasi ve kimlik*. Bursa:Asa Kitabevi.
- Sunar, İ. (1974). *State and society in the politics of Turkey's development*. Ankara: Ankara University Press.
- Tibuk, B. (1994). İnsan hakları ve demokrasi. *Genel Başkan ile sohbet dizisi* (s. 2). İstanbul: LDP Tanıtım Yayınları.
- Tosun, G. E. (2001). *Demokratikleşme perspektifinden: Devlet-sivil toplum ilişkisi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tuncel, G. (2005) Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının tarihsel gelişimi. Bakan, S., Küçük, A., & Karadağ, A. (Ed.), 21. *Yüzyılın eşğinde Türkiye'de siyasal hayat içinde* (s. 709-739). Bursa: Aktüel Yayınları.
- Yayla, A. (1996) Pratikteki açmazlarıyla liberalizm ve Liberal Düşünce Topluluğu. *Liberal Düşünce Dergisi*, 1, 4-14.
- Yayla, A. ve Seyitdanlıoğlu, M. (1998). Türkiye'de liberalizm. *Liberal Düşünce Dergisi*, 10-11, 52-63.
- YDH. (1993). YDH Bildirisi. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 22, 181-191.
- YDH. (1994a). *Yeni Türkiye için yeni demokrasi: Yeni Demokrasi Hareketi tüzük ve programı*. İstanbul: Yazar
- YDH. (1994b). *Konuşma, yazı ve makalelerle Yeni Demokrasi Hareketi*. İstanbul: Yazar.
- YDH/PEK. (1994). *Sorularla Yeni Demokrasi Hareketi: Temel politikalar Yeni Demokrasi Hareketi*. İstanbul: Yazar.
- Yücel, S. (2006). *Türkiye'nin siyasal partileri (1859-2005)*. İstanbul: Alfa Yayınları.

İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti

Murat Şimşek*

Öz: Her ilim dalı kendi kural ve amaçları doğrultusunda insan hayatını birçok devreye ayırırken, İslâm hukukçuları da terettüp eden hak ve sorumluluklar açısından kişiyi devrelere ayırmışlar; bu ayrımlarda ölçüt olarak fiziki ve akli olgunlaşma süreçlerini göz önünde bulundurmuşlardır. İslâm hukuk usulünün inceleme alanında yer alan ehliyet bahsinin büyük bir kısmının, çocukluk dönemi ile ilgili olduğu görülmektedir. Kişiyi hak ve sorumluluklara ehil kılan hukukî bir vasıf olan ehliyet, temelde haklardan istifade (*vucûb*) ehliyeti ve de hakları kullanabilme (*edâ*) ehliyeti şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu ehliyetler içerisinde önemli unsurlardan biri ise ceza ehliyetidir. Çocuğun ceza ehliyetine ehil olup olmadığı, hangi yaştan itibaren cezâî sorumlulukla muhatap olacağı, bu sorumluluğun hangi tür müeyyideleri içereceği vb. sorular konunun temelini teşkil eder. Pozitif hukukta da İslâm Hukuku'na benzer yaklaşımlar benimsenmiş, kendi haklarını henüz koruyamayacak durumda olan çocuklar için lehlerine bazı düzenlemelere gidilmiştir. Konuyla ilgili literatüre bakıldığında çocuğun ceza ehliyeti ile ilgili doğrudan araştırma sayısının gayet sınırlı olduğu görülmektedir. Osmanlı dönemi uygulamalarında kanunnamelerden Mecelle ve Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'ne kadar gelişen süreçte çocuğun ehliyeti ile ilgili çalışmalar aynı zamanda ceza ehliyetine de ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, Ehliyet, Ceza, Temyiz, İslâm Hukuku, Osmanlı.

Abstract: Just as every branch of science is devoted to various aspects of human life according to its own rules and purposes, Islamic jurists have devoted themselves to the aspects of human life regarding rights and responsibilities and have considered these distinctions to be a process of physical and mental maturity. In Islamic Law, among the most hotly debated issues is in the domain of individual responsibility of which the majority of this issue relates to the child. The concept of ahliyah (license) is a qualification of a person who is competent in his understanding of legal rights and responsibilities. Ahliyah is divided into two parts: (1) the license to benefit from one's rights (*wucûb*) and (2) the license to make use of one's rights (*edâ*). Among the questions dealt with in this issue are whether a child is competent in his understanding of criminal license, a case that deals with the age which criminal responsibility begins, what responsibilities are included, and what type of sanctions are applied. Islamic law has also adopted similar approaches as has modern positive law. In the two legal systems there are certain regulations in favor of children who have yet to attain the conscious or ability to preserve their rights. It is seen while looking at the present literature written on this matter that direct research regarding a child's criminal ahliyah is limited to a very small amount. Taking a look at Ottoman applications of these issues, such as the Majallah and Huqûq-ı Aile Qararnâmesi, will help to shed light on the issues presented in the subject.

Keywords: Child, *Ahliyah* (license), Criminal Responsibility, Criminal Liability, Appeal, Islamic Law, Ottoman.

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. İletişim: muratsimsek@comu.edu.tr, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale.

Atf©: Şimşek, M. (2012). İslâm hukuku ve pozitif hukuk açısından çocukta ceza ehliyeti. *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 139-164.

Giriş

İslâm, öncelikle insanın yaşama hakkını kutsal saymış, bununla beraber mülkiyet, özel hayatın dokunulmazlığı gibi birçok hakkı da korunması gereken değerler olarak belirlemiştir. İslâm hukuk literatüründe bu, İslâm'ın korunmasını ilke olarak belirlediği vazgeçilmez beş hak (*zarûriyyâtı hamse*) olarak belirtilmiştir ki bunlar; din, can, akıl, nesil ve malın korunmasını ifade eder. İslâm, bu haklara karşı işlenecek suçlara birtakım cezâ müeyyideler öngörmüştür. İşte bu çerçevede, hakları ihlal eden ile hakkı ihlal edilenin yayını dikkate alan bazı özel hükümler koyulmuştur.

Bu çalışmada, çocukta ceza ehliyetinin başlangıç ve gelişimi üzerinde durulacak, tarihî süreçteki uygulamalara kısa telmihler yapılarak son dönemdeki bazı uygulamalara işaret edilecektir. Ayrıca Türk Ceza Kanunu'ndaki hükümlere de değinilecektir.

Konuyla ilgili literatüre kısaca temas etmek gerekirse, çocukta ceza ehliyeti konusuyla doğrudan ilgili şamil bir kaynak ve araştırmaya tarafımızdan rastlanılamamıştır. Ancak, konu, öncelikle fıkıh usulü literatüründe hüküm bahsinin alt bölümü olan ehliyet bahislerinde, fûru fıkıh literatüründe ise borçlar hukuku alanındaki hacir, me'zûn vb. konularla nikah-talak, hidâne ve nesep gibi aile hukuku konularında, bir de ceza hukukuyla ilgili bölümlerde dağınık ve sınırlı olarak yer almaktadır. Muasır dönemdeki müstakil bazı çalışmalarda ise doğrudan bu meseleyi ele almamakla birlikte ehliyet, ceza ve suçlar üzerine yapılan araştırmalarda, özetle çocuk ve çocuğun ceza ehliyeti meselesine yer verildiği görülmektedir.

Bütün bunlarla birlikte İslâm hukuk tarihî içerisinde doğrudan çocuk ile ilgili hükümleri içermekle beraber az da olsa cezâ ehliyet konusuna değinen bir çalışma olan, Mecdüddîn Üsrûşenî'nin (ö. 632/1235) *Câmi'u ahkâmî's-sığâr* (I-II, Kahire, ts.) adlı eseri zikre değerlidir. Günümüzde konuyla doğrudan ilgili olarak yapılmış en önemli çalışma, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Eylem Ümit tarafından hazırlanan "Kentte Suça Karışmış Çocuklarda Toplumsal Ortam ve Ceza Ehliyeti Araştırmaları" adlı doktora çalışmasıdır. Çalışma, hukuk tarihî açısından çocuğun ceza ehliyeti ile ilgili yaklaşımlar ve gerekçeleri üzerinde yeterli sayılabilecek miktarda durmaktadır. Konuyla doğrudan ilgili bir diğer çalışma, Naci Şensoy tarafından kaleme alınan "Eski Devirlerde ve İslâm'da Yaşın Cezâ Mesuliyet Üzerindeki Tesiri" adlı makaledir. Konuyla doğrudan ilgili en yeni çalışma ise Mücahit Çolak tarafından kendisine ait doktora çalışmasından istifadeyle hazırlanmış bulunan "İslâm Hukuku'nda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü" adlı makaledir. Ayrıca çocukta ceza ehliyeti konusuna dolaylı olarak değinen bazı araştırmalar da mevcuttur. Yine Mücahit Çolak'ın hazırlamış olduğu "İslâm Hukuku'nda Ceza Ehliyetini Etkileyen Durumlar" adlı doktora çalışması ile Talip Atmaca tarafından hazırlanan "İslâm Hukuku'nda Ceza Ehliyeti" adlı doktora tezi, ilgili bölümlerinde çocukta ceza ehliyeti konularına değinmektedirler. Ayrıca Ümit Karslı tarafından hazırlanan "Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi" adlı

yüksek lisans tezi konuyla dolaylı olarak ilgili bir çalışma olarak zikredilebilir. Muasır dönemde Arap âleminde konuyla dolaylı yönden ilgili birkaç çalışmadan bahsetmek gerekirse, bunlar arasında Kubeysî'nin, *es-Sağîr beyne ehliyyeti'l-vucûb ve ehliyyeti'l-edâ* adlı araştırmasıyla, Hüseyin Tevfik Rıza'nın, *Ehliyyetü'l-'ukûbe fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l- mukâran* adlı eseri ve Cebûrî'nin, *Avâridü'l-ehliyye 'inde'l-usûliyyîn* adlı çalışmasını saymak mümkündür.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere çocuğun ceza ehliyeti ile ilgili doğrudan araştırma sayısı gayet sınırlıdır. Dolayısıyla bu çalışmada amaç, konunun doğrudan araştırılmasının gereğine işaret ederek meselenin önemine dikkat çekmek ve de konuyla doğrudan ilgili bölümler üzerinde durmaktır.

Hukukta Çocuk (Küçük) Terimi

Çocukluk, ilk bebeklikten on sekiz yaşına kadar geniş bir dönemi kapsar ve bu uzun süre çeşitli ihtiyaçları, yetenekleri ve potansiyelleri içerir (Franklin, 1993, s. 22). Çocuk kavramı, her hukuk dalında içerik bakımından farklı değerlendirilmektedir. Gerek fail, gerekse suçun mağduru olma yönünden çocuk, Türk Ceza Kanunu'nda (TCK) şu şekilde tanımlanmıştır: “Çocuk deyiminden; henüz on sekiz yaşını doldurmamış kişi” (md. 6.-(1)... (b)) anlaşılır. Bu tanıma göre bir suçun sanığı ya da mağduru 18 yaşını fiilen doldurmuş yani 19 yaşından gün almamış ise çocuk olarak değerlendirilmektedir (Şafak, 2005, s. 326). Uluslararası bildiri ve sözleşmeler arasında Pekin kurallarındaki çocuk tanımı, cezaî ehliyeti esas alarak yapılmış bir tanım olarak göze çarpmaktadır. Buna göre: “İşledikleri suçlar açısından, kendi hukuk sistemlerine göre yetişkinlerden farklı bir tarzda muameleye tabi tutulan kimseye çocuk veya genç denir” (Okumuş, 2005, s. 402).

Çocukluğun sona eriş yaşı ülkelere göre değişiklik göstermektedir. Bazı ülkelerde 15, bazılarında ise 18 ya da 21 olarak belirlenmiştir. Kanunun çocuk için maksimum ve minimum bir yaş hududu tayin etmesi, çocuğa uygulanacak ceza ve tedbirlerin yerine getirilmesi için belirlenmesi, zorunlu bir kriterdir (Yelesdağ, 2006, s. 4). Bu farklılıkların birçok sebebi bulunmalıdır. Toplumların tarihî tecrübeleri, sosyal yapıları, aile ve çocuk algıları, kabul ettikleri hukuk sisteminden kaynaklanan tercihler, dinî bazı mülahazalar ve çağdaş birtakım tecrübeler bunda etkili olmuş olabilir.

Dünyanın çeşitli ülkelerinde sorumsuzluk çağının sınırı iki ayrı esasa göre düzenlenmiştir: Birinci yaklaşımda sorumsuzluk çağının kesin bir şekilde kanunda belirtilmesi ön görülmüştür. Mesela Fransa'da 18, İsviçre, İtalya ve Almanya'da 14, Bulgaristan'da 13, İspanya'da 16, Danimarka ve Finlandiya'da 16 yaş olarak kabul edilmiştir. İkincisi ise sorumsuzluk çağının sınırını belirleme yetkisini hâkime vermeyi ön gören yaklaşımdır. Bu sistem, cezaî rüşet yaşını doldurduğu halde tam olgunlaşmamış gençlerin durumunu gözetmeye yönelik çabayı göstermektedir. (Dönmezer-Erman, 1999, s. II, 729).

İslâm Hukuku'nda doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden döneme çocukluk, bu dönemi yaşayan kimseye ise çocuk denir (Ali Haydar, 1330, s. III, 9; Aydın, 1993, s. VIII, 361). İslâm Hukuku'nun kanunlaştırılmış bir metni olan *Mecelle*'de çocukluk dönemi, iki ana bölüme ayrılarak şöyle tanımlanmıştır: "Sagîr-i gayr-i mümeyyiz: Bey' ve şîrâyı fehm etmeyen, yani mülkiyet-i bey'in sâlib ve şîrânın câlib olduğunu bilmeyen ve onda beş aldanmak gibi, gabn-i fâhiş olduğu zâhir olan bir gabni, gabn-i yesîrden temyiz ve tefrik eylemeyen çocuk olup, bunları temyiz eden çocuğa, sagîr-i mümeyyiz denilir." (Mecelle, md. 943). İslâm hukuku birçok konuda tam ehliyetli sayılmak için bülûğ çağına erişmiş olmayı, bir diğer ifadeyle cinsel açıdan gelişmiş olmayı yeterli saymış ise de her bünye ve yaşın biyolojik gelişme hızı aynı olmayıp biyolojik gelişmeyi açık ve kabul edilebilir bir dış gelişmeye bağlama zarureti ortaya çıkmıştır. Cinsel gelişimin yanı sıra İslâm Hukuku'nda belli bir fikrî olgunluk seviyesine erişmiş olmanın arandığı durumlar da söz konusudur (Erbay, 1998, s. 4-5). Özellikle temyiz ve rüşt ile ilgili ayırım noktaları, bunu göstermektedir.

Hukukî anlamda şahsiyetin ilk dönemlerini ifade eden küçüklük (çocukluk) dönemi, doğal olarak şahsiyetle birlikte başlar. İslâm Hukuku'nda ise şahsiyet, sağ doğmak şartıyla ceninin ana rahmine düşmesiyle başlamaktadır. (Erbay, 1998, s. 5; Medkûr, 1969, s. 127-128). Türk Medenî Kanunu'na (TMK) göre de şahsiyet (kişilik), çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlar ve ölümle sona erer. Çocuk, sağ doğmak koşuluyla, ana rahmine düştüğü andan itibaren bir kısım haklara ehil hale gelir (md. 28). Dolayısıyla TMK'daki hükmün, İslâm Hukuku'yla bir paralellik arz ettiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir ayetten anlaşıldığına göre, kişinin bazı mâlî tasarruflarına engel teşkil eden küçüklüğün, cinsel ergenlik çağına ulaşmayla yani ayette geçen ifadesiyle evlilik çağına erişmeyle sona ereceği ifade edilmektedir. İlgili ayet, şu şekildedir: "*Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma (rüşt) görürseniz hemen mallarını kendilerine verin*" (Nisa 4/6). Ayette, her ne kadar çocuğun mâlî tasarrufa ehil olabilmesi için ayrıca rüşt sahibi (reşit) olmasının şart koşulduğu görülmüyorsa da cinsel olgunlaşmanın da bu konuda önemli bir ölçü olduğu zikredilmektedir.

İslâm hukuk doktrininde cinsel olgunluğun alameti olarak cinsiyeti erkek olan küçükler için *ihtilam* ve *ihbâl* (gebe bırakabilme), cinsiyeti kız olan küçükler bakımından ise *hayız* (âdet görme) ve *habl* (gebe kalabilme) kriter olarak benimsenmiştir. Nitekim *Mecelle* de bu anlayışı koruyarak kanunlaştırmıştır. (Hadd-i bülûğ, ihtilâm ve ihbâl yani gebe eylemek ve hayız ve habl yani gebe olmak ile sabit olur, md. 985). Ancak, ölçü alınan bu alametlerin cinsiyete, bölgelere, iklimlere ve yetiştirme şartlarına göre değişiklik arz ettiği görülmüş, bu sebeple de bülûğ için asgarî ve azami yaş hadleri belirleme yoluna gidilmiştir (Erbay, 1998, s. 6-7; İbnü'l-Kayyim, 1983, s. 232-233). Nitekim bu husus, Osmanlı dönemi kanunlarına da yansımıştır. Mesela *Mecelle*, "*Sinn-i bulûğun (bülûğ yaşının) mebdei erkekte tam 12, kızda 9 yaştır.*" (md. 986) derken yine 1917 Osmanlı

Hukuk-ı Aile Kararnamesi, "12 yaşını itmam etmemiş (tamamlamış) olan sağır (küçük) ile 9 yaşını itmam etmemiş olan sağire (küçük kız), hiç kimse tarafından tezvic edilemez (evlendirilemez)" (md. 7) derken asgarî bülûğ yaşına işaret etmiştir.

Bülûğ yaşının üst sınırı konusunda ise doktrinde bir görüş birliği olmadığı görülmektedir. Çoğunluğun benimsediği görüşe göre, kız ve erkekler için bülûğ yaşının üst sınırı, 15 yaşın bitimidir. Nitekim Mecelle, "*Sinn-i bulûğun mebdai erkekde tam on iki ve kızdada tam dokuz; müntehası ikisinde dahi 15 yaştır.*" (md. 986) diyerek çoğunluğun görüşünü esas almıştır. Ancak Ebû Hanîfe (ö. 150/767), bülûğun üst sınırını kızlarda 17, erkeklerde 18 yaşın bitimi olarak kabul etmiştir. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi* de Ebû Hanîfe'nin görüşü doğrultusunda düzenlenmiş ve orada "*Ehliyet-i nikâhi haiz olmak için hâtıbın (evlenecek erkek) 18 ve mahtûbenin (evlenecek kız) 17 yaşını itmam etmiş olmaları şarttır.*" (md. 4) denmiştir (Dağcı, 1996, s. 96; Erbay, 1998, s. 6-7; İbnü'l-Kayyim, 1983, s. 232-233; Üsrüşenî, I, 177-178).

Tarihî Süreçte Çocukta Ceza Ehliyeti

Çocukluğun yetişkinlikten ayrı bir kategori olarak tanındığı Roma İmparatorluğu'nun ilk büyük kanunlaştırma hareketi olan 12 Levha Kanunları'na kadarki eski Hint, Çin, Mısır, Babil, Etiler gibi uygarlıklarda, çocuk ve suç konusunda yasal düzenlemelerin varlığıyla ilgili bir malumat günümüze ulaşmamıştır. 12 Levha Kanunları'nda ise cezâî sorumluluk, ergenler ve ergen olmayanlar olarak ayrılmaktadır. Babanın, evladın işlediği haksız fiilden dolayı sorumlu tutulduğu ve bu fiilin yaptırımı olarak zararı tazmin etmek, haksız fiil işleyen evladı karşı tarafa vermek, eve hapsedmek, öldürmek gibi yetkilerle donatıldığı bilinmektedir. Kilise'ye itaat düşüncesinin gölgesinde şekillenen Orta Çağ'da çocuk üzerindeki mutlak baba otoritesine eklenen dinsel otorite ve skolastik düşüncedeki çocuğu ilk günahın sonucu gören gelenek, çocuk ve suça ilişkin hukukî düzenlemeleri de etkilemiştir. Artık sadece babaya değil Kilise'ye de tanınan bu yetki, çocuğun cezâî sorumluluk yaşının yediye kadar inmesine neden olmuştur (Centel-Zafer-Çakmut, 2005, s. 361-362; Çeker, 1990, s. 17-19; Ümit, 2006, s. 6-7, 11; Şensoy, 1947, s. 515).

Suç işlemiş çocuğun durumuna ait toplumsal algı, aslında toplumsal tarihin aşamalarına göre değişen çocuk - iktidar ve suç paradigmasına bağlı olarak değişmektedir. Bu aşamalardan ilki, babanın çocuk üzerindeki mutlak otoritesinin kabul edildiği Antik Yunan ve Roma uygarlıklarının hüküm sürdüğü dönem; ikincisi dinsel iktidarın babanın çocuk üzerindeki iktidarına eklendiği Orta Çağ dönemi; üçüncüsü de modern devlet aygıtının ortaya çıkmasıyla başlayan dönem olarak irdelenebilir (Ümit, 2006, s. 7).

Cezâî sorumluluğun tespitinde ergen olma kriterinin esas alınması, tarihî süreçte çocukların cinsiyetine göre bir ayırımı da beraberinde getirmiştir. Kız çocuklarının daha erken ergen olması gerekçesiyle uygulamada kızların 12, erkeklerin ise 14 yaşında

ergen olduklarının kabul edildiği görülür. Roma Hukuku'nun Klasik Hukuk diye adlandırılan döneminde ise çocuğun konuşabileceği zamana kadar süregelen yaşlarının kesin sorumsuzluk devresi olarak kabul edildiği, ergenliğe yakın olanların cezasında acıma ve şefkatten kaynaklanan ceza indirimine gidildiği, yine bu konudaki kaynaklardan öğrenilebilmektedir (Ümit, 2006, s. 10).

Tarihî süreçte İslâm dünyasındaki düzenlemelere bakıldığında, cezâî ehliyet yaşının ergen olmaya bağlı olarak belirlendiği, kızlara ve erkeklere göre değişen 9- 15- 17 ve 18 yaşlarının farklı İslâm düşünürlerince savunulduğu ve hukukî uygulamayı belirli dönemlerde bu tartışmaların etkilediği görülür. İslâm Hukuku'nda Kilise hukukundan farklı olarak, yaş küçüklüğü bir tür akıl hastalığı olarak değil, ergenliğin, kişisel olgunlaşma için varlığı gereken sebeplerin oluşma anı olarak kabul edildiği için ceza ehliyetine sınır olarak seçildiği görülür (Şensoy, 1947, s. 517; Ümit, 2006, s. 13).

İslâm Hukuku'na göre, ceza ehliyetine sahip olabilmek için kişinin temyiz gücü yanında ergenlik çağına da gelmiş bulunması şart koşulmuştur. Yapmış olduğu davranışın hukukî sonucunu kavrayabilmesi için kişinin en azından temyiz gücüne sahip olması zorunludur. Ancak yedi yaşından itibaren başlayan temyiz gücü, kişinin gerçekleştirdiği davranışların tüm hukukî sonuçlarını kavrayabilmesi için yeterli değildir. Bu sebeple iyi ve kötüyü ayırt edici bu kavrayışın iyice yerleşmesi de şart koşulmuştur. Dolayısıyla İslâm Hukuku'na göre temyiz gücüne sahip ve ergenlik çağına gelmiş çocukların cezâî ehliyetleri vardır. Ancak, gayr-ı mümeyyiz çocuğun ceza ehliyeti yoktur. Mümeyyiz çocuğun ise Allah haklarına yönelik suçlar (had) ve kısas için ceza ehliyeti bulunmamasıyla birlikte ta'zîri gerektiren suçlarda sınırlı bir ceza ehliyeti bulunmaktadır (Aydın, 2009, s. 172-173). Mesela kasten adam öldüren mümeyyiz çocuğa, hapis veya ıslah evine konulma yaptırımları uygulanabilir (Avcı, 2004, s. 40).

Çağdaşları olan Batılı hukukçulardan farklı olarak İslâm hukukçuları, küçüklerin arasında mümeyyiz - gayri mümeyyiz ayırımı yaparak, iyiyi - kötüyü ayırt edebilen küçükler için yetişkinlere öngörülen ağır cezaların (*had*) yerine azarlama, öğüt verme, sopa, teşhir gibi cezalardan (*ta'zîr*) birinin seçimini ve şiddetini hâkimin takdirine bırakarak uygulanmasını öngörmüşlerdir. İslâm Hukuku'nun cezâî sorumluluğu ergen olma esasına göre belirleme ilkesi, 1858 tarihli Ceza Kanunu'na kadar Osmanlı toplumunda benimsenmişti. Bu kanun, 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan ilhamla, hatta büyük ölçüde bu kanunun tercümesi olarak hazırlanmıştır (Atılğan, 2009, s. 13; Ümit, 2006, s. 13-14).

1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu *Klasik Kuram*'ın etkisiyle çocuklarda ceza sorumluluğunu her olayda "*temyiz kudretinin*" bulunup bulunmamasına bağlamıştır. Çocukların mutlak sorumsuz olarak kabul edildiği bir yaş sınırına yer vermeyen kanun, 16 yaşını doldurmuyup da suç işlediği sabit olan çocukların, her olayda *temyiz kudreti* hâkim tarafından araştırılarak, bulunmadığı takdirde beraat ettirilmesini, şartlara göre ıslah tedbirine hükmedilmesini düzenlemiştir. 16 yaşını doldurmuyan failin *temyiz kudre-*

tini haiz olduğuna hükmeden mahkemenin, cezadan indirim yoluna gitmesi de bu kanunda öngörülmüştür. Çocukların cezalandırılabilmesini *temyiz kudretine* bağlayan bu kanun, *temyiz kudretinin* tanımını yapmamıştır. Kavramın tanımını, 1274 (1858) tarihli Osmanlı Ceza Kanunu yapmıştır. Şöyle ki *temyiz kudretini*, “*fiil ve amelinin neticesi bir cürüm olacağını fark ve temyiz*” edebilmek olarak tanımlayarak, fiilin suç olduğunu bilmeyi esas kriter olarak almıştır. Osmanlı Kanunnameleri’nde 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu’ndan etkilenecek hazırlanan 1858 (1274) Ceza Kânunnâme-i Hümayun’una kadar, İslâm Hukuku’nun ergen olmayan çocuğun kesinlikle ceza sorumluluğunun bulunmadığı ilkesi kabul edilirken bu kanunla beraber ergen olma, sorumluluğun tek belirleyicisi olmaktan çıkarılmış ve çocuğun *temyiz kudreti* yoksa anne babaya teslimi, *temyiz kudreti* varsa verilecek cezada indirimle gidilmesi düzenlenmiştir. Kanunnamelerle düzenlenen durum bu olsa da, Osmanlı’nın hüküm sürdüğü topraklarda *Kadı*’ya yörenin örf âdetini anlaşmazlıkların çözümünde kullanmak için tanınan takdir yetkisi, her bölgede değişik uygulamalarla karşılaşılmasına neden olabiliyordu. Nitekim Ömer Lütfü Barkan, böyle mahallî bir düzenlemeyi aktarmaktadır: *Kanunname-i Kazai Bozok*’un “Ahkam-ı Kuttâuttarîk ve Sürrâk” başlıklı faslının 40. maddesine göre “*bu nevi fiilleri işleyen oğlancıklar baliğ olmadık olsa, yani 10 yaşından aşağı olsa cürüm alınmaya, lakin tahfif idüp ta’zir ideler yani dövülüp incideler.*” (Atılğan, 2009, s. 13; Ümit, 2006, s. 13-14; s. 23-24). Osmanlı uygulamasında Fatih Kânunnâmesi, Kanunî Ceza Kânunnâmesi, Sultan İbrahim ve Dördüncü Murat Kânunnâmeleri ve Tanzimat sonrası düzenlenen kanunlarda cezâî mesuliyete müstenit bir esas olarak sadece bülüğün nazar-ı itibara alındığı görülür (Şensoy, 1947, s. 524).

Avrupa’dan farklı toplumsal yapıya sahip olan Osmanlı’da özellikle “bireyciliğin” Avrupa’daki gibi etkili olmadığı sosyal ilişkilerde, çocuğun akrabalar ve komşulardan oluşan cemaat içerisinde büyümeye devam ettiği, ayrıca çocuğu günahkâr sayan dinsel kaynaklı Batı düşüncesinden farklı olarak, Osmanlı’da yine kaynağını dinden alan, çocuğun masumiyet ve saflığın temsilcisi olduğu anlayışının hâkim olduğu görülür. Osmanlı’daki çocuğa bakışın ve çocukluk algısının temel belirleyicisinin, itaati terbiyeden sayan “Osmanlı terbiyesi” anlayışının olduğu söylenebilir. Çocuğun, bu itaat kültürü ve dinsel inançlarla kuşatılan maneviyatın çok güçlü olduğu bir ortamda yaşadığı görülür. Bütün bunların neticesi olarak Osmanlı’ya dair çalışmalarda, çocuk suçluluğundan veya artan bir suç işleme oranından söz eden belgelere henüz rastlanmazken 1826 ile 1881 arasındaki 55 yılda Fransa’da suç işleme oranının üç kat arttığını ve çocukların işlediği suçlardaki artışın ise dört kat olduğunu, 1881’de genel suçluluk içinde % 15 olan çocuk suçluluğunun 1901’de % 17’ye çıktığı görülmektedir (Ümit, 2006, s. 24-25; Atılğan, 2009, s. 13-15). Mesela Osmanlı’da sokak çocukları diye bir sorundan söz edilemeyişi konusunda bk. Işık (2007, s. 33-35).

Yakın tarihte İslâm Hukuku’nun en önemli dönüm noktasını teşkil eden *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*’de çocukla ilgili bölümlere değinmek uygun olur. Her ne kadar bu kanunda çocuğun hukukî statüsü borçlar hukuku bağlamında ele alınmış ise de İslâm

Hukuku'nun, çocuğun hukukî durum ve tasarruflarına bağlanacak hükümler açısından bakış açısını yansıtmaktadır. *Mecelle*, çocukla ilgili hükümlere, hacir, ikrah ve şufa konularını kanunlaştırdığı dokuzuncu bölümde yer vermiştir. Genel itibarıyla borçlar hukukunun bir parçası olarak tasarruftan men' konusu çerçevesinde mesele ele alınmıştır. Çocukla ilgili olarak tasarrufların durumu açısından söylemek gerekirse, sağîr-i gayr-i mümeyyizin sözlü tasarrufları zat ve asıl itibarıyla menolunur. Yani kavli tasarrufları batıldır. Bu durumdaki hacir, kuvvetli hacirdir. Sağîr-i mümeyyizin sözlü tasarrufları ise lüzum ve nefazdan men'dir. Bu, orta dereceli bir hacri ifade eder. Mesela sağîr-i mümeyyizin birine mal satması, buna örnektir (Ali Haydar, 1330, s. III, 3).

Mecelle'de çocuğun durumunu ifade eden en belirgin konulardan biri olan hacir konusunda, çocukluk, yedi hacir sebebinden biri olarak ele alınmıştır. Sığar (çocukluk), ateh ve cünunla birlikte hâkimin kararına gerek kalmaksızın ve marazı mevt ile mukayyet bulunmayan bir şekilde öz itibarıyla mahcur olmayı gerektiren bir sebep olarak görülmüştür (md. 957). Çünkü sığar, gayr-i mümeyyizde aklın bulunmadığına, mümeyyizde ise aklın nâkis olduğuna binaen tasarrufta zarara ihtimallidir. Mümeyyiz için velinin izniyle sırf yararına olanlarla, zarar ve yarar arasında olanları velinin iznine bağlı olarak sahih sayılmıştır (Ali Haydar, 1330, s. III, 24).

Fiilî tasarruflarda hacir cereyan etmez. Nitekim yeni doğan bir çocuk, birinin değerli cam eşyası üzerine yuvarlanarak itlaf etse, çocuğun malından onun tazmin edilmesi gerekir. Bu da göstermektedir ki, çocuk mâlî cezâi yükümlülükle muhataptır. Bu konu, *Mecelle*'de şu şekilde yer alır: "Mevâdd-ı ânifede zikr olunan mahcûrinin bey' ve şîrâ gibi tasarrufât-ı kavliyyeleri muteber olmaz ise de, kendi fiillerinden neşet eden zarar ve ziyânı zâmin olurlar. Meselâ, bir çocuk, gayr-i mümeyyiz olsa bile, birinin malını itlâf ettikde zamân lâzım gelir" (md. 960). Bunun hukuk mantığı açısından izahı şöyle olur: Kavli tasarrufların sonuçları hariçte mevcut olmayıp ancak, hukukun onlara değer/hüküm vermesiyle var kabul edilirler. Mesela bir satım işleminin varlığını reddetmek ve hükümsüz saymak, eşyanın hakikatini reddetmek gibi fena bir şey sayılmaz. Ancak insan davranışlarından neşet eden fiilî tasarrufların sonuçları, hariçte mevcut bulunduğu için onlara itibar etmemek caiz olmaz. Mesela bir çocuğun, diğer bir kimseyi katletmesi veya malını itlaf etmesi durumunda, bunun yok olduğunu iddia etmek ve hariçteki mevcudiyetini kaldırmak mümkün değildir. Yani itlaf edilmiş bir malı, itlaf edilmemiş sayarak mahcur çocuğu tazminden kurtarmak mümkün olmaz. Böyle bir iddia safсата olur. Nitekim bir sabi, birini katlettiği zaman diyet ödemesi gerekir. Bu katli, keen lem yekün saymak maktulün ölmediğini iddia etmek olur ki bu da hakikati inkârdır. Burada kasıt unsuru aramak da doğru olmaz. Çünkü buradaki hukukî gereklilik (*hitâb*), teklifi değil, sebebe bağlı (*vaz'î*) olduğundan mükellef olma şartı aranmaz. Nitekim uyuyan bir kişi, yuvarlanıp diğerinin malını telef ettiğinde, her ne kadar kastı bulunmasa da tazminle sorumlu olmaktadır. (Ali Haydar, 1330, s. III, 4-5, 29-29).

İslâm Hukuku'nda hacir hükmünün meşru kılınmasının temel teorisi, hukuka saygı fikri (*ta'zîm li-emrillah*) yanında Şari'in kullarına şefkat ve merhameti üzerine kurulmuştur. Mesela çocuğa karşı olan şefkat, mahcura raci bir şefkattir. Neticede onun haklarını korumaya yönelik bir tavırdır (Ali Haydar, 1330, s. III, 6). Dolayısıyla çocuk, her ne kadar şahsî itibarıyla cezaya mahal olmasa da mâlî bakımdan sorumluluk sahibi sayılmaktadır.

İslâm Hukuku'nda Mâlî ve Cezâî Ehliyet Bakımından Çocukluk Dönemi

Sözlükte, “yetki, elverişlilik, liyakat, yeterlilik” anlamlarına gelen ehliyet, kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği anlamında bir fıkıh/hukuk terimidir. Ehliyet, kişinin haklardan faydalanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişliliği demektir. İnsan cenin safhasından itibaren aklî ve bedenî gelişim seyrine paralel olarak bu ehliyeti kazanmakta ve rüşt (fikrî olgunluk) ile bunu tamamlamaktadır. İslâm Hukuku'nda insan hayatı, hukukî kişiliğin başlamasından itibaren ehliyet açısından çeşitli dönemlere ayrılmış, her bir dönem için ayrı hükümler belirlenmiş ve farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Bunun sonucu olarak ehliyet, dinî ve hukukî fiil ve işlemin mahiyeti açısından vucûb ve edâ ehliyeti şeklinde; insan hayatı açısından ise cenin, çocukluk, temyiz, bülûğ ve rüşt şeklinde devrelere ayrılmıştır (Bardakoğlu, 1994, s. X, 533-534).

Son devir İslâm hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerka (ö. 1999), ehliyeti, kanun koyucunun (İslâm Hukuku'na göre Şâri') şahısta takdir ettiği ve kişiyi dinî/hukukî hitaba uygun bir mahal kılan vasıf olarak tarif ettikten sonra, ehliyetin yer alan temel özellikleri şu şekilde sıralamaktadır: 1) Ehliyet, kişinin bedenî ve aklî gelişimine göre tedrici bir şekilde tekamül eder. 2) Şahsın gelişim aşamalarına bağlı olarak ehliyetin tayini kanun koyucuya (şâri Allah Teala'ya) aittir. 3) İslâm Hukuku'nda ehliyet, dinî bir hükümdür. Yani fıkıh, ehliyeti dinî hitaba muhatap olma aşamaları açısından incelemekle birlikte şahsa terettüp eden bir takım kanunî hak ve sorumlulukları da dikkate almıştır. 4) İnsanın yükümlülüğü, ehliyeti ile sınırlıdır (Uzunpostalcı, 2006, s. 155-156; Zerkâ, 1998, s. II, 783-784).

Ceza ehliyeti terimi, cezaî sorumluluğa ehil olmayı ve ceza ile yükümlü tutulabilmeyi gösteren bir vasfı ifade etmektedir. Bu, kişiye cezanın terettüp edebilmesi ve infazı için gerekli bir vasıftır. Cezaî hükmün uygulanabilmesi için, teklife muhatap olmak şarttır. Pozitif hukuka göre de ceza ehliyeti, cezayı gerektiren fiili işleyen şahsın cezalandırılabilme yeteneği olarak tanımlanmıştır (Çolak, 2011, s. 108-109; Karslı, 2006, s. 42).

Burada kısaca ehliyet türleri ve insan devreleri hakkında bilgi verildikten sonra, bu konu açısından çocuğun cezâî ehliyet açısından durumu incelenecektir.

Vucûb Ehliyeti

Kişinin haklara sahip olabilme ve borç altına girebilme salahiyeti olarak ifade edilebilen vucûb ehliyeti, “*dinî-hukukî hak ve borçların doğmasına şahsın elverişli olması*” şeklinde tanımlanmıştır. İslâm hukukçularına göre, doğumla tam bir hukukî ve gerçek kişilik başlar ve kişi yaşadığı sürece zimmete (yani borç altına girebilme ve başkasını borçlandırbilmeyi sağlayan hukukî vafsa) ve tam vucûb ehliyetine sahip olur. Nitekim TMK’ya göre de “*Kişilik, çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlar ve ölümle sona erer*” (md. 28). Pozitif hukukta, “*hukukî kişilik*” denen yaşayan her insanın vucûb ehliyetinin bulunduğu kabul edilmesi, hem kişinin haklarını hem de insan olma vasıf ve onurunu koruyucu bir rol üstlenir (Bardakoğlu, 1994, s. X, 534-535, Çeker, 1990, s. 66-67; Uzunpostalcı, 2006, s. 156-165; Zerkâ, 1998, s. II, 784-785).

Çocuk açısından vucûb ehliyeti, doğum öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İslâm Hukuku’nda anne karnındaki çocuğa (cenin) doğum sonrasında müstakil bir kişilik kazanacak olması göz önünde bulundurularak, teşekkül anından itibaren eksik bir kişilik ve vucûb ehliyeti (*nâkıs vucûb ehliyeti*) tanınmıştır (Medkûr, 1969, s. 273-277). Nitekim TMK’da da “*çocuk hak ehliyetini, sağ doğmak koşuluyla, ana rahmine düştüğü andan başlayarak elde eder*” (md. 28) şeklinde bu husus ifade edilmiştir. Ancak, bu sadece doğuma kadar beklendiğinde zayı olabilecek lehindeki bazı hakların saklı tutulmasından ibarettir. Klasik fıkıh literatüründe, cenin için sağ olarak doğduğunda kendiliğinden sahip olacağı miras, vasiyet, vakıf ve nesep şeklinde dört haktan söz edilmektedir. Ceninin bunlardan faydalanabilmesi, bu hakların doğması için ilgili tarafın kabulünün gerekmediği gerekçesine dayandırılmıştır. Çoğunluk fukahaya göre, bir kanunî temsilcinin cenin adına işlem yapmaya ehil olmadığı ileri sürülürken Mâlikî mezhebine göre bir temsilcinin cenin adına hibe kabul edebileceği, Ahmed b. Hanbel’e göre ise cenine bir malın intikali doğum öncesinde işlerlik kazandığı için mesela gerekli şartlar oluştuğu takdirde ceninin yakınlarına bu maldan nafaka ödenmesi gerektiği anlaşılmaktadır (bk. Medkûr, 1969, s. 287-299; Bardakoğlu, 1994, s. X, 534-535).

Kişi, ehliyetinin özünü ve vazgeçilmez alt sınırını ifade eden vucûb ehliyeti, doğumla tam hale gelmektedir. Bu ehliyet devresinde sayılan sınıflar arasında, temyiz çağına ulaşmamış (gayr-i mümeyyiz) küçükler, deliler ve bunaklar yer alır. Literatürde bu konu, çocuk üzerinden izah edilmektedir. Dün ile bugünü, kâr ile zararı ayırt edecek derecede akli ve bedenî olgunluğa henüz ulaşmamış bulunan gayr-i mümeyyiz çocuk, vucûb ehliyetine sahip olmasının doğal sonucu olarak, bir takım mâlî haklardan faydalanmaya ve mâlî borçlar altına girmeye tam ehil sayılır. Dolayısıyla da satım, kira, miras, vasiyet, hibe gibi akit ve hukukî işlemler sonucu kendisine intikal eden her türlü hakkı kazanabileceği gibi, kendisi adına yapılan hukukî işlemlerden doğan borçlara, akrabalık nafakası, haksız fiilden doğan tazmin, *öşür* gibi kamu düzenini ve sosyal yardımlaşmayı gerçekleştirmeye yönelik mâlî borçlara muhatap olur. Ayrıca nesep, hidâne (bakım ve himaye), vakıftan faydalanma, uğradığı zararı tazmin ettirme ve yakınlarından nafaka alma gibi

hakları da elde eder. Ancak, bütün bu işlemlerin, kanunî temsilcisi tarafından yapılabileceği açıktır. Ayrıca yukarıda sayılan bir takım borçlara ehil sayılması, üçüncü şahısların haklarını ve kamu düzenini koruma ihtiyacına binaen ve sınırlı bir çerçevede müsaade edilmiş bir durum olarak görülmelidir (Bardakoğlu, 1994, s. X, 534-535, Çeker, 1990, s. 66-67; Uzunpostalcı, 2006, s. 156-165). Temyiz çağına ulaşmamış çocuğun, cezâi ehliyeti bulunmamaktadır. Dolayısıyla doğrudan şahsına yönelik suç ve ceza sorumluluğundan beridir. Ancak, vucûb ehliyetinin varlığı, mağdurun hakkının korunması amacıyla, haksız fiilden doğan mâlî borçların tazmininde yeterli görülmüştür.

Eda Ehliyeti

Vucûb ehliyetinin daha kapsamlı hale gelmiş ikinci safhası sayılabilecek olan eda ehliyeti, kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişliliği olarak tanımlanır. Şâri' veya hukuk düzeni, aklî ve bedenî gelişimine paralel olarak kişiye giderek hakları bizzat kullanma yahut bizzat kendi işlemiyle borç altına girebilme yönünde ilave haklar tanır. Eda ehliyeti akıl ve temyiz gücüne dayanır ve çocuğun iyiyi kötünden, faydalıyı zararlıdan ana hatlarıyla ayırabilmesi demek olan temyizle başlar. Temyiz öncesi dönemde bulunmayan eda ehliyeti, çocukta temyiz, bülûğ ve rüşt şeklinde ifade edilen üç kademedede gerçekleşir. Kârî zarardan ayırabilecek yaşa ulaşmış bulunan mümeyyiz çocukta, aklî gelişimini henüz tamamlamadığı için eksik (nâkis) eda ehliyeti bulunur. İslâm Hukuku'nda objektif bir ölçü getirmek amacıyla, çocuğun yedi yaşında temyiz gücü kazandığı görüşü hâkimdir (Bardakoğlu, 1994, X, 534-535; Çeker, 1990, s. 66-67; Uzunpostalcı, 2006, s. 156-165; Zerkâ, 1998, II, 784-785).

İslâm hukuk ilminde mümeyyiz çocuğun eda ehliyeti, dinî ve hukukî (medenî) şeklinde iki kısımda incelenir. Dinî eda ehliyeti, çocuğun yapmış olduğu ibadetlerin geçerliliği açısından ele alınır. Hanefî mezhebine göre, mümeyyiz çocuğun hukukî işlem yapabilme yetkisini ifade eden hukukî (medenî) eda ehliyetine dayalı olarak gerçekleştirdiği mâlî işlemler, sırf faydasına ve mal varlığının artışına yol açanlar geçerli; hem kâr hem zarar yönü bulunan ivazlı akitler, ancak, kanunî temsilcisinin izin veya onayı ile geçerli; sırf zararına ve mal varlığının azalmasına sebep olan işlemler ise kendisi veya kanunî temsilcisinin onay hakkı bulunmadığı için geçersizdir. Mâlikiler de yaklaşık olarak Hanefîlerle aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Şafii ve Zahirilere göre ise bazı istisnai durumlar haricinde kural olarak bülûğ öncesi çocuğun hukukî işlem yapmaya ehliyeti bulunmamaktadır. Hanbeliler ise sırf menfaatine olan durumlarda da veli iznini şart koşmakta, kâr ve zarar yönü bulunan işlemlerde veli onayını yeterli görmemekle birlikte, aleyhine bir işlem olduğu halde boşama ve bu konuda vekâlet vermesini caiz görmekte idirler (Bardakoğlu, 1994, s. X, 535).

Çocuğun tam eda ehliyetini bülûğ ile mi yoksa rüşt ile mi elde edeceği tartışmalı olmakla birlikte, çoğunluk İslâm hukukçuları, mâlî yönü bulunan hukukî işlemlerde tam eda ehliyetinin aklî olgunluğu gösteren rüşt ile kazanılacağı görüşündedirler. Tam eda

ehliyetine sahip olan kişi, artık cezâî sorumluluklar dâhil bütün tasarruflara ehil hale gelmiş bulunmaktadır. Tam eda ehliyeti için tabii bülüğün esas alınmayıp belli bir yaş sınırlaması getirildiği, birçok kanunlaştırmada görülmektedir. Nitekim Tanzimat'tan sonra hazırlanan *Emvâl-i Eytâm Nizamnamesi* yetimlerin rüşt yaşı olarak yirmi yaşı belirlemiştir; ancak, bu yaşa ulaştığında mallarının teslim edileceği esasını getirmiştir. Yukarıda değinildiği üzere *Mecelle*'de bülüğ yaşının sonu konusunda on beş yaş ölçü alınmışken (md. 986), 1917 tarihli *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nde evlenme ehliyeti için Ebû Hanîfe'nin görüşüne uyularak erkeklerin on sekiz, kızların on yedi yaşını bitirmiş olmaları şartı getirilmiştir (md. 4). Kararnamede, bu yaşa ulaşmamış kızlar için velisinin izni aranmış (md. 6), kızların dokuz, erkeklerin ise on iki yaşından önce evlendirilemeyeceği hükme bağlanarak (md. 7) evlenme ehliyeti için alt sınır getirilmiştir (Bardakoğlu, 1994, s. X, 538; Bu kararların esbâb-ı mucibe lâhikası için bk. Çeker, 1999, s. 78-79).

Küçük çocukta olduğu gibi mümeyyiz çocukta da haksız fiillerinden dolayı tazmin sorumluluğu vardır. Çünkü haksız fiillerde, kusur sorumluluğu aranmamaktadır. Dolayısıyla burada failin kasıt veya kusurunun bulunması değil, vucûb ehliyetine sahip olması esastır. Nitekim *Mecelle*'de "*Mübaşir müteammid (kasıtlı) olmasa da zâmin (tazminle sorumlu) olur*" (md. 92) denmiştir. Eda ehliyetinde ise failin, dinen ve hukuken geçerli bir kasıt ve iradesinin bulunması gerekir. Neticede suç unsurunun oluşması ve cezâî sorumluluğunun gerçekleşmesi, tam eda ehliyetinin varlığına bağlıdır (Bardakoğlu, 1994, s. X, 538). Yukarıda geçen yaş sınırındaki ihtilafla birlikte, rüşt çağına ulaşan kişinin, tam eda ehliyeti bulunduğu için tam ceza ehliyeti de var sayılır ve işlediği tüm fiillerden tamamen sorumludur. Her ne kadar ceza ehliyetine sahip olabilmek için reşit olmak şart değilse de reşit kişi, zaten eda ehliyetine sahip bulunduğu için çocukluktan çıkmış, tam ve yetişkin bir birey haline gelmiş bulunmaktadır.

İslâm hukukçuları, bir fiilin suç olarak değerlendirilebilmesi ve failine cezâî müeyyide uygulanabilmesi için bu fiili işleyen, âkil ve baliğ olmasını şart koşmuşlardır. Bu açıdan onlar, ceza ehliyetini suçun oluşmasında manevi unsur olarak değerlendirmiş olmaktadır. (Dağcı, 1996, s. 20). Nitekim âkil olmayan çocuklar ve akıl hastaları ya da âkil olup henüz bülüğe ermemiş çocuklar, ağır cezayı (had ve kısas) gerektirecek suç işleseler, kendilerine ilgili cezalar uygulanmaz. Çocuğun bedenî cezalara ehil olmadığı, şu hadis-i şeriflere dayanmaktadır: "*Çocuk on beş yaşını tamamladığı zaman kendisine ağır cezalar (hadler) uygulanır*" (Beyhaki, Sünen, s. VI, 57). "*Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyan kimseden, bülüğe erinceye kadar çocuktan, akli dengesine kavuşuncaya kadar akıl hastasından*" (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17). Çocukların işledikleri suçlardaki kasıtları muteber olmadığı için *hata* olarak kabul edilir. Bu sebeple, mesela murisini öldüren çocuk mirastan mahrum olmaz (Çeker, 1990, s. 209-210; Üsrüşeni, s. I, 193-198). Nitekim Osmanlı döneminde ait bir fetvayı örnek vermek gerekirse, Ali Efendi'nin Fetâvâ'sında (s. 171) hırsızlık haddinin çocuğa uygulanmayacağını gösteren bir ibare, şu şekilde yer alır: "*Zeyd-i sağır, menzilinde olan mekân-ı muhrezinden kıymet-*

leri nisâb-ı serikaya bâliğ şu kadar eşyasını hufyeten ahz eylese şer'an kat-ı yed lazım olur mu? el-Cevap: olmaz.” (Avcı, 2004, s. 241).

Takdiri hâkimin yetkisine bırakılmış olan cezalara (*ta'zir*) ehil olmak için ise âkil olmak yeterli görülmüştür. Ancak, ta'zir cezaları, işledikleri fiiller gerçek anlamda suç sayılmayacağı için, mecazen suç addedilerek, çocuğun tedip ve terbiyesi kastıyla uygulanır. Yani bu, çocuğu kötü fiilden alıkoyucu zecrî bir tedbir olup buna günümüz ceza hukukunda “tedbir sorumluluğu” denir. Günümüz ceza hukukunda, “güvenlik tedbiri” ifadesi kullanılmaktadır (TCK, md. 56-58). Dolayısıyla âkil çocukta, ceza sorumluluk ehliyeti değil de zecrî tedbir ehliyeti bulunmaktadır. Ancak, bu zecrî tedbirler, âkil olmayan çocuklara uygulanmamaktadır (Çeker, 1990, s. 210-211).

Çocuğun devreleri açısından meseleye bakıldığında, gayr-i mümeyyiz küçüğün hiçbir cezâî sorumluluğu olmadığı görülür. Ancak, buna mukabil mümeyyiz küçüklere tedip mahiyetinde ta'zir tatbik edilmesi, onları gayr-i mümeyyizlerden ayırmaktadır (Erbay, 1998, s. 80-81). Çocuğun cezâî sorumluluğunun olmaması, mâlî sorumluluğunu engellemektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, üçüncü şahısların ve mağdurların haklarının korunması amacıyla çocuğun, başkasının malına vermiş olduğu zarardan dolayı tazmin sorumluluğu var kabul edilir. Nitekim küçüklük ve kısıtlılık, mâlî sorumluluğa engel değildir. Mecelle'de bu husus, şu şekilde ifade edilmiştir: “*Bir sabî, diğerin malını itlaf etse kendi malından zaman (tazmin) lazım gelir; malı yoksa hal-i yüsrüne (malı bulunacağı zenginlik zamanına) intizar olunur (beklenir); velisine tazmin ettirilmez*” (md. 916) (Çeker, 1990, s. 209-214; Üdeh, 1987, I, 602-604). Cezâî sorumlulukta failin kusur derecesinin, yani kasıt, ihmal veya taksirinin, suçu işleme durum ve aletinin farklı sonuçları vardır. Yaş küçüklüğü gibi eda ehliyetine tesir eden haller mâlî sorumluluğu pek etkilemezse de cezâî sorumluluğa değişik derecelerde müessir olur (*Bardakoğlu, 1993, VII, 476*). Hakların heder olmaması için, “şer'î özürlü, dokunulmazlıkları ortadan kaldırmaz.” prensibi gereğince çocuk, medenî yönden sorumlu tutulmakta ve suça öngörülen mâlî cezalar kanunî temsilcilerine tazmin ettirilmiştir. Yani çocukların fiillerindeki kasıt, hükmen taksir kabul edilmektedir (Avcı, 2004, s. 125; Dağcı, 1996, s. 96).

Bu noktada İslâm ülkelerinden bir uygulama örneği olarak Mısır'daki duruma işaret etmek uygun olur. Mısır'da İslâm Hukuku'nun klasik görüşü esas alınarak, küçüklere ilgili olarak 1974 yılında yürürlüğe giren 31 sayılı kanunun 7. Maddesinde, küçüklerin 15 yaşına kadar cezâî ehliyetlerinin olmadığı kabul edilmiştir. Bu dönemde küçüklerin, suç sayılacak bir fiil işlemeleri halinde tedip mahiyetinde kınanacağı, bir aileye, belli bir alanda beceri kazanmasını sağlayacak bir iş merkezine veyahut da eğitim ve gözetimi için özel ya da resmî kuruluşlara yerleştirilebileceği karara bağlanmıştır. Yine aynı kanunun 15. maddesinde ise 15 yaşına girmiş; fakat 18 yaşını henüz doldurmamış olan kişinin nâkis ceza ehliyetine sahip olacağı, bu devrede hâkimin 7. maddede sayılan tedbirlerin yanında ceza uygulama cihetine de gidebileceği, ancak buna lüzum görmemesi halinde tedbir uygulaması ile yetinebileceği kayıt altına alınmıştır (Erbay, 1998, s. 83).

Günümüz Türk Hukukunda Ehliyetin Kısımları

Günümüz pozitif hukuk sisteminde ehliyet bahsi, özel hukukun alt bölümü olan Medenî hukukun altında “kişiler hukuku” kısmında yer almaktadır. Burada kişi, haklara sahip olma ve borçlarla yükümlü olma bakımından incelenmektedir. Ayrıca kamu hukukunun altında yer alan ceza hukuku bölümünde, kişinin cezaya ehil olması bakımından durumu incelenmektedir. Burada ise ceza ehliyeti üzerinde durulmaktadır (Bilge, 2003, s. 114, 148-149).

Hak Ehliyeti (Medenî Haklardan İstifade Ehliyeti)

Hak ehliyeti, hak sahibi olabilme ehliyeti demektir. Bu medenî haklardan istifade ehliyetinde kişi (şahıs) pasif durumda olup herhangi bir fiil ve harekette bulunmadan, kendisinin irade beyanına ihtiyaç duyulmadan bu ehliyete konu olan hakları kendiliğinden kazanır. Ancak, hakkı kazanma, şahsın bütün haklardan istifade etmesi anlamında değil, haklardan istifade etmeye ehil olması anlamındadır. Nitekim bir şeyden istifade etmeye ehil olmak ile ondan fiilen istifade etmek farklı şeylerdir. Mesela bir kimse mal sahibi olmaya ehil olur; ancak fiilen mala sahip olamayabilir. Dolayısıyla herkes medenî haklardan istifade etmeye ehildir ve bu konuda herkes eşittir (Bilge, 2003, s. 114; Uzunpostalcı, 2006, s. 151). Türk Medenî Kanunu’nda (TMK) konuyla ilgili olarak şöyle denmektedir: “Her insanın hak ehliyeti vardır. Buna göre bütün insanlar, hukuk düzeninin sınırları içinde, haklara ve borçlara ehil olmada eşittirler.” (md. 8)

Medenî haklardan istifade etmeye ehil olabilmek için ileride insan olarak sağ doğmak şartıyla anne karnında cenin olmak yeterlidir. Nitekim TMK’da: “Kişilik, çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlar ve ölümle sona erer. Çocuk hak ehliyetini, sağ doğmak koşuluyla, ana rahmine düştüğü andan başlayarak elde eder.” (md. 28) denmektedir.

Fiil Ehliyeti (Medenî Hakları Kullanma Ehliyeti)

Fiil ehliyeti, kişinin fiil ve hareketleriyle, yaptığı işlemlerle hak meydana getirebilmesi, alacaklı veya borçlu durumuna gelebilmesi salahiyeti demektir. Kişinin bu ehliyete sahip olabilmesi için birtakım bedenî ve fitri olgunluğa ulaşması gerekmektedir. Nitekim yeni doğan bir çocuk, medenî haklardan istifade etme ehliyetine sahip olduğu halde gerek bedenî gerek fitri kabiliyeti itibariyle zayıf ve hakları kullanamayacak durumda olduğu için fiil ehliyetine sahip değildir. Medenî hakları kullanma ehliyeti, çocuğun büyümesi ve çeşitli dönemler geçirmesiyle gelişecektir. Medenî kanunda konu ile ilgili olarak şöyle denmektedir: “Fiil ehliyetine sahip olan kimse, kendi fiilleriyle hak edinebilir ve borç altına girebilir (md. 9). Ayırt etme gücüne sahip ve kısıtlı olmayan her ergin kişinin fiil ehliyeti vardır (md. 10). Erginlik onsekiz yaşın doldurulmasıyla başlar (md. 11).”

Medenî hukuka göre, fiil ehliyeti açısından insanları, daha doğrusu insanın geçirdiği devreleri gruplara ayırmak gerekir. Bu grupları ve bunlar içerisinde bulunan insan-

ların salahiyet durumlarını şu şekilde açıklamak mümkündür: (Bilge, 2003, s. 114; Uzunpostalcı, 2006, s. 152-153).

Tam Ehliyetliler

Tam ehliyetli, hukuken bütün haklarını kullanmaya ehil olup kendisinde haklarını kullanmayı sınırlayıcı bir durum bulunmayan kimsedir. Bu kişi, reşit (medenî kanuna göre on sekiz yaşını doldurmuş) ve mümeyyiz olmalı, mahcur (kanunî temsilciye ihtiyaç duyan) olmamalıdır.

Mahdut Ehliyetliler

Kendilerinde ehliyetli olma asıl olduğu halde, kanunun kendilerini korumak maksadıyla bazı hukukî muamelelerde tam ehliyetli görmediği kişilerdir.

Tam Ehliyetsizler (Fiil Ehliyetsizliği)

Bu sınıfta yer alanlar; küçükler, mümeyyiz olmayanlar ve reşit olup da kısıtlı (mahcur) olanlardır. Nitekim bu konu TMK'da şöyle ifade edilmiştir: "*Ayirt etme gücü bulunmayanların, küçüklerin ve kısıtlıların fiil ehliyeti yoktur. Kanunda gösterilen ayırık durumlar saklı kalmak üzere, ayirt etme gücü bulunmayan kimsenin fiilleri hukukî sonu doğurmaz.*" (md. 14-15). Ayirt etme gücü (temyiz) ise medenî kanunda şöyle tarif edilmiştir: "*Yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun olmayan herkes, bu kanuna göre ayirt etme gücüne sahiptir.*" (md. 13).

Mahdut Ehliyetsizler

Çocuklar, reşid olmamış mümeyyizler, mahcur mümeyyizler sırf lehlerine olan haklara ve haksız fiillerinden doğan borçlanmalara ehildirler. Ancak fiil ehliyeti açısından ehliyetsiz olma bunlar için asıldır.

Bu hususlar Medenî Kanunda: "*Ayirt etme gücüne sahip küçükler ve kısıtlılar, yasal temsilcilerinin rızası olmadıkça, kendi işlemleriyle borç altına giremezler. Karşılıksız kazanmada ve kişiye sıkı sıkıya bağlı hakları kullanmada bu rıza gerekli değildir. Ayirt etme gücüne sahip küçükler ve kısıtlılar haksız fiillerinden sorumludurlar.*" (md. 16) şeklinde ifade edilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu haklar kişiye insan olmasının gereği verilmiştir ve hiçbir şekilde bunları reddedemez, devredemez, hukuka ve ahlaka aykırı olarak kullanamaz. Bu husus TMK'da: "*Kimse, hak ve fiil ehliyetlerinden kısmen de olsa vazgeçemez. Kimse özgürlüklerinden vazgeçemez veya onları hukuka ya da ahlâka aykırı olarak sınırlandıramaz.*" (md. 23) şeklinde ifadesini bulmuştur (Tiryakioğlu, 1991, s. 11-13).

Türk Ceza Kanunu'nda çocuk henüz 18 yaşını doldurmamış kişi olarak tanımlanmaktadır. Cezâi ehliyet açısından ise 12 – 15 – 18 yaşlarını doldurup doldurmamış olmalarına göre çocukların durumu değişiklik arz etmektedir. Daha önceleri 11 olan ceza sorumluluğu (hakkında kovuşturma yapılabilmesi) yaşı 2004 yılında 12'ye çıkarılmıştır (Avcı, 2005, s. 369-370).

TCK'da Cezâî Sorumluluk Ehliyeti Bakımından Evreler (md. 31)

0-12 yaş arası tam sorumsuzluk hali

Bu devrede yer alan çocukların herhangi bir cezâî sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu durum TCK'da şöyle ifade edilmektedir: *"Fiili işlediği sırada oniki yaşını doldurmamış olan çocukların ceza sorumluluğu yoktur. Bu kişiler hakkında, ceza kovuşturması yapılamaz; ancak, çocuklara özgü güvenlik tedbirleri uygulanabilir."* [TCK, md. 31 (1)].

13-15 yaş arası tam sorumsuzluk veya sınırlı sorumluluk hali: [md. 31 (2)].

13-15 yaş arası tam sorumsuzluk hali

Fiili işlediği sırada oniki yaşını doldurmuş olup da onbeş yaşını doldurmamış olanların işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayamaması veya davranışlarını yönlendirme yeteneğinin yeterince gelişmemiş olması halinde ceza sorumluluğu yoktur. Ancak, bu kişiler hakkında çocuklara özgü güvenlik tedbirlerine hükmolunur.

13-15 yaş arası sınırlı sorumluluk hali

İşlediği fiili algılama ve bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneğine sahip çocuklar: Bu kişiler hakkında suç, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasını gerektirdiği takdirde on iki yıldan on beş yıla; müebbet hapis cezasını gerektirdiği takdirde dokuz yıldan onbir yıla kadar hapis cezasına hükmolunur. Diğer cezaların yarısı indirilir ve bu halde her fiil için verilecek hapis cezası yedi yıldan fazla olamaz.

16-18 yaş arası sınırlı sorumluluk hali

Fiili işlediği sırada 16-18 yaşları arasında olan kişilerde temyiz yeteneği var kabul edilmektedir. İtiraz durumunda bilirkişi incelemesi isteyebilirler. Bunlar işledikleri suçlardan dolayı sorumludurlar. Ancak bunlara fiilin yaptırımını indirimli uygulanmaktadır.

Önceden kullanılan *"farik ve mümeyyiz"* kavramları yerine yeni kanunda *"işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılama ve bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneğine sahip olma"* kavramları getirilmiştir. Ancak, maddenin düzenlemesine göre bu iki yetenek birlikte bulunduğu takdirde 13-15 yaş arasındaki kişilerin sınırlı sorumluluk hali var kabul edilmektedir. Yukarıda geçen Medenî Kanun'daki ayırt etme gücü tanımlanırken kişideki manevi güce olumsuz etki eden durumlar açısından değerlendirilmekte, dolayısıyla bu olumsuz durumların yokluğu kişinin ayırt etme gücüne sahipliğini göstermektedir. Buna göre *ayırt etme gücü'nün varlığı* durumunda *"haksız fiillerinden sorumludurlar"*; dolayısıyla işledikleri suç fiillerinden de sorumludurlar (Bilgi ve değerlendirme için bk. Şafak, 2005, s. 327-329). Ceza ehliyetinde temeli, *"isnat yeteneği"* kavramı yani fiilin sosyal değerini kavrayabilmek ve buna göre davranışlarını yönlendirebilmek yeteneği oluşturmaktadır (Ümit, 2006, s. 2). Nitekim isnat yeteneği kavramı, bir fiilin bir kimsenin üstüne atılabilmesi, ona yüklenebilmesi için, failde bulunması gereken niteliklerin bütününü ifade etmektedir (Artuk-Gökçen-Yenidünya,

2002, s. I, 538-544; Artuk-Gökçen-Yenidünya, 2002, s. I, 544-554; Centel-Zafer-Çakmut, 2005, s. 362-372; Dönmezer-Erman, 1999, s. II, 145; ayrıca Türk Ceza Hukuku açısından çocuklara ilişkin dönemler hakkında bk: Demirbaş, 2006, s. 316-322).

Çocuk Suçluluğu ve Çocuk İstismarı Açısından Ceza Ehliyeti

Gerek uluslararası hukuk, gerekse milli hukukta çocuk suçluluğu ile ilgili mevzuat çalışmaları yapılmıştır. Hatta bu konu, uluslararası sözleşmelerde yer almıştır. Çocuk suçluluğu konusundaki mevzuatın arka planında genel itibariyle suça sürüklenen çocukların erişkinler tarafından kullanıldığı ön kabulü etkilidir. Çocuk suçluluğu ile ilgili mevzuat, çocuk suçluluğunu önleme amaçlı olanlar; suça sürüklenmiş sanık çocukların yargılanması ile ilgili kurallar ve mahkemeler; mahkum olanlara hükmedilen yaptırımların infazına ilişkin olanlar şeklinde sınıflandırılabilir (Avcı, 2005, s. 356). Uluslararası hukuk metinlerine paralel olarak Türkiye’de de suç hukuku bakımından sanık çocuğun yaşı, hem cezâ sorumluluk hem de yargılama hukuku alanlarında uygulanacak kurallar açısından 18’e çekilmiştir (Şafak, 2005, s. 327).

Suç işleme fırsatını artıran şartlar oluştuğça, toplumsal algıdaki “suçlu çocuk” imajının da güçlendiği görülür. Yine ters bir orantı ile toplumdaki “suçlu çocuk” imajından kaynaklanan damgalamanın, suç işleme fırsatını artıran şartlar arasında sayılması mümkündür. Dolayısıyla damgalamanın, çocukların kendilerine bakışları ve davranışları üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Çocukların yaşadıkları ortam, fiziksel, toplumsal, zihinsel süreçler ağı olarak düşünüldüğünde bu ortamın çocuk suçluluğu üzerindeki etkisi göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir (Ümit, 2006, s. 3).

Şu anki Çocuk Koruma Kanunu’nda (5395) “suçlu çocuk” yerine “suça sürüklenen çocuk” ifadesi kullanılmaktadır. Suça sürüklenen çocuk terimi, kanunlarda suç olarak tanımlanan bir fiili işlediği iddiası ile hakkında soruşturma veya kovuşturma yapılan ya da işlediği fiilden dolayı hakkında güvenlik tedbirine karar verilen çocuğu ifade eder. (ÇKK, md. 3/2). Çocuk Koruma Kanunu, çocuğun haklarını koruma altına alan hükümler ile çocuğun öncelikle kendi aile ortamında korunmasını sağlamaya yönelik tedbirleri içeren ve de suça sürüklenen ve ceza sorumluluğu olmayan çocuklara özgü güvenlik tedbirlerini de ihtiva eden elli maddelik bir hukuki düzenlemedir.

Bir diğer önemli husus ise çocukları suç işlemeye meyilli hale getiren ve onları suça iten sebeplerdir. Bunların başında; aile içi şiddet, yanlış arkadaş seçimi, ailede geçimsizlik, şaşaalı hayatlara duyulan özenti, erken yaşlarda çalışmak zorunda kalma, yetiştirme yurtlarının yetersizlikleri, kolay para kazanma arzusu, çocuklar üzerindeki kontrolün zayıflaması, yardımlaşma olgusunun zayıflaması, gecekondu bölgelerindeki zor yaşam koşulları, sevgi, ilgi ve anlayış eksikliği, gelir dağılımındaki adaletsizlikler, çeteler, organize örgütler ve işsizlik gelir (Işık, 2007, s. 75-76).

Çocuk istismarı, 18 yaşın altındaki çocuklara karşı aktif olarak girilen ve onların fiziksel, duygusal, zihinsel ve toplumsal gelişimlerini zedeleyen her türlü eylemi ifade eder. Bu meyanda kullanılan diğer bir terim olan çocuk ihmali ise, çocukların beslenme, bakım, gözetim, eğitim gibi gereksinimlerinin karşılanmamasıdır (Çiğdem, 2005, s. 184). Çocukların istismarı ve ihmali, fiziksel, psikolojik, cinsel ve ekonomik olmak üzere dört ana konuda toplanabilir. Ayrıca istismara neden olan unsurlar açısından ise anne-baba tarafından kötü muameleye maruz kalma, anne-baba yoksunluğu, ölüm, boşanma veya ayrı yerlerde çalışma gibi nedenlerle parçalanmış ailede yaşama gibi aileden kaynaklanan istismar ve ihmaller; eğitim kurumlarında ve bakım ve tedavi merkezlerinde yetkililer ya da bizatihi arkadaşları tarafından uğradıkları haksızlıklarda olduğu gibi kamudan kaynaklanan istismar ve ihmaller; potansiyel ucuz iş gücü olarak görülmeleri nedeniyle gerek aileleri gerekse sokağa düşmüş olanların çeteler ve büyükleri tarafından ekonomik olarak istismarı (çocuğun çalışması, gelirin korunması ve istismarının önlenmesi konusunda İslâm hukukçularının yaklaşımları hakkında bk. Köse, 2005, s. 117-159); haberlerde, filmlerde ve hatta çizgi filmlerde şiddet ve cinsellik içerikli yayınların sıkça yer alması, pornografik yayınların yaygınlaşması gibi basın yayın kaynaklı istismarlar sayılabilir (Çiğdem, 2005, s. 187-192).

Burada cezâi ehliyetin istismarı açısından meseleye bakıldığında, iki husus zikredilebilir. Birincisi; Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde kız çocuklarının maruz kaldıkları durumdur. Bu çocuklar töre cinayetleri tabir edilen bir şiddetle karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada, önceleri cezâi ehliyetin bulunmaması istismar edilerek bu tür cinayetler için küçükler (genellikle maktulün kardeşi) kullanılmaktaydı (örnek için bk. Çiğdem, 2005, s. 188-189). Türk Ceza Kanunu'nda seksen yıldır cari olan uygulama, aile içi namus cinayeti olarak bilinen ve genelde ölümlü sonuçlanan cinayetlerde mağdurların yaşadığı hukuk dışı cinsel ilişkide bulunma girişimleri, öldürme suçunun failerince haksız tahrik sayılmakta ve cezasında indirim yapılmaktaydı. 2004 yılında kabul edilen yeni TCK'da "*Üstsoy ve altsoy ilişkisinden doğan nüfuz kullanılmak suretiyle suça azmettirme hâlinde, azmettirenin cezası üçte birden yarısına kadar artırılır. Çocukların suça azmettirilmesi hâlinde, bu fıkra hükmüne göre cezanın artırılabilmesi için üstsoy ve altsoy ilişkisinin varlığı aranmaz.*" (md. 38/2) hükmü getirilerek bu yeni düzenlemeyle töre cinayetlerine son verilerek istenmiştir. Yine bir özel suç durumu "fuhuş" konusunda da istismarı önleyici düzenleme getirilmiştir. TCK'da "*Çocuğu fuhuşa teşvik eden, bunun yolunu kolaylaştıran, bu maksatla tedarik eden veya barındıran ya da çocuğun fuhşuna aracılık eden kişi, dört yıldan on yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adli para cezası ile cezalandırılır. Bu suçun işlenişine yönelik hazırlık hareketleri de tamamlanmış suç gibi cezalandırılır... Yukarıdaki fıkralarda tanımlanan suçların eş, üstsoy, kayın üstsoy, kardeş, evlat edinen, vasi, eğitici, öğretici, bakıcı, koruma ve gözetim yükümlülüğü bulunan diğer kişiler tarafından ya da kamu görevi veya hizmet ilişkisinin sağladığı nüfuz kötüye kullanılmak suretiyle işlenmesi hâlinde, verilecek ceza yarı oranında artırılır.*" (md. 227/1, 5) denmektedir. Bu düzenlemeler ile özellikle çocukların aile ve kamu kurumlarında cinsel istismarının önüne geçilmek istenmiştir (Şafak, 2005, s. 327-333).

İkinci örnek ise büyük şehirlerde kentleşmenin getirdiği bir problem olarak sokak çocuklarının dilencilik, hırsızlık ve kapkaç gibi suçlara alıştırılması, hatta zorlanması şeklinde ortaya çıkan, çocukların organize suçlarda istismarı konusudur. Esas itibariyle burada istismar edilmek istenen husus, çocukların ceza ehliyetlerinin yokluğudur. Burada çözüm, çocukların cezaya ehil sayılıp yetişkinlerin benzeri bir cezaya çarptırılmaları değil, onların bu ortamlara itilme sebeplerinin ortaya çıkarılması ve buralardan kurtarılmasını sağlayacak önlemlerin alınması için çalışmalar yapılmasıdır. Bu konuda yapılan en son düzenleme ile çocukların, suç örgütlerinin istismarına itilmesinin önlenmesi amacıyla Terörle Mücadele Kanunu ve diğer bazı kanunlarda, *"Bu madde hükümleri çocuklar hakkında uygulanmaz."* denilerek çocuklar lehinde bazı değişikliklere gidilerek 22/7/2010 tarihinde özel bir kanun çıkarılmıştır (Kanun No: 6008).

Bir diğer olumlu gelişme de 12 Eylül 2010 tarihinde referandum sonucu kabul edilen anayasa değişiklikleri içerisinde çocukları her türlü istismar ve şiddete karşı daha fazla korumak amacıyla çocuk hakları ile ilgili bir maddenin de yer almasıdır. Anayasanın 41. Maddesi'ndeki ilave düzenleme şu şekildedir: *"Her çocuk, korunma ve bakımdan yararlanma, yüksek yararına açıkça aykırı olmadıkça, ana ve babasıyla kişisel ve doğrudan ilişki kurma ve sürdürme hakkına sahiptir. Devlet, her türlü istismara ve şiddete karşı çocukları koruyucu tedbirleri alır."* Bu değişiklik de çocuk hakları konusunda demokratik açıdan oldukça sevindirici bir aşama olarak görülmelidir.

Çocuk hakları konusu; oldukça geniş, birçok alanı ilgilendiren, henüz tam olarak literatürü tamamlanmamış, derinlemesine araştırmalara ihtiyaç duyan bir konudur. Çocukla ilgili problemlerin, sadece bir açıdan alınan tedbirlerle çözümlenmesini beklemek mümkün değildir. Nitekim sırf ceza hukuku sisteminde radikal değişiklikler yapılmasının, pratik hayat açısından yeterli olmayacağı anlaşılmaktadır (Adams, 1993, s. 140).

Başarılı sosyalleşme, suçu önleyici önemli bir unsurdur. Çocuk suçluluğunun önlenmesinde, çocukların topluma uyum sağlamaları ve sosyalleşmelerinin önemi büyüktür. Bir başka ifadeyle sosyal uyumsuzluk, suç için gerekli ortamın oluşmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bir toplumda uyum ne kadar iyi olursa, suç oranı da o kadar düşüktür. Toplum üyelerinin uyum içinde yaşamalarında dinin etkisi ise güçlüdür. Din, kardeşliğe ve hakları gözetmeye çağırarak uyumun egemen olduğu bir toplum inşa etmeyi arzulamaktadır. Dolayısıyla din, çocuğun sosyalleşmesinde olumlu etki sahibidir. Nitekim Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişki biçimi ve de İslâm toplumunda çocuğa davranış modeli, çocuğun sosyalleşmesinde etkili bir model olmuştur (Okumuş, 2005, s. 403-406). Nitekim temelde kanunlara ve topluma saygılı ve uyumlu bireylerin yetişmesi, verilecek değer eğitiminin kalitesine bağlıdır. Bu değer eğitiminin en önemli unsuru ise kanaatimizce sağlıklı din eğitimidir. Çocukta şahsiyet ve dürüstlük ahlakının gelişmesinde dinin üstleneceği rol, küçümsenmeyecek kadar önemlidir (konu hakkında bk. Bilgin, 2000).

Sonuç

Bu çalışmada, çocuğun cezâi ehliyetinin tarihî süreçteki gelişimine İslâm ve Osmanlı hukuku ile çağdaş Türk hukuku çerçevesinde değinilmiştir.

Tarihî süreçte yapılan ictihadların, mâlî ve cezâi açılardan çocuk haklarını korumaya yönelik bir yapıya sahip olduğu; kendi dönemlerinde İslâm hukukçularının emsallerine nazaran ileri bir hukuk anlayışı gösterdikleri görülmektedir. Nitekim Maveraünnehir bölgesinde yaşamış bir Hanefî fakihî olan Mecdüddin Üsrûşenî'nin (ö. 632/1235) VII/XIII. asrın başlarında İslâm Hukuku'nda çocuklara müteallik haklar ve yükümlülükler konusunda müstakil bir eser telif etmiş olması, bu konudaki ileri aşamayı ifade etmektedir.

Netice itibarıyla; ceza hukuku açısından bakıldığında, çocuğun cezâi ehliyeti yoktur. Hâlihazırdaki hukuk sistemlerinde ve çeşitli ülkelerde, çocukta ceza ehliyet yaşı farklılık arz etmekle birlikte, bu konu temelde çocukluk yaşının sona erişiyile ilgilidir. İslâm hukuku açısından da durumun farklı olmadığı, muhtelif ictihadlar bulunmakla birlikte, ağır cezalar için en erken ceza ehliyet yaşının 15 yaş olduğu görülmektedir. 15-18 yaş arası çocuk suçlarında ise ülkemizde ve bazı İslâm ülkelerinde cezada indirime gidildiği ve bu dönemin cezayı tahfif sebebi sayıldığı görülür.

Criminal Responsibility for Children in terms of Islamic and Positive Law

Murat Şimşek*

Although research regarding a child's criminal *ahliyah* is limited, there are studies, such as Mecdüddin Üsrüßenî's (632 H/1235 CE) work *Ahkâmu's-sığâr* (I-II, Cairo, undated) which is a study of provisions for children. Today, the most important work directly related to the subject is a PhD thesis titled, "Kentte Suça Karışmış Çocuklarda Toplumsal Ortam ve Ceza Ehliyeti Araştırmaları"/*Social milieu of juvenile delinquency in urban and legal capacity research*" prepared by Eylem Ümit in the Ankara University Faculty of Law. Another topic directly related to the subject is the article "Eski Devirlerde ve İslâm'da Yaşın Cezaî Mesuliyet Üzerindeki Tesiri" prepared by Naci Şensoy. The latest work directly related to this subject is an article called "İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü/ *Childhood in the Context of Criminal Capacity*" prepared by Mücahit Çolak as a result of his own doctoral studies. Indirectly, a number of research projects in their infancy are also available. For example, two PhD dissertations prepared by the Mücahit Çolak within the framework of his study "İslam Hukukunda Ceza Ehliyetini Etkileyen Durumlar/The Issue of Criminal Legal capacity in Islamic Law" and Talip Atmaca's study "İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti/Criminal Liability in Islamic Law." Another study, by Ümit Karslı, is available in his Master's thesis titled "Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi/Criminal Liability According to The Madhhab and its Comparison with Modern Law."

A few indirect research projects under discussion during the modern period in the Arab world should also be mentioned. Among these projects those refutable Kubeysi's book *es-Sağır beyne ehliyyeti'l-wucûb ve ehliyyeti'l-edâ* and Huseyin Taufiq Rida's book *Ehliyyetü'l-uqûbe fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye wa'l-qânûni'l- muqâran* and Jebürî's research *Awându'l-ehliyye 'inde'l-usûliyyin*.

In the modern, especially Western, world, childhood covers an extended period of time ranging from the instance of birth until the age of eighteen. However, the term "child" differs depending on which legal understanding one uses. In Islamic law, the period before puberty is understood to be the age of childhood. Anyone of this age is considered to be a child (Ali Haydar, 1330, p. III, 9; Aydın, 1993, p. VIII, 361).

* Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law
Correspondence: muratsimsek@comu.edu.tr, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale, Turkey.

Among the countries of the world, there are two approaches in determining the minimum age limit of criminal liability. One approach dictates that a definite age must be specified in limiting the age which one is not criminally liable. The other approach determines criminal liability as being a judicial ruling. For example, certain countries have accepted different legal ages at which criminal liability begins. Among these are the ages of 18 in France; 16 in Denmark, Spain, and Finland; 14 in Switzerland, Italy, and Germany; and 13 in Bulgaria.

Mejelle is one of the legal texts regarding the concept of childhood in Islamic law. In it, childhood is separated into two main parts. These are, "A minor of imperfect understanding is a young person who does not understand selling and buying, that is to say, who does not understand that ownership is lost by sale and acquired by purchase, and who is unable to distinguish obvious flagrant misrepresentation, that is misrepresentation amounting to five in ten, from minor representation. A minor who can distinguish between these matters is called a young person of perfect understanding." (Article 943) (for an English translation, see: http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/al_majalle/al_majalle09.html)

On many issues, Islamic jurisprudence regarded the reaching of puberty as determining one's criminal liability (*ahliyah*). However, this is not the same as the body's biological development, and legislators have therefore needed to determine an objective criterion. As a result, in addition to sexual development, an individual's intellectual development is taken into consideration (Erbay, 1998, pp. 4-5). This topic is regulated as follows in the *Mejelle*: "Puberty is proved by the emission of seed during dreams, by the power to make pregnant, by menstruation, and by the capacity to conceive." (Article, 985). Indeed, there are also evidences in the Qur'an: "To those weak of understanding give not your property which Allah has assigned to you to manage, but feed and clothe them therewith, and speak to them words of kindness and justice" (*Surah ul-Nisa* 4:6) (<http://www.kuranikerim.com/english/4.html>). This verse (*ayah*) indicates sexual development.

Historically in the Western world, a child's criminal liability is divided into three periods; the first being the ancient Greek and Roman period, in which a child was under his father's absolute authority, the second being the medieval period, in which religious authority was given precedence, and the third, the modern State period. (Ümit, 2006, p. 7).

Historically in the Islamic world however, the regulations for criminal liability have been determined depending on the age which a child reaches puberty. These years have ranged from 9, 15, 17, and 18 years of age (Şensoy, 1947, s. 517; Ümit, 2006, p. 13).

The Ottoman application is based on the Fatih Code/Fatih Kānunnāmesi, Statutory Criminal Code/ Kanuni Ceza Kānunnāmesi, Sultan İbrahim Code/ Sultan İbrahim Kānunnāmesi, The Fourth Murat Code/Dördüncü Murat Kānunnāmesi and the codes held after the *Tanzimat* period. The French Penalty Code of 1810 was prepared and effectuated in Ottoman lands in 1858 (1274 H) by Kānunnāmesi-i Humāyun (Atılğan, 2009, p. 13; Şensoy, 1947, p. 524; Ümit, 2006, p. 13-14; 23-24).

There is no consensus regarding the upper limit of the age of puberty in Islamic law. This topic is regulated as follows in the *Mejelle*: *The commencement of the age of puberty in the case of males is twelve years completed and in the case of females nine years completed. The termination of the age of puberty in both cases is fifteen years completed. If a male on reaching twelve have not arrived at the age of puberty, they are said to be approaching puberty until such time as they do in fact arrive at the age of puberty.* (Article 986). This is the majority view. However, Ebû Hanîfe (d. 150/767) accepted the upper limit for the age of puberty to be 18 for females and 17 for males. Ottoman Family Law / *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* was arranged in accordance with the opinion of the Ebû Hanîfe. (Erbay, 1998, pp. 6-7; Dağcı, 1996, p. 96).

In the *Mejelle*, childhood is addressed in the context of the law of obligations. This code includes important provisions for a child's legal status in terms of the Islamic legal perspective.

According to Islamic Law, effective spending is not restricted (*hacir*) and a child is held accountable in terms of financial penalty and compensation. This topic is detailed as follows in the *Mejelle*: *"Minors, lunatics and imbeciles are ipso facto interdicted."* (Article, 957) *"Any disposition of property such as sale and purchase on the part of interdicted persons referred to it in the preceding Articles, is invalid. Such persons, moreover, must immediately make good any loss caused by their own acts. Example: If A, even though he may be a young person of imperfect understanding, destroys property belonging to B, he must make good the loss."* (Article, 960). *"A minor of imperfect understanding may not in any manner make any valid disposition of his property, even though his tutor assents thereto."* (Article 966). *"Any disposition of property entered into by a minor of imperfect understanding, which is purely for his own benefit, such as the acceptance of gift and presents, is valid, even though his tutor does not assent thereto. Any disposition of property, however, which is purely to his own disadvantage, such as bestowing a thing upon another by way of gift, is invalid, even though the tutor assents thereto. But in the case of contracts where it is not certain whether they will be for his benefit or disadvantage, such contracts are concluded subject to the permission of the tutor. The tutor has the option of giving or withholding his consent. Thus, if he thinks that it is to the advantage of the minor, he will give his consent, and not otherwise. Example:- A minor of perfect understanding sells certain property without permission. The execution of the sale is subject to the assent of his tutor, even though he has sold it for a price which is greater than the value thereof, the reason being that the contract of sale is one where it is not certain whether it will be for his advantage or disadvantage."* (Article 967). *"Tutor may give a minor of perfect understanding a portion of his property on trial with which to engage in business, and if it turns out as a result that he is of mature mind, he may deliver him the balance of such property."* (Article 968). *"When permission is given to a minor by his tutor, such minor is considered to have arrived at the age of puberty in respect to the matters included in the permission. Contract such as those relating to sale and hire are valid."* (Article, 972).

The term criminal liability is understood to be liable to penalty. The concept of "ascription to ability" created the basis for criminal liability. (Artuk-Gökçen-Yenidünya, 2002, p. I, 538-544; Çolak, 2011, p. 108-109; Dönmezer-Arman, 1999, p. II, 145; Karslı, 2006, p. 42; Ümit, 2006, p. 2).

Islamic jurists have determined that for an action to be constituted as a crime necessitating legal penalty an adolescent must have pubic hairs. Islamic lawyers have suggested that it is essential that an adolescent be of sound mind for an action to be able to be considered a crime. In this respect, they have agreed that the element of intention is required for criminal liability to be applicable for an offence (Avcı, 2004, p. 125; Çeker, 1990, p. 209-214; Erbay, 1998, p. 80-81; Üdeh, 1987, p. I, 602-604). In accordance with the principle of "religious/legal excuses do not eliminate the sanctity of property," a child is still held to be civilly responsible for reimbursement. (Dağcı, 1996, p. 20, 96). This topic is regulated as follows in the *Mejelle: If a minor destroys the property of another, he must make good the loss thereof out of his own property. If he is not possessed of any property, payment may be postponed until he is in a position to pay. His tutor may not be called upon to make good the loss.* (Article, 916).

In Turkish Criminal law, the stages of a child's liability are as follows:

(1) *Children whose age is under 12 years at the time of the deed cannot be penalized. There can be no criminal prosecution, however safety measures specific to children can be applied* (Article 31).

(2) *If above the age of 12 years but under the age of 15 years and if not perceiving the legal meaning and consequences of his act or not having a sufficient capacity of self-determination, there is no criminal liability. However safety measures specific to children can be taken. If able to understand his deed and having self-determination regarding this deed, their penalty will be reduced: aggravated life sentence to a penalty of nine to twelve years, life sentence to a penalty of seven till nine years. Other penalties will be reduced by two third, in this case the maximum penalty for each deed will be maximum six years.*

(3) *If at the time of performing the deed a person has already reached the age of fifteen years but not the age of eighteen years, his penalty will be reduced: aggravated life sentence to a penalty of fourteen to twenty years, life sentence to a penalty of nine till twelve years. Other penalties will be reduced by one half, in this case the maximum penalty for each deed will be maximum eight years.*

In today's society, the absence of child's criminal responsibility is exploited by certain individuals or criminal organizations. It is important to respect the rights of a child when applying any sanction. The current Child Protection Act (5395) uses the concept of "the child pushed to crime" instead of "guilty child."

Article 1- (1) The purpose of this Law is to regulate the procedures and principles with regard to protecting juveniles who are in need of protection or who are pushed to crime, and ensuring their rights and well-being.

Article 2- (1) This Law covers the provisions related to the principles and procedures of the measures that will be taken with regard to juveniles who are in need of protection and the safety measures to be applied with regard to juveniles pushed to crime, along with the establishment, duties and capacities of juvenile courts. Juvenile in need of protection: Any juvenile whose physical, mental, moral, social or emotional development and personal safety is in danger, who are neglected or abused, or who are victims of crime, (Article 3.a/2). (See <http://freedownload.is/pdf/child-protection-law-18914014.html>).

As far as criminal law is concerned, there is no criminal liability for child. However, among the countries of the world, the age at which criminal liability begins is different. This topic is basically related to the end of the age of childhood. The situation is no different than Islamic law. Although there are different case laws, the earliest age for criminal liability for heavy penalties begins at the age of 15. In Turkey, as well as other countries in which Islam is the majority religion practiced, penalty reductions are given for individuals between the ages of 15-18.

Kaynakça / References

- Adams, R. (1993). Çocuk hukuku ve çocukların, gençlerin hakları. B. Franklin (der.), *Çocuk hakları* (çev. A. Türker, s. 114-141) içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ali Haydar Efendi. (1330). *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm I-IV*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ.
- Artuk, M. E., Gökçen, A. ve Yenidünya, A. (2002). *Ceza hukuku genel hükümler I-II*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Atılğan, A. ve Eylem, Ü. (2009). *Çocuk hakları paradigması ve çocuk ceza yargılamasına hâkim olan ilkeler açısından Türkiye'deki düzenleme ve uygulamaların değerlendirilmesi*. <http://ihop.org.tr/dosya/cocukhaklari.pdf> adresinden 28/09/2010 tarihinde edinilmiştir.
- Atmaca, T. (2002). İslâm hukuku'nda ceza ehliyeti. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Avcı, M. (2004). *Osmanlı hukukunda suçlar ve cezalar*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Avcı, M. (2005). Çocuk suçları konusundaki mevzuatın değerlendirilmesi. *Çocuk sorunları ve İslâm Sempozyumu- Rize*, (s. 352-395) içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aydın, M. A. (2009). *Türk hukuk tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Aydın, M. A. (1993). "Çocuk". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (c. VIII, s. 361-363) içinde. İstanbul: İSAM.
- Bardakoğlu, A. (1993). "Ceza". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (c. VII, s. 470-478) içinde. İstanbul: İSAM.
- Bardakoğlu, A. (1994). "Ehliyet". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (c. X, s. 533-539) içinde. İstanbul: İSAM.
- Bilge, N. (2003). *Hukuk başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Bilgin, B. (2000). *İslâm ve çocuk*. Ankara: Diyanet Yayınları.
- Cebûri, H. H. (1988). *Avâridü'l-ehliyye 'inde'l-usûliyyin*. Mekke: Merkezü Buhûsi'-Dirâseti'l-İslâmiyye.
- Centel, N., Zafer, H. ve Çakmut, Ö. (2005). *Türk ceza hukukuna giriş*. İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Dönmezer, S., Erman, S. (1999). *Nazarî ve tatbikî ceza hukuku I-II*. İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Çeker, O. (1990). *İslâm hukuku'nda çocuk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Çeker, O. (1999). *Osmanlı hukuk-ı aile karnâmesi*. Konya: Bilge Sahaf Kitabevi.

- Çiğdem, R. (2005). Çocuk istismar ve ihmali. *Çocuk sorunları ve İslâm sempozyumu* (s. 183-198) içinde Rize: Ensar Neşriyat.
- Çolak, M. (2003). İslâm hukuku'nda ceza ehliyetini etkileyen durumlar. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, 2003. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Çolak, M. (2011). İslâm hukuku'nda ceza ehliyeti açısından yaş küçüklüğü. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 103-124.
- Demirbaş, T. (2006). *Ceza hukuku genel hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Erbay, C. (1998). *İslâm hukuku'nda küçüklerin himayesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Franklin, B. (1993). *Çocuk hakları* (çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hüseyin Tefvîk Rıza. (1964). *Ehliyyetü'l-'ukûbe fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-mukâran*. Yayımlanmamış doktora tezi, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Kahire.
- Işık, E. (2007). *Kent yoksulluğu, sokak çocukları ve suç*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (1983). *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmî'l-mevlûd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Karslı, Ü. (2006). *Mezheplere göre ceza ehliyeti ve günümüz hukukuyla mukayesesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Köse, S. (2005). İslâm hukuku'nda çocuğun çalışması, gelirinin korunması ve istismarını önleyici tedbirler. *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (s. 117-159) içinde Rize: Ensar Neşriyat.
- Kubeyî, Mahmûd Müciz b. Su'ûd. (1981). *es-Sağîr beyne ehliyyeti'l-vucûb ve ehliyyeti'l-edâ*. Mekke: Câmî 'atü Melik Su'ûd.
- Medkûr, M. S. (1969). *el-Cenîn ve'l-ahkâmü'l-müte'allika bihi fi'l-fihî'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Okumuş, E. (2005). Çocuk suçluluğunun önlenmesi ve İslâm. *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (s. 396-432) içinde Rize: Ensar Neşriyat.
- Şafak, A. (2005). Çocukların suç aleti olarak istismarının sebepleri ve önlemleri bağlamında çocukların tecziyesi sorunu. *Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (s. 325-351) içinde Rize: Ensar Neşriyat.
- Şensoy, N. (1947). Eski devirlerde ve İslâm'da yaşın cezaî mesuliyet üzerindeki tesiri. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XIII (2), 513-528.
- Tiryakioğlu, B. (1991). *Milletlerarası özel hukukta çocuklara ilişkin kurallar*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Üdeh, A. (1987). *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî I-II*, Beyrut: Dârü'n-Kâtibü'l-Arabi.
- Uzunpostalci, M. (2006). İslâm hukuku açısından ehliyet. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8, 149-182.
- Ümit, E. (2006). *Kentte suçla karşılaşmış çocuklarda toplumsal ortam ve ceza ehliyeti araştırmaları*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Üsrüşeni, M. (t.y.). *Câmî'u ahkâmî's-sığâr, I-II*. Kahire: Dârü'l-Fazile.
- Yelesdağ, H. (2006). *Ceza hukukunda çocuk kavramı ve ceza sorumluluğunun belirlenmesindeki kriterler*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İstanbul.
- Zerkâ, M. A. (1998). *el-Medhalü'l-fikhî el-'âm, I-II*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem.

Komşuyu Anlamak/Anlatmak: 20. Yüzyılda Türkiye’de İran’a Dair Yayınlanan Kitaplara Dair Bir Değerlendirme*

Serhan Afacan**

İran ve Türkiye, tarih boyunca dinî, siyasi, kültürel, edebî vb. açılardan etkileşim içinde bulunan iki ülke olagelmıştır. Kaşgarlı Mahmud asırlar önce, “Tatsız Türk bolmaz (Farssız Türk olmaz).” diyerek bu ilişkilerin derinliğine işaret etmiştir. Muhtelif Türk hanedanlıkları, dönem dönem İran’da hüküm sürdüğü gibi İran’ın kadim devlet geleneğinden de çok etkilenmişlerdir. Bu etkileşim, 16. yüzyılda Türkmen Safevi Hanedanlığı’nın Şiiliğin hamisi sıfatıyla yükselişini takiben yerini çatışmaya bırakmıştır. Bu durum, Osmanlı ile İran arasında önemli askeri sonuçları olan ve yoğun bir dinî kisveye bürünmüş siyasi bir mücadeleye zemin hazırlamıştır. 18. yüzyılın sonlarında Safevi Hanedanlığı, yerini diğer bir Türkmen hanedanlığı olan Kaçarlara bırakmıştır. 19. yüzyıl, her iki devletin de islahatlara giriştiği ve başta askeriye olmak üzere devlet birimlerinin ağırlıklı olarak Avrupa temel alınarak yeniden yapılandırıldığı bir dönem olmuştur. Bu gelişmeler, iki ülke arasında kayda değer bir etkileşim içerisinde meydana gelmiş ve çoğu zaman Osmanlı’da gerçekleştirilen bir reform birkaç yıl içerisinde İran’da da görüldüğü gibi İran’daki gelişmeler de Osmanlı devlet ricali ve münevverleri tarafından yakından takip edilmiştir. Özellikle 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında, İran’ın önde gelen birçok reformist düşünür ve devlet adamının muhtelif görevlerle Osmanlı Devleti’nde belirli süre bulunmuş olmaları, onlara, takip edilen islahat programını yakından gözlemleme imkânı sunmuştur. Örneğin, Mirza Taki Han Emir Kebir ve Mirza Hoseyn Han Müşîru’d-Devleh Sipahsalar gibi 19. yüzyılda İran modernleşmesine damgasını vuran devlet adamları, kariyerlerinin önemli bir döneminde İran sefiri sıfatıyla Osmanlı Devleti’nde bulunmuşlardır. Ayrıca, anayasanın ve meclisin önemine dair Farsça ele alınmış en önemli ve öncü çalışmalardan *Yek Kelime* (Bir Metin) eserinin sahibi Mirza Yusuf Han ve onu fikirleriyle derinden etkileyen Mirza Malkum Han gibi daha birçok

* Bu makalenin ilk versiyonu 2012 yılında İran’da Farsça olarak Goftogu dergisinin “Türkiye Cumhuriyeti” temalı 59. sayısında yayınlanmıştır. Bu nüshada bazı önemli değişiklikler ve eklemeler yapılmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Leiden Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Bölümü
İletişim: afacanserhan@yahoo.com

İranlı entelektüel ve devlet adamı da Osmanlı Devleti'nde cereyan eden gelişmeleri ya bizzat müşahede ya da yakından takip etmişlerdir. Diğer yandan Mirza Fethali Ahundzade'nin alfabe konusundaki yenilikçi yaklaşımları geçici bir dönem için de olsa Osmanlı İmparatorluğunda da yankı bulmuş ve Ahundzade 1863 yılında fikirlerini serdetmek üzere Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye'ye davet edilmiştir. İran'da farklı lehçelerle de olsa Türkçenin Farsçadan sonraki en yaygın dil oluşu, Osmanlı Devleti'nde de aydınların önemli bir bölümünün Farsçaya vâkıf bulunuşu, aradaki etkileşimi kolaylaştıran bir unsur olmuştur. 20. yüzyılın başlarından itibaren ilişkilerin takip ettiği seyirse bu makalenin konusunu teşkil etmekte olduğundan takip eden satırlarda, yeri geldikçe bu ilişkilere değinilecektir.

Bu tarihî arka plana rağmen, gerek iki ülke arasında muhtemel çatışma zemininin varlığı gerekse her iki devletin, özellikle 1920'lerle birlikte yönünü Batı'ya çevirmesiyle kendi tarihlerini Batı'ninkine eklemeye gayretine girmeleri, tarih yazımlarında yekdiğerini karalama ya da görmezden gelme sonucunu doğurmuştur. Bu durum, her iki ülkede diğerine dair uzmanlık konusunda derin bir boşluk oluşturduğu gibi daha geniş düzeyde de bilgisizliğin yolunu açmıştır. Öyle ki Türkiye'de, İran'da konuşulan dilin Farsça değil de Arapça olduğunu sanan ya da bu ülkeyle Türkiye'nin sınır komşusu olduğunu bilmeyenlerin sayısı azımsanmayacak kadar fazladır. Fakat, özellikle 1979 İslam Devrimi'ni takiben İran'ın ABD ve İsrail karşıtı bir pozisyon alması, Türk kamuoyunda Batı'nın, özellikle Orta Doğu politikalarına kuşkuyla yaklaşan çevrelerine cazip gelmiştir. Günümüzde, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmek için çaba sarf etmesi yerine İran gibi "güçlü" ülkelerle yakınlaşması gerektiğini düşünenlerin sayısı hiç de az değildir. Türkiye ile İran devletleri arasındaki siyasi ilişkiler belirli ölçüde ele alınmış olmakla birlikte uzun bir zaman diliminde ve daha geniş anlamda İran'ın nasıl algılandığının üzerinde durulmamıştır. İran devlet ve kültürü, komşusundan bakılınca nasıl algılanmaktadır? Türkiye'de takvimin 2012'yi İran'da da 1391'i gösterdiği bu günlerde bu soru neden önemlidir?

Öncelikle ikinci sorudan başlayalım. İran'ın nasıl görüldüğü, yalnızca bu ülkenin nasıl algılandığı ve bu algı şayet zaman içinde değişmişse bu değişimin hangi yönde olduğunu görmek açısından değil, bizzat "Türk" ya da "Türkiye" algılarının değişim seyrini de gösteriyor olması açısından önemlidir. Şüphesiz, bu algı İran'daki "ırkdaş"lardan bahsedilip onların hali pürmelalinden dem vurulduğu 20. yüzyılın başlarından bu ülkenin kayda değer bir uluslararası siyaset "oyuncusu" olarak görüldüğü günümüze kadar, hayli karmaşık ve iniş çıkışlı bir seyir takip edilmiş olmalıdır. Ya da İran'ın, mollaların ve çarşafli kadınların ülkesi olduğu söyleminden bu ülkenin esasen homojenlikten çok uzak, farklı eğilim ve siyasi duruşa sahne olan bir memleket olduğu tespitine uzanan yol, yeknesak olmaktan çok uzaktır.

Birinci soruya verilecek cevapsa kaçınılmaz olarak araştırmacının tercihinine dayanacaktır. Zira İran'ın Türkiye'de nasıl algılandığı ya da ele alındığı konusu, birçok farklı

malzeme üzerinden incelenebilir ve ele alınan kaynak kaçınılmaz olarak algının belirli bir düzeyini öne çıkaracaktır. Bu makalede, bu konuyu temel olarak 1900’lerin başından; ama özellikle Cumhuriyet’in ilanından günümüze kadarki süre içinde Türkiye’de, İran hakkında yayınlanan kitaplar üzerinden ele almaya çalışılacaktır. Makalenin temel amacı İran’a dair eksiksiz bir bibliyografya sunmaktan ziyade numune kabilinden seçilen eserler üzerinden belirli değerlendirmeler yapmaktır. Yaklaşık yüzyıllık bu zaman kesitini tek bir zaman dilimi olarak ele almaktansa belirli dönemlere ayırmak, okurun işini kolaylaştıracağı gibi konunun ele alınışı açısından da gereklidir. Yazıda konu, 20. yüzyılın başlarından 1979 İran Devrimi’ne, 1979’dan 2000’lerin başlarına ve 2000 sonrası olmak üzere üç dönem halinde işlenecektir.

Konuya geçmeden önce, makalede takip edeceğim yöntemle dair bazı noktaları belirginleştirmekte fayda görüyorum. Araştırmalarım esnasında Türkiye’de miladi 20. yüzyıl boyunca basılmış olan kitaplara dair matbu kataloglar bulmak mümkün olmadı. Bundan dolayı, kitapları belirlemekteki ana kaynağımı belli başlı kütüphaneler (TBMM, İSAM, Millî Kütüphane vb.) oluşturdu. Her dönem hakkında giriş mahiyetinde kısa bilgi ve analizlerimi sunduktan ve döneme dair belirleyici olduğunu düşündüğüm bazı kitaplar hakkında biraz daha ayrıntı verdikten sonra, tespit edebildiğim kitapları listeledim. Geri kalan kitapların yalnızca bibliyografik verilerini vermekle yetindim. Kitaplara bakınca görüleceği üzere, bir dönem içerisinde yazılan kitapların sırf bir tema üzerinde yoğunlaşmadığı görülecektir. Yani örneğin İran Türklerine dair yapılan çalışmalara, hem birinci dönemde hem de üçüncü dönemde rastlanabilir. Bu açıdan dönemlendirmeler, daha ziyade belirli bir zaman dilimine damgasını vuran baskın temaları vurgulamayı amaçlamaktadır.

1900-1979: İrkdaşıllıktan Kayıtsızlığa

20. yüzyılın başlarında, hem Osmanlı (1908) hem de İran (1906) devletleri meşrutiyet devrimlerine sahne olmuşlardır. Zaman olarak birbirine yakın olan bu devrimler sürecinde yaşanan süreçler, ortak yönler arz etmekle birlikte kayda değer farklılıklar da göstermiştir. Örneğin, Osmanlı’nın aksine İran meşrutiyetinin kaderinde, zayıf merkezî devlet yapısı ve güçlü molla sınıfı damgasını vurmuştur. 1908 yılında İran Meclisi, Muhammed Ali Şah’ın emriyle bombardımana tutulup Meşrutiyet Devrimi’nin önde gelen simaları, sıkı takibata ve cezalandırmalara mazur kalınca bu şahsiyetlerin önemli bir kısmı, yurt dışına kaçmak durumunda kalmış ve İstanbul, birçoklarının sığınağı olmuştur. Bombardımanı takiben yaklaşık bir yıl süreyle devam eden Tebriz Direnişi ve meşrutî sistemin yeniden inşa edilmesi süreçlerinde İstanbul’da 1908 yılında kurulan *Saadet Encümeni*, önemli finans ve neşriyat desteği sunmuştur. (Afary, 1996, s. 231-232). Meşrutiyet dönemlerindeki tartışmalar ve siyasi mücadeleler, dış güçlerin müdahaleleri de devreye girince iki ülkede de 1920’lerin başında köklü rejim değişiklikleri meydana

getirmiş, 1923 yılında Osmanlı Devleti yerini Türkiye Cumhuriyeti'ne bırakırken İran'da Kaçar Hanedanlığı lağvedilip yerine 1925 yılında Pehlevi Hanedanlığı kurulmuştur. Bu tarihten itibaren her iki ülke de seküler ve otoriter bir idareyle yönetilmeye başlanmıştır. Meşrutiyet tartışmalarının nihai kerte de iki ülkede meydana çıkardığı siyasi yapılarıdaki farklılığı anlamak için İran meşrutiyetine ve Pehlevi dönemine dair daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Bu süreçlerde Osmanlı/Türkiye ile İran'ın mukayese-li olarak ele alınması, her iki ülkenin tarihlerini daha iyi anlamayı sağlayacaktır.

Cumhuriyetin kuruluşundan on yıl öncesinden başlayarak İran Devrimi'nin meydana geldiği 1979'a kadar Türkiye'de, İran hakkında nispi bir kayıtsızlık göze çarpar. Türk dış siyaset paradigmasının uzun yıllar bir "bataklık" olarak algıladığı Orta Doğu ve onun bir parçası olan İran üzerine, söz konusu dönemde çok fazla çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu bağlamda mevzubahis dönemin başlarında Ruşeni Bey (1924, s. 5), "İtiraf etmeliyiz ki bütün dünyanın İran'ı bizden öğrenmesi icap ederken biz İran'a dair malumatı düşman gazetelerinden alıyoruz." diye şikâyet etmekteydi. Diğer yandan aynı dönemin sonlarında Hüseyin Baykara (1978, s. 7) Şehinşah Muhammet Rıza tarafından idare olunan bu ülke, dünya için bir kaplı kutu gibidir. Bu ülkede neler oluyor? Hiç kimse bir şey bilmiyor. Öte yandan Çağaloğlu yokuşunun vitrinlerine bakarken "Kongo İhtilali" adlı kitaplar sergilenmekte... "Bir Türk aydını, İran hakkında hiçbir şey bilmiyor." diye yazarak tam da bu bilgi eksikliğine ve kayıtsızlığa değinmekteydi.

Yine de bu dönemde İran hakkında ele alınmış çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu satırların yazarının tespit edebildiği kadarıyla, 20. yüzyılın başlarında İran Türkleri özellikle ilgi çekmiş ve zaman zaman pan-Türkist metinlere konu olmuştur. 1970'lerin sonuna gelindiğindeyse Devrim'in gelişi ve İran'ın içerisindeki çalkantılar üzerinde durulmuş. Bu kitaplar içerisinde, Ruşeni Bey tarafından Vatan gazetesinde *İran'ın İcyüzü* başlığıyla yayımlanan makalelerin 1924 yılında neşredilen derlemesi göze çarpar. Ruşeni Bey'in kiptaktaki makalelerinin önemli bir bölümünde baskın temayı İran Türkleri oluşturur. Örneğin, İran'da yaşayan dört milyon' Türk'ün İran devleti tarafından "esaret altında inletildiği" ve İran Türklerinin kendilerini birçok defa Ermeni "katliamından" ve Fars "zulmünden" kurtaran Türk kardeşlerini daima büyük şenliklerle karşıladığı şeklindeki cümleleri, bu makalelerde sıkça görmek mümkündür. Yazar ayrıca, I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kaldığı halde İngiliz işgaline uğrayan İran'ın, buna karşı hiçbir direniş göstermediği, bilakis onların işini kolaylaştırdığı ve aynı şeyi Ruslara da yaptığı halde Türklere karşı büyük bir kin duyduğunu da iddia etmektedir. Neşredilmesi üzerine ciddi bir yankı uyandıran bu makalelere, daha yazıldığı yıl, Ganizâde tarafından *Ruşeni Bey'e Cevap* başlığıyla Berlin'den cevap verilmiştir.² Diğer yandan Mehmed Emin Rasulzâde'nin hemen hemen aynı konuyu ele alan çalışması, üslup ve içerik bakımın-

1 O dönem İran'ın toplam nüfusu 12 milyon civarındadır.

2 Ruşeni Bey'in makalelerinin doğurduğu tepkilerin ayrıntılı bir anlatımı için bkz.: Bayat, (2008)

dan on yıl kadar sonra Ruşeni Bey’in takınacağından çok daha dengeli ve ılımlıdır. Rasulzâde, kitabında, bir ülke olarak İran’a, tarihine, kültürüne ve siyasetine ve özellikle de bu ülkede yaşayan Türklere dair bilgiler vermektedir. Rasulzâde, okuru, İran Türkleri denilen nüfusun, sanılanın aksine yalnızca İran Azerbaycan’ında yaşayanlardan ibaret olmayıp ülkenin kuzeyi ve güneyinde yaşayan farklı grupları da içine aldığı konusunda uyarmaktadır.

Türkiye’de cumhuriyetin, İran’daysa Pehlevi rejiminin ilk dönemlerine denk gelen eserinde, döneminin önde gelen diplomatlarından olan ve muhtelif ülkelerde Türkiye büyükelçisi olarak bulunan Hüsrev Gerede, 1930-1934 yılları arasında Türkiye’nin Tahran büyükelçisi olarak görev yapmıştır. Gerede anılarında Rıza Şah’ın 1934 yılında Türkiye’ye yaptığı resmî gezinin organizasyonunda yer alışını anlatmaktadır. Gerede’nin gözlemleri, Türkiye’deki modernizasyon hareketini yakından görmüş birisinin İran’daki benzer gelişmelere dair düşüncelerini içermesi açısından hayli manidardır.

Hüseyin Baykara’nın kitabı, İran’ın devrim öncesinde Muhammet Rıza Şah’ın tüm dün-



yaya lanse etmeye çalıştığı gibi birlik ve dirlik içerisinde yaşayan bir ülke olmadığını ve çok ciddi dâhilî çekişmelere sahne olduğunu ileri sürerek bu çekişmeleri ele almaktadır. Yazar, o dönemde İran’da neler olup bittiğini Türkiye’de kimsenin bilmediğinden ve bu konudaki kayıtsızlıktan şikâyet etmektedir. Yazar, kitabını kaleme alırken Ahmet Kesrevi ve İsmail Emirhizi’nin kitaplarına ihtiyaç duymasına rağmen, bunları Türkiye’de bulamadığını; fakat en nihayet bir tanıdığıнын, “adının açıklanmamasını şart koşarak” kitapları ona temin ettiğini belirtmektedir. Baykara, Babilik’ten Tebriz Direnişi’ne, oradan Hıyabani ve Musaddık deneyimlerine kadar İran’da

istibdat aleyhinde kalkışılmış hareketleri ele alıyor. Bu döneme dair İran’da, 1950’lerin başında Muhammed Musaddık liderliğindeki Milliyetçi Cephe’nin giriştiği demokratikleşme ve monarşinin etkisini sınırlandırma girişimlerini ele alan çalışmaların eksikliği göze çarpmaktadır. Ayrıca, 1941 yılında Rıza Şah’ın oğlu Muhammed Rıza Şah Pehlevi lehine tahttan feragat etmek zorunda bırakılmasını takiben ülkede hâkim olan görece serbest siyasi ortamda büyük bir hızla gelişen İran solu çalışmaya rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu konudaki bilgi yetersizliği, 1979 Devrimi’ni analiz ederken solun durumunun doğru analiz edilememesine büyük oranda etki etmiştir.

Türkiye’de 1900-1979 arasında İranla ilgili yayınlanan kitaplar şunlardır:

Ağaoğlu, Ahmet. (1934). *1500 ile 1900 arasında İran*. Ankara: Başvekâlet Matbaası.

Akyürek, Ferhat. (1966). *Türk İran Dostluğu ve Anadolu Yatırım Dengesi*. Ankara: Yeni Desen.

Azer, San’an. (1942). *İran Türkleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

- Baki, Mehmet. (194?). *Günden Güne Kuvvetlenen Dost bir Ordu*, İstanbul : y.y.y.
- Bala, Mehmetzâde Mirza. (1994). *Ermeniler ve İran*. Yavuz Ercan (haz.), Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Baykara, Hüseyin. (1978). *İran İnkılabı ve Azatlık Hareketleri*. İstanbul: Emek Matbaacılık.
- Ekrem, Ahmet. (1934). *Bugünkü İran*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.
- Eşref, Mehmet. (1908). *İran'da Yangın Var*. İstanbul: Yeni Gazete Matbaası.
- Gerede, Hüsrev. (1952). *Siyasi hatıralarım I: İran 1930-1934*. İstanbul: Vakit Basımevi.
- Günaltay, Şemseddin. (1948). *İran Tarihi: Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferi'ne Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hüseyin³. (1926). *Atlas: Malumat-ı Muhtasar ez Ziraat, Sınaat, Ticaret, İktisat, Maliye ve Nizam-ı Memalik-i İran*. İstanbul: Abajuli.
- Kam, Ferit. (t.y). *Eski İranlılarda Felsefe*. Ankara: Başvekalet Müdevvenat Matbaası.
- Kütükoğlu, Bekir. (1962) *Osmanlı - İran Siyasi Münasebetleri: 1578-1590*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Nazif, Süleyman. (1923). *Nasıruddin Şah ve Babiler*, İstanbul: Kanaat.Necefzade, Yakup. (t.y). *Firdevsi ve İran milliyetçiliği*. İstanbul: Semih Lütfi Matbaası
- Ongun, Cemil Sena. (1941). *Buda ve Konfoçyus: Mısır, Fenike, Summer - Akad, İran, Hint ve Çin'de Filozofi*, İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi.
- Rasulzâde, Mehmed Emin. (1993). *İran Türkleri: Türk Yurdu ve Sebilürreşad'daki Yazıları*. Yavuz Akpınar, İrfan Murat Yıldırım & Selahattin Çağın (haz.), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.⁴
- Ruşeni Bey. *İran'ın İcyüzü*. (1926). Ankara: Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Matbaası.
- Sümer, Faruk. (1976). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü.
- Zerforuşan, Ahed. (1973). *İran'da Toprak Reformu*. İstanbul: [y.y].

1979-2000: Devrim ve İlgili Tartışmalar Bağlamında İran!

Ayetullah Humeyni, 1970'lerin başında Necef'te yaptığı bir konuşmada, Pehlevi monarşisini tasfiye etmenin iki yüz yıl alabileceğini belirtmiştir (Asef Bayat, 2004, s. 181). Bu bağlamda 1979 yılı başlarında İran'da devrimin başarıya ulaşması karşısında şok olan, sadece 1977 yılında bu ülkeye yaptığı bir ziyaret esnasında İran'ı dünyanın girdaplı bir bölgesindeki bir "istikrar adası" olarak niteleyen ABD Başkanı Jimmy Carter

3 İstanbul'daki İkbal Kütüphanesi'nin Müdürü

4 Basım tarihi görece yeni olmasına rağmen 1912 yılından itibaren yayınlanmış olan yazıların yayınlama tarihinden dolayı bu kitabı birinci döneme koymayı uygun buldum.

değildi. Bilakis birçok gözlemci, İran’daki bu devrimin mahiyetini kavramakta zorlanmıştı. Türkiye’deki gözlemcilerin, neredeyse bütünüyle Humeyni üzerinden olayları açıklamaya çalışması, İran’daki gidişattan ne ölçüde habersiz olduğunun manidar bir göstergesidir. 1970’li yıllar, özellikle kentli ve eğitilmiş İranlıların farklı akımlar etrafında siyaseten seferber olduğu bir dönem olmuştur. Humeyni’nin lider olarak ortaya çıktığı bu dönem, onun şahsı ve temsil ettiği Şiilik açısından İslamcıların dikkatini çektiği gibi hem kendisinin hem de diğer birçok kişinin kullandığı üçüncü dünyacı, anti-empyalist dil, daha geniş kitlelerin İran’da olan bitene kulak kabartmasını sağlamıştır. Neticede 1979 yılına gelindiğinde, uzun yıllar ABD’nin neredeyse koşulsuz desteğini arkasına almış olan Pehlevi rejimi devrilip yerini kısa süre sonra yeni anayasada İran İslam Cumhuriyeti olarak adlandırılacak olan rejime bırakmıştır.

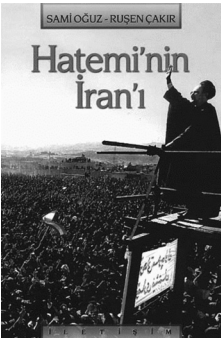
Batı’nın büyük oranda “eksen kayması” etrafında ele aldığı gelişmeler, genelde İslam dünyası, özeldeyse Türkiye için farklı boyut ve muhtemel yankıları açısından daha derin ve girift bir sürecin habercisi oluyordu. İran’da olanlara dair olgusal bilgi sağlamak amacındaki kitapların yanı sıra İslamcılar, solcular ve milliyetçiler gibi 1979 İran Devrimi’nde rol oynayan çeşit çeşit grupların Türkiye’deki düşünsel taraftarlarının da zaman zaman devrimi kendi bakış açılarından anlamlandırmaya çalışmış oldukları görülmektedir.

Bunlar arasında kuşkusuz İslamcılar, kendilerine has bir konumu bulunmaktaydı. 1970’ler Türkiye’sinde siyasal kanadı Milli Görüş hareketi sayesinde yükselişe geçmiş olan, toplumsal kanadıysa hızla güçlenmekte olan cemaatler sayesinde ilerlemekte bulunan İslamcı hareketi, en basit şekliyle evrimci ve devrimci diye iki gruba ayırsak yanılmış olmayız. Bunlardan birincisi, İslam’ın bir nevi tasavvufi okumasını daha ön plana çıkararak toplumun ve tüm sistemin, ancak milletin evladının daha iyi Müslümanlar olarak yetişmesiyle düzeleceğine inanırken ikinci grup, daha sert ve kökten bir değişim için gayret sarf etmekteydi. Dolayısıyla da her grup, İran’da olanları, kendi tutumu çerçevesinde ya desteklemiş ya da kendisini ondan uzaklaştırmak gayesiyle yermiştir. Bu anlamda İran İslamcılığı, Türkiye’deki İslamcılar tarafından kendi terminolojileri ve sathi bir siyasi kaygıyla ele alınmıştır. Bu durum hem Humeyni’nin fikirlerinde *velayet-i fakih* teorisine kadar uzanan süreçteki değişimlerin hem de İran’da farklı İslam algılarına yeterince dikkat atfedilmemesinin hem sonucu hem de nedenidir.⁵ Elbette devriminin Şii ulema liderliğinde gerçekleşmiş olması,

5 12. İmamın (Gaib İmam, Sahib-i Zaman) hicri dördüncü miladi 9. asırdan beri kayıp olduğuna inanılmasından ötürü Şii ilahiyatında masum bir İmamın yokluğunda dünyevi otoritenin kime ait olduğu sorusu, uzun tartışmalara konu olmuştur. Fakihlerin idaresi konusunda Humeyni’nin selefi, belki 19. yüzyıl Şii alimi Molla Ahmed Naraki (ö.831-31) olabilir. Naraki, farklı hadisler ve İmamların sözlerinden deliller getirerek İmamların yokluğunda ulemanın onların sahip olduğu yetkilerin hemen hepsine sahip olduğunu öne sürmüştü (Martin, 2000, s. 117). Humeyni’nin *velayet-i fakih* teorisini öncekilerden ayıran en temel özellik ise “onun fakihî devletin yönetiminin en üst kademesini teşkil eden birçok kişiden biri olarak değil de devletin nihai yöneticisi, hâkimi ve koruyucusu olarak görmek konusundaki kesin inancıydı” (Milani, 1988, s. 155).

geleneksel Sünni-Şii hassasiyetlerini de harekete geçirmiştir. Bu dönemde İran, Türk sosyo-politik yaşamına, ifadesini “Allahü Ekber Humeyni Rehber” ve “Türkiye İran Olmayacak” sloganlarında bulan zıt kutupları temsil eden nevi şahsına münhasır bir olgu olarak girmiştir.

Örneğin günümüz Türkiye’sinin önde gelen İslamcı yazarlarından Ali Bulaç’ın Mehmed Kerim müstear ismiyle kaleme aldığı kitap (1980), temel olarak İran’daki devrimin İslamcı ve sempatizan bir okumasını sunmaktadır. Benzeri diğer birçok eserde olduğu gibi kitabın yazarı da 1979 Devrimi’ne kadar olan sürecin tarihsel arka planına dair okura bilgi verdikten sonra devrimin hemen arifesinde olayları ele almakta ve devrimi, “şirke, zulme ve emperyalizme karşı” bir hareket olarak analiz etmektedir. Kitapta bariz bir Humeyni sempatisi, Şah karşıtlığı ve 1979 Devrimi’ni bir İslami devrim olarak öne çıkarma kaygısı görülür. Yalnız, yazar tüm bunları yaparken kitabında sıkça antiemperyalist söylemlere gönderme yapmış ve İran Devrimi’ni de bu bağlama oturtmaya gayret etmiştir. Kitabın üçüncü ve en ilginç bölümünde yazar, devrime dünyadan ve Türkiye’den sergilenen tepkileri ele almakta, Türkiye kısmında da 1979 Devrimi üzerinden bir nevi Türkiye İslamcılığı içindeki tutumları analiz etmekte ve 1979 Devrimi’nden hoşnut olmayan İslamcıları eleştirmektedir. Diğer yandan Burhan Bozgeyik’in gayet iddialı bir başlığa sahip olan kitabı *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi* (1981), 1979 Devrimi’ne, özellikle de onun bir “İslami” devrim olarak sunulmasına anti-patiyle yaklaşan çalışmalara güzel bir örnektir. Mehmed Kerim’in başlattığı tartışmada yerini karşı kampta alan Bozgeyik, 1979 Devrimi’ni İran’da yüzyıllardır görülegelen kargaşalardan biri olarak görmektedir. 1979 Devrimi’nin İslami Devrim diye nitelene-meyeceğini öne süren yazar, bunu devrimin örneğin sosyalist olmasına değil, yeterince İslami olmayışına bağlamaktadır. Bozgeyik’e göre, tarihi mütemadiyen kargaşalarla dolu İran ülkesinin şayet başka bir ada ihtiyacı olsa bunun ‘Keşmekeşlik Ülkesi’ olacağını öne sürmektedir.



Bunlara ilaveten bazı kitaplarda da 1979 Devrimi öncesine, Devrim’e ve Devrim’in hemen sonrasına dair birinci elden gözlemler bulmak mümkündür. Örneğin, 1978-1980 yılları gibi kritik bir dönemde Türkiye’nin İran Büyükelçiliği görevini yapan Turgut Tülümen’in eseri, böylesi önemli yıllarda yazarın birinci elden yaşadıklarını anlatması ve daha sonra okuduklarıyla da sentezlediği izlenimlerini içermesi açısından gayet ilginç bir çalışma sunar. Üniversite yıllarından itibaren arkadaşlık kurduğu İranlılar sayesinde İran’ı ve onun kültürünü daha yakından tanımak üzere bu ülkeye giden ve devrime giden hararetli yıllara da devrimden sonraki fırtınalı bir yıla da şahitlik eden bir Türk genci olan

Nevval Çizgen’in kitabı da önemli ayrıntılar içermektedir. İran’da evlenen Çizgen’in

gözlemleri, yukarıda İran’a dair Türklerin zihninde mevcut olduğundan bahsettiğimiz “muammalı” çok samimi ve içten bir dille gözler önüne sermekte. Yazar, kitapta İran’da Zerdüştlüğün, Türkiye’deyse Şamanizmin etkilerini sürdürdüğü üzerinde durmakta ve sonra bölümlerde bir zamanlar Türkiye gündemini yoğun şekilde meşgul eden “Türkiye İranlaşıyor mu?” sorusuna, “Hayır.” cevabı vermekte.

Bu dönemde yayınlanan ve bu satırların yazarının tespit edebildiği kitaplar şunlardır:

Aktaş, Cihan. (1996). *Devrim ve Kadın*. İstanbul: Nehir Yayınları.

Akyol, Taha. (1999). *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: AD Kitapçılık

Beşikçi, İsmail. (1991). *Ortadoğu’da Devlet Terörü*. Ankara: Yurt-Kitap-Yayın.

Bozgeyik, Burhan (1981). *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları

Bulut, Faik. (1998). *Horasan Kimin Yurdu?*. İstanbul, Berfin Yayınları.

Çandar, Cengiz. (1981). *Dünden Yarına İran*, İstanbul: Yalçın Yayınları, 1981.

Çizgen, Nevval. (1994). *İki Ülke İki Devrim: Türkiye-İran*. İstanbul: Say.Kaya, İlhan. (1987). *İran Tuzağı : Bir Süperin Dramı*. İstanbul: Nehir Yayınları.

Kayabalı, İsmail. (1990). *İran’ın Anadolu’ya Uzanan Gölgesi: Ana: Çizgiler ve Gerçeklerin Kısa Tarihi: 1453-1989*. Ankara: Set Ofset.

Kerim, Mehmed. (1980). *İran İslam Devrimi*. İstanbul: Düşünce Yayınları.

Metiner, Mehmet. (1989). *Şafak’ta 10 Gün: İran Notları*, İstanbul: Birim Yayınları.

Güngörge, Mustafa Talip. (1983). *Humeyni ve İran İnkılabı: Belgesel İnceleme*. İstanbul: Araştırma Yayınları.

Güngörge, Mustafa Talip. (1985). *Humeyni ve İslam*, İstanbul: Araştırma Yayınları.

Refref, Zeytin. (1986). *İran’a Nasıl Bakmalı*. Ankara: Aylık Dergi Yayınları.

Sak, İzzet. (1994). *İranlı Kölelerin Satışının Yasaklanması ile İlgili Fermanlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Tekin, Ali. (1997). *İran’ın Dış Politikasında Terörizmin Yeri*. Ankara: ASAM Yayınları.

Tunç, Osman. (1979). *İran’da İslam’ın Zaferi: Çağın Olayı*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Tülümen, Turgut. (1998). *İran Devrimi Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Üşür, Serpil. (1991). *Din siyaset ve kadın: İran Devrimi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Yaman, Abdullah. (1979). *İran Devrim İdeolojisi ve Humeyni*, İstanbul: Konak Yayınları.

Yüce, Mustafa. (1994). *Türk-İran İlişkilerinin Dünü, Bugünü Yarını*, İstanbul: Harp Akademileri Komutanlığı.

Zengin, İsmail. (1991). *İran Devrimi ve Ortadoğu’ya Etkileri*. İstanbul: Milliyet Yayınları.

2000-2010: Nükleer Enerji, Hedef Ülke Algısı ve “Arap Baharı”!

Hemen hemen 2000’li yılların başından, özellikle de 11 Eylül 2001’deki mahut

olayların ve 2002 Ağustos’unda mevcut İran rejimine muhalefetiyle bilinen Ali Rıza Caferzâde’nin, İran’ın nükleer enerji edinme konusunda gizliden yürüttüğü çalışmalarını dünya kamuoyuna ifşa etmesinin ardından İran, dünya gündemine nükleer enerji, hatta silah ve terörizm bağlamında oturmuş oluyordu. Yeni durumda Amerika, tüm dünyaya dönemin başkanı G. W. Bush’un dilinden, “Ya bizdensiniz ya da onlardan.” diye seslenerek şer eksenini gördüğü ve İran’ı da içeren ülkelere karşı tavır alınması gerekliliğine vurgu yapıyordu. Ne var ki İran gibi büyük bir sınır komşusu ve enerji tedarikçisi ülkede meydana gelmesi muhtemel kargaşaların doğurabileceği endişeler, Türkiye’nin kolay kolay göz ardı edebileceği cinsten değildi. 2002 yılında Türkiye’de iktidara gelen mevcut Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Orta Doğu ve İran konusunda takındığı ve uzun süre net olmaktan uzak kalan siyasetin yanı sıra İran konusu, Türkiye kamuoyunda da yoğun olarak tartışılmaya başlamıştı.

11 Eylül olaylarının etkisinin görece hafiflediği ve İran ile Batı arasındaki nükleer müzakerelere sürecinin başta Türkiye olmak üzere ara bulucu devletler marifetiyle mesafe katılmaya başladığı bir dönemde patlak veren ve “Arap Baharı” olarak nitelenen süreç başladı. Ayaklanma dalgası, Tunus’un ardından Mısır, Libya, Yemen ve Bahreyn gibi ülkelerde gücünü hissettirdi. Ancak, Suriye’de de benzer olaylar şiddetlenerek baş gösterince Türkiye-İran ilişkileri 1990’larda PKK üzerinden yaşanan gerilimli ortamı anımsatan bir sürece girmiş oldu. Bu olaylardan kısa bir süre önce Mavi Marmara hadisesi nedeniyle İsrail karşısında sıkıntılı bir dönem geçiren Türkiye, süreci tam anlamıyla kavrayamamaktan kaynaklanan bazı gelgitlerin ardından bölgedeki itibarının azalması için önce Mısır’da sonra da Libya’da seri ve tutarlı olarak ayaklanan halkların safında olduğunu beyan etti. Aynı tutumu Suriye karşısında da takınması, bu ülkeyi İran’la karşı karşıya getirmiş oluyordu. Tüm bunlara İran’ın Irak’taki Şiiilerle kurduğu yakın ilişki ve Türkiye’nin olan bitenden duyduğu endişe de eklenince özellikle Batılı gözlemciler, gidişatı manipülasyona en açık noktadan okumaya çalışarak Türkiye ile İran arasındaki “mezhep çatışması” üzerinde durmaya başladılar. Bu yaklaşım, Türkiye içerisinde de taraftar bulmuştur. Hâlbuki Irak’taki fiilî Şii çoğunluk ortadayken Türkiye’nin Saddam sonrası Irak siyasetini, öncelikle Türkmenler sonrasındaysa kuzeyde kurulacak bir Kürt devlet karşıtlığı üzerinden kurgulayıp Şiiiler konusunda kayda değer bir politika geliştirememesinin üzerinde yeterince durulmamıştır. Diğer yandan, İran’da muhtelif zamanlarda, özellikle de Hatemi döneminde Mısır başta olmak üzere Orta Doğu ülkeleriyle ve ABD dâhil Batı ile ilişkileri normalleştirme çabalarının hem iç siyaset uğruna hem de uluslararası direnç kaynakları kanalıyla istenilen sonucu vermemiş olması da birçok gözlemci tarafından göz ardı edilmiştir. Bunlara ilaveten, somut hiçbir delil olmasına rağmen Batı’nın nükleer enerji üzerinden İran’ı uluslararası toplum nezdinde marjinalleştirmek ve yalnızlaştırmak konusunda attığı ısrarlı adımlar unutulmamalıdır. Batı’nın bu tavrı, İran’ı, izole olmaktan kurtulma kaygısıyla tamamen kendi çıkarlarını merkeze koyan ve bölgenin uzun vadeli kaderini hesaba katmayan bir siyaset takip

etmeye zorlanmıştır. Bu gerginlik, İran’da Batı’ya karşı şovenist tutumlar içerisinde olan kesimlerin aynı düzeyde sathi olan dünya algılarına tekabül ettiğinden mesele nihai kertede Batı’nın İsrail ile İran’a karşı tutumundaki çifte standarda indirgenmiş ve reel politik, yerini ideolojik bir kamplaşmaya bırakmıştır.

Kuşkusuz, Sünnilik ve Şiilik üzerinden Türkiye’yi birincisinin İran’ı da ikincisinin lideri pozisyonuna konumlandırarak inşa edilmek istenen çatışma, şayet sırf bir yanlış okumadan kaynaklanmıyorsa bazı hedeflere matuf olmalıdır. Irak Kürtlerinin büyük kısmının Sünni olduğu düşünülürse Bağdat’ta oluşacak bir Şii yapılanması karşısında mevzubahis senaryoda “Sünniliğin kalesi” rolünde olan Türkiye’nin, Irak’ın kuzeyindeki bir Kürt-Sünni yapılanmaya rıza göstereceği öngörülüyor olabilir. Ayrıca bu çatışma sayesinde, Orta Doğu’daki ana sorun İsrail-Filistin konusu olmaktan çıkacak, bunun yerini suni bir Sünni-Şii çekişmesi alacaktır. Gelinek nokta itibarıyla, Orta Doğu’daki 2010 sonrası gelişmelerden etkilenen devletlerde kendisinininkine benzer bir siyasi yapı kurulmasını arzulayan ve ilişkilerini bu minvalde yürütmek isteyen Türkiye ile önündeki tüm kanalları kullanarak bölgesel ve global düzeyde yalnızlaştırılmaktan kurtulmaya çabalayan İran’ın takip ettikleri seyrin belirli noktada çıkar çatışmasına davetiye çıkarılması pekala muhtemelse de bunun neden “mezhep çatışması” olarak tezahür etmesi gerektiğini anlamak fevkalade zor görünmektedir. Bu konuya, takip eden satırlarda daha ayrıntılı temas edilecektir.



Genel olarak 2000’li yıllarda İran hakkında yayımlanan kitaplara bakılınca tartışmaların, genel itibarıyla nükleer güce sahip bir İran’ın Türkiye’ye bir tehdit oluşturup oluşturmayacağı konusunda İran’ın neden Amerika yahut diğer bazı Batılı güçlerce sürekli hedef tahtasına konduğu sorusu etrafında döndüğü görülür. Bu bağlamda bir yanda Irak’ı işgal ve yerle bir eden ve İran’a her an saldırma olasılığı olan ABD ve yanda devletlerin gizli hedefleri arasında pekala Türkiye’nin de olabileceği ve İran’ın ardından sıranın bu ülkeye gelebileceği kaygılarının bir hayli dillendirildiğini, bu kitapların bazılarında görmek mümkündür. Diğer yandan İran’ın takip ettiği

dış siyaset açısından Amerika’ya ve Orta Doğu’daki suç arkadaşı olduğuna inanılan İsrail’e en büyük tehdidi oluşturan ülke olduğu ve Irak’ta olduğu gibi İran’da da nükleer silah vurgusunun saldırı için bir bahane olarak suiistimal edildiği, sıkça üzerinde durulan konulardan birisidir. Bu değerlendirmelerin yanı sıra Talha Köse’nin ve Mehmet Tuncel’in kitaplarında olduğu gibi İran ve onun etrafında dönen tartışmalara dair olgusal bilgi merkezli çalışmaların var olduğu da görülmektedir. Elbette, özellikle Mahmut Ahmedinejad’ın cumhurbaşkanı olmasından ve İran’daki muhafazakâr-reformist ikileminin daha net olarak su üstüne çıkmasından sonra İran politik sistemine ve iç siyasetine dair de bir merak baş göstermiş, bunun sonucu olarak da Cihan Aktaş, Asaf

Hüseyin ve Nilüfer Göle'ninkiler gibi İran'ın bu yanını ele alan çalışmalar da görülmeye başlanmıştır. Fakat genel itibarıyla İran siyasetine dair yapılan değerlendirmelerin çoğunun, bu ülkenin iç dinamiklerine yeterince vakıf olmadan ve yeknesak bir İran tahayyül ederek yapıldığını söylemek mümkündür.

Meselenin bu yönünü ortaya koymak için İran'ın "Arap Baharı" siyaseti üzerine kaleme alınan iki çalışmaya göz atmakta fayda görülmektedir. Birincisi, Ağustos 2011'de Atilla Sandıklı ve Emin Salih'in "İran, Şii Hilali ve Arap Baharı" başlıklı ortak çalışması, ikinci siyese Mart 2012 yılında Hakkı Uygur tarafından kaleme alınan "İran ve Arap Baharı" adlı çalışmadır. Bu çalışmalar, aynı olayın ne derece farklı ele alınabileceğini, manidar surette ortaya koymaktadır. Sandıklı ve Salih, çalışmalarının İran dış politikasını konu alan başlangıç kısımlarında, İran'ı "otoriter-totaliter" bir rejim şeklinde niteleyerek son derece spekülatif bir tespitte bulunmaktadır (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 2). Bunu takiben "Günümüzde Orta Doğu'da yaşanan ve Arap Baharı olarak adlandırılan gelişmeler, Tahran'ın dış politikada ön plana çıkardığı etno-dinsel (Şii) kimliğini kullanması için İran'a jeopolitik açıdan büyük bir manevra alanı sağlamaktadır." (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 3) görüşünü serdeden yazarlar, çalışmanın kalan kısmında bu tespitlerini kanıtlamaya çabalamaktadırlar. Bu amaçla, özellikle İran'ın Suriye ile kurduğu çıkar ilişkisini Nusayriliğin Şiiliğin bir kolu olmasına bağlayan yazarlar (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 7), bu sayede itikat üzerinden teleolojik bir tespitte bulunmaktadır. Hatta yazarlara göre İran'ın bu etno-dinsel siyaseti, Humeyni'den Rarsanjani'ye, Hatemi'den Ahmedinejad'a uzanan bir çizgide bir süreklilik arz eder (Sandıklı ve Salih, 2010 s. 3). İran rejiminin, İslami doğasının aksine Suriye'de laik bir yönetimin hâkim olması bir tarafa bırakılsa dahi İran'daki On iki İmam Şiililiği ile Suriye'deki Nusayrilik arasında bir imtizaç olduğu iddiasının Türkiye'deki Sünnilik ile bazı Arap ülkelerindeki Vehhâbilik arasında imtizaç olduğu iddiasından farksız olduğu aşikârdır. Ancak, yazarlar, bu nokta üzerinde durmaksızın İran rejimine muhalif olan Green Voice of Freedom ve Amerikan gazetesi Washington Post gibi tek taraflı kaynaklara dayanarak İran'ın etno-dinsel düzeyde ilişki kurduğu, Suriye ve Esad rejimine sunduğu muhtelif destek araçlarını sıralamaktadırlar. Bu araçlar, güvenlik güçlerine uzmanlık eğitimi verilmesinden bu ülkedeki gösterileri bastırmak amacıyla askeri, lojistik ve teknik destek temin edilmesine ve yine bu ülkeye göstericilere karşı kullanılmak üzere cop, kask ve diğer müdahale gereçleri tedarik edilmesinden 2009 yılında Tahran'da meydana gelen gösterileri bastırmakta kullanılan uzman kadronun Suriye'deki güvenlik güçlerini eğitmek üzere bu ülkeye gönderilmesine kadar çeşitlilik göstermektedir (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 14).

Ancak bu değerlendirmeler, okura, İran'ın ve ilişki kurduğu ülkelerden örneğin Suriye'nin bağlamdan kopuk ve sırf inanç ortaklığı üzerine kurulmuş bir uluslararası siyaset anlayışı takip ettiği izlenimi veriyorsa da yazarlar bu kanaatte de değildirlir. Bilakis İran'ın dış politika anlayışındaki "instrumentalism (araçsallık)" olgusuna işaret eden yazarlar, "İran, kendisine faydası olması için Şii faktörünü dış politikasında bir araç

olarak kullanırken Orta Doğu’nun diğer ülkelerindeki Şii gruplar da kendilerine olan fayda doğrultusunda Şii kimliklerini ön plana çıkararak İran ile ilişkilerini geliştirmek için kullanabilir.” diye yazmaktadırlar (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 6). Dahası, İran-İrak savaşı boyunca Suriye’nin, Irak Baas yönetimine olan düşmanlığından dolayı İran’ı desteklediğini; İran’ın ABD ve İsrail’i düşman olarak görmesinin bu ülkeyle Suriye’nin ortak çıkarı olduğunu belirtmektedirler (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 7-8). Bu değerlendirmelerin ardından “Ancak, Şii ekseninin korunması ve güçlendirilmesi hedefiyle Tahran’ın bölgede attığı adımlar, İsrail’in Orta Doğu’daki uzun dönemli Şii-Sünni çatışması stratejisine hizmet etmektedir.” tespitinde bulunulması, meseleyi tümünden karmaşık hale getirmektedir (Sandıklı ve Salih, 2010, s. 12-13). Soğuk Savaş döneminde ABD’nin kapitalist-demokrasi anlayışını, Sovyetlerinse sosyalist dünya görüşünü nüfuzlarını artırmak maksadıyla kullanmasına benzer şekilde İran’ın da 1979 Devrimi’nin ardından başlatılan Şiilik ile Sünnilik arasında bir yakınlaşma temin etme çabalarından yeterince somut sonuç alamaması ve dış siyasetinde Şiilik faktörünü kullanmak istemesi düşünülebilirse de İran dış politikasını bu anlayışa indirgemek ya da örneğin İsrail’in “Şii-Sünni çatışması stratejisi” ve bunun hangi kanallarla icra edilmek istendiği üzerinde yeterince durmamak, resmin önemli bir kısmını bulanık bırakan bir yaklaşımdır. Orta Doğu söz konusu olduğu noktada bu yaklaşımların altı yeterince doldurulmadan serdedilebilmesinin arkasında İslam’ın rasyonel olmayan bir din olduğu ve Orta Doğu’da da hâlâ bu ‘irrasyonel’ temayüllerin varlığının sürdürdüğü düşüncesi önemli bir rol oynamaktadır.

Hakkı Uygur, çalışmasına, İran’ın Arap ülkeleriyle olan ilişkilerinin kısa bir tarihi arka planı 1979 Devrimi’nin hemen ertesinde patlak veren İran-İrak Savaşı’nın bu ilişkilerde oynadığı rolü anlatarak başlamaktadır. Bu arka planda önemli olan nokta, Uygur’un İran dış siyasetindeki dönüşümlere işaret etmektedir. Örneğin savaş döneminde gayet gergin olan İran-Suudi Arabistan ilişkilerinin Haşimi Rafsanjani’nin cumhurbaşkanlığı döneminde askeri iş birliği anlaşması imzalayacak noktaya gelmesi, bu dönüşümün açık örneklerindedir (Uygur, 2012, s. 5). Diğer taraftan yazar, Irak-İran Savaşı döneminde İran’ı desteklemiş olan Suriye’nin, Irak’ın 2003 yılında ABD tarafından işgal edilmesinin ardından Iraklı Sünnileri desteklediğini kaydetmektedir (Uygur, 2012, s. 6). 1981 yılında Mısır lideri Enver Sedat’ı öldüren Halid İstanbuli’nin İran’da kahramanlaştırılarak adının bir caddeye verilmesiyle İran’ın bu ülkeyle zaten bozuk olan ilişkileri iyice gerilmişse de Uygur, önce Hatemi sonra da Ahmedinejad dönemlerinde ilişkileri düzeltmek için atılan adımlar üzerinde de durmaktadır (Uygur, 2012, s. 7-8). Kuşkusuz bu örnekler, İran’ın bölgedeki dış siyasetinde belirli bir süreklilik içerisinde etno-dinsel bir anlayış takip etmek yerine, dönem dönem önüne çıkan alternatif mecraları kullanmaya çalıştığını göstermesi açısından önem arz etmektedirler.

Uygur’un çalışması, ayrıca, İran’ın Arap Baharı konusunda sergilediği tavrın bu ülkenin iç siyasetindeki neden ve sonuçlarına vurgu yapması açısından da dikkate değerdir. 2009 yılındaki olaylı cumhurbaşkanlığı seçimlerini takip eden günlerde yoğun kitlesel

gösterilere sahne olan ve temel olarak muhafazakâr ve reformcu kanatlara ayrılmış bulunan İran'da, tarafların Arap Baharı'na bakışında ülke içinde takındıkları siyasi tavır, önemli oranda etkili olmuştur. Bu bağlamda Tahran yönetimi, Arap ülkelerinde meydana gelen olayları "İslami uyanış" olarak niteleyip bu olayların, İran devriminin geç de olsa ihraç edildiğinin göstergesi olduğunu belirtmiştir (Uygur, 2012, s. 11-12). Ayrıca, İran'ın bazı yarı resmî kanalları, Libya'daki Kaddafi taraftarlarından "Yeşiller" diye bahsederek bu ülkedeki statükocularla İran'da 2009 Seçimi öncesi ve sonrasındaki eylemlerde sembol olarak kullandıkları yeşil renkten dolayı "Yeşil Hareketi" olarak nitelenen reformist lider Musevi ve destekçileri arasında bir ilişki ima etmiştir (Uygur, 2012, s. 14). İran'daki reformcularsa Arap ülkelerindeki olayların Batı karşıtı bir "İslami uyanışa" indirgenemeyeceğini öne sürerek bu hareketlerde liberal, milliyetçi, İslamcı, solcu ve feministlerin varlığına dikkat çekmişlerdir (Uygur, 2012, s. 15). Diğer önemli bir konu ise bu olayların İran'da cereyan eden reform tartışmalarına etkisidir. Başta Hameney olmak üzere birçok İranlı yetkili, Arap topraklarındaki olayların İslami uyanış ve Batı karşıtı yönlerinin altını çizerek bu tür eylemlerin İran'da zemini olmadığı mesajını verirken (Uygur, 2012, s. 15) reform yanlısı bazı yazarlar, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki liderlerin, şayet akıllarını başlarına alıp reformlara başlamazlarsa "Saddam'ın yanına" gitmelerinin kaçınılmaz olduğunu iddia ederek dolaylı yoldan İran rejimine mesaj vermişlerdir (Uygur, 2012, s. 18). Muhafazakâr-reformcu çizgide oluşan bu ayrışmanın yanı sıra Uygur, ayrıca, bizzat İran yönetimi içerisinde "Arap Baharı" karşısında farklı tutumların mevcut olduğunu kaydetmektedir. Örneğin, bu bağlamda yukarıda da belirtildiği üzere Devrim Lideri Ali Hameney'in "İslami uyanış" değerlendirmesinden farklı olarak İran Cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın olayları "İnsani uyanış" olarak nitelemiş olması, kayda değer bir nüanstır (Uygur, 2012, s. 23). Arap Baharı konusunda İran'da farklı algıların var olduğunun üzerinde durulması, İran'ın genelde dışarıdan lanse edilmek istenilenin aksine tek sesli bir toplum olmadığını göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

Bu değerlendirmelerin ardından Uygur, Arap Baharı'nın Türkiye-İran ilişkilerine nasıl yansıtıldığını dikkate değer biçimde ele almaktadır. Uygur'a göre, Türkiye'nin Arap topraklarındaki olaylar karşısında İran'ın bazı üst düzey yetkilileri tarafından sert biçimde eleştirilmesinin, hatta tehdit edilmesinin ardında, sırf "Arap Baharı" üzerinden açıklanamayacak farklı saikler yatmaktadır. Her ne kadar her iki ülke de Hüsnü Mübarek'in devrilmesini olumlu karşılamışsa da Mübarek sonrası dönemde Recep Tayyip Erdoğan'ın bu ülkeye laiklik çağrısı yapması ve bilhassa Türk hükümetinin, özellikle Suriye'deki mevcut yönetime karşı takındığı tavır, İran'ın belirli resmî çevrelerinde Türkiye aleyhtarı hissiyatı körüklemiştir. Bunlara, Türkiye topraklarının ev sahipliği yapması planlanan NATO Füze Kalkanı Projesi de eklenince İran'ın siyasi, dinî ve askeri kanatlarından peş peşe Türkiye aleyhtarı açıklamalar gelmeye başlamıştır. Tam da bu noktada Uygur'un "Türkiye karşıtı açıklamaların daha çok din adamlarından ve askeri kanattan gelmesi ve hükümet kanadından Türkiye'ye yönelik açık bir suçlama ya da eleştiri gelme[miş]"

olduğunu belirtmesi, önemli bir ayrıntıdır (Uygur, 2012, s. 22). Uygur, o ya da bu kanallar üzerinden İran’da Türkiye karşıtı tavrın azımsanamayacak derecede yüksek sesle ifade bulmasının arkasında, AK Parti’nin temsil ettiği değerlerin ve bunların bölgedeki etkilerinin İran’ı kaygılandırmasının etkili olduğunu yazmaktadır. “Arap Baharı” sürecinde İran’a nispetle Türkiye, belirli tereddüt ve belirsizliklerden sonra da olsa daha faal bir dış siyaset takip etmiş ve mevzubahis ülkelere sunduğu model de görece daha cazip geldiği için etkinliği daha fazla olmuştur. Türkiye’nin bölgedeki etkinliğinin artması, Uygur’a göre, Tahran yönetiminin rahatsızlığının arkasındaki temel nedenlerdendir (Uygur, 2012, s. 23-25).

Özetle, İran’ın dış siyaset anlayışının bütünüyle Şiiliğe dayandırılması yerine reel politik üzerinden değerlendirilmesi bölgenin gerçeklerine daha çok tekabül eden bir yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım, mevcut dengelerin değişmesiyle gerek İran’ın gerekse de Türkiye’nin tutumlarının da değişebileceğini teslim etmesi açısından da ayrıca isabetlidir. Her ne kadar yegâne belirleyici değilse de Orta Doğu’da İslam dininin toplumsal ve siyasi düzeylerde kayda değer rol oynadığını yadsımak büyük bir hata olur. Ancak, bunun bir anlamda kaçınılmaz olarak mezhep çatışması doğuracağını düşünmek de eşit derecede hatalı olacaktır. Ayrıca, son dönemlerde özellikle yabancı gözlemciler tarafından, Türkiye ile İran üzerinden vuku bulacağı düşünülen mezhep çatışması yaklaşımı, en az Fukuyama’nın global ölçekte öngördüğü ve bilimsel olmaktan ziyade ideolojik temellere dayanan Medeniyetler Çatışması teorisi kadar sakıncalı ve temelsizdir.

Bu döneme ait başlıca kitaplar şunlardır:

(2003). *Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

(2008). *Türkiye-İran İlişkileri Sempozyumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Aka, İsmail. (2001). *İran’da Türkmen Hakimiyeti: Karakoyunlular Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Aktaş, Cihan. (2004). *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktaş, Cihan. (2005). *Şark’ın Şiiri: İran Sineması*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Arı, Tayyar. (2007). *Irak, İran, ABD ve Petrol*. İstanbul: Alfa.

Balbay, Mustafa. (2008). *İran Raporu*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Batur, Zübeyir. (2008). *İran’da Kıyamet Senaryoları*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.

Baylak, Ayşen. (2007) *İmam Humeyni*. İstanbul: İlke Yayıncılık.

Bilgili, Ali Sinan. (2004). *Osmanlı İran ve Azerbaycanı I: 16. ve 18. Yüzyıllar Sosyal ve Ekonomik Tarih*. Erzurum: Bozkır Yayınları.

Bulaç, Ali. (2009). *Hedefteki Ülke İran*, İstanbul: Çıra Yayınları.

Cankara, Yavuz. (2005). *Yeni Oyun İran’ın Nükleer Politikası*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Celalifer Ekinci, Arzu. (2009). *İran Nükleer Krizi*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu.

- Ceylan, Ali Kemal. (2009) *Çılgılık Çılgıca İran*. İstanbul: Yeniyüzyıl Yayınları.
- Cin, Barış. (2007). *Türkiye-İran Siyasi İlişkileri (1923-1938)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Çetinsaya, Gökhan. (2002). *From the Tanzimat to the Islamic Revolution: Continuity and Change in Turkish-Iranian Relations*. İstanbul: Foundation for Middle East and Balkan Studies.
- Çetinsaya, Gökhan. (2003) *Turkish-Iranian Relations since the Revolution*. İstanbul: Foundation for Middle East and Balkan Studies.
- Dağcı, Kenan & Sandıklı, Atilla (haz.). (2007). *Satranç Tahtasında İran: Nükleer Program*, İstanbul: TASAM Yayınları.
- Erdoğan, Hikmet. (2008). *Büyük Pers Düşüncesinden Zülfikar'ın Yumruğuna İran*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. (2007). *İran Edebiyatı*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Göle, Nilüfer. (2006). *İslam in Public*, İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hüseyin, Asaf. (2009). *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. İstanbul: Pinar Yayınları.
- İlknur, Miyase. (2009). *İmam Mehdi'den Humeyni'ye İran*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- İşbilen, Evren. (2009) *Nükleer Satranç: İran ve Nükleer Silahlanma Politikası*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Kafkasyalı, Ali. (2002) *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi.
- Kalafat, Yaşar. (2005). *İran Türklüğü: Jeokültürel Boyut*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kangal, Selmin. (2009). *Onbin Yıllık İran Medeniyeti İkibin Yıllık Ortak Miras*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Karadeniz, Yılmaz. (2006). *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*. İstanbul: Bakış Yayınları.
- Karatay, Osman. (2003). *İran ile Turan: Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu*. Ankara: Karam Araştırma ve Yayıncılık.
- Keneş, Bülent. (2012). *İran: Tehdit mi, Fırsat mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kılıç, Remzi. (2001). *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasi Antlaşmaları*, İstanbul: Tez Yayınları.
- Kılıç, Remzi. (2006). *Kânunî Devri Osmanlı-İran Münâsebetleri (1520-1566)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Köse, Talha. (2008). *İran Nükleer Programı ve Ortadoğu Siyaseti*. Ankara: SETA Yayınları.
- Oğuz, Sami. (2000). *Hatemi'nin İran'ı*. İstanbul: İletişim.
- Onay, Yaşar. (2007). *Euro-Dolar Savaşı Kurbanı İki Ülke: ABD ve İran*, İstanbul: Neden Kitap.

- Özbaran, Salih. (2007). *İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında Portekizli Seyyahlar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Özgentürk, Işıl. (2007). *Büyülü bir Yolda*. İstanbul: Aya kitap.
- Özgüdenli, Osman G. (2006). *Turco-Iranica: Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Yurdalan, Özcan. (2001). *İran Yolculuğu*, İstanbul: Om Yayınevi.
- Öztürk, Osman Metin & Sarıkaya, Yalçın. (2006). *Kaosa Doğru İran: Güncel İran İncelemeleri*. İstanbul: Fark Yayınları.
- Sandıklı, Atilla& Salih, Emin. (2011). *İran, Şii Hilali ve Arap Baharı*. İstanbul: BİLGESAM
- Saraç, Ali Fuat. (2000). *İran-İrak Savaşı'nın Askerî Analizi*. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı.
- Saray, Mehmet. (2000). *Türk - İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Sarıkaya, Yalçın. (2008). *Tarihi ve Jeopolitik Boyutlarıyla İran'da Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Silahçioğlu, O. Doğu. (2006). *ABD/İsrail-İran Denklemi ve Türkiye*, İstanbul: Günizi Yayıncılık.
- Şihaliyev, Emin Arif. (2003). *Kafkasya Jeopolitiğinde Rusya, İran, Türkiye Rekabeti ve Ermeni Faktörü*. Ankara: Naturel Yayınları.
- Şimşek, Erdal. (2006). *Kod Adı: Pegasus*. İstanbul: Neden Kitap.
- Tuncel, Mehmet (haz.). (2008). *Hedef Neden İran?*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2002) *İran'a ve Turan'a Seyahat*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uyar, Mazlum. (2008). *İran'da Modernleşme ve Din Adamları: Meşrutiyet Örneği*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Uygur, Hakki. (2012). *İran ve Arap Baharı*. Ankara: SETA
- Uzun, Enver. (2007). *İran Türk Folkloru*. Trabzon: Eser Ofset.
- Vural, Meltem. (2009). *Şu Dağın Ardı İran*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Yenisey, Gülara. (2008). *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sonuç: Orada Bir Ülke Var Yakında!

Buraya kadar listelenen kitaplar, okura en azından 20. yüzyıl Türkiye’inde İran hakkında yapılan çalışmalara dair bir fikir vermiş olmalıdır. Kuşkusuz bu listeye eklenebilecek daha birçok kitap bulunabilir. Örneğin, muhtelif veçheleriyle bu ülkeye dair başta İngilizce ve Farsça gibi dillerden yapılan çevirilerin sayısı hayli yekûn tutmaktadır. Diğer yandan İran’ın ülke gündeminde güçlü bir yer edinmesi, bu ülkenin tarihine, sosyolojisine ve kültürüne dair akademik çalışma ihtiyacını da artırmış ve bunun bir

sonucu olarak Türkiye üniversitelerinde çeşitli açılımları İran'a dair birçok yüksek lisans ve doktora tezi kaleme alınmıştır. Bu tezlerin içerisinde İran ve Türkiye modernleşmesini karşılaştıran çalışmalardan İran milliyetçiliği, İran'da din adamlarının rolü vb. birçok konuyu irdeleyen çalışmalara rastlamak mümkündür. Tabii ki bu tür çalışmalara, yine Türk araştırmacılar tarafından yabancı üniversitelerde ele alınan ve yurt dışında basılan eserleri eklemek de mümkündür.

Gelinen nokta itibariyle görülmektedir ki her ne kadar Türkiye'de İran'a dair yapılan çalışmalar büyük ölçüde dönemsel ve popüler konulara eğilseler de ilmî yeterliliğe sahip eserlerin varlığı da göz ardı edilemeyecek kadar fazladır. Her hâlükarda İran, artık Türkiye sakinleri, özellikle de bu ülkenin entelektüel çevreleri için daha az muamma olan bir ülke konumundadır. İran'a dair yapılan yorum ve değerlendirmelerin, uzun yıllar Şarkiyatçı kaynaklardan ya da en iyi ihtimalle yabancı eserlerden devşirildiği dönemlerden bu ülkeye dair hemen her yıl yeni kitapların ve çeşitli yayınların çıktığı günümüze gelmesi, neresinden bakılırsa bakılsın memnuniyet verici bir gelişmedir. Diğer yandan içerik kalitesinin ve konu çeşitliliğinin artıyor olması da umut verici bir durumdur. Tüm bu olumlu gelişmelere rağmen alan çalışmalarındaki genel eksikliğin bir parçası olarak gerek üniversitelerde gerekse de bağımsız araştırma kurumlarında genelde Orta Doğu, özeldeyse İran üzerine yoğunlaşan birimlerin olmayışı ya da yetersiz oluşu, sistematik bir bilgi birikiminin oluşmasının önündeki temel engellerden birisini oluşturmaktadır. Tarihi, toplumsal, dini ve iktisadi vs. yönleriyle İran'ın daha iyi anlaşılması, Türkiye'nin de bir parçası olduğu bölgeyi daha iyi analiz etmeye yardımcı olacağı gibi şüphesiz bizatihi Türkiye'nin kendi tarihinin de daha iyi anlaşılması konusunda önemli katkılarda bulunacaktır.

Kaynakça

- Afary, J. (1996). *The Iranian constitutional revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press.
- Bayat, A. (2004). *Ortadoğuda maduniyet: Toplumsal hareketler ve siyaset* (çev. Ö. Gökmen ve S. Deren). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bayat, K. (2008). *Pan-Türkizm wa İran*. Tahran: Pardis-e Nadesh.
- Baykara, H. (1978). *İran inkilabi ve azatlık hareketleri*. İstanbul: Emek Matbaacılık.
- Martin, V. (2000). *Creating an Islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*. London: I. B. Tauris Publishers.
- Milani, M. (1998). *The making of Iran's Islamic revolution: From monarchy to Islamic republic*. London: Westview Press.
- Ruşeni Bey. (1926). *İran'ın içyüzü*. Ankara: Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Matbaası.
- Sandıklı, A. ve Salih, E. (2011). *İran, şii hilali ve Arap baharı*. İstanbul: BİLGESAM.
- Uygur, H. (2012). *İran ve Arap baharı*. Ankara: SETA.

Avangard Sanat Siyasetsiz Düşünülebilir mi?

Mehmet Fatih Uslu*

Yirminci yüzyılın ilk yarısı, özellikle edebiyat ve resimde, biçim açısından köktenci yenilikler talep eden farklı sanat gruplarının varlığına tanıklık etti. Bu yenilikçi talepler, kaynağını sadece sanat içi bir biçim tartışmasından değil, geleneğe ve hâlihazırdaki modern yaşama derin bir tepkiden de alıyor ve dolayısıyla savunulan sanatsal yargılar, siyasi bir gizil güç taşıyordu. Gelecekçi (fütürist), dadaist, gerçeküstücü (surrealist) ve başka sanatsal hareketler, bu biri gerçek diğeri gizil olan çift taraflı talepleriyle “avangard”ı oluşturdular.

Avangard sanat hakkında en önemli iki kuramsal eseri yazmış olan Renato Poggioli ve Peter Bürger, avangardın ortaya çıkışının hangi tarihlere rastladığı ve hangi sanat hareketlerinin avangard sayılacağı konusunda farklı düşüncelere sahip olsalar da avangardı siyasi ve estetik alanların kesişiminde tanımlamaktadırlar. Ann Gibson’un (2002) deyişiyle ikisi de “devrimci sosyopolitik eğilimlerle, sanatsal amaçların çakışmasını” adlandırmak isterken bu terime başvurmuşlardır (s.158). Bu yazıda, avangardın söz konusu çift kutuplu var oluşu, Bürger ve Poggioli’nin metinleri merkeze alınarak kuramsal ve edebiyat merkezli bir bakış açısıyla tartışılacak. Bu tartışmanın sonunda avangard sanat ya da edebiyat için neden salt metin merkezli bir çözümlemenin yetmeyeceği gösterilmeye çalışılacak.

Avangard sanat hakkındaki bir tartışmaya girmeden önce altı çizilmesi gereken iki nokta var. Bunlardan ilki, avangardın bir üst başlık olduğu ve ortak bir sanatsal yöntem, biçim veya üslup önerisini taşımadığıdır. Renato Poggioli’nin (1968) belirttiği gibi, avangardı oluşturan “ideolojik ve psikolojik nitelikler” tek bir paydaya indirgenemeyecek derecede kaotik bir yapıya ve tek bir estetik kategori dahilinde incelenemeyecek bir çeşitliliğe sahiptirler (s. 5). Onları ortaklaştıran, kendilerinden önceki sanatı değer-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
İletişim: mfatihuslu@sehir.edu.tr, İstanbul Şehir Üniversitesi, Kuşbaşı Caddesi No: 27, Altunizade, Üsküdar, İstanbul.

lendirme şekilleri, köktenci estetik ve köktenci siyaseti aynı programın parçaları olarak düşünmeleri ve buradan çıkarak köktenci önerileri olan bir sanat oluşturmalarıdır. Onları aynı kavram altında birleştiren, daha çok reddettikleridir. Matei Calinescu'nun (1987) deyişiyle, "avangard bir üslubu ya da diğerini tercih ettiğini ilan etmez, o zaten kendisi bir üslup içindedir ya da doğrusu bir anti-üslup içinde" (s. 119). Dolayısıyla bu yazıda avangarda bakarken öne çıkacak olan, avangard grupların kendilerinin tek sunduğu yöntem, biçim ve üslup önerileri olmayacaktır. Ağırlıklı, bu grupların, kendilerinden öncekilerin söz konusu kategoriler bağlamında ortaya koydukları savlara ve uygulamalara nasıl bir eleştiri yönelttiği ve bu eleştirinin siyasi imaları tartışılacaktır.

İkinci nokta ise avangardın herhangi bir sanatsal ürüne uygulanabilecek kuramsal ya da kılışal bir üretim ya da tüketim (yazma ya da okuma) yöntemi önerisi olmaktan çok, tarihsel bir olay olarak değerlendirilmesi gereğidir. Buna göre, sanatta her köktenci biçim denemesi veya önerisi avangarda dâhil edilemez; çünkü avangardı belli tarihsel koşullar sınırlandırır. Bugün gelecekçi ya da dadaist biçimleri benimsemek avangard olmak değildir. Özellikle Bürger (2003), avangardın, ancak belli bir tarihsellik içinde kuramsallaştırılabileceği noktasında ısrarcıdır. II. Dünya Savaşı ertesini, avangard benzeri estetik üretim denemelerinin, eleştirel özünü kaybettiğinden avangard sanata dâhil edilemeyeceğini düşünür (s. 116-17).

Avangardın Sözcük Anlamının Gelişimi

Fransızca bir sözcük olan "avant-garde" köken itibarıyla askeri terminolojiye aittir ve "öncü birlik" anlamındadır. Matei Calinescu'nun (1987) belirttiğine göre, kavramın askeri anlamı dışında edebî sahada ilk kullanılışı, 16. yüzyıl Fransa'sına uzanacak kadar eskidir (s. 98). Fakat kavram, kültürel ve siyasi alanda etkin bir kullanıma ancak 19. yüzyılda kavuşmuştur. Donald D. Egbert (1967), bu ilk kullanımın Fransız Devrimi sonrası St. Simon ve öğrencileri arasında geliştiğini belirtmektedir. St. Simon, bir tür sosyalist toplum fikri üzerinde düşünürken sanatın bu toplumda nasıl bir işlev göreceğini sorgulamıştır. Buna göre sanat, toplumsal açıdan faydalı olmalı ve sanatçı da sosyalist toplumun gerçekleştirilebilmesi için "avangard", yani "öncü" rolünü benimsemelidir (s. 343). Böylece avangard, bir kültürel nosyon olarak ilk tanımlanışında bir siyasi içeriğin içinde şekillenir. Bu içeriğin gelişimini takip ederek sanatçının köktenci, militan ve partinin hizmetinde bir gönüllü olması çağrısında bulunulan Stalin dönemi Sovyet Rusya'sına dek gelenebilir.

Doğrudan köktenci bir estetiğe göndermede bulunan "avangard sanat" kavramının ilk kullanımı ise Poggioli'nin (1968) belirttiğine göre, Neo-Latin dillere ve kültürlerine ait olmalıdır. Buna göre İspanyol ve İspanyol-Amerikan kültürlerinde bu sözce sıklıkla kullanılmıştır. Zaten avangard sanatı bütünlüğü içinde ilk kavramaya çalışan da yine bir İspanyol, Ortega y Gasset'dir (s. 5). Yine Poggioli'nin yazdığına göre sözce, Fransa

ve İtalya'da daha derin köklere sahip olmuş ve daha yaygın tartışılmıştır. Rusya'da ise Ekim Devrimi sonrasında milliyetçi sosyalizm kuvvetlenene kadar etkin ve kullanılan bir kavramdır (s. 6-7).

İşte tam bu noktada, yani siyasi köktencilikle estetik köktencilüğün buluştuğu yerde, bu yazının esas tartışma konusu ortaya çıkmaktadır. Zira bu buluşma noktasında gerçek avangard doğar.

Avangardın Tarihsel Oluşumu ve Kavramsal Çerçevesi

19. yüzyıl, toplumsal hayatın her alanında alt üst oluşlara tanıklık etti. Sanayi Devrimi ertesinde modern kapitalizm, kırsal geçim kalıplarını ortadan kaldıran ve böylelikle köylü nüfusu kente taşıyan, iktidarı toprak sahibinden sanayiciye aktaran dinamikleriyle yaşamı tüm boyutlarıyla değiştirdi. Kentlerde, önce çeşitli sınıfların ve aynı zamanda bu sınıfların yan yana görüldüğü bir kamusal alanın oluşumu, teknolojik gelişmenin gündelik yaşama nüfuz etmesi, ulaşım ve haberleşme alanındaki devasa değişim hem toplumsal ilişkilerin dokusunu hem de gündelik pratiklerin deneyimlenme biçimini büyük ölçüde dönüştürdü. Marx ve Engels'e göre, çağın öznesi olan burjuvazi, insanlığı feodal zincirlerinden kurtarsa da "kişisel değerin değişim değerine dönüştüğü, sayısız kazanılmış özgürlüğün yerini tek bir özgürlüğe, serbest ticarete" (Marx ve Engels, s. 38) bıraktığı bir çağ yaratmıştı. Üretim ilişkilerinin bu köklü değişimiyle birey, içinde güven duyduğu dural toplumsal yapılardan kopuyor, bambaşka bir deneyime zorlanıyordu.

Sanatçının bu hızla dönüşen çağa ayak uydurmaya çalışırken ürettiği tepki zaman zaman aşırılıklara kaydı. Kentleşme ve kentleşmenin kamusal ve özel yaşamın eski alışkanlıklarını ortadan kaldırırken ortaya çıkan değişim ve hızın yarattığı korku, sanatın ekseninin bir ucunda dururken diğer uç, eski olan her şeyden öğrenme ve yeniyi coşkuyla karşılama ile tanınıyordu. Avangard sanatçı, bu uçlardan ikincisinde, derin bir teknoloji tutkusu, kitle kültürüne duyulan nefret ve geleneğe karşı öfke ile sadece sanatın değil, hayatın da tüm geçmiş bağlarından kopararak yeni baştan yaratılması iddiasıyla ortaya çıktı.

Esasında bu duygu ve taleplerin, sadece avangardın ürünü olduğunu söylemek zordur. Romantiklerden Baudelaire'e, ondan 19. yüzyıl başında etkinlikleri zirve noktasına varan simgeci şairlere kadar pek çok sanatçıda ve özellikle de şairlerde bunların benzerlerine rastladığımızı söyleyebiliriz. Avangard, kendinden önceki akımlardan nasıl ayrıştırılabilir? Yazının başında da söylendiği gibi bu, daha çok sanatsal yapıların tarihsel gelişimi ile ilgili olmalıdır. Raymond Williams (1989), avangardın ortaya çıkışını açıklamak için 19. ve 20. yüzyıllarda birbirini izleyen üç evreden söz etmektedir. Buna göre ilk evrede, "sanatta piyasa güçlerinin artan hâkimiyeti ve resmî akademilerin ilgisizliği karşısında kendi bağımsız pratiklerini korumak isteyen yenilikçi gruplar" ortaya

çıkmıştır. İkinci evrede bu gruplar, "kendi üretim, dağıtım ve tanıtım imkânlarını oluşturma" çabasına girişmişlerdir. Son evrede ise "tamamen muhalif oluşumlara dönüşen bu gruplar, sadece kendi üretimlerini teşvik edecek yapıları kurmakla kalmamış, kültürel yapılardaki düşmanlarına, hatta onların iktidarının kaynağı olan tüm toplumsal düzene karşı saldırıya geçmişlerdir" (s. 50-51). Williams'a göre bu evrelerden ikincisi modernizme, üçüncüsü ise avangarda karşılık gelmektedir.

Avangardı modernizmden ayırmak, avangarda kavramsal bir çerçeve verebilmek adına hayati bir önem taşımaktadır. Zira, avangard hareketlerin estetik talepleri ile modernist sanatın arasındaki benzerlik sıkça dikkat çekilen bir noktadır. Buradan hareketle avangardın, modernizmin bir görünüşünden başka bir şey olmadığı dahi iddia edilebilir. Fakat onu modernizmden ayıran ve bu yazı için hayati olan bir nokta vardır: Avangardın siyasal konumlanması ve bu konumlanması sanat içinden gerçekleştiği; yani Charles Russell'ın deyimiyle avangardın "eylemci estetik"i (aktaran: Man, 1991, s. 8). Bu bağlamda Paul Man'ın (1991) saptaması önemlidir: "Modernizm ile avangard arasındaki ortaklığa ya da benzerliğe odaklanan çalışmalar estetik konuları vurgulamak eğilimindeyken, ikisinin arasındaki farkı tartışmak isteyenler ideolojiyi vurgulamaya teşnedirler" (s. 10). Bu saptama, avangardın salt sanatsal üretiminin onu benzerlerinden ayırmada yeterli olmayacağını göstermektedir.

Avangard kuramının önemli ismi Peter Bürger de avangardı anlamak için Williams gibi tarihsel perspektifli bir kuramsal açıklama önermektedir. Bürger'e (2003) göre sanat, 18. yüzyıldan itibaren sarayın, kilisenin ve piyasanın hâkimiyet iddialarına karşı direnmiş, kendi özerkliğinde ısrarcı olmuş ve bu özerklik iddiasında 19. yüzyılın sonlarında simgecilik ve estetizm ile zafere ulaşmıştır (s. 91-98). Bu son noktada sanat dışarıya kapanmış, toplumsal pratiklerden uzak, kurumsal bir yapı haline gelmiştir. Bürger, "kurumsal olarak sanat" kavramından "sanat içerisindeki üretici ve tüketici aygıtın yanı sıra, sanatla ilgili olarak belli bir zamanda hâkim olan ve eserlerin algılanışını önemli ölçüde belirleyen fikirler" in kastedildiğini belirtmektedir (s. 63). Bu kurumsallaşma ve özerklik, aynı zamanda sanatın toplumsal pratikleri etkileme kabiliyetini kaybettiğini ima etmektedir. Toplumsaldan uzaklaşmak, sanatı iyice kendine döndürür. Ali Artun'un (2003) ifadesiyle, "hayattan olabildiğince yalıtılması sonucu, sanatın içeriği, kendi formuna dönüş[müştür]. Başka deyişle içeriği biçimi ol[muştur]" (s. 21). Bürger (2003), bu durumu, avangard hareketlerin doğuşu için milat olarak belirler:

Sanat, kendisine yabancı her şeyi dışında bıraktığında, kendi açısından ister istemez sorunlu hale gelir. Kurum ile içeriklerin örtüşmesiyle birlikte, burjuva toplumunda sanatın özünün toplumsal etkisizlik olduğu açığa çıkar; bu durum da sanatın özeleştirisine davetiye çıkarır. Bu özeleştiriye gerçekleştirmek, tarihsel avangard hareketlerine düşecektir. (s. 71)

Bürger, "tarihsel avangard hareketleri" derken ilk planda gerçeküstücülük, dadaizm ve Rus gelecekçiliğini kastetmekte ve bazı kısıtlamalarla beraber bu gruba İtalyan gele-

çekçiliği ve Alman dışavurumculuğunun da katılabileceğini belirtmektedir. Bütün bu hareketler, aralarındaki farklara rağmen, sanatsal geleneğe karşı köktenci bir karşı çıkışta ortaklaşırlar: “Bu hareketlerin ortaklığı, aralarında yer yer muazzam farklar olmasına rağmen, daha önceki sanatın tekil prosedürlerini değil, o sanatı toptan reddetmeleri, böylece gelenekten radikal bir kopuş gerçekleştirmeleridir. En uç örneklerinde, başat hedefleri burjuva toplumunda geliştirdiği şekliyle sanat kurumudur” (s. 55).

Böylelikle avangard, sanat kurumunu ortadan kaldırarak sanatı tekrar topluma hediye etmek, onu hayat pratiğine tekrar kazandırmak amacıyla yola çıkar. Fakat bu, hayata “yamanmış” bir sanat olmayacaktır. “Avangardistlerin farkı, temelini sanatta bulan yeni bir hayat pratiği örgütlenme çabalarıdır” (Bürger, 2003, s. 105). Bu sanat, yaşanan hayatı da, tıpkı hâlihazırda sanatsal araçları kökten reddettiği gibi, dışarıda bırakmaktadır: “Ancak eserlerinin içerikleri mevcut toplumun (kötü) hayat pratiğinden tamamen ayrı olabilen bir sanat, yeni bir hayat pratiğinin örgütlenmesine götüreceği bir başlangıç noktası olacaktır” (s. 105). Böylelikle, bu tarihsel perspektifle, radikal bir estetik, radikal bir siyasi pratiğin özü haline dönüşme şansı bulur. Bürger’e göre tarihsel avangard, bu radikal pratiği, sadece iki dünya savaşı arasında sürdürebilmiş, yazının başında da belirtildiği gibi, sonra düzen tarafından kendi içine çekilmiş, eleştirel kimliğini kaybetmiştir.

Avangardın diğer önemli kuramcısı Poggioli içinse avangard daha erken başlamış ve en has ifadesini 1880’li yıllarda bulmuştur. Hatta iki dünya savaşı arasında oluşan ve bu yazıda avangard kabul ettiğimiz hareketler onun için avangard olmanın ölçütlerini tam olarak yerine getirmemektedir. Poggioli’nin bu sonuca varmasında en önemli etken, iki dünya savaşı arasındaki avangard hareketlerde, köktenci bir muhalif siyaset önerisi değil, aşağıda da gösterileceği gibi birbirine 180 derece zıt yönlerde dahi gitmeye eğilimi olan bir anarşizm görmüş olmasıdır. Poggioli (1968) için avangardda önemli olan, Bürger’den farklı olarak, estetik taleplerin tetiklediği bir siyasi yönelimden çok, estetik köktencilikle siyasi köktencilik birinin diğerinin sonucu olmadan beraber var olmasıdır (s. 11).

Poggioli bu yazıda, avangard kabul edilen hareketleri, eylemcilik (*activism*), düşmanca uzlaşmazlık (*antagonism*), hiççilik (*nihilism*) ve kendini feda etme (*agonism*) özelliklerinin belirlediğini iddia etmektedir (s. 24-26). Bu özellikler, belli bir plan program dâhilinde olmayan, sebebi ve amacı değişken, uçlara gitmeye teşne bir eylem tutkusunun varlığına işaret ederler. Bunun uygulayıcısı olan sanatçılar ise ancak toplumsal olana yabancılaşmış, kendini kapatmış bir seçkinler topluluğu olabilir (s. 31 ve 89-94). Poggioli, bu noktada, Ortega y Gasset’in fikirlerine yaklaşmaktadır. Konu hakkındaki öncü yorumlardan birini yapan (1925 yılında) Gasset’e (1998) göre, bu yeni sanatın niteliklerini belirlemek çok zor olsa da, onun insanı dışlayan (s. 158), kitleyi dışarıda bırakan ve ancak azınlığın anladığı bir üretim olduğu saptanabilir (s. 150). Böyle bir tabloda Poggioli’ye (1968) göre, bu hareketlerin ürettiği siyaset önerileri, anarşist bir zihniyetin ürünleridir ve asla programlı bir siyasetle bütünleşemez: “Bir başka deyişle,

sanatsal devrimin, toplumsal devrim ile özdeşleşmesi, şimdi saf retorikten, içi boş ağız-lara pelesenk olmuş bir sözden daha fazla bir anlama sahip değildir" (s. 96).

Bu noktada, Bürger ve Williams'ın bir uçta, Poggioli ve Gasset'in diğer uçta olduğu düşünülmemelidir. Williams'ın hâkim sanat ortamına saldırıya geçen anarşist avangardı da, Bürger'in kendini topluma kapatmış sanat kurumuna saldıran tarihsel avangardı da, avangardın kitle kültürüne övgüyle yaklaştığını ya da muhalif saldırılarının hatları belirli bir siyasi-sanatsal proje etrafında oluştuğunu iddia etmemektedir. Poggioli ve Gasset ise bu saldırıyı anlamsız ve kötücül değil, tarih akışının doğal bir sonucu saymakta (Poggioli, 1968, s. 178), dolayısıyla kendilerini Bürger ve Williams'ın karşısına konulamamaktırlar. Yine de Bürger'in avangard hareketlere çok daha sempatiyle baktığının açıkça görüldüğünü de belirtmek gerekir.

Bütün bu kuramsallaştırma gayretinin nesnesi olan avangardist tecrübenin edebiyata yansıyan görüntüsüne bakmak, hem tarihsel olanın gözetiminde bu kuramları değerlendirmek hem de buradan edebiyat eleştirisi için ne tür sorular üretebileceğimizi görmek bakımından önemli olabilir.

Avangard Edebiyatın İşaret Ettiği Siyaset

Williams, Poggioli ve Bürger'in avangardı kavramsallaştırmaları noktasında açık bir soru ortaya çıkıyor: Bu anarşist tabiatlı siyasal talepler edebiyat üretimine nasıl yansıyor? Köktenci siyasal taleplerle, köktenci estetik talepleri aynı programın parçaları olarak algılayan avangardın, bu taleplerini ürün düzleminde nasıl kurguladığını anlamak için avangard hareketlerin edebî üretimlerinin en azından genel yapılarına bakmak gerekiyor.

Hem gelecekçilik hem de gerçeküstücülükte şiir her zaman merkezde olmuştur. Zira şiirsel üretim, avangard hareketlerin beklentilerini karşılamaya en uygun türdür. Tarihsel ortaya çıkış sıralarına uyarak yazarsak hem gelecekçilik, hem dadacılık hem de gerçeküstücülük, kendilerinden önce var olan sanatsal pratikleri "düşmanca bir uzlaşmazlık"la reddetmekle kalmamış; yeni bir sanatın, akıldışının sesini geri getiren, bunun için çağrışımın tüm kontrollerden uzak tutan bir yaklaşım benimsemesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu noktada, "ben"i imha etmek, sanat üreticisini özneliğini ortadan kaldırmak, Octavio Paz'ın sözleriyle "sanatçının sesini artık yalnız onun sesi olmaktan çıkarıp herkesin sesi" kılmak (aktaran Avcı, 2004, s. 3), başta gerçeküstücüler olmak üzere tüm avangardistlerin hedefidir. Tristan Tzara'nın şiir için verdiği ünlü "reçete", sanatçının özneliğine yönelik bu bilinçli saldırıyı apaçık ortaya koyar:

Bir gazete alın. Bir makas alın. Gazeteden, şiirinizin ne kadar uzun olmasını istiyorsanız, o uzunluğa yakın boyutta bir makale seçin. Makaleyi kesip çıkarın.

Sonra da dikkatli bir şekilde makaledeki sözcükleri teker teker kesip çıkarın ve bunları bir torbaya koyun. Torbayı hafif hafif sallayın. Sonra birbirinin ardsıra sözcükleri torbadan çekin. Sözcükleri çekiliş sırasına uyarak bir kâğıt üzerine özenle kopye edin. Oluşan şiir size benzeyecektir. Ve işte siz, sınırsız özgünlüğün ve tatlı duyarlılığın yazarı. (akt: Lewis, 1990, s. 5)

Gerçeküstüçülük, Dada'nın esinlediği bu bakış altında şiirini, Yvonne Duplessis'in (1991) de belirttiği gibi mizahın, düşün, çılgınlığın ortasında kurar (s. 24-41). Şiirin, tüm bireysel ve toplumsal bağlarından kurtarılması gibi bir ütopyik amaçtan "otomatik yazma" gibi yine Duplessis'in sözleriyle "insanı olduğu gibi ilkel doğası içinde gösterebilmek, onda uygarlıktan kazanılmış ne varsa atmak" (s. 45) işlevi yüklenen teknikler üretir. Octavio Paz'ın (2004) deyimiyile "gevşemenin en üst düzeyinde" (s. 15) bir faaliyet olan otomatik yazma ile Andre Breton'un sözleriyle "insanın sözüne başlangıçtaki arılığını ve yaratıcı gücünü yeniden kazandırmak" (s. 15) hedeflenir. Bu hedeflenen kurulum kaynağını ise yine Breton'un anlattığı şu anekdot özetlemektedir: Breton'un arkadaşlarından Saint-Paul Roux, her gece yatmadan önce kapısının üstüne, üzerinde "Şair Çalışıyor" yazan bir levha asmaktadır (Duplessis, 1991, s. 52).

Aralarında birçok fark olsa da gelecekçilik de şiiri, geçmişi tamamen reddeden yeni bir alanda kurmak kaygısındadır. İtalyan gelecekçilerin lideri Marinetti, "edebiyatta 'ben'i yok etmenin" (aktaran: Lawton, 1976, s. 415) esas olduğunu ilan etmektedir. O da tıpkı Rus gelecekçisi Krucenik gibi, kendilerinden önceki simgeci şiirin içeriğinden duyulan tiksintinin de etkisiyle, insan psikolojisini reddetmekte, şiirin akıl ötesi bir dille yazılması gerektiğini iddia etmektedir (Lawton, 1976, s. 416). Bu düşünceler, gelecekçileri figüratif, uydurma sözcüklerle ve sözcük oyunları ile dolu, gürültücü bir şiire götürmüştür. Rus gelecekçileri, İtalyan muadillerinden bu noktada daha kökten- ci olmakla birlikte, John J. White'in (1990) deyimiyile gelecekçilik, bir tür "dilbilimsel edebiyat" kurmuştur (s. 215-18).

Bu bilgilerden sonra, avangard için siyasetin ne kadar önemli olduğu daha da açık ortaya çıkmaktadır. Gasset'in (1998) de belirttiği gibi karşı karşıya olduğumuz, "sanatçının kendisi[nin] sanatını önemsiz gördüğü" (s. 175) bir çağıdır. Avangard sanatçılar da bu durumun bilincindedir. Örneğin gerçeküstücülerin önderi Breton, Selahattin Hilav'ın (2003) belirttiği gibi, kendini şair saymamakta, edebiyatın sonunun geldiğini sık sık tekrarlamaktadır (s. 14-15). Sanatın bu önemsizliği ve şiirin bilinçaltına bırakılması, şiirin herkesin ortak dili haline getirilebilmesi gibi amaçlarla el ele gitmektedir. 1920'lerde, tarihsel gelişimin ve grupların iç dinamiklerin sonucu olarak gerek gelecekçilik, gerekse gerçeküstüçülük—dadacılık tarihin sayfalarına karışmıştır artık—siyasi kaygılarla daha sıkı yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Hilav'ın sözleriyle "gerçeküstüçülük, kendini bir sanat akımı olarak değil, bir devrim hareketi olarak" (s. 9) görmekte; Paz'a (2004) göreysen "yeni bir sanat değil, yeni bir insan yaratmak" (s. 16) peşinde koşmaktadır. Rus gelecekçiler ise herkesin edebiyatçı, edebiyatçının zanaatkar olduğu, edebiyatın hayata sindiği bir edebiyatın peşindedir artık (Barooshian, 1971, s. 38-46).

Öte yandan, Poggioli'nin altını çizdiği avangardı belirleyen dört eğilimin, tüm bu çaba içinde hiçbir zaman hâkimiyetini kaybetmediğinin altı çizilmelidir. İtalyan gelecekçiliğin, faşizmin önde gelen savunucularından birine dönüşmesi, avangard sanatın kararsız özü hakkında fikir vericidir. Fakat bu kararsızlığın karartmadığı çok önemli bir nokta vardır: Avangard, sanatın kutsandığı, yüceltildiği bir çağın sadece sanatını değil, tüm ürünlerini ve pratiklerini reddetmek niyetindedir. Bu niyet, genelde sanatı, özelde edebiyatı yeni bir hayat tahayyülünün içinde tekrar düşünmemizi sağlar.

Sonuç

Marksçı düşünüşün iki önemli ismi, Benjamin ve Lukacs avangardın gelişimine hem bizzat tanıklık ettiler hem de sanatın siyasi dolayımı üzerine düşünen kişiler olarak avangard üzerinden gelişen tartışmalara etkin bir şekilde katıldılar. Brecht'le giriştikleri ünlü dışavurumculuk tartışmasında Lukacs, avangard akımlarındaki irrasyonizmi açıkça faşizmle aynı kefeye koydu ve ağır bir çürümenin simgesi olarak gördü (Gluck, 1986, s. 850). Benjamin içinse yeni bir devlet ve yeni bir hayat için tamamen yeni metinlere ve yeni okuma biçimlerine ihtiyaç vardı ve avangard metinler, bu çaba için uygun alanlar açıyordu (Jennings, 2004, s. 32-33). Zaten sanat ürününün biricikliğini kaybettiği bu çağda, artık ufukta görünen ve umut veren sanatın siyasetleştirilebilmesi imkânı idi (Benjamin, 2004, s. 79). Dadacılık örneğini veren Benjamin, Bürger'e ilham verici bir şekilde Dadacılığın sanatsal ürünün biricikliğini yitirilmesiyle nasıl başa çıktığından övgüyle bahsetti (s. 74).

Sonuçta tüm bu önemli düşünürlerin ve avangard hakkındaki geniş bir literatürü kapsayan çalışmaların ağırlıklı bir noktayı tartışmak durumunda kaldıklarını görüyoruz: politik sanat. Avangard sanat, siyaset ile sanatın karşılıklı ilişkisini incelemek adına zengin bir alan konumunda görülüyor. Zira, köktenci sanat içi taleplerin köktenci siyasi mücadelelerle bu şekilde içe geçmesi; sanatsal kaygıların siyasetten ne kadar bağımsız olabileceği ile olmasının ne kadar gerekli olduğunu sorgulamak ve sanatçının toplumsal işlevi ile sanatsal ürünün toplumsal eleştiri kabiliyetini tartışmak adına verimli bir deneyim alanı sunuyor.

Kaynakça

- Artun, A. (2003). Kuramda avangardlar ve Bürger'in avangard kuramı. Peter Bürger içinde. *Avangard kuramı* (s. 9-32). (E. Özbek, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcı, A. (2004). Bir büyük reddiye ya da hakiki bir hayatı yaşamak. *Varlık*, 1167, 3-8.
- Barooshian, V. D. (1971) Russian Futurism in the late 1920's: Literature of Fact". *The Slavic and East European Journal* 15 (1), 38-46.
- Benjamin, W. (2004) Tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği çağda sanat yapıtı. *Pasajlar* içinde (s. 50-86). (A. Cemal, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Bürger, P. (2003). *Avangard kuramı*. (E. Özbek, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calinescu, M. (1987). *Five faces of modernity*. Durham: Duke University Press.
- Duplessis, Y. (1991) *Gerçeküstücülük*. (İ. Yerguz ve E. Çamurdan, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Egbert, D. D. (1967). The idea of 'Avant-Garde' in art and politics. *The American Historical Review*, 73 (2), 339-66.
- Gibson, A. (1992). Avant-Garde. In R. S. Nelson & R. Shiff (Eds.), *Critical terms for art history* (ss. 201-216). Londra: University of Chicago Press.
- Gluck, M. (1986). Toward a historical definition of modernism: Georg Lukacs and the avant-garde". *The Journal of Modern History*, 55 (4), 845-82.
- Hilav, S. (2003). *Edebiyat yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jennings, M. (2004). Walter Benjamin and the European avant-garde. In D. S. Ferris (der.) *Cambridge companion to Walter Benjamin* (pp. 18-34). New York: Cambridge University Press.
- Lawton, A. (1976). Russian and Italian Futurist Manifestoes. *The Slavic and East European Journal*, 20 (4), 405-420.
- Lewis, H. (1990). *Dada turns red: The politics of Surrealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Man, P. (1991). *The theory death of the avant-garde*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1971). *Manifesto of Communist Party*. Boston: Allen and Unwin.
- Ortega y Gasset, J. (1998). Sanatın insanı dışlaması. *Tarihsel bunalım ve insan* içinde. (çev. yay. haz. N.G. Işık, s. 146-179). İstanbul: Metis Yayınları.
- Paz, O. (2004). Gerçeküstücülük. (A. Cemal, çev.). *Varlık*, 1167, 12-19.
- Poggioli, R. (1968) *The theory of the avant-garde*. (G. Fitzgerald, çev.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Williams, R. (1989). *The politics of modernism*. Londra: Verso.
- White, J. J. (1990). *Literary Futurism*. Oxford: Clarendon Press.

- Celal Metin, *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran (1800- 1941)*, Ankara: Phoenix, 2011, 392 s.

Değerlendiren: Serhan Afacan*

Osmanlı/Türk ve İran tarihlerinin bilhassa 19. yüzyılda girilen 'modernleşme' adımları ve müteakip evreler konusunda birbirine benzer hatta zaman zaman paralel süreçler takip ettiğine dair kayda değer derecede yaygın bir algı vardır. Özellikle son yıllarda, Türkçe dahil muhtelif dillerde bu iki ülkeyi farklı boyut ve dönemler üzerinden karşılaştıran çeşitli lisansüstü tezlerinin ve popüler yayınların kaleme alındığını görmek mümkündür. *Emperyalist Çağda Modernleşme* bu yayınların nispeten yakın zamanda okuyucuyla buluşan güzel bir örneğidir. Görece eski tarih yazımı geleneğinin bir devamı olarak yazar iki ülkeyi 'modernleşme' süreçleri bağlamında ele aldığı gibi bu süreçleri de elitlerin eylem ve söylemleri üzerinden analiz etmiştir. Celal Metin'in doktora tezinden hareketle kaleme aldığı eser giriş, dört ayrı bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Yazar giriş bölümünde çalışmanın yöntem, teknik, amaç ve kaynak kullanımı konularına değindikten sonra birinci bölümde modernleşme ve bunun Batı dışı toplumlardaki seyrine dair teorik bir tartışma sunarak Türkiye ve İran başta olmak üzere İslam toplumlarının modernleşme deneyimlerine değinmektedir. İran modernleşmesinin tarihi kökenleri ve Osmanlı'yı konu alan ikinci bölümdeyse, söz konusu iki ülke arasındaki ilişkilerin tarihi bir arka planı sunulduktan sonra 19. Yüzyılın başı itibarıyla İran toplumunun durumu, İran'ın Batı'yla olan ilişkisi ve İran'da meydana gelen reformlar üzerindeki Osmanlı etkisi tartışılmaktadır. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başını kapsayan modern İran muhalefeti ve İranlı muhaliflerin Jön Türklerle olan ilişkisini incelediği üçüncü bölümdeyse yazar Türk ve İran muhalefetlerinin siyasi, içtimai, kültürel ve ideolojik boyutlarını ele aldıktan sonra Osmanlı topraklarındaki İranlıları, bu kişilerin siyasi faaliyetlerini ve İttihatçıların İran konusundaki tavrını ele almaktadır. Atatürk ve Rıza Şah'ın konu edildiği dördüncü bölümde iki liderin kişilikleri ve iktidara gelişlerinin yanı sıra Milli Mücadele ve İran ve Atatürk inkılapları ve Rıza Şah'ın bu inkılaplara yaklaşımı tartışılmaktadır. Kitap yazarın iki ülkenin modernleşme süreçlerine dair sonuç bölümündeki nihai değerlendirmeleriyle son bulmaktadır.

Kullandığı zengin kaynakların yanı sıra sık sık başvuru alan uzun dipnotlar kitaba bilgilendirici bir çalışma mahiyetini vermiştir. Ne var ki temas edilen her konuyu detaylandırma gayreti ve belirli ve tutarlı bir modele bağlı kalmaksızın iki ülke anlatıları arasında sık sık geçişler yapılması kitabı okur için zaman zaman takibi zor hale getirmektedir. Diğer yandan, yazar giriş bölümünde çalışmasının 'siyasal ve sosyal tarih hattını terketme[yeceğini]' belirtmesine rağmen (s.11) eser hemen hemen tamamıyla siyasi elitlerin ve entelektüellerin sergüzeştini içinde yer yer iktisadi gelişmelere ve toplumsal olaylara işaret edilse de baskın bir siyasi tarih bakış açısından ele almaktadır. Anlaşıldığı

* Doktora Öğrencisi, Leiden Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Bölümü

kadarıyla bu durumda yazarın hem Osmanlı hem de İran arşivlerinin daha çok askeri olaylar, sınır müzakereleri, tüccar vs. kişilerin şahsi başvuruları ve iki ülke arasında diplomatik yazışmaları konu aldığını (s.19) düşünmesi etkili olmuştur. Yazarın İran arşivlerine ulaşmayı başaramadığını belirtmesi ama buna rağmen İran arşivinin Osmanlı arşivlerine göre daha sınırlı belgeye sahip olduğu izlenimini taşıdığını yazması (s.19) ayrıca tartışmalı bir konudur. İster siyasi ister iktisadi isterse de sosyal tarih alanında çalışıyor olsunlar araştırmacıların belge sayısının azlığına rağmen alternatif belgeler (yerel arşivler, özel arşivler, edebi çalışmalar vb.) kullanabilmeleri gerekir. Ayrıca arşivlerde mevcut belgelerin müelliflerinin onları kaleme almaktan amacı ne olursa olsun araştırmacılar bu tarz dokümanları farklı okumalara tabi tutmak ve onları başka boyutlarıyla kullanılabilir hale getirmek durumundadırlar. Diğer yandan gerek Tahran'daki Milli Arşiv ve Meclis Arşivi gerekse de İran'ın farklı şehirlerindeki arşivler araştırmacılar için kayda değer miktar ve nitelikte belge barındırmaktadır.

Kaynak konusundaki bu handikabına rağmen *Emperyalist Çağda Modernleşme Osmanlı/Türkiye ve İran tarihlerinin kritik bir dönemini modernleşme gibi hem teorik hem de pratik boyutlarıyla hala tartışma konusu olan bir olgu üzerinden karşılaştırması hem alandan araştırmacılara hem de genel okura ufuk açıcı değerlendirmeler kazandırmaktadır. Yazar modernleşmeyi Batı dışı toplumların Batı modernliğiyle karşılaşmasının sonucu olarak 'ona benzemek, onun gibi olmak veya ona dönüşmek refleksi' (s.29) şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamda 'moderne göre tarihin neresinde durulduğu önemli olduğu kadar onunla [kurulan] ilişki biçimi temel belirleyicidir' (s. 321). Yazarın kitaptaki temel tezi 'özellikle 1950'lere kadar Türk ve İran modernleşmelerinin büyük çapta paralellik gösterdiği ve Türk modernleşmesinin İran modernleşme adımlarının şekil ve içeriğine tesir ettiği[dir] (s. 324). Yani, modern olana göre, tarihte 'durduğu yer açısından Türkiye İran'dan daha önde konumlandığı gibi onun modern olanla kurduğu ilişki de tarihsel düzlemde modernliğe İran'ınkinden daha yakın olmaktadır.. Metin bu tezini kanıtlamak amacıyla gerek 19. Yüzyıl reformları ve Batıyla kurulan ilişki gerekse de 20.yüzyılın başlarında meydana gelen anayasal devrimler ve müteakip gelişmeler her iki ülkenin de tarihlerinde bıraktığı belirgin izleri incelemektedir. Kitabın okura bu iki ülkenin deneyimlerini karşılaştırmalı olarak sunması hem her örneğim kendi içerişimde daha yakından analiz edilmesine hem de iki örneğin birbiriyle mukayeseli olarak düşünülmesine imkan sağlamaktadır. Örneğin Anayasacılık hakkında benzer tartışmaların iki ülkede nasıl farklı içerikler kazandığının gösterilmesi karşılaştırmalı bakış açısına zenginlik katmaktaysa da kitabın temel yaklaşımında etkileşimden ziyade Türkiye'den İran'a seyreden etki vurgulanmaktadır. Osmanlı/Türkiye'deki tartışmaların özellikle İran'daki Azeri entelektüeller ve devlet adamları tarafından yakından takip edildiği bilinmektedir. Ne var ki, tek taraflı etkileşimin derecesi ihtiyatla değerlendirilmelidir. Örneğin, kitapta incelenen dönemin son safhalarına dair yaptığı değerlendirmede Metin'in "Atatürk ve Rıza Şah'ı aynı ölçekte değerlendirmek mümkün değildir. Bunun yerine Rıza Şah'ın Atatürk'ü izlemeye çalıştığı veya taklit ettiği söylenebilir" (s.319) şeklindeki ifadeleri ancak İran'ın kendi içerisindeki denge unsurlarını ve top-*

lumsal yapıyı göz ardı edilerek savunulabilir. Bu tespitini güçlendirmek üzere yazar Rıza Şah'ın 1934 yılında Türkiye'ye gerçekleştirdiği resmi ziyaretin ardından İran'da muhtelif yasakların yanı sıra kadınların geleneksel örtünme şekline getirdiği kısıtlamaları kaydetmektedir (s.304). Birçok kaynakta belirtilen bu noktayı değerlendirirken bu yasağın ziyaretten bir sene sonra geldiği ve bunun yalnızca Rıza Şah'ın doğru zamanı bekleme siyasetiyle açıklanamayacağı göz ardı edilmemelidir. Zira, olayların gelişimine bakıldığında hem 1934 öncesinde hem de sonrasında gerek bizzat Rıza Şah'ın gerekse de diğer yönetici elit ve aydınların bu yasak konusunda zihinlerinin çok net olmadığı görülmektedir.

Kitapta, Türkiye ve İran örnekleri arasında modern olana göre konum ve onunla kurulan ilişki biçimi üzerinden kurgulanan bu hiyerarşik ilişki yazarın söz konusu dönemdeki İran toplumunu yetersizlikler ve yokluklar üzerinden değerlendirmesi (s.319) ve hatta toplumun 'ilkel güdülere' (s.297) olduğu yolundaki değerlendirmesiyle yakından bağlantılıdır. Temel bakış açısıyla ilgili işaret edilmesi gereken diğer bir konu da Metin'in özellikle erken Atatürk ve Rıza Şah dönemlerinde kaydedilen reformlarla geniş halk kitelleri arasında kurduğu ilişkidir. Yazarın anlatısına göre siyasi elitler reformları tepeden topluma enjekte etmişler madunlar da edilgen bir surette bu reformların muhatabı olmuşlardır. Bu noktada yazar Atatürk inkılabları diye adlandırmayı tercih ettiği ve "Batılılaşma projesi" olarak nitelediği (s.187) süreci 'Türk toplumunun ve zihniyetinin ürettiği[ni]' belirtmesine (s.188) rağmen 'toplumun' süreçteki rolü üzerinde yeterince durmamıştır. Tepeden inmece bakış açısı yazarın Rıza Şah İran'ına dair yaptığı değerlendirmelerde daha net görülür. Rıza Şah'ın 'toplumla temas kanalları da kapalı olmuştur' şeklindeki değerlendirme ise (s.319) bu bakış açısının kaçınılmaz bir sonucu olmuştur. Ancak, böyle bir değerlendirme yapmak için İran'daki farklı iktidar birimlerini ve bunların toplumla olan bağlarını görmezden gelmekle kalmayıp hem merkezi otorite hem de mahalli mercilerle halk arasında sürekli bir pazarlık, ihtilaf ve iletişim kanalı görevi görmüş olan binlerce dilekçeyi hesaba katmamak gerekir. Sonra olarsa, Metin'in Atatürk'ün geride bıraktığı mirasın ve hatıranın kıymetinden dolayı bugün hala tartışılıyor olmasına rağmen Rıza Şah'ın unutulup gitmiş olduğu (s.320) şeklindeki değerlendirmesi kuşkusuz günümüz İran'ının geçmişi ve sorunlarını anlama konusunda erken Pehlevi döneminin sürekli tartışılıyor olmasını hesaba katmadan yapılmış olmalıdır.

Emperyalist Çağda Modernleşme İran'ın akademik bir ilgi konusu olarak yükselişte olduğu bu dönemde ele aldığı konular, sunduğu tezler ve bakış açısıyla yeni tartışmalar açarak alana önemli katkılar sunabilecek bir çalışmadır. Bir çalışmanın okura sunduğu bilgi ve yorumlar kadar yeni tartışmalara zemin hazırlamasının da önemli olduğu düşünülürse Metin'in çalışmasının değeri daha da artacaktır.

- Andrew Moore & Micheal Scott (Eds.), *Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives*, Hampshire and Burlington: Ashgate, 2007, 172 p.

Değerlendiren: Kayhan Ali*

This book contains eight separate essays from distinguished theologians and philosophers and a general introduction into the realism/antirealism debate in the philosophy of religion. The debate revolves around three key issues: the question of God's independence from human constructions, the nature of religious truth, and our access to religious truth. On the one hand, religious realists normally maintain that religious claims represent truths which are independent of the human mind and to which we have some means of epistemic access. They also often hold that at least some religious claims are actually true. On the other hand, religious antirealists present various contrary claims such as the assertions that religious claims are primarily expressive rather than truly representational; that religious truths are inaccessible to us; that religious truth is a matter of the satisfaction of internal standards of religious language (or 'language games'); that religious claims are systematically false. As the editors note in the preface, this debate has seen little sustained exploration compared to its counterpart in ethics and the philosophy of science, and that there is also yet no general consensus on how to approach the problem. This book is by no means an attempt to bring about such a consensus, but presents a firm basis upon which the debate can be advanced.

The essays fall into two categories: Gordon Kaufman, Peter Lipton and Simon Blackburn provide the opening chapters and the context for the collection, while Alexander Bird, John Hare, Graham Oppy and Nick Trakakis, Merold Westphal, and John Webster explore topics that are central to the debate. A variety of different theoretical positions are expressed by the contributors, and each touches upon a different area. In the introduction, the editors list four critical problems raised in the collection that merit particular attention: (1) The appropriate paradigm(s) for pursuing the realism debate; (2) The possible lessons from comparable debates in science and ethics; (3) The ways in which religious realism is distinct from other kinds of realism; and (4) The relationship between philosophy and theology. This is then followed by a discussion of the approaches to and arguments of the debate, concentrating on the cognitivist and non-cognitivist positions in philosophy and their relative strengths when applied to religious issues. Next, there is an examination of each of the following essays, marking out the main approaches of each contribution and the contrasting theses they express.

The first essay is written by G. D. Kaufman, who sets out to explore the interconnections and interdependence of 'Mystery, God, and Constructivism'. Kaufman avoids analysis of the general problem of religion and realism, and instead provides a kind of case study of the problem as it appears in connection with some of the central claims of Christian

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

faith concerning the 'ultimate reality'. The first section of this essay articulates the natural reasons for awe and mystery that we as human beings experience when thinking about the universe and our place within it. This is then followed by an examination of the concept of God as an answer to that natural wonder, as well as the epistemic problems that we seem to face when seeking knowledge of Him. Kaufman identifies God primarily as an imaginative construction or symbol whose contents or meaning we are rather unable to verify. The findings of this examination are then applied to theology, which is thus identified as an imaginative and socio-cultural activity. Here Kaufman notes the changing notions humans have had of God's nature, where a kind of reality-testing based on cultural and scientific developments can lead to new activity and shifts in theology. The next sections look at how such activity could be carried out and questions whether such activity is able to credibly maintain the traditional idea of God. Having identified certain aspects of our received concept of God to be difficult to maintain, Kaufman presents the central claim of his essay, and offers two substitute ideas (namely, *serendipitous creativity* and *directional movements*) in order to explain, or rather, correspond with modern and postmodern scientific and historical findings.

In the second essay, Peter Lipton focuses on the cognitive tension between science and religion, giving special attention to the contradictions between some of the claims of current science and religious texts. Lipton takes note of two different approaches in the philosophy of science that may help to manage the tension, namely, *adjusting content* and *adjusting attitude* to facts. From these he chooses the second strategy in order to deal with the claims of religious texts. This leads to a consideration of Kuhn's doctrine of multiple worlds and then the Immersion Solution as inspired by constructive empiricism from the philosophy of science. Throughout these discussions Lipton is concerned with three main things, maintaining a realist position about science, an antirealist position about religion, while preserving the literal content of religious and scientific claims. This is done, in part, to maintain the normative, that is, ethical contents of religion despite the notion that these are not observable or scientifically testable. Lipton's ultimate claim in the essay is a resolution of the tension between science and religion inspired by empirical constructivism that entails substituting faith in supernatural entities and events with an acceptance of normative values that are to be found in religious texts.

The fourth chapter contains Simon Blackburn's contribution, which concerns the ontology and ontological nature of religious language. He begins with an account of approaches to ontology in theology and philosophy, looking more specifically at phenomenology and then, with more positive comment, the work of W. V. Quine, and David Lewis's credo argument. He goes on to argue that the credo argument provides a good way to think about ontology in general, because it leads to a 'deflation' of truth claims that benefits from being immune to postmodernist scepticism this deflation makes truth not a matter of metaphysics, but rather locating, collecting, and generalizing the claims of a theory. In the next two sections Blackburn presents an example of deflationism in action, specifically, by taking David Lewis's realism about possible worlds as a test case. He then considers instances of discourse that may or may not

be realist at all and argues that there is a space for real philosophical debate, as long as we take a Wittgensteinian defence of philosophical theory, where it is the *activities* associated with a use of language, rather than ontological claims, that are regarded as most important. Blackburn, finally, goes on to identify religious language as something that is symbolic or expressive, which serves to orientate us towards each other, ourselves, and our place in this world. But he is quick to point out that such a theory of religious language, lacking ontological claims, is unlikely to be accepted by religious believers because ontology is crucial to providing the grounds for explanation, justification, and also power to religious language that would not be possible without the ontological backing that religious believers subscribe.

In the fifth chapter, Alexander Bird presents a comparative study of realism in science and theology with the aim of illuminating the debate. This essay may be divided into two main parts: an examination of realist and antirealist positions in science, and then the same again for theology. Thus, Bird begins by outlining the various aspects of metaphysical realism in science, arguing for the applicability of truth values to theoretical assertions. In the next section, he examines epistemological scientific realism, analyzing the intimate relationship between metaphysical antirealism and scepticism, before finally considering by comparison the scientific realist position. The fourth part of the essay briefly presents the conflict between realist and anti-realist claims about the aims of science. In the fifth section, Bird begins his examination of realism in relation to theology, identifying parallels that are to be found first in metaphysical realism and then in epistemology before finally considering the aims of theology in section seven. Bird concludes his essay by remarking upon the many obstacles metaphysical and epistemological antirealism faces both in science and theology while at the same time drawing a clear distinction between the two. It seems Bird finds that the safest position for the theologian is antirealism, since as a metaphysical realist one is threatened by epistemological antirealism; yet as an epistemological antirealist one does not face the strong objections their counterparts do in science.

In his contribution, Jon Hare offers a discussion of 'prescriptive realism' and how it may be related to theism. Prescriptive realism is a position Hare develops in a previous work by combining the merits of several major theories in the debate between realism and expressivism that have arisen over the last century. This paper is divided into two parts. The first gives an account of prescriptive realism, where Hare explains in what sense the theory is expressivist (discussing especially the notions of 'expression' and 'acceptance') and in what sense it is realist (discussing especially the notion of 'objective truth' and the thought experiment of moral twin-earth). The second part of the paper provides an account of a theist version of prescriptive realism, which clarifies how this position can explain the different relations to God of the two main families of value terms, that is, the one that includes 'good' and 'bad', and the other 'right' and 'wrong'. Each of the two parts of the paper are intended to be more or less independent from each other, so that it is possible (for a non-theist, for example) to accept

the first and reject the second. However, the second is intended to present a coherent model for how a particular normative theory might be endorsed.

In the seventh chapter, Graham Oppy and Nick Trakakis discuss what they identify as ‘the Wittgensteinian school of philosophy of religion’. They begin by introducing criticisms levelled at the school and those such as Crispin Wright, whose theoretical stance is understood to be very close to the school itself. This examination is conducted in light of Paul Grice’s idea of ‘conversational maxims’ that are held to be essential to the ‘conversational competence’ of a speaker and the idea of ‘knowing’, as opposed to mere believing. Thus, Grice’s theory is presented as an alternative means to describe, explain, and understand religious language. The next section focuses on the work of an eminent member of the Wittgensteinian school, D. Z. Phillips. Here the authors examine two important and related aspects of Phillips’ perspective on religious language. First, they begin by discussing Phillips’s critique of the traditional philosophical understanding of God as a ‘metaphysically real’ or ‘independently existing’ being. Then they continue by considering his reasons for rejecting the view that religious language is in some important respects ‘fact-stating’. In the final section of their paper, Oppy and Trakakis consider Phillips’ emphasis on the distinctiveness of religious language, contrasting his thought to that of thinkers such as Richard Swinburne and Michael Martin. Here, they assert that Phillips’s position is unable to provide a satisfactory account of religious language, providing a list of four ‘disanalogies’ between his view and the views of religious believers. Their main conclusion is that the Gricean theory of conversation offers several advantages to Phillips’ approach.

Merold Westphal’s paper attempts to set forth a form of Kantian anti-realism that he claims provides sensible grounds for theistic belief. He begins by comparing Kant’s antirealism to realist views in an attempt to avoid confusion between the two and defend the former. In this analysis Westphal identifies the combined existence of two theses, namely metaphysical realism and epistemic anti-realism, as essential to the Kantian anti-realism he attempts to lay forth. Before going on to defend this position in response to concerns raised by Alvin Plantinga, Westphal first deems it appropriate to distinguish his theory from three other anti-realist views, namely, ‘theistic anti-realism’, ‘creative anti-realism’, and finally, ‘Rortian anti-realism’. In the next section, he turns to the question Plantinga asks about Kantian anti-realists: ‘What leads its protagonists to adopt it?’ Here Westphal offers three types of reasons under separate headings for being a Kantian theological anti-realist. The first is titled ‘The Metaphysics of Finitude’ where Westphal explains that ‘the human mind is finite and suited to grasp finite realities. But God is infinite and will always exceed our grasp’. In the second of section of this survey, Westphal identifies a ‘Hermeneutics of Finitude’ in Kant’s distinction between divine and human knowing, where there is a significant contrast between time and eternity. Finally, a ‘Hermeneutics of Suspicion’ is used to claim that our thinking and talking about God do not correspond to God’s reality because they are distorted by the noetic effects of sin upon the human mind. These three points form the basis for adopting what Westphal views as a plausible theistic theory.

The final contribution is provided by John Webster, who aims to ease tensions between philosophers and theologians 'by careful, courteous and self-critical self-explanation' of God's aseity. The term 'aseity', we should note, refers to the existence of a being that is derived from itself, having no other source. In the first section, Webster writes how the attributes of God, as conceived in the Holy Trinity, primarily act not to establish conditions for conceivability but rather for believers to have rational dealings with God. Here he identifies two different concepts of aseity, one that explicates the self-expressive being of God, and one that emerges out of a consideration of the nature of contingent reality. This second conception Webster calls a 'deformation' which, since modern times, has often been read back into patristic and mediaeval texts by such writers as Clark, Schleiermacher, and Tillich. The next section discusses ways that theology can move beyond this stripped-down conception of aseity via granting conceptual priority to the materially rich notion of God in Trinitarian teaching. Webster then closes his account with some comments on two closely associated concepts previously used to state God's self-existence, namely, God as *causa sui*, and God as *ens necessarium*, both of which he deems inadequate to account for the material dimension of God's life. He therefore finally attempts to complete the material description of God's aseity by expanding upon the self-expressive being of God through the use of Christian exegesis taken from Augustine and Calvin. Webster's ultimate message is that both theological and philosophical inquiry into the Christian faith should be led by the material content of the church's confession of faith.

The main strength of this book is that it presents in an intellectually provocative and enlivened fashion a fresh approach to an area as yet neglected in the philosophy of religion. This religion realism debate has traditionally been dominated by arguments for the existence of God and or coherence claims regarding God's existence, but by giving emphasis to issues about meaning and the accessibility of religious claims, this book promotes exploration of areas that are in some ways even more fundamental and that have received sustained and groundbreaking treatment in other areas of philosophy. It contains the work of realist and antirealist philosophers and theologians from several different theoretical backgrounds and in this way the reader is presented with an array of different proposals regarding the truth status of religion and science that can often be fruitfully compared. The diversity is not only evident in the approaches, but also the aims of the writers in this single area. This means that many of the contributions can be engaged with on a different basis. The editors could have provided a more illuminative examination of the essays in their introduction, some of which receive little more than a few words, but in so far as giving the background and framework of the debate, it will prove extremely useful to new students. While the essays of all the contributors focus mostly on the details of Christianity, the nature of their observations are of recognizable significance to other religions and would occupy any scholar or student working in the field. In sum, this book provides a representative collection of philosophical and theological perspectives that introduces new comers into a key and relatively unexplored area paving the way for new research.

- M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011, 302 s.
Değerlendiren: Eşref Altaş*

Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, 2008 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân" adıyla tamamlanan doktora tezinin gözden geçirilmiş şeklidir. Yazar M. Cüneyt Kaya, hâlen İstanbul Üniversitesi'nde öğretim üyesidir ve çalışmalarını İslam Felsefesi alanında yoğunlaştıran genç kuşak akademisyenlerden biridir.

Aristo metafiziğinin en önemli kavramları olarak birlik-çokluk, cevher-araz ve kuvve-fiil gibi kavram çiftleri sayılabilir. Özellikle kuvve (dunamis) ve onun bağlaştığı olarak fiil (energia), Antik Yunan düşüncesinde Parmanides ve Herakleitos felsefelerinde tecessüm eden meşhur varlık-oluş problemini çözmeye odaklanan Aristoteles için elverişli kavramlardır. Yunan felsefesinde önce doğa alanında, "Hiçlikten hiçbir çıkar." ilkesinden hareketle değişimin sebebini açıklama çerçevesinde ortaya konan bu kavram çiftinin Müslümanların mevcudatı aşkın varlığın sebebi gibi farklı sorunlarına bir çözüm olmadığı, İbn Sînâ'ya gelen süreç içerisinde zamanla belirmiştir. İbn Sînâ, kuvve-fiil ayrımını, oluş- bozuluş âlemindeki olayları açıklama çerçevesinde kullansa da varlığın bütün hallerine uygulanabilecek ve varlık-mahiyet kavramlarıyla birlikte tutarlı bir metafizik sistem oluşturabilecek bir kavram çifti olarak görmemiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın felsefi tekâmülü içerisinde dakikleşmiş ve kendisinden sonraki entelektüel çalışmaların da temel metni haline gelmiş *el-İşârât*'ta kuvve-fiil kavramları geçmezken Tanrı ve onun dışındaki varlığın sebep ve sebepli olmak bakımından sürekliliğini; ama ontolojik düzeyde mübâyenetini anlamlı bir şekilde açıklama imkânı sunan, Tanrı'nın varlığını ispat ve sıfatlarla ilgili tartışmaları metafizik bir sistem halinde inşa etmeyi mümkün kılan varlık-mahiyet ve zorunluluk-ımkân kavram çiftleri merkeze alınmıştır. Böylece Kaya'nın kitabının odağındaki "ımkân"la birlikte zorunlu ve imkânsız kavramları, İslam felsefesinde bütün varlıklara ilişkin en genel şeyleri (el-umûru'l-âmmе) araştıran ontolojinin merkezî üç kavramından biri haline gelmiştir. Varlığın zorunlu, imkânsız ve mümkün varlık şeklindeki taksiminin metafiziğın temelini oluşturduğu düşüncesi, zaman zaman İslam felsefesinin tamamına teşmil edilmekteyse de Kaya'nın bu araştırması, hem mantıkta önermelerin bir kipi olarak imkânı, hem de imkânın metafizik bir kavram olarak tedavüle giriş seyrini ele alarak söz konusu genel yargının sıhhatini de sorgulamaktadır.

Kitap, merkezinde İbn Sînâ'nın imkân kavramına dair görüşleri olmakla birlikte, batıda İslam felsefesi alanında bazı yeni araştırma tutumlarına uygun bir şekilde, İbn Sînâ'nın düşüncesinin kaynaklarını ve orijinalitesini göstermek bakımından, imkâna dair hem

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Antik Yunan düşüncesindeki tartışmaları hem de kelâmdaki ma'dûm tartışmalarını "tüketici değil, zemin teşkil edici bir şekilde" (s. 21) içermektedir.

Kitabın "İmkân Bağlamında Antik-Helenistik Dünyadan İntikal Eden Miras" adlı birinci bölümü, imkânın ilk defa Aristoteles tarafından önermelerin kipini belirtmek üzere mantıki bir terim olarak vazedildiği tespitiyle başlamaktadır. Aristo'nun *Yorum Üzerine*, *Birinci Çözümlemeler* ve *Metafizik* adlı eserlerinden hareket eden Kaya, hem "imkân/olabilirlik" anlamına gelen *dunaton* şeklindeki kullanımında hem de "olasılık/muhtemel" anlamına gelen *endekhomenon* kullanımında metafizik bir imkândan söz edilmediğini, Antik Yunan'daki tartışmanın önermelerin kipleriyle ilgili bir tartışma olarak mantık sınırları içerisinde kaldığını belirtmektedir. Aristo, *Metafizik*'te, her ne kadar Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'yi "zorunlu varlık" olarak nitelese de (Aristoteles, *Metafizik*, 1072b9-13) zorunlu (anankaion) kavramı nihayetinde Aristo açısından önermelerin kipi ile ilgili mantıki bir kavramdır. İmkân ve zorunluluk kavramlarının kısmi metafizik yansımaları ise varlık-oluş problemiyle sınırlı olmak kaydıyla kuvve-fiil kavramlarıyla açıklanmıştır. Bu bölümde, yine Meraga Okulu ve Stoacılar'ın gelecek mümkün önermelerin gerçekleşmemeleri halinde imkânsız olacakları ve bu durumda insanın özgürlüğü ve iradesinin zarar göreceğine ilişkin tazammunları belirtilmiş ve tartışmanın İslam felsefesindeki izlerine atıf yapılmıştır. Aristo şarihlerinden, özellikle Themistius'un Aristo'nun İlk Hareket Ettirici'yi "zorunlu" olarak nitelemesinin karşısına, onun dışındaki tüm âlemin hareket içinde olması nedeniyle farklı derecelerde de olsa kuvve/imkân içerdiğine dair imasının olduğu vurgusu (s. 65-66), zorunlu kavram çiftinin gelişim seyri açısından önemlidir. Yine *Kitâbu İzâhi fi'l-hayri'l-mahz* ve *Esûlucya* kanalıyla İslam dünyasında bilinen Yeni-Eflatunculuğun sudûr sisteminin de zorunluluk ve imkân üzerinden değil, kuvve ve fiil üzerinden inşa edildiği vurgusu dikkate değerdir.

İmkân kavramının İslam dünyasında İbn Sînâ'ya kadar olan serüvenini sunmak suretiyle İbn Sînâ'nın muhtemel kaynaklarını tespit etmek üzere kurgulanan ikinci bölüm, "İbn Sînâ'ya Giden Yol: İbn Sînâ Öncesi Felsefe ve Kelâm Geleneğinde İmkân Kavramının Yeri" başlığını taşımaktadır. Kaya, bu bölümde ilk İslam filozofu Kindî'nin Aristocu kuvve ve fiil teorisinden hareketle kozmolojik düzeni Yeni-Eflatunculuğun kuvveden fiile çıkarma, yani varlık verme anlamıyla bilfillik ve bilkuvvelik kavramlarıyla açıkladığını anlatmaktadır. Fârâbî'nin ise imkân ve zorunlu kavramlarını mantıki düzlemleriyle ele alıp sadece ay-altı âlem için "mümkün varlıklar" dediğini; ancak İlk Sebep ile ilgili zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) kavramını kullanmadığı tespitini yapmaktadır. Fakat bu tespitin geçerliliği, Fârâbî'ye atfedilen *Uyûnü'l-mesâil*'in mevsûkiyetine dair şüphenin doğruluğuna dayanmaktadır ki yazar, bu konuda "Batılı literatürde" (s. 101-102) yeterli derecede kanıt sunulduğunu belirtmektedir. Oysa yazarın belirttiği üzere Türkiye'de Fârâbî üzerine yapılan çalışmalarda, *Uyûn* hakkındaki soru işaretlerine hiçbir şekilde değinilmemektedir. İbn Sînâ öncesi Bağdat merkezli felsefi muhitte de imkân kavramıyla ilgili yoğun tartışmaları nakleden Kaya, özellikle Tevhidî'nin *el-Mukâbesât*'ının imkâna dair önemli veriler sunsa da nakledilen görüşlerin sahiplerine dair muğlaklığın

meselenin vuzuha kavuşmasını engellediğini, bu nedenle çok bulanık bir fotoğraf karşısında olduğumuzu belirtmektedir. Ancak, Âmirî ve Râgıp el-İsfahânî; özü itibariyle zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd bizâtihi), başkası itibariyle/başkasına izafetle zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd bi'l-izâfe) ve mümkün varlık (mümkün'l-vücûd) ayrımı konusunda İbn Sînâ'nın konuyla ilgili kavramsallaştırmasını öncelemiş olmakla temayüz etmişlerdir. Fakat öyle görünüyor ki Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki ilişkinin varlığı ve hatta doğası -mesela Âmirî'den İbn Sînâ'ya diyakronik (art-zamanlı) bir okumanın doğruluğu- tartışılmaya değer.

Yeni araştırmalar İbn Sînâ ile kelim arasında tek yönlü bir ilişki yerine çift yönlü bir ilişkiden bahsetmenin daha doğru olacağı üzerine odaklanmaktadır. Buna göre, müteahhirin kelamında kelami/felsefi tedrisatin içeriği ve kavramsal çerçeve bakımından İbn Sînâ etkisi, belirleyici ve açıktır. Hatta Doğu İslam dünyası için felsefe, kelamla birlikte/kelam içinde merkezileşmiş, entelektüel ilgilerin odağı haline gelmiştir. Bu, ilişkinin İbn Sînâ'dan müteahhirin kelamına akan yönüdür. İlişkinin mütekaddimîn kelamından ve özellikle de Mu'tezile kelamından İbn Sînâ felsefesine akan bir yönü de vardır ki bu *ön kabule* göre -şimdilik bu konudaki sınırlı sayıdaki araştırmaya ve klasiklerden İbn Rüşd'ün bu yöndeki tanıklığına dayanmak kaydıyla- İbn Sînâ felsefesi gerek amacı, gerek problemlerin tespiti ve gerekse de kavramsal bazı bakımlardan kelama doğrudan ya da dolaylı çok şey borçludur. Nitekim yazar, bu perspektiften hareketle imkânla ilgili kelam geleneğine müstakil bir başlık açmasını, "*özellikle İbn Sînâ bağlamında kelâm ilminin problem ve kavramlarının ayrı bir yerinin olduğu ön kabulünden kaynaklanmaktadır.*" (s. 129) şeklinde gerekçelendirmektedir. Özetle; İbn Sînâ'nın, imkân kavramının kelami arka planı şudur: Kelam geleneğindeki "ma'dûmun şeyliği" ve "kadîm-hâdis"- ayrımı, İbn Sînâ düşüncesindeki imkân kavramıyla ilgili yoğun tazammunlar içermektedir. Kelamda, Tanrı'nın ilim ve kudretiyle ilişkisi bakımından ele alınan ve aklen mümkün olmakla birlikte Tanrı'nın kudretinin taalluk etmemesi nedeniyle varlığa çıkamayan şeyleri de kapsayan ma'dûm ile İbn Sînâ'nın imkân kavramı arasında benzerlikler bulunabilir. Ancak, imkândan daha geniş bir kaplama sahip ma'dûm ile İbn Sînâ felsefesinde varlığın taksiminde ve metafizik sistemin bir parçası olarak ortaya çıkan imkân kavramı arasında aşılması gereken bir mesafe vardır. Özellikle Mu'tezilî literatürde kadîm ile vâcibu'l-vücûd arasında bir ayniyet söz konusudur; hâdis ile mümkün arasında da anlamsal bir yakınlık ilişkisi kurulabilir. Ancak, tarihî verilerin yokluğu/sınırlılığı nedeniyle, sadece kavramsal analizlerle varılan sonuçların kesinliği meşûktür.

Kitabın son bölümü, "Terkib ve Zirve: İbn Sînâ Felsefesinde İmkân Kavramının Yeri" başlığıyla İbn Sînâ'ya hasredilmiş bölümdür. Kaya, Aristo'dan Âmirî'ye gelen süreçte zorunluluk ve imkân kavramlarının metafizik sistemin bütüncül bir açıklamasını vermediğini geçen bölümlerde ortaya koymuştu. Bu bölümde ise "İbn Sînâ'nın, imkânı metafiziğin temel kavramı haline getirdiği" şeklindeki tezini -esasen kitabın temel tezi budur- merkeze almaktadır. Buna göre İbn Sînâ zorunluluk ve imkân kavramlarını daha da dakik hale getirmiş; sudûr, mahiyet, sonradan varlığa gelme (hudûs), kuvve, madde, çokluk ve kötülük gibi metafiziğin en temel kavramlarıyla imkân arasında sıkı bir ilişki

ağı örmüştür. Bununla İbn Sînâ, Tanrı'nın her türlü fiili ya da kavramsal çokluktan münezze, yegâne varlık olduğunu ortaya koymuş, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi ve ayrılığı kesin bir şekilde belirginleştirmiş, Tanrı dışındaki tüm mevcudatın kendi içindeki hiyerarşik düzenini anlamlı bir şekilde açıklamıştır (s. 196). Zorunlu varlık - mümkün varlık ayrımının, İbn Sînâ'nın ilk eserlerinden son eserlerine kadar gelişim gösterdiğini belirten yazar, bu çerçevede imkânın mahiyet, madde, zorunluluk ve kötülükle ilişkisine dair çeşitli özellikler üzerinde durmuştur.

Gutas, İbn Sînâ araştırmaları çerçevesinde, İbn Sînâ'nın otobiyografisi ve talebesi Cüzcânî'nin tamamlayıcı biyografisi temel alınarak tespit edilen kronolojik listeye binaen, İbn Sînâ felsefesinin muhteva ve üslubunun *el-Hikmetü'l-arûziyye*'den *el-İşârât* ve *el-Mübâhasât'a* akan bir süreçte fikrî bir tekâmül seyri izlediğini ileri sürmüştü. Bu teze binaen Kaya, mevcut İbn Sînâ araştırmalarına zimmi bir eleştiri yöneltmek suretiyle, İbn Sînâ düşüncesinde imkân kavramının ve imkân delilinin kronolojik bir seyrini sunmuştur. Yazar, önce İbn Rüşd'ün tanıklığından destekle Tanrı'yı ispat için imkân delilinin ilk defa İbn Sînâ tarafından kurgulandığını belirtmiş ve ardından İbn Sînâ'nın fikrî tekâmül sürecinde delilin *el-Mebde ve'l-me'âd, eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* ve *el-İşârât*'taki değişimleri üzerinde durmuştur. Bu bölümün son kısmı ise İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri, mesela İbn Rüşd'ün felsefi gelenekten kopuş çerçevesindeki eleştirileri ve mümkünün başkasıyla zorunlu varlık haline dönüşmesi şeklindeki eleştirisini, yine Gazzâli ile Şehristânî'nin imkân ile âlemin ezeliyeti arasındaki ilişki üzerinden yöneltilen eleştirilerini içermektedir.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren modern anlamda incelemelere tabi tutulan İslam felsefesi üzerine oryantalistik çalışmaların ürettiği çok çeşitli problemler mevcuttur. Bu problemlerin bazıları, bizzat 'İslam Felsefesi' adından başlamak üzere; bu dalın tanımlanması, çerçevesi, hangi ilimleri kapsadığı, yöntemi ve tabiatına dairdir. Bu tartışmaların bu tez çerçevesinde yoğunlaştığı alanlar ise özelde İbn Sînâ felsefesinin nasıl tanımlanacağı, yani tabiatı ve genel olarak İslam felsefesi alanındaki araştırmaların yöntemi ile İslam felsefesinin özgünlüğüdür. Yazarın ifadesiyle, "Özgünlük ve taklit ikileminin baskısından kurtulmak gerekmektedir." (s. 7), doğrudur. Bununla birlikte eser, İbn Sînâ'nın, en azından imkân kavramı çerçevesinde orijinalitesini yansıtmak bakımından dikkate değer veriler sunmaktadır. İslam felsefesi çalışmalarına yönelik yerli (Müslüman) ve yabancılar (oryantalistik çalışmalar) arasındaki metod tartışmalarından hareket eden bu çalışma, Türkiye'de genellikle uygulanmamış bir yöntemi esas alacağını daha baştan ilan etmektedir. Esasen bir kavramın tam bir serüveni, mesela bu tezde "imkânın tarihi", art-zamanlı bir iz sürme kadar, belli bir meslek/ilim/zaman kesitindeki eş-zamanlı okumaları da gerekli kılmaktadır. Bir tezde, kavramın tarihine ilişkin zamansal sınırlama bir zorunluluktur ve yazar bunu yapmıştır; bu nedenle, neredeyse bütün klasik dinî ve felsefi ilimlerdeki araştırmalarımızın tamamına teşmil edilebilecek bir eksiklik olarak XIII. yüzyıl sonrasının ihmal edilmişliği yeni araştırmalarla aşılabilecek kavramının sonraki yüzyıllardaki serüveni de aydınlandığında, kitabın alt başlığındaki "imkânın tarihi" ifadesinin hakkı da tam olarak verilmiş olacaktır.

- Lütfü Şimşek, *Sosyal Bilimler ve Felsefe*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, 193 s.

Değerlendiren: Muhammed Veysel Bilici*

Sosyal Bilimler ve felsefe arasındaki ilişki üzerine düşünmek, salt teorik uğraşının ötesinde bu sahaların tarihsel görüngülerini incelemeyi de gerektirmektedir. Bu anlamıyla, sosyal bilimlerin tarihsel öyküsü içinde felsefenin rolü ve felsefenin tarihsel öyküsü içinde sosyal bilimlerin konumu, ele alınması gereken iki farklı, ancak bütüncüleyici konuya işaret etmektedir. Lütfü Şimşek, kitabında, sosyal bilimlerin gelişiminde felsefenin rolünü iktisat disiplininin gelişimi çerçevesinde ele alırken vurguladığımız noktadan hareket etmektedir. Bu paralelde yazar, sosyal bilimlerin ortaya çıkışını temel olarak iki ana eksenle ele almayı önermektedir. Bunlardan ilki, sosyal bilimlerin felsefi arka planı ve kökenidir. İkincisi ise doğa bilimlerinin gerek epistemolojik gerekse yöntemsel boyutlarıyla sosyal bilimlerdeki normatif etkileyciliği veya paradigmatik örneklidir. Yazar, bunu yaparken kendi tespitiyle aslında pozitivizm, Marksizm ve hermenötik gelenek çerçevesinde sosyal bilimlerin felsefeyle olan ilişkisini de ele almaktadır. Bu paralelde, Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Kant, Hegel, Dilthey gibi filozofların yanı sıra, Galileo, Copernicus, Kepler ve özellikle Newton gibi bilim adamları da kitapta ele alınan isimler arasındadır. Sosyal bilimlerde ele alınan iki önemli isim Marx ve Weber iken iktisat disiplinin kurucularından sayılan Adam Smithde belirtilen çerçevede kitapta ele alınan bir diğer isim olarak öne çıkmaktadır.

Bu çerçevede kitap, dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, bilimin ne olduğu sorusunun cevabı tarihsel boyutuyla ele alınmış. Bu çerçevede, Rönesans'tan başlamak üzere bilginin temelleri ve doğası üzerine olan düşüncülerin hâsıllarının modern bilim anlayışına giden yolu açtığı vurgulanmaktadır. Benzer biçimde, Descartes'in kurucusu olduğu Kartezyen felsefenin özne/nesne ayrımı bağlamında evrenin mekanik kavranışı, bir diğer dönüm noktasıdır. Gözlem ve deneyin konusu olmayan her şeyi metafizik bir faraziye olarak reddeden Empirizm, sonrasında pozitivizm gibi olguların Bilim Devrimiyle birleşerek modern bilim algısını oluşturduğu kitapta, ayrıntılı biçimde tartışılan diğer konular olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçeve çizilirken dönemleri itibarıyla oldukça etkili olan ve kendilerinden sonraki süreçte gerek insan doğasının gerekse bu doğayla ilişkili biçimde, bilginin (*episteme*) ne olduğu hakkındaki algıları ve kabulleri geniş ölçüde etkileyen filozofların modern dönemlerde kabul edilen bilimsel anlayışın kökeninde yattıkları tespiti, ayrıntılı sayılabilecek bir biçimde ele alınmış. Bu bölümde öne çıkan tespit, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinler arasında parçalanmış görüntüsü içinde insanı ve insani etkinliği ele alırken aslında doğa bilimleri örneğinden hareketle kendisine köken sağlayan felsefeyle arasına bir mesafe koyma çabası içinde geliştiği tespitidir. Doğa bilimlerinde öne çıkan husus, olması gereken anlamındaki normatiflikten ziyade, olanın

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

merkeze alındığı betimleyicilik veyamaddi dünya ile gözlem-deney yoluyla ilişki kurmak ve buradan hareketle doğayla ilgili yasalara ulaşmaktır. Sosyal bilimlerde ortaya çıkış süreçlerinde bu ideali kendilerine kurucu yöntem olarak benimsemişlerdir. Bu paralelde öne çıkan ilk disiplin ise politik iktisat veya güncel tabiriyle iktisat disiplini.

Yazar, kitabın ikinci bölümünde iktisat disiplini çerçevesinde doğa bilimlerinin, sosyal bilimler için kurucu örnek olmasının ne anlama geldiği ve bunun mümkün olup olmadığı sorularıyla ilgilenmektedir. Modern biçimiyle doğa bilimlerinin uzun tarihsel dönemde ortaya çıkmasını mümkün kılan temel yaklaşım biçimi, pozitivist felsefede ifadesini bulan geleneksel bilgi türleriyle arasına koyduğu mesafe ve gözlem-deney-yasa üçlemesiyle özetlenebilecek bilgi türü hariç, diğer her türlü bilgiyi metafizik veya spekülâtif söz yığını saymasıdır. Bu anlamı ile doğa bilimleri, olması gerekenden ziyade olanla ilgilendiği ölçüde kendisini değer bağımsız ilan ederek, çağın fizik ötesi her türlü bilgiye şüpheykle yaklaşan ruhuna uygun düşecek biçimde konumunu tahkim etmiştir. Ancak, bu ilginin haklılaştırılabilmesi ve kendi sahası dışındaki sahalarla intikali, tam da reddettiği türden bir iddianın veya normatifliğin kabulünü gerektirmektedir. Buna göre, doğa bilimleri genel ontolojik ve epistemolojik kabullerinin yanı sıra kullandığı yöntem ile de insanın her türlü alanda kesin bilgilere sahip olmasının koşullarını belirlemektedir. Bu koşullar, tarihsel süreç içerisinde felsefenin ciddi kurucu etkilerde bulunduğu bir zihniyet dönüşümüne işaret etmektedir. Descartes'in ilhamını verdiği matematiksel dil ve mekanik evren görüşü, ilk temel taşlardan birini oluşturmaktadır. Diğer yandan, Bacon'un ilhamını verdiği deney-gözlem ve doğaya hükmetme arzusu, Hobbes'un öncü isimlerinden olduğu metodolojik bireycilik, erken dönem felsefi katkılar olarak ele alınmalıdır. Locke'un empirizmi ile Hume'un tümevarım yöntemiyle ilgili eleştirileri, insan doğasını seküler bir çerçevede okuma girişimi, akıl yerine tutkuları temel insani vasıflar olarak öne çıkarması ve bu bağlamda metodolojik bireyciliğe yönelik eleştirileri, kitapta modern bilim anlayışının oluşmasını sağlayan önemli noktalar olarak öne çıkarılmaktadır. Benzer biçimde, felsefi alanda en önemli katkılardan biri olarak Kant'ın gerçekliğin kavranışında insanın zihni yapısının kurucu rolüyle ilgili görüşleri, yazar tarafından kitapta ele alınmaktadır.

Diğer yandan, modern bilim anlayışının oluşmasında köşe taşı olarak sayılan diğer isimlerin yanında istisnai bir etkiye sahip olan Newton'a ve onun fizik bilimi çerçevesinde ortaya koyduğu evren algısına, kitapta önemli bir yer verilmektedir. Newton'un mekanik ve yasalı evren algısını tahkim eden fizik anlayışı içinde taşıdığı kesinlik ve matematik dille kendisinden sonra sadece doğa bilimlerinde değil, aynı zamanda oluşacak sosyal bilimlerin de önemli bir paradigmatik örnek teşkil edecektir. Bu paralelde, doğa bilimlerinin sosyal bilimler üzerindeki etkisi, tarihsel olarak çeşitli örnek disiplinler çerçevesinde belirlenmiştir. Örneğin, Newton fiziğinin yerini, daha sonra 19. Yüzyılda Darwin'in biyoloji anlayışı alacaktır. Bu durum, bizlere oldukça önemli bir bakış açısı kazandıracak bir boyuta işaret etmektedir. Çeşitli düşünürlerin gayet yerinde bir biçimde belirttikleri gibi Darwin'in evrimci biyoloji anlayışının geniş ölçekli etkisi, aynı zamanda bu döneme denk düşen Batı'nın dünya hâkimiyetinin de bir sonu-

cludur. İlerlemeci ve evrimsel tarih anlayışı ikilisi, dünyadaki milletler ve ırklar arasında kurulan hiyerarşik ilişkilere zihni ve “bilimsel” meşruiyet zemini sağladığı ölçüde bu döneme damgasını vuran sosyal bilimlerin hem yöntemini hem de kavramsal şemasını etkileyecektir. Dolayısıyla, sosyal bilimler, bir yandan Batı’ya has sorunların çözümü noktasında ortaya çıkan yeni kavrayış biçimleriyle diğer yandan örtük bir biçimde de olsa “öteki” olarak kodlanan kültürleri köksüzleştirme girişimi olarak da ele alınabilir. Örneğin, kitapta kendisinin liberal görüşlerine atıfta bulunulan ve bir anlamıyla da eşitlikçi ve evrensel bir insan doğası tanımından hareket ettiği belirtilen Locke’un mülkiyet ile ilgili analizleri, felsefe sahasında böylesine örtük bir ötekileştirme siyasetinin sonucu olarak da okunabilir. Locke, kısaca belirtmek gerekirse, Tanrı’nın toprağı ancak ve ancak onu imar edenlere doğal bir hak olarak verdiğini savunurken aslında bu dönemde Amerika kıtasında sömürgeleri bulunan İngiltere’nin yerlilerle ilgili politikalarına, örtülü ve felsefi bir meşruluk sağlamaktadır. Aynı olguyu feminist teorinin Batı felsefe ve bilim anlayışıyla ilgili temel eleştirisini merkeze alarak farklı bir boyutta da ele alabiliriz. Buna göre, bu dönemde, evrensel insan doğası ve hakları tanımında kadınlar görmezden gelinmekte ve Batılı beyaz erkek merkeze alınarak bir tarih, toplum ve insanlık okuması yapılmaktadır. Asıl vurgulamak istediğim nokta, ana amaçlarından biri sosyal bilimlerin, özellikle felsefe çerçevesinde zaman ve mekâna kayıtlı gelişen bir bilim anlayışı etrafında oluştuğunu göstermek olan bir kitabın, bu noktada felsefeyi âdeta zaman ve mekân ötesine taşıyan tavrının içerdiği çelişkidir. Dolayısıyla, felsefi çaba ve anlayışın zaman-mekân ikilisiyle olan ilişkisi veya daha somut bir ifadeyle siyasetle olan etkileşimiyle ilgili analiz yokluğu, kitabı okurken bir eksiklik duygusunun uyanmasına sebep olmaktadır.

Yazar, üçüncü bölümde, klasik iktisat bağlamında doğa bilimlerinin sosyal bilimler üzerindeki etkisini ve felsefi zeminden bunun nasıl ele alınabileceğini tartışmaktadır. Öncelikli olarak Adam Smith’in görüşlerini tarihsel serencamı içerisinde ele alan yazar, daha sonra bunun karşısında Marx ve Engels ikilisinin görüşlerini değerlendirmektedir. Smith, selefleri gibi öncelikle belli bir insan doğası tanımından hareket etmektedir. Buna göre, Smith, temel olarak kendi çıkarı peşinde koşan insanın merkezinde olduğu iktisadi, içinde tutarlı yasaları olan bir disiplin olarak ele almayı önermektedir. İktisat disiplini, piyasa koşullarını ve dinamiklerini gözlemekten elde edilen ve genel-geçer olan işleyişlerin kodlanarak yasalaştırılması çerçevesinde kendi meşruluğunu sağlamaktadır. Böylece insan, politik iktisat içerisinde hesaplanabilir bir maliyet unsuruna dönüşmektedir. Ancak, yazar, tam da bu noktada, haklı olarak, Marx ve Engels ikilisine başvurarak iktisat disiplininin sadece var olanla ilgili biçimde gelişmediğini, var olması gerekenle ilgilendiği ölçüde doğa bilimlerinin bel kemiği olan olgu-değer ayrımının ötesine geçtiğini savunmaktadır. Diğer yandan, iktisat disiplini ile birlikte 19. yüzyıldan önce yapılması pek de mümkün olmayan bir ayırım, artık vazgeçilmez bir unsur olarak sahneye girmiştir: felsefe-bilim ayrımı... Marx ve Engels ikilisinin görüşleri, bu noktada oldukça önemli bir eleştiri imkânı sunmaktadır. Marx, bilindiği gibi diyalektik yöntemi ve içsel eleştiriye Hegel’den devşirenken onları önemli ölçüde revizyona da tabi

tutmuştur. Hegel’de ideanın veya tının tarihsel yürüyüşteki temel dinamiği olan diyalektik, zihni kurgudan kurtarılarak üretim altyapısına, dolayısıyla insanın üretim araçları yoluyla hem doğayı dönüştürmesi hem de insani ilişkilerin bu sayede oluşturulması çerçevesinde maddi unsurlara hasredilmiştir. Diğer yandan Marx, önemli ölçüde ifade ettiği Smith’in düşüncelerinin evrensel olma iddiasının karşısında, onun aslında belli bir üretim altyapısı ve ilişkilerinin sözcülüğünü üstlendiğini belirterek iktisadın tarihselliğine işaret etmiştir. Marx’a göre bu iktisat anlayışı, kapitalist ilişki biçimlerinden kaynaklı sömürüyü haklılaştırmak üzere öne sürülen ve yanlı(ş) bilinç olarak kodlayabileceğimiz ideolojik bir tutum ve duruma göndermede bulunmaktadır. Yazar, bu durumu, Marksist eleştirinin temel dayanak noktalarını oluşturan kavramsal bir çerçeveye içerisinde ele almaktadır. Bu bağlamda, sosyal bilimlerin doğa bilimlerine öykünmesi veya onları örnek alması, tarihsel görüntüsü içerisinde Marksist bir perspektifle kritiğe tabi tutulmaktadır. Bu kritiğin temel noktası ise ideoloji kavramı çerçevesinde belli bir tarihsel dönemin hâkim görüntülerinin ve işleyiş biçimlerinin mutlaklaştırılarak insanın şeyleştirilmesi ve tarihin dinamik yapısının görünmez kılınmasıdır. Bu nokta, sosyal bilimler için var olan durumun analiziyle başlayan veya bu iddiada olan, böylece de bilimselliğini belli bir kavramsal çerçevede öne süren anlayışın, aslında büyük ölçüde olması gereken “Nedir?” sorusuna bir cevap olması, bu doğrultuda da baskıcı bir unsura dönüşebilmesi tehlikesine işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Yazar, mevcudu açıklama ve kontrol etme iddiasında olan Pozitivizm ve çoğu kez mevcutla ilgili kültürel yorumla yetinen hermenötik yaklaşımın aksine, Marksizm’in toplumun eleştirel dönüşümünü ve bireyin özgürleşmesini merkeze aldığı ölçüde sosyal bilimlere hem yönetsel hem de kavramsal açıdan doğa bilimlerinde olması mümkün olmayan bir perspektif kazandırdığını da savunmaktadır.

Son olarak dördüncü bölümde yazar, hermenötik gelenek ve sosyal bilimler arasında ne türden bir ilişki olduğunu tartışırken aynı zamanda farklı bir sosyal bilim anlayışının imkânına da işaret etmektedir. Bu bölümde, temel tartışmasını Kant, Dilthey ve Weber üzerinden yürüten yazar, doğa bilimlerinin tikel olandan ziyade tümelle ilgilenirken sosyal bilimlerin, tam aksine, hangi ad altında olursa olsun insanla dolayısıyla yönelimli, tarihsel ve tinsel bir varlıkla ve onun diyalektik bir biçimde inşa ettiği bir çevreyle muhatap olmasını değerlendirmesinin merkezine almaktadır. Kant’ın bu noktadaki en önemli katkısı, insan için saf gerçeklik denen bir olgunun ve kavrayışın mümkün olmadığı ve gerçeklik dediğimiz şeyin belli ölçülerde aklın kavrayışının imkânı olan kategoriler tarafından koşullandığını ortaya koymasıdır. Bu noktayı, Dilthey’in, Batı’nın Bacon’dan sonra bilim derken sadece doğa bilimleri modelini kabul ettiğini hâlbuki toplumu veya insanı bu yöntemle ele almanın aslında imkânsız olduğu eleştirisiyle birleştirmemiz gerekmektedir. Dilthey, bize, sağduyusal olarak doğru gibi gelen doğa bilimlerinin sosyal bilimlerden daha fazla nüfuz edilebilir bir sahaya dair olduğu şeklindeki kabulü tersine çevirmektedir. Kant’ın, daha önce belirttiğimiz düşüncesinden çıkan önemli sonuçlardan biri de dış dünyanın bize görüldüğü hali olan *fenomen* ve aslında her ne ise o olduğu, ancak, bizim nüfuz etmemiz mümkün olmayan *numen*

şeklinde iki var oluş biçimi olduğuna yönelik tespitleridir. Dilthey, tam da bu noktadan hareket etmekte ve doğanın, ancak fenomen boyutuyla doğa bilimlerine konu olabilmek için insanın kendi yapıp etmelerinin, tinselliğinin ve bilincinin tabiatından daha fazla bilinebilir olduğunu savunmaktadır. Yani dış dünyanın “özü” bize kapalıyken kendi “özümüz” bize açıktır. Ancak, bu dünya, empirik gerçeklik dünyası değil, bir anlam dünyasıdır. Dolayısıyla bu dünyayı merkeze alan bir bilim anlayışının, açıklamacı bir yöntemden ziyade, anlamacı bir yöntemle kendisini kurması gerekmektedir. Bu noktada Weber’in tarihsel görüntü ve oluş biçimlerini okuyabileceğimiz ve anlayabileceğimiz bir kategorik unsur olarak ideal tipler önerisi de anlam kazanmaktadır. Weber’in ideal tip kategorisi, Plâtoncu anlamda zaman-mekân ötesi formlar olmaktan ziyade, tarihsel görüntülerin kaotik yapısından arındırılmış ve belli bir toplumsal yapıda görünürlük kazanan kategoriler hüviyetindedirler. Bu kategorilere ihtiyaç duyulmasının nedeni, Weber için, sosyal bilimlerin bir yandan insani durumlarla, ilişkilerle ilgilenirken anlamacı bir yöneme sahip olmalarının, diğer yandan bilim olmaları hasebiyle de açıklayıcı bir boyuta, dolayısıyla soyutlamaya dayanan bir yöneme de sahip olmalarının gereğidir. Dolayısıyla Weber’in yaklaşımı, sosyoloji ekseninde pozitivizmin açıklama ideali ile hermenötüğün anlamacı yöntemi arasında orta bir yol olarak da yorumlanabilir. Bireyi merkeze alan yöntemi ve zihinsel olana yaptığı vurgu ile Marksist gelenekten ayrılan Weber, bu anlamıyla daha farklı bir sosyal bilimin imkânına işaret etmektedir.

Yazar, yukarıda ana hatlarını çizmeye çalıştığım dört bölümde, sosyal bilimler ve felsefe ilişkisini ele almaktadır. Kitap, özellikle bazı noktalarda ufuk açıcı analizlerle önemli bilgileri belli bir bütünlük ve tarihsel süreklilik içinde okuyucuya aktarmaktadır. Kitap, elbette ki ele aldığı konuyla ilgili tüm tartışmaları ve isimleri ele almak durumunda değil ve olamaz da. Ancak, doğa bilimlerinin sosyal bilimlere örnek olmasını mümkün kılan ideal, yöntem ve başarılarının da kendi içinde kritiğinin yapıldığı bir bölüm olması daha iyi olabilirdi. Örneğin, Thomas Samuel Kuhn, bilim felsefesi tarihinde köşe taşlarından biri sayılan, “Bilimsel Devrimlerin Yapısı” adlı kitabında, paradigma kavramı etrafında doğa bilimlerinin tam da bu türden bir kritiğini tarihsel perspektifle yapmaktadır. Kuhn’dan ilham alarak belirtecek olursam, olan ve olması gereken ikilisinden olanı incelediğini belirten doğa bilimleri, aslında gerçekliği belli bir biçimde görmeyi dayatan hâkim paradigma tarafından bir nevi olması gerekene doğru yönlendirilmektedir. Buna göre, Kant’ın insan idrakinin mümkün koşulu olan kategorilerinin, hâlâ kendi içinde taşıdığı bir evrensellik vurgusu bulunmaktadır. Ancak, Kuhn, bu kategorilerde belli ölçülerde tarihsel bir hüviyete büründürürken doğa bilimlerinin farklı tarihsel dönemlerde, aslında farklı olgularla ilgilendiğini de ima etmektedir. Örneğin, Newton fiziğindeki kütle ile Einstein fiziğindeki kütle, isim benzerliği dışında birbirilerinden farklıdır. Bu nokta, ele aldığımız kitap açısından sosyal bilimler, doğa bilimleri ve felsefe arasındaki geçişkenlikler ve zıtlıklar hakkında daha zengin bir analiz imkânını ortaya koyardı düşüncesindeyim.

Yazarın kitabın sonuç kısmında yazdığı şu satırlar da umarım diğer bir çalışmanın müjdecisidir: “Farklılıkların iç içe geçerek birlikte organik bir bütün oluşturduğu dünya-

mızda, felsefenin çoğulculuğu içeren evrenselliği ve akıl ideali, tüm bu farklı kimlikleri dünya yurttaşlığı paydasında birleştirebilir.” (s.185) Nitekim bu kısımda bir temenni olarak yer alan mevcut satırların sonrasında, yazar, bu felsefenin adresi olarak Jürgen Habermas’ın tespitlerine benzer bir biçimde Aydınlanma ideallerine göndermede bulunmakta, ancak, bu düşünceyi fazlaca tartışmadan kitabı sonlandırmaktadır. Bu noktada felsefenin ne olduğu ile ilgili sorular akla gelmekte ve açıklanmayı beklemektedir. Bu felsefe için bir adres gösterildiğine göre, içi dolu bir bagajdan bahsettiğimiz anlamına gelmektedir. Bu paralelde, farklı felsefe türlerine bu bagajda ne kadar yer olduğunun sınırını kim çizecek? Örneğin, İslam, Hint felsefeleri, bu resimde ne türden bir konuma sahip olabilirler? Belli bir felsefe türünün böylesine temel bir referans noktası ve üst bir dil olarak seçilmesi, dolayısıyla değerleri belirleyen bir konuma yüceltilmesi ne ölçüde doğru ve gerçekçidir? Dolayısıyla daha önce belirttiğim bir noktaya atıfta bulunmak faydalı olabilir. Sadece doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin değil, felsefenin de tarihselliğinin, zaman-mekân boyutunun ele alınması gerekmektedir. Tüm bu noktalar kitabı okurken akla düşen sorular olması hasebiyle kitabın temel amacına ulaştığını belirtmekte fayda var. Kitap, belirtildiği gibi konusunu derli toplu ve belli bir süreklilik içerisinde sunduğu gibi okuru ele aldıkları ve almadıklarıyla, çözüm önerileriyle, düşünmeye ve tartışmaya sevk eden bir boyuta sahip.

- Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, New York: Columbia University Press, 2005, 170 s.

Değerlendiren: Yusuf Ziya Gökçek*

Paul Gilroy, İngiliz Kültürel Çalışmaları olarak adlandırılan ekolün mimarlarından Stuart Hall'un doktora danışmanlığını yaptığı; postkolonyalizm, diaspora, melezlik, ırkçılık ve uluslararasılık konularda çalışmalarıyla tanınan bir akademisyendir.

Postkolonyal Melankoli kitabı, dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün başlığı, 'İrk ve İnsan Olma Hakkı'; ikinci bölümün başlığı, 'Kozmopolitizm Davası'; üçüncü bölümün başlığı, 'Bu Hale mi Geldi?' ve dördüncü bölümün başlığı ise 'Şamanın Negatif Diyalektiği'dir.

Postkolonyal Melankoli kitabında ana sorunsal tüm bölümlerde aynıdır. Kıta Avrupası ve Amerika'da uzun yıllar sömürgeci iradenin ürettiği köle ticareti sonucu mukim oldukları yerlerinden edilen, sayıları milyonlara varan siyahlar (siyah burada cins isimdir), gittikleri yerde diaspora aurası oluşturmuşlardır. Gilroy, kitapta diaspora tecrübesinin yansımalarının görüldüğü alanlarda (yeni kıta ve Avrupa'da) siyah kültürün karşı koyuş ve boyun eğişlerinin çokkültürlülük bağlamında nasıl bir arter oluşturduğunu anlatıyor. Postkolonyal Melankoli'de diaspora, anavatanda (Afrika vb.) döllerini dağılmış bir baba kavramını gerektirir. Anavatan, diaspora kavramı için bir referanstır. Dolayısıyla sebepler dairesinin coğrafyası Afrika ile başlarken sonraki uzam taşındıkları, sürgün edildikleri ya da mülteci olarak geldikleri Avrupa'dır.

Gilroy, Postkolonyal Melankoli kavramını şöyle teşrih ediyor: "Hâkim kültürün tutarlı ve bütünsel başka bir kültür ile (alt kültür de dahil) karşılaşması sonucu yaşadığı şok ve anksiyeteye bağlı anlam kaybıdır." Avrupa akademisi, uzun süredir Freudyan bir tercihle doğa-kültür karşıtlığında ilkeli çağrıştırdığı için Afrika'yı bir doğa, Afrikalıyı ise iptidai olarak algılamaktadır. Buna karşılık Gilroy kitabında Afrikalı ya da diasporik cemaatleri tutarlı, bütünsel ve en önemlisi 'kadim' Avrupa'ya şok yaşattıracak bir kültür olarak ele almaktadır.

Postkolonyal Melankoli kavramını açıklamaya devam eden Gilroy, melankoli kavramını da Freudyan bir konsepte başvurarak 'Muktedirliğin arzu kaybı' olarak açıklıyor (Gilroy, 2005, s. 5). Özellikle II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Avrupa'nın büyük bloklar tarafından tamponlaştırılması ve Hitler'in ölümünden sonra arzu yitimini ilan etmesi, bu kavramı besleyen tarihsel köklerdir. Üstelik 11 Eylül saldırılarından sonra Hitler'i inkâr eden bir mirasın yeniden sömürgeci düzeni teyit ettiğinin altını çizen Gilroy, ırkın belirleyiciliğini 'güvenlik politikalarında' yeniden hissettirdiğini belirtir. Gilroy'a göre İngiltere'nin diasporaya karşı aldığı güvenlik bariyerleriyle beraber birliktelik vurgusunda bulunması, 'ırkçılığa ve siyasetin entrikalarına savaş açma' retorığının ayrı

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sinema Bölümü

bir paradokstur. Gilroy, ülkenin bu dilemmayı çözecek bir kurtuluş reçetesinin olmasının da melankolik durumu arttırdığını ifade ediyor.

Postkolonyal Melankoli'nin anahtar kavramlarından 'Çokkültürlü Şamata', kitapta ayrıksı seslerin mekânı olarak belirtilen Anglo-Sakson kentleri tanımlayan diasporik bir çerçevenin de adıdır. Kùltürler, tarihler (Emperyal bir devletin tek bir tarihi olamaz. En azından temellük ettiklerinin de tarihini hesaba katmak gerekir. Örneğin İngiltere'nin Hindistan ve Nijerya'dan bağımsız bir tarihinin olmaması.) ve yapılar birbirinden ne kadar uzak konumlanırsa da (getto gerçeğini göz ardı etmeksizin) kafe, otobüs, okullar, bekleme salonları ve trafik gibi iç içeliğin arttığı yerlerde 'çok kültürlü şamata' ortaya çıkmaktadır. Yalnız, Gilroy'un, kitapta 'çok kültürlü şamata'yı (Şamata derken bir eğlence formunu değil uzlaşım sağlanmış karışıklığı kastediliyor.) kentlerde ırkçılığı kıran bir tasarım olarak sunması kafa karışıklığına neden oluyor. 'Çok kültürlü şamata'nın hâkim paradigmanın müsaade ettiği ölçüde bir serbest alan yaratmasını umması ve bu meseleyi derinlikle vuzuha kavuşturmaması, kitabın zayıf yönlerinden biri olarak görülebilir.

Kitap, özellikle Britanya'nın itibar erozyonuna uğradığı kolonyal dönemi ayıklayarak yeni bir vizyon oluşturmaya çalıştığı 21. yüzyılda, 11 Eylül sonrası -nasıl da- yeniden ırkçı siyasete başvurduğunu başarılı bir şekilde anlatıyor. Kitapta, diaspora nüfusunun fazla olduğu Britanya'nın yeni muhafazakâr politikalarıyla imparatorluk döneminde yaşanan (20. yüzyıla kadar) ırkçı düzenin meşruiyetinin sorgulanmadığı zamanlarla beraber verilmesi bir analogi imkânı sağlıyor. Sovyet gulaglarında (cezaî çalışma kampları sistemi), Hiroşima'da, Auschwitz'de, Apartheid Güney Afrikası'nda yaşananlar ırkçı bir siyaset tasarımının bugünkü seyreltilmiş görünümü için iyi bir dolgu sağlıyorlar. Burada Britanya'yla beraber diğer kolonyal devletlerin de tarihsel devamlılık yönünden benzer bir çizgide olduğu savunusu yer alıyor.

Gilroy, güncel politikaya ilişkin biçimde ABD'yi de postkolonyal melankoli duygu durumuna sahip bir devlet olarak tanımlamaktadır. İngiltere'nin kolonyal çömezi olarak tavsif ettiği ABD'nin 11 Eylül saldırıları sonrası 'teröre karşı savaş' şiarıyla, âdeta İngiltere'nin taşıdığı kolonyal öncüllerin mirasçısı gibi bir retorik savaşı başlatmıştır. Öyle ki Bush, saldırı sonrası ilk işgali İncil'le başlatmıştı. Gilroy'a göre, bu da diasporik kimlikler üzerinde iç ve dış düşman savaşı kimlik yaratımlarını kolaylaştırmaktadır. Aslına bakılırsa, Britanya ve ABD'nin başlattığı savaşın ırk kavramı üzerinden yürümesi, Gilroy'un bu kitabı yazmasında önemli bir motivasyon kaynağı gibi görünmektedir.

Gilroy'un postkolonyal melankoli kavramı, beraberinde ırk kavramını düşünmeyi de gerektirir. Çünkü postkolonyal melankoli, Avrupa'da, özellikle modern dönemde ortaya çıkan ırkçı söylemin tetiklediği bir sürecin de tanımıdır. Bu bağlamda ırkçı söylemde toplum, öteki olarak algılanan özneyi ya da özneler topluluğunu hem bir sorun hem de bir kurban olarak niteler. (Gilroy, 1991, s. 11)

Gilroy, çağdaş ırkçılığın kolonyal arkeolojisini yaptığında ırk kavramıyla ırkçılık arasında bir ilişki bulduğunu belirtiyor. Gilroy'un bu argümanı, Edward Said'in Oryantalizm'in

kökenine ilişkin sorgulamasıyla yakından ilintili görünüyör. Said, Foucaultcu bir yöntemle giriştiği Doğu'nun ve Oryantalizm'in sabit bir gerçekten hareketle üretilmediği hakikatine nasıl "Doğu'nun bilgisi Doğu'yu, Şarkiyat'ı ve O'nun dünyasını yarattı." tespitiyle vardığı (Said, 2002, s. 40), Paul Gilroy da 'ırk' meselesine aynı bakışı yerleştiriyor. Gilroy, özellikle siyah teorisyen DuBois üzerine yazdığı yazıda, ırk kavramına ilişkin perspektifini şöyle sarahate kavuşturuyor: "İrk'la fiziksel farklılıkları ve çeşitlilikleri, beden üzerinde ve etrafında dönen tartışmaları kastetmiyorum." O, bu kavramla 'kişisel olmayan', söylemsel bakımdan düzenlenmiş ve ırkçı dünya düzeninin zalim bir sonucunu tanımlıyor. Bu noktada ulus ve ırk sorunu birleşiyor (Gilroy, 2005, s. 23). Gilroy; ırkçılığın, ırk hakkında bir bilgi sistemi olduğunun; ırk kavramının, emperyal kolonyalizmin ürünü olarak tarih düzlemine çıktığının ve Avrupa'nın rasyonel aklının doğurduğu irrasyonel bir durum olduğunun altını çiziyor (Gilroy 2005, s. 42-43, 49-53).

Gilroy, ırk politikalarını ya da ırkın politikasını yakından incelediğinde, kavramın tarihsel bir uzam içerisinde emperyal politikaları oluşturduğunu ve bunu meşrulaştırdığını biyopolitik güç ve söylemsel erkle açıklıyor. Foucault tarafından biyo-iktidar olarak imlenen iktidar biçimi doğum, ölüm ve üremenin oranı, nüfusun doğurganlığı vb. hayatı kapsayan süreçleri önemsemektedir. Temel yaklaşımı bakımından disiplinleştirici değil de düzenleştirici bir karakter taşıdığı söylenebilecek olan bu yeni iktidarın, yani biyo-iktidarın müdahale zeminini nüfus, daha açıkçası nüfusu yakından ilgilendiren doğum, hastalık, ölüm ve çeşitli biyolojik yetersizliklerin oranı belirleyecektir (Foucault, 2002, s. 255-256). Buna göre denebilir ki, bugün beden ve nüfus kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamı belirleme hakkını üstlenen bir iktidarın içinde bulunmaktayız ki işte buna biyo-iktidar denmektedir.

Gilroy, Afrika diasporasından, Afrikalılar ile Kuzey ve Latin Amerika, Karayip Adaları ve Avrupa arasındaki ortak kültür olarak bahseder. Siyah Atlantik terimi, diasporadaki tüm kültürleri, yani melez ürünleri de bileşik bir karışım (syncretic) olarak gösterir (Gilroy, 2003, s. 3). Çağdaş siyah İngilizler, tıpkı erken kuşak Anglo-Amerikanlar ve hatta Batı'daki tüm siyahlar gibi, modern dünya tarafından biçimlendirilen ve yeni konfigürasyonlar olarak mutasyona uğramış (en az) iki büyük kültürel varlığın arasında dururlar (Gilroy, 2003, s. 50). Bunlardan biri, geride bıraktıkları anavatan ve oradaki yaşam biçimi; diğeri ise geldikleri yeni emperyal devletler ve modern yaşamdır. Bu arada durma ve kalma hali, siyah kültürün ya da diasporada bulunanların, baskılandıkları unsura karşı ortaya koydukları muhalefet etme tarzını gerek otantisiteden beslenerek gerek kendini hâkim ırkçı retoriğe karşı konumlandırarak biçimlendirir.

Gilroy, kültür ve tarih hakkında 'anlaşmazlığı olan' 'bağlantı bölgeleri'nde yaşayan Du Bois ve Richard Wright gibi siyah aydınların eserleriyle Batı'nın tarihini yeniden yapılandırmak istiyor. Esasen Hall gibi Gilroy da özcü siyah özne anlayışına ve siyah kültürün birleştirici dinamiğine karşı çıkar. Bunun yerine, farklı ulusal siyah grupların bağlayıcı kültürlerinin farklılıkları ve benzerlikleri üzerine yoğunlaşan bir buluşsal araç olarak diaspora kavramına bel bağlar. Diaspora gibi kavramlar, modern Avrupa-

Amerikan kültürel düşüncesini niteleyen 'farklı ulusal dinamikler' hakkındaki dogmatik odak noktasını ortadan kaldırmakta ve 'kültürlerarası konumsallık'ın görevini yeniden kurmaktadır (Gilroy, 1991, s. 6).

Aşyalılar ve Afro Karayipliler, farklı şekillerde de olsa ırklaştırılmışlardır. Afrika diasporası için uluslar ötesi bağlar olduğunu iddia etmek, bölgesel ya da ulusal çekişme veya mücadele ortamında bulunan diğer gruplarla olan trans-etnik bağları siyasal olarak zayıflatmaya neden olabilir. Ardından ulus devletler içindeki ırklaştırılmış, ikincil ya da baskı gören grupların siyasal seferberliğine yol açma hakkındaki diaspora iddiasının kudreti hakkında sorun ortaya çıkar. Eğer bunlar, ekonomik ve diğer maddi kaynaklar için gösterilen mücadelelerden önce gelebilecek etnik özellik konusundaki iddialarla yönlendirilirlirse, bu aynı zamanda uluslararası bir bağlamda siyasi hareket biçimleri sorusunu da ortaya çıkarır. Gilroy, okurda oluşan beklentiye rağmen bu bağlamda yaşanan güncel sorunun nasıl aşılabacağına ilişkin kitabında bir yol göstermese de bir röportajında bu konudaki inancını paylaşıyor:

"[...] ırkçılık karşısında iyi bir iş çıkarabilmek için bir kategori olarak ırkın doğasına dair bazı ontolojik varsayımların reddedilmesi gerekir –ki bu varsayımlar benim görüşüme göre siyasal dayanışma fikrini ucuzlatmışlardır-. Çünkü dayanışmanın bir şekilde otomatik olarak tesis edileceğini, dayanışmanın kendini gözetmediğini savunurlar. Ama dayanışmanın -sizin inandığınızı düşündüğüm gibi kendini gözetmediğine ve bu dayanışmayı üretmemiz için yapmamız gereken çok şey olduğuna inanıyorum (Gilroy, 2009).

Kaynakça

- Foucault, M. (2002). *Toplumunu savunmak gerekir* (çev. Ş. Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gilroy, P. (1991). *There ain't no black in Union Jack: The cultural politics of race and nation*. Chicago: Chicago University.
- Gilroy, P. (2003). *Black Atlantic as a counterculture of modernity, theorizing diaspora: A reader* (Eds. J. E. Braziel, & A. Manner). Malden MA: Blackwell Pub.
- Said, E. (2002). *Oryantalizm* (çev. N. Alpay). İstanbul: Hil Yayınları.
- Shelby, T. (2008). Cosmopolitanism, blackness, and utopia: A conversation with Paul Gilroy. *Transition*, 98, 116-135.

- Yasin Durak, *Emeğin Tevekkülü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, 144 s.

Değerlendiren: Faruk Karaarslan*

Ak Parti'nin, girdiği üç seçimden de açık ara farkla lider olarak ayrılması, referans çerçevesinin gün geçtikçe daha çok tartışılmasına sebep olmaktadır. Çünkü AK Parti'nin referans çerçevesi, aynı zamanda hitap ettiği toplumsal tabanı işaret etmektedir. Bu referans çerçevesinin sınırları, en genel hali ile dindar, muhafazakâr ve liberal olarak çizilmektedir. Bir devlet politikası olarak benimsenen liberal çizginin, Türkiye'de, özellikle 1980'den bu yana istikrarlı bir şekilde devam ettirilmeye çalışılması, Ak Parti'yi diğer siyasi partilerden ayrıcalıklı kılan referans çerçevesinin daha çok dindarlık ve muhafazakârlık olduğunu ortaya koymuştur. Daha yalın bir şekilde ifade edecek olursak Ak Parti'nin dindar-muhafazakâr anlayışını liberal devlet politikası ile başarılı bir şekilde harmanlaması, onun başarısının esas nedenini oluşturmaktadır. Şu halde, Ak Parti'yi iktidara taşıyan toplumsal yapının da dindar muhafazakâr ve liberal değerleri benimsediğini, en azından bu değerlere sıcak baktığını belirtmek mümkündür. Bu toplumsal temayül sürecine paralel olarak akademi alanında da dindar-muhafazakâr kesim üzerine yapılan çalışmalarda yoğun bir artış gözlemlenmektedir. 2011 yılının son aylarında bu akademik çalışmalara bir yenisini daha eklendi. Yasin Durak'ın "Emeğin Tevekkülü" adlı eseri, işçi işveren arasındaki ilişkinin dindar muhafazakâr eksenlerini tespit etmeye çalışması açısından, dindarlık ve muhafazakârlık alanında yapılan çalışmalara yeni bir boyut kazandırdı.

Alt başlığı "Konya'da İşçi İşveren İlişkileri ve Dindarlık" olan eser, en genel manası ile dindar-muhafazakâr anlayışın, işçi, işveren arasında var olan kültürel hegemonyayı nasıl meşrulaştırdığını konu edinmektedir. Yani yazar, kültürel hegemonyanın yalnızca bir görünümü –Konya'da ki çalışma ilişkilerinin dindar muhafazakâr görünümü– üzerine yoğunlaşmıştır (s. 7). Araştırmanın çalışma ilişkilerine odaklanmasının temel sebebi ise sınıf ilişkilerinin en somut hali ile çalışma ilişkilerinde ortaya çıkmasıdır. Böylelikle yazar, sınıf ilişkilerinde ortaya çıkan kültürel hegemonyaya dindarlığın ve muhafazakârlığın nasıl yön verdiğini analiz etmeye odaklanmıştır. Eser, altı bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler: i) Giriş, ii) Eşitsiz Bir Uzlaşma: "Dindar Muhafazakâr Ütopya", iii) Esnekleşme ve Enformel İlişki Ağları, iv) Kültürel Hegemonyanın Sınırları: "Hassas Riayet", v) Büyülü Gerçeklik: "Filler ve Ebabil Kuşları" ve vi) Sonuç adını taşımaktadır. Eserde işçi ve işverenlerle yapılan mülakatlara da yer verilmiştir. Bu mülakatlar, bölümlerin bağlamlarına göre eserin farklı yerlerine serpilmiş ve sonlarında yorumlarla açılmaya çalışmıştır. Bu durum, okuyucuyu, mülakatlar için sonraki sayfalara tekrar tekrar dönmeye zorunlu kılmaması sebebiyle eseri, kolay okunur hale getirmektedir.

* Öğretim Görevlisi, Erciyes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

Eser, kültürel hegemonyanın izini sürmeye çalışırken kuramsal dayanağını üç temel görüşten sağlamaktadır. Bunlar, i) Marx'ın "sermayenin tarihsel hareketine" ilişkin çözümlemesi, ii) Düzenleme Okulu'nun Dönemler Metodolojisi ve iii) Thompson'ın kültürel hegemonya konseptine tabandan yaklaşımıdır (s. 28). Eser, bu teorik alt yapı üzerine kurulmaktadır. Yazar, bu üç teorik öncülün eserin bağlamında nasıl uzlaştığını birinci bölümde açıkça ortaya koymaktadır. Sonraki bölümlerde ise belirlediği bu teorik çerçeveden, işçilerin çalışma ilişkilerindeki tecrübelerine göz gezdirmekte ve görüşmeleri yorumlamaktadır.

Durak'ın eseri, esasında nitel bir araştırmanın ürünüdür. Yani eser, yöntem olarak nitel araştırma tekniklerinin yoğun bir şekilde kullanıldığı yöntemin yörüngesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda, yaklaşık 40.000 kişinin çalıştığı Konya Organize Sanayi Bölgesi'nden 15 işçi, 10 işveren ve bu sanayi bölgesinde çalışma deneyimine sahip 5 işsiz görüşmeler yapılmıştır. Araştırma tekniği olarak işçi ve işverenler için ayrı ayrı düzenlenmiş olan yarı yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine mülakat seçilmiştir. Bununla beraber araştırma sahası KOBİ'ler ile sınırlandırılmıştır. Yani yazar, yeni birikim rejiminin teşvik ettiği yegâne ekonomik örgütlenme biçiminin KOBİ'ler olmasından dolayı, ağır sanayi ve büyük işletmeleri araştırmasında kapsam dışı bırakmıştır (s. 12). Araştırmanın bir diğer sınırlılığını, alan çalışması için Konya'nın seçilmesi oluşturmaktadır. Yazar, böyle bir çalışmada neden Konya şehrini seçtiğini, eserinin giriş kısmında ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır (s. 14). Ona göre, 2011 yılında yapılan seçimlerde Ak Parti'nin Konya'dan yüzde yetmiş oranında oy alması; Konya'nın "dindar muhafazakâr burjuvazinin" rıza üretim merkezi olduğunun göstergesidir. Bu açıdan Konya, "dindar muhafazakâr hegemonyanın" işleyişini ortaya koyabilecek yegâne şehirlerdendir. Bunun yanı sıra Konya'nın geçmişten günümüze siyasetle olan ilişki biçimi, inanç turizminin merkezi olması, AK Parti'nin sosyal sermayesini oluşturan Refah Partisi çizgisinin kalesi olması ve bir dönem yeşil sermaye olarak adlandırılan İslami holdinglerin başkenti olması, yazarın, çalışma sahası olarak Konya'ya yönelmesinde etkili olmuştur. Tüm bunların ötesinde yazarın, üniversite hayatını Konya'da geçirmesi ve burada bulunduğu süreçte farklı işlerle uğraşmak durumunda kalması da çalışma sahasının Konya olarak belirmesine sebep olmuştur.

Eserin değerlendirmesine geçmeden önce, nitel araştırmanın tabiatından kaynaklanan bir sıkıntıyı ortaya koymak gerekmektedir. Bilindiği üzere nitel araştırma, araştırmacının görüşme yaptığı kişiyi anlaması ve yorumlaması merkezi üzerine temellenmektedir. Hal böyle olunca araştırmacının nasıl anladığı ve nasıl yorumladığı, oldukça önem kazanmaktadır. Anlama ve yorumlama ise araştırma yapan kişinin sosyalleşme süreci ile yakından ilintilidir. Çünkü araştırmacı her veriyi değerlendirmeye alırken zihnindeki sosyalleşme sürecinde oluşturduğu kategorilerle birlikte değerlendirmek durumundadır. Yani araştırmacı, her veriyi zihninde var olan bağlamlar eşliğinde ele alır (anlar) ve yorumlar. Bu sebepten dolayı katılımcının söylemeye niyet ettiği şeyin tam aksi bir anlam yüklemesinin yapılması ve bu anlam yüklemesine paralel yorumların üretilmesi, nitel araştırmalarda yaygın bir şekilde görülmektedir. Bu yaygın görünüme rağmen isabetli bir nitel

araştırma yapabilmek için katılımcının eylemlerine yüklediği anlamlara sadık kalmak ve yorumları, katılımcının eylemine yüklediği anlamın üzerinden yapmak gerekmektedir. Sosyal bilimlerde nitel araştırmayı uygulanabilir kılan bu sadakat, aslında araştırmacının, kendi düşünce dünyasını paranteze alması ile mümkündür. Yukarıda zikretmeye çalıştığımız nitel araştırmanın tabiatından kaynaklanan ve kolayca suiistimal edilebilecek olan bu durum, ancak araştırmacının kendi yorumundan ziyade, katılımcının eylemine yüklediği anlamı araştırmasının merkezine alması ile aşılabilir. Hülasa edecek olursak araştırmacının perspektifi ve kendisini içinde konumlandığı paradigması, nitel araştırmanın bulgularının değerlendirilmesinde merkezî bir öneme sahiptir¹. Fakat katılımcının eylemine yüklediği anlamı araştırmanın merkezine alarak araştırmacının kendi siyasi ve ya ideolojik tutumunun araştırma sonuçlarını manipüle etmesinin önüne geçilebilir. Bu bağlamda Durak'ın mülakatlara kendi teorik çerçevesinin içinden bir anlam yüklediğini ve bu anlam yüklemesini araştırmasının merkezine aldığı söylemek mümkündür. Nitekim ileride örnekler üzerinde de görebileceğimiz üzere, Durak'ın görüşme yorumları, bize, görüşmecinin kendi dolayımından ziyade araştırmanın teorik çerçevesini sunmaktadır. Tam da bu noktada Durak'ın, Marksist bir perspektifi benimsemiş, dolayısıyla yapılan görüşmelere bu bağlamdan yaklaşmış olduğunu belirtmek gerekir. Esasında Durak, mülakatların yorumuna bakmaya gerek duymadan nasıl bir paradigmanın içinden konuya yaklaştığını, seçtiği terminoloji ile de açıkça ortaya koymaktadır.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız hususu eser özelinde açacak olursak ikinci bölümde yer alan birkaç görüşmeyi örnek olarak vermek yeterli olacaktır. Örneklere geçmeden önce Durak'ın, ikinci bölümde, işçilerle işveren arasında kültürel hegemonyanın gereği bir uzlaşım alanının oluşturulduğunu ve bu süreçte dinin araçsallaştırıldığını iddia ettiğini belirtmek gerekir. Bu doğrultuda Durak, bir işçinin, patronunun harama el uzatmadığını, namazlarını kaçırmadığını (s. 41) belirtmesi üzerine, işçi ile işveren arasında dinî bir alanda uzlaşım gerçekleştiğini, bu uzlaşım alanının güven duygusuna göre şekillendiğini belirtmektedir. Daha sonrasında Durak, patronun güven duygusu üzerinden otorite kurduğunu iddia etmektedir. Yani işveren ile işçinin dinî duygulardan dolayı ortak paydada yer almaları, ortaya bir güven duygusu çıkarmakta ve bunun üzerinden patron işçisine otorite kurmaktadır. Yine aynı bölümde yer alan başka bir mülakatta, patronu görmese dahi işini ahlaki sebeplerden dolayı düzgün yapmaya özen gösteren bir işçinin, kendi iş ahlakına dair görüşleri, patronun "uhrevi bir panaptikon" olarak görüldüğü şeklinde yorumlanmaktadır (s. 43). Başka bir mülakatta da alkol aldığı için işten çıkarıldığını belirten bir kişinin görüşleri –bu kişinin alkollü bir şekilde işe gelip gelmediğine dair herhangi bir ibare olmamasına rağmen-, dindar muhafazakâr networkun dışlayıcılığı ile yani dinî anlamda bir uzlaşımın olmamasıyla açıklanmaktadır

1 Durak'ın çalışması ile aynı kategoride değerlendirilebilecek olan Şennur Özdemir'in MÜSİAD üzerine yaptığı bir çalışması (bkz. Özdemir, 2010), bize göstermektedir ki aynı alandan toplanan iki farklı çalışmanın bulguları, tamamıyla birbirine zıt olabilmektedir. Nitekim Durak'ın bulguları ile Özdemir'in bulguları çelişmektedir. Bu durum, en temelde bizim yukarıda izahını yapmaya çalıştığımız araştırmacının paradigmasının belirleyiciliğinden kaynaklanmaktadır.

(s. 44). Çoğaltılması mümkün olan örneklerden görülebileceği üzere Durak, görüşmeleri, işçilerin eylemlerine yüklediği anlamların dışında –ki nitel araştırma tam olarak eyleyenin eylemine yüklediği anlamı ortaya koymaya çalışır- kendi teorik çerçevesine uygun anlamlar çıkartarak yorumlamıştır. Örneğin birinci örnekte, işçinin patronuna güvenmesini pek tabii sosyal sermaye analizine tabi tutarak bu durumun, aslında işçi patron iletişimi açısından çok olumlu olduğunu ve bu güven duygusunun esasında bir dayanışmaya sebep olduğunu belirtmek mümkün olabilirdi. Ya da ikinci mülakatta, işçinin alkol kullanmasından dolayı işini aksattığını ve hatta işverenin sosyal sorumluluk duygusu ile işçisinin alkol kullanmaması için çaba gösterdiğini belirtmek mümkün olabilirdi. Üçüncü örnekte, işçinin ahlaklı olmasına vurgu yaparak karşılaştığı başka ahlaksız durumlarda onurlu bir duruş sergileyeceğini ve kendi kimliğini, patronunun konumundan ziyade, benimsediği ideal değerler üzerinden inşa ettiğini söylemek mümkün olabilirdi. Bu ve bunun gibi yorumlar bize göstermektedir ki aslında makro bir yaklaşım üzerinden nitel araştırma yaptığımızda, katılımcının ne söylediği çok da önemli değildir. Onun söylediği her cümleyi, kültürel hegemonya ya da başka bir kuşatıcı kavrama evirmek mümkündür. Mesela birinci örnekte ele aldığımız görüşmeci, tam tersi ifadeleri kullansaydı, acaba yine kültürel hegemonya üretimine konu olmayacak mıydı? Nitekim dikkat edilirse işvereni ile uzlaşan da (birinci ve üçüncü örnekteki kişi) işvereni ile uzlaşmayan da (ikinci örnekteki kişi) kültürel hegemonya üretimine konu olmaktadır. Elbette bu durum, Durak'ın yorumlarının tamamıyla gerçekten uzak olduğunu göstermez; fakat bu yorumların, işçi işveren arasındaki ilişkiye dair var olan gerçeklikleri kuşatmaktan uzak olduğu aşikârdır.

Durak, eserin üçüncü bölümünde, Thompson'un "tiyatro" kavramından yola çıkarak işverenin zaman zaman tiyatrolar kurgulayarak kültürel hegemonyayı tesis ettiğini veya yeniden ürettiğini iddia ederek iddiasını, Bloch'dan aktardığı "köpek ve at" başlıklı fabl ile karikatürize eder (s. 85). Üçüncü bölümün devamı niteliğinde olan ve "Kültürel Hegemonyanın Sınırlar: Hassas Riayet" adını taşıyan dördüncü bölümde Durak, dinsel kavrayışın eşitsizliklerin kabulüne yol açtığını, başka bir deyişle zulmü meşrulaştırdığını iddia etmektedir. Ona göre sabır, sınav, şükür ve tevekkül gibi dinî kavramlar, işçilerin gözüne perde çekmekte ve eşitsizliği yeniden üretmektedir (s. 98). Bu noktada belirtmek gerekir ki bir algılayışın bir durumu meşrulaştırdığını anlayabilmek için öncelikle o algının olması muhtemel farklı durumlarla karşılaşması gereklidir. Daha açık bir ifade ile sabır, tevekkül, şükür, sınav vb. dinî algılayış biçimlerinin mevcut bir eşitsizliği meşrulaştırması, ancak işçilerin eşitsizliğin ortadan kaldığı bir durumla karşı karşıya kalmaları halinde test edilebilir. Gerçek şu ki bir işçi; sabır, tevekkül, şükür, sınav vb. kavramlara sığınıyorsa –ki bu kavramlar tam anlamıyla insanlar için bir sığınaktır- bunun sebebi, elindeki mevcut durumu kaybetme korkusudur. Yani hiçbir işçi, daha rahat bir koşulda çalışabilecek teknik imkâna sahipken bu imkândan dinî algılayış biçimi sebebiyle feragat etmez ise içinde çalıştığı koşulları da dinî algılayış biçimi ile meşrulaştırmaz.

Beşinci bölümde Durak, mevcut kültürel hegemonyanın ortadan kaldırılması umudundan bahsetmektedir. Bu noktada Durak, işçilerin bir araya gelerek namaz izinleri hususunda mücadele vermeleri örneğinden yola çıkarak kültürel hegemonyanın sınırlarını

tayin eden referansların sömürüyü olduğu kadar başkaldırıyı da meşrulaştırabileceğini ifade etmektedir (s. 120). Böylelikle kültürel hegemonyanın meşrulaştırıcısı olarak gördüğü dinî referansların, “sınıf bilincini” oluşturmada da etkili olabileceğini belirtmektedir. Buradan verimli bir tartışma alanı açarak dindar muhafazakâr kesimde sınıf bilinci oluşması durumunda, dindar muhafazakâr dokuların ortadan kalkıp kalkmayacağını tartışmaya açmakta ve TEKEL eylemlerinden hareketle, dindar muhafazakâr dokunun kendisini koruyacağını dile getirmektedir. Durak, bu bölümü, “Ağır koşullar karşısındaki Eyyüp sabrının, adaletsizliğe karşı Ömer öfkesine dönüşmesi belki de sadece an meselesidir.”(s. 125) diyerek bitirmektedir.

Konya’da ve Türkiye’nin hemen hemen bütün sanayilerinde, işçi ile işveren arasında adaletsizce kurulmuş bir ilişki alanının olduğu, görmezden gelinemez bir gerçektir. Sosyologların en temel sorumluluğu da bu noktada belirlemektir. Sosyolog, toplumsal alanların her birinde var olan adaletsiz ilişki türlerini açığa çıkartmakla yükümlüdür². Buradan bakıldığında yazar, çok önemli bir hususa işaret ederek aslında yeni bir tartışmanın başlatıcısı olmuştur. Bu alandaki adaletsiz ilişki türlerine temas etme çabası dahi, başlı başına anlamlı bir eylemdir. Fakat işçi işveren arasındaki ilişki türünün daha net ortaya konmasına katkı sağlamak amacıyla esere dair bazı eleştiriler yapma gereği hasil olmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki toplumu belirli kategoriler üzerinden anlamaya çalışmak ya da daha çok pozitivist mantığa uygun düşen kompartımanlaşmış bir toplum modelinden yola çıkmak, gündelik hayatın akışını yakalayamamak, daha da tehlikelisi olan gündelik hayatın kestirilemezliğinde boğulmak anlamına gelebilir. Çünkü gündelik hayat, toplumsal rollerin iç içe geçtiği, spontane eylem ve ilişki türlerinin her daim ortaya çıkabileceği bir alandır. Eser özelinde belirtecek olursak işçi ile işveren arasındaki ilişkinin sınırlarını çok net bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Eğer mesele, kültürel hegemonyanın tesis edilmesi ise asıl problem bir sınıfın başka bir sınıfı sömürdüğü simülasyonundan çok, işçinin de işverenin de nasıl bir ‘habitusun’ içine doğduğudur. Ya da kültürel hegemonyanın var olmadığı yeni bir alan açmanın ne kadar mümkün olduğudur. Eğer kategorilere ayrılmış bir toplum modelinden yola çıkarak bir analize gider isek söylenen her türlü cümlelerin, kültürel hegemonyanın varlığı için kanıtla dönüştürülmesi mümkün olabilir. Buradan yola çıkarak bu eserin dahi kültürel hegemonya ürettiği, hatta Ömer’in adaletinden bahsederek dinî muhafazakâr meşrulaştırma zeminini kullandığı totolojisine düşmek kaçınılmaz olabilir. Durak’ın, başkaldırı imkânını betimlemek üzere kullandığı metafor üzerinden devam edecek olursak Eyyüp sabrı ile Ömer adaleti, birbiri ardına gelecek süreçleri simgelemekten öte, eş zaman içinde iç içe geçmiş hissiyatları ifade etmektedir. Gündelik hayata kavramların tevarüs edişini bu iç içelik ekseninde anlamazsak gerçekliğin, ancak bir ucunu yakalamakla yetinmek durumunda kalabiliriz. Bu ise kültürel hegemonyanın nasıl vuku bulduğunu ve nasıl ortadan kalkacağını, ortadan kalktıktan sonra geriye nelerin kalacağını kavramamıza imkân vermemektedir.

2 Birçok düşünür tarafından savunulan bu düşüncüyü, en net hali ile Bourdieu ortaya koymuştur (Bkz. Ünal, 2007).

Esere yöneltilebilecek bir diğer eleştiri noktası, eserin nitel araştırmanın ve sosyolojinin sınırları içinde kalmış olmasıdır. Bu durum, bağlamından³ koparılmış olan sabır, şükür, tevekkül vb. kavramlarının hem soyutlama düzeyinde hem de pratikte ne anlama geldiğinin açık ve net bir şekilde ortaya konmaması şeklinde esere tezahür etmiştir. Nitekim eşitsizliği meşrulaştırdığı iddia edilen kavramları antropolojik bir okumaya tabi tutmadığımız, başka bir deyişle kavramların soy kütüğü araştırmasına girişmediğimiz müddetçe, kişilerin dünyasında bu kavramların ne anlama geldiğini anlamak pek mümkün görünmemekte. Bu noktada başvurması zorunlu olan bir diğer alan psikanalizdir. Psikanalitik yaklaşım, kişilerin, kullandıkları kavramlara gerçekte nasıl bir anlam yüklediğini anlayabilmek açısından araştırmacıya daha fazla imkân sağlamaktadır. Bu, her şeyden önce kültürel hegemonyaya konu olduğunu iddia ettiğimiz insanın, yani bizzat inceleme nesnemizin nasıl bir varlık olduğunu ortaya koymada işlevsel olacaktır. Yani önce insanı tanımlamak ve insanın tabiatından kaynaklı olan hangi tür ilişki ağlarının ortaya çıktığını analiz etmek gerekmektedir ki mevcut kültürel hegemonyanın bağlarından kurtulmanın imkânları araştırılabilsin.

Sonuç olarak eser, eleştiriye konu olabilecek noktalarına rağmen literatürde bir boşluğu doldurmaktadır. Belirli bir alanın sorununa işaret etmesi açısından da oldukça önemlidir. Fakat kültürel hegemonyanın nasıl oluştuğu, nasıl meşrulaştığı ve nasıl ortadan kalkacağına dair farklı postulatlardan farklı cevaplar vermek mümkündür. Ya da dünyanın, kültürel hegemonyanın hüküm süreceği bir yer olduğunu kabul ederek bu hegemonik ilişkilerin en az seviyeye çekilmesi için ideal değerlere sarılmanın gerekliliği savunulabilir. Bu noktada, belki Durak'ın, kültürel hegemonyayı meşrulaştırdığını iddia ettiği sabır, şükür, tevekkül vb. kavramların bağlamlarını ortaya koyarak –ki bu kavramların bağlamlarını adalet, hakkaniyet, hikmet vb. kavramlar oluşturmaktadır- bu kavramların toplumda olabildiğince fazla kişi tarafından anlaşılması ve hatta idrak edilmesi yönündeki mücadele çok daha anlamlı olabilir. Bu ise ancak gündelik hayatı olabildiğince kuşatmaya çalışan bütüncül bir bakış açısı ve disiplinler arası bir yaklaşımla mümkündür.

Kaynakça

- Durak, Y. (2011). *Emeğin tevekkülü Konya'da işçi işveren ilişkileri ve dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemir, Ş. (2010). İslami sermaye ve sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD örneği. *Çalışma İlişkileri Derneği*, 1, 37-57.
- Ünal, A. Z. (2007). Rahatsız eden bir adamın bilimi: Sosyoloji. G. Çeğin ve ark. (Ed.), *Ocak ve zanaat* içinde (s. 161-185). İstanbul: İletişim Yayınları.

3 Bağlamından koparılmış olmasından kasıt, bu kavramların hem pratik görünümünün hem de soyutlamalarının adalet, ihsan, zulüm, hakkaniyet vb. kavramlardan bağımsız bir şekilde anlaşılamayacağıdır.

- Ümit Akçay, *Kapitalizmi Planlamak – Türkiye’de DPT’nin Dönüşümü*, 2007, İstanbul, SAV Sosyal Araştırmalar Vakfı, 312 s.

Değerlendiren: Yusuf Kaya*

Türkiye’de hemen her dönemdeki ekonomi tartışmalarında, “*planlı*” ekonomi konusu gündeme gelmektedir. Özellikle ekonomik zorluk yaşanan dönemlerde, “*planlı*” ekonomi olmadığından ve plansızlıktan dolayı ekonominin tam olarak gelişemediğinden yakınıldığı sıkça görülmektedir. Bu tartışmalarda “*planlı*” ekonominin genellikle, bilimsel tekniklere dayalı, objektif yönetilen ve devletin adil bir şekilde kaynakları dağıttığı bir ekonomik sistem olarak algılandığı, “*plansız*” ekonominin ise siyasetçiler tarafından yozlaştırılmış, sermaye kesiminin menfaatlerini koruyan, özel sektörün insafına terk edilmiş bir ekonomik sistem ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Ümit Akçay’ın kitabında Türkiye’nin planlama macerası, bu sürecin temel unsuru olan Devlet Planlama Teşkilatı’nın (DPT) tarihi çerçevesinde incelemeye alınmıştır.

Kitabın birinci bölümünde, II. Dünya Savaşı sonrasında kurulan ABD hegemonyasına dayalı, soğuk savaş sürecinin belirleyici rol oynadığı yeni dünya düzeninde planlı ekonomi kavramının ortaya çıkışı anlatılmaktadır. Savaş sonrası ortaya çıkan en önemli iki sorun; ABD mallarına pazar bulunması ve yeni ortaya çıkan ulus devletlerin kapitalist sisteme entegre edilmesidir. Ümit Akçay, bu dönemde ortaya çıkan kalkınma ekonomisi anlayışının yol haritasını çizdiği şekilde, özellikle az gelişmiş ülke ekonomilerine müdahale yaklaşımının ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu müdahale, uluslararası düzeyde ekonomik yardımlar (Marshall Planı) yoluyla, ulusal düzeyde ise devlet müdahalesi ve ekonominin planlaması aracılığıyla yapılmıştır.

İkinci bölümde, 1970’lerde ortaya çıkan kriz sonucunda ve sonrasında devletin ekonomideki yeri ve planlı ekonomi konusundaki anlayış değişimi anlatılmaktadır. Ham madde fiyatlarının artışı, üretkenlik artışlarının sınırlarına gelmesi gibi nedenlerle 1970’li yıllarda ortaya çıkan kriz, o zamana kadar uygulanan “*Keynesyen*” politikaların sorgulanmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan neo-liberal yaklaşım, devletin ekonomideki işlevinin kısıtlanması gerektiğini savunmakta olup bu anlayışa uygun olarak devletin ekonomideki işlevi yeniden tanımlanmış, planlama yaklaşımı da değişikliğe uğramıştır. Dünya Bankası ve IMF, bu değişimde “yapısal uyum” politikaları ile önemli rol oynamış, Dünya Bankası ve IMF tarafından öne sürülen koşulları kabul etmeyen ülkelere kredi sağlanmamıştır. Dünya Bankası tarafından belirlenen yeni yaklaşıma göre, devlet tüm ekonomi yerine kamu yatırımlarını planlamalı, koordinasyon ve danışmanlık yapan bir yaklaşım benimsemeli, makro planlama yerine seçilen alanlara yönelik teşviklere odaklanmalıdır. 1980’li yıllarda uygulanan yapısal uyum politikalarının 1990’lı yıllarda işsizlik, yoksulluk ve istikrarsızlık ile sonuçlanmalarının ardından

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü

Dünya Bankası, “yönlendirici devlet” ve “yönetişim” gibi kavramlara yönelmiş, bütüncül planlama yerine stratejik planlama kavramı öne çıkarılmıştır.

Dünyadaki gelişmelerin anlatıldığı ilk iki bölümün ardından, “Türkiye’de 1945 Sonrası Sermaye Birikim Süreçlerine Özet Bakış” başlıklı üçüncü bölümde, Türkiye’de sermayenin gelişimi ve uygulanan ekonomik politikaların sermayeyi şekillendirme süreci anlatılmaktadır. Yazar, II. Dünya Savaşı sırasında büyük toprak sahiplerinin ve ticaret sermayesinin güçlendiğini, ancak 1950’lerin ortalarından itibaren “fiilen”, DPT’nin kurulmasından sonra “resmen” uygulanan korumacı/ithal ikameci politikalar ile üretici sermayenin güçlendirildiğini ifade etmektedir. “İçer dönük birikim modeli” olarak adlandırılan bu modelin uygulandığı süreçte sanayi sermayesi güçlenmiş, ülke içi ekonomik ortam bunu destekleyecek şekilde düzenlenmiştir. 1970’li yılların sonlarında “İçer dönük birikim modeli”nin krize girmesi ile birlikte 1980’ler sonrasında ihracata ve dışa açılmaya dayalı bir sistem benimsenmiştir. Bu bölümde ayrıca, 5 yıllık kalkınma planları çerçevesinde DPT-özel sektör ilişkisinden de bahsedilmektedir.

İlk üç bölümde Dünya ve Türkiye’ye ilişkin genel bilgiler verildikten sonra kitabın kalan iki bölümünde DPT’nin kuruluşundan 2000’li yıllara kadar olan hikâyesi anlatılmış olup bu kısım kitabın metin kısmının yaklaşık üçte ikisini kapsamaktadır.

DP hükümeti ve Menderes, “devletçilikle eşdeğer gördükleri” planlamaya sıcak bakmamakla birlikte, 1958 krizi sonrası planlama konusu gündeme gelmiş, kurulan Koordinasyon Bakanlığı ile planlama çalışmaları belli bir hız kazanmıştır. Bu dönemde, uluslararası kuruluşların da yapılacak yardımlara ve borç vermeye koşul olarak planlama yapılmasını şart koştukları görülmektedir. 1960 askeri darbesinin ardından planlama çalışmaları hız kazanmış, 91 sayılı yasa ile 30 Eylül 1960 tarihinde DPT kurulmuş, daha sonra kuruma 1961 Anayasası’nda da yer verilmiştir.

DPT’nin kurulma sürecinde tartışılan en önemli konulardan biri, DPT’ye siyasetten tamamen bağımsız, hatta hükümete dayatma yetkisine sahip bir hukuki konum verilmesinin istenmesidir. Sonuç olarak; klasik bakanlık örgütlenmelerinden farklı, Başbakanlığa bağlı bir yapı kurulmuş, DPT’nin ana organlarından biri olan Yüksek Planlama Kurulu’nda (YPK) siyasilere ve bürokratlara eşit sayıda koltuk verilerek “özerk” bir yapı kurulmaya çalışılmıştır. Ancak daha ilk zamanlardan itibaren DPT, diğer devlet kurumları ve siyasetçilerin direnci ile karşılaşmıştır. Yazar, YPK’daki bürokrat-siyasetçi dengesinin beklendiği gibi işlemediğini ifade etmektedir. Bu durum 1. Beş Yıllık Kalkınma Planı sürecinde açığa çıkmış, hazırladıkları planın hükümet tarafından büyük ölçüde değiştirilerek kabul edilmesi üzerine DPT müsteşarı ve üç daire başkanından oluşan “ilk planlamacılar” istifa etmişlerdir. Yazar, ayrıca “ilk planlamacıların” Yön Dergisi ile ilişkilerinden bahsetmiş, bu dergi özelinde planlamanın devletçiliğin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi algısına da değinmiştir.

1962-1980 dönemi, kitapta, DPT Müsteşarlarının görev süreleri temelinde incelenmiştir. “İlk planlamacıların” istifalarının ardından gelen bu dönemde de DPT-diğer devlet

kurumları, DPT-siyasetçi çekişmeleri zaman zaman şiddetlenerek devam etmiştir. Siyasal istikrarsızlığın yoğun olduğu bu dönemde DPT müsteşarları sık sık değişmiş, istifa etmiş veya görevden alınmışlardır. Adalet Partisi ve Süleyman Demirel planlamaya ve beş yıllık kalkınma planlarına genel olarak soğuk bakmakla birlikte, Bülent Ecevit'in de başbakanlığı döneminde dış borç alınması ve IMF ile ilişkiler gibi konular nedeniyle DPT ile anlaşmazlığa düşmesi dikkat çekicidir. Diğer önemli bir gelişme, Turgut Özal'ın ilk DPT müsteşarlığı döneminde DPT bünyesinde Teşvik ve Uygulama Dairesi kurularak teşvik işinin DPT'ye verilmesidir.

Bu dönemde 2., 3. ve 4. Beş Yıllık Kalkınma Planları (BYKP) hazırlanmış; ancak, bu planlar yoğun tartışma konusu olmaya devam etmişlerdir. Özellikle Ecevit hükümeti tarafından değiştirilip tekrar yapılan 4. Beş Yıllık Kalkınma Planı, çok ciddi tartışmalara neden olmuştur. 1978'e geldiğinde, uygulanmakta olan ithal ikameci ve korumacı politikalar çalışmamaya başlamış, döviz rezervleri tükenmiştir. Bu dönemde IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşlar özellikle 4. Beş Yıllık Kalkınma Planında değişiklik yapılmasını istemiş, DPT ise bu taleplere karşı çıkmıştır. Uluslararası kurumların yönlendirmesi ile kurulan DPT, bu tarih itibarıyla onlarla çatışan bir duruma gelmiştir.

Bu süreç, Özal'ın 1979 sonunda başlayan 2. DPT Müsteşarlığı ve alınan 24 Ocak (1980) kararlarına kadar sürmüştür. Bu kararlar o zamana kadar uygulanan ekonomik modelin değişimini hızlandırmıştır. 1980 sonrası dönem, "ithal ikameci/içe dönük" modelden "ihracata dayalı/dışa dönük" modele geçişin yaşandığı dönem olmuştur. Yazar, DPT'nin ekonomi yönetimindeki etkinliğinin giderek azaldığını, ancak, 1970 yılında DPT'den alınan teşvik işinin bu dönemde tekrar DPT'ye verildiğini, bu durumun 1991 yılında bu yetki tekrar elinden alınana kadar DPT'nin ekonomi yönetimindeki etkinliğini korumasına yardımcı olduğunu ifade etmektedir. Bu tespiti doğrular şekilde, 1961 Anayasası'nda kurum olarak yer alan DPT'ye 1982 Anayasası'nda yer verilmemiş, sadece planlama fonksiyonundan bahsedilmiştir. Böylelikle anayasallık statüsünü kaybeden DPT'ye ilişkin diğer bir önemli gelişme de YPK'daki teknokrat/siyasetçi dengesinin siyasetçiler lehine değişmiş olmasıdır. Son bölümde, ayrıca DPT'de görev yapmış "plancıların" mevcut duruma ilişkin görüşlerine yer verilmiş olup bu kişilerin tamamının planlamanın önemini kaybetmediğine inandıkları, büyük kısmının da stratejik planlama yapılması gerektiğini düşündükleri görülmektedir.

Kitapta; planlama kavramının ortaya çıkışı, uluslararası ve yerel aktörlerin süreçteki etkileri, dünyada sermaye birikim modellerinin değişimi, bunların Türkiye'ye yansımaları, DPT'nin bu süreçlerdeki yeri ve tarihsel gelişimi konusunda önemli bilgilere yer verilmektedir. Ancak, kitap boyunca ipuçlarına rastlanmakla birlikte, kimi kesimlerce kurtarıcı rolü atfedilen "planlı" ekonomiye ilişkin tartışmaları açıklığa kavuşturabilecek analizlerin yer almadığı, konunun bu derinlikte irdelenmediği görülmektedir. Yazar, kitabın ana hedefini, "planlı kalkınma kavram ve pratiğinin sermaye birikim süreci temelinde ve DPT'nin kurum tarihi çerçevesinde Türkiye'de kapitalist toplumsal ilişkilerin gelişim sürecindeki yerinin ve işlevinin açığa çıkarılması" olarak tanımlamıştır. Ancak, böylesine

önemli bir konuyu inceleyen bir çalışmanın, DPT'nin tarihinin ötesine geçerek bu sorulara daha doyurucu cevaplar sunamaması önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Kitabın içeriği değerlendirildiğinde bazı kısımların çok özet olarak anlatıldığı, bazı önemli gelişmelerden hiç bahsedilmediği, ve/veya anlatılan süreçlerin ampirik verilerle desteklenmediği dikkat çekmektedir. Örneğin birinci bölümde II. Dünya Savaşı sonrası ekonomik gelişmelerden bahsedilirken, hangi ülkenin ne kadar yardım aldığı, planlamanın hangi ülkeler tarafından benimsendiği, ülkeler arasında uygulama farklılıklarının neler olduğu, diğer ülkelerde DPT gibi merkezi planlama teşkilatlarının kurulup kurulmadığı gibi bilgilere ve verilere yer verilmemiştir. İkinci bölümde, çok önemli gelişmenin yaşandığı 1970-2000 dönemi çok özet şekilde incelenmiş, bu durum süreci anlamayı zorlaştırmıştır. Örneğin, ilk bölümde üstünde durulan soğuk savaşın sona ermesinin sonuçları üzerinde durulmamış, ekonomik politikaları etkileyen deregülasyon gibi çok önemli bazı gelişmelerden bahsedilmemiştir. Benzer şekilde, 1970'lerde çıkan krizin nedenleri, sonuçları ve yaşanan süreç yeterli ayrıntıda incelenmemiş, bu krizin özellikle gelişmekte olan ülkeler üzerindeki etkisi, bu ülkeleri yapısal uyum politikalarına zorlayan ekonomik ortam verileri ortaya konmamıştır. Planlama anlayışı ve yaklaşımındaki değişim Dünya Bankası politikalarına odaklanarak verilmiş, ancak Dünya Bankası'nın başarısız olarak tanımladığı ifade edilen 1970 öncesi planlı ekonomi uygulamalara ilişkin örnek ve verilere yer verilmemiştir. Üçüncü bölümde, Türkiye'deki ticaret sermayesinin üretim (sanayi) sermayesine dönüşümü süreci anlatılmış ancak konuya ilişkin herhangi bir veri veya herhangi bir örnek sunulmamıştır.

Kitabın büyük kısmını teşkil eden dördüncü ve beşinci bölümde ise DPT ve planlama tarihi, sürece dâhil olan taraflar temelinde etraflıca anlatılmakla birlikte, bazı önemli sorular cevapsız kalmış ya da yeterince cevaplanmamıştır. Bunlara örnek olarak aşağıdaki hususlar sayılabilir:

- DPT tarafından hazırlanan planlar toplumun hangi kesimlerini öncelemiştir? Zannedildiği gibi planlama, bilimsel tekniklere dayalı, objektif ve adil bir sistem önermiş midir?
- Söz konusu planlar ne kadar uygulanabilmiş, uygulanan planlar nasıl sonuçlar ortaya çıkarmıştır?
- DPT tarafından hazırlanan planların kendilerini desteklediği ifade edilen üretim sermayesi planlamaya hangi nedenlerle soğuk bakmıştır? Bu durumun ne gibi etkileri olmuştur?
- Uluslararası kurumların yönlendirmesi ile kurulan DPT, 1962- 1980 döneminde bu kurumlara niçin mesafeli durmuş, hatta 1970'lerin sonunda çatışır duruma gelmiştir? Bu çelişkili konunun ne tür sonuçları olmuştur? Veya DPT'nin tavrı çelişkili bir konumu mu göstermektedir?.

- Ozan İşler & Feridun Yılmaz, *İktisat-Felsefe Hattında Bir Değerlendirme: 'İktisadi Felsefeyle Düşünmek'*, İstanbul, İletişim Yayınları, 228 s.

Değerlendiren: Özgün Burak Kaymakçı*

Disiplininin şartlandırmalarıyla olgulara yaklaşmayı kaçınılmaz bir mesleki reflekse dönüştürmüş olan bir iktisatçı, kısaca tüm zihni süreçlerin şu temelde oluştuğunu ileri sürebilir: i) iktisadi ilişkilerin iktisadi analizi ii) iktisadi ilişkilerin gayri iktisadi analizi iii) gayri iktisadi ilişkilerin iktisadi analizi iv) gayri iktisadi ilişkilerin gayri iktisadi analizi. Böylece, her ne kadar söz konusu tasnif, fazlasıyla disiplin merkezli olsa da sosyal bilimler dâhilinde açıkta bırakılan bir alan kalmamaktadır. Bu durumda, *birinci madde*, geleneksel iktisadın alanı olurken *ikinci madde*, iktisadi ilişkilerin [örneğin] sosyolojik veya psikolojik analizi anlamında iktisat sosyolojisi veya iktisat psikolojisi gibi alanlara denk düşmektedir. Üçüncü maddeyle çevre iktisadı veya kültürel iktisat gibi alanların kapsandığı söylenebilir. *Dördüncü madde* ise iktisat dışında kalan [örneğin] siyaset bilimi, hukuk veya sosyoloji gibi geleneksel sosyal bilimleri kapsamaktadır. Böylece, birinci maddeyle birlikte konu × metod matrisinde “iktisat”[economics], konusu “ekonomi”[economy] olan bir özün tanımına denk düşerken iktisadi objenin ve iktisadi analizin, sırasıyla münfail ve fail kılındığı ikinci ve üçüncü maddelerle birlikte *iktisadi atmosferin* sınırları da belirginleşmiş olmaktadır. Ancak, iktisat temelindeki disiplin içi sorunların bir sınır problemi olduğunu ifade etmek, pratik dünyamızda ortaya çıkan sorunlar vesilesiyle gün geçtikçe güçleşirken nihayetinde sorunsalın kaçınılmaz bir öz/ esas tartışmasına dayanma zorunluluğu da kendiliğinden doğmaktadır. Bu noktadan, tüm bilimlerin içinde ve üstünde yer alan felsefeye ve onun iktisat ile kurduğu ilişkiye ulaşmak zor olmamaktadır. Bilim tarihine samimi bir yöneliş, felsefeden koparak kendi müstakil alanlarına kavuşan tüm bilimlerin karşılaştıkları paradigmatik sıkışma evrelerinde, yine felsefeye yönelerek söz konusu sorunları aşmaya çalıştıklarını bize göstermektedir. Bu anlamda bilgiyi üretenin bilimler, bilimlerin ürettiği bilgiler üzerine, düşünenin ise felsefe olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Doğaçlama gelişen bu çabanın gerekliliğini iktisat özelinde açıklamak için iktisat-felsefe ilişkisinin, bir şekilde iktisat felsefesi alanını hangi yollarla inşa ettiği üzerinde durmak gerekmektedir. Felsefeyi [*philo-sophia*] kadim bir “hikmet-severlik” olarak ele alan algının iktisat ile kurduğu ilişkiyle; eleştirel aklın daha tutarlı-bütünlüklü bir formal yapı içinde araştırma programlarını sorgulama mekanizması olarak işletildiği metodolojik yaklaşım ve de felsefeyi heteredoks iktisat okullarının emrine vererek kullanıma alan heterojen yaklaşımlar, nihayetinde farklılaşmaktadır. Bu temelde ulaşılan üçlü ayırım *birinci damar*, iktisat ve etik arasında kurulmaya çalışılan bağlantılarla kendini göstermektedir. İkinci damar ise iktisat metodolojisi alanındaki çalışmalara denk düşerken iktisat felsefesinin, müstakil bir alan olarak ortaya çıkabilmesinin de büyük oranda böylece mümkün olduğu ifade edilebilir. Az önce bilim tarafından sezgisel-doğaçlama olarak yönelin-

* Dr., İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü

diğinden bahsettiğimiz felsefenin, bu yöneliše sistematik karşılığı olarak tanımlayabileceğimiz bilim felsefesinin, iktisadi analiz tarihiyle kesişim noktasında yoğrulan söz konusu metodolojik tavır, böylece bilim felsefesinin de bir oranda iktisattaki iz düşümü olmaktadır. Üçüncü damar da ortodoks iktisat yaklaşımına karşı duran heteredoks okulların, iktisadın hâkim icrasına karşı kurguladıkları eleştirilerin felsefi argümantasyonunu sağlayarak kendine yer açmaktadır. Aynı materyalist-determinist-mekanikçi felsefenin bir yansıması olarak doğanın tekanlamlılığını, heyecansızlığı ve tarafsızlığını temel almış Galileo-Descartes-Newton bilim anlayışından beslenen bu yönelimin, aslında karşı durduğu ortodoks okullarla [politik olarak olmasa da] felsefi olarak çok da ayrı düşmediğı ifade edilebilir. Zira, sürekli iktisadi büyüme hedefiyle kendini gösteren söz konusu lineer mantığın mutlak, sınırsız mekân ve zaman kavramlarıyla bağlantılı algısının ontolojik ön kabulleri bu çıkarıma imkân tanımaktadır. Şüphesiz ki malum algı, Batı felsefe geleneğinden beslenmekte ve Avrupalı bir bilim olarak iktisadın, en parlak döneminde gerçekleşen dönüşümünün kavranabilmesiyle de sözü edilen üçlü ayırım/sterilizasyon temelinde, başka bir boyuta evrilmektedir. Bir “centilmenlik anlaşması” olarak tanımlayabileceğimiz bu sterilizasyon, *Political Economy*, S. Jevons’un eliyle *Economics*’e dönüşürken disiplinin *amoral*, *ahistorik* ve *apolitik* boyutlara taşıdığı normatif ve pozitif alan ayrımıyla kendini göstermektedir. Böylece sözünü ettiğimiz birinci damar, *amoral* homoeconomicus tipolojisiyle normatif alana hapsolünürken statik genel denge yaklaşımının *ahistorik* analiziyle de ikinci damar, Newtonien bir özgüvenle ötelenmiş/ertelenmiş olmaktadır. Değerin marjinalist takdiri, artık değere el konulması dinamiğinin ürettiğı diyalektik gerginliğin *apolitik* teskini olurken böylece üçüncü damar da kurutulmuştur. Ama tüm bu dönüşüm ve iz düşümlerin[:fizik] daha ötesinde[:meta] bir yerde, daha büyük bir *mega-trend*in varlığından söz etmek mümkündür. Yani *amoral*, *ahistorik*, *apolitik* homoeconomicus tipolojisinin üretimine gerek duyduran ve/veya imkân sağlayan bir “metafizik çağların bitişi!”, Nietzsche’nin *Şen Bilim*’de bir delinin dilinden ilan ettiği “Tanrının ölümü”, böylece değerler hiyerarşisinin zirvesinin iflasına denk düşerken ontolojik olarak otomatik mekanizmayla ona bağlı olan insanın da epistemolojik ölümünü doğurmaktadır. Zira Foulcault, öncüsünün yarım bıraktığı cinayeti, *Kelimeler ve Şeyler*’de “insanın ölümünü” ilan ederek tamamlamakta, böylece bir nevi insanın aslında intiharını tescillemektedir. Böylece “insan”dan “üstinsan”a çıkma umuduyla “beşere” inmenin ironik eş zamanlılığı, sosyal bir intiharın tipolojik bir zafere dönüştüğü mükemmel temsilini *homoeconomicus*’ta bulmaktadır. Yani *ahistorik* olanın *historik* kılınması, *historik* olanın *ahistorik* kılınması! Bu geçici zafer, A. Marshall’ın İktisadın İlkeleri (Principles of Economics, 1890) ve J. N. Keynes’in *Politik İktisadın Alanı ve Metodu* (The Scope and Method of Political Economy, 1891) adlı çalışmalarıyla, iktisatta yeni bir uzlaşma döneminin başlangıcı olarak kendini gösterirken böylece yeni bir ortodoksinin temelleri de atılmaktadır. İktisadi, politik ve toplumsal alanın sözünü ettiğimiz sterilizasyonu, her ne kadar sosyoloji, siyaset bilimi ve iktisat açısından ayrı birer bilimsel ilerlemeye denk düşse de birleşik olarak toplumsal gerçekliğin bütüncül algısını kısırlaştırmakta; ironik olarak da içinde bulunulan iktisadi düzenin iktisat disiplini içinde kalınarak kavranılma şansını gün geçtikçe azaltarak nihayetinde felsefeye olan ihtiyacı daha da arttırmaktadır.

Bu bağlamda, "İktisadi Düşünce Girişimi"nin Nisan 2010'da düzenlediği "İktisadi Felsefeyle Düşünmek" çalıştayıyla ortaya çıkan metinlerden, aynı başlık ve Ozan İşler-Feridun Yılmaz derlemesiyle kitaplaştırılmış olan çalışmanın önemi daha da artmaktadır. 228 sayfa ve üç bölümden oluşan kitap, sırasıyla İktisat ve Felsefe (i), Kökenlerin Sorgulanması (ii) ve İktisatçı Düşünürler (iii) başlıkları altında tasnif edilen 10 (2+3+5) makaleden oluşmaktadır. İktisat ve felsefe başlıklı ilk bölümdeki Eyüp Özveren [(Kurumsal) İktisat-Felsefe İlişkisi:Ne Seninle Ne Sensiz?] ve Feridun Yılmaz'a [Düşünceден Kaçış Çabasının Öyküsü:İktisadın Felsefeden Kopuşu] ait birer makale, iktisadın felsefe ile olan ilişkisinin genel hatlarını tarihsel bir perspektiften sunmaktadır.

E. Özveren, 17 sayfalık çalışmasında iktisadın, kendini felsefeden uzaklaştıran tarihsel yolculuğunu anlattıktan sonra iktisadın felsefeye duyduğu ihtiyacın şiddetini çoğulcu bir bakış açısından sorgulamaktadır. Ancak, E. Özveren, sözünü ettiğimiz tarihsel yolculuğu A. Smith, klasik politik iktisat, Karl Marx ve neo-klasik iktisat üzerinden takip ettiği çizgide faydalı bir yalınlıkla sunarken sf.22'de Lionel Robbins gibi bir zirve *apriorist*'i neo-klasik iktisadın *pozitivizm* ile tanışmasını sağlayan isim olarak zikretme hatasına düşmektedir. Hiç şüphesiz ki doğru isim, 1938 yılında yayınlanan "The Significance and Basic Postulates of Economic Theory" adlı çalışması ile iktisat metodolojisinin eksenini *aposteriorizm*'e kaydırıp Karl Popper'ı iktisat yazınına kavuşturan Terence W. Hutchison olmalıdır. Hem L. Robbins'in hem de kaptan köşkünde oturduğu LSE iktisadının *apriorist* duruşunun zaman içinde nasıl çözüldüğü, 1950'lerde ekonometrik bir vurguyla isyan bayrağını açan yeni nesil iktisatçıların [Bkz.Richard G. Lipsey, Bernard Corry, G. Christopher Archibald, Kurt Klappholz...] "*Genç Türkler*" [Young Turks] hareketi üzerinden hususiyet ve detayıyla takip edilebilir. E. Özveren'in L. Robbins'i anmaktaki kastı, T. W. Hutchison'ın zikrettiğimiz 1938 eserini reddiye olarak yazmasına vesile olması ve ardınca gelişen metodolojik ortamın iktisat düşüncesini pozitivistliğe vardırması ise ifadenin tashih değil de açıklığa ihtiyacı olduğu düşünülebilir. Nihayetinde, makalenin güçlü bir temelle ulaştığı en keskin hüküm, kurumsal iktisadın felsefeye yerleşik iktisata nazaran daha duyarlı olmasının kendini görelî olarak daha zayıf hissetmesinden doğduğu olurken bu motivasyonla yerleşik iktisadın örtük felsefi varsayımlarını günışığına çıkarmaya çalıştığı ileri sürülmektedir. Ayrıca giderek derinleşen iktisadi krizin öz güven sarsıcı etkilerinin iktisat-felsefe ilişkisinin tekrar şekillendirilmesini doğuracağı da öngörülmektedir. Bu hükümlerle hemfikir olmamıza rağmen kurgusunda göze çarpan bazı çelişik ifadelerden bahsetmek gerekmektedir. Şöyle ki sf.35'deki "...ister felsefe ister bir başka bilime yakınlaştığı ölçüde iktisat, bağımsız bir bilim olma savını zedelemiş olur...Kısacası, iktisadın uzun dönem varlığını sürdürebilmesinin önkoşulu felsefeye "mesafeli" duruşuna bağlıdır." cümleleri, sf.36'daki "... felsefeye yapabiliyor olmak Kurumsal İktisat'ın az gelişmişliğinin ya da henüz oturmamışlığının değil, tam tersine kendi ayakları üzerinde durabiliyor olmasının bir göstergesi olarak yorumlanmalıdır[...]. Birden çok felsefeli durum Kurumsal İktisat'ın olgunluğunun bir göstergesi olduğu gibi aynı zamanda onun yararınadır. Aslında böyle bir durumun yalnızca Kurumsal iktisat için değil, genel olarak iktisat için de elverişli olduğunu düşünebiliriz." cümleleriyle ilk bakışta yerine oturtulamayacak bir kargaşa içinde durmaktadır. Bu durum, iktisat, yerleşik

iktisat ve kurumsal iktisat kelimelerinin iç içelik ve kesişimlerine daha dikkat edilerek değinilmesini zorunlu kılmaktadır.

F. Yılmaz ise 28 sayfalık çalışmasında, iktisadın felsefeden bağımsızlaşma mücadelesini eleştirel bir dil ile anlatmakta, söz konusu radikal kopuşu, düşünce içermeyen bir tekniğe dönüşmek/düşünmekten uzaklaşmak bedeliyle başaran iktisat üzerindeki hermeneutik ve bilim felsefesi tesirlerini değerlendirmektedir. Şahsiyetler ve akımlar üzerinden takip etmemiz gerekirse; Dilthey'in *açıklama* [erklaren] / *anlama* [verstehen] temelli "Tin Bilimleri-Doğa Bilimleri" ayrımından türeyen Hermeneutik yaklaşımından Gadamer ve Heidegger'in Dilthey eleştirisine, bu vesile nihayetinde felsefeyi de dışlayacak felsefe destekli pozitivism eleştirisinden doğan yeni mantıksal pozitivism hareketi ve onun ivmelendirdiği 20. yüzyıl bilim felsefesi tartışmalarına ve de nihayetinde Popper, Kuhn, Feyerabend çizgisi üzerinden tarih, toplum ve yorumu dışlayan hâkim yaklaşımın dönüşümüne başarıyla değinilmektedir. Ancak, Popperci yanlışlamacılık ve Kuhncu eşölçülemezliğin başarılı bir sentezini matematik'in diyalektiği ve tarihselliği katkısıyla "bilimsel araştırma programları" çerçevesinde ortaya koyan Imre Lakatos'tan bahsedilmemesi, bu faslın önemli ihmali olarak zikredilebilir. Devamında ise "*iktisat ve felsefe:Çağdaş görünüşler*" alt başlığında felsefe, hermeneutik ve bilim felsefesi bağlamında sözünü ettiğimiz eğilimlerin iktisat ile bağlantısı, kaçınılmaz yansımalar üzerinden kurulmakta; T. W. Hutchison, S. Latsis, M. Blaug, D. McCloskey ve T. Lawson isimleri üzerinden iktisat metodolojisi takip edilmektedir. Bilim felsefesi bahsinde gözden kaçan I. Lakatos'a S. Latsis vesilesiyle dolaylı da olsa işaret ediliyor olması, eksik gidericidir. Nihayetinde, iktisadın doğa bilimlerine dâhil olma tutkusu, iktisat-fizik ilişkisinde P. Mirowski'nin bilindik çalışmasına atıfta bulunarak ele alınmakta, hemen sonrasında ise iktisat-biyoloji bağlamında J. A. Schumpeter ve T. Veblen isimleri, iktisada -fiziği değil de- biyolojiyi model olarak seçen iktisatçılar olarak zikredilmektedir. Bu noktada, A. Marshall'ın, en az bu iki önemli iktisatçı kadar iktisat-biyoloji etkileşimi çerçevesinde zikredilmesi zorunlu bir isim olduğuna -yine- işaret etmek gerekmektedir.* Nihayetinde çalışmanın vardığı güncel noktada, *bioeconomics*'ten *neuroeconomics*'e adımlanılmakta, böylece ister biyolojik metaforlarla isterse doğrudan nörolojik faaliyetler temelinde olmak kaydıyla iktisadın ontolojik anlamda *naturalist* bir mahiyette kendini algıladığının altı çizilmektedir. Ancak, F. Yılmaz'ın ufuk açıcı çalışmasının son paragrafındaki şu kesinlik, acele ve peşin bir hükmün izlerini taşımaktadır: "*Nöroekonominin iktisadın bundan sonraki teorik yürüyüşündeki muhtemel başarısı, iktisadın felsefe ile (düşünce ile*

* Schumpeter ve Veblen'den bahisle F. Yılmaz'ın "*her iki eğilimin mensuplarının biyolojik indirgemeliğe rezervlerini sıklıkla dile getiriyor olmaları da sonucu değiştirmez.*" düşüncesinden ilham alarak Marshall'ın özel durumuna şöylece açıklık getirilebilir: Marshall, her ne kadar firma teorisinde ortalama maliyetler aracılığıyla karşımıza çıkan, doğal seleksiyon sürecini, Darwinci "*Natura non facit saltum*" [Doğa ani sıçramalar yapamaz!] mottosuna bağlamış olsa da hiçbir zaman neo-klasik okula alternatif bir evrimci teori geliştirmemiştir. Öyle ki Marshall'ın analizinde, evrimci teorinin istek ve eylemlerin karşılıklı gelişim özelliğiyle iktisadi teorinin sabit istekler karşısında tatmini maksimize eden faydacı yaklaşımı bir aradadır. Bu açıdan da Marshall'ın yaklaşımındaki evrimci "biyolojik iktisat" [*bioeconomics*] vurgusunun, alışlagelmiş neoklasik yapıdan daha ziyade, kurumsal iktisadın metodolojik yaklaşımını andırdığı ifade edilebilir!

demek daha doğru aslında) olan –zaten olmayan- bağının bir daha kurulmamacasına zemimini ortadan kaldıracak bir gelişmedir.” D. Hausmann’ın tanımıyla ayrı ve belirsiz bir bilim olan iktisat için –hele onun felsefi serüveni hakkında- yapılan kestirimlerde ihtiyatlı olmak, bilim tarihi göz önüne alındığında daha makul gözükmektedir.

Kitabın “Kökenlerin Sorgulanması” başlıklı ikinci bölümü; Metin Arslan [İktisadi Okulların Felsefi Kökenleri ve Çoğulculuk], Ozan İşler [*Anaakım İktisadın Temelden Eleştirisine Doğru: Gizli Felsefi Varsayımların Somutlaşması Üzerine Bir Deneme*] ve Kaan Ögüt’e [*Tersinmez Zaman, Kompleksite ve İktisat*] ait birer makaleden oluşurken iktisadın, felsefi köklerinden hiçbir zaman tam olarak kurtulmadığını, bu köklerin içten içe iktisadi bilgiyi belirlemeye devam ettiğini anlatmaktadır.

M. Arslan, 9 sayfalık çalışmasında, A. Smith’e atfedilerek tartışlagelen *sosyal uyum/ sosyal çatışma* dualitesinin felsefi kökenlerini ele alırken her *iki* tabiat okumasının da lineer ilerlemeci historisist (Newtonien) tarih anlayışının ürünleri olarak değer nötr bir alandan değer yargısı üretme çelişkisinin mirasçıları olduğunu ve aynı *günahın* tekrarı mahiyetinde *müflis* etik teoriler ve yapıçözücü özellikler taşıdıklarını ifade etmektedir. M. Arslan, sözü edilen lineer tarih anlayışının suje-obje-bilgi problemi bahsinde *anomaly* olarak kabul edip tartışmaya açmadığı Endülüs merkezli felsefi tartışmalara işaret ederken nihayetinde redd-i miras yapanların *iflas* ve *günahlarını pazara* çıkarmaktadır. Böylece rasyonalizmin, hakikatin tutarlılık ilkesi; empirisizmin, hakikatin müteakabiliyeti teorisi; Ranke’nin, ilerlemeci teorik tarih tezi; modernizmin, pozitif-normatif alan ayrımı vd. metin içinde birer birer hırpalanırken bütünü hasılında kaba materyalist bir ontolojik rahmin doğurduğu *“seküler indirgemeci bir teoloji”* olarak yaftalanmaktadır. M. Arslan, bu yaklaşımıyla, -harp eden iki orduya yeterince uzaktan bakılabildiğinde *intihar* eden tek bir ordu görüleceği- analojisinden bir nevi ilham alarak sosyal uyum/ sosyal çatışma dualitesinden hem bir *philo-sophia intiharı* hem de yol veren aymazlığıyla *academia’nın* aslında *yok* hükmündeki varlığını görmektedir.

O. İşler ise 24 sayfalık çalışmasında, ideolojik bir yapı kazanan ana akım iktisadın hiç de iddia edildiği üzere felsefenin etkilerinden arınmış olmadığını ileri sürerken modernist kültür ve bilgi felsefesinin gizli varsayımlarının somutlaşmasını, fayda teorisinin *“kıtlılığın mutlak hakimiyeti”*(i), *“tasvir değişmezliği”*(ii) ve *“bireyin çıkarlarının saydamlığı”*(iii) ilkeleri üzerinden takip etmektedir. Derlemenin en uzun makalesi, kendi amacını, *“ana akım iktisadı temelden şekillendirmesine rağmen kurumsal yapısında ve içeriğinin yorumlanmasında yer bulamayan bu somutlaşma sürecini bir miktar da olsa aydınlatmak”* olarak sunmasına rağmen, son 4 sayfa haricinde hâlâ konuya tam/somut olarak girilememesinden olsa gerek, biçilen rolden uzaklaşmaktadır. Böylece, ilk 20 sayfada sürekli olarak güçlendirilme gayretine girilen felsefi temeller üzerine bir türlü beklenen edimsel kurguyla çıkılmıyor olması da çalışmayı hak ettiği değerden mahrum bırakmaktadır. O. İşler’in son paragrafta samimiyetle dile getirdiği vizyon-kritik ise beklentilerimizi bu *“deneme”* yazısı ardınca gelecek daha doyurucu çalışmalara ötelemesi bağlamında bir farkındalık olarak değerlendirilebilir.

Kaan Ögüt, ikinci bölümün son makalesi olan 19 sayfalık çalışmasında, iktisadın ter-

modinamik ve biyoloji gibi doğa bilimleri ile olan ilişkisinin tarihine yönelip örneğin entropi ve evrim kavramlarının nasıl ele alındığına değinerek değiştirilemez zaman ve kompleksite kavramlarının ortaya çıkışını ve iktisattaki yansımalarını değerlendirmektedir. Anaakım iktisat çerçevesinde olmasa da kompleksite kavramının, iktisat tarihinde belli yönleriyle Marshall, Kalecki, Kaldor, Keynes ve Hayek gibi iktisatçılar tarafından ele alındığı ortaya konulurken dönemlerini aşan bir sezgiyle iktisatı klasik fiziğin kesinliğinden uzak tutan malum isimlerce açılan bu yoldan, iktisadı matematiksel formalizmin kısıtlarından kurtararak fizik, kimya ve biyoloji ile etkileşim içine sokacak değişimin ilerleyebileceği ifade edilmektedir. Bu noktada, K. Öğüt'ün tam bir vukufiyetle ortaya koyduğu kompleks ilişkilerin iktisadın gelecek patikası için ne derece önem arz ettiği, tartışılmaz bir gerçek olurken neo-klasik ortodoksinin gizli felsefi varsayımlarının buna imkân verip vermeyeceği konusu, yine belirsizliğini korumaktadır.

Kitabın "İktisatçı Düşünürler" başlıklı eklettik son bölümü; Ragıp Ege [Friedrich A. Hayek'in Descartes'ı Okuması], Ercan Eren [L. Walras'ın İktisadi Düşüncesi ve Yansımaları: "Fransa'nın K. Marx'ı mı, Kapitalizmin Savunucusu mu?"], Bahar Araz Takay [Veblen'de Yabancılaşma Olgusu], Gülenay Baş Dinar [Bir Bilim Felsefesi olarak Pragmatizmin Veblen'in Bilimsel Bilgi Anlayışındaki Yeri] ve Derya Güler Aydın'ın [Schumpeter'de Denge-Dengesizlik İkilemi: Walrascı ve Marxçı Vizyonlar] makalelerinden oluşuyor. İktisat-Felsefe hattında dolaylı olarak ele alınabilecek konu ve isimler üzerinden bir araya getirilen söz konusu ek bölümün, derlemenin müstakil bir bölümü olarak ele alınmasından daha ziyade, muhteviyatındaki makaleler özelinde tercihen okuyucu tarafından değerlendirilmesi daha makul gözükmektedir. F. A. Hayek, L. Walras, K. Marx, T. Veblen ve J. A. Schumpeter, felsefi bir kavrayış ile ele alınması elzem sıra dışı iktisatçılar olsalar da iktisat-felsefe bağlamından ziyade, birbirlerinden ayrık konu ve uygunluklar içinde bir araya getirilmiş olmaları, malum tavır ve durumu anlaşılabilir kılacaktır.

Nihayetinde İktisadi Felsefeyle Düşünmek kitabı, değerli bir gayretin neticesi olarak okuyucuya ulaşırken son küresel krizin gölgesinde kendini öz eleştiriye tabi tutmak yükümlülüğünde olan iktisatçılara, anlamlı ve doyurucu bir çerçeve çizmektedir. Ancak, iktisat-matematik ilişkisine, matematik felsefesi ve matematiksel düşüncenin sınırlarına değinerek açıklık getirecek bir çalışma ile neo-apriorizm olarak tanımlayabileceğimiz formalist devrimin metodolojisi üzerinden güçlendirilecek bir iktisat-felsefe bağlantısı ve iktisat felsefesi/metodolojisinin geçmiş yüzyılına damgasını vurmuş olan mantıksal pozitivism akımının iktisat ile ilişkisinin tarihine ışıklar salacak daha temelli/retrospektif tavırlar – eğer eksiklikleri ikmal edilebilir olsaydı- derlemenin daha zengin kılınabilmesini sağlayacak unsurlar olarak sıralanabilir. İktisat-felsefe hattında daha çok iktisat [ve iktisatçılara] yaslanmış bir konumda duran bu çalışmanın, nihayetinde bir tercih probleminin yargılanamaz sonucu olarak ortaya çıktığı aşikârdır. Şüphesiz ki her iki uca farklı yoğunluklarla temas ederek olası kurgulardan birini öne çıkaran sonsuz çeşitlikte derlemeler vücuda getirilebilir. Ozan İşler ve Feridun Yılmaz'ın öncülüğü ve kıymetli arkadaşlarının katkılarıyla değer kazanan bu çalışmanın, sözünü ettiğimiz çeşitliliğe vesile olacak bir örnek olarak varlığı, muhtemel okuyucuların muhtemel istifadesiyle birleştiğinde ifa edilen hizmetin değeri daha da artacaktır.

- Alain Supiot, *Homo Juridicus- Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Bilge Açımız Ünal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, 223 s.

Değerlendiren: Fatma Sümer*

Hukuk ve sosyoloji eğitimi alan Alain Supiot'nun Türkçe'ye kazandırılan ilk kitabı, Dost Kitabevi'nin Yasa-Siyasa dizisi içinde 2008 yılında çevrildi. Sürükleyici bir dile sahip olan kitapta ele alınan konular, geniş bir zeminde inceleniyor. Bununla birlikte Supiot'nun her biri özel bir düşünme süreci gerektiren analizlerinin okuyucuyu temel konudan uzaklaştırmaması için güçlü bir dikkat gerekiyor.

Kitabın "İnsan Varlığının Anlamı" başlıklı ilk kısmında yapılan insanın ölümsüzlük ideali vurgusu, bizi anlamı sınırlarımız üzerinden tartışmaya itiyor. Kitabın öndeyiş kısmına da hâkim olan yaklaşımla birlikte değerlendirildiğinde yazarın Batıdan bir bakışla yaptığı sorgulamalar sayesinde, bilimi bir bilgi sistemi olmanın ötesinde bir değer olarak ele alınan düşünce sistemlerimizde ortaya çıkardığı meşrulaştırmaların ayırıcısına varmak mümkün oluyor. Ölümsüzlük arayışı, insanın en eski özlemlerinden biridir. Bilinen en eski destan olan Gılgamış'a da konu olan bu arayış, aslında insanın en dokunulmaz sınırı ile mücadele etme azmini yansıtır. Bugün bilimin vardığı noktada, insanın doğumu, ölümü ve cinsiyetinin kendi tasarrufunda algılanan alanlar; zamanla vücudunun ve ruhunun eskimesi, hastalık ve engellilik durumlarının birer eksiklik; hastalandığında iyileşmesi, geçen yıllara rağmen genç görünmesi, bedensel tümlüğü olan bir çocuğu tam da istediği zaman doğurabilmesi ya da istediği biçimsel değişikliği estetik operasyonlarla elde etmesinin başarı olarak görülmesi, insanın sınırlarının belli ölçüde ortadan kalktığını göstermektedir. Bedensel eksikliğin Allah tarafından verilmiş bir imtihan olarak algılandığı inanç alanı, yerini, hastalıkla mücadele etme ve bu mücadeleyi kazanma veya kaybetme algısına; "ecele" kavramı, yerini hastalık sonrası gelen ölümler için hastalığa yenilme kavramına bırakmıştır.

İnsanın sınırlarının ortadan kalkması sorunu, öncelikle yeni bir hukuk anlayışının toplumsal hayata izdüşümü olarak okunabilir. Önceleri Batı'nın, Hristiyan dogmaları ile hakikati elinde bulundurduğu ve bununla tüm insanları yönetebileceği inancıyla hareket ettiği, zamanla Batı'nın hakikat algısında Hristiyanlığın yerini bilimin aldığı, Supiot'nun ilginç bir tespittir (s.17). Hristiyan dogmatizminin sunduğu bir değer olarak insanın, kendi kendisine yeten ve değeri kendinden menkul bir özne olarak algılanması, bir gün düşünceye de hâkim olması beklenen modern bilimin insanı bir nesne olarak algılayan tutumu düşünüldüğünde çelişkili bir durumu ortaya koyar. Bununla birlikte, hakikati elinde tuttuğuna inanan ve insanlığın merkezinde olduğu inancıyla her toplumu yönetme ideali ile hareket eden Batı, herkesi bağlayan hukuk kuralları ihdas etmeye başladığında, henüz birer özne olarak görülemeyeceğimiz

* Araştırmacı, İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği

dönemde isimlendirilmemizi, düşündüğümüzde özerkliğimizi sağlayan dillerimizin devletlerce dayatılmış kurallar olmadıklarını ve dogmatik yapıları ve kelimelerin taşıdıkları sınırlar sayesinde bize, diğerleriyle anlaşabilme imkânı veren hukukla iç içe geçmiş yapılarının bir devletçe dayatılabilecek her kuralı anlamsızlaştırdığını unutmuş görünüyor (s.10). Supiot, “sözün normatif gücünün sahiplenilmesi”nin hiçbir kitabı dinde ve Hristiyanlığın kaynağını oluşturan ilk uygarlıklarda bulunmadığını belirtiyor (s. 43). Kitabı dinlerde, insanın tanrısal güçle ilişkisi, sivil bir yasa fikrini ilk ortaya atan antik Yunan düşüncesinde demokrasi fikri, insanın “yasa-koyucu özne” olarak algılanmasını engelliyordu. Supiot’un bu konudaki tespitlerinin oluşturduğu çağrışımlarla yasalar üzerindeki Batı’ya özgü olan hâkimiyetin, insanların birbirleriyle ve eşyayla olan ilişkilerinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Sözün yasalarının yerini bilimin yasalarının alması ise bu ilişkilere, bilimin her şeyi açıklayabilen tutumunun hâkim olması sonucunu doğuruyor. Bilim, insanı böler, parçalarına ayırır ve açıklar; insana dair bilinmeyen ve değiştirilemeyecek hiçbir şeyin olmadığı anlayışıyla hareket ederken bir zamanlar aşkınlık arayışıyla bedenini terbiye eden insanın yerini, kendisine dair oluşturmak istediği her algıyı bedeniyle sunabileceğine inanan insan tipi alıyor.

Yaşamın anlamı organlarımızda değildir. Her birimiz, anlamı, kendi dışımızdaki evrende bulmak yükümlülüğü altındayız. Ana dillerimiz, bize, özerk düşünme ve düşüncelerimizi başkalarıyla paylaşabilme yeteneği bahşederken kelimelerin anlamlarının düşüncemizi sınırlandırıyor olmasının söylediklerimizi bizden başkalarının da anlayabilmesini sağlaması gibi, “eşyanın jestleri” de bizi sınırlı olarak düşünmeye ve anlamı başkalarıyla paylaşmaya sevk eder. Ana dillerimizi paylaşmak, kelimelerin sunduğu sınırları da paylaşmayı gerektirir. Hukuku paylaşmanın yolu ise eşyanın hakikatini sınır olarak benimsemekten geçer. Supiot’un da vurguladığı gibi, hukuk, “zihinsel dünyamızın sınırsızlığı ile fiziksel dünyamızın sınırlılığını birleştirir” (s. 11). Hukuki bir varlık olarak insan olmak, bu ikisine denge içinde sahip olmayı bilmeyi gerektirir. Temel şart, anlamla sınırlı olmaktır.

“Bir canlıyı onu oluşturan parçalara, bu parçaları da kendi nesnesini oluşturan fiziksel ve kimyasal belirlemelere indirgediğinizde, ortada canlı varlığın varoluşunu gösterecek hiçbir şey kalmaz. Buradan da canlılığın bir bilim nesnesi olmadığı sonucu doğar” (s. 55). Yaşam ve insanın bilimsel nesnelere olmamaları bize, bilimin, insan yaşamına anlam verebilecek amaçlar hakkında önerme sunamayacağını gösterir. Yasaların aşkın temelini bilimde aramak, bilime sahip olmadığı bir konum atfetmek olacaktır. Bilim, “mümkün ve düşünülebilir olan şeylerin er ya da geç yapılabilir de olacağı” algısını yerleştirirken eşyanın anlamını sorgulamaz (s. 35). Anlamsızlık üzerine kurulu bir değerler sistemi oluşturarak, yasanın temelindeki tahakküm düşüncesiyle birleşir ve kendi geçerlilik alanından çıkar. Bu alanda, insanın kurumsal varlığı algılanamaz olur. İnsan, “hem evreni yöneten tüm yasaları bilmeye ve evreni yönetmeye kadir bir ruh hem bu yasalara tabi bir şey”, hem varlığı kendinden menkul bir ego, hem vücudunu mükemmellik adına bilime emanet eden bir nesne... İnsan, varlığını ruh ve beden

bütünlüğü kavramıyla açıklayamadığında, bunun insanın anlamına ve toplumsal hayata izdüşümü, insanın, sadece beden veya sadece ruhtan ibaret algılanmasıdır. Bu durumda insan onuru kavramının gerçek bir anlamı bulunmaz; bu kavram, tıpkı dinler gibi kendi özel alanına hapsedilir ve somut bir mücadele alanına kavuşamaz. Kamusal alanda yaşam uğruna mücadele, herkesin insan onuru gereği sahip olduğu bir hak olarak yaşam hakkının tanınması yerine, insanın fiziksel alanla sınırlı kalan ihtiyaçları için başkalarının yaşamlarından vazgeçebildiği bir sürece evrilir. “Birini, istediğini yok etmekten neyin alıkoyacağını bilememiz”, aslında yine modern bilimin, örneğin nükleer silah imal ederken neden yapmamamız gerektiği sorusuna cevap verememesi ile aynı sebepten doğan bir sorundur. Nazizm, bu anlayışın sadece uç görünümüdür; kaynakları, her Batılı hukuk sisteminde mevcuttur.

İnsanın mevcut bilimsel kodlarla açıklanabilen, hesaplamalara konu edilen bir varlık gibi algılanması ve hukukçuların kendilerini –artık- bilim insanı statüsünde görmeleri, kendisini nükleer fizikle eş tutan hukukçunun eşit insana eşit doz mantığıyla yaptığı teknikleştirmeler, “insan toplumunun bireysel faydalarının toplamına hukukçular tarafından indirgenmesi” ile sonuçlanmıştır. Supiot bunu, sadece bireysel hakkın bulunduğu, her kuralın subjektif haklara bölündüğü ve hakların silah dağıtılır gibi dağıtıldığı, bu sebeple bireysel haklara bölünen hukukun ortak fayda anlamıyla yok olduğu ifadeleriyle nitelemektedir (s. 23). İnsanın, bireysel hakkının peşinde, mevcut güç anlayışının sağladığı olanaklarla mücadele etmesi, hakların güvencesi olarak üçüncü kişiyi anlamsız kılarken bireyin hak sahibi olmak için hukuka ihtiyacının olmadığı, aksine bireylerin haklarının çarpışması sonucu yapılacak toplama ve çıkarmanın hukukun bütünselliğini ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Bugün, hukuk literatüründe hakların yarışması kavramı bunu ifade eder ve her konuda yazılan ayrıntılı kanunlar, hukuku birbirine yamalanmış uyumsuz parçalardan oluşur hale getirmiştir.

Supiot, kitabının “Yasaların Hükümranlığı” başlıklı kısmında, Haudricort’un düşüncelerine gider (s. 66). Haudricort, sosyal tarihi açıklarken insanın doğayla ilişkisi üzerinde durur ve Yaratılış’ta Kain olarak temsil edilen çiftçi ile Habil olarak temsil edilen çoban örnekleri üzerinden toplumların tipolojilerinin belirlenmesine dair bir önerme sunar. Bir toplum, hayvanların ehlileştirilmesi ile veya bitki yetiştirme ile baskın biçimde ilgilenebilir. Asya toplumlarında, hayatta kalmanın öncelikle pirinç ve patatese tabi olması, bu işlem sırasında doğaya karşı değil, doğanın yanı sıra eylemde bulunma gereğini, Akdeniz kıyısındaki hayvanları ehlileştirme geleneğini ise yaptırımda bulunma gereğini ortaya çıkarmıştır. Batı’da ehlileştirme düşüncesi zamanla bitkiler üzerinde de uygulanmaya başlarken Doğu, hayvanlara doğayla uyum arayışını yansıtmıştır. Batı’da idare edenler, kendilerini yönetim uygulamasıyla özdeşleştirirken, örneğin Konfüçyüs düşüncesinde siyasi iktidar, herkesin kendi dehasını gerçekleştirmesini sağlayacak uyumun güvencesidir. (O hukuktur, her şey o emir vermeden yürür. O hukuk değilse emir vermesi boşunadır, kimse onu izlemez.) Bu ise Batı’da yasalar tarafından, Doğu’da ise insanlar tarafından yönetilmenin tercih edilmesinin sebebidir (s. 67). “Konfüçyüs

geleneğinde 'medenileşmiş' insanın yasaya ihtiyacı yoktur, çünkü o, bütün yaşama sanatını kendi içinde sindirmiştir" (s. 64). Yasa, bu sanata erişmeyenler için uygundur, dolayısıyla genel düzenleyiciliği bulunmayan istisnai hükümler içerir ve yasaya tabi olmak, âdeta olumsuzlanır. Hukuk fakültelerinde kendi varlığını taşıyan ve "açıklanması gereken bir gizem" (s. 65) gibi algılatılan Batılı anlamda yasa ise genel ve düzenleyici olmanın sıra insan için en doğru davranış kurallarını belirlediği düşüncesini yerleştirir.

Yasa, insanı hakikat algısına tabi kıldığında, aslında insanı kendi güçsüzlüğü konusunda ikna etmekte ve ona kendinden umudunu yitirmeyi öğretmektedir(s.74). Yazar, her ayrıntının düzenlendiği girift ve çoğalma halindeki yasaların varlığının bilimle ilişkisini açıklarken kitabi dinlerin, insanı özne olarak algılayan ve yasayı çiğneme ve yaptırım görme özgürlüğünü tanıyan yaklaşımıyla bilimin sunduğu yeni bir değer olarak insanın hareketlerinin sorumluluğunu doğurmayan nesnel belirlemelere başvurarak açıklayan nesneleştirici tutumunu kıyaslama olanağı sağlamaktadır. "Doğa kanunu, masum ve suçlu tanımaz; sadece sebep-sonuç bağlantılarını bilir." (s.76)

Dış dünyanın sabitleştirilmesini ve sistemleştirilmesini sağlayan yasalar, içi boş varsayımsal bir egonun her şeyi bildiği anlayışıyla yaptığı düzenlemelerin tüm toplumlara aynı şekilde uygulanması olarak ortaya çıktığında, mütevazi bir Budist rahibin inanç alanının değeri tayin edilemez. İnsanı biyolojik varlığına indirgeyen bir kurallar sistemi, yaşam hakkını içi boşaltılmış bir değer olarak kutsallaştırırken zulüm karşısında mücadele gibi yaşamdan daha kutsal bazı şeylerin bulunduğu göz ardı edilmesi, insanı siyasi taleplerini bir yana bırakarak yaşamaya iter. Yine insanı biyolojik tümlüğe indirgemenin bir sonucu olan her iki cinsiyeti de bedenleştiren insan kimliğinin, yerini cins adları olan dişi ve eril kavramlarına indirgemesi sorunu, kadın ve erkek kimliklerinin ve siyasi bir varlık olarak insanın anlamının tüketilmesine sebep olur. Hukuku, insanlar arasında, tıpkı dil gibi dogmatizmini kendi içinde taşıyan ve dilin kelimelerin anlamları ile sınırlı olması gibi eşyanın hakikati ile sınırlı bir dizge olarak ele almamanın sonucu, sınırı kendi içinde bulamayan insanın kendi dışında araması ile sonuçlanacaktır. Supiot bunu, anneliğin yıkılmasıyla çocuklar için hapisaneler kurulmaya başladığını söyleyerek örneklendirir (s. 60). Hukukun kurumsal anlamını yitirmesi ve kimliğin ve hakların güvencesi olan üçüncü kişinin yerini devlete bırakması, modern devlet adını verdiğimiz bir kural koyucu ve uygulayıcıya soyut bir varlık kazandırmamız ve bireyselleşerek teklik ve biriciklik, bağımsızlaşarak izole edilmişlik kazanan varlıklarımızı teslim etmemiz anlamına gelir ki kanımca bu özelliklerin aslında aynılık taşıdığı devletle karşı karşıya gelmeyi gerektirmesi, aklın niteliğini sorgulamayı gerektirir.

'Sözün Bağlayıcı Gücü' başlıklı kısımda Supiot, sözleşmelerin, insanı ve toplumu Batılı şekilde düşünmenin bütün dünyaya yaymaya yönelik bir araç olarak işlev görmeye doğru gittiğini savunuyor. Devlet, sözleşmenin kefil olduğunda ve söz ya da eylemin içsel bir referansla garanti altına alınmadığı durumda, insanın iradesiz ve kontrole tabi

bir varlık olarak ortaya çıktığı görülür. Kitabın bir önceki bölümünde yasa açıklanırken değinilen yasanın insanı eksik ve güçsüz olduğuna ikna etme fonksiyonu, bu noktada somutlaşmaktadır. Örneğin ebeveynlik bir bağlanmadır ve borç ilişkisi doğurur. Bununla birlikte dogmatizmini kendi içinde taşıyan bir örnektir. Bağlayıcılığı için üçüncü kişinin güvencesine ihtiyaç duyulmaz. Bu noktadan yola çıkarak sözleşmelerin bağlayıcılık düşüncesi ile içkinleşmiş varlıklarını düşündüğümüzde, temel referans olarak belli değerlere yaslanmaları gerektiğini görürüz. Oysa bugün, sözleşmelerin bağlayıcılığının maddi temelleri ile yakın ilişkisi sebebiyle ekonomi biliminin etkisi altında olduklarını söylemek mümkün oluyor. Sözün bağlayıcılığı, örneğin ebeveynliğin kendiliğinden ve açıklanma gereği duyurmeyen bağlılığı ile kıyaslandığında, içsel değerlerin dayatma şablonlar karşısındaki değerliliği açığa çıkıyor.

Batı köktencililiğinin ve ideolojilerin anlamsızlaşması sorununun devlet kurumsallaşmasına etkilerini incelerken Supiot, meşruiyet sorunsalını ele aldığı 'Yetkilerin Aklileştirilmesi' başlıklı kısımda totalitarizm ve refah devleti algılarının devletlerin meşruiyetlerinin sorgulanmaya başladığı süreçte ortaya çıktığını tespit ediyor. Totaliter rejimlerin insandaki hukuk kişisini öldürmeleri ile sonuçlanması gibi, "devletleri iktisat piyasalarının uysal piyonları haline getiren bugünkü yaklaşım" da iktidarın kurumsal sebebinin yitirmesiyle sonuçlanıyor. "Ekonomik referans, piyasanın kişiliği belli olmayan güçlerini bedenleştirdiğini zannedip pozitif hukuku buna tabi kıldığını iddia ettiği andan itibaren hukuku, herkese hükmettiği varsayılan insanüstü yasaların hayata geçirilmesinin basit bir aygıtı olarak gören anlayışın bütün tohumlarını içinde barındırır." Yetkilerin aklileştirilmesi kapsamında yasayı çoğunluğun belirlenmesini bir sorunsal olarak görürken Tocqueville'nin, "politikanın bir aritmetik sorunsalına indirgenmesi" ifadesini alıntılıyor (s. 170). Böylece hesaplama teknikleri, devletin kendisine ve yasaştırma tekniklerine de hâkim oluyorlar. İşletmelerin de benzer şekilde yönetiliyor olmaları, referans noktalarının devletten ne kadar farklı olduğu düşünüldüğünde ürkütücü bir durumu ortaya koyuyor. Supiot'ya göre, yönetim ideolojileri insanların çatışmalarına ve toplu hareketlerine, toplumların işleyişinde hiç yer vermeyerek paradoksal bir biçimde totalitarizmin toplumsal çatışmalardan arınmış bir dünya ütopyasıyla birleşirler" (s. 192). Okuyucunun da rahatlıkla göreceği gibi elbette bu, sadece bir ütopyadır. Devletler de bilim ve teknolojinin kurumsallaşmasının ortaya çıkardığı anlamsızlık üzerine yapılandırıldığında anlamsızlık, insanda, yalnızlık veya şiddete; devlette ise amaçsız şiddetin yaygınlaşmasına dönüşür.

Batı'nın en gözde keşfi olan insan hakları da Supiot'nun değerlendirdiği konular arasında yer alıyor. Kitabın "İnsanlığı Kenetlemek" başlıklı son bölümünde, Batı'nın insan hakları konusundaki yaklaşımında aynı kural koyucu duruşla hareket ettiği vurgulanıyor. İnsan haklarını, sadece kendi yaptığı tanımlamalar çerçevesinde kabul eden Batı'da bu esaslarla yargılayan mahkemeler köktenci yorumlarıyla bir taraftan insanları kendi kimlik ve kaderlerine terk ederken diğer yandan karşıt köktenciliklerin yolunu açıyorlar. İnsan haklarına dair oluşturulan bir "on emir listesi", hakların farklı inanç ve

yaşayış biçimleri doğrultusunda yorumuna izin vermediği sürece öz bir insan hakkı kavramının inanç sistemlerinde yer etmesine de engel oluyor.

Kitabında, esasen Batı'ya özgü bir yaklaşımla herkesi bağlayan hukuk kuralları ihdas edilirken insanın antropolojik olarak hukuku arama yeteneğinin bulunduğunu iddia eden Supiot, insanın bu yeteneğinin hem insandaki hukuk kişinin tek arayışı hem de toplumla uyumunu sağlayan dogmatik bazı temellerle uyum içinde şekillendiğini savunuyor. Supiot, bu arayışla içkinleşmiş olan anlam düzleminin yerini bilimsel tekniklere bırakmasının insan, toplum ve devlet yapısı açılarından ortaya çıkardığı sonuçları irdelerken iddialarını çeşitli disiplinlere hâkimiyetini ortaya koyarak örnekleniyor. Kitap, öncelikle hukukçular olmak üzere, insan varlığının anlamı hakkında düşünen herkes için güçlü sorgulamalarıyla referans olma niteliği taşıyor.

- M. Şükrü Hanioğlu, *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2011, 273 s.

Değerlendiren: Mustafa Emre Yılmaz*

Çalışmalarını Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş süreci üzerinde yoğunlaştıran Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (1981), *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük* (1986), *Young Turks in Opposition* (1995), *Preparation for a Revolution: Young Turks, 1902-1908* (2001), *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, (2008) gibi eserleriyle literatüre önemli katkılarda bulunmuş ve alanında dünya çapında üne kavuşmuş bir akademisyendir.

Hanioğlu'nun Princeton Üniversitesi Yayınları tarafından 2011'de yayımlanan son kitabı ise *Atatürk: An Intellectual Biography* adını taşımaktadır. "*Atatürk ve Meteoroloji*", "*Atatürk ve Çocuk Sevgisi*", "*Atatürk ve Tıbbiyeliler*" (s. 2-3) gibi konulara varana kadar Atatürk ile ilgili yüzlerce eser varken Hanioğlu'nun bu konuda bir eser kaleme almış olmasının nedenleri üzerinde durmak gerekir. Yazarın kendi ifadesiyle bu çalışmanın amacı, "bir devlet kurucusunun düşüncelerinin köklerine ulaşarak bunların, onun dünya görüşü ve temel fikirlerini nasıl şekillendirdiğini ve uyguladığı siyasi program üzerinde ne gibi tesirler icra ettiğini ortaya koymak" olarak özetlenebilir (Hanioğlu, 2011). Mustafa Kemal Atatürk'ün düşüncelerinin kaynaklarına eğilen kapsamlı bir analizin eksikliği üzerine, Atatürk'ün entelektüel biyografisini yazmaya girişen Hanioğlu, Orta Çağ'daki Hristiyan tarihçilerin İsa Peygamber tasvirlerinde sergilediği cevalliğin bir benzeri olarak gördüğü eğilimden (s. 2) masun kalarak menkıbecilik yapmadığı gibi anti-Atatürkçü bir polemik eser de kaleme almış değildir. Şoför odalarının duvarlarını süsleyen tabelalardaki sözün Mustafa Kemal tarafından söylenmemiş olması, Türk şoförlerini belki üzecektir (s. 2); ama daha iyi anlaşılabilmesi adına Mustafa Kemal'in, tarihsel bağlamına oturtulması ve Mustafa Kemal kültü etrafındaki mitolojik öğelerden kurtulması gerektiği açıktır (s. 4).

Mustafa Kemal'in efsaneleştirilmesinin, bize, açıklayıcı bir çerçeve veremediğinin altını çizen yazar, kitabına tam da mitolojik öğelerle bezeli algılayışın en absürt örneklerinden biriyle başlıyor. Ardahan'ın Damal İlçesi'nde Karadağ sırtlarında yılın belli zamanlarında ortaya çıkan Atatürk silueti nedeniyle kitabın yayımlandığı yıl 15'incisi düzenlenen "Atatürk'ün izinde ve gölgesinde Damal Şenlikleri"ni konu ederek giriş yapıyor yazar kitabına. Şenlikler sırasında protokolde hazır beklerken bir hayvan sürüsünün dağdan geçmesi üzerine, bir milletvekilinin, "Bu dağda hayvan otlatmak terbiyesizlik, izin verilmesi de ihanet." dediğini aktaran Hanioğlu, en karikatür hallerinden birini bu şenliklerde gördüğümüz yarı-dinsel nitelikteki kişi kültürünün, Mustafa Kemal'i kavrama-

* Arş. Gör. ve Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

nın tek yolu olmasa da akademik ve popüler birçok neşriyata sirayet ettiğini belirtmektedir (s. 1-2). Kendisinin bu kitapta hedeflediği şeyin ise Atatürk'ün tarihsel bağlamına oturtulması (s. 6), entelektüel gelişiminin izinin sürülmesi (s. 6) ve Atatürk'ün hayatının, fikirlerinin ve eylemlerinin analizi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinin incelenmesi (s. 6) olduğunu ifade etmektedir.

Atatürk'ü tarihsel bağlamında değerlendirmeyi hedefleyen kitabın ilk bölümü, Mustafa Kemal'in yetiştiği, sosyalleştiği ve eğitimine başladığı yer olan Selanik'i konu ediniyor. İstanbul'u istisna edecek olursak, Osmanlı'nın kozmopolit yapısını en iyi temsil eden çağdaş bir Babil Kulesi görünümünde olan Selanik, Türkiye Cumhuriyeti'nin mimarı olan Atatürk'ün gelişiminde müstesna bir yere sahiptir (s. 10). Bilindiği üzere Mustafa Kemal, 1905'de Suriye'ye gidene kadar Avrupa-yi Osmani toprakları dışına çıkmamıştı ve Anadolu'ya geçmesi ise daha sonraki tarihlere, I. Dünya Savaşı'na kadar gerçekleşmedi. Bu nedenle özelde Selanikli genel olarak ise Rumelili olmanın getirdiği farklılıklar, Mustafa Kemal'in anlaşılmasında hayati önemi haizdir. Nitekim Rumeli topraklarının, o dönemde etnik çatışmaların ve milliyetçi hareketlerin merkezi olması, Mustafa Kemal'in düşünce dünyasında önemli bir rol oynamıştır (s. 10). İleride bir *ulus-devlet* inşa edecek birisinin, imparatorluğun en kozmopolit yerlerinden birinde tanık olduğu olaylar neticesinde kozmopolitizmin bir hayal olduğu kanaatine varmış olması, (s. 28) Hanioglu'nun dikkatimizi çektiği önemli noktalardan biridir.

Hem kozmopolit bir yapıya sahip olması hem de imparatorluğun önemli merkezlerinden biri olması hasebiyle Selanik, reform çabalarının odak noktalarından biri olmuş ve dolayısıyla reform hareketlerinin netice verdiği ikiliğin görünür olduğu yerlerden biri olmuştur (s. 14). Ne tür bir eğitim alacağı hususunda annesi ile babası arasında yaşanan fikir ayrılığı, Mustafa Kemal'in bu ikiliği bizzat yaşamasına vesile olur. Sonuçta Şemsi Efendi Mektebi gibi *Alla Franca* bir okula gidecek olması, Mustafa Kemal'in entelektüel biyografisi açısından üzerinde durulması gereken bir husustur (s. 19-20). *Yeni* (Avrupalı ve seküler olan) ile *eski* (geleneksel ve dinî olan) arasındaki farkın temayüz ettiği bir yer olan Selanik'te doğmuş olmak, Mustafa Kemal'in çok erken yaşlardan itibaren bu ikiliği fark etmesinde ve tercihini belirlemesinde etkili olmuştur (s. 25).

Atatürk'ün entelektüel biyografisini konu edinen kitabın "*Das Volk in Waffen: The Formation of an Ottoman Officer*" (*Millet-i Müsellaha: Bir Osmanlı Zabitanın Teşekkülü*) başlıklı ikinci bölümü, Mustafa Kemal'in askeri eğitimine odaklanıyor. Bu bölümde yazar, Osmanlı ordusunun modernleşmesi için Almanya'dan getirilen uzmanların en ünlüsü olan Colmarvon der Goltz'un yayımlandıktan kısa bir süre sonra tercüme edilen eserinin (*Millet-i Müsellaha: Asrımızın Usul ve Ahval-ı Askeriyesi, 1886*) Cumhuriyet'in kurucu zabıt kadrosu ve dolayısıyla Mustafa Kemal üzerindeki etkisini inceliyor. Goltz Paşa'nın Sosyal Darwinist perspektife sahip tezine göre, modern dönemle birlikte savaşların cephe savaşları olmaktan çıkıp milletlerarası topyekün mücadeleler anlamına gelmesi, milletlerin "silahlı milletler" olmasını gerekli kılmaktadır (s. 34). Bu silahlı milletleri idare etme hususunda, subayların geleneksel rollerinden daha fazlasına

sahip olması gerektiğini düşünen Goltz Paşa'nın etkisindeki askeri reformlar sonrasında, Mekteb-i Harbiye'den "millete önderlik edecek ayrı bir sınıf" oldukları fikrini içselleştirmiş subaylar mezun olacaktır (s. 34-5). Fakat bu kutsal görevi (ya da Goltz'un ifadesiyle *noblesse oblige*) gerçekleştirmek arzusunda olan zabitlerin karşısında önemli bir soru durmaktadır: Elinizde silah altına alınacak bir millet yoksa ne olacak? Alman ulus-devletini model alan Goltz'un fikirlerinin, çok uluslu bir imparatorluğu kurtarmaya soyunanlar nezdinde bu tarz bir gerilim yaratması normaldir. Ancak, Haniöğlü, Mustafa Kemal'in bu hususta daha Şam'da iken (yani 1907 öncesi erken bir dönemde) tercihini yapmış olduğunu belirtir. Yazar, Ali Fuat Cebesoy'un anılarında şöyle dediğini aktarır:

"Mustafa Kemal, topçu stajını yapmak üzere Şam'a gelmeden önce Beyrut'ta arkadaş muhiti içinde yaptığı toplantılarda: 'Dava, yıkılmak üzere bulunan bir imparatorluktan, önce bir Türk Devleti çıkarmaktır' (s. 37).

1914'e gelindiğinde ise Mustafa Kemal, bu doğrultudaki fikirlerini şu şekilde ifade edecektir:

"[Askerlerin] Hülagü, Timur, Cengiz ve erkek ve kadınlardan oluşan Türk ordu-suyla Paris surlarına dayanmış olan Atilla'dan haberleri var mıdır? Ey Millet! Ey 600 senelik çarşafa bürünmüş Türk kadını! O beş bin senelik gelenekleri bugünkü subayların kumandası altına verdiği evlatlarına beşiklerinde iken şarkılarla anlattın mı? O şarkılarla onlarda bir karakter yarattın mı?" (s. 38).

Haniöğlü, imparatorluğu kurtarma rolüne soyunan bu yeni sınıfın, Osmanlı aydınlarının genelinde de gördüğümüz elitist eğilimlerine hitap eden düşünürler arasında Gustave Le Bon'un öne çıktığını belirtir. Nitekim Mustafa Kemal de Le Bon'un eserlerinden bazılarını okumuştur. Haniöğlü, Mustafa Kemal'in bu kitaplarda altını çizdiği satırların, elitlerin kritik rollerini vurgulayan yerler olduğunu ve Mustafa Kemal'in sayfa kenarlarına aldığı notların da bu minvalde olduğunu dile getirir (s. 45).

Jön Türklerin bilimciliğini konu edindiği üçüncü bölümde Haniöğlü, bilimi imparatorluğun tüm dertlerinin dermanı olarak kabul eden ve vulgar materyalizmi müreffeh, rasyonel ve seküler bir toplumun inşası için zorunlu bir kılavuz olarak gören bir eğitimliler sınıfına mensup olduğunu göz önünde bulundurmadan Mustafa Kemal'in politikalarının anlaşılamayacağını belirtmektedir (s. 49-50). Batı tarzı eğitim alan, Batı'daki entelektüel tartışmalardan (Batılı ve yerli araçlar vasıtasıyla ve vulgarize edilmiş popüler biçimleriyle de olsa) haberdar olan, "ilim ve fennin haricinde mürşit arama[yan]" bu sınıfın, Avrupa medeniyetine hayranlık besledikleri ve Batılılaşmayı ateşli bir biçimde destekledikleri bilinmektedir. Ancak öte yandan Avrupa'nın gücü ve Osmanlı'ya yönelik emelleri karşısında ihtiyatı elden bırakmazlar. Bu hususta, özellikle Balkan Savaşları'nın önemli bir dönüm noktası teşkil ettiğini belirten Haniöğlü, Mustafa Kemal'in de aralarında bulunduğu bu sınıfın Avrupa'ya yönelik tavrının bir tür *aşk-nefret* ilişkisi olduğunu ifade eder (s. 57). Nitekim Mustafa Kemal'in Goltz Paşa hakkındaki düşünceleri de benzer bir gerilimi yansıtır. Her ne kadar Goltz Paşa'nın katkılarını takdir etmekten geri durmasa da genç bir zabıt olarak artan Alman nüfuzundan

büyük oranda rahatsız olmuştur (s. 38). Ancak, Mustafa Kemal'in Batı dünyasına dair ciddi çekincelere sahip olması, onun radikal bir Batılılaşma taraftarı olmasını engellememiştir. Daha sonraki dönemlerde ortaya atılacak olan medeniyetin kaynağının Türkler olduğu fikri de bu tartışmayı gereksiz kılacaktır (s. 59).

Mustafa Kemal'in bir savaş kahramanı olarak ün kazanmasının serencamını aktardıktan sonra yazar, beşinci bölümde Mustafa Kemal'in Millî Mücadele döneminde vermiş olduğu askeri, siyasi ve diplomatik mücadeleyi gözler önüne seriyor. "Muslim Communism?: The Turkish War of Independence" başlığını taşıyan bu bölümde yazar, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının Millî Mücadele döneminde İslam ile kurdukları ilişkiyi sorunsallaştırıyor. Millî Mücadele'nin ileri gelenlerinin öldürülmesi yönünde fetva verildiği bir dönemde, meşruiyet arayışı içinde olan milliyetçi liderler için İslam dini önemli bir araçtı. Ayrıca, hem Orta Asya ve Hindistan'daki Müslümanlardan yardım alabilmek hem de Müslüman halkı düşmanlara karşı mobilize edebilmek için Mustafa Kemal ve arkadaşlarının, bu dönemde İslami bir söylem geliştirdikleri görülmektedir (s. 103-105). Öte yandan Sovyetlerin desteğini alabilmek adına söylemlerinde sosyalist temalara ve kavramlara da yer veren Mustafa Kemal, Hanioglu'nun ifadesiyle, bu dönemde bir "Müslüman komünist" izlenimi vermektedir (s. 105).

İstanbul hükümeti nezdinde asi bir general olarak başlattığı Millî Mücadele'yi tartışılmaz bir lider olarak tamamlayan Mustafa Kemal, ulusun kurtarıcısı olmanın kendisine sağladığı meşruiyeti, gerçekleştireceği reformlar için kullanmasını bilmiştir. Osmanlı toplumunun çoğunluğu tarafından marjinalliğe mahkûm edilmiş olan ve ulema tarafından sapkın addedilen birçok düşüncüyü (s. 133) hayata geçirebilmiş olmasında, "Halaskar Gazi" olmasının büyük payı vardır. Millî Mücadele döneminde muhalefetin tasfiyesi yönünde de önemli adımlar atan Mustafa Kemal, gücü tamamen ele geçirdikten sonra radikal reformlarına başlayabilmiştir.

Hanioglu, bu reformların fikrî altyapısının, vulgar materyalist ve pozitivist kavrayışlarla bezeli popüler düzeyde bir bilimcilik felsefesi olduğunu dile getirmektedir. Bu, aynı zamanda Mustafa Kemal'in İslam'a bakışını belirleyen düşünsel zemindir. Yazar, ünlü İtalyan oryantalist Leone Caetani'nin *Annalidell'İslam* adlı eserini okumuş olan Mustafa Kemal'in İslam'a bakışının Caetani ile büyük oranda benzerlik gösterdiğini ifade eder (s. 131). "Muhammed'in beyan ettiği sureler[in] uzun bir devirde dinî tefekkürlerinin mahsulü ol[duğunu]" (Atatürk, 2008, s. 198) düşünen Mustafa Kemal'e göre, "Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milletlerin fevkinde, şamil bir Arap milliyeti siyasetine müncer[di]." (İnan, 1988, s. 364-366) İslam'ı uluslaşma yönünde bir engel olarak gören Mustafa Kemal, şöyle demektedir: "Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz." (s. 182).

Süreç içerisinde rüşvet-i kelim neviden bir takım İslami referanslarla karşılaşmak mümkün olsa da (s. 157) İslam'ın, resmî ideolojinin payandası olmaktan çıkarılması, rejimi yeni bir meşruiyet arayışı içine itmiştir (s. 160). Hanioglu, Mustafa Kemal'in, bu

boşluğu yeni bir “sivil din” ile kapatmaya çalıştığını dile getirir. Rejimin yeni ideolojisi, *Türk Tarih Tezi*, *Güneş Dil Teorisi* örneklerinde olduğu gibi “bilimsel” desteğe de sahip olan Türk milliyetçiliğidir. Mustafa Kemal; bilimcilik, tarih ve dil zemininde yükselen bu yeni milliyetçiliğin, yeni “sivil dinin” temelini oluşturması beklentisi içinde olmuştur. Yazara göre bu sivil dinin nihai hedefi, her bir Türk’ün gururla, “Benim dinim, benim Türklüğümdür.” diyebilmesidir (s. 181). Ancak, yeni bir sivil dinin takdiminin toplumu birden bire değiştirmeyeceğinin farkında olan Mustafa Kemal, bu yeni ideolojiyi desteklemek adına birtakım kültürler vazetmiştir. Hanioğlu’na göre bunların en önemlileri; “akıl kültürü”, “cumhuriyet kültürü” ve “kişi kültürüdür” (s. 183).

Kitabın sekizinci ve son bölümü, “Türkiye ve Batı” başlığını taşıyor. İmparatorluğun Avrupa topraklarının kaybedilmiş olması, yeni cumhuriyete, Avrupalılığını temellendirme noktasında coğrafi özelliklerden ziyade, kültürel ve ideolojik özelliklere vurgu yapmaktan başka bir seçenek bırakmamıştı. Türkiye’nin Avrupa’nın bir parçası olduğu hususunda hem Batı’yı hem de kendi halkını inandırma azminde olan Mustafa Kemal, bu amaç doğrultusunda Türkiye’yi Avrupa dışı gösteren şeylerden kurtulma yoluna gitti ve bunu, daha 1918’de dile getirdiği yöntemle tatbik etti:

Hanımefendi de kızlık hayatında çok dans ettiğinden ve dansı sevdiğinden bahsetti ve sonra ilave etti...

Bu hayatın bizde teessüsü ne kadar müşkül...

Dedim ki, ben her vakit söylerim, burada da bu vesile ile arz edeyim benim elime büyük selahiyet ve kudret geçerse, ben hayat-ı içtimaiyemizde arzu edilen inkılabı bir anda bir “coup” ile tatbik edeceğimi zannederim. Zira ben, bazıları gibi efkar-ı avamı, efkar-ı ulemayı yavaş yavaş benim tasavvuratım derecesinde tasavvur ve tefekkür etmeğe alıştırmak suretiyle bu işin yapılacağını kabul etmiyor ve böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor. Neden, ben, bu kadar senelik tahsil-i ali gördükten, hayat-ı medeniye ve içtimaiyeyi tetkik ve hürriyet-i tezevuk için sarf-ı hayat ve evkat ettikten sonra, avam mertebesine ineyim. Onları kendi mertebeme çıkarayım (İnan, 1983, s. 43).

II. Meşrutiyet dönemi Batıcıları gibi Mustafa Kemal de Batılı hayat tarzını bir takım sosyo-ekonomik dinamiklerin neticesi olarak görmektense bizzat bu dinamiklerin gerisinde yatan etken olarak görür. Bu bakış açısına göre, Batılı yaşam tarzının benimsenmesi, yüzeysel bir takım değişikliklere sebep olmanın ötesinde kültürel ve sosyal dönüşümü netice verecektir. Hanioğlu’na göre, Türklere “bir kadının elinin nasıl öpüleceğini” öğreten kitapların yaygınlaşmasının gerisinde böyle bir mantık aramak gerekir (s. 206). Dilin kendisinden alfabeye, giyim biçiminden sanat biçimlerine, tarihin kavranış biçiminden zamanın kavranış biçimine ve oradan da yeni bir kimliğin yaratılmasına, hayatın bütününe kuşatma çabasında olan inkılapların (s. 222), tüm toplumu dönüştürmediği doğru olsa da bir başarısızlık örneği olarak ele alınması doğru olmayacaktır. İran ve Afganistan’daki modernleşme tecrübeleri ile kıyaslanamayacak derecede büyük bir elit kesim tarafından bu inkılapların ve gerisinde yatan dünya görüşünün içselleştirildiği bir gerçektir (s. 223).

Sonuç olarak, Mustafa Kemal'i efsaneleştirmenin, Mustafa Kemal'i anlamanın önünde bir engel olduğunu ısrarla vurgulayan ve bu nedenle Mustafa Kemal'i anlama çabasına girişmeden önce kişi kültü bağlamında yaratılan mitolojik haleden kurtulmamız gerektiğini belirten Hanoğlu'nun Atatürk'ü tarihsel bağlamına oturtma hususundaki başarısı, literatüre yapılmış büyük bir katkı olarak karşımızda durmaktadır. Yazar, zamanın ruhunun etkisinden masun olması mümkün olmayan bir insan olarak Mustafa Kemal'in dönemindeki fikir akımlarından (bilimcilik, materyalizm, Sosyal Darwinizm, pozitivizm, Türkçülük, vb.) ne yönde etkilendiğini, bu döneme olan vukufiyetinin de yardımıyla etkili bir biçimde tartışmaktadır. Atatürk'ün hayatının, fikirlerinin ve eylemlerinin analizi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinin incelenmesi hedefini de hakkıyla gerçekleştiren bu kitabın, alanının klasikleri arasında yer alacağına kesin gözüyle bakılabilir.

Kaynakça

Atatürk, M. K. (2008). *Atatürk'ün bütün eserleri 1930-1931* (c. 24). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Hanoğlu, Ş. (2011). *Atatürk dinde radikal bir reform yapmak istedi*. <http://www.stargazete.com.tr/yazar/fadime-ozkan/ataturk-dinde-radikal-bir-reform-yapmak-istedi-haber-372804.htm> adresinden 1 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.

İnan, A. A. (1983). *M. Kemal Atatürk'ün Karlsbad hatıraları* (der. A. A. İnan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnan, A. A. (1988). *Medeni bilgiler ve Atatürk'ün el yazmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Yazarlara Notlar

- İnsan ve Toplum Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- İnsan ve Toplum Dergisi'ne gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.
- İnsan ve Toplum Dergisi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapıldıktan sonra hakemlere gönderilmektedir.
- Çalışmalar editöryal değerlendirmeden sonra alanda uzman iki hakeme gönderilir. Hakemlerin görüşlerinin çelişik olduğu durumlarda üçüncü bir hakem görüşüne başvurulur.
- Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalar
 - hakem raporlarında belirtilen hususlar düzeltildikten sonra yayımlanabilir,
 - hakem raporlarında belirtilen hususlar düzenlendikten sonra *yeniden* değerlendirmeye alınabilir,
 - veya yayımlamaz şeklinde karar verilmekte ve bu kararlar yazara bildirilmektedir.
- Dergiye gönderilecek yazılar, A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16 x 24,7 cm'lik alana) 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalari amacıyla 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
- Çalışmalar uzun İngilizce özet dâhil olmak üzere 7000–10000 kelime olmalıdır.

Gönderilen çalışmalarda yazarla ilgili olarak

- Yazarın tam adı ve çalıştığı kurumu içeren bilgiler
- Yazışma adresi, telefon ve e-posta adresi
- Çalışmada aşağıdaki bölümler bulunmalıdır
- Çalışmanın başlığı, 150–200 kelime arası Türkçe öz ve 5–8 kelime arası anahtar kelimeler
- Çalışmanın İngilizce başlığı, 150–200 kelime arası İngilizce abstract, 5–8 kelime arası keywords
- Tablo, şekil, resim, grafik vb. bulunduğu takdirde metin içerisinde yer almalıdır.
- En az 1500 kelimelik makalenin İngilizce adı ve alt bölümlerini içeren -atıfların tamamının yer aldığı- uzun İngilizce öz. Bu kısım çalışma yayıma kabul edildikten sonra da gönderilebilir.

Kaynakça: Hem metin içinde hem de kaynakçada Amerikan Psikologlar Birliği tarafından yayınlanan Publication Manual of American Psychological Association (6th ed.) [APA] adlı kitapta belirtilen yazım kuralları uygulanmalıdır.

Çalışmanın bir kopyasının editor@insanvetoplum.org e-posta adresine ekli dosya olarak gönderilmesi yayın sürecinin başlaması için yeterlidir. Çalışma gönderildikten sonra en geç bir hafta içinde çalışmanın alındığını teyit eden bir elektronik posta mesajı gönderilir.

Guide for Authors

- Human & Society is a biannual refereed journal.
- Manuscripts submitted to Human & Society should not be currently under review by another Journal or been made available in print.
- Manuscripts submitted to Human & Society is sent to referees after previewed by editorial committee in style and content.
- Manuscripts are circulated to two referees for blind review. In case of contradictory referee views a third referee view is invoked.
- After review process, the manuscripts (a) might be published after being edited in accordance with the referee comments (b) might be reevaluated after being edited in accordance with the referee comments (c) might be decided not to publish and the author is contacted.
- All manuscript submissions to the Journal should be in a Word “.doc” file or in a Word-compatible file with top, bottom, left and right margins set to 2,5 cm, without hyphens at line-ends, adjusted at both ends, Times New Roman 12 point font, and one and a half spaced. The body of the paper, title page, references, tables, figures, and author notes should all be contained in a single file and should not exceed the text body and the 10 x 17 cm area for easy editing. Therefore for tables, figures, photos, graphs etc. smaller fonts and single spacing can be used.
- Manuscripts should be at length of 7000-10000 words, including the long abstract.
- Manuscripts should contain the full name(s), affiliation(s), addresses, phone number(s) and E-mail addresses of the author(s).
- The manuscript should contain (a) title in Turkish, Turkish abstract not exceeding 200 words, and keywords (5 to 8 words) (b) title in English, English abstract not exceeding 200 words, 5 to 8 keywords, (c) Tables, figures, photos or graphics mentioned in the text (d) Minimum 1500-words extended abstract in English including title and subtitles of the article. This could be sent after the publication acceptance (e) Bibliography adhered to the standards put by *Publication Manual of American Psychological Association* [APA] both in the text and bibliography (f) Appendices if relevant.
- Submission of a copy of the manuscript to editor@insanvetoplum.org is enough for initiating the review process. After delivery of the manuscript an e-mail confirming the receipt of the manuscript is sent to author within one week latest.

Yazı Çağrısı

İlk sayısını Haziran 2011'de çıkaran İnsan ve Toplum Dergisi, yılda iki kez yayımlanan, hem Türkçe hem de İngilizce yazılara yer veren hakemli bir dergidir.

İnsan ve Toplum, akademik yayın dünyasında görülen iki temel eksikliği duyumsayarak yola çıktı. Bunlardan biri, kendi disiplinler sınırlarına hapsolmuş akademyanın insan ve toplumu birbirinden izole ederek ayırıştırarak çalışma yapmasının bir teamül haline gelmiş olmasıdır. İkincisi de, disiplinlerdeki mevcut yaklaşımların ve araştırma biçimlerinin, diğer disiplinler ile iletişime geçme ve onlardan faydalanma yollarını giderek tüketiyor olmasıdır.

İnsan ve Toplum bu eksikliklerden hareketle, insana ve topluma dair problemleri ele alan özgün ve eleştirel çalışmaları yayımlamayı kendisine ilke edinmiştir. Bu anlamda yayın kurulu olarak, sosyal bilimler, beşeri bilimler ve dini ilimler alanında yapılan tüm çalışmalara açığız. İnsan ve Toplum'da mevcut akademinin dar disiplinler yaklaşımlarının ötesine geçme kaygısı taşıyan yazılara yer vermeyi öncelemekteyiz. Ancak bunu yaparken disiplinler yetkinliğe de önem vermekte; kendi disiplinini içselleştirememiş disiplinlerarası ya da çoklu-disiplinli çalışmalardan ziyade hem kendi disiplininin hem de diğer disiplinlerin yöntem ve kuramlarını kullanabilen nitelikli çalışmaları yayımlamayı tercih etmekteyiz.

İnsan ve Toplum, makaleler yanında değerlendirme yazılarını da yayımlamayı önemsemektedir. Dergide, iki tür değerlendirme yazısı yayımlanmaktadır. Birincisi, alanında önemli bir boşluğu dolduran güncel kitap ve tezleri değerlendiren çalışmalardır. Bunlar arasında, eserin tanıtılması yanında ilgili literatür/ler/deki yaklaşımları da hesaba katarak tartışan yazılara öncelik vermekteyiz. Diğer tür ise değerlendirme makaleleridir. Bu tür makalelerde yazarın bir iddiayı ya da düşünceyi savunması yerine, ele aldığı konuyu alandaki farklı yaklaşımlarla ilişkilendirerek tartışması beklenmektedir. Yazar bunu yaparken ilgili konuya dair literatür/ler/deki geçmiş ve güncel yaklaşımlar arasında var olan farkları ortaya koymalı ve sonraki araştırmalara ışık tutabilecek yaklaşımları da ele almalıdır.

Yazılar editor@insanvetoplum.org adresine gönderilmelidir.

Call For Paper

Human and Society is a peer-reviewed, biannual journal of Scientific Studies Association. It is devoted to presenting interdisciplinary scholarship that reflects broad interests in the methodology and philosophy of social science and humanity. Our mission is to present a forum in which scholars from around the globe discuss the possibility of development of new and alternative perspectives.

Human and Society is aiming to go beyond the disciplinary boundaries. We are placing distinguished academic works handling human and society without differentiating or isolating from each other and also communicating and cooperating with related disciplines on theoretical and methodological grounds.

Human and Society also publishes book reviews and review articles. Book reviews should evaluate contemporary books and studies offering a significant contribution to its field in 1000-2000 words. In review articles the topic should be discussed from different approaches with special references to the related literature.

We welcome submissions of original papers from any discipline in the humanities and social sciences both in Turkish and English. Papers may address a full range of topics and historical periods. Topics may include, but are not limited to: epistemology, methodology and civilization. Questions about submissions may be directed to Editor-in-Chief, at editor@insanvetoplum.org.

Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu

Looking to Environment from the Perspective of Pulpit: Presentation of the Issue of Environment in Friday Sermons
METİN DEMİR

Şanizade Mehmet Ataullah: Bir Osmanlı Tarih Tasavvur ve Yazımı Örneği

Şanizade Mehmet Ataullah: An Example of Ottoman History Writing and Thought of History
HALİL İBRAHİM EROL

2000 Sonrası Türk Dış Politikasının Temel Parametreleri ve Orta Doğu Politikası

The Main Parameters of the Turkish Foreign Policy and Middle East after 2000
SÜLEYMAN GÜDER, MUHAMMED HÜSEYİN MERCAN

Teori ya da Realite: Hâkim Terapi Kuram ve Uygulamaları Karşısında Konumlanış ve Arayışlar

Theory or Reality: Positioning and Searching in the Face of Dominant Theory and Practices of Therapy
LATİF KARAGÖZ

Türkiye’de 1990’lı Yıllarda Ortaya Çıkan Siyasi Liberalizm Pratikleri

Political Liberalism in Turkish Politics in the 1990s
AHMET KÖROĞLU

İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti

Criminal Responsibility for Children in terms of Islamic and Positive Law
MURAT ŞİMŞEK

Komşuyu Anlamak/Anlatmak: 20. Yüzyılda Türkiye’de İran’a Dair Yayınlanan Kitaplar

SERHAN AFACAN

Avangard Sanat Siyasetsiz Düşünülebilir mi?

MEHMET FATİH USLU

DEĞERLENDİRMELER

Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran, Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives, Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi, Sosyal Bilimler ve Felsefe, Postcolonial Melancholia, Emegin Tevekkülü, Kapitalizmi Planlamak – Türkiye’de DPT’nin Dönüşümü, İktisat-Felsefe Hattında Bir Değerlendirme: İktisadi Felsefeyle Düşünmek, Homo Juridicus- Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme, Atatürk: An Intellectual Biography