

alternatif politika

Cilt 17, Sayı 2, Haziran 2025

MAKALELER

Economy vs. Ecology: Megaprojects, Environmental Politics, and the Istanbul-Izmir Highway in Türkiye
Sibel AKYILDIZ

Kalkınma Sorunu ile Neoliberal Dönüşüm Ekseninde Uluslararası Kalkınma Birliği
Müge ALGAN

Post-Political Condition and the Degrowth Imaginary: Radicalizing Environmental Politics in the Face of the
Ecological Crises
Yusuf MURTEZA

UFO Dinleri, Neoliberalizm ve Kemalizm'in Kesişiminde Bir İnanç: Bilgi Kitabı'nın Kozmik Anlatısı
Meriç KÜKRER

İslamcı Zihniyetin Dil Haritası: İslamcı Lügatten Minör Seçki
Ertuğrul MEŞE

Kimlik ve Laiklik Ekseninde Sol Bir Arayış: Barış Partisi
Yeter SOLAK & Murat KARATAŞ

21. YÜZYILDA SİYASET VE ROMAN DOSYASI

Misafir Editör: Kadir DEDE

İnkılap, İnkışaf, İnkıraz: Karaosmanoğlu, Tahir ve Pamuk Romanlarında Kemalizm Davası
Özgür Emrah GÜREL & Kurtuluş CENGİZ

Türkiye Alegorisi Olarak 995 Km Romanı: Faili Meçhuller Tarihi
Bayram KOCA & Ayşem SEZER ŞANLI

"Eşref-i Mahlûkat" ile "Eş'şer-i Mahlûkat" Arasında İnsan, Ekoeleştirme ve *Düz Dünyacılar* Romanı
Hülya KAŞIKCI

Neoliberal Otoriterleşmeyi "Salgın" Üzerinden Okumak: *Sıcak Kafa* Romanı Üzerine Bir İnceleme
Atıl Cem ÇİÇEK & Bilginç EYAN

Sıcak Kafa ve *Yok Oluş*: Ulusal Alegorinin Eleştirisi
Yakup Atamer AYKAÇ

Carlos Fuentes'in 'La Región Más Transparente' Romanında Kent Olgusu
Ertan EROL

Kurmacada Hakikatle Yüzleşmek: Valeria Luiselli'nin Anlatısında Refakatsiz Çocuklar ve Göç Politikaları
Elif Tuğba DOĞAN

Samanta Schweblin'in *Kurtarma Mesafesi* ve Mariana Enríquez'in *Kara Suların Dibinde* Eserlerinde Feminist Eko-Gotik
Esra AKGEMCİ

alternatif politika

Cilt 17, Sayı 2, Haziran 2025

alternative politics

Volume 17, Issue 2, June 2025

alternatif politika

E-ISSN: 1309-0593

YAYINCI/SAHİBİ:
Rasim Özgür DÖNMEZ

EDİTÖRLER

Baş Editör:
Rasim Özgür DÖNMEZ

Alan Editörleri:
Kasım TİMUR
Tuğçe KELLEÇİ
Burcu ALBAYRAK DÖNMEZ

DİL EDİTÖRLERİ

İngilizce Dil Editörü
Şenol KARABALTAOĞLU

Türkçe Dil Editörü
Fevzi Can GÜRÜZ

YAYIN KURULU (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Agata Wiktoria ZIETEK (Maria Curie-Skłodowska University)
Prof. Dr. Béatrice HENDRICH (Universität zu Köln)
Prof. Dr. Filiz BAŞKAN (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamer KASIM (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa KOÇ (Toronto Metropolitan University)
Prof. Dr. Niğmet UZAL (Abdullah Gül Üniversitesi)
Prof. Dr. Tayyar ARI (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veysel AYHAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Barış Gençler BAYKAN (Yeditepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Defne KARAOSMANOĞLU (Kadir Has Üniversitesi)
Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Doç. Dr. Emel KARAKAYA AYALP (İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Doç. Dr. Selcan SERDAROĞLU POLATAY (Galatasaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Koray KARACA (University of Twente)

DANIŞMA KURULU (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (TED Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe ZARAKOL (University of Cambridge)
Prof. Dr. Bogdan SZAJKOWSKI (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)
Prof. Dr. Demet LÜKÜSLÜ (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Emre İŞERİ (Yaşar Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria T. GRASSO (Queen Mary University of London)
Prof. Dr. Roy JREIJIRY (Lebanese University)
Doç. Dr. Gizem ARIKAN (Trinity College Dublin)
Dr. Öğr. Üyesi Derya ÖZKUL (University of Warwick)
Dr. Funda HÜLAGÜ (Philipps-Universität Marburg)

alternatif *politika*

E-ISSN: 1309-0593

PUBLISHER/OWNER:

Rasim Özgür DÖNMEZ

EDITORS

Editor-in-Chief:

Rasim Özgür DÖNMEZ

Section Editors:

Kasım TİMUR

Tuğçe KELLEÇİ

Burcu ALBAYRAK DÖNMEZ

LANGUAGE EDITORS

English Language Editor

Şenol KARABALTAOĞLU

Turkish Language Editor

Fevzi Can GÜRÜZ

EDITORIAL BOARD (in alphabetical order)

Prof. Dr. Agata Wiktorja ZIETEK (Maria Curie-Skłodowska University)
Prof. Dr. Béatrice HENDRICH (Universität zu Köln)
Prof. Dr. Filiz BAŞKAN (İzmir Ekonomi University)
Prof. Dr. Kamer KASIM (Bolu Abant İzzet Baysal University)
Prof. Dr. Mustafa KOÇ (Toronto Metropolitan University)
Prof. Dr. Niğmet UZAL (Abdullah Gül University)
Prof. Dr. Tayyar ARI (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Veysel AYHAN (Bolu Abant İzzet Baysal University)
Assoc. Prof. Barış Gençer BAYKAN (Yeditepe University)
Assoc. Prof. Defne KARAOSMANOĞLU (Kadir Has University)
Assoc. Prof. Efe BAŞTÜRK (Recep Tayyip Erdoğan University)
Assoc. Prof. Emel KARAKAYA AYALP (İzmir Demokrasi University)
Assoc. Prof. Selcan SERDAROĞLU POLATAY (Galatasaray University)
Asst. Prof. Koray KARACA (University of Twente)

ADVISORY BOARD (in alphabetical order)

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (TED University)
Prof. Dr. Ayşe ZARAKOL (University of Cambridge)
Prof. Dr. Bogdan SZAJKOWSKI (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)
Prof. Dr. Demet LÜKÜSLÜ (Yeditepe University)
Prof. Dr. Emre İŞERİ (Yaşar University)
Prof. Dr. Maria T. GRASSO (Queen Mary University of London)
Prof. Dr. Roy JREIJIRY (Lebanese University)
Assoc. Prof. Gizem ARIKAN (Trinity College Dublin)
Asst. Prof. Derya ÖZKUL (University of Warwick)
Dr. Funda HÜLAGÜ (Philipps-Universität Marburg)

alternatif politika

Alternatif Politika dergisi, bir grup akademisyen tarafından disiplinler arası çalışmalara ilişkin süreli yayınların azlığı nedeniyle doğan ihtiyacı karşılamak üzere oluşturulmuş, dört ayda bir yayınlanan hakemli bir dergidir. Siyaset bilimini merkez alarak, kültürel çalışmalar, medya, uluslararası ilişkiler, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi politik ve antropoloji gibi disiplinleri de kapsayan yayınlar yapmayı amaçlayan dergi, adı geçen alanların her boyutuyla ilgili kuramsal ve analitik çalışmaların yanı sıra, kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Alternatif Politika dergisinin amacı, yayınladığı konularda hem bilimsel çalışmalar için akademik zemin hazırlamak, hem de söz konusu görüşlerin paylaşılmasını sağlayarak yeni açılımlar yaratmaktır. Bu bağlamda, teorik çalışmalara olduğu kadar, alan çalışmalarına da yer vermek amacındadır.

Alternatif Politika'ya yazı göndermek isteyenler için e-posta adresi: alternatifpolitika@gmail.com

Alternatif Politika, şu veritabanları tarafından taranmaktadır:
Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, EBSCO (including Political Science Complete, The Belt and Road Initiative Reference Source, Central & Eastern European Academic Source), ProQuest (including Sociological Abstracts, Political Science Complete, Political Science Database, Politics Collection, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Social Services Abstracts), Index Islamicus, DOAJ (Directory of Open Access Journals), Columbia International Affairs Online (CIAO), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Asian Science Citation Index, ULAKBİM TR Dizin, SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini), ASOS Index, ACAR Index, İdeal Online, Gesis Sowiport – Portal für Sozialwissenschaften ve MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals).

alternatif politika

Alternatif Politika (Alternative Politics) is an interdisciplinary international journal committed to publishing high-quality research papers in all areas of politics and international relations, as well as papers that cut across other disciplines such as cultural studies, geopolitics, and political economy. The journal's editorial philosophy is to support a pluralistic approach to the political science discipline and debate. The editor particularly welcomes submissions that are inventive in their approach, cross traditional disciplinary boundaries, evaluate the relationship between domestic and international politics, or offer comparative perspectives.

Alternatif Politika is a tri-annual, “open access” scholarly journal and regularly published in February, June and October. It also prepares some special issues during the year. All articles published in this journal are free for everyone to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its articles. The journal does not have article processing charges or submission charges. The authors are not paid royalties.

The journal accepts submissions only by email:
alternatifpolitika@gmail.com

Alternatif Politika is abstracted and indexed in: *Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, EBSCO (including Political Science Complete, The Belt and Road Initiative Reference Source, Central & Eastern European Academic Source), ProQuest (including Sociological Abstracts, Political Science Complete, Political Science Database, Politics Collection, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Social Services Abstracts), Index Islamicus, DOAJ (Directory of Open Access Journals), Columbia International Affairs Online (CIAO), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Asian Science Citation Index, ULAKBİM TR Dizin, SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini), ASOS Index, ACAR Index, İdeal Online, Gesis Sowipor – Portal für Sozialwissenschaften, and MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals).*

alternatif politika

Cilt 17, Sayı 2, Haziran 2025

MAKALELER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Economy vs. Ecology: Megaprojects, Environmental Politics, and the Istanbul-Izmir Highway in Türkiye, Sibel AKYILDIZ, 232-259.

Kalkınma Sorunu ile Neoliberal Dönüşüm Ekseninde Uluslararası Kalkınma Birliği, Müge ALGAN, 260-295.

Post-Political Condition and the Degrowth Imaginary: Radicalizing Environmental Politics in the Face of the Ecological Crises, Yusuf MURTEZA, 296-331.

UFO Dinleri, Neoliberalizm ve Kemalizm'in Kesişiminde Bir İnanç: Bilgi Kitabı'nın Kozmik Anlatısı, Meriç KÜKRER, 332-363.

İslamcı Zihniyetin Dil Haritası: İslamcı Lügatten Minör Seçki, Ertuğrul MEŞE, 364-394.

Kimlik ve Laiklik Ekseninde Sol Bir Arayış: Barış Partisi, Yeter SOLAK & Murat KARATAŞ, 395-410.

21. YÜZYILDA SİYASET VE ROMAN DOSYASI

Misafir Editör: Kadir DEDE

EDİTORYAL

Misafir Editörden, Kadir DEDE, 411-415.

ARAşTIRMA MAKALELERİ

İnkılap, İnkışaf, İnkıraz: Karaosmanoğlu, Tahir ve Pamuk Romanlarında Kemalizm Davası, Özgür Emrah GÜREL & Kurtuluş CENGİZ, 416-449.

Türkiye Alegorisi Olarak 995 km Romanı: Faili Meçhuller Tarihi, Bayram KOCA & Ayşem SEZER şANLI, 450-479.

“Eşref-i Mahlûkat” İle “Eř’şer-i Mahlûkat” Arasında İnsan, Ekoeleştiri ve Düz Dünyacılar Romanı, Hülya KAşIKCI, 480-504.

Neoliberal Otoriterleşmeyi “Salgın” Üzerinden Okumak: Sıcak Kafa Romanı Üzerine Bir İnceleme, Atıl Cem ÇİÇEK & Bilginç EYAN, 505-528.

Sıcak Kafa ve Yok Oluş: Ulusal Alegorinin Eleştirisi, Yakup Atamer AYKAÇ, 529-548.

Carlos Fuentes’in ‘La Región Más Transparente’ Romanında Kent Olgusu, Ertan EROL, 549-578.

Kurmacada Hakikatle Yüzleşmek: Valeria Luiselli’nin Anlatısında Refakatsiz Çocuklar ve Göç Politikaları, Elif Tuğba DOĞAN, 579-606.

Samanta Schweblin’in Kurtarma Mesafesi ve Mariana Enríquez’in Kara Suların Dibinde Eserlerinde Feminist Eko-Gotik, Esra AKGEMCİ, 607-640.

alternatif politika

Volume 17, Issue 2, June 2025

ARTICLES

RESEARCH ARTICLES

Economy vs. Ecology: Megaprojects, Environmental Politics, and the Istanbul-Izmir Highway in Türkiye, Sibel AKYILDIZ, 232-259.

The International Development Association on the Axis of the Development Problem and Neoliberal Transformation, Müge ALGAN, 260-295.

Post-Political Condition and the Degrowth Imaginary: Radicalizing Environmental Politics in the Face of the Ecological Crises, Yusuf MURTEZA, 296-331.

A Belief at the Intersection of UFO Religions, Neoliberalism, and Kemalism: The Cosmic Narrative of the Knowledge Book, Meriç KÜKRER, 332-363.

Language Map of the Islamist Mentality: A Minor Selection from the Islamist Dictionary, Ertuğrul MEŞE, 364-394.

A Leftist Quest at the Intersection of Identity and Secularism: The Peace Party, Yeter SOLAK & Murat KARATAŞ, 395-410.

POLITICS AND NOVELS IN THE 21ST CENTURY

Guest Editor: Kadir DEDE

EDITORIAL

From the Guest Editor, Kadir DEDE, 411-415.

RESEARCH ARTICLES

Revolution, Development, Collapse: The Cause of Kemalism in the Novels of Karaosmanoğlu, Tahir and Pamuk, Özgür Emrah GÜREL & Kurtuluş CENGİZ, 416-449.

The Novel 995 km as an Allegory of Türkiye: History of Unsolved Murders, Bayram KOCA & Ayşem SEZER ŞANLI, 450-479.

The Human Between “The Most Noble of Creatures” and “The Most Wicked of Creatures”, Ecocriticism and the Düz Dünyacılar Novel, Hülya KAŞIKCI, 480-504.

Interpreting Neoliberal Authoritarianism Through the “Pandemic”: A Review of the Novel Sıcak Kafa, Atıl Cem ÇİÇEK & Bilginç EYAN, 505-528.

Sıcak Kafa and Annihilation: A Critique of National Allegory, Yakup Atamer AYKAÇ, 529-548.

The City in the ‘La Región Más Transparente’ of Carlos Fuentes, Ertan EROL, 549-578.

Confronting Truth in Fiction: Unaccompanied Children and Migration Policies in Valeria Luiselli’s Narrative, Elif Tuğba DOĞAN, 579-606.

Feminist Eco-Gothic in Samanta Schweblin’s Fever Dream and Mariana Enríquez’s Under the Black Water, Esra AKGEMCİ, 607-640.



**ECONOMY VS. ECOLOGY: MEGAPROJECTS,
ENVIRONMENTAL POLITICS, AND THE ISTANBUL-
IZMIR HIGHWAY IN TÜRKİYE**

**EKONOMİ Mİ EKOLOJİ Mİ? TÜRKİYE'DE
MEGAPROJELER, ÇEVRE POLİTİKALARI VE
İSTANBUL-İZMİR OTOYOLU***

Sibel AKYILDIZ*

ABSTRACT

Megaprojects, as in other parts of the world, have an intense and irreversible negative impact on cities, rural areas, and natural spaces in Türkiye. Yet, the importance of the right to live in a healthy environment and the preservation of natural resources is growing every day and is emerging as a societal demand. This study aims to examine how theoretical concepts are reflected in practical applications by investigating the implementation of the right to environment in interrelated fields such as the state, civil society, and environmental protection. This study, using the Istanbul-Izmir highway project as a case study, discusses the regulatory role of the State as the guarantor of the right to environment, the implementation of Environmental Impact Assessment (EIA) reports in the execution of megaprojects, and the resistance of civil society towards the enforcement of the right to

* This article is derived from a section of the author's doctoral thesis titled "Les effets socio-spatiaux des megaprojets: L'exemple de l'autoroute Istanbul – Izmir en Turquie" (The socio-spatial effects of megaprojects: The example of the Istanbul - Izmir highway in Türkiye). The PhD dissertation was completed in 2023 at Ecole Polytechnique, University of Tours, under the supervision of Nora Semmoud and Gülçin Erdi.

* Lect. Dr., ETH Zürich, Institute of Environmental Engineering; Yeditepe Univ., School of Foreign Languages, İstanbul, Türkiye, sibelakyildiz@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0348-3231>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 14.11.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 29.04.2025

environment. By addressing Türkiye's neoliberal dilemma—"More trees or more economic gains?"—through the lens of the Istanbul-Izmir highway project, this article seeks to broaden the discussion on the boundaries, implementation, and practical application of the right to environment.

Keywords: Right to Environment, Environmental Impact Assessment (EIA) in Türkiye, Istanbul-Izmir Highway, Megaprojects.

ÖZ

Megaprojeler tüm Dünya'da olduğu gibi Türkiye'de de kentleri, kırsal alanları ve doğal alanları yoğun ve geri dönüşü olamayacak şekilde olumsuz etkilemektedir. Oysa sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı ve doğal kaynakların korunmasının önemi her geçen gün artmakta ve bir toplumsal talep olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma çevre hakkının, devlet, sivil toplum ve çevre koruma gibi birbiriyle ilişkili alanlarda uygulanmasını inceleyerek teorik kavramların pratik uygulamalara nasıl yansıdığını incelemeyi amaçlar. İstanbul-izmir otoyol projesini vaka çalışması olarak kullanan bu çalışma, çevre hakkının garantörü olarak Devletin düzenleyici rolünü, megaprojelerin uygulanmasında Çevresel Etki Değerlendirme (ÇED) Raporlarının uygulanışını ve çevre hakkın uygulamasına yönelik sivil toplumun direncini tartışır. Türkiye'nin neoliberal ikilemi olan "Daha fazla ağaç mı, daha fazla ekonomik kazanç mı?" sorusuna İstanbul-izmir Otoyolu Projesi'ni masaya yatırarak yanıt aramaya çalışan bu makale, çevre hakkının sınırlarına, uygulanış ve pratiğe geçiriliş biçimine ilişkin tartışmayı genişletmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çevre Hakkı, Türkiye'de Çevresel Etki Değerlendirmesi (ÇED), İstanbul-İzmir Otoyolu, Mega Projeler.

INTRODUCTION

Between the 1980s and early 2000s, Türkiye's urban policy landscape was reshaped by global economic shifts and neoliberal reforms, transitioning from state-led development to privatization and market-driven strategies (Keyder, 1987; Öncü and Weyland, 1997). Economic liberalization introduced zoning reforms,

public-private partnerships (PPP), and decentralized governance to attract private capital and foster growth (Güzey, 2009; Eraydın and Taşan-Kok, 2013). This shift paved the way for large-scale megaprojects in the 2010s, primarily through the Build-Operate-Transfer (BOT) model, Türkiye's preferred method for infrastructure development. The rise of megaprojects under the Justice and Development Party's (AKP) 61st Government program in 2011 signaled an intensified commitment to large-scale infrastructural expansion. Marketed as symbols of national progress, these projects became central to Türkiye's urban modernization strategy (Kazancı, 2023). However, their rapid execution raises concerns about governance, economic feasibility, and environmental sustainability. Globally, megaprojects often face criticism for cost overruns, environmental risks, and social disruption (Georgieva, 2012; Flint, 2019; Aydemir, 2019), aligning with Flyvbjerg et al.'s. (2003: 12) observations, which identify demand, cost, financial, and political risks as inherent to megaprojects.

In Türkiye, megaprojects are primarily implemented through PPP schemes, with the BOT model being the most common approach. While this model is designed to give the private sector the right to build facilities and structures on public land and to share the risks between the public and private sectors, in practice the State usually bears a significant part of these risks, including demand and financial risks. For instance, contractual guarantees such as minimum revenue clauses, foreign exchange protections and financial uncertainties, are borne by the State. Consequently, rather than the private sector shouldering these risks, the Turkish government frequently mitigates private investor vulnerabilities, thereby altering the intended risk allocation structure of PPPs (Emek, 2015: 124–126). In addition, the State assumes political risks, which encompass potential legal or regulatory challenges that could affect project implementation (Yescombe, 2014: 197–199). Türkiye's extensive use of BOT in megaprojects, particularly high-profile ones like the Istanbul-Izmir highway and the Yavuz Sultan Selim bridge, exemplifies how risk is allocated within the PPP framework. Unlike other nations, Türkiye's government offers financial guarantees, covering revenue shortfalls if actual usage does not meet projections (Gürakar, 2016; Akyıldız, 2023). While this accelerates development, it also raises concerns about long-term economic sustainability (Emek, 2015). Critics argue that shifting these risks to the State may result in enduring financial challenges, especially when revenues from tolls and user fees fail to meet expectations (Burkberg et al., 2015: 6-10). Thus, although PPP models are theoretically intended to minimize public liability, Türkiye's implementation often leads to significant financial burdens being transferred back to the State. This dynamic is not unique to Türkiye. Similar patterns have been observed globally, where financial responsibilities gradually shift from the private to the public sector during project execution, diverging from initial contractual intentions (Van den Hurk et al., 2024: 164). Megaprojects, therefore, not only

The İstanbul–İzmir highway project was tendered in 2009, officially opened on August 4, 2019, and had a total cost of 10.5 billion TL (approximately 263 million Euros)¹. Dubbed "the largest project in the history of the Republic," the highway has sparked debate over its economic impact, particularly its burden on the national treasury (Finans Mynet, 2019). This controversy highlights the distinct characteristics of PPP projects in Türkiye, particularly in terms of financial risk allocation and state involvement. Unlike standard PPPs, the Turkish government assumes private-sector financial risks through revenue and exchange rate guarantees. Unlike other global PPPs, in Türkiye the State guarantees a minimum vehicle traffic volume and the exchange rate. In addition, it compensates for the income shortfalls of the contractor companies, thereby assuming significant financial risks that are traditionally attributed to the private sector (Flyvbjerg et al., 2003).

Megaprojects, while often justified by their economic benefits, also pose significant environmental and social risks, which can exacerbate existing ecological vulnerabilities and disrupt local communities (Flyvbjerg et al., 2003: 12). Large-scale infrastructure projects, including highways, lead to deforestation, habitat fragmentation, and increased carbon emissions, all of which contribute to long-term environmental degradation (Gellert and Lynch, 2003: 18). In the case of the İstanbul-Izmir highway, the trade-off between economic growth and ecological sustainability raises critical concerns about the mechanisms in place to assess, mitigate, and manage these risks. Yet, these risks are not merely technical or economic concerns; they also have legal and social dimensions, particularly in the context of environmental rights and governance. The Environmental Impact Assessment (EIA) process plays a crucial role in evaluating the potential consequences of megaprojects and ensuring that environmental risks are properly addressed before construction begins (Glasson et al., 2012: 57). Despite its intended function as a safeguard, the effectiveness of EIAs often depends on state oversight, transparency, and the extent to which public participation is encouraged or restricted (Cashmore et al., 2004: 408). In this context, civil society actors, including environmental organizations, local communities, and advocacy groups, play a critical role in monitoring compliance with environmental regulations and defending constitutional environmental rights (Özdemir, 2018: 45). The example of the İstanbul-Izmir highway highlights these tensions and raises the following questions about the extent to which environmental governance mechanisms in Türkiye balance economic development with ecological sustainability and public accountability.

¹ According to the exchange rate data of the Central Bank of the Republic of Türkiye, 1 Euro is equal to 38.08 Turkish Lira. See Central Bank of the Republic of Türkiye (26.08.2024).

Despite its intended function as an environmental safeguard, the EIA process is often compromised by state intervention and economic interests. This raises concerns about how effectively environmental costs are addressed and who ultimately bears them. While the state assumes financial and political risks on behalf of citizens, a crucial question arises: who bears the environmental costs of such projects? How are these risks addressed, and to what extent are they externalized? The EIA process, a fundamental mechanism for safeguarding environmental rights in megaprojects, aims to identify potential ecological threats and establish a framework for mitigation. However, the role of the state in overseeing and enforcing EIAs is crucial in determining whether constitutional environmental rights are effectively upheld. In Türkiye, megaprojects reshape the balance between economic development and environmental protection, often raising concerns about the effectiveness of regulatory oversight and the role of civil society in shaping decision-making processes (Özdemir, 2018: 45).

This study examines the constitutional and legal boundaries of environmental rights in Türkiye and the role of the state in redefining these boundaries to support large-scale infrastructure projects, adopting a qualitative research approach. Within the scope of the research, the study focuses on megaprojects that have become more visible in Türkiye since the 2000s, particularly the Istanbul-Izmir highway project, which was implemented as part of the development agenda and selected as a case study. This project, characterized by unique features of the Turkish model such as vehicle passage guarantees and foreign exchange rate guarantees provided to contractor companies, also serves as a significant example where civil society's struggle for environmental rights has materialized. The study critically analyzes the Istanbul-Izmir highway project to explore how the state redefines environmental rights in line with its economic development goals. As part of the research, document analysis was conducted using various sources, including court rulings, policy documents, and EIA reports.

1. MEGAPROJECTS AND RIGHT TO A HEALTHY ENVIRONMENT: A THEORETICAL AND LEGAL FRAMEWORK

Neoliberalism, emerging as a dominant economic paradigm in the late 20th century, promotes market-driven policies, privatization, and deregulation, significantly reshaping the state's role in economic and social governance (Harvey, 2005: 2). By shifting regulatory control from public oversight to private interests, neoliberalism has often weakened environmental protections, prioritizing economic growth over ecological sustainability. Gaining momentum in the 1970s as a response to the perceived failures of Keynesianism, neoliberal reforms reoriented urban policy frameworks to favor global capital flows and investment-led development over local needs (Duménil and Lévy, 2004: 11). Although frequently interpreted as a withdrawal of the state from economic affairs,

Wacquant (2023: 147-148) emphasizes that neoliberalism involves a reconfiguration rather than a retreat of state power, where the state acts increasingly as a facilitator and rule-maker for market dynamics. In Türkiye, neoliberal restructuring accelerated during the 1980s under the leadership of Turgut Özal, facilitating the expansion of the private sector and attracting foreign direct investment (Pronina et al., 2020: 1). These transformations deepened under the AKP in the 2000s, which institutionalized neoliberal governance through comprehensive legal and administrative reforms (Tansel, 2019: 9). A hallmark of this neoliberal urban and economic agenda has been the strategic deployment of megaprojects, large-scale, capital-intensive developments presented as engines of national economic growth, modernization, and geopolitical prestige.

Globally, megaprojects have proliferated under the influence of neoliberal policies, often justified by the promise of economic stimulus and infrastructural modernization. Flyvbjerg (2014: 2) describes an "explosion" of such projects worldwide, defining them as initiatives typically costing over 1 billion USD and requiring many years to complete. In Türkiye, megaprojects have been positioned as critical tools of economic development and statecraft, frequently marketed as symbols of national progress and global competitiveness. Decision-makers are drawn to these ventures not only for their anticipated financial returns but also for the political capital they generate. These projects, often involving international partnerships and complex stakeholder configurations, aim to leverage private-sector investment through PPP models while ostensibly limiting public liability. However, as Flyvbjerg (2014: 2) elaborates, these projects are "large-scale, complex ventures that are transformational and affect millions of people". While their economic and political benefits are often highlighted, their less visible impacts, particularly on ecosystems, communities, and urban landscapes, are substantial. Gellert and Lynch (2003: 1-2) describe megaprojects as "projects that rapidly, deliberately, and conspicuously transform natural landscapes and environments", with severe ecological repercussions. Şengül (2019: 3) underscores that these projects "lead to habitat destruction, dispossess rural communities, and force them to abandon their means of livelihood" due to extensive environmental damage and pollution.

While megaprojects are often framed as engines of economic growth and modernization, their large-scale transformations come with profound environmental and social consequences. The extensive land use, resource extraction, and infrastructural expansion required for these projects frequently strain ecosystems and disrupt local communities. Political ecology scholars argue that such projects reflect power asymmetries, where state and corporate interests prioritize capital accumulation over ecological and social well-being (Robbins, 2012: 89). Similarly, human geography perspectives highlight how megaprojects

reshape spatial relationships, dispossess marginalized groups, and reinforce uneven development (Harvey, 2003: 115). As these impacts have become more pronounced, concerns over environmental sustainability and the rights of affected populations have gained prominence. The increasing tension between economic development and ecological preservation has fueled global debates on environmental protection and the fundamental right to a healthy environment. In response to these challenges, international frameworks and legal principles have emerged, seeking to establish environmental rights as a cornerstone of sustainable development and social justice.

Recent research highlights the shifting of financial risk in PPPs, demonstrating how governments often assume greater financial burdens than initially planned. Van den Hurk et al. (2024: 149) argue that while PPPs are designed to distribute financial risks between public and private sectors, the reality often deviates from contractual expectations, with the public sector absorbing a disproportionate share of costs. This pattern has been observed in brownfield regeneration projects, where financial risks transition from private investors to public institutions, undermining the fiscal sustainability of these projects (Van den Hurk et al.: 161). Similarly, studies on infrastructure megaprojects suggest that such shifts in risk allocation are common, reinforcing concerns about the long-term economic viability of large-scale projects (Flyvbjerg et al., 2003: 15). Opara and Rouse (2019: 34) further elaborate on these risks, arguing that cost overruns and delays are systemic to PPP projects, often exacerbating fiscal pressures on governments that struggle to manage contractual complexities. Additionally, Siemiatycki (2013: 39) emphasizes that political incentives to approve megaprojects frequently lead to overly optimistic financial projections, resulting in states shouldering unforeseen economic burdens. Studies by Engel et al. (2014: 213) also highlight that while PPPs are promoted as mechanisms for cost efficiency, their actual implementation often shifts risks back to the state when private sector expectations fail to materialize. This misalignment of projected versus actual costs continues to challenge the economic sustainability of megaprojects worldwide. These financial imbalances are particularly concerning when coupled with environmental costs, as states not only bear economic burdens but also manage public opposition and ecological consequences, further complicating governance structures (Harvey, 2003: 120). As states absorb greater financial liabilities to support these projects, they often prioritize economic returns over environmental safeguards, resulting in weakened oversight and regulatory enforcement. This dynamic is reminiscent of Goldman's (2001) notion of *environmental governmentality*, in which bureaucratic rationality is used to conceal social costs, and Büscher and Fletcher's (2015) concept of *neoliberal conservation*, which facilitates capital accumulation rather than ecological protection. This economic-environmental trade-off exacerbates the vulnerability of ecosystems and

communities affected by large-scale developments. Consequently, the environmental externalities produced by megaprojects have intensified demands for stronger legal recognition of environmental rights, catalyzing global efforts to institutionalize the right to a healthy and sustainable environment as a fundamental human right.

The concepts of environmental protection and the right to a healthy environment emerged globally as large-scale industrial and urban expansion began to affect communities worldwide. As environmental challenges became international due to industrialization and urbanization, national efforts proved insufficient, leading to cooperative responses. The right to a healthy environment is recognized as an essential component of human rights, rooted in the principles of human dignity, health, and well-being (Boyle, 2012: 613). This right emphasizes the entitlement of individuals and communities to live in an environment that supports not only their physical health but also the socio-cultural aspects of a quality life (Shelton, 2010: 161). The 1972 Stockholm Declaration established a significant international precedent by asserting that "man has the fundamental right to freedom, equality, and adequate conditions of life in an environment of a quality that permits a life of dignity and well-being," further stating the responsibility of all individuals and nations to protect and enhance the environment for current and future generations (United Nations, 1972: 2). Expanding on these principles, the 1992 Rio Declaration also emphasized sustainable development, affirming that the right to environment is intertwined with socio-economic rights and environmental justice (United Nations, 1992: 3). Over the decades, the right to environment has become central in many national constitutions, treaties, and regional agreements, defining a holistic obligation for states and individuals alike to protect, sustain, and enhance the natural world.

As global environmental issues intensified through rapid industrialization and urban expansion, national responses alone proved inadequate, leading to a broader, cooperative international effort to address these complex challenges. In Türkiye, this international discourse influenced domestic policy, prompting legal reforms aimed at integrating environmental considerations into national development strategies. The incorporation of environmental regulations into Türkiye's legal framework reflects the growing recognition of environmental rights as fundamental to sustainable governance. As international recognition of environmental rights grew, efforts to translate these principles into legal and institutional frameworks gained momentum. The establishment of binding agreements, constitutional provisions, and national policies became critical in operationalizing environmental rights and ensuring their enforcement. These legal developments aimed to bridge the gap between international environmental commitments and domestic governance structures, making the right to a healthy environment a concrete, enforceable norm rather than an abstract ideal.

This global shift toward embedding environmental protection within legal and institutional frameworks did not remain abstract or isolated; it gradually influenced national policymaking across diverse political and economic contexts. As the principles of environmental justice and sustainability gained traction in international forums, many states began to adopt them into their domestic legal orders. Türkiye, as both a signatory to international environmental agreements and a rapidly developing economy, was particularly responsive to these evolving global norms. The diffusion of international legal standards catalyzed constitutional reforms and legislative developments that redefined environmental protection not merely as a policy goal but as a codified right. This transition from international advocacy to national implementation laid the foundation for Türkiye's robust—though at times contested—legal architecture concerning environmental rights.

Building on these global efforts, national legal systems have increasingly integrated environmental rights into their legislative and constitutional frameworks. In Türkiye, this process has been particularly significant, with the 1982 Constitution explicitly recognizing the right to a healthy environment and assigning responsibilities to both the state and its citizens. This right has been enshrined in international treaties, national constitutions, and environmental legislation. In Türkiye, the right to a healthy environment was enshrined in the article 56 of 1982 Constitution as: "Everyone has the right to live in a healthy and balanced environment. It is the duty of the State and citizens to improve the environment, protect environmental health, and prevent environmental pollution" (Constitution of the Republic of Türkiye, 1982: 11). Kaboğlu (2014) classifies these as "third-generation rights" or collective rights that require societal participation and solidarity. Unlike first-generation civil rights and second-generation social rights, which are primarily the State's responsibility, third-generation rights, such as right to environment, involve shared responsibilities between the State and citizens. While the Constitution provides a broad framework, specific laws in Türkiye further delineate right to environment, including the Environmental Law (1983), the National Parks Law (1983), the Law on the Protection of Cultural and Natural Assets (1983), the Zoning Law (1985), and the Coastal Law (1990), among others. The Environmental Law articulates that "everyone, especially administrative bodies, professional chambers, associations, and civil society organizations, is responsible for protecting the environment and preventing pollution" (Environmental Law, 1983: 1). Article 10 of the Environmental Law requires EIAs for large-scale projects with potentially significant environmental impacts, mandating that these projects identify, mitigate, or minimize risks to acceptable levels (Environmental Law, 1983: 8).

The right to a healthy environment is increasingly recognized as a fundamental human right, reflecting a shift in legal and political frameworks toward integrating environmental concerns with human rights protection. This right requires both state action and civic engagement (Kaboğlu, 2014: 52). Scholars emphasize that environmental rights are not only about ensuring clean air, water, and land but also about securing broader ecological justice and intergenerational equity (Boyd, 2012: 19). The recognition of these rights in international law, such as the Stockholm Declaration (1972) and the Aarhus Convention (1998), has influenced national legal frameworks, leading to stronger environmental governance (Shelton, 2010: 110). However, despite constitutional and legislative protections, their implementation is often inconsistent, especially in countries where economic growth is prioritized over environmental sustainability. In Türkiye, despite the constitutional guarantee in Article 56, the enforcement of environmental rights is frequently challenged by conflicts between state-led development projects and environmental protection efforts (Demirtaş-Milz, 2019: 1065). However, despite these challenges, civil society organisations and environmental activists play an important role in advocating for the realisation of these rights, especially by using legal mechanisms against environmentally damaging projects (Atasoy, 2019: 94).

One of the key mechanisms for upholding the right to a healthy environment is the EIA process, which serves as a legal tool to evaluate and mitigate environmental risks before large-scale projects are approved. In Türkiye, the EIA system is mandated under Article 10 of the Environmental Law, yet its implementation remains a contentious issue, often caught between environmental concerns and economic priorities. The following section examines the role of EIA reports in Türkiye, analyzing their effectiveness in ensuring environmental protection and the extent to which they enable public participation in environmental decision-making.

2. A CONTESTED MECHANISM BETWEEN DEVELOPMENT AND ENVIRONMENTAL PROTECTION: EIAs IN TÜRKİYE

The EIA process is a systematic procedure aimed at identifying, evaluating, and mitigating the potential environmental impacts of a proposed project before its implementation. Its primary goal is to protect environmental sustainability and to inform and involve the public on the possible effects of projects, thus allowing for public participation. In Türkiye, however, while EIA is legally required, it has often become a focal point of conflict between environmental protection goals and economic development ambitions (Ertürk, 2017). Policymakers tend to shape the EIA process, especially for large-scale projects, with local community concerns frequently overlooked. Demirtaş-Milz (2019: 1062) emphasizes that the EIA process in Türkiye generally neglects public participation, noting significant

shortcomings in informing local communities about project details and a broader lack of transparency. Ertürk (2017: 155) observes that EIA requirements are frequently bypassed or minimized in Türkiye, particularly for high-profit sectors such as mining and energy, suggesting that economic interests are often prioritized over environmental considerations. According to Öztürk and Karakoç (2018: 187), although EIA is vital for achieving sustainable development goals, the process frequently falls short of environmental protection aims due to political and economic pressures. In this context, Demirtaş-Milz (2019: 1062) highlights that large infrastructure projects tend to disregard environmental impacts, with these projects being approved swiftly in favor of economic interests despite public objections. These critiques collectively indicate that in Türkiye, the EIA process often functions more as a politically and economically influenced mechanism than as an effective tool for environmental protection.

While EIA reports are central to environmental protection, recent regulatory changes suggest a growing trend in Türkiye of bypassing or minimizing the EIA's influence, as recent amendments indicate. Despite their foundational role in safeguarding the environment, EIA requirements are increasingly seen as obstacles to development, raising concerns about whether the State's regulatory role supports capital interests over right to environment.

According to Kozaman et al. (2014), the potential ecological impacts of megaprojects on the environment and biodiversity can be analyzed through EIA reports. However, in the case of megaproject implementation, these assessments are often relaxed or bypassed altogether. Flyvbjerg (2014: 9-10) notes that such disregard for environmental protocols is common in megaprojects worldwide, arguing that these projects follow their own "laws" and "languages," where issues like deadlines and budget overruns are frequently overlooked to ensure completion. In Türkiye, Flyvbjerg's observation finds resonance in how the EIA process is managed for megaprojects. Two significant shortcomings frequently emerge in EIA practices for such projects in Türkiye.

The first issue relates to the lack of transparency in EIA report disclosures to the public. Negative environmental impacts recorded in EIA reports are often inadequately communicated. In highly debated projects such as the Istanbul-Izmir Highway, the Third Airport, and the Third Bosphorus Bridge, EIA reports have frequently documented incomplete or inaccurate data regarding environmental concerns. Climate scientist Tolunay (2015a: 52) highlights that the EIA reports for projects like the Third Airport contained erroneous or incomplete data on emissions, wetlands, and forest areas. For example, although the final EIA report for the Third Airport indicated the presence of 58 different animal species, the tables within the report showed inconsistencies in species counts (Tolunay, 2015a: 44–47). The deliberate omission of crucial environmental data, such as endemic

plant species, poses significant risks to local ecosystems. Despite identifying 18 endemic plant species within the project area, including 45% of Istanbul's endemic flora, the EIA report nonetheless approved the project (Tolunay, 2015b: 231). The report's approval ultimately led to the airport's completion in 2018, underscoring the ecological risks that were deprioritized. This issue reflects a broader global pattern in which EIAs are used more as procedural tools than as mechanisms for meaningful environmental protection. In India, for example, EIAs are frequently fast-tracked or conducted with limited public input, reducing their effectiveness in mitigating harm (Parikh, 2020: 253). Similar critiques have emerged in other contexts where environmental governance is shaped by neoliberal logic, allowing EIA processes to be co-opted by the very development interests they are meant to regulate (Snow, 2021: 1465).

A second controversial issue in EIA practices involves the strategic sidelining of EIA processes through regulatory changes. Türkiye's Environmental Law mandates the preparation of EIA reports during the planning phase of megaprojects. Although zoning and tendering processes for these projects were initially required to await a "No EIA Required" decision from the Ministry of Environment and Urbanization, a 2021 amendment to the EIA regulation removed this condition. Specifically, the amendment exempted projects that had entered the investment program before 2015 from undergoing the EIA process, circumventing Environmental Law requirements for projects like nuclear and thermal power plants, and controversial infrastructure such as the third Bosphorus bridge. This regulatory shift indicates a state-led initiative to facilitate large-scale investments by minimizing environmental compliance barriers. From 1993 to 2022, there were 16 amendments to the EIA regulation, with only 61 out of 73,247 projects receiving a "Negative EIA" decision, while 65,934 projects were issued "No EIA Required" status (Dindar, 2022). This trend suggests a prioritization of development goals over environmental concerns in Turkish policy.

This regulatory trend of the State on EIA reports highlights the broader neoliberal development strategy in Türkiye, where legal and administrative frameworks are increasingly adapted to accommodate large-scale infrastructure projects. The Istanbul-Izmir Highway, used as a case study, is one example where this trend is reflected.

3. ENVIRONMENTAL RIGHTS, EIA POLITICS, AND CIVIL SOCIETY STRUGGLES IN MEGAPROJECTS: THE CASE OF THE ISTANBUL- IZMIR HIGHWAY

Although the Istanbul-Izmir Highway was opened in 2019, discussions regarding its construction and EIA process began in 2010, during the project's planning stage. The fact that the highway, which stretches for 377 kilometers from

Istanbul to Izmir, passes through important agricultural provinces such as Bursa, Manisa, and Balıkesir has sparked criticism. Concerns have been raised about the highway's impact on agricultural lands, particularly in Bursa, a province surrounded by fertile farmland where agriculture and the textile industry are the primary sources of livelihood.

The President of the Bursa-Orhangazi Chamber of Agriculture, Altın, expressed serious concerns about the damage the highway would cause to agricultural land, stating: "At least 4,000 hectares of farmland surrounding the highway will be directly affected by exhaust fumes and waste." (Patronlar Dünyası, 2010). Another province significantly impacted by the project was Manisa, particularly its agricultural areas. The President of the Manisa Chamber of Agriculture, Derman, emphasized that the highway not only threatened agricultural lands but also endangered Manisa's olive trees. He stated that 700,000 olive trees were cut down for the highway's construction and added: "Our proposals for alternative routes through the mountains to minimize damage to farmland were ignored. This region, which has Türkiye's most fertile agricultural lands and the rarest form of the sacred olive tree, is under occupation." (CNN Türk, 2018).

Despite objections from professional organizations, the project was granted a "No EIA Required" decision. In response, the Izmir Bar Association filed a lawsuit against the EIA decision in 2011, arguing that the highway route included vital agricultural lands, forests, cultural sites, and wetlands rich in biodiversity. However, construction continued even as the legal process unfolded. Ultimately, despite the lawsuits filed by the Izmir Bar Association and environmental groups, construction proceeded, and the highway was officially opened in 2019. As seen in the Istanbul-Izmir highway case, by systematically weakening environmental oversight mechanisms, the state facilitates capital-intensive investments while limiting avenues for legal resistance. This shift exemplifies how regulatory flexibility prioritizes economic growth over environmental sustainability, particularly in the implementation of megaprojects.

In summary, the lack of transparency in communicating negative EIA findings and the legislative amendments enabling "No EIA Required" decisions raise critical concerns about the state's commitment to the right to environment. Sönmez (2016) asserts that EIA reports are perceived as obstacles in executing large-scale projects, contributing to an environment where the state's constitutional duty to "improve and protect the environment" (Constitution of the Republic of Türkiye, 1982: 11) is compromised. This raises an important question: If the state neglects this duty, to what extent can civil society and individuals exercise their rights, as granted by both the Constitution and Environmental Law?

In contexts where the integrity of EIA is compromised and the state fails to fulfill its constitutional obligations, civil society emerges as a crucial actor in defending the right to a healthy environment. When formal institutional mechanisms fall short, either through legislative loopholes, procedural shortcomings, or political pressures, citizens, environmental organizations, and legal advocates often step in to challenge environmentally harmful projects. These efforts highlight not only the potential of civic engagement to contest state and corporate decisions but also the limitations and barriers faced by those seeking to uphold environmental rights through legal means.

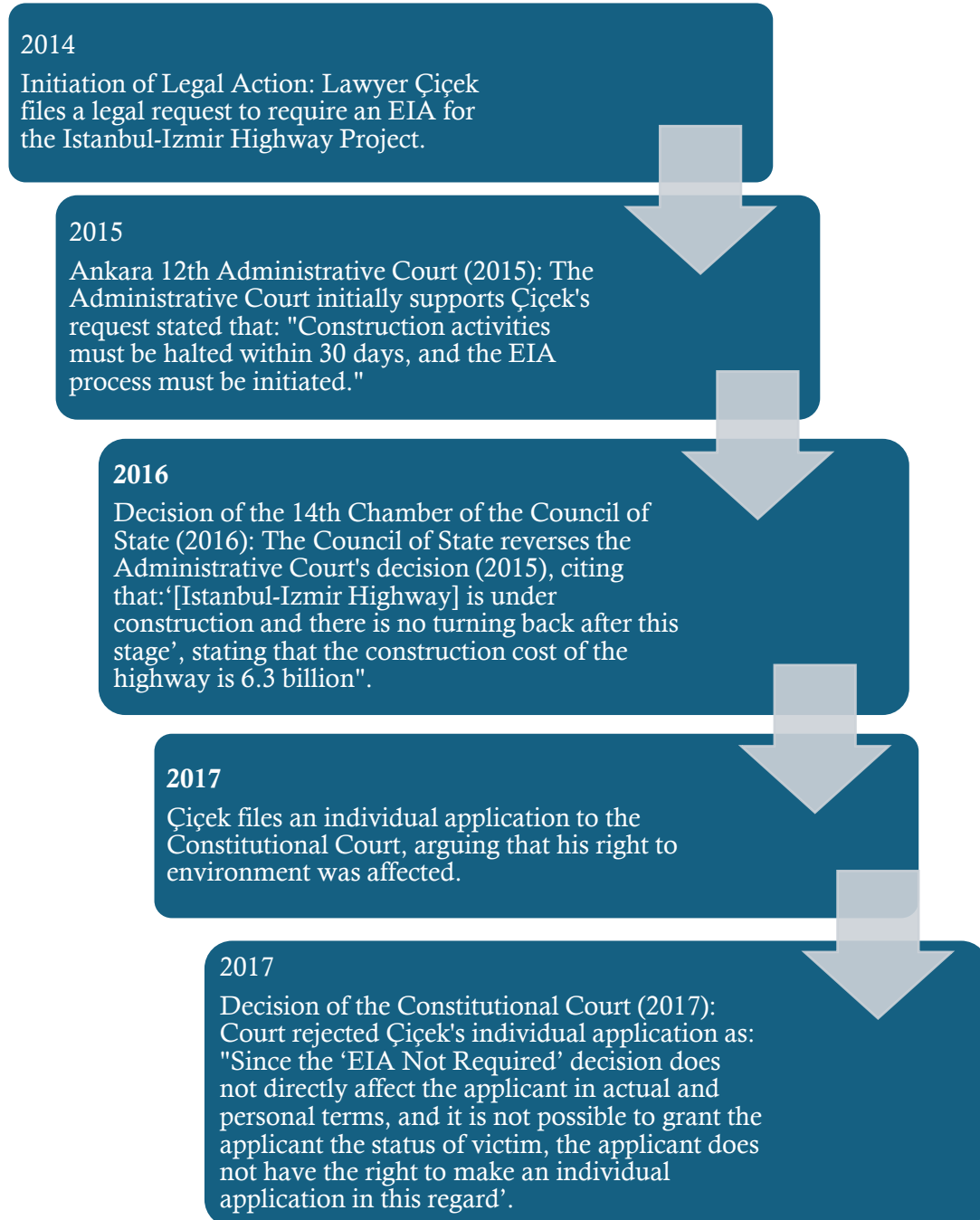
Civil society's legal mobilization in megaprojects highlights the critical role that individuals and organizations play in enforcing environmental rights and challenging decisions that may lead to irreversible ecological harm (Çoban, 2020; 2024). Activism and legal action against potentially harmful projects serve as a corrective mechanism against state or corporate policies that may otherwise prioritize economic development over environmental protection. Civil society actors, including non-governmental organizations (NGOs), environmental activists, and legal practitioners, play a crucial role in holding governments and corporations accountable by utilizing legal frameworks, mobilizing public opinion, and advocating for stronger environmental governance (Ebbesson, 2011: 103; Kotzé, 2019: 225).

One notable example of civil society's legal struggle for environmental rights is the case of Lawyer Çiçek, a resident of Bursa who initiated legal action in 2014 to compel the Istanbul-Izmir Highway project to undergo a EIA process. EIAs are a crucial legal tool to ensure that development projects align with sustainability principles and allow for public participation (Gellers and Jeffords, 2018: 412). However, Çiçek's efforts faced numerous setbacks, beginning with an unfavorable ruling by the Administrative Court in 2015, followed by a rejection from the Chamber of the Council of State in 2016 (Table 1). In its dismissal, the Council of State cited the project's advanced construction phase and high costs, stating that it was "not possible to reverse it at this stage" (Council of State decision, 2016: 7).

Following this, Çiçek filed an individual application with the Constitutional Court in 2017, but it was rejected on the grounds that he was not personally affected by the "No EIA Required" decision. The court ruled that the decision did not directly or personally impact Çiçek, thereby negating his legal standing. This ruling underscore the difficulty of establishing standing, or *locus standi*, in environmental litigation, where courts often require a specific, personal stake in the case. This criterion has significantly limited civil society's ability to mount effective legal challenges on environmental grounds, as many environmental harms affect communities collectively rather than individuals. The case highlights a broader challenge in environmental litigation, where economic and

infrastructural priorities frequently override legal and environmental considerations, making judicial intervention less effective once projects reach an advanced stage (Daly, 2020: 89).

Table.1: Timeline of Çiçek's Individual Legal Struggle



Source: Created by the author based on court decisions (Ankara 12th Administrative Court, 2015; Decision of the 14th Chamber of the Council of State, 2016; Decision of the Constitutional Court, 2017).

Similarly, the Izmir Bar Association, representing a collective legal interest, faced jurisdictional challenges when it filed a lawsuit to halt highway construction without an EIA report. Despite Article 4 of Türkiye's Environmental Law stipulating that professional chambers and civil society organizations share responsibility in protecting the environment, the court initially ruled that the bar lacked standing as it was not directly affected by the project. However, in an appeal, the Council of State (2018) acknowledged the authority of professional organizations like bar associations in environmental matters. By the time the appeal was processed, however, the highway was operational, with a 2018 ruling stating, "The economic and social benefits of these investments outweigh the environmental damages, which can be mitigated" (Council of state decision, 2018: 4).

This series of rulings reveals the complexities and limitations of civil society's ability to influence environmental policies for megaprojects in Türkiye. Restricting civil society's legal standing contradicts Article 4 of the Environmental Law, undermining public participation in environmental decision-making. The Council of State's (2018) ruling reinforced this trend by prioritizing economic benefits over ecological concerns, reflecting a state-led approach that favors development over sustainability. As exemplified by cases like that of Lawyer Çiçek, the road to achieving substantial environmental protections remains complex and often contentious. However, although civil society groups and individuals continue to play a crucial role in defending environmental rights through various forms of activism, including public demonstrations, legal petitions, and environmental lawsuits, the increasing centralization of environmental decision-making and the restriction of civil society participation further exacerbate the challenges in protecting this right. Lawsuits filed by environmental organizations, professional chambers, and local communities often face procedural barriers, delaying or preventing judicial intervention. The weakening of environmental law enforcement, when combined with a growth-focused development strategy, reflects broader trends in environmental governance where economic priorities consistently outweigh environmental and social concerns.

Thus, the question we posed earlier, "If the state neglects this duty, to what extent can civil society and individuals exercise their rights granted by both the Constitution and Environmental Law?", finds its answer in the struggle of civil society in the case of the Istanbul-Izmir highway. The Istanbul-Izmir Highway case reveals that in the absence of robust legal safeguards and meaningful civil participation, EIA processes in Türkiye risk serving as instruments of legitimization rather than genuine environmental protection—an issue not unique to Türkiye, as seen in comparable global trends (Whyte, 2007; Parikh, 2020).

4. BALANCING ECOLOGY AND ECONOMY: THE ENVIRONMENTAL COST OF MEGAPROJECTS

Gellert and Lynch (2003: 1-2) define megaprojects as “projects that rapidly, deliberately, consciously, and visibly transform natural landscapes and environments”. The concept of intentional environmental transformation raises critical questions about the impact of such projects on natural resources and agricultural lands. In particular, the Istanbul-Izmir Highway project has sparked a debate on whether these lands were strategically chosen, as argued by Altın, the President of the Bursa-Orhangazi Chamber of Agriculture. In 2010, Altın objected to the expropriation of 61.5 hectares of forest land and 91 hectares of agricultural land in Bursa, commenting, “The project seems to specifically pass through fertile agricultural lands.” (Patronlar Dünyası, 2010). This perspective suggests a pattern of prioritizing economic returns over environmental preservation (Gellert and Lynch, 2003: 2–3). Supporting Altın’s viewpoint, Eva Real Estate (2018) reported significant land value increases in Manisa following the highway’s passage through agricultural zones, where approximately 700,000 olive trees were cut. The report states, “Investment companies are purchasing large plots of land in the Manisa plain. [...] land values in mountainous areas have doubled, even tripled.”

The prioritization of capital investment, even at the cost of ecological degradation, is further reflected in the stance of local governments. In Karacabey, an area known for its rich agricultural resources, the Mayor emphasized that while agricultural lands are sacrificed, the highway will “contribute greatly to the transfer of agricultural products” (Karacabey Municipality, 2019). This justification embodies the technocratic rationality that Snow (2021: 1465) critiques, where environmental governance is reconfigured from within to serve market-oriented development goals. Such arguments frame ecological damage as acceptable collateral in the pursuit of economic efficiency, normalizing the marginalization of ecological and social considerations. The claim that economic development through infrastructure projects indirectly supports agriculture despite damaging natural resources presents a paradox. This conflict reflects what Adaman (2015: 6) describes as “a consumption-driven expansion, inflated through debt-driven construction and energy investments, with social and ecological costs largely disregarded”. Under this model, undeveloped lands are often perceived as empty, low-cost resources ripe for economic exploitation (Akbulut and Adaman, 2020: 136). Parikh (2020: 255) similarly critiques how the EIA process, instead of functioning as an environmental safeguard, often enables extractive projects by privileging investor interests and preempting dissent. Local and central government support for these projects, through zoning laws and administrative regulations, underscores a development model where economic growth overshadows ecological concerns. Büscher and Fletcher (2015: 278) argue that this

model is emblematic of "neoliberal conservation," where regulatory tools like EIAs are co-opted or circumvented to facilitate capital accumulation rather than ecological protection. Similar patterns are emerging around the world, where large-scale projects are facilitated through regulatory adjustments that weaken environmental oversight, as in the case of the Istanbul–Izmir highway project (Snow, 2021; Adaman et al., 2021).

This resonates with Spiegel's (2017: 96) analysis of EIA policies in resource extraction projects, where institutional mechanisms are shaped by unequal power relations and are often used to legitimize environmentally damaging initiatives under the guise of compliance. In such cases, the EIA process often reinforces, rather than constrains, harmful development. For example, the Belo Monte Dam project in Brazil illustrates how EIA procedures can overlook the rights of local communities and environmental concerns. The project has flooded the living areas of Indigenous peoples and threatened their livelihoods, yet the EIA reports failed to adequately assess such social and environmental impacts (Belo Monte Dam, 2024). Similar regulatory tactics have been observed globally, such as in the Dakota Access Pipeline in the U.S. and the Polavaram Dam in India, where legal frameworks were used not to prevent, but to legitimize environmentally damaging projects. Whyte (2017: 157) notes that the Dakota Access Pipeline received approval despite widespread opposition from Indigenous communities and environmental activists, with regulatory authorities bypassing critical assessments and downplaying risks to water sources and Indigenous rights. In India, Parikh (2020) demonstrates how major infrastructure projects such as the Polavaram Dam were approved despite significant concerns regarding biodiversity loss and the displacement of Indigenous populations, highlighting how EIA processes are frequently repurposed to justify development at the expense of social and environmental justice (p. 255). These examples reflect what Goldman (2001: 506) terms "environmental governmentality," wherein state and corporate actors co-opt technical regulatory processes like EIAs to advance extractive logics while masking their social costs through bureaucratic rationality. This depoliticization of development converts ecological degradation into administrative routine, thereby undermining democratic contestation over land and environmental governance. As Bryant and Bailey (1997: 40) argue, in many contexts, state-environment interactions often serve elite interests, particularly when environmental regulation is structurally weak or aligned with development imperatives.

In summary, the state's dual role here –as both facilitator of megaprojects and regulator of environmental rights– creates a conflict of interest. Although megaprojects are justified on economic grounds, their environmental and social consequences remain marginalized. Addressing this requires stronger public participation mechanisms, improved transparency in EIA processes, and legal

reforms ensuring genuine environmental protection. The example of the Istanbul-Izmir Highway in Türkiye reflects a broader neoliberal governance model in Türkiye, where economic growth takes precedence over ecological sustainability. However, the highway project emerges not only as a national case but also as part of a transnational pattern, in which megaprojects legitimized through watered-down EIAs reshape landscapes while silencing affected communities. Ultimately, the question of whether to prioritize "more trees or more financial gains" appears to be answered within this system, where the EIA reports' influence is minimized, and civil society's role in advocacy is marginalized. The result is a model of economic development that inherently favors growth at the expense of environmental integrity.

5. CONCLUSION

The right to a healthy environment, anchored in principles of preservation, pollution prevention, and intergenerational responsibility, rests on the dual accountability of the state and civil society. In Türkiye, this right is constitutionally guaranteed and supported by environmental legislation. However, the rapid proliferation of megaprojects has disrupted this equilibrium, placing the state in a contradictory role: both the guardian of environmental rights and the enabler of large-scale, capital-intensive infrastructure development. While such projects are often justified by promises of economic growth, they raise serious concerns about governance, transparency, and long-term ecological sustainability.

EIAs are designed to serve as preventative tools, ensuring that the environmental risks of development projects are thoroughly evaluated and mitigated. Yet, as demonstrated in this study, Türkiye's EIA system has been increasingly eroded through legislative loopholes and administrative discretion, rendering it a symbolic exercise rather than a substantive safeguard. The Istanbul-Izmir Highway illustrates how this institutional weakening facilitates environmental degradation as its construction has cut through fertile agricultural land and biodiverse ecosystems, with irreversible consequences. Civil society's efforts to contest such outcomes through legal and civic channels are indispensable but heavily constrained by procedural barriers, restrictive standing rules, and delayed judicial responses. The Istanbul-Izmir Highway case reveals a governance framework in which public participation is minimized and state-corporate alliances dominate decision-making. This mirrors similar patterns in global cases like the Dakota Access Pipeline (U.S.) and the Belo Monte Dam (Brazil), where EIA procedures have been co-opted to legitimize environmentally destructive projects rather than prevent them.

Rather than offering positive models, these international cases should serve as cautionary examples of how regulatory systems can be undermined to favor

development over ecological justice. Türkiye's current trajectory in megaproject implementation reflects this problematic trend. Addressing it requires meaningful reforms: restoring the integrity of EIA procedures, enhancing the legal and institutional capacity of civil society actors, and embedding environmental protection within national development planning as a non-negotiable principle. The Istanbul-Izmir Highway, therefore, should not serve as a model but rather as a cautionary tale—illustrating the environmental and social costs of prioritizing unchecked economic ambition over ecological responsibility. This moment presents an urgent opportunity to recalibrate policy frameworks in line with sustainability, equity, and democratic participation.

BIBLIOGRAPHY

Aarhus Convention (1998), “United Nations Economic Commission for Europe”, Convention on Access to Information, Public Participation in Decision-Making and Access to Justice in Environmental Matters (Denmark: UNECE).

Adaman, Fikret (2015), “Türkiye büyümesini arıyor”, <https://businessht.bloomberght.com/piyasalar/haber/1117160-turkiye-buyumesini-ariyor-3> (10.03.2025).

Adaman, Fikret, Murat Arsel and Bengi Akbulut (2021), “Neoliberal developmentalism, authoritarian populism, and extractivism in the countryside: The Soma mining disaster in Turkey”, Hall, R., I. Scoones and D. Tsikata (Eds.), *Authoritarian Populism and the Rural World* (London: Routledge): 177–195.

Akbulut, Bengi and Fikret Adaman (2020), "The Political Ecology of Mega Projects in Turkey", *Environmental Sociology*, 6 (1): 45-58.

Akyıldız, Sibel (2023), "Les effets socio-spatiaux des mégaprojets: l'exemple de l'autoroute Istanbul-Izmir en Turquie" [Spatial and social effects of megaprojects: an example of Istanbul – izmir highway in Türkiye] (Published PhD Thesis) (Ecole Polytechnique Université de Tours).

Anayasa Mahkemesi Kararı (Constitutional Court decision) (2017), “2016/13127 başvuru numaralı Anayasa Mahkemesi kararı” [Constitutional Court decision with application number 2016/13127] (17.08.2024).

Atasoy, Yıldız (2019), “Environmental governance and civil society in Turkey: Struggles over sustainability and development”, *Environmental Politics*, 28 (1): 89-105.

Aydemir, M. Ergün (2019), *Dünya ve Türkiye’de Mega Proje Gerçeği* (İstanbul: Sokak Yayın Grubu).

Bartu Candan, Ayfer and Biray Kolluoğlu (2008), “Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in Istanbul”, *New Perspectives on Turkey*, 39: 5-46.

Belo Monte Dam: A Human Rights Disaster (2024), “International Rivers”, <https://www.internationalrivers.org/resources/belo-monte-dam-a-human-rights-disaster> (20.03.2025).

Boğaziçi kanunu (Bosphorus law) (1983), “2960 sayılı Boğaziçi kanunu” [Law No. 2960 on Bosphorus], <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2960.pdf> (20.08.2024).

Boyd, R. David (2012), *The environmental rights revolution: A global study of constitutions, human rights, and the environment* (UBC Press).

Boyle, Alan (2012), “Human Rights and the Environment: Where Next?”, *European Journal of International Law*, 23 (3): 613–642.

Bryant, Raymond and Sinéad Bailey (1997), *Third World Political Ecology* (London: Routledge).

Buckberg, Elaine, Olivier Kearney and Niels Stolleman (2015), “Expanding the market for infrastructure public-private partnerships: Alternative risk and profit sharing approaches to align sponsor and investor interests”, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2603835>.

Büscher, Bram and Robert Fletcher (2015), *Nature Inc.: Environmental Conservation in the Neoliberal Age* (University of Arizona Press).

Cashmore, Matthew, Tim Richardson, Tujia Hilding-Ryedvik and Lars Emmelins (2004), “Evaluating the effectiveness of impact assessment instruments: Theorising the nature and implications of their political constitution”, *Environmental Impact Assessment Review*, 24 (4): 403-426.

Central Bank of the Republic of Türkiye (TCMB) (2024), “Exchange Rates”, https://www.tcmb.gov.tr/kurlar/kurlar_tr.html (23.06.2025).

Çevre Kanunu [Environmental law] (1983), “2872 sayılı Çevre Kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2872.pdf> (17.08.2024).

CNN Türk (2018), “İstanbul-izmir Otoyolu için 700 Bin Zeytin Ağacı Kesildi”, <https://www.cnnturk.com/turkiye/istanbul-izmir-otoyolu-icin-700-bin-zeytin-agaci-kesildi> (10.06.2024).

Çoban, Aykut (2004), “Community-based Ecological Resistance: The Bergama Movement in Turkey”, *Environmental Politics*, 13 (2): 438–460.

Çoban, Aykut (2020), *Environmental rights in Turkey: A critical analysis*, (London: Routledge).

Daly, Erin (2020), *Implementing Environmental Rights: The Challenges of Legal Mobilization* (Cambridge: Cambridge University Press).

Danıştay Dairesi Kararı [Council of State decision] (2016), “2016/2524 karar numaralı Danıştay 14’üncü Dairesi kararı” [Decision of the 14th Chamber of the Council of State with decision number 2016/2524] (25.08.2024).

Danıştay Dairesi Kararı [Council of State decision] (2018), <https://mimdap.org/haberler/yzmir-ystanbul-otoyoluyla-ilgili-danyhtay-karary-aty-alan-otoyolu-gecti/> (10.01.2024).

Demirtaş-Milz, Neslihan (2019), “Politics and Environmental Impact Assessments in Turkey: The Case of Large-Scale Infrastructure Projects”, *Environment and Planning C: Politics and Space*, 37 (6): 1051-1069.

Dindar, Efsun (2022), “ÇED yönetmeliği değişti”, <https://www.bursa.com/yazi/-9672.html?ysclid=m09t5chubf535272143> (25.08.2024).

Duménil, Gérard and Dominique Lévy (2004), *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution* (US: Harvard University Press).

Ebbesson, Jonas (2011), "Public Participation and Privatisation in Environmental Matters: An Assessment of Rights to Access Information and Justice", *Environmental Law Review*, 13 (2): 101–123.

Emek, Uğur (2015), “Turkish experience with public-private partnerships in infrastructure: Opportunities and challenges”, *Utilities Policy*, 37: 120–129.

Engel, Eduardo, Ronald, Fischer and Alexander Galetovic (2014), *The Economics of Public-Private Partnerships: A Basic Guide* (Cambridge: Cambridge University Press).

Eraydın, Ayda and Tuna Taşan-Kok (2013) *Resilience thinking in urban planning* (Springer).

Erturk, Ebru (2017), “Political Influence on Environmental Impact Assessment Processes in Turkey”, *Journal of Environmental Management*, 187: 153-161.

Eva Gayrimenkul (2018), “Gebze-İzmir Otoyolu Geçtiği Bölgeler Arasında En Çok Nereleri Değerlendirdi”, <http://www.evagyd.com/haberler/gebze-izmir-otoyolu-gectigi-bolgeler-arasinda-en-cok-nereleri-degerlendirdi/646/> (17.07.2020).

Finans Mynet (2019), “İstanbul İzmir Otobanı Hem Yakıt Hem de Zaman Tasarrufu Sağlayacak”, <http://finans.mynet.com/haber/detay/ekonomi/istanbul-izmir-otobani-hem-yakit-hem-de-zaman-tasarrufu-saglayacak/317335/> (17.08.2024).

Flint, John (2019), “Encounters with the centaur state: Advanced urban marginality and the practices and ethics of welfare sanctions regimes”, *Urban Studies*, 56 (15): 3224–3239.

Flyvbjerg, Bent (2014), *Mega Projects and the Environment* (Oxford: Oxford University Press).

Flyvbjerg, Bent, Nils Bruzelius and Werner Rothengatter (2003), *Megaprojects and risk: An anatomy of ambition* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gellers, C. Josh, and Cristopher Jeffords (2018), "Toward Environmental Democracy? Procedural Environmental Rights and Environmental Justice", *Global Environmental Politics*, 18 (1): 99-121.

Gellert, K. Paul and Barbara D. Lynch (2003), “Mega Projects and Natural Landscapes: Transformations and Environmental Costs”, *Journal of Political Ecology*, 10 (1): 1-2.

Georgieva, Elena (2012), “Economic Challenges and Cost Overruns in Infrastructure Projects”, *Cambridge Review of Economics*, 6 (2): 34-52.

Glasson, John, Riki Therivel and Andrew Chadwick (2012), *Introduction to Environmental Impact Assessment* (London: Routledge).

Goldman, Michael (2001), "Constructing an Environmental State: Eco-Governmentality and Other Transnational Practices of a 'Green' World Bank", *Social Problems*, 48 (4): 499-523.

Gürakar, Eşref Çelik (2016), *Politics of favoritism in public procurement in Turkey: Reconfigurations of dependency networks in the AKP era* (UK: Palgrave Macmillan).

Güzey, Öznur (2009), “Urban Transformation Projects and the Formation of a Global Istanbul”, *Journal of Planning History*, 8 (2): 144-159.

Harvey, David (2003), *The New Imperialism* (Oxford: Oxford University Press).

Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press).

Hayvanları koruma kanunu [Animal protection law] (2004), “5199 sayılı Hayvanları koruma kanunu” [Law No. 5199 on Animal Protection], <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5199.pdf> (17.08.2024).

İdare Mahkemesi (Administrative Court) (2015), Ankara 12th Administrative Court decision.

İmar kanunu [Zoning law] (1985), “3194 sayılı İmar kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=3194&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> (17.08.2024).

Kaboğlu, Ö. İbrahim (2014), *Anayasa Hukuku Dersleri* (İstanbul: Legal Yayıncılık).

Karacabey Municipality (2019), *Infrastructure and Economic Development Plans* (Bursa: Local Government Publications).

Kazancı Altınok, Gamze (2023), “İstanbul's Mega Projects Under Ecological Scrutiny: A Critical Assessment”, *Bodrum Journal of Art and Design*, 2 (2): 188–205.

Keyder, Çağlar (1987), *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development* (London: Cambridge University Press).

Kıyı kanunu [Coastal Law] (1990), “3621 sayılı Kıyı kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.3621.pdf> (17.08.2024).

Kotzé, J. Louis (2019), "Global Environmental Constitutionalism: Mapping the Terrain", *Journal of Human Rights and the Environment*, 10 (2): 216–243.

Kozaman, Sibel, Çiğdem Şimşek Kuşçu and Burcu Şengeze (2014), “İstanbul’da Planlanan Büyük Projeler, Kentsel Dönüşüm ve Ormanlar Üzerine Etkileri: Başka Çözümler Mümkün mü?” [Major Projects Planned in Istanbul, Urban Transformation and Its Effects on Forests: Are Other Solutions Possible?], Ü. Akkemik (Ed.), *İstanbul Ormanlarının Sorunları ve Çözüm Önerileri Kitabı* (İstanbul: Ege Reklam Basım).

Kültür ve tabiat varlıklarını koruma kanunu [Law on the protection of cultural and natural assets] (1983), “2863 sayılı Kültür ve tabiat varlıklarını koruma kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2863.pdf> (13.08.2024).

Milli parklar kanunu [National parks law] (1983), “2873 sayılı Milli parklar kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2873.pdf> (15.08.2024).

Nükleer güç santrallerinin kurulması ve işletilmesi ile enerji satışına ilişkin kanun [Law on the establishment and operation of nuclear power plants and the sale of energy] (2007), “5710 sayılı Nükleer güç santrallerinin kurulması ve işletilmesi ile enerji satışına ilişkin kanun”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5710.pdf> (11.08.2024).

Öncü, Ayşe and Petra Weyland (1997), *Space, Culture, and Power: New Identities in Globalizing Cities* (London: Atlantic Highlands, NJ: Zed Books).

Opara, Michael and Paul Rouse (2019), “Performance Measurement and Management Control: Public Sector PPPs and Value for Money Analysis”, *Journal of Accounting and Public Policy*, 38 (1): 34-49.

Orman kanunu [Forest law] (1956), “6831 sayılı Orman kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.6831.pdf> (17.08.2024).

Özdemir, Savaş (2018), “Environmental governance and public participation in Turkey’s megaprojects”, *Journal of Environmental Policy & Planning*, 20 (1): 42-58.

Parikh, Mihir (2020), “Critique of Environmental Impact Assessment Process in India”. *Environmental Policy and Law*, 49 (4-5): 252-259.

Patronlar Dünyası (2010), “İzmir-İstanbul Otoyolu Tarımı Vuracak”, <https://www.patronlardunyasi.com/haber/Izmir-otoyolu-tarimi-vuracak/84224> (13.01.2025).

Pronina, Veronika Valer’evna, Ramil Rashitovich Kadyrov and Elvira Imbelevna Kamaletdinova (2020), “Ozalism: Successes and Contradictions of Turkish Neoliberalism”, *Propósitos y Representaciones*, 9 (SPE2).

Robbins, Paul (2012), *Political Ecology: A Critical Introduction* (2nd ed.) (Wiley-Blackwell).

Şengül, Murat (2019), “Türkiye’de megaprojeler ve çevre siyaseti: Çılgınlık bu işin neresinde?”, <https://ayrintidergi.com.tr/turkiyede-mega-projeler-ve-cevre-siyaseti-cilginlik-bu-isin-neresinde/> (16.01.2021).

Shelton, Dinah (2010), *Human Rights and the Environment: Jurisprudence of Human Rights Bodies* (United Nations).

Siemiatycki, Matti (2013), “Riding the Wave: Explaining Cycles in Urban Megaproject Approval”, *Journal of Economic Policy Reform*, 16 (1): 39-52.

Snow, Alexandria (2021), “The environments of environmental impact assessment: Transforming neoliberal environmental governance from within”, *Environment and Planning E: Nature and Space*, 4 (4): 1462-1486.

Sönmez, Mustafa (2016), “Mega Projelerin Mega Sorunları”, *Makine Mühendisleri Odası, Bülten Dergisi*, 220, http://mustafasonmez.net/wp-content/uploads/sanayianalizleri_XXI.pdf (22.08.2024).

Spiegel, J. Samuel (2017), “EIAs, power and political ecology: Situating resource struggles and the techno-politics of small-scale mining”, *Geoforum*, 87: 95-107.

Stockholm Declaration (1972), “Declaration of Human Environment”, <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/29567/ELGP1StockD.pdf> (22.08.2024).

Tansel, B. Cemal (2019), “Reproducing Authoritarian Neoliberalism in Turkey: Urban Governance and State Restructuring in the Shadow of Executive Centralization”, *Globalizations*, 16 (3): 320–335.

Tolunay, Dolunay (2015a), “İstanbul’daki megaprojelerin ekolojik etkileri”, Panel: Çevresel-Kentsel ve Hukuki Etkiler (İstanbul: İstanbul Barosu).

Tolunay, Dolunay (2015b), “İstanbul'daki Üçüncü Havalimanı ÇED Raporunun Değerlendirilmesi”, 6. Ulusal Hava Kirliliği ve Kontrolü Sempozyumu, 7-9 Ekim 2015, İzmir.

Toprak koruma ve arazi kullanımı kanunu [Law on soil protection and land use] (2005), “5403 sayılı Toprak koruma ve arazi kullanımı kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5403.pdf> (11.08.2024).

Türk ceza kanunu [Turkish penal law] (2004), “5237 sayılı Türk ceza kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> (17.08.2024).

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası [Constitution of the Republic of Türkiye] (1980), 56. Madde (Article 56), https://tbmm.gov.tr/develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=56 (02.08.2024).

Umumi hıfızsızlıha kanunu [Public Health and Hygiene Act] (1930), “1593 sayılı Umumi hıfızsızlıha kanunu”, <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1593.pdf> (17.08.2024).

United Nations (1972), “Report of the United Nations Conference on the Human Environment” (Stockholm Declaration), <https://undocs.org/A/CONF.48/14/Rev.1> (20.03.2025).

United Nations (1992), “Report of the United Nations Conference on Environment and Development” (Rio Declaration), https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf (17.08.2024).

Van den Hurk, Martijn, David Williams, Alexandre Luis dos Santos Pereira and Andrew Tallon (2022), “Brownfield regeneration and the shifting of financial risk: between plans and reality in public-private partnerships”, *Urban Research & Practice*, 17 (2): 149–170.

Wacquant, Loic (2023), *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality* (Polity Press).

Whyte, Kyle (2017), "The Dakota Access Pipeline, Environmental Injustice, and US Settler Colonialism", *Red Ink: An International Journal of Indigenous Literature, Arts, & Humanities*, 19 (1): 154-170.

Yescombe, R. Edward (2014), *Public-private partnerships: Principles of policy and finance* (2nd ed.) (Butterworth-Heinemann).



**KALKINMA SORUNU İLE NEOLİBERAL DÖNÜŞÜM
EKSENİNDE ULUSLARARASI KALKINMA BİRLİĞİ**

**THE INTERNATIONAL DEVELOPMENT
ASSOCIATION ON THE AXIS OF THE DEVELOPMENT
PROBLEM AND NEOLIBERAL TRANSFORMATION**

Müge ALGAN*

ÖZ

Yeni Kamu Yönetimi (YKY), devlet ve piyasa ilişkilerinin yeniden düzenlenmesini öngörürken ekonomik, siyasal ve yönetsel değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi küresel kuruluşlar YKY politikaları ile kamu işletmeciliğinin dünya genelinde uygulanmasını sağlamıştır. Bu dönüşümün son paradigması olan yönetişimin sunucuları da yine Dünya Bankası başta olmak üzere küresel aktörlerdir. Dünya Bankası Grubunun düşük gelirli ülkelere kredi veren kolu olan Uluslararası Kalkınma Birliği'nin (IDA) amacı hibe ve düşük faizli krediler ile ülkelerin kalkınma sorununa çözüm üretmektir. Çalışmanın temel amacı ülkelerde neoliberal politikalar uygulanırken IDA'nın kalkınma sorununa çözüm üretip üretmediğinin incelenmesidir. Bu çerçevede çalışma ilk bölümde IDA'yı tanıtmakta, ikinci bölümde IDA borçlanmasını ücretler ve IDA yenilenmeleri ile incelemektedir. Çalışmanın son bölümü IDA'nın en borçlu ülkeleri olan Pakistan, Bangladeş ve Tanzanya ekonomilerini, bu ülkelerin Dünya Bankası Grubu ve IMF ile kredi

* Dr., Dünya Barış Üniv., İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Ankara, Türkiye, mugealgan@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8959-1174>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 27.01.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 10.05.2025

anlaşmalarını ve bu krediler karşılığında ülkelerde yapılan neoliberal reformları incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Kamu Yönetimi, Yönetişim, Uluslararası Kuruluşlar, Dünya Bankası, Uluslararası Kalkınma Birliği.

ABSTRACT

New Public Management (NPM) has brought about economic, political and administrative changes. Global institutions such as the World Bank and the International Monetary Fund (IMF) have ensured the implementation of public management policies through NPM. The providers of governance, the last paradigm of this transformation, are global actors, primarily the World Bank. The aim of the International Development Association (IDA), the arm of the World Bank Group that provides loans to low-income countries, is to provide solutions to the development problems of countries through grants and loans. The main purpose of the study is to examine whether IDA provides solutions to the development problem while neoliberal policies are implemented. In this context, the first part of the study introduces IDA, and the second part examines IDA borrowing and replenishments. The last part examines Pakistan, Bangladesh and Tanzania, the most indebted countries of IDA, and the neoliberal reforms in these countries.

Keywords: New Public Management, Governance, International Organizations, World Bank, International Development Association.

GİRİŞ

Yeni Kamu Yönetimi (YKY), devlet ve piyasa ilişkilerinin yeniden düzenlenmesini öngörürken sadece ekonomik değil aynı zamanda siyasal ve yönetsel değişiklikleri de beraberinde getirmiştir (Kutun, 2007: 117). Kamu hizmetlerinin piyasalaştırılması, özelleştirmeler, vatandaşın “müşteri” olarak görülmesi gibi çeşitli yöntemler ile ilerleyen YKY, uluslararası kuruluşların da gücünün artmasına aracılık etmiştir (Farazmand, 1999). Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu (IMF), Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD)

gibi küresel kuruluşlar, YKY anlayışını destekleyerek, neoliberal ekonomik politikaların dünya çapında uygulanmasını teşvik etmiştir (Arslan, 2010: 23). Bu kuruluşlar, piyasa başarısızlıklarını gidermek ve devletlerin kalkınma çabalarını şekillendirmek için ekonomik, siyasal ve yönetsel değişiklikler önermiştir (Barnett ve Finnemore, 1999). Bu kuruluşlar kamu işletmeciliği yaklaşımının küresel boyut kazanmasında büyük rol oynamışlardır (Arslan, 2010: 32). Böylece YKY, kamu hizmetinin verimli ve kârlı sunulması adı altında özelleştirmeleri ve kamu hizmetinin piyasalaştırılmasını sağlayarak devletin ekonomik ve toplumsal varlığını azaltmıştır (Altın, 2013: 116).

Dünya Bankası 1989 yılında yayınladığı Sub-Saharan Afrika Raporu'nda Afrika ülkelerinin yoksulluk sorununu kalkınma sorunu olarak tanımlamış ve az gelişmiş ülkeler başta olmak üzere dünya ülkeleri için yönetişimi ekonomik gelişmenin anahtarı olarak sunmuştur (Güler, 2003: 102). Dünya Bankası raporlarında piyasa ekonomisinin yeterince gelişmemiş olması ve özel sektöre gerekli desteğin sağlanmaması kısaca devletin ekonomi yönetiminde olması ülkelerin kalkınma sorunun baş sorumlusu olarak gösterilmiştir. Banka, 1992 yılından sonra yönetişimi iyi yönetim modeli olarak formüle etmiş ve bu modelde kalkınmanın yolunu kamu hizmetlerinin el değiştirmesi, özelleştirmeler, özel sektörün hareket alanının genişletilmesi ve devlet dışı aktörlerin daha çok kullanılması olarak sıralamıştır (Güzelsarı, 2004: 14).

Dünya Bankası 1997 tarihli Değişen Dünyada Devlet Raporunda ülkelerin içinde oldukları krizin aşılmasının yolu devletin piyasa mekanizmasını etkin bir biçimde çalıştırması olarak gösterilmiştir. Bu doğrultuda piyasanın ve özel sektörün güçlendirilmesi için reformlar yapılması önerilmiştir. Bu reformlar, özel yatırımların desteklenmesi için hukuki yapının oluşturulması, yolsuzluğun önlenmesi, hesap verebilirliğin sağlanması, hizmet sunumunda rekabetin güçlendirilmesi, yerel yönetimlere yetki devredilmesi ve iş dünyası ve sivil toplumun katılımı etrafında toplanmıştır (World Bank, 1997).

Dünya Bankası verdiği yapısal uyarılama kredileri (*Structural Adjustment Loan-SAL*) ve sektörel yapısal uyum kredileri (*Sectoral Adjustment Loan-SECAL*) ile ülkelerde kamu yönetiminin yeniden tasarlanmasını amaçlamıştır. Bu krediler yapısal reformlar koşuluyla kullanılmış ve ülkelerde kamu kuruluşlarının tasfiyesini, eğitim, tarım, finans ve enerji sektörlerinde kamu hizmetlerinin özelleştirilmesini amaçlamıştır. SAL ve SECAL'ler ile ülkelerdeki temel kamu yönetimi dönüşümünü sağlayan Dünya Bankası, Ülke Destek Stratejileri (*Country Assistance Strategy-CAS*) ve Ülke Ortaklık Çerçeveleri (*Country Partnership Framework-CPF*) ile daha esnek ve karma kredi anlaşmaları kullanarak neoliberal dönüşüme devam etmiştir (Algan, 2024: 311-312).

Dünya Bankası yönetim modeli Birleşmiş Milletler (BM), OECD, IMF gibi küresel kuruluşlarda da karşılığını bularak gelişmekte olan ülkelerde neoliberal politikaların uygulanmasını sağlayan önemli bir yöntem olmuştur (Yüksel, 2000: 154). YKY, kamu yönetişimi üzerinden ilerlemesine devam etmiş piyasanın güçlendirilmesi için yönetim yöntemini kullanan IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşlar sektörel veya yapısal düzenlemeler aracılığıyla devletin müdahale alanını daraltmış ve ülkelerin kredi borcunu artırmıştır. Yönetişimin kalkınma amacı devletin kapsamının ve boyutunun küçültülmesi ve özel sektörün etkinliğinin artırılması olmuştur (Scott, 2012: 27). Yönetişim küresel aktörlerin birlikte çalışması ile daha etkin bir yöntem olmuş ve bu “ortaklaşa yönetim” Dünya Bankası, OECD, BM gibi aktörlerin reform transfer gücünü artırmıştır (Algan, 2021: 798). Ortaklaşa yönetim, bu aktörlerin küresel politikalar üzerindeki güçlerini artırırken çokuluslu şirketlerin hareket alanını genişletecek politikalar uygulanmasını sağlamıştır (Algan, 2021: 798).

Dünya Bankası Grubu, Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası (*International Bank for Reconstruction and Development-IBRD*), Uluslararası Kalkınma Birliği (*The International Development Association-IDA*) ve Çok Taraflı Yatırım Garanti Ajansı (MIGA) gibi kuruluşları aracılığıyla sağladığı krediler, garantiler ve hibeler ile ülkelerdeki neoliberal dönüşümün önemli yönlendiricisi olmaktadır. IBRD, IDA ve MIGA’nın Dünya Bankası Grubu portföyü içerisindeki yeri aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo.1: Dünya Bankası Grubu Finansmanı (World Bank, 2024)

Dünya Bankası Grubu Kuruluş	2024 Yılı Finansman Tutarı (Milyon Dolar)
IBRD	37,568
IDA	31,195
MIGA (Garanti)	8,204

IDA, Dünya Bankası’nın düşük gelirli ülkelere yardım eden kuruluşu olarak bu statüdeki ülkelere hibe ve düşük faizli kredi temin etmektedir. Bu ülkelerin kalkınma sorununa çözüm üretmeye çalışan IDA, hibe ve krediler karşılığında Dünya Bankası reformlarının uygulanmasını sağlamaktadır. IDA hali hazırda dünyanın en düşük gelirli 78 ülkesi için yardım sağlamaktadır. Bu yardımların ülkelerdeki yoksulluk ve kalkınma sorununa katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Dünyanın dezavantajlı bölgeleri ile çalışan IDA’nın çalışmaları birkaç açıdan sorunlu görülmektedir. Öncelikle *hibe* kuruluşu olarak lanse edilen IDA son yıllarda hibe programlarını uygulamamakta ve yoksul ülkelere sadece kredi tahsis etmektedir. Oysa en yoksul ülkeler için hibeler bu ülkelerin bir daha

ödenemez borç yükleriyle karşılaşmalarını sağlayacak ve Bankaya geri ödeme yapmak yerine kaynaklarını kendi ekonomilerine yatırmalarına olanak tanıyacaktır (Radelet, 2005). Ayrıca yapılan araştırmalar hibelerin ülkelerin zaten zor olan vergi yönetimlerine kredilerden daha çok katkı yaptığını göstermektedir (Morrissey vd., 2006: 14). Dünya Bankası IDA'yı kredi veren bir kuruluşa dönüştürerek bunu olanaksız hale getirmektedir. Ülkeler önemli kalkınma sorunları ile uğraşırken IDA kredilerinin geri ödemelerinin hesaplanması Dünya Bankası'nın kalkınma misyonundan çok kredi ödemelerini takip ettiği izlenimini güçlendirmektedir (Marchesi ve Missale, 2013).

IDA ile ilgili dikkat çekici başka bir husus IMF, IBRD ve MIGA gibi kuruluşlar ile ortaklaşa yönetişimidir. IDA, daha önceki yıllarda IBRD borçlusu ülkeler ile çalışmıyor iken son yirmi yılda IDA'nın IBRD ülkelere daha fazla kredi verdiği görülmektedir (Morrison, 2011). Benzer bir durum IDA borçlusu ülkelerin IMF ve MIGA ile çalışmalarında da gözlemlenmektedir. IDA borçlusu ülkeler IMF, IBRD ve MIGA ile de yüksek tutarlı krediler ile *ortaklaşa* borç sarmalına alınmaktadır.

IDA ile ilgili sorunlu alanlardan bir diğeri IDA'nın Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ile ilişkisidir. ABD, Dünya Bankası, Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi küresel kuruluşların kurucu üyesi ve en büyük *hissedarı* olarak bu kuruluşların kararlarında büyük etkiye sahiptir. Bu güç ABD'yi küresel politikaları belirlemede diğer ülkelerden görece üstün konuma getirirken ABD, küresel ekonomideki bu gücünü siyasi anlamda da kullanmaktadır. Araştırmalar ABD'nin IDA kredilendirmesi üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir. Bu etki hem istatistiksel hem de ekonomik olarak önemlidir. ABD, diğer küresel kuruluşların faaliyetlerinde olduğu gibi IDA politikalarının belirlenmesinde de ABD çıkarlarını gözeterek siyasi ve ekonomik kararlar alınmasını sağlamaktadır (Andersen vd., 2006: 772). Bu da IDA'nın faydalanıcısı ülkelere çok finansörü ülkelerin önceliklerine önem verildiği ihtimalini tartışmaya açmaktadır.

Bu sorunlu alanlar kapsamında çalışma; IDA'yı kuruluş yapısı, borçlanma şartları ve Dünya Bankası içerisindeki yeri itibarıyla okuyuculara tanıtmayı amaçlamaktadır. Çalışma Dünya Bankası ve IDA resmi dokümanlarını incelemek suretiyle kuruluşun işleyiş yapısını, ücretlendirme ve çalışma koşullarını incelemektedir. Çalışma IDA'ya en borçlu üç ülke olan Pakistan, Bangladeş ve Tanzanya'nın ekonomik profilini ve IDA ile çalışma koşullarını tanıtırken bu ülkelerin IMF, IBRD ve MIGA gibi diğer küresel kuruluşlar ile ilişkilerini yine bu kuruluşların anlaşmaları, belgeleri ve kredi ilişkilerini incelemek ve ikincil kaynaklara yer vermek suretiyle ortaya koymaktadır.

Çalışmanın ilk bölümü IDA'yı tanıtmakta, ikinci bölümü IDA borçlanmasını ücretler ve yıllar içerisinde imzalanan IDA yenilenmeleri ile incelemektedir. Çalışmanın üçüncü bölümü IDA'nın en borçlu ilk üç ülkesi olan Pakistan, Bangladeş ve Tanzanya ekonomilerini, bu ülkelerin IDA, IMF, IBRD ve MIGA ile kredi anlaşmalarını ve karşılığında bu ülkelerde gerçekleştirilen *reform* ve politika transferini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada ayrıca yukarıda bahsedilen hibe tahsisleri, ortaklaşa kredi yönetişimi, ABD'nin krediler üzerindeki gücü ve etkisi gibi sorunlu alanlar incelenerek tartışılmakta ve bu bilgiler ışığında ülkelerdeki kalkınma soruna katkı sağlanıp sağlanmadığı ve ülkelerde gerçekleştirilmeye çalışılan neoliberal dönüşüm incelenmektedir.

1. ULUSLARARASI KALKINMA BİRLİĞİ (IDA)

Uluslararası Kalkınma Birliği (*The International Development Association-IDA*), Dünya Bankası'nın dünyanın düşük gelirli ülkelere yardım eden bölümüdür. IDA'nın hibeleri ve düşük faizli kredilerinin amacı ülkelerin geleceklerine yatırım yapmalarına, yaşamları iyileştirmelerine ve dünya çapında daha güvenli, daha müreffeh bir toplum yaratılmasını amaçlar. IDA, eğitim, temel sağlık hizmetleri, temiz su ve sanitasyon, tarım, iş ortamının iyileştirilmesi, altyapı ve kurumsal reformlar gibi bir dizi kalkınma faaliyetini destekleyen çok konulu bir kurumdur. Bu müdahaleler eşitliğe, ekonomik büyümeye, iş yaratmaya, daha yüksek gelirlere ve daha iyi yaşam koşullarına giden yolu açtığını ifade eder (IDA, 2024a).

1960 yılında kurulan IDA, Dünya Bankası'nın orijinal borç verme kolu olan Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası'nı tamamlamaktadır. IDA, dünyanın 78 düşük gelirli ülkesi için en büyük yardım kaynaklarından biridir ve bu ülkelerdeki temel sosyal hizmetlere yönelik bağış fonlarının en büyüğüdür. IDA imtiyazlı şartlarda borç verir ve sıfır veya çok düşük faizli IDA kredilerinin geri ödemeleri 30 ila 40 yıla yayılır. IDA ülkelerinin yarısından fazlası, IDA kaynaklarının tamamını veya yarısının hiçbir geri ödeme gerektirmeyen hibe koşullarıyla alındığı belirtilir. Bu hibelerin yüksek borç sıkıntısı riski altındaki düşük gelirli ülkeleri hedef aldığı ifade edilir (IDA, 2024a).

IDA büyük ölçüde üye ülkelerin hükümetlerinin katkılarıyla finanse edilmiştir. Bağışçılar IDA kaynaklarını yenilemek ve politika çerçevesini gözden geçirmek için her üç yılda bir toplanır. Şu anda 50'den fazla bağışçı hükümetten yetkililer (IDA Milletvekilleri) ve borç alan üye ülkelerin temsilcileri, IDA'nın politika ve finansman çerçevelerinin ülke ihtiyaçlarına uyumunu sağlamak için çalışmaktadır. IDA politika çerçevelerini geliştirirken dünya genelindeki sivil toplum kuruluşları, vakıflar ve düşünce kuruluşlarıyla da işbirliği yapar.

IDA, Guvernörler Kurulunu oluşturan 175 üye ülke tarafından denetlenmektedir. IDA'nın günlük geliştirme çalışmaları Bankanın operasyonel personeli, hükümetler ve uygulayıcı kurumlar tarafından yönetilmektedir. IDA kredilerinin tahsis kararları, her ülkenin gelir düzeyi ve ekonomilerini yönetme ve devam eden IDA projelerindeki performans kayıtları da dahil olmak üzere çeşitli kriterlere göre verilmektedir (IDA, 2024a).

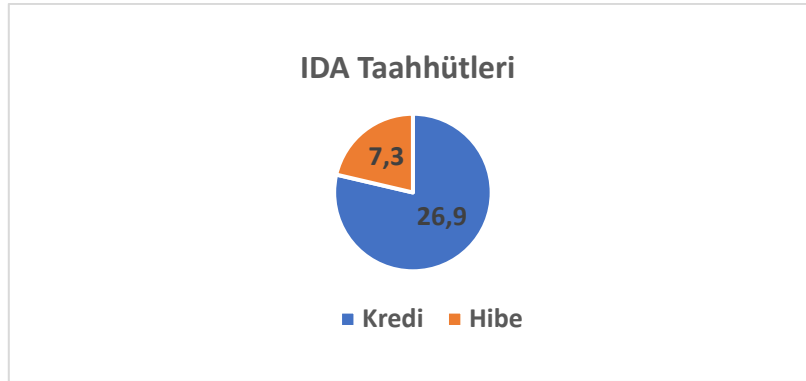
IDA Fonlarından yararlanabilmek için ülkelerin öncelikle aşağıdaki kriterleri karşılaması gerekir (IDA, 2024b):

- Kişi başına düşen Gayri Safi Milli Gelir (GSYİH) olarak tanımlanan göreceli yoksulluk, belirlenmiş bir eşiğin altında olmalıdır. Her yıl güncellenen bu parametre 2025 mali yılında 1.335 dolar olmuştur.
- Piyasa koşullarında borçlanmak için kredibiliteye sahip olmamak ve bu nedenle ülkenin kalkınma programını finanse etmek için imtiyazlı kaynaklara ihtiyaç duymak.

Ülkeler, ekonomik büyümeyi ve yoksulluğun azaltılmasını teşvik eden politikaları ne kadar iyi uyguladıklarını ispatlamalıdır. Kredilerin tahsis kararları daha önceki kredilerin nasıl kullanıldığına göre verilmektedir (Marchesi ve Missale, 2013). Borçlu hükümet projeyi Dünya Bankası'nın teknik yardım ve desteğiyle yürütmektedir. Borçlu ülke proje faaliyetleri ile Bankaya düzenli olarak rapor verir ve durum raporları hazırlar. Projenin ilerleyişi, sonuçları ve yararlanıcılar üzerindeki etkisi, operasyonun nihai etkinliğini ölçecek verileri elde etmek amacıyla uygulama aşaması boyunca izlenir. Nihai sonuçlar daha sonra beklenen sonuçlarla karşılaştırılır. Elde edilen bilgiler genellikle projeden elde edilen faydaların sürdürülmesi için hangi ek hükümet önlemlerinin ve kapasite iyileştirmelerinin gerekli olduğunu belirlemek için kullanılır. Bankanın Bağımsız Değerlendirme Grubu, kabaca dört projeden birinin (yılda yaklaşık 70 proje) performansını değerlendirerek sonuçları orijinal hedeflere göre, sonuçların sürdürülebilirliğini ve kurumsal gelişim etkisini ölçer ve yeniden tahsis kararları bu değerlendirmeler sonucunda verilir (IDA, 2024b).

30 Haziran 2023'te sona eren mali yılda, IDA taahhütlerinin toplamı 34,2 milyar dolar olarak gerçekleşmiş ve bunun 7,3 milyar doları hibelere ayrılmıştır. Afrika bölgesi toplam taahhütlerin yüzde 75'ini (25,8 milyar dolar) almıştır. 1960'tan bu yana IDA 115 ülkeye 533 milyar dolar sağlamıştır. Yıllık taahhütler istikrarlı bir şekilde artmış ve son üç yılda (2021-2023) ortalama 36 milyar dolara ulaşmıştır (IDA, 2024b). Aşağıdaki grafikte görüldüğü gibi 34 milyar doları aşan tahsislerin sadece 7,3 milyar doları hibe olarak kullanılmıştır.

Grafik.1: IDA Taahhütleri (IDA, 2024b)



Hibelerden uzaklaşılmasının sebeplerinden biri üye ülkeler için hibelerin karşılığı alınmayacak bir maliyet olarak görülmesidir. Bir diğer neden hibelerin krediler gibi performans denetimine tabi olmamasıdır. Bir başka neden eğitim, sağlık ve diğer sosyal alanlara yönlenecek hibelerin bu alanlardaki dönüşümü kırk yıl gibi uzun bir sürede gerçekleştireceği için etkisinin düşük olacağını düşünülmesidir. IDA'nın faaliyet hacminin hibeler ile azalacağını düşünen İngiltere, İskandinav ülkeleri ve Avrupa ülkeleri gibi bazı ülkeler hibelerin artırılması durumunda IDA'ya ihtiyaç kalmayacağı için hibelere karşı görüş bildirmektedirler. Aynı ülkeler kredilerin ülkeler tarafından daha *dikkatli* kullanılacağını düşündükleri için hibelerin artırılmasına karşı çıkmaktadır (Sanford, 2002: 23).

IDA'nın çalıştığı 78 ülke bulunmaktadır ve 2023 dönemi itibariyle 2,305 milyon dolarlık borç ile Pakistan IDA'nın en borçlu ülkesi olmuştur. Bangladeş, Tanzanya, Kenya, Kongo Cumhuriyeti, Fildişi Sahili, Etiyopya, Mozambik, Nijerya ve Senegal diğer borçlu ülkelerdir (IDA, 2024b). Ülkeler ve borç durumları aşağıdaki tabloda verilmektedir.

Tablo.2: IDA Borçlu Ülkeleri (IDA, 2024b)

Ülke	Borç Tutarı (Milyon Dolar)
Pakistan	2,305
Bangladeş	2,300
Tanzanya	2,135
Kenya	2,010
Kongo Cumhuriyeti	1,940
Fildişi Sahili	1,850
Etiyopya	1,700
Mozambik	1,625
Nijerya	1,551
Senegal	1,219

Aralarında Çin, Şili, Hindistan, Güney Kore ve Türkiye'nin de bulunduğu otuz beş ülke mezun olarak adlandırılmaktadır. Bu ülkeler IDA ile ilişkilerini tamamlamış ve bir kısmı daha sonra IDA bağışçısı olmuştur (IDA, 2024b).

2. IDA BORÇLANMASI

IDA üyeleri, üyeliklerinin kabulünden sonra IDA'ya ilk abonelik ücreti yatırmaktadır. Her üyeye tahsis edilen ilk abonelik, 1 Ocak 1960 yılında yürürlükte olan ağırlık ve saflıktaki ABD doları cinsinden ifade edilen, ilgili listede adının karşısında belirtilen miktarda olacaktır. Her üyenin ilk aboneliğinin yüzde onu altın veya serbestçe çevrilebilir para biriminde ödenecektir. Bu tutarın yüzde 50'si IDA Üyelik Anlaşmasının XI. maddesinin 4. bölümü uyarınca faaliyetlerine başlayacağı tarihten sonraki 30 gün içinde veya orijinal üyenin üye olduğu tarihten itibaren, hangisi daha sonraysa; yüzde 12,5, derneğin faaliyetlerine başlamasından bir yıl sonra ve bundan sonraki her yıl, ilk aboneliğin yüzde 10'luk kısmı tamamen ödenene kadar yıllık aralıklarla yüzde 12,5 olarak ödenir (IDA, 1960).

Her üyenin ilk abonelik ücretinin kalan yüzde doksanı ise listelenen üyeler için altın veya serbestçe dönüştürülebilir para biriminde ve ilgili listenin II. Kısımında listelenen üyeler için abone olan üyenin para biriminde ödenecektir. Üyelerin ilk abonelik ücretlerinin bu yüzde doksanlık kısmı, aşağıdaki şekilde beş eşit yıllık taksitte ödenecektir. İlk taksit, IDA Üyelik Anlaşmasının XI. maddesinin 4. bölümü uyarınca üyenin faaliyetlerine başlayacağı tarihten sonraki otuz gün içinde veya üyenin üye olduğu tarihte, hangisi daha sonraysa; ikinci taksit, IDA faaliyetlerine başlamasından bir yıl sonra ödenecektir. Sonraki taksitler, ilk abonelik ücretinin yüzde doksanlık kısmı tamamen ödenene kadar her yıl yıllık aralıklarla ödenecektir (IDA, 1960).

IDA, üyenin önceki alt bölüme veya madde IV, bölüm 2'ye göre ödediği veya ödenmesi gereken ve Birlik tarafından faaliyetlerinde ihtiyaç duyulmayan para biriminin herhangi bir kısmı yerine, üyenin hükümeti veya söz konusu üye tarafından belirlenen saklama kuruluşu tarafından ihraç edilen, devredilemez, faiz getirmeyen ve talep üzerine belirlenen saklama kuruluşundaki Birlik hesabına nominal değer üzerinden ödenebilir senetler veya benzeri yükümlülükler kabul edecektir (IDA, 1960).

Birlik, üyelerin ilk aboneliklerinin ödemelerinin tamamlanmasına ilişkin takvim ışığında uygun gördüğü bir zamanda ve bundan sonra yaklaşık beş yıllık aralıklarla kaynaklarının yeterliliğini gözden geçirecek ve uygun gördüğü takdirde aboneliklerde genel bir artışa izin verecektir. Yukarıdakilere rağmen, aboneliklerde genel veya bireysel artışlar, yalnızca ilgili üyenin talebi üzerine dikkate alınması koşuluyla, her an yetkilendirilebilir. Bu, Bölüm uyarınca

abonelikler ek abonelikler olarak adlandırılmaktadır. Ek abonelikler yetkilendirildiğinde, abonelik için yetkilendirilen miktarlar ve bunlarla ilgili hüküm ve koşullar Birlik tarafından belirlenecektir. Herhangi bir ek abonelik yetkilendirildiğinde, her üyeye, Birlik tarafından makul bir şekilde belirlenecek koşullar altında, göreceli oy gücünü sürdürmesini sağlayacak bir miktar abone olma fırsatı verilir, ancak hiçbir üye abone olmak zorunda değildir (IDA, 1960).

30 Haziran 1987'ye kadar Kurul tarafından onaylanan tüm IDA kredilerinin vadesi 50 yıldır. 30 Haziran 1987 ile 30 Haziran 2011 arasında Kurul tarafından onaylanan IDA kredilerinin vadesi 35 veya 40 yıl olarak belirlenmiştir. 1 Temmuz 2011 ile 30 Haziran 2014 arasında onaylanan kredilerin vadesi 25 veya 40 yıl olmuştur. IDA kredileri, kişi başına düşen gelirin uygunluk eşiklerinin üzerinde kaldığı durumlarda kredibilitesi olan borçlulardan anapara ödemelerinin iki katına çıkarılmasını sağlayan bir hızlandırma maddesi içerir. Sertleştirilmiş şartlardaki IDA kredileri (IDA13-IDA15 yenilenmesi sırasında onaylanmıştır) ve imtiyazsız krediler hızlandırılmış geri ödeme hükümlerinden muaftır. Bazı küçük devletler ve küçük ada ekonomileri (yani küçük ekonomi terimleri) için, kırılganlıkları nedeniyle, IDA uygunluğu için kişi başına düşen GSYİH operasyonel sınırında bir istisna yapılmıştır (IDA, 2024c).

1 Ekim 2024 tarihi itibarıyla IDA'nın borç verme koşulları güncellenmiştir. Bu kapsamda (IDA, 2024c);

- Küçük ekonomiler için 40 yıl süreli krediler 10 yıl geri ödemesiz olarak 11-20 yılları için %2, 21-40 yılları için %4 faiz ile kredi kullanılmaktadır,
- GSYİH durumlarına ve kredi koşullarına göre 38 yıla kadar kredi verilmektedir. “Regular” olarak tanımlanan ülkeler için 6 yılı geri ödemesiz dönemden sonra 38 yıla kadar kullanılan kredilerin faiz oranı %3.125'dir,
- “Blend” ülkeler için 30 yıla kadar kredi verilmektedir. Bu krediler için 5 yıl geri ödemesiz dönemden sonra faiz oranı ilk 25 yıl için %3.3 ve kalan 4 yıl için %6.8'dir,
- 50 yıl süreli verilecek kredilerde ilk 10 yıl geri ödemesiz ve kalan yıllar için %2.5 faiz alınacaktır.

IDA hibe ve garanti destekleri 1 Ekim 2024 koşullarında yer almamaktadır. IDA bu dönem için sadece kredi desteği sağlamakta hibe ve garanti vermemektedir. Görüldüğü gibi IDA hibe sisteminden tamamen vazgeçmiş gözükmekte kredi verme sürelerini de azaltmaktadır.

Ücretler

Borç hizmeti ödeme tarihleri, alıcının kredi müzakereleri sırasında kararlaştırdığı şekilde, ayın 1. veya 15. günü ve sonrasında altı ayda birdir. Tek para birimi kredileri için sabit oranlar üç ayda bir hesaplanır ve yayınlanır. Her çeyrekte onaylanan krediler, o çeyrek için geçerli olan oranlara tabi olacaktır (IDA, 2024c).

IDA'nın idari giderlerini karşıladığından emin olmak ve negatif faiz ücretini önlemek için IDA, tüm para birimleri için hizmet ücreti ve toplam kredi oranı için 75 baz puanlık bir taban uygular. Hizmet ücreti, dağıtılan ve ödenmemiş kredi bakiyesinin bir yüzdesi olarak uygulanır (IDA, 2024c).

Tüm IDA imtiyazlı kredileri, şu anda sıfır olan bir taahhüt ücretine tabidir. IDA'nın Taahhüt ücreti, IDA kredilerinin ve hibelerinin dağıtılmamış bakiyesinin %0-%0,5 aralığında belirlenen değişken bir ücrettir. İcra Direktörleri, taahhüt ücretinin seviyesini yıllık olarak inceler ve onaylar. Garantiler için (IDA, 2024c);

- i. Garantili finansmanın ödenmemiş bakiyesine bir bekleme ücreti uygulanır. Bu ücret IDA kredilerindeki taahhüt ücretine benzerdir. Bekleme ücreti şu anda yıllık 0 baz puan olarak sabitlenmiştir, ancak taahhüt ücretlerindeki değişikliklere göre değişebilir.
- ii. Garantili finansmanın ödenmiş ve ödenmemiş tutarlarına, IDA kredilerindeki hizmet ücretlerinin uygulandığı şekilde bir garanti ücreti uygulanır. Garanti ücreti şu anda yıllık 75 baz puan olarak sabitlenmiştir ve bu, IDA kredilerindeki sabit hizmet ücreti seviyesine eşittir.
- iii. Bekleme ve garanti ücretlerine ek olarak, özel sektör borçluları için IDA garantileri, önceden ödenen tek seferlik ücretler olan bir başlatma ücreti ve bir işlem ücretine tabidir. Başlatma ücreti, ana paranın 15 baz puanı veya 100.000 ABD dolarıdır (hangisi daha yüksekse); işlem ücreti ana paranın 50 baz puanına kadardır. İşlem ücreti vaka bazında değerlendirilir ve istisnai durumlarda feragat edilebilir veya artırılabilir.

İmtiyazlı kredi ve hibelere ek olarak IDA, Ağır Borçlu Yoksul Ülkeler (*Heavily Indebted Poor Countries*-HIPC) Girişimi Çok Taraflı Borç Giderme (*Multilateral Debt Relief Initiative*-MDRI) Girişimi aracılığıyla borç hafifletme sağlamaktadır (IDA, 2024d). IDA ayrıca Kriz Müdahale Penceresi (CRW) gibi araçlar aracılığıyla krizler ve acil durumlar sırasında da önemli bir ortaktır. CRW, Doğu Afrika ve Yemen'deki kıtlık gibi ciddi krizler yaşayan ülkelere, 2010 yılında Haiti ve 2015 yılında Nepal gibi depremlerin ardından ve Ebola salgınından etkilenen Batı Afrika ülkelerine destek vermiştir. IDA16'daki tanıtımından bu yana CRW, beş bölgedeki 26 IDA ülkesindeki krizlere ve acil durumlara müdahale etmek için 3 milyar dolar sağlamıştır (IDA, 2020).

IDA Yenilenmeleri

IDA, 912,7 milyon dolarlık ilk finansmanla 24 Eylül 1960 tarihinde 15 imzacı ülke¹ ile çalışmaya başlamıştır. İlk sekiz ayda 51 üyeye ulaşan IDA, dört ülkeye (Sudan, Şili, Hindistan ve Honduras) 101 milyon dolar değerinde kredi tahsis etmiştir. 1961 yılında Honduras, Batı Otoyolu'nun 62 mil uzatılması da dahil olmak üzere otoyol geliştirme ve bakımı için 9 milyon dolarlık bir IDA kredisi alan ilk ülke olmuştur. IDA daha sonraki yıllarda 175 üye ülkeyi kapsayacak şekilde büyümüş ve dünyanın en fakir 78 ülkesine imtiyazlı kredi sağlayan bir kuruluş haline gelmiştir. Bu süreçte 35 ülke IDA'dan *mezun* olmuştur. IDA'nın kuruluşundan bu yana sağladığı kredi ve hibelerin toplamı 533 milyar doları aşmıştır (IDA-History, 2024).

IDA'nın kaynaklarının sondan bir önceki yenilenmesi olan yirminci IDA20, Aralık 2021'de tamamlanmıştır. IDA20, IDA ülkeleri için 2022-2025 mali yılları için 93 milyar dolarlık tarihi bir finansman paketiyle sonuçlanmıştır. Finansman paketi, IDA'nın 61 yıllık tarihinde bugüne kadar seferber edilen en büyük paket olma özelliğini taşımaktadır. Başlangıcından bu yana, IDA kredileri ve hibeleri yukarıda da belirtildiği gibi toplam 533 milyar dolara ulaşmıştır ve bu rakam son üç yılda (2021-2023) ortalama 36 milyar dolardır (IDA, 2024e).

IDA20, krizden daha iyi bir şekilde çıkmak, yeşil, dayanıklı ve kapsayıcı bir geleceğe doğru sürekliliği yenilikle dengelemek temalarıyla IDA19'un dört özel teması olan iklim değişikliği, kırılganlık, çatışma ve şiddet, cinsiyet, işler ve ekonomik dönüşüm temalarını desteklemeye devam etmekte ve insan sermayesi temasını yeni amaç olarak belirlemektedir (IDA, 2020). IDA20 aynı zamanda birbiriyle kesişen borç sürdürülebilirliği ve şeffaflık, yönetim ve kurumlar, teknoloji konularına odaklanmakta ve krize hazırlık temasını yeni bir ortak konu olarak tanıtmaktadır. Bu konular IDA 19'da da yer alan konulardır. Ayrıca engel konusu IDA 20'de insan sermayesi altında ele alınacaktır (IDA, 2024e).

IDA 21 yenilemesi Aralık 2024'te tamamlanmış ve bu kapsamda 24 milyar dolar toplanmıştır. Bu 24 milyar doların IDA tarihindeki en büyük takviye olan, toplam 100 milyar dolarlık uygun maliyetli finansman üretmesi beklenmektedir. Bu fon, en çok ihtiyaç duyan 78 ülkeyi desteklemek, sağlık, eğitim, altyapı ve iklim direncine yatırım yapmak için kaynak sağlamak üzere kullanılacaktır. Bu fonun ekonomileri istikrara kavuşturmak, istihdam yaratmak ve daha iyi bir gelecek için temel oluşturmak ve ulusların belirsiz bir dünyada yol almalarını ve tüm potansiyellerini ortaya çıkarmalarını sağlaması için kullanılması planlanmaktadır.

¹ Avustralya, Kanada, Çin, Almanya, Hindistan, İtalya, Malezya, Norveç, Pakistan, Sudan, İsveç, Tayland, Birleşik Krallık, Amerika Birleşik Devletleri ve Vietnam.

IDA, IDA 21 yenilemesini (*replenishment*) büyük cömertlik olarak tanımlamaktadır (World Bank Group, 2024).

Her yenileme sürecinde IDA, finansman paketine bağlı bir dizi politika önceliği geliştirmek için hissedarlar ve sivil toplumla iş birliği yapmaktadır. Tarihsel olarak, ABD gündemi şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. IDA21'in öncelikleri ve gündemi aşağıdaki gibidir (CGD, 2024):

- Altyapı: IDA kredilendirme sektörünün en büyük yüzdesini oluşturur. IDA, düşük gelirli ülkelerin daha geniş kalkınma gündemleriyle uyumlu altyapı projelerine yatırım yapmalarına yardımcı olmak için iyi bir konumdadır. IDA ayrıca, IDA20'de ölçeklendirilen Bölgesel Penceresi aracılığıyla sınır ötesi bölgesel altyapı ve ekonomik entegrasyona yatırımlar için finansman sağlar.
- Borç: IDA, ülke borç yüklerini analiz etmek ve yönetmek için borçlu ülkelerle birlikte çalışır. IDA, bir ülkenin borç seviyelerine göre kredi ve hibe oranını ayarlayarak, borçlularını aşırı yükleyerek borç risklerinin kötüleşmesine katkıda bulunmadığından emin olur. IDA ayrıca borç şeffaflığını ve mali sürdürülebilirliği güçlendirmek için alacaklılar ve borçlular arasındaki koordinasyonu artırmada birleştirici bir rol oynar.
- İnsan sermayesi: COVID-19 salgını nedeniyle insan sermayesindeki ilerlemede yaşanan aksaklıklarla birlikte IDA, sağlık, eğitim ve sosyal korumadaki kazanımları geri kazanmaya yeniden odaklanmıştır. IDA'nın en son yenilemesi, insan sermayesini özel bir tema olarak tanıtmış ve İnsan Sermayesi Endeksi'nde en düşük puanlara sahip ülkelerde erken çocukluk hizmetlerine erişimi genişletmeyi taahhüt etmiştir.
- Dijitalleşme: Dünya Bankası yoksulluğun azaltılması için dijital teknolojilere önem vermektedir. IDA21'in, kimlik sistemleri ve ödeme platformları gibi kamu hizmetleri için dijitalleşmeyi hızlandırmaya ve cinsiyete dayalı dijital uçurumu kapatmaya odaklanması beklenmektedir.

ABD, IDA için politika gündemini şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. ABD halen IDA'nın en büyük bağışçısı olmasına rağmen son yıllarda taahhütleri azalmıştır. Buna karşılık özellikle Çin, Güney Kore ve Suudi Arabistan, katkılarını artırmıştır.

ABD Kongresi ABD'nin IDA ile etkileşimini yönlendirmede önemli bir sorumluluğa sahiptir. ABD'nin IDA'ya verdiği taahhütler Hazine Bakanlığı tarafından koordine edilir. ABD taahhütlerini üç yıl boyunca eşit taksitler halinde öder. 2024 yılında Kongre, IDA20'ye ikinci ABD katkısı için 1,38 milyar dolar

tahsis etmiştir. Bu tutar ABD'nin taahhüdünü yerine getirme yolunda ilerlemesini sağlamak için talep edilen miktardan 50 milyon dolar eksiktir. Benzer bir durum başkanlık seçimlerinde de görülebilmektedir. 2016 yılı Aralık ayında Barack Obama yönetimi IDA18'e 3,87 milyar dolarlık bir taahhütte bulunmuş ancak Donald Trump 2017 yılının Ocak ayında göreve geldiğinde bu taahhüdü 3,3 milyar dolara düşürmüştür. IDA taahhütleri başkanlık dönemlerine ve yönetimlerin tercihlerine bağlı olarak farklı taahhütlerde bulunabilmektedir CGD (2024).

IDA20 Yenilemesinde ülkeler toplam 16,458.22 milyon SDR (*Special Drawing Rights*)² taahhütte bulunmuşlardır. ABD'nin 2,448.68 milyon SDR ile net payı %14.89, Japonya'nın 2,405.85 milyon SDR ile net payı %14.63 ve İngiltere'nin 1,374.78 milyon SDR ile net payı % 8.36'dır. Bu üç ülke en büyük IDA finansörüdür. ABD görüldüğü gibi en çok paya ve yönetim hakkına sahip ülkedir (IDA Resolutions, 2022: 9). Bir önceki IDA yenilemesi olan IDA19'da ABD'nin taahhüdü 3,004.20 milyon dolar ve payı %20.12'dir. ABD'nin IDA taahhütleri yıllar içerisinde azalsa bile ABD halen en güçlü IDA finansördür (IDA Resolutions, 2021).

3. IDA ÜLKELERİ VE DİĞER KÜRESEL AKTÖRLER

Ortaklaşa yönetim küresel aktörleri güçlendirirken bu aktörler ile çalışan ülkelerin politika belirleme gücünü daraltmıştır (Algan, 2021). Dünya Bankası ve IMF'nin benzer yapısal reformları ülkelere reçete etmesi, OECD'nin Avrupa Birliği politikalarının uygulanmasını takip eden ülke denetimleri ve gözden geçirmeleri buna örnek teşkil eder (Algan, 2021).

Dünya Bankası Grubu çalışmalarında da ortaklaşa yönetim izlerini sürmek mümkündür. Banka, çalıştığı ülkeleri GSYİH durumları ve ekonomik profillerine göre tüm Grup kuruluşları ile sarmalar, yapısal ve sektörel reformlarını tüm kuruluşları ile takip eder. Ülke stratejisine sahip olan ülkeler IBRD, MIGA ve gelir seviyelerine göre IDA ile de çalışmalar yürütmektedir. Dünya Bankası yönetişiminin bir başka güçlü ortağı ise IMF'dir. Dünya Bankası'na üye olmanın ön koşulu IMF üyesi olmaktan geçer. Bankanın borç verdiği ülkelerin IMF ile anlaşmaları bulunmaktadır. Bu iki kuruluş aynı çizgide ilerleyen yapısal reformların ülke tarafından uygulanmasını ister ve ülkelerin performansına göre kredilendirme çalışmalarına devam eder.

Ortaklaşa yönetişimin IDA borçlusu ülkeler için de benzer şekilde işlediğini söylemek mümkündür. IDA'nın en borçlu üç ülkesi olan Pakistan, Bangladeş ve

² SDR, IMF'nin özel para birimi olan özel çekme hakkıdır.

Tanzanya incelendiğinde bu ülkelerin IBRD, MIGA ve IMF ile de çalışmaları olduğu ve Dünya Bankası ile IMF yapısal reformlarının uygulanması karşılığında bu ülkelere kredi verildiği görülmektedir.

Pakistan

2018 yılında, Hayber Pahtunhva (Khyber Pakhtunkhwa) bölgesinde 3,6 milyon hamile veya emziren kadın, ergen kız ve 5 yaş altı çocuk temel beslenme hizmetleri almış ve 1,8 milyon hamile kadına demir ve folik asit (IFA) takviye edilmiştir. 2014-2018 yılları arasında, Belucistan eyaletinde 1,1 milyon hamile kadın ve Sindh eyaletinde 2,2 milyon hamile kadın IFA takviyeleri almıştır. Pencap eyaletinde 2015 yılında 3,2 milyon kadın, 2018 yılında ise 11,4 milyon kadın temel sağlık, beslenme ve nüfus hizmetleri almıştır. Aynı dönemde, 2,5 milyon doğum bir sağlık uzmanı tarafından yapılmıştır. 2016-18 yılları arasında, Sindh eyaletinde 1,2 milyon kişi sel ve kuraklık azaltma faaliyetlerinden yararlanmıştır, bunların %50'si kadındır. 2009-2017 yılları arasında 28,5 milyon kişiye öngörülebilir üç aylık nakit transferleri şeklinde gelir desteği sağlanmıştır. Transfer tutarı 2009'da 46 ABD dolarından 2016'da 75 ABD dolarına çıkmıştır. 2017-2018 yılları arasında, Punjab'da kayıtlar bir milyon öğrenci artarak 11,3 milyondan 12,3 milyon öğrenciye çıkmıştır.

2015-2018 yılları arasında 840.931 kişi restore edilen sel setlerinden faydalanmıştır. Aynı dönemde 150 kilometrelik set onarılmıştır. 2018 yılında afet ve iklim hassasiyeti riski altında olan 986.033 kişi, 2015'te 50.000'den fazla olan mobil kısa mesajlaşma hizmeti aracılığıyla erken uyarı bildirimleri almıştır. Sindh eyaletinde, kamu sektörünün performansı iyileştirilmiştir. 2015 yılında bir vergi reform planı onaylanmış ve hizmetlerdeki satış vergisi 2014'teki %3,5'ten 2017'de %27'ye çıkmıştır (IDA-Pakistan, 2024). Pakistan, tarım dışı ekonomik fırsatların genişletilmesi ve dış işçi dövizlerinin artmasıyla 2001 ile 2018 yılları arasında yoksulluğun azaltılması yönünde ilerleme kaydetmesine rağmen bu sınırlı ilerleme sosyo-ekonomik koşullara yansımamıştır.

Pakistan genelinde okul çağındaki çocukların üçte birinden fazlası okula gitmemektedir. Çocukların yüzde 40'ı gelişme sorunu yaşamaktadır. Tekrarlayan mali ve cari hesap açıkları, korumacı ticaret politikaları, verimsiz tarım, zorlu iş ortamı ve mali açıdan sürdürülemez enerji sektörü gibi kritik kısıtlamalar büyük ölçüde ele alınmadan kaldığı için yavaş ve istikrarsız büyümeye yol açmıştır. Dünya Bankası bu durumun sorumluları arasında ekonomide yoğun devlet varlığını da göstermektedir. Ülkede, COVID-19 salgınının 2022'deki yıkıcı sellerin ve makroekonomik istikrarsızlığın ortasında yoksulluk daha da artmıştır. 2024 mali yılı için tahmin edilen düşük-orta gelirli yoksulluk oranı yüzde 40,5'tir (gün

3,65 ABD doları) ve ek olarak 2,6 milyon Pakistanlı bir önceki yıla göre yoksulluk sınırının altına düşmüştür (World Bank-Pakistan Overview, 2024).

Pakistan için 2015-2020 mali yılı Ülke Ortaklığı Stratejisi (Country Partnership Strategy-CPS), Dünya Bankası tarafından ülkenin yoksulluğun azaltılması ve refah hedeflerine ulaşmak için potansiyel dönüşümün sağlanması için yapılandırılmıştır. Mevcut CPF'nin dört sonuç alanı şunlardır (World Bank-Pakistan Overview, 2024):

1. Enerji sektörünün dönüştürülmesi: Dünya Bankası Grubu müdahaleleri, yük atmayı azaltmak, düşük maliyetli üretim arzını genişletmek, iletimi iyileştirmek, yönetimi iyileştirmek ve kayıpları azaltmak için enerji sektöründe reformları ve yatırımları destekleyerek enerji sektörünün performansının iyileştirilmesini desteklemektedir.
2. Özel sektör gelişiminin desteklenmesi: Bütçe desteği, yatırımlar ve analitik çalışmaların bir karışımı, Pakistan'ın yatırım ikliminde, genel rekabet gücünde, tarım pazarlarında ve üretkenlikte ve beceri geliştirmede iyileştirmeleri desteklemektedir.
3. Az hizmet alan, ihmal edilen ve yoksullara ulaşmak: Yatırımlar finansal katılımı, mikro, küçük ve orta ölçekli işletmeleri (KOBİ'ler), kadınları ve gençleri (kayıt sonuçları dahil), kırılğan illeri/bölgeleri ve daha yoksul ilçeleri, sosyal korumayı ve iklim değişikliğinin etkilerini azaltmak için dayanıklılığı ve uyumu destekler.
4. Hizmet sunumunda iyileştirmeleri hızlandırmak: Federal ve eyalet düzeylerinde, Banka hizmetleri finanse etmek için gelirleri artırmayı ve yeterince hızlı değişim üretmeyen alanlar (özellikle eğitim ve sağlık) için daha iddialı esnek hedefler belirlemeyi destekler. Eyalet düzeyinde, bu şehirlerde daha iyi hizmet sunumuna destek içerir.

Dünya Bankası Grubu'nun Pakistan'da; 11,7 milyar dolar IDA, 3,8 milyar dolar IBRD, 0,2 milyon dolar eş finansman olmak üzere 15,7 milyar dolarlık portföyü bulunmaktadır. Portföy, özellikle mali yönetim ve insan gelişiminde kurumları güçlendirmek için reformları ve yatırımları desteklemektedir. Ortaklıklar, çocukların beslenmesi, eğitimi ve becerileri, sulama tarımı, turizm, afet risk yönetimi ve kentsel kalkınma gibi alanlardaki çok sektörlü girişimlere odaklanmaktadır. Pakistan'ın IBRD ve IDA'ya toplam borçları yıllar itibariye; 2020 yılında 2,221 milyon dolar, 2021 yılında 3,296 milyon dolar, 2022 yılında 1,288 milyon dolar, 2023 yılında 2,305 milyon dolar, 2024 yılında 2,331 milyon dolar borcu bulunmaktadır (World Bank-Pakistan Overview, 2024).

1950 yılında IMF'ye katılan Pakistan, Temmuz 2023'te IMF ile bir Stand-By anlaşması yapmıştır. Bunun sonucunda döviz kuru esnekliği sağlanmış, ithalat kontrolleri gevşetilmiş ve mali açığı kontrol altına alacak adımlar atılmıştır.

Ekonomik ve siyasi koşulların belirsizlikleri azaltması ile birlikte ekonominin 2024 mali yılında toparlanması beklenmiştir.

Stand-By anlaşması sonrasında faktör maliyetindeki gerçek GSYİH büyümesinin, 2023 mali yılında bir önceki yıla göre yüzde 0,2 daralmasının ardından, 2024 mali yılında yüzde 2,5'e yükseldiği tahmin edilmektedir. IMF'ye göre orta vadedeki güçlü ekonomik toparlanma, çok daha geniş mali ve ekonomik reformların kararlı bir şekilde uygulanmasını gerektirecektir (IMF-Pakistan, 2024).

IMF programı ek dış finansman girişlerinin sağlanmasına dayanmaktadır. IMF, iç politika belirsizliği, federal-eyalet hükümeti arasındaki siyasi uyumsuzluklar ve jeopolitik istikrarsızlığı önemli riskler olarak görmekte bankacılık sektörü gibi sektörlerde dış finansmana açılım önermektedir. Bu risklerin yönetilmesi ekonomik iyileşmeye yönelik net bir stratejinin açık bir şekilde ifade edilmesi ve etkili bir şekilde uygulanması da dahil olmak üzere, sağlam bir genel ekonomik yönetime bağlı kalmak ve piyasa duyarlılığını desteklemek olarak belirlenmektedir. IMF her ülkeye önerdiği gibi mali harcamaların kısıtlanması ve yeni harcamaların dikkatle hedeflenmesi, esnek bir döviz kurunun sürdürülmesi ve enerji sektörü de dahil olmak üzere kritik yapısal reformların uygulanmasını önermektedir (IMF-Pakistan, 2024).

Küresel aktörlerin yapısal reformları altındaki Pakistan'da ekonominin ithal girdilerin mevcudiyetinden faydalanması, yurt içi tedarik zincirindeki aksaklıkların azalması ve enflasyonun düşmesi nedeniyle reel GSYİH büyümesinin 2025 mali yılında yüzde 2,8'e ulaşması ile ekonomik aktivitenin toparlanmaya devam etmesi bekleniyor. Kredi notunun yükseltilmesi, siyasi belirsizliğin azalması ve anayasal olarak zorunlu harcamaların eyaletlere devredilmesi ve tarımsal gelir vergilerinin yükseltilmesi gibi mali sıkılaştırma tedbirleriyle iş dünyasının güveninin kazanılması amaçlanıyor. Ancak sıkı makroekonomik politika, yüksek enflasyon ve politika belirsizliği faaliyet üzerinde baskı yaratmaya devam ettiği için üretim artışının potansiyelin altında kalması bekleniyor. Reel ücretler ve istihdamdaki sınırlı büyüme, yoksulluk oranını 2026 mali yılına kadar yüzde 40'a yakın tutacaktır.

Dünya Bankası'na göre reformlar ve makroekonomik istikrar konusunda devam eden ilerlemeyle yoksulluğun azaltılmasının kademeli olarak devam etmesi bekleniyor (World Bank-Pakistan Overview, 2024). 2025 Mali Yılında GSYH'nin yüzde 0,6'sı düzeyinde düşük kalması, ancak iç talep toparlandıkça genişlemesi bekleniyor. Yüksek faiz ödemeleri nedeniyle mali açığın 2025 Mali Yılında GSYH'nin yüzde 7,6'sına yükselmesi, ancak mali sıkılaştırma ve düşen faiz

ödemeleri nedeniyle kademeli olarak azalması öngörülüyor (World Bank-Pakistan Overview, 2024).

Dünya Bankası ve IMF daha çok kredi ile ekonomik istikrarın sağlanacağını salık verirken Pakistan'ın Dünya Bankası Grubuna borcu 2,331 milyon doları bulmuştur (World Bank-Pakistan Overview, 2024). Pakistan'ın IMF'ye borcuna bakıldığında yeni bir kredi anlaşması yapılmaz ise ülkenin 2045 yılına kadar IMF'ye borçlu olacağı görülmektedir. Pakistan toplamda IMF'ye 9,363,037,592 SDR ödeyecektir. 1 SDR, yaklaşık 1,30 dolar olduğu için ülkenin IMF'ye toplam borcu 12,171,948,869.6 dolardır (IMF-Pakistan, 2024). Ülke ekonomisinde *yüzde birlik ikilik bile gelişme sağlamayan* küresel reçete ülkeyi milyonlarca dolar borca ve kredi ödemelerine maruz bırakmaktadır. Üstelik bu borçlar sürekli yinelenmekte ve artmaktadır.

Dünya Bankası, Pakistan'ın özel sektöre açılması için 1957 yılında ülkede kurulan ilk kalkınma finansman kuruluşu olan Pakistan Endüstriyel Kredi ve Yatırım Kurumu'nun (PICIC) kurulmasına aracılık etmiştir. 2007 yılında PICIC, Singapur'a ait NIB Bank tarafından satın alınmıştır (Business Recorder, 2008). Bankacılık sektörünün özel sektöre açılması ise çoğunluk hissesi Nishat Group ve Malezya bankası Maybank'a bağlı bir grup şirketi olan MCB Bank Limited ile başlamıştır. MCB Bank, Pakistan Menkul Kıymetler Borsası ve Londra Menkul Kıymetler Borsası'nda işlem görmektedir (Aziz, 1996). Dünya Bankası, Su ve Güç Geliştirme Kurumu (WAPDA) ve Karaçi Elektrik Tedarik Şirketleri ve Pakistan Telekomünikasyon Kurumu gibi enerji şirketlerinin özel sektöre devredilmesini ve Sui Northern Gas Pipelines Limited'in %10 hissesi de dahil olmak üzere yüzlerce sanayi işletmesinin özelleştirilmesini sağlamıştır (Samad, 1994). 2021 yılından sonra iki enerji santrali olan Jhang'daki Haveli Bahadur Shah Elektrik Santrali ve Kasur'daki Baloki Enerji Santrali'nin özelleştirilmesi çalışmaları başlatılmıştır (Profit, 2020). Tüm bu çalışmaların CPF'lerde planlandığını görmek mümkündür.

Özellikle Japonya ve ABD, IDA finansmanına etki eden ülkelerdir. ABD, Pakistan'ın 11 Eylül 2001'den sonra ABD liderliğindeki terörizme karşı koalisyonla katılmasının ardından Pakistan'a yapılan yardımları artırmıştır. Üstelik bu artış sadece IDA özelinde olmamış IBRD gibi diğer küresel aktörler de ülkeye ayrılan fonları artırmıştır (Anwar, 2006: 18). Amerika Birleşik Devletleri Uluslararası Kalkınma Ajansı (The United States Agency for International Development-USAID) ülkelere uluslararası kalkınma ve insani yardım çabalarını yönlendiren ABD hükümet ajansıdır. Bu kuruluşun faaliyetleri incelendiğinde ABD'nin sadece politik değil aynı zamanda ekonomik güdülerle de yardımlarını yönlendirdiğini görmek mümkündür. USAID, Pakistan, Tanzanya gibi ülkelerde ABD

şirketlerine yer açmak ve ABD'nin küresel ekonomik gücünü artırmak için çalışmaktadır (USAID, 2024, USAID, 2022, USAID, 2019).

Bangladeş

Ülkedeki anne ölüm oranı 1990 yılında 100.000 canlı doğumda 574 iken 2022 yılında 100.000 canlı doğumda 153'e düşmüştür. 1990 ile 2022 yılları arasında çocuklarda gelişme bozukluğu istikrarlı bir şekilde azalmış; 1990'da %63,4, 2011'de %41, 2017'de %31 iken 2022'de %24'e düşmüştür. IDA katkıları ile 2000'de %23 olan temel sağlık hizmetlerinin kapsamı 2009'da %50'ye ulaşmıştır. Bangladeşli çocukların yaklaşık %96'sı A vitamini takviyesi almakta ve %89'undan fazlası tam aşılanmaktadır. Sağlık görevlileri tarafından yapılan doğumlar 2001'de %13'ten 2020'de %31,3'e yükselmiştir. IDA, teknik ve mesleki eğitim ve öğretimin yanı sıra eğitim, istihdam veya eğitimde olmayan ulaşılması zor çocuk ve gençler için eğitimle birlikte ilköğretim, ortaöğretim ve üçüncül düzeyleri kapsayan eğitim sektöründeki en büyük dış fon sağlayıcıdır. Bu fonların yardımıyla 2022'de ülkenin ilköğretim düzeyindeki net kayıt oranı %97,6'nın üzerine çıkmış ve ortaokul düzeyi ise %73'ün üzerine çıkmıştır. IDA desteği, yaklaşık 1,5 milyon yararlanıcıya güvenli su sağlayan borulu ve borusuz su kaynaklarının inşaa edilmesine yardımcı olmuştur. Bangladeş'in ikinci büyük şehri olan Chattogram'da, kentsel gecekondu mahallelerindeki de dahil olmak üzere yaklaşık 780.000 kişi su kaynağına erişebilmektedir. Toplam 20.475 derin tüp kuyu, yağmur suyu toplama yapıları, gölet kum filtresi ve halka kuyular inşaa edilmiştir. Ayrıca, 540.000 kişi 120.000 yeni tuvaletten iyileştirilmiş sanitasyon erişimi elde etmiştir (IDA-Bangladesh, 2024).

1971'de doğumda en fakir ülkelerden biri olan Bangladeş, 2015'te alt-orta gelir statüsüne ulaşmıştır. İstikrarlı makroekonomik koşullar, 2010 ile 2023 arasında ortalama %6,4'lük yıllık reel GSYİH büyümesini desteklemiştir (World Bank- Bangladesh Overview, 2024). Bangladeş'te yoksulluk, günlük 2,15 dolarlık uluslararası yoksulluk sınırına göre 2010'daki %11,8'den 2022'de %5,0'ye düşmüştür. Raporda ayrıca insan gelişimi sonuçları bebek ölüm oranlarında ve gelişme bozukluğunda azalma ve okuryazarlık oranlarında ve elektriğe erişimde artış gibi birçok boyutta iyileşmeden bahsedilmektedir. Bu kazanımlara rağmen, eşitsizliğin kırsal alanlarda biraz daraldığı ve kentsel alanlarda genişlediği belirtilmektedir.

Dünya Bankası'nın ülke ile ilgili diğer saptamaları aşağıdaki gibidir (World Bank- Bangladesh Overview, 2024):

- GSYİH büyümesinin 2023 yılındaki %5,8'den 2024 yılında %5,2'ye gerilediği tahmin edilmektedir.

- Enflasyon yüksek kalmaya devam etmiş, finans sektöründeki kırılganlıklar kötüleşmiş ve dış sektöre yönelik baskı devam etmiştir.
- Büyümenin orta vadede kademeli olarak toparlanması beklenmektedir.
- Üst orta gelir statüsüne ulaşma vizyonunu gerçekleştirmek için Bangladeş'in rekabetçi bir iş ortamı aracılığıyla iş yaratması, insan sermayesini artırması ve yetenekli bir iş gücü oluşturması, verimli bir altyapı inşa etmesi ve özel yatırım çeken bir politika ortamı oluşturması gerekmektedir.
- Kalkınma öncelikleri arasında ihracatı çeşitlendirmek, finans sektöründeki kırılganlıkları gidermek kentleşmeyi daha sürdürülebilir hale getirmek ve kalkınma için daha fazla iç gelir elde etmek üzere mali reformlar da dahil olmak üzere kamu kurumlarını güçlendirmek yer almaktadır.
- İklim değişikliği ve doğal afetlere karşı kırılganlığın ele alınması, Bangladeş'in gelecekteki şoklara karşı dayanıklılığını artırmaya devam etmesine yardımcı olacaktır. Yeşil büyümeye doğru yönelmek, gelecek nesil için kalkınma sonuçlarının sürdürülebilirliğini destekleyecektir.

Dünya Bankası, IDA aracılığıyla Bangladeş'e 39,5 milyar doların üzerinde hibe, faizsiz ve imtiyazlı finansman kredisi taahhüt etmiştir. Şu anda 57 devam eden proje için toplam 16,4 milyar dolar tahsis edilen Bangladeş, küresel olarak en büyük IDA programına sahiptir. Ülkenin IDA'ya olan toplam borcu 2,300 milyon dolardır. Dünya Bankası ayrıca Bangladeş'in en büyük dış fon sağlayıcısı olmuş ve ülkeye yapılan tüm dış yardımın dörtte birinden fazlasını sağlamıştır. Kredi programları ekonomik kalkınma ve büyüme, altyapı, afet yönetimi, iklim değişikliği, tarım, insan ve sosyal kalkınma ve yoksulluğun azaltılması alanlarını kapsamaktadır.

Hükümetin sekizinci Beş Yıllık Planı ve Uzun Vadeli Perspektif Planı 2021-2041'de yer alan 2023-2027 mali yılı Ülke Ortaklığı Çerçevesi (CPF), Bangladeş'in 2031 yılına kadar üst-orta gelirli ülke statüsüne ulaşma hedefini, ülkenin daha yüksek ve sürdürülebilir büyümenin önündeki temel engelleri ele almasına yardımcı olarak desteklemeyi amaçlamaktadır. Daha fazla ve daha iyi iş yaratmak için çeşitlendirilmiş ve rekabetçi bir özel sektör geliştirmeye yardımcı olacak, sosyoekonomik katılımı teşvik edecek ve iklim ve çevresel kırılganlıkları ele alacaktır. Bu üç sonuç, Bangladeş'in büyüme hedefleri için temel önceliklerdir (Dünya Bankası, 2024). Bu öncelikler tarafından yönlendirilen CPF, sekiz hedefe odaklanan bir teknik ve finansal destek programı önermektedir. Program; geniş tabanlı özel sektör gelişimi için iyileştirilmiş iş ortamı, uzun vadeli büyüme ve dayanıklılık için güçlendirilmiş finansal aracılık, daha iyi hizmetler sunmak için

kamu kurumlarının etkinliğinin artırılması, insan sermayesi geliştirme hizmetleri için iyileştirilmiş kalite ve eşit erişim, kadınlar ve savunmasız gruplar için gelişmiş ekonomik fırsatlar, kapsayıcı büyüme için güçlendirilmiş mekânsal ve dijital bağlantı, hızlandırılmış iklim dayanıklılığı oluşturma ve sürdürülebilirlik için yönetimin etkinliğinin artırılması, yeşil büyüme ve enerji dönüşümü için doğal sermayenin kullanımında üretkenliğin artırılması amaçlarına odaklanmaktadır.

1972 yılında IMF'ye katılan Bangladeş, 1975 yılından beri bu kuruluştan kredi kullanmaktadır ve yeni bir kredi anlaşması yapılmaz ise 2044 yılına kadar IMF'ye 2,465,521,069 SDR ödemesi gerekmektedir. Ülkenin IMF'ye toplam borcu 3,205,177,389.7 dolardır (IMF-Bangladesh, 2024). 8 Mayıs 2024 tarihinde IMF heyetinin gözden geçirmesinden sonra yapılan basın açıklamasında ülkenin makroekonomik görünümünde politika eylemlerinin etkili olmaya başlamasıyla kademeli olarak istikrar beklendiği açıklanmıştır. Devam eden ithalat sıkışması ve politika sıkılaştırması nedeniyle reel GSYİH büyümesinin 2024 yılında %5,4'e ılımlı bir şekilde düşmesi öngörülürken ithalatın toparlanması ve döviz baskılarının azalmasıyla 2025'te %6,6'ya yükselmesinin beklendiği açıklanmıştır (IMF, 2024).

IMF, diğer yıllarda ve diğer ülkelerde olduğu gibi Bangladeş'te de enflasyonun yüksek kalmasını (yaklaşık %9,4 seviyesinde) öngörmekte ancak devam eden *daha sıkı politika karışımı* ve öngörülen daha düşük küresel gıda ve emtia fiyatları nedeniyle 2025 yılında bu oranın yaklaşık %7,2'ye düşmesini beklemektedir. Bununla birlikte, görünümü çevreleyen belirsizliklerin yüksek kalmaya devam ettiğini ve risklerin ağırlıklı olarak aşağı yönlü eğilim gösterdiğini belirtmektedir (IMF, 2024).

IMF, kalkınma sorununu düşük vergi-GSYİH oranına bağlamakta ve bu nedenle de vergi gelirlerinin GSYİH'nın %0,5'i oranında artırılmasını reçete etmektedir. IMF, 2025 yılı bütçesine somut vergi politikası ve idari önlemleri dahil ederken orta ve uzun vadeli bir gelir stratejisinin de gelecekteki reformlara rehberlik etmesi gerektiğini ifade etmektedir. IMF'nin yapısal düzenlemeleri ülkenin yeni yatırımlara açılmasını sağlarken ülke vatandaşlarına daha çok vergi yüklemekte ve sübvansiyonların azaltılması ile yerli üretimi göz ardı etmektedir.

IMF, reform ivmesinin sürdürülmesi için ticaretin çeşitlendirilmesi, daha fazla doğrudan yabancı yatırım çekilmesi, yatırım ortamının iyileştirilmesi ve yönetişimin güçlendirilmesinin kritik öneme sahip olacağını belirtmektedir. Diğer reform önerileri ile uyumlu olan bu önerilerin küresel kuruluşların hareket yöntemi ile de uyumlu olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu öneriler, ülkeyi yabancı yatırımlara açmak ve küresel kuruluşların kredi koşullarını artırmak sonuçlarını hedeflemektedir.

IMF'ye göre hükümet, iklime duyarlı mali yönetim reformlarına öncelik vermeli ve yeşil ve dayanıklı altyapı yatırımları yapmalıdır. İklimle ilgili risklerin daha iyi yönetilmesi, finans sektörünün dayanıklılığını da artıracaktır. Bu öneriler de iklim sorunlarının gerçek sorumlularına yöneltilemeyen reformların yoksul ülkelere formüle edilmesi ve daha temel sorunlarını çözmeye çalışan bir ülkeye *birkaç kalkınma sonra önerilebilecek düzenlemelerin* önerilmesi olarak görülmektedir.

Dünya Bankası tarafından yürütülen yapısal reformlar ve liberalizasyon önlemleri ülkede özel sektörün GSYİH'nın %80'ini oluşturmasını sağlamıştır. Bangladeş'teki en büyük halka açık şirketlerden bazıları BEXIMCO, BRAC Bank, BSRM, GPH Ispat, Grameenphone, Summit Group ve Square Pharmaceuticals'dır (Khatun, 2022). Summit Group ve Orion Group gibi özel şirketler elektrik üretimi ve makine, reaktör ve ekipman tedariki konularında piyasadaki yerlerini artırmaktadır (GE, 2019). Pakistan örneğinde olduğu gibi bu özelleştirmeler de CPF'lerde kredi koşulu olarak yer almaktadır.

ABD'nin bu ülkeye doğrudan yardımlarının ve IBRD ve IDA gibi küresel kuruluşlar aracılığıyla yaptığı yardımların kendi jeopolitik politikaları ile doğru orantılı olduğu görülmektedir. ABD, politik çıkarları doğrultusunda önce tanımadığı Bangladeş'i daha sonra ülke olarak tanımış yıllar içerisinde de o coğrafyadaki ilişkileri yönlendirmek için bölgedeki ülkeler ile siyasi ilişkilerini yapılandırmıştır. Bangladeş'e tarım gibi pek çok sektörel alanda finansman yardımı sağlayan ABD, Bangladeş'i de bölgedeki siyasi politikaları doğrultusunda ve Bangladeş'in Pakistan, Hindistan ve bölgedeki diğer ülkelerle ilişkileri doğrultusunda desteklemeye devam etmekte, IDA gibi küresel kuruluşlar ile veya doğrudan finansman yardımında bulunmaktadır (Majumdar, 2019: 194-198). USAID, 1999 yılından bu yana toplam 124 milyon dolarlık finansman sağlayarak ticaret kapasitesi oluşturma projelerine öncülük etmiştir. USAID faaliyetleri, sınır prosedürlerinin basitleştirilmesinde ve ticaretin yürütülmesi için gereken sürenin azaltılmasında ilerlemeyi teşvik etmiştir. USAID programları ABD başta olmak üzere Bangladeş bağışçılarının belirlenen önceliklerinin yerine getirilmesini şart koşmaktadır (USAID, 2022: 2).

Tanzanya

Tanzanya, 2012-2018 yılları arasında, 5,3 milyon kişi iyi hedeflenmiş olan IDA sosyal güvenlik ağı sisteminden yararlanmıştır ve yararlananların %52'si kadındır. Aynı dönemde 9.990 köydeki 1,1 milyon hane, hedeflenen koşullu nakit transfer programından yararlanmıştır. 2014 yılında doğumların %45'i bir sağlık çalışanı tarafından gerçekleştirilirken 2018 yılında bu oran %78 olmuştur. Hamile kadınların %61'i dört veya daha fazla doğum öncesi bakım ziyaretine katılmıştır. Bu oran 2012 yılında %41'dir. Aynı dönemde, 12-59 aylık çocukların %100'ü en

az bir doz A Vitamini almıştır. Daha önce bu oran %51'dir. İki yaştan altındaki çocukların %96'sı düzenli olarak sağlık tesislerine gitmiş ve 6-18 yaş arasındaki çocukların %94'ü %80 katılımı ile okullara kaydolmuştur. 2013-2018 yılları arasında hanelerin %89'u kamu işleri aracılığıyla nakit transferi almıştır. 2014-2018 yılları arasında, Dar es Salaam Metropol Alanı'ndaki 1,1 milyon kişiye 55 kilometrelik dört mevsimlik yollar ve 16 kilometrelik büyük kanalizasyonlar dahil olmak üzere yeni veya yenilenmiş altyapı sağlanmıştır. 2015-2018 yılları arasında 10 milyon kişi temel sağlık, beslenme ve nüfus hizmetleri almıştır. Aynı dönemde 1,3 milyon kadın ve çocuk temel beslenme hizmetleri almıştır (IDA-Tanzania, 2024).

Afrika Kalkınma Bankası verilerine göre Tanzanya'da mali açık, harcama kontrollerine yanıt olarak 2021/2022'de GSYİH'nin %3,6'sından 2022/2023'te %3,5'e hafifçe düşüş göstermiş ve dış ve iç borçlanma ile finanse edilmiştir. Kamu borcu, kredilerdeki artış nedeniyle 2021/2022'de GSYİH'nin %43,6'sından 2022/2023'te %45,5'e yükselmiştir (AFDB, 2024).

Mali ve cari hesap açıkları, iyileştirilmiş vergi tahsilatı ve güçlü ticaret performansı ile daralan ülkede GSYİH büyüme yaklaşık %6 olarak tahmin edilmektedir. Bunun yapısal reformlar ve iyileştirilmiş bir iş ortamıyla desteklendiği ifade edilmektedir. 2024'ün ilk çeyreğinde, GSYİH büyümesi, 2023'teki %5,1 büyümenin üzerine inşa edilerek yıllık bazda %5,6'ya hızlanmıştır. Enflasyon Temmuz 2023'te %3,3'ten Temmuz 2024'te %3,0'a düşmüştür. 2023 sonunda, merkezi hükümetin elindeki toplam borç, 2022'deki GSYİH'nin %42,5'inden %44,3'üne yükselmiş ve nominal olarak 34,5 milyar dolara ulaşmıştır. Bu da bir önceki mali yıla göre %12,3'lük bir artış anlamına gelmektedir. Dış borç %8,2 artarken, iç borç %20,3 artmıştır (World Bank-Tanzania Overview, 2024).

Dünya Bankası Yönetim Kurulu tarafından Temmuz 2024'te 2024-2029 dönemi için yeni bir Ülke Ortaklığı Çerçevesi (CPF) onaylanmıştır. Dünya Bankası'nın öncelikleri doğrultusunda, CPF birbirini karşılıklı olarak destekleyen üç üst düzey sonuca odaklanmaktadır: (i) işgücü verimliliğini artırmak için insan sermayesini geliştirmek, (ii) özel sektör öncülüğündeki büyümeyi hızlandırmak ve (iii) şoklara ve iklim etkilerine karşı dayanıklılığı artırmak. Bu alanlardaki ilerleme, iki kesişen öncelik tarafından desteklenmektedir; kadınların ve gençlerin güçlendirilmesinin artırılması ve daha verimli, şeffaf ve hesap verebilir kurumlarla hükümetin etkinliğinin iyileştirilmesi. CPF, Tanzanya Hükümeti'nin Kalkınma Vizyonu 2025, 2021/2022-2025/2026 için Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı ve Zanzibar'ın Kalkınma Vizyonu 2050 ile uyumludur. Halen hazırlık aşamasında olan Tanzanya Kalkınma Vizyonu 2050 hakkında hükümetle yapılan istişareler de CPF'yi bilgilendirmiştir (World Bank-Tanzania Overview, 2024).

Ağustos 2024 itibarıyla, Dünya Bankası'nın Tanzanya'daki operasyonlar için finansman taahhütleri, 29 ulusal operasyon (8,7 milyar dolar) ve altı bölgesel operasyon (1,1 milyar dolar) dahil olmak üzere 9,8 milyar dolardır. Temel sektörler arasında altyapı (%45), insan gelişimi (%27), adil büyüme, finans ve kurumlar (%13) ve sürdürülebilir kalkınma (%15) yer almaktadır. Yatırım portföyü, kamusal fiziksel ve sosyal altyapı için Yatırım Projesi Finansmanı, politika reformu ve kurumsal eylemler için bütçe desteği sağlayan Kalkınma Politikası Finansmanı ve kurumları, sistemleri güçlendirme ve kapasite oluşturmaya vurgu yaparak program tasarımını ve uygulamasını destekleyen Sonuçlara Yönelik Program finansmanını bir araya getirmektedir. Tanzanya'nın IDA'ya toplam borcu 2,135 milyon dolardır (World Bank-Tanzania Overview, 2024).

Dünya Bankası Grubu'nun üyesi olan Uluslararası Finans Kurumu'nun (IFC) Tanzanya'daki faaliyetleri, Temmuz 2024'te yönetim kurulu tarafından onaylanan CPF ve Tanzanya Hükümeti'nin 2025 Vizyonu tarafından yönlendirilmektedir. Faaliyetler, tarım sektörünün geliştirilmesine (toplama, depolama ve lojistik altyapısının iyileştirilmesine vurgu yapılarak), finansal hizmetlere erişimin genişletilmesine, enerji ve telekomünikasyonda altyapı gelişiminin desteklenmesine ve lisanslama gereksinimlerini kolaylaştırmak için düzenleyici reformları teşvik ederek ve tarım işletmeciliği ve turizmde kapasite oluşturarak işletmeleri destekleyen ortamın sağlanmasına odaklanmaktadır.

IFC cinsiyet açısından kapsayıcı ve iklim açısından sürdürülebilir yatırımlar ve danışmanlık projeleri aramaktadır. IFC'nin ülkedeki portföyü, Temmuz 2024 itibarıyla 129 milyon dolarlık kısa vadeli finansman dahil olmak üzere tüm büyük sektörleri kapsayan toplam 431 milyon dolarlık finansmana ulaşmıştır. IFC, 2025 mali yılında şu ana kadar 134 milyon dolarlık bir yatırım hattıyla 29,5 milyon dolar taahhüt etmiştir. IFC'nin danışmanlık portföyü 7,8 milyon dolar olup, kadınların ekonomik katılımını artırmak için ek 6,3 milyon dolar onaylanmıştır. IFC, Tanzanya'da mali kurumlar ve imalat, tarımsal işletme ve hizmet danışmanlık programlarını yürütmektedir ve devam eden projeler ve müşteri ücretleri hariç olmak üzere 2024-26 mali yılı için 8,8 milyon dolar bütçelenmiştir. IFC bundan sonra tarımsal işletme ve hafif imalatta katma değeri artırmaya, tarımsal işletmeler ve tedarik zincirleri için dijital bilgi platformlarının ve çözümlerinin geliştirilmesini ve dağıtımını desteklemeye ve mikro finans kuruluşlarıyla çalışarak finansmana erişimi iyileştirmeye odaklanacaktır. IFC ayrıca ortaklıklarından yararlanarak uluslararası ortaklarla (AB, Japonya Güven Fonu, vb.) çalışarak özel sektör kalkınma girişimlerini desteklemek ve uygulamak için çalışmaktadır (World Bank-Tanzania Overview, 2024).

MIGA, 30 Ağustos 2024 itibarıyla 151 milyon dolarlık bir riskle Tanzania'ya yatırım yapan müşterilerine üç yeni garanti vermiştir. MIGA, Nisan 2024'te TPG'nin Airtel Mobile Money Tanzania'ya yaptığı yatırım için bir siyasi risk sigorta garantisi ve Haziran 2024'te Tanzania'daki iki yan kuruluşunu mevcut bir sermaye optimizasyon garantisine eklemek için ABSA Bank of South Africa'ya bir siyasi risk sigorta garantisi vermiştir. Ayrıca MIGA, kırsal güney Tanzania'da dağıtılmış bir enerji projesini (hidro enerji ve rüzgâr enerjisi dahil) desteklemek için de çalışmaktadır (World Bank-Tanzania Overview, 2024).

Tanzania 1962 yılından beri IMF ile çalışmaktadır. Yeni bir kredi anlaşması yapılmaz ise ülkenin 2045 yılına kadar IMF'ye 1,401,812,797 SDR ödemesi gerekmektedir. Ülkenin IMF'ye toplam borcu 1,822,356,636.1 dolardır (IMF-Tanzania, 2024). Ülkenin son Genişletilmiş Kredi Tesisi Programı (2022) üç temel alana odaklanmaktadır (IMF-Tanzania Country Report, 2024):

- Gelir seferberliği ve harcama kalitesinin iyileştirilmesi yoluyla çok ihtiyaç duyulan sosyal harcamalara ve yüksek getirili kamu yatırımlarına olanak sağlamak için mali alanın güçlendirilmesi,
- Otoritelerin yapısal reform gündeminin ilerletilmesi,
- Para politikası çerçevesini geliştirerek ve mali denetimi iyileştirerek makro-finansal istikrarın korunması ve mali derinleşmenin ilerletilmesi.

Dayanıklılık ve Sürdürülebilirlik Tesisi Programı (2024) reformları şunlara odaklanmaktadır (IMF-Tanzania Country Report, 2024):

- İklim değişikliği politikalarının yönetişimini ve koordinasyonunu geliştirmek,
- Afet risk yönetimi çerçevesini güçlendirmek,
- Bütçeleme ve kamu yatırım planlamasında iklim politikalarını ana akıma sokmak,
- Sektörel iklim politikalarını ulusal politikalar ve taahhütlerle uyumlu hale getirmek,
- Finans sektörü iklimle ilgili risklerin denetimini geliştirmek.

Aynı raporda IMF, ülkenin GSYİH büyümesinin 2023'teki %5,1'den 2024'ün ilk yarısında %5,4'e (yıldan yıla) yükseldiğini belirtmektedir. Enflasyon merkez bankasının hedefi dahilinde kalmaya devam etmektedir ve *büyüme dostu* bir mali konsolidasyon devam etmektedir. IMF raporuna göre; "Cari açık, güçlü hizmet ihracatı ve ithalattaki yavaşlamanın etkisiyle 2023/2024 mali yılında daralmıştır. Döviz piyasasındaki baskılar, mevsimsel cari hesap akışlarını, sıkı para politikası duruşunu ve döviz kuru esnekliğini yansıtarak hafiflemiştir. Orta vadede büyümenin güçlenmeye devam etmesi beklenmekte ancak riskler aşağı

yönlü seyretmektedir. Kısa vadeli politika öncelikleri arasında bütçede öngörüldüğü gibi mali konsolidasyonun uygulanması, öncelikli sosyal harcamaların korunması, parasal işlemlerin güçlendirilmesi ve döviz kuru esnekliğine izin vermeye devam edilmesi yer almaktadır. Orta vadeli görünüm reform gündeminin kararlı bir şekilde uygulanmasına bağlı olarak olumludur. İklim politikası zorluklarını ele alma ve iklim reformu gündemlerini ilerletme çabaları desteklenmektedir” (IMF-Tanzania Country Report, 2024).

Sonuç olarak ülkenin GSYİH %5,1'den %5,4'e yükselsin diye Tanzanya, Dünya Bankası Grubu'na 9,8 milyar dolar ve IMF'ye 2 milyar dolara yakın borçlanmıştır. Merkez bankasının hedefi dahilinde kalmaya devam edecek bir enflasyon ve *büyüme dostu* bir mali konsolidasyon için ülkenin iç kaynaklarına ayırabileceği milyarlarca dolar küresel kuruluşlara aktarılmaktadır. IMF'nin para politikaları ülkenin ekonomik büyümesine fayda sağlamazken Dünya Bankası yapısal reformları ülkeyi küresel sermayenin girişini sağlayacak şekilde reforme etmekte ve yüklü bir kredi borcu ile baş başa bırakmaktadır.

Dünya Bankası ülkenin kamu kuruluşlarının özel teşebbüslere devrini teşvik etmektedir. Dar es Salaam ve District Elektrik Tedarik Şirketleri (DARESCO) 1964 yılında birleştirilerek Tanzanya Elektrik Tedarik Şirketi (TANESCO) haline getirilmiştir (TANESCO, 2025). Su özelleştirmesi ise Tanzanya'nın en büyük şehri ve eski başkenti olan Dar es Salaam için 2003 yılında imzalanan 10 yıllık bir kira sözleşmesinin verilmesiyle başladı. 2003 yılında Dünya Bankası, Dar es Salaam Su Temini ve Sanitasyon Projesi için 145,5 milyon dolar değerinde kredi yoluyla kira sözleşmesi üretti. Projeye Afrika Kalkınma Bankası 48 milyon dolar, Avrupa Yatırım Bankası 34 milyon dolar ve Dünya Bankası 61,5 milyon dolar katkıda bulundu. Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu, devlet kuruluşlarının özelleştirilmesine bağlı olarak Tanzanya'ya daha fazla kredi verilmesi için koşullar belirledi. Özel şirketin kendi fonlarından 8,5 milyon ABD doları katkıda bulunması ve Tanzanya hükümetinin 12,6 milyon ABD doları katkıda bulunması gerekiyordu. Tanzanya hükümeti ile eski İngiliz firması Biwater, Almanya'dan Gauff Engineers ve Superdoll adlı Tanzanyalı bir şirketten oluşan bir konsorsiyum olan City Water arasında imzalandı. Bu özelleştirme ile su pahalı hale geldi, halk fahiş su faturaları öderken, özel satıcılardan daha yüksek oranlarda su satın almak zorunda kaldı. Su faturalarını ödemeyenlerin su kaynağı kapatıldı. Tanzanya hükümeti, Mayıs 2005'te karşılıklı sözleşme ihlali iddiaları üzerine kira sözleşmesini feshetti (Kjellén, 2006). Ancak ülkede benzer şekilde yaşanan özelleştirmeler küresel kuruluşların reformları ile devam etmektedir.

ABD, Tanzanya'ya yardım miktarını hükümetinin ABD dış politikasına yönelik tutumuna göre değiştirmektedir (USAID, 'Appraisal', 1978 ve Snook,

1999: 70-71). Nitekim ABD, 1970 ve 1988'de iki kez, işbirliği için Tanzanya'ya yaptığı yardımı artırmış ve dört kez (1972, 1976, 1983, 1991'de) Tanzanya'nın meydan okumasını cezalandırmak için yardımı azaltmıştır (Snook, 1999: 70-71). Günümüzde de ABD, Tanzanya'ya doğrudan veya küresel kuruluşlar eliyle yaptığı yardımları dış politik kararlarına göre belirlemektedir (IMF-Tanzania Country Report, 2024). USAID, Tanzanya Ülke İşbirliği Stratejisinde; "USAID, Tanzanyalıların hayatlarını iyileştirerek ve ülkenin kalkınma yardımına olan ihtiyacının ötesine geçmesine yardımcı olarak ABD'nin stratejik çıkarlarını ilerletir. USAID bu strateji aracılığıyla ABD firmaları için fırsatlar yaratmak üzere iş ortamını iyileştirir. Özel sektör büyümesini sağlayarak genç Tanzanyalıların üretkenliğini ve tüketimini artırmasına, ABD işletmeleri için fırsatlar yaratmasına ve iki yönlü ticareti artırmasına yardımcı olur" ifadelerini kullanmaktadır (USAID, 2019).

4. SONUÇ

YKY'nin son paradigması olarak yönetim Afrika gibi istikrarlı bir devlet yapısı bulunmayan ülkelerdeki *kalkınma* sorununa çare olarak önerilmiş Dünya Bankası, OECD, IMF gibi küresel aktörlerin gayretleri ile tüm dünyada yaygın kullanım alanı bularak devletin dönüşümünü gerçekleştirmiştir. YKY ve yönetim devletin piyasalaşmasını sağlarken küresel aktörleri uluslararası politikaların belirleyicisi konumuna oturtturarak YKY dönüşümünün dünyanın her köşesine ulaşmasını sağlamıştır.

Dünya Bankası Grubu bu küresel dönüşümün en önemli aktörlerinden biridir. Çalışmada bu Grubun ciddi yaşam ve sağlık sorunları ile mücadele etmekte olan düşük gelirli ülkelere yönelik çalışan kolu olan IDA'nın faaliyetleri incelenmiş ve giriş bölümünde ifade edilen sorunlu alanlar irdelenmiştir. IDA'nın sorunlu alanlarından ilki hibelerden uzaklaşarak kredilere yönelmesi ve çıkış amacından uzaklaşmasıdır. Dünyanın en düşük gelirli ülkelerine hibe verme amacıyla faaliyete başlayan IDA, 34,2 milyar dolarlık portföyünün sadece 7,3 milyar dolarını hibelere ayırmış ve son yenileme döneminden bir süre önce de hibeleri durdurmak suretiyle tamamen kredi tahsisine yönelmiştir. IDA kredileri kuruluşundaki 50 yıl vade uygulamasından da vazgeçilerek kredi vadeleri önce 35-40 yıla daha sonra da 25-40 yıla indirilmiştir. Bu esnada ülkeler GSYİH seviyelerine göre sınıflandırılmış ve kredi faiz oranları da bu sınıflandırmaya göre belirlenmeye başlamıştır. İngiltere, İskandinav ülkeleri, AB ülkeleri gibi pek çok ülke maliyeti nedeniyle hibelerden uzaklaşmasını ve krediler ile IDA'nın varlığının genişletilmesini istemektedir. IDA, ülkelere performans denetimi yapan ana kuruluşu Dünya Bankası'nın raporları ve görüşleri doğrultusunda bu ülkelere bir daha ödeyemeyecekleri yeni borçları vermekte bunun için de ülkeleri Dünya

Bankası Grubuna hesap verme durumunda bırakmaktadır. Böylece derin kalkınma sorunları ve ekonomik sıkıntılar ile baş etmekte olan ülkeler kaynaklarını kendi ekonomilerine aktarmak yerine ödenmesi her geçen gün zorlaşan borç yükleriyle karşı karşıya kalmaktadır (Radelet, 2005).

Bu kapsamda çalışma IDA'nın *babası* Dünya Bankası Grubu kararları doğrultusunda hareket ettiğini ve Bankadan bağımsız herhangi bir faaliyette bulunmadığını göstermektedir. Benzer bir durumu Dünya Bankası ve IMF için de söylemek yanlış olmayacaktır. IMF üyesi olmadan Dünya Bankası'na üye olamayan ülkeler borçlanma konusunda da iki kuruluşun *ortaklaşa* kısılcasına alınmaktadır.

IDA borçlanmasında göze çarpan bir başka husus ödenen ücretlerdir. IDA ile çalışmak isteyen ülkeler yapacakları anlaşmaların şekline göre; abonelik, hizmet, taahhüt, bekleme, garanti, başlatma, işlem ücreti gibi pek ücreti üstlenmek zorunda kalmaktadır. IDA Anlaşmaları ile çok sıkı kurallara bağlanan borçlanma yapısı bu ücretler ile de donatılmış durumdadır. Ayrıca ülkeler, hızlandırma maddesi gibi bazı uygulamalar ile borçlarını öderken de farklı uygulamalara maruz kalabilmektedir.

Küresel aktörlerin ortaklaşa yönetişimi çalışmada incelenen Pakistan, Bangladeş ve Tanzanya özelinde de görülmektedir. Dünya Bankası Grubu kredi analizi yaptığı bu ülkelerde daha önceki yıllarda ortaklaşa yönetişimi tercih etmezken günümüzde tüm Grup kuruluşları ile birlikte bu ülkelerle çalıştığı görülmektedir. IBRD, IFC, IDA ve MIGA'nın ortaklaşa çalışmalar yürüttüğü ülkelere IMF de para politikaları ile reform transferi yapmaktadır. Bu ortaklaşa yönetim kredi verileri ve işbirliği yapılan kuruluşlar ile aşağıdaki tabloda özetlenmektedir.

Tablo.3: Pakistan-Bangladeş-Tanzanya Kredi Borcu ve Ortaklaşa Yönetişim

Ülke Adı	Dünya Bankası Grubu Kredisi (Milyar Dolar)	IMF Kredisi (Milyar Dolar)	Dünya Bankası Grubu Ortaklaşa Yönetişim
Pakistan	15,7	12,1	IBRD
Bangladeş	16,4	3,2	IBRD
Tanzanya	9,8	2,0	IBRD, MIGA, IFC

Dünya Bankası Grubu kuruluşları IBRD, IFC, MIGA ve IDA, IMF ortaklaşa yönetişiminde “tek beden herkese uyar” (*One size fits all*; Börzel ve Risse: 2004: 20) hareket noktası ile ülkelere hemen hemen aynı reçeteyi yazdıkları görülmektedir. IDA, incelenen üç ülkede de doğumda ölüm, kadın sağlığı, çocuklarda gelişim bozuklukları, eğitime erişim, su tedariki ve yağmur suyu

toplama, tuvalet sanitasyon, özel sektörün geliştirilmesi, kapsayıcı kalkınma, enerji ve çevre temel alanlarında çalışmalar yapıldığı görülmektedir.

Bu kapsamda Pakistan'da 10 milyonu aşkın kadına sağlık hizmeti sunulmuş, 13 milyona yakın öğrencinin okula erişimi tahsis edilen 200 milyon dolar finansman ile sağlanmıştır. Bu sınırlı hizmetler sunulurken enerji piyasası özelleştirilmiş, vergiler artırılmış ve özel sektörün faaliyet alanı genişletilmiştir. (World Bank-Pakistan Overview, 2024).

Bangladeş'te doğumda ölüm oranlarının düşmesi için çalışmalar yapılmış, çocuklarda gelişme bozukluklarının önlenmesi için faaliyetler yürütülmüştür. ilkokul kayıt oranları artırılmış, yağmur suyu toplama ve sanitasyon çalışmaları yürütülmüştür. IDA desteği ile ülkede 1,5 milyon kişinin suya erişimi sağlanmıştır. Dünya Bankası, ülkeye 1,45 milyar dolar enerji sektörü yatırımı sağlayarak elektriğe erişimi artırmıştır (World Bank-Bangladesh Overview, 2024).

Tanzanya'da da doğumda ölümlerin azaltılması, kadın sağlığı ve çocukların gelişimi ile ilgili faaliyetler yürütülmüştür. IDA, çeşitli seviyelerde eğitime erişimin sağlanması için 1,5 milyar dolar tahsis etmiş ve eğitime erişim oranlarını yaklaşık iki katına çıkarmıştır. IDA, ülkede su tedariki ile ilgili yürütülen programa 650 milyon dolar fon sağlamış 7,92 milyon kişinin temiz suya erişimini sağlamıştır (World Bank-Tanzania Overview, 2024).

Çalışma bu noktada açlık, gelişim bozuklukları ve ciddi sağlık ve kalkınma sorunları ile mücadele eden ülkelerde bu sorunların kalıcı bir çözüme ulaştırılmadığı geçici önlemler ile bu ülkelere *balık verilerek balık tutmanın öğretilmediğini* ortaya koymaktadır. Ülkeler kalkınmaya ayıracakları kaynaklarını kredi ödemelerine aktarmakta ve hatta "kalkınma projelerini" gerçekleştirmek ve borçlarını ödeyebilmek için tekrar borçlanarak borç stokları sürekli artmaktadır (Şaylan, 1994: 176).

IMF çalışmalarında da üç ülkeye benzer reçeteler sunulduğu görülmektedir. Bu ülkelerde; sıkı para politikası uygulandığı, enflasyon ve ekonomik büyüme oranlarında kayda değer bir değişiklik sağlanamadığı, sübvansiyonları düşürmek suretiyle yerli üretimde düşüşe neden olduğu, vergi politikaları ile halkın üzerindeki vergi yükünün artırıldığı, özel sektörü teşvik edecek politikalar uygulandığı görülmektedir.

Küresel aktörler, temel sağlık ve hijyen sorunları ile uğraşan bu ülkelere yeşil büyüme, enerji dönüşümü, dijitalleşme gibi birkaç kalkınma sonrasının reformlarını dayatırken ekonomi ve kalkınma anlamında da bir başarı elde etmiş görünmemektedir. Nitekim Pakistan, Bangladeş ve Tanzanya'nın GSYİH oranları

%1 gibi bir artışa kavuşurken enflasyon oranlarının azalmadığı, istihdamın artmadığı ve ülkelerdeki temel kalkınma sorunlarının çözülmediği görülmektedir. Bu ülkeler özellikle IMF tarafından uygulanan sıkı para politikaları ve artan vergilendirme ile ülke kaynaklarını neredeyse sadece borç ödemeye yönlendirmekte ve yerli üretimden vazgeçmek durumunda kalmaktadır.

Kalkınma sorununu kalıcı olarak çözümleyemeyen ve ciddi ekonomik sorunlara neden olan Dünya Bankası Grubu ve IMF'nin IDA ülkelerinde gerçekleştirdiği yapısal reformlar yabancı yatırımın teşvik edilmesi, özelleştirme politikaları, kamu hizmetinin piyasalaştırılması ekseninde bu ülkelerde devletin rolünün küçültülmesi ile neoliberal politikaların uygulanmasını sağlamaktadır. Dünya Bankası ülke stratejilerinde özellikle adres gösterilen enerji, bankacılık, su hizmetlerinin özelleştirilmesi, özel sektörün ve yabancı yatırımların artırılması maddelerinin yansımalarını ülkelerde görmek mümkündür. Pakistan'da elektrik, su, gaz, telekomünikasyon, bankacılık hizmetleri özelleştirilmiş (PICIC, WAPDA, MCB United) yüzlerce sanayi işletmesi ve enerji santrali özel sektöre devredilmiştir. Bangladeş GSYİH'nın %80'ini özel sektöre devretmiş BEXIMCO, BRAC Bank, BSRM, GPH Ispat, Grameenphone, Summit Group, Square Pharmaceuticals, Orion Group gibi çokuluslu şirketlere kamu hizmetlerini emanet etmiştir. Tanzanya TANESCO ve City Water gibi örneklerle kamu hizmetini piyasalaştırmıştır. Dünya Bankası CPF'lerinde belirlenen bu neoliberal dönüşüm Afrika Kalkınma Bankası ve Avrupa Yatırım Bankası'nı da ortaklaşa yönetişime eklemede ve bu ülkeleri İngiltere'den Almanya'ya küresel sermayeye açmaktadır.

IDA'nın bir başka sorunlu alanı ABD'nin hisse payı ve dolayısıyla oy gücüdür. ABD, Dünya Bankası ve IMF gibi kuruluşlara ev sahipliği yapmanın yanında bu kuruluşlar ile çalışan ülkelere yönelecek tahsis kararlarını jeopolitik çıkarları doğrultusunda belirlemekte ve ülkelerin ihtiyaçlarında çok kendi politik çıkarlarını gözetmektedir. Siyasi kararları yanında ekonomik kararları ile de IDA ülkelerine ulaşan ABD, bu ülkelerdeki kaynakları kullanma, ABD şirketlerinin bu ülkeler ile ticaret yapmasını sağlama ve ülkelerdeki kamu hizmetlerinin piyasalaşması için kredi tahsislerini kullanmaktadır. Küresel emisyonların büyük bir oranından sorumlu olan ABD, kalkınma sorunu yaşayan ülkelere iklim alanında reformlar önermesi ayrıca manidardır.

YKY'nin *işletmeci* ilerleyişi gelir seviyesine ve kalkınma düzeyine bakmadan tüm ülkeleri kuşatmaktadır. Dünya Bankası Grubu IDA aracılığıyla bu dönüşümün düşük gelirli ülkelerdeki eli olmaktadır. IDA verdiği krediler ile devletlerin piyasa dönüşümünü gerçekleştirmekte ancak bu ülkelerin sosyal, ekonomik ve toplumsal kalkınmalarına kalıcı bir çözüm üretememektedir. Küresel kuruluşlar ve ABD tarafından kuşatılan ülkelerin durumunu "tutsak

ikilemi”ne benzetmek mümkündür (Tucker, 1950). İki suç ortağının kararlarının kendilerinin ve birbirlerinin ceza koşullarını etkileyeceği tutsak ikilemi gibi IDA ülkeleri de oyundaki diğer aktörlerin (Dünya Bankası, IMF ve ABD) hareketlerine göre kendi oyunlarını belirlemeye mecbur bırakılmaktadır. Ülkeler, ekonomilerini geliştirme ve kalkınma projelerini gerçekleştirme ümidiyle yeniden borçlanmakta ve borçları sürekli artmaktadır. Ülkeler bu kısır döngü içerisinde kıvrılırken küresel kuruluşlar bu ülkelere reçete edilen reformların başarısından çok kredilerin geri ödenmesi ve kaynakların özel sektör ile paylaşılmasını planlamaktadır. Dolayısıyla IDA’nın kalkınma vaadi aslında IDA ülkelerinde devletin gücünün azaltılması, özelleştirmeler ve kamu hizmetlerinin piyasalaştırılması ile neoliberal dönüşümün sağlanmasına aracılık etmektedir.

Kalkınma yardımı ancak ülkelerin iç dinamiklerine göre şekillenen reformlar aracılığıyla o ülkelerin ihtiyaç duydukları alanlara finansman aktarılması ile yapılırsa ekonomik büyüme ve kalkınmayı destekleyecektir. IDA ülkelerinin açlık, sağlık, eğitim ihtiyaçlarının giderilmesi küresel bir sorun olarak görülmeli ve uluslararası toplum Dünya Bankası gibi aktörler eliyle bu alanların geliştirilmesi için finansman sağlamalıdır. Küresel aktörlerin, IDA bağışçısı ülkelerin ve ABD’nin bu finansman için yeterli kaynağı vardır. Doğrudan kaynak aktarımının tercih edilmemesi durumunda IDA’nın kuruluş felsefesine dönerek hibelerin artırılması bu ülke insanların temel insani hizmetlerden yararlanmasını sağlayacaktır.

Hibelerin artırılmaması halinde düşük gelirli ülkelerin kredi borcu ödemek yerine kaynaklarını iç sorunlarına yönlendirecek çözümler üretmesi kalkınmalarına destek olacaktır. Dünya Bankası ve IMF ilişkilerinin gözden geçirilmesi ve bu aktörler ile yeni kredi anlaşmaları yapılmaması veya Türkiye örneğinde olduğu gibi IMF ile kredi ilişkisinin sonlandırılması ve Dünya Bankası ile temel sorunlu alanlarda proje kredileri kullanılarak ilişkilerin sınırlandırılması ülkelerin tutsak ikilemini azaltacaktır. Aksi takdirde krediler ülkelerin daha çok borç sarmalına girmesine neden olurken bu ülkelerin kalkınma sorununa deva olmak yerine küresel kuruluşların neoliberal politikalarına aracılık edecektir.

KAYNAKÇA

AFDB (2024), African Economic Outlook (AEO) (Côte d'Ivoire).

Algan, Fatma Müge (2021), “Ortaklaşa Yönetişim-Uluslararası Kuruluşların Politika Yönlendirmesi”, Mülkiye Dergisi, 45 (3): 793-832.

Algan, Fatma Müge (2024), “Yapısal ve Sektörel Uyarlama Kredilerinden Proje Kredilerine Dünya Bankasının Türk Kamu Yönetimine Nüfuzu”, 24. Uluslararası Kamu Yönetimi Forumu (Munzur: Munzur Üniversitesi): 311-314.

Altın, Aytuğ (2013), “Kamu Hizmeti Anlayışında Değişim”, Anemon, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (2): 101-118.

Andersen, Thomas Barnebeck, Henrik Hansen ve Thomas Markussen (2006), “US Politics and World Bank IDA-Lending”, Journal of Development Studies, 42 (5): 772-794.

Anwar, Mumtaz (2006), The Political Economy of International Financial Institutions’ Lending to Pakistan, HWWA Discussion Paper 338, Hamburgisches Welt-Wirtschafts-Archiv (HWWA) (Hamburg: Hamburg Institute of International Economics).

Arslan, Nagehan Talat (2010), “Klasik-Neo Klasik Dönüşüm Süreci: “Yeni Kamu Yönetimi””, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 11 (2): 21-38.

Aziz, Sartaj (1996), Privatisation in Pakistan, Development Centre Studies (Paris: Development Centre, Organisation for Economic Co-operation and Development).

Barnett, Michael N. ve Martha Finnemore (1999), “The Politics, Power, and Pathologies of International Organizations”, International Organization 53 (4): 699-733.

Börzel Tanja A. ve Thomas Risse (2004), “One Size Fits All! EU Policies for the Promotion of Human Rights, Democracy and the Rule of Law”, Paper Prepared for the Workshop an Democracy Promotion, Centre for Development Democracy, and the Rule of Law, Stanford University, http://iis-db.stanford.edu/pubs/20747/Risse-Borzelstanford_final.pdf (24.12.2024).

Business Recorder (2008), “PICIC merged with NIB Bank”, <https://fp.brecorder.com/2008/01/20080101671225/> (30.04.2025).

CGD (2024), ABCs of the IFIs: Understanding the World Bank’s IDA21 Replenishment, CGD Brief, (Washington DC).

Farazmand, Ali (1999), “Globalization and Public Administration”, Public Administration Review, 59 (6): 509-22.

GE (2019), “Summit signs 22-year PPA for upcoming 583 MW gas power plant; GE to co-develop plant in Bangladesh”, <https://www.ge.com/news/press-releases/summit-signs-22-year-ppa-upcoming-583-mw-gas-power-plant-ge-co-develop-plant> (29.04.2025).

Güler, Birgül (2003), “Yönetişim: Tüm İktidar Sermayeye”, *Praksis*, 9: 93-116.

Güzelsarı, Selime (2004), *Kamu Yönetimi Disiplininde Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yönetişim Yaklaşımları*, GETA Tartışma Metinleri Serisi, No:66 (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi).

IDA (2024a), <https://ida.worldbank.org/en/home> (12.12.2024).

IDA (2024b), “IDA Financing”, <https://ida.worldbank.org/en/financing> (12.12.2024).

IDA (2024c), IDA Terms (Effective as of October 1, 2024), (Washington DC).

IDA (2024d), “What is IDA?”, <https://ida.worldbank.org/en/about> (15.12.2024).

IDA (2024e), “IDA20 Replenishment”, <https://ida.worldbank.org/en/replenishments/ida20-replenishment> (15.12.2024).

IDA-History (2024), <https://ida.worldbank.org/en/about/history> (15.12.2024).

IDA-Pakistan, (2024), “Key Achievements”, <https://ida.worldbank.org/en/country/pakistan> (18.12.2024).

IDA-Bangladesh (2024), “Overview”, <https://www.worldbank.org/en/country/bangladesh/overview#3> (18.12.2024).

IDA-Tanzania (2024), “Key Achievements”, <https://ida.worldbank.org/en/country/tanzania> (18.12.2024).

IDA Resolutions (2022), IDA20-IDA Resolutions No. 248, pp. 9-19 (Washington DC).

IDA Resolutions (2021), IDA19 Partner Contributions (Washington DC).

IDA (2020), IDA19: Ten Years to 2030: Growth, People, Resilience Report (Washington DC).

IDA (1960), International Development Association, Articles of Agreement (Washington DC).

IMF-Tanzania Country Report (2024), IMF Country Report No. 24/349, (Washington DC).

IMF-Pakistan (2024), “Pakistan: Projected Payments to the IMF as of December 31, 2024”,

[https://www.imf.org/external/np/fin/tad/extforth.aspx?memberkey1=760&date1key=2024-12-](https://www.imf.org/external/np/fin/tad/extforth.aspx?memberkey1=760&date1key=2024-12-31&category=forth&year=2024&trxtype=repchg&overforth=f&schedule=exp&xtend=y)

[31&category=forth&year=2024&trxtype=repchg&overforth=f&schedule=exp&xtend=y](https://www.imf.org/external/np/fin/tad/extforth.aspx?memberkey1=760&date1key=2024-12-31&category=forth&year=2024&trxtype=repchg&overforth=f&schedule=exp&xtend=y) (15.12.2024).

IMF (2024), “IMF Press Release No. 24/141”, <https://www.imf.org/en/News/Articles/2024/05/07/pr-24141-bangladesh-agreement-on-ecf-eff-and-rsf-arrangements> (13.01.2025).

IMF-Bangladesh (2024), “Bangladesh: Projected Payments to the IMF as of December 31, 2024”, <https://www.imf.org/external/np/fin/tad/extforth.aspx?memberkey1=55&date1key=2024-12-31&category=forth&year=2024&trxtype=repchg&overforth=f&schedule=exp&xtend=y> (13.01.2025).

IMF-Tanzania (2024), “Tanzania: Projected Payments to the IMF as of December 31, 2024”, <https://www.imf.org/external/np/fin/tad/extforth.aspx?memberkey1=930&date1key=2024-12-31&category=forth&year=2024&trxtype=repchg&overforth=f&schedule=exp&xtend=y> (08.01.2025).

Khatun, Fahmida (2022), “Public sector needs to keep pace with private sector, The Business Standard”, <https://www.tbsnews.net/supplement/public-sector-needs-keep-pace-private-sector-359749> (30.04.2025).

Kjellén, Marianne (2006), Kamu borularından özel ellere: Dar es Salaam, Tanzania'da su erişimi ve dağıtımı (Stockholm: Stockholm Üniversitesi).

Kutun, Melahat (2007), “Uluslararası Kuruluşların Türk Kamu Yönetiminde Yönetmelik Dönüşüme Etkileri”, Toplum ve Demokrasi, 1 (1): 117-134.

Majumdar, Ananda (2019), “Political History and the Socio-Economic-Cultural-Transnational Innovation in Bangladesh”, ABC Research Alert, 7 (3): 184-202.

Marchesi, Silvia ve Missale, Alessandro (2013), “Did High Debts Distort Loan and Grant Allocation to IDA Countries?”, World Development, <http://dx.doi.org/10.1016/j.worlddev.2012.12.011> (30.04.2025).

Morrison, Kevin M. (2011), “As the World Bank Turns: Determinants of IDA Lending in the Cold War and After”, Business and Politics, 13 (2): 1-27.

Morrissey, Oliver, Olaf Islei ve Daniel M'Amanja (2006), "Aid loans versus aid grants: Are the effects different?", Working Paper, CREDIT Research Paper, No. 06/07 (12): 1-18.

Profit (2020), "Privatisation likely to fetch Rs100bn this year: Soomro", <https://profit.pakistantoday.com.pk/2020/09/28/privatisation-likely-to-fetch-rs100bn-this-year-soomro/> (30.04.2025).

Radelet, Steve (2005), "Grants for the World's Poorest: How the World Bank Should Distribute Its Funds Center for Global Development", Policyarc, CGD Notes: 1-4.

Samad, Abdus (1994), "The Economic Policies of the first Nawaz Sharif Government 1990-93", <http://users.erols.com/ziqbal/nh8.htm> (30.04.2025).

Sanford Jonathan E. (2002), "World Bank: IDA loans or IDA grants?", World Development, Elsevier: 1-24.

Scott, Bruce R. (2012), The Concept of Capitalism, In Capitalism (New York: Springer).

Snook, Stephen L. (1999), "An Agency under Siege: USAID and its Mission in Tanzania", G. Hyden et al. (Der.), Agencies in Foreign Aid: 68-115.

Şaylan, Gencay (1994), Değişim Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi (Ankara: imge Yayınları).

TANESCO (2025), "Tanzanya Elektrik Tedarik Şirketi Limited Şirketi", <https://www.tanESCO.co.tz/about-us/historical-background> (28.04.2025).

Tucker, Albert (1950), "A Two-Person Dilemma", Un-published notes, Stanford, Reprinted in Rasmussen, Eric, Ed., Readings in Games and Information (Malden, MA: Blackwell): 7-8.

USAID (2024), "Pakistan Country Overview", <https://www.usaid.gov/pakistan> (21.12.2024).

USAID (2022), Trade Capacity Building Case Study: Bangladesh (Washington DC).

USAID (2019), USAID Tanzania Strategy 2020-2025 (Washington DC).

USAID (1978), Appraisal (Washington DC).

World Bank (2024), World Bank Annual Report 2024, World Bank (Washington, DC).

World Bank-Pakistan Overview (2024), Pakistan Overview, World Bank (Washington, DC).

World Bank-Bangladesh Overview (2024), Macro Poverty Outlook for Bangladesh, World Bank (Washington, DC).

World Bank-Tanzania Overview (2024), <https://www.worldbank.org/en/country/tanzania/overview#1> (13.12.2024).

World Bank (1997), World Development Report 1997: The State in a Changing World (Washington, DC).

World Bank Group (2024), “An Open Letter on IDA21 to Our Shareholders, Clients, Partners, and the Global Development Community”, https://www.worldbank.org/en/news/statement/2024/12/05/an-open-letter-on-ida21?intcid=ecr_hp_headerA_en_ext (15.12.2024).

Yüksel, Mehmet (2000), “Yönetişim Kavramı Üzerine”, Ankara Barosu Dergisi, 58 (3): 145-159.



**POST-POLITICAL CONDITION AND THE DEGROWTH
IMAGINARY: RADICALIZING ENVIRONMENTAL
POLITICS IN THE FACE OF THE ECOLOGICAL CRISES**

**POST-SİYASAL DURUM VE KÜÇÜLME TAHAYYÜLÜ:
EKOLOJİK KRİZLER KARŞISINDA ÇEVRE SİYASETİNİ
RADİKALLEŞTİRMEK***

Yusuf MURTEZA*

ABSTRACT

Discussions of alternative socio-economic futures are more relevant than ever due to the challenge of environmental breakdown. The consequences of the ecological crisis are believed to be increasingly drastic for societies in the coming decades. The bleak imagination of the future is coupled with uncertainty in environmental politics. In this context, mainstream policies have been offering sustainable development, green growth, and ecological modernization as ways to reconcile economic growth with ecological balance. Drawing insights from post-political theory, this paper argues that there is not an environmental policy in real terms for ecological transformation of society. Examining the post-political landscape in the contemporary stage of neoliberalism and sustainable development, this paper considers the degrowth imaginary as an alternative socio-economic future.

* This study was derived from the thesis titled “An Alternative to the ‘Development Discourse’ in the face of the Ecological Crisis: The Degrowth Movement”, written by Yusuf Murteza in 2021 as part of the MA program in Sociology at the Department of Humanities and Social Sciences, Institute of Social Sciences, Yıldız Technical University, under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Betül Duman Bay.

* Research Assistant, Marmara Univ., Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, İstanbul, Türkiye, ysf.murteza@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0928-0910>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 01.03.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 02.06.2025

Investigating the decline of alternative imaginaries for societal transformation constitutes the research focus. This paper makes several claims; neoliberalism in its current form marks the end of politics, post-politics has spilled over into environmental politics, where societal transformation is rarely discussed, and the political strategies of the degrowth imaginary bear potential to transcend the current impasse in environmental politics.

Keywords: Post-Political Condition, Degrowth, Neoliberalism, Ecological Crisis, Environmental Politics.

ÖZ

Çevresel tehditlerin meydan okuması karşısında, alternatif toplumsal ve iktisadi gelecek tahayyüllerine ilişkin tartışmalar giderek daha önemli olmaktadır. Ekolojik krizin, toplumlar açısından sonuçlarının önümüzdeki yıllarda daha çetin olacağı ifade edilmektedir. Gelecek tahayyüllerindeki bu kasvetli durum, çevre siyasetindeki belirsizlik ile birleşmektedir. Bu bağlamda sürdürülebilir kalkınma, yeşil büyüme ve ekolojik modernleşme gibi hâkim paradigmlar, ekonomik büyüme ile ekolojik dengenin uzlaştırılması için ince ayar stratejiler oluşturmaya çalışmaktadırlar. Post-siyasal teorinin kuramsal çerçevesiyle birlikte bu makale, toplumun ekolojik dönüşümü için gerçek anlamda bir çevre siyasetinin olmadığını savunmaktadır. Neoliberalizm, sürdürülebilir kalkınma ve post-siyasal durum arasındaki bağlantıları çözümlemeyi hedefleyen bu araştırma aynı zamanda küçülme tahayyülünün, alternatif toplumsal ve iktisadi gelecek tartışmaları açısından önemini ortaya koymaya çalışmaktadır. Araştırmanın odak noktasını, alternatif toplumsal dönüşümlere olan ilginin gündelik siyasetin gündeminden düşmesi oluşturur. Bu makale sırasıyla; neoliberalizmin, siyasetin sonunu işaret ettiğini, post-siyasal durumun, çevre siyasetine yayılarak toplumsal dönüşüm tartışmalarına olan ilgiyi azalttığını ve küçülme tahayyülünün siyasi stratejilerinin, çevre siyasetindeki güç durumu aşma potansiyeline sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Post-Siyasal Durum, Küçülme, Neoliberalizm, Ekolojik Kriz, Çevre Siyaseti.

INTRODUCTION

Mainstream environmental and development policies exploited the quality of agricultural production while leading to loss of biodiversity and degradation of soil nutrients. The rate of species extinction is 10 times higher compared to earlier periods of history (Hickel, 2017). The critical thresholds in several planetary boundaries—biodiversity, the nitrogen cycle, and the climate—have been crossed (Foster et al., 2010). The probability of humanity's survival against twenty-first century hazards is low given the current trajectory (Rees, 2004). Moreover, unsustainable economic growth patterns, resulting in high levels of carbon emissions, have constituted a rhetoric of universalism (Wallerstein, 2006). The widespread adaptation of market-driven policies around the world prevents the circulation of post-capitalist imaginaries in direct contrast to the economic growth paradigm, eventually leaving the public opinion to limited choices for an alternative socio-economic future (Urry, 2011). In a conjuncture without alternative imaginaries, it is believed the future of capitalism refers to the apocalypse (Žižek, 2011).

Considering these scenarios, it is tempting to ask what our position is within 'the riddle of history' (Marx, 1988). The riddle, in a way, is about the uneasy relationship between humanity and nature. Although this relationship has been conflictual for most of history, a delicate balance was achieved. The development of capitalism, however, disrupted this critical balance (Foster, 2000: 210). By adhering to the principles of profit and competition, the capitalist system has eased natural constraints on production processes (Burkett, 1999). Capitalism continually seeks a malleable environment that can be adapted to its evolving needs (Conti, 2020). This is evident in the transformative nature of the hydraulic press and steam engines in industrial capitalism that paved the way for today's clean and renewable energy sources, which now symbolize so-called a pact between humanity and nature for steering the course toward more economic growth.

A closer look reveals that both the Left and the Right in environmental politics have made various attempts to resolve this riddle. The political Right treats the riddle as securing capitalism's survival and restoring faith in economic growth. In this context, common environmental discourses such as sustainable development, ecological modernization, green growth, and economic rationalism have been widely accepted within international policy circles. Although their rhetorical styles and metaphors differ, a commitment to techno-managerialism is a sort of unifying credo. They prioritize market-based solutions to ecological problems without pursuing radical social change. The proposals from the political Left, on the other hand, consist of a wide array of positions ranging from romantic

idealization of pre-modern society by dismantling all institutions in a way to build an eco-anarchical society to decolonial and feminist movements.

The degrowth imaginary has attracted increasing attention in recent years. However, it is often criticized for being ambiguous and difficult for the general public to understand. As a result, it is accused of “frightening people” (Drews & Antal, 2016). Since its rebirth in 2008, degrowth has developed into an umbrella concept. It draws insights from various scientific disciplines (Zozuľáková, 2016: 186). The idea of degrowth has become increasingly prevalent in both public and academic spheres. As a result, extensive research has been conducted on examining its origins, historical development, and broader implications (D’Alisa et al., 2015; Kallis et al., 2020; Liegey and Nelson, 2020). This research trend fuels the debate around the intellectual position of degrowth that extends across both reformist and radical strands of political thought. In the reformist camp, Strunz and Bartkowski (2018) detects degrowth of having an anti-modern and anti-democratic stance. They suggest a more inclusive form of liberal degrowth that remains fully committed to liberal democracy without radical transformation of society. Similarly, Saito (2024) identifies a reformist strand in the degrowth movement that reflects the principles of degrowth capitalism.

Contrary to reformist position, the scholarly examination of degrowth from a radical perspective is categorized into two main intellectual camps. The first group of scientific publications examines the contradictions inherent in the production and consumption patterns of capitalism. In these studies, degrowth is used as a theoretical lens for criticizing large-scale urban and mining projects (Nelson et al., 2019), designing alternative eco-cities (Florentin, 2018; Kronenberg et al., 2024), revealing the detrimental consequences of high-carbon tourism (Andriotis, 2018; Fletcher et al., 2019), establishing social policies without economic growth (Koch, 2022; Seidl and Zahrnt, 2015), analyzing agri-food systems (Lara et al., 2023), and criticizing mainstream development programs (Daniel and Neubert, 2024; Escobar, 2015). The other intellectual camp explores the potential of the degrowth imaginary to discuss alternative socio-economic futures (García et al., 2017; Kostakis and Bauwens, 2014; Stuart et al., 2021). They underline the unsustainability of current environmental politics and call for a radical transformation of society. It is stressed that the degrowth imaginary carries potential for establishing political alliances with various social movements. In the cases of Buen Vivir and the Environmental Justice Movement, degrowth is utilized for prioritizing alternative development models, amplifying the voices of marginalized communities in the Global South, and advancing the transition to a decarbonized society (Burkhart et al., 2020; Ellwood, 2014).

Aligning with the second camp, this paper acknowledges that degrowth and capitalism cannot exist together. This study considers the degrowth imaginary as

a recent and novel candidate for the left political spectrum. The main objective of this research is to examine the ramifications of post-politics, emerging from the transformation of neoliberalism, in environmental politics. It does so by assessing the political repertoire of the degrowth imaginary as a means of envisioning a post-capitalist future. The study is guided by the following research question: What is the political position of the degrowth imaginary in environmental politics, where a post-political consensus conceals discussions of the ‘alternative’? This paper considers degrowth imaginary as a candidate for building an alternative socio-economic future as a way out of the current impasse.

As knowledge production in the social sciences accelerates, literature reviews have become increasingly important as a research methodology. Review studies are well suited for examining the state-of-the-art in a particular field or topic. They also contribute to theory development (Snyder, 2019: 333). Designed as a review study, the paper investigates the impasse in environmental politics by drawing insights from post-political scholarship. I argue that post-politics is useful for examining why social transformation has been downgraded in contemporary society, where individual transformation through the reinvention of bodies, careers, and places is highly valued (Elliott, 2021; Sennett, 2006). I contend that the implications of post-politics spill over into environmental politics. Although it may be argued that the environment has been at the center of policy debates for some time, realizing required policy adaptations for adequately addressing the ecological crises, including large-scale societal transformation, is rarely discussed in the public sphere.

The paper is structured as follows. The first section introduces post-political theory and the recent transformation of neoliberalism. The second section examines the expansion of the post-political ideals into environmental politics and considers sustainable development as a symptom of this post-political condition in the environmental arena. The final discusses degrowth by drawing insights from its historical development, political strategies, and position within environmental discourses for evaluating the current condition of alternative politics.

1. POST-POLITICAL DIAGNOSIS OF THE RECENT TIMES

We are living in extraordinary times. The sources of these extraordinary times range from food crises and mega pollution to developments in biogenetics and nanotechnology (Elliott and Hsu, 2016; Levy, 2005; Žižek, 2011; Diamond, 2005). Also, confronting devastating issues that threaten humanity (Robinson, 2014: 1), the triple crises of legitimation, accumulation, and climate change (Mueller and Passadakis, 2010), and the living experiences in entertainment and catastrophic societies (Elliott and Turner, 2013: 163) are other notable examples. As the likelihood of planetary collapse increases, the concept of doomsday no

longer holds a solely religious meaning. It has become a likely possibility in our lives (Giddens, 2011: 228).

In reflecting on the extraordinariness of our times, the chain of arguments suggests that we are standing at the edge of a cliff due to the accelerating pace of environmental risks. While these scenarios are undoubtedly alarming, they should not lead us into a state of despair. It is because the crises of the physical world often spill over into collective imaginaries. When doubt and questioning arise from the crisis in collective imaginary, several inconsistencies hardwired to the hegemonic order may be revealed. It would create political capacity for designing alternative imaginaries. In this sense, the current historical conjecture offers an opportunity to envision a society grounded in ecological harmony and cooperation (Petridis, Muraca, and Kallis, 2015: 196).

Finding the lens of post-political theory useful for analyzing today's political impasse, this section unpacks neoliberalism and the post-political condition for closer examination. It begins with a brief overview of post-political scholarship and is followed by an examination of the recent transformation within neoliberalism. The section also explores how neoliberalism adopts an anti-political stance through the deliberate economization of social spheres. The ultimate consequence of this strategy, already visible in the marginalization of alternative socio-economic futures dismissed as irrational and utopian, has detrimental effects on environmental politics.

To comprehend today's post-political condition, it is essential to distinguish between the concepts of 'the political' and 'politics'. This distinction may appear unfamiliar or confusing as 'the political' is rarely used in everyday language. Setting aside its disciplinary divides between political science and political theory, and the empirical and the hermeneutical, the core of this distinction is about the ontological nature of politics. In daily use, politics is the only term that encompasses elections, demonstrations, and power relations. In other words, politics incorporates the established practices and norms governing and organizing society, including the beliefs and institutions of a specific political order. However, 'the political' is related to the fundamental and ontological nature of how politics is formed (Mouffe, 2013: xii). When we speak of post-politics, we are not referring to a phase that follows politics in a chronological sense. Politics, as understood in everyday usage, continues. The issue is that the ontological core of politics, that is, 'the political', is diminished. For this reason, politics is no longer grounded in contestation or the articulation of alternative visions but is instead reduced to the pursuit of consensus.

Post-Political Theory

In the vocabulary of post-political scholarship, scholars have introduced a range of concepts, such as post-politics, post-democracy, and post-ideology that are used interchangeably. Although the terms differ, their core meaning remains strikingly similar. They describe the structural transformation of the political terrain in recent decades (Crouch, 2004; Alikhani, 2017; Decker, 2004). There are two points on which post-political scholars agreed. In post-politics, the antagonistic dimension of politics (i.e., the dissent-producing machine of the political) is rejected in favor of consensual imaginaries centered on good governance and cosmopolitanism. Depoliticization strategies, which prioritize consensus and harmony, promote agreement and seek to avoid divisions resulting from political ideologies. In addition, post-politics is associated with the decay of democratic institutions and the growing reluctance of citizens to participate in political action (Ritzi, 2014: 171).

Post-political theory has been criticized for its conceptual ambiguity, as it employs a range of concepts to explain political deadlock in contemporary times. Specifically, there are multiple interpretations of what constitutes ‘the political’ among leading intellectual figures. For example, Hannah Arendt reserves the concept of the political for the sphere of freedom. Arendt defines freedom as the condition in which collective groups are provided with a suitable political environment that enables them to articulate their own understanding of the socio-political order. In contrast, Carl Schmitt emphasizes the conflictual dimension of the concept (Mouffe, 2005: 9). However, Schmitt’s focus on conflict does not imply a society torn apart by violence. Instead, it suggests that a functioning democracy relies on the open expression of dissent among political adversaries. Although the literature on post-politics contains certain ambiguities, I argue that it particularly offers valuable insights into the visible depoliticization of contemporary politics. In other words, post-political scholarship is especially important in revealing how socio-political rifts are masked by consensus-based governance that ultimately results in the foreclosure of alternative futures (van Puymbroeck and Oosterlynck, 2014: 87). Therefore, the relevance of post-political theory lies in its capacity to expose anti-political mechanisms that continuously disallow the emergence of alternative social imaginaries (Metzger, 2017: 180).

Post-political scholarship originates in post-foundational thought in philosophy. The emergence of post-foundationalism in political theory coincides with the height of postmodern and poststructuralist movements. Drawing insights from these intellectual schools, post-foundationalism places itself opposite of foundationalism. This distinction is largely rooted in the crisis of foundationalist thought that is represented by positivism and economic determinism. Foundationalism treats conceptual explanations of society at a given time as fixed,

unchanging, and external to historical context (Marchart, 2007: 11). Reflecting the foundationalism/anti-foundationalism debate, post-foundationalism challenges the philosophical claims to totality and universality embedded in grand narratives (2). However, post-foundationalism should not be equated with anti-foundationalism. While anti-foundationalism seeks to eliminate all grounds for constructing a political project, post-foundationalism accepts that no final or seamless ideological unity within society exists. Instead, the permanent presence of social division and antagonism is welcomed (3). The intellectual camp of post-foundationalism, particularly those scholars who engage with ‘the political’, is represented prominently by Chantal Mouffe, Jacques Rancière, and Slavoj Žižek (Metzger, 2017: 181). In addressing the current political impasse, Mouffe adopts the term post-politics, Rancière uses post-democracy, and Žižek prefers post-ideology. The next section briefly examines their contributions to post-political scholarship in turn.

In detecting historical origins, Mouffe traces the concluding period of the Cold War. In this period, government authorities started to strongly oppose socialist planned economies and have embraced the principles of representative democracy, cosmopolitanism, and good governance. These principles are different manifestations of the “anti-political”, a term she uses interchangeably with post-politics, as they dominate public discourse (Mouffe, 2005: 1–2). Post-politics’ presence became especially visible when transformatory changes in modernity started to take place. In the second stage of modernity, as described by Beck and Giddens, individualization gained momentum and political struggles formed around collective identities were downgraded. In a way, individualized politics contains only small-scale actions without generating societal transformation. The sources for establishing collective identities were limited only to domains of life-politics and sub-politics, which are roughly examples of individualized politics (48). From the perspective of social theory, the harbingers of the post-political are related to broader societal transformation from industrial society towards risk society. The change dislocated instrumental rationality from the constituting element of historical progress. The new vocabulary instead included reflexivity and “side-effects” (36). Once the motives of social change were identified as unplanned and spontaneous in character, the narratives of political ideologies, such as Marxism, were no longer relevant. After alternative socio-economic futures were disbanded from the political scene, neoliberalism filled the political vacuum. Neoliberalism has sought to transcend the contentious realm of ideologies (2). Acknowledging antagonism as fundamental to social interaction, Mouffe argues that the promise of ‘the political’ to generate dissent and alternative imaginaries is increasingly diminished, particularly under neoliberal democracy.

Turning attention to the intellectual origins of the post-political vision, Daniel Bell's thesis of post-industrial society, Francis Fukuyama's end of history, Ulrich Beck's concept of reflexive modernity, and Anthony Giddens' idea of post-tradition are notable examples (Mouffe, 2005: 35). As an intellectual project, anti-politics seeks to create a world in which the traditional division between the Left and Right is eliminated. This post-political vision undermines the foundations of collective action by rejecting ideological divisions within society. It is significant because socio-political ideologies are among the key factors for explaining processes of social change (Becker, 2020).

For the conceptual account of post-politics, Mouffe introduces several key concepts. In her vocabulary, the pair of antagonism and agonism appears alongside the distinction between politics and the political. The former refers to the maintenance of order through institutions, norms, and practices, whereas the latter denotes the ontological dimension through which politics is constituted in society. On the other hand, antagonism is a universal phenomenon and a constitutive element of the political. For Mouffe, antagonism, the conflictual dimension, is essential for mobilizing emotions and fostering collective identification in the formation of political identities (2005). However, in antagonistic politics, political actors perceive opposing views and socio-economic imaginaries as enemies. In this view, the antagonistic struggle, framed as a life-or-death confrontation, must be transformed into agonistic politics. In agonism, political actors do not deny the legitimacy of others' interpretations of socio-economic relations or their right to establish hegemony. Within this framework, alternative visions of socio-economic futures and the formation of collective identities are realized through agonistic engagement. In antagonistic politics, the political actors view opposing opinions and socio-economic imaginaries as enemies. For Mouffe, antagonistic struggle, a fight for life and death, does not create secure spaces for collective groups' demands as they will face repression. Antagonistic politics needs to be channeled into agonistic politics. In agonism, political actors do not put into question others' interpretations of socio-economic relations and the right to establish hegemony. Alternative interpretations of socio-economic futures and collective identity formation are realized fully in agonistic politics (Mouffe, 2000).

Although silencing the antagonistic dimension of 'the political' reduces the possibility of imagining alternative futures, Mouffe is not pessimistic about socio-political transformation. For Mouffe, the social universe is inherently pluralistic as competing imaginaries are both legitimate and necessary for the functioning of a democratic society (2005: 10; 2013: 2). As a result, all socio-political orders are contingent and necessarily involve forms of exclusion. Deliberate efforts to dismiss alternative imaginaries as radical or irrational merely reflect the temporary stabilization of hegemonic power and the contingent nature of political order

(2005: 2; 2000: 104). Therefore, the political impasse of neoliberal times can be only addressed by establishing counter-hegemonies, as they expose the limitations of any hegemonic order.

Jacques Rancière is another key intellectual in post-political theory. He examines the post-political condition under the concept of post-democracy. Rancière argues that the public is led to believe that the era of ideological divisions, antagonisms, and utopian thinking has come to an end (1995: 3). For him, this is in parallel with the fact that contemporary societies are increasingly retreating from politics (Wilson and Swyngedouw, 2014: 12). In the post-political condition, political configurations are increasingly dictated by the Centre. The Centre is a constitutive space that organizes politics without recognizing the demands of collective groups (Rancière, 1995: 6). In a way, the government of the Centre refers to politics without politics. Rancière contends that there are two forms of “endism” leading the political deadlock. The first endism is about hope. When hope disappears, there may not be any incentive to offer alternative imaginary but glorifying the present. The other endism is about political divisions. Without ideological references to offer different understandings of justice and inequality is not possible (7–8). In a broader sense, the gradual decline of politics corresponds to loosening the connection between individuals and collectivity as a source of political mobilization.

A key feature of post-democracy is the implementation of repressive strategies that undermine the rights of marginalized groups to assert their existence. For him, this strategy is critical for post-political governance. It is because these groups’ demands carry the potential to challenge the post-political condition (Rancière, 1999: 29–31; Wilson and Swyngedouw, 2014: 12). Thus, Rancière places particular emphasis on the articulation of alternative socio-political imaginaries. A properly functioning political process enables the public to confront dominant imaginaries through demonstrations, strikes, and the creation of alternatives.

For more comprehensive analysis, Rancière introduces a distinction between the political and the police. Unlike Mouffe, Rancière reserves the political, which is antagonistic dimension of politics, for the principle of equality rather than for conflict. The police, by contrast, refers to the general structures of governance whose primary function is to naturalize and stabilize the social order. As the post-political condition emerges through the police’s repression of the political, Rancière identifies three primary tactics: archi-politics, meta-politics, and para-politics (1999: 61–93). For him, these tactics distort the true meaning of politics. Archi-politics can be traced back to Plato’s philosophy, which envisions society as a seamless organism. A truly united society is only possible by silencing radical imaginaries. Rancière uses Plato’s narrative of the three metals to illustrate

individuals who are fully aware of their roles within society in harmony and are discouraged from challenging their positions (Rancière, 1999: 65). Rousseau's concept of general will can be thought of as another example of archi-politics. The strategy of para-politics seeks to design political institutions to guide social harmony. For example, in contractarianism, individuals surrender their power to a socio-political order to avoid conflict. Meta-politics, in contrast, subordinates political action to a deeper essence such as an overarching theoretical framework or a grand ideology. Marxism and neoliberalism are examples of meta-politics, as they treat political action as an extension of grand theory (Wilson and Swyngedouw, 2014: 13; May, 2008: 44–45). In addition, para-politics and meta-politics do not assume a completely organic society unlike archi-politics. Instead, they accept the divided character of society as the product of rational individual choices (van Puymbroeck and Oosterlynck, 2014: 14). Overall, In Rancière's thought, post-politics seeks to obscure all forms of disagreement while preserving the status quo.

Another strand in post-political scholarship is represented by Slavoj Žižek. He uses post-ideology to describe the foreclosure of the political. Žižek contends that alternative imaginaries are not only suppressed but also actively foreclosed in contemporary times (1999: 198). For him, political ideologies have constituted valuable reservoirs for the conceptualizations of equality and justice, which is, in turn, crucial for articulating different socio-economic visions. Political ideologies have also played a crucial role in facilitating social activism and mobilization. Žižek believes this account of politics is no longer valid. In a post-ideological world, ideological divisions are excluded altogether. It is because consensus politics prioritizes economic logic and seeks to establish a technocratic mode of governance around social harmony (303). Žižek, affirming Mouffe, argues that Tony Blair's New Labour project in Britain was one of the most prominent examples of post-politics. New Labour policies sought to dismantle all forms of traditional ideological divisions in favor of embracing pragmatist economic ideas without considering justice and equality (199). Moreover, Žižek finds two recent examples of the post-ideological condition in techno-populism and ultra-politics. Techno-populism is an illustrative case that the long-standing conflict between liberal democracy and right-wing populism has been transformed into a peaceful coexistence in a way to dislocate antagonism from the political scene (Žižek, 2023: 5). Depoliticization through ultra-politics, a fourth to Rancière's tactics, on the other hand, reinforces consensus politics by silencing alternative voices and imaginaries. Political projects for social transformation are dismissed as marginal, irrational, and dangerous to the unity and harmonious character of society. At its core, ultra-politics operates under the assumption that society is inherently harmonious (van Puymbroeck and Oosterlynck, 2014: 14). Especially, the free movement of capital and labor is considered a potential enemy of this perceived

social harmony. Žižek notes that the Left's alignment with consensus politics creates space for populist right-wing movements to gain momentum.

The unifying credo in these examples is that they refer to radical depoliticization of the economy. The depoliticization strategy frames the economy as an institution outside of history and devoid of conflictual dynamics. When the economy is considered without historical lens, the laws of capitalist mode of production are believed to be ever-present and are not subject to change (Marx, 2008: 197). In this context, Žižek claims post-politics undermines the founding elements of acting politically. In other words, post-politics refers to the diminished capacity of the public for demanding socio-political change (Offe, 1996: vii). As Derrida reminds us, the depoliticization of the economy needs to be challenged to reveal its entanglement with history and culture (1981: xvi). Therefore, re-politicization of the economy is essential to challenge ultra-politics and escape the post-political condition.

Recent Metamorphosis of Neoliberalism: Post-Political Neoliberalism

Do we live in anti-political times (Schedler, 1997)? More fundamentally, what do we understand by politics? Is there a flaw in the way we think and act politically? These questions have placed the nature of political action at the center of debate since Ancient Greece. However, these inquiries have become an even more pressing issue under neoliberalism due to the expanding economization and militarization of society (Taşkale, 2016). It can be argued that a recent interest in studying politics coincided with the popularity of academic literature on post-politics, anti-politics, and depoliticization (Dunlop et al., 2024; Stoker, 2006). These studies offer important theoretical and conceptual insights into the changing character of political life.

Although the complexity surrounds the conceptual field, anti-politics refers to growing disillusionment with the institutions of the liberal democratic state. It is often expressed through the rise of populist movements around the world (Fawcett et al., 2017). In contrast, post-politics is characterized as a socio-political condition in which neoliberal consensus policies are implemented. There is a growing consensus in the literature that both forms are consequences of depoliticization (Dunlop et al., 2024: 320). The logic and instruments of post-politics deliberately aim to implement economization in various spheres of social life. It is argued that post-political neoliberalism is one of the central reasons for the current impasse in politics resulting in economization through depoliticization (Madra and Adaman, 2013).

Since its introduction, one of the core tenets of the neoliberal program has been the minimization of the state's role in allocating resources across society.

Moreover, neoliberalism, as an international project, has aimed to organize the world around the ideal of protecting capitalism (Slobodian, 2018). It can therefore be argued that the neoliberal project actively shapes the socio-political configuration surrounding it, rather than adopting solely a defensive stance. In other words, neoliberalism seeks to recalibrate how we think about the world in political terms.

The neoliberal paradigm has undergone several stages of evolution. It has consistently placed markets as a *sine qua non* for delivering optimal outcomes in society. The recent stage with financialization corresponds to a particular form of neoliberalism (Palley, 2013). Financial markets are assigned a central role in the allocation of resources and the accumulation of capital within the framework of financial neoliberalism (2). At its core, the philosophical foundation of financial neoliberalism lies in its effort to reduce all forms of exchange value to financial instruments (Adaman and Madra, 2012). In the twenty-first-century neoliberal capitalism, scholars have been examining how post-politics becomes integrated into the public sphere (Taşkale, 2016; Lang, 2016). Increasing spheres of social life have increasingly been permeated by economic rationalities in financial neoliberalism (Davies, 2014: 244). This trend is articulated through various processes such as marketization, privatization, entrepreneurialism, and the gradual economization of everyday life (Agenjo-Calderon, 2022). It ultimately deprives the public of any socio-political imagination that exists outside market relations. As a result, intimate notions such as individual happiness, career success, and personal self-worth are increasingly shaped by economic rationality (Weeks, 2011).

Post-political neoliberalism refers to the substitution of politics with economics (Taşkale, 2016: 2). In this context, the traditional mode of social conflict based on ideological divisions is gradually displaced from the political sphere. Instead, social relations are increasingly framed as inherently harmonious. The economic measurement of the 'good life' renders the dissent-producing machine of 'the political', in other words the antagonistic dimension, obsolete. Furthermore, the public becomes increasingly skeptical about the possibility of radical social transformation (Taşkale, 2016: 3). As imaginations of alternative societies are marginalized, the role of political spaces for contestation for implementing utopian visions is significantly diminished.

Technocratic mechanisms and institutional frameworks fail to interrogate the logic of free-market economics (Lang, 2016: 21). In turn, the gradual marginalization of collective imaginaries and alternative policy proposals from the political sphere have been gaining momentum with the spread of post-politics. In this novel post-political constellation, the nature of social interaction is assumed to be harmonious. As a result, the public sphere is conceived without engaging

with the real meaning of politics. The authentic meaning of politics involves confrontation between collective identities. However, post-political neoliberalism seeks to establish a form of politics that excludes the formation of collective imaginaries as carrying an intrinsic potential to challenge hegemonic power.

Fundamentally, the post-political dimension of neoliberalism guides socio-political life through technical rationality (Taşkale, 2016: 3). This strategy promotes the rationalization of social life through what can be termed as statistical logic. The rise of the quantified self who is constantly engaged in measurement, self-monitoring, and control, is one example of the dominance of statistics in individual life (Han, 2017). In politics, this trend is reflected in the rise of technocratic policy experts who govern specific issues. Adhering to ideals of economic rationality, measurement, and statistical logic, technocratic rule is treated as unquestionable. Provocatively, the post-political condition represents the epitome of the end of conventional politics (van Puymbroeck and Oosterlynck, 2014: 2).

2. THE POST-POLITICAL CONDITION AND ENVIRONMENT

Towards a Conceptual Framework of Post-Political Environment

The implications of post-politics as a novel face of neoliberalism have significantly reshaped environmental politics. As global environmental issues such as climate change, rising CO₂ emissions, and ocean acidification have gained increasing attention in recent decades, post-politics' spill over into environmental politics needs closer examination. There are two interrelated consequences of the fusion of post-political logic into environmental debates. They are the depoliticization of environmental politics and the marginalization of alternative imaginaries in public discourse. This section traces post-politics deadlock in environmental politics and considers sustainable development its representative ally.

Notably, Anthony Giddens argued that there is no politics of climate change (2011: 4). Policymakers, political parties, and non-governmental organizations are actively engaged in designing proposals, marches and demonstrations in reflecting the vibrant field of environmental politics (Urry, 2011: 91–92). Additionally, grassroots movements such as Climate Justice Action, a transnational coalition of environmental organizations, expose the insufficiency of market-oriented policies. This highly dynamic landscape of environmental politics may suggest that environmental issues are being politicized more than ever before (Swyngedouw, 2010; 2015). Still, Giddens' comment remains relevant in regard to the lack of meaningful societal transformation toward an alternative economic outlook. In essence, debates in environmental politics remain limited in their capacity to initiate profound societal transformation.

Post-political neoliberalism seeks to maintain the socio-political status-quo and foreclose discussions of the alternative. Its spillover into environmental politics reflects similar dynamics, since techno-managerial solutions are increasingly adopted in international and national policy circles (Swyngedouw, 2010: 214). Moreover, environmental problems are often reinterpreted through market logic to attract consumers. In contemporary times, ecological crises are increasingly being commodified and used as marketing tools (Cock, 2011). This trend is in parallel with that discussions of societal transformation remain marginal despite environmental degradation and the transgression of planetary boundaries are visible. This is because the current mode of politics has become an art of governance that avoids division and conflict (Diken and Laustsen, 2004: 99). In this context, the power of consensus politics dominates public discourse and suppresses radical and transformative imaginaries. For instance, Greenpeace and Alliance 90/The Greens are prominent actors in environmental politics, yet their strategies are largely limited to negotiation without engaging in radical contestation. This trend reflects the depoliticization of environmental issues under the post-political condition (Swyngedouw, 2010: 228).

The depoliticization of collective imaginaries persists despite the proliferation of apocalyptic scenarios stemming from the climate crisis, extreme weather events, and rising sea levels. Reflecting the hegemony of capitalism in policy and public discourse, economic logic is widely assumed to be part of the solution to environmental threats. As a result, the application of economic reasoning to social and environmental issues is encouraged in policy circles (Swyngedouw, 2010: 215). When the individuals' capacity to challenge the hegemonic order through 'the political' is foreclosed, neoliberalism's novel forms as economization and techno-managerialism consolidates (Diken and Laustsen, 2004: 219).

There are a number of defining characteristics of the post-political environment but four of them seem more relevant to my discussion in this study (Swyngedouw, 2010). First, individuals across different geographic regions do not perceive the ecological crises at the same level, although it is a global threat to humanity's existence. In reality, countries in the Global South are more vulnerable to ecological imbalances than those in the Global North. In other words, post-political discourse tends to obscure, and ultimately mask, these growing global inequalities. Second, the post-political condition reinforces the arbitrary separation between nature and human society, since it frames environmental issues primarily through a technical lens. This perspective neglects the mutual interdependence between ecological and social systems. Third, scientific discourse in environmental debates is often treated as neutral. As a result, technocratic decision-making by scientific elites may lead to depoliticization. Finally, the post-political environment increasingly serves as a reservoir for accumulation of power

for the elites. Eventually, it limits environmental responses to reformist policy measures (221-225).

Overall, the integration of post-political logic into environmental thought marginalizes conflicting and radical imaginaries. As mainstream environmental policies tend to prioritize consensus, business-as-usual approaches dismiss alternative socio-economic futures in the face of environmental degradation. After examining post-politics' fusion into environmental politics, sustainable development discourse represents a more concrete example of how consensus politics is consolidated.

Post-Political Sustainable Development and the Foreclosure of the Alternative

Sustainable development has become a central concept since its first introduction into scientific and policy agendas. It has emerged as a guiding principle in socio-environmental debates within international policy circles. The concept is often portrayed as an eco-rational strategy for building an environmentally sustainable society (Elliott, 2013: 1). Despite its popularity as a buzzword in our times, the concept remains contentious with ongoing disagreements about its practical and ideological implications. In light of the extensive critiques of grand narratives advanced by postmodern and poststructuralist thought, the prominence of sustainable development in policy discourse may even seem paradoxical (Meadowcroft, 2000: 370). Nevertheless, sustainable development is presented as a novel candidate for reconciling between the negative consequences of economic growth and the goals of ecological balance (Elliott, 2013: 16).

Tracing the historical development of the concept, the publication of the Brundtland Report in 1987 marked a pivotal moment. However, the modern understanding of the term can be traced to earlier works such as *The Limits to Growth* by the Club of Rome, *Small is Beautiful* by E.F. Schumacher, and even *Principles of Political Economy* by John Stuart Mill (Purvis, Mao, and Robinson, 2019: 682; Carvalho, 2001: 62). The current conception of sustainable development is grounded in three pillars: economic, social, and environmental (p. 21). The economic pillar emphasizes the efficient use of resources; the social pillar focuses on meeting basic human needs and promoting social equity; and the environmental pillar seeks to maintain ecological balance and protect natural resources. Sustainable development carries a strong faith in the potential of economic growth to enhance living standards and preserve nature. The concept aims to reconcile continuous economic growth with environmental sustainability (Meadowcroft, 2000: 371). In doing so, sustainable development presents itself as the most feasible solution to the 'riddle of history', a dilemma between economic growth and ecological harmony, in environmental politics.

The transformation of sustainable development into an overarching concept that aims to unite economic growth with ecological harmony began with the Brundtland Report. The report framed economic growth as the primary path to achieving welfare. After constituting economic growth as a main pillar in preserving nature, Agenda 21 in the Rio Declaration shifted the emphasis placed on economic growth. The action plan adopted in Rio created a novel space for prioritizing market mechanisms for the goals of sustainable development. A neoliberal orientation is especially evident in the plan's recommendation that key actors should adopt an open and supportive international trade system.

Over time, the discourse of sustainable development became synonymous with 'fine-tuned growth policies'. International governmental organizations, national governments, and multinational corporations embraced the promise of sustainable development. In this context, scholars argue that sustainable development has evolved into a depoliticized project under post-political neoliberalism (Elgert, 2009; Swyngedouw, 2007). This is because the concept has been co-opted by neoliberal ideology and transformed into a form of greenwashing after the Rio Summit (Elgert, 2009: 375; Tulloch and Neilson, 2014: 32).

The evidence of sustainable development functioning as greenwashing is observable on multiple fronts (Lempert and Nguyen, 2013). Intergovernmental organizations, such as the United Nations, have increasingly functioned as platforms for advancing the special interests of states and lobbyists in designing favorable trade regimes. Furthermore, environmentalism is often employed as a rhetorical frame to justify superficial fixes to minor problems without prompting meaningful reform in the international system. As a result of short-term and self-interested agendas, sustainable development is now widely seen as being in "hijacked status" (4-5).

Integrated into the post-political landscape, sustainable development obscures the inherent conflicts and contradictions in the pursuit of perpetual economic growth. The increasing visibility of environmental problems is often framed through a technological lens (Clarke, 2008: 142). The reliance on science and technology is central to the discourse of sustainable development. For example, the Summit on Sustainable Development in 2002 acknowledged that technology plays a crucial role in both defining environmental problems and generating solutions to them.

In this context, the growing emphasis on technological expertise has encouraged a shift in which the public increasingly delegates decision-making power to technocratic experts (Elgert, 2009). The rise of expert systems in political processes is a symptom of the post-political condition. At its core, sustainable development represents the manifestation of economization and the prioritization

of technological solutions in environmental politics. It promotes the belief that the adoption of ecologically sound technologies can produce win-win outcomes, solving environmental issues while generating new business opportunities (Fournier, 2008). In the current conjuncture, sustainable development addresses environmental challenges through a logic that aims to "sustain the unsustainable" (Blühdorn, 2007).

In a depoliticized world of post-politics (Catney and Doyle, 2011: 175; Chaturvedi and Doyle, 2015: 46), sustainable development embodies the principles of post-political environmental governance. It prioritizes consensus politics mainly through relying on techno-managerial solutions for reconciling economic growth with ecological balance. The result is limited public discussion of alternative socio-economic futures. In the post-political condition, the emphasis on "reasonable and manageable solutions" for protecting the environment (Fournier, 2008: 530) leads to the consideration of economic logic as the only savior (Kallis, 2015: 1). The subordination of nature to human will be evident in constant desire to expand material output is another manifestation of this trend (Rist, 2011: 24; Coetzee, 2007).

In line with Foucauldian thought, neoliberal reason has radically restructured the coordinates of reality that guide norms and behaviors (Brown, 2015; Dardot and Laval, 2017; Feher, 2018). The novel face of neoliberalism has colonizing aspects of life that were previously free from the logic of economization. Environmental politics has become one of the primary operating sites for economization through the tools of financialization valuation (Chiapello, 2015). When neoliberalism sets the scene for post-political ideals, environmental politics is completely cleared from its radical aspects. In this context, two implications of post-political sustainable development for environmental politics become clear. First, it can be argued that the primary aim of post-political sustainable development is the economization of the environment. The overarching environmental paradigm in the post-political condition establishes a strong connection between economic and environmental spheres. It promotes market-oriented solutions to mitigate environmental pressures created by economic activity in the capitalist mode of production and consumption patterns. This approach reflects neoliberal faith in market economies and in rationality as the basis for crisis resolution (Macgregor, 2014: 619). Illustrating how financial logic has colonized environmental policy, the Kyoto Protocol is framed as a blueprint for sustainable development in a way to create a space for the economization of greenhouse gas emissions (Chiapello, 2015). The formation of a market for gas emissions allowed businesses to measure and monetize the value of their impact on negative externalities. It also enabled them to better manage future investments as such calculations would be represented in company

accounts. In other words, CO₂ emissions and environmental pollution were transformed into assets that could be owned and traded (Chiapello, 2015: 28–29).

Second, the current condition of environmental politics appears bleak under the expansion of post-politics. Eric Swyngedouw (2011) argues that sustainable development has become an "empty signifier." According to him, the term is used in a wide variety of contexts, ranging from city planning and transportation to harvesting (41). Under neoliberal conditions, sustainable development is capable of attaching itself to multiple meanings. Its lack of clear and fixed definition makes it difficult to establish the conceptual boundaries of the term. For example, the World Bank employs sustainable development as a marketing tool for advancing economic interests (Cervantes, 2013: 31). The 'liquid', or context-dependent, nature of sustainable development reflects 'anything goes' as a reminiscent of postmodernity. In a way, this elasticity allows the term to circulate widely without fundamentally questioning the status quo. Also, when consensus-driven politics becomes the norm, the scope of what is politically possible is deliberately limited both in national and international contexts to silence radical alternative imaginaries (Swyngedouw, 2007: 27). Sustainable development, as the dominant discourse of post-political neoliberalism, reflects Western values and conceptualizations of harmony and welfare (Catney and Doyle, 2011: 180; Latouche, 1996). Acknowledging its symbiotic relationship with post-political ideals, sustainable development becomes integral to the survival of capitalism (Tulloch and Neilson, 2014: 27). In the post-political age, it is necessary to offer better political imaginaries to adequately address the ecological crisis (Aschoff, 2015). These alternative imaginaries need to carry sufficient vocabulary to ensure politicization of the environment again. As a novel candidate, the final section of this study investigates the potential of the degrowth imaginary.

3. THE DEGROWTH IMAGINARY AGAINST THE POST-POLITICAL CONDITION

Two main points have been emphasized in the discussion so far. First, sustainable development has become a dominant discourse in the twenty-first century. The widespread belief in technological progress as the primary means of managing environmental problems has marginalized alternative socio-economic imaginaries in public debate. In this context, it is believed that modest institutional reforms will be sufficient to preserve ecological balance. Second, sustainable development's reformist framework does not guarantee the formulation of effective policy tools to address the ecological crisis. Nonetheless, the limitations of sustainable development and the broader unsustainability of neoliberalism remain poorly understood by the public (Baykan, 2007: 513). As the search for new approaches to environmental protection continues, the degrowth perspective has gained increasing visibility in recent decades. This section explores the

historical evolution of degrowth, its political strategies for re-politicizing the economy, and its place within broader environmental discourses.

Unpacking Degrowth

The emergence of degrowth is linked to contemporary crises of modern society (Ariès, 2005), including climate change, growing inequalities among nations, the loss of affection for political action, and the erosion of ultimate meaning in life (Baykan, 2007: 513). At its foundation, degrowth emerged as a concept opposed to the growth paradigm, for which economic growth is pursued for prosperity. More specifically, the central tenet of degrowth lies in its critique of the desirability of growth policies in the field of economics (D'Alisa, Demaria, and Kallis: 11). Considering degrowth's intellectual roots in different schools of thought as well as its recent surge in intellectual circles, the term carries some level of ambiguity. Integrating ideas and methods from different disciplines such as economics, philosophy, social theory, and political ecology leads scholars to consider degrowth as an umbrella term (Zozul'akova, 2016: 187).

Degrowth derived from the French term *décroissance*. The explicit meaning of the concept denotes reduction or decline. The concept's first and original use appears in the work of Nicholas Georgescu-Roegen (Baykan, 2007: 514). The introduction of degrowth alongside new epistemological principles is necessary, Georgescu-Roegen argued, since the classical approach did not consider the laws of thermodynamics and biological processes (Missemer, 2017: 494). In contrast to classical economists, who based their models on physics, Georgescu-Roegen proposed an economy informed by biological insights. This alternative biology-inspired economic framework reveals that perpetual economic growth is incompatible with a planet of finite resources. Accordingly, Georgescu-Roegen framed degrowth as a logical response to the biophysical limits of the Earth (Baykan, 2007: 514).

The interpretation of degrowth varies considerably as its English translation remains contested. In a way for conceptual clarification, Ott (2012), offers a fourfold framework in which degrowth is described as a critique of GDP, a pathway to strong sustainability, an anthropological critique of growth, and a strategy for transforming the capitalist mode of production (573). Core interpretations of degrowth range from advocating a reduction in total economic output, often referred to as GDP degrowth, to more radical visions that promote a complete societal transformation toward post-capitalism (Van den Bergh, 2010). These competing narrow and broad definitions raise the question of whether degrowth ultimately necessitates a radical transformation of society. A narrow understanding focuses on reducing economic production and consumption levels to reach lower material output. In contrast, a broader definition calls for a

reconfiguration of the economy grounded in principles such as good living, social equality, and ecological harmony. While public discourse often equates degrowth with a decline in GDP in economy, more nuanced interpretations emphasize the need for a systemic economic transformation (Van den Bergh, 2010: 884).

Acknowledging its counter-hegemonic potential, the degrowth imaginary extends beyond a pure economic concept (Demaria et al., 2013: 191; Kallis et al., 2020: 1). It is about reducing the scale of economic activities and constructing alternative economic structures based on a new understanding of prosperity (D'Alisa, Demaria, and Kallis, 2015). As a political project, degrowth aims to establish alternative norms and institutions in a way for complete structural reorganization of the economy (Kallis, 2015: 1–3; Demaria et al., 2013: 196). Because capitalist economies rely on continuous growth to maintain capital accumulation (Kallis et al., 2020: 27), the degrowth imaginary is, in essence, incompatible with the capitalist organization of the economy (Jackson, 2009; Kallis, 2015).

Degrowth and the Politics of Alternative

The presence of political parties and interest groups within institutionalized political structures explains some aspects of social change. However, a significant level of social change also stems from social movements. By making public demands visible, social movements can challenge existing political institutions through diverse strategies and repertoires aimed at initiating transformation (Coglianese, 2001: 85). Nonetheless, the presence of social movements is not enough for triggering societal transformation. Meaningful social change requires not only critique but also the presence of political will and coherent strategies among the actors involved. Effective political projects must formulate policy strategies and propose concrete approaches for managing change. Diagnosis of the current political and economic power relations and visionary outlook for the future are essential dimensions to any political project (Dobson, 2007).

The politics of alternatives is gaining momentum as we live in an age of crisis. Discussions surrounding the various manifestations of pessimistic scenarios increasingly refer to the role of capitalism. In this context, capitalism generates externalities as a consequence of its drive for capital accumulation. These externalities arise from excessive consumption patterns, deforestation, and so-called innovative production technologies. When such externalities emerge, capitalism tends to transfer the externalities to the periphery, particularly the countries of the Global South. However, the periphery has a limited capacity to absorb the environmental costs generated by the Global North's patterns of production and consumption. As this capacity diminishes, it becomes increasingly

likely that the environmental crisis will evolve into a broader crisis of capitalism and result in what Saito (2024: 29) refers to as a “global impasse.”

In this context, I argue that the politics of alternatives today are largely centered on the environmental crisis and, more fundamentally, on the status of capitalism. Inquiries such as how we conceptualize the environmental crisis and whether it should be addressed by reforming or replacing capitalism depend on the perspectives adopted by different environmental movements. As the degradation of ecological balance becomes more visible and several planetary boundaries are crossed, environmental movements seem on the move. However, not all environmental movements share the same orientation. Some currents within these movements do not advocate for a radical transformation of society. Instead, they remain committed to the promises of economic growth.

Martínez-Alier (2002) identifies three distinct streams within environmental movements. The first, and oldest, is the cult of wilderness. This stream does not challenge economic growth and is rooted in the aesthetic appreciation of nature, primarily among environmentalist philosophers and scientists. Its advocates seek to separate between zones of economic production and nature in order to prevent environmental externalities from affecting natural ecosystems (4). The second stream, known as the gospel of eco-efficiency, takes a systemic view of the economy. The concept of “nature” is rarely used directly. Instead, the discourse centers on “natural capital.” In other words, nature is valued only to the extent that it continues to provide commodities. The gospel of eco-efficiency incorporates the discourses of sustainable development and ecological modernization. It promotes win-win solutions that do not require abandoning economic growth or initiating social transformation (6). A related discourse, green Keynesianism, is considered the final stronghold of capitalism. Resembling a post-political mode of governance, green Keynesianism conceals the systemic irrationalities of capitalism and obscures structural inequalities through public spending and green investment (Saito, 2024: 32).

Amid the dematerialization narratives of capitalism, the environmentalism of the poor offers a radical alternative. This stream of environmentalism critiques other currents as technocratic and elitist. Receiving growing global attention, the environmentalism of the poor emphasizes the ecological distributional dimension of environmental conflicts (Martínez-Alier, 2002: 12). As a result, it focuses on the localized impacts of environmental degradation. This movement aligns itself with marginalized populations in the Global South, as they are more vulnerable to the detrimental results of economic activity in capitalist countries. Underlying ecological sustainability of local and Indigenous communities, the environmentalism of the poor links itself to broader environmental justice movements. Connected to the frameworks of Buen Vivir, Ubuntu, and Ecological

Swaraj, the environmentalism of the poor is considered central to the degrowth imaginary (Martínez-Alier et al., 2010).

The degrowth imaginary has a strong presence in both theoretical and practical domains. It incorporates political strategies drawn from the repertoires of both old and new social movements in order to challenge the current structure of the economy (Demaria et al., 2013). Given its potential as an alternative imaginary within environmental politics, I will draw on Erik Olin Wright's classification of social transformation in the first subsection and Dryzek's typology of environmental discourses in the following subsection. My aim is to demonstrate that degrowth, as a "missile word," offers crucial insights for envisioning alternative socio-economic futures and contributes to the re-politicization of environmental politics.

Political Repertoires of the Degrowth Imaginary

In his discussion of social transformation strategies, Erik Olin Wright (2010) identifies three distinct logics: ruptural, interstitial, and symbiotic. Ruptural transformation entails a radical break from existing socio-economic structures. This strategy seeks to establish complete novel institutions that diverge fundamentally from capitalism. Interstitial transformation involves the creation of alternative institutions outside the dominant capitalist framework without directly confronting the existing order. This approach emphasizes expanding the socio-political base of a movement. Finally, symbiotic transformation seeks to utilize state capacity by forming coalitions among political actors (305).

Aiming to establish an alternative society, the degrowth imaginary incorporates a variety of political strategies. These strategies are typically grouped under three categories of political engagement (Demaria et al., 2013). These forms of political strategies have connections with Wright's threefold discussion of social transformation strategies. The first category, oppositional activism, involves degrowthers' engagement in political actions such as environmental demonstrations, public rallies, boycotts of consumerist norms and acts of civil disobedience that challenge established institutions. Illustrating the individual level of oppositional activism, Enric Duran, who is often referred to as the 'Robin Hood of the Banks', is a notable figure within the degrowth imaginary. Duran obtained microloans from 39 banks and redirected the funds to anti-capitalist initiatives. In a way, he exemplifies a form of activism that directly contests the norms of capitalist institutions (D'Alisa, Demaria, and Cattaneo, 2013: 104; Parrique, 2019: 477). Oppositional activism aligns with Wright's concept of ruptural transformation. This strategy seeks to delegitimize and disrupt existing structures. In the degrowth case, these actions are typically undertaken by individuals and civil society organizations given the absence of an established

degrowth political party, these actions are typically undertaken by individuals and civil society organizations. Oppositional activism mainly focuses on raising public awareness rather than aiming for immediate societal transformation (Petridis, Muraca, and Kallis, 2015: 186).

Reformism constitutes another key political repertoire within the degrowth imaginary. The main insight of reformist strategy is completely in line with David Harvey's (2020) claim that contemporary societies remain heavily reliant on existing institutions for the provision of essential services such as healthcare, food distribution, and social security. From this perspective, dismantling functioning institutions without offering viable alternatives would not be feasible. Accordingly, degrowthers emphasize the need to preserve public health systems and social security mechanisms, while simultaneously working toward the replacement of capitalism (Demaria et al., 2013: 203). In the early phases of transformation, degrowth designs policy tools such as job guarantee schemes, universal basic income, and maximum income proposals as means to address social inequalities. Reformist strategies also include implementing resource caps to limit ecological degradation by imposing environmental taxes. Similarly, degrowth policies seek to restrict advertising, which is viewed as a driver of material consumption. Degrowth scholars highlight that advertising restrictions have been associated with improved individual well-being (Petridis, Muraca, and Kallis, 2015: 187; Hickel, 2020). Reformist strategy believes that the seeds of alternative society can be found within capitalism. For this reason, reformism within the degrowth framework corresponds to Erik Olin Wright's logic of symbiotic transformation, as it seeks to work within existing institutional structures.

Finally, building alternatives is considered a more intense form of confrontation than other approaches in the degrowth political repertoires. This is because initiating alternative transitions constitutes a serious challenge to capitalism by bypassing its institutions and potentially bringing its death (Trainer, 2012: 597). The degrowth imaginary is particularly rich in practices of building alternatives. Notable examples include various scales and forms of eco-villages, agroecology, Nowtopias, and transition town initiatives (Demaria, Kallis, and Bakker, 2019; D'Alisa, Demaria, and Kallis, 2015). For instance, Nowtopias are designed to foster post-capitalist values such as solidarity and collaboration. Urban gardening promotes sustainable food production within cities, while do-it-yourself repair shops embody the ethos of the sharing economy. Hacker collectivities seek to liberate digital technologies from the imperatives of capitalist logic (Carlsson, 2008: 183). Recognizing the volume and intensity of technological development in information and communication systems in several decades, degrowth is also visible in digital environments. For example, the concept of digital commons refers to online communities that promote universal access to freely shared

knowledge. These initiatives aim to realize the ideals of sustainability and self-sufficiency (Petridis, Muraca, and Kallis, 2015: 187). Moreover, the strategy of building alternatives considers creating secure zones outside the cash nexus and wage labor in capitalism crucial. This strategy aligns closely with Erik Olin Wright's logic of interstitial transformation.

Degrowth and Environmental Discourses

Socio-political imaginaries and discourses cannot be understood apart from power dynamics (Dryzek, 2013: 10; Hajer and Versteeg, 2005: 175). The analysis of discourses necessarily brings political questions to the forefront (Hannigan, 1995: 53). This section employs environmental discourses as an analytical lens to better grasp the nature of contemporary environmental politics and the degrowth's position among them. Environmental discourses are narratives through which the world is imagined. On the one hand, they offer visions for initiating alternatives and mobilizing collective action. On the other hand, they contain assumptions about human-nature relationships, political actors' motivations, and key metaphors for socio-political outlook (Dryzek, 1988). Analyzing environmental discourses is therefore instrumental in understanding how political projects conceptualize society and the mechanisms of social transformation. Furthermore, the way discourses operate through language significantly shapes political actions. In this sense, environmental discourses draw the line of what is considered politically possible or impossible (Dryzek, 2013: 11).

There are several classifications of discourses in environmental politics. According to John Dryzek's classification, the most prominent environmental discourses are survivalism, sustainability, environmental problem solving, and green radicalism (Dryzek, 2013). To illustrate the nature of environmental discourses in this complex field, Dryzek suggests imagining a chessboard. This metaphor captures two key dimensions that help readers to position various discourses. The first dimension classifies discourses as either reformist or radical based on their relationship to industrialism. The logic of industrialism is defined as its claim that increasing material output signifies societal welfare. The second dimension concerns the means of addressing environmental problems. It distinguishes between prosaic discourses, which operate within existing institutional structures, and imaginative discourses, which seek to redefine those very structures. In other words, prosaic discourses accept the current order, while imaginative discourses aim to transform it entirely (Dryzek, 2013: 14). Where, then, does the degrowth imaginary fit within these environmental discourses? To answer this, I will compare degrowth with the sustainability discourse, which has previously been considered as a symptom of post-politics.

The sustainability discourse is reformist and imaginative. It comprises two main strands: sustainable development and ecological modernization. Both strands of the sustainability discourse maintain that the current economic system can address environmental challenges through green solutions without the need for radical societal transformation even though they acknowledge the contradiction between economic production and ecological balance. The sustainability discourse has a positive orientation in terms of the possibility of reconciling continuous 'economic growth, environmental protection, and justice' (Dryzek, 2013: 146).

Sustainable development is anthropocentric with respect to its ontological assumptions about nature. It prioritizes the sustainability of humanity rather than that of nature itself (158). Moreover, sustainable development is linked to organic evolution in terms of metaphorical framing. The organic metaphor envisions a life cycle that contains growth, development, and eventually death. However, in contrast to the finite growth in living beings, the discourse suggests that political and economic capacities can develop and expand infinitely (159). For this reason, the sustainable development discourse is closely aligned with the Enlightenment concept of progress. Sustainable development, in particular, reinforces faith in desirability and the need for economic growth policies. It relies on technological innovations and technocratic forms of policymaking to avert environmental catastrophes (176). Although, such techno-managerial approaches are symptomatic of the post-political condition.

The degrowth imaginary offers a fundamental critique of the sustainability discourse on several fronts. First, it argues that relying on market mechanisms and technocratic policy solutions is inadequate. Mainstream policy measures such as carbon emission limits, while necessary, are insufficient on their own. Second, degrowth proponents contend that the pursuit of continuous economic growth is unrealistic on a finite planet as the principles of thermodynamics and entropy demonstrate. In the reformist view, so-called environmentally friendly production is just a stage for the expansion of growth-oriented policies. The degrowth imaginary claims that carbon emissions are intrinsically linked to economic growth and the two cannot be decoupled (Hickel and Kallis, 2020). Therefore, degrowth positions itself as both radical and imaginative within the spectrum of environmental discourses by challenging the dominant language of capitalism.

4. CONCLUSION

A spectre now haunts the world again. It is not that of communism, but of ecological crisis (Levene, 2006). In contemporary society, nature is perceived as a mere extension of human prosperity and economic growth. While this anthropocentric view has prevailed throughout much of human history, the scale

and intensity of environmental exploitation have become unsustainable with the advent of capitalism as a dominant socio-economic order.

As a literature review study, the overall aim of this work has been to investigate how post-politics contributes to downgrading social and environmental transformations in contemporary society. For this aim, academic literature on post-politics and the degrowth imaginary are examined. The paper has made three key assumptions. First, the current political impasse stems from the post-political condition. In its transformation into post-political neoliberalism, technocratic ideals, social harmony, and consensus politics have become guiding principles of a new political configuration. Second, this post-political logic extends into environmental politics. The main actors in environmental politics mostly embrace post-political values, rather than designing radical political interventions. They adopt techno-managerial solutions to keep business as usual. In a way, the logic of such solutions echoes Friedman's call to mobilize "Father Profit" to save "Mother Nature" (2005: 244). Third, the degrowth imaginary offers a potential path out of this political deadlock. Its political repertoires incorporate elements of ruptural, interstitial, and symbiotic transformation strategies. Acknowledging that public discourse has long been colonized by orthodox economic ideas, the prospect of establishing new principles for an alternative socio-economic future is often dismissed as futile (Hayek, 1988: 63). The degrowth imaginary challenges this fatalism and carries the potential to become a political platform for articulating alternative future imaginaries.

BIBLIOGRAPHY

Adaman, Fikret and Yahya Madra (2012), "Understanding Neoliberalism as Economization: The Case of the Ecology", *Social Epistemology*, 28 (3-4): 206-221.

Agenjo-Calderón, Astrid (2022), "The Economization of Life in 21st-Century Neoliberal Capitalism: A Systematic Review from a Feminist Political Economy Perspective", *Structural Change and Economic Dynamics*, 58: 185–192.

Alikhani, Behrouz (2017), "Post-Democracy or Processes of de-Democratization? United States Case Study", *Historical Social Research*, 42 (4): 189–206.

Andriotis, Konstantinos (2018), *Degrowth in Tourism: Conceptual, Theoretical and Philosophical Issues* (Wallingford: CABI).

Ariès, Paul (2005), *Décroissance Ou Barbarie* (Villeurbanne: Golias Lyon).

- Aschoff, Nicole (2015), *The New Prophets of Capital* (London: Verso Books).
- Baykan, Baris Gencer (2007), "From Limits to Growth to Degrowth within French Green Politics, *Environmental Politics*", 16 (3): 513–517.
- Becker, Julia C. (2020), "Ideology and the Promotion of Social Change", *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 34: 6–10.
- Blühdorn, Ingolfur (2007), "Sustaining the Unsustainable: Symbolic Politics and the Politics of Simulation," *Environmental Politics*, 16 (2): 251–275.
- Brown, Wendy (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (New York: Princeton University Press).
- Burkett, Paul (1999), "Capitalism and Nature: A Value-Form Approach", *Marx and Nature* (Springer): 79–98.
- Burkhart, Corinna, Matthias Schmelzer and Nina Treu (2020), "Introduction", in Corinna Burkhardt, Matthias Schmelzer, and Nina Treu (eds.), *Degrowth in Movement(s): Exploring Pathways for Transformation* (Winchester: Zero Books).
- Carlsson, Chris (2008), *Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners Are Inventing the Future Today!* (Oakland: AK Press).
- Carvalho, Georgia O (2001), "Sustainable Development: Is It Achievable within the Existing International Political Economy Context?", *Sustainable Development*, 9 (2): 61–73.
- Catney, Philip and Timothy Doyle (2011), "The Welfare of Now and the Green (Post) Politics of the Future", *Critical Social Policy*, 31 (2): 174–193.
- Cervantes, Juan (2013), "Ideology, Neoliberalism and Sustainable Development," *Human Geographies*, 7 (2): 25–34.
- Chaturvedi, Sanjay and Timothy Doyle (2015), *Climate Terror: A Critical Geopolitics of Climate Change* (London: Palgrave Macmillan).
- Chiapello, Eve (2015), "Financialisation of Valuation", *Human Studies*, 38 (1): 13–35.
- Clarke, John (2008), "Living With/In and Without Neo-liberalism", *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, 51: 135–147.
- Coglianesi, Cary (2001), "Social Movements, Law, and Society: The Institutionalization of the Environmental Movement", *University of Pennsylvania Law Review*, 150 (85): 150–190.

Conti, Ugo (2020), "Environmental Sustainability and the Evolution of Capitalism", in *Perspectives for a New Social Theory of Sustainability* (Cham: Springer): 25–33.

Cock, Jacklyn (2011), "Green Capitalism or Environmental Justice: A Critique of the Sustainability Discourse", *Focus*, 63: 45–51.

Coetzee, J.M. (2007), *Diary of a Bad Year* (London: Penguin Books).

Crouch, Colin (2004), *Post-Democracy* (Cambridge: Polity Press).

D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria, and Claudio Cattaneo (2013), "Civil and Uncivil Actors for a Degrowth Society", *Journal of Civil Society*, 9 (2): 212–224.

D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria, and Giorgos Kallis (Eds.) (2015), *Degrowth: A Vocabulary for a New Era* (London: Routledge).

Daniel, Antje and Dieter Neubert (2024), "Development as Utopia? Road to a Better Future Between Fiction and Lived Utopian Practice", *Forum for Development Studies*, 1 (2): 189–209.

Dardot, Pierre and Christian Laval (2017), *The New Way of the World: On Neoliberal Society* (London: Verso).

Davies, William (2014), *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition* (London: Sage).

Decker, Jeffrey M. (2004), "The 'Post-Ideological' Era?", in *Ideology*, edited by Michael Freeden (Oxford: Oxford University Press): 137–152.

Demaria, Federico, François Schneider, Filka Sekulova, and Joan Martinez-Alier (2013), "What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement", *Environmental Values*, 22 (2): 191–215.

Demaria, Federico, Giorgos Kallis, and Karen Bakker (2019), "Geographies of Degrowth: Nowtopias, Resurgences and the Decolonization of Imaginaries and Places", *Nature and Space*, 2 (3): 431–450.

Derrida, Jacques (1981), *Dissemination* (London: Continuum).

Diamond, Jared (2005), *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive* (New York: Viking).

Diken, Bülent and Carsten Bagge Laustsen (2004), "7–11, 9/11, and Postpolitics", *Alternatives: Global, Local, Political*, 29 (1): 89–113.

- Dobson, Andrew (2007), "Environmental Citizenship: Towards Sustainable Development", *Sustainable Development*, 15 (5): 276–285.
- Drews, Stefan and Miklós Antal (2016), "Degrowth: A 'Missile Word' That Backfires?", *Ecological Economics*, 126: 182–187.
- Dryzek, John S. (1988), "The Mismeasure of Political Man", *Journal of Politics*, 50 (1): 705–725.
- Dryzek, John S. (2013), *The Politics of the Earth: Environmental Discourses* (Oxford: Oxford University Press).
- Dunlop, Lynda, Lucy Atkinson, Claes Malmberg, Maria Turkenburg-van Diepen and Anders Urbas (2024), "Treading Carefully: The Environment and Political Participation in Science Education", *Cultural Studies of Science Education*, 19 (2): 317–339.
- Elgert, Laureen (2009), "Politicizing Sustainable Development: The Co-production of Globalized Evidence-Based Policy", *Critical Policy Studies*, 3 (3): 375–390.
- Elliott, Anthony (2021), *Reinvention* (London: Routledge).
- Elliott, Anthony and Bryan S. Turner (2013), *On Society* (London: Wiley).
- Elliott, Anthony and Eric L. Hsu (2016), "Broadening Horizons of Disaster Research", in *The Consequences of Global Disasters*, edited by Eric L. Hsu and Anthony Elliott (London: Routledge): 3–18.
- Elliott, Jennifer A. (2013), *An Introduction to Sustainable Development* (London: Routledge).
- Ellwood, Wayne (2014), *The No-Nonsense Guide to Degrowth and Sustainability* (Oxford: New Internationalist).
- Escobar, Arturo (2015), "Degrowth, Postdevelopment, and Transitions: A Preliminary Conversation", *Sustainability Science*, 10 (3): 451–462.
- Fawcett, Paul, Matthew Flinders, Colin Hay, and Matthew Wood (Eds.) (2017), *Anti-Politics, Depoliticization, and Governance* (Oxford: Oxford University Press).
- Feher, Michel (2018), *Rated Agency: Investee Politics in a Speculative Age* (London: Zone Books).

Fletcher, Robert, Ivan Mas, Asunción Blanco-Romero, and Macià Blázquez-Salom (2019), "Tourism and Degrowth: An Emerging Agenda for Research and Praxis", *Journal of Sustainable Tourism*, 27 (12): 1745–1763.

Florentin, Daniel (2018), "The Challenges of Degrowth in Cities", *Degrowth Journal*, 18: 16–19.

Foster, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press).

Foster, John Bellamy, Brett Clark, and Richard York (2010), *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth* (New York: Monthly Review Press).

Fournier, Valérie (2008), "Escaping from the Economy: The Politics of Degrowth", *International Journal of Sociology and Social Policy*, 28 (11/12): 528–545.

Friedman, Thomas L. (2005), *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century* (New York: Farrar, Straus and Giroux).

García, Ernest, María Martínez-Iglesias, and Peadar Kirby (Eds.) (2017), *Transitioning to a Post-Carbon Society: Degrowth, Austerity and Wellbeing* (London: Palgrave Macmillan).

Gelcich, Stefan, Gareth Edwards-Jones, Michel Kaiser, and Elizabeth Watson (2005), "Using Discourses for Policy Evaluation: The Case of Marine Common Property Rights in Chile", *Society and Natural Resources*, 18 (4): 377–391.

Giddens, Anthony (2011), *The Politics of Climate Change* (Cambridge: Polity Press).

Hajer, Maarten A. and Wytske Versteeg (2005), "A Decade of Discourse Analysis of Environmental Politics: Achievements, Challenges, Perspectives", *Journal of Environmental Policy and Planning*, 7 (3): 175–184.

Han, Byung-Chul (2017), *Psychopolitics* (London: Verso).

Hannigan, John (1995), *Environmental Sociology* (London: Routledge).

Harvey, David (2020), *The Anti-Capitalist Chronicles* (London: Pluto Press).

Hayek, Friedrich A. (1988), *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (London: Routledge).

Hickel, Jason (2017), *The Divide: Global Inequality from Conquest to Free Markets* (London: W.W. Norton & Company).

Hickel, Jason (2020), *Less is More: How Degrowth Will Save the World* (London: Windmill Books).

Hickel, Jason and Giorgos Kallis (2020), "Is Green Growth Possible?", *New Political Economy*, 25 (4): 469–486.

Jackson, Tim (2009), *Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet* (London: Earthscan).

Kallis, Giorgos (2015), "The Degrowth Alternative", Great Transition Initiative, <http://www.greattransition.org/publication/the-degrowth-alternative> (01.03.2025).

Kallis, Giorgos, Susan Paulson, Giacomo D'Alisa, and Federico Demaria (2020), *The Case for Degrowth* (London: Polity Press).

Koch, Max (2022), "Social Policy Without Growth: Moving Towards Sustainable Welfare States", *Social Policy and Society*, 21 (3): 447–459.

Kostakis, Vasilis and Michel Bauwens (2014), *Network Society and Future Scenarios for a Collaborative Economy* (London: University of Westminster Press).

Kronenberg, Jakub, Erik Andersson, Thomas Elmqvist, Edyta Łaskiewicz, Jin Xue, and Yaryna Khmara (2024), "Cities, Planetary Boundaries, and Degrowth", *The Lancet Planetary Health*, 8 (4): e234–e241.

Lang, Matthew (2016), "Neoliberalism, P3s, and the Canadian Municipal Water Sector: A Political-Economic Analysis of This 'Post-Political' Waterscape", *Stream: Culture/Politics/Technology*, 7 (2): 19–31.

Lara, Laura G., Lise van Oers, and Jeroen Smessaert (2023), "Degrowth and Agri-Food Systems: A Research Agenda for the Critical Social Sciences", *Sustainability Science*, 18 (4): 1579–1594.

Latouche, Serge (1996), *The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive Towards Global Uniformity* (London: Polity Press).

Levene, Mark (2006), "Manifesto for the Humanities in the Age of Climate Change – An Appeal for Collaborators", <http://www.rescue-history.org.uk/> (01.03.2025).

Levy, Joel (2005), *The Doomsday Book* (London: Vision Paperbacks).

Liegey, Vincent and Anitra Nelson (2020), *Exploring Degrowth: A Critical Guide* (London: Pluto Press).

MacGregor, Sherilyn (2014), "Only Resist: Feminist Ecological Citizenship and the Post-Politics of Climate Change", *Hypatia*, 29 (3): 617–633.

Madra, Yahya M. and Fikret Adaman (2013), "Understanding Neoliberalism as Economization: The Case of the Ecology", *Antipode*, 46 (3): 691–716.

Marchart, Oliver (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Martínez-Alier, Joan (2002), *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing).

Martínez-Alier, Joan, Unai Pascual, Franck-Dominique Vivien, and Edwin Zaccai (2010), "Sustainable De-Growth: Mapping the Context, Criticisms and Future Prospects of an Emergent Paradigm," *Ecological Economics*, 69 (9): 1741–1747

Marx, Karl (1988), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (New York: Dover Publications).

Marx, Karl (2008), *The Poverty of Philosophy* (New York: Cosimo).

May, Todd (2008), *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Meadowcroft, James (2000), "Sustainable Development: A New(ish) Idea for a New Century?", *Political Studies*, 48 (2): 370–387.

Metzger, Jonathan (2017), "Postpolitics and Planning," in Michael Gunder, Ali Madanipour, and Vanessa Watson (Eds.), *The Routledge Handbook of Planning Theory* (London: Routledge): 213–226.

Missemer, Antoine (2017), "Nicholas Georgescu-Roegen and Degrowth", *European Journal of the History of Economic Thought*, 24 (3): 493–506.

Mouffe, Chantal (2000), *The Democratic Paradox* (London: Verso).

Mouffe, Chantal (2005), *On the Political* (London: Routledge).

Mouffe, Chantal (2013), *Agonistics: Thinking World Politically* (London: Verso).

Mueller, Tadzio and Alexis Passadakis (2010), "Another Capitalism is Possible? From World Economic Crisis to Green Capitalism", In *Sparkling a Worldwide Energy Revolution: Social Struggles in the Transition to a Post-Petrol World*, edited by Kolya Abramsky (Oakland: AK Press).

Nelson, Anitra, François Schneider, and François Gauquelin (2019), *Housing for Degrowth: Principles, Models, Challenges and Opportunities* (London: Routledge).

Nguyen, Hue Nhu and David Lempert (2013), "The 'Greenwashing' of Rio+20: A Stolen Agenda and a Threat to Global Peace and Security," *Peace Studies Journal*, 6(2): 110–116.

Offe, Claus (1996), *Modernity and the State: East, West* (Cambridge: The MIT Press).

Ott, Konrad (2012), "Variants of De-growth and Deliberative Democracy: A Habermasian Proposal", *Futures*, 44 (6): 571–581.

Palley, Thomas (2013), *Financialization: The Economics of Finance Capital Domination* (New York: Palgrave Macmillan).

Parrique, Timothée (2019), *The Political Economy of Degrowth* (Doctoral dissertation) (Université Clermont Auvergne), <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02499463/document> (01.03.2025).

Petridis, Panos, Barbara Muraca, and Giorgos Kallis (2015), "Degrowth: Between a Scientific Concept and a Slogan for a Social Movement", in *Handbook of Ecological Economics*, edited by Joan Martínez-Alier and Roldan Muradian (London: Edward Elgar): 176–200.

Purvis, Ben, Yong Mao, and Darren Robinson (2019), "Three Pillars of Sustainability: In Search of Conceptual Origins", *Sustainability Science*, 14: 681–695.

Rancière, Jacques (1995), *On the Shores of Politics* (London: Verso).

Rancière, Jacques (1999), *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Rees, Martin (2004), *Our Final Hour: A Scientist's Warning* (New York: Basic Books).

Rist, Gilbert (2011), *The Delusions of Economics: The Misguided Certainties of a Hazardous Science* (London: Zed Books).

Ritzi, Claudia (2014), "Neoliberal Hegemony and the Post-Democratization of the Public Sphere: An Analytical Framework to Evaluate the Democratic Quality of Political Discourse", *Revista Científica de Información y Comunicación*, 11: 167–187.

Robinson, William I. (2014), *Global Capitalism and the Crisis of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Saito, Kohei (2024), *Slow Down: The Degrowth Manifesto*, trans. Brian Bergstrom (New York: Astra House).

Schedler, Andreas (1997), *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics* (New York: Springer).

Seidl, Irmi and Angelika Zahrnt (2015), "Social Welfare Politics Cannot Ignore Growthmania", *GAIA*, 24 (4): 232–235.

Sennett, Richard (2006), *The Culture of the New Capitalism* (New Haven: Yale University Press).

Slobodian, Quinn (2018), *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism* (Cambridge: Harvard University Press).

Snyder, Hannah (2019), "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines," *Journal of Business Research*, 104: 333–339.

Stoker, Gerry (2006), *Why Politics Matters: Making Democracy Work* (New York: Palgrave Macmillan).

Strunz, Sebastian and Bartosz Bartkowski (2018), "Degrowth, the Project of Modernity, and Liberal Democracy", *Journal of Cleaner Production*, 196: 1158–1168.

Stuart, Diana, Ryan Gunderson, and Brian Petersen (2021), *The Degrowth Alternative: A Path to Address Our Environmental Crisis* (London: Routledge).

Swyngedouw, Erik (2007), "Impossible 'Sustainability' and the Post-political Condition", in *The Sustainable Development Paradox*, edited by David Gibbs and Rob Krueger (New York: Guilford Press): 13–40.

Swyngedouw, Erik (2010), "Apocalypse Forever? Post-political Populism and the Spectre of Climate Change", *Theory, Culture & Society*, 27 (2): 213–232.

Swyngedouw, Erik (2011), "¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada", *Urban, NS01*: 41–66.

Swyngedouw, Erik (2015), "The Non-political Politics of Climate Change", *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 12 (1): 1–8.

Taşkale, Ali Rıza (2016), *Post-politics in Context* (New York: Routledge).

Trainer, Ted (2012), "De-growth: Do You Realise What It Means?", *Futures*, 44(6): 590–599.

Tulloch, Lynley and David Neilson (2014), "The Neoliberalisation of Sustainability", *Citizenship, Social and Economics Education*, 13 (1): 26–38.

Urry, John (2011), *Sociology Facing Climate Change* (Oxford: Oxford University Press).

van den Bergh, Jeroen (2010), "Environment versus Growth—A Criticism of 'Degrowth' and a Plea for 'A-Growth'", *Ecological Economics*, 70 (5): 881–890.

van Puymbroeck, Nils and Stijn Oosterlynck (2014), "Opening up the Post-political Condition: Multiculturalism and the Matrix of Depoliticisation", in *The Post-political and its Discontents: Spaces of Depoliticisation, Spectres of Radical Politics*, edited by Japhy Wilson and Erik Swyngedouw (Edinburgh: Edinburgh University Press): 86–108.

Wallerstein, Immanuel (2006), *European Universalism: The Rhetoric of Power* (New York: The New Press).

Weeks, Kathi (2011), *The Problem with Work* (London: Duke University Press).

Wilson, Japhy and Erik Swyngedouw (2014), "Seeds of Dystopia: Post-Politics and the Return of the Political", in Japhy Wilson and Erik Swyngedouw (eds.), *The Post-Political and Its Discontents: Spaces of Depoliticisation, Spectres of Radical Politics* (Edinburgh: Edinburgh University Press): 1–22.

Wright, Erik Olin (2010), *Envisioning Real Utopias* (London: Verso).

Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso).

Žižek, Slavoj (2011), *Living in the End Times* (London: Verso).

Žižek, Slavoj (2023), *Mad World: War, Movies, Sex* (London: Verso).

Zozul'akova, Veronika (2016), "Degrowth: A Way of Social Transformation", *Organizacja i Zarządzanie*, 94 (1958): 186–193.



UFO DİNLERİ, NEOLİBERALİZM VE KEMALİZMİN
KESİŞİMİNDE BİR İNANÇ: *BİLGİ KİTAP*NIN KOZMİK
ANLATISI

A BELIEF AT THE INTERSECTION OF UFO
RELIGIONS, NEOLIBERALISM, AND KEMALISM: THE
COSMIC NARRATIVE OF *THE KNOWLEDGE BOOK*

Meriç KÜKRER*

ÖZ

Bu makale, *Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı* tarafından yayımlanan *Bilgi Kitabı*'nı UFO dinleri bağlamında ele alırken, kitabın inanç sisteminin Kemalizm ve neoliberalizmle kurduğu söylemsel ilişkileri eleştirel bir metin analiziyle incelemektedir. *Bilgi Kitabı*, dünya dışı varlıklar tarafından yazdırıldığı iddiasıyla kutsal metinlerin devamı olarak kendini konumlandırmakta ve Tanrı kavramını “kozmik bilinç” ve “evrensel enerji” çerçevesinde yeniden tanımlamaktadır. Aynı zamanda, UFO dinlerinin ortak özelliklerinden, Ezoterizm, Bilimcilik ve Milenyumculuk gibi akımlarla bağlantılar kurarak hem spiritüel hem de modern bir epistemoloji inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu inancın dünyadaki diğer UFO dinlerinden ayıran özgün yönlerinden biri, İslamiyet'i, Kemalizm'i ve neoliberalizmi UFO'cu söylemlere eklemesidir. Atatürk, evrensel bir lider ve kozmik dönüşümün ana figürü olarak spiritüel bir kimlikle sunulur. Öte yandan bireyin kendi kaderinden tamamen sorumlu olduğu vurgulanarak neoliberal bireycilik anlayışıyla

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniv., İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Isparta, Türkiye, merickukrers@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8069-4564>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 24.02.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 28.04.2025

örtüşen bir ideoloji de benimsenir. Bu çerçevede, *Bilgi Kitabı*'nın geleneksel inançlarla modern teknolojiyi birleştirmeye çalışan bir metin olarak nasıl bir ethos inşa ettiği ve inanç sisteminin kaynakları tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: UFO Dinleri, Bilgi Kitabı, Dünya Kardeşlik Birliği, Kemalizm, Neoliberalizm.

ABSTRACT

This article analyzes *The Knowledge Book*, published by the *World Brotherhood Union Mevlana Supreme Foundation*, within the framework of UFO religions, investigating its belief system's discursive connections with Kemalism and neoliberalism through a critical textual analysis. *The Knowledge Book* positions itself as a continuation of the sacred canon, claiming to have been dictated by extraterrestrial beings, and redefines the concept of God through the notions of “cosmic consciousness” and “universal energy.” At the same time, it seeks to construct a spiritual yet modern epistemology by incorporating key elements of UFO religions, such as Esotericism, Scientism, and Millenarianism. One of the defining characteristics that differentiates this belief system from other UFO religions worldwide is its integration of Islam, Kemalism, and neoliberalism into UFO discourse. Atatürk is presented as a spiritual figure, a universal leader, and the central figure of cosmic transformation. Additionally, the ideology promoted in the book aligns with neoliberal individualism by emphasizing that individuals are entirely responsible for their own fate. In this context, the study examines how *The Knowledge Book* establishes an ethos as a text that aims to merge traditional beliefs with modern technology and explores the sources of its belief system.

Keywords: UFO Religions, The Knowledge Book, World Brotherhood Union, Kemalism, Neoliberalism.

GİRİŞ

1990'lı yılların sonunda, henüz ben orta okula yeni başlamışken hem komşumuz hem de akrabamız Z. tarafından yetişkin olan aile üyelerime birer davetiye verildi. Hatıramda kaldığı kadarıyla üzerinde üçgen ve yuvarlak şekiller bulunan bu davetiye “kardeşliğe” ve “birliğe” dair bir toplantı çağrısı yapıyordu.

Davetin sahibi, *Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı* isminde¹, dünya dışı gelişmiş zeki varlıkların dünyayı daha iyi bir yer haline getireceğine inanan, Z.'nin de içinde bulunduğu bir topluluktur. Z. ile sık sık bir araya geldiğimiz akşam buluşmalarımızdan, kardeşlik, sevgi, kurtuluş, tekâmül, bilinçlenme, kanallar, kayıp medeniyetler, altın çağ, yeni insanlık, boyutlar, spiral dalgalar gibi kavramların gündelik dildeki kullanımlarına zamanla aşına hale gelmiştik. “Bilimsel” iddiaya sahip ve bizim için yeni olan bu inanç biçimi, tek Tanrılı dinlerin kitaplarının miadını doldurmuş olduğu ve ne bugünkü ne de gelecekteki insanlığa yeterli gelemeyeceği üzerine kuruluyordu. Söz konusu kitaplar kutsal kabul ediliyor ancak aktüel ve geçerli bulunmuyordu, netice itibarıyla son kitap üzerinden bile bin dört yüz yıl geçmişti. Bu yüzden de *Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı* kurucusu ve lideri Vedia Bülent Önsü Çorak’a dünya dışı üstün varlıklar tarafından yazdırıldığı iddia edilen ve vakıf üyelerinin etraflarına dağıttıkları (sonrasında *Bilgi Kitabı* adı altında birleştirilecek olan) fasiküller, çağın ihtiyaçlarına karşılık gelen yeni bir kutsal kitap anlamına geliyordu. Gelen davetin konusu da tam buydu. Mevlâna’nın reen Karnesi olduğuna inanılan Çorak, bu fikirlerini daha fazla insana ulaştırmak için İzmir’e gelecek ve davetlilere açık bir toplantı yapacaktı. Z.’ye göre bu karşılaşma kaçırılmayacak bir fırsattı o yüzden de sevdiği, değer verdiği insanları orada görmek istiyordu. İlkokul mezunu olan anneannem, o zaman yaklaşık on üç, on dört yaşlarında olan kardeşim ve ben, İzmir Fuarı’nda gerçekleşen, yüce meclis, ruh vibrasyonları, kurtarıcılar, kozmos, karadelikler, fotonlar, siklonlar, galaksiler gibi kavramların havalarda uçuşacağı ve sonunda hiçbirimizin bir şey anlayamayacağı bu toplantının yolunu tuttuk. O günlerden beri merakımı celbeden bu senkretik inanç şekli, şimdi benim için akademik bir sorgulamaya dönüşmüş durumda.

Konu ile ilgili dünya literatürü, bu türden bir inancın aslında pek de özgün olmadığını gösterir. İngiltere’de *Aetherius Society* (1955), Amerika Birleşik Devletleri’nde *Unarius Academy of Science* (1954) ve *Heaven's Gate* (1974), Fransa’da *Raelian Movement* (1974) vb. topluluklar da dünya dışı yaşam formlarına temelde *Dünya Kardeşlik Birliği*’ne muadil biçimde anlamlar yüklerler. Dünya dışı yaşam ihtimali tarihte her zaman ilgi, merak ve sorgulama konusu olsa da onlara yüklenen “Tanrının elçileri olma”, “insanlığı kurtarma” ya da “insanlığın evrimsel gelişiminde bir sonraki aşamaya yönlendirme” misyonu gibi kutsiyet içeren iddialar, uzaylıların var olabileceğini kabul etmekten kategorik olarak farklı bir yerde durur. Bir başka ifadeyle dünya dışı varlıklara atfedilen bu anlamlar onları metafiziksel ve dini bir mertebeye konumlandırır. Dünya dışı evrene dair

¹ Bu topluluk zamanla *Dünya Kardeşlik Birliği Evrensel Birleşim Merkezi Derneği*, *Dünya Kardeşlik Bütünlüğü Kozmoz Evrensel Birleşim Derneği* gibi farklı isimler alsa da metnin devamında, en çok tanındığı şekliyle *Dünya Kardeşlik Birliği* olarak bahsedilecektir.

ilginin inanç boyutunu oluşturan ve yirmi birinci yüzyılın yaşam pratikleri ve teknolojisi ile daha geçerli bir dünya görüşü formüle etmeye çalışan hareketler için “UFO Dinleri” (*UFO Religions*) kavramsallaştırmasını şemsiye terim olarak kullanabiliriz (Zeller, 2021: 3). Hanegraaff’ın da (1998: 95) vurguladığı gibi okültist “UFO kültürleri”ni, “UFO araştırma grupları” ile karıştırmamak gerekir. Ancak ikisinin de yaygınlaşmasıyla artan hem popüler kültürdeki hem de popüler inanışlardaki “modern UFO ilgisi”, 1950’lerde yoğunlaşmıştır.

1947’de Amerikalı pilot Kenneth Arnold’un, Washington’daki Rainier Dağı yakınlarında disk şeklinde bazı cisimler gördüğünü bildirmesiyle başlayan süreç, birkaç yıl içinde çok sayıda benzer ihbar alınmasıyla ve UFO (*Unidentified Flying Object*) teriminin ortaya çıkıp gündelik dile girmesiyle birlikte popülerleşerek devam eder (Ashcraft, 2021: 16). Battaglia’ya göre (2005) 1950’lerde, ekseriyetle Amerika’da yaygınlaşan “UFO kültürünü” ırk, kimlik ve teknoloji hakkındaki çağdaş toplumsal endişeler olarak görmek mümkündür. Bu değerlendirmeyi yaparken atom bombasının kültürel yankılarını ve Soğuk Savaş döneminin politik ortamını göz önünde bulundurmamak gerekir (Robertson, 2021: 179). Jung’a göre (2014) UFO’lar, tam da böylesi bir ortamda teknolojiye yüklenen anlamlarla karakterize olan derin toplumsal ve varoluşsal kaygılarımızı yansıttığımız bir inanç nesnesidir; cinler, melekler, cadılar gibi figürlerin modern bir versiyonudur. Jung’un teknolojik bağlamda yeniden şekillendirilmiş dini bir mit olarak gördüğü bu inanç, artık Tanrı tarafından kurtarılacağına inanmayan insanların “başka” varlıklardan yardım göreceğini düşünmesi ile ilişkilidir: Uzaylılar “teknolojik meleklerdir”.

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından bir yandan modernizme olan güvenin sorgulandığı diğer yandan büyü farklı bir şekilde bozulmaya devam eden bir dünyada, aşkın anlamlar da artık yeni dinsel hareketlerde aranmaya başlanırken UFO mitolojisi de böylece sahneye çıkmış olur (Ashcraft, 2021: 20). Dolayısıyla uzaylılara dair geliştirilen anlatılar, sekülerleşirken yeniden mitolojikleştirmenin birer örneği olarak görülebilir (Saliba, 1995: 35). Eliade (2016: 22-25) ise 1970’ler Fransa’sının bu türden “kültürel modalara”² olan meylini, 1950’lerde entelektüel dünyayı saran Varoluşçuluk akımının karşıtı bir yerden okur. Popüler bilim, okültizm, bilim kurgu ve spiritüel tekniklerin karışımı olarak görebileceğimiz bu yeni fikirler, Eliade’nin bir tür “taşra sıkıntısına” benzettiği Varoluşçuluğun aksine, insana kozmik bir anlam yüklemesi nedeniyle hızla yaygınlaşır. İnsan artık amaçsızca geldiği dünyada anlamsızca gezinen, yabancılaşmış ve faydasız bir varlık değildir. Eliade’ye göre insanın iç karartıcı bir atmosferde yaşamaya mecbur olmadığının anlaşılması, kolektif bir coşku uyandırmıştır ve böylece

² *Planète* Dergisi, *Raëlian* Tarikatı vb.

“Varoluşçuluk ve Marksizmden usanmış” kitleler için yaşam tekrardan anlamlı bir hale gelmiştir.

Bu makale, UFO dinlerinin Türkiye’den bir temsilcisi olarak kabul edilebilecek *Dünya Kardeşlik Birliği*’nin inanç sistemini incelemektedir. 1960’larda ortaya çıkan bu grup, 1980’lerde fasiküller halinde yazdırıldığı öne sürülen *Bilgi Kitabı* etrafında şekillenmiş, 1990’lardan itibaren vakıflar ve dernekler kurmuştur. Topluluk kendisine, “dünyayı ilahi bir uyanışa hazırlama ve insanlığı birleştirerek daha önce var olmamış bir dünya yaratma” misyonu biçer. Tüzüklerinde “Teozofi, parapsikoloji, spiritüel felsefe ve ufoloji alanlarında” çalışmalar yürüttüklerini belirten topluluk aynı zamanda “çeşitli ülkelerde hem Atatürk’ü hem Mevlâna’yı hem ülkemizi hem de *Bilgi Kitabı*’nı tanıtıcı” faaliyetlerde bulunmayı da ihmal etmemektedir (Dünya Kardeşlik Birliği, 2000: 2). Temelde UFO dinlerinin özelliklerini taşıyan bu topluluk, İslamiyet ile harmanlanmış uzaylı anlatılarıyla, dünya genelindeki muadillerinden ayırır. Zira Batı’daki örneklerde bu tür inançlar çoğunlukla Yahudi-Hristiyan miras üzerinden şekillenirken, *Dünya Kardeşlik Birliği* hem İslamiyet’i hem de Kemalizm’i aynı anda UFO’cu söylemlere eklemeler.

Bu çalışma, aşkınlık, gizem, ruhsal varlıklara inanış, mükemmeliyetçilik, kurtuluş, evrene amaç ve anlam atfı gibi benzer temalar etrafında şekillenen UFO dinlerinin (Saliba, 1995: 41), Türkiye bağlamında nasıl özgün bir biçim kazandığını; özellikle 1980’lerden itibaren belirginleşen toplumsal dönüşümlerle birlikte nasıl kurumsallaştığını analiz etmektedir. *Bilgi Kitabı* üzerinden, bu inanç söyleminin oluşumunu mümkün kılan toplumsal, kültürel ve siyasal koşulların izini sürmeyi; hem yerel (İslami, Kemalist ve Cumhuriyetçi kodlar) hem de yerel ötesi (Yeni Çağ, neoliberal öznellikler ve kozmik anlatılar gibi) dinamiklerle kurduğu çok katmanlı ilişkileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. İslamiyet ve Kemalizm’in spiritüalist söylemlere eklenmesi elbette bu toplulukla birlikte ortaya çıkmamıştır. Aksine, *Dünya Kardeşlik Birliği*’nin bu söylemleri, Türkiye’de uzun süredir var olan ve Cumhuriyet’in modernleşme projesiyle biçimlenen özgün bir spiritüellik geleneğinin devamı niteliğindedir.

Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde dinî düşünce ve maneviyat arayışları, seküler politikalarla şekillenen bir zeminde, özellikle de İslam’ın heterodoks kolları aracılığıyla sürekli müzakere edilmiştir. Bu süreçte hem devlet merkezli modernleşme projeleri hem de bireysel düzeydeki spiritüel yönelimler, senkretik bir dini söylemin oluşumunu beraberinde getirmiştir. Soyubol’un da (2021, 2024) ortaya koyduğu gibi, erken Cumhuriyet döneminde Batı menşeli modern spiritüalizm, Bedri Ruhselman ve takipçileri aracılığıyla Sufi gelenekle eklenmiş, seküler-bilimsel bir dil içerisinde yeniden tanımlanarak özgün bir

entelektüel zemin kazanmıştır. Ruh, hafıza ve bilinç gibi kavramlar etrafında şekillenen bu neo-spiritüalist anlatı, dinin devlet kontrolünde yeniden konumlandırıldığı bir dönemde, sekülerlik ile maneviyat arasındaki yaratıcı gerilimin bir ürünü olarak belirmiştir (Soyubol, 2024: 7).

Bu bağlamda neo-spiritüalizm, Cumhuriyet'in katı laiklik ethosu içinde doğmuş, ancak ne tam anlamıyla dindar ne de bütünüyle seküler bir entelektüel eğilimi temsil etmiştir (Soyubol, 2024: 2). 1940'lı yıllarda Peyami Safa, Bedri Ruhselman ve Enis Behiç Koryürek gibi isimlerin neo-spiritüalist yönelimleri, dönemin bazı entelektüel çevrelerinde Kemalist akılçılık ile maneviyat arasında keskin bir çelişki görülmediğini, hatta bu iki yönelimin zaman zaman yan yana düşünülebildiğini ortaya koymaktadır (Soyubol, 2021: 70-76). Mirza da çalışmasında (2019), Türkiye'deki sekülerleşme odaklı modernleşme deneyimi ile dinin yeni anlamlarla tekrar keşfedilmesi arasında bir bağlantı kurar. Osmanlı'daki spiritüalizm bir merak ve deney alanı olarak kalmışken, Ruhselman ve takipçileri spiritüelliği bilimsel iddialarla temellenmiş seküler bir öğretiyeye dönüştürmüşlerdir (Soyubol, 2019: 10-11). İspiritizmacılık³ ise pozitif bilimlerle uyumlu bir ruh bilimi olarak görülmüş; bu sayede spiritüel pratiklere bilimsel bir meşruiyet kazandırılması hedeflenmiştir (Türesay, 2024: 27).

Bu tarihsel çizgi 1980 sonrasında, neoliberal öznellik rejimleriyle kesişerek dönüşür. Örneğin Baydar'ın (2016) incelediği “manevî kişisel gelişim” tarzları, bireysel başarı arayışını duygulanımsal muhafazakâr bir bilgelikle harmanlayarak yeni öznellik biçimlerine kapı aralar. Bu tür söylemlerde Sufiliğin ve özellikle Mevlâna imgesinin, pazarlanabilir bir içerik olarak yeniden yapılandırıldığı görülür. Güner'in de (2023) belirttiği gibi Mevlâna figürü, postmodern-spiritüel, muhafazakâr-dini ve neoliberal söylemler arasında bir uzlaşma alanı yaratır hem bireysel dönüşüm arayışına hem de toplumsal aidiyet ihtiyacına hitap eden esnek bir anlamlar dizisi içinde konumlandırılır. Geleneksel İslam anlayışının çözülmeye başladığı 1980'lerde tasavvuf, yeni bir spiritüel uzlaşma zemini olarak öne çıkar (Güner, 2023: 362). Tasavvuf, İslam'ın evrenselci yönünü, farklı kültürlerle diyaloga açık yapısını ve ılımlı yaklaşımını temsil eden konvansiyonel bir boyut olarak işlev kazanır (Bölükbaşı, 2016: 160). İlerleyen yıllarda ise Mevlâna, iş dünyasında başarının, pragmatik ve esnek düşüncenin rehberine

³ İspiritizmacılık, modern spiritüalizm olarak da anılan, pozitivizm, evrimcilik ve bilimcilikten beslenen deneysel bir “ruh bilimi” anlayışıdır. Ruhların varlığına ve onlarla iletişim kurulabileceğine inanan ispiritizmacılar, bu amaçla çeşitli deneysel pratikler geliştirmiş; özellikle ölümlerin ruhlarıyla temas kurmayı merkeze alan bir inanç ve bilgi sistemi oluşturmuşlardır. Bkz. Türesay, 2024: 25-66.

dönüşerek neredeyse her duruma uyarlanabilir bir “manevî aparat” halini alacaktır (Güner, 2023: 366).

Öte yandan Atatürk’ün evrensel bir ruhani figür olarak temsil edilmesi, Türk modernleşmesinin yalnızca seküler değil, aynı zamanda metafizik boyutları da içerecek biçimde yeniden üretildiğine işaret eder. Kozanoğlu (1995: 70), 1980 sonrası dönemde Atatürk sembolünün tarih boyunca hiç olmadığı kadar güç kazandığını, bu süreçte İslam’ın siyasallaşırken Atatürkçülüğün bir tür tasavvufi yoruma büründüğünü vurgular. Türkiye özelinde İslamiyet ve Atatürkçülük gibi “garantili referanslar” üzerinden inşa edilen Yeni Çağ toplulukları, modernliğin ve modernlik-sonrası dünyaların krizlerine alternatif cevaplar üretmeye çalışmıştır (Kozanoğlu, 1997: 48-53). Bu çerçevede, reenkarnasyon, evrimcilik, bilimcilik, spiritüellik, Milenyumculuk ve holizm gibi Yeni Çağ’ın da unsurları arasında olan kavramlar, İslami ve Kemalist referanslarla iç içe geçerek Türkiye’ye özgü bir spiritüalizmin ufkunu belirlemiştir.

Dünya Kardeşlik Birliği de bu tarihsel arka plandan nasibini alır. Ancak söz konusu referanslara, UFO’culuk, uzaylı misyonları, yıldız kardeşlikleri ve galaktik bilinç gibi temalarla yeni yönler de ekler. Sufi gelenek, Kemalist modernlik ve neoliberal bireycilik gibi tanıdık bileşenleri bünyesinde barındırırken bunları kozmik bir anlatıya eklemleyerek kendine özgü bir sentez yaratır. Hem İslam mistisizminin hem de Cumhuriyetçi sekülerliğin etkisiyle biçimlenen yerli spiritüalizm hattının sürekliliğini muhafaza eder; aynı zamanda onun anlam ufkunu galaktik düzeye genişletir. Atatürk’ün kozmik bir misyonla Türkiye’yi dönüştürmesi, bu dönüşümün Bülent Çorak’ın “kadın peygamberliğini” ilan etmesine zemin hazırlaması ve Evren Yasası etrafında şekillenen birey merkezli söylemin neoliberal politikalarla örtüşmesi gibi unsurlar, *Bilgi Kitabı* anlatısının UFO dinleri içindeki özgün yanıdır. Bu nedenle *Bilgi Kitabı*’nı, ortaya çıktığı 1980’ler Türkiye’sinin sosyo-politik koşulları ve dönüşümleriyle birlikte değerlendirmek anlamlı olacaktır.

Literatürde doğrudan *Dünya Kardeşlik Birliği* hakkındaki akademik çalışmaların sınırlı sayıda olduğunu görürüz. Çoğunlukla ilahiyat disiplini içinden yapılan bu çalışmaların (bkz. Biçer, 2006-2007; Ak, 2008) temelini, dini tahrifat, sapma ve inancın dejenerasyonu oluşturur. İnsanların yaşadığı “inanç boşluğu” nedeniyle Yeni Çağ Dinsel Hareketlerine meylettikleri ön kabulünden yola çıkan çalışmalar, bir bakıma İslamiyet’in savunusuna dönüşür. Ancak ben burada söz konusu çalışmalarda yapılanın aksine inançlar arasında bir hiyerarşi kurmuyorum. Takipçileri tarafından Kuran’dan sonra geldiğine ve evrenin tek

kitabı olduğuna inanılan *Bilgi Kitabı*'nın⁴, inanç çerçevesini nasıl inşa ettiğini ve hangi kaynaklardan beslendiğini yorumsamacı perspektiften, eleştirel bir metin analiziyle inceliyorum. Zira *Bilgi Kitabı*, Yeni Çağ ve UFO dinlerinin temel eğilimleri ile İslami ve Kemalist kodlarla örülmüş bir uzaylı anlatısını birleştirir; bu unsurları yeni öznellik biçimleri ve kurtuluş vizyonlarıyla harmanlayarak çok katmanlı bir anlam evreni inşa eder. Bu katmanların çözülmesi, metnin yalnızca yüzeysel içeriğine değil, aynı zamanda onu kuşatan anlam rejimlerine ve metinlerarası ilişkilere de nüfuz etmeyi gerektirir. Bu bağlamda *Bilgi Kitabı*'nı hermeneutik yöntemle inceleyerek, metni tarihsel koşulları, kültürel referansları ve söylem biçimleriyle birlikte değerlendiriyor, böylece metnin kendi iç mantığını ve onu mümkün kılan epistemolojik zemini ortaya çıkarmayı hedefliyorum (Bauman, 2017; Özlem, 1996; Bilen, 2016).

Bu doğrultuda, önce *Bilgi Kitabı*'nın genel içeriğini ve anlatısını ortaya koyacağım. Devamında metni, Yeni Çağ inanışlarıyla birçok yönden kesişen ancak özellikle teknolojik uzaylı temsilleri ve kozmik anlatılarıyla kendine özgü bir yer edinen UFO dinleri özelinde; *Ezoterizm-Okültizm-Teozofi*, *Bilimcilik* ve *Milenyumculuk* gibi temalar etrafında sorunsallaştırarak, inanç sisteminin bu akımlarla olan ortak yönlerini tartışacağım. Son olarak, kitabın söylemsel özgünlüğünü şekillendiren Kemalizm ve neoliberalizm eksenindeki eklemlemeleri inceleyeceğim. Bu bağlamda da iki temel izleği takip edeceğim: Birincisi, Atatürk'ün evrensel ve kozmik bir figür olarak yeniden konumlandırılması ve buradan hareketle kadın peygamberliğe açılan meşruiyet zemini; ikincisi ise, Evren Yasası etrafında şekillenen birey merkezli kurtuluş söyleminin, neoliberal özne tasarımıyla kurduğu ideolojik örtüşme noktalarıdır.⁵

1. BİLGİ KİTABI NE ANLATIR?

Toplamda dokuz yüz otuz dokuz sayfa olan kitap, elli beş fasikülden ve sonuna eklenen açıklamalardan oluşur. Çorak'ın anlatımına göre kitabın dünya dışı varlıklar tarafından yazdırılması 1981'de başlamış, ilk fasikül 1984'te ve son fasikül 1992'de yayımlanmıştır. 1993 yılında ise tüm fasiküller *Bilgi Kitabı* ismiyle birleştirilmiştir. Kitabın içeriği, farklı farklı varlıkların dünyaya ya da doğrudan kişilere verdiği mesajlara dayanır. Bu bağlamda sesler hayli çeşitlidir. Kimi zaman

⁴ Metin boyunca *Bilgi Kitabı*'nı işaret eden tüm referanslar "B.K." olarak kısaltılacaktır.

⁵ Bu makaleye dair fikirlerin yeşermeye başladığı sıralarda müstakbel Amerika Birleşik Devletleri Başkanı olan Donald Trump'ın seçim sürecinde "daha fazla UFO görüntüsü yayımlama" vaadini, manidar bir şekilde takip ettim. Bu açıklamayı bir yandan devletin bilgi ve teknolojileri halktan gizlediğine dair komplo teorilerini güçlendiren diğer yandan "uzaylı ziyaretleri" hususunda halk nezdindeki ilgi ve merakı gösteren bir beyan olarak okumak mümkündür. Bu sentaksla hem devlet hem uzaylılarla temas açısından "bilgiye erişimin özel yolları" olduğunu ifade eden, "epistemolojik" bir iddia olarak uzaylı komploalarının, popülist söylemlere nasıl eklemleendiğinin güncel bir örneğini görmüş oluruz (Bkz. Robertson, 2021).

kendisine verdiği isimle “Altın Çağın Kalemi”, “Mevlâna” ya da “B. Ç.” olarak Çorak konuşur, kimi zaman da anlatıcılar Rab’dan, Resul, Cebrail, Atatürk, Amon, Işık, Uzaylılar, Merkez, Konsey, Starlar Konseyi, Sadıklar Konseyi, Sulh-Işık Konseyi, Neptün, Yüce Meclis, Birleşik Realite Konseyi, Yüce Ruh, Star Dost, Yüce Zamanın İlk Sorumlusu Bedensiz Varlık Sahora, Konseyin Özel Kalemi, Galaksi İmparatoru, Kozmos Federal Meclisi, Büyük Ağabeyler, Kozmik Yansıma Ünite Birliği, Uzay gemilerinin kaptanları ve Bertrand Russell’a kadar değişiklik gösterir. Dini ve tarihi olarak aşına olduğumuz şahsiyetler haricindekileri kimliklendirebilmemiz çok da kolay değildir. Çoğu zaman Merkez, Konsey, Sistem, Işık, Neptün gibi mesaj ileten “şeylerle” kimin ya da neyin kastedildiği, bu kavramların muhtevasının ne olduğu anlaşılamaz. Ya da benim anlamlandıramamam, metnin diliyle ifade edersek, okurun henüz bunu anlayabilecek bir bilince ulaşamamasından kaynaklanır.

Metinde anlatıcılar sıklıkla değişse de içerik ve üslup aynı minvâlde devam eder, dolayısıyla verilen mesaj bakımından okur için mesajı verenin pek de önemi yokmuş gibi görünür. Ancak buradaki çözümleme açısından metinde kimlerin konuştuğu ve kategorilerin nasıl çerçevelendiği elbette önemli bir yerde durmaktadır. Bu noktada kitabın hezeyan olarak da değerlendirilebilecek, anlamlandırması güç ifadelerle yüklü olduğunu da vurgulamak gerekir. “Edison yaşadığı dönemde hücre bilinci ile Einstein’a ışık tutması” (B.K., 161) ya da “Kadir enerji odağından atomik bütüne intişar eden ses vibrasyonları” (B.K., 162) gibi anlaşılmaz bağlantılar içeren cümlelerin yanı sıra içinde bolca çelişki de barındırır. Örneğin insan bazı yerlerde “yüce bir varlık” olarak bazı yerlerde de “evrimini tamamlamamış aşağı bir varlık” olarak tanımlanır. Benzer şekilde üzüntü kimi zaman “frekanslarımızı kapatan duygu” kimi zaman da “beyni açan anahtar” şeklinde nitelenir. Metinde anakronistik unsurlar da ayrıca dikkat çeker. Sayfalar ilerledikçe bu çelişkiler açıkça fark edilir hale geldiğinde ise metin bunları “sınav ve tekâmül vesilesi” olarak sunar. Dahası uzaylıların, “önce şaşırt, sonra ayılt” taktiğiyle (B.K., 177) takipçilerini “düşünmeye teşvik ettiği” ve “beyin jimnastiği” yapmalarını sağladığı öne sürülür.

Kitabın yazılmaya başlanması 1981’e tarihlendirilse de Mevlâna’nın reenkarnasyonu, Çorak’ın bedeni üzerinden şöyle anlatılır: “Son dünya doğuş tarihimiz, Kasım 1923; Görevi devir alma tarihimiz, Kasım 1968” (B.K., 219). “Görev alma” ifadesine ilaveten metin içinde Mevlâna ile İsa ve Muhammed’in isimlerinin aynı kategoriye koyulması gibi örtük imalar da aslında Çorak’ın peygamberlik iddiasında bulunduğunu gösterir. Peygamberlik misyonunun farkına varıldığı tarih olarak, Musa ve Muhammed ile örtüşen biçimde, kırklı yaşlar işaret edilmiştir. *Bilgi Kitabı*, içindeki farklı sesler tarafından, bugüne dek insanların kutsal kabul ettiği tüm kitapları kapsayan ve evrenler arası geçerliliğe

sahip tek kitap olarak betimlenir. “Tek Tanrının” emri üzerine, bu kitapla evrenin, bir çatı altında birleştirildiği söylenir (B.K., 1). Ancak kitapta tasvir edilen Tanrı anlayışı, tek Tanrılı dinlerin bilinen yaratıcısından ziyade, her boyuta enerjisini ulaştırabilen “evrensel bir kompiter” (B.K., 442) olarak tanımlanan bir teknolojiyi ifade eder. Tanrıyı bir “enerji” ya da “teknoloji” olarak konumlandıran bu bakış, Yeni Çağ dinsel inanışlarının antropomorfik olmayan Tanrı imgesiyle de örtüşür (Hanegraaff, 1998: 183-184). Bu anlayışta, deneyim temelli bir yaklaşım ön plandadır; önemli olan, “kozmik hislerin” uyandırılmasıdır. Tanrı böylece, inanılan bir varlık olmaktan çok, duygu uyandırarak doğrudan tecrübe edilen bir “şey” olarak ele alınır.

Böylesi bir Tanrı anlayışı devamında dinleri ve mezhepleri de elbette sorunsallaştıracaktır. Bu hususta kitap Tek Tanrılı dinlerin mezheplerini “bölücü” olarak niteler. Çünkü dinlerin ve mezheplerin farkında olmadığı şey hepsinin Tanrısının bir olduğudur (B.K., 12). Bu idrakin gelişmesiyle bağnazlık ve yobazlığın hayatımızdan çıkacağı da müjdelendir; insanlığın bundan sonraki hayatında artık emeklemeye yer olmayacaktır (B.K., 10). Ancak çağın gelişmeleri ışığında yeni bir bölünme meydana gelmiştir: Dünyalı ve Uzaylı. Bu ayrışmadan uzak durulması için uzaylılar şöyle bir telkinde bulunurlar: “Bizleri de tabulaştırmayın. Bizler de Tanrının kullarıyız. Ama ne var ki, bizler sadece sizlerin büyük ağabeyleriniziz” (B.K., 16). Ayrıca bir başka fasikülün “Kendimizi Dünyalı Kardeşlerimize Tanıtıyoruz” başlıklı yazısında uzaylılar, kendilerini şöyle tanımlarlar: “Bedenliyiz, seveceniz (...) istersek görünür, sohbet ederiz. Tekniğimiz, tamamen elektronik bir sisteme dayanır (...) aynen sizler gibi insanlarız (...) ancak bizdeki sistemler, sizden belki milyonlarca defa daha mükemmel ve mükemmeldir” (B.K., 154). Dolayısıyla uzaylılar, iyi, yardım sever, insanların medeniyette örnek alacağı ve izlerinden gidebileceği varlıklar şeklinde temsil edilir. Ancak popüler kültürde bu konuda bir kafa karışıklığı hakimdir: Uzaylılar, insanlığın iyiliği için çalışan dost canlısı varlıklar mıdır, yoksa dünyayı istila ederek insanlığı kolonileştirmeye mi çalışacaklardır? Burada “Uzaylılar sonsuz iyi midir?” yoksa “Uzaylılarda kötülük var mıdır?” sorularına verilecek cevapların da yeni bir teodise tartışması potansiyeli taşıdığını söyleyebiliriz. Kitap burada iyiliğin tarafını tutarak, dünyanın hiçbir zaman “uzaylı dostlar” tarafından istila edilmeyeceğinin garantisi veren, “Kozmos Federal Meclisi”nin mesajını iletir (B.K., 225).

Kutsal olduğuna inanılan metinler bağlamında Kuran’ın 1999 yılına kadar geçerli olduğu, ancak milenyuma yeni bir inançla girilmesi gerektiği vurgulanır (B.K., 25). Altın Çağ’ın esas ve hakikatlerinin temellerinin 2000 yılında atılmaya başlanacağı belirtilerek inançlar ve kitaplar arasında bir süreklilik ilişkisi kurulur (B.K., 178). Bu noktada ardıl olarak gösterilen kitapların geçerlilik sürelerinin

yaklaşık yirmi yıl kadar çakıştığını görürüz. Bu örtüşen zaman dilimi *Bilgi Kitabı* için bilinç yükseltmeye imkân tanıyan bir dönemdir. Kendisini 21. yüzyılın ötesine ışık tutan bir eser olarak tanıtan bu kitabın özelliği, geleceğe rehberlik etmesidir. Gelecekte ise kendisine hüküm sürmek için kimi yerde beş yüz kimi yerde yedi yüz yıl arasında değişen bir zaman dilimi biçer (B.K., 253, 297). Ancak kitap yazılışını, tüm dünyanın kurtuluşu için Mevlâna ile kozmik güçler arasında asırlar önce yapılan bir anlaşmanın sonucu şeklinde sunarak kökenini hayli eski bir geçmişe dayandırır (B.K., 324). Fasiküllerin dağıtılmaya başlandığı 1980’li yıllardan 2000’lere kadar, ortaya çıkmış ve çıkacak olan önemli kozmik görevler nedeniyle bu kitabın zamanı ancak gelebilmiştir. Uzaylı “Konsey”i, bu kitabın Musa’dan bile önce hazırlanan ilk kitap olduğunu ve doğru zaman gelene kadar mikro arşivlerde saklandığını bildirmiştir (B.K., 297). Dolayısıyla çağın ihtiyaçlarına göre tek Tanrılı dinlerin güncellenmiş bir devamı olarak kendini ortaya koyan kitap, dünyanın artık kozmik bir şuur kazanma vasıtasıyla evrene açıldığını söyler. Bundan böyle uzay çağına yakışır biçimde ilim yoluyla bir ilahi görev mevcuttur. Büyük anlatıları yıkma ve kavramları dönüştürme kapasitesi bakımından postmodern bir görünüm sergilese de değişimin yönüne atfedilen ahlaki gerekçe ve “gelişebilen insanlık” nosyonu bağlamında bu inancın, modernleşmenin “ilerleme” ideolojisinin hâletiruhiyesini taşıdığını söyleyebiliriz.

Bu noktada, takipçilerle kurulan ilişkilerden de bahsetmek gerekir. *Bilgi Kitabı*’nın temel amacı, en basit ifadeyle, kozmik algıları uyandırmaya çalışmaktır (B.K., 26). Bu hedefe ulaşıldığında, dünya dışı yaşamla bütünleşileceği ve insanlığın, üst bir mertebeye erişeceği öne sürülür. Bu süreçte, vicdan, akıl ve mantığın tüm kutsal kitapların yerini alacağı belirtilir (B.K., 32). Bu amaca ulaşmak için de takipçilerden fasiküllerin “elle” yazılıp dağıtılması talep edilir. Çoğaltılan ve dağıtılan metinler, bireylerin kurtuluş “bonservisi” olarak tanımlanmaktadır (B.K., 8, 146). Bu yayılma çabalarının karşılıksız kalmayacağı ve bir garanti niteliği taşıdığı ifade edilirken bu güvence, “bu söz, uzaylı dostlarınızın sözüdür, unutmayın” ibaresiyle de desteklenir (B.K., 28). Günümüzde oldukça aşına olduğumuz “geçiş garantisi” kavramı burada da karşımıza çıkar. Bu da Yeni Çağ’a geçiş için verilen teminattır. Takipçilerden talep edilen, metinlerin el yazısıyla çoğaltılması, kişilerin iç dünyalarını kontrol etme amacı taşır. Metinlerin yazımı sırasında, bireylerin titreşimlerinden ego ve olumsuz düşüncelerin tespit edildiği; ayrıca kozmik ışık fotonunun düşünce sinyalleriyle birleşerek, uzayda tutulan bir arşivde bireylerin “disket” şeklindeki dünyevi defterlerine kaydedildiği iddia edilmektedir. İslamiyet’in “amel defteri” kavramı, bugüne hayli uzak olsa da o dönemin yeni teknolojik gelişmeleriyle “disketler” olarak yeniden yorumlanır. Artık bu, melekler tarafından tutulan bir defter değil; evrenin doğasından kaynaklanan olayların teknik araçlarla yakalanıp

yorumlanarak teknolojik bir aygıta kaydedilmesi olarak açıklanır. Ayrıca, alınan her nefesin de “kompiturlara” kaydedildiği ifade edilir (B.K., 19). Bu dönüşüm, hayatların kayıt altına alındığına dair inanışların, çağın ruhuna uygun olarak nasıl yeniden üretildiğini, aynı zamanda da denetim ve gözetim fikrinin değişen araçlarla varlığını nasıl sürdürmeye devam ettiğini gösterir. Bu konuda önemli bir uyarı da bulunur: 1990 yılına kadar, bireylere yalnızca üç kez olumsuz duygularından kaynaklanan hata yapma hakkı tanınmaktadır. Bu süre zarfında, silinen hataların ardından yeni bir disket tahsis edileceği belirtilirken, 1990 yılından sonra yapılan hataların artık yenilenemeyeceği özellikle vurgulanmaktadır (B.K., 338).

Uzaylılar, takipçilerinden sıkı bir disiplinle çalışmalarını beklerken sıklıkla da gösterilen çabaların yetersiz olduğunu ifade ederler; bunun yanı sıra, sürekli bir “zaman daralması” vurgusu yaparlar (B.K., 97). Starlar Konseyi, yayınladığı bir bildiride, “Sadece Tanrınıza dayanıp, yan gelip yattınız” diyerek takipçileri eleştirir ve tekamülün hızlanmasının artık bir gereklilik olduğunun altını çizer (B.K., 64). Bu aciliyet, zaman zaman tehdit konusuna dönüşür; mazeretsiz biçimde umursamazlık görülmesi durumunda, ilgili kişinin “plan dışı” bırakılacağı belirtilir (B.K., 133). İlerleyen fasiküllerde, tehditlerin kişilerin ailelerine kadar genişlediği görülür; kitabı yazmayan kişinin yalnızca kendisinin değil, ailesinin de kurtuluş planını riske atacağı söylenir (B.K., 566). Burada uzaylıların, insanları kendi haline bıraktıklarında tembel ve umursamaz davranacaklarına dair bir varsayıma sahip oldukları dikkat çeker. Takipçilere yönelik bir diğer önemli uyarı ise “şüphe” konusudur. Şüphe, bilinç kanalını tıkayan bir engel olarak tanımlanır; bu nedenle de inancın güçlü olması ve şüpheye yer bırakılmaması gerektiği vurgulanır (B.K., 175). Şüphe ve inanç, birbirine zıt kavramlar olarak konumlandırılır. Öte yandan, mesajları okuyabilenlerin özel ve seçilmiş insanlar olduklarına dair bir söylem de mevcuttur. Gönderilen titreşimleri (yani mesajları) “ancak üstün zekâlıların” anlayabilecekleri ifade edilir (B.K., 114). Bekledikleri bu sıkı çalışma disiplini içinde, çalışan haklarını da gözeterek uzaylılar, zaman zaman tatil ilan ederler. Örneğin, 1985 tarihli on ikinci fasikülde Sirius Misyon Gemisi’nden gelen özel bir mesajda şu ifadeler yer alır: “Grubunuz resmi olarak Mayıs’ın on beşinden itibaren tatile girmektedir (...) 1986 Ocak ayına kadar fasiküller yayınlanmayacaktır” (B.K., 100).

2. BİLGİ KİTAPINI UFO DİNLERİ İLE OKUMAK

UFO inançları literatürde genellikle Yeni Çağ Dinleri (*New Age⁶ Religions*) içinde konumlandırılrsa da Hanegraaff (1998: 96), geleceğe dair sahip oldukları

⁶ “Yeni Çağ” isminin “emik” bir bakışla mı yoksa “etik” bir bakışla mı verildiğine dair tartışmalar olagelse de kavramın genel olarak 1960’lı yılların karşı kültürü içinde ve yeni bir dönem

güçlü apokaliptik anlayış ve bilincin yükseleceği yeni bir çağ beklentisi dolayısıyla bu inançları Yeni Çağ Dinlerinin de bir öncülü olarak değerlendirir. Ona göre Yeni Çağ Hareketini anlamlandırabilmek için bakılması gereken kaynak UFO kültürleridir; bir başka ifadeyle bu toplulukları bir tür “Proto-Yeni Çağ Hareketi” olarak görmek daha uygundur. Zaten Yeni Çağ’ın kurucularından biri olarak kabul edilen David Spangler da bu hareketlerin içinden gelir. UFO dinlerinin metafizik dünya görüşü birçok kaynaktan esinlenirken genel olarak ezoterik, spiritüel, Teozofik ve tek Tanrılı inanışları rasyonellik, uzay teknolojisi ve modern kozmoloji ile uzlaştırmaya çalışırlar (Hayes, 2021: 428). Ashworth’ün (1980) bir tür “paranormal festival” olarak gördüğü bu inançları Zeller (2021), *Okült-Ezoterik-Teozofik kökenlerinin olması, Bilimcilik ve Milenyumculuk* anlayışları ile *Popüler Kültürle Melezlik* şeklinde ortak örüntüler bakımından dörde ayırır. Ancak bu çalışmada “popüler kültür ile melezlik” başlığı, *Bilgi Kitabı*’nın söylemsel yapısında merkezi bir kurucu unsurdan ziyade dolaylı bir katman olarak işlev gördüğü için dışarıda bırakılmıştır. Zeller’in de belirttiği gibi, UFO inançları sıklıkla sinema, televizyon dizileri ve popüler medya üzerinden şekillenen imgelerle karmaşık biçimlerde kesişir; örneğin *Star Trek* dizisi ya da 1950’li yılların Hollywood yapımı uzaylı filmleri gibi. Ancak bu tür görsel ve kültürel referanslar *Bilgi Kitabı*’nın kozmolojisinde doğrudan belirleyici değildir. Aksine, kitap kozmik anlatısını, din, bilim, spiritüalizm, Kemalizm gibi dinî-tarihsel-ideolojik çerçeveler aracılığıyla kurar. Bu nedenle popüler kültürle melezlik başlığı burada, analitik bir derinlikten ziyade kategorik bir kayma olarak ele alınmıştır.

Öncelikle tarikatın başındakiler genelde kendilerini dini, tarihi ya da mitolojik kişilerin reenkarnasyonu olarak sunarlar. Örneğin, Raëlyan’ın lideri Claude Vorilhon kendisini İsa’nın (Dericquebourg, 2021); Unarius’un kurucularından Ernest Norman İsa ve Osiris’in, eşi Ruth Norman ise İsis’in yeniden bedenlenmiş hali olduklarını ifade ederler (Tumminia, 2021). Burada İsa figürünün seçilmiş olması elbette tesadüf değildir. İsa hem bu dünyayı kendini kurban ederek aydınlatan iyilik ilkesi hem de ruhani olarak sevgi ve tutkunun temsilidir. Literatürde daha çok oğlu Horus’a yakıştırılmış olmasına rağmen kardeşi kötü Tanrı Set karşısında iyiliği temsil eden Osiris’i de Mısır mitolojisi içindeki İsa ya da Tanrı olarak okuyabiliriz. Ruth Norman’da bedenlendiği iddia edilen İsis ise Osiris’in hem kardeşi hem de karısıdır. *Dünya Kardeşlik Birliği*’nin

beklentisiyle şekillendiği kabul görür. Alternatif spiritüelliklere dayalı inanç ve uygulamaları tanımlamak için kullanılan Yeni Çağ kavramı, aslında belirsiz ve geniş bir içeriğe işaret eder. Net sınırları olmaması, birçok farklı grupla ilişkilendirilmesi ve kurumsallaşmadan uzak bir yapı sergilemesi nedeniyle kesin bir tanım yapmak zordur. Temel özelliği, farklı felsefeleri, inançları ve pratikleri bir araya getirerek eklektik ve çok yönlü bir görünüme sahip olmasıdır (Bkz. Chryssides, 2007; Hanegraaff, 1998; Heelas, 1996)

kurucusu Çorak da sevgi, hoşgörü, kardeşlik ve barış gibi değerleri temsil ettiği düşünülen Mevlâna'nın reenkarnesi olduğu iddiası ile karşımıza çıkar (B.K., 216).

Mevlâna imgesi yalnızca hoşgörü, sevgi ve birlik temalarıyla bir uzlaş alanı işlevi görmekle kalmaz. Giriş bölümünde de bahsi geçtiği üzere, aynı zamanda küresel spiritüel piyasada pazarlanabilir turistik bir sembole dönüşmesi dolayısıyla, evrensel kabul gören bir figür olarak kullanılmaya son derece elverişlidir. Tarihsel bağlamından soyutlanarak evrensel bir bilgelik otoritesine dönüştürülmesi sayesinde, dine mesafeli kişilere dahi hitap edebilen Mevlâna imajının, burada kullanılması anlamlıdır. Çorak'ın kendini Mevlâna misyonunun taşıyıcısı, hatta Mevlâna'nın bizzat yeniden bedenlenmiş hâli olarak sunması, söylemsel meşruiyetini güçlendirmeye yönelik stratejik bir tercihtir. Çünkü reenkarnasyon motifi, ruhsal bir evrime işaret eder. Buradaki şekliyle İsa, Osiris, İsis ya da Mevlâna gibi “üst” mertebedeki ruhların yeniden bedenlenmesi, yukarıdan aşağıya doğru yapılacak bir rehberlik manasında anlatılara meşruluk kazandırır. Çünkü bu dini yahut mitolojik varlıkların, manevi, ahlaki, zihinsel ve entelektüel olarak ruhsal evrim zincirinin en tepesinde yer aldıkları ve sıradan insanlardan farklı, üstün bir bilgisel donanımlara sahip oldukları kabul edilir. Dolayısıyla burada birtakım gizli bilgilerin varlığından bahsedebiliriz.

Okültist, Ezoterik ve Teozofik Kökenler

Alelaide insanların farkında olmadığı derin ve örtük bilgiler manasında UFO dinlerinin okültist, ezoterik ve Teozofik kökenlerine dikkat çekmek gerekir. Duyu dışı algı, telekinezi, psişik yetenekler, astroloji gibi kavramlar Batı ezoterizminde olduğu gibi Yeni Çağ dinsel inanışlarında ve UFO dinlerinde de kendilerine önemli bir yer bulurlar. Aslında ezoterizme göre gizli bilgi de yoktur, her şey ortada olmasına rağmen insanın uykuda olan duyuları nedeniyle bu bilgilere ulaşması sınırlıdır (Algan, 2006: 129). Varlığın kaynağına dair bu görülmeyen bilgilerin gizini açmaya çalışma ve bu gerçekleri teorik olarak açıklamaya yönelik çabalar hep deneyim temellidir. Bu bağlamda şeyler, bakan için birer göstergeye dönüşür. Dolayısıyla da zahiri her şey batını bir görülmeyene işaret eder. Tüm bu işaretleri anlamak yahut anlamlandırmak ancak kişinin “yorumlama organlarının” açıklığına bağlı olarak gerçekleşir. Duyu dışı algılar konusunda kimileri doğuştan kabiliyetlidir. Misal, kendilerini İsa ya da Mevlâna'nın reenkarnesi olarak gören bu liderler, bedenlerinde ev sahipliği yaptıkları üstün ruhlar sayesinde bu yeteneği haizdirler. Buradaki kartezyen düşünce hemen göze çarpsa da gerçeklerin vücutla tecrübe edilebilmesinden dolayı ruh, konakladığı bedene olağandışı deneyimler yaşama imkânı sağlarken bu ayırım silikleşiyormuş gibi görünür. Farklı boyutlar ya da yaşamlar arasında “kanal olan” bu bedenler, başka varlıklar tarafından insanlıkla bir iletişim aracı olarak kullanılırlar. Bu

iletişim anlarının, bazı durumlarda kişi bilinçliyen bazı durumlarda ise trans halindeyken gerçekleştiği iddia edilir. Hemen anlaşılacağı üzere “kanal olma”, kurumsallaşmış dinlerin “vahiy” kavramına çok benzerdir, dolayısıyla da aslında bu fenomeninin aşağı yukarı tüm dinlerde görüldüğünü söylemek hata olmayacaktır (Klimo’dan akt. Hanegraaff, 1998: 26). Ancak UFO dinleri mevzu bahis olduğunda bu durum hayli önem kazanır. Zira uzaylıların insanlara yol gösterebilmesini sağlayacak mesajları bizzat iletecek, onları insanların diline çevirebilecek kişilere ihtiyaç vardır. Mesajları gereken yerlere ulaştıran söz konusu araçlar, dünya dışı varlıklar adına rehber olma sıfatını da böylece yüklenmiş olurlar.

Üst mertebeye sahip ruhunun bir özelliği olarak bu yetenek *Dünya Kardeşlik Birliği*’nin lideri Çorak’ta da bulunur. 1960’lı yıllarda, bir gün “beynine akım eden düşüncelerle” bunu tecrübe ettiğini söyleyen Çorak, zaman içinde uzay gemilerine erişim sağlama ya da istediği varlığa soru sorma şeklinde iletişimi yönetmeyi de öğrenecektir. İnsanlığın gelişimine ve ruhsal dönüşümüne rehber olacak bilgiler, Cebrail’in Çorak’ı görevine ikna etmesiyle birlikte 1.11.1981 tarihinden itibaren dünyaya iletilir (B.K., 31). Bu tarihten sonra Çorak, astral seyahatler, ışınlanmalar, direkt temaslar ve kendisine açıklanan hakikatler sayesinde evrenin birçok gerçeğine vakıf olduğunu söyler (B.K., 404). Kendisini bu gerçekleri aktaran “ana kanal” olarak sunmasının yanı sıra takipçilerine de mesaj alabileceklerini söyleyerek algılarını geliştirmelerini öğütler ve böylece “kanal olma” halini bir tür demokratikleştirir. Ancak sıradan insanın mesaj alma şekli elbet farklı olacaktır. Uzaylıların filmlerdeki diyaloglar üzerinden mesaj verdikleri söylenilerek takipçiler, televizyondaki filmleri daha dikkatli izlemeye yönlendirilirken (B.K., 517) her şeyin kasıtlı olarak algılandığı paranoid bir nedenselliğe doğru çağırılırlar (Kern, 2008: 12).

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer konu da UFO dinlerinin Teozofik kökenleridir. Zira Teozofinin dünya dışı yaşamı, insanlığın refahı için endişe eden, zeki, üstün bir teknoloji ve ahlaka sahip rehber “ustalar” şeklinde kutsallaştırması sebebiyle birçok UFO dininin Teozofiden türediği kabul edilir (Zeller, 2021: 10). Teozofinin ruhsal evrim, teknoloji ve dünya dışı varlıklar arasında kurduğu bağlantı UFO dinlerine de taşınırken Teozofik düşüncenin merkezinde yer alan “evrensel insanlık kardeşliği” fikri de UFO inançlarıyla birlikte gezegenler arası bir kardeşliğe dönüşür (Partridge, 2003: 15,19). Bu çerçevede “ustalar” yaklaşımı da yine kökenini Teozofiden alan ve UFO dinlerine aktarılan ortak bir başka noktadır. Madam Blavatsky, Venüs’te yaşayan, evrenin fiziksel doğasını çok iyi bilen, bilim ve teknoloji hususunda üstün bilgilere sahip, insanlığın ve tüm evrenin refahı için manevi rehber olarak faaliyet gösteren, “üstat” konumundaki dünya dışı varlıklardan bahseder (Partridge, 2003: 7). Ancak insanların bihaber

vaziyetleriyle bu rehberliğe ve gerçekliğe direndikleri ve tüm insanlığın gelişimini engelledikleri düşünülür. Görüldüğü gibi UFO dinlerinde, insanın mevcut durumundan bir memnuniyetsizlik söz konusudur. Oysa insanlık ancak yol gösterenlerle birlikte geçireceği ruhsal dönüşümler vasıtasıyla kozmik plana dâhil olabilecektir; bu sebeple de değişim zorunlu bir kategori olarak karşımıza çıkar. Diğer tüm UFO dinlerinde olduğu gibi *Bilgi Kitabı*'nda da aktarılan içeriğin Teozofinin dünyamıza yansması olduğu ileri sürülür (B.K., 177).

Bilimcilik

Zeller'i takip ettiğimizde, ikinci ortak konu bilimciliktir. UFO dinleri sıra dışı bilim anlayışıyla bir yandan ruhaniliği rasyonelleştirmeye çalışırken diğer yandan konvansiyonel bilimi de maneviyatı görmezden gelmekle itham eder. Ortaya koyduğunu iddia ettiği anlayış, materyalist ve indirgemeci olmayan, dünyayı yabancılaştırmayan, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan holistik⁷ bir bilim perspektifidir. Patridge'e göre (2003: 21) tüm UFO dinleri bir yere kadar "fizikselci"dirler. Fizikselcilik, tüm anlamlı ifadelerin temel olarak somut nesne ve süreçlere dayalı bir fizik diliyle ifade edilebileceğini öne süren yaklaşımdır (Ulaş, 2002: 564). Tek Tanrılı dinlerdeki referanslar UFO dinlerinde fiziksel açıdan yeniden yorumlanır; bir başka ifadeyle bu inançlar, kutsal kitapların bir tür "fizikselci hermeneutiğini" sunarlar (Patridge, 2003: 23). Temel varsayım, birçok dini anlatının UFO'lar çerçevesinde yeniden yorumlandığında anlamını bulacak olmasıdır. İnsanların zamanında gözüne doğüstü gibi görünen ve mucize addedilen olaylar, aslında üstün güçlere sahip varlıkların gerçekleştirdiği somut faaliyetlere indirgenir. Yani bu vakaların olağanüstü bir tarafı yoktur, bilakis ampirik olarak doğrulanabilir niteliklere sahiptirler. Musa ve takipçilerinin Mısır'dan kaçarken peşlerindeki Firavun ve askerlerinden kurtulmasını sağlayan "Kızıl Deniz'in yarılması" hikâyesi, yine Mısır'dan çıkışta yol gösteren bulut, Hezekiel'in ateş arabasıyla göğe yükselmesi, İsa'nın doğumu sırasında meleklerin görünmesi gibi olaylar hep UFO deneyimleri olarak değerlendirilir (Saliba, 1995: 32-33).

Bu hususta UFO takipçilerini belki de en çok etkileyen şey, 1968 yılında yayımlanan ve hızla başka dillere çevrilip dünyada çok satanlar arasına giren

⁷ Holizm felsefede, bir bütünün parçalarının toplamından daha fazlasını ifade ettiğini savunan bir düşünce biçimiyken, Yeni Çağ inanışları içinde, evrendeki varlıkların nihai olarak birbirlerine bağlı olduğunu öne süren bir yaklaşıma dönüşür. Bu bağlamda holizm beden, zihin ve ruhu bir bütün olarak ele alırken aynı zamanda bireyin evrenle olan bağlantısını vurgular. Bu bakışa göre mikrokozmos, makrokozmosun bir yansımasıdır ve bu ikisi arasındaki yaşanacak olası bir dengesizlik, kozmik bir uyumsuzluk yaratacaktır. Ayrıca Yeni Çağ düşüncesinde varlıklar zaman içinde evrim geçirerek daha yüksek bir bütünlüğe ulaşacağından holizmin bir yandan da geleceğe yönelik bir kavram olduğunu söyleyebiliriz (Hanegraaff, 1998: 119-120).

Erich von Däniken'in *Tanrıların Arabaları (Erinnerungen an die Zukunft)* isimli kitabı olur. Däniken (2011) her ne kadar kendisini bir araştırmacı olarak sunsa da akademik çevrelerde kabul görmeyen çalışmasında, insanları "ilkel hayvan" halinden çıkartıp akıllı bir tür haline getirmek için tarihte bilinen tüm önemli mihenk taşlarının (tekerlek, yazı, haritacılık, takvim, Mısır Piramitleri gibi arkeolojik yapılar vb.) dünya dışı varlıklar tarafından verilmiş hediyeler olduğunu söylerken medeniyet tarihini farklı bir pencereden yeniden yazma girişiminde bulunur. Ona göre, Eski ve Yeni Ahit'teki hikâyeler de arkeolojik kalıntılar da zamanı gelip medeniyet ilerlediğinde anlamını bulması için uzaylıların bıraktığı kanıtlardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı(lar) kavramını, "ilkel insanın gözündeki uzaylılar" olarak açıklayarak sekülerleştirmeye çalışır.

UFO dinlerinin seküler fizikselci epistemolojisi elbette konvansiyonel anlamda bilimden ziyade bilimin bir imajı, yani sözdebilim (*pseudoscience*) olarak kabul edilir. Her ne kadar bilim dilini kullanmaya çalışsalar da klasik bilimin yaklaşımlarıyla çelişen UFO dinleri, kendisini bir tür "halk bilimi" (*folk science*) olarak ortaya koyar, çünkü burada inşa edilen gerçeklik, tanıkların⁸ ifadelerine dayanmaktadır (Zeller, 2021: 9). Bu tanıklıklar sayesinde geleneksel teolojilerin hikâyeleri yeniden ele alınabilir bir hale gelir. Artık insanlar gerçekleri duyabilecek ve daha da önemlisi anlayabilecek teknolojik ve bilimsel gelişmeyi göstermişlerdir. Oluşan yeni bilinçte hikâyeler ya da masalsı öyküler yerine kozmik bilimsel açıklamalar vardır. Ancak yerleşik bilimin temel postulatlarını terk ederek yerine holistik alternatifler koyduğundan, bu yeni bilim, bizatihi mistisizmin bir kanıtına dönüşür (Hanegraaff, 1998: 69). Yeni bilimin inanç için bilimsel bir temel oluşturabileceği ve evrendeki kutsallığı açıklayabileceği yönündeki fikirler işe koşulur. Eski Çağ kozmolojilerinin dünya ve insan odaklı kapalı evren tasarımlarını yıkarak bilim ve teknoloji çağına uygun olduğu düşünülen güncel bir dünya görüşünü de peşi sıra söylemlerine eklemeler.

Bilgi Kitabı, tam da burada bahsi geçtiği şekliyle, fizikselcilikten beslenir. Örneğin İsa'nın babasız dünyaya gelişi mitinin, uzaylıların sahip olduğu "tüp bebek" teknolojisiyle ilişkili olduğu ileri sürülür. İsa bir tüp bebektir fakat iki bin yıl önce dünya üzerindeki insanlar bunu anlamlandıramayacakları için kadim anlatılara bir "mucize" olarak girmiştir (B.K., 22). Ayrıca bilim yolundan gidildiğinde insanın her şeyi mantık bakımından çözeceğine işaret edilirken (B.K., 6) ilahi düzenin idare prensibi de tamamen teknolojiye dayandırılır (B.K., 454). Başka bir mesele de uzaylıların kitabı yazdırma yöntemi ile ilgilidir. Bu yöntem "ışık-foton-siklon yükleme tekniği" olarak açıklanır (B.K., 379, 430). Foton ışığın

⁸ Buradaki tanık ifadesi hem bahsi geçen "kanal" kişilere hem de UFO'ları gördüğünü ya da uzaylılar tarafından kaçırıldığını iddia eden insanlara işaret etmektedir.

temel birimiyken, siklon, dairesel rüzgarların oluşturduğu şiddetli fırtınadır. Dolayısıyla bu üç unsurun bir araya gelip nasıl kitap yazdırma tekniğine dönüştüğü bir muammadır. Henüz dünyamız tarafından bilinmeyen bir teknoloji olduğu söylenen bu yöntemle “gen şifrelerinde” bile değişiklik yapılabildiği iddia edilir. Bu güçle yüklenen *Bilgi Kitabı* da böylece, insan bilincinin algılayabileceği en yüksek frekanstan bilgi yayarak “Realite kelâmı” haline gelir. Kelimelere “hassas” bir ayarla yüklenen enerjiler sayesinde de kitap, günün ihtiyaçlarına göre teknolojik olarak güncellenebilme yeteneği haizdir; kelimeler aynı kalacaktır fakat frekansları değişecektir.

Öte yandan bir diğer konu da 1980’lerde Türkiye’deki insanların hayatına yeni giren bir takım bilimsel ve teknolojik terimlerin ortaya alelade biçimde saçılmasıdır. Bu konuda en dikkat çeken iki örnek, çoğunlukla bağlamlarından koparılıp kullanılan “kompitür” ve “gen” kavramlarıdır. Örneğin vahdet-i vücud inancı için “kompitür zamanlaması” tanımı yapılır (B.K., 14). Bir benzeri insan türüne de yakıştırılır: “Sizler doğa koşullarına göre bedenlenmiş, biyolojik birer kompitürsünüz” (B.K., 83). Gen ise bildiğimiz anlamda hücrelerde bulunan DNA zinciri yerine spiritüel bir kavram olarak kullanılır. Öldüğümüzde genlerimizin kaybolmadığı, ışınlanarak uzayda bir laboratuvarında tutulduğu söylenir (B.K., 106). Dahası, Musa, İsa, Muhammet, Dost Beyti, Dost Kadri ve Mevlâna’nın sahip olduğu “öz genler” şeklinde yeni bir kavram da türetilir (B.K., 158). Anlatıya göre uzayda bir yerlerde saklanan bu öz genler, tarih boyunca lüzum halinde dünyaya transfer edilerek (B.K., 135) coğrafyalara ekilmektedirler (B.K., 159). Böylece peygamberler uzaydan dünyaya bu yolla gönderilmiş olurlar (B.K., 131).

Milenyumculuk

Milenyumculuk (*binyılcılık*) ise UFO dinlerinin bir başka ortak temasıdır. Buna göre gelecek yeni binyılda dünya dışı zeki varlıklar ile bilinçlenmiş, açık fikirli insanların iş birliği, insanlığın acılarını hafifletecektir (Zeller, 2021: 11-12). Yaşanacak dönüşüm ise salt bireysel bağlamla sınırlı olmayacak, büyük toplumsal ve siyasi değişiklikler de ona eşlik edecektir. İnsanlık mevcut krizleri, dünya dışı varlıkların da yardımıyla yeni bir uygarlık doğurarak aşarken bilinçsel evrimin ya da öğrenme döngüsünün yeni fazına geçecek ve bütünlüğe doğru bir ilerleme gerçekleşecektir. Hemen anlaşılacağı üzere aslında bu düşünsel yönelime bir kıyamet, çöküş ya da yok oluş anlayışı içkindir. Zira eski uygarlığın tarihe karışması pek de kolay olmayacaktır. Materyalizmin dehlizlerinde yozlaşarak çürüyen insanların bu değişime elbette direnç gösterecekleri düşünülür. Dolayısıyla yeni bir kültürün ancak yeni bilinci edinmiş insanlarla kazanılması mümkün olacaktır. Bir başka ifadeyle eskisi, doğal ya da yapay seçimle elemine edilecek ve yenisiyle zorunlu olarak değiştirilecektir.

De Martino'ya göre (2023: 19) çağımızın ethosunu oluşturan “bilinen dünyanın sonu” hissi, yaşanan dönüşümlerle, değişen anlamlarla bir tür baş etme meselesi olarak karışımıza çıkar. Bu kıyamet atmosferi de yeni binyılcılık açısından etkili bir hissiyat yaratır. Ancak burada “dünyanın sonu” kavramına olumsuz bir içerik yüklenmediği de açıktır. Eliade'nin de (1994: 49-50) belirttiği gibi, insanlığın düşüşü ve yükselişinin ebedi tekerrürü, insan varoluşunun temel bir sorunudur ve özünde karamsar değildir. UFO dinlerinde de olumlu bir dönüşüme işaret edilir, bir sayfa kapanırken yeni, üstün ve temiz bir sayfaya geçiliyordur. Buradaki “evrimcilik” fikri hemen dikkati çeker. Ancak evrim, sadece maddecilik ile ruhaniliği doğru bir şekilde birleştiren kişilerin yeni çağa geçebilecekleri bir süreç olarak tahayyül edilir. Dolayısıyla da bu, milenyumun gelişini pasif bir bekleyiş değildir, bilakis aktif bir katılımı yeni medeniyetin yaratıcılarından olma vasfının yüklendiği önemli bir misyondur. Bu tahayyül akla Benjamin'in, tarihi kesintiye uğratacak Mesihanik müdahale beklentisini getirecektir. Benjamin'e göre (1995) insan, Mesih'in gelişi için pasif bir bekleyici değildir, bizzat devrimci bir irade ortaya koyabilecek kudrete sahiptir. Benjamin için modern zamanlarda Mesih'in işlevini yüklenecek olan proletarya devrimiyken UFO dinlerinde aynı beklenti için uzaylılar tayin edilmiştir. Bu çerçevede UFO inançlarının Mesihçi bir perspektifi olduğunu söyleyebiliriz. Uzaylı Mesihlerin milenyumunu getirerek dünyayı selamete kavuşturabilmeleri için insanlardan ruhsal, kişisel ve bedensel gelişimleriyle sürece aktif bir katılım sağlamaları beklenmektedir. Çünkü mühim olan “o gün” geldiğinde insanların hangi durumda olduğudur.

Bilgi Kitabı da bu anlayışı taşımaktadır. Takipçilerine gelecek Yeni Çağ'ın insanı olabilmenin, olası bir üst mertebeye çıkabilmenin, ilim yoluyla yüklenilecek ilahi görevlerin kendi içinde çeşitli yollarını sunmaktadır. Şaşırtıcı olmayacak şekilde ilki *Dünya Kardeşlik Birliği* çatısı altında örgütlenmek ve verilecek talimatlara uymaktır. Ancak “bilinç geliştirmek”, “algı açmak” gibi ruhani gelişimlerin yanı sıra üst insan olmak için gündelik hayatta da yapacak bir şeyler vardır. Örneğin takipçilerin beslenmelerine dikkat etmeleri istenir. Bu hususta bir liste bile hazırlanmıştır. Takipçilerini zor koşullara hazırlayan uzaylılar şöyle besin tavsiyelerinde bulunur: az et, protein kaynağı olarak deniz ürünleri ve süt, meyveler içinden elma, bol potasyum içeren gıdalar tüketilmeli ve bol yürüyüş yapılmalıdır (B.K., 41). Bu diyet vesilesiyle kişiler, gelmesi beklenen frekans akımlarına karşı korunabileceklerdir. Ayrıca Yeni Çağ'a geçerken konu sadece insanlar da değildir, yerküre de tepkiler vermektedir. *Dünya Kardeşlik Birliği* çalışmalarının eseri olarak depremler ve tayfunlar beklenmektedir (B.K., 118).

Geleceğin yönünü tayin etme tartışması, çoğu zaman “nereden geldik?” sorusuyla iç içe geçer. *Bilgi Kitabı*'nın “Evren–Hayvan–İnsan” başlıklı anlatısı, tek

Tanrılı dinlerin yaratılış hikâyesini teknolojik bir çerçevede yeniden yorumlayarak fizikselci bir alternatifini geliştirir (B.K., 204-205). Buna göre, kâinat, kendinden var edebilen bir “öz enerji” aracılığıyla zuhur eder; Büyük Patlama (*Big Bang*) ise iki ayrı evrenin oluşumuna yol açar. Âdem ve Havva, bu ikinci evrenden dünyamıza “enerji, yaratıcı güç ve bilinç” temsilleriyle transfer edilir. Dünya ise, genetik mühendisliğinin ve ileri teknolojilerin deneme yanılma alanı olan bir kozmik laboratuvar gibi betimlenir. Canlılık, kozmik ışık ve çamur-su bileşimiyle başlatılır; memeliler eşeyli üreme teknolojisiyle üretilir; insan ise “kozmetik bilinç programları” yüklenmiş ceninlerin sonucu olarak evren sahnesine dâhil olur. Diğer canlı türleri, evrimlerini başka gezegenlerde tamamladıkça, dünyaya gönderilmek üzere sıraya alınır. Bu anlatı, yaşamın gelişimini rastlantıların değil, önceden tasarlanmış bir kozmik mühendislik planının ürünü olarak sunar.

Burada evrimsel sürece atfedilen anlam, seküler bilimden kopararak spiritüel bir teleolojiye eklenir. Evrim salt biyolojik bir ilerleme değil; bilinçsel, zihinsel ve ruhani bir tekâmül olarak tasarlanır. Darwin’e yapılan göndermelerde değeri teslim edilmekle birlikte, kuramın temelindeki rastlantısallık ilkesi reddedilir. Onun yerine, düzeni, amacı ve evrensel bütünlüğü hedefleyen bir yönelimsellik benimsenir. Bu noktada *Bilgi Kitabı*, evrimi hem bireyin çabasıyla şekillendirebildiği hem de ilahi bir plana bağlı olduğu varsayılan melez bir süreç olarak sunar: “Tanrı sizi, siz de kendinizi yaratacaksınız. Bu evrim tablosunun bir kuralıdır” (B.K., 3). Holistik düşünceyle iç içe geçen bu yaklaşım, *Bilgi Kitabı*’nın bilimsel imgeleri spiritüellikle harmanladığı kozmolojisinin temel unsurlarından biridir.

3. ULUSAL RUH VE GALAKTİK NEOLİBERAL KUTSAL: *BİLGİ KİTABI*’NIN SÖYLEMSEL EKLEMLENMELERİ

Kozmik Bir Kurtarıcı Olarak Atatürk: Kitabın Yazdırılma Kanalından Kadın Peygamberliğe Uzanan Hat

Bilgi Kitabı’nda Atatürk, merkezi bir “varlık” olarak konumlandırılır ve kitabın yazdırılma aşamasından kadın bir peygamberin gelişine uzanan çizgide, en büyük dönüşümü gerçekleştiren “görevli” olarak temsil edilir. Bu süreç, metnin yazdırıldığı iddia edilen kanal ile başlar. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu, Atatürk’ün liderliği ve nihayetinde “peygamberin” bu coğrafyaya gönderilmesi, bu kanal kavramı ile doğrudan bağlantılandırılarak anlamlandırılır. Kitabın yazdırıldığı söylenen “Alfa kanalı” tarih boyunca dini mesajların aktarıldığı bir iletişim yolu olarak tanımlanır. Bilgilerin aktarıldığı kanalların kendilerine has uzmanlıkları olduğu da varsayılır. *Alfa*, dini irşat ve bilgi; *Beta*, bilimsel ve uzaysal bilgi; *Gama*, ayıklama ve seçim; *Penta* gizli ilimler, sihir ve büyü; *Zenta*, araştırma; *İta*, sanat-müzik; *Teta*, uzay denetimi ile ilişkilendirilir

(B.K., 270). Kitabın iddialarından biri de Alfa ve Beta kanallarını birleştirdiğini söylemesidir; başka bir deyişle, din ile bilimi bir araya getirdiğini ifade eder (B.K., 54). Dünyayla manevi iletişim kanalı olan Alfa, uzamsal olarak sürekli bir hareket halindedir. Kitap, bu kanalın hareketini haritalandırarak kendi varlığını da meşrulaştırma girişiminde bulunur. Musa döneminden beri giderek kuzeye doğru kaydığı belirtilen bu kanalın, artık Anadolu üzerinde bulunduğu vurgulanır (B.K., 99). Bu bağlamda Atatürk, kitabın yazdırılmasının bir öncülü olarak imlenir ve tarihsel gerçekliğinin yanı sıra son derece önemli bir spiritüel figür olarak sunulur. Zira ülkeyi din ile bilimi birleştiren bir kozmolojiye hazır edecek şekilde sekülerleştirmesi, kozmik bir plan dâhilinde yorumlanır.

Atatürk'ün manevi bir figür olarak anılması, giriş bölümünde de bahsi geçtiği gibi burada ortaya çıkan yeni bir düşünce değildir. Kemalizmin dini bir mertebeye yerleştirilmesini ve Atatürk'ün spiritüel bir ikon haline gelmesini, Türkiye'nin modernleşme süreci ve ulus inşa çabalarının yarattığı boşluğun dinsel bir temayla doldurulma ihtiyacıyla ilişkilendiren Dede vd. (2023), Atatürk'ün karizmatik otoritesinin Weberyen anlamda dinsel imgelerle pekiştirildiğini vurgularlar. Bununla birlikte, ilerleyen yıllarda bu durum mistik ve ezoterik içeriklerle yeniden keşfedilir. Bu çerçevede Atatürk imgesi, modernleşme, rasyonalite ve mistisizm arasında bir köprü olarak konumlanır. Ancak bu kitaptaki özgün iddia, Atatürk'ün aslında bir uzaylı olduğudur (B.K., 216). Atatürk'ün uzaylı misyonu, Mevlâna'ya yazdırılan bu kitabın ortaya çıkmasını mümkün kılmak adına Anadolu'yu kurtarıp Cumhuriyeti kurmaktır (B.K., 345). Bu bağlamda hem Atatürk hem de Türkiye'nin siyasi tarihi, Tanrı'nın ya da başka bir ifadeyle, uzaylıların kozmik planının bir parçası olarak değerlendirilir. Türkiye Cumhuriyeti, bu plana göre, insanlığın kurtuluşunda hayati bir rol üstlenmiştir (B.K., 167). Bunu vurgulamak için olsa gerek, metinde "Türkiye Cumhuriyeti" yerine "Atatürk Türkiye'si" ifadesi özellikle tercih edilir. Atatürk'ün "Sağlam kafa, sağlam vücutta bulunur" ve "Yurtta sulh, cihanda sulh" gibi sözleri, "Ata kodları" olarak nitelendirilirken, evrensel ve özel kanal şifreleri aracılığıyla "Atatürk Türkiye'si"nin Yeni Çağ mesajını yaymaya hazırlandığı ifade edilir. 1984 tarihli ikinci fasıkülde doğrudan Atatürk'ün ağzından Türk gençliğine ithafen bir mesaj da yer alır:

Ey Türk gençliği, birinci vazifen Türk ulusunu koruman, sevmen, canından çok sevmendir. Sana emanet ettiğim bu vatanı, sana bıraktığım günden beri başarı ile ilim, irfan yolunda yürüttün. Bugün tüm dünyaya hâkim, beyin gücüdür. Bu dünyaya sen de katkıda bulunarak sana yaraşır bir şekilde iftiharlarla bayrağını göklerde dalgalandırdın. Türk ulusu adına sizlere minnetlerim sonsuzdur yavrularım. Yolunuzdaki nuru, aklınızdaki ilahi ışığı Tanrım eksiltmesin.

Bu mesajla Atatürk, salt tarihsel değil, metafizik boyutta da konumlandırılan kozmik ve ilahi bir lider olarak karşımıza çıkar. Seküler söylem, dini, kozmik ve ruhani bir mesaja eklenerek Atatürk'ün gençlere yüklediği modernleşme vizyonunuyla birlikte spiritüel bir alana taşınır. Ayrıca dönem itibarıyla 12 Eylül askeri darbesini de onaylayan sentaks dikkat çeker; toplumdaki tüm hukuksuzluğun, şiddetin, baskının aksine plan itibarıyla olumsuz herhangi bir durum yoktur. Türkiye Cumhuriyeti bu görüşte, yerel siyasetin dışına taşarak olduğu haliyle kozmik bir sorumluluğu taşıyor görünmektedir. 1923 yılı da hem Cumhuriyet'in kuruluşu hem de Çorak'ın doğum yılı olmasıyla, metinde özel bir anlam kazanır. Bu yıl, yalnızca yeni bir rejimin başlangıcı değil, aynı zamanda insanlığın “ileri evrimi” için önemli bir kavşaktır. Bu tarihten itibaren bilinç düzeyi yüksek varlıklar, insanlığa yardım etmek amacıyla dünyaya teker teker enkarne edilmeye başlamıştır (B.K., 545). Bunlardan biri de, hemen tahmin edileceği gibi, Çorak'tır. Dolayısıyla 1923, yalnızca Türkiye için tarihsel bir dönüm noktası değil, aynı zamanda kozmik bir planın hayata geçirilmeye başlandığı bir yıl olarak da yorumlanır.

Öte yandan, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının hâletiruhiyesiyle örtüşen biçimde, Avrupa ile girilen medeniyet mücadelesine, geç de olsa kozmik bir kanıt eklenmiştir. Brakisefal kafa yapısının beyaz, Avrupalı “arı ırk”ın belirleyici bir özelliği olarak kabul edilmesi, erken Cumhuriyet döneminde Türk halkının da bu kategoriye dâhil olduğunu ispatlamaya yönelik antropolojik çalışmalar ve bilimsel söylemler üretilmesine yol açmıştır (Toprak, 2012). Ancak bu tartışmalardan yaklaşık elli yıl sonra, uzaydan geldiği iddia edilen bir mesaj, Türkleri yalnızca beyaz ırkın bir parçası olarak görmekle kalmayıp, doğrudan bu ırkın kökeni olarak konumlandırarak meseleyi nihai bir sonuca bağlamıştır (B.K., 506). Buna göre dünyaya dört kökten ırk tohumları ekilmiş ve bu köklerden de on iki ırk türetilmiştir. Renklere göre ayrılan kök ırklar şöyle isimlendirilir: “Kızılderili ırk-kök Maya”, “Siyahi ırk- kök Kanigulalar”, “Sarı ırk- kök Mişubular”, “Beyaz ırk-kök Turkolar”. Kozmik son söz, Türklerin beyaz ırkın kökeni olduğu yönündedir. Platoncu bir “Türk” ideası dolayısıyla bu konunun Atatürk'ün ulus inşası projesini de aşan bir anlam kazandığını söyleyebiliriz. Elbette ırklarla ilgili mistik bir öge de mevcuttur: Kayıp on üçüncü ırk. Bu kayıp hakkında “Sistem”den bilgi talep eden Çorak, yaşamın dünyada kendiliğinden ortaya çıkmadığı, aksine uzaylılar tarafından genetik programlamalar yoluyla yaratıldığı yanıtını alır. Sistem, genetik programlamalarla uzaylılar tarafından canlılık tohumlarının ekildiğini belirtir. Her kök ırkın kendi genetik programlaması mevcuttur ve her biri ayrı ortamlarda yetişmiş bilinci temsil ederler. On üçüncü ırk ise doğrudan Tanrı genlerinden kök almış olduğundan diğerlerinden ayrılır. Dolayısıyla da on üçüncü

ırkın, Erich von Däniken'e atıfla, medeniyeti oluşturan "uzaylı atalarımız" olduğu söylenir.

Ancak ırklardan aldığımız köken de bir yere kadar önemlidir: "Unutmayın ki, ruhun ne yaşı ne cinsiyeti ne de milleti vardır" (B.K., 1). Tahmin etmesi zor olmayan bir biçimde cinsiyet eşitliği ya da cinsiyetin önemsizliği üzerine söylemleriyle Çorak, "kadın peygamberliğine" zemin hazırlarken metinde Atatürk imgesine atfedilen kritik anlamlar da billurlaşır. Atatürk, Cumhuriyet kazanımlarıyla kadının konumunu yeniden tanımladığı ve yeni bir bilinç yarattığı için önemlidir. Kadınların eğitime erişiminin sağlanması, meslek edinmelerinin önünün açılması, örtünme zorunluluğunun kaldırılması, evlilik, boşanma ve miras meselelerinde modern hukukun esas alınması ve kadınlara seçme-seçilme hakkı tanınmasıyla, Cumhuriyetin bir "kadın devrimi" gerçekleştirdiği düşüncesi yaygın olarak kabul gören bir görüştür (Sancar, 2014: 13). Kitaptaki çabalar da Cumhuriyet'in bu kazanımlarının bir devamı olarak sunulur. Bu bağlamda, kelimelerin morfolojisi ve semantiği göz ardı edilerek her türlü dil oyununa da başvurulur; coğrafyanın dişil ve bilge bir kimlik taşıdığına atfen "Ana-dolu" olduğu vurgulanır. Kozmik plana göre Anadolu, o kadar önemli bir coğrafyadır ki "öz genlerin" de beşiğidir (B.K., 159).

Kitapta kadınlara acı çektiren geri kalmış toplumların yok olacaklarına, yani Yeni Çağ'a geçemeyeceklerine dair bir ikaz da bulunur. Dolayısıyla seküler, demokrat ve bilimsel bir din olarak kendini ortaya koyan bu inanç, cinsiyet ayrımlarını aşmış, çağa uygun bir kadın peygambere sahiptir. Metinde başörtüsü meselesine de yer verilir. Gerçek inancın şekilcilikten uzak olması gerektiği vurgulanırken, bireylerin hakiki bilince ulaştıklarında başörtüsünün aslında toplumsal bir gereklilik olduğunu fark edecekleri öne sürülür. Ancak, çevresel baskılar nedeniyle bu farkındalığı eyleme dökemeyecekleri belirtilir. Bu noktada, metin bir uyarı ekleyerek okuyucuya doğrudan seslenir: "İnancınızı sarsmak istemiyoruz (...) çemberi kırdırmaya gayret ediyoruz" (B.K., 44). Bu ifade, zihinsel özgürleşmenin teşvik edildiğine işaret eder. Kitap, başörtüsünü doğrudan hedef almaktan kaçınırken, onu şekilcilik ve geleneksel inanç kalıplarıyla özdeşleştirerek "hakiki bilinç" düzeyinde aşılması gereken bir pratik olarak sunar. Bu bağlamda başörtüsü, bireysel inançtan çok toplumsal koşullara ve çevresel baskılara bağlı bir alışkanlık olarak konumlandırılır. Bu dönüşüm, başörtüsü pratiğini reddetmeden ama ruhsal ilerleme söylemiyle zayıflatarak, bireyin zihinsel tekâmülü üzerinden kurgulanan bir taktik izler. Dolayısıyla başörtüsü, metnin inşa ettiği bilinç hiyerarşisinde, alt seviyeye ait bir pratik olarak kodlanırken yükseltilmiş bilincin normatif çerçevesi içerisinde, geride kalmışlığın bir göstergesine dönüşür.

Yeni Çağ'ın kadınların öncülüğünde ilerleyeceği öngörülürken, bu reform çağı heteronormatif bir çerçevede tanımlanır (B.K., 525). Resul'den gelen açıklamada “tutku” frekansı, iki insanın birleşmesini sağlayan, ruhtan ruha geçen bir enerji olarak tarif edilir, aynı zamanda da bu enerjinin yönlendirilmesi ve giderilmesi gereken bir ihtiyaç olduğu vurgulanır (B.K., 527). Üreme ortamının oluşması için bu tutku titreşimlerinin gerekliliğinden bahsedilir. Bu durum, üreme amacı taşımayan cinsel ilişki ya da arzunun uzaylılar tarafından kabul edilmediğini ve uzaylıların katı bir cinsiyet rejimine sahip olduğunu düşündürür. Orijini bu tutku frekansları olan ceninin oluşumu ise “Anne + Baba + Öz Gen + Evrensel Enerji”nin birleşimi ve bilgisayar programlamalarıyla gerçekleşen teknolojik bir bedenlenme süreci olarak açıklanır: “Her bir hücremiz mini birer kompiturdur” (B.K., 202). Başlangıçta cinsiyetin atanmadığı, anneden aktarılan evrimsel enerji ve öz genlerin bilinç düzeyi tarafından sonradan belirlendiği iddia edilir. Annelik, modern muhafazakâr bir yaklaşımla yüceltilirken, anne ile çocuk arasındaki bağın kopmaz olduğu vurgulanır (B.K., 106-107). Ancak burada annelik, yalnızca annenin isteği doğrultusunda şekillenen bir süreçtir; çünkü bebeğin hayatta kalabilmesi, annenin ona aktardığı sevgi vibrasyonlarına bağlıdır (B.K., 18, 42).

Bilgi Kitabı'nda kadın peygamber figürünün öne çıkarılması, erkek otoritesine dayanan peygamberlik kurumuna yönelik önemli bir söylemsel müdahale olarak değerlendirilebilir. Çorak'ın “ana kanal” olarak konumlandırılması, onu yalnızca ilahi bilgiyi aktaran biri değil, kozmik otoriteye sahip merkezi bir özne haline getirir. Bu temsil, patriyarkal dinî geleneklerin sınırlarını aşar gibi görünse de kadınlığı yeniden belli normlar çerçevesinde biçimlendirir. Kadın, yüksek bilinç düzeyine erişmiş bir varlık olarak idealize edilirken; annelik, koruyuculuk ve sezgisel duyarlılık gibi niteliklerle sınırlı bir alan içinde kutsanır. Görünüşte radikal bir çıkış gibi değerlendirilebilecek kadın peygamberlik meselesi, geleneksel cinsiyet rollerini dönüştürmekten çok, onları spiritüel bir bağlamda yeniden üretme işlevini yüklenmiş olur.

Sonuç olarak bu yeniden üretim Kemalist modernleşme projesinin ideolojik izlerini de taşır. Kadının kamusal görünürlüğü, eğitimi ve bireysel hakları, Cumhuriyet devrimlerinin kazanımları olarak kozmik plana entegre edilir ve bu kez “ilahi bir zorunluluk” olarak sunulur. Cumhuriyet kadını, bu anlatıda spiritüel bir kişi olarak yeniden bedenlenir. Ancak bu kişi, özgürleşmiş bir birey olmaktan ziyade, modernleşme tahayyülünün ve kozmik dönüşüm projesinin taşıyıcısıdır. Seküler reformlarla spiritüelliği buluşturan “kadınlık” böylece, hem kutsanan hem denetlenen haliyle yeniden ikili bir cinsiyet rejimi içinde konumlandırılır.

Evren Yasası ve Neoliberalizm

Kitabın hemen girişinde, 1984 tarihli birinci fasıkülde, üç bap ve yüz elli bir maddeden oluşan bir “Evren Yasası” ortaya koyulur (B.K., 2-7). Dünyanın artık evrene açıldığını müjdeleyen bu yasalar, adeta 1980’lerde Türkiye’nin serbest piyasa ekonomisine geçmesinin alegorisi gibidir. Bilindiği üzere, 24 Ocak Kararları ile başlayan bu yapısal ekonomik dönüşüm, 12 Eylül askeri darbesinin ardından oluşan baskıcı ortam sayesinde kolayca uygulanabilmiştir. Bu iki olay arasında kurulan süreklilik ve nedensellik ilişkisi, literatürde yaygın olarak kabul edilen bir görüştür (Kaynar, 2023: 39). Bu gelişmelerin etkisi altındaki Türkiye koşullarında kaleme alınan *Bilgi Kitabı* da söz konusu dönüşümleri onaylayan bir ideolojik çerçeve sunar. “Yeni düzeni” tanıtmak ve ethosunu aktarmak için oldukça isteklidir. Kitapta sunulan Evren Yasası, neoliberalizmin birey merkezli söylemini, Türkiye’nin dünyaya açıldığı tarihsel bağlamda kozmik bir düzlemde yeniden üretirken, onu “dünyanın evrene açılması” anlatısıyla eğretilererek, spiritüel bir neoliberal manifestoya dönüştürür. Öncelikle, neoliberalizmde olduğu gibi, “sorumluluk” kavramı toplum ve devletten bireye aktarılır. Tıpkı kişisel gelişim literatüründe olduğu gibi, başarılı, mutlu ve hatta sağlıklı olma hali bireyin kendi çabalarının sonucu olarak görülür (Yazıcı Yakın ve Balamir Bektaş, 2009: 15).

Her şeyin bireysel bir mesele hâline getirilmesi, neoliberal aklın karakteristik özelliğidir. Bu akıl, bireyi hem ekonomik hem de etik bir aktör olarak kurgular; ona sürekli olarak kendi yaşamının girişimcisi olma sorumluluğu yükler. Böylece, toplumsal eşitsizlikler ve yapısal sorunlar görünmez kılınırken, sorumluluk kolektif yapıların üzerinden kaldırılarak kişiselleştirilir. Tıpkı serbest piyasa mantığında olduğu gibi, toplumun veya devletin herhangi bir müdahale alanı bırakılmaz (Harvey, 1997: 196). Foucault’nun (2015) neoliberal yönetimsellik konusunda da vurguladığı üzere, birey artık “homo economicus” olarak düşünülür: Kendi yaşam sermayesini yöneten, kendini optimize etmekle yükümlü bir varlık. Sennett’in (2011) de belirttiği gibi, yeni kapitalizm kültüründe başarısızlık bireyin yetersizliği olarak okunur. Bu doğrultuda başarısız, mutsuz ya da hasta bireyler, sistemsel nedenlerle değil, yeterince çaba göstermedikleri veya “yanlış düşündükleri” için böyle oldukları varsayılır.

Bilgi Kitabı’nda da bu mantığın izlerini yakalarız. Başarının, mutluluğun ve hatta sağlığın, bireyin kendi içsel durumu ve düşünme şekliyle doğrudan bağlantılı olduğu tekrar tekrar vurgulanır. “Evren Yasası” olarak sunulan bu manifestoda, bireyin kaderi tamamen kendi seçimlerine indirgenmiştir (B.K., 3). Baştaki idareciler toplumsal değil, yalnızca mesleki düzenden sorumlu görülür (B.K., 2). Kişisel gelişim yoluyla birey, kendini yaratma yükümlülüğü altındadır ve bu

süreçteki temel amacı mutluluktur (B.K., 2). Mutsuzluğun en büyük nedenlerinden biri ise “topluma göre yaşamak”tır (B.K., 3); çünkü toplum, bireyin içsel doğasını bastırır ve evrensel iletişim kanallarını tıkar. Toplum bu bağlamda, bireyin spiritüel potansiyelini engelleyen dünyevi bir bağ halini alır. Oysa evren ya da uzaylılar tarafından bireye uzatılan yardım eli ancak bireysel irade ve içsel uyanışla tutulabilir. Düşüncenin yaratıcı bir güç olarak konumlandırılması da neoliberal özneyi destekleyen retoriğe paraleldir: Kişi olumlu düşündüğü süreçte olumlu olayları “çekecek”; olumsuzluk ise onun “kötü düşünce enerjisinin” bir sonucu olacaktır (B.K., 36, 66). Bu anlayış, insan ile evreni içsel olarak birbirine bağlayan, ancak bu bağı bireysel sorumluluğa havale eden holistik bir evren tasarımı işaret eder. Bu anlatıda birey, klasik anlamda özgürleştirilmiş değildir; tam tersine, görünüşte özgür olan ancak her an kendini geliştirme, dönüştürme ve olumlu kalma sorumluluğuyla yüklenmiş bir özne haline gelir. Dardot ve Laval’ın (2012: 197-216) neoliberal özne teorisinde tanımladığı gibi, birey yalnızca piyasa aktörü değil, kendi üzerinde bir “sorumluluk rejimi” kuran etik bir girişimciye dönüşür. *Bilgi Kitabı*’ndaki Evren Yasası ise tam da bu mantığı kozmik düzleme taşıyarak, neoliberal özneleşmeyi metafizik bir yazgıya dönüştürür.

Öte yandan holistik evren tasarımı “sağlık” meselesine bir geçiş de yapılır. Holistik sağlık anlayışında sağaltım bireyin bütününe yöneliktir, fiziksel ve zihinsel süreçler birbirinden bağımsız ele alınmazlar. Hastalık yalnızca biyofiziksel bir durum olarak değil, sembolik anlamlar taşıyan ve yorumlanması gereken bir olgu olarak kabul edilir (Hanegraaff, 1998: 43). Bu çerçevede “hastalık”, yukarıda bahsi geçtiği gibi, sorumluluk kavramıyla ilişkilendirilir: “Bunalımlarınız, hastalıklarınız, korkularınız, vicdan terazinizin dengesini kaybedişindendir. Bundan sadece siz sorumlusunuz” (B.K., 3). Bu bakışa göre, kirli bir havayı solumaktan da erişilebilen gıdalardaki tarım ilaçlarının toksik etkisinden de kişi mesul görülmektedir. Tedavide de çözüm, yine bireyin kendisinde aranacaktır. İnsanın, potansiyelinden kaynaklı olarak hastalıklarını ilaçsız iyileştirme gücüne sahip olduğu söylenir: “Kilidinizi siz çilingirsiniz açınız” (B.K., 5). Gelecek Yeni Çağ tam da bu potansiyelin gerçekleşeceği zamandır. Bu kapasitenin kökeni ise evrenden ya da bir tür yaratıcı enerjiden pay alınmasıdır. Her hücre evrenin sırlarını taşıyan bir evren bilincidir (B.K., 42). Ancak sadece beden değil, ruhlar da dünyanın yaratılmasından çok önce kozmosla birlikte var olduğundan bütüne dâhildirler. İslamiyet’in “vahdet-i vücut” inancı, bilim diline uyarlanarak “evrensel birleşim” ya da “atomik bütünleşme” kavramlarıyla tanımlanır (B.K., 11). Daha önce “kompitür zamanlaması” olarak geçen bu kavram, bireyin evrenle kurduğu düşünülen bağlantının fizikselci bir yorumu olarak karşımıza çıkar.

Fakat nadir de olsa bazen elde olmayan sebeplerden sağlığın bozulması mümkündür. Bunlardan biri, kişinin kendi frekans seviyesinden daha yüksek frekansa maruz kalmasıdır (B.K., 30). Böylelikle çeşitli psikiyatrik hastalıkların nedeni de frekans enerjilerine bağlanır. Bilakis çok zeki olduğu söylenen bu kişiler, sadece almamaları gereken frekansları almışlardır. Ancak tedaviye “layık” ya da “değerli” görülen kişilerin UFO’lara alınıp iyileştirilebilecekleri ifade edilir. Zira bütünlük ilkesi dolayısıyla kişinin bozulan dengesi evreni de bozacağından buna izin verilmeyecektir. Uzaylılar dünyamızı bilhassa “mikrop yuvası” olarak gördüklerini belirttikten sonra kanser hakkında da açıklamalarda bulunurlar. Kansere sebep olan şey, stres ve elektrolit dengesinin bozulmasıdır. Kurtuluş ise önce maneviyatta sonrasında da madeni tuz tüketmekte, yoğurt yemekte ve yeşil sebze çiğnemekte bulunacaktır (B.K., 109). Kontrol dışında gelişen bir diğer hastalık ise AIDS’tir. Bu nevi virüslerin, uzaylılar tarafından dünyaya bilinçli ve kontrollü bir şekilde salındığı öne sürülürken amaçlarına dair herhangi bir açıklama getirilmez (B.K., 536-537). İnsanlara, hastalıklara yol açan negatif enerjilerini arındırdıklarında şifa kanallarının açılacağı vaat edilir. Ancak egolarını aşamayanların iyileşmesi mümkün değildir. Çünkü evrende bireysel ayrımlara yer yoktur; “sen-ben yok, bir bütün vardır” (B.K., 181). Tüm bunlardan hareketle kitapta neoliberalizm bağlamında öne çıkan temel kavramlar, holizm, insan potansiyeli ve sorumluluktur. Metin temelde, dünyanın birbirine karmaşık bir şekilde bağlanırlığını ifade eden “küreselleşme” sürecini “galaksileşme” olarak yeniden eğretiler. Doğal olarak buradaki evren tasarımı da tıpkı serbest piyasa mantığında olduğu gibi, insanın tüm ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir düzenlemeye dönüşmektedir (Yazıcı Yakın ve Balamir Bektaş, 2009: 25).

4. SONUÇ YERİNE

Bu çalışmada, bir yandan kendisini kutsal metinlerin güncellenmiş bir versiyonu olarak sunan diğer yandan tek Tanrılı dinlerin klasik öğretilerini bilim, Ezoterizm ve teknolojiyle yeniden inşa eden *Bilgi Kitabı*’nın geliştirdiği inanç söylemi analiz edilmiştir. Bu inanç UFO dinleriyle birçok ortak özellik taşır fakat onu özgün kılan unsur, İslamiyet, Kemalizm ve Neoliberalizmle kurduğu söylemsel ilişkidir. Yeni liberal politikalar, daha önce sosyal devletten beklenenleri bireylere ve ailelere aktararak devletin üzerindeki yükü hafifletme görevi yüklenir (Brown, 2021: 50). Fakat neoliberalizm yalnızca bir ekonomik model de değildir. Kavram ayrıca sermayenin ruhuna eşlik eden yeni toplumsallık biçimlerine işaret eder. Aynı zamanda bireycilik, sorumluluk, öznellik ve yönetsellik anlayışlarında da köklü bir dönüşümdür. Toplumsal dayanışma yerini bireysel sorumluluğa bırakırken; yurttaş, hak talep edebilen bir özne olmaktan çıkarak, kendi yaşamının girişimcisi olan, kendini sürekli optimize etmekle yükümlü bir “karaktere” evrilir (Sennett, 2008). Böylece neoliberalizm, yalnızca ekonomik

yapıları değil, aynı zamanda siyasi, sosyolojik, psikolojik ve kültürel normları da yeniden şekillendiren kapsamlı bir akıl rejimi haline gelir. Brown'ın da (2021: 18) vurguladığı gibi neoliberal akıl yürütmenin temas etmediği hiçbir alan kalmamıştır. Ancak bu temasların her zaman planlı, öngörülebilir ya da kontrol edilebilir sonuçlar doğurduğu da söylenemez. Brown'a göre (2021: 20), neoliberalizmin ürettiği birçok çıktı, sistemin bilinçli tasarımları değil; çoğu zaman beklenmedik biçimde ortaya çıkan, parçalı, kontrol dışı sonuçlardır; bu nedenle de onları “arzu edilen çocuklar” değil, “Frankensteinlar” olarak adlandırmak gerekir. Dünyada 1970'lerde, özellikle Thatcher ve Reagan politikalarıyla şekillenen neoliberal paradigma değişimi, Türkiye'ye 24 Ocak 1980 ekonomik kararlarıyla giriş yapmış; bu dönüşüm, 12 Eylül askeri darbesinin oluşturduğu otoriter zemin sayesinde kurumsallaşma imkânı bulmuştur. Bu dönemde, sermayenin çok merkezli yapısıyla uyumlu olarak kültürel düzlemde de çoğullaşma yaşanırken, Türkiye, ulus kimliğini inşa ederken dışarıda bıraktığı, bastırılmış seslerin geri dönüşüne tanıklık etmiştir (Gürbilek, 2001: 11). Gürbilek bu durumu “bastırılmışın geri dönüşü” olarak kavramsallaştırırken geri dönen şeylerin de eskisi gibi değil, günün ihtiyaçlarıyla inşa edilen yeni şeyler olarak geldiklerini ifade eder. Muhtelif ölümlerin parçalarından oluşan bu yeni ve melez figürler, bir tür “Frankensteinlara” dönüşerek ulusal anlatının dışladıklarının beklenmedik temsilleri haline gelmiştir. 1980'ler Türkiye'sinin neoliberal sisteme entegrasyonunun yarattığı kültürel etkilerden biri olan “söz patlaması” (Gürbilek, 2001: 21) içinde bu senkretik inanç da kendisine sesini duyuracak bir yer bulurken tıpkı Özal'ın kişiliğinde birleşen muhafazakâr, milliyetçi, liberal ve sosyal demokrat olma hali (Özdemir, 2023: 404) ile örtüşen şekilde hem İslamcı hem uzaylıcı hem muhafazakâr hem seküler hem bilimci hem maneviyatçı bir alanda konumlanmıştır.

KAYNAKÇA

Ak, Sakine (2008), *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı Örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Algan, Refik (2006), “Ezoterizm Genel Bir Giriş”, *Cogito*, 46: 127-141.

Ashcraft, W. Michael (2021), “Scholarship on UFOs and Religion: The First Seventy-Five Years”, Zeller, Benjamin E. (Der.), *Hand Book of UFO Religions* (Leiden: Brill): 16-35.

Ashworth, C. (1980), “Flying Saucers, Spoon-Bending, and Atlantis”, *Sociological Review*, 28 (2): 353–376.

Battaglia, Debora (2005), “Insiders’ Voices in Outerspaces”, Battaglia, Debora (Der.), E.T. Culture: Anthropology in Outerspaces (USA: Duke University Press): 1-37.

Bauman, Zygmunt (2017), *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlamaya Dair Yaklaşımlar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Hüseyin Oruç).

Baydar, Gökçe (2016), “Manevi Kişisel Gelişimde Öznellikler ve Duygulanımsal Bilgelik: Allah De Ötesini Bırak”, *Moment Dergi*, 3 (1): 133-149.

Benjamin, Walter (1995), “Tarih Kavramı Üzerine”, Gürbilek, Nurdan (Der.), *Son Bakışta Aşk* (İstanbul: Metis Yayınları): 39-49.

Biçer, Ramazan (2006), “Heretik Bir New Age Tarikatı Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 10 (29): 27-50.

Biçer, Ramazan (2007), “Kutsal Kitaplar Üstü Apokrif Kutsal: Bilgi Kitabı”, *Kelam Araştırmaları*, 5 (2): 15-40.

Bilen, Osman (2016), *Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik* (Ankara: Doğubatı Yayınları).

Bölükbaşı, Adem (2016), “Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler ‘Tasavvuf’çuluk”, *Moment Dergi*, 3 (1): 150-170.

Brown, Wendy (2021), *Neoliberalizmin Harabelerinde: Batı’da Antidemokratik Siyasetin Yükselişi* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Bülent Doğan).

Chryssides, D. George (2007), “Defining The New Age”, Kemp, Daren ve James R. Lewis (Der.), *Handbook of New Age* (Leiden: Brill): 5-24.

Dardot, Pierre ve Christian Laval (2012) *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Işık Ergüden).

Däniken, Erich von (2011), *Tanrıların Arabaları* (İstanbul: Varlık Yayınları) (Çev. Zeki Okur).

Dede, Kadir, Başak Su Demirel ve Nisa Çeker (2023), “Spiritüelliğin Kemalist Halleri: Hagiografiden New Age İkonluğuna”, *Moment Dergi*, 10 (2): 301-327.

De Martino, Ernesto (2023), *The End of the World: Cultural Apocalypse and Transcendence* (USA: The University of Chicago Press) (Çev. Dorothy Louise Zinn).

Dericquebourg, Régis (2021), “Rael and the Raelians”, Zeller, Benjamin E. (Der.), Hand Book of UFO Religions (Leiden: Brill): 472-490.

Dünya Kardeşlik Birliği (2000), “Kamuya Özel Duyuru”, <https://www.dkb-mevlana.org.tr/txt/Bildiri.pdf> (20.11.2024).

Eliade, Mircea (1994), Ebedi Dönüş Mitosu (Ankara: İmge Yayınları) (Çev. Ümit Altuğ).

Eliade, Mircea (2016), Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar (Ankara: Doğu Batı Yayınları) (Çev. Cem Soydemir).

Foucault, Michel (2015) Biyopolitikanın Doğuşu (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Alican Tayla).

Güner, Feride (2023), “Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşma Alanı Olarak Pop Tasavvuf”, Moment Dergi, 10 (2): 354-383.

Gürbilek, Nurdan (2001), Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi (İstanbul: Metis Yayınları).

Hanegraaff, Wouter J. (1998), New Age Religion and Western Culture: Esotericism in The Mirror of Secular Thought (USA: State University of New York Press).

Harvey, David (1997), Postmodernliğin Durumu (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Sungur Savran).

Hayes, E. Kelly (2021), “Spirits of the Space Age: The Valley of the Dawn as a UFO Religion”, Zeller, Benjamin E. (Der.), Hand Book of UFO Religions (Leiden: Brill): 425-451.

Heelas, Paul (1996), The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity (Cambridge: Blackwell).

Jung, Carl Gustav (2014), Gökte Görülen Cisimler Üzerine Bir Mit (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi) (Çev. Mustafa Tüzel).

Kaynar, Mete Kaan (2023), “Türkiye’nin Seksenli Yılları Üzerine Bazı Notlar”, Kaynar, Mete Kaan (Der.), Türkiye’nin 1980’li Yılları (İstanbul: İletişim Yayınları): 23-101.

Kern, Stephen (2008), Nedenselliğin Kültürel Tarihi: Bilim, Cinayet Romanları ve Düşünce Sistemleri (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Emine Ayhan).

Kozanoğlu, Can (1995), Pop Çağı Ateşi (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Kozanoğlu, Can (1997), *İnternet- Dolunay- Cemaat* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mirza, Gözde Aynur (2018), *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi).
- Özdemir, Celal Oral (2023), “Türkiye’de Popülizmin Neoliberal Dalgası: Özal Popülizmi”, Kaynar, Mete Kaan (Der.), *Türkiye’nin 1980’li Yılları* (İstanbul: İletişim Yayınları): 401-419.
- Özlem, Doğan (1996), *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi).
- Partridge, Christopher (2003), “Understanding UFO Religions and Abduction Spiritualities”, Partridge, Christopher (Der.), *UFO Religions* (London: Routledge): 3- 42.
- Robertson, David G. (2021), “They Knew Too Much: The Entangled History of Conspiracy Theories, UFOs and New Religions”, Zeller, Benjamin E. (Der.), *Hand Book of UFO Religions*. (Leiden: Brill): 178-196.
- Saliba, John A. (1995), “Religious Dimensions of UFO Phenomena”, Lewis, James R. (Der.), *The Gods Have Landed* (USA: State University of New York Press): 15-64.
- Sancar, Serpil (2014), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Sennett, Richard (2008), *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Barış Yıldırım).
- Sennett, Richard (2011), *Yeni Kapitalizm Kültürü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Aylin Onacak).
- Soyubol, Kutluğhan (2021), “In Search of Perfection: Neo-spiritualism, Islamic Mysticism, and Secularism in Turkey”, *Modern Intellectual History*, 18 (1): 70-94.
- Soyubol, Kutluğhan (2024), “The Secular and Religious: Or, What the Curious Lexicon of Turkish Neo-Spiritualism Might Reveal”, Tee, Caroline, Fabio Vicini, Philip Dorroll (Der.), *The Oxford Handbook of Religion in Turkey* (Oxford: Oxford University Press): 1-20.
- Toprak, Zafer (2012), *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji* (İstanbul: Doğan Kitap).

Tumminia, Diana (2021) “A Retrospective on the Unarius Academy of Science”, Zeller, Benjamin E. (Der.), Hand Book of UFO Religions (Leiden: Brill): 389-402.

Türesay, Özgür (2024), Osmanlı’da Ruh Çağırma (Ankara: Fol Kitap).

Ulaş, Sarp Erk (2002), “Fizikselcilik”, Ulaş, Sarp Erk (Der.), Felsefe Sözlüğü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları): 564-565.

Yazıcı Yakın, Aslı ve Rahşan Balamir Bektaş (2009), “Liberalizm ve Muhafazakarlık Arasında Hipnoz: Kişisel Gelişim Fantazisi”, Doğubatı, 48: 11-35.

Zeller, Benjamin E. (2021), “Introduction”, Zeller, Benjamin E. (Der.), Hand Book of UFO Religions (Leiden: Brill): 1-15.



**İSLAMCI ZİHNİYETİN DİL HARİTASI: İSLAMCI
LÜGATTEN MİNÖR SEÇKİ**

**LANGUAGE MAP OF THE ISLAMIST MENTALITY: A
MINOR SELECTION FROM THE ISLAMIST
DICTIONARY**

Ertuğrul MEŞE*

ÖZ

Her ideoloji, kendini inşa ederken kabullerini ve retlerini içeren anlamları içerecek bir biçimde kavramlar üretir ya da mevcutları yeniden içeriklendirir. İdeolojinin dile olan müdahalesini islamcılık açısından ortaya koymayı amaçlayan çalışma, onun kendisini kurarken oluşturduğu lügati ve bu lügati oluşturan kelimelere nasıl ideolojik içerik yüklediğini göstermeyi amaçlamaktadır. İslamcı zihniyetin dışa vurumu olan bu lügati oluşturan kelimeler ve bu kelimelere yüklenen anlamlar, onların modern dönemi ve bu arada Cumhuriyet sekülerliğini nasıl algıladıklarını ortaya koyma açısından oldukça önemlidir. Bu kapsamda islamcı olarak nitelenen aydınların ve tarikat liderlerinin Atatürk, II. Abdülhamid, batılılaşma, Cumhuriyet, inkılaplar, kadın-erkek eşitliği, kılık kıyafet, laiklik, Medeni Kanun, Tanzimat, Vahdettin vb. kelimeleri nasıl içeriklendirdikleri ilgili literatür kullanılarak ortaya konulacaktır. İslamcılar yukarıda verilen kelimelerden sahiplendiklerine olumlu ve mistifiye edici, muarız olduklarına da Cumhuriyet karşıtı, yerici, pejoratif ve dinsel içerikli negatif anlamlar yükleyerek bir lügat yaratmak istemişlerdir. Çalışmada söylem analizi kullanılarak islamcı

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Giresun, Türkiye, ertugrul.mese@giresun.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0830-5226>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 28.01.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 21.03.2025

zihniyetin ürettiği kelimeler üzerinden onların dil haritası çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, İslamcı Aydınlar, Dinsel Lügat, Zihniyet, İdeoloji ve Dil ilişkisi.

ABSTRACT

Every ideology, while constructing itself, produces concepts or re-contextualises the existing ones in a way to include the meanings of its acceptances and rejections. This study, which aims to reveal the intervention of ideology in language from the perspective of Islamism, aims to show the vocabulary it created while constructing itself and how it attributes ideological content to the words that make up this vocabulary. The words that make up this vocabulary, which is an expression of the Islamist mentality, and the meanings attributed to these words are very important in terms of revealing how they perceive the modern period and, in the meantime, the secularism of the Republic. In this context, how Islamist intellectuals and sect leaders contextualise words such as Atatürk, Abdülhamid II, westernisation, the Republic, reforms, equality between men and women, dress code, secularism, civil law, Tanzimat, Vahdettin, etc. will be revealed by using the relevant literature. Islamists wanted to create a vocabulary by attributing positive and mystifying meanings to the words they embraced and negative, anti-Republican, denigrating, pejorative and religious meanings to the words they opposed. In this study, discourse analysis will be used to map the language of the Islamist mentality through the words it produces.

Keywords: Islamism, Islamist Intellectuals, Religious Lexicon, Mentality, Relationship Between Ideology and Language.

“Sözcükler de yıkıcı olabilir.”
Reinhart Koselleck

GİRİŞ

Dilsel bir varlık olan insan aynı zamanda ideolojik bir varlıktır. Bir söylemler evrenine doğan insan bu evreni değiştirme kapasitesiyle mevcut söylemsel düzeni dili ve dilin önemli bir bileşeni olan kelimeleri/kavramları yeniden

içeriklendirerek toplumsal gerçekliğe müdahale eder. Bu nedenle söylemsel bir inşa olan ideolojiler de toplumsal gerçekliği kendi anlamlandırma niyetlerine göre belirleyerek bir bütün halinde insanın içinde eylediği tarihi, siyasi, ekonomik, dini ve toplumsal evrenin işleyişini biçimlendirmek isterler. Gerçekliğe müdahaleyi bir varlık kipi olarak gören ideologlar kendi düşünce biçimlerini gerçekliğin kendisi ve yaşamı algılamının temel aracı olarak görme ve bunu müntesiplerinden bekleme gücünü kendilerinde görürler. Bu gücü kullananlar iddialarını hitap ettikleri kitleye göre kimi zaman “bilimsellik” kimi zaman da hikmeti kendinden menkul bir “hakikat” diliyle ortaya koyarken, kendilerini “doğru”, kendilerinden görmediklerini ise ötekileştirerek “yanlış” sayarlar. Bunu yaparken de gerçekliğe dair “duyguların ve şekillenmemiş arayışların mantığını” (Mardin, 1995b: 17) dile yükleyerek üretilen anlama giydirirler. Bu nedenle dil ve onun aracılığı ile üretilen anlamlar her zaman için ideolojiktir. Kimi zaman göstergenin düz kimi zaman da yan anlamları yer değiştirilerek hitap edilenlerin istenilen anlamı makbul bulması ve buna uygun bir faillik üretmesi umulur. Ancak her muhatabın aynı anlamı düşünmeme ihtimaline karşı umulan anlamı kodlayanlar seçtiği göstergelerle dış dünyayı ürettikleri anlam doğrultusunda simgeleştirerek ona yeni bir anlam ve referans sistemi sunarlar (Mannheim, 2002: 27-28). Bu nedenle dile dair her ideolojik müdahale bireysel ya da grupsal çıkarlardan azade olmadığı için herhangi bir gerçekliğe dair üretilen kelime ve kavramların söylem analizi bu ideolojik müdahalenin ne anlama geldiğini göstermelidir. Çünkü dil ile ideolojinin her zaman iç içe işlemesi nedeniyle gerçekliğin maskelenebileceği ve bu sayede insanın gerçekliğe dair gördürdüğü düşün ve kabullerin kimi zaman “hakikat” olarak kodlanabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Gerçekliğin dil ile maskelenmesini ortaya koymak için ideoloji ve söylem kavramlarının birbirleriyle ve dille olan ilişkisine bakmak gerekir. İdeoloji, toplumsal yaşamdaki kişi ve grupların hayat-deneyimlerini simgeleyen (doğru veya yanlış) inanç, fikir ve değerleri üreten ve bunları meşrulaştıran süreçler bütünüdür (Eagleton, 1996: 55-57). Temelde ideolojinin, insanların planlanmış, anlamlı bir dünyada eylemlerini başlatan ama bunu yaparken bilinçli ve düşünen failler olarak hayatlarını nasıl yaşayacaklarının ortaya çıkarılmasına ve düzenlenmesine ilişkin bir görevi vardır. Bu nedenle ideoloji insanlara özneler olarak hitap ettiğinde ya da seslendiğinde söylem haline gelir (Therborn, 1989: 21). İşte bu esnada dile, ideolojik pratiklerin anlamları işlenirken gerçekliği dair kabullere göre üsluplar, retorikler ve konuşma biçimleri ile belli bir dünya görüşü aşılır. Bu süreç, söylemler vasıtasıyla ideolojinin dile eklemlenmesidir. Ancak ideoloji nasıl fikirlerin ötesindeyse dilin de söylemlerin ötesinde bir yapı olduğu gerçeği de unutulmamalıdır (Coward ve Ellis, 1985: 141). Bu arada ideoloji aynı zamanda toplumsal eylemin çıkar ve konum nosyonlarının geneliyle ve daha çok

dışsal boyutlarıyla ilgiliyken, söylem, bu pratiklerin içsel özellikleriyle ve özellikle dilsel boyutlarıyla ilgilidir. Söylem, ideolojinin dil ve sözel olmayan işaretler sistemi aracılığıyla oluşturduğu anlamların ve toplumsal ağın nasıl sevk ve idare edildiğini gösterir. Bu nedenle ideoloji sadece “dil”le değil, aynı zamanda “söylem”le ilgilidir. Dolayısıyla ideoloji, belli insan özneleri arasında, dilin belirli etkiler yaratmak amacıyla fiilen nasıl kullanıldığıyla, yani bir sözün toplumsal bağlamla olan ilişkisinin ne olduğu ve işleviyle ilgilidir (Purvis ve Hunt, 2014: 13-29). Bu işlev, ideolojinin kendini gerçekleştirmek için dili söylemsel olarak nasıl ne şekilde ve ne için kurduğu ve bu sayede oluşturulmak istenen zihniyet hakkında bilgi verir.

Her ideolojide olduğu gibi islamcı ideolojinin de dil üzerinden genel olarak toplumsal ve siyasal dünyaya özel olarak da Türkiye Cumhuriyeti’nin nasıl anımlanacağına dair yaptığı müdahaleyi ortaya koymak için söylem analizinden faydalanılabilir. Disiplinlerarası bir yaklaşım olan söylem analizi, ideolojik saikler nedeniyle kullanılan dili/kelimeyi ve bunun düz ve maksatlı boyutlarını keşfetme umuduyla zihniyet kalıplarını açığa çıkarmayı amaç edinir. Söylem analiziyle metin ve konuşmaların göstergeler ve anlam arasındaki genel ayrımlarının ortaya konulmasının yanında, ele alınan metin ve konuşmanın karmaşıklığını, anlamsal katmanlarını, niyetini ve daha genel sosyo-politik yapılarla ilişkisini ele alır. Aynı zamanda gruplar arası ilişkilerin birleşme ve ayrışma sınırlarını ve gerçekliğin yorumlanma çerçevelerini biçimlendiren bilince ve ideolojiye dair fikir verir (Van Dijk, 2002: 110-118). Başka bir ifadeyle söylem analizi, dildeki “göstergeler”den daha çok “gösterenler”in ilişki kümelerinin ideolojik bir alan oluşturduğunun bilinciyle, söylemlerin sosyo-politik ilişkilerin ve kimlik oluşturucu ilgilerin inşasındaki zihniyet şablonlarını ortaya koymayı hedefler. Bu analizde konuşmalar, üretilen kelimeler, göndermeler, vurgular, tekrarlar ve bağlamlar oldukça önemlidir. Söylem analizi, tarihselliği ve eleştireliliğiyle içeriklendirilen kelimelerin metinler, konuşmalar, muhatapların konumu ve dile getirenlerin niyetleriyle üretilen zihniyeti görünür kılmaya çalışır (Chartier, 1999: 173; Foucault, 1999: 46-56). Dil ve ideoloji ilişkisi açısından islamcı zihniyetin Cumhuriyet’e dair ürettiği lüğatin analizini amaçlayan bu çalışmanın literatürü Mustafa Sabri Efendi, Eşref Edip, Osman Yüksel Serdengeçti, Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu, Mustafa Müftüoğlu, Mustafa Armağan gibi aydınların ve Abdülhâkim Arvasî ve Said Nursi gibi tarikat liderlerinin ürettiği, henüz yeteri kadar işlenmemiş olan risale, sohbet, dergi, kitap ve hatırat gibi bütün metinlerdir. Bu literatür doğrultusunda ilerleyecek olan çalışmada söylem analizi kullanılarak islamcı zihniyetin kelimeler üzerinden bir arkeolojisi yapılmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda bu çalışma, islamcı lügat hakkında hem seküler

okuyucuda hem de bu lügati kullananlarda bir farkındalık yaratılmasını ummaktadır.

1. İSLAMCILIK VE DİL İLİŞKİSİ

Literatürde “İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve hareket” (Kara, 2017: 17) biçiminde tanımlan İslamcılık, yalnızca İslam’ın bir din değil, aynı zamanda bir ideoloji ve yönetim sistemi olduğu kabulüyle, devletin ve toplumun tümüyle İslami şariat dairesinde dindarlaştırılmasını ve en nihayetinde bir İslam devleti kurmayı amaçlayan ideolojidir (Tunaya, 2003: 1; Benslama, 2014: 27). Bu çerçevede İslamcı olarak kabul ettiğimiz kişiler arasında ulema, tarikat şeyhi ve yazarlar bulunmaktadır. Çalışmamız açısından eski şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve müderris İskilipli Mehmet Atıf Efendi (1875-1926) gibi ulemaların, Kâşgarî Dergahı Nakşi Şeyhi Abdülhâkim Arvasî (1865-1943) ve Nurculuğun kurucusu Said Nursi (1877-1960) gibi tarikat şeyhlerinin yanında, dönemleri değişse de *Sebilürreşad* dergisi kurucusu ve yazarı Eşref Edip (1882-1971), *Serdengeçti* dergisi kurucusu ve yazarı Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983), *Büyük Doğu* dergisi kurucusu ve yazarı Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), *Milli Gazete* yazarı tarihçi Mustafa Müftüoğlu (1925-2006) ve *Sebil* dergisi kurucusu ve yazarı Kadir Mısıroğlu’ndan (1933-2019) yazar ve yayıncı Mustafa Armağan’a kadar uzanan İslamcı bir ideolojik hat vardır. Onları İslamcı olarak nitelemenin temelinde yatan kabul ise bu kişilerin yazılarında, vaazlarında, sohbetlerinde Cumhuriyet sekülerliğini kesif bir biçimde İslamcı perspektiften değerlendirme girişiminin belirleyici olmasıdır. Örneğin Sabri, Cumhuriyet öncesinden itibaren ölümüne değin ürettiği metinlerde İslamcı lüğatin temellerini oluşturmuş; Edip, çıkardığı *Sebilürreşad* dergisi ile bu lügati biçimlendirmiş; Serdengeçti, *Serdengeçti* dergisindeki söylemleriyle; Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde ürettiği hikemi söylemlerle lügate yeni kelimeler eklemiştir. Yine aynı geleneği sahiplenen Mısıroğlu’ndan Armağan’a kadar uzanan güzergahta, öncüllerince üretilen lüğatin daha çok tekrarıyla anlam pekiştirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle adlarını verdiğimiz ulema, tarikat şeyhi ve aydınların sahiplendikleri İslamcılık, bütün yönleriyle bir ideolojidir. Bu ideolojiyi savunanlar hedeflerini hayata geçirmek amacıyla İslamcı ideolojiyi benimseyecek bir zihniyet inşa etmek istemişlerdir. Bu çerçevede sosyolojik anlamda örtük referans sistemi ve aynı zamanda bir anlam haritası olan zihniyeti, üzerinde eylemlenen kültürel habitusun ne türden düşünüş, duyuş ve davranış tarzını

içereceğine dair sahiplerine bir yöntem veren yapı ve örüntü olarak tanımlayabiliriz (Bouthoul, 1975: 21; Muchielli, 1991: 17-23; Mardin, 1995a: 25). Diğer bir deyişle değer yargılarına göre inşa edilen zihniyet, bireyin kendini ve dünyaya dair algısını, tasavvurunu, yargılarını ve eylemlerini belirleyen ve aynı zamanda ona bir kabul ve ret skalası sunan kanaatler biçiminde toplumsala yansıdığı için siyasaldır (Mannheim, 2002: 27). Bir kanaat beyanı olan konuşma ise öznenin siyasal alana girişini ve kelimelere yüklediği anlamlarla gerçekliğe müdahaleyi hedeflediği için aynı zamanda her zihniyet açık bir iktidar talebidir (Baker, 2020: 161, 235). Bu doğrultuda İslamcı failler, hâkim olan dinsel kültürün kendilerine sunduğu dil, düşünüş ve duyuş biçimleri üzerinde hareket ederek ve buradan kelimeleri/kavramları ve onların anlamsal içeriğini İslamcı zihniyete göre biçimlendirmeye çalışarak ürettikleri lügatle iktidar talebinde bulunmuşlardır.

Genel olarak İslamcıların ürettikleri lügat, sıradan ya da seküler anlam dünyasında eyleyen ve bu literatüre eleştirel bir mesafeden bakan insanlar için anlamaya direnen müteşabih/kapalı bir dile sahiptir. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren İslamcılık bir ideoloji ve söylemsel yapı olarak aydınlar ve kanaat önderleri olan tarikat liderleri aracılığıyla toplumsal ve siyasal dünyayı anlama ve anlamlandırma tarzlarına göre biçimlenen niyetleriyle toplumsal ve siyasal gerçekliğe müdahale etmek istemiştir. İslamcılığı yaşatma ve ona toplumsal ve siyasal bir gerçeklik kazandırma doğrultusunda kişilere, kurumlara, süreçlere dair üretilen kelimeler/kavramlar, sahip olunan iktidar niyeti doğrultusunda yeniden içeriklendirilmiş ve üretilen içerikler dinsel ağlar ve basın yayın araçları üzerinden toplumsallaştırılmaya çalışılmıştır. İslamcılar dile yaptıkları ideolojik müdahaleyle daha çok dinsel çevrelere kendilerini ifade etmek için ortak bir dil, söz söyleme biçimi ve anlam inşa etmeye çalışırken, Cumhuriyet karşıtı bir lüğatin biçimlendirilmesinin de faili olmuşlardır. Onların kelimelere/kavramlara yüklediği anlamlarla biçimlenen zihniyet doğrultusunda inşa edilen lüğatin aynı zamanda İslamcıların Cumhuriyet algısının “kavramsal mabedi” (Ong, 1995: 58) olduğu söylenebilir. İslamcılığın inşa etmek istediği bu kavramsal mabet olan lügat, kolektif niyeti ve buna göre biçimlenen işlevleri ve kurucu kuralları içererek Cumhuriyet karşıtı bir anlamın inşası olmuştur. Bununla kavramsal mabetten süzülen niyetlere göre konuşacak olan İslamcı failin düşüncesini ve içsel niyetliliğini sözcüklere, cümlelere, işaretlere, sembollere, vs. aktararak eylemde bulunması umulmaktadır. İslamcı zihin tarafın inşa edilen lügatten beslenen edimsözler halisane olduğu iddiasıyla, muhatabını ya da dinleyenini davranışa ve uyuma yönlendirir, söylenenin doğruluğunu taahhüt eder, ondan içtenlik bekler ve son olarak da değişim oluşturmayı hedefler (Searle, 2006: 161-171). Bu nedenle İslamcı lügat, umulan niyeti içselleştirmiş olan muhatabından halis muhlis bir siyasal faillik bekler.

Bu failliğin oluşumunda İslamcı zihin Allah, Peygamber, Kur'an, hadisler ve otoritesi kabul edilen ulemanın ürettiği yorum külliyatını ve bunlardan mülhem hitapları temel otorite olarak makbul bulur (Candan, 2022: 26-29; Tunç, 2006: 133-141; Yavuz, 2006: 25-34). İslamcı zihnin biçimlenmesinde hem geleneksel ulema ve tarikat şeyhleri hem de seküler eğitim almış olsalar bile, dahil oldukları dinsel ağlardaki konumlarından aldıkları güç ve icazetle, içinde bulundukları dönemde dini olanın savunucusu edasıyla konuşan yeni nesil aydınların da mesailerı vardır. Bu aydınlar yürüttükleri mesailerıyla İslamcı zihni biçimlendiren bir konuma sahip olmuşlardır (Meeker, 1991: 189-190; Toprak, 1981:35-47). Bu nedenle İslamcı zihniyetin oluşumunda otorite konumuyla hüküm verme yetkisini kendinde gören ulema, tarikat liderleri ve aydınların lügat oluşturuıcı yönlerini göstermek için Althusser'in "çağırma" ve Austin'in "dilın edimselliği" kuramlarını birlikte kullanmak gerekir. Althusser'in "çağırma" kuramında bahsettiği durumda olduğu gibi ulema, tarikat liderleri ve aydınlar müntesiplerini yani özneleri yaptıkları adlandırmayla, atıflarla ve seslenmeyle söylemsel olarak kurarlar. Althusser, ideolojinin bireyleri öznelere/faillere dönüştürmesini izah etmek için kurgusal bir çağırma sahnesi tasarlar. Bu sahneye göre polis, "hey sen oradaki!" diyerek çağırdığında, oradaki kişi dönüp bakacaktır. Dönüp bakan kişi, polise bakmasıyla özne olmuştur. Althusser'e göre ideoloji, bireyleri hep özne olarak çağırdığı için, bireyler en başından beri öznedir. Çünkü bireyleri özne olarak kuracak olan söylemler, onlar doğmadan önce de mevcuttur. İslamcı zihne göre kurucu olan Allah'tır, o kurucu Özne'dir ve bu Özne kendine tabi olacak öznelerin varlık koşuludur, yaratıcısıdır. Bu nedenle Özne adına konuşan ulema, tarikat liderleri ve aydınlar gibi dini otoriteler, müntesiplerine seslenirler, onlara tabiiyetlerini hatırlatırlar, birbirlerini ve kendilerinin otoritesini tanımasını buyururlar ve onların vaaz edilene uygun davrandıklarında her şeyin yolunda gideceğine dair mutlak güvence duyarak mutmain olmalarını beklerler. Althusser çağırma kuramında özne terimine iki anlam yüklemiştir: Hareketlerinin yaratıcısı ve sorumlusu olan özne ile daha yüksek bir otoriteye boyun eğen özgürlükten yoksun özne (Althusser, 2014: 76-90). Althusser'in çağırma kuramı bağlamında İslamcı zihniyet açısından ulema, tarikat liderleri ve aydınlar birinci, onları takip edenler yani müntesipler ise ikinci tip özneyi oluşturur. Birinci tip özneler olan ulema, tarikat liderleri ve aydınlar gerçekliği tanımlayan, kavramları adlandıran ve anlam inşa eden konumlarıyla müntesiplerine seslenir, onları "dava"ya çağırırlar. Her türden seslenme ve çağırma dil ile yapıldığından dolayı Austin'in "dilın edimselliği" kuramına göre dilin biri saptayıcı diğeri edimsel (performatif) olmak üzere ikili bir kullanımı vardır. Ona göre gerçeklik hakkında bilgilendirmek ve betimlemelerde bulunmak dilin saptayıcı kullanımıyken, aynı zamanda bilgilendirme ve betimleme yapılırken yapıp-edilir. Yani Austin, "bir şey söylemek, bir şey yapmaktır" ifadesiyle dilin performatifliğine vurgu yaparak, bir

şey söylenirken yapıp-edilen işlere “edimsöz” demiştir. Belli bir etki oluşturan edimsözler gerçekliği yeniden adlandırma, emir verme ve rıza üretme yoluyla öznelere uyuşma davet ederler. Ayrıca edimsözler yargı içeren hüküm belirtirler, gücün kimde olduğunu içeren atama, tayin etme, emretme ve sorumluluk yüklemeye erkin ne olduğunu gösterirler, içselleştirilen tutumlarla davranışları yönlendirir ve son olarak sözleri nasıl kullanmamız gerektiğini belirtirler (Austin, 2017: 49-51, 135-136, 162-163). Buraya kadar verilenlerden hareketle ulema, tarikat şeyhleri ve aydınların İslamcı zihniyetin oluşumunda tarihsel ve geleneksel atıflarla lügat oluştururken, dinsel olanın ruhaniyetini kullandıkları için dini otorite konumlarıyla özne oluşturma gücüne sahip olduklarını söyleyebiliriz (Makdisi, 1997: 109; Macit, 2003: 2-3; Candan, 2022: 28-37). Bu anlamda İslamcı lügati oluşturan ulema, tarikat şeyhleri ve aydınlar hem Althusser’in çağırma kuramına göre takipçilerini özne kıldıklarını hem de Austin’in dilin edimselliği kuramına göre bu özneyi oluşturmak için dinsel, tarihsel ve geleneksel atıf sistemini kullanarak, onların mevcut gerçekliği nasıl anlaması gerektiğini yaptıkları adlandırmalarla belirlediklerini söyleyebiliriz.

İslamcı lüğatin oluşturulmasında tarikat şeyhlerinin, ulemanın ve aydınların kullandığı dil kelimelerle, siyasal kültür ve faillik oluşturuca politik sembollerle ya da istikamet tayin eden başka uzlaşmış araçlarla, herkesin anlayabileceği şeyleri kastetmesiyle inşa edilmek istenen anlamı, kendini inşa eden toplumsalın sahiplendiği kabulleri, niyetleri, duyuları ve beklentileri yeniden adlandırıp zenginleştirerek ideolojiye uygun rıza üretmek amacıyla kullanılmıştır (Dittmer, 1977: 552–583; Searle, 2005: 84-85). Bu konuda İslamcı faillere seslenilerek onlar söylemsel olarak kurulduğu gibi bu yapılırken de gerçeklik dilsel olarak yeniden adlandırılarak değiştirilmek istenmiştir. Doğal olarak bir lügati oluşturan kelimeler/kavramlar, mevcut bir içeriğin ya da inşa edilmek istenen anlamın boca edildiği bir kova ya da fıçı değildir. Onlar hem toplumsalın kaynağı hem de toplumsal ve siyasal olana kaynaktır. Bu nedenle bir dil ya da lügat oluşturma girişimi anlamları taşımanın yanında belki de daha çok onları biçimlendirme girişimidir. Durum böyleyken kelimeler aynı zamanda yaygın anlamın dışında yan anlamlara ve anlam derecelerine sahip oldukları için kendilerini üretenlerin ve kullananların niyetleri, zihniyetleri ve ideolojileri hakkında da bilgi verirler (Bora, 2018: 8-9). Konumuz açısından İslamcı lügati oluşturan kelimeler/kavramlar, kendilerini üretenlerin ve yaşatanların ideolojik niyetlerine göre kullandıkları yaşayan kavramsal mabedin siyasal bileşenleridir. Bundan hiçbir ideoloji muaf değildir. Çünkü sağ ve sol her ideolojinin -doğal olarak- kendine özgü lügati vardır ve bu lügatteki kelimelere yüklenen anlamlar, onu diğer ideolojilerden ayırır. İslamcılık adına konuşan failler de dine ait kültürü ve bu konuda üretilen kelâmı gündelik dile dini metaforların yardımıyla aktarırken, bu dili oluşturan lügate,

algıladıkları gerçeğin sadece negatif ideolojik içeriğini yüklemişlerdir. Bunu yaparken dinsel yorumun hakikatine sahip bir otorite edasıyla “hakikati” ve halisane niyeti dile getirdiklerini iddia etmişlerdir. Bu hakikat ve halisane niyet iddiasındaki dinsel anlamlar yetmediğinde tarihi ve siyasi figürleri, süreçleri, yerli/milli olanı ve kadın, namus ve iffet gibi kavramları işe koşarak ürettikleri lügati zenginleştirmeye çalışmışlardır.

2. İSLAMCI LÜGATTEN MİNÖR BİR SEÇKİ

Bir ideolojiye dair lügat oluşturma denemesi bir makalenin sınırlarını aşan iddialı bir girişimdir ve böylesi bir girişimin bir makale sınırlılığında ortaya konulma çabası elbette minör bir seçki ile yetinmeyi zorunlu kılar. Bu nedenle ideoloji ve dil ilişkisinin bir lügat oluşturduğunu ortaya koymak için İslamcı literatürde çokça tekrar eden ve etki düzeyi yüksek kelimelerin seçilmesi zorunludur. Bu kısıtlılık doğrultusunda seçim yapılırken içeriği birçok yazarın kullanımında büyük oranda benzerlik gösteren kelimelerle minör bir lügat oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada İslamcı ideolojinin kendisini kurarken muarızı olarak gördüğü kişileri, kurumları ve süreçleri içeren kelimelerden yapılan seçkiye daha çok kelime eklenebileceği ve bu lüğatin zenginleştirilebileceği akılda tutulmaktadır. Bu nedenle aşağıda örnekleri verilen kelimeler, İslamcı literatürün bu kelimelere yükledikleri anlam ortaklıkları ve süreklilikleri çerçevesinde açıklanacaktır.

Abdülhamid

Genel olarak Cumhuriyet öncesi yani 1908 öncesi üretimde bulunan İslamcılar II. Abdülhamid’e “müstebit diktatör” derken, Cumhuriyet dönemine duydukları hınç yüzünden onu yücelterek anmışlardır. Bu tür bir yaklaşım İslamcılarda genel bir eğilim olarak karşımıza çıkar. İslamcılar, Abdülhamid’i, “Ulu Hakan” ve “mazlum padişah” (Kısakürek, 2003: 4: 2011: 5) ya da “üç mazlum padişahın en kıymetlisi” (Mısıroğlu, 2017) olarak nitelendirilir. Yine Abdülhamid, “gafletin ve biçareliğin zıddının en muhteşem mümessili[dir]” (Müftüoğlu, 1985: 5). Yeni nesil İslamcılar ise Abdülhamid’i “bir milletin kimlik teşhisine yarayan kilit şahsiyet” (Armağan, 2006: 25-31) olarak görür ve yüceltir. İslamcıların Abdülhamid’e dair yaptıkları bu tanımlama ile murat ettikleri ise Cumhuriyet’i kuran kadroyu ve özellikle de toplumdaki Atatürk imgesini yermek ve aynı zamanda karşı-imgeler öbeği yaratarak mevcuda olan muhalifliklerini dillendirmektir.

Mustafa Kemal Atatürk

Genel olarak Cumhuriyet’le başlayan toplumsal ve siyasal değişimi benimsemeyen İslamcı zihniyeti inşa eden aydınlar ve tarikat şeyhlerinin Atatürk

algısı oldukça olumsuzdur. Onlar Atatürk'e dair hissettikleri olumsuzlukları oldukça pejoratif bir içerikle inşa etmişlerdir. İslamcılarının dilinde özellikle tarikatlarda Atatürk "Deccal[dir]" (Nursi, 2016: 25-29) ve "firavun meşrep"tir (Nursi, 2014d: 483). Bir başka tarikat şeyhine göre Atatürk "Habis Ruh'[tur]" (Arvasî, 2019: 1216). Müzmin bir Atatürk ve Cumhuriyet muhalifine göre Atatürk, "Firavun" (Sabri, 2018c: 79-80), "zırtullah" (Sabri, 2018b: 298-299), "Selanikli tüccar" (Sabri, 2018c: 121), "Selanikli türedi" (Sabri, 2018e: 37), "mirasyedi", "dinsizliğin peygamberi", "muhabbet tellalı" ve "meyhaneciliğin arkadaşı" (Sabri, 2018e: 32-37) olarak adlandırılır. Kimi İslamcıya göre Atatürk, "diktatör"dür (Edip, 2012: 75-76). Bir başkasına göre ise Atatürk "sahte kahraman" (Kısakürek, 2012: 443), "Put Adam" (Kısakürek, 2019) ve "Bulanık Türk" (Kısakürek, 2003: 251-252) olarak nitelenir. Olumsuz içeriklendirilen bu İslamcı anlam repertuarını sahiplenen bir başkası ise "M. Kemal" (Mısıroğlu, 2016a: 84) gibi yazınsal bir tercihle özellikle "Mustafa" ismini kullanmayarak Atatürk karşıtlığındaki sürekliliği devam ettirir. Atatürk hakkındaki İslamcı lügati oluşturan bu pejoratif ve tezyifkar adlandırmalarla Atatürk karşıtlığı inşa edildiği gibi sonraki kuşakların Atatürk algısındaki negatif içerik de biçimlendirilmek istenmiştir. Bu pejoratif içerikli anlamlandırmalar sayesinde İslamcılığa göre Atatürk en yalın haliyle bir anti-kahraman ya da "sahte kahraman" ve "Put Adam"dır.

Devletin Bağımsızlığı

Genel olarak İslamcı aydınlar devletin sekülerliği söz konusu olduğunda dinsel içerikli bir devlet ve hilafetten yana tercihlerini beyan ederler. Din söz konusu edildiğinde devletin bağımsızlığını rahatlıkla göz ardı eden bir ifadede "Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvendir. Yabancı istilasından yana halklar, dinlerini korumaları ve gereğini yerine getirmeleri bereketiyle mutlaka bağımsızlıklarına kavuşurlar. Din ve devletten biri mutlaka ziyan olacaksa, devletin ziyan olması hiç kuşkusuz daha ehvendir. Benim tercihim budur ve bu konuda hiçbir kınayıcının kınamasından çekinmem" (Sabri, 2018c: 61-163) denilmiş ve yabancı istilası "dine ve hilafete karışmaması" koşuluyla daha "hayırlı" bulunmuştur. Bu bakışı takip eden bir başka İslamcı ise bir sohbetinde "Bizim gavurumuz elin gavurundan daha şiddetli" diye söze başlamış ve devamında "Beni tefe koyarlar ama Keşke Yunan galip gelseydi ne hilafet yıkılırdı ne şeriat kaldırılırdı ne medrese lağvedilirdi ne hocalar asılırdı, hiçbiri olmazdı" (Mısıroğlu, 2016b) derken din ve hilafet adına bağımsızlıktan rahatlıkla vazgeçilebileceğini söylemiştir. Her iki aydının görüşünden hareketle "bağımsızlık" ve "seküler devlet" kelimelerinin "hayırlı" bulunmadığı, "hayırlı" olanın bağımsız olmasa da "hilafetin bakiliği" olduğu görülmektedir. Ancak Türkiye'deki İslamcı lügate dahil

edilen bu ifadelendirmelerin ne anlama geldiğiyle ilgili olarak ne bu literatürü oluşturanlar ne de bu literatürü işlerlikte tutanlar hesaplaşmıştır.

Batılılaşma/Modernleşme

İslamcılık, tek başına Müslüman toplumun modernleşme/değişim sürecine karşı verdiği basit bir muhafazakâr tepki değildir. O daha çok, modernleşmenin Batılılaşmayla eşitlenmesine karşı çıkar (Çınar, 2005: 32). Bu nedenle he ne kadar modernist bir ideoloji olsa da İslamcılık, Cumhuriyet dönemi batılılaşması konusunda genel olarak reddiyeci bir retoriği sahiplenmiştir. Batı, “Kâfirlerin medeniyeti” (Nursi, 2014c: 206), Osmanlı batılılaşması “hem maddî hem mânevî büyük ve dehşetli ve tahribatçı bir zelzele-i beşeriye”dir (Nursi, 2014c: 105). Benzer olumsuz değerlendirmelerde batılılaşma “sahte kahramanlar fabrikasının kuruluşu” ve “manevi zindan rejimi” (Kısakürek, 2021a: 9, 51), “insanımızı, mes’ud Dünya’sından uzaklaştırma hareketi”dir (Mısıroğlu, 2015: 147-48). Geç dönem İslamcılar da ise batılılaşma “milletimizin aleyhine çalışan gayr-i milli bir zihniyet[in]” “ihanet”i olarak kodlanır (Doğan, 2008: 55). İslamcı aydınların ve tarikat şeyhlerinin Türkiye’nin modernleşme öncesi geleneksel dönemine dair yüceltici tutumları içselleştirilmiş ve bu içselleştirmede modern olarak görülen batılılaşma/modernleşme süreci, daha çok yergi içerikli bir negatifleme algılanmıştır. Aynı zamanda modern olarak görülen uygulamalar ise bir mağduriyet alanı olarak İslami kimliğin kurucu unsuru olarak kabul edilerek içselleştirilmiştir.

Cumhuriyet

Tarihselliği ve ideolojik kuruluşu itibarıyla Türkiye Cumhuriyeti’ni İslamcı çevrelerin rahatlıkla kabul ettikleri bir vakıa değildir. Bu nedenle her bir İslamcı kendi duyuş ve düşünüş ufkuna göre Cumhuriyeti’ni değerlendirmiş ve onu yeniden anlamlandırmıştır. Tarikat şeyhlerinden biri Cumhuriyeti’ni “istibdad-ı mutlak”, “irtidad-ı mutlak”, “sefâhet-i mutlak” ve “cebr-i keyfî-i küfrîye kanun nâmını veren sistem” (Nursi, 2014e: 270-271) olarak tanımlamıştır. Bu tanımlar arasında “istibdad-ı mutlakla Cumhuriyet namını taşıyan” (Nursi, 2014f: 549) ve “siyaseti dinsizliğe alet eden rejim” (Nursi, 2014a: 155) gibi oldukça vulger adlandırmalar da vardır. Aynı şekilde bir başkası ise “biz o devri ‘Cumhuriyet Devri’ diye değil, ‘Diktatörlük Devri’ diye isimlendireceğiz” (Berk, 1972: 146) derken öncülünden aldığı lügatle Cumhuriyeti’ni “diktatörlük devri” olarak nitelediğini mahkeme kayıtlarına geçirmiştir. Bir başka İslamcı ise benzer biçimde Cumhuriyet dönemini “diktatörlük devri” (Edip, 1950a: 18-20) olarak nitelemiştir. Bu nitelemeye anlamsal olarak kökteş bir ifade ile bir başkası da Cumhuriyeti’ni “ana ruh kökünü büsbütün kurutma devri ve rejimi” (Kısakürek, 2017b: 94-95) olarak

tanımlamıştır. İşi biraz daha ileri götüren bir başka İslamcı ise Cumhuriyet'i "kanla kurulmuş" ve "başında bir diktatörün bulunduğu rejim" olarak konumlandırmış ve biraz daha el yükselterek onu "batıl" ve "sapık rejim" (Mısıroğlu, 2004: 448) diye adlandırarak dini ve ahlaki temelde içeriklendirmiştir. Yeni nesil İslamcılardan bir başkası ise Cumhuriyet'i "yas dönemi" ve "hayaletlerin baskını" olarak nitelendirmiştir. Aynı kişi bu nitelemeyle uyumlu olarak Cumhuriyet'in Türklük merkezli millet anlayışının dışında bırakıldığını düşündüğü dışarıda Arapları, içeride ise Kürtleri içeren ümmet merkezli Osmanlıcı bir anlayışla Cumhuriyet'i ve devrimleri reddederken, inkılap tarihini ise "Kürtlerden arınma tarihi" (Armağan, 2014: 280-283) olarak nitelemiştir. Buraya kadar sürekliliği verilen örneklerden görüleceği gibi İslamcı lügatte Cumhuriyet reddedilmesi gereken bir kırılmadır, yastır, siyaseti ise dinsizliktir.

CHP/Tek Parti Dönemi/Kemalizm

Genel olarak İslamcı literatürde Tek Parti Dönemi ve Kemalizm "Ce.Ha.Pe zihniyeti" (Kısakürek, 1946: 8-9; 2005: 62-67) biçiminde yergiyle tanımlanır. Bu yerici tanımlama her bir İslamcının duyuş ve düşünüş biçimine göre farklılık gösterse de özünde taşınan tahkîrâmiz dil ve anlam sürdürülmüştür. Tek Parti dönemi Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Kemalizm "maddecî sistem", "gizli düşmanlarımız", "siyaseti dinsizliğe âlet edenler", "komünist perdesi altında anarşiliği yerleştirmek isteyenler", "imansız ve emansız cin ve ins düşmanları" ve "şeytanca hücum sahipleri" (Nursi, 2014a: 147; Nursi, 2014b: 20, 54) olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelemeyle bağlı olarak Kemalizm ve "Ce.Ha.Pe" "Süfyan komitesi", "gizli desise", "gizli zındıka" ve "gizli komite[dir]" (Nursi, 2014d: 496). Bu nitelemeler CHP ve Kemalizm'e olan İslamcı bakışı büyük oranda belirlemiştir. Bu bakışın izlerini CHP'yi "zelzele partisi" ve "ocak söndüren parti" (Serdengeçti, 1952: 12) olarak yapılan tanımlamada ve Tek Parti dönemini "alçaklık devri", "rejimin Allahsızlık ve ahlaksızlık dönemi" (Serdengeçti, 2016: 13-16) olarak değerlendirmede görebiliriz. Ayrıca Tek Parti dönemi "Diktatör ve onların etrafında toplanan dalkavuklar güruhu" (Serdengeçti, 2008a: 27) olarak hem dini hem de ahlaki temelde yapılan yergide kendini göstermiştir. Günümüzde çokça kullanılan "Ce.Ha.Pe zihniyeti" tabirinin mucidi olan dönemin İslamcısı ise CHP'yi "Türk'ün müslüman kalbine, altı çelik dikenli yumruğıyle ölüm darbesini indirmiş, belli başlı bir hizbin ta kendisi" (Kısakürek, 2016: 210) olarak nitelemiştir. Yine aynı kişiye göre CHP, "halis ve muhlis bir vatan haini" ve "veba sıçanı[dır]" (Kısakürek, 1950c: 2). Bu tanımlama yeterli bulunmadığında CHP, "muteriz ve müteaddi, vicdan yıkıcı ve ruh kemirici, hunhar ve itisafçı", "İslamiyet düşmanı" ve "hamam böceği" (Kısakürek, 2014b: 235-236) biçiminde dehümanize edilerek tezyif edilmiştir. Yine bu tanımlamayı yapana göre CHP, "şeytan hizbi" (Kısakürek, 1950b: 2; 2016: 145-146) olarak dini temelde de

tanımlanmıştır. Bir başka yeni nesil İslamcı aydın ise Tek Parti dönemini “cebren batılılaşma”nın uygulandığı “mağlubiyet ideolojisi”nin (Doğan, 2007: 9-11) dönemi olarak kodlamıştır. Görüldüğü gibi CHP, Kemalizm ve Tek Parti dönemi İslamcı literatürde oldukça negatif bir içerikle adlandırılmıştır.

Demokrat Parti (DP)

Genel olarak tarikat çevreleri ve İslamcı aydınlar, en başta Tek Parti dönemi CHP’sine karşıtlıklarının oluşturduğu birikiminin yanında (Çınar ve Sezgin, 2013: 329-345), bir de Arapça Ezan uygulamasını yeniden hayata geçirdiği için Demokrat Parti’ye (DP) olumlu anlamlar yüklerler. Bunda DP’nin 14 Mayıs 1950’de CHP’den iktidarı seçim yoluyla devralması oldukça belirleyicidir. Bu duruma örnek olarak dönemin İslamcısı DP’yi “C.H.P inkıbazını [kabızlık] sökecek bir müşhil” (Kısakürek, 1950a: 8-9) olarak değerlendirmiştir. Yine aynı kişi DP’yi “veba sıçanı” diye tarif ettiği CHP’yi “gebertmesi gereken güç” (Kısakürek, 1950c: 2) olarak konumlandırmıştır. Bu tanımlamayla uyumlu bir biçimde bir başka İslamcı ise DP’yi ve iktidarını “meşru” (Serdengeçti: 1950b: 15) görmüştür. Aynı biçimde bir başka İslamcı ise Cumhuriyet’in laiklik uygulamalarından duyduğu hoşnutsuzlukla DP iktidarını “Asıl Cumhuriyet 14 Mayıs 1950’de başlıyor” (Edip, 1950b: 66-72) diyerek, kabullendiği mukaddesatçı Cumhuriyet’in başlangıcını ilan etmiştir. Bu adlandırmayla uyumlu bir biçimde dönemin İslamcısı DP’yi ve onu destekleyenleri “Allah hizbi” (Kısakürek, 1950b: 2; 2016: 145-146) olarak dini temelde tanımlamıştır. Bununla yetinmeyip Adnan Menderes’i “Emri tabi” diye mesihi temelde tanımladıktan sonra DP’yi de “küçük bir ümit mihrakı” (Kısakürek, 2014b: 173-179) olarak değerlendirmiştir. Genel olarak İslamcı lügatte DP, CHP’yi iktidardan indiren ve ülkeye demokrasiyi getiren parti, Menderes ise “demokrasi kahramanı ve şehit” (Sertkaya, 2007) olarak nitelenmiştir.

Demokrasi

Genel olarak İslamcılar, kendilerini Tek Parti döneminde demokrasinin yılmaz savunucuları gibi sunmuşlar ve ülkede demokrasinin olmadığını söylemişlerdir. Demokrasi taleplerini Tek Parti iktidarına karşı dillendiren İslamcılar, başlarda DP’yi de kendileri için yeterli görmemişlerdir. Örneğin Cumhuriyet idaresi karşısında demokrasi talep eden dönemin önemli bir İslamcısı, başlarda DP’in uyguladığı demokrasiyi “Amerikan malı demokrasi pudrası” (Kısakürek, 2013: 233), yani kozmetik bir durum olarak değerlendirmiştir. Aynı kişi zaman zaman DP’yi “ümit mihrakı” olarak görse de “davası” için aradığı özgürlüğü ve kudreti onda bulamamıştır. Her ne kadar aynı kişi “demokrasya’yı, her batılın tek tek hayat hakkı ve oluş hürriyeti aradığı bir zemin” olarak tanımlasa

ve “doğruyu birde değil sayısızda arama rejimi” olarak değerlendirse de onu “dava”sına uygun bir rejim olarak görmemiştir. Ona göre demokrasi “başiboş hürriyetçilik” olduğu için “Müslüman demorasyayı aramaz”. Çünkü demokrasi “batıl”dır (Kısakürek, 2017a: 502; 2016: 55-56). İslamcılar için demokrasi başlarda istenen bir rejim olsa da genel olarak İslami literatürde ve onu besleyen lügatte demokrasi nefret edilecek “batıl” bir sistem olarak içerik kazanmıştır. Bu içeriği sahiplenen İslamcılar, 1990'lara kadar egemenliğin kayıtsız şartız Allah'ta olduğuna inandıkları için demokrasiyi “şirk” rejimi” olarak adlandırmışlardır. Ancak 1990'lardan itibaren çıkmaya başlayan *Girişim*, *Yeni Zemin*, *Bilgi ve Hikmet* ve *Sözleşme* gibi dergilerde yürüttükleri tartışmalarda demokratikleşmenin İslamlaşmayı artırma potansiyelinin farkına vardıkları için demokrasiyi sahiplenmişlerdir. Demokrasiye bu araçsal bakışın örneğini yeni nesil İslamcılar 1990'larda, özü itibarıyla 'öteki'ne farklılıklarıyla var olma hakkı tanıdığı için İslam'ın demokrasi ile çelişmediğini söylemiştir (Metiner, 1997: 31-35). Ancak aynı İslamcı daha sonra, “Sen ne diyorsan o. Dediklerinin gereğini yapmak boynumuzun borcudur. Biatsa biat, itaatsa itaat. Ölümüne arkadayız Reis!” (Metiner, 2016) diyerek AKP iktidarının demokrasiyi zorlayan uygulamalarını bütün varlıklarıyla onaylayarak “zarurettten demokrat” olduklarını göstermişlerdir (Meşe, 2018: 51-65). Görüldüğü üzere İslamcı lügatte demokrasi genel olarak zor zamanlarda “zarurettten” istenen ama özünde “şirk” olarak adlandırılan rejim olarak kodlanmaktadır.

Millet/Halk

İslamcı ideoloji milleti dini temelde yani ümmet olarak tanımlamıştır. Bu tür tanımlama eğilimi hem tarikat çevrelerinde hem İslamcı mahfillerde içselleştirilen bir durumdur. Örneğin İslamcılara göre “Millet, ‘dinilik’ demektir. ‘Din’, ‘Millet’, ‘Şeri’at’ aynı ma’nadadır. ‘İslâm Milleti’, ‘Yehudi Milleti’, ‘Hristiyan Milleti’ denir” (Arvasî, 2019: 1236) ifadeleriyle dini temelde millet tanımı yapılmıştır. Bu nedenle İslamcı söylemdeki millet sevgisi ifadeleri özü itibarıyla kabul edilen ümmete dahil olmakla sınırlıdır. Bu sınırlılığın farkındalığıyla İslamcılar millet/halk ya da kendi tabirleri ile ümmet sevgilerinin olduğunu söyleseler de bu sevgi oldukça seçicidir, kimi zaman da dışlayıcıdır. Kimi İslamcılar tarafından ümmet diye dillendirilen millet/halk, çoğu zaman “avam” olarak görülmüş ve ondan nefret edilmiştir. Bu nefretin örneğini aynı kişinin, “Bana avamdan bir insan dedi ki” ifadesinde bulmak mümkündür. Aynı kişi, “halkın medeniyet seviyesinden” yakınmış, toplumu “kalabalık” ve “insan panayırı” olarak nitelemiş, halkın “zevksizlik ve vakarsızlığından”, “korkunç kılıklı insanlarından”, “insan sardalyasından”, “hamal mamal, işçi mişçi lokantasında yemek yediğinden”, “kent istilâcısı köylülerden” ve “gırtlığını yırtan gençler ve tepinen ihtiyarlardan” (Kısakürek, 2016a: 94-95, 231-232; 2016b: 51, 146, 224,

235; 2016c: 219; 2016d: 91; 2016e: 55; 2016f: 20, 125) gibi yergi ifadeleriyle algıladığı millettten bahsetmiştir. Her ne kadar aynı yazar, arada bir toplumda “misilsiz haysiyet” ve “milli ruh kökü” gördüğünü söylese de halkın “sahte kemiyet köpürüşlerine” (Kısakürek, 2014c: 107) dayanamadığını da dile getirmiştir. Bu nedenle İslamcı lügatte millet/halk, kabul edilen ümmete dahil olduğunda ya da açık bir biçimde “dava”ya iştirak ettiğinde makbul görülen, etmediğinde ise yerilen “insan panayırı” olarak kodlanmıştır.

İnkılaplar

Genel olarak inkılaplar İslamcılar tarafından olumsuz algılanmıştır. İnkılaplar, “cebr-i keyfî-i küfrî” (Nursi 2014e: 426) ve “zındîklik” (Arvasî, 2019: 1303) olarak nitelendirilmiştir. Tarikat şeyhleriyle uyumlu olarak erken bir tarihte dönemin bir aydını, şapka uygulamasını “Frenk mukallitliği” ve bu gibi inkılaplar konusunda girişilebilecek her türden değişim talebini de dini temelde “küfür” olarak (Atıf, 2019: 44-45) adlandırır. Bir başka İslamcı aydın ise inkılapları “yeni bir din” olarak görmüş ve inkılapları “yeni dinin cazip mucizesi ise muhadderatını (namuslu kadınlarını) soyarak gençlere takdim etmek”, “milletin kadınlarını sermaye yapmak” ve “bilumum erkekler arasında muhabbet dellallığı yapmak” (Sabri, 2018e: 35-36) gibi ifadelerle dini ve oldukça nobran bir ahlaki temelde tanımlamıştır. Dönemin bir başka İslamcısı “Mason localarında geliştirilen sapık zihniyet ve batıl ideoloji” (Edip, 2012: 157-158) olarak gördüğü inkılapların “Türkleri Hıristiyanlaştırmayı” amaçlayan “kara irtica” (Edip, 1950c: 242-245) olduğunu iddia ederek dine saldırı temelinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Yine dönemin bir başka İslamcısı ise inkılapları “iman ve mukaddesat düşmanlığı” (Serdengeçti, 1950a: 11) ve “gavurun şapkasının kabulü” (Serdengeçti, 2008b: 24-28) olarak değerlendirmiştir. Aynı biçimde bir başka aydın inkılapları “Türk milletinin kökünü kazıma girişi” (Kısakürek, 2019: 248-272) olarak görmüştür. Yakın dönemin aydınlarından biri ise inkılapları “İslam’ı tahrip ve imha hareketi”, “zavallı görüş” ve “sapık cereyan” olarak değerlendirmiştir (Mısıroğlu, 1976: 3; 2015: 13, 40). İnkılapları dini içerikle yükledikleri ifadelerle tanımlayarak reddeden İslamcıların oluşturduğu bu lügat, sonraki İslamcı literatürde büyük oranda sahiplenilmiştir. Bu lügati sahiplenilen ve ona tarihsel referanslarla katkı yapan yeni nesil İslamcı bir aydın ise inkılapları “Türkiye’de 1923 yılından itibaren yürürlüğe konulduğunu iddia ettiği programı Osmanlısızlaştırmak” olarak nitelendirmiş ve çarenin “artık Reottomanizasyon, yani Yeniden Osmanlılaştırma dönemini başlatmak” (Armağan, 2014: 9-13) olduğunu söylemiştir. Genel olarak Cumhuriyet devrinde yapılan inkılapların İslamcı lügatte kendilerinin seçtiği din dilinin verdiği imkân kullanılarak yergiyle dolu bir anlamla içeriklendirildiği söylenebilir.

Kadın

İslamcı lügatte kadına yüklenen anlam konusunda genel olarak bir ortaklık vardır. Kadın genel olarak aile içinde ve erkeğe göre tanımlanır. Örneğin “aile hayatının ve kadınların dünyevî ve uhrevî saadetini yalnız daire-i şeriattaki âdâb-ı islâmiyet’te” görülmüş ve kocası fenalık ve sadakatsizlik yapan kadının elinden geldiği kadar kocasının kusurunu ıslaha çalışması gerektiği ve “ebedî arkadaşını kurtarması” gerektiği söylenmiştir. Böyle yaparak kadını “nâmahremini fitratı gereği korumasını” salık vermiş, ama ardından bu konuda erkeğin sorumluluğunu hatırlatmamıştır (Nursi, 2014b: 13). Bir başka tarikat şeyhine göre “Âdem Aleyhisselam uykuda iken, sol kaburga kemiğinden Havva yaratıldığı” (Arvâsî, 2019: 1250) yani “kadınlar eğri kaburga kemiğinden yaratıldığı” için “akılları, dinleri, kuvvetleri, cesaretleri noksan yaratılmış; erkeğinin evinde durmakla emrolunmuşlardır” (Arvâsî, 2019: 1093). Bu şeyh kadınları “noksan” gördüğü gibi onları, “tabî’atleri icabı şehveti erkeklerden fazla” varlıklar olarak cinsel temelde de tanımlamıştır. Ona göre “zevcin her talebine zevcenin itaati farzdır” (Arvâsî, 2019: 955). Bununla yetinmeyen tarikat şeyhine göre “zevç, zevcesinin hıyanetine karşı uyanık olmalıdır. Zira, kadınların gizli hileleri ve hıyanetleri vardır” (Arvâsî, 2019: 1093). Kadını “hıyanet” ve gizli hile” içindeki varlıklar olarak bilmeyi ve onlara karşı uyanık olmayı erkeklere görev olarak sunan şeyhe göre erkeğin “namaz kılmayan hanımına, nemâz için yüzünden başka uzuvlarına hafifçe vurması da câ’izdir” (Arvâsî, 2019: 1245). Kadını oldukça “aciz”, “hilekâr” ve “itaat etmesi gereken” temelinde tanımlayan şeyhin öğrencisi olan dönemin İslamcı aydını ise kadını “bir fikir ve erkeklikte fatihlik sembolü” olarak değerlendirmiş ve kadının rolünü “erkeğe Allaha erme yolunda yardımcı” olmak şeklinde tanımlamıştır (Kısakürek, 2009: 100-101). Aynı aydın kadının değişen konumunu ve görüntüsünü olumsuzlamak için şu karşılaştırmayı yapmıştır: “Dünkü kadın mahfaza içinde mahfaza, perde ardında perde, bin bir mefkûreleştirme vasıtasının sakladığı sonsuz bir kıymet gibi, erkek ruhuna nakşedilmiş, çözülmesi gereken bir şifre, bir bilmece, bir sırdı. Bugünkü ise 50-60 kilo derisi yüzülmüş, cılk et ve bütün tılsım nahiyeleleri galiz birer maddecik halinde, sadece gaseyan ettirmeye memur bir cifedir. (...) Bugünün kadını öylesine soyunmuştur ki, her şeyden evvel ‘gizli’yi öldürmüş ve kendisinde fethedilmeye değer hiçbir taraf bırakmamıştır” (Kısakürek, 2009: 100-104). Bu arada aynı aydın için “Kadın, bir yüzünde ilahî, öbür yüzünde hayvanî birer remz bulunan esrarlı madalyon... Sanki yazı-tura oyununun parası... İnsanoğlu hemen bütün kadrosiyle, o parayı atılınca, yalnızca hayvanî remz, tura tarafıyla düşen bir nesne zanneder ve bu yüzden zıt kutuplar arasında âhengi göremez. Böylece hayvanî remz yüzünü mefkûreleştirir ve o zaman hasretinin şiddetinden, kadının ve şehvaniyetinin dışına çıkmaya başlar, kadını ve şehvaniyeti kaybetmeye kadar

gider. Halbuki dâva ne kadında kalmak ne kadını kaybetmek. (...) Nefsi kadınla tamamlayıp Allah'a sunmak" (Kısakürek, 2014a: 484) ifadesiyle kadının hangi şartlarda makbul bulunduğunu tanımlamıştır. İslamcıların kadın tanımlaması genel olarak Kur'an ve hadis kalıbındaki rivayetler, popüler dini-didaktik eserler ve alaturka stereotipler dahilindeki ataerkil dinsel değerler temelinde oluşmaktadır (Öztürk, 2024: 35-38). Bu değerleri içselleştiren islamcılar için kadın mutlak tahakküm altında tutulması gereken varlıklar olarak görüldüğü için Cumhuriyet döneminde kadının toplumsal konumundaki değişimler genel olarak kabul edilmemiş ve makbul bulunmamıştır.

Kadın-Erkek Eşitliği

Genel olarak islamcı lügatte kadın erkek eşitliği "fıtrat gereği" kabul edilmez. Örneğin ilk dönem islamcılarında biri kadın erkek eşitliğini "çağımız erkeğinin kadını yüceltip, kendisinden üstün tutmasını, onu aldatıp, oyun ve eğlence aracı yapmak", "onu, örtü ve hicabından soyamak" ve "kadını korumakta olan tahtından alışveriş pazarına indirmek" olarak değerlendirmiştir. Konuya böyle baktığı için kadın erkek eşitliğini ise "kadının açılması" ve "yabancı erkekleri kadın için kocası ile aynı konuma getirecek ortam" (Sabri, 2019: 30-31) olarak görmüştür. Bu nedenle kadın haklarını "fitri farklılığı" ortadan kaldırmayı amaçlayan "sun'i eşitlik" olarak kabul etmiştir. Erkeği merkezi gören ve birden çok kadınla evliliği (taaddüdü zevcat) savunan aynı aydın, "bir erkeği adeta yüzlerce kadına denk" gördüğü için kadın hakları mücadelesini "yeni bir frengi hastalığı" olarak nitelendirerek tezyif etmiştir (Sabri, 2018a: 366-370). Bunu da "dini ve akli" bulduğu için taaddüdü zevcatı "zinadan korumanın tek yolu" olarak görmüştür. Ayrıca taaddüdü zevcatı kadınlara "cihat" olarak sunduğu gibi buna karşı çıkmayı da "telafisi kabil olmayan bir günah" olarak nitelemiştir (Sabri, 2019: 34-40, 49; 2018d: 65; 2018a: 373-376). Bu islamcıyla bir tarikat şeyhi de taaddüdü zevcat konusunda aynı fikirdedir. Ona göre "Kur'ân-ı Kerîm, erkekler için dört kadın ile evlenmeye izin vermiştir. Bu müsâ'deyi beğenmeyenin imanı gider. Müsâ'id olan dört kadın ile evlenir" (Arvâsî, 2019: 1306). Dönemin islamcı aydınına göre ise kadın erkek eşitliği, "yüzde yüz imansızlık ve ahlaksızlığın hiçbir hicap ve mâni dinlemez cinnetinden" beslenen "hayvani şeytaniyetten köpürtülen alaka" olarak değerlendirmiş ve bu konudaki fikirlere ise "felaket mikrobu" demiştir. Ona göre "devrim Türkiyesinde, güya gasbedilmiş haklarını kendisine verdiği için herkesten daha devrimci geçinen Türk kadını bilmelidir ki aynı devrim kendisine kadınlığını kaybettirmiştir." (Kısakürek, 2009: 102). Yukarıda verilenlerden hareketle islamcı lügatte kadın erkek eşitliğinin "fitrî" temelde mümkün olmadığı ve birden çok kadınla evlenmenin "dini ve akli" bulunduğu ve kadın hakları mücadelesinin ise "yeni bir frengi hastalığı" olarak kodlandığı bir anlam inşası görülmüştür.

Kurtuluş Savaşı/Millî Mücadele

İslamcılar Millî Mücadeleyi sahiplenmekte genel olarak sorun yaşarlar. Bu sorunu aşmak için Millî Mücadele'nin “Sarıklı Mücahitler” tarafından yürütüldüğü anlatısını devreye sokarak, dönemi sahiplenmeye çalışırlar. Kimi İslamcı “Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetinin hikmeti nedir? sorusuna; “Eğer galip olsaydık, medeniyet hatırı için çok mukaddesatı feda edecektik. Nasıl ki yedi sene sonra edildi. Ve medeniyet namıyla âlem-i islâm, hususan Haremeyn-i Şerifeyn gibi mevâki-i mübârekeye, Anadolu'da tatbik edilen rejim kolaylıkla, cebren teşmil ve tatbik edilecekti. İnâyet-i ilâhiyeyle onların muhafazası için kader mağlûbiyetimize fetva verdi” ifadesiyle Millî Mücadele'yi “manevi bir kayıp” olarak değerlendirir (Nursi, 2014c: 15). Benzer biçimde bir başka İslamcı ise Millî Mücadele'yi “Türkleri madde planında zafere taşıyan ama Mustafa Kemal eliyle kasdı ve planlı bir şekilde ruhi ve manevi sahada helak” (Kısakürek, 2019: 171) olarak değerlendirmiştir. Yine bir başka İslamcı ise “Vahideddin'e Mustafa Kemal'in ihanetine” rağmen “Millî Mücadele'nin Sarıklı Mücahitler sayesinde zaferle sonuçlandığını” ve Mustafa Kemal'in “her ikisine de ihanet ettiğini” söyler (Mısıroğlu, 1992a: 92; 1992b: 16). Aynı kişi, “Vahideddin'in Servi imzalamasını” ve Millî Mücadele karşıtı fetvalarla sürecin aktörlerinin “katlini vacip gören” din ulemasını da aklamıştır. Bu arada aynı kişi, Lozan Antlaşmasını “millet olarak şahlanan halkımızın yarattığı o muazzam destanı tescil ve tasdik ettiremem”, yani “hezimet” olarak niteleyip tezyif ederken hilafetin ilgasını “Lozan'daki dalavereli pazarlıkların eseri” olarak değerlendirmiştir (Mısıroğlu, 1965: 3-4; 1992: 302). Bu değerlendirmenin sahibine göre Lozan Konferansı ile Türkiye “Laikleştirilerek Hristiyan Avrupa'nın adeta ‘Lobi’si haline getirilmiş[tir]” (Mısıroğlu, 1992: 374). Genel olarak İslamcı literatüre göre “Millî Mücadeleyi Vahideddin başlatmıştır, Atatürk hem ona hem de Sarıklı Mücahitlere ihanet etmiştir”. Bu nedenle Millî Mücadele “madde planında zafer ama manevi sahadaki helak” olarak ikircikli bir içerikle kodlanmış ve bu arada komplo teorilerine kapı aralayan bir literatür üretilmiştir.

Laiklik

İslamcı lügatte laiklik “dinsizlik”, “din düşmanlığı” ve “ladini” (dindışı) bir dayatma olarak görüldüğü için genel olarak oldukça olumsuz bir içeriğe sahiptir. Laikliği, “ben biliyorum ki; lâik manası, bîtaraf kalmak. Yâni hürriyet-i vicdan düsturuyula dinsizlere ve sefâhetçilere ilişmediği gibi, dindarlara ve takvâcılara da ilişmez bir hükûmet telâkki ederim” (Nursi, 2014e: 271) biçiminde tanımladığı gibi, aynı zamanda laiklik “vicdan ve fikir hürriyeti” (2014a: 127) olarak oldukça yüzeysel bir içerikle tanımlanmıştır. Bu tanımlama ile uyumlu bir biçimde Cumhuriyet'in “inançsızlığı mutassıpça meslek edindiği” söylenmiş ve bunu

yapanlar da “Süfyan komitesi” ve “ehl-i bid’at” olarak tanımlamıştır (Nursi, 2014d: 496). Nakşilik ve Nurculuk gibi tarikatlar laikliği ve buna bağlı değişimleri “dinsizlik” ve “putperestlik” olarak kabul etmişlerdir (Meşe, 2023: 188). Laikliği “hükümetin dine bi- taraflılığı” olarak gören ulema kökenli İslamcıya göre, “Türkiye’nin en kara hükümeti dine alakadar olmamakla kanaat etmeyerek dinsizlik tarafına alaka göstermiş ve Lai(s)i zmin de ötesine geçmiştir” (Sabri, 2018f: 36-37). Aynı kişi, “Kemalistler (...) Müslümanlardan nefret ederler” (Sabri, 2018c: 158) suçlamasıyla “Kemalizm=din düşmanlığı” eşitliğini kurmak istemiştir. Ona göre çare “Laik bir yönetimi tercih eden bir halk veya devlet dağılmaya ve yabancı boyunduruğuna girmeye müsait ve daha layıktır. Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvendir. (...) Din ve devletten biri mutlaka ziyan olacaksa, devletin ziyan olması hiç kuşkusuz daha ehvendir” (2018c: 161-163). Bir başka İslamcı ise “Hakiki laiklik, dine hasım cephe almış bir idare şekli değildir. Dine hasım cephe alan idarenin adı komünizmdir” (Edip, 1950d: 4) sözleriyle kendince laiklik tanımı yapmış ve Türkiye’de uygulanan “laikliği din düşmanlığı” olarak görmüştür. Aynı kişi bir adım ileri giderek, “Laiklik nikabına bürünerek komünizmin temellerini kurmağa çalışan” (Edip, 1948: 2-3) sözleriyle CHP’yi “komünizmin kaynağından ilham almak[la]” (Edip, 2012: 92) suçlamıştır. Bir başka İslamcı ise laikliğin “Alenen ve resmen din ve mukaddesat düşmanlığı” (Serdengeçti, 1949: 14) olduğunu ve “Türkiye’de laikliğin iman ve mukaddesat düşmanlığı haline getirildiğini” (Serdengeçti, 1950a: 11) iddia etmiştir. Dönemin bir başka İslamcı aydını ise laikliğe “laisizma” demiş ve diğer aydınlar gibi “komünizma” ile laiklik arasındaki ilişkiyi Cumhuriyet’le başlatırken “Türkiye’de Komünizmanın İnkişafından Halk Partisi mes’uldür!” (Kısakürek, 1949: 2) suçlamasını yapmıştır. Ayrıca bu ilişkiyi “Evvela Mustafa Kemal Paşa, sonra Gazi, daha sonra da Atatürk isimli üç şahsiyet safhası olan meşhur zat... O emretmiş ve Türkiye Komünist Partisi, öbürü Halk İştirakiyun Fırkası namıyla iki resmi ve aleni teşekkül vücuda gelmiştir” (Kısakürek, 2017c: 157) ifadesiyle komünizm konusunda esas faturayı Atatürk’e kesmiştir. Ona göre “bizdeki laizisma her türlü huzuru yasak edici korkunç ve efsanevi bir cebirden başka bir şey değildir” ve “bizdeki laizizma, Türkler’i Müslümanlıktan ayıran bir tertip” (Kısakürek, 2013: 126-127) olarak kodlanmıştır. Benzer biçimde bir başka aydın da laikliği “nihai gayesi, devlet ve hatta fertleri, İslam dışı bir hüviyete büründürmek, yani ‘ladinileştirmek’” (Mısıroğlu, 2010: 485-486) olarak değerlendirmiştir. Genel olarak laikliği “din ve vicdan hürriyeti” gibi teknik düzeyde algılayan, ama özünde ona kökten karşı olan İslamcı lügat, laikliği “din düşmanlığı” olarak içeriklendirmiştir.

Medeni Kanun

İslamcılık genel olarak eril bir ideoloji olduğu için kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesinden tedirginlik duymuştur. Dönemin aydınlarından biri, yapılan Medeni Kanun'u henüz görmediğini söylese bile, İsviçre kanunlarının alınmasını “vahy-i ilahiye, fıkıh ve şeriat kanunlarını” tanımayan “ayete, hadise fukaha kelamına hasım olan dinsizlik ve imansızlık” girişimi ve “kızılbaşlık” olarak nitelemiştir. Aynı kişi, “yeni kanunun mesela bir kızın amcasıyla izdivacına müsaade ediyormuş! Yavaş yavaş kız kardeşleriyle, anneleriyle de münasebet-i cinsiyede bulunurlar” diyerek, İslamcı zihniyetin Ortodoks Sünni bilinçaltındaki mezhepsel düşmanlığı hatırlatmıştır (Sabri, 2018f: 90-92). İslamcılıkla ülfet içinde olan bir başka aydın ise Medeni Kanun'u “dert” olarak gören İslamcı kanaati dile getirmiştir. O, toplumun Şarklılığına, Türklüğüne ve Müslümanlığına vurgu yaptıktan sonra İsviçre hukukundan uyarlanan Medeni Kanun'u “facia” olarak nitelemiştir (Danişmend, 1951: 192). Sonraki neslin İslamcı dergilerinden biri olan *Vesika* dergisi de daha İslami olduğunu düşündükleri Mecelle'nin kaldırılmasını “İslam hukukunun ülkemizde resmen lağvedilmesi” olarak görmüştür. Aynı dergi Medeni Kanun'un “İslam'a hücum ve hakaret” içerdiğini iddia ederek, onda bir “cibilliyet” sorunu olduğunu söylemiş ve Medeni Kanun'u savunanların argümanlarını ise dine “saldırı edebiyatı” olarak nitelemiştir (Vesika, 1976: 10-12). Genel olarak Medeni Kanun İslamcılar tarafından makbul bulunmayıp içselleştirilmemiştir.

Tanzimat

İslamcı zihniyet genel olarak Tanzimat'ı “İslami medeniyetin yıkımının başlangıcı” olarak gördüğü için, bu dönem İslamcı lügatte “Tanzimat kafası” ve “mukallitleşme” gibi kavramlarla tanımlanmıştır. Bu tanımın üretilmesinde Nakşibendilik oldukça etkin olmuş ve Tanzimat reformları “küfür” ve “şeriatın sapma” olarak görülmüştür. Bu tanım genel olarak İslamcı zihniyetin de kabulü olmuştur. Aynı biçimde Tanzimat'ı “Frenkleşme” olarak gören dönemin İslamcısı, onu “Mason localarında geliştirilen bozuk zihniyet” (Edip, 2012: 41-42, 157-158) olarak nitelemiştir. Benzer biçimde bir başka İslamcı da Tanzimat'ı “bozgun ve çürüme devrinin başlangıcı” (Kısakürek, 2017b: 94-95) ve “manevi zindan” (Kısakürek, 2021a: 9), “köle ve mukallit tipli sahte kahramanları çıkaran kaynak” (2021a: 46-51) ve “maymun neslini yaratan değişimler” (2017b: 64) olarak adlandırmıştır. Yine İslamcı bir aydın Tanzimat'ı “insanımızı, mes'ud Dünya'sından uzaklaştırma hareketi” (Mısıroğlu, 2015: 147-148) olarak değerlendirmiştir. Benzer biçimde bir başka İslamcı da “Osmanlı Devleti'nin İslami vasfının darbelenmesinin başlangıcı” (Doğan, 2008: 30) olarak kodlayarak Tanzimat'ın dini temelde tartışılmasını veya olumsuzlanmasını talep etmiştir. Bu verilerden hareketle Tanzimat İslamcı literatür tarafından dini temelde

tanımlanmış, bu doğrultuda toplumu “mes’ud geçmişten” koparan “mukallitleşme” girişimlerinin başlaması ve “maymun nesillerin yetişmesi” olarak kodlanmıştır.

Vahdettin

İslamcı zihin ve bu doğrultuda üretilen literatür Cumhuriyet karşıtlıklarını meşrulaştırmak için sürekli olarak Vahdettin’i aklama girişiminde bulunmuştur. Örneğin dönemin önemli bir aydını tarafından Vahdettin “vatanı terk etme mazereti”ni kullandığı için “vatan haini değil vatan dostu” (Kısakürek, 2021b: 217) olarak görülmüş ve böyle kabul edilmesini istemiştir. Aynı yoldan giden bir başkası ise “Türk Kurtuluş Savaşı’nın ilk harcının M. Kemal Paşa’yı ikna edip onu fevkalade salahiyetlerle donatıp, ona kırk bin altın vererek Anadolu’ya gönderen Sultan Vahideddin tarafından konduğunu” (Mısıroğlu, 1992a: 76 vd.; 1992b: 32-33, 49-50) iddia etmiştir. Bu iddiası ile Vahdettin’i aklayarak, onun “uç mazlum padişah’tan biri” (Mısıroğlu, 2011: 17) olarak görülmesi gerektiğini dile getirmiştir. Yine bir başka İslamcıya göre ise Vahdettin “saltanatı feryad ve figan içinde” geçmiş ve haksız biçimde “hain” olarak kötülenmiştir. Ona göre “tahminimiz gibi olmayan Vahdeddin”, Damat Ferit’in ısrarlarına rağmen “Sevr Muahedesini tasdik etmemiş” hatta Vahdettin “İzmir’in kurtuluşu üzerine Ayasofya’da mevlüt bile okutmuş[tur]” (Müftüoğlu, 1975: 208-214; 1976: 285-289; 1979: 180-182, 198). Vahdettin algısını İslami temelde iyileştirmek için komplo teorilerinden ilham alan bir başka İslamcı ise “Sultan Vahdettin’in kaçmadığını, aksine İngilizler ile Kemalistlerin el birliğiyle kaçırıldığını” (Armağan, 2014: 238) iddia etmiştir. Görüldüğü üzere İslamcı lügate göre Vahdettin Millî Mücadelenin asıl başlatıcısıdır, “hain” değildir, hatta o “vatan dostu” “mazlum padişah”tır biçiminde bir anlam inşası söz konusudur.

3. İSLAMCI LÜGATİN SOSYO-POLİTİK ANALİZİ

Gündelik yaşamla toplumsal, tarihsel ve siyasal yaşam arasındaki ilişki birbirinden ayrılamaz. Çünkü dilsel bir varlık olan insan, toplumsal varoluşuyla köktür. Gündelik yaşamda vuku buluşu aktif olarak dile, konuşmaya, kendini ifade etmeye ve en nihayetinde hafızaya ve bu hafızaya göre biçimlenen ideolojiye yansır. Gündelik yaşam her zaman için dilsel ifadelerden fazlası olsa bile, olmakta olan tarihi biçimlendirdiği için, bir tarih asla konuşma olmadan ve o konuşmaya anlamını veren ideolojik içerikler olmadan biçimlenmez (Koselleck, 2009: 14-19). Bu anlamda gündelik dile ideolojik bir müdahale olan İslamcı lügat aynı zamanda bir karşı söylem, anlatı ve ideolojidir. Onların da kabulleri, hatırlanmaya değer gördükleri, mistifiye ettikleri, yerdikleri ve hasım bellediklerini yıkmaya istekleri vardır. İslamcı lügate hâkim olan genel hava Cumhuriyet modernleşmesine

hakaretimiz içerikler yüklemektir. Hakaretlerin toplumsal ve siyasal işlevleri vardır. Hakaretler, belirli bir zamanda ortaya çıkan toplumsal değişim süreçlerini toplumsalın gömülü kültürel kodlarını imdada çağırarak rahatsızlık duyulan süreçleri ve bu süreçteki aktörleri, dilin tamamında görülmesi bile kısıtlı ve dar bir çevreye hitap edip onları tahkir ederek değersizleştirmektir. Dolayısıyla hakaretler, hiç de önemsiz şeyler değildir, bilakis gündelik yaşamda önemsizleştirilmelerine karşın sosyo-politik anlamda çok şey söylerler. Hakaret içeren dilsel davranış ve ifadeler toplumsal etkileşimde merkezi bir rol oynadığı için belgelere dayalı kanıtların bulunduğu yerlerde, toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin siyasal karşılıkları hakkında üzerinde düşünülmeyi hak eder. Bu dili kullananın toplumdaki konumu, niyetleri, kabulleri, cari toplumsal normların gücü, aktörlerin birbirlerine karşı pozisyonları, kendilik algıları ve geçmişten devralınan zihniyet yapılarının siyasal niyetleri ve talepleri hakkında bilgi verir (Garrioch, 2021: 191-192). Buradan hareketle modernleşme sürecine dair üretilen islamcı lüğatin eleştirelliğinin sınırlarını zorladığı ve genel olarak dilsel alanı pejoratifleştirdiği ve yer yer onu zehirlediği söylenebilir. Dile böylesine bir müdahale ile oluşturulan lüğatin üreticilerinin kim ve niyetlerinin ne olduğu üzerine düşünülmesi gerekir. Çünkü modernleşme sürecinde kendiliğinden oluşan kavramların doğal seyrini ters yüz etmeyi hedefleyen bu lügati kim üretiyor? Bu üretimi yapanların statüsü nedir? Bu lügatle kim, kimlerle ve ne niyetle konuşuyor? Bu soruların uzun uzun cevapları verilebilir. Ancak gerçek olan şudur: Özne kullanımına sunulmuş lügatle bir söylemi gerçekleştirdiği zaman çeşitli statüler kazanabilir, çeşitli yerleri işgal edebilir ve bu sayede gerçekliğe müdahale eder (Foucault, 1999: 69-75). Durum böyle olduğu için islamcı lüğatin oluşumuna katkı yapan ulema, tarikat şeyhleri ve aydınlar mevcut kelimelere dair yaptıkları adlandırmalarla hitap ettikleri çevreleri ideolojik olarak belirledikleri gibi Althusser'in çağırma kuramına göre onları siyasal bir özne yapmışlardır. Aynı zamanda onlar bunu yaparken Austin'in dilin edimselliğini de kullanarak hitap ettikleri öznelere gerçekliği anlamlandırma süreçlerini kullanabildikleri atıf sisteminin kendilerine sunduğu imkanlardan faydalanarak belirlemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bir lügat sadece bir lügat olmanın dışında aynı zamanda gerçekliğe yapılan siyasal bir müdahaleyi içerdiği için ele aldığımız islamcı lügat de Cumhuriyet'le birlikte oluşmuş olan toplumsal ve siyasal gerçekliğe ideolojik kabuller, değerler, duyuş ve düşünüş biçimleri üzerinden müdahaleler yapmak istemiştir.

Victor Klemperer, Nazi Almanyası'ndaki gündelik değişimi incelediği *LTI (Nasyonal Sosyalizmin Dili)* adlı çalışmasında Nazizm'in insanların etine ve kanına tek tek kelimelerle, deyimlerle, cümle formlarıyla ve tekrarlarla girdiğini ve dili zehirlediğini söyler. "Dil sadece benim için nazmetmek ve düşünmekle kalmaz,

duygularımı da yönlendirir, kendimi ona doğallıkla, bilinçsizce bıraktığım oranda tüm ruhsal varlığıma yön verir. Peki ya gelişkin dil zehirli unsurlara dayanarak gelişmiş veya zehirli maddelerin taşıyıcısı kılındıysa? Kelimeler küçük arsenik dozlar olabilir. Farkında olmaksızın yutulurlar, bir etki yaratmıyor gibi görünürler ama bir zaman sonra zehir etkisini gösterir” (Klemperer, 2021: 25). İşte İslamcı lügati oluşturan kelimeler/kavramlar da böyledir ve bu kavramlar halihazırda var olan İslamcı öznelerin ve yapıların, duyuş ve düşünüş biçimlerini, içinde olunan zaman ve mekandaki değişimlere ve bu değişimi sürdüren aktörlerin failliklerine karşı itirazların dillendirilmesini içeren “söylemsel oluşumları” (Foucault, 1999: 103, 144-153) ve duyarlılıkları yeniden anlamlandırarak gerçekliğe müdahale ederler. Anlama yapılan İslamcı bu müdahale ile oluşturulan lüğatin yarattığı duyarlılıklar doğrultusunda İslamcı zihin Tanzimat’tan Cumhuriyet’e ve özellikle de Cumhuriyet dönemi kişilerine, kurumlarına ve bir bütün halinde modern seküler toplumsal yaşayışa karşı duyguları, düşünceleri ve eylemleri biçimlendirir ve bu yönde bir kanaat inşa eder. Bu inşada İslamcı aydın ve tarikat önderleri, ideolojilerinin kendilerine verdiği dinsel ve dilsel imkanlar doğrultusunda Cumhuriyet karşıtı bir dille, mevcut kelimelerin içeriğini yeniden inşa etmişlerdir. Örneğin II. Abdülhamit ve Vahdettin algısını yeniden inşa ederken onları mistifiye eden bir içerikle Cumhuriyet karşıtı bir anlatı yaratmak istemişlerdir. Benzer şekilde Atatürk’e dair ürettikleri din temelli pejoratif ve vulger kelimelerin kullanımı da bir anti-Kahraman inşası biçimindedir. Aynı biçimde Cumhuriyet ve inkılaplara dair ürettikleri anlamlarla, bu kavramların içeriğini dini olarak doldurmak istemişlerdir. Bu çerçevede İslamcılar, mevcut kelimelerin içeriğini birbirini tekrar eden ama her seferinde içeriğe biraz daha detay ekleme yoluyla onu yeniden içeriklendirerek Cumhuriyet karşıtı İslamcı bir literatür ve lügat yaratmaya çalışmışlardır.

İslamcılığın üretmiş olduğu ve yukarıda örneklerini verdiğimiz kelimelerin/kavramların oluşturduğu lüğatin ideolojik yükleri çoğu zaman alenidir, popülerdir, muhalifliği üstüne düşünmeyenlerin bile rahatlıkla diline dolanabilir. Bu lügat çoğunlukla devletlüdür, ama daha çok sağcı ve özel olarak da İslamcıdır. Bu nedenle günümüz dünyasını belirleyen İslamcı iktidarın ruhunu aksettiren ve onun zihinsel ufku hakkında bilgi veren zengin bir araştırma alanı olabilecek sosyo-politik bir muhtevaya sahiptir (Bora, 2018: 8). Bu muhtevayı daha çok Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus devlet temelindeki seküler kuruluşundan duyulan kayıp algılarının ve bu toprakların asıl sahiplerinin kendileri olduğu kabulünün oluşturduğu hınç yüklü memnuniyetsizlikleri oluşturur. Çünkü her rejimin ve o rejimin ideolojisinin ardında her zaman belirli bir düşünme ve hissetme tarzı, bir takım kültürel alışkanlıklar, anlaşılmasız içgüdüler ve tam anlamıyla bilinmeyen itkiler olduğu gibi aynı biçimde ona muhalefet üreten

çevrelerin hasım gördüklerine yansıttıkları anlamları kendine rapteden kavram öbekleri vardır (Eco, 1998: 32-33). Bütün bu temayüllerle biçimlenen lügat, islamcılarının açıkça dile getirilmemiş niyetlerinin ifadeleri olduğu gibi aynı zamanda bu temayüllerin içerdiği anlamların da adı konulmamış ve üzerinde yeteri kadar çalışılmamış hafızasıdır.

4. SONUÇ

İslamcılığın kendini siyasal bir proje olarak örgütlemesinde oldukça etkin olan bir lügat vardır. İslamcı lügati oluşturan ulema, tarikat şeyhleri ve aydınlar Althusserci anlamda takipçilerini söylemsel olarak özne kılmak için onları çağırıştır. Bu çağrıya cevap verenleri ise “dava”ya özne kılmak istemiştir. Ayrıca bu lügati oluşturanlar dini, toplumsal ve siyasal temelde otorite konumlarıyla Austinci anlamda dilin performatifliğinden faydalanmışlardır. Onlar oluşturdukları lügatte Cumhuriyet’le ilişkili süreçlere, kişilere ve kurumlara dair var olan kelimeleri/kavramları yeniden içeriklendirerek Cumhuriyet karşıtı bir anlam inşa etmek istemişlerdir. Söylemsel olarak oluşturulan bu anlama göre Cumhuriyet’le birlikte yapılanlar İslamcı lügate göre “yas” olarak görülmüştür. Bu yasin içeriği ise Cumhuriyetle birlikte lağvedilen saltanat, hilafet, tekke ve zaviyeler, çok eşle evlilik, Osmanlı alfabesi vb. gibi İslamcı zihniyetin yücelttiklerini kaybetmenin telafi edilemeyen acısıdır. Bu çerçevede İslamcı failler ürettikleri lügatle, duyulan ideolojik acının yasını telafi etme amacıyla kelimeleri/kavramları yeniden adlandırmaya çalışmışlardır. Bundan murad edilen ise kelimelerin/kavramların genel kullanımlarındaki algıyı ideolojik olarak belirlemek ve böylece toplumsal ve siyasal gerçekliğe müdahale etmektir. Bu bağlamda İslamcı zihniyet açısından kelimeler/kavramlar ideolojik olarak var olan anlamlarının yeniden kurgulanması, düzeltilmesi ve yenilenmesi gereken söylemsel araçlar olarak görülmüştür. Modern bir tutum olan bu ideolojik yaklaşım hem yakın tarihi hem de içinde yaşadığımız zamanı belirlemektedir. Ancak bu yeniden içeriklendirmeyi anlamsal zenginlik olarak görmek mümkün değildir. Daha ziyade modernliğin insana sunduğu özgürleşme pratiklerini, kabul edilen geleneğin yaşaması adına kurban etmeyi içerir. Bu durum aynı zamanda gündelik yaşamın dil üzerinden yeniden nostaljik temelde tanzimini içerdiği gibi bireysel, toplumsal, kültürel ve siyasal büzüşmeyi de beraberinde getirme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle İslamcılarının zihniyetlerini hayata kaim kılmak amacıyla dolaşıma soktukları bu lügat basit bir karşı-dil ve karşı-anlam değildir. O aynı zamanda bir dinsel toplum ve iktidar talebidir. Bu haliyle İslamcı aydınların karşı-dil ve karşı-anlam inşası, izler kitlelerini düşünmeye çağırmadığı gibi onları daha çok verili otantik İslamcı anlamlarla olguların can yakan gerçekliğinden kaçmalarını kolaylaştırır. İslamcı lüğatin, anlamlarını kendilerine göre içeriklendirdiği kelimelerle ifade ettiği Cumhuriyet karşıtı anlamların bireye,

iradeye ve akla ne kadar hitap ettiği veyahut da bu anlamların İslamcı failler tarafından nasıl alımlandığını tam olarak bilmek mümkün değildir. Durum böyle olsa da bu lügat, kendini tarikat ağlarında konumlandıran ya da dinselliğini cemaatsel rabitalarla ülfet içinde tutan şakirtlere, müntesiplere ve “davanın mücahitleri”ne seslenmiştir. Bu ses, geleneksel dinsel ağlar ve onların modern versiyonlarının sivil toplum adıyla neşv ü nema ettiği yapılarda ve dini/millî içerikli basın yayın araçlarının müstakbel okurlarında belli oranda yankı bulmuştur.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (2015), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (İstanbul: İthaki Yayınları) (Çev. Alp Tümertekin).

Armağan, Mustafa (2006), *Abdülhamid’in Kurtlarla Dansı* (İstanbul: Ufuk Kitap).

Armağan, Mustafa (2014), *Cumhuriyet Efsaneleri* (İstanbul: Timaş Yayınları).

Arvâsî, Seyyid Abdülhâkim-i (2019), *Bütün Eserleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları) (Haz. Fuad Asım Arvas, Şaban Er).

Atıf, İskilipli Mehmet (2019), *Frenk Mukallitliği ve Şapka* (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Feridun Dinçer).

Austin, John Langshaw (2017), *Söylemek ve Yapmak* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. R. Levent Aysever).

Baker, Ulus (2020), *Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslam’da Huzur, Söylem ve Kanaat* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Onur Eylül Kara).

Berk, Bekir (1972), *Hakkın Zaferi İçin* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları).

Benslama, Fethi (2014), *İslam’ın Psikanalizi* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Işık Ergüden).

Bora, Tanıl (2018), *Zamanın Kelimeleri: Yeni Türkiye’nin Siyasi Dili* (İstanbul: Birikim Yayınları).

Bouthoul, Gaston (1975), *Zihniyetler* (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları) (Çev. Selmin Evrim).

Candan, Abdulcelil (2022), *Ulemanın Gücü* (Ankara: DiB Yayınları).

Chartier, Roger (1998), *Yeniden Geçmiş* (Ankara: Dost Kitabevi) (Çev. Lale Arslan).

Coward, Rosalind ve John Ellis (1985), *Dil ve Maddecilik* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Esen Tarım).

Çınar, Menderes (2005), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* (Ankara: Dipnot Yayınları).

Çınar, Menderes ve Ipek Gencel Sezgin (2013), “Islamist Political Engagement in the Early Years of Multi-Party Politics in Turkey: 1945–60”, *Turkish Studies*, 14 (2): 329–345.

Danişmend, İsmail Hami (1951), “Medeni Kanun derdi”, *Sebilürreşad*, 5 (112): 192.

Dittmer, Lowell (1977), “Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis.” *World Politics*, 29 (4): 552–583.

Doğan, D. Mehmet (2007), *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu* (Ebabil: Yazar Yayınları).

Doğan, D. Mehmet (2008), *Batılılaşma İhaneti* (İstanbul: Yazar Yayınları).

Eagleton, Terry (1996), *İdeoloji* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Muttalıp Özcan).

Eco, Umberto (1998), *Beş Ahlak Yazısı* (İstanbul: Can Yayınları) (Çev. Kemal Atakay).

Edip, Eşref (1948), “Allah’ın İnayetiyle Sebilürreşad’a Başlıyoruz”, *Sebilürreşad*, 1 (1): 2-3.

Edip, Eşref (1950a), “Dini Siyasete Alet Edenler”, *Sebilürreşad*, 4 (77): 18-20.

Edip, Edip (1950b), “Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi”, *Sebilürreşad*, 4 (80): 66-72.

Edip, Edip (1950c), “Kara İrtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica”, *Sebilürreşad*, 4 (91): 242-245.

Edip, Eşref (1950d), “Partilerin Din Siyaseti”, *Sebilürreşad*, 4 (76): 4.

Edip, Eşref (2012), *Kara Kitap* (İstanbul: Beyan Yayınları).

Foucault, Michel (1999), *Bilginin Arkeolojisi* (İstanbul: Birey Yayınları) (Çev. Veli Urhan).

Garrioch, David (2021), “On Sekizinci Yüzyılda Paris’te Sözlü Hakaret”, Burke, Peter ve Roy Porter (Der.), *Dilin Toplumsal Tarihi* (İstanbul: Isık Yayınları) (Çev. Kadriye Göksel): 171-192.

Kara, İsmail (2017), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 1 (İstanbul: Dergâh Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (1949), “İktidar ve Komünist”, *Büyük Doğu*, 4 (11): 2.

Kısakürek, Necip Fazıl (1946), “C.H.P.’ye Hitap”, *Büyük Doğu*, 1 (38): 8-9

Kısakürek, Necip Fazıl (1950a), “Hadiselerin Muhasebesi”, *Büyük Doğu*, 5 (22): 8-9.

Kısakürek, Necip Fazıl (1950b), “Allah Hizbi, Günün Gelmiştir!”, *Büyük Doğu*, 5 (30): 2.

Kısakürek, Necip Fazıl (1950c), “Sıçanı Gebertiniz”, *Büyük Doğu*, 5 (38): 2.

Kısakürek, Necip Fazıl (2003), *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2005), *Hücum ve Polemik* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2009), *Türkiye’nin Manzarası* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2011), *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2012), *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2013), *Başmakalelerim 1* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2014a), *Çöle İnen Nur* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2014b), *Hadiselerin Muhasebesi 2* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2014c), *Büyük Doğu Cemiyeti* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2016abcdef), *Çerçeve 1-2-3-4-5-6* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2017a), *ideolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2017b), *Dünya Bir İnkılap Bekliyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2017c), *Vesikalar Konuşuyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2019), *Put Adam* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2021a), *Sahte Kahramanlar* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Kısakürek, Necip Fazıl (2021b), *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları).

Klemperer, Victor (2021), *LTI Nasyonal Sosyalizmin Dili* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Tanıl Bora).

Koselleck, Reinhart (2009), *Kavramlar Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Atilla Dirim).

Macit, Nadim (2003), “Bilginin İmkânı Bağlamında ‘Dini Otorite’”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4): 1-16.

Makdisi, George (1997), “İslam Toplumunda Otorite” (Çev. İsmet Kayaoğlu), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7: 109-121.

Mannheim, Karl (2002), *ideoloji ve Ütopya* (İstanbul: Epos Yayınları) (Çev. Mehmet Okyayuz).

Mardin, Şerif (1995a), *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Mardin, Şerif (1995b), *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Meeker, Michael E. (1991), “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”, *Tapper, Richard L. (Der.), İslam, in Modern Turkey* (London: I. B. Tauris): 189-219

Meşe, Ertuğrul (2018), “Sözleşme Dergisi, İslâmcı Aydınlar ve Özdüşünümsellik: ‘Zarurettten Demokrasi’nin Sınırları”, *Birikim*, 352: 51-65.

Meşe, Ertuğrul (2023), *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Metiner, Mehmet (1997), “İslam dininde çoğulculuk anlayışı”, Sözleşme, 1: 31-35.

Metiner, Mehmet (2016), “Yalnız değilsin büyük Reis, arkanda millet var!”, Star, (29.10. 2016)

Mısıroğlu, Kadir (1965/1992), Lozan Zafer mi? Hezimet mi?, Cilt 1, 3 (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (1976), “Başlarken”, Sebil, 1: 3.

Mısıroğlu, Kadir (1992a), Osmanlı'nın Dramı (İstanbul: Sebil Yayınevi).

Mısıroğlu, Kadir (1992b), Sarıklı Mücâhidler (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2004), Gurbet içinde Gurbet (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2010), Tahrif Hareketleri 1 (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2011), Bir Mazlum Padişah: Sultan Vahideddin (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2015), İslamcı Gençliğin El Kitabı (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2016a), Üstad Necip Fazıl'a Dair (İstanbul: Sebil Yayınları).

Mısıroğlu, Kadir (2016b), “28.05.2016 tarihli Cumartesi Sohbeti”, <https://www.dailymotion.com/video/x5twyqw> (27.01.2025).

Mısıroğlu, Kadir (2017), Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid Han (İstanbul: Sebil Yayınları).

Muchielli, Alex (1991), Zihniyetler (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Ahmet Kotil).

Müftüoğlu, Mustafa (1975), Yalan Söyleyen Tarih Utansın 1 (İstanbul: Çile Yayınları).

Müftüoğlu, Mustafa (1979), Yalan Söyleyen Tarih Utansın 2 (İstanbul: Çile Yayınları).

Müftüoğlu, Mustafa (19769, Yalan Söyleyen Tarih Utansın 3 (İstanbul: Çile Yayınları).

Müftüoğlu, Mustafa (1985), Tarihin Hükmü Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamid (İstanbul: Çile Yayınları).

- Nursi, Said (2014a), Emirdağ Lahikası (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014b), Hanımlar Rehberi (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014c), Kastamonu Lahikası (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014d), Mektubat (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014e), Şualar (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2014f), Tarihçe-i Hayat (İstanbul: Şahdamar Yayınları).
- Nursi, Said (2016), Sırr-ı İnnâ A'tayna Risalesi (İstanbul: Derin Tarih Kültür Yayınları).
- Ong, Walter J. (1995), Sözlü ve Yazılı Kültür (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Sema Postacıoğlu Banon).
- Öztürk, Mustafa (2024), İslam Kültürünün Yumuşak Karnı Kadın (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları).
- Purvis, Trevor ve Alan Hunt (2014), Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji ...” (Çev. Simten Coşar), Moment Dergi, 1 (1): 9-36.
- Sabri, Mustafa (2018a), Dini Müceddidler (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018b), Hilafetin Esasları ve Kemalistlerin Hilafet Düşmanlığı (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018c), Hilafet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018d), İslam’da Tartışılan Meseleler (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018e), Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2018f), Kemalistlerin Din Düşmanlığı (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Haz. Abdulkadir Coşkun).
- Sabri, Mustafa (2019), Kadın Meselesine Bakışım (İstanbul: İslami Medrese Yayınları) (Çev. Mahmut Petek).
- Searle, John R. (2005), Toplumsal Gerçekliğin İnşası (İstanbul: Litera Yayınları) (Çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı).

Searle, John R. (2006), *Zihin Dil ve Toplum* (İstanbul: Litera Yayınları) (Çev. Alaattin Tural).

Serdengeçti, Osman Yüksel (1949), “Gülünç Hakikatler”, *Serdengeçti*, 7: 14.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1950a), “Genç Arkadaşlar!”, *Serdengeçti*, 10: 11.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1950b), “Bundan Sonra Serdengeçti”, *Serdengeçti*, 11: 3, 15.

Serdengeçti, Osman Yüksel (1952), “Ocak Söndürenler Ocak Yakamazlar”, *Serdengeçti*, 14: 12.

Serdengeçti, Osman Yüksel (2008ab), *Bütün Eserleri 1-2* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları).

Serdengeçti, Osman Yüksel (2016), *Kara Kitap: Bir Devrin Yüz Karası* (İstanbul: Berikan Yayınları).

Sertkaya, İbrahim (2007), *Demokrasi Yolunda Bir Hayat Adnan Menderes* (İstanbul: Yağmur Yayınları).

Therborn, Göran (1989), *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev: İrfan Cüre).

Toprak, Binnaz (1981), *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill).

Tunaya, Tarık Zafer (2003), *İslamcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).

Tunç, Cihat (2006), “Nasslar Işığında Dini Otorite”, Yavuz, Yusuf Şevki (Der.), *Dini Otorite* (İstanbul: Ensar Neşriyat): 133-141.

Van Dijk, Teun A (2002), “The Interdisciplinary Study of News as Discours”, Jensen, Klaus Bruhn ve Nicholas W. Jankowski (Der.), *A Handbook of Qualitative Methodologies for Mass Communication Research* (London: Published by Routledge): 108-120.

Vesika (1976), “Medeni Kanun’un Medeni Cibilliyeti”, *Vesika*, 11: 10-12.

Yavuz, Yusuf Şevki (2006), “Kur’an-ı Kerim’de Dini Otorite”, Yavuz, Yusuf Şevki (Der.), *Dini Otorite* (İstanbul: Ensar Neşriyat): 25-34.



KİMLİK VE LAİKLİK EKSENİNDE SOL BİR ARAYIŞ: BARIŞ PARTİSİ

A LEFTIST QUEST AT THE INTERSECTION OF IDENTITY AND SECULARISM: THE PEACE PARTY

Yeter SOLAK* & Murat KARATAŞ**

ÖZ

Türkiye’de 1990’lar, siyasal çalkantılar ve toplumsal dönüşümlerin belirginleştiği, ülke tarihinin dönüm noktalarından biri olmuştur. Bu dönem, katliamlar, faili meçhul cinayetler ve siyasi yapının parçalanması gibi travmatik olaylarla şekillenirken, aynı zamanda siyasal İslam’ın yükselişi ve Kürt sorununun dramatik gelişmeleri de toplumsal dinamikleri derinden etkilemiştir. Alevî kökenli vatandaşlar, bu kaotik siyasi ortamdan büyük ölçüde etkilenmiş, özellikle Gazi Mahallesi olayları ve Sivas katliamı gibi trajik hadiseler, Alevî toplumu üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Bu olaylar, Alevîlerde siyasete karşı bir güvensizlik ve korku duygusunun yanı sıra, kendilerini siyasal yapı içinde koruma ve daha etkili bir biçimde var olma ihtiyacını da tetiklemiştir. Alevîlerin, siyasal alanda varlıklarını pekiştirme çabaları, Barış Partisi’nin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Barış Partisi, 1990’ların siyasal ortamında Alevî kimliği ve laiklik anlayışının birleşiminden doğan bir siyasi hareket olarak şekillenmiştir. Parti, dönemin toplumsal ve siyasal koşulları ışığında, Alevîlerin özgürlük, kimlik ve laiklik taleplerinin bir arada dile getirilmesi için bir

* Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniv., Rektörlük, Osmaniye, Türkiye, yetersolak@osmaniye.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8141-113X>

** Doç. Dr., Abdullah Gül Üniv., Rektörlük, Ortak Dersler Bölümü, Kayseri, Türkiye, murat.karatas@agu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1174-5828>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 10.02.2025

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 02.06.2025

platform sunmuştur. Bu bağlamda Barış Partisi'nin kuruluşu, yalnızca Alevîlerin siyasal alandaki etkinliklerini artırma amacını taşımamış, aynı zamanda Türkiye'nin 1990'lar siyaseti ve Alevî toplumu açısından önemli bir dönemin izlerini taşıyan bir örnek olmuştur. Bu hareketin gelişimi ve toplumsal etkileri, dönemin siyasal atmosferiyle ilişkili olarak Alevîlerin siyasal katılımının nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Barış Partisi, Alevîlik, Ali Haydar Veziroğlu, Kimlik siyaseti, Laiklik.

ABSTRACT

The 1990s in Turkey marked a turning point in the country's history, characterized by political turbulence and profound social transformations. This period was shaped by traumatic events such as massacres, unresolved political murders, and the fragmentation of the political system. Simultaneously, the rise of political Islam and the dramatic developments surrounding the Kurdish issue deeply affected the country's social dynamics. Citizens of Alevî origin were significantly impacted by this chaotic political climate, particularly by tragic incidents such as the Gazi Neighborhood Events and the Sivas Massacre. These events left lasting scars on the Alevî community, fostering a sense of distrust and fear toward politics, while also intensifying the perceived need for protection and more effective representation within the political structure. In this context, the Alevîs' efforts to solidify their presence in the political sphere laid the groundwork for the emergence of the Peace Party (Barış Partisi). Formed in the turbulent political climate of the 1990s, the Peace Party represented a political movement shaped by the convergence of Alevî identity and a strong commitment to secularism. The party provided a platform through which demands for freedom, identity recognition, and secularism could be collectively voiced by the Alevî community. Thus, the foundation of the Peace Party not only aimed to enhance Alevî political participation but also constituted a significant case reflecting the broader dynamics of 1990s Turkish politics and Alevî society. The evolution and societal impact of this movement offer a valuable area of

inquiry for understanding how Alevî political engagement was shaped in relation to the political atmosphere of the period.

Keywords: Peace Party, Alevîsm, Ali Haydar Veziroğlu, Identity Politics, Secularism.

GİRİŞ

1990'lar, Alevîliğin Türkiye'de politik alanda daha görünür hâle geldiği ve toplumsal kimliğini ifade etme çabalarının yoğunlaştığı bir dönemi temsil etmektedir (Çamuroğlu, 1999: 49). Bu dönemde Alevîler, hem kimliklerini daha belirgin biçimde savunma arayışına girmiş hem de toplumsal sorunlara çözüm üretmeye yönelik önemli adımlar atmışlardır. Alevî aydınları, bu süreçte toplumsal taleplerin ifade edilmesinde ve Alevî kimliğinin savunulmasında önemli roller üstlenmiş; böylece siyasal ve toplumsal bağlamda daha bağımsız bir duruş geliştirme yoluna gitmişlerdir (Yalçınkaya, 1996: 190).

Bu çalışmanın temel amacı, Alevî hareketinin 1990'lardaki siyasal temsili ve kimlik mücadelesini ele almak, bu süreçte karşılaşılan zorlukları anlamlandırmak ve Barış Partisi'nin (BP) Alevî hareketine etkilerini ortaya koymaktır. Çalışmanın metodolojik çerçevesi tarihî sosyolojiye dayanmaktadır; araştırmada dönemin Alevî hareketi ve BP üzerine yapılmış akademik çalışmaların yanı sıra, partinin seçim bildirgesi ve program metni gibi birincil belgeler, belge analizi yöntemiyle incelenmiştir. Literatür seçimi, 1990'lar Türkiye'sinin siyasal ve toplumsal dinamiklerini yansıtan ve kimlik siyaseti ile temsiliyet tartışmalarına odaklanan güncel çalışmaları içerecek şekilde yapılmıştır.

1990'lar Türkiye'sinin siyasal konjonktürü, küresel ve yerel dinamiklerin kesişiminde şekillenen karmaşık bir tablo sunmaktadır. Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve sosyalizmin küresel ölçekte itibar kaybı, Türkiye'yi doğrudan etkileyen unsurlar olmasına rağmen, ülkenin iç dinamikleri bu dönemin siyasal iklimini anlamada çok daha belirleyicidir (Boratav, 2003: 187). 1980 darbesiyle yürürlüğe konan neoliberal model, 1988 ekonomik kriziyle sarsılmış ve Anavatan Partisi'nin (ANAP) siyasal hegemonyası çözülmeye başlamıştır (Yalman, 2002: 145). Bu süreçte, 1982 Anayasası'nın getirdiği yarı otoriter rejime karşı üniversitelerde ve aydın çevrelerde gelişen muhalefet hareketleri, işçi ve memur sendikacılığının yeniden canlanmasıyla birleşerek toplumsal muhalefetin yeniden yükselişine zemin hazırlamıştır (Koç, 2010: 72).

1989 yerel seçimlerinde Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin (SHP) elde ettiği başarı, solun siyasal arenada yeniden güç kazanma potansiyelini ortaya koyarken;

aynı dönemde İslamcı sermayenin Refah Partisi'ne (RP) yönelmesi ve Kürt siyasi hareketinin SHP'den koparak Halkın Emek Partisi (HEP) çatısı altında bağımsızlaşması, Türkiye siyasetinde yeni kırılma hatları yaratmıştır (Çakmak, 1990: 58; Watts, 2010: 67). Ancak bu karmaşık siyasal ortamda devletin muhalif hareketlere yönelik baskıcı tutumu dikkat çekicidir. SHP'ye yönelik medya saldırıları ve sol aydınlarla dönük suikastler, 12 Eylül öncesi döneme benzer bir baskı iklimi yaratmıştır (Karakoç, 2020: 179).

Bu dönemde, DYP-SHP koalisyonu iktidarda iken yaşanan Sivas Katliamı (1993) ve Gazi Mahallesi olayları (1995), devletin güvenlik zaafı ve pasif tutumu nedeniyle geniş çaplı tepkilere neden olmuştur. Özellikle SHP'nin iktidar ortağı olarak bu olaylarda etkisiz kalması, Alevî toplumunda derin bir hayal kırıklığı yaratmış ve Alevî örgütlenmelerinin yayın organlarında "SHP'nin ihaneti" şeklinde yorumlanmıştır (Bozkurt, 2005: 86; Massicard, 2005: 112). Demokratik Barış Hareketi ve ardından gelen Barış Partisi girişimi, küresel sosyalist sistemin çöküşünün etkilense de partinin ortaya çıkışı Türkiye'nin iç siyasal ve toplumsal dinamiklerinin ürünü olarak ortaya değerlendirilmiştir (Yalçınkaya, 1996: 195).

Alevîlik ile sol ideolojiler arasındaki tarihî bağ ise özellikle Cumhuriyet dönemiyle birlikte belirginleşmiş; Alevîler laiklik ilkesini özgürleşme ve toplumsal adalet arayışı açısından önemli bir kazanım olarak görmüşlerdir (Subaşı, 2001: 22-25). 1960'lı yıllarda yükselen sol-sosyalist hareketlerle birlikte Alevîler, işçi hareketlerinde ve toplumsal eşitlik mücadelelerinde etkin rol oynamış, sol partiler-özellikle Türkiye İşçi Partisi- Alevî oylarının önemli bir bölümünü toplamıştır (Massicard, 2013: 15). Ancak 1980'lerin sonunda Sovyetler Birliği'nin dağılması ve sosyalist ideolojilerin dünya çapında etkisinin zayıflaması, Alevî hareketinin sol ile olan ilişkisini sorgulamasına neden olmuştur (Ocak, 2012: 45). 1990'ların başında Alevîler, sol fraksiyonlarla bağlarını gevşeterek kimliklerini daha bağımsız bir şekilde savunma yoluna yönelmişlerdir (Yalçınkaya, 1996: 195).

Bu dönüşüm, Alevî hareketinin yalnızca sol eksenli bir siyasal pozisyonla sınırlı kalmayıp çok daha geniş bir kimlik temsili arayışına yöneldiğini göstermektedir. Sivas Katliamı (1993) ve Gazi Mahallesi olayları (1995) gibi travmatik gelişmeler, Alevîlerin yalnızlık ve dışlanmışlık hislerini pekiştirmiş ve siyasal yaşamda daha güçlü bir temsil arayışını gündeme taşımıştır (Bozkurt, 2005: 86; Celasun, 1995: 38). Ali Haydar Veziroğlu'nun liderliğinde kurulan Demokratik Barış Hareketi ve sonrasında gelen Barış Partisi girişimi, bu taleplerin siyasal alandaki somut ifadeleri olmuş; ancak BP, 1999 genel seçimlerinde %1'in altında oy alarak başarısız olmuş ve kısa sürede feshedilmiştir (Çamuroğlu, 1999: 96-103; Massicard, 2005: 109-135).

Bu sürecin detaylı şekilde anlaşılması, Alevî hareketinin siyasal alandaki temsili konusunda karşılaştığı zorlukları ve toplumsal desteğin sınırlılıklarını anlamlandırmak açısından önem taşımaktadır. Bu çalışma, Barış Partisi'nin ortaya çıkışını, söylemini ve siyasal serüvenini inceleyerek, Alevî hareketinin siyasal temsil arayışındaki yerini tartışmayı hedeflemektedir.

1. PARTİNİN OLUŞUM SÜRECİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

1990'lar Türkiye'sinde Alevî hareketinin siyasal temsil arayışı, kimlik siyaseti teorileri bağlamında önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu dönemde Alevîler, geleneksel olarak yakın ilişki içinde oldukları sol hareketlerden bağımsız bir siyasi kimlik inşa etme çabasına girmişlerdir (Çamuroğlu, 1991: 42-44). Charles Taylor ve Iris Marion Young'ın (Taylor, 1992: 20; Young, 2008: 74) tanımladığı anlamıyla kimlik siyaseti, Alevî hareketinin bu dönemdeki politik stratejilerini anlamak için kilit bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevîliğin heterodoks yapısı, tarihî olarak Osmanlı döneminde merkezî otorite tarafından tehlikeli bir sapma olarak görülmüş, Cumhuriyet döneminde ise resmî laiklik politikaları içinde marjinal bir konuma itilmiştir (Şener, 1991: 54). 1990'lara gelindiğinde, demokratikleşme süreçleri ve küreselleşmenin etkisiyle kimlik temelli politikaların öne çıkması, Alevî hareketini yeni bir siyasal arayışa yönlendirmiştir. Massicard'ın (2007) vurguladığı gibi, bu dönem Alevî aktivizmi, geleneksel sol-sosyalist söylemlerden uzaklaşarak daha özerk bir politik hat geliştirme çabası içine girmiştir. Ancak burada kritik bir soru ortaya çıkar: Alevîlerin kimlik taleplerinin yükselişini ve siyasal temsil arayışını yalnızca Sovyetler Birliği'nin çöküşü, sosyalist soldan kopuş ya da ideolojik boşluklarla açıklamak yeterli midir? Böylesi bir indirgeme, Alevî kimlik taleplerinin derinliğini ve tarihsel arka planını görmezden gelmek anlamına gelir.

Barış Partisi deneyimi, tam da bu geçiş döneminin ve kimlik arayışının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Parti, bir yandan Alevî kimliğini siyasal alanda görünür kılmayı hedeflerken diğer yandan bu kimliği evrensel insan hakları, barış ve laiklik söylemiyle harmanlamaya çalışmıştır (Schüller, 2000: 228-230). 1980 darbesinin yarattığı askerî vesayetin etkisi yavaş yavaş çözülmeye başlarken Türkiye siyasal alanında ideolojik bir boşluk doğmuş; yeni siyasal aktörler ve kimlik temelli hareketler sahneye çıkmıştır. Darbenin getirdiği siyasi yasaklar, sol grupların ve sendikaların örgütlenme süreçlerini zorlaştırırken; Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Türkiye'deki sol hareketlerin ideolojik zeminini zayıflatmıştır (Tanıl, 2021: 10-17). Ancak bu zayıflama, kimlik taleplerinin yalnızca sosyalist soldan kopuşla bağlantılı olduğu anlamına gelmez. Alevî kimlik siyaseti, yalnızca ideolojik boşluklardan değil; tarihî travmalardan, kültürel birikimden ve mezhepsel hafızadan beslenmektedir.

1990'lar aynı zamanda siyasal İslam'ın yükseldiği, Kürt hareketinin siyasette daha güçlü bir aktöre dönüştüğü ve Türkiye'nin etnik, mezhepsel ve ideolojik fay hatlarının daha görünür hâle geldiği bir dönemdir (Bender, 1991: 6; Mardin, 1995: 29; Kaynar, 2007: 96). Faili meçhul cinayetler, derin devlet tartışmaları, toplumsal travmalar ve artan toplumsal kutuplaşma, Alevîlerin siyasal alanda kendilerini daha bağımsız ve güçlü ifade etme ihtiyacını pekiştirmiştir. Madımak Katliamı (1993) ve Gazi Mahallesi olayları (1995) gibi hadiseler, Alevîlerin devlete ve mevcut siyasi yapıya olan güvenini sarsarak, onları yeni çözüm arayışlarına sevk etmiştir (Demir, 2013: 49; Kaleli, 2000: 54).

Bu noktada önemli bir tartışma ortaya çıkar: Barış Partisinin kurulması ve başarısız olması, Alevîlerin kimlik taleplerinin yanlış veya gereksiz olduğunu mu göstermektedir? Bu tür bir çıkarım, kimlik siyaseti teorilerinin özüne ters düşer. Çünkü kimlik siyaseti, tekil örgütlerin veya partilerin başarı ya da başarısızlığına indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir süreçtir. Alevî hareketi, yalnızca bir partinin varlığına ya da yokluğuna bağlı değildir. Dernekleşme, kültürel faaliyetler, hukuki mücadeleler ve kamuoyu oluşturma gibi pek çok alanda devam eden bir dinamizm taşır. Örneğin, Alevî Bektaşî Temsilciler Meclisi (ABTM), bu dönemde Alevîliğin kültürel değerlerini koruma ve yaşatma amacını taşıırken aynı zamanda siyasal temsil arayışlarına da katkıda bulunmuştur (Özmen, 2011: 31-54). Ancak ABTM içindeki tartışmalar, Alevîliğin mezhepsel kimlik üzerinden örgütlenmesinin laiklik savunusuyla çelişip çelişmeyeceği sorusunu da gündeme getirmiştir (Okan, 2014: 58; Parla & Davison, 2008: 75; Aygün, 2013: 65).

Ali Haydar Veziroğlu'nun öncülüğünde başlatılan girişimler, Alevî hareketinin partileşme yönündeki en somut adımlarından biri olmuş ve Barış Partisinin kuruluşuna zemin hazırlamıştır (Shakland, 2003: 45). 1995 seçimlerindeki temsil krizine karşı alınan çekilme kararı ve ardından gelen örgütlenme süreci, Alevîlerin siyasal arenada daha etkin bir aktör olma çabasının sonucudur (Birdoğan, 1995: 43). Barış Partisi, kozmopolit bir sosyal yapı ve barış siyaseti önererek, laiklik eksenli bir duruşla Alevî kimliğini siyasal zemine taşımayı amaçlamıştır (Arpacı, 2018: 31-54).

2. PARTİNİN SİYASAL YAŞAMA ETKİSİ VE SONU

1995 genel seçimlerinin ardından Demokratik Barış Hareketi (DBH) kurumsal kimliğe kavuşmuş, hareketin lider kadrosu ise dönemin önde gelen Alevî kanaat önderlerinden oluşturulmuştur. Ancak, hareketin yalnızca Alevî kimliğiyle sınırlı bir görünüm arz etmemesi için Mehmet Eti'nin genel başkanlık görevine getirilmesi stratejik bir tercih olmuştur. Ne var ki, sonraki süreçte Abidin Özgünaydın'ın genel başkanlık görevini devralması ve hareketin söylemlerini

yeniden ağırlıklı olarak Alevî topluluğuna yöneltmesi, partide bir tür “öze dönüş” eğilimi olarak yorumlanmıştır (Poyraz, 2005: 503-516).

Özgünaydın’ın sağlık problemleri nedeniyle Ali Haydar Veziroğlu’nun genel başkanlık için öne çıkması ve bu doğrultuda partide etkin bir konuma ulaşması, hareketin geleceğini şekillendirmiştir. Veziroğlu’nun Alevî olmayan bir isim olarak genel başkanlığa seçilmesi ve partinin Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılması talebinden vazgeçerek dinî eğitimin anayasal güvenceye alınması yönündeki söylemleri benimsemesi, hareketin kapatılma tehdidine karşı aldığı önlemler bağlamında değerlendirilmiştir (Poyraz, 2005: 507). Ancak bu adımlar bile DBH’ye yönelik devlet nezdindeki olumsuz algıyı bertaraf etmeye yetmemiştir. Hareketin özellikle laiklik ve Diyanet karşıtı söylemleri Yargıtay tarafından “Anayasal Düzene Tehdit” olarak değerlendirilmiş ve partinin kapatılmasına ilişkin süreç başlatılmıştır (Ertan, 2018: 215-240).

Bu gelişmeler üzerine Veziroğlu, Demokratik Barış Partisinin (DBP) kurulmasını ve DBH üyelerinin bu yeni partiye geçişini sağlamıştır. Ancak ideolojik düzlemde köklü bir değişim yapılmadan yalnızca parti adı ve yöneticileri üzerinden yapılan bu dönüşüm, seçmen nezdinde ikna edici olmamıştır. 1995 seçimlerine yönelik hazırlık sürecinde partinin seçim barajını aşamayacağına dair öngörüler, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile ittifak arayışlarını gündeme getirmiştir. Ne var ki, bu girişimler CHP ve Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP) nezdinde sonuçsuz kalmış, BP seçimlere tek başına girme kararı almıştır (Karakoç, 2021: 166-185).

Seçim barajı nedeniyle yaşanan bu stratejik kırılma, partinin kurucu kadrosunda yer alan Alevî kanaat önderlerinde ve kamuoyunda ciddi bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Parti, 1995 seçimlerinde CHP’yi destekleme kararı olarak seçim yarışına fiilen katılmamıştır. Bu tutum, partinin kendi ayakları üzerinde durma kapasitesine dair soru işaretleri doğurmuş, seçmen nezdinde heyecanın ve güvenin sarsılmasına neden olmuştur (Erdemir, 2005: 937-951).

1999 seçimlerine hazırlanan BP, seçim programını özellikle yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, kültürel hakların genişletilmesi, askerî vesayetin kaldırılması ve ekonomik alanda devlet müdahalesinin azaltılması gibi konular üzerine inşa etmiştir (Barış Partisi, 1999). Ancak yapılan yoğun propaganda çalışmalarına karşın, seçim sonuçları beklentilerin oldukça gerisinde kalmış; partinin Türkiye genelindeki oy oranı %1’in altında kalmıştır. Yalnızca Alevî nüfusun yoğun olduğu bazı illerde belediye başkanlıkları elde edilebilmiş, bu ise sınırlı bir başarı olarak değerlendirilmiştir. Nihayetinde BP, 1999 seçimlerinin ardından kendini feshederek mal varlığını Millî Eğitim Bakanlığına devretmiştir.

Bu karar, kamuoyunda eğitime verilen değer bağlamında takdirle karşılanmış olsa da partinin örgütsel kapasitesi ve sürekliliği bağlamında başarısızlık olarak yorumlanmıştır (Ertan, 2017: 226).

3. PARTİNİN SİYASİ AMAÇLARI

Demokratik Barış Hareketi (ve sonrasında Barış Partisi) siyasal varlık sebebini, Türkiye’de bozulan toplumsal ve siyasal dengelerin yeniden tesis edilmesi gerekliliği üzerinden temellendirmiştir. Parti programında; toplumsal barışın ve hukuki eşitliğin sağlanması, farklı kimliklerin bir arada yaşayabileceği çoğulcu bir yapının inşa edilmesi ve demokratik değerlerin kurumsallaşması gibi ilkeler ön plana çıkmıştır (Demokratik Barış Hareketi Programı, 1996: 35).

Parti, vatandaşlık kavramının etnik köken temelli değil, insan hakları odaklı olarak yeniden tanımlanmasını savunmuş ve siyasal sistemin demokratikleşmesi için askerî vesayetin kaldırılmasını gerekli görmüştür. Bu bağlamda, sivil toplum kuruluşlarının güçlendirilmesi ve yerel yönetimlere yetki devri gibi önerilerle devletin merkeziyetçi yapısının kırılması hedeflenmiştir. Parti, aynı zamanda, devletin ekonomik alandaki rolünün sınırlandırılması gerektiğini belirtmiş ve neo-liberal politikalarla serbest piyasa ekonomisinin güçlendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Demokratik Barış Hareketi Programı, 1996: 55).

Dış politika alanında “Yurtta sulh, cihanda sulh” ilkesini benimseyen BP, iç politikada ise laiklik, sosyal adalet, fırsat eşitliği ve çevre gibi alanlarda liberal-demokrat bir çizgi takip etmiştir. Parti, 1990’lı yıllarda yoğunlaşan Kürt meselesine karşı çoğulcu ve çok kültürlü bir yaklaşımla çözüm arayışını benimsemiş, Kürt partileriyle doğrudan ittifak kurmasa da onların siyasal temsil hakkını meşru bir hak olarak görmüştür (Kaleli, 2000: 54). Öte yandan, terör örgütlerine karşı eleştirel bir duruş benimseyerek siyasal şiddetin reddi yönünde tavır almış, toplumsal barışın tesisini temel politik hedefleri arasında göstermiştir (Brunessen van M., 2004: 94).

BP’nin “üçüncü yol” siyaseti ise partiyi klasik sağ-sol ekseninin dışına yerleştirme çabası olarak değerlendirilmiştir. Programında liberal ekonomik politikaları benimsemesine karşın sosyal adalet ve kültürel çoğulculuk vurgusu yapması, bu yönüyle partinin hem sol hem de liberal seçmen kitlesine hitap etmeyi amaçladığını göstermektedir (Demokratik Barış Hareketi Programı, 1996: 55).

Parti, devlet politikalarının güvenlik eksenli tehdit algısıyla biçimlenmesini eleştirmiş; kamu kaynaklarının etkin kullanılmasını, siyasal karar alma süreçlerinde halkın doğrudan katılımının sağlanmasını ve kurumsal yozlaşmayla mücadeleyi temel ilkeleri arasında saymıştır. Hukuki düzlemde ise anayasanın

yeniden yapılandırılmasını ve temel hak ve özgürlüklerin güçlendirilmesini talep etmiştir (Kaynar, 2007: 40).

4. BARIŞ PARTİSİ'NİN BAŞARISIZLIK NEDENLERİ

Barış Partisi (BP), 1990'lı yılların Türkiye siyasetinde özellikle Alevî kimliğine dayalı bir siyasi oluşum olarak ortaya çıkmış ve bu kimlik üzerinden politik bir temsil mekanizması oluşturmayı hedeflemiştir. Ancak BP'nin siyasal yaşamda kalıcı olamaması ve Alevî toplumundan beklenen desteği görememesi, kimlik siyaseti ve laiklik ekseninde yaşadığı sorunların bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bu süreçte BP'nin başarısızlık nedenleri arasında Alevî kimliğinin heterojen yapısı, laiklik söylemi ve siyasal İslam'ın yükselişi karşısında yaşanan ideolojik belirsizlikler, liderlik sorunları, toplumsal destek eksikliği ve partinin siyasal iletişim stratejisindeki eksiklikler yer almaktadır (Ertan, 2017: 64).

BP'nin temel kuruluş amacı, Alevî kimliğini siyasal alanda temsil etmek olsa da Alevî toplumunun kendi içindeki çeşitliliği, bu amacın gerçekleşmesini güçleştirmiştir. Alevîlik, tarihî olarak farklı etnik kökenler, inanç pratikleri ve sosyo-kültürel özellikler barındıran bir yapıya sahiptir. Bu heterojen yapı, Alevîliğin salt bir kimlik üzerinden siyasallaştırılmasının önünde ciddi bir engel teşkil etmiştir. Özellikle 1990'lı yıllarda kimlik siyaseti üzerinden yürütülen politikalar, Alevîliğin yerel ve kültürel farklılıklarını göz ardı etmiş ve bu durum, BP'nin geniş bir seçmen tabanı oluşturmaya engel olmuştur (Shakland, 2003: 69).

BP girişimi, büyük ölçüde 1990'ların başında SHP'nin Alevi toplumuna yönelik şiddet olayları karşısındaki pasif tutumuna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. 1993 Sivas Katliamı ve 1995 Gazi Mahallesi olaylarında devletin güvenlik politikalarındaki zafiyetler ve SHP'nin koalisyon ortağı olarak etkisiz kalması, Alevi toplumunda derin bir hayal kırıklığı yaratmıştır (Bozkurt, 2005: 92). Özellikle SHP'nin bu olaylarda "devlet içindeki kontrgerilla yapılanmaları" konusunda net bir tavır alamaması, partinin Alevî tabanındaki meşruiyetini ciddi biçimde zedelemiştir (Çamuroğlu, 1999: 107). Bu bağlamda, BP'nin kuruluşu, Alevilerin geleneksel olarak desteklediği sol partilerin kendilerini koruyamadığına dair yaygın inancın siyasal bir tezahürü olarak değerlendirilebilir (Massicard, 2005: 118).

Ancak bu tepkisel doğa, partinin uzun vadeli bir siyasal strateji geliştirmesini engelleyen temel zaaflardan biri olmuştur. Schüller'in (2000: 235) vurguladığı gibi, BP daha çok "kızgın Alevî aydınlarının protestosu" olarak kalmış, toplumsal tabanını genişletecek somut politikalar üretememiştir. Örneğin, Diyanet'in kaldırılması gibi radikal talepler, kırsal kesimde yaşayan muhafazakâr Alevîlerin

partiden uzaklaşmasına yol açmıştır (Şahhüseyinoğlu, 2001: 94). Ayrıca, partinin SHP'ye duyulan öfkeyle şekillenen anti-komünist söylemi, geleneksel Alevi-sol ittifakını tamir edilemez biçimde zedelemiş ve seçmen tabanını bölmüştür (Yalçınkaya, 1996: 203).

Dolayısıyla, BP deneyimi, Alevi siyasal hareketinin "neye karşı olduğunu" (SHP'nin pasifliği, devletin baskıları) net biçimde tanımlarken, "ne için mücadele ettiğini" (alternatif bir siyasal proje) yeterince ortaya koyamadığı bir paradoks olarak tarihe geçmiştir. Bu durum, kimlik temelli hareketlerin salt tepkisel pozisyonlarla siyasal varlık gösteremeyeceğine dair önemli bir ders niteliğindedir (Sökefeld, 2008: 241). Parti, kuruluş sürecinde Alevî kimliğini homojen bir şekilde tanımlama çabasına girişmiş, ancak bu yaklaşım partinin içinde ideolojik çatışmalara neden olmuştur. Alevîliği salt dinî bir kimlikten ziyade toplumsal adalet ve laiklik ekseninde ele alma çabası, bazı Alevî gruplar tarafından tepkiyle karşılanmış ve partiye yönelik desteği sınırlamıştır. Özellikle 1960'lı ve 1980'li yıllarda sol hareketlerle iç içe geçmiş olan Alevî hareketi, BP'nin kurumsallaşma sürecinde bu geleneği sürdürememiştir (Şahhüseyinoğlu, 2001: 53). Solun zayıfladığı bir dönemde, Alevîliği daha çok kültürel ve kimlik ekseninde vurgulayan bir söylem benimsemesi, partinin geniş kitlelere ulaşmasında engelleyici bir faktör olmuştur (Ocak, 2012: 57).

BP'nin başarısızlık nedenlerinden biri de 1990'lı yıllarda Türkiye siyasetinde laiklik ve din ekseninde yaşanan kırılmalardır. Siyasal İslam'ın yükselişi ve İslami kimliğin toplumsal alanda daha fazla görünür hâle gelmesi, Alevî toplumunun endişelerini artırmış, laiklik vurgusunun daha belirgin hâle gelmesine yol açmıştır. Ancak bu söylem, dönemin siyasal ortamında Alevî kimliği ile laiklik arasındaki dengeyi kurmakta zorlanan bir parti profili ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte siyasal İslam'ın güç kazanması, BP'nin laiklik söylemini güçlü bir siyasi argüman olarak kullanmasını zorlaştırmış ve partinin politik tezlerinin toplumun geniş kesimlerine hitap etme potansiyelini sınırlamıştır (Şahin, 2001: 72).

Partinin içsel yapısı da başarısızlık nedenleri arasında yer almaktadır. Özellikle liderlik sorunu, partinin temel sorunlarından biri olarak görülmektedir. Ali Haydar Veziroğlu'nun genel başkan olarak partiyi yönetme sürecinde, Alevî kimliğini öne çıkarmadan geniş bir Türkiye partisi olma çabası, parti tabanında çelişkili bir algı yaratmıştır. Veziroğlu'nun liderliği altında, parti yönetiminin Alevî kimliğine mesafeli yaklaşımı, geleneksel Alevî seçmen tabanında bir güvensizlik yaratmış ve bu durum partinin iç dinamiklerini zayıflatmıştır. Ayrıca, Veziroğlu'nun parti yönetiminden çekilme süreci ve yerine genç ve siyasal deneyimi sınırlı bir akademisyenin getirilmesi, parti içerisinde bir liderlik boşluğu

oluşturmuş ve partinin siyasal stratejisinde belirsizliklere yol açmıştır (Şahin, 2001: 92).

BP'nin siyasal iletişim stratejisi de başarısızlık nedenleri arasında yer almaktadır. Parti, özellikle seçim dönemlerinde geniş halk kitlelerine ulaşmak için siyasal iletişim araçlarını kullanmaya çalışsa da Alevî kimliğine aşırı vurgu yapmaktan kaçınmış, ancak bu tavır geniş kitleler üzerinde partiye yönelik bir aidiyet duygusu oluşturmamıştır. Siyasi mitinglerin festival havasında düzenlenmesi ve lider merkezli bir propaganda yürütülmesi, parti söyleminin yeterince derinlik kazanmasını engellemiştir. Alevî toplumu içindeki kimlik arayışı ve laiklik mücadelesiyle uyumlu bir siyasal çizgi oluşturulamaması, partinin ideolojik olarak tutarlı bir pozisyon almasına engel olmuştur (Ertan, 2017: 256).

BP'nin mali yapısı da önemli bir sorun teşkil etmiştir. Parti finansmanının büyük ölçüde Ali Haydar Veziroğlu tarafından karşılanması, partinin tabanda geniş bir destek bulmasını zorlaştırmış, partiyi bir bireysel girişim olarak algılatmıştır. Bu finansal yapı, partinin kolektif bir hareket olma iddiasını zayıflatmış ve siyasal temsilde güvenilirlik sorununu gündeme getirmiştir. Bu durum, partiyi seçkin bir yapılanma olarak görülmeye açık hâle getirmiştir (Ertan, 2017: 259).

Sonuç olarak BP'nin başarısızlığında birçok sebep olsa da Nancy Fraser'in tanımındaki gibi parti varlığını sürdürme konusunda “tanınma politikaları” (recognition) ile “yeniden dağıtım politikaları” (redistribution) arasında denge kuramamıştır. Kimlik temelli siyaset tanınma ihtiyacını karşılamaya çalışırken, çoğulcu hareketler daha çok yeniden dağıtım hedefler. Etkin bir siyasal mücadele, bu iki alanı birlikte düşünmeyi gerektirir. Kimlik temelli partiler, özellikle temel haklardan yoksun bırakılmış grupların ilk temsiliyet arayışlarında önemli işlevler üstlenebilir (Fraser, 1995: 70-90). Ancak bu partilerin, geniş toplum kesimleriyle diyalog kurmaları ve çoğulcu hedeflere evrilmeleri gerekir. BP, yalnızca Alevî kimliğinin tanınmasına odaklanarak ve bu kimliği merkezde tutarak hem iç heterojenliği hem de geniş toplumla kurulması gereken diyalogu göz ardı etmiş ve dolayısıyla kısa ömürlü bir siyasal aktör olarak kalmıştır. Bugünden bakıldığında, BP deneyimi, Türkiye’de kimlik siyasetinin sınırlılıklarına ve bu siyasetin yalnızca tepkisel değil, aynı zamanda kapsayıcı ve dönüştürücü bir strateji geliştirmesi gerektiğine işaret eden önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

5. SONUÇ

1990’lar Türkiye’sinde kimlik siyasetinin yükselişe geçtiği bir dönemde siyasal temsili arayışına giren Alevî toplumu, bu arayışın kurumsal bir ifadesi

olarak BP deneyimini ortaya koymuştur. Bu deneyim yalnızca bir azınlık kimliğinin siyasal alanda görünürlük kazanma çabası olarak değil, aynı zamanda Türkiye’de laiklik, çoğulculuk ve demokratikleşme süreçlerinin kapsayıcılığını sınavan bir vaka olarak değerlendirilmelidir (Massicard, 2013; Ertan, 2017). Ancak makalenin önceki bölümlerinde vurgulanan Sovyetler Birliği’nin çöküşü, sosyalizmin itibar kaybı ve liberalizmin yükselişi gibi küresel gelişmeler, Türkiye’nin iç dinamikleri bağlamında yetersiz bir açıklama zemini sunmaktadır. Türkiye’nin iç siyasi, toplumsal ve ekonomik koşulları, Alevî hareketinin neden BP gibi bir deneyime yöneldiğini anlamada çok daha belirleyici olmuştur (Boratav, 2003; Yalman, 2002).

12 Eylül 1980 darbesiyle yürürlüğe konan neoliberal modelin 1988 ekonomik kriziyle tıkanması, ANAP’ın çözülmesi ve buna bağlı olarak oluşan siyasal boşluk, toplumsal muhalefetin farklı kanallardan yeniden örgütlenmesine zemin hazırlamıştır (Koç, 2010). 1982 Anayasası ile getirilen yarı-otoriter ve yarı-militarist rejime karşı üniversite gençliği ve sol aydınlar yeni bir muhalefet dili geliştirirken, işçi ve memur sendikacılığı da sahneye dönmüştür (Bila, 1999). SHP ve DYP’nin oylarını artırması, Refah Partisi’nin İslamcı tabanı kendine çekmesi, seküler Kürt siyasetinin HEP’le başlayan yeni bir kulvara yönelmesi gibi gelişmeler, Türkiye siyasetindeki yeni fay hatlarını görünür kılmıştır (Watts, 2010; Bozkurt, 2005). Bu süreçte SHP’ye yönelik yoğun medya saldırıları, sol aydınlara yönelik suikastler ve Alevîlere yönelik Sivas Katliamı (1993) ve Gazi Mahallesi olayları (1995) gibi travmatik olaylar, 12 Eylül öncesindeki siyasal şiddet ortamını anımsatan bir tabloyu geri getirmiştir (Massicard, 2005; Celasun, 1995).

DYP-SHP koalisyonunun iktidarda olduğu dönemde yaşanan bu olaylarda güvenlik güçlerinin tutumu ve SHP’nin pasif kalışı, Alevî toplumunda derin bir hayal kırıklığı yaratmıştır (Çamuroğlu, 1999; Bozkurt, 2005). SHP’nin iktidar ortağı olmasına rağmen Alevîlerin ve sol aydınların güvenliğini sağlayamaması, Alevî kimlik taleplerinin yükselmesine ve bağımsız siyasal temsile duyulan ihtiyacın güçlenmesine zemin hazırlamıştır. BP’nin kurulmasına giden yol, tam da böylesi bir siyasal ve toplumsal konjonktürde açılmıştır (Shakland, 2003; Birdoğan, 1995).

BP’nin başarısızlığı, Alevîlerin kimlik taleplerinin veya siyasal temsil arayışlarının anlamsız ya da geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersine, BP’nin başarısızlığı, bu taleplerin yanlış kişiler veya stratejiler aracılığıyla temsil edilmesi ve yalnızca tepkisel bir siyasal çıkışa indirgenmesi nedeniyle oluşmuş bir başarısızlıktır (Schüller, 2000; Sökefeld, 2008). Eğer Alevîlerin kimlik talepleri gerçekten zayıf veya etkisiz olsaydı, BP’nin başarısızlığı sonrası bu taleplerin başka siyasal zeminlerde (örneğin CHP, HDP gibi partilerde, dernekler

ve kültürel platformlarda) vücut bulması beklenmezdi. Oysa tarihsel süreç, Alevî kimlik siyasetinin çok katmanlı ve esnek bir yapı taşıdığını göstermektedir (Massicard, 2013; Ertan, 2017).

BP'nin başarısızlığında etkili olan unsurlar arasında Alevî toplumunun yapısal heterojenliği, etnik (Türk, Kürt) ve sosyo-kültürel çeşitliliği, laiklik söyleminin geniş toplum kesimlerinde marjinalleşen etkisi, örgütsel kapasite eksiklikleri, karizmatik ama merkeziyetçi liderlik anlayışı ve mali sorunlar yer almaktadır (Yalçınkaya, 1996; Şahhüseyinoğlu, 2001). BP, Alevî kimliğini siyasal merkeze taşıma iddiasıyla yola çıkmış, ancak bu kimliği evrensel haklar, çoğulculuk ve kapsayıcılık çerçevesinde yeniden tanımlayacak söylemsel bir çerçeve inşa etmekte yetersiz kalmıştır (Varhoff, 1998). Diyanet'in kaldırılması gibi talepler, laiklik eksenli bir reform vizyonu taşımakla birlikte, Türkiye'deki resmî laiklik anlayışının Sünnî çoğunlukla iç içe geçtiği bağlamda, toplumsal meşruiyet üretme açısından sınırlı kalmıştır (Ördek & Yılmaz, 2006).

BP'nin kurucu kadrosunun ağırlıklı olarak aydın çevrelerden gelmesi ve Ali Haydar Veziroğlu'nun karizmatik ama parti içi demokrasiyi yeterince önememeyen liderliği, katılımcı ve tabana dayalı bir siyasal örgütlenmenin inşasını zorlaştırmıştır (Ertan, 2017). Ayrıca seçim barajı, askerî vesayet, siyasal İslam'ın yükselişi ve Kürt meselesinin yarattığı kutuplaşma gibi yapısal ve ideolojik sınırlılıklar, BP'nin siyasal manevra kabiliyetini ciddi ölçüde daraltmıştır (Şenel, 2002; Aygün, 2013).

Bu siyasal tecrübe, günümüz açısından da önemli dersler barındırmaktadır. Heterojen toplumsal grupların temsili ancak çoğulcu, kapsayıcı ve uzlaştırıcı bir siyasal dilin geliştirilmesiyle mümkündür (Fraser, 1995). Laiklik talepleri salt kurumsal reformlarla sınırlı kalmamalı; toplumsal mutabakata yaslanan bir dille yeniden tanımlanmalıdır. Demokratik siyasal yapılar ise karizmatik liderliğe değil, katılımcılığı önceleyen, kurumsal ve yatay örgütlenmelere dayanmalıdır.

Son kertede, BP'nin kısa ömürlü siyasal serüveni, Türkiye'de kimlik temelli siyasetlerin taşıdığı potansiyeller kadar, karşı karşıya kaldıkları yapısal ve ideolojik sınırları da açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu deneyim, Alevî hareketinin ilerleyen yıllarda benimsediği siyasal stratejilere yön verirken Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde kimlik, temsiliyet ve laiklik gibi temel meselelerde süregiden sorunlara da ışık tutan önemli bir tarihî referans noktası olma işlevini sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Arpacı, Işıl (2018), "Dini Milliyetçilik Bağlamında Alevi Siyasallaşması", KSUSBD Dergisi, 16 (1): 31-54.

Aygün, Esmâ (2013), Türkiye’de Kavramı ve Birlikte Yaşama Kültürü: Alevi-Sünni ilişkileri (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Bölümü).

Barış Partisi (1999), 1999 genel seçimleri bildirgesi (Barış Partisi Yayınları).

Bila, Hikmet (1999), CHP 1919-1999 (İstanbul: Doğan Kitap).

Birdoğan, Nejat (1995), Anadolu Aleviliği (İstanbul: Berfin Yayınları).

Boratav, Korkut (2003), Türkiye İktisat Tarihi: 1908-2002 (Ankara: İmge Kitabevi).

Bozkurt, Fuat (2005), Aleviliğin Siyasal Serüveni (İstanbul: Su Yayınları).

Bender, Cemşit (1991), Kürt Uygarlığında Alevîlik (İstanbul: Kaynak Yayınları).

Çamuroğlu, Reha (1991), Değişen Koşullarda Alevilik (İstanbul: Ant Yayınları).

Çamuroğlu, Reha (1999), Alevi uyanışı (İstanbul: Metis Yayınları).

Çamuroğlu, Reha (1999), Tarih, Heterodoksi ve Babailer (İstanbul: İletişim Yayınları).

Celasun, Ali Haydar (1995), Alevîlik Bir Sır Değildir (İstanbul: Ceylan Ofset).

Demir, Murtaza (2013), Ateş-i Aşk: Sivas Katliamının Gerçek Hikayesi (İstanbul: Kırmızıkeçi Yayınları).

Demokratik Barış Hareketi (1996), Program metni (DBH Basın Yayın).

Erdemir, Aykan (2005), “Tradition and Modernity: Alevîs’ Ambiguous Terms and Turkey’s Ambivalent Subjects”, Middle Eastern Studies, 41 (6): 937-951.

Ertan, Mehmet (2017), "Barış Partisi'nin siyasal söylemi", Modern Türkiye Araştırmaları Dergisi, 14 (1): 226-240.

Ertan, Mehmet (2018), "Türkiye’de Alevi siyaseti", Uluslararası ilişkiler Dergisi, 15 (2): 215-240.

Fraser, Nancy (1995), “From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age”, New Left Review, 212: 68-93.

Fraser, Nancy (1995), *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition* (London: Routledge).

Kaleli, Lütfi (2000), *Alevî Kimliği ve Alevî Örgütlenmeleri* (İstanbul: Can Yayınları).

Karakoç, Şükrü Mutlu (2020), “Demokrasiyi Tartışmak: Türkiye’de Demokrasi Tartışmaları Üzerine Bir Dönemlendirme”, *Muhafazakâr Düşünce*, 16 (58): 166-185.

Kaynar, Mete Kaan (2007), *Cumhuriyet Dönemi Siyasi Partileri 1923-2006* (Ankara: İmge Kitabevi).

Koç, Yıldırım (2010), *Türkiye işçi sınıfı tarihi* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın).

Mardin, Şerif (1995), *Türkiye’de din ve siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Massicard, Elise (2005), *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi hareketinin siyasallaşması* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. A. Er) [Orijinal çalışma basım tarihi 2003].

Massicard, Elise (2013), *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity* (Abingdon: Routledge).

Ocak, Ahmet Yaşar (2012), *Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Okan, Nimet (2014), *Alevilik ve kadın/Alevilikte kadın* (Yayımlanmamış doktora tezi) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı).

Özmen, Fazilet Ahu (2011), "Alevi Gençliğinin Siyasi ve Sosyo Kültürel Kimlik Mücadelesi", *Alternatif Politika*, 3 (1): 31-54.

Parla, Taha (1995), *Türkiye’de siyasal kültürün resmî kaynakları: Kemalist tek-parti ideolojisi ve CHP’nin altı oku* (2. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Poyraz, Bedriye (2005), “The Turkish State and Alevîs: Changing Parameters of an Uneasy Relationship”, *Middle Eastern Studies*, 41 (4): 503-516.

Schüller, Harald (2000), “Secularism and Ethnicity: Alevîs and Social Democrats in Search of Alliance”, *Yerasimos, S., G. Seufert ve K. Varhoff (Der.)*, *Civil Society in the Grip of Nationalism* (İstanbul: Ergon): 228-230.

Sökefeld, Martin (2008), “Struggling for recognition: The Alevi movement in Germany and in transnational space”, *Berghahn Books*, 15 (1): 234-241.

Şahhüseyinoğlu, H. Nedim (2001), *Alevî Örgütlerinin Tarihsel Süreci* (Ankara: İtalik Yayınları).

Subaşı, Necdet (2001), "Modern Alevilik Sınırlarını Zorlayan Söylem Anlayışları", *İslamiyat*, IV: 147-164.

Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and the politics of recognition* (USA: Princeton University Press).

Varhoff, Karin (1998), "Academic and Journalistic Publications on the Alevî and Bektashi of Turkey", Olsson, T., E. Özdalga ve C. Raudvere (Der.), *Alevî Identity* (Richmond: Curzon Press): 23–50.

Watts, Nichole F. (2010), *Activists in office: Kurdish politics and protest in Turkey* (US: University of Washington Press)

Yalçinkaya, Ayhan (1996), *Alevîlikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları).

Young, Iris Marion (2008), *Structural Injustice and the Politics of Difference: Intersectionality and Beyond* (London: Routledge).



Misafir Editörden

21. Yüzyılda Siyaset ve Roman Dosyası

Alternatif Politika yeni sayısında “21. Yüzyılda Siyaset ve Roman” başlıklı bir dosya da içeriyor. Dosyada on bir farklı yazarın kaleminden çıkan sekiz metin yer almakta ve her biri ilgili dosyaya dair çağrımızın farklı boyutlarına dair son derece ufuk açıcı katkılar sundu. Dahası dosyada makalelerin odaklandıkları romanların dönemsel, tematik ve coğrafi çeşitliliği/dağılımı da bizatihi siyaset ve roman ilişkisinin bugününü anlamak ve geleceğine dair öngörülerde bulunabilmek adına ipuçları vermekte. Bu nedenle dosya kapsamındaki makaleleri okurla buluşturmada önce bu sayının ortaya çıkışı öncesi beklentilerimizi, tercihlerimizi ve nihayetinde sayıyı ortaya çıkaran metinlerin genel görüntüsünü betimlemek yerinde olacak.

Derginin bir sayısını “Siyaset ve Roman” ilişkisine ayırma fikri ortaya çıktığında bunu genel bir başlık yerine 2000’li yıllardaki tabloyla sınırlı tutmayı tercih ettik. Bu tercihin gerisinde böylesi bir tartışmanın roman ve siyaset ilişkisinin seyri konusunda bir “ilerleme”nin ne ölçüde mümkün olduğunu test edebilecek olması yatıyordu. Keza edebî olanın siyasal olan ile ilişkisini konu eden çoğu tartışma açık ya da örtük bir biçimde, “elbet bir gün” ilkinin özerkliğinin de mümkün olacağı “iyimserliği”ni içeriyor ve yeni milenyumun da bu iyimserliğe dair bir değerlendirme için anlamlı bir zaman olduğunu düşündük. Kültürün “yüksek” ve “popüler” şeklinde ayrışmasının “bir nebze” de olsa geride kaldığı; edebî metinlerin siyasal amaç ve gündemlerle bağlantılı bir şekilde “tezli”den “güdümlü”ye uzanan çeşitlilikteki sıfatlarla anılmasının da arkaik bulunduğu bir dönemde olduğumuzu varsayabiliriz. Dahası 21. yüzyılın iletişim teknolojileri matbuat kapitalizmini neo-liberal bir düzenle örtüşdürürken, “pazar”ın belirleyiciliğini siyasetinkiyle mukayese etmek anlamlı görünüyor.

Öte yandan böylesi bir çağrının Türkiye’deki edebî tartışma ve üretime dönük bir ilgi uyandırması da kaçınılmazdı ve bu noktada da yazar ve okurlarımızın bakışlarını 2000’li yıllara kaydırmalarını anlamlı bulduk. Yaşar Nabi’nin “estetik kaidelerin ehemmiyeti, inkılap devirlerinde ikinci derecededir” ifadesi geride kalan yüzyılda yazardan eleştirmene birçok tarafın perspektifinde yansılarda bulunmuşken, bugün ve yakın geçmişe odaklanmayı “inkılap” (ve

dolayısıyla estetiğin önemi) bakımından nasıl bir konuma vardığımızı anlamak için de faydalı gördük.

Dönemler arası bir karşılaştırma gündeme geldiğinde kıyaslanacak tarafları terazinin kefelerine yerleştirmek gerekiyor ve ele aldığımız konuda taraflardan ilkinin de romanı siyasetin bir aracı olarak gören anlayış oluşturuyor. Zaten siyasetin yanına “ve” bağlacı ile eklenen hemen her sözcüğün kaderinde böylesi bir araçsal rol yatmıyor mu? “Siyaset ve sanat”, “siyaset ve edebiyat”, “siyaset ve roman” gibi başlıklar bu durumdan muaf olmadıkları gibi anılan araçsallaştırmanın belki de en tartışmalı ilişki örneklerini sunuyor. Siyasal amaçların, gündemlerin ve programların ışığında işlev kazanan ve hatta başarı kıstası da bu işlevi yerine getirmesi üzerinden şekillenen bir edebiyat anlayışı özellikle 19. yüzyıla uzanan bir tarihsel geçmişten beri kendisini gösterdi. Modernleşme ile birlikte baş döndürücü ölçüde hızlanan toplumsal hareketliliğe rejimlerin, devletlerin ve ekonomik yapıların dönüşümünün eşlik etmesi, edebiyatın konusunu, amacını, etkisini, romanın yükselişinde olduğu üzere türlerinin gelişimini ve en önemlisi, edebiyattan beklentileri de etkiledi. Edebiyatın ulus inşasında bir araç olarak kullanılmasından başlayan bireyleri bir kimlikle irtibatlandırma gayesi, devam eden on yıllarda farklı ideolojilerin ve siyasal görüşlerin yaygınlaştırılması çabasında da benzer pratikleri karşımıza çıkardı.

Üstelik bahsedilen tarihsel geçmişin sadece siyasal olanın edebi olanı tesiri altına alması ve doğrudan emir-komuta şeklinde bir işleyişle onu üstten belirlemesi şeklinde yorumlanmaması gerek. Kuşkusuz böylesi bir edebiyat türünün gözlemlendiği ve hatta zaman zaman başat hale geldiği açık. Ancak daha kritik olanın yazar-metin-okur ilişkisinde siyasetin doğrudan ve dolaylı biçimlerdeki etkisinin kanıksanması ve normalleştirilmesi olduğu da söylenebilir. Nitekim metnin henüz yazıya dökülmemişken dahi bir ulus devlete ait olması; o ulusun siyasal ve toplumsal karakteristiklerinin metnin edebi anlamını, içerik ve bağlamını hem yazar hem okur hem de eleştirmen için şekillendirmesi durumu genelde edebiyat özelde romanın tarihinin erken dönemlerinden beri kanıksanmış hususlar. Dahası konunun millet ve milliyetçilik tartışmalarından uzaklaşabildiği örneklerde de tablo farklı olmadı. Örneğin yazarın ve/ya metnin gücünün toplumsal eşitsizlikleri, adaletsizlikleri ve çatışmaları yansıtabilme mahareti ile ölçülüp önemsendiği de oldu. Kısaca 19. yüzyıldan 20. yüzyıla uzayan süreç boyunca, romanı değerlendirmede tek bir ölçüt bulunmasa da ideolojinin estetiği önüne geçmesi, metnin değerinin edebiliğinden çok üstlendiği kamusal/siyasi işlevde aranması sık rastlanan bir durumdu.

Bu tespit ve genellemelerin geçmiş zaman kipiyle mi kullanılacağı yoksa güncel ortamı betimleyip betimlemeyeceği ise dosya konumuzu şekillendiren

başlıca sorulardan biri oldu. Geç 90'lardan 2000'lere uzanan çizgide yaşamın her alanında birçok taş yerinden oynadı ve bunların bir kısmının edebî tartışmalarla ilişkisi kaçınılmaz görünüyor. Örneğin roman yüz yılı aşkın bir süre boyunca farklı toplum mühendisliği projelerinin bir aygıtı konumunda kalmışken, postmodernitenin o hararetli eleştirilerinin bu duruma etki edip etmediği belirsiz. Yine siyasi amaçlar doğrultusunda kitleselleşme stratejilerinin çeşitlendiği ve başta sosyal medya ve farklı popüler kültür ürünleri olmak üzere teknolojik gelişme ve yeniliklerle iç içe geçtiği bir çağda romanın görece özgür ve özerk bir konuma ulaşıp ulaşmadığı da benzer bir kıyas ile yanıtlanabilecek bir soru olarak kendisini gösteriyor.

Belirtildiği üzere dosyayı oluşturan metinlerin her biri bu genellemelerin farklı boyutlarına işaret etmekte. Ancak makalelerin genelinin dosyamız adına da sunduğu dikkat çekici bir tablo daha var. Değerlendirme süreçleri tamamlanan makaleler, dosyayı Türkiye ve Latin Amerika edebiyatları şeklinde ikiye ayırıyor. Her ne kadar bu durum tesadüfen ortaya çıksa da tüm üçüncü dünya edebiyatlarının kaçınılmaz şekilde ulusal bir alegori vasfı taşıdığını iddia eden Fredric Jameson'u ölümünün yıl dönümü yaklaşmışken bir kez daha anmayı beraberinde getiriyor.

Dosyanın Türkiye'ye odaklanan ilk kısmı Yaşar Nabi'nin sözünün de hakkını verecek bir biçimde inkılabın yanına inkişaf ve inkırazı ekleyen Özgür Emrah Gürel ve Kurtuluş Cengiz'in "Karaosmanoğlu, Tahir ve Pamuk Romanlarında Kemalizm Davası" başlıklı yazıları ile açılıyor. Burada 1934, 1971, 1982 tarihli üç metnin, yazıldıkları tarihin ilerisine geçerek 21. Yüzyıl Türkiye siyasetindeki tartışmalarla nasıl irtibatlandığı ortaya konurken iki yüz yıl arasındaki sürekliliklere de işaret etmiş oluyor.

Bayram Koca ve Ayşem Sezer Şanlı'nın "Türkiye Alegorisi Olarak 995 Km Romanı: Faili Meçhuller Tarihi" başlıklı yazıları ele aldıkları eser ve yazarı ile dosyada önemli bir yer tutuyor. Kırk yılı aşkın bir süredir modern Türk edebiyatının en önemli yazarlarından biri olan Murathan Mungan'ın faili meçhul cinayetler ile siyasal yaşamın odakta olduğu bu istisnai eserine odaklanan Koca ve Sezer-Şanlı, alegori tartışmalarına da güncel bir katkı sunuyorlar.

Hülya Kaşıkçı son on yıllarda edebiyat eleştirisinde önemli bir etkinlik kazanan ekoeleştiriyeye, yakın dönem Türk romanının önemli eserlerinden *Düz Dünyacılar*'ı ele almada başvuruyor. "‘Eşref-i Mahlûkat' ile 'Eş'şer-i Mahlûkat' Arasında İnsan, Ekoeleştirme ve *Düz Dünyacılar* Romanı" başlıklı makale sadece kronolojik olarak güncel bir eseri değil günümüz siyasetinin önemli bir tartışma konusu olarak "insan merkezli" yaklaşımları da dosyaya taşıyor.

Atıl Cem Çiçek ve Bilginç Eyan'ın "Neoliberal Otoriterleşmeyi 'Salgın' Üzerinden Okumak: *Sıcak Kafa* Romanı Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yazıları da ele aldıkları eser ve konuları ile güncel siyasi ve edebî ortama ışık tutan bir diğer örneği oluşturuyor. Afşin Kum'un 2016'da yayımlanan roman, yazarların salgın ve neoliberal otoriterleşme arasındaki ilişkiye dair tartışmalarının merkezini oluşturuyor.

Distopya ve salgın gibi kavramların günümüz siyasal ve toplumsal yaşamındaki izlerinden mi bilinmez *Sıcak Kafa*, dosyamızdaki bir diğer makalenin de konusunu oluşturmakta. Yakup Atamer Aykaç, "*Sıcak Kafa* ve *Yok Oluş*: Ulusal Alegorinin Eleştirisi" başlıklı yazısında 2010'lu yılların Türk ve dünya edebiyatından iki örnek ile başta da işaret edilen Jameson'u anma misyonunu eleştirel bir yorumla yerine getiriyor.

Dosyanın Latin Amerika coğrafyasına uzanan ikinci yarısında üç çalışma yer alıyor. Bunların ilki Ertan Erol'un "Carlos Fuentes'in *La Región Más Transparente* Romanında Kent Olgusu" başlıklı çalışması. Erol bu eseri üzerinden Fuentes'i Meksika Devrimi sonrası sosyo-kültürel bunalım ve yabancılaşma sorunsalını kent ölçeğinde ele alışı ile analiz ediyor.

Elif Tuğba Doğan "Kurmacada Hakikatle Yüzleşmek: Valeria Luiselli'ni Anlatısında Refakatsiz Çocuklar ve Göç Politikaları" başlıklı yazısında Luiselli'nin *Bana Sonunu Söyle* ile *Kayıp Çocuk Arşivi* eserlerini, Orta Amerika'dan ABD'ye yönelen çocuk göçünü sosyal politika perspektifinden ele alıyor. Ayrıca Doğan, ele aldığı örnekte edebi anlatıların toplumsal sorunları görünür kılmanın ötesine geçme ve siyasi müdahale potansiyeline dikkat çekiyor.

Dosyanın kapanışını "Samanta Schweblin'in *Kurtarma Mesafesi* ve Mariana Enríquez'in *Kara Suların Dibinde* Eserlerinde Feminist Eko-Gotik" başlıklı yazısı ile Esra Akgemci yapıyor. Gotiğin Latin Amerika edebiyatında taşıdığı kendi has vasıfların siyasi ve toplumsal meseleleri ele almak için sunduğu olanakları tartışan Akgemci, Schweblin ve Enríquez'i doğayı sömüren ekstraktivist süreçlere dikkat çeken ve bu süreçlerin kadınlar üzerindeki etkisini görünür kılan ekofeminist bir pozisyonda okuyor.

Alternatif Politika'nın "21. Yüzyılda Siyaset ve Roman" dosyası gelişim ve çöküş, siyasal şiddet ve cinayet, salgın, distopya, göç, feminizm, kentleşme ve ekoloji gibi anahtar sözcüklerle katkı sunduğu "siyaset ve roman" ilişkisi tartışmalarının içinde bulunduğumuz zamana ilişkin nihai kararını ise siz okurlarına bırakıyor.

Siyaset ve roman ilişkisine ilişkin akademik ilgisi Türkiye'ye ve erken cumhuriyet dönemine yoğunlaşmış biri olarak kendi deneyiminin sınırlarının oldukça ötesindeki bu dosyaya misafir editörlük yapmama vesile olan Rasim Özgür Dönmez'e, bu kapsamda bir sayının çıkışını emekleriyle kolaylaştıran Alternatif Politika'nın alan editörlerine, çoğu ile bu sayı ile ilk kez iletişim kurmama karşın katkılarını eksik etmeyen tüm hakemlere ve makaleleri ile bu sayıyı vücuda getiren yazarlarımıza sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Kadir DEDE, Doç. Dr.

Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

kdede@hacettepe.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4218-0399>



İNKILAP, İNKİŞAF, İNKIRAZ: KARAOSMANOĞLU,
TAHİR VE PAMUK ROMANLARINDA KEMALİZM
DAVASI

REVOLUTION, DEVELOPMENT, COLLAPSE: THE
CAUSE OF KEMALISM IN THE NOVELS OF
KARAOSMANOĞLU, TAHİR AND PAMUK

Özgür Emrah GÜREL* & Kurtuluş CENGİZ**

ÖZ

Bu çalışma Modern Türk Edebiyatı kanonunda üç farklı döneme yoğunlaşarak Cumhuriyet'in kuruluş felsefesini yeniden yorumlamayı hedeflemektedir. Tartışmamız sırasıyla Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* (1934), Kemal Tahir'in *Yol Ayrımı* (1971) ve Orhan Pamuk'un *Cevdet Bey ve Oğulları* (1982) romanlarında kuruluşun temel tezlerini değerlendirerek yazarların Kemalizm'e yükledikleri anlamları ve eleştirileri açığa çıkarmayı amaçlıyor. Buradan hareketle, *Ankara*'nın kurucu Kemalist anlatısı, *Yol Ayrımı*'nin anti-Kemalist eleştirisi ve *Cevdet Bey ve Oğulları*'nın post-Kemalist yorumu, Cumhuriyet'in ilk asrının üç önemli uğrak noktası ve tarihsel analizi olarak okunacaktır. Ele alınan romanlar, Cumhuriyet'i devrim (inkılap), *Bildung* (inkışaf) ve çöküş (inkıraz) kavramları bağlamında değerlendirirken, Kemalizm'i bir kurtuluş ve kuruluş davası – ideolojik bir iyi hayat ideası – olarak anlamının önündeki imkânlar ve engeller vurgulanacaktır. Çalışmamız, İlker Aytürk ve Berk Esen'in önerdikleri “post-post-Kemalizm” kavramının

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, oemrahgurel@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0946-0949>

** Doç. Dr., Ege Üniv., Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İzmir, Türkiye, kurtuluscengiz@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2706-8254>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 31.03.2025

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 11.05.2025

eleştirel çerçevesi ekseninde Cumhuriyet'in kuruluşuyla ilgili tartışmaların yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğini işaret ederek, kuruluşun normatif eleştirisini bu üç roman üzerinden karşılaştırmalı olarak geliştirmeyi hedeflemektedir. Sonuç olarak çalışmamız, Kemalizm'i eleştirel bir perspektiften anlama girişiminin *Ankara*, *Yol Ayrımı* ve *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda tarihsel bir anlatı olarak izinin sürülebileceğini ve bu yorumlama çabasının Cumhuriyet'in kuruluşuna ilişkin belki de fazlasıyla görmezden gelinmiş hermeneutik bir okumayı mümkün kılabileceğini iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kemalizm, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Kemal Tahir, Orhan Pamuk, Eleştirel Hermeneutik.

ABSTRACT

This study aims to reinterpret the founding philosophy of the Republic by focusing on three different periods in the canon of Modern Turkish Literature. Our discussion aims to reveal the meanings and criticisms that the authors attribute to Kemalism by evaluating the basic theses of the founding in Yakup Kadri Karaosmaoğlu's *Ankara* (1934), Kemal Tahir's *Crossroads* (1971) and Orhan Pamuk's *Cevdet Bey and His Sons* (1982). From this point of view, the founding Kemalist narrative of *Ankara*, the anti-Kemalist critique of *Croosroads*, and the post-Kemalist interpretation of *Cevdet Bey and His Sons* will be read as three important junctures and historical analyses of the first century of the Republic. While evaluating the Republic in the context of the concepts of revolution (inkılap), Bildung (inkışaf) and collapse (inkıraz), the novels will highlight the possibilities and obstacles to understanding Kemalism as a cause of liberation and establishment – as an ideological ideal of the good life. Our study aims to develop a comparative and normative critique of the founding of the Republic through these three novels by pointing out the necessity of reevaluating the debates on the founding of the Republic on the axis of the critical framework of the concept of “post-post-Kemalism” proposed by İlker Aytürk and Berk Esen. In conclusion, our study argues that the attempt to understand Kemalism as a historical narrative from a critical perspective can be traced respectively in *Ankara*, *Crossroads*

and *Cevdet Bey and His Sons*, and thereby this interpretive effort would enable a hermeneutical reading of the founding of the Republic that has perhaps been too often overlooked.

Keywords: Kemalism, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Kemal Tahir, Orhan Pamuk, Critical Hermeneutics.

GİRİŞ

Neden bir kez daha ve ısrarla Kemalizm'i düşünmek? Kuruluş Dönemi ideolojisi olarak Kemalizm üzerine tartışmak Cumhuriyet'in günümüz dünyasında karşılaştığı sorunları anlamak ve yorumlamak açısından ufuk açıcı olabilir mi? Kemalizm, Taha Parla'nın (2019: 313) dikkat çektiği üzere, bir Türk Aydınlanması mıdır? Kemalizm soruşturmaları Türkiye'de yaklaşık iki yüzyıldır süregiden modernliğin felsefi söylemine yönelik bir incelemede neden ayrıcalıklı bir konuma sahip olmalı? Kemalizm tek bir düşünce sistemi etrafında örülerek inşa edilmiş midir yoksa farklı Kemalizmlerden bahsetmek mümkün mü? Kemalizm, Üçüncü Dünya ülkelerinin tarihsel gelişim dinamikleri ekseninde yorumlandığında devrimci bir ideoloji midir? Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktisadi, sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda yaşanan büyük dönüşümler göz önünde tutularak Kemalist inkılâpların inşasını normatif bir başarı olarak yorumlayabilir miyiz? Cumhuriyet Dönemi Modern Türk Edebiyatı'nın öne çıkan yazarlarının kuruluşu ve ulusun inşa sürecinde Kemalizm'i yorumlamadaki farklılıklarını nasıl açıklayabiliriz? Türk Devrimi'nin (*İnkılabı'nın*) inşası, gelişimi (*inkişafı*) ve çöküşü (*inkırazı*) hakkında kaleme alınan edebi kurguların Türk modernleşmesinin yorumlanmasındaki etkilerini sosyal bilimlerden nasıl açıklayabiliriz? Kuruluş tartışmalarında “inkişaf” ve “inkıraz” üzerine temellenen siyasi ve felsefi tezlerin yeni yüzyılın Türkiye'sinde cumhuriyet ve demokrasi ilişkisini tartışmak açısından bir önemi olabilir mi? Kemalizm, yeni yüzyılın krizlerini çözmekte ihtiyaç duyulan sözcük dağarcığına sahip midir? Son olarak, Kemalizm'i bir sorunsal olarak Cumhuriyet'in ikinci yüzyılında iktisadi, felsefi, politik ve edebi tartışmaların dışında tutabilmek hangi açılardan mümkün olabilir?

Kemalizm üzerine yukarıda ana hatlarıyla dile getirilen soruların tamamına derinlikli yanıtlar verebilmek çalışmamızın sınırlarını fazlasıyla aşıyor. Öte yandan Türk Devrimi'nin kuruluş felsefesinin Cumhuriyet'in normatif yoksunluklarını açığa çıkarmak konusunda hiç de azımsanmaması gereken bir güce sahip olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Zira Türk modernleşmesinin felsefi, iktisadi, toplumsal ve politik dönüşümlerini anlamaya

yönelik çalışmaların son yarım asırda Cumhuriyet'in Kuruluş Dönemi'ne yönelik ilgisi dikkat çekicidir. Bu eleştirel okumanın adını en genel hatlarıyla Post-Kemalizm olarak düşünebiliriz: “1980’lerden itibaren Türk akademisinde, Türkiye’nin siyaset, basın, sanat ve kültür dünyasında paradigmatik bir etkiye kavuşacak olan Post-Kemalizm, bir düşünce akımı olarak 12 Eylül 1980 darbesinin yarattığı boğucu iklime bir tepki olarak doğdu” (Aytürk ve Esen, 2022: 7). Türkiye çalışmalarında Post-Kemalist koalisyonu dâhil olan düşünürlerin neredeyse tamamının üzerinde anlaştığı temel mesele, 1980’lerde ordunun temsil ettiği güçlü, hatta ceberut devlet kültürünün, aslında kökleri incelenecek olursa Cumhuriyet'in Kuruluş Dönemi'ne uzandığı tezidir. Post-Kemalist olarak adlandırılan araştırmacılar, devletin bekasının bireyin haklarını gölgede bırakmasını; korumacı iktisat politikalarının ve sosyal korporatizmin kurumsallaşmasını; sosyalist solun farklı renklerinin şeytanlaştırılmasını; dinin kamusal alanın bütünüyle dışına itilmesini; etnik ve cinsel kimliklerin bastırılarak yok sayılmasını ve hatta tek bir resmi kimlik içinde eritilmesini Kuruluş Dönemi'nde (1923-1950) başlayan normatif sorunlar olarak okudular, tartıştılar ve yorumladılar. Nitekim Aytürk ve Esen'e (2022: 12) göre post-Kemalist kuramın başlıca problematiği Kuruluş dönemidir. Bu dönemi anlamak, bu dönemde belirginleşen problemleri ifşa ederek bilinç düzeyine çıkararak sağaltmak, bu dönemin ötekilerini ve dışlananlarını dile getirmek en temelde Cumhuriyet'in normatif eksikliklerini açığa çıkarmayı mümkün kılacaktır. Bir başka deyişle, Post-Kemalistlerin gözünde Kuruluş Dönemi demokratik ilerlemeye vesayet anlayışıyla ket vuran ve Cumhuriyet'in girdiği yanlış yoldan dönülmesini engelleyen bir tarih yüküdür. Siyaset bilimcilerin “patika bağımlılığı” olarak da yorumlayabileceği bu süreç, Cumhuriyet'in bugünkü krizinin bir sonucudur (Belge, 2011: 752).

21. yüzyılın ilk çeyreği tamamlanırken, 1980 sonrası akademik düzlemde giderek hegemonikleşen post-Kemalist tezlere yönelik, “eleştirinin eleştirisi” olarak da adlandırılabilir bir itirazın Aytürk ve Esen tarafında “post-post-Kemalizm” kavramı etrafında örüldüğünü görmekteyiz. Post-Kemalizm, Aytürk ve Esen'in penceresinden, Türkiye'nin bitmeyen vesayet problemine ve neo-Kemalist yorumlara konulmuş yanlış bir teşhistir. Mete Tunçay, Erik Jan Zürcher, Şerif Mardin, Nilüfer Göle, Büşra Ersanlı-Behar, Taha Parla ve Levent Köker gibi akademisyenler Türk toplumunu bunaltan askeri tahakkümden kurtulup özgürleşmenin tek çaresinin Kuruluş Dönemi'ni bütüncül bir şekilde sorgulamaktan, eleştirmekten, yapı-söküme uğratmaktan ve doğru olarak kabul edilmiş birçok varsayımı yıkmaktan geçtiğine inandılar. “Post-post-Kemalist” okuma işte bu hâkim paradigmanın bütüncül bir eleştirisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışma Post-post-Kemalist eleştiriyi Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara*, Kemal Tahir'in *Yol Ayrımı* ve Orhan Pamuk'un *Cevdet Bey ve Oğulları* başlıklı romanları üzerinden yeniden yorumlayarak tartışmayı hedefliyor. Bu üç romanın ortak noktası öncelikle Kuruluş Dönemi'ni merkeze alan ve Kemalizm'in ana ilkelerini sorgulayan metinler olmalarıdır. Kemalizm'i bir dava olarak betimleyen bu üç romanın ana kahramanları, inkılabın hangi koşullarda inkişaf etmesi gerektiği ve neden bir inkırazla yönelme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını tartışırken, Cumhuriyet'in hem normatif hem de eleştirel bir yeniden okumasını ortaya koyarlar. Kuruluş Dönemi'nde ulusun inşası, inkılabın yöntemleri ve yönelimleri, iktisadi kalkınma, devrime yönelik iç ve dış düşmanlar, demokrasi meselesinin analizi, çöküş problemi gibi ana meseleler, her üç romanın da çerçevesini oluşturmaktadır. Çalışmamız, *Ankara'yı* ve *Yol Ayrımı'nı* "Kemalist - anti-Kemalist" ikiliği ekseninde *Cevdet Bey ve Oğulları'nı* ise "post-Kemalist - post-post-Kemalist" gerilimi ekseninde tartışacaktır. Bu üç romanın kuruluş sorununa yönelik yanıtlarını açığa çıkarmak, Kemalizm'i anlamaya yönelik "Neo-Kemalist", "Post-Kemalist" ve "Post-post-Kemalist" çözümlemeler arasındaki farklılıkları ve yakınlaşmaları da daha yakından görmeyi sağlayacaktır. Özetle bu üç roman, kurucu felsefenin normatif yapısını tartışmaları, Kemalizm'i bir dava olarak anlayan ideolojik söylemi çözümlemeleri ve Türk modernleşmesinin patolojilerine yönelik uyarıları nedeniyle seçilmiştir.

1. POST-POST-KEMALİZM VEYA ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ

Post-Kemalizm'in eleştirisi olarak önerilen "Post-post-Kemalizm" kavramı, ilk kez İlker Aytürk tarafından Kasım 2015'te *Birlik* dergisinde tartışmaya açıldı. Aytürk'ün bir ideal-tip olarak tanımladığı post-Kemalizm, temelde erken Cumhuriyet Dönemi'ni merkezine alarak Kemalist ideolojinin toplumsal, iktisadi, politik ve kültürel unsurlarının Türk demokrasisi ve sivil toplum üzerindeki olumsuz etkilerini incelemeyi hedeflemektedir: "Post-Kemalizm Türkiye'nin bitmeyen vesayet problemine konulmuş yanlış bir teşhistir, hem de işinin ehli, çok önemli mütehassıslar tarafından konsültasyonla konulmuş bir yanlış teşhis" (Aytürk, 2022: 25). Cumhuriyet tarihinin birbirine rakip dünya görüşleri ilk kez, 12 Eylül 1980 Darbesi karşısında sivil toplumu, kamusal müzakereyi, hukuk devletini ve temel insan haklarını savunan demokratik bir cephenin parçasını oluşturmuşlardı. Farklı politik yapılar arasındaki bu ilk diyalog çabalarının Cumhuriyet'in kuruluş dönemine ilişkin kuvvetli tabuları eleştiriye açması, post-Kemalistlerin gözünde eleştirel kamusal yaşamın demokratik toplumsallıkla eşgüdümlü bir şekilde ilerleyebileceğinin göstergesi olarak dile getirilmiştir. Türkiye toplumu farklı politik aktörlerin demokrasi talebiyle birbirlerini desteklediği dayanışma platformları

oluşturmakta; askeri vesayetin ve militarist modernleşmenin alternatifleri, dost-düşman ayrımını reddeden sivil toplumun normatif çerçevesi içinde tekrar düşünülmektedir.

Kuruluş döneminde Kemalizm dışında herhangi bir ideolojik dünya görüşüne tahammülü olmayan rejimin, post-Kemalist ufuktan bakıldığında, çoğul kimlikleri zorla bastırmaya yönelik politikaları, Cumhuriyet tarihini bir şiddet sarmalının içine sokmuş gözükmetedir. Nitekim, post-Kemalistler, Cumhuriyet'in kuruluş aşamasının bütünsel yanlışlığına odaklanır ve bu “yanlış kuruluşun” Cumhuriyet'in tümüne hâkim bir vesayet ve şiddet krizini tetiklediğini iddia ederler. Geçen bir yüzyılda kurucu Kemalist ideolojiden neo-Kemalizmlere dönüşen bu anlatıların post-Kemalist akademisyenler açısından ortak noktası vurgu farkları akılda tutularak “otoriter cumhuriyetçilik” teşhisidir. Otoriter cumhuriyetçilik, muasır medeniyet seviyesine ulaşmak pahasına ödenmesi gereken bir bedel, “disiplinli bir hürriyet”, “nizamlı bir toplum” ve devlet otoritesine mutlak bağlılığı içeren bir rejimin ön kabulüdür (İnsel, 1996: 31-36).

Bu noktada, Aytürk'ün “eleştirinin eleştirisi” olarak da adlandırılabilen “post-post-Kemalizm” kavramını dört ana başlık altında somutlaştırmak ilereyebiliriz. Her şeyden önce, post-Kemalist düşünürler Cumhuriyet'in kuruluş aşamasını yorumlarken Batı modernliğinin oldukça seçici bir okumasına yönelirler (bkz. Zürcher, 2016) Bir başka deyişle, Batı modernliğinin Avrupa'daki alternatif izlekleri post-Kemalist okumalarda tekçi bir tarih anlatısına dönüşür. Hatta post-Kemalist eleştirinin modernliğin ilerlemeci ve doğrusal tarih analizine yönelik eleştirileri bir tür “gerileme” mantığı çerçevesinde ele alınır. İkinci olarak, Batı-dışı dünyada laiklik ve demokrasi arasındaki normatif bağ, post-Kemalist pencereden, sadece bir “olumsuzlama” olarak açıklanır (Zana, 2022: 317). Jakoben kurucu kadroların anti-demokratik yollarla toplum mühendisliğine yönelmeleri, etik-yaşamı aşırı seküler bir biçimde yeniden inşa etmeleri ve kültürü dışlayan medeniyet anlayışları otoriter cumhuriyetçilik düşüncesini farklı veçheleriyle beslemiştir. Nitekim, laiklik, post-Kemalistler için, halka yabancılaşmış, çevreyi dışlayan, mahrem ve kamusal ayrımını fazlasıyla somut bir “iyi-yaşam” projesi üzerinden tanımlayan aşırı-devletçi bir programın gizli adıdır. Keza Cumhuriyet'in laiklik anlayışı bir tür “süper-Batılılaşma” ve “aşırı öykünme” anlatısından ibarettir ve tam da bu sebeple anti-demokratik bir vesayet projesinin üst-yapıdaki kurgusudur.

Üçüncü başlık post-Kemalizm'in milliyetçilik eleştirisi içinde saklıdır. Post-Kemalistler, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki milliyetçi anlatıyı bir tür ön-faşizm çabası olarak yorumlamak konusunda ısrarcıdır. Ulus devleti konsolide

etmek için yapılan politik ve kültürel inkılâplar yalnızca bu milliyetçilik eleştirisinin ufkundan yorumlanacaktır. Aytürk'ün “kurucu yıkıcılık” (2022a: 200) olarak tanımladığı Kemalist inşa projesi, post-Kemalist okumada, otoriter bir milliyetçiliği ve hatta 1930 sonrası Türkiye’inde faşizme imrenen bir rejimi temsil eder. Sosyal tarih ve kavram tarihi arasındaki bağın oldukça zayıf kurulduğu bu yorumlama şeklinin, Axel Honneth’i izleyerek, “tarihsel uğrakları tarih-dışı ve metafizik bir anlayışla betimlemeye yol açacağını” (2011: 18) düşünmek mümkün gözükmemektedir. Dördüncü ve son olarak Aytürk, post-Kemalist anlatıyı çerçeveleyen ve özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde başat konuma yükselen postmodern felsefi tutumunun önemini vurgular. Öyle ki postmodern düşünürlerin akla ve makro anlatılara duyduğu şüphe (bkz. Jameson 2022), Türkiye’de katlanarak topyekûn bir modernite eleştirine dönüşür. Aytürk'ün vurguladığı üzere, “moderniteye kuşkuyla yaklaşan, moderniteyi, bireyi ezen büyük anlatılar ve büyük projeler demeti olarak gören postmodern düşünce Kemalizm gibi bir ulus yaratma projesine olumlu bakamazdı” (2022: 29).

Açıktır ki Aytürk, post-Kemalist okumanın şiddetle eleştirdiği Kemalist anlatılardaki dogmatizm tuzağına kendisinin de düştüğünü iddia edecektir. Bu sebeple Cumhuriyet’in ikinci yüzyılına adım atılırken hermeneutik olmayan her iki okumayı da – Neo-Kemalizm ve post-Kemalizm – aşacak yeni bir paradigmaya duyulan ihtiyacın altını çizer: “İdeoloji faktörünü ve Kemalizm’i büsbütün yok saymadan, Tek Parti Dönemi’nin en ihmal edilmiş yapısal faktörlerini, mesela siyasi ekonomiyi, demografiyi, bürokrasiyi, asker-sivil ilişkilerini, kent-kır ilişkisini, uluslararası sistemi de göz önünde bulundurarak yakın tarihimizi daha büyük bir tuval üzerinde çalışmak elbette mümkündür ve tercih edilmelidir. Modern Türkiye tarihçiliğinin bu gibi ihmal edilmiş büyük meseleleri dururken, post-Kemalistler ısrarla ideoloji ve kimlik merkezli çalışmalar yaptıkları için, küçük bir dilimden büyük sonuçlar çıkardılar. Artık bu ihmal edilmiş faktörlere geri dönmek zamanı geldi” (Aytürk, 2022a: 236).

Sonuç olarak, Aytürk'ün post-Kemalizm eleştirisi, revizyonist yeniden adlandırma projelerine karşı Aydınlanma düşüncesiyle barışık ve modernliğin felsefi söyleminin süregiden önemini kabul eden bir temel üzerine inşa edilmektedir. Bir başka deyişle Aytürk, bir yandan Türkiye’de modernliğin normatif imkânlarının cumhuriyetçilik ve demokrasi kuramı açısından tüketilmediğini düşünürken, diğer yandan kuruluşun her türlü seçici okumasını da eleştirir. Şayet “post-post-Kemalizm”, Kemalist anlatıyı tekrarlamakla yetinmeyecek ve post-Kemalizm’in akıl karşıtlığına düşmeyecekse o zaman hem neo-Kemalist hem de post-Kemalist soruşturmaları aşabilen bir hermeneutik ufuk sunmayı hedeflemelidir. Bu aşamada, Aytürk'ün “post-post-Kemalizm”

kavramında açığa çıkan eleştirel izahın ana hatlarını akılda tutarak Türk Edebiyatı'nda kuruluşu sorunsallaştıran üç temel romana – *Ankara*, *Yol Ayrımı* ve *Cevdet Bey ve Oğulları* – dönebiliriz.

2. ANKARA İDEALİ ve İNKILABIN İNKİŞAFI

Cumhuriyet'in kurucu kadroları arasında yer alan Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), Türk Devrimi'nin toplumsal, iktisadi ve siyasal anlamda üzerinde yükseldiği Kemalist ideolojiyi çekincesiz bir şekilde savunurken, inkılabı yönelik çöküş tehlikesini de görmezden gelmez. Cumhuriyet'in kuruluşu sonrası kaleme aldığı *Hüküm Gecesi* (1927), *Yaban* (1932), *Ankara* (1934) ve *Panorama* (1953-1954) gibi romanlarında en fazla üzerinde durduğu mesele Batılılaşma sorusudur. Yakup Kadri'nin Batı görüşü Tek Parti iktidarının aydın ve ideolog kadrosuyla uyum içindedir. Kuşağı ve emsalleri içinde Batı'yı görece yakından bilen, Batı'yla görece erken temas etmiş, Batı'da görece fazla bulunmuş olduğunu hatırlamak gerekir. Batı, Yakup Kadri'nin penceresinde, bilimin mutlak hâkimiyetini temsil eder: “Eski, hâlâ doğru ve güzel olabilir. Fakat mücerret bir doğru, mücerret bir güzel bizim bahsimizin dışındadır. Biz, hayattan bahsediyoruz. O hayat ki, dinmek bilmeyen bir kasırga halinde mücerredatçı, metafisikçi, nasçı âlimlerin masası üstündeki sararmış kitap yapraklarını allak bullak edip havalara savuruyor ve her gün kendi kanuniyetlerini hâdisat denilen canlı satırlarla taşın, toprağın ve insanın böğrüne kazıyor” (Karaosmanoğlu, 2011: 602). Bu hususta Bora haklı görünüyor: “Ezcümle, Batılıların yargısı önemlidir, Batı, hep önemlidir Yakup Kadri için. Gözü, oradadır” (2022: 41).

1934'te yayımlanan ve Kadro hareketinin en somut ürünü olarak okunabilecek *Ankara* romanında Yakup Kadri, modernliğin felsefi söylemini pozitivist bir dünya görüşü ekseninde tartışır. Yeni dünya öncelikle teknik ilerlemenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dinin kamusal alandan geri çekilişi, kadının sivil toplumdaki konumu, kültürel devrimler ve iktisadi kalkınma ancak teknik (araçsal) aklın mevcudiyeti sayesinde gerçek anlamına kavuşabilir. Kemalist inkılap öncelikle Türkiye toplumunun iktisadi geri kalmışlığına yanıt vermeli ve Cumhuriyet yurttaşını bu teknik sorunsal içerisinde örgütlemelidir (Akı, 2001: 191). Yakup Kadri'nin Kemalizm anlatısı, *Kadro* dergisindeki tartışmaların etkisi altında korporatizmin yörüngesi etrafında şekillenirken, normatif düzlemde Cumhuriyet'in öncelikli sorununu da asrilik ve medeniyet çerçevesinde kurar (Tekeli ve İlkin, 2003: 240-241). Sonuç olarak, Yakup Kadri bütünü bireyi belirlediği, ödevin hakkı sınırlandırdığı, davanın hürriyeti öncelediği bir Cumhuriyet fikrini ön plana çıkarır.

Ankara romanı, üç farklı şehir ve üç farklı “etik-yaşam” (*Sittlichkeit*) tasviri üzerine kuruludur. Ankara ideali, Yakup Kadri için, aynı anda realitenin, devrimin ve ütopyanın adıdır. 1921’in Milli Mücadeleyi örgütleyen Ankara’sı, 1924-1928 yılları arasında inkılabın dönüşümüne tanıklık eder ve 1937’de başlayıp Cumhuriyet’in yirminci yıl kutlamalarına dek uzanan 1943 Ankara’sı ise inkılabın umududur. *Ankara*’nın kahramanı Selma Hanım Cumhuriyet inkılaplarının aydınlık, mücadeleci ve seküler yüzüdür. Roman boyunca Selma Hanım üç defa evlenir, ideal aşkı – vatan aşkıyla birleştirerek – son evliliğinde yakalar, yaşlanır ve bu arada Ankara da değişir. Ankara “önce yeredir yani gerçek, İstanbul’dan gelenlere verilir, maruz kaldıkları yeni bir çevre, yalın. Sonra havadadır, hemen üç beş yılda yeryüzünde var edilemeyeceğinden, söylemde kurulabilen bir başkent. Üçüncü Ankara, Yakup Kadri’nin hayalindeki ise bir ideali temsil eder” (Kaynar, 2022: 164-165). Bu tarihsel dönüşümün her adımında Selma Hanım da dönüşür. İnkılabı, inkişafı ve inkırazı hem pratik hem de kavramsal düzlemde düşünür, tartışır ve yaşar.

Cumhuriyet öncesi Ankara, Selma Hanım’ın gözünde, İstanbul’dan kaçan yurtseverler için bir sığınak, neredeyse hayatın inkişafını mümkün kılan bir enerji kaynağıdır. “Hele son zamanlarda, ecnebi işgali altında bir zindan haline giren İstanbul’da, bir kaçış ve kurtuluş parolası gibi kulaktan kulağa fısıldanan, her fısıldanışta gözlerde bir ümit ve intizar ışığı parlatan ve o gizliliği kendisine esrarlı bir cazibe veren Ankara kelimesi, ideal Ankara’nın adı, zihinde hayal ülkesi olarak yaşayan bu yeri adeta bir masal iklimi haline sokmuştu” (Karaosmanoğlu, 2021: 17). Bu masalsi dünyada Yakup Kadri, Selma Hanım’ı Milli Mücadele Dönemi’nin en önemli kadın kahramanı Halide Edip ile karşılaştırırken, Cumhuriyet’in ideal kadın yurttaşının erdemleri hakkında da bir girizgâhta bulunur: “Hele Halide Edip Hanım’ın menkıbeleri kadınların kalbinde yenilmez bir imreniş, bir tatlı üzüntü veya kesin bir kıskançlık ateşi alevlendiriyordu... Gerçi Selma Hanım, bu şöhret düşkünlerinden, bu ihtiraslı politikacı kadınlarından biri değildi. İyi bir tahsil görmüş olmasına ve fikir davalarını çok iyi anlayabilecek bir seviyede bulunmasına rağmen memleket işlerine karışmak emeli gönlünden hiç geçmemişti” (Karaosmanoğlu, 2021: 18). 1921’de İstanbul’dan Ankara’ya yerleşen Selma Hanım kibirli, kıskanç, şöhret düşkünü bir kadın değildir, iyi eğitilmiş olmasına rağmen kendisini politik tartışmaların dışında tutar. İlk eşi Ahmet Nazif Bey’in sınırlı ve oldukça iddiasız yaşam felsefesine ilk aşamada itiraz etmez. Oysa ki bu sakin ve içine kapalı hayat Selma Hanım’ın ikinci eşi olacak Binbaşı İsmail Hakkı Bey ile tanışmasıyla dönüşüme uğrayacaktır. Cephenin kahraman subayının Avrupa hakkındaki sözlerinin tefekkürden eyleme geçmeye hazırlanan genç kadın üzerindeki etkisi, Yakup Kadri’nin Batı anlayışının açığa çıkması bakımından

dikkat çekicidir: “Avrupa medeniyeti. Bu, Avrupalı’nın uydurduğu yüz bin yalandan biridir. Yuf bize ki kendimizi bildiğimiz günden beri bu yalana bir nas gibi inanmışız. Yalan, yalan, yalan... Avrupa bir yırtıcı-kuşlar yuvasıdır ve onun karşısına ancak tepeden tırnağa kadar silahlanmış olarak çıkılır” (Karaosmanoğlu, 2021: 41). 1921 Ankara’sı bir taraftan Cumhuriyet’in temellerini atmaya yönelik bir varlık mücadelesi içindeyken diğer taraftan yaklaşık iki yüzyıldır içinde bulunduğu Batılılaşma ve medenileşme sürecinin olumsuz sonuçlarıyla yüzleşecektir.

Selma Hanım’ın politik dönüşümü aynı zamanda Kemalizm’i bir dava olarak görebilmesini mümkün kılar. Kuruluş öncelikle kurtuluşu, yani milli mücadeleyi gerektirirken artık Ankara sokakları genç kadın için bir okuldur: “Ankara, bizim için emsalsiz bir “*energi*” mektebi olmuştur. Sarp, yalçın ve çetin Ankara, içinde her rahattan mahrum olduğumuz, içinde zahmet, meşakkat çektiğimiz Ankara, bize sabrı, tahammülü ve inkişafımıza engel bütün zıt kuvvetlerle geceli gündüzlü çarpışmayı öğretiyor, sert bir örs gibi irademizi durmaksızın dövüyor, Nietzsche’nin dediği gibi burada ‘muttasıl kahramanca ve tehlikeyle yaşıyoruz.’ Bundan güzel hayat olur mu? Dünyanın hangi noktası buradan daha enteresandır?” (Karaosmanoğlu, 2021: 81). Yakup Kadri’nin bir açıdan yadırganabilecek Nietzsche okuması, aslında yazarın Aydınlanma ve Cumhuriyet karşıtı bir düşünceye göz kırptığı anlamına kesinlikle gelmez. Aksine, Selma Hanım özelinde anlatılmak istenen Ankara’nın Cumhuriyetçi eğitimin (*Bildung*) merkezi haline geldiğine yönelik bir tespittir. Varoluş, içinde yaşamın tüm tehlikelerini kucaklayan bir hayat felsefesini içermelidir ki, Avrupa’nın yırtıcı kuşları karşısında zafer mümkün olabilsin. Hareket felsefesinin izlerini taşıyan bu inkılapçı ateş, Selma Hanım’ı Milli Mücadele’nin bir neferi haline getirirken, memleket meseleleri artık onun da davası olacaktır. Yakup Kadri tam da bu noktada inkılabı kudretini veren büyük şefin Selma Hanım – ve elbette tüm dava takipçileri – üzerindeki etkisini resmeder: “Selma Hanım, Eskişehir İstasyonu’nda, ara ve aman vermeyen bir ateş yağmuru altında Büyük Şef’in sakın, kararlı ve destani çehresini de görmüştü... Mustafa Kemal Paşa’nın bu mahşer içindeki silueti Selma Hanım’ın hayalinde o kadar derin nakşolmuştur ki, bunu en küçük teferruatına kadar hatırlıyordu” (Karaosmanoğlu, 2021: 85). Selma Hanım’ın zihnindeki bu teferruatın Yakup Kadri’nin ilk ve son Ankara anlatısındaki yeri, post-Kemalist eleştiriye doğrular niteliktedir. Kurucu baba, hem bir lider hem de bir filozoftur. 1921 Ankara’sı kapanırken, Selma Hanım davayı sürükleyecek önderin tartışılmaz dehasını fark etmiş, kendisini de bu davaya adamıştır. İlkesizliğin ve korkaklığın simgesi olan Ahmet Nazif Bey, Selma Hanım’ın hayatından çıkarken; inkılabın ahlâki çerçevesi genç kadını yepyeni bir yolculuğa sürükleyecektir: “Bu devir, Selma

Hanım için, yalnız karılık kocalık bakımında değil, fikirce, hisçe bütün benliğine şamil bir inkılabın kaynağı oldu. Nazif'ten ayrıldıkça Ankara'ya, Ankara'nın ifade ettiği milli manaya bağlılığı arttırıyordu” (Karaosmanoğlu, 2021: 90). Yakup Kadri'nin her anını bizzat yaşadığı bu reel Ankara anlatısı, Milli Mücadele'nin hangi etik değerler üzerine kurulduğunu tüm hatlarıyla açıklarken, inkılabın normatif değerleri açısından Büyük Şef'in konumunun da altını çizer. Kurtuluş ve Kuruluş, Mustafa Kemal'in mutlak önderliğinde ilerleyecektir. Davanın varlığı liderin varlığında mevcut bulurken, siyasal korporatizm daha Cumhuriyet ilan edilmeden hegemonyasını kurmaya başlar.

Ankara'nın ikinci bölümü bir tedirginliğin dışavurumudur. Devrimlerin duraksadığı 1924-1928 yılları arası, Yakup Kadri açısından büyük inkılap ve küçük politika arasındaki nesnel bir gerilime işaret eder (Karaosmanoğlu, 2021a: 154). Bürokrasinin inkılabı kontrol altına almaya başladığı bu dönem, inkişafın değil aksine inkırazın güçlü ayak seslerini açığa çıkarır. Dinamik inkılap hızla aferizmin kontrolüne geçmekte, devrimlerin kültürel gücü yavaşlamakta ve Milli Mücadele Dönemi subaylarının oluşturdukları ayrıcalıklı bir zümre iktisadi ilişkileri yönetmeye başlamaktadır (Karaosmanoğlu, 2021b: 113-115). Selma Hanım'ın ikinci eşi Miralay İsmail Hakkı Bey de savaş sonrası bu ayrıcalıklı zümrenin bir ferdi olarak yeni Ankara'nın yaşam tarzına hızla alışacak ve genç kadının âşık olduğu Kurtuluş Dönemi hasletlerini tamamıyla arkasında bırakacaktır: “Üç yıldan beri hayatları öyle bir mihaniklik [düşünmeksizin davranma, iş görme] içinde geçiyordu ki, ne Selma Hanım'ın, hatta, belki de, ne Hakkı Bey'in, bir dakika durup, kendi içlerine bakmaya veya etraflarını seyretmeye vakitleri kalmıyordu. Hele, Selma Hanım için, bu son yılların bir kasırgadan hiç farkı yoktu. Tacettin Mahallesi'ndeki eski evlilik hayatından, Keçiören bağlarında ilk seviştikleri günlerden, Çankaya'daki balayına ve oradan Yenişehir'de yaptıkları bu modern konforlu eve kadar geçen vakaların tezliğini ancak bir sinema makinesinin baş döndürücü hassasiyeti tesbit edilebilirdi” (Karaosmanoğlu, 2021: 100). Cumhuriyet'in kuruluşu Batı medeniyetine yönelik algının da değişimine ve hatta davanın artık bambaşka şekillerde tasavvur edilmesine yol açmaktaydı. Açıktır ki, Yakup Kadri *Kadro* Dergisi yazarlarının da ısrarla vurguladığı üzere, inkişafın sadece bir gösteriden ibaret olmasından son derece rahatsızdır (bkz. Birkan, 2019: 167-169). İsmail Hakkı Bey 1924-1928 Ankara'sının bu serkeşliğini, taklitçiliğini, vurdumduymazlığını ve elbette liberalliğini sergilemektedir: “Eski Milli Mücadelecilerden bazıları gibi Hakkı Bey için de kıyafet değişiminden sonra milli dava adeta böyle bir modernlik iddiası şekline girmişti. Bir Avrupalı gibi giyinip süslenmek, bir Avrupalı gibi dans etmek, bir Avrupalı gibi yaşayıp eğlenmek ve hele bu iddiada Avrupalılar

nezdinde, Avrupalılar arasında muvaffak olmak bunlara büyük bir zafer kazanmak kadar ehemmiyetli görünüyordu” (Karaosmanoğlu, 2021: 106).

Ankara Palas’ın salonlarında düzenlenen balolar, Paris’in en gösterişli moda evlerinden Ankaralı hanımlar tarafından alınan kıyafetler, Yenişehir’de inşa edilen gösterişli evler yeni başkentin çehresini belirlerken, bir çöküşün de ilk işaretlerini göstermektedir. İsmail Hakkı Bey’in de yer aldığı zümreden bakıldığında, inkılap halkı kendisine doğru çekmeyi hedeflemelidir: “İçtimai merdivenin bu basamağına çıktıktan sonra geriye dönenlere, hiç bir yerde, hiç bir devirde rasgelinmiş mi?... Demokrasilerin kanuniyetine göre hep aşağıdan yukarıya doğru çıkış vardır. Bunun tersi ancak bir *katastrofu* ifade eder. ‘Halka doğru’ lafının hakiki manası halkı kendine doğru çekmek demektir” (Karaosmanoğlu, 2021: 113-114). İşte tam da bu noktada Yakup Kadri’nin bu ikinci Ankara’ya yönelik güçlü itirazını duyarız. Cumhuriyet Dönemi inkılaplarının “yeni” yönü realiteden giderek uzaklaşmaktadır. Selma Hanım’ın kulağına çalınan şu itiraz, genç kadının ve elbette Yakup Kadri’nin de iç sesini yansıtır: “Benim için burada bir rejim üslubu davası mevcut değildir. Bilirim ki, sınıf tezatlarının en çok tebarüz ettiği, en çok keskinleştiği yerler şu çağdaş demokrasilerdir... Demin, merdivenlerden çıkarken, kendimi, birdenbire, muallakta gibi hissettim. Ayağım yerden kesilmişti. İşte o vakit, sokaktaki o insan kümesi, bana kendimden daha reel bir varlığın ifadesi gibi göründü. Onlara dönmek isteyişimin sebebi işte bundan hasıl olmuştu. *Realite* ile kaybettiğim teması bulmak için...” (Karaosmanoğlu, 2021: 114). Bu güçlü itirazın arkasında şüphesiz Yakup Kadri’nin Kemalizm’i bütünlüklü bir dava olarak düşünmeye yönelik fikirlerinin etkisi var. Nitekim yakın arkadaşı Şevket Süreyya Aydemir’in 1932 yılında yayımlanan *İnkılap ve Kadro* başlıklı eserindeki felsefi ve iktisadi tezlerin, Yakup Kadri’yi *Ankara* romanında derinden etkilediği yadsınamaz (bkz. Aydemir, 1968: 85-97). İşte bu arayışın bir sonucudur ki Selma Hanım, Kemalizm davasını tam da böylesi bir kriz döneminde karşına çıkan Neşet Sabit Bey’in sözlerinde yeniden kurgular: “Ben, inkılabı hiç bir zaman, hayatın dış şekillerini değiştirmek manasında anlamadım. Hele, bir konfor ihtiyacı, bir konfor’a eriş cehti manasında hiç alamıyorum. Şüphesiz, içimizde yeni bir hayat hamlesiyle çatlayan şey yeni bir şekle vücut verir, yani yeni bir kabuk bağlar. Fakat, bu safhada artık inkılaptan bahsedilemez. Burada, artık, muayyen bir çeşit hayatın kalıplanışı vardır. Biz, sanki, inkılabımızın böyle bir safhasına mı geldik sanıyoruz? Yok canım, bu gördüğümüz şeyle, bu balo, bu otel, sizin Yenişehir evleriniz, bunlar hep birer hayat kalıbıdır ama bizim kendi inkılabımızın ateşinde dökülmüş kalıplar değil.” (Karaosmanoğlu, 2021: 123). Neşet Sabit’in itirazı tam da inkılabın kendi sesini duymaya yönelik bir çağrıdır. Selma Hanım’ı bu genç devrimciye yaklaştıracak olan, Kemalizm’in gösterişi

aşan bir sahih varlığa ulaşması konusundaki arzudur. Arzu, inkılap ve dava bu birlikteliğin de dışavurumu olacaktır. Türk Devrimi işte böylesi bir içsel hamleyle Doğu'yu ve Batı'yı birleştirir: “Milliyetçi Türk Garpcısı için Garpcılığın en *karakteristik* vasfı Garpcılığa Türk üslubunu, Türk damgasını vurmaktır. Şapka bize hâkim değil, biz şapkaya hâkim olmalıydık. Garplılaşma, muayyen bir hayat felsefesidir. Bu prensip, ancak, milli isteğin, milli kültürün ve nihayet milli ahlâkın hizmetçisi, emirberi olmak şartıyladır ki, yaratıcı ve kurucu rolünü ifa edebilirdi... Biz Garp namına Garpta hüküm süren çürümüş bir sınıfın istihlâk ve istihsal [tüketim ve üretim] şartlarını kendimize tatbika uğraşmaktayız” (Karaosmanoğlu, 2021: 136). Yakup Kadri'nin Ziya Gökalp'i izleyen “özcü anlatısı”, aynı zamanda bir ulusal kuruluşun ana izleğini de ortaya koymaktadır (Belge, 2009: 16). Şayet inkılap doğru yolu bulup Hakikati ele geçirecekse, o zaman inkişafın öze – Türk olana – dönüşü reddedilemez. Neşet Sabit'in Kemalizm üzerine tezleri, Cumhuriyet aydınının yeni bir dil ve kültür kurmak konusundaki telaşını tüm veçheleriyle açığa çıkarır (bkz. Baker, 1999; Dede, 2021; Sert, 2024, Saktanber, 2005). Kirli bir ışığın bulanık aydınlığı Cumhuriyet'in yurttaşlarına ancak şüpheli bir rahatlık sağlayabilir: “Bu kadar ivacaçlı [eğri büğrü, engebeli] bir cemiyet içinde doğru yolu nasıl bulmalı? Bu mevlüde gidenler mi haklıdır, o salonda dans edenler mi?... Onun milli idealine göre vücut bulması lazım gelen yeni Türk cemiyetinin üslubu ne bu kerpiç duvarlar arasında bir örümcek gibi yaşayanlardan, ne de iğreti bir dekor içinde kurulmuş kuklalar gibi zıplayanlardan örnek alınabilirdi. Türk inkılâbının vakarlı ve ahenkli ruhu, kendine layık ifadeyi çok daha can alıcı, çok daha şahsiyetli bir mimaride aramaktadır” (Karaosmanoğlu, 2021: 139). İnkişafı beceremeyen inkılap, dans ve din kısılcığında sıkışmış, kozmopolit züppeler ve örümcek kafalıları aynı şüpheli rahatlığın içinde bir çöküşün yolunu tutmuşlardır. Yakup Kadri *Ankara*'nın ikinci bölümünü tamamlarken, post-Kemalist düşünürlerin tezlerinin çok ötesinde bir rejim eleştirisi yapmaktan çekinmez.

Yıl 1937. Artık realitenin ve inkırazın Ankara'sı geride bırakılmış. Selma Hanım hatırlıyor, dört yıl önce Cumhuriyet'in kuruluşunun 10. yılındaki törendeler. Mustafa Kemal “bir devir başlangıcının, bir yeni sabahın ilk işareti” (Karaosmanoğlu, 2021: 171) olan nutkunu okumaktadır. Selma Hanım, gazeteci olmamasına rağmen basına ayrılmış bir sandalyede Büyük Şef'in konuşmasını ağlayarak takip eder. Davaya kendini tamamıyla adanmış kız müessesesi yöneticisi bir kez daha Kurtuluş Dönemi'nin hareket felsefesine – Yakup Kadri'nin Nietzsche vurgusunu hatırlayalım – geri dönmüştür. Yakup Kadri, Ankara ütopyasında dönüşümünü tamamlamış ve kendi varlığını inkılaba adanmış Cumhuriyet kadını portresini ayrıntılarıyla dile getirir: “Milli irade *dinamizma*'sının boş yere bir çırpınmadan sonra idraklı ve müteaddi [etken] bir

kudret haline inkılap ettiği şu son üç dört yıl esnasında Selma Hanım'ın hassasiyeti öyle bir olgunluğa ermiş ve sınırları öyle bir çelik tel sağlamlığı almıştı ki, burada, ancak ezeli bir âhenge göre akort edilmiş bir heyecanın musikisi duyulabilirdi" (Karaosmanoğlu, 2021: 173).

Yakup Kadri'nin penceresinden, Cumhuriyet'in bu ütopyacı tasvirinde ahengi mümkün kılan en önemli faktör cumhur değil, Büyük Şef'in tanrısal iradesidir: "Bu azametli akış ve oluş selinde bir gül yaprağı gibi akıp gittiğini hissediyordu. Bu bir '*dünyanın ikinci yaratılışı*' idi. Bundan dört yıl evvel yüzünü gördüğü ve sesini işittiği Tanrı, aydınlığa, ol! demişti; aydınlık oluyordu" (Karaosmanoğlu, 2021: 174). İlk okuyuşta belki de fazlasıyla şaşırtıcı ve abartılı gelebilecek bu iddia, aslında Yakup Kadri'nin Şef'in etrafında bütünleşen Cumhuriyet ve korporatizm ülküsüne işaret etmektedir. Ankara ütopyası, ancak tanrısal bir varlığın emirlerine itaat eden yurttaşların mevcudiyeti ile mümkün olabilir. Aydınlığa, suya, tohuma "ol!" diyen bu mutlak sesin yarattığı Cumhuriyet, ezeli ve ebedi bir dengeyi de gözetmektedir. Elbette bu tanrısal düzen sınıfları aşan bir organik toplum anlayışını da geliştirecektir: "Türk işçileri, Türk mühendisleri, Avrupa'daki arkadaşları gibi bedbaht da değildirler...içkiden, açlıktan bütün insani faziletlerini kaybetmiş Avrupa *proletaryasının* sefalet ve felaketinden Türkiye'de eser görülüyordu. Türkiye'de işçiler birer devlet memuru idi ve yüreklerinde bir devlet memurunun haysiyetini, vekârını, mesuliyetini taşıyorlardı. Başlarında patron diye bir bela yoktu. Kimsenin esiri değillerdi. Yalnız memleketin hizmetçisi olduklarını ve alınlarından akan terin vatan topraklarına bereket getirici bir rahmet gibi yağdığını biliyorlardı" (Karaosmanoğlu, 2021: 183).

Yakup Kadri'nin ve elbette Kadro grubunun korporatizmini özetleyen dayanışmacı Cumhuriyet fikriyatı, elbette sadece bireye değil sınıfsal kompozisyona da bir önem affetmez. Cumhuriyet'in bu sahil kuruluşu ve inkılabın gerçek inkişafı, Kemalizm'in ancak bir tür sivil din haline dönüşmesiyle ve tüm yurttaşların adeta bir ordu düzeni içinde ferdiyetlerini bütünüyle kaybetmeleriyle mümkün olacaktır. Yakup Kadri, *Ankara'yı* neredeyse totaliter bir rejimin ayak seslerini işittiğimiz Cumhuriyet'in yirminci yıldönümündeki coşkuyu resmederek tamamlar: "Her zerresi milli aşkla elektriklenmiş bir müstesna hava içinde, bu mâverai aydınlıklar arasında ve bu altın suyuna batırılmış bir sonsuz tarih tomarını andıran cadde üstünde, Selma Hanım, büyük ırkının mehip [heybetli] rüyasına dalmıştı. Kendini, ilk Türk akınlarının birinde, bir ordu içinde, uzun bir zamandan beri yürüyor farzediyordu" (Karaosmanoğlu, 2021: 231). Böylece, Yakup Kadri'nin ütopyasında Cumhuriyet'in normatif iddiası ordu-millet kavramının içinde yeniden kurulurken şeflerin hiyerarşisini gözetken yurttaşlar, düzenin koruyucu

bekçileri haline gelirler. Milli Şef İsmet Paşa'nın ebedi Şef Mustafa Kemal Atatürk'e kortejin düzenini açıklayan şu sözlerinde gizlidir her şey: "Ön safta üç dört bin kişi var, zannederim. Fakat, arkadan, muttasıl geliyor, muttasıl geliyor..." (Karaosmanoğlu, 2021: 233). Yakup Kadri'nin Cumhuriyet ütopyası halkın büyük bir uyum ile Büyük Şef'i sarayının önünde selamladığı devletçi ve özcü bir anlatıyla sonlanır: "Ön saftaki halk, şeflerle bu kısa bayramlaşmadan sonra yavaşça sağa doğru kayıyor; arka caddelerden, biri ordu gibi intizamla aşağıya sarkıyordu. Böylece, on bin kişilik kalabalık, beş yüzer ve biner kişilik kabileler halinde Gazi Sarayı'nın ta önüne kadar ilerleyip ilerleyip çekiliyor ve yerlerini arkadan gelen binlere bırakıyordu" (Karaosmanoğlu, 2021: 233). Selma Hanım'ın bu yolculuktaki dava anlayışı da Kemalizm'in Cumhuriyet'in her bir yurttaşı sınıksız sarmaladığı bir ideolojik çerçeve içinde konumlanır. Öte yandan, herkes bu dar çerçevenin içine girmeye razı değildir ve ikna olmamıştır. İşte aşağıda ele alacağımız *Yol Ayrımı* romanı başta olmak üzere, Kemal Tahir'in neredeyse tüm eserleri bu özcü, organizmacı, anti-demokratik ve otoriter çerçeveye itirazların farklı biçimlerini ve tonlarını dile getirmektedir. Zira düşman defedildikten sonra – hatta belki öncesinde – yollar çoktan ayrılmaya başlamıştır bile. Bu açıdan Tahir'in son dönem romanlarının 1980 sonrası post-Kemalist düşüncenin ufkunu şekillendirdiği iddia edilebilir.

3. YOLLAR AYRILIRKEN: İNKIRAZA DOĞRU

Felsefeci Selahattin Hilav, 1960'ların iktisadi, toplumsal ve siyasi tartışmalarına Kemal Tahir'in (1910-1973) damgasını vurduğunu iddia eder (2008: 94-95). Hilav'ın tespitini bir aşırı-yorum olarak değerlendirmek çok mümkün değil. Tahir, ATÜT kavramından Osmanlı iktisat tarihçiliğine, Batı feodalizminin tarihsel dönüşümünden kapitalizmin doğuşuna, Cumhuriyet modernleşmesinden Kemalizm çözümlemesine kadar uzanan çok geniş bir spektrum içerisinde bir tartışma yürütür. Bu dönemde kaleme aldığı son dört romanı *Yorgun Savaşçı* (1965), *Devlet Ana* (1967), *Kurt Kanunu* (1969) ve *Yol Ayrımı* (1971) Osmanlı-Türk toplumunu kendi özgün tarihselliği bağlamında anlamaya çalışmaktadır. Tahir'in romanları üç meseleyi gündeminden hiç düşürmez: "1) Türkiye'nin geniş tarihsel birikimi, bir başka deyişle görkemli Osmanlı geçmişi, 2) köylerin evrimi ve 3) siyasi boyutu da hiçbir biçimde gözden çıkarmadan kent. Bir başka deyişle, Türk toplumunun çok uzun süreli evrimi romanlarının her aşamasında gündeme gelmiştir ve bu gündem hep bir muhalif nitelik taşımıştır" (Kayalı, 2023: 208). Tahir'in ölümünden sadece iki yıl önce yayımlanan son romanı *Yol Ayrımı*, Kayalı'nın vurguladığı eleştirel ve muhalif tonun en yetkin örneklerinden biri olarak karşımıza çıkıyor.

Yakup Kadri'nin *Ankara*'sında savunulan Kemalizm davası ve şefin kutsallığı meselesi Tahir'in *Yol Ayrımı*'nda tarihsel bir kesit üzerinden – Serbest Fırka'nın kuruluşu ve kapanışı – eleştirilir. İnkılabın kamusal tartışmaya ve eleştirel düşünceye yönelik düşmanca tavrı, Tahir'e göre, Cumhuriyet'in yanlış değerler üzerinde kurulmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Keza, Kemalizm kuruluşundan itibaren inkırazı yazgılı bir rejimin ideolojik dogmasıdır. Bu dogma “Anadolu'nun *sivilizasyonunu* değil, *modernizasyonunu*” Jakoben bir despotizm ve Osmanlı toplumunun çoğul karakterini bozarak gerçekleştirmeye çalışır (Tahir, 2023: 82). Dolayısıyla, ona göre Kemalizm davası ceberut bir devletin inkişafını gerçekleştirirken, bir başka deyişle Cumhuriyet'i kurarken, Türk toplumunun tarihsel olarak inkırazına yol açmıştır. Cumhuriyet'in kendi sadık yurttaşını ve sınıflarını yaratma arzusu, onun otoriter karakterini de tüm veçheleriyle ortaya çıkarır.

1923'ten 1970'lere kadar Kemalizm Türkiye'de, “Mithat Paşa Jöntürkleri'yle başlayan burjuva yetiştirme” gayretinin devamı olarak, “kapitalizmin doğup kökleşmesine çabalamıştır” (Tahir, 2023: 82). Tahir'e göre, “Türk zenginleri, burjuva çekirdeği taşımadıkları için, yalnız kendilerini kişi ve sınıf olarak yaratmak isteyen Kemalizm'i her zaman geri itmişler, onu her zaman düşmanı saymışlardır. Çünkü bünyelerinde burjuva çekirdeği – burjuvayı doğuracak yatkınlık değil, yağmacı zenginlik atılımını taşıyorlardı” (2023: 82). Bu sebeple, Cumhuriyet'ten sonra devletçiliğin, devlet kapitalizmi olarak inkişaf etmesine şaşırılmamalıdır. Açıkça bir sınıfsal yapı göstermeyen ve esas olarak içsel sebeplerle anarşiye düştüğü zaman, adeta havada asılı gibi duran devletin, Batıcı-laik bürokratlar tarafından ele geçirilebilmesi son derece kolay olacaktır (Tahir, 2023a: 145). Sonuç olarak Tahir, Kemalizm'in batılılaşma anlayışını düzenin yabancılaşması olarak anlarken, Türk modernleşmesinin temel hatasını da kendi toplumsal-tarihsel geleneğine yabancılaşma olarak açıklar.

Yol Ayrımı, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın 99 günlük kısa tarihini İstanbul'u odağına alarak anlatır. Romanın ilk bölümünde tanıtılan *Vakit* gazetesinin idarehanesi, Gazi Mustafa Kemal Paşa ve çevresinin fikirlerinin gazeteci kimliğiyle yorumlandığı bir ortamdır. *Vakit* Gazetesi röportaj yazarı Murat Bey, *Yol Ayrımı*'nın ana karakterlerinden biridir ve Cumhuriyet inkılaplarına kendisini adamıştır: “İnatla bütün eski inançları kafasında silmiş, yerlerine ne olduğunu hiç kimsenin henüz bilmediği halkçılığı yerleştirmişti. Gazi Paşa'dan bile daha Kemalist, daha sıkı Kuvayı Milliyeci'ydi... Memleket batmaktan kurtulmuştu. ‘Kurtuluş kime yaramış, haksız baskı, açık soygun, sürünen halk yığınları... Fasa fiso bunlar arkadaşlar’ diyordu, ‘Kurtuluş olduğu için oluyor bunlar... Kurtuluş olmasaydı, namussuzluk bile var olamazdı’”

(Tahir, 2016: 14). *Kurtuluş Dergisi*'nin kurucuları arasında yer alan Murat, arkadaşları Selim ve Kadri'den farklı olarak, Mustafa Kemal'in ve Kemalizm'in davasını katiyen sorgulamaz. Gece vakti gelen beklenmedik bir telefon ile gazete baskısı durdurulur. Çorum Mebusu ve *Vakit* Gazetesi sahibi Âsım Bey'in 7 Ağustos 1930 günü gece yarısına az kala Yalova'daki balodan Sirkeci Postanesi'ne çektiği yıldırım telgrafın içerdiği heyecan boş yere değildir. Zira uzun süreden beri gücünü arttıran Tek Parti Hükümeti'nin kontrol edilemezliğinin ağırlığını hisseden Reisi Cumhur Hazretleri, yakın arkadaşı Fethi Okyar'dan, İsmet Paşa'nın karşısına bir muhalefet partisi ile çıkmasını talep etmiştir. Haberin gerçekliği konusunda zerre şüphe duyulmaz çünkü "Âsım Bey'imiz ve de Tarık Bey'imiz bugün resmen Saray mebusanıdır ve de ayrıcana gazeteci mebusanıdır. Mebusanlık bir devlettir! Saray mebusanlığı, ayrıcana iki katlı bir devlettir, gazete sahipliği dedin mi, değme babayığitin eline girmez yüce devlettir. Üç devlet bir araya geldikte düşmanların gözleri hiç götürmez ve de hasetleri artar ki, karlı dağların sel afatı gibi köpürür taşar!" (Tahir, 2016: 16-17). *Yol Ayrımı*'nın "Madrabazlık" başlıklı ilk bölümü, 1930'ların hemen başında kurucu iktidarın Cumhuriyet'in politik hiyerarşisini nasıl şekillendirdiğini açıkça resmeder.

Tahir'in gözünde Gazi Babamız – Yakup Kadri'nin tereddütsüz bir şekilde onayladığı – siyasal iktidarını korumak adına kurguladığı ayak oyunlarını Cumhuriyet inkılapları şemsiyesinin altında gizler. İstanbul Serbest Fırka İl Başkanı da olacak Avukat Mahmut Celalettin Bey'in ofisinde zikredilen şu sözler, okuyucuya Mustafa Kemal'in böylesi taktiklere kuruluşun başından beri ihtiyaç duyduğunu gösterir: "Bu akıllar elbette bir akıllardır ama, insanoğlunun şimdiye kadar hiçbir zaman örneğini görmediği bir yaman akıllardır! Çünkü madrabazlıkta tarihlere nam salmış, bütün madrabazların parmağını ağzında bırakır, köpeoğlu köpekliktir" (Tahir, 2016: 38). Eski İttihatçı Doktor Nuri Bey, Serbest Fırka hamlesinin Gazi Paşa'nın Türkiye'de artan iktisadi ve siyasal krize sözde bir yanıtı olduğunu vurgular. Sarı Paşa, İzmir Suikastı sonrasında da aynı kurnazlığı göstererek Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kapatagelmıştır: "Belli bir şey... Bildiğimiz, Kanlı Kavak oyunudur bu ve de Türkçesi, Sarı Paşa'nın birkaç kez oynadığı bilinir oyundur. Tetik durmadın mı, tantuna gittiğin gündür Hoca Ağa... Bilmiş ol, burada profesörlük katiyen para etmez" (Tahir, 2016: 38). Cumhuriyet'in ilanından neredeyse yedi yıl gibi kısa bir süre sonra, Kemalizm adım adım bir Tek Parti iktidarına ilerlerken Tahir, kamusuz ve muhalefetsiz bir Cumhuriyet'in kuruluşunu açıklama gayretindedir.

Serbest Fırka'nın kurucu kadrosunda yer alan liberal düşünür Ahmet Ağaoğlu partinin "hür insan ve hür fikre yönelik doğru bir adım olduğu" tespitiinde bulunurken, "şüphesiz bu tür bir siyasaya karşı çıkacak muhafazakâr

mevcudiyetin farkındaydık” diye de ekler (2021: 118). Ağaoğlu’na göre Gazi Paşa’nın samimi çabalarını asıl engelleyen, Cumhuriyet Halk Fırkası içerisinde yönetime el koymuş ve Şef’i kontrolü altına almış bir küçük zümredir. Tahir’in *Yol Ayrımı*’nın ilk bölümünde ulaştığı sonuç resmi ve muhalif tarih anlatılarının her ikisini de reddeder. Tahir’e göre, “Saray profesörü ve de ağzı laf yapan Saray mebusanlarının başbuğu sayılan Ağaoğlu Ahmet Bey” (2016: 78), Gazi Paşa’nın oynadığı oyunun farkındadır ve gelişmelere hiçbir şekilde ses çıkarmaz. Sözde isteksizliğinin arkasında Saray tarafından “takdir gören akademik kimliğinin kibri” yatmaktadır. Oysaki İsmet Paşa ve Fethi Bey’i karşı karşıya getiren bu kurgu, Tahir’in penceresinde, çok katmanlı bir stratejiye yaslanır. Nitekim romanda Gazi Paşa’nın kıdemli baş şoförü Dadal Efendi’nin gazeteci Murat ile diyalogundaki şu sözler, Tahir’in yaklaşımını net olarak gösterir: “Saray’da laf çok arkadaş ve de gayet korkulu... Kimi der, ‘İsmet Paşa’yı düşürmeye yaptı, çünkü başka yolu kalmadı idi.’ Kimi der, ‘Dostu düşmandan ayırmak için yaptı ki, Serbest’e savunan avanakları İttihatçı farmasonları hesabı bir gece toplayıp İstiklal Mahkemesi’ne doldurup asakoyacak ki, pisliği temizleyecek kurban olduğum dipten doruğa!’ demektedir... Çünkü bu Fethi Bey her ne kadar Gazi Paşa’mızın öz adamı bilinirse de, vaktiyle İttihatçıların domuzu olduğu da bilinir” (Tahir, 2016: 78-79).

Tahir’in kendine has üslubuyla kaleme aldığı bu satırlar, Gazi Paşa’nın iktidarı hiçbir koşulda paylaşmayan şeflik idaresinin politik sonuçlarını da yansıtır. Söz konusu olan “bir inkişaf değil, Türk toplumunun inkırazı olduğunu söylemeye cesaret edemeyen büyükçe bir zümrenin sessizliği ve kaypaklığıdır” (Tahir, 2023b: 230-231). Açıktır ki, Yakup Kadri’nin *Ankara*’sında gündeme gelen “aferizm” tartışması, *Yol Ayrımı*’nda da dikkatle işlenir. Aferizm, kapalı bir düzene, vurgunculuğa, yalana, madrabazlığa yol açmıştır. Nitekim “en büyük devrimci” Gazi Paşa da, Murat’tan daha da radikal bir dava adamı olan Selim’e göre, bu durumdan son derece rahatsızdır (Tahir, 2016: 93). Yine de Ankara’ya iş takip etmeye gelenlerin haraca kesilmesi, İş Bankası’nın bir nevi politikacılar bankası olarak kurulması, bankanın umum müdürlerinin CHF içindeki konumu, Gazi Paşa’nın “Cumhuriyet tarihi için pek acıklı bir aferizm salgınının başlangıcı” (Tahir, 2016: 95) hakkındaki gerçeği kabullendiğini ve hatta sahiplendiğini gösterir (Keyder, 2019: 123).

Murat ve İstanbul Üniversitesi’nden arkadaşları Selim Nuri ve Kadri, altıncı sayısına ulaşan *Kurtuluş* dergisinin editör kurulunda Serbest Fırka’yı ve “hürriyet meselesini” hararetle tartışırlar. *Edebiyat Sanat Fikir Dergisi* alt başlığıyla yayımlanan bu derginin en temel meselesi Kemalist Cumhuriyet’in gerçekleştirdiği inkılaplarının radikalliği ve etkisidir. Dikkatli bir okuma, *Yol Ayrımı*’nda bu üç gencin Kemalizm davasını nasıl algıladıklarını ve kendi

hayatlarındaki etkilerini açıklayan bir alt metni rahatlıkla fark edebilir. Örneğin, derginin en radikal üyesi olarak hareket eden Selim, Yakup Kadri'nin *Ankara*'sındaki milli kurtuluş ruhuna göz kırpan bir devrimci arayış içindedir: "Baskı rejiminden çıkar sağlayan rezillerle, namussuzlarla aynı safta görünmek... Düşündüm, hayır, Bana lazım olan hürriyet, Fethi Bey'in getireceğini söylediği hürriyet değil... Bu hürriyet, 'Bırak yapsın, bırak geçsin' hürriyeti... Türkçesi: sopaları, taşları bağlayıp kuduz itleri serbest bırakmak hürriyeti... Halk Partisi içinde hürriyeti istiyorum ben... Güçleri madrabazlıktan, kişisel çıkarıcılıktan çekip Kuvayı Milliye devrimciliğine getirecek hürriyeti... Hırsızları, madrabazları yok edecek hürriyet... Devrimleri halka mal edecek hürriyet" (Tahir, 2016: 100). Selim'in romantik Kemalizm'i, bize Selma Hanım'ın ve Neşet Sabit Bey'in ütopyasını hatırlatır. Yakup Kadri'nin Kuvayı Milliye devrimciliğinin tüm hatlarıyla açığa çıktığı bir Cumhuriyet rejimi. *Yol Ayrımı*, bu romantik ve belki de fazlasıyla tarih dışı okumayı reddeder. Kitabın "Kuvayı Milliyeciler" başlıklı ikinci bölümü, kaybedenlerin tarihini Milli Mücadele Dönemi'ne kadar taşıırken, aslında Selim'in ve Yakup Kadri'nin inanmak istedikleri devrimci Cumhuriyet'in hiçbir zaman ortaya çıkmadığını ileri sürer. Nitekim Selim Nuri, Serbest Fırka'nın kapatılması arifesinde gözaltına alınacak, ağır bir işkenceye maruz kalacak ve en sonunda hayatını bir otel odasında kaybedecektir. Tahir, Selim'in yaşadıkları özelinde kendisinin de çok iyi bildiği Türkiye Komünist Partisi üyelerinin ve sol-ittihatçılar olarak nitelendirilebilecek dava adamlarının başlarına neler geldiğini gösterir. Bir başka deyişle, *Yol Ayrımı* Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun ve Gazi Paşa'nın Kemalizm davasını ileriye taşıyacak bu tür hareketlere hiç de sempatiyle bakmadığını açıkça sezdirir (Tahir, 2023b: 141-142).

Örneğin romanda Selim'in, 5 Ekim-18 Ekim 1930 tarihleri arasında yapılan İstanbul Belediye Seçimleri'ne yönelik öfkesi, genç inkılapçının trajik sonunu hızlandırır. *Kurtuluş*'ta yayımladığı "Seçimlerin sosyal anlamı" başlıklı yazı, her türlü baskı ve polis şiddetiyle madrabazlığı ve seçim hırsızlığını makul gören CHF kadroları ve elbette Sarı Paşa'yı hedef alır: "Bu düpedüz devrim düşmanlığı değil de ya nedir? Devrim düşmanlığı, aslında cami minberlerinde yeşil bayrakları omuzlayıp tekbir getirerek sokağa uğrayan birkaç yobazdan gelmez, devrimci görünüp devrimi halkın gözünden düşürecek aptallıklar, hainlik yapanlardan gelir! (Tahir, 2016: 302). Selim, büyük kurtarıcının olup bitenden habersiz olduğu hakkındaki haberleri de yanıltıcı değil bir hainlik olarak betimler. Kemalizm, kendi davasına Serbest Fırka'nın üzerinde kurduğu baskı ve belediye seçimlerinden bir ay sonra 18 Kasım 1930'da partiyi kapatarak ihanet etmiştir. Tahir'e göre, Cumhuriyet cumhurdan, inkılap devrimcilerden, parti kamusal tartışmadan, Ebedi Şef muhalefetten rahatsızdır. Kemalizm davası

nihayetinde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın "ilerici" – Murat – ve "gerici" – Kadir – grupları arasındaki bir oyundan ibarettir. Tam da bu yüzden, Tahir'e göre, Kemalizm davasına bir ihanetten bahsedilemez; çünkü o tarihte yaşananlar, Kemalizm'in daha ilk andan itibaren bir dava olamayacak kadar ideoloji karşıtı eklektik bir söylem olduğunu göstermektedir. Romanda gazeteci Murat ve genç iş takipçisi Avukat Kadir, Selim'in hiçbir zaman kabullenemeyeceği bir Cumhuriyet projesinin sözde "dava adamları" olarak hareket ederler. Köle hırsına kapılan Kadir ve inkılap enerjisini kaybeden Murat arasındaki bu mücadelede Milli Mücadele'nin Bolşevik ve inkılapçı çocuklarına yer yoktur (Tahir, 2016: 436).

Yol Ayrımı, Serbest Fırka'nın kapatılmasından hemen önceki Meclis oturumuyla tamamlanır. Burada Ağaoğlu'nun aktarımından Fethi Bey'in yalnızlığını, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yılmaz savunucuları Recep Bey, Vasıf Bey, Kel Ali, Rasih Hoca ve diğer vekillerin saldırganlığını ve elbette Gazi Paşa'nın locasında gelişmeleri büyük bir zevkle izlemesini dinleriz. Tahir, inkılap kadrolarının kamusal müzakereye ve "öteki"ne olan düşmanlıklarını sergilerken, Kemalizm'in de bir çıkmazda olduğunu iddia eder. Nitekim *Yorgun Savaşçı*, *Devlet Ana*, *Kurt Kanunu* ve son olarak *Yol Ayrımı* romanları, Tahir'in 1960'ların ikinci yarısından itibaren geliştirdiği ve bir tür "doğucu toplumculuk" olarak adlandırılabilir anti-Kemalist anlayışının ürünleridir. Tahir'in Cumhuriyet okuması, çöküşün kökenini Türk-Osmanlı mirasının reddine bağlar. İnkıraz, Kemalist inkılapların geleneği görmezden gelmesinin doğal bir sonucudur. Bu radikal tavır alış, her türlü tarihsellikten uzaklaşmış "kopuş hikâyesi", halkına yabancılaşmış bir anlatıyı mümkün kılar (Satiroğlu, 2024: 42-43). Tahir'e göre anti-demokratik, hürriyetten sakınan, çoğulluğu reddeden, otoriter bir milliyetçilik üzerine kurulu bu Cumhuriyet hülyası, çöküşe mutlak yazgılıdır. Üstelik tarihi yeniden yazma saplantısı, Kemalist kurucu söylemin kibrini de açığa çıkarmaktadır: "Osmanlı İmparatorluğu'nu kurup yaşatmış Anadolu halkları için ne utandırıcı bir sözdür, Yunan Savaşı'na Kurtuluş Savaşı demek... Bu savaşa İstiklal Savaşı da, haşa, denemez! Çünkü biz hiçbir zaman milli devletimizi yitirmedik" (Tahir, 2016: 418). Muhalif Doktor Nuri Bey'in Murat'a sarf ettiği bu sözler, Tahir'in Cumhuriyet rejimine yönelik politik tavrını da tüm netliğiyle sergiler.

Öte yandan, Kemalist devletin otoriter yapısını eleştiren Tahir'in aynı Yakup Kadri gibi "özcü" bir anlatıya fazlasıyla açık kapı bırakıyor olması da kuşku uyandırmaktadır. Tahir'in Batı'yla hesaplaşma isteğini, bu arzusunun arka planındaki medeniyet okumasını duyuyor olmakla beraber, Kemalist inkılapların ve Cumhuriyet'in normatif olarak hiçbir düzlemde başarılı olmadığı iddiası fazlasıyla tarih dışına çıkmayı gerektirir. Romanda Doktor Nuri Bey'in, Tahir'in

Cumhuriyet eleştirisini apaçık ortaya serdiği şu sözlerini dikkatle okuyalım: “Siz Cumhuriyet çocukları, ‘Gözümüzü zaferde açtık,’ avuntusundasınız. Şimdi umulmaz yerlerde beklenmez yenilgilerle karşılaşınca apışmayın! Biz, Batı’yla er geç, ister istemez hesaplaşmak zorundayız! Bunu gerçekten yapmadıkça, Batı’ya hizmet teklif etmekle belayı başımızdan defleyemeyiz” (Tahir, 2016: 418). Tahir’in uyarısı şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır: Batı’dan hesap sormak, Kemalizm’in Batı yaltaklanmasıyla mümkün olamaz. Bu son derece anti-Kemalist argüman, 1980 sonrası post-Kemalizm’i derinden etkilemiş olmalı. Bununla birlikte, Tahir’in Osmanlı-Türk toplumsallığının normatif zaafı konusundaki körlüğü, Yakup Kadri’nin Kemalist inkılapların demokratik Cumhuriyet’in inkişafına yönelik inancı kadar tartışmaya açıktır. Sonuç olarak karşımızda, Aytürk’ün tezini doğrular nitelikte bir “*aporia*” çıkmaktadır. *Ankara* ve *Yol Ayrımı* Cumhuriyet’i farklı bütüncül “tek”likler üzerinden anlayarak sanki diyalektiğin iki yüzünü oluşturuyor. Ne yazık ki bu haliyle Yakup Kadri ve Tahir romanları arasında diyalektiğin bir senteze dönüşmesini sağlayacak bir itkiyi göremiyoruz. Birbirini “olumsuzlayan” bu iki ideolojik tavır, bizden Cumhuriyet’in koşulsuz sahiplenilmesi gerektiği ya da Kemalist inkılapların tamamıyla çöküşe yazgılı olduğu tezini kabul etmemizi bekliyor. Bir başka deyişle, *Ankara* ve *Yol Ayrımı* özcü tarih anlatısının birbirini tamamlayan karşıt kutupları olarak ortaya çıkıyor. Oysa aşağıda dördüncü bölümde ele alacağımız Orhan Pamuk romanı *Cevdet Bey ve Oğulları*, bu diyalektiği bir tür senteze dönüştürecek dinamiklerin üzerine oturuyor. Kanımızca Pamuk, meseleye yukarıda tartıştığımız bu “ütopya-çöküş” ikiliğini aşan bir yaklaşımla daha hermeneutik bir yerden bakıyor ve Kemalizm’i demokrasiye, liberal sivil topluma ve müzakereci kamusalığa kapalı bir Aydınlanma projesi olarak değerlendiriyor. Biz bu iddiamızı aşağıda “sağ-Hegelsizm” kavramı çerçevesinde tartışacağız.

4. KARANLIK VE IŞIK: MUHAFAZAKÂR İNKILAPÇILIK OLARAK CUMHURİYET

Orhan Pamuk’un (1952-) ilk adı *Karanlık ve Işık* olan romanı *Cevdet Bey ve Oğulları* (1982), Osmanlı-Türk modernleşmesinin kritik önemdeki geçiş dönemlerini bir ailenin üç kuşağının hikâyesiyle birleştirerek anlatır. Romanın ilk bölümü Jön Türk Devrimi’nin hemen arifesine, ikinci bölümü Tek Parti döneminde Atatürk’ün son yıllarına ve üçüncü bölüm ise 12 Mart Darbesi’nin hemen öncesine odaklanır. *Ankara* ve *Yol Ayrımı* romanlarında olduğu gibi *Cevdet Bey ve Oğulları*’nda da Cumhuriyet’in kuruluş yılları merkezi konumdadır. Bununla birlikte İnkılap Dönemi, geçmiş ve gelecek arasında tarihsel bir köprü kurularak anlatılır. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e miras bırakılan toplumsal ve iktisadi sorunlar Kemalist inkılapların hangi yönde ilerleyeceğini

belirlediği gibi, 1923-1938 Dönemi'nin tartışmaları da demokratik Türkiye'nin gelişimine ayna tutar. Pamuk, kendi aile hayatı ve yakın çevresinden izler taşıyan bu romanında (bkz. Pamuk, 2015) Batılılaşmış Türkiye seçkinlerini eleştirel bir tonu kaybetmeden anlatırken, Yakup Kadri ve Kemal Tahir gibi özcü tarih anlatısının tuzağına düşmez. Onun için asıl mesele Kemalist-anti Kemalist ikiliğinin dışına çıkarak, Cumhuriyet'in hem ilerici hem de muhafazakâr veçhelerini bir arada dile getirmektir. Kuruluş döneminde alınan kararlar ve inkılapların istikameti ne Yakup Kadri'nin otoriter modernite savını kabul ederek ne de Tahir'in tamamıyla inkârcı savlarını geliştirerek tartışılabilir. Şayet Kemalizm'i kendi tarihselliği ve sınırları içerisinde bir tür aydınlanma hamlesi olarak betimleyebilirsek, Pamuk'a göre Cumhuriyet, Gökalp'in "muhafazakâr inkılapçılık" (1980: 38-42) olarak adlandırdığı projenin adıdır. Bu proje, Hegelci bir modernlik anlatısını içselleştirmeye çalışmış, *Bildung* hedefini inkılapların temel odağı haline getirmiş; öte yandan demokrasiyle olan zorlu ilişkisinde Batı'nın muhafazakâr politika felsefelerine yakınlık duymakta da bir beis görmemiştir. Dolayısıyla *Cevdet Bey ve Oğulları*'ndaki bu ölçülü post-Kemalist tavır, hem Aytürk'ün eleştirilerine bir yanıt gibi hem de post-post-Kemalizm'e açılan bir kapı olarak okunabilir. Bir başka deyişle, Pamuk, Kemalist Cumhuriyetçilik anlatısını bir tür "sağ-Hegelcilik" olarak değerlendirmektedir.

Pamuk'un Yakup Kadri'nin *Ankara*'sına açık referanslar da verdiği bu roman, bir yandan II. Meşrutiyet öncesinden başlayarak "yerli ve milli" ve elbette seküler Türk burjuvazisinin oluşumunu, bu sınıfa ait bir ailenin (Işıkçı Ailesi) üç kuşağının hikâyesi çerçevesinde anlatır. Bir yandan da arka fonda inkişaf amacıyla yapılan inkılabın daha üçüncü kuşağa bile varamadan hatta daha birinci kuşak içerisinde nasıl bir inkırazla dönüştüğünü gösterir. Hikâye, 24 Temmuz 1905'te – üç gün önce Padişah Abdülhamit'e bombalı bir saldırı düzenlenmiştir – Vefa'daki ahşap evinde uyanıp bir yandan evlilik hazırlıkları bir yandan da gündelik işleriyle uğraşan Cevdet Bey'in sabah telaşı ile başlar. Babası Kula'da küçük bir memur olan ve bu nedenle, sübyan mektebini bu küçük ilçede okuyan Cevdet Bey, babası terfi edip Akhisar'a taşınınca rüştiyeyi burada bitirir. Hastalanan eşini tedavi ettirmek için İstanbul'a taşınan ve Haseki'de bir oduncu deposu açan babası aniden ölünce, işi devralmak zorunda kalır. Yıllar içinde babasının kurduğu şirketi büyütüp hem başka bir mekana (önce Aksaray sonra Sirkeci) hem de başka bir mecraya (ithalat, ihracat, nalburiye) taşır. Bir şekilde "belediyenin ve Şirket-i Hayriye'nin bütün lambalarını satın alma ayrıcalığı elde ettikten sonra" (Pamuk, 2017: 19) ise İstanbul'un önde gelen sayılı Müslüman tüccarlarından biri olur. "Meşrutiyetten sonra İttihat ve Terakki ile mason olmadan iyi ilişkiler kurmayı başarabilen birkaç insandan biri... Entarili bir

miskin değil tüccar” (Pamuk, 2017: 32) olmuştur. “Ticaret çevrelerinde Işıkcı Cevdet Bey” olarak anılmaktadır ki (Pamuk, 2017: 20) roman boyunca ışık metaforu Pamuk için önemli bir referans olacaktır. Cevdet Bey’i konağına çağıran müstakbel kayınpederi Şükrü Paşa ona şöyle seslenir: “Öyle olmak lazım. Senin ihtiyatlı halini çok beğeniyorum. Sen bir Müslüman tüccarsın. Senin işin herkesinkinden zor! Aferin başarmışsın da! Eskiden parayı ya kefereler kazanırdı ya da namussuz, hırsız memurlar. Şimdi senin gibilerin zamanı. Sen de çalışkansın, dikkatlisin, aşırılık etmiyorsun” (Pamuk, 2017: 49). Bu bakımdan *Cevdet Bey ve Oğulları*’nın ilk bölümü, Hegel’in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde vurguladığı burjuvallaşma sürecinin tipik bir örneğini oluşturur (1967: 125-135).

Cevdet Bey’in “hırçın ve kavgacı” (Pamuk, 2017: 22) kardeşi Nusret ise Askeri Tıbbiye ‘ye girip önce doktor olmuş, bir süre Anadolu ve Filistin’deki çeşitli askeri hastanelerde çalıştıktan sonra İstanbul’a dönmüş tarihçi Murat Bey’in “Fransız ihtilalini ballandırarak anlattığı Mizan Gazetesini” okuyup heyecanlanarak Fransa’ya gitmeye karar vermiş ve dört yıl orada kaldıktan sonra bir Jöntürk olarak ülkesine geri dönmüştür. Bu arada “eşinden boşanmış, alkole başlamış, padişaha karşı gelmiş”, beş parasız kalmış ve sonunda da verem olmuştur. Böylece “vatan kurtarma davası” daha Pamuk’un anlatısının hemen başında trajik bir biçimde gündeme gelir. Hayatını, siyasete karışmadan ana akıma katılmaya, “küçük uzlaşmalara” (Pamuk, 2017 :45); iyi bir ticarethane ve “saat gibi bir aile” (Pamuk, 2017: 48) kurmaya adanmış “hesaplı, ihtiyatlı” (50) Cevdet ile hayatını “Revolüsyon’a”; her şeyin, “aydınlık, temiz, namuslu, iyi” (26-27) olması idealine adanmış hırçın, kavgacı, öfkeli Nusret, ailelerinin üç kuşağının geçireceği serüvenin temel dinamiğini ortaya koyarlar. Nusret’in kardeşine yöneltilmiş öfkesinde davayı kaybeden bir inkılapçının buruk sesini duyarız: “Hayır bana saygı duymanı istemiyorum. Çünkü mutlusun sen. Aptal değilsin belki, ama hayatından memnunsun! Çünkü ruhsuzsun. Tabii, insan bu gülünç elbiseleri, kapının önünde duran arabayı, bir paşa kızını, ancak ruhsuz olursa ister... Öfke nedir sen biliyor musun? Ben öfke duydum. Benim için en değerli şey buydu. Nefret ettim, öğrendim. Hepsini yıkılın istedim. Hepsinden önemlisi, bu öfkem soğumasın istedim. Bunu başardım! Sen ise hayranlık ve özlem duydun. Hayran olduğun şeylere ulaşmak için de anlamaya çalıştın. Ben anlamak istemiyorum! Anlayan öfke duymaz. Ben oysa....” (Pamuk, 2017: 75-76).

Nusret’in penceresinde dava ve devrim kaçınılmaz olarak bir şiddeti gerektirir: “Ben size bir revolüsyon anlatmak istiyorum. Burada gereken şey o! Kanlı bir ihtilal! Giyotinler nereye kurulacak? Sultanahmet Meydanı’na! Giyotinler günlerce şakır şukur çalışacak. Padişahların, sultanların, prenslerin,

paşaların ve bütün paşa soyluların ve onlara yaltaklananların kanı gürül gürül akacak. Kan Sirkeci'den denize dökülecek" (Pamuk, 2017: 78). Buna benzer hikâyelerde hep olduğu gibi nihayetinde Nusret erkenden veremden ölür. "Yalanlara inanmayın, aklın ışığına, kendine inansın" (Pamuk, 2017: 69) diye adını Ziya (ışık) koyduğu oğlunu ölmeden önce kardeşi Cevdet'e emanet eder. Daha sonra babası gibi subay olacak, İstiklal Savaşı'na katılacak, Sakarya Savaşı'nda yaralanacak ve albaylıktan emekli olacak olan Ziya ise, evin yetim çocuğu ve vatan millet davasının bir tür negatif alegorisi olarak hayatı boyunca bir hayalet gibi Işıkçı ailesine musallat olacak, onları rahatsız edecek; ara ara gelip önce Cevdet Bey'den, sonra ailenin diğer üyelerinden para, mal ve mirastan pay isteyecek, memuriyet ve ticaret, devlet ve market ya da idealizm ve para gerilimlerini roman boyunca canlı tutacaktır. Ziya aslında, yeni gelişen Türk burjuvazisine gerek darbe gerekse muhtıra şeklinde uyarılarda bulunan muhafazakâr ordunun geleneksel konumuna da bir gönderme sayılabilir. Bu açıdan *Cevdet Bey ve Oğulları* Cumhuriyet'in sınıfsal kompozisyonundaki "devrimci-denetleyici" dengesini sürekli vurgular (Gökner, 2013: 178).

Nusret için Avrupa ve daha açık bir şekilde söylemek gerekirse "gerçek Avrupa" devrim (*revolüsyon*) fikri, Rousseau, Voltaire ve Danton üzerine kurulurken, kardeşi Cevdet için ise çok daha faydacı ve pragmatik bir Batıcılık söz konusudur: "iki hayatı, iki ruhu olmalı insanın. Birincisiyle ticaret, ötekiyle neşe! Bu ikisini birbirine karıştırmadan yaşamalı! İkisi de birbirine yardım etmeli, birbirine engel olmamalı" (Pamuk, 2017: 82). Nusret giyotin fantezisiyle kendi öfkesini yüceltirken, Cevdet Hristiyanların mutlu ve burjuva hayatına özenir. Pamuk'un kitabının ilk kısmında böylece iki farklı Aydınlanma ve Batı anlayışı göze çarpmaktadır. Zira "ışık" alegorisi Cevdet için ticaret içinde bir anlam kazanırken, ağabeyi Nusret için ışık çok daha felsefi bir anlama sahiptir. Sonuç olarak Pamuk, Cumhuriyet'in "burjuva inkılapçılık" eğilimlerinin II. Meşrutiyet'in galip fikriyatı olduğunu savunurken, Cumhuriyet'in kuruluşu sonrası Kemalist dava tartışmalarına da bir ön hazırlık yapar.

Cevdet Bey ve Oğulları'nın ikinci bölümü, ailenin Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına denk gelen ikinci neslinin uzun anlatısı üzerine kurulur. Cevdet Bey'in çocuklarından en büyüğü Osman, babasının yolunu izler ve işlerini devralır. Eşi Nermin'in ifadesiyle, bir tür "para kazanma makinesine" (Pamuk, 2017: 99) dönüşür. Cevdet Bey'in kızı Ayşe de benzer biçimde bir paşa kızı olan annesi Nigan Hanım'ın yolunu izler. Onun gibi zengin bir konakta, kalabalık bir ailede ölçülü bir şımarıklık içinde büyür. Çok sevmese de bütün zengin çocukları gibi piyano dersine yollarır, kemancı bir gençle flört ettiği fark edilince (tabii ki Avrupai zengin ailelerde bile sanatçı makbul bir eş sayılmayacağı için) ceza olarak yazın İsviçre'ye gönderilir ve Cevdet Bey'in yakın bir tüccar arkadaşının

(Fuat Bey) oğluyla (Remzi) evlenmeye ikna edilir. Sonunda Ayşe'nin de annesi Nigan Hanım gibi iyi bir kocası ve mutlu bir hayatı olur.

Cevdet Bey'in en küçük oğlu Refik'in hayatı ise kardeşlerinden oldukça farklı bir yönde ilerler. *Yol Ayrımı*'nda *Kurtuluş Dergisi* etrafında örgütlenen üç arkadaşına benzer bir birliktelik Pamuk'un romanında da farklı bir kurgu içinde anlatılır. Mühendis Mektebini bitiren ama mühendislik yapmak yerine babasının işinde abisiyle birlikte çalışmayı tercih eden Refik, esasen iyi kalpli, anlayışlı, mutlu ve biraz da safça bir delikanlıdır. Perihan adlı çok güzel bir kadınla evlenmiş, Cevdet Bey'in konağında geniş aile içinde mutlu bir hayat sürmekte; yakında bebek beklemekte, işten arta kalan zamanlarında ise genellikle üniversiteden yakın arkadaşları Ömer ve Muhittin ile sohbet etmekten hoşlanmaktadır.

Romanda Kemalizm davası, esasen bu üç karakter arasındaki oldukça gergin ilişkiler ekseninde tartışılır. Aralarında en yakışıklı, havalı ve girişken olan Ömer, İngiltere'de dört yıl inşaat mühendisliği okuyup ihtisas yapmış, hayatta kendine bir fatih olma amacını koymuştur. Ömer, *Ankara*'daki İsmail Hakkı Bey ve *Yol Ayrımı*'ndaki "köleleri çalıştıracak olan" Kadir karakterinin devamıdır. Ne istediğini henüz tam olarak tarif edemese de giriştiği her işte para, güç, ün, şan, şeref yani kısaca iktidar peşinde koşmayı; roman kahramanlarından Atiye Hanım'ın tabiriyle bir tür *Rastignac* olmayı hedeflemektedir. Ömer'in tam karşısında ise çirkin sayılabilecek, kalın gözlüklü, içe kapalı, rahatsız, karamsar bu nedenle de hayatta her şeye karşı alaycı ve kibirli bir yerden bakan, her konuşmasında karşısındakine kendisinin ne kadar zeki olduğunu hissettirmeye çalışan; öte yandan da oldukça duygusal, romantik, eğer otuzuna kadar iyi bir şiir kitabı yayımlayamazsa intihar edeceğini söyleyen huysuz şair Muhittin yer alır. Bu iki güçlü karakter arasında ise bu tür kaygılardan, gerilimlerden uzakta, zengin kalabalık ve mutlu ailesi ve güzel karısıyla yaşayan saf ve iyimser Refik vardır. Neredeyse her bir araya geldiklerinde ortaya çıkan ego çatışmalarını yumuşatmaya, arkadaşlıklarını korumaya, Ömer ile Muhittin'in arasını bulmaya çalışır

İktidar hırsı Ömer'i Kemah'a demiryolu müteahhitliğine sürükler, yaklaşık 2 yıl 1937-1938 yılları arasında Kemah'ta kalır, çok para kazanır; ancak hırsının ateşi içten içe kemirerek onu diğer tüm insanlardan da İstanbul'dan da uzaklaştırır. Ömer en nihayetinde tuhaf bir kararla Kemah'tan bir arazi ve konak alarak oraya yerleşir; bu süreçte nişanlandığı Muhtar Bey adlı bir milletvekilinin iyi eğitilmiş ve şirin kızı Nazlı'dan da ayrılarak kendi başına bir hayat kurar, bir tür yalnız taşra eşrafına/toprak ağasına dönüşür. Çok sonra Ayşe'nin nişanında aile dostları Sait Bey, Ömer'in (ve aslında Refik'in de) tercihlerini babacan bir

tavırla şu şekilde yorumlayacaktır: “‘Neşelenin Refik Bey neşelenin’ dedi. Sanki bir şey hatırlamaya çalışıyordu. ‘Neşelenin, coşun, hayatın içine girin. Yaşayın! Rahmetli babamın dediği gibi, anlaşın çevrenizle, uzlaşın. Yoksa çok mutsuz olursunuz! Yaşlanınca bu hırçınlığın boş olduğunu anlayacaksınız. Şimdi doğru mu bizim *Rastignac*’ın yaptığı...Yaşayın, yaşayın, Karışın şu büyük akışa... Biz neyiz ki...Şu koca tarihte, şu akıp giden ırmağın yanında bir damla su bile değiliz... Bırakın kendinizi.’” (Pamuk, 2017: 503). Refik’e yöneltilen uyarı aslında Kemalizm’i bir dava olarak yorumlamadaki zorluğa ve doğal olmayan yaşam tarzına yöneliktir. Sait Bey, Hegel’in tarih felsefesini de hatırlatır türden bir öneriyle, inkılapların gelişimi konusunda Refik’ten “aklın kurnazlığına” güvenmesini ister (1956: 60-62). Refik’in Kemalizm’i bir büyük anlatı içerisine yerleştirme arzusu, Yakup Kadri’nin ütopyasında da gördüğümüz üzere onu yaşamın tüm canlılığından alıkoymuştur.

Ömer’in anti tezi Muhittin ise kendi yalnızlığı ve kibri içinde Beşiktaş’ta bir meyhanede debelenirken Mahir Altaylı adlı Türkçü bir öğretmenle tanışır ve ondan etkilenerek birden radikal bir kopuşla Türkçülük davasının neferi olmaya karar verir. Esasen kendisi de dâhil olmak üzere herkesi ve her şeyi küçümseyen Muhittin’in bir davanın adamı olmayı kendine yedirmesi de kolay olmamıştır. Burada da egosu ve kibri onu Türkçülük davasının önemli figürleriyle çatışmaya sürükleyerek hareketten uzaklaştırır. İçine fazlasıyla kapandığı bir dönemde Refik’e bir intihar mektubu yollasa da kendine söz verdiği gibi intihar da edemez, bunun sonucunda da eski arkadaşlarıyla ilişkisini bütünüyle keser. İlerleyen yıllarda onun Adalet Partisi milletvekili Muhittin Nişancı olduğunu öğreniriz. Refik’in evindeki son buluşmada Ömer ve Muhittin arasındaki diyalog dikkat çekicidir: “Ömer rahatlayarak: ‘Hiç değişmemişsin Muhittinciğim!’ dedi. ‘İşte senin yüzeysel gözlemlerinden biri daha....ben çok değiştim! Ben bir davanın adamıyım!’ Ömer sinirli sinirli: ‘Öyle sanıyorsun’ dedi. ‘Hem sen böyle iri laflar söylemekten hoşlanmazdın! Sahi inanıyor musun inandığına?’ ‘Bırak bu küçük incelikleri!’ dedi Muhittin. ‘İnanıp inanmadığının ne önemi var? O yolda bir şeyler yapıyorum. O davaya bir yararım var!... Bunu içtenlikle yapıyormuşum, yok yapmıyormuşum ne önemi olabilir ki?.. Bir şey yapıyorum ve bir işe yarıyor...’ ‘Bunu bir itiraf sayabilir miyiz?’ dedi Ömer ‘Sana bu küçük incelikleri bırak demiştim. Hala zekândan önemli bir şey yok, değil mi senin için?’” (Pamuk, 2017: 459)

Romanda bu iki arkadaşına nazaran oldukça makul, iyimser ve pozitif bir figür olarak çizilen Refik ise hem okuduklarının hem de arkadaşlarıyla yıllardır yaptıkları tartışmaların etkisiyle bir zaman sonra yaşadığı tatlı hayatı sorgulamaya, boş ve anlamsız bulmaya, hayatına yeni ve büyük bir anlam/dava

katma çabasına girer. Başlangıçta arkadaşları ve ailesi tarafından safça hatta biraz da budalaca bulunan ve çok da önemsenmeyen bu arayışlar, Refik'i yavaş yavaş işinden ve eşinden uzaklaştırır ve çalışma odasına kitapları arasına hapseder. Ardından Refik, Ömer'in yanına Kemah'a gider, orada sekiz ay kalıp kendince Türkiye'nin geri kalmışlığına bir çözüm getirecek köy kalkınması hakkında bir kitap hazırlar. Refik'in Kemah'ta, eserini yazarken *Ankara* dâhil olmak üzere birçok kitabı etüt ettiğini görürüz.

Refik'in çalışması, Ömer'in müstakbel kayınpederi milletvekili Muhtar Bey aracılığıyla Tarım Bakanlığı tarafından bastırılır ama neredeyse hiçbir etki uyandırmaz. Bir zaman sonra kitapta yazdığı fikirlerden vazgeçen Refik, *Teşkilat Dergisi'nin* (Pamuk *Kadro Dergisi'*ne referans vermektedir) yazarlarından Süleyman Ayçelik (aslında Şevket Süreyya Aydemir) ile iletişime geçer. Kalkınma davası konusunda onunla tartışmalara – iktisadi kalkınma/kültürel kalkınma gerilimi ya da kamu/özel sektör önceliği gibi – girer, ancak onunla da hiçbir konuda anlaşamaz. Refik, uzun süreler hiçbir şey düşünmeden otel odalarında kaldığı bazı gecelerde, *Ankara* romanını açar, “gene her zamanki gibi önce okuduğunu gülünç ve zavallı bulup, sonra kendisini zorlayarak yazarın heyecanına” (Pamuk, 2017: 346) inanmaya çalışır. Hayal kırıklıkları içerisinde İstanbul'a dönünce de önce konaktan ayrılarak eşi Perihan ve çocukları Melek ile birlikte Cihangir'de ayrı bir eve taşınır. Bu sefer de klasik eserleri Türkçe'ye çevirmek gibi büyük bir tasarımı gerçekleştirmek için bir yayınevi kurma hülyasına kapılır: “... Türkiye'de gerçekte yeni bir kültür hareketi gerekiyor... Herkesin bu düşüncemi, öteki tasarımlarım gibi ütöpik bulacağını biliyorum. Ama köyü kalkındırma hayali uygulanamayacağı için gerçeklikten uzaktı. Oysa bunu ben kendim, kendi param ve çalışmamla uygulayacağım” (Pamuk, 2017: 491). Kemalizm davasını gönlünde ve zihninde bitiremeyen Refik'in tüm bu arayışları onu eşinden, çocuklarından ve arkadaşlarından uzaklaştırır. Ancak Refik bir burjuva aydını olarak Cumhuriyet'in inkılaplarının otantik ilerlemesine yönelik düşünsel faaliyetlerini, bu düşünceler hiçbir yere ulaşmasa da ölümüne kadar sürdürür.

Cevdet Bey ve Oğulları'nın son bölümünde Işıkçı ailesinin üçüncü kuşağıyla karşılaşırız. Tarih 12 Aralık 1970. Konak yıkılmış, yerine apartman yapılmış aile üyeleri artık farklı katlara dağılmıştır. Büyük oğul Osman annesinin alt katına taşınmış, sonunda babasının hayalini gerçekleştirip bir kısmı montaj sanayi de olsa ampul fabrikası kurmuş, oğlunu yanına almış, 64 yaşına gelmiş; hala “iş sözü konusu olunca sinirlenmemeyi öğrenememiştir” (Pamuk, 2017: 518). 1970'ler Türkiye'sinin devrimci ve sosyalist fikirleri aileyi fazlasıyla etkilememekte, bu tartışmalar açıldığında ise “montajcılık ve kompradorluk” gibi kendilerine dönük suçlamalarla dalga geçilmektedir. Bu anlamda, Işıkçı ailesinin üçüncü kuşağının

kendi sınıfsal konumunun gayet farkında, burjuva toplumsal/siyasal bilinci içinde, mutlu bir hayat sürdürdüğü rahatlıkla söylenebilir.

Bu karakterler arasında en ayıksı olanı ise aynı babası gibi kalabalık ailesinin muhabbetine, neşesine onlar gibi içtenlikle katılamayan, bunun için de hem biraz canı sıkılan hem de onları kıskanan; bir tür varoluşsal gerilim hisseden, kendisini “bağımsız sosyalist” olarak gören, bu nedenle de babasından hatta büyük amcasından miras kalan dava meselesini ya da en azından kaygısını/merakını devam ettiren Refik’in oğlu Ahmet’tir. Galatasaray Lisesi’ni bitiren Ahmet, resim öğrenimi için gittiği ve dört yıl kaldığı Fransa’dan 30 yaşında döner. Apartmanda kendisine ve Melek’e kalan iki odalı çekme kata ablasının da rızasıyla yerleşir. Nişantaşı’da oturan ve sanat tarihi doktorası yapan zeki ve yetenekli İlknur adlı genç bir kadınla sevgili olur ve bohem bir hayat yaşamaya başlar: “Kira vermediği, apartmanın ısıtma masrafına katılmadığı, yemekleri de aşağıda babaannesinde yediği için fazla bir paraya ihtiyacı yoktur. Arada bir, resim satıyor, ayrıca gazetelere verdiği ilanla bulduğu üç kişiye Fransızca ve bir çocuğa da resim dersi veriyordu. ‘Ben Neyim?’ diye bir kere daha mırıldandı, ama hüzne kapılmadı. ‘Ne yaptığımı biliyorum: Sanat ağacından bir meyve koparmak için hayatımı sunuyorum!’ (Pamuk, 2017: 511-512).

Yaptığı işten, içinde yaşadığı hayattan, ortamdan, aileden, sanat çevrelerinden pek de memnun olmayan Ahmet, koparmaya çalıştığı meyvenin hayatını vermeye değer olup olmadığı konusunda bütünüyle kuşkudadır. Bu nedenle Galatasaray’dan eski arkadaşı Devrimci Hasan’ın kendisinden istediği TİP ile MDD’ciler – Milli Demokratik Devrim Hareketi – arasında kendine yol arayanları hedefleyen yeni bir oluşum için kurulacak derginin – “iyi bir dergi her şeyi toplarlar. Lenin’in *Ne Yapmalı*’da anlattığı gibi” (Pamuk, 2017: 533) – tasarım işlerini yapmayı ve aslında parası olmasa da dergiye destek vermeyi ilkesel olarak kabul eder. Sevgilisinin tüm bu davranışlarını fazlasıyla tuhaf karşılayan İlknur ve Ahmet arasındaki şu kısa diyalog aslında Pamuk’un Cumhuriyet’in ilerlemesine yönelik güçlü bir normatif eleştirisini de içinde barındırır: “Söyleyin kuzum Katya Mihaylovna biz neden söz ediyoruz... ‘Karanlıktan, ışıktan, hayattan, vatanın kurtuluşundan, başka hayatlardan, hayatın anlamından...’ (Pamuk, 2017: 560).

Cevdet Bey’den Refik’e ve oradan Ahmet’e uzanan bu seksen yıllık hikâye, liberal/sosyal demokrat olarak resmedilen Refik’in dramında son buluyor. Refik’in babasının Sartre okumalarına hicivle yaklaştığı bu yeni dönem, “Aydınlık, Türkiye’ye nasıl gelir?” sorusundaki ironiyi hatırlatma gayretindedir. Pamuk, bizce Cumhuriyet’e ilişkin “muhafazakâr inkılapçılık” olarak

adlandırabileceğimiz bu yorumuyla Kemalizm'in toplumsal, iktisadi ve kültürel bütün aksaklıklarına rağmen liberal bir dünyaya açılma kapasitesine işaret etmektedir. Kapıda bekleyen 12 Mart 1971 Darbesi'ne rağmen, Pamuk Türkiye'nin artık geri döndürülemez bir seküler toplumsallığı Hegel'in "etik-yaşam" kuramının bütün sınırları içerisinde açığa çıkardığı iddiasındadır (bkz. Koçak, 2024: 11).

5. SONUÇ

Giriş Bölümü'nde dile getirdiğimiz Taha Parla'nın önemli sorusunu şimdi bir kez daha hatırlayalım: Kemalizm bir Türk Aydınlanması mıdır? Parla'nın sorusunu farklı bir biçimde şöyle de ifade etmek mümkün: Bir kurucu ideoloji ve etik-yaşam formu olarak Kemalizm Batı Aydınlanma geleneğinin neresinde konumlandırılabilir? Elbette böylesi bir soruyu politika felsefesinin ve tarihsel sosyolojinin kuramsal çerçevesinden faydalanmadan yanıtlamak mümkün olamaz. Öte yandan Kemalizm'in toplumsal inşa edimlerini, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde çizdiği "kurumsal etik-yaşam" (*Sittlichkeit*) yorumuna bir yakınsama olarak tanımlayabilirsek, neo-Kemalizm'in ve post-Kemalizm'in vurguladığımız Hegelci modernleşme projesinin farklı yüzlerine mercek tuttuğunu iddia edebiliriz. Bu noktada *Ankara*'daki Kemalist kuruluş anlatısı ve *Yol Ayrımı*'ndaki anti-Kemalist kurgu; bilim, etik ve estetik alanlarında farklılaşarak dönüşen Cumhuriyet'in normatif temellerini anlamaktan uzaktır. Her iki roman da "özcü" bir tarihsel anlatı içerisinde "total devlet" anlayışını savunur ve Hegelci anlamda etik-yaşamın yapısal kompozisyonunu açıklayamaz. Oysa Pamuk, "ütopya-çöküş" ikiliğini aşan bir bakışla Cumhuriyeti demokrasiye, liberal sivil topluma ve müzakereci kamusalığa kapalı bir Aydınlanma projesi olarak yorumlar. Politika felsefesi izleğinde bu tür bir modernlik anlayışını geniş bir çerçeveden sağ-Hegelcilik olarak adlandırmak mümkündür. En yalın şekliyle ifade etmek gerekirse, sağ-Hegelcilik Aydınlanma ideolojisinin "etik-yaşamda" kurumsal inşasını savunurken devletin metafizik bir tarihselliğin parçası olarak tezahür etmesine itiraz etmez. Amerikalı siyaset felsefecisi Dana Villa'nın vurguladığı gibi, Hegel'in *Bildung* anlayışının "özgürleştirilmiş halk" kavramıyla ilişkili olduğu reddedilemez. Öyleyse, halkı özgürleştirmek, Villa'ya göre, öncelikle "halka önderlik edecek 'baba'nın bulunmasını gerektirir" (2017: 13).

Şayet Kemalizm'i hem teorik hem de kurumsal bazda modernliğin sağ-Hegelci bir yorumu olarak yeniden kavramsallaştırabilirsek, o zaman hem neo-Kemalizm'in hem de post-Kemalizm'in Türk Aydınlanmasının iki farklı vechesine baktığını ve Aytürk'ün eleştirisinin her iki okuma açısından da doğrulanabilir olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Yakup Kadri açısından devlet

tarafından inşa edilen Aydınlanma projesinin kurumsal yapısı, Kemalizm'in devletçilik ilkesinde de görüleceği üzere, başat yorumdur. Devletçiliğin yine devlet kontrolünde bir halkçılık ve laiklik şiarı ile desteklenmesi ise ikincil de olsa yine kritik bir öneme sahiptir. Öte yandan, Cumhuriyet'in farklı öznelere – sınıf, kimlik ve cinsiyet gibi – bölünerek çoğullaşması fikrine, hukuk devletinin demokratik dönüşümüne ve kapitalizmin kültürel ve toplumsal analizine oldukça kapalı modernite yorumu, Kemalizm'in dava anlayışı ile taban tabana zıt olarak değerlendirilir. Selma Hanım ve Neşet Sabit Bey'in inkılabı hizmet etme arzuları ancak devanın bütünselliğini ve tekliğini kabul ederek mümkün olacaktır.

19. ve 20. yüzyıl Alman politika felsefesinde başat bir rol oynayan “reşitlik/olgunluk” (*Mündigkeit*) kavramı, Kemalist kurucu kadrolar tarafından vazgeçilmez gözükmekte, halkın bir özne olarak kurulması, olgunlaştırılması ve demokrasiye hazırlanması medeniyet davasının olmazsa olmazı olarak tasvir edilmektedir. Yakup Kadri'nin Kemalist ütopyasından Falih Rıfkı Atay'ın 1930'lardaki inkılâp anlayışına, Tarık Zafer Tunaya'nın 1960'larda kaleme aldığı Atatürkçülük düşüncesine ve oradan Zafer Toprak'ın Mustafa Kemal hakkındaki son biyografisine kadar uzanan Kemalist/neo-Kemalist anlatı, kurucu ilkelerin Aydınlanma ve Türk Devrimi açısından önemini yorulmadan ve ısrarla dile getirmektedir. Bu çalışmalar arasındaki yaklaşık 90 yıllık zaman dilimi düşünüldüğünde, Kemalizm'in, Hegel'in *Bildung* kavramı merkezli bir Aydınlanma projesini sahiplendiğini görüyoruz. En açık şekilde ifade etmek gerekirse, Kemalist düşünürler açısından Aydınlanma devrimlerinin hem üst-yapıda hem de alt-yapıda gerçekleştirdiği radikal dönüşümler içselleştirilmeden, halkın kendi başına karar vermesine güvenilemez. Zira Kemalistlerin penceresinden olgunlaşmayan halkların demokratik karar alma süreçlerinde “kandırılması” veyahut “aldatılması” pekâlâ mümkündür. Halbuki *Ankara* romanında da tüm ayrıntılarıyla görüleceği üzere, Kemalist kadrolar ve davanın takipçileri açısından Cumhuriyet yurttaşlarının öncelikli görevi, erdemler topluluğu olarak düşünülen toplumsal yapının demokratik veya liberal ilkelerle zarara uğratılmaması üzerine yükselmelidir. Recep Peker'in “disiplinli hürriyet” kavramının anlamı tam da böylesi bir dünya görüşü çerçevesinde anlaşılabilir (bkz. Koçlar, 2022: 107).

Öte yandan, post-Kemalizm'in 1980 sonrası belirginleşen ve aslında kökleri 1960'ların ikinci yarısına kadar uzanan Kemalizm eleştirisi ise – Kemal Tahir, İdris Küçükömer ve genç Şerif Mardin – Türk Aydınlanmasının otoriter Jakoben kesitini mercek altına almaktadır. Post-Kemalist paradigma Kemalizm'deki Aydınlanma felsefesinin değil, Aydınlanmayı kötürümleştiren jakoben, anti-demokratik, militarist, organizmacı, korporatist ve aşırı-rasyonalist unsurların

üzerine gider. Bu açıdan, Tahir'in *Yol Ayrımı*'nda Hegel'in Aydınlanma felsefesinin muhafazakâr politik sonuçlarıyla özellikle ilgilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim 1980 sonrası Tunçay, Göle, Parla ve Mardin'in eserlerinin tamamına nüfuz eden eleştiri, Kemalizm'in hareket noktasının ve kurucu felsefesinin, Kemalistlerin iddia ettiklerinin tersine çok daha sınırlı bir Aydınlanma anlayışına yaslandığının altını çizer. Devleti kutsayan, kurucu düşünür Gökalp'in "sınıfsız toplumsallık" tezini uç noktalara taşıyan, bireysel özgürlüklere karşı şüpheli, liberalizme ve Marksizm'e aynı anda kuşkuyla yaklaşan Kemalizm, Tahir'in penceresinden hem politik hem de felsefi düzeylerde eleştirilir.

Bu tartışmaların ışığında, Tahir'in Cumhuriyeti bir parantez olarak gören ve neo-Osmanlılık düşüncesinin ilk filizlerini eken tarihsel incelemeleri, Aydınlanmanın muhafazakâr bir yorumu olarak kalsa dahi sağ-Hegelci paradigmadaki örtük normatif temelleri, bir başka deyişle politik ve toplumsal kazanımları, geçiştirmeye veya en azından basitleştirmeye çalışmaktadır. Tahir'e şu soruyu yöneltmek mümkündür: Medeniyet tasavvuru, bilimsellik iddiası ve modern aklın felsefi inşasına olan güvenin Kemalizm açısından asgari bir düzey oluşturduğu reddedilebilir mi? Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Tahir, Cumhuriyet'in oluşturmaya çalıştığı rasyonel kurumsallığın siyasal toplumun sonraki aşamalarında ortaya çıkabilecek liberal hukuk devletinin ve modern özgürlüklerin normatif düzlemi açısından vazgeçilmez olduğunu yadsır.

Sonuç olarak post-Kemalizm, Kemalist ve neo-Kemalist anlatının ısrarla eleştirdiği "gelenegi" geri çağırırken, neo-Kemalizm Aydınlanmanın normatif – her ne kadar kısıtlı da olsa – dinamiklerini vurgulamaktan geri adım atmaz. Burada Hegel'in hukuk felsefesinin ve tarihsel sosyolojisinin birbirleriyle gerilimli iki patikasının – akıl/ gelenek, birey/devlet, hak/ ödev – Cumhuriyet'in yorumlanmasındaki iki ana paradigmayı belirlediği görülmektedir. Pamuk edebiyatının tamamının ve daha özelde yazarın Türkiye tarihi üzerine kaleme aldığı romanlarının bu gerilime yaslandığını ve tam da bu sebeple Aytürk'ün post-Kemalizm eleştirisine de dolaylı bir yanıt verdiğini vurgulamalıyız. Bu açıdan, *Cevdet Bey ve Oğulları*, Kemalizm davasında hem bir kuruculuk hem de bir tutuculuk görmektedir. Bedel ödeyen üç neslin çocukları – Nusret, Refik ve Ahmet – bu gerilimi kendi özel hayatlarında da sonuna kadar tecrübe ederler. Dolayısıyla Pamuk'un Kemalizm'in her iki tutumunu – inşacı ve muhafaza edici – birleştirme arzusu, yukarıda ana hatlarıyla dile getirdiğimiz gerilimi canlı tutar ve *Ankara* ve *Yol Ayrımı*'nda sergilenen total eleştiri kavramına da karşı çıkar.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, Ahmet (2021), *Serbest Fırka Hatıraları* (4. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Akı, Niyazi (2001), Yakup Kadri Karaosmanoğlu: İnsan – Eser – Fikir – Üslup (İstanbul: İletişim Yayınları).

Aydemir, Şevket Süreyya (1968), *İnkılâp ve Kadro* (2. Baskı) (Ankara: Bilgi Yayınevi).

Aytürk, İlker (2022), “Post-Post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken”, Aytürk, İlker ve Berk Esen (Der.), *Post-Post-Kemalizm – Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları): 23-48.

Aytürk, İlker (2022a), “Erken Cumhuriyet’te Modernleşme, Laiklik ve Milliyetçilik: Mete Tunçay’ın *Tek Parti*’sinin Kırk Yıl Gecikmiş Bir Eleştirisi”, Aytürk, İlker ve Berk Esen (Der.), *Post-Post-Kemalizm – Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları): 193- 239.

Aytürk, İlker ve Esen, Berk (2022), “Önsöz”, Aytürk, İlker ve Berk Esen (Der.), *Post-Post-Kemalizm – Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları): 7-21.

Baker, Ulus (1999), *Ulusal edebiyat nedir?*, *Toplum ve Bilim* 81, 7-23.

Belge, Murat (2009), *Genesis – “Büyük Ulusal Anlatı” ve Türklerin Kökeni* (2. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Belge, Murat (2011), *Militarist Modernleşme – Almanya, Japonya ve Türkiye* (İstanbul, İletişim Yayınları).

Birkan, Tuncay (2019), *Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri – 1930-1960* (İstanbul, Metis Yayınları).

Bora, Tanıl (2022), “Yakup Kadri’nin Batı Görüşü: Garp Medeniyeti ve “Şuursuz Garpperestlik”, Çakmak Yalçın ve Özge Dikmen (Der.), *Huzursuz Bir Ruhun Panaroması – Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası* (İstanbul: İletişim Yayınları): 17-42.

Çıtak, Zana (2022), “Post-Kemalizm ve Laiklik: Bir Eleştiriye Yeniden Düşünmek”, Aytürk, İlker ve Berk Esen (Der.), *Post-Post-Kemalizm – Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları): 315-353.

Dede, Kadir (2021), Edebiyatın Ulusu Ulusun Edebiyatı – Erken Cumhuriyet Dönem’nde Ulus İnşası ve Roman (Ankara: Nika Yayınevi).

Gökalp, Ziya (1980), “İnkılâpçılık ve Muhafazakârlık”, Beysanoğlu, Şevket (Der.), Makaleler IX (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları): 38-42.

Gökner, Erdağ (2013), Orhan Pamuk, Secularism and Blasphemy – The Politics of the Turkish Novel (New York: Routledge).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956), The Philosophy of History (New York: Dover Publications, Inc.).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967), Philosophy of Right (London: Oxford University Press).

Hilav, Selahattin (2008), Edebiyat Yazıları (4. Baskı) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).

Honneth, Axel (2011), Das Recht Der Freiheit – Grudriss einer demokratischen Sittlichkeit (Berlin: Suhrkamp Verlag).

İnsel, Ahmet (1996), Düzen ve Kalkınma Kısacasında Türkiye – Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

Jameson, Fredric (2022), Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı, Gönenç Cem (Çev.) (İstanbul: Alfa Yayınları).

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2011), “Eski Yeni”, Özgür, Erdem (Der.), Kadro – Aylık Fikir Mecmuası Tıpkı Basım (1-18. Sayıları) 1932-1933 (İstanbul: İleri Yayınları): 601-602.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2021), Ankara (40. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2021a), Atatürk – Biyografik Tahlil Denemesi (20. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2021b), Politikada 45 Yıl (10. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Kayalı, Kurtuluş (2023), Kemal Tahir’in Entellektüel Portresi (İstanbul: Ketebe Yayınları).

Kaynar, Hakan (2022), “Yakup Kadri’nin Üç Ankara’sı”, Çakmak Yalçın ve Özge Dikmen (Der.), Huzursuz Bir Ruhun Panaroması – Yakup Kadri

Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası (İstanbul: İletişim Yayınları): 165- 183.

Keyder, Çağlar (2019), Türkiye’de Devlet ve Sınıflar (22. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Koçak, Orhan (2024), Okur Değiştirmek: Orhan Pamuk Üzerine Üç Deneme (İstanbul: Everest Yayınları).

Koçlar, Bekir (2022), Recep Peker: Bir İnkılâpçının Hikayesi (Ankara, Berikan Yayınevi).

Pamuk, Orhan (2015), Resimli İstanbul – Hatıralar ve Şehir (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).

Pamuk, Orhan (2017), Cevdet Bey ve Oğulları (5. Baskı) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).

Saktanber, Ayşe (2005), “Mekân, Millet, Muhayyile: Geçmişle Gelecek Arasında Bir Kopuş ve Süreklilik Tasavvuru Olarak Başkent Ankara ve Âhir Zaman Ankara Mitleri”, Öncü Ahmet ve Orhan Tekelioğlu (Der.), Şerif Mardin’e Armağan (İstanbul: İletişim Yayınları): 201-239.

Sert, Hale (2024), Edebiyat Devrimi – Cumhuriyet Aydınının Yeni Bir Dil ve Edebiyat Kurma Telaşı (1920-1950) (İstanbul: İletişim Yayınları).

Tahir, Kemal (2016), Yol Ayrımı (İstanbul: İthaki Yayınları).

Tahir, Kemal (2023), Notlar – Çöküntü, Yazoğlu, Cengiz (Der.) (İstanbul: Ketebe Yayınları).

Tahir, Kemal (2023a), Notlar – Batılılaşma, Yazoğlu, Cengiz (Der.) (İstanbul: Ketebe Yayınları).

Tahir, Kemal (2023b), Sosyalizm, Toplum ve Gerçek, Yazoğlu, Cengiz (Der.) (İstanbul: Ketebe Yayınları).

Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim (2003), Kadrocuları ve *Kadro*’yu Anlamak (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları).

Villa, Dana (2017), Teachers of People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill (Chicago: The University of Chicago Press).

Zürcher, Erik Jan (2016), Modernleşen Türkiye’nin Tarihi (33. Baskı) (İstanbul: İletişim Yayınları).



**TÜRKİYE ALEGORİSİ OLARAK 995 KM ROMANI:
FAİLİ MEÇHULLER TARİHİ**

**THE NOVEL 995 KM AS AN ALLEGORY OF TÜRKİYE:
HISTORY OF UNSOLVED MURDERS**

Bayram KOCA* & Ayşem SEZER ŞANLI**

ÖZ

Murathan Mungan, 1980 sonrası modern Türk edebiyatına önemli etkilerde bulunmuş bir yazardır. Mungan tiyatro, deneme, öykü, roman gibi pek çok farklı türde eserler vermiştir. Romanlarında, bireylerin iç dünyası ve yalnızlığı, toplumsal cinsiyet, erkeklik gibi farklı temalara odaklanan Mungan, ele aldığı konular bağlamında siyasete değinse de hiçbir romanında doğrudan siyaseti temel almamıştır. 995 km ise yazarın ana odağının siyaset olduğu, siyaseti de faili meçhul cinayetler üzerinden ele aldığı bir dönem romanıdır. Eleştirmenlerin çoğu tarafından kara polisiye ya da politik roman olarak değerlendirilen eser, Türkiye'nin 1990'lı yıllarından yola çıkarak faili meçhul cinayetler, derin devlet, Hizbullah gibi dönemin siyasi konjonktüründe yer edinen temel meselelere odaklanmaktadır. Mungan, bu eserinde edebiyatın yansıtma işlevinden yola çıkarak okuyuculara dönemin gerçekliklerini hatırlatmak istemiştir. Eserinde Doğu ve Batı arasındaki hakikat evreninin farklılıklarına da işaret eden Mungan, Doğu'da yaşanan olayları bu farklılıkları temel

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kilis, Türkiye, bayramkoca88@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3269-7132>

** Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Erzincan, Türkiye, aysemsezer@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9954-4811>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 17.02.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 13.04.2025

olarak işler. Bu çalışmada, Mungan'ın doğrudan politik gerçekliğe dayanan ilk eseri olan 995 km romanında hatırlattıkları, siyasi çerçeveden hareketle ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Murathan Mungan, 995 Km, Faili Meçhul, Musa Anter, Hizbullah.

ABSTRACT

Murathan Mungan is a writer who has had a significant impact on modern Turkish literature since 1980. Mungan has produced works in many different genres such as theatre, essays, short stories and novels. In his novels, Mungan focuses on various themes such as the inner world and loneliness of the individual, gender, masculinity, and although he touches on politics in the context of the themes he deals with, he does not use politics as a direct basis in any of his novels. 995 km is a contemporary novel in which the author's main focus is on politics, and he deals with politics through unsolved murders. Considered by most critics to be a crime noir or a political novel, the work is set in Turkey in the 1990s and focuses on the main themes of unsolved murders, the deep state and Hezbollah, which were part of the political conjuncture of the time. In this work, Mungan wanted to remind readers of the realities of the period, based on the reflective function of literature. In his work, Mungan also points out the differences in the universe of truth between the East and the West, and deals with the events in the East on the basis of these differences. In this study, the realities that Mungan recalls in his novel 995 km, which is his first work directly based on political realism, are analysed from a political point of view.

Keywords: Murathan Mungan, The Novel 995 Km, Unsolved Murders, Musa Anter, Hezbollah.

GİRİŞ

“Öğretmek için değil, hatırlatmak için yazdım”

Modernleşme siyasetten ekonomiye, toplumdan bireye bütünlüklü bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Modernleşmeyle meydana gelen bu dönüşüm edebiyatı da etkilemiş, modernleşmenin getirdiği imkânlar çerçevesinde okuma-yazmanın belli zümrenin tekelinden çıkarak halka yayılmasıyla edebiyatın önemi

artmıştır. Özellikle roman çerçevesinde edebiyatın konusu ve okuru “sıradan insanlar” olmuştur (Dellaloğlu, 2020: 238). Bu bağlamda, siyasetin “sıradan insanlara” ulaşabilmek için edebiyata olan ilgisini artırdığını söylemek yanlış olmaz. Literatüre bakıldığında edebiyatın en kaba haliyle “yaratma” ya da “yansıtma” olmak üzere iki işlevinden bahsedebiliriz (Dede, 2021: 120-128).

“Yaratma olarak edebiyat” anlayışının 19. ve 20. yüzyılda ulus devletlerin inşası sürecinde siyasetin radarına girdiğini söyleyebiliriz. Ulus-devlet inşasında siyaset, edebiyatı özel olarak romanı “araç” ya da Althusserci anlamda “devletin ideolojik aygıtı” (Althusser, 2003) olarak kullanmak istemiştir. Bir anlamda romanın ‘sıradan okurlar’ını, yaratma işlevi aracılığıyla, ulus-devlet için ideal olarak çerçevesi çizilen ‘makbul vatandaşlar’a dönüştürmek arzulanmıştır. Dolayısıyla ‘yaratma’ ile genelde edebiyat, özelde ise romanın estetik değerinden ziyade işlevine odaklanılmış ve ‘olması gereken’ toplum için bir araç olarak kullanılmıştır. Siyaset, edebiyat üzerinden toplum mühendisliği yaparak toplumu belirlemek istemiştir. Böylece modernleşme sonrası olduğu iddia edilen ‘bağımsız birey’ kolektivite içerisinde ya da ulusun bir parçası olarak yeniden kurgulanmak istenmiştir. Benedict Anderson (2011), matbuat kapitalizmi sonrası, yani okuma-yazmanın yaygınlaşmasıyla bir cemaatin hayal edilebilmesinin yaygınlaştığını ve kolaylaştığını öne sürer. Bir anlamda siyaset, edebiyat aracılığıyla geçmişi yeniden inşa ederek ya da estetize ederek bugünü ve geleceği şekillendirme fırsatı elde eder. Böylece Foucaultcu anlamda ‘hakikati’ iktidarın belirlediği bir ‘gerçeklik’ yaratılır. Başka bir deyişle iktidar “hafıza” ve “unutma” üzerinden özneleri manipüle ederek öznelerde “yaralı hafıza”lar oluşturur (Ricoeur, 2012: 100). Özellikle romanda ‘alegoriler’ üzerinden bireysel öykü anlatmaktan ziyade kahramanın dış dünyayı temsilde kullanılmasıyla ‘yaratma’ işlevi devreye sokulmuştur.

“Yansıtma olarak edebiyat” ise içinden çıktığını toplumun değerlerini ve kültürünü yansıtır. Yansıtma, yaratmaya alternatif olarak ‘olması gereken’ yerine ‘olan’a odaklanır. Kadir Dede (2021: 121), yansıtma olarak edebiyatı, “topluma ve toplumu oluşturan insana dair bir sanat olarak edebiyatın, içinde bulunan zaman diliminin koşullarına, ilişkilerine, davranış biçimlerine, olumlu ve olumsuz yönlerine ışık tutması, bunlar hakkındaki manzarayı sunması” şeklinde tanımlamıştır. Yansıtmayı roman bağlamında tanımlarsak Stendhal’ın (2000: 111) meşhur ifadesiyle “bir roman, bir yol boyunca gezdirilen bir ayna” olup ‘yansıtma’ işleviyle içinden çıktığı topluma ışık tutar. Dolayısıyla ‘yaratma’ olarak edebiyat, ulus-devletin resmi tarihini ortaya koyarken ‘yansıtma’ olarak edebiyat toplumun alternatif tarihini ele alır.

Türkiye’de özellikle Erken Cumhuriyet dönemi romanlarında alegori üzerinden romanın yaratma işlevi ön plana çıkmıştır. Murathan Mungan’ın *995 km* adlı eserinde ise alegori üzerinden romanın ‘yansıma’ işlevinden yararlanıldığı söylenebilir. Nitekim Mungan, Ruşen Çakır’la (2023) olan söyleşisinde “edebiyat, yok olmuş olayların izlerini sürmekte ısrarlı bir bilgi disiplindir, hafızayı diri tutar” ifadesiyle bu romanında toplumun tarihine ‘yansıma’ yaptığını belirtmiştir. Mungan, resmi tarih anlatısına karşı olarak *995 km*’de Türkiye’nin faili meçhuller tarihini alegori üzerinden ele almıştır. Başka bir deyişle bu roman, sadece Diyarbakır’dan Alanya’ya mesafe olan 995 km’yi değil; Türkiye’yi, yani 783,562 km’yi anlatmaktadır.

Mungan, 1980 sonrası çağdaş Türk edebiyatının önemli figürlerindendir. Berna Moran (1994: 51), 1980 sonrası Orhan Pamuk, Pınar Kür, Latife Tekin, Bilge Karasu gibi yazarların ‘sömürü’, ‘haksız düzen’ gibi konular yerine ‘gerçeklikten kaçış’a yöneldiklerini öne sürer. Türk edebiyatında 1940’ların sonundan itibaren ana akım haline gelen ‘toplumsal gerçekçi’ romanlar neoliberalizmle önemini yitirmeye başlamıştır. Wendy Brown’un ifadesini Türkiye’ye uyarlırsak, neoliberalizmle Türkiye’de halk çözülmüş (2021), geriye “kazanan” ve “kaybeden” bireyler kalmış (Gürbilek, 2023: 122), böylece edebiyatta toplumdan ziyade bireylere odaklanan metinler ana akım haline gelmiştir. Mungan da şiir, hikâye, roman, öykü, tiyatro gibi alanlarda verdiği metinlerde birçok meseleyi böyle ele almış; birey üzerinden toplumsal cinsiyet, erkeklik gibi konularla dolaylı olarak siyasete girmiştir. *Çador, Bir Dersim Hikâyesi* gibi çalışmalarında ise siyasete vurgu yapmakla birlikte *995 km*’de olduğu gibi siyaset, çalışmanın doğrudan merkezinde yer almamıştır. Ayrıca Mungan, 1980’den bu yana edebiyat dünyasında “apolitikleşme, fazla bireyselleşme, fazla içine kapanma” durumundan şikâyet etmiştir (Kepenek, 2024). Mungan, bu romana 1993’te başladığını ve bitirmenin 30 yıl sürdüğünü söylemiştir. 1990’lı yılları ele alan bu çalışmayı neden 2023’te yazdığı sorusunu ise romanın karakterlerinden Rojda’nın ağzından şu şekilde cevaplamıştır:

Birbirinden acı bu olayları dayanılır hale getirmek için daha yumuşak kelimelere ihtiyaç var, kelimelerimin yumuşamasını bekliyorum, bu olaylar üzerinde durup derinleştikçe giderek onlar senin de hatıraların olmaya başlıyor çünkü (...) Her hikâyeye hak ettiği bir alan bırakmak gerekiyor, en zoru da olan bitenleri en nesnel biçimde aktarabilmek (Mungan, 2023: 204).¹

Bu roman da alıntıda belirtildiği gibi nesnel ve serinkanlı bir dille ele alınmıştır. Çalışma üçüncü tekil şahıs üzerinden anlatılmış ve başkahramana ya da anti-kahramana isim verilmemiş, böylece hem nesnellik sağlanmaya hem de

¹ *995 km*’ye verilen referanslarda bundan sonra sadece sayfa sayısı belirtilecektir.

anti-kahramanla empati kurulmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Mungan, 995 km romanında kabaca aynı anda hem İslamcı gruba hem de ‘derin devlet’e çalışan bir tetikçinin Diyarbakır’da işlediği cinayet sonrası Alanya’ya gitmesini anlatır. 995 km romanı iki bölümden oluşmakta olup ilk bölümde Anter cinayeti sonrası katilin Diyarbakır’dan Alanya’ya gidişi anlatılırken; ikinci bölümde ise bazı gazetecilerin Türkiye’nin Kürt meselesi ve bölgedeki faili meçhulleri araştırması ele alınır. Eleştirmenler bu çalışmayı “kara polisiye” (Türkeş, 2023), “gerilim” (Erbay, 2023), “yol” (Bulut, 2023) ya da “korku” (Köksal, 2023) romanı olmak üzere farklı türlerde değerlendirmişlerdir. Ancak tür tartışması kenara bırakılırsa, bu romanın, 1990’lı yıllar örneği üzerinden Türkiye’nin faili meçhuller tarihini anlattığı söylenilebilir. Nitekim Mungan, çalışmasının “belgesel” ya da “belgesel roman” (Erbay, 2023; Dervişcemaloğlu, 2024: 78) olmamakla birlikte yazarken çok belgeden yararlandığını ve anlattığı her olayın aslında belgelere ya da gerçeğe dayandığını öne sürer. Çalışma için dönemin gazetelerini taradığını, Mehmet Kurt, Ruşen Çakır, Faik Bulut, Rıdvan Akar gibi kişilerin çalışmalarını okuduğunu belirtir (Çamlıbel, 2023). Bir anlamda Mungan’ın roman ve tarih ilişkisi üzerinden tarihin belli bir anını anlamlandırma (Türkeş, 2011: 81) amacıyla olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu çalışmayı, iktidarların “hakikat”lerinden dolayı hafızaları yaralı halde olan nesillere, Türkiye’nin faili meçhul cinayetlerini “öğretmek için değil, hatırlatmak için yazdığını” (Erbay, 2023) söylemiştir.

Bu çalışmanın amacı, Mungan’ın 995 km romanını Türkiye’deki faili meçhul cinayetler çerçevesinde ele almaktır. Başka bir deyişle, bu çalışma bu romanın Türkiye’nin yüzyıllık faili meçhuller tarihini alegorik bir şekilde anlattığını öne sürmektedir. Dolayısıyla kuruluşundan günümüze Türkiye’de siyasetin önemli bir ‘aracı’ olan faili meçhullerin işleyişini anlatması bağlamında bu romanın önemli olduğunu söyleyebiliriz. Yöntem olarak bu çalışmada, 995 km romanı metin analizi çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca bu romana dair yazılmış ikincil kaynaklardan ve Mungan’ın romana dair verdiği söyleşilerden de faydalanılmıştır. Bu çalışmada, edebiyatın genel olarak ‘yansıtma’ özel olarak da yazarın ifadesiyle ‘hatırlatma’ işlevinden yola çıkılarak, yazarın ‘hatırlattığı’ gerçeklikler, Hizbullah, PKK, derin devlet gibi döneme içkin sorunlar, eserde işlendiği şekliyle siyasi anlatılarla sentezlenerek değerlendirilmektedir.

1. TÜRKİYE’NİN 90’LI YILLARI, HAK İHLALLERİ VE DERİN DEVLET

“Herkesin birbirinin avı olduğu zamanlardan geçiyoruz”

“Şimdi, işte bu zulüm coğrafyasının kararmış toprağının üzerinde durup yası tutulmamış ve halen tutulamayan ölülerimizle ne yapacağımızı düşünüyoruz?”

Hakikat ve İnsan Hakları başlıklı derlemesinin sunuşunda, Özkan Ağtaş (2012) bu sözlerle sesleniyor okuyuculara ve toplumu geçmişle yüzleşmeye çağırıyor. Mungan'ın 90'lı yılları arka plana alan 995 km eseri de bir bakıma o yılları, o yılların yası tutulamamış faili meçhullerini hatırlatırken geçmişimizle yüzleşmeyi de bir kere daha gündeme getirir. Yves Michaud (1991), “şiddeti ve bununla beraber yaşamın hoyratlığını etkileyen değişimleri de toplumsal gruplar ve dönemler bağlamında ele almak gerekmektedir” diyerek dönemlerin ‘*zeitgeist*’ına vurgu yapar. 90'ların ‘*zeitgeist*’ı yani ruhu ise şiddetle, Sırma Köksal'ın (2023) Mungan'ın eserine ithafen söylediği şekliyle “şiddet-korku-iktidar sarmalı”nda oluşmuştur.

Özgün Enver Bulut (2023), Mungan'ın eserini değerlendirirken, şiddete, korkuya ama en çok da faili meçhullere atıfla 90'ları anlamının önemini şu sözleriyle vurgular:

“Musa Anter cinayetiyle başlattığı roman, aynı zamanda Mustafa Suphi ve arkadaşlarının cinayetidir. Sabahattin Ali cinayetidir. Abdi İpekçi, Kemal Türkler, Doğan Öz, Cevat Yurdakul, Bedrettin Cömert cinayetleridir. Hrant Dink ve Tahir Elçi'nin katledilmesi bunlara dâhildir. Maraş, Sivas, Çorum katliamlarıdır. Susurluk'tan yayılan irindir. 90'lı yıllar aslında bu ülkenin derin tarihidir.”

90'lara giden taşları döşeyen en önemli olay 12 Eylül 1980 Darbesi'dir. Bu askeri müdahale, ülkücü hareketlere set çekerken sol siyasetlere de büyük bir darbe indirmiştir. Bu bakımdan, 1970'li yılların temel dinamiğini oluşturan sağcı-solcu ya da ülkücü-devrimci kutuplaşması, 90'lı yıllarda yerini kültür, kimlik ve inanç kimlikleri üzerinden gelişen kutuplaşmalara bırakmıştır. 12 Eylül darbesinin mimarları, toplumu içine düştüğü iç savaşın eşiğinden kendi tabirleriyle ‘kurtarmış’, bir daha demokrasinin böyle bir savaşa düşmemesi için de yeni bir toplum yapısının kurulmasını destekleyen birtakım adımlar atmışlardır. 1982 Anayasası'yla Milli Güvenlik Kurulu'nun (MGK) yetkileri genişletilerek ordunun ülke yönetiminde hâkimiyeti artırılmış, böylece ordu ülkenin “millî hedef ve çıkarlarının” tanımlamasında neredeyse tek söz sahibi hale getirilmiştir (Şarlak, 2022: 71). Ayrıca siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları ve sendikaların faaliyetleri de kısıtlanmıştır. Bu şekilde adeta siyaset milli güvenliğin altındaymış gibi tanımlanmış, “devlet bekası” çerçevesinde 90'larda hüküm sürecek olan “otoriter demokrasi”nin altyapısı oluşturulmuştur.

1982 anayasası ile başlayan süreç, 1980'lerin bir apolitizasyon içerisinde sürmesine neden olmuş, sağ ve sol siyasetler; kısaca toplumsal muhalefet uzun süre komada kalmıştır (Kongar, 2006: 196-198). 70'ler boyunca ülkücü sağ ve devrimci solun gölgesinde kalarak sessiz ve derinden ilerleyen İslami hareket,

90'larda şahlanacak, seküler ve dindar kesimler arasında büyük bir kültürel yarıma yaşanacaktır. Mungan, romanında İslami hareketin yükselişinin 'devlet desteğiyle' olduğunu gazeteci Rojda'nın ağzından şu şekilde anlatır:

"Pek çok şey 12 Eylül'le başladı. Bak bunlar o yıllarda devletin resmi görevlileri eliyle hazırlanan bildiri ve afişler. Gördüğün gibi bir yanında cami, bir yanında bayrak var, altta da Kuran'daki ayetlerden, surelerden, hadislerden sözler yer alıyor. Bölge valilerinin emriyle her köşe başına, bakkal dükkânlarının camlarına, muhtarlıklara astırılıyormuş, hatta bunlar yırtılmasın, bulundukları yerden sökülmesinler diye başlarına asker dikeyorlarmış" (211).

İslami hareketin yanı sıra Kürt hareketi de 90'ların yükselen akımlarından olacaktır. 70'lerin sol siyasetinden büyük ölçüde ayrışarak kendi mücadelesini 'milli' bir hat üzerinden yeniden inşa edecek, bu sürecin başat aktörü ise PKK olacaktır. Tuncay Şur (2023: 741), PKK'nın gerek diğer Kürt örgütlerinin gerekse Türkiye sosyalist hareketinin örgütlenmelerinin aksine 80'li yıllarda ayakta kalabilme özelliğine vurgu yapar. İslami hareket, Hizbullah üzerinden radikalleşirken, Kürt hareketinin şiddet odağı ise PKK olacaktır. İki grup arasında 90'lı yıllar boyunca devam edecek olan savaşı başlatan PKK olmuştur. PKK, o dönemde Doğu'da birçok solcu, Kürtçü ve İslamcı grubu tasfiye etmiş ve bölgenin hâkimi konumuna gelmiştir (Çakır, 2007: 71). Kısaca 90'ların sosyolojisi, Alevi-Sünni, Kürt-Türk, başörtülü- başı açık, seküler- İslamcı gibi eksenler üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda 90'lı yılların siyasetinin iki temel dinamiğinin Kürt Hareketi ve Siyasal İslam olduğu söylenebilir. Mungan da eserinde 90'lı yılları bu iki kültürel-siyasi hat üzerinden resmeder ve Kürt meselesini PKK, İslami hareketi ise Hizbullah üzerinden okuyuculara sunar.

90'lı yılların harcı büyük ölçüde insan hakları ihlalleri, devletin bölgede yürüttüğü 'düşük yoğunluklu savaş'ın işleyişi ve bu işleyişin ana aparatı olan derin devlet aygıtı ile karılmıştır. PKK'nın 1984'te silahlı eylemlere başlaması sonrası devlet yeni bir strateji geliştirecek ve 1987'de neredeyse tüm Doğu'yu kapsayacak şekilde Olağanüstü Hal (OHAL) ilan edecektir. OHAL Valilerine çok geniş yetkiler vererek, devletin 'terörle mücadele' kapsamındaki stratejisini ortaya koyan bir yönetim (sıkıyönetim) inşa edilmiştir (Çelik, 2014: 101-102). Bu tarihten sonra Doğu'da faili meçhul cinayetler, gözaltında kayıplar, köy boşaltma ya da zorunlu göçe tabi tutma, işkence, toplu mezarlara gömme gibi uygulamalarda kendisini göstermiştir (Çelik, 2016: 76; Mermertaş, 2014: 239-240; Fırat, 2018: 387). Bölgede, 1991- 95 arasında yaklaşık 2000 köy boşaltılmış (Bora, 2017: 860), İnsan Hakları Derneği (İHD) verilerine göre, 2000 senesine kadar sadece Diyarbakır'da 382 kişi kaybedilmiştir (Hakikat, Adalet, Hafıza Merkezi Raporu, 2013: 27). İHD ve Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) verilerine göre, 1990-99

arasında 2241 kişinin ölümü faili meçhul olarak kayda geçmiştir (Yılmaz, 2015: 327).

Özellikle Doğu'daki bu ihlallerin kaynağı ise yasal dayanakla birlikte derin devlet aygıtında kendisini göstermiştir. “Derin devlet, ordunun demokratik gözetiminin yokluğunda, ya vesayet sisteminde olduğu gibi ordu gözetiminin olmadığı ya da sivil gözetimin demokratik olmayan yollardan yönetildiği, (...) icra organın yetkilerini kötüye kullandığı koşullarda ortaya çıkar” (Söyler, 2014: 8). Bu bakımdan, derin devleti resmi ve gayri resmi yüzleri bulunan bir çifte tahakküm biçimi olarak düşünebiliriz. Derin devlet, Weberyen meşru şiddet kullanımını aşarak sıklıkla istisnai ya da olağanüstü yönetim biçimlerine başvuran, toplumda da çoğunlukla meşruluğu sorgulanan şiddet biçimlerine başvurur. 90'lı yılların derin devleti Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele'nin (JİTEM) kurulması ile başlayan süreçte, derin devlet 995 km'de de izleri sürülen onlarca faili meçhul cinayetin müsebbibi olarak varlık göstermektedir. Her ne kadar 'resmi' olarak varlığı hala kabul edilmemiş olsa da JİTEM, devletin görünmeyen (derin) yüzü olarak 90'lı yıllarda faaliyetlerini sürdürmüş, kendi içinden itirafçılar eliyle varlığı daha sonraki yıllarda gün yüzüne çıkmıştır (Mavioğlu, 2014: 19-21; Yılmaz, 2015: 316; Fırat, 2018: 383). Dönemin istihbarat Daire Başkanı Hanefi Avcı'nın, 4 Şubat 1997'de TBMM Susurluk Komisyonu'nda sarf ettiği sözler, JİTEM'in kurulma amacını açıklar: “Terörle mücadelede hukuk içinde kalınarak bir yerlere gidilemediği görüldü. Bunun için hukuk dışı bir yapılanmaya gidildi... Bu yöntemi ilk olarak JİTEM kullanmaya başladı” (Yılmaz, 2015: 263). Mungan da 995 km'de, “JEM” adıyla kullandığı JİTEM'i gazeteci Onur'un ağzından şu şekilde tanımlar:

“Her ne kadar devletin resmi ağızları yıllardır varlığını inkâr etse de JEM jandarmanın hem istihbarat, hem operasyonel birimi olarak çalışıyor. Devletin resmi kurumlarının inkârı boşuna değil, çünkü yasadışı işler çeviriyor, bizzat cinayetler işliyor, yaptıkları infazlara 'aktif engelleme' diyorlar. JEM'in bazı infazlarda Cihadın Askerleri elemanlarını kullandığına dair kuvvetli deliller var. Onların devlet güdümündeki eylemlerinin çoğu anında hasıraltı ediliyor. Batı' da da örnekleri görülen gladyo, kontrgerilla gibi devletin yeraltı teşkilatlarından biri gibi düşün JEM'i” (160).

1989-96 arasındaki dönem, JİTEM'in en çok faili meçhule neden olduğu dönemdir. 1991 senesinde, insan hakları savunucusu ve Demokrasi Partisi (DEP) Diyarbakır İl Başkanı Vedat Aydın'ın öldürülmesi bölgede 90'lı yılların ilk faili meçhul cinayeti olarak kayıtlara geçmiştir. Aydın'ın cenazesinde ise kalabalığa dönük silahlı saldırılar gerçekleştirilmesi ve resmi rakamlara göre 3 kişinin yaşamını yitirmesi, sürecektir siyasal şiddetin boyutlarına ilişkin fikir vermektedir

(Saraçoğlu, 2015: 811). Bu olaydan sonra, sivillere yönelik hak ihlalleri hız kazanmıştır. 3 Kasım 1996'da Susurluk Kazası olarak kayıtlara geçen ve derin devletin ülke tarihinde hiç olmadığı kadar su yüzüne çıktığı ve kamuoyunda tartışıldığı² olaydan sonra faili meçhul cinayetler hız kesse de sürdürülmeye devam etmiştir (Mavioğlu, 2014: 21; Çetin, 2014: 148-150). Bu bakımdan, 1996 senesine kadar JİTEM'in soruşturulmadığı, tüm yargı ve soruşturma girişimlerinin de sürüncemede bırakıldığı görülmektedir (Sabuktay, 2014: 5).

Birçok Kürt iş adamı da bu dönemde faili meçhule kurban gitmiştir. Eserin anti-kahramanı tetikçinin kendi iç sesinden dökülen "Dağdakilere yardım ettiği söylenen bir Kürt işadammın, tesisin arkasındaki bakımsız ağaçların, yaz kış yeşili eksilmeyen otların, çalı çırpıya dolanıp boy veren sarmaşıkların bulunduğu koruluğa götürülerek infaz edilmesini hatırlıyor" (48) ifadeleri bu duruma çarpıcı bir örnektir. 1992 senesinde, Musa Anter'in öldürülmesi ise toplum üzerinde 'sembol' bir isim olması nedeniyle büyük bir travma yaratmış, duygusal etkileri büyük olmuştur.

2. ANTER CİNAYETİNİN SÖYLEDİKLERİ

"Saim Baran'ı niye öldürdüğünü kendi de bilmiyor. Ama ne önemi var! Yalnızca verilen emri yerine getirmişti"

Musa Anter cinayetinden esinlenerek yazdığını söylediği Saim Baran karakterinin öldürülmesi ile eserine başlayan Mungan, Anter'i Kürt halkının kanaat önderlerinden birisi olarak öne çıkarır. Cinayetin anlatıldığı bölümdeki şu ifadeler, Anter'in toplumdaki önemine işaret eder:

"Uzun boylu, yetmiş yaşlarında olmasına karşın hala yakışıklı denebilecek, mağrur ve heybetli görünüşüyle hep "Koca Çınar" diye anılan Saim Baran, saçları erken ağardığı için hiçbir zaman genç olmamış gibi gelirdi onu tanıyanlara (...) Yetmiş yıllık koca çınar birkaç saniye içinde devrilmişti. Kürt halkı için ömrünü adadığı onca yıllık mücadelesi, Diyarbakır dışındaki bir tarlanın kıyısında, başına, boynuna ve göğsüne sıkılan üç kurşunla son buldu" (19-21).

Toplumsal hareketler uzmanı Donatella Della Porta (2008), politik şiddeti, "esas olarak semboliktir, yarattığı kültürel ve duygusal etkiler, maddi zararından

² Derin devlet, ilk olarak azınlık yurttaşlara dönük saldırı girişimleri olan 1955 6/7 Eylül Olayları ve 1977 1 Mayıs Katliamı ya da Kanlı 1 Mayıs Olayı'nda tartışıldı. 6/7 Eylül Olayları'nda 'Özel Harp Dairesi' olarak işaret edilen derin devlet, 70'lerde 'Kontr-gerilla' olarak dillendirildi. Bu iki olay, Türkiye'de derin devletin gün yüzüne çıktığı olaylar olarak siyasi tarihe kayıtlanmış, 90'larda Batı'da Susurluk Olayı ile Güneydoğu'da ise JİTEM'le yeniden tartışılmıştır. 2000'li yıllarda ise Ergenekon soruşturmaları üzerinden gündeme gelmiştir.

daha önemlidir” ifadesiyle değerlendirirken; şiddetin sadece insan kaybı veya maddi zarardan çok daha öte duygusal kırılmalara ya da travmalara yol açabileceğine dikkat çeker. Anter cinayetinin de Kürt halkındaki etkisi Anter’in fiziksel kaybını aşarak onu, temsil ettiği değerler bakımından bir sembole dönüştürmesi önemlidir. Mungan, bu duruma şu sözleriyle dikkat çeker: “Sakın ha kitabımı Musa Anter cinayetini anlatıyor diye okumaya kalkmayın. O günden bugüne dek işlenmiş bütün cinayetler için bir sembol cinayettir” (Erbay, 2023). Görüldüğü üzere, Anter cinayeti hem 90’lı yıllarda işlenen faili meçhul cinayetlerde bölgede öldürülen tüm Kürtler hem de 100 yıllık Cumhuriyet tarihinde ülke genelindeki tüm faili meçhuller için bir sembol cinayet olarak önemlidir. Cinayeti işleyen tetikçi ise Hannah Arendt’in (2012) “kötülüğün sıradanlığı” olarak tanımladığı, can alan, infaz yapan kişilerin canavar değil normal insanlar olarak ‘görev’ adı altında bu eylemleri gerçekleştirdikleri anlayışıyla kurgulanır. Öyle ki, tetikçi Saim Baran’ı neden öldürdüğünü bilmez ve sorgulamaz, o sadece vazifesini yerine getirir:

“Bir an içinde bir yerinin Saim Baran’ın ölümüne neredeyse üzüleceğini dehşetle fark ediyor. O daha küçük bir çocukken bir keresinde çarşıda karşılaştıklarını, “Al bakalım Keko” diyerek avucunu şekerle doldurduğunu, sonra da başını okşayıp geçtiğini hatırlıyor (...) Saim Baran’ı niye öldürdüğünü kendi de bilmiyor. Ama ne önemi var! Yalnızca verilen emri yerine getirmişti. Zaten seçme şansı da yoktu. Onun öldürülmesinden devletin ne yarar sağlayacağı sorusu bir kez daha aklının çengeline takılıyor. Devlet dediğin de parça parça artık. Devlet içinde kaç devlet olduğunu buralarda kimse bilmiyor” (37).

Giorgio Agamben (2013), *Kutsal İnsan* eserinde yarattığı imgelemde, derin devlet gibi aygıtların ve işleyişi için tehdit olarak gördüğü muhaliflerin; kendisinin ifadesiyle “çıplak hayatlar”ın bir istisna hali yaratılarak nasıl hukuki korumanın dışında bırakıldığını işler. Buna göre, sıkıyönetim, OHAL gibi istisnai yönetim uygulamaları egemene varlığı için tehdit olarak gördüğü tüm muhaliflerin ‘başını ezmesi’ için bir geniş yetkilendirme tanır. Bu çıplak hayatlar, egemen karşısında savunmasızdır. Buna göre, varlığı için tehdit oluşturan insanları yurttaş değil düşman olarak gören iktidar onları gerek kaybetme gerek faili meçhul cinayetler yoluyla yasal koruma alanının dışına çıkarır. Bu bakımdan, istisna halinde sistemin hedefi olmak, düşünüldüğü gibi çoğu zaman siyasal faaliyet içinde bulunmayan yurttaşlara kadar uzanabilir. Agamben (2010: 166), bu durumu şu şekilde ifade ediyor: “Modern totalitarizm, yalnızca siyasal muarızların değil, siyasi sistemle bütünleştirilmeye direnen toplumun tüm kesimlerinin tasfiyesine olanak tanıyan yasal bir iç savaşın olağanüstü hal aracılığıyla yerleştirilmesi” olarak tanımlanabilir.

Bu bakımdan, Türkiye'nin 90'lı yılları totalitarizmin vücut bulduğu bir istisna haline işaret etmekte; Kürtler ise çıplak hayatlar olarak adeta bir "olağan şüpheli" olarak görülmektedir. Kürtler, dönemin olağan şüphelileri olarak eser boyunca farklı karakterler üzerinden dillendirilmiştir. Nihat Astsubay karakterinin tetikçi karakteri üzerinden yorumlanması bu bakımdan ibretliktir: "Kürtleri "Orman memelisi!" diye aşağılar, astı olanların hoşuna gitmeyen bir davranışını gördüğünde, sesinde kınama tonuyla, "Değişik!" diye seslenirdi onlara" (52). Tetikçi hem bağlı olduğu İslami örgüt hem de derin devlet için cinayetler işlerken, devletin Kürtlere bakışını kendi içinde sürekli olarak sorgular:

"Ne olursa olsun, devlet bir Kürt'ten asla sonuna kadar emin olamazdı. Bugüne dek kendisine kurulan çeşitli tuzakları her seferinde atlatmayı becermiş, hiçbir yemi yutmamıştı. Gene içlerinden, şimdilik, diyorlardı herhalde, şimdilik imtihanı geçti, ama Kürt bu, belli mi olur? Kürtler ne zaman belli olacaktı?" (121).

Eserin ana kurgusunda faili meçhullerin sembolü olarak seçilen Anter'in yaşam öyküsü üzerinden Kürt meselesine daha derinlikli bakmak gerekir. Anter, Bozarslan'ın (2006: 363) "sorunlu uyanış dönemi" olarak adlandırdığı 1961-80 arası dönemde son derece önemli etkisi olmuş Kürt entelektüeldir. Bu döneme kadar, Kürt sorunu Erken Cumhuriyet döneminin sancıları içerisinde gelişen Ağrı isyanı, Dersim isyanı, Şeyh Sait isyanı gibi pek çok isyanla karakterize olmuş; resmi tarihte bu isyanlar ya gerici/irticai hareketler yaftasıyla İslami kalkışmalar olarak kayda geçmiş ya da medeniyeti; yani cumhuriyeti reddeden ilkel ve rejim düşmanı başkaldırlar olarak görülmüştür. Bu bakımdan, Kürt aktivizmi, uyanış dönemi olan 1960'larda solun güçlenmesi ile sola eklemlenerek vücut bulmuş, 1980 sonrasında ise Kürt siyasi hareketi ya da Kürt milliyetçiliği gibi adlandırmalar altında kısmen soldan ayrışan özgün bir mücadele hattı izlemiştir. Bu bakımdan Anter, önceki kuşak Kürt aydınlarının muhafazakâr eğilimlerinden farklılaşan, sol eğilimli bir kuşağın temsilcilerindendir.

Anter, 1959'da *İleri Yurt* dergisinde Kürtçe yayınlanan *Qimil (Kımlı)* şiiri nedeniyle dava konusu olmuştur. Hem Kürtçe bir şiir yazılması hem de şiirin sonundaki Türkçe şekliyle "Üzülme bacı, seni kıyımdan kurtaracak kardeşlerin yetişiyor artık" ifadeleri bir isyan bayrağı gibi görünmüş, milliyetçi tepkilerle karşılanmıştır. Anter ve arkadaşlarından oluşan Kürt aydınlar grubu, bilinen adıyla 49'lar (biri hapiste ölen 50 kişi), yargılamalar sonucunda tutuklanır. "Devletin birliğine zarar vermek ve tehlikeye atmakla devletin egemenliği altındaki toprakları parçalara ayırma faaliyetlerinde yer almak" suçundan yargılanan aydınlar, uzun bir yargılama sürecine maruz kalmıştır. 60'lar boyunca yazarlık faaliyetlerine farklı dergilerde devam eden Anter, bu dönem Türkiye işçi

Partisi'ni (TİP) desteklemiştir. Gerek parti içinde gerekse yayın çevresindeki Türk aydınlara Kürt sorununa eğilmeleri gerektiğini sıklıkla hatırlatan Anter, *Hatıralarım* (2011) eserinde bu durumu şöyle izah eder: “Ben bu arkadaşlara, Kürt sorununun Türkiye'nin temel sorunu olduğunu, daha baştan bu sorun ele alınmazsa, başka hiçbir sorunun çözülmeyeceğini ve aynı zamanda dinamik Kürt millî potansiyelinin kazanılmayacağını savunuyordum.”

Kürt Hareketinin ilk özerk ve legal yapısı olan Devrimci Doğu Kültür Ocakları'nın (DDKO) da kurucularından olan Anter, DDKO'ya açılan davalar nedeniyle yargılanır ve 32 ay hapiste kalır (Yavaşca, 2013: 59; Alış, 2010). Anter, 12 Eylül Darbesi'nden sonra da kısa bir süre tutuklu kalmıştır. Anter bu süreçte, silahlı bir mücadelenin başarılı olamayacağını savunarak dönemi içerisinde şiddet hattını savunan gruplara şüpheyile yaklaşmış; barışçıl bir tutum izlemiştir. 1974'te cezaevinden çıktıktan sonra 1987 yılına kadar hiçbir siyasi harekete ya da oluşuma katılmayan Anter, köyünde inzivaya çekilmiştir. Her ne kadar PKK'nın kurulması ile yükselen Kürt milliyetçisi dalgadan etkilense de yaşamı boyunca barışçıl söylemlerini sürdürmüş, legal bir siyaset hattını takip etmiştir. 1990 senesinde Halkın Emek Partisi'nin (HEP) kurucu üyeliğini yapmış olması, barışçıl siyaset hattının; parlamenter siyasete olan inancının göstergesi olarak görülebilir (Alış, 2010). 1992'de Anter gibi yaşamı boyunca radikalizmi değil barışçıl bir siyaseti savunan bir figürün bile katledil(ebil)mesi, 90'ların karanlığını ve tahammülsüzlüğünü göstermesi açısından sembolik ve büyük bir öneme sahiptir ki bu bakımdan Mungan'ın pek çok faili meçhul içerisinde Anter'i bir sembol olarak seçmesi bir tesadüf olmasa gerektir.

995 km'de Anter'i imleyen karakter olan Saim Baran'ı kimin öldürdüğüne dair oklar devleti gösterirken Nihat Astsubay, onu herkesin devletin öldürttüğünü düşünmesini “zahmetsiz kazanç” olarak değerlendiriyor ve ekliyordu: “İspatlanamadığı sürece varsın devletten bilsinler, şüphe devletin gücünü devleştirir, korkuyu büyütür” (51). Böylece faili meçhulün devletin ‘gücüne katkı sağladığını’ ifade etmiş olur. Baran'ın öldürülmesi sadece devletin değil Hizbullah'ın da işine gelmiştir. Tetikçi ile konuşan Hizbullah'ın Hoca'sı, onun ölmesinden duyduğu mutluluğu eserde şu sözlerle ifade eder:

“Yetmiş senedir insanların aklını, fikrini, ruhunu zehirlemiş bir mürteti dünyanın defterinden silmişsin. Ümmetimi dinden imandan eden, kim bilir kaç yolunu şaşırmış gafili dağdaki eşkıyanın kucağına atan bir kâfir daha eksildi senin sayende. Şeytanın fısıltılarına bel bağlamış kişilere bir darbe daha indirdin. Kuvvetli bir darbe! Allah katında kıymetinin misliyle bilineceğinden hiç şüphelen olmasın!” (94).

Mungan, eserde Saim Baran cinayeti üzerinden derin devleti işaret eden JEM, TAK, Rejim, Gölge gibi farklı birim adlandırmaları ve bu birimlerin farklı kademelerinde görev alan Eğitimci, Sorgucu Polis Çopur, Nihat Astsubay, Kartal Yüzbaşı, Vezir karakterleriyle derin devletin işleyişine ve görevlilerinin ruh haline göndermelerde bulunur. Bu yapı ve kişilerin çokluğu, derin devletin çok katmanlı ve karmaşık yapısına da bir göndermedir aynı zamanda. Mungan bu yapılar arasındaki çekişmelere de yer verir kitabında: “Uzun zamandır bölgede Millî istihbarat Teşkilâtı, JEM, Emniyet arasında bir güç çekişmesi olduğu, bu masadakiler dâhil olmak üzere ilgili herkesçe bilinirken hala böyle bir şey yokmuş gibi davranmalarını görmek şaşırtmamıştı onu” (181). Hatta devlet, gizli faaliyet yürüten resmi kurumları takip etmek için üst bir kurum olarak “Gölge” adında bir yapı da kurmuştur:

“Özellikle itirafçıları, pişmanlık yasasından yararlananları, korucuları, devletle işbirliği yapan bazı Kürtleri yakın takibe alan, devletin hiçbir zaman tam olarak güvenemediği, çift taraflı çalıştığından kuşku duyduğu kişileri adım adım izleyen, emniyet içinde gizli bir grup oluşturulduğu fısıltı düzeyinde konuşuluyordu. Herkesin birbirini göz hapsinde tuttuğu, adım adım izlediği bu kurt dumanı ortamda Gölge’dekilerin işiyse ayırım gözetmeksizin herkesi birden takip etmekteymiş” (49).

Devlet içindeki bu ‘derin’ yapılar 90’larda bölgede sık sık köy baskınları da gerçekleştirmiştir. 995 km’de, bu baskınlardan birinde Eğitimci’nin köy baskınlarına katılacak infaz timlerine nasıl davranacaklarını açıkladığı sözleri ‘çıplak hayatlar’ olarak Kürtlere bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir:

“İtaat istiyorsan korku salacaksın, efendiliği başka yere sakla. Yumuşak davranarak onlara ulaşamazsın, onlara güzellikle bir şey öğretemezsin, onların aradıkları dil otoritenin dilidir. Anladıkları tek dil de budur. Hayvan terbiye eder gibi davranacaksınız. Hep emir kipiyle konuşacaksınız. Anladınız mı?” (60).

Eğitimci’nin Vezir için söyledikleri ise o dönemde devletin bölge halkına bakışına ve derin devletin işleyişine çok önemli göndermeler içerir:

Vezir’in kaç askeri darbe görmüş, ülkenin derin katlarında iğneyle kazarak kurduğu o hava geçirmez gizlilik dünyasına çok yakıştığını düşünürdü hep. Onun tutkulu bir istihbarat stratejisti olarak uygulamalarda rutin dışına çıkmayı Yakup Cemil’in mirası saydığını, Teşkilat-ı Mahsusa’nın kurucusu Fikret Oktay’ın izinden giden bir zihniyetin takipçisi olduğunu biliyor. “İmparatorluk bakiyesi” dediği bölge insanını, Arapları, Kürtleri, Süryanileri küçümser, onları “vatanın kalkınma hamlelerini geciktiren, muasır medeniyetler seviyesine ulaşmamızı engelleyen fazlalıklar” diye tanımlardı (217).

Tetikçinin, sorgucu polisin tekniklerini yorumladığı kısım ise işkence olgusunun sıradanlığına vurgu yapar:

“Bak insan enkazı, bu berbat teşkilatın elindeki en kötü adam benim! Düşün ben bile hala alışamadım bende ki kötülüğe! Sana bu gece yapacağım tek iyilik bunu baştan söylemektir, bunu bil! Dolayısıyla bir an önce konuşmaya başlasan iyi edersin. Ben kolay yorulmam, ama sen çok çabuk tükenirsin. Tecrübeyle sabit. Tecrübe dedim de, daha önce hiç anandan doğduğuna pişman oldun mu? Eğer olmadıysan ilginç bir tecrübe seni bekliyor baştan söyleyeyim” diyerek pis pis sıtırdı (116).

Bu korkunç tabloyu, 90’ların korku ve şiddet iklimini sadece 90’lara has bir durum olarak görmek Mungan’ın görüşüyle mümkün değildir. Faili meçhul cinayetler ve insan hakları ihlalleri, 2000’ler ve sonrasında da yaşanmaktadır. Mungan, Erbay’la (2023) yaptığı söyleşide, 90’ları hatırlatmanın içinde yaşadığımız çağa ilişkin tehlikeye de işaret ettiğini şu şekilde vurguluyor:

Diyarbakır’da başlayan bir hikâyeyi anlatıyor ama kitabın teması 90’ların ikliminin çok da değişmediğini, hâlâ sürdüğünü gösteriyor. Yani ben Musa Anter cinayetini anlatıyorum demiş olabilirim. Ama siz isterseniz Tahir Elçi cinayeti diye de okuyabilirsiniz. Çünkü bu süre uzun bir zaman dilimini kapsayan kayıplar, ölümler, cinayetler zinciridir.

Görüldüğü üzere, Mungan’ın ifadeleriyle, “at izinin it izine karıştığı”, herkesin birbirinin avı olduğu” (26) zamanlar Türkiye’nin siyasi tarihinde 90’larla sınırlı kalmamıştır. Bu bakımdan, eserde faili meçhullerin yakın ve güncel bir tehdit olarak ve 90’ların politik şiddetinin bitmemiş, hala süregelen bir süreç olarak “hatırlatılması” altı çizilmesi gereken bir husustur. Süreyya Evren’in (2023) Mungan’ın eserine ilişkin ifadesiyle, “Geçmiş sana söylüyorum, bugün sen anla”nın romanıdır bu eser. Bu nedenle 995 km, 90’ları anlatan bir roman olmasına rağmen 90’lar (geçmiş) üzerinden 21. yüzyılı (bugünü) anlamlandıran bir çalışmadır.

3. RADİKAL İSLAM’IN SÖYLEDİKLERİ

“İnşallah, Maşallah, Hizbullah”

Eserin merkezinde, Mungan’ın “Cihadın Askerleri” olarak isimlendirdiği, esasında Hizbullah olan örgüt vardır. Kitabın anti-kahramanı Hizbullah militanı olup örgütün “gizli amaçları” için derin devlete yerleştirilmiş; Saim Baran cinayetini de bizzat işlemiştir. Anti-kahramanın iç sesi ve örgüt üyeleriyle görüşmeleri, örgüte dair ayrıntılı bilgileri okuyuculara verir. Hizbullah Türkiye’de Radikal İslamcılığı savunan bir yapıdır. Radikal İslamcılarının netleşmesi, 1970’li yılların ikinci yarısına tekabül eder.

70'li yılların ikinci yarısından itibaren gözlemlediğimiz bu grup, düzen karşıtı bir tavır takınmakta ve şeriata dayalı bir “İslam Devleti” kurulmasını istemektedir. Radikal islamcılar aslında Milli Görüş içerisinde faaliyet yürütmüş ancak bir süre sonra bu hareket beklentilerini karşılamamaya başlamış ve İran Devrimi'nin de etkisiyle radikalleşmişlerdir. Ruşen Çakır, İslam Devleti'nin nasıl kurulacağı hususunda kafası karışık olan Radikal islamcılar'ın İran İslam Devrimi sonrası, tıpkı İran'daki gibi İslam Devleti'ni devrimle kurmayı amaçlamaya başladıklarını belirtir (1994: 157). Radikal islamcılar, Türkiye'deki İslami partileri revizyonist ve düzen taraftarı olmakla suçlamakta ve İslami bir devrimi hedeflemektedirler (Koca, 2021: 44). Nitekim Hizbullah'ın kurucusu Hüseyin Velioğlu, Milli Selamet Partisi (MSP) içerisinde faaliyet yürütmüş ve başarılı olamayınca 1979 yılında Batman'da Hizbullah'ı kurmuştur. Hizbullah'ın da içerisinde olduğu Radikal islamcılar kabaca tüm Müslüman ülkeleri kapsayan ve Kur'an merkezli beynelmilel ve devrimci bir İslam Devleti kurma amacındadırlar. Hizbullah isminin doğuşu ise Mehmet Kurt'un tez çalışması (2014: 59) kapsamında yaptığı saha görüşmelerinde örgütün eski militanlarından biri tarafından şu şekilde aktarılmıştır: “Hizbullah mensuplarının topluca düğünlere katılıp ‘İnşallah, Maşallah, Hizbullah’ şeklinde sloganlar atıp halay çekmeleri neticesinde onlara başka insanların Hizbullah demesi neticesinde oluşmuştur.”

Türkiye'de Radikal islamcılar'ın 70'lerin sonuna doğru belirginleşmesi dünyadaki diğer radikal İslami hareketlerle uyumludur; zira bu süreçte Afganistan, İran, Mısır, Suriye, Pakistan gibi ülkelerde Radikal islamcılar'ın yükselişi söz konusudur (Yeşil, 2016: 437). Hatta o dönem “İran, Afganistan, Pakistan, Sıra Sende Müslüman!” Radikal islamcılar'ın temel sloganlarından. Özellikle İran'daki devrim diğer Müslüman ülkelerde heyecan yaratmış ve İran diğer ülkelere rejimi ihraç etmek bağlamında örnek ülke olmuştur. Nitekim eserde de Cihadın Askerleri'nin bazı üyelerinin İran'a gittikleri ve orada gizli bir şekilde nasıl faaliyet yürütüleceğine dair taktikler öğrendikleri belirtilir:

İran'a gidenlerin öğrendikleri ilk şey takip taktikleri değil miydi! Birini takip etmenin veyahut seni takip edeni atlatmanın usul ve taktikleri. Polisin taktiklerinin, hesaplarının nasıl boşa çıkarılacağı. Şûra'dan mollalar Urmiye, Salmas, Tebriz üzerinden Tahran'a uzanan yolculuklar sonrasında vardıkları eğitim kamplarında öğrendikleri istihbarat usullerini, örgütsel taktikleri burada müminlere öğretiyorlardı. Onlar akıl oyunlarını, istihbarat hamlelerini iyi bilirlerdi (51).

Bununla birlikte Radikal islamcılar her ne kadar “beynelmilel İslam Devleti”ni amaçlasalar da Şii merkezli İran'ın öncü olmasından rahatsız olurlar. Eserde bu rahatsızlığa şu ifadelerle yer verilmiştir: “İranlıların Şiiliğinin Cihadın Askerleri'ndeki mollaların da içine sinmediğini, cemaat içinde huzursuzluklara

yol açtığını biliyordu. Devletle de İranlılarla da kurdukları ilişkinin mecburi ve geçici olduğu bilinse de bu durum herkesi diken üstünde tutmaya yetiyordu” (53-54). Dolayısıyla İran’la pragmatik bir ilişkinin kurulduğu, zamanı gelince de bağın koparılacağına altı çizilmiştir.³

Radikal İslamcılarının teorik açıdan beslendiği isimler Seyyid Kutub, Ali Şeriatî, Hasan El Benna’dır. Mungan, anti-kahramanın ağzından bu teorik etkiye şu şekilde yer verir: “Ne zaman bir yola çıksa Seyyid Kutub’un Yoldaki İşaretler kitabı düşer aklına (...) Ali Şeriatî, Hasan El Benna, Seyyid Kutub kitaplarını sessiz bir iştiaak içinde okuyup kendini zorlaya zorlaya yazılanları anlamaya çalışırdı” (24, 137). Ayrıca eserde Hizbullah üzerine araştırma yapan gazeteci Umut, Hizbullah’ın selefi gruplardan etkilenişini şu şekilde anlatır: “Cihadın Askerleri’nde İhvanî ve Selefi argümanlarla biçimlenmiş bir devlet karşıtlığı var. Zaten teşkilatlanma ve eylem modelleri Mısır merkezli İhvan hareketinden alınmışa benziyor” (166-167).

Her ne kadar Hizbullah 1979’da kurulsun da sesini duyurması için 90’lı yılları beklemesi gerekecekti. Derin devlet, özellikle 90’larda eylemleri artan PKK’ya karşı Hizbullah’ı kullanmak istemiştir (Çakır, 2011: 88). Hizbullah da bu fırsatı kullanarak bölgede etki alanını genişletmeyi hedeflemiştir. Devletin Hizbullah’ın eylemlerine göz yummasını Mungan şu ifadelerle ele alır: “Onlarda [Cihadın Askerleri] tim çok, tetikçiler, bıçakçılar, satırcılar ... Sırf dağdakilerin [PKK] bölgedeki gücünü zayıflatacaklar diye devlet onların memleketi parça parça doğramasına ses çıkarmıyor” (213). Ancak Cihadın Askerleri’nin; aynı zamanda eserin anti-kahramanının da Hoca’sı, devletle olan ilişkinin ortak düşmana (PKK) karşı kurulan geçici bir iş birliği olduğunun farkındadır:

“Devletle bizim aramızdaki bu nişan-düğün günleri çok sürmez, bu sulh bir gün bitecek, sıra bize de gelecektir. Malum, bizimki dava ortaklığı değil, düşman ortaklığıdır. Bizim cenahımızdaki maksat az verip çok almaktır. İlahi rızaya kavuşana kadar kat edilmesi gereken yollar, sineye çekilmesi gereken çileler, zaruri, mecburi haller vardır. Biliyoruz ki mürtet örgütle mücadelede biz onlar için geçici bir vasıtayız sadece, ilk fırsatta gözden çıkarılacak bir vasıta... Ama biz de kendi davamız, kendi

³ Türkiye’nin yanı sıra Lübnan’da da Hizbullah adında bir örgüt vardır. Türkiye’deki Hizbullah Kürt ağırlıklı olup Sünnî-Şafîî bir yapıda iken İran’ın desteklediği Lübnan’daki Hizbullah ise Şii temellidir. Özellikle Sünnî dünyadan devrim sonrası İran’ın dünyanın İslam liderliğine soyunduğu ve rejiminin yanı sıra Şiiliğini de ihraç ettiğine dair eleştiriler söz konusudur. Nitekim Suudi Arabistan’ın *Rabita* adlı kuruluşla İran ve Şiiliğe karşı Sünnî ve Vahhabî grupları örgütlemek için birçok ülkede İslami oluşumları finanse ettiği iddia edilir. Türkiye’de ise Salih Özcan ve *Hilal* dergisi ile Hilal Yayınları’nın 1970’ler ve 1980’ler boyunca faaliyetleri buna örnek verilebilir. Bkz. Özkan, 2020: 141-143.

hedeflerimiz için onları bir vasıta olarak kullanmıyor muyuz?”
(95).

Yukarıdaki sözlerle devletle geçici iş birliği meşrulaştırılmaya çalışılmış ve bu iş birliğinin şartlar çerçevesinde geçici ve pragmatik olduğu vurgulanmıştır. Üstelik Hizbullah ile devlet arasındaki iş birliği ‘samimi’ olsa bile, bir süre sonra bunun kopacağını anti-kahraman söyler zira ona göre devlet Kürtlere tam olarak güvenmez: “Ne olursa olsun, devlet bir Kürt’ten asla sonuna kadar emin olamazdı” (121). Bir anlamda kahraman, devletin Kürtlere şüpheyile baktığını, hiçbir zaman Türklerin seviyesine çıkamayacağını, bir önceki bölümdeki alıntıda da vurgulandığı üzere, dolaylı olarak ifade eder.

4. BİR ŞİDDET KAYNAĞI OLARAK HİZBULLAH

*“Ahiret korkusu insanları Müslüman yapmaya
yetmiyor, tabanca korkusu da gerek bunlara”*

995 km’de faili meçhulleri ya da başka bir deyişle Hizbullah’ın şiddet eylemlerini görüyoruz. Eserde Hizbullah’ı imleyen Cihadın Askerleri’nin askeri kanadı olan ‘Cemaatin Oğulları’nın üyesi olan tetikçi, örgüt tarafından “tesbih çeken elin kıymeti ayrı, tetik çeken elin kıymeti ayrı” (140) ifadesiyle uzun süre örgütün silahlı kanadı için hazırlanmıştır. Tetikçi de atış talimlerindeki başarısıyla buna layık olduğunu göstermiştir:

Atış talimlerinde atıcı olarak ilk denendiğinde, “Uzağa ateş ederken baskın gözünün sağ mı, sol mu olduğunu baştan bileceksin, bilip de gözünü tetiğe öyle yerleştireceksin. Hedefini kible tayin eder gibi tayin edeceksin” denmişti kendisine. Katıldığı bu atış talimlerinde aslında iki gözünün birden baskın olduğu anlaşıncı, bir kez daha cihad yolunda seçilmiş olduğuna ikna olmuştu içi; ne de olsa herkesin iki gözü birden baskın olmazdı; Allah bu gözleri ona sebepsiz vermemişti, bu bir çift baskın göz onun seçilmişliğinin delaletiydi (139-140).

Anti-kahraman bu ‘seçilmiş’ özelliğiyle örgütün imzası sayılan enseye tek kurşunla infazlara başlamış ve Saim Baran cinayetiyle örgüt için 41 kişiyi öldürmüştür. Örgütün bu kadar kolay bir şekilde kendisi için insan öldürecek neferler yetiştirmesinde şüphesiz örgüt içi eğitimin rolü büyüktür. Kurt (2014: 166), Hizbullah’ın örgüt içi kitap ve romanlarında öne çıkan en belirgin temalardan birinin “tavizsiz, inanmış, adanmış ve davası” uğruna şehit olmak isteyen karakterler yaratması olduğunu söyler. Bir anlamda Hizbullah örgüt için şehadet çağrısı yapar. Mungan’ın eserde kullandığı ibni Teymiyye’nin “Düşman ne yapabilir ki bana, öldürülmem şehadet, sürgün edilmem hicret, hapsedilmem hizmettir” (69) ifadesi örgüt üyeleri için adeta şiarı dönüşmüştür. Eserin anti-kahramanı tetikçi de hapse girenlere şu sözlerle imrendiğini ifade etmiştir.

İlk zamanlarında mahpusa düşen müminlerden imrenerek söz edildiğini duyardı. Yusuf'un atıldığı kuyuya benzetilen mahpushaneye “Medrese-i Yusufiye” denir, yolu mahpushaneden geçmiş kişilere de, “gönlü de, imanı da Medrese-i Yusufiye’de pişmiş, orada irfana ermiş” diye hayranlık belirtilirdi. Bir gün o da Yusuf gibi oraya atılır mıydı acaba, diye hayal ettiği toy zamanlarını hatırladı (68-69).

Böylece Hizbullah, örgüt içi eğitimle ya da Althusserci anlamda “ideolojik aygıtlar”ıyla bireyi “taşıyıcı” ya da “fail” (*agency*) (Eagleton, 2011: 192) konumuna getirmiştir. Bu ideolojik eğitimle, Bir kere daha Arendt’in *Kötülüğün Sıradanlığı*’nı hatırlatır şekilde Nazi Hukukuna göre hareket eden Adolf Eichmann gibi, ‘görevini’ yapan neferler yetiştirir örgüt. Başka bir deyişle Hizbullah, Rakel Dink’in (2007) Hrant Dink’in öldürülmesini anmak için yazdığı mektubunda belirttiği “bir bebekten bir katil yaratan” karanlığı ve Behçet Çelik’in (2023) kitaba ilişkin köşe yazısındaki ifadesiyle “bir yetimden tetikçi yaratan karanlığı” bu şekilde örmektedir. Eserde de tetikçinin ‘kötülüğünün sıradanlığı’ şu şekilde vurgulanır:

Ona şöyle bir bakan kişi sessiz, kendi halinde, sıradan bir köylü derdi onun için, mazlum bir köylü, feleğin sillesini yemiş, ezik, gariban bir adam! Ertesi gün bütün gazetelere manşet olacak gazeteci-yazar Saim Baran’ın faili meçhul bir cinayete kurban gittiği haberinin başoyuncusu olduğu, olabileceği o an ona bakan kimsenin aklının ucundan bile geçmezdi (23).

Mungan verdiği bir söyleşide otobüste yanınızda oturan, kahvede birlikte çay içtiğiniz herhangi birinin katil olabileceğini belirtmek için anti-kahramanı özellikle sıradan bir insan olarak tasvir ettiğini söyler (İplikçi, 2024). Dolayısıyla Hizbullah gibi birçok yapının yarattığı sıradan insanlar aramızdadır ve ‘davaları’ için insan öldürmektedirler ve bu kişiler çoğunlukla bulunamazlar. Böylece Türkiye’nin faili meçhuller tarihinin müsebbibi “nefer”ler yaratılmaktadır.

Hizbullah’ın şiddet eylemleriyle amaçladığı, “tağuti düzeni” yıkmak ve yerine “devr-i saadeti” kurmaktır. Bu bağlamda tağuti düzeni yıkmak için “dar’ül harb” ilan etmiştir. İslam’a göre “tağuti düzen” Allah’ın hükmüyle ya da Kur’an’la yönetilmeyen tüm rejimler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Türkiye Devleti, Hizbullah’a göre “tağuti düzen” olmakta ve Hizbullah bu düzeni yıkmak için Türkiye’de “dar’ül harb” ilan etmektedir. Nitekim 2004’te yayımlanan *Kendi Dilinden Hizbullah* kitabında da örgüt varlık sebebini “gayr-ı İslami Laik Kemalist zulüm rejimi”ne karşı mücadele olarak tanımlamıştır (Bagasi, 2004). 995 km’de gazeteci Onur, tağuti düzeni, şariat düzeni dışındaki devlet düzenleri ya da şeytan düzeni olarak tanımlar ve Hizbullah’ın bu düzene yaklaşımıyla ilgili şunları söyler: “Tağuti devlete vergi vermeyi, onun eğitim kurumlarıyla ilişkisi

reddediyorlar, medeni hukukun onları bağlamadığını söylüyorlar, hatta dar'ül harbin camilerinde cuma namazının kılınmayacağını iddia ediyorlar. Bizleri de hizbuşşeytan olarak görüyorlar" (167). Hizbullah militanı anti-kahraman da söz gelimi devletin polisini "dar'ül harb'in polisi" şeklinde yaftalamaktadır. Hizbullah'ın Hoca'sı ise tağuti düzeni şu şekilde ele alır:

"Bildğin gibi zulümde perva göstermeyen laik devlet ve onun beşeri hukuku İslami mukaddesattan uzaklaşmış kişilerin infazını cinayetten sayıyor" diyor. "Allah uğruna yapılanların gözlerinde hiçbir hükmü yok! Beşeri hukuka bel bağlamışların dağıttıkları adaletten nasibimize bir hayır düşmediğini görüp öğrenmedik mi bunca zaman? Lakin Allah'ın emri ve izniyle bitecek elbet bu asr-ı zulüm! Bu modern ebuçehiller devri!" (101).

Hizbullah'ın şiddet eylemleriyle bu düzeni 'kaosa' çevirmeye çalıştığını ve bu kaostan kendi düzenlerini kurmayı hedeflediklerini söyleyebiliriz. Anti-kahraman da kaosla insanları 'imana getirmeye' ya da devr-i saadeti kurmaya çalıştıklarını şu sözlerle ifade eder: "Allah'a toprakları Allah katında geri verilene kadar, dünya üstünde yeniden devr-i saadet kurulana kadar kimse hiçbir şeyden emin olmamalıydı. Sonunda Allah'a tam bir teslimle iman etmek için herkesin diken üstünde olması şarttı" (33). Hatta anti-kahramanımız başka bir yerde "korku"yu daha da spesifikleştirir ve "ahiret korkusu"nun insanları Müslüman yapmaya yetmediğini bunlara "tabanca korkusu"nun gerektiğini ifade eder (44). Bu şekilde eserde de çerçevesi çizilen Hizbullah'ın şiddet eylemleriyle kaos ortamı yaratılır.

Hizbullah şiddet eylemleri düzenlemekle birlikte bu eylemleri militanlarına belli bir 'düzen' çerçevesinde yaptırırlar. Bir şiddet eylemi düzenleyebilmek için örgütün çekirdek kadrosu olan Şûra'da yer alan mollalardan fetva almak gerekir. Anti-kahramanın Hoca'sı da bu Şûra'nın üyesidir: "Hoca'nın, Cihadın Askerleri'nin kuruluşundan beri örgütün çekirdek kadrosunda ve Şûra içinde yer aldığı cemaatin yüksek kadrolarında biliniyordu elbet. Şûra'ya girmek için molla olma şartı vardı ve her eylem için Şûra içinden birinden fetva alınması mecburiydi" (91-92). Üstelik örgütün gizliliği için Hizbullah hücre tipi yapılanmıştı ve kimin hangi şiddet eylemini gerçekleştirdiğini ya da kimin devletin içine sızdığını sadece Şûra üyeleri biliyordu. Eserdeki bilgilere paralel olarak, Kurt'un da tezinde belirttiği üzere (2014: 140-141), Hüseyin Velioğlu'nun Hizbullah'ın lideri olduğunu örgütün birçok militanı ancak Velioğlu'nun öldürülmesi sonrası televizyondan öğrenmiştir.

Devr-i saadet için mücadele ettiğini söyleyen Hizbullah'ın şiddet eylemlerinin hedefinde kimler var diye bakıldığında, epey geniş bir listeye ulaşılır. Örgütün şiddet eylemlerinin hedefinde olan grupları kabaca 'sıradan insanlar',

‘rakip İslami gruplar’ ve ‘PKK’ olmak üzere üçe ayırabiliriz. Başka bir deyişle Hizbullah kendisinden olmayan herkesi ‘öteki’ olarak görmekte ve onlara yönelik şiddetinin meşru olduğunu iddia etmektedir. Anti-kahramanın “Sen de ben de insanız ama kabuklarımız farklı” (74) ifadesi, Hizbullah’ın kendinden olmayanlara bakışını berrak bir şekilde ortaya koyar. Bir anlamda Hizbullah üyeleri, kendilerini diğer insanlardan üstün görmektedirler.

Gizli gizli içki içenler, berduşlar, fuhuş yapanlar, porno dergi-video satanlar, vakit namazlarını kılmayıp sadece Cuma namazlarını kılanlar, hatta namaz sırasında ellerini göbeğinin üstünde birleştirenler... Hizbullah’ın hedefindekilerdi. Özellikle bu kesimi yani “sıradan insanları” örgütün güzellikle ya da zorla kendilerine katmaya çalıştığını, bir anlamda ‘terbiye’ (Kurt, 2014: 137) etmeye çalıştıklarını gözlemledik. Terbiye olmazlarsa başkalarına ibret olsun diye katledilmesi gerekir örgüte göre. Bu kesim, onlara göre “mahşer günü kabir ahalisi” olup “kâfirlerle aralarında bir derece fark vardır” (30).

Sıradan insanların yanı sıra Hizbullah’ın hedefindeki kesimlerin başında rakip İslami cemaatler gelir. Hizbullah, diğer İslami grupları fesatçılık çıkarmakla, ümmeti bölmekle suçluyor, Allah’ın Partisi’ne (Hizbullah) katılmak varken tağuti düzene hizmet edenler olarak görüyordu. Dolayısıyla onların da katli gerekirdi. Kurt’un (2014: 55) belirttiği gibi, 1980’lerde Partiya İslamiya Kurdistan (PİK-Kürdistan İslam Partisi), İslami Cemaat ve/veya Hizbi İslami, Hareketa İslami, Fedaiyên Îslamê (İslam Fedaileri), Batman Fecir grubu, Menzil, Tevhid, Selam, Vahdet, İlim/Cemaata Ulemayên İslamê gibi İslami gruplar Doğu bölgesinde kitabevi veya medrese çerçevesine faaliyet yürütmüşlerdir. Üstelik kimisi de Hizbullah gibi şiddeti benimsemişti. Ancak Hizbullah iyi örgütlenmesinin ve devlet desteğinin de etkisiyle 90’larda diğer grupları elimine etti ve bölgedeki en baskın İslami örgüt haline geldi. 995 km’de anti-kahramanın diğer İslami gruplara tavrı şu şekildedir: “Batman’daki toy günlerinde rakip belledikleri diğer İslami gruplardan kişilere rastladıklarında, ‘Esselamu aleyküm’ yerine, ‘Allah’ın ölümü üzerine olsun’” anlamında ‘Saaleyküm’ dedikleri aklına geldi” (30).

Eserde, Doğu’da Hizbullah’ın yanı sıra devletle ilişkili olan Hayrullahçılar olarak anılan Fethullahçılar ve İman Neferleri olarak anılan Menzilciler de ele alınır. Gazeteci Kerem, Hizbullah, Menzil ve Fethullah gruplarının devletle ilişkisini şu uzun paragrafla ele alır:

Cihadın Askerleri onları [Hayrullahçılar] İslami mukaddesattan uzaklaşmış fesat grubu olarak nitelendiriyor. ‘Fesatçılar’ diye söz ediyorlar onlardan. Aralarında görünür bir düşmanlık yok gibi, ama ortak bir bağ da yok. Cemaatler içinde en hesap kitap bileni bu Hayrullahçılar galiba. Öncelikle çoğunlukla şehirli ve eğitilmişler... Onlara bağlı polisler, askerler, hâkimler, savcılar

var. Devleti içeriden yavaş yavaş kuşatıp yuvalanıyor, sinsî sinsî ilerliyorlar. Hayrullahçıların okumuş yazmış takımının, Avrupa görmüşlerinin devlet içinde yükselişleri, kilit noktalara getirilmeleri belli bir ölçüde kaygılandırıyor Cihadın Askerleri'ni. Ama belki de onları ileride kullanacakları günü bekliyor, fazla ses çıkarmıyorlardır, kim bilir. Hem sadece Hayrullahçılar da değil, İman Neferleri de devlet içinde yuvalanıyor. Misal 'Küçük Ağa' [muhtemelen Mehmet Ağar] dedikleri o bodur valinin İman Neferleri'nden olduğu açıkça biliniyor. Adamın öyle halim selim, mülayim görünüşü işin vitrini sadece, devlet içindeki en tehlikeli adamlardan biri olduğu söyleniyor. Cihadın Askerleri'yse her iki gruba da dış biliyor. Allah'ın partisine katılmak dururken, tağuti rejimin meclisine mebus sokmaya çalışmakla, ümmeti oyalamakla suçluyorlar (166).

Bu alıntıda da görüldüğü üzere, bu İslami grupların devletle ilişkileri aslında nüfuzlarını genişletmelerine imkân verir. Hizbullah, stratejik hamleler yaparak ve devletle ilişkisini güçlendirerek bölgede hâkimiyeti ele geçirmeye çalışır. Hizbullah'ın şiddeti sadece rakip İslami gruplarda değil, örgüt içi hesaplaşmalarda da kendisini gösterir. 1997'de eski örgüt mensuplarından 401 kişiyi acımasız bir şekilde katletmiştir (Aydın ve Taşkın: 2018, 401-402). Hizbullah'ın öldürdüğü eski mensupları arasında en ses getirenlerinden biri Konca Kuriş'tir. Mungan "İslami feminist" olarak ünlenen Kuriş'e eserinde yer vermiş, anti-kahraman onun öldürülmesine "Başını kapatmakla Müslüman olunmuyor, başının içi fazla açılmış o kadının. İyi oldu!" ifadesiyle göndermede bulunmuştur (99).

Hizbullah'ın şiddetinin hedefinde olan esas kesim ise PKK ve onun sempatanlarıdır. Aslında Hizbullah'ın kamuoyu tarafından tanınması 1991'de PKK ile çatışması sonrası olmuştur. Bu süreçte PKK diğer gruplar gibi Hizbullah'ı da tasfiye ederek bölgedeki hâkimiyetini korumak istemiştir. Ayrıca PKK, Hizbullah'ı devletin kendisine karşı bölgedeki son hamlesi olarak görüyor, devlet desteğinden dolayı bu örgütü "Hizbulkontra" olarak anıyordu. Hizbullah ise PKK'yı kavmiyetçi ve mürted örgüt olarak görüyor, yok edilmesi için mücadele veriyordu. Eserde, Hizbullah'ın Hoca'sı kavmiyetçiliği şu şekilde eleştirir:

"Unutmayın, bizim için dünyada bir Müslümanlar vardır, bir de kâfirler," diyordu. "Ümmeti bölmeyin. Biz ahaliye ümmet diye bakarız, ister Kürt, ister Türk, ister Arap olsun. Hangi dilde konuşursak konuşalım bizi Allah'a bağlayan yalnızca kalbimizin dilidir. Kavmiyetçilik ümmeti bozar. Kavmiyetçilik tağuti rejimlerin icadıdır. Allah'ın hükmüyle hükmetmeyen bütün tağuti rejimler yıkılana kadar sürecek bu büyük kıyamda böyle ayrılıklar, ikilikler yaratmak birliğimizi, gücümüzü zayıflatır; kalbimize, aklımıza, davamıza zarar verir" (72).

Hoca devlet ile iş birliği çerçevesinde dağdaki mürtetleri (PKK) devletin, düzdeki akıl hocalarını da Hizbullah'ın temizlemesi gerektiğini belirtiyor ve ekliyor: “Lakin onları öldürmek yetmez, ruhlarını da bedenlerinden sökmek gerekir amma artık Rabbin bahşettiği gücümüz ne kadarına yetiyorsa” (95). Hoca bu sözlerle bir anlamda, Hizbullah'ın PKK'ya karşı hınç ve nefretini net bir şekilde ortaya koyar.

Kitapta gazeteci Umut, PKK'nın Hizbullah'ın bölgedeki gücünü küçümsemediğini, diğer Kürt grupları tasfiye ettikleri gibi onları da kolaylıkla tasfiye edebileceklerine inandığını ancak başarılı olamadıklarını ifade eder. Nitekim Hizbullah, PKK'ya karşı görece başarı elde eder ve Diyarbakır, Batman, Mardin gibi şehirlerin bazı mahallelerinde kontrolü tamamen kazanır. Ancak Hizbullah'ın başarı kazanmasında yukarıda belirtildiği gibi devletin desteğinin katkısı önemlidir. Anti-kahraman, Hoca'sına bölgeye dair malumatları verirken, bazı militanların Çevik Kuvvet Merkezi'nde eğitim gördüğünü, bazı yapılarını Özel Tim görevlilerinin koruduğunu belirtir (101-102). Bununla birlikte, 90'lar boyunca bu iki örgütün savaşında yüzlerce insan öldürülür ve Doğu'da korku ve dehşet hâkim hale gelir. Bu dönemde bölgede ortalama her gün ikili arasında çatışma olur, söz gelimi sabah PKK ya da Hizbullah tarafından bir eylem gerçekleşmişse, öğleden sonra diğer örgüt mutlaka karşılık verir (Çelik, 2014: 123). 1991-1995 yılları arasında, ikili arasındaki mücadelede taraflar toplamda 700'e yakın kayıp verirler. Hatta dönemin DEP Milletvekili Mehmet Sincar da Hizbullah saldırısı sonrası öldürülür. Dolayısıyla bu mücadelede kaybeden bölge halkı olur. Mungan, eserinde bu kaybı şu örnekle anlatır: “Cihadın Askerleri'nin mezar eve gömdüğü iki kardeşin ana babasını da geçen yıl dağdakiler kurşuna dizmiş, düşün. Bu olayla ilgili taraflardan dinlediğim bütün hikâye burada. Yunan tragedyaları gibi!” (220).

PKK ile mücadelede desteklenen Hizbullah, Öcalan'ın 1999'da yakalanması sonrası görece PKK'nın pasifize olmasıyla devlet tarafından tasfiye edilmek istenir. Zira devlete göre Hizbullah “mürtet örgütlerle mücadele” için kullanılarak amacını yerine getirmiş ve artık tasfiye olması gerekmiş; yani “düğün-nişan günleri” bitmiştir. Devlet Hizbullah'ı temelsiz ve yapay bir örgüt olarak görmüş, eserde Diyarbakır Emniyet Müdürü'nün belirttiği üzere, “bir fiskeyle halledilebilecek mahalli bir çeteymiş” (161) gibi ele almıştır. Bu çerçevede, devlet Hizbullah'a yönelik operasyonlarını sıklaştırmıştır. Ancak şiddetin ucu devlete sıçrayınca kendi eliyle Frankeştayn yarattığının farkına varmıştır. Özellikle dönemin Diyarbakır Emniyet Müdürü Gaffar Okkan, örgüte yönelik baskıyı arttırmış, örgüt de 2001'de Okkan'ı infaz etmiştir. Eserde Hoca hem derin devlet hem de kendileri için Emniyet Müdürü'nün temizlenmesi gerektiğini söylemiş, zira Emniyet Müdürü her iki kesimin de işlerine “çomak sokmuştur.” Sonuç

olarak devlet, Hizbullah'ın Okkan'ı öldürmesi sonrası örgüte baskısını artırmış ve görece örgütü tasfiye etmiştir.

5. DOĞU VE BATI ARASINDA GAZETECİLİK

“Türkiye’nin Doğusu ile Batısının hatırladığı şeyler aynı değil”

Romanın ikinci bölümü, Batı’da yaşayan iki gazeteci üzerinden Doğu’ya odaklanıyor, Batı’dan bakınca Doğu’nun nasıl görüldüğünün izini sürüyor. Gazeteciler Kerem ve Umut ile Doğu’da görev yapan yerel muhabir Rojda karakterleri, gazetecilik mesleği üzerinden iki farklı coğrafyanın yansımaları veriyor. 90’ların ilk yarısında, *Özgür Gündem*, *Özgür Ülke* ve *Yeni Ülke*’nin onlarca yazar ve dağıtımıcısı öldürüldü ki Musa Anter de bu gazetelerin yazarlarından (Yılmaz, 2015: 310). Bu gazetecilerin öldürülmesi dönemin Başbakanı Süleyman Demirel tarafından şu sözlerle değerlendirilmişti: “Bunlar gazeteci kılığında militanlar, birbirlerini vuruyorlar. Devlet cinayet işlemez” (Fırat, 2018: 383). 1992 senesinde *Özgür Gündem* muhabiri Hafız Akdemir’in öldürülmesi ve ardından pek çok gazetecinin de katledilmesi altı çizilmesi gereken bir husustur. Eserde, Akdemir cinayetine Tetikçi ve Eğitmen arasındaki diyalogda şu şekilde değinilir:

Cihadın Askerleri’nin devletle ilişkisini açığa çıkaran basındaki ilk haberdir bu ve bunu yazan muhabirin derhal susturulması gerekiyordu. İnfaz sonrasında işler biraz sarpa sarmıştı, Hoca’nın olayın ayrıntılarına ilişkin sorusu üzerine, infazcının acemice davrandığından, büroda yangın çıkarmaya çalışırken fazla gürültü yaptığından, bunun üstüne durumdan şüphelenen komşuların polis çağırdığından söz ediyor (100).

Batı’daki gazetecilik evreni içerisinde, gazeteci Kerem’in Doğu’daki gelişmelere olan merakı yakın çevresinde yarı alay yarı hiciv konusu ediliyor. Yazar, eserdeki diyalogda iki bölge arasındaki farklılıklara şöyle değiniyor:

Çevresindekilerin “Türk olduğu halde Kürtlerden daha Kürt” diye takıldıkları Kerem de son yıllarda çalışmalarını tamamen Kürt sorunu, JEM, faili meçhul cinayetler üzerine yoğunlaştırmış, gazete camiası içinde lakabını da “Fahri Kürt”e çıkarmayı becermişti. Faili meçhullere ilgisini detektiflik merakına yoruyorlarsa da o, “Tüm ülke çapında toplam on dört binden fazla faili meçhul cinayetin on bir bininin OHAL bölgesinde işlenmiş olması gazeteci olarak ilgimi çekmeyecek de, ne çekecek arkadaşlar?” diye yanıtlıyordu (155).

Görüldüğü üzere, Doğu ve Batı arasında gazetecilik mesleği üzerinden ülke gündemine bakış pek çok konuda olduğu gibi farklılaşmış; ki Mungan da verdiği bir söyleşide Türkiye’nin Doğusu ile Batısının hatırladığı şeylerin aynı olmadığını söylemiştir (Erbay, 2023).

90'larda Doğu'da gazetecilik yapmak, dönemin şartları düşünüldüğünde Batı'ya kıyasla daha zordur. Zira siyasetçilerin, kanaat önderlerinin, sendikacıların yanı sıra bölgede gazeteciler de faili meçhul cinayetlere kurban gidebilmektedir. Nitekim Mungan da bölgedeki Kürt gazetecilerin art arda öldürülmesinden ve Kürt medyası üzerindeki baskıdan söz etmiştir (155). Diyarbakır'daki gazeteci Rojda'nın kayboluşunun akıbetini romanda açık bırakarak biz okurlara Rojda'nın faili meçhule kurban gittiği ihtimalini sorgulatmaktadır.

Mungan'ın kitaba sonradan eklediğini belirttiği ikinci bölümü aslında Doğu ve Batı arasındaki evrenin farklılıklarına pek çok gönderme içeriyor ve aslında eseriyle Doğu'ya bazı şeyleri sadece "hatırlatırken" Batı'ya bir parça "öğretmiş" oluyor. İki coğrafya arasında anlayış ve deneyimler arasında büyük farklılıklar var keza. Eserde de bu farklılıklar betimlemeler ve örneklerle işlenmiş. Söz gelimi Diyarbakır'da otobüste çalan müzik, o dönemde Doğu'nun ortamına dair genel bir kanı verir:

Muavin kolonya servisi yaparken, şoför de radyoyu açıyor, arsızcasına neşeli gevrek ağız söylenen bir türkü dolduruyor otobüsün içini. Bulundukları ortamın havasına hiç yakışmayan bu kıvrak türkü, herkesin birlikte tuttuğu bu adı konmamış ortak mateme sanki saygısızlık ediyormuş gibi bir his uyandırmış olmalı ki şoför de radyoyu kapatıp bir kaset koyuyor, baygın ve mütevekkil bir erkek sesinin ağlamaklı arabesk şarkısı dolduruyor bu kez otobüsün içini (25).

Doğu'daki bu "matem"e zıt olarak Adana'dan kalkan ve Alanya'ya doğru giden otobüste ise "düğün" havası vardır:

Bu sırada muavinin açtığı radyodan ortalığa yayılan şarkının oynak havası da iyice canını sıkmış, sinirlerini germiştir: "Haydi bütün eller havaya! Artık girdik hepimiz de havaya! Haydi bütün eller havaya!" Ön koltuklarda oturan bazı yolcuların koltuk kollarında parmaklarıyla ritim tuttuklarını, bazılarının da şarkının ritmine göre boyunlarını iki yana kıran hareketler yaptıklarını bulunduğu yerden bölük pörçük görebiliyor (114).

Aynı dönemde ve aynı ülkede Batı (düğün) ile Doğu (cenaze) arasındaki bu farklı bellek, aslında Batı ile Doğu'nun kopukluğun gözler önüne serer. Bu bakımdan, eserden yola çıktığımızda Doğu'nun ve Batı'nın arasındaki kültürel bellek farklarının derinliği ölçüsünde, Doğu'nun ve Batı'nın "hatırladıkları" da farklılaşacaktır.

6. SONUÇ

“Dünya mı küçük, biz mi her yerdeyiz?”

Eserin son bölümünde, anti-kahraman tetikçinin kendi deneyimine ve olanca cinayet tecrübesine rağmen, eline yeni silah tutuşturulmuş acemi bir ‘katil’ tarafından öldürülmesi trajikomik ama ağırlıklı olarak trajik bir *su testisi su yolunda* hikâyesini gösteriyor. Doğu’da muhabirlik yapan Rojda karakteri ise faili meçhuller üzerine bir araştırma yaparken kendisi de faili meçhule kurban gidiyor, yazar Rojda’nın akıbetini ucu açık bir hikâye olarak belirsizlikte bıraksa da anlaşılan genel olarak bu. Eserin Saim Baran karakteri üzerinden Anter cinayetine gönderme ile başlaması, anti-kahraman tetikçinin eserin sonunda kendisinin de infaz edilmesi, Rojda’nın akıbetinin sır olması nedeniyle eser bu üç faili meçhul cinayetin bir bileşkesi üzerinden ortaklaşıyor mesajını. Nitelim Mungan, kitabın ucunu bu şekilde bilerek açık bıraktığını zira faili meçhuller sisteminin hala devam ettiği mesajını vermek istediğini söylemiştir.

Kitapta Kartal Yüzbaşı ve tetikçinin Kervan Dinlenme Tesisleri’nde karşılaşması sırasında söylediği Yüzbaşı’nın “Vayy, sen burada ha! (...) Dünya mı küçük, biz mi her yerdeyiz?” (125) ifadeleri, derin devletin her yerdeliğine, yakın tehlikesine ve yaygınlığına işaret eder. 995 km’de Mungan; “Hoca”, “Eğitmen”, “Teyze”, “Tetikçi” gibi anonim isimler kullanarak aslında bize isimler değişse de sistemin benzer şekilde işlediğini anlatmak ister. Böylece Mungan 90’lar örneği üzerinden Türkiye’nin 100 yıllık faili meçhuller tarihini, sadece 995 km’yi değil, 783,562 km’yi de kapsayacak şekilde anlatır. Dolayısıyla her ne kadar Mungan 90’ları konu edinmiş olsa da aslında Türkiye’de geçmişte olan, bugün ve gelecekte de devam edebilecek bir “sistem” üzerine anlatı gerçekleştiriyordur.

Kitabın 2023’te yayımlanması yani Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunun 100. yılına denk gelmesi de manidardır. Denebilir ki Mungan, “Türkiye’nin yüzyıllık faili meçhuller tarihini” 100. yılda alegorik bir şekilde 995 km üzerinden anlatmıştır. Sonuç olarak tetikçilerin her yerde olduğu, kimsenin kimin gerçekten *kim* olduğundan emin olamadığı bu puslu ortamda sahici olan Mustafa Suphi’leri, Sabahattin Ali’leri, Abdi İpekçi’leri, Musa Anter’leri, Hrant Dink’leri, Tahir Elçi’leri vuran ‘kurşunlar’dır. Üstelik ‘sıradan insanlar’ın ya da biz okuyucuların bu kurşunların -kazayla ya da bilerek- hedefi olması da an meselesidir. Cumhuriyet’in birinci yüzyılının ikinci yüzyıla mirasının başka birçok şeyin yanı sıra faili meçhuller de olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (2010), “Olağanüstü Hal”, Çelebi, Aykut (Der.), Şiddetin Eleştirisi Üzerine (İstanbul: Metis): 165-175.

Agamben, Giorgio (2013), Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat (İstanbul: Ayrıntı) (Çev. İsmail Türkmen).

Ağtaş, Özkan (2012), “Sunuş”, Ağtaş, Özkan ve Özdiñç, Bişeng (Der.), Hakikat ve İnsan Hakları (Ankara: Dipnot): 7-19.

Alış, Ahmet (2010), “Üç Devrin Tanığı: Modern Kürt Siyasi tarihinin içinden Musa Anter’i Okumak”, <https://birikimdergisi.com/guncel/882/uc-devrin-tanigi-modern-kurt-siyasi-tarihinin-icinden-musa-anter-i-okumak> (05.02.2025).

Althusser, Louis (2003), İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (İstanbul: Metis) (Çev. Alp Tümertekin).

Anderson, Benedict (2011), Hayali Cemaatler (İstanbul: Metis) (Çev. İskender Savaşır).

Anter, Musa (2011), Hatıralarım (İstanbul: Aram).

Arendt, Hannah (2012), Kötülüğün Sıradanlığı – Adolf Eichmann Kudüs’te (İstanbul: Metis) (Çev. Özge Çelik).

Aydın, Suavi ve Taşkın, Yüksel (2018), 1960’tan Günümüze Türkiye Tarihi (İstanbul: İletişim).

Bagasi, İ. (2004), “Kendi Dilinden Hizbullah”, <https://huseyni-sevdam.tr.gg/Kendi-Dilinden-Hizbullah.htm> (07.02.2025).

Bora, Tanıl (2017), Cereyanlar (İstanbul: İletişim).

Bozarslan, Hamit (2006), “Kürtler ve Türkiye Devleti”, Kasaba, Reşat (Der.), Türkiye Tarihi 1839-2010 (İstanbul: Kitap Yayınevi): 353-378.

Brown, Wendy (2021), Halkın Çözülüşü- Neoliberalizmin Sinsi Devrimi (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Barış Engin Aksoy).

Bulut, Özgün Enver (2023), “995 km Boyunca Ülke Tarihi”, <https://birikimdergisi.com/guncel/11542/995-km-boyunca-ulke-tarihi> (07.02.2025).

Çakır, Ruşen (1994), Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar (İstanbul: Metis).

Çakır, Ruşen (2023), “Murathan Mungan 995 km kitabını anlattı”, https://www.youtube.com/watch?v=eaHogxXt_3M (07.02.2025).

Çakır, Ruşen (2007), “Geçmiş, bugün ve gelecek kıskacında Türkiye Hizbullahı”, Nisan, 2016, Birikim.

Çakır, Ruşen (2011), Derin Hizbullah: İslamcı Şiddetin Geleceği (İstanbul: Metis).

Çamlıbel, Cansu (2023), “Murathan Mungan: Türkiye’nin sağcısıyla solcusu çok benziyor; aynı kumaştan ceket giyiyorlar, birinin ceketi soldan düğmeleniyor, diğerininki sağdan!”, <https://t24.com.tr/yazarlar/cansu-camlibel/murathan-mungan-turkiye-nin-sagcisiyla-solcusu-cok-benziyor-ayni-kumastan-ceket-giyiyorlar-birinin-ceketi-soldan-dugmeleniyor-digerininki-sagdan,41800> (07.02.2025).

Çelik, Adnan (2014), “1990’lı Yılların Olağanüstü Hal Rejimi ve Savaş: Kürdistan Yerellerinde Şiddet ve Direniş”, Toplum ve Kuram (Lêkolîn û Xebatên Kurdî), 9: 99-146.

Çelik, Adnan (2016), “Kürdistan Yerellerinde 90’ların Savaş Konfigürasyonu: Baskı, Şiddet ve Direniş”, Uysal, Ayşen (Der.), İsyan, Şiddet ve Yas: 90’lar Türkiye’sine Bakmak (Ankara: Dipnot): 71-114.

Çelik, Behçet (2023), “Bir Yetimden Tetikçi Yaratan Karanlık”, <https://www.k24kitap.org/bence-yilin-kitabi-995-km-bir-yetimden-tetikci-yaratan-karanlik> 4416 (03.02.2025).

Çetin, Vedat (2014), “Toplumu Sindirme Yöntemi Olarak Faili Meçhul Cinayetler ve Kent Baskınları”, Toplum ve Kuram (Lêkolîn û Xebatên Kurdî), 9: 147-177.

Dede, Kadir (2021), Edebiyatın Ulusu Ulusun Edebiyatı - Erken Cumhuriyet Döneminde Ulus İnşası ve Roman (Ankara: Nika).

Della Porta, Donatella (2008), “Research on Social Movements and Political Violence”, Qualitative Sociology, 31 (3): 221-230.

Dellaloğlu, Besim (2020), Poetik ve Politik – Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi – (İstanbul: Timaş).

Dervişcemaloğlu, Bahar (2024), “Murathan Mungan’ın 995 Km Romanında Anlatma Tekniği”, Humanitas - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 12 (24): 76-91.

Dink, Rakel (2007), “Rakel Dink’ten Hrant Dink’e Mektup”, <https://bianet.org/haber/sevgiliye-mektup-90620> (07.02.2025).

Eagleton, Terry (2011), *İdeoloji* (İstanbul: Ayrıntı) (Çev. Muttalip Özcan).

Erbay, Vecdi (2023), “995 km’de Türkiye’nin yakın tarihi”, <https://www.gazeteduvar.com.tr/995-kmde-turkiyenin-yakin-tarihi-makale-1641951> (07.02.2025).

Evren, Süreyya (2023), “Hafta Sonu Bir Yere Gitmeden Yapılan 995 Km”, <https://www.k24kitap.org/hafta-sonu-bir-yere-gitmeden-yapilan-995-km-4368> (05.02.2025).

Fırat, Bahar Şahin (2018), “Türkiye’de Doksanlar: Devlet Şiddetinin Özgünlüğü ve Sürekliliği Üzerine Bir Deneme”, Çeğin, Güney ve Şirin, İbrahim (Der.), *Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İstanbul: İletişim): 369-402.

Gürbilek, Nurdan (2023), *Örme Biçimleri- Bir Ters Bir Düz Fragmanlar* (İstanbul: Metis).

Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi (2013), *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler Raporu* (İstanbul: Anadolu Kültür Yayınları).

İnsan Hakları Derneği (2000), “Faili Meçhul Siyasi Cinayetler Genel Merkez Açıklamaları”, <https://ihd.org.tr/faili-mel-siyasal-cinayetler/> (06.02.2025).

İplikçi, Müge (2024), “Murathan Mungan 995 Km kitabını anlatıyor: Hikâyeyi nasıl yazdı?”, <https://youtube.com/watch?v=D9HLUrdc6X4> (07.02.2025).

Kepenek, Evrim (2024), “Murathan Mungan: Ülkenin pusulasının kuzeyi kayboldu, ibre durmadan dönüyor”, <https://bianet.org/haber/murathan-mungan-ulkenin-pusulasinin-kuzeyi-kayboldu-ibre-durmadan-donuyor-291051> (07.02.2025).

Koca, Bayram (2021), *Kürtler Aslında... Uç Sağın Kürtlere Bakışı* (İstanbul: İletişim).

Kongar, Emre (2006), *21. Yüzyılda Türkiye* (İstanbul: Remzi Kitabevi).

Köksal, Sırma (2023), “Polisiye kurguyla yazılmış buralı bir dehşetin romanı: “Dünya mı küçük, biz mi her yerdeyiz?”, <https://k24kitap.org/polisiye-kurguyla-yazilmis-burali-bir-dehsetin-romani-dunya-mi-kucuk-biz-mi-her-yerdeyiz-4339> (07.02.2025).

Kurt, Mehmet (2014), *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye’de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Mavioğlu, Ertuğrul (2014), “Devletleşen Kont-gerilla, Kontgerillaşan Devlet”, *Perspectives Türkiye’den Siyasi Analiz ve Yorum*, Dosya: Derin Devlet, 1 (12): 19-22.

Mermertaş, Bahtiyar (2014), “Kuçe”lerden En Sokağa:1990’lardan Günümüze Zorunlu Göç Sonrası Kürt Hareketinin Sokak Devinimi”, *Fırat, Derya (Der.)*, Sokağın Belleği (Ankara: Dipnot): 233-260.

Michaud, Yves (1991), *Şiddet* (İstanbul: İletişim) (Çev. Cem Muhtaroglu).

Moran, Berna (1994), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3 - Sevgi Soysal’dan Bilge Karasu’ya* (İstanbul: İletişim).

Mungan, Murathan (2023), *995 km* (İstanbul: Metis).

Özkan, Behlül (2020), “Soğuk Savaş’ta Türkiye Müesseses Nizamı ile Siyasal İslam’ın Kutsal İttifakı”, Özkan, Behlül ve Gürakar, Tolga (Der.), *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düzeni* (İstanbul: Tekin): 123-168.

Ricoeur, Paul (2012), *Hafıza, Tarih, Unutuş* (İstanbul: Metis) (Çev. M. Emin Özcan).

Sabuktay, Ayşegül (2014), “Derin Devletin İzini Sürmek”, *Perspectives Türkiye’den Siyasi Analiz ve Yorum*, Dosya: Derin Devlet, 1 (12): 4-8.

Saraçoğlu, Cenk (2015), “Tank Paletiyle Neo-Liberalizm”, Atılğan, Gökhan; Saraçoğlu, Cenk ve Uslu, Ateş (Der.), *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat* (İstanbul: Yordam): 747-871.

Şarлак, Zeynep (2022), *Türkiye’nin Milli Güvenlik Devleti: Kökeni, Gelişimi, Dönüşümü* (İstanbul: İletişim).

Söyler, Mehtap (2014), “Derin Devlet: Tahakküm Biçimleri, Teamüller ve Demokrasi”, *Perspectives Türkiye’den Siyasi Analiz ve Yorum*, Dosya: Derin Devlet, 1 (12): 8-11.

Stendhal, Henri Beyle (2000), *Kırmızı ve Kara* (İstanbul: Can Yayınları) (Çev. Nurullah Ataç).

Şur, Tuncay (2023), “Partiya Karkerên Kurdistan / Kürdistan İşçi Partisi”, Kaynar, Mete Kaan (Der.), Türkiye’nin 1980’li Yılları (İstanbul: İletişim): 741-757.

Türkeş, A. Ömer (2011), “Romana Yazılan Tarih”, Uysal, Zeynep (Der.), Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle ilişkisi Üzerine Yazılar (İstanbul: İletişim): 81-148.

Türkeş, Ömer (2023), “Haftanın kitabı ‘995 km’: Failleri hala meçhul (mu?)”, <https://10haber.net/kultur-sanat/haftanin-kitabi-995-km-failleri-hala-mechul-mu-269448/> (07.02.2025).

Yavaşca, Kerem (2013), Kürt Milliyetçiliği Tartışmaları Çerçevesinde Musa Anter (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Yeşil, Kamil (2016), “Şûrâ-Tevhid-Hicret Gazeteleri ve İslâmi Düşünce de Radikal Tavrı”, Işık, Vahdet, Köroğlu, Ahmet ve Sezgin, Yusuf Enes (Der.), 1960-1980 Arası İslâmcı Dergiler- Toparlanma ve Çeşitlenme (Ankara: Nobel): 419-442.

Yılmaz, Ali (2015), Karanlık Vardiya: 90’lı Yılların Politik Arşivi (İstanbul: Doğan Kitap).



“EŞREF-İ MAHLÛKAT” İLE “EŞ’ŞER-İ MAHLÛKAT”
ARASINDA İNSAN, EKOLEŞTİRİ VE *DÜZ*
DÜNYACILAR ROMANI

THE HUMAN BETWEEN “THE MOST NOBLE OF
CREATURES” AND “THE MOST WICKED OF
CREATURES”, ECOCRITICISM AND THE *DÜZ*
DÜNYACILAR NOVEL

Hülya KAŞIKCI*

ÖZ

Ekoeleştiri, 20. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve küresel ısınmadan temiz su ihtiyacına, canlı çeşitliğinin azalışından kuraklığa giderek derinleşen ekolojik krize dikkat çekmeye ve buna karşı önlem almaya çalışan politik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, temel olarak yeryüzünde yalnız olmadığımızın altını çizerek tüm canlıların eşit olduğu ve var olduğu için yaşam hakkına sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Ekoeleştiri, insanla çevresi arasındaki ilişkiyi inceleyerek ekolojik prensiplerin edebiyata uyarlanmasını ve böylece yüzyıllardır egemen olan insan merkezci anlayışı yerinden ederek yeryüzü merkezliliği hedefler. Çalışmada Sezgin Kaymaz’ın *Düz Dünyacılar* (2023) romanı ekoeleştirel perspektifle analiz edilecektir. Hayvanlara yönelik şiddeti konu alan roman, ekoeleştinin temel ilkesi olan bütünsellik fikrinden hareket etmektedir. Bu çerçevede roman, zaman zaman dini referanslarla da meşruiyeti sağlanan insan merkezci söylemi eleştirip reddederek insanlara uyanma çağrısında bulunmaktadır. Bu nedenle, romanda, bütünün bir parçası

* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kilis, Türkiye, hulyakasikci1991@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9371-0567>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 30.03.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 10.06.2025

olduğumuz ve birbirimize bağlı olduğumuz vurgusu yapılırken yeryüzüne, yeryüzündeki tüm canlılara karşı sorumlu olduğumuz sıklıkla hatırlatılır. Hayvanlara yönelik zulmün yasalaştığı, nefretin aşılandığı ve kötülüğün sıradanlaştığı günümüzde konuya tekrar tekrar eğilmek gerekmektedir. Çalışma, romanın getirdiği ekolojik bilinci ön plana çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ekoeleştiri, Edebiyat, Roman, *Düz Dünyacılar*, Sezgin Kaymaz.

ABSTRACT

Ecocriticism is a political approach that emerged towards the end of the 20th century and attempts to draw attention to the deepening ecological crisis from global warming to the need for clean water, from the decrease in biodiversity to drought, and to take precautions against it. This approach is fundamentally based on the idea that all living things are equal and have the right to live because they exist, underlining that we are not alone on earth. Ecocriticism aims to adapt ecological principles to literature by examining the relationship between humans and their environment, thus displacing the anthropocentric understanding that has dominated for centuries and becoming earth-centered. In this study, Sezgin Kaymaz's novel *Düz Dünyacılar* (2023) will be analyzed from an ecocritical perspective. The novel, which deals with violence against animals, starts from the idea of holism, which is the basic principle of ecocriticism. Within this framework, it criticizes and rejects the anthropocentric discourse, which is sometimes legitimized by religious references, and calls on people to wake up. Therefore, while emphasizing that we are part of the whole and interconnected in the book, it is frequently reminded that we have a responsibility towards the earth and all living things on earth. In today's world, where cruelty towards animals has become legal, hatred has been instilled and evil has become commonplace, the issue needs to be addressed again and again. The study aims to highlight the ecological awareness brought by the novel.

Keywords: Ecocriticism, Literature, Novel, *Düz Dünyacılar*, Sezgin Kaymaz.

GİRİŞ

“susuzluğunu gidermek isterken, susuzluğu arttıkça arttı
ve içerken, gördüğü güzelliğin hayaline kapılıp
umuduna âşık oldu, cisim olduğunu düşündü hayal olanın
hayret eder kendisi, kendi yüzüne ve hareket etmeden
aynı yerde kalır.”

Publius Ovidius Naso, Dönüşümler I-XV

Antik Yunan mitolojisi karakterlerinden Narcissus, susuzluğunu gidermek üzere bir su birikintisine yönelir. Eğilir suyun yüzüne. Gördüğü yansıması karşısında o kadar etkilenir, o kadar büyülenir ki kendinden, ayrılmaz gördüğünden (Naso, 2020: 89). Çevresi yoktur o anda, su yoktur, hava yoktur, börtü böcek, ağaç çiçek, kedi köpek yoktur. Kendisi dışında, kendi arzuları dışında hiçbir şeye, hiçbir varlığa yer yoktur. Öylece seyrederek kendini, kendi büyüyle. Öylece erir gider ve öylece silinir yeryüzünden. İnsanın kendi büyüüne kapılıp kendini merkeze alıp kendinin bütünden ayrı ve bütünün üstünde olduğu sanısıyla kendine odaklanması, sonunu da getirmektedir. Sanayileşme, göç, çarpık kentleşme, hızlı nüfus artışı gibi pek çok sebeple bütüne verdiği zararı umursamayan insan, Narcissus gibi kendi büyüünün etkisinden çıkamıyor. Tüketim ve sömürü üzerinden işleyen sistem; doğayı da nesne olarak görüp sömürmekte, tüketmekte ve yok etmekte ısrarcı. Küresel ısınmaya, iklim krizine, temiz su ihtiyacına, canlı çeşitliliğinin yok oluşuna, orman yangınlarına, kuraklığa tanık oluyoruz; yok oluyoruz gün be gün. Bu tanıklık, elbette, her zaman sessiz bir tanıklık değil. Ekoeleştirir¹ tam da bu sebeple, bu gidişe sessiz kalmama ve insanla insan dışı arasındaki ilişkiyi irdeleme üzerine ortaya çıkmaktadır. Narcissus hikayesine dönecek olursak, ekoeleştirir, suyun yüzünde görünen tek suretin kendisi olmadığının farkında olarak, bütüne bakarak, o suyun yüzeyine yansıyan insan dışındakilerin ve hatta bizatihi, o suyun da insan kadar önemli ve değerli olduğunu göstermek, görme açısını genişletmek amacını taşımaktadır. Yeryüzünün insana hizmet etmek için olmadığının anlatısıdır. Ekoeleştirirye göre, her canlının bir diğeriyle bağı vardır. Her varlığın, sadece ve sadece, var olduğu için yaşama hakkı vardır. Varlık, başkası için var değildir. Kendinde değerlidir. Bu nedenle, varlıklar arasında hiyerarşiye de yer yoktur. Birinin diğeriye daha çok tercih edilmesi, birinin diğeriye üstünlüğü söz konusu değildir.² Dolayısıyla insana

¹ Kavram Ufuk Özdağ tarafından çevreci eleştiri olarak Türkçeleştirilmiştir. Bununla beraber pek çok yazar tarafından da çevreci eleştiri olarak çalışılmaktadır. Ne var ki, “çevre” merkezinde insanın olduğu bir anlatıyı çağrıştırdığı için kimi yazarlar tarafından çevreci eleştiri yerine ekoeleştirir terimi kullanılmaktadır (Bkz. Akıllı ve Şahiner, 2003: 9). Ben de bu sebeple kavramı ekoeleştirir olarak kullanmayı tercih ediyorum.

² Bütünsellik, içsel değer, kendinde değer, yeryüzü merkezilik gibi kavramlar “derin ekoloji hareketi” ile ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede derin ekoloji hareketine dair Arne Naess ve Aldo

da bir kutsallık atfedilmez. Aksine ekoeleştirir, insan merkezci anlatılara bir başkaldırı, bir karşı çıkıştır. Bu genel çerçeveden hareketle, çalışmada, Sezgin Kaymaz'ın *Düz Dünyacılar* (2023) romanı ekoeleştiril perspektifle incelenecektir. Zira, *Düz Dünyacılar*, yeryüzündeki tek varlığın insan olmadığının farkında olan, insanın diğer varlıklar arasında bir varlık olduğunun bilinciyle yazılmış, mizahi yönü güçlü, hikâyesi her an bir yerlerde yaşanması mümkün gerçeklikte bir roman. Hayvanlara yönelik şiddetin konu alındığı ve güçlü bir insan merkezcilik eleştirisi sunan roman, yeryüzünde yalnız olmadığımızın altını kuvvetle çizmekte ve Kaymaz'ın güçlü kalemî aracılığıyla hayvanların sesinin duyulmasını sağlamaktadır. Nitekim, ekoeleştirir de “hayvan ekolojisi adı altında onlara karşı yapılan olumsuz davranışları inceleyerek bu canlıların sesi olmaya çalışır.” (Kuru, 2022: 49). Hayvanlara yönelik şiddetin, şiddet biçimlerinin arttığı, kötülüğün sıradanlaştığı ve hatta yasalaştığı günümüzde, romanı ilgili bakış açısıyla ele almak, olanı göstermek ve olması gerekeni sorgulatmak bakımından önem arz etmektedir. Bu çerçevede yazıda öncelikle insan merkezcilikten bahsedilecek, ardından ekoeleştirisinin ne olduğuna dair kuramsal tartışma yürütülecek, son olarak, *Düz Dünyacılar*, ilgili yaklaşımla tartışmaya açılacaktır.

1. SUYUN YÜZÜNE YANSIYAN BÜTÜNÜ GÖRMEK: EKOELEŞTİRİ

“... kör bakarsan kör olur her gördüğün senin, göz dediğin de körlüğün olur o zaman senin.”³

Dilsel, bilişsel ve fizyolojik bazı farklılıklar, insanın kendisini diğer canlılardan ayrı ve üstün görmesine neden olmuştur. Düşünme, konuşma, beyin büyüklüğü, iki ayak üzerinde durma gibi nedenler insanın kendini kendi dışında gördüklerinden ayırmasında etkindirler. Üstünlük algısı/ sanrısıyla insan, kendi dışında gördüğü herkesin ve her şeyin kendisine hizmet ettiği düşüncesi ve etmesi gerektiği bencilliğiyle hareket etmektedir. Tam da bu noktada, Akıllı ve Balcı'nın sorusu oldukça önem arz etmektedir: “Biz *kim* oluyoruz?”. Yazarlar, bu soruya Batı'da verilen cevabın yüzyıllardır “insanmerkezci, hayvanları ötekileştirici ve hayvan hak ve özgürlüklerini yok sayan cevaplar” olduğunun altını çizmektedirler (Akıllı ve Balcı, 2017: 127). Bu çerçevede Paola Cavalieri'ye referansla, başka türlerle aynı dünyaya ait olsalar da *Homo sapiens*'in birinci sınıf, *Homo sapiens* dışında kalan türlerin de ikinci sınıf olarak görüldüğünü belirtmektedirler. “Diğer türler ikinci sınıf statüye hapsedildiklerinden ve insanların en önemsiz çıkarları bile başka türlerin hayati çıkarlarından üstte konumlandırıldığından, hayvanlar

Leopold'un eserlerine bakılabilir. Ayrıca sığ ve derin ekoloji farkı, derin ekolojinin ilkeleri ve eleştirileri için bkz: Şakacı, Bilge Kağan ve Merve Günesen (2023), *Derin Ekoloji ve Derin Ekolojinin Düşündürdükleri*, Akademik Düşünce Dergisi: 67-83; Arıkan, Engin (2020), *Çevreci Düşünce ve Çevre Hukuku İçin Radikal bir Kılavuz: Arne Naess'in Derin Ekoloji Yaklaşımı*, TAÜHFD: 191-220.

³ Kaynak belirtilmeyen tüm epigraflar *Düz Dünyacılar*'dan alınmıştır.

insanların damak tatları, eğlenceleri ve merakları uğruna zarar görmekte ve öldürülmektedirler.” (2017: 122).

Hayvanların var olup olmamaları, akıllarının ve/ya fikirlerinin olup olmaması, öz bilinçlerinin varlığı/ yokluğu, acı çekip çekmedikleri gibi sorular üzerinden hayvan konusu tartışmaya açılmış ve bir bakıma, bu sorular, insanı merkeze alırken hayvanların ikincil konumda görülüp insana hizmet etmesine de bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Bu çerçevede, Aydınlanma'nın amentüsü haline gelen *cogito ergo sum* insan merkezci yaklaşımın felsefi meşruiyetini oluştururken, biraz daha geriye gidildiğinde dinin de bu yaklaşımın oluşumunda önemli rolünün olduğu görülmektedir. *Hayvan Özgürleşmesi* kitabında Batı'nın hayvanlara yaklaşımında Yahudilik ve Antik Yunan olmak üzere iki kökeni olduğunu söyleyen Singer, buna dair tarihsel süreci Hristiyanlık öncesi, Hristiyanlık dönemi, Aydınlanma ve sonrası olarak üç bölüme ayırır (2005). Bu çerçevede, Hristiyanlık öncesinde evrenin yaratılışını başlangıç noktası olarak belirler ve “Kutsal Kitap'taki yaratılış hikâyesi, İbrani halkının insan ve hayvan arasındaki ilişkinin doğasını nasıl tasavvur ettiğini apaçık ortaya koyuyor.” der (2005: 258). İlgili hikâyede Singer, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını söylemesinden ya da tersten bir bakışla insanların Tanrı'yı kendi suretinde yaratmasından yola çıkarak “bu düşünce[nin] insanları bütün canlılar arasında Tanrı'ya benzeyen tek canlı olarak evrende özel bir konuma yerleştir[diğini]” ifade eder (2005: 258). Hristiyanlık ise zamanla “Yahudi ve Yunan yaklaşımlarını birleştir[miş]” ve “din, Roma İmparatorluğu döneminde kurul[up] güçlen[miştir]” (2005: 261). Hristiyanlık bu kapsamda insanın, ruhunun ölümsüz olması dolayısıyla diğer canlılar arasında biricik olduğunu vurgular. Buna göre, “dünyadaki bütün varlıklar arasında sadece insanların kaderinde fiziksel ölümden sonra yaşamak vardı. Bundan tamamıyla Hristiyanlığa özgü olan, insan hayatının her türünün kutsal olduğu fikri doğdu.” (2005: 263). Ayrıca yazar, şu hususun altını çizer:

“Çoğu Doğu kaynaklı olmak üzere hayatın her türünün kutsal olduğunu savunan bazı dinler vardır; birçok dinde de bir insanın kendi toplumsal, dinsel ya da etnik grubunun bireylerini öldürmesi büyük bir günah kabul edilir; ama her insanın hayatının -ve sadece insanların hayatının- kutsal olduğu görüşü Hristiyanlıkla birlikte yayıldı. Bu görüşe göre, yeni doğmuş bebeğin, hatta rahimdeki ceninin bile ölümsüz bir ruhu vardır ve dolayısıyla hayatı yetişkinlerinki kadar kutsaldır.” (2005: 263).

Lynn White da ekolojik krizin tarihsel kökenlerini incelediği ufuk açıcı makalesinde dinin ekolojik bozulmanın başat faktörlerinden olduğunu vurgular (White, 1967). Buna göre Hristiyanlık, Yahudilikten miras aldığı yaratılış hikâyesi ile insanı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. İnsanın hayvanlara isim

vermesi, onlar üzerinde hâkimiyet kurmasına imkân tanımaktadır. Ek olarak, ilgili anlatıda insanın kilden/ balçıktan yaratılması onu doğanın bir parçası olduğunu gösterse de Tanrı suretinde yaratım insanın kendini üstün görmesine, doğanın da insana hizmet etmek için var olduğu fikrine neden olmaktadır (1967: 1205). Bu çerçevede White, doğanın yegâne varoluş nedeninin insana hizmet etmek olduğuna dair anlayışı terk etmeden ekolojik krizi önlemenin mümkün olmadığını dile getirmektedir (1967: 1207).

İnsanın kendi dışında gördüğüne karşı ayrıcalıklı konumu İslamiyet'te de benzerlik göstermektedir⁴. Secde Sûresi'nde yaratılıştan şu şekilde bahsedilir: "Yarattığı her şeyi güzel yaratan ve insanı yaratmaya bir çamurdan başlayan O'dur. Sonra da onun soyunu süzölmüş bir özden, değersiz bir sudan yaratmıştır. Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfürdü." (es- Secde, 32/7-9). İnsanın çamurdan ve/veya sudan yaratılmışken yaratıcının insana kendi ruhundan üflemesi onu değerli kılarak yaratıcıya yaklaştırır. Yaratılışın yer aldığı bir diğer sûre, Bakara sûresidir. Otuz dördüncü âyeti, insanın meleklerden ve şeytandan üstünlüğüne işaret eder: "Ve meleklerle: 'Âdem'e secde edin' dedi. Melekler hemen secde ettiler. Yalnız İblis kibrinin esiri oldu ve secde etmedi. İnkârcılardan oldu." (el- Bakara, 2/34). İnsan, kendisine secde edilecek kadar kutsallaştırılır. Ek olarak, İslam kültür çevresinde insanın yaratılmışların en şerefli (eşref-i mâhlûkât) olduğuna dair hâkim bir söylem mevcuttur. Sümer, kavramın, İsrâ Sûresi'nin 70. âyetine referansla olduğunu belirtir. Fakat gerek ilgili sûre gerekse kitabın kalan kısmı ve hatta bir bütün olarak İslâm'ın kendisi baz alındığında ifadenin doğru kullanılmadığını, insanın yaratılmışların en şerefli olduğuna dair kesin bir bilgi olmadığını ifade eder (Sümer, 2023: 465). Nitekim, İsrâ Sûresi 70. âyette insana dair "Andolsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık." denmektedir (el- İsrâ, 17/70). İnsanın yaratılanlar arasında en şerefli olduğuna dair kanıt yoktur, buna karşılık, insan, diğer canlılarla eşit de görülmez. İnsana, yaratılanların birçoğundan üstün olarak yaklaşılır. Bununla beraber, Hristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyet'te de ölümden sonra yaşam olduğuna ve insan ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkin bir inanış söz konusudur. Ruhun ölümsüzlüğünün insana mahsus olarak görülmesi, onun hayvanlar da dahil olmak üzere diğer canlılara üstün olarak yaklaşılmasına imkân tanıyan bir diğer sebeptir.

⁴ Bu çalışma kapsamında insana atfedilen anlam/ değer konusunda İslamiyet ile Hristiyanlık arasındaki benzerliklere yer verilse de hayvanlara karşı davranış baz alındığında İslam'da hayvanlara karşı daha merhametli yaklaşıldığına dair bir görüş egemendir. Bkz. Paul Singer (2005), *Hayvan Özgürleşmesi*, Ayrıntı Yayınları ya da bkz. Ömer Obuz (2022), *Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Hayvan Katliamları ve Himâye: Kediler, Köpekler, Kargalar*. İletişim Yayınları.

Bu çerçevede İslam'da da Yahudilik'te ve Hristiyanlıkta olduğu gibi insanın biricikliğinden ve ayrıcalıklı konumundan bahsetmek mümkündür.

Aydınlanmada ise akıl ön planda tutulmuş, dinin egemenliği yerini aklın egemenliğine bırakmıştır. Tanrının otoritesi sorgulanmış ve birey Tanrının tahtına otururken insan merkezilik de modernleşmeci akıl ile merkezdeki konumunu keskinleştirmiştir. Bu dönemde, Descartes ile var olmak düşünmekle ilişkilendirilerek insanı düşünüyor olması üzerinden merkeze alan bir görüş hâkim olmuştur. “Bu felsefe doğrultusunda düşünme, dolayısıyla da var olma özelliği, sadece insanlara özgü olarak kabul edilmiş, insan olmayan canlılar ve cansızlar var olma özelliğinden yoksun bırakılmışlardır.” (Yılmaz, 2012: 130). Yine aydınlanmacı düşünürlerden Kant, etik derslerinde hayvanların kendi varlıklarının bilincinde olmadıklarını, onların sadece bir amaç için kullanılabilecek bir araç olduklarını söylemiştir (Singer, 2005: 278). Buna karşılık, Bentham ile paradigma farklılaşmıştır. Bu çerçevede sorulması gereken soru “Akıl yürütebiliyorlar mı?” ya da “Konuşabiliyorlar mı?” değil; “Acı çekebiliyorlar mı?” olmalıdır (Beyter, 26.02.2022). Hayvanların acı çekmeleri, akıl sahibi olup olmamasından ya da konuşup konuşmamasından daha önemlidir. Var olup olmama, bilincin olup olmaması ve acı çekip çekmeme tartışmalarının arasında hayvan konusuna dair önemli bir katkı da Derrida'ya aittir:

“... Derrida (1930-2004) Descartes'ın meşhur, ‘düşünüyorum, öyleyse varım’ sözüne gönderme yaptığı ‘The animal that therefore I am’ [Öyleyse olduğum hayvan] başlıklı denemesiyle çağdaş hayvan çalışmalarına büyük katkıda bulunmuştur. Derrida, Bentham'ın öne sürdüğü görüşün etik açıdan önemini kabul ederken, zira ‘hayvanlara boyun eğdirmede ulaşılan eşi benzeri görülmemiş seviyenin’ (2008: 25) farkındadır ve sorduğu temel soruyu derinlemesine inceler: ‘Acı çekiyorlar mı?’ diye sormak adeta, ‘Acı çekmeyi beceremiyorlar mı?’ diye sormak gibidir. Peki bu acizlik [impouvoir] nedir? Peki ya bu acizlikle gelen savunmasızlık?” (Garrard, 2020: 195).

Hayvan refahı / hayvan hakları ve hayvan özgürleşmesi perspektifleri üzerinden konuyu ele alan ve Kant'tan Bentham'a, Derrida'dan Haraway'e konunun felsefi boyutuna ilişkin güzel bir çerçeve sunan Kalaycı, hayvan kavramının kullanımında dikkatli olunması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Yazara göre “dile yerleşmiş olan insani kodları bozmak, hayvanlara reva gördüğümüz muameleyi meşrulaştıran ilişki biçimlerimizi dönüştürmek gerekmektedir. Hepsi de sıradan kötülükle damgalı pratiklerdir bunlar: tüketme, sahiplenme, bekçilik yapma, itlaf etme, ıslah etme, eğitme, sınai üretim, deneylerde, sporda ve sirklerde kullanma vd.” (Kalaycı, 2017: 96). *İnsan, Hayvan ve Ötesi: Türkiye’de Hayvan Çalışmaları* (2021) kitabında da kavram kullanımının

önemine dikkat çekilir. Bu çerçevede hayvan meselesinde önemli olanın yalnızca “insanların hayvanlarla kurduğu ilişki” olmadığının, bununla birlikte “insan kavramını[n] da sorunsallaştır[ıldığı]nın” altı çizilir (Özdoğan, Tatari ve Bilgin, 2021: 15). Örneğin “Derrida’ya göre ‘hayvan’ adlandırması, hem diğer canlılar karşısında insana hitap etme yetkisi ve hakkı verir hem de insanı onlar karşısında tanımlar ve kurar. Bu adlandırmadan kurtulma yolu olarak yeni bir sözcük türetir: *animot*.” (akt. Özdoğan, Tatari ve Bilgin, 2021: 15).

Donovan ise hayvan meselesinde önemli olanın dinleme olduğunu vurgulamaktadır. Zira duymak, dinlemekle mümkündür: “Hayvanları öldürmemeli, yememeli, onlara işkence etmemeli ve onları sömürmemeliyiz çünkü onlar böyle davranılmasını istemezler ve biz bunu biliyoruz. Eğer dinlersek onları duyabiliriz.” (Donovan, 1990: 375). Tüm bu pratiklere çekilen dikkatle birlikte, özellikle 20. yüzyılın sonları, hayvanlar hakkındaki farkındalığın artışına işaret eder. Bu yüzyılda insan merkezci anlatıların yavaş yavaş çözülmeye başladığı görülür. Yüzyılın ikinci yarısı, bir yandan ekoloji hareketine sahne olurken, diğer yandan, yüzyılın sonlarına doğru modern hayvan çalışmaları da disiplinler arası bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Akıllı ve Balcı da hayvanlara dair farkındalığın oluşmasında “özellikle 1970’lerde meydana çıkan modern hayvan hakları/özgürlüğü akımlarının” etkili olduğunu belirtmekte, “ancak bu farkındalığın 1960’ların sonu ve 1970’lerin başında gün yüzüne çıkmasındaki en önemli etken[in] gelişen teknolojinin de etkisiyle fabrika çiftçiliğinin yaygınlaşması ve bunun sonucu olarak da tıpkı emtia gibi kısa sürede toplu tüketim için ‘üretile’ hayvanların içler acısı durumu ol[duğunu]” söylemektedirler (Akıllı ve Balcı, 2017: 128).

Ekoeleştirici de disiplinler arası bir çalışma olarak aynı dönemde ortaya çıkar. “Edebiyatta insanın doğayla olan ilişkisi çerçevesinde doğanın geri plana konulmasına karşı çıkan ekoeleştirici doğa, kültür, hayvan ve insan gibi kavramları hem ontolojik hem de epistemolojik olarak irdeleyerek insan-doğa ilişkilerinin edebî ve kültürel imgelemlerindeki temsillerini incelemektedir.” (Yazgünoğlu, 2024: 334). İlk defa William Rueckert tarafından 1978 yılında “*Literature and Ecology*” makalesinde kullanılan kavram, “ekoloji prensiplerinin edebiyata uyarlanması” şeklinde tanımlanmaktadır (Oppermann, 2012: 10). Rueckert’e göre ekoeleştirici, yeryüzünün bugününü ve geleceğini ilgilendiren en önemli disiplindir. (1978: 107).

Yavuz, ekoeleştirmenin ortaya çıkışında temel sebebin “sanayi devriminden sonra hızla artan fabrikalaşma ve buna bağlı olarak da ekolojik dengedeki bozulmaların giderek artması” olduğunu dile getirmiş, “insan, bir parçası olduğu doğanın tahribine daha fazla sessiz kalmamış ve geç de olsa bir hassasiyet

göstermiştir.” demiştir. Cheryll Glotfelty’nin oldukça yerinde ve anlamlı tanımlamasından hareketle;

“Basitçe söylemek gerekirse, ekoeleştiri, edebiyat ile fiziksel çevre arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Tıpkı feminist eleştirinin dili ve edebiyatı cinsiyet bilincine sahip bir bakış açısıyla incelemesi ve Marksist eleştirinin metin okumasına üretim biçimleri ve ekonomik sınıf bilincini getirmesi gibi, ekoeleştiri de edebiyat çalışmalarına yeryüzü merkezli bir yaklaşım getirir.” (Glotfelty, 1996: xviii).

Garrard da ekoeleştiriye “en geniş tanımıyla, insanla insandışı arasındaki ilişkinin insanlığın kültürel tarihi boyunca incelenmesi ve bizzat ‘insan’ kavramının eleştirel bir incelemesi” (2020: 17) şeklinde tanımlar ve onun, politik bir inceleme olduğunun altını çizer (2020: 16). Bu çerçevede ekoeleştirel yaklaşımın en temel politikasının yeryüzünün bir bütün olarak kıymetinin haiz olduğu bilinciyle hareket etme ve insana atfedilen kutsallığın yıkımı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, Bütüner de yaklaşımın “insanı değil, doğayı merkeze alan bir yaklaşım” olduğunu dile getirirken doğanın “arka plan olmaktan ziyade canlı bir varlık olarak yer alma[sı] gerektiğini söyler (Bütüner, 2021: 435-436).

Ekoeleştirel yaklaşım, temelde “ekolojinin birinci yasası olan ve her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu belirten bütünsel evren görüşüne dayanmaktadır” (Oppermann, 2012: 14). Buna göre, yeryüzündeki her şey birbiriyle bağlantılıdır. İnsanın tekliği ve biricikliği üzerine kurulu hümanizm ve modernleşmeci akıl bu sebeple eleştirilir. İnsan yalnızca varlıklar içerisinde bir varlıktır. Bütünün bir parçasıdır. Bütünün her bir parçasında gerçekleşen -olumlu ya da olumsuz olması fark etmeksizin- değişiklik, diğer parçaları da etkiler:

“Bütünsellik kavramı içerisinde doğada yaşamını sürdüren her birey varlığını diğer canlıların varlığına borçludur. ‘Doğadaki her şeyin birbirine bağımlılığı’ ilkesinden yola çıkarak her canlı bir birey olarak kabul edilip, bu bireyin kimliğinin ve karakterinin diğer canlılarla olan ilişkisi sonucu şekillenip ortaya çıktığı görüşü savunulmaktadır.” (Evernden, 1996: 93, akt. Bulut, 2005: 80).

Leopold, *Bir Kum Yöresi Almanığı ve Oradan Buradan Eskizler* adlı çalışmasında bu bütünselliği “biyotik piramit” üzerinden ele alır: “Bu piramidin en alttaki katmanı topraktır. Toprağın üstünde bitki katmanı, bitkilerin üstünde böcekler katmanı, böceklerin üstünde kuşlar ve kemirgenler katmanı vardır.” (2020: 225). Ekonomik faydasına bakılmaksızın her canlı “biyotik topluluğun birer üyesidir ve eğer bu topluluğun dengesi bütünlüğüne bağlıysa -ki ben [Aldo Leopold] öyle olduğuna inanıyorum- bu varlıkların yaşamlarını sürdürmeye

hakları vardır.” (2020: 222). Bu kapsamdan hareketle yazar “toprak etiği”nin gerekliliğine dikkat çeker. “Toprak etiği, topluluğun sınırlarını karaları, suları, bitki ve hayvanları, yani tüm toprağı kucaklayacak şekilde genişletir.” (2020: 215). Sistemin dengede kalması ve sürdürülebilirliği için yapılması gerekenleri şu şekilde sıralar:

“Toprağın uygun kullanımını yalnızca ekonomik bir sorun olarak görmekten vazgeçin. Her sorunu, ekonomik uygunluğunun yanı sıra etik ve estetik doğruluğu açısından da inceleyin. Bir eylem biyotik topluluğun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruduğunda doğru, aksi takdirde yanlış bir eylemdir.” (2020: 234).

Dilek Bulut Sarıkaya da bütünsellik fikrini öne çıkararak ekomerkezci bir etik anlayışın gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre, “insan merkezli düşünce tarzı yerine doğa merkezci (eco-centric) düşünceyi getirerek yeni bir çevre etiği oluşturmak ve insanların doğaya daha duyarlı yaklaşımlarını sağlayıp çevreye verdikleri en küçük bir zararın bile aslında kendilerine verdikleri zarar olduğunu anlatmaya çalışmak gerekmektedir.” (2012: 99). Ezgi Burgan, Haraway’den ödünç aldığı “kimin yararına” sorusunun yol gösterebileceğine dikkat çekerken (2021: 53), Özge Aksoy Serdaroğlu da *Oktay Rifat’ın Şiirlerinde Hayvan Davranışları*’nı “çevreci eleştiri” üzerinden incelediği çalışmasında “insanın çıkarını yaşamın her alanında önceleyen ve insanın ‘eşref-i mahlukat’ ya da ‘zübde-i alem’ olduğunu öne sürerek doğanın sürdürülebilir geleceğini tehlikeye atan insan merkezci yaklaşımların köktenci bir biçimde sorgulanması gerek[tiğini]” söyler (2023: 106). Çalışması kapsamında, insanın hayvanlara yönelik önyargılarından ve kibirli bakış açısından kurtulmasının “hayvan ekolojisini tanıyarak” mümkün olduğunu ifade eder (2023: 107).

Bunlara ek olarak, “ekoeleştirimlere göre, ekosistemdeki tüm canlılar, değerleri insana faydalarından bağımsız olarak kabul edilmesi gereken bir bireydir ve her bireyin kimliğini diğer canlılarla olan ilişkisi şekillendirir.” (Oppermann, 2012: 15). Nitekim Young da ineklerin, koyunların, tavukların ve domuzların hayatını incelediği keyifli çalışması *İneklerin Gizli Hayatı*’nda hayvanların birbirinin aynı olduğu ve kendilerine aynı şekilde davranılmasını istedikleri fikrine karşı çıkar. Hayvanların beslenme, barınma gibi temel ortak ihtiyaçlarının olması ya da uygunsuz koşullarda yaşayıp birbirinin aynı gibi görünmeleri onları aynı yapmaz. Hepsi ayrı birer bireydirler. Birbirlerinden farklı kişilikleri ve karakter özellikleri vardır. Hayatta kalma içgüdüleriyle ortak ihtiyaçları olsa ve aynı davranış kalıplarını geliştirebilseler dahi birbirleriyle ilişkilerinde bireysellikleri dikkat çekicidir. Duygu ve davranışlarında da bu bireyselliği görmek mümkündür (Young, 2018). Bununla birlikte Young, farklı türlerin “insani standartlar”

üzerinden kıyaslanmasındaki insan merkezci bakış açısını eleştirerek şu anlamlı soruyu sorar: “Bir ineğin zekâsı onu inek olarak başarılı kılmaya yetiyorsa daha ne istenir?” (2018: 3).

Tom Regan ise *Hayvan Hakları Mücadelesi*’nde “içsel değer”e odaklanır (2002). Buna göre, “içsel değer, bir yaşamı yaşantılayan öznel için eşit ölçüde geçerlidir” ve hayvanlar, “yaşam tecrübesi olan öznel olarak” içsel değere sahiptirler (2002: 186). Bu perspektiften yola çıkarak “birbirimize karşı ödevlerimiz konusunda en iyi kurama ulaşmak için bireyler olarak eşit içsel değerimizi tanımamız gerektiğinden, akıl -duygular ya da hisler değil- bizi bu hayvanların eşit içsel değerini ve bununla birlikte saygıyla davranılma konusundaki eşit haklarını tanımaya zorlar.” (2002: 186).

Clarke ve Linzey, *Siyaset Kuramı ve Hayvan Hakları* makalesinde konuyu “Adalet, Hak ve Yükümlülükler” başlığında ele alır (2002: 84). Yazarlar, insanların hayvanlara karşı herhangi bir sorumluluğunun ya da yükümlülüğünün olup olmadığına ilişkin yanıtların dört temel tartışmadan oluştuğunu ifade etmektedirler: “Bunlardan biri, adaletin hayvanlarla dostluğu gerektirip gerektirmediği ve hayvanları böyle bir ilişkiden dışlamanın rasyonel olup olmadığı üzerinedir” (84). İkincisi, “eşit muamele” (85); üçüncüsü, “insanların hayvanlara yönelik ödev ya da sorumluluklarının tam olarak ne olduğu” (85); sonuncusu ise “hayvan hakları sorunu” (87) üzerinedir.

Konunun felsefi boyutunda düşünürler insan-hayvan ilişkisine dair farklı bakış açıları sunsalar da ekoeleştirici insan-doğa, insan-hayvan ilişkisinde sorumluluk fikrinden hareket eder. Buna göre, doğanın dengesini – üstelik kendi lehine olduğu sanısıyla – bozan insan, dengeyi korumak konusunda bir sorumluluğa sahiptir. Yaşanılan ekolojik kriz, ekosistemi tehdit etmektedir. Biyotik topluluğun bir üyesi olarak insanın sorumluluğuna dikkat çekmek bu nedenle elzemdir. Edebiyat ise bu duruma dikkat çekmenin önemli ve oldukça elverişli bir yoludur. Nitekim, “...İnsanlar doğal tahribatın açıklandığı bilimsel verilerde boğulmak yerine bir roman, hikâye ya da şiiri okumaya daha yatkındır. Dolayısıyla sanatın insan düşüncesine etki edebileceği gerçeği bu hareketin edebiyata yüklediği sorumluluğun temelini oluşturmaktadır.” (Yavuz, 2019: 247). Bununla beraber; “Edebiyat, düşünceyi ikili karşıtlıklar, belirli şemalar içine hapsederek algıyı da sınırlayan ve görülmeyen ‘kör noktalar’, duyulmayan ‘sağır noktalar’ yaratan baskın ‘bilinç’ biçimlerinin, söylemlerin dışında/ karşısında farklı bir bilinçlilik ve söylem yaratma gücüne sahiptir.” (Tekin, 2017: 251).

Lawrence Buell, *The Environmental Imagination* (Çevresel İmgelem) isimli çalışmasında, bir edebî metnin çevreci olup olmadığına karar vermek için beş temel parametrenin olduğunu belirtmektedir. Buna göre;

- “1. Eserde insanın dışındaki çevre bir arka plan değildir.
2. İnsanın tarihinin doğa tarihiyle iç içe olduğu bir mevcudiyettir.
3. İnsanın menfaati yasal olan yegâne menfaat değildir.
4. İnsanın çevreye karşı sorumlulukları eserin etik boyutunun bir parçasıdır.
5. Eserde çevrenin değişmezliği değil de bir süreç olduğu düşüncesi vardır.” (Akt. Yavuz, 2019: 250-251).

Bu çalışmanın inceleme nesnesi olan *Düz Dünyacılar* romanı da ekolojik duyarlılığa sahiptir. Roman, insanın ekosistemdeki yerini tekrar düşündürür, okuyucusuna ait olduğu canlı topluluğunun önemini gösterir. Bu kapsamda yazar, eseri aracılığıyla insanlarda oluşturduğu farkındalıkla ekolojik bilince sahip olmalarına imkân tanır. İnsanın ekosistemdeki yerini “eşref-i mahlûkât” mı “eş’şer-i mahlûkat” mı olduğu sorusu üzerinden tartışır. Bu açıdan roman; insan-insan, insan-hayvan, insan-doğa gibi dikotomilerle gerçekleşen çatışmalara karşılık güçlü bir insan merkezilik eleştirisi sunar ve bütünün önemine, bütünün yararına dikkat çeker.

2. SIRADANIN SIRA DIŞILIĞI / SIRA DIŞININ SIRADANLIĞI ARASINDA DÜZ DÜNYACILAR

“Her bir şey bir varlık, her bir varlık ayrı bir varlıktır ve bir ayrının diğer bir ayırdan ayrılığı yoktur.”

Tanzimat öncesinden 90'lara “*Türk Romanında Fantastiğin Serüveni*”ni (2018) inceleyen Moran, fantastik kavramının Todorov’un kitabından sonra “daha dar ve özgül bir anlam kazan[dığını]” söyler. Todorov’a göre fantastik, “olağandışı” ile “garip” arasında yer almaktadır. Ona göre, “Fantastik anlatının kahramanı da okuru da sahnelenen fantastik olayların doğaüstüyle mi, yoksa doğa yasalarıyla mı açıklanabileceğini kestiremez bir türlü ve sonuna kadar kararsızlık içinde kalır. ‘Fantastik’in özelliği bu kararsızlık halidir”. Kendisinin fantastik terimini yazıda Todorov’unkinden daha geniş biçimde ele aldığı şerhini düşerek terimi “gerçekçiliğin mekân, zaman, karakter kavramlarını, canlı cansız ayrımını tanımayan ve bildik dünyamızın ötesinde alternatif bir dünyayı işin içine katan anlatıların tümüne verilen bir ad olarak” ele alır (Moran, 2018: 60). Fantastik ile gerçekçilik arasında bir ayrım yapan ve başlangıçta gerçekçiliğin ön planda tutulurken fantastikten kurtulmak istendiğinin altını çizen yazar, 1980’lerden itibaren Latife Tekin, Orhan Pamuk, Mehmet Eroğlu ve Bilge Karasu

da dahil olmak üzere gerçekçilikten uzaklaşarak fantastiğe yönelme olduğunu dile getirir (2018: 74). Sezgin Kaymaz da fantastik türünün önemli yazarlarından. Ne var ki, o, fantastiğe yönelirken gerçeklikten uzaklaşmaz. Nitekim, *Sezgin Kaymaz-İsmail Güzelsoy ve Hakan Bıçakçı ile Fantastik ve Diğer Şeyler Üzerine* yaptıkları tartışmalarında Güzelsoy da gerçeklikle fantastik ilişkisinden şu şekilde bahsetmektedir: “Bizden bağımsız olduğunu düşünmek istediğimiz bir algı oyunudur gerçeklik. Alt sınırını ihtiyaçlar, üst sınırını kurmaca oluşturur. Gerçeklik hiçbir şeyden bağımsız olmadığı gibi hiçbir şeye mutlak bağımlı da değildir. Bu yüzden de gerçeklik fantastik olanın tersi değil tohumudur.” (Şahin, Öztürk ve Büyükarman, 2015: 229). Can Kozanoğlu ise “fantastiğin, absürdün ve gündelik hayat gerçekliğinin birbirlerini beslediği” (2018: 408-409) kitaplarıyla Kaymaz’ı “absürt edebiyat” içerisine dahil eder, bu dahli, Kaymaz’ın “hayat o kadar absürt ki, onu olduğu gibi yaşasan ancak bu kadar gerçek olabilir” lafıyla da onay bulur (Cabas ve Kozanoğlu, 24.01.2019). Romanın da bu tanıma uygun olduğu görülmektedir. Bir yandan, zamansal, mekânsal sınırlar ve kahramanlar açısından gerçeküstü öğeler barındıran eser, diğer yandan insanın bencilliği, bireyselliği, dünyanın merkezine kendini yerleştirip buradan da bir öteki var etmesi ve içeri ile dışarı arasında bir sınır çizip dışarısına da kendi dışında kalanı yerleştirmesi, kendi dışında kalana da yaşam hakkı ve alanı tanımaması gerçekliği bir aradadır. Yansıtılan sokağın gerçeğidir. Gündelik hayatın içerisinde, sıradanın sıra dışılığının, sıra dışının da sıradanlığının anlatısıdır. Buradan hareketle “gündelik hayat gerçekliği” kısmını detaylandırmak gerekmektedir. Kaymaz, gündelik hayatın gerçekliğini fantastik unsurlarla iç içe fakat oldukça gerçekçi bir şekilde sunmaktadır. Yazarın, bu çalışmanın öznesi olan kitabı, *Düz Dünyacılar* da dahil olmak üzere, bu denli gerçekçi bir anlatımının olmasında evini ve hayatını Alper, Sevinç, Şebnem, Nurettin vd. onca hayvanla paylaşmasının da etkisinin olduğu söylenebilir. Niyetim, kesinlikle, Kaymaz’ın kaleminin gücünü azımsamak, önemsiz görmek ve/veya göstermek değil. Tam da “görmek” ve “göstermek” kavramlarından hareketle, yazarın görmek ve gördüğünü, gördüğü şekliyle okura göstermek; görmek istediğini, olmasını gerekeni ise okura kitabı aracılığıyla iletme sorumluluğu vardır. Bu noktada gördüğü ile gösterdiği arasındaki fark, yazarın, gerçekliğe ne kadar mesafede olduğunun bir ölçütü sayılabilir. Romanda, hayvanların kişilik özelliklerinden davranış şekillerine, başlarına gelenlerden dillerine yansıyana baktığımızda görülen ile gösterilen arasındaki mesafenin oldukça kısa olduğu söylenmelidir⁵. Sokağın sesini bu kadar

⁵ Evini kalıcı olarak Nefes ve Mavi ile paylaşan, bugüne kadar birkaç canlıya geçici de olsa - Nefes’in kıskançlık krizlerinden fırsat kaldığı ölçüde- evde alan açmaya çalışan biri olarak ve ayaküstü, hal hatır sorarak ayrılanından başını sevdirmek için bekleyenine, maması bitince miyavına yetişemediysem ısrarla pencere tıklatanından başta kendisi olmak üzere yakın çevresine

iyi ve keskin duyurmasına neden olan bir ölçüde de o sesi her an duyuyor olmasıdır. Nitekim Kaymaz, Cabas ve Kozanoğlu ile söyleşisinde bu iddiayı destekler biçimde, hayatı paylaştığı hayvanlara dair şu açıklamada bulunur:

“Bazı romanlara konu olarak giriyor, kahraman olarak giriyorlar. Ama zaten hayatına yansımış o. Yani, hayatını onlarla yaşıyorsun. Onlar olmasa... Biz hep Hülya’yla birbirimize sorarız: ‘Ya bunlar olmasaydı, biz ne yapardık?’ diye. O kadar artık bütünleşmişsin ki, ne diyeyim yani, hava-su gibi... Evin çocuğu gibi bile değil onlar. Olmazsa olmaz, nefes alamazsın.” (Cabas & Kozanoğlu, 24.01. 2019).

Kaymaz’ın hayvanlarla ilişkisine ve kitaplarının türüne ilişkin bu genel değerlendirmeden sonra kitabın konusuna ve içeriğine dair şunları söylemek mümkündür: *Düz Dünyacılar*’da anlatılan Betül, Nejat ve Timuçin (kendi sesiyle Çümüçün) isimli üç köpeğin, düz dünyacı bir meleğin, araftaki merhumun ve Ereller Apartmanı sakinlerinin hikâyesidir. Roman, hayvanlara yönelik şiddetin boyutlarını, biçimlerini tartışmakta ve insanın bu şiddetteki failliğini göstererek okurun dikkatini doğaya, doğanın bir parçası olan hayvanlara çekmektedir. Romanda, insanın ekosistemdeki yeri, doğayı tahrip etme biçimi, hayvanlara karşı davranışları, sorumluluğu konularına odaklanılırken, okura sıklıkla bütünün önemi, insanın bütünün bir parçası olduğu, bütündeki her parçanın içsel bir değere sahip olduğu, var olduğu ve var olduğu için varoluş hakkı olduğu anlatılır. Bu çerçevede roman aracılığıyla, insanın benmerkezci davranan ve kendinden başkasının yaşam hakkı başta olmak üzere haklarını tanımayan kibirli tavrı eleştirilmektedir. İnsanı “eşref-i mahlûkat” olarak gören ve onu tüm varlıkların üstünde görme kibrine meşruiyet oluşturan anlayıştaki insan merkezci anlatı romanın bütününde eleştirilir. Bu açıdan romanı; insanlara bütün içindeki yerini, hayvanların sesi aracılığıyla insanın yarattığı tahribatı gösteren ve onun bir parçası olduğu doğaya karşı yükümlülüklerini hatırlatan bir “uyanış” çağrısı olarak görmek mümkündür.

Romanda, hamile bir köpek olan Betül’ün, çocuklarının fahri babası Nejat’la beraber, insandan uzak bir alanda doğum yapmak üzere çocukların biyolojik babası olan Timuçin’in tavsiye ettiği kuytuluğu arama sürecinde başlarına gelenler konu alınır. Bu süreçte birbirleriyle ve insanlarla karşılaşma şekilleri, insanların hayvanlara yönelik şiddeti, geçmişte maruz kaldıkları şiddet biçimleri çarpıcı ve sarsıcı şekilde anlatılır. Betül’le Nejat’ın kendi aralarında “Kırmızı Balık” şarkısını söyleyerek çıktıkları kuytu bir yer arayışı (2023: 31), Betül’ün Nejat’tan su istemesi ile başlayan Nejat’ın ona yardıma gelen Timuçin’le su bulma çabası; Nejat’ın,

de yaş mama aldirmek üzere markete kadar eşlik edip haraç kesenine, gözlemlene ve somut şekilde bağ kurma şansım olan tüm hayvanlardan yola çıkarak söylüyorum.

Betül'ün, Timuçin'in ve üçünün bebeklerinin sonunu getirecektir. İnsanın kendi dışında gördüğüne karşı yarattığı yıkımın ilk göstergesi, hayvanların kuytuluk arayışında ortaya çıkar. Nitekim romanda, doğum yapmak ve yavruları saklamak için kaçınılan tür, insandır. İnsanın, doğanın bir parçası olduğunu görmezden gelerek ve ona -aslında kendine de- karşı savaş açarak doğa aleyhine yaşam alanını genişletmesi ve ekosistemde yarattığı tahribat hem hayvanların suya ulaşmaya çalışmasıyla hem de binalar arasında kuytu bir yer bulma ihtiyacına karşılık böyle bir yeri bulmanın zorluğu ile anlatılır. Kırmızı balığa yapılan “kaç kaç, balıkçı seni tutacak” uyarısı -bu uyarı romandaki insan/hayvan çatışmasını göstermek bakımından da önemlidir- da roman boyunca dikkat çeken “burada bir şey yok, ama ne?” sorusu da romanın kahramanları olan köpekleri organize kötülükten uzak tutamaz. Bu eksende roman, insanın “recmin şehvetine” kapılıp ne kadar vahşileşebileceğini göstermektedir. İnsanın bencilliği ve kibri ile nasıl bütün aleyhinde hareket ettiği, bu minvalde yarattığı yıkım, roman boyunca Düz Dünyacı melek tarafından gösterilir. Bu çerçevede yazar, edebiyat aracılığıyla Fuat üzerinden insanlara seslenmektedir. Narcissus hikayesine tekrar dönersek, yazar edebiyat aracılığıyla okuruna suyu ve suyun yüzüne yansıyan bütünü fark ettirme girişiminde bulunmaktadır. Suyun yüzeyine yansıyanlar ise şu şekildedir:

Betül, okuması olmasa da entelektüel birikimi olan, Çankaya, zeki, süslü, havalı, romantik, çokça cilveli, biraz nazlı; insanlara karşı ise fazlasıyla iyimser “Golden” türü bir köpektir. Türünün tüm karakter özelliklerini taşır: sıcakkanlıdır, insanlara karşı hayli *oyuncu* ve *sevecen* yaklaşır. İnsanlar ne yaparlarsa yapsınlar, iyiliklerindendir. Neden kötü olsunlar ki, diye düşünür. Onlara her seferinde güvenmeyi tercih eder. Fuat tarafından terkedildiğinde, terk edildiğini idrak edemez. Fuat'ı beklemeye devam eder. Çocukların masum olmayabileceklerini de idrak edemez. O, Fuat'ı beklerken çocuklar, Betül'ün boynuna çöpten buldukları telli ipi geçirmiş, sonra da onu ağaca bağlayıp gitmişlerdir. Betül, büyüyüp geliştikçe ip derisine gömülüp irinli bir yaraya dönüşmüştür ama yine de insanların kötü olmalarına ihtimal vermez (2023: 114). Onu, çocuklar ağaca bağlayıp “çok işleri olduğu için” gittiklerinden bir gün sonra, yaşlı bir amca “kurtarmış”, başını okşayıp ipini çözmüş, sonrasında bir inşaata götürüp demire bağlayarak arkasına geçmiş ve Betül'ün “canını acıtmıştır”. Yaşadığı şiddeti, uğradığı tecavüzü adlandıramaz ve anlamlandıramaz Betül:

“Gene çok canı yanınca dayanamayıp çırpınmıştı bu çok, çok da bağırılmıştı. İşini bitirdikten sonra bunu orada bırakıp -kesin gene geri gelip gene güzel yiyecekler ve gene serin sular getirmek üzere- gitmişti amca. Ama bekle bekle o da yok. Bu çok üzülmüş, acaba başına bir iş mi geldi diye de çok merak etmiş, beklemiş beklemiş, bu sefer hiç çırpınmayacaktı eğer gelirse, neredeyse

sabaha kadar beklemiş, yeniden susayınca ipi de yeniden kemirmeye başlamıştı.” (2023: 125).

İnsanın kendini merkeze alıp kendi dışında gördüğüne yönelik şiddeti, baskısı, tahakkümü, zorbalığı ve zulmü yukarıda verilen alıntıda açıkça görülmektedir. Bununla beraber, Betül’ün bir özne olarak yaşadıkları, duygularının oluşu ve daha spesifik olarak *acı çekiyor* oluşu da çarpıcı şekilde resmedilmektedir.

Romanın bir diğer öznesi Nejat’tır. Nejat; altı yaşında, kırk sekiz numara ayaklı, siyah, aseksüel, cinsellik konusunda da tecrübesizliğince cahil, üçe kadar sayabilen, Betül’ün insanlara karşı iyimserliğinin aksine onlara hiç ama hiç güvenmeyen, onların ne kadar kötü olabileceklerini bilen, olabileceklerine defalarca şahit olan ve kötülüklerinin mağduru olan bir köpektir. Bu sebeple, insanlara karşı sürekli tedirgin ve temkinli yaklaşır. Onlara yanaşmaz, gecenin karanlığına hapseder kendini. Görülmek istemez. İnsanlardan uzak durur. Betül bir türlü Nejat’ın insanlara karşı bu “kötümser” düşüncesini anlayamaz. Ona göre “katır inadı”, “deve kini” vardır Nejat’ta:

“Tamam, muhakkak kötü şeyler geçmişti onun da başından, çok taş yemişti yanına böğrüne yazık, üstüne çok araba sürülmüş, çok hoşlanıp kıştlanmış, çok kovalanmış, yesin de ölsün gitsin diye önüne çok iğneli çörekler, zehirli kıymalar atılmış, sırf dövüştürmek için yetiştirilmiş, sahibinin tut tut tut, kıs kıs kıs dediğini ısırmaya çalışmaktan başka bir şey bilmeyen zavallı köpekler çok üzerine salınmış, çok hırpalanmış, çok incitilmişti, durduk yerde kin tutmuyordu o da tabii, belli bir haklılık payı vardı. Yok yok, belli bir haklılık payı demek haksızlık olurdu şimdi, çok büyük haklılık payı vardı, ama bir düşün be arkadaşım, niye bizi incitmiyorlar da seni incitiyorlar, niye bizle bir alıp veremedikleri yok da seninle var, di mi? Bir düşün; at kadar boyun var senin, zeplin kadar göğsün var, ağaç kadar kolların, bacakların, kar küreği kadar patilerin var, canavar korkar senden, insanlar nasıl korkmasın, korkuyorlar da ondan işte hep. Ödleri patlıyor senden Nejatçım, nasıl patlamasın.” (Kaymaz, 2023: 46-47).

Yukarıdaki pasajda dikkat çeken temel hususlardan biri türçülüktür. Yazar, Betül’ün sesiyle ve iki köpeğin insanlarla karşılaşma deneyimlerindeki farklılık üzerinden güçlü bir türçülük eleştirisi yapar. Betül’e ve aslında “niye bizi incitmiyorlar” “niye bizle bir alıp veremedikleri yok” sorularındaki ‘biz’in işaret ettiği türe gösterilen *teveccüh* Nejat’ın “at kadar boyu”, “zeplin kadar göğsü”, “ağaç kadar kolları”, “kar küreği kadar patileri” karşısında sönümlenir. Bu ikircikli tutum, kediyi-kuşu beslerken ineği-tavuğu yemeyi tercih eden iki yüzlülüğü ya da Golden türüne duyduğu sempatiye karşın Pitbull türüne yaşam hakkı tanımayan

türcü zihniyeti akla getirir. Bununla beraber, Nejat üstüne sürülen arabadan böğrüne yediği taşlara, önüne atılan zehirli kıymalardan iğneli çöreklerle şiddetin değişik biçimlerine maruz kalmıştır. İnsanla karşılaşmasında yaşadığı bu olumsuz deneyim, Nejat'ın davranışını şekillendirmektedir. Nitekim o, insanın kendini diğerlerinden üstün görüp, kendi büyüüne kapılıp öteki olarak gördüğüne karşı zalimliğinin farkındadır. Betül'ün iyimser yaklaşımına itimadı da yoktur:

“Çocukluğundan, aklı erip de gözden yitmeye karar verdiği güne kadar yediği dayaklar olsun, yutmaya çalışıp ağız geniz kan içinde kaldığı iğneli çörekler olsun, yanına böğrüne yediği taşlar olsun, kafasına kâh atılan kâh vurulan demir çubuklar olsun, lütufmuş zannedip minnetle yiyip günlerce kan kustuğu top top zehirli kıymalar olsun yanına kâr kalmıştı tabii. Betül istediği kadar iyidir desin, gaddardı insan denen şey, vicdanı sağırdı.” (Kaymaz, 2023: 76).

Romanın dış çatışması insan/ hayvan üzerinden yansıtılırken; iç çatışma, iyimserlik ve kötümserlik üzerinden Betül ile Nejat arasında, buna ek olarak, karakter yapısı olarak da Nejat ile Timuçin arasında yer alır. Nejat, Betül'e aşiktir. Betül'ün de ona karşı duyguları vardır ama Nejat asexüel olduğu için Betül'le çiftleşemezler. Çocukların biyolojik babası olmasa da babadır Nejat. Babalığını o kadar kabullenir ki hatta, Betül “bir bir bir bir bir bir bir birinci” (2023: 110) bebeğini de doğurana kadar yarı heyecan yarı kaygıyla ama bir yandan kaygılandığı için de utanarak bebeğe kendisinin renginden geçecek bir siyahlık bekler.

Timuçin ise, adeta bir *Angara bebesi*dir. Şiveli ve peltek konuşmasıyla, sokaklara hakimiyetiyle, çapkınlığıyla ve *azgınlığıyla* bilinir. Nejat'ın iri bedeninin aksine hiç kimseyi kırmak istemeyen kibar ve *beyefendi* kişiliğine karşılık; Timuçin, ağzının bozukluğuyla, biraz küfürlü biraz argo konuşmasıyla, biraz da “Abi ben çitleşirim gerisine garışmam, Bebeleri istiyorsan da buyur senin olsun” (Kaymaz, 2023: 70), diyebilen kayıtsızlığı ve kaygısızlığıyla yer alır romanda. Daha sonraları dost olacak olsalar da Nejat'ın gözünde Timuçin “Buz beyazı postlu, dik kulaklı, feldir gözlü, sırpap, şikirsiz, çakal çukal bir şeydi[r].” (2023: 98).

Hayvanların ana karakter olarak yer aldıkları, isimlerinden konuşma, hissetme ve davranış şekillerine birer birey olduklarının altı çizilen ve hayvanlara yönelik şiddetin ana konuyu oluşturduğu roman, “Uyandırıldı varlık. Kimin uyandırdığını bilmiyordu.” (2023: 7) cümlesiyle başlar. Türünün aksine var olmasıdır önemli olan. O, tüm varlıklar arasında bir varlıktır. Bütünün içinde diğerleriyle eşit bir parçadır. Hiyerarşik olarak bütünün kalanına karşı üstünlüğü ya da aşağılığı yoktur. “Susuz köyünden geç[miş], yokuşa vur[muştur]” sonra gözü kararıp beyni zonklasa ve bayıldığını sansa da varlık, ölmüştür (2023: 10).

Berzâh âleimidir burası, “herkesin geldiği yer”dir. Uyandığında yanında bir Düz Dünyacı vardır. Düz Dünyacı “kâlubela’dan kıyamete, kıyametten ebediyete sonsuz bir varlık[tır]” (2023: 17). Garrard, kıyametin medeniyetin doğuşundan itibaren en etkili, en önemli olaylarından biri olduğunu ifade eder. Kıyamet hem Doğu’da hem de Batı’da kültürel belleklerde yer almış ve cezadan inanca, kurtuluştan arınmaya pek çok farklı öge ile insanı etkilemektedir. “...Herkesi harekete geçirebileceği için “duygusal yönü baskın bir referans sistemi” kurabilir (Garrard, 2020: 149). Kitabın bir insanın ölümü ve kıyamet fikri ile başlaması dikkat çekicidir. Birincisi, insanın ölümü aslında insanın kutsallığını öldürmek anlamına da gelebilir ki, romanda insan “baksa baksa gördüğüne bakan, sadece gördüğünü gördüğü için de her şeyi gördüğünü zanneden bir abd-i âciz” olarak ele alınır (2023: 40). Ayrıca romanda, varlığın uyandırılarak başlaması da aslında insana yapılan bir uyanış çağrısı olarak düşünülebilir. Hiçbir şey için çok geç olmadan, sona gelmeden, bütünü bir parçası olduğunun, yalnız olmadığının farkında ol ve ona uygun yaşa çağrısıdır bu. Buna karşılık, Düz Dünyacılar’ın böyle bir sorumluluğu yoktur:

“...Dünya varlıklarının hakkını korumak Düz Dünyacıların üstüne vazife değil, onlara hak da değildir katiyen, çünkü debelenmek de, diğer varlıkların hakkını çiğnemek ve diğer varlıklar tarafından hakkı çiğnenmek de düpedüz bir varoluş hakkıdır ve Düz Dünyacıların haklara doğrudan müdahale etmesi, varlıkların dünyada sürdürdükleri hayat içindeki iş ve oluşlara dokunması, yapan yaptığını yapmakta istediği kadar haksız olsun, karışması yasaktır. Dümdüz bakar onlar sadece, bakar, kaydeder ve bahse konu varlığın dünyada sürdürdüğü hayatın mola zamanını kollarlar. Mola zamanı, yani berzah, yani ölüm.” (Kaymaz, 2023: 27).

Düz Dünyacıların sadece bakmakla, olanı kaydetmekle yükümlü oluşu, bunun dışında herhangi bir sorumluluğunun olmamasına iki açıdan yaklaşmak mümkündür: Birincisi, yeryüzünde varlıklar içerisinde doğal dengeyi gerçekleştirdiği müdahalelerle, yarattığı yıkım ve tahribatla ekolojik krize neden olan faktör insandır. Bu nedenle faal olarak sorumluluk alması ve kendi dahil *bütünü* yararına olacak şekilde davranması gereken de insandır. İkincisi, Düz Dünyacı meleğin bakıyor olmasındaki “kayıtsızlık”, insanın doğaya verdiği tahribata karşı insan kayıtsızlığına işaret etmektedir. Bu açıdan roman, orman yangınlarından türlerin yok edilmesine kadar pek çok alanda kaynak tüketimine, bozulmaya ve sonun gelişine zemin hazırlayanlara karşı sessiz kalanlara yönelik bir faillğe çağrı olarak nitelendirilebilir. Düz Dünyacı melek “berzah alemi”ndedir. Bu nedenle sessizliği anlaşılardır. Ancak yerkürede yaşayan varlıklar olarak insanın yarattığı yıkıma son vermesi, etik davranması ve sorumluluk alması gerekmektedir.

Fuat'a ölüm haberini veren de Düz Dünyacılar Departmanı'nın meleğidir. Düz Dünyacı demenin ne demek olduğu, önemli olanın varlık olduğu, varlık için de var olma hakkının, yaşam hakkının önemi şu cümlelerle dile getirilir:

“Sonluluğa ahraz ve kördür Düz Dünyacı idrak bakımından. Son yok, son olmadığı için de baş yoktur anlağında; yaşam dümdüz akıp gider. Var olan her şeyi varlık, varlık olan her şeyi de sonsuz varlık diye bilir, taşı solucandan, solucanı meşe palamudundan, meşe palamudunu insandan, insanı hayvandan, hayvanı kendi varlığından farklı, aşağıda veya yukarıda göremez, tembihlenmiştir. Hem de bizzat Cebrail tarafından.

Ona tembihlenen şudur: ‘Her bir şey bir varlık, her bir varlık ayrı bir varlıktır ve bir ayrının diğer bir ayırdan ayrılığı yoktur. Doğal olarak da her bir ayrı varlığın birbirinin tıpatıp aynı olan varoluş hakkı vardır.’ (Kaymaz, 2023: 17).

Her varlığın bir içsel değere sahip olduğu ve bu nedenle yaşam hakkı başta olmak üzere haklarının olduğu ve bu hakların tanınmasının gerekliliği alıntıda da görülmektedir. Ekoeleştirinin temel ilkelerinden olan ve her varlığın birbiriyle eşit olarak görüldüğü bütünsellik, “Taşı solucandan, solucanı meşe palamudundan, meşe palamudunu insandan” ayırmayan eşitlik ve bütünsellikte verilir. Ekoeleştirinin çıkış noktası olan insan merkezçiliğin reddiyesi ise kitap boyunca devam eden “eşref-i mahlûkat” / “eş’şer-i mahlûkat” dikotomisinde görüleceği gibi alıntılanan pasajda da fark edilmektedir. Buna göre, insana atfedilen bir üstünlük ya da kutsallık söz konusu değildir, olmamalıdır. İnsan tüm varlıklar arasında yalnızca bir varlıktır. Her bir varlığın ayrı bir varlık olması dolayısıyla ayrı bir varlıktır. Var olduğu için de varoluş hakkı vardır. Bu hak, yalnızca ve yalnızca var olmak dolayısıyla olduğundan, bilince sahip olup olmama ya da acı çekip çekmeme gibi başka bir koşula bağlı değildir. Öylesine önemlidir ki, varoluş hakkı, “Düz Dünyacılar Departmanı bilcümle Varlık Haklarına bak[ar]. Eşek köpek kuş balık insan ayrımı gözetmeden” (2023: 21). Düz Dünyacılar bu çerçevede, “bizatihi insan tarafından, yekten insan tarafından, sadece insan tarafından, ille de insan tarafından çiğnenen Varlık Haklarına bakar.” (2023: 81). İnsanın bir parçası olduğu bütüne karşı duyarsızlığını, acımasızlığını, bütünün hakkını nasıl gasp ettiğini kaydeder ve gösterir. Bütün önemlidir. Bu sebeple hakları türüne ya da cinsine göre, kadın hakları, işçi hakları, hayvan hakları, insan hakları vb. ayırmaz. Varlıkların, var oldukları için varoluş hakkı vardır (2023: 21).

Düz dünyacıların dili de bütünsellik fikrini göstermek için önemlidir: “Varoluşun kadim varlıkları olarak biz Düz Dünyacıların konuştuğu dil de varoluşun kadim dilidir elbette, Arapça olacak hâli yok, ama bildiğimiz dil hepsidir; dün konuşulmuş, bugün konuşulan, yarın konuşulacak dillerin hepsi.” (2023: 25). Eşitlik fikri burada da açıkça görülmektedir. Ayrım yapılmaz ya da

herhangi birinin diğerine üstünlüğü iddia edilmez. Bütünsellik ilkesi hâkimdir. Romandaki “hayat” anlayışı da bu bütünselliği ve varlıklar arasındaki birbirine bağlılığı yansıtır. “Hayat denen Hereke halısının birbirine ilmeklenmemiş düğümü yoktur, onun bununla alakası yok diyebileceğin bir şey yok, şu şunun başlangıcı değil, zaten şu da şunun devamı değil diyebileceğin hiçbir şey yoktur.” (2023: 34). Bu çerçevede,

“Kurt çakal bir, börtü böcek bir, çalı çiçek bir, dal budak bir, ağaç orman bir, orman insan bir, her şey birdir meğer. Biri var diye vardır öbürü, biri yoksa öbürü de yoktur. Her şey tektir, yekparedir. Her şey birbirinden ibarettir ve her şeyden öte ne varsa gene birbirinden. Hesap çok basit: Kendisi olan şey, hepsi olan şeydir aynı zamanda. Çünkü o da bütündür bu da bütün, o bütünden çıkart bu bütünü, geri ye kalan yine aynı bütün, ekle çıkarttıklarını, yine o bütün. Anladın mı şimdi?” (Kaymaz, 2023: 200).

O bütün sebebiyledir ki, aslında yapılan ufak bir kötülük de birbirine bağlı olarak büyük bir kötülüğün parçasıdır. Kendi dışındaki varlıkların haklarını yok sayan, taammüden kötülük yapan tek tür ise insandır. İnsanın yerküreye verdiği zarar ve ekosistemde yaratmış olduğu tahribattaki failliği ve diğer türler arasındaki yerine romanda şu şekilde yer verilmektedir:

“Börtü böceğin hakkını çiğneyen de insan, hayvanın hakkını çiğneyen de insan, ağacın hakkını çiğneyen de insan, taşın toprağın havanın iklimin hakkını çiğneyen de insan ve elbette insanın hakkını çiğneyen de insan. Ayı ininin önüne çim ekip sırf gönlü şenlensin diye oluk oluk su harcar mı mesela, aslan şöyle ayaklarını uzatıp rahat rahat manzara seyretmek için ağaç kesip çekyat yapar mı, porsuk zengin olmak için altın arar mı, köpek oturduğu sokağa kepçeyle girip evini barkını yıkar da apartman dikeceğim diye seni uzaklara sürer mi? Sürmez, etmez, tutmaz, hiçbir hayvan taammüden kötülük yapmaz.” (Kaymaz, 2023: 82).

Bilinçli şekilde kötülüğü yapan ve hatta organize kötülükte bulunan, doğayı kendi çıkarları uğruna -ya da kendi çıkarına olduğu sanısıyla demek daha doğru tüketen, sömüren, katleden tek canlı türü, insandır. Bu nedenle üyesi olduğu biyotik topluluğa zarar veren, doğanın dengesini bozan failliğine karşı sorumluluk alması gereken de yine insandır.

Roman, recmin şehvetine kapılan bir grup insanın, Ereller Apartmanı sakinlerinin elleriyle gerçekleştirdiği organize kötülüğü ile sonlanır. Bu çerçevede, insanın “eşref-i mahlûkat” olarak görülmesinin, meleklerin dahi ona secde ettiği, kâmil insan anlatısına karşı çıkar Kaymaz. Kâmil olan, mükemmel olan, insan dışındakilerdir. İnsan ancak “eş’şer-i mahlûkat”tır (2023: 83). İnsan dışındakiler,

insan var olmasa da var olmaya devam edecek olanlar sırf insanın “paşa gönlü öyle istedi diye [insandan] dolayı varlığını sürdüremez hale gel[mektedir].” (2023: 74). Bu çerçevede insan kibrini ve bu kibre sebep olan anlatıları bırakarak ekosistemi dinlemeli, görebilmeli, anlayabilmeli ve tanıyabilmelidir. Daha yaşanılabilir bir yaşam ancak bu şekilde mümkündür.

3. SONUÇ

“Yaralıyız lan, kolumuz parça parça, hiç mi vicdanınız yok!”

Bulundukları evlerde -döküldüğü gerekçesiyle- tüyleri kesilenler, azarlananlar, dayağa maruz kalanlar, aç bırakılanlar, aç bırakılıp yiyecek bulamadığı için barınaktaki diğer hayvanların etini yemek zorunda kalanlar, tecavüze uğrayanlar, barınaklarda katledilenler, ağaçlara asılanlar, kuyrukları kafaları kesilenler, sosis-salam gibi yiyeceklerin içine konulan ilaçlarla zehirlenenler, arabayla kasten defalarca üzerinden geçilerek öldürülenler, spor ve düğünden kurbana geniş bir yelpazede kutlama/kutsama uğruna öldürülenler, üretilenler, deneylerde kullanılanlar, ticareti yapılanlar... Ev içinden sokaklara, hayvanat bahçelerinden barınaklara hemen her gün hayvanlara yönelik yeni bir şiddet biçimine, organize bir kötülüğe tanık oluyoruz. İnsanın suyun yüzünde yalnızca kendini gördüğü, kendi dışında kalana da kör olduğu ve sırf yapabiliyor olduğu için kendine hak gördüğü, Kaymaz’ın deyimiyle “Asmayalım da Besleyelim mi Kanunu” çerçevesinde kötülük yasalaştı. Düz Dünyacılar kanun meclisten geçmeden basıldı. Tanıl Bora ile yaptığı söyleşisinde Kaymaz, kendisine “Amma abartmışsın” diye çatanlar olduğundan bahseder ve ekler:

“Hâlbuki ben gördüğüm şeylerin yüzde beşini filan yazmıştım en fazla. Kendini güvende hissettiği, müstahkem bir yerde gördüğü anda hayvanların başına taş yağdıran melek gibi çocuklar görmüştüm, zehirleyerek öldürdüğü sokak köpeğinin başında sakız çiğneyerek komşu kadınla çene çalan komşu kadın görmüştüm, yavru köpekleri çuvala doldurup boğan adam görmüştüm, daha gözü açılmamış bir kedi yavrusunu ölünceye kadar kaldırıp kaldırıp yere çalan genç kız görmüştüm, karnı burnunda sokak kedisini tekmeleyerek öldüren hırsını alamayınca da ölününün başına gidip bastonuyla defalarca vuran ak sakallı amca görmüştüm. *Düz Dünyacılar* durduk yere değil, böyle böyle mülhem olmuştu.” (Bora, 26.05.2024).

Tüm bu gördüklerinin arasında Kaymaz, gördüklerini göstermek ister. Yalnız olmadığımızın, kâinatın, insanın hizmetine vakfedilmediğinin altını çizer. İnsanın yer yüzünün bir parçası olduğunun, tüm varlıklar içinde yalnızca bir varlık olduğunun hatırlatmasını yapar. İnsanın da insan dışının da dışarıda görülmemesi gerektiğini, dışarısı diye bir şeyin olmadığının görülmesini ister. Tüm canlıların yalnızca var oldukları için var olma hakkının olduğunu defaatle dile getirir. Bu

çerçevede, hayvanları ana karakter yaparak karakterlerinin kişiliklerinden seslerine ayrı birer birey olduklarının altını çizer. Hayvanlara yönelik şiddeti konu alarak hayvanlara ses olur. Seslerinin duyulmasını istedikleri ise yalnızca hayvanlar değildir. Yazar kalemi aracılığıyla hayvanlara ses olsa da onların sesi aracılığıyla bütün bir ekosisteme dikkat çeker. Bunu yaparken taşı meşe palamudundan ayırmadığı gibi meşe palamudunu da insandan ayırmaz.

Yukarıda ekoeleştirelinin ne'liğine ilişkin tartışmayı insanın kim'liği üzerinden yürütmeye ve insanı eşref-i mahlûkat olarak görüp göstererek biricikleştiren anlatının insan merkezci söyleme nasıl meşruiyet kazandırdığını anlatmaya çalıştım. Tanrı'nın insana ruhundan üflemesine ve meleklerin kendisine secde ettiğine dair âyetler, bununla birlikte, ölümden sonra yaşamın olduğuna dair inanç ve insan ruhunun ölümsüzlüğüne dair dinî öğreti, aslında bu meşruiyeti sağlamada etkindirler. İnsanı merkeze alan anlatı Aydınlanmacı akıl ile de bir süreklilik kazanır. Buna karşın ekoeleştiri, insan merkezli bakış açısını reddederek yeryüzü merkezli, biyomerkezli bir yaklaşımı hedefler. Bütünsellik ilkesiyle hareket eder ve bütüne bilinçli olarak zarar veren, taammüden ve organize kötülük yapan tek canlı türünün insan olduğundan hareketle insana bozduğunu düzeltme sorumluluğunu verir. *Düz Dünyacılar* da bu çerçevede insanlara sorumluluk almaları gerektiği konusunda çağrıda bulunan, insanları kapıldığı şehvetten uyandırmaya, büyüden arındırmaya çalışan bir romandır. Doğanın ön planda olduğu, insanın menfaatinin yegâne menfaat olarak görülmediği, hayvanların ana karakter olduğu, bütünün bir parçası olduğumuz vurgusunun sıklıkla yer verildiği kitap suyun yüzeyine yansıyan bütünü fark etmek, bizzat suyun da kıymetini bilmek açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.

KAYNAKÇA

Akıllı, Sinan ve Adem Balcı (2017), “Biz Kim *Oluyoruz?* Hayvan Hakları/Özgürlüğü Savunuculuğu ve İnsan Merkezilik Paradoksu”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Faunaya Ağıt: Hayvan, 82: 119-142.

Akıllı, Sinan ve Mustafa Şahiner (2003), “Yeşil Bir Bakış Açısından Edebiyat Eleştirisi Eko-eleştiri”, *Kırsal Çevre Yıllığı*: 7-15.

Aksoy Serdaroğlu, Özge (2023), “Oktay Rifat'ın Şiirlerinde Hayvan Davranışları”, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 15 (30): 103-122.

Arıkan, Engin (2020), “Çevreci Düşünce ve Çevre Hukuku İçin Radikal bir Kılavuz: Arne Naess’in Derin Ekoloji Yaklaşımı”, TAÜHFD: 191-220.

Beyter, Taner (26.03.2022), “‘Acı Çekebilirler mi?’ Bentham’ın Hayvanlara Karşı Sorumluluklarımıza Dair Görüşleri-Daniel Weltman”, <https://onculanalitikfelsefe.com/aci-cekebilirler-mi-benthamin-hayvanlara-karsi-sorumluluklarimiza-dair-gorusleri-daniel-weltman/> (30.03.2025).

Bora, Tanıl (26.05.2024), “‘Hem yaşam alanlarına kâbus gibi çok, hem de yeni ve zararlı bir canlı türü bulmuşsun gibi ad tak, sokak hayvanı de...’ Sezgin Kaymaz’la ‘Sokak Hayvanları’ ile ilgili Yasa Tasarısı Üzerine Söyleşi”, <https://birikimdergisi.com/guncel/11757/hem-yasam-alanlarina-kabus-gibi-cok-hem-de-yeni-ve-zararli-bir-canli-turu-bulmussun-gibi-ad-tak-sokak-hayvani-de> (01.03.2025).

Bulut, Dilek (2005), “Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı olarak Ekoeleştiri”, Littera, 17: 79-89.

Bulut Sarıkaya, Dilek (2012), “Gılgamış Destanına Eleştirel Bir Bakış”, Oppermann, Serpil (Ed.), Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat (Ankara: Phoenix Yayınları): 93-129.

Burgan, Ezgi (2021), “Hayvan Çalışmalarını Cinsiyetlendirmek: Yayla Coğrafyasında Geçitler, Kesişimler ve Değişik Düzenler”, İnsan, Hayvan ve Ötesi: Türkiye’de Hayvan Çalışmaları (İstanbul: Kolektif Kitap): 35-68.

Bütüner, Şahin (2021), “Çevre Bilinci Oluşturmada Türk Mitolojisinin Rolü: Dede Korkut Hikayelerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım”, Türk Dünyası Araştırmaları, 129 (255): 433-448.

Cabas, Mirgün ve Can Kozanoğlu (24.01.2019), “‘Sezgin Kaymaz’, İlk Sayfası”, <https://open.spotify.com/episode/1go6noWJgWJJ1F6xn9rjE2?si=JRvbQLUTVGMBHti3m5Dw> (01.03.2025).

Clarke, Paul A. B. ve Andrew Linzey (2002), “Siyaset Kuramı ve Hayvan Hakları”, Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik, Cogito, 32: 78-89.

Donovan, Josephine (1990), “Animal Rights and Feminist Theory”, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 15 (2): 350-375.

Garrard, Greg (2020), Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar (İstanbul: Kolektif Kitap).

Glottfelty, Cheryl (1996), “Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis”, Glottfelty, Cheryl ve Harold Fromm (Eds.), The

ecocriticism reader: Landmarks in Literary Ecology (United States: University of Georgia Press): xv-3.

Kaymaz, Sezgin (2023), Düz Dünyacılar (İstanbul: İletişim Yayınları).

Kalaycı, Nazile (2017), “Hayvan: Tür mü Birey mi?”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Faunaya Ağıt: Hayvan, 82: 81-97.

Kozanoğlu, Can (2018), Bıçkın ve Ağlak- Yeni Türkiye’nin Hikayesi (İstanbul: Can Yayınları).

Kuru, Kübra (2022), “Ekoeleştirel Perspektiften Edebiyat Alanında Hayvan Çalışmaları”, bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2 (3): 43-54.

Leopold, Aldo (2020), Bir Kum Yöresi Almanığı ve Oradan Buradan Eskizler (Çev. Ufuk Özdağ) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).

Moran, Berna (2018), Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3 (İstanbul: İletişim Yayınları).

Naso, Publius Ovidius (2020), Dönüşümler I-XV (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).

Obuz, Ömer (2022), Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet’e Hayvan Katliamları ve Himaye: Kediler Köpekler Kargalar (İstanbul: İletişim Yayınları).

Oppermann, Serpil (2012), “Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünyası ve Bugünü”, Oppermann, Serpil (Ed.), Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat (Ankara: Phoenix Yayınları): 9-59.

Özdağ, Ufuk (2017), Çevreci Eleştiriye Giriş: Doğa, Kültür, Edebiyat (Ankara: Ürün Yayınları).

Özdoğan, Kiraz, M. Fatih Tatari ve Ali Bilgin (2021), İnsan, Hayvan ve Ötesi: Türkiye’de Hayvan Çalışmaları (İstanbul: Kolektif Kitap).

Regan, Tom (2002), “Hayvan Hakları Mücadelesi”, Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik, Cogito, 32: 172-178.

Rueckert, William (1996), “Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism”, Glotfelty, Cheryl & Harold Fromm (Ed.), The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology (United States: The University of Georgia Press): 105-123.

Singer, Paul (2005), Hayvan Özgürleşmesi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

Sümer, İdris Sami (2023), “Bir Retorik Olarak İnsanın ‘Eşref-i Mahlûkât İddiası (İsrâ Sûresi 70. Âyeti Bağlamında)”, Marifetname, 10 (2): 435-468.

Şahin, Seval, Banu Öztürk ve Didem Ardalı Büyükarman (2015), “Sezgin Kaymaz- İsmail Güzelsoy ve Hakan Bıçakçı ile Fantastik ve Diğer Şeyler Üzerine”, Edebiyatın İzinde/ Fantastik ve Bilim Kurgu (İstanbul: Bağlam Yayıncılık): 229-233.

Şakacı, Bilge Kağan ve Merve Günesen (2023), Derin Ekoloji ve Derin Ekolojinin Düşündürdükleri, Akademik Düşünce Dergisi: 67-83.

Tekin, Nuray (2017), “Edebiyatta Hayvan Temsili, Yokluk Olarak Varoluş”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Faunaya Ağıt: Hayvan, 82: 245-252.

White, Lynn (1967), “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, Science, 155 (3767): 1203-1207.

Yavuz, Yasin (2019), “Edebiyat ve Ekoeleştiri: Latife Tekin’in Manves City ve Sürüklenme Adlı Romanları”, Edebi Eleştiri Dergisi, Eleştiri Kuramları Özel Sayısı, 3 (3): 245-259.

Yazgünoğlu, Kerim Can (2024), “Ekoeleştiri Nedir? Ekolojinin Aynasından Edebiyat Eleştirisine Bakmak”, Söylem Filoloji Dergisi, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri Özel Sayısı: 334-355.

Yılmaz, Zümre Gizem (2012), “Yaşar Kemal ve Orman Yangınları”, Oppermann, Serpil (Ed.), Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat (Ankara: Phoenix Yayınları): 129-171.

Young, Rosamund (2018), İneklerin Gizli Hayatı (İstanbul: Domingo Yayınları).



NEOLİBERAL OTORİTERLEŞMEYİ “SALGIN”
ÜZERİNDEN OKUMAK: *SICAK KAFA* ROMANI
ÜZERİNE BİR İNCELEME

INTERPRETING NEOLIBERAL AUTHORITARIANISM
THROUGH THE “PANDEMIC”: A REVIEW OF THE
NOVEL *SICAK KAFA*

Atıl Cem ÇİÇEK* & Bilginç EYAN**

ÖZ

Siyaset ve romanın uzun süreli birliktelikleri 21. yüzyılın kendine has dinamikleriyle birlikte devam etmektedir. Her dönemde olduğu gibi çağımız romanlarının da siyasal, toplumsal ve ekonomik işleyişe dair söyleyecek sözleri vardır. Bu bağlamda dünya üzerinde egemen paradigma konumundaki neoliberalizmin ve ürettiği krizlerin, roman metinlerinde yer bulması kaçınılmazdır. Çalışmaya temel teşkil eden, Afşin Kum’un 2016 tarihinde yayımlanan *Sıcak Kafa* romanı da salgın üzerinden geliştirilen krizin yol açtığı toplumsal sorunları, distopik bir kurgu ile ele almaktadır. Çalışmanın savı, romandaki salgın esnasındaki kurgunun, çağdaş neoliberal otoriter devletten kesitler sunduğudur. Bu sav oluşturulurken romanların son tahlilde gerçek dünyanın bir tür yansıması olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. Yapılan metin merkezli inceleme sonucunda da kriz, otoriterlik, özgürlükler gibi başlıklar bağlamında romanın,

* Prof. Dr., Kafkas Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kars, Türkiye, atilcemcicek@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9859-182X>

** Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniv., Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Kars, Türkiye, bilginc.eyan@kafkas.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8127-661X>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 13.03.2025

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 28.05.2025

neoliberal otoriter devlete eleştirel bir gönderme yaptığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Neoliberalizm, Neoliberal Otoriter Devlet, Roman, Salgın, Sıcak Kafa.

ABSTRACT

The long-term relationship of politics and novel continues with the unique dynamics of the 21st century. As in every period, contemporary novels have something to say about political, social and economic processes. In this context, it is inevitable that neoliberalism, which is the dominant paradigm in the world, and the crises it produces, find a place in the texts of novels. Afşin Kum's novel *Sıcak Kafa*, published in 2016, serves as the basis of this study and explores the social problems caused by a crisis that unfolds through an epidemic within a dystopian setting. The argument of the study is that the fiction during the pandemic in the novel presents cross-sections from the contemporary neoliberal authoritarian state. This argument is grounded in the notion that literary narratives, including novels, reflect and mediate aspects of the real world. The text-centered analysis concludes that the novel offers a critical commentary on the neoliberal authoritarian state, particularly through themes such as crisis, authoritarianism, and freedom.

Keywords: Neoliberalism, Neoliberal Authoritarian State, Novel, Pandemic, Sıcak Kafa.

GİRİŞ

Türk romancılığındaki son on yıllık süreç içerisinde Afşin Kum ismi *Sıcak Kafa* (2016) ve *Kübra* (2020) isimli romanlar üzerinden ön plana çıkmaktadır. *Kırk Üçteki Korkunç Traktör Yağmuru* (2023) isimli bir de öykü kitabı bulunan yazarın çalışmaya konu olan *Sıcak Kafa* romanı, 1972 doğumlu olan sanatçının ilk romanıdır.

İzmir doğumlu olan Afşin Kum, Boğaziçi Üniversitesinde Bilgisayar Mühendisliği Bölümünde eğitim almış ve Bilgi Üniversitesinde sinema ve televizyon öğrenimi görmüştür. Yazar, ilk romanı olan *Sıcak Kafa*'yı 2016'da yayımlar. "Afili Filintalar" ekibinde de yer alarak bu mecrada ve *Ot Dergisi*'nde

yazılar kaleme alan Kum, *Sıcak Kafa* adlı romanıyla Fantazya ve Bilimkurgu Sanatları Derneği tarafından düzenlenen GiO Ödülleri'nde En İyi Roman Ödülü'nü almaya hak kazanmıştır (Şengül, 2019). *Sıcak Kafa* romanının 2022 yılında yine aynı isimle Mert Baykal ve Umut Turagay yönetmenliğinde Netflix adlı dijital platformda dizi uyarlaması olarak yayımlanması ve bu dizinin çok fazla ilgi görmesi nedeniyle romanın popülerliği daha da artmıştır. Artan popülerliğin ardından yazarın diğer romanı *Kübra* da 2024 yılında yine aynı dijital platformda dizi uyarlamasına dönüştürülmüştür.

Sıcak Kafa romanında, salgına dönüşmüş bulaşıcı bir hastalık olan Acquired Reasoning Deficiency Syndrom (ARDS) şeklinde İngilizce olarak isimlendirilmiş “abuklama” hastalığıyla enfekte olmuş fakat sonrasında iyileşebilmiş Murat Siyavuş’un yaşamına odaklanılmaktadır. Dolayısıyla bir bilim kurgu eseri olarak kurgulanan *Sıcak Kafa* romanı, insanları bir çeşit bulaşıcı olan düşünme ve konuşma rahatsızlığı olarak nitelendirilebilecek “abuklama” hâline sürükleyen ARDS olarak isimlendirilmiş bir salgın hastalığın dünyayı küresel ölçekte kasıp kavurduğu bir dönemi anlatmaktadır. İnsanların “abuklama” niteliğindeki diyalogları üzerine kurulu olan bir konuşma yoluyla bulaşan ARDS hastalığı diyaloga maruz kalan bireyin de abuklamasıyla varlığını sürdürür.

Salgınlar, yakın dönemde ortaya çıkan COVID-19 salgınında da görüleceği üzere birbirleriyle benzer uygulamaları beraberlerinde getirmektedir. Bu noktada örnek olarak COVID-19’dan korunmak için kullanılan maskeler yerine kulaklıkların kullanılması, sokaklara belirli saatlerde çıkış izninin bulunması, kulaklıksız dolaşmanın yasak olması, sosyal mesafe kavramının önemsenmesi ve karantina bölgelerinin oluşturulması gibi unsurlar göz önünde bulundurulabilir. Bunlara ek olarak hastalık hakkında ortaya atılan iddia, teori ve spekülasyonlar da oldukça önemli benzerliklere sahiptir. COVID-19’dan farklı olarak ise bu salgın kitabın distopik kurgulama biçimlerine uygun olarak daha absürt bir kimliğe sahiptir ve atmosfer daha kaotik boyutlara ulaşmıştır.

Romanın ilk yayımlandığı yıl olan 2016’dan dört yıl sonra COVID-19’un ortaya çıkması ve benzer bir salgının gerçekleşmesi bu noktada romanın önemini de fazlalaştırmaktadır. Nitekim COVID-19 salgını sırasında dünya genelinde uygulanan salgın politikalarından birçoğu romanın kurgusal seyri içinde de yer alır. Buna dayalı olarak salgın ile birlikte değişen toplumsal yapı ve kurumlar da ön plana çıkmaktadır.

Meral ve Yılmaz (2024)’a göre: Salgın hastalıklar, toplum sağlığı ile birlikte ekonomik durumları da olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Alışılmadık ve yayılan bir hastalık, bireylerin hastalığa yakalanmasıyla işgücü piyasalarından

çekilmesi ya da hastalığa yakalanma endişesiyle çalışmaktan uzaklaşmaları şeklinde işgücü arz şoku oluşturmaktadır. Bu durum üretimde kesintiye sebep olup mikro, küçük ve orta ölçekli işletmelerin de dâhil olduğu sektörleri durma noktasına getirmektedir. Salgın, sermaye ve toprağın emeğe oranını artırıp sermaye ve araziden elde edilen getiriye azaltarak yatırım ve sermaye birikimini baltalar. Arz yönündeki bu etkilerine ilaveten talep tarafında da bulaşma korkusu, güven kaybı ve artan belirsizliklerle ilişkili mal ve hizmet talebinde ciddi bozulmalar ortaya çıkarır (s.122). Salgınlarda ekonomik deformasyonlara sebep olan bir diğer unsur da karantinalardır. Kökeni Orta Çağ'a kadar uzanan karantina uygulamaları, içerdiği katı yöntemlerden dolayı günümüzde neoliberal uygulamaların faydalanabildiği bir çeşit izolasyon aracı olarak da kullanılabilmektedir.

Kelime kökeni olarak İtalyanca kırk gün anlamına gelen “quarantina” kelimesinden doğan karantina; salgın hastalığın bulaşma hızını ve çoğalmasını engellenmek amacıyla bir bölgenin denetimini sağlamak ve bölgeyle etkileşimin kesilmesini temin etmek şeklinde oluşturulan uygulamalar bütünüdür. Hedef ise taşıyıcı olabilecek kişilerin izole edilerek hastalığın diğer bireylere bulaşmasını engellemektir. Karantinanın; uygulanan bireylerin bağımsızlığının kısıtlanması, insanlardan uzak kalma, hastalığın seyri hakkında bilinmezlik, sıkılma gibi etkileri olabilir. Dünya birçok kez pandemilerin hüküm sürdüğü zamanlar yaşamıştır. İlk karantina uygulamasına VII. yüzyılda rastlanmaktadır (Mevlana ve Karaaziz, 2021: 161). Karantina uygulamalarının içinde varlık bulan iletişimi kesici faktörler, tarih boyunca karantinanın özünü oluşturmuştur. Tüm devlet tipolojileri karantinanın getirdiği kapanmadan sistematik bir şekilde yararlanma yoluna gitmişlerdir. Modern neoliberal otoriter devlet de salgınları, gücünü pekiştirmek için kullanmaktadır.

Romadaki salgın ortamıyla şekillenen yasaklar ve otoriterleşme, neoliberal otoriter devletten kesitler sunar şekildedir. Uygulanan katı politikalar, kontrolü sağlayan devletin otoritesini tahkim eder niteliktedir. 1970'li yıllarla birlikte finans kapital merkezli ortaya çıkarak egemen ideoloji konumuna bürünen neoliberalizm, devletleri sert ekonomik tedbirlere sevk etmiştir. Bunun zorunlu sonucu yeni otoriter neoliberal devletlerin tarih sahnesindeki yerlerini almaları olmuştur. Bu devletler ekonomik büyüme ve kalkınma gibi “anahtar” kavramları öne sürerek, yeni pazarlar kurup ticaret merkezleri oluşturma, sosyal devleti öteleme ve “makbul” yurttaşlar yaratma yoluna gitmişlerdir. Periferi, merkeze nazaran ihmal edilerek, negatif dışsallıklardan etkilenmek durumunda kalmıştır. Ekonomik, sosyal ve siyasal krizler sistemin olağan durumu kabul edilmiştir. Neoliberal otoriter devletin kriz üreten ve krizden beslenen yapısı (Poulantzas, 2014: 212), romanda kendini göstermektedir. Romanda salgınla

mücadele politikaları doğrultusunda şekillenmiş bir kurum olan SMK'nin, zamanla katı uygulamalara başvurması ve bu bağlamda daha çok ticaret bölgelerinin güvenliğini önceleyerek periferiyi ihmal etmesi, neoliberalizmin periferiye bakışı açısından dikkate değerdir.

Üç ana bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü, romandaki ARDS salgınına merkeze alarak dünyadaki salgın politikaları ve bu politikalar sonucu kurulan yeni düzenin varlığının detaylı bir analizinden oluşmaktadır. Kuşkusuz salgının ilerlemesiyle birlikte gelişimini artıran bu yeni düzen, neoliberal ve otoriter devlet yönetimi eksenlidir. Bu bağlamda çalışmanın ikinci bölümü ise neoliberalizme, otoriterliğin normalleştirilmesine ve bu durumun romandaki toplumsal yansımalarına odaklanmaktadır. Çalışmanın ana omurgasını teşkil eden üçüncü bölüm ise romandaki SMK adlı kurumun neoliberal otoriter bir devlet şeklinde hareket ettiğini ispat etme çabasındadır. Bu doğrultuda metin merkezli incelemeler yapılarak SMK adlı kurgusal kuruma yönelik olan ana bölümde neoliberal yansımalar, salgın politikaları, bu politikaların topluma olan etkileri, tezahürleri ve bütün bu unsurların romana yansıyış biçimleri distopik bir kurgunun sınırları dâhilinde ele alınmaktadır.

1. SALGIN KAVRAMI EKSENİNDE POLİTİK DÜZENİN DEĞİŞME GEREKLİLİĞİ

Salgın hastalık kavramı, edebî eserlerde çok işlevli bir tema ya da izlek olarak kullanılabilmektedir. Özellikle çalışmanın konusu olan roman türüne indirgenğinde salgın kavramının birçok kez toplumsal yapı, bireylerin psikolojisi, kişilerarası ilişkiler ve yönetim politikaları gibi olgularda görülen değişikliklerin temel başlangıç noktası olarak kullanılması söz konusu olmaktadır. Genel olarak tarihî romanlarda “veba”, ilk dönem romanlarda “verem” gibi hastalıklarla varlık bulan salgın izleği, postmodern dönemde ise neoliberal politikaların yararlandığı bir ortam sunmanın da içinde bulunduğu farklı görünümlere bürünür. Temelde ise salgın ortamı, distopik bir kurmacanın kapısını açar ve hastalık kavramını hem bireysel hem de toplumsal ölçekte esere aşılar. Salgın kavramı ile vücut bulmuş hastalık yalnızca birey ve toplumun değil bütün yönetim güçleri ve değişen düzenin de “hasta” olmasına yol açar.

Hastalığı bütüncül bir bozulma hâli olarak gören Çıkla (2016: 13), bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Hastalık her türlü bozulmanın adıdır. Meyve ve sebzelerdeki çürüme, bozulma, kokuşma; bazı cisimlerdeki yanma, patlama, çökme; insan zihninde ve ruh dünyasında görülen cinnet, öfke patlaması, hafıza kaybı, bunaklık, delilik, bağımlılık, sapıklık, ümitsizlik, ileri derecedeki karamsarlık; davranış ve huylardaki yansımalarıyla dedikodu, iftira,

cimrilik, fuhuş, haset, hırsızlık, tefecilik, kumar, uyuşturucu, fanatizm gibi tutkuya dönüşmüş olan alışkanlıklar ve aşırı sevgiler; ayrıca bireylerden topluma doğru sirayet eden modalar, izimler, taklitçilik, hayranlık, züppelik, toplumları yıkan anarşi, terörizm, ihtilal, savaş, iç savaş işte bunların hepsi anormal (hastalıklı) hâller ya da eylemlerdir.”

Bir bozulma hâlini ifade eden hastalık kavramı, bulaşıcı olması durumunda salgına dönüşebilir ve salgın hastalık, bireysel bir düzlemde kolektif bir alana geçiş yaparak salgın kimliğine bürünüp sosyal bir deformasyon sürecine geçiş hazırlar. Çalışmanın ana malzemesi olan Afşin Kum'un *Sıcak Kafa* romanında, hastalığın salgın kimliğine bürünme durumu ve kitlesel bir tehdide dönüşmesi birçok yönüyle kurgusal dünyadaki politik değişimlerin öncüsü niteliğindedir. Bu noktada özellikle romanda bahsi geçen salgına dönüşmüş hastalığın fantastik ve absürt özellikler taşıması, salgın kavramının işleniş biçimini postmodernizme yaklaştırmaktadır.

ARDS hastalığında enfekte oluş biçimi diyalog yoluyla. Enfekte olan kişiyi saçma ve alakasız ifadelerle “abuklama” durumuna getiren bu hastalık her türlü konuşma ve dinleme yoluyla bulaşabileceğinden teknolojik ortamlar da dâhil olmak üzere her türlü iletişim sınırlandırılır. Kulaklık takarak başka insanların konuşmalarından kendini koruyan insanlar dolaylı bir iletişimsizlik ortamına hapsedilirler. Üstelik kulaklık takmanın zorunlu olması da bu iletişimsizliğin sınırlarını katılaştıran önemli bir uygulamadır. Nitekim iletişim etkinliğinin yasallaştırılan yollarla azaltılması, yönetim ve politik uygulamaları da barındıran yeni bir düzen gerekliliğinin ilk resmî dışavurumudur:

“Marketin kapıları kapandı. Herkes kulaklıklarını taktı, ben de dahil. Kadıncağız korktu, telaşla anlatmaya başladı. Ama artık kimse onu dinlemiyordu” (Kum, 2016: 14).

Kulaklıkların takılması birçok açıdan önemli bir simgedir. Öncelikle toplumsal ayrışma ve sosyal izolasyonun katı sınırları temel vurgu unsurudur. Bununla birlikte hastalığa yakalanmış bireye karşı toplumun katı bir sınır çizmesine ve toplumun farklılaşan kişiyi ötekileştirmesine işaret eder. Bir ötekileştirme politikası olan bu durum postmodern sistemde farklılaşan bireyi, sistem çarkının yutmasına dönük bir anlatımın da alegorik aracıdır. Politik çerçevede ise “kulaklık” baskıcı ve despot bir rejimin (SMK) rahatlıkla hüküm sürebileceği bir zemine işaret eder. Çünkü toplum adeta “görmedim, duymadım, bilmiyorum” eylemlerini benimsemiştir. Temel baskı unsuru ise bir kez daha iletişim kopukluğunun dayatılmış olmasıdır. Bu noktada iletişim kopukluğu romanda, “bir aradalık”ları ve kişiler arası ilişkileri parçalamak başta olmak üzere birçok sorunu açığa vurmaktadır. Temelde yine bir salgın hastalık vardır.

Nedenleri ve tedavi yöntemleri bulunamayan, karşılıklı konuşmayla bulaşan bir hastalığın eksenindeki biyopolitik mekanizmalar eserde ele alınmaktadır. Murat Siyavuş adlı dilbilimcinin hastalığa çözüm bulmak amacıyla başladığı yolculuğun sebep olduğu hareketlilikle dilin “abuklatılması” üzerinden varlık gösteren direnişler, beden ve yaşamın yerleştirildiği edilgenliklerin yerlerini sarsmaya ve insanın birliktelikler üzerine daha yoğun düşündüğü bir yaşam kurmasının imkânlarını sorgulamaya yardımcı olur (Alınacak Özzer ve Demirkaya, 2022: 16). “Birliktelik” kavramının sorgulanması birçok yönden kırılğan bir temas noktasıdır. Bu sorgulama en temelde ise bir “iletişim” boşluğunun işareti olarak görünmektedir. ARDS hastalığının toplumsal yaşantıyı kökünden sarstığı ve politik değişimlere sebebiyet verdiği en temel nokta yine iletişimin kesilmesi gibi bir zeminden beslenmektedir:

“Demokrasi, insan hakları, hümanizm, müzakere, diplomasi, bunların hepsinin gelip dayandığı bir sınır vardır. Sınırın bir tarafında iletişim mümkündür, diğer tarafında değildir. İletişim mümkün olmadığında bunların hiçbirisi olmaz. Bu hastalık yapısı gereği iletişimi imkânsız hale getiriyor. Dolayısıyla düşüncecek fazla bir şey yok aslında” (Kum, 2016, 22).

Salgından beslenen “iletişimin imkânsızlığı” nedeniyle, pasajdan da çıkarım yapılabileceği gibi, birçok yönetim mekanizmasının sınırları ihlal edilmiştir. Bu nedenle iletişimsizlikle baş gösteren; toplumun ayrışması, sosyal izolasyon, dış dünyadan kopukluk, psikik geri çekilme ve yalnızlaşma gibi birçok deforme edici süreç yeni bir düzen gerektirdiğinden yönetsel anlamda çok çeşitli politik değişim söz konusu olacaktır. Romandan bağımsız olarak bu durumun önemli bir yansıması olan COVID-19 salgınının yakın zamanda deneyimlenmiş olması da konunun işleyişi açısından önem taşımaktadır. Bu salgın sonrasında da görülebileceği üzere salgınla birlikte yeni bir düzen de artık kaçınılmazdır. Söz konusu yeni düzen ise romandaki ortamı distopik bir düzene dönüştürmekte ve bu noktada birçok politik ve yönetsel sorun varlık bulmaktadır. Böylelikle ana odak, bir kez daha salgın ve hastalık kavramları üzerinden edebiyat ve distopya ilişkisine geçiş yapar.

Distopya kavramı, korku ve endişeye dayanmakta ve bireysel özgürlüklerin yok edildiği karamsar ve tehdit edici bir düzen sunmaktadır. Korku kaplı gelecek öngörülerıyla yaşanabilecek karanlıklar karşısında bir uyarı niteliğinde olan distopya anlatılarının en önemli yansıma alanlarından biri de bütün insanlığı etkisi altına alan salgın hastalıklardır (Vahit ve Alanka, 2024: 127-128). Salgın hastalıkların birer negatif sonucu olarak tezahür eden yasak ve katı uygulamalarla doldurulmuş yeni düzen, yönetsel anlamda sert tutum arzusunda olan otoritenin elini güçlendirirken toplumun karşı koyma gücünü

azaltmakta ve buna bağlı olarak baskıcı yönetimlere uygun ortam hazırlamaktadır.

Distopik romanlarda genellikle baskıcı, otoriter, denetleyen ve gözetleyen yönetimler gücü eline alır. Franz Kafka'nın *Dava*, George Orwell'in *Hayvan Çiftliği* ve *1984* adlı eserleri bu durumun bilindik örneklerindendir. *Sıcak Kafa* romanında da salgının yayılmasına karşı getirilen önlemlerin neticesindeki sosyal evrilme toplumun yaşam biçimini değiştirme doğrultusundadır. Bu yeni düzen zamanla toplumların yaşam biçimi hâline gelebilmektedir. Bu uygulamaların başında da karantina bölgelerinin oluşturulması gelmekte ve bu bölgeler bir noktadan sonra gettolaşmaya yol açmaktadır. Böylelikle yine sosyal tabakalaşma ve mekânsal bir ayrışmanın varlığı ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun (2011: 300) heterotopya olarak kavramsallaştırdığı bu tip mekânlar, açılma ve kapanma sistemini gerekli kılarak belirli bir kesimi hem tecrit etmeye hem de nüfuz edilebilir hâle getirmeye olanak sağlar. Bu durumun romandaki yansımaları özellikle gittikçe karmaşık bir hâl alan mekânlar üzerinden gözlemlenebilir:

“Buralar son gördüğümünden beri bayağı değişmiş. Üniversitenin çevresine yayılan öğrenci ekonomisi, fotokopiciler, kitapçılar, büfeler, kafeler artık yok. O mekânlar harabe halinde. Kampüs girişi demir parmaklıklarla örülmüş, kafes tipi turnikelerden geçerek giriliyor. Şule'den öğrendiğime göre bütün öğrenciler kampüsün içindeki yurtlarda kalıyorlar. Hafta sonu belirli saatler dışında, acil bir durum olmadıkça bu kapıdan geçmeleri yasak” (Kum, 2016: 121).

Açık bir değişimin vurgulandığı yukarıdaki pasajda yine açık bir betimleme söz konusudur. Geçmişteki canlılık yerini harabelere bırakmış ve öğrenci ekonomisi yok olmuştur. Artık denetim yoluyla kampüse girilmektedir ve bireyler belirli yasaklara uymak zorundadır. “Ekonomi”, “yasak” ve “kafes” kavramları bu noktada kilit ifadeler olarak düşünülebilir. Nitekim ekonomi kavramı üzerinden öğrenci ekonomisinin başka alanlara kaydırıldığı örtük olarak ifade edilmektedir. Bu noktada iktisadi bir değişim net olarak varlık gösterir. Yasak ifadesi ise düzen değişimine ve toplumsal bozukluğa işaret eder. “Kafes” ifadesiyle de bu bozukluğa karşı direniş yollarının kapalı olduğu ima edilir. Böylelikle bu üç kavram üzerinden yapılan açıklamalar net bir şekilde yeni bir düzene işaret etmekte ve bu düzenin yönetimini eline alabilecek baskıcı, sert ve otoriter bir rejim için gerekli ortamın sağlandığını sezdirmektedir. Romanda SMK adı altında varlık gösteren bu kurum bütün bu katı özelliklerinin yanı sıra destekleyeceği neoliberal politikalar ile de salgından doğmuş kaotik bir düzenin postmodern zamanda gireceği kalıba işaret etmektedir. Bu noktada neoliberalizm ve onun anlatıdaki uygulayıcısı hatta gölgesi olan SMK, roman için kilit yapıtaşları özelliği taşıyan kavramlar olarak göze çarpar.

2. NEOLİBERALİZM KAVRAMI VE *SICAK KAFA* ROMANI ÜZERİNE

1970’li yıllarla birlikte varlığını hissettirip, reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte dünyaya biçilen “son” bağlamında zaferini ilan eden neoliberal “yeni” düzen, 2000’li yıllarda da hegemonyasını koruma iddiasındadır. Devlete ve topluma biçtiği rol, popüler kültürü yönlendirici gücü ve kriz çıkaran yapısıyla neoliberalizm, modern sonrası ya da ötesi olarak adlandırılan postmodern dönemde birçok sanat dalı için “ilham kaynağı” olmuştur. Bu kaynaklık etme durumu düşünürlerin sanat ve ideolojiye ilişkin çözümlemelerini de beraberinde getirmiştir. Simülasyon ve simülakr kavramları ile gerçeğin çarpıtıldığını ifade eden Baudrillard (1998) sanatın, toplumsal ve siyasi bir tanıklıkla işlevsel hâle gelebileceğini ve sanatın bir hakikat meselesinden ziyade yanılsama meselesi olduğunu savunmuştur (Baudrillard, 2018: 70). Althusser (2008: 118), “devletin ideolojik aygıtı” sıfatıyla sanatçının, sistemin yeniden üretilerek “kendi başına işlemesine” katkı sunduğunu belirtmiştir. Gramsci (1967: 90) ise sanatçının “olanı, gerçekçi şekilde canlandırmasından” ötürü siyasetçiler tarafından sevilmeceğini ifade etmiştir. Sanattan söz ederken burjuvanın siyasi iktidarı ele geçirmek için verdiği mücadelenin de göz önünde bulundurulması gerektiğini savunan Eagleton (2010: 17-18), sanat ürününün sınıflı toplumların egemen ideolojik düzenine uyumunu vurgulamıştır. Sanatı etik, temsili ve estetik şeklinde üç büyük kimlik belirleme rejimi ile ele alan Rancière’e (2008: 157-161) göre ise sanat ile politika arasındaki ilişki, doğası gereği paradoksal bir ilişkidir. Çünkü her ikisi de insanların dünyayı anlama ve deneyimleme biçimlerini yeniden düzenler. Ayrıca ona göre, sanatçıların bilinçli tercihlerinden bağımsız olarak işleyen bir sanat politikası vardır. Yani bir sanat eseri, doğrudan politik bir amaç taşımasa bile, insanların ortak deneyim alanını (ne zaman, nerede, nasıl bir araya geldiklerini) etkileyebilir. Ancak, bu etkiler her zaman açık bir politik stratejiyle ya da ölçülebilir bir politik sonuçla bağlantılı değildir. Yani sanatın politik etkisi vardır ama bu etki doğrudan, ölçülebilir ya da niyetli olmak zorunda değildir (Rancière, 2010: 61-62). Kuşkusuz bu sanat dallarından biri de edebiyat ve onun alt türü olan romandır. Romanlar, çeşitlerinden bağımsız, gerçek dünyanın doğrudan ve dolaylı yansıması olarak görülebilir. Çalışmaya temel teşkil eden *Sıcak Kafa* da neoliberal otoriter devletin kimi özellikleriyle 2000’li yıllardaki iz düşümünü distopik bir kurgu ile yansıtmaktadır.

Neoliberal otoriterleşme, devletin yeniden yapılandırılması süreciyle birlikte gerçekleşmiştir. 1970’li yıllarla birlikte Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve İngiltere kaynaklı neoliberalizm dünyaya ihraç edilerek Keynesyen ekonomi modelinin gözden düşürülmesi gerçekleştirilmiştir. Özellikle ABD ekonomisindeki bunalım, yeni pazarlara duyulan ihtiyacı artırmış böylelikle devletlere sert ekonomik reçeteler sunulmuştur. Kuşkusuz bu sert ekonomik

reçetelerin uygulayıcısı olarak da otoriter devletler görülmüştür. 1980’li yıllarla birlikte neoliberal sistem egemen bir pozisyona bürünmeye başlamıştır.

Neoliberal dönemde devletin geçirmiş olduğu dönüşümü açıklamadan önce, devletin yeniden yapılandırılması sürecine ilişkin temel yaklaşımlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bugün kamu yönetimi literatüründe hâkim anlayış olan neoliberal yaklaşım devleti tarafsız bir yapı olarak görmekte, devletin yeniden yapılandırılması sürecini ise “yeni kamu işletmeciliği” anlayışıyla reforma, teknik bir meseleye indirgemektedir. Devlet ve kamu idaresini özdeş kılan bu anlayış kapitalist devlet biçiminin bütünlüklü bir analizini olanaksız kılmaktadır. Zira kapitalist toplumsal formasyonda devletin işlevi, üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin yeniden üretim süreçleriyle yakından ilişkilidir. Devletin tarih ve toplum üstü bir konuma yerleştirildiği, ekonomi-siyaset ayırımına dayanan hâkim kamu yönetimi anlayışı, üretim ilişkilerini ve sermaye birikim süreçlerini ekonomik alanla sınırlandırmakta; devleti ise ekonomik alanın dışında nesnel bir konuma yerleştirmektedir. Ekonomi-siyaset ayrılığı düşüncesiyle devlet biçiminin tarihselliği göz ardı edilmektedir. Devlete ilişkin eleştirel yaklaşım ise devleti toplumun dışında, nötr bir konuma yerleştirmekten ziyade devlet ve toplum arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. Söz konusu yaklaşım kapitalist devletin işlevini üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi olarak görmektedir. Bu bağlamda devletin yeniden yapılandırılması süreci üretim ve bölüşüm ilişkilerinin yeniden yapılandırılmasını ifade etmektedir (Jessop, 2005; Jessop, 2008; Ataay, 2015: 22; Güzelsarı, 2019: 39-40).

Küreselleşmeye eklemlenen neoliberal politikalar, devletlerin kendi özgül koşulları nedeniyle farklılıklar göstermekle birlikte ortak bir hat izlemektedir. Yeni kamu işletmeciliği anlayışının yükselişiyle dar bir alana sıkışan devlet, yeniden yapılanma ve reform süreçleriyle eski gücüne kavuşmaya çalışmaktadır (Hall ve Ikenberry, 2000: 144). Devletin yeniden yapılandırılması, erkler arası güç dengelerinin değişimini ve devletin sağlamakla yükümlü olduğu hizmetlerin ağırlığında bir dönüşümü beraberinde getirmektedir. Jessop’un (2005: 316) “devletin ulusal vasfını yitirmesi” dediği bu süreç, ulusüstü örgütlenmeleri güçlendirmekte, ulusal düzeyde ise yerleşmeyi ön plana çıkarmaktadır. “Yönetim”in yerini alan “yönetişim” ile birlikte devletin yerini de “piyasa” ve “sivil toplum örgütleri” almaktadır. Jessop’un (2005: 321) ifadesiyle “Yönetişimin ulusal yönetim pahasına gelişmesinde bölgesel-yerel, ulus-üstü, yerel-aşın ve sınırlar-arası bağlantıların genişlemesi büyük bir rol oynamıştır.” Ancak bahsedilen dönüşüm süreci basitçe devletin ortadan kalkmasını ifade etmez. Devlet yeniden yapılanma sürecinde, yeni kamu işletmeciliği çerçevesinde bazı alanlardan çekilmiş olsa da siyasal işlevini ve önemini korumaktadır.

Neoliberalizmin yükselişiyle birlikte, küçülen siyasal alan ve devlet erkleri içinde yürütme lehine değişen güç dengesiyle karakterize olan kapitalist devletin yeni biçimi ortaya çıkmıştır. Neoliberal otoriterleşme “...esas itibariyle sınıf temelli politikalara son verme, emek gücünü siyasal karar alma süreçlerinden dışlama amacıyla siyasal alanı yeniden dizayn ederek devlet aygıtını piyasanın gerekleri doğrultusunda yeniden yapılandırma stratejilerini” ifade etmektedir (Güzelsarı, 2019: 40). Söz konusu yeniden yapılandırma stratejilerinin beraberinde getirdiği merkezileşme eğilimi, liberal temsili demokrasinin temel kurumlarının altını oyarak neoliberal dönemin yeni otoriterliğine zemin hazırlamıştır. Küreselleşmenin getirdiği uluslarüstü yapıların sıkıştırması, devletleri yeni “hegemonik projeler” geliştirmeye itmektedir. Değişen birikim koşullarına yanıt verebilme çabası yönetim-yönetişim dönüşümünü ve devletlerin yeni kamu işletmeciliği ilkeleri çerçevesinde örgütlenmelerini gerekli kılmıştır (Jessop, 2005: 335). Neoliberal hegemonik projenin gerçekleştirilmesinin önündeki engeller gerek küresel gerek yerel düzeydeki müdahalelerle kaldırılmıştır.

Neoliberal politikalarla Keynesçi refah devleti döneminin pek çok sosyal ve emek kazanımları ortadan kaldırılmaktadır. Dolayısıyla neoliberal projenin uygulamaya konulduğu her yerde toplumsal muhalefetle karşılaşmaktadır. Bedirhanoglu (2009: 43-44), neoliberal dönemde devletin yeniden yapılandırılmasına ilişkin iki ana hat olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilkinin 1990’lı yılların ortasına kadar tüm devletlerin özelleştirme politikalarıyla serbest piyasayı bizzat müdahale ederek oluşturdukları Washington dönemi; ikincisinin ise yeni hegemonik projeye direnç gösterebilecek toplumsal muhalefeti baskılama ve yönetim söylemiyle bu baskılamanın meşrulaştırıldığı “Washington-sonrası oydaşma” dönemi olduğunu ifade etmektedir. Devletler eliyle hayata geçirilen neoliberal politikalar beraberinde kriz, yoksulluk, işsizlik, yolsuzluk gibi derin toplumsal problemler getirmiştir. Bunlara ek olarak toplumsal eşitsizliklerin kışkırttığı ve daha görünür kıldığı kimlik temelli çatışmalar ortaya çıkmıştır. Toplumsal sınıflar arasındaki uçurumun derinleşmesinin yaratabileceği şiddetli sınıf çatışmalarının önüne geçme gerekliliği, devletin yeniden yapılandırılmasını güvenlik alanına da genişletmiştir (Bedirhanoglu, 2009: 45).

Gitgide otoriter bir kimliğe bürünen yeni neoliberal devlet, ABD’den Avrupa’ya kadar dünyanın birçok yerinde benzer örneklerle var olmaktadır. Aslında daha 1970’lerde Poluantzas (2008: 320) yeni “otoriter devlet”in aldığı ve alacağı biçimi belirlerken, Keynesyen devlete saldıran yeni ya da kendini yeni liberal olarak adlandırabilecek olan neoliberal devletin, kalıcı olarak otoriter ve güçlü devlet formuna büründüğünü belirtmiştir. Yeni sistemdeki çok çeşitli

krizlerin ortaya çıkışı, sürmesi ve bu krizlerin özümsemesi zaten yeni devletin formuyla ilgilidir. Bu yaklaşım kimi zaman günümüzdeki sistemin yarattığı krizlere ve ürettiği çelişki, tutarsızlık, belirsizliklere ilişkin düşündürtmüş, kimi zaman da az önce sayılan durumların çeşitli olanakları bünyesinde barındırdığı fikrine yönelik çıkarımlar yapmaya katkı sağlamıştır (Karahanoğulları ve Türk, 2018: 406). Fine ve Saad-Filho'nun (2017: 698) neoliberalizm hakkında bilinmesi gereken 13 şeyden biri olarak saydığı kriz; ekonomik büyüme, dalgalanma, durgunluk, iflas gibi özellikleriyle neoliberalizmin doğasına içkin bir durumdur. Bu durum devletleri, neoliberal politikaları uygulayarak “düzlüğe çıkabilme” adına daha da otoriterleşmeye sevk etmektedir. Poulantzas’a göre (2008: 320-322) yeni otoriter devletin özellikleri; yürütme organındaki güç yoğunlaşması, erklerdeki (yasama, yürütme, yargı) kurgusal ayrımlar, kamusal ve özel alan ayrımının alt üst edilmesi, yurttaş özgürlüğünün kısıtlanması, siyasi partilerin rollerinin devlet ve bürokrasi lehine dönüşümü, teknokrasinin artması, devletin fiziksel ve sembolik şiddetini artırması, yeni ve geniş bir toplumsal kontrol ağının yaratılması, kamusal bilgilendirme yerine devlet sırlarının tercih edilmesi şeklinde formüle edilebilir. Jessop (2014) da Poulantzas’a katılarak ilgili yeni özelliklerin artık kalıcılaşarak yapısalıştığını savunur. Bunlar, kapitalist üretim biçiminin tüm mevcut aşamasını etkilediği varsayılan uzun vadeli ekonomik krize eşlik eden politik ve devlet krizinin genel unsurlarının tuhaf bir şekilde keskinleşmesine karşılık gelir.

Kriz dönemlerinde neoliberal otoriter devletin bir fatura çıkarması ve bu otoriterliğini daha da artırması kaçınılmaz görünmektedir. 1970’lerden beri bu otoriterliğin, neoliberal sistemin temel bir özelliği olduğu söylenebilir (Bruff, 2014: 115-123). Özgürlüklerin askıya alınması, işsizlik, “kemer sıkma” zorunluluğu gibi olgular neoliberal otoriter devletin varlığıyla sıklaştıkça normalleştirilmektedir. Özellikle “fatura etme” anlamında bakıldığında, kemer sıkma politikasını tam olarak anlamak için ona siyasi ve ekonomik bir süreç ölçeğinde konuya yaklaşılması gerekmektedir. Zira neoliberalizm, ekonomik teori ya da strateji olmaktan ziyade, sermaye birikiminin özel bir varyantı olarak ordoliberalizme dayanan hegemonik bir projedir (Ryner, 2015: 280-288). Projenin devamlılığı için kimi durumlarda devlet zorbalığına da gereksinim duyulmaktadır. Neoliberal rasyonalitenin kendisine özgü otoriterlik ve onun birbiriyle rekabet eden işletme birimlerinden oluşan bir toplum üretme görevi, önceden var olan eşitsizlikleri, özneler arası şiddeti ve devlet zorbalığına olan gereksinimi daha da kötüleştirir (Saidel, 2023: 108). Davies (2016: 130), özellikle 2008’deki küresel mali krizle birlikte neoliberalizmin “cezalandırıcı” bir niteliğe büründüğünü söyleyerek “cezalandırıcı neoliberalizm” adı altında, ekonomik bağımlılığın ve ahlaki başarısızlığın borç biçiminde iç içe geçtiğini ve bunun da

hükümetlerin ve toplumların kendi nüfuslarının üyelerine karşı nefret ve şiddet saldırdığı melankolik bir durum yarattığını belirtmektedir. Artık dönem 90'larda iddia edildiği gibi toplumsal gelişmişliğin tabana yayıldığı pozitif “son”dan, “cezalandırıcı neoliberal” sürece evrilmiş görünmektedir. Güçlü ekonomi, denk bütçe gibi “ulvi” amaçlar için verilen kurbanlara gereksinim duyulmaktadır. Bu bağlamda yeni neoliberal düzenin “makbul” yurttaşlardan sadece savaş alanlarında metanetle ölümü göze alması değil, bunun yanında işsizlik, eksik istihdam veya ölümüne istihdam karşısında da sessizliğini muhafaza etmesi beklenmektedir. Bu tarz bir yurttaş; sistemin ani krizleri ve istihdamı azaltan durgunluk dönemlerinde bir korunma talebinde bulunmamalıdır. Böyle bir yurttaş neoliberalizmin eşitsizlikçi yapısını sistemin sağlığı açısından kabul etmelidir (Brown, 2018: 259-263). Zaten makbul yurttaşlığın dışına çıkılarak “oyunun bozulması” ve oyuna isyan edilmesi durumu, önce ötekileştirilmeyi sonrasında da şeytanlaştırılmayı beraberinde getirecek bir boyuta ulaşma riskini bünyesinde barındırmaktadır (Birdal, 2024: 198). Böylelikle vatandaşlığın ve aktif yurttaşlığın hükmü kalmayarak, bireylerin en keskin kamusal sorunlarda bile otoriteye boyun eğmeleri tahkim edilmiştir.

Neoliberal otoriter sistemde toplumun geniş kesimlerini derinden etkileyen çok çeşitli sorunların edebiyata yansması da kaçınılmaz görünmektedir (Deckard ve Saphiro, 2016; Huehls ve Smith, 2017). Distopik romanların çağdaş toplumsal sorunları işleyen ve uyarı mekanizmalarını işleten yapısı göz önüne alındığında *Sıcak Kafa*'yı da bu durumdan ayrı düşünmek olanaksızdır. 12 Eylül Darbesi'nden hemen sonra Türkiye'de de kontrolsüz bir şekilde uygulanmaya başlayan neoliberal politikalar, 90'ların kaosu ve 2000'lerin “düzeniyle” birlikte, yeni neoliberal otoriter devleti ete kemiğe büründürmüştür. 2000'li yıllardan sonra kaleme alınan romanlarda bu etkiyi görmek mümkündür. *Sıcak Kafa* romanı bu noktada belirgin izlenimler yansıtan distopik bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sıcak Kafa'daki güvenli sitelerin, neoliberalizmin “fatura etme” yöntemine uygun bir kurguda olduğu söylenebilir. Genel insani hizmetlerin alımı noktasında bile sınıfsallığın izlerini hissettiren neoliberal sistemin, salgın koşullarındaki tutumu bu durumu daha da keskinleştirmiştir. Zira roman kaleme alındıktan sonra yaşanan COVID-19 pandemisi sürecinde neoliberal devletlerin süreci yönetemedikleri ya da “kuralına göre” yönettikleri görülmüştür. Zamanında dağıtılamayan maskeler, temin edilemeyen test kitleri, geç gelen aşılar, kapatılan iş yerleri, işlerini kaybeden insanlar, keyfi kısıtlamalar, yasaklar gibi başlıklar bir distopyanın gerçeğe dönüşmüş şekli olarak hafızalardaki tazeliğini korumaktadır. Romanda kendisini güvende hisseden kesim ile güvende olmadığını hisseden kesim ayrımı merkez/çevre dikotomisi ile verilmiştir.

Güvenlikli sitelerin, ofislerin, alışveriş merkezlerinin ve bunları birbirine bağlayan yolların dışındaki periferinin, bir boş vermişlikle gözden çıkarıldığı görülmektedir. Bu durum yazar tarafından da periferinin, karantina bölgesinden ziyade, “boş verilmiş bölge” olarak görüldüğünü vurgulamasıyla öne çıkmaktadır.

“Yenisahra istasyonu iyi bir seçenek olabilir, çok yakınlarında karantina bölgesi yok bildiğim kadarıyla. Tabii güvenli alan derken, hastalığın önü alınmaz şekilde yayıldığı yerlerde dışında kalan alanlardan bahsediyorum. Ama hastalığın kontrol altında olması, o alanların başka açılardan güvenli olduğunu göstermiyor. Bazı mahallelerde hastalıktan veya SMK'dan ziyade, organlarımızın çalınması daha büyük bir risk oluşturabilir” (Kum, 2016: 29).

Romanda söz konusu edilen ve salgın sonrasındaki kırılğan uygulamalar sonucunda oluşan güvenlik zafiyeti, neoliberal yansımaların belirgin izdüşümleri olarak kabul edilebilir. Nitekim ekonomik yapının kaydırıldığı alanların dışında kalan “boş verilmiş bölge”ler değerlendirildiğinde ortada düzensizlik kaynaklı kaotik bir atmosferin varlığı açıkça görülmektedir. Murat Siyavuş’un bahsettiği yerlerde oluşan düzensizlik sonucunda artık salgın ikinci plana düşmeye başlamakta ve insanlar vücut bütünlüklerinin bozulmaması başta olmak üzere oldukça farklı unsurların güvenliğine dair tedirginlikler yaşamaktadırlar. Dış tehditlerin ne kadar yoğun ve tehlikeli olduğunu gösteren bu tekinsizlik durumu net bir kaotik tablo oluşturmaktadır. Bu kaos düzeni neticesinde distopik yaşam alanlarına dönüşen bu bölgeler, suç oranının artması ve bunun oluşturduğu mağduriyet dinamikleriyle birlikte düşünüldüğünde yönetim gücünü elinde bulunduran tarafın farklı bir yüzünü ortaya koymakta ve yönetimin temelde sermaye odaklı hareket ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle söz konusu durum neoliberal uygulamalar sonucunda oluşan yönetsel kaotik boşluğun adeta birer dışavurumuna dönüşür.

Romanda krizin getirdiği işsizlik ve yoksulluk kaynaklı düzensizlik, aslında salgının tek güvenlik sorunu olmadığını da vurgulayan bir nitelik taşımaktadır. Zira hastalığın kontrol altına alınması sorunsuz bir güvenlikle eş anlamlı değildir. Bazı mahallelerdeki organ çalınma vakaları, durumu gözler önüne sermektedir. Yeni düzenin başat aktörü SMK ise salgını kontrol etmeye çalışıyor gibi görünse de aslında insanları kontrol etme üzerine bir politika gütmektedir. Bu durum çoğu zaman da neoliberal otoriter devlet yönetiminin baskıcı ve despotizm odaklı karakterinin tezahürlerini de gözler önüne sermektedir.

3. NEOLİBERAL OTORİTER DEVLETİN ROMANA YANSIYAN YÜZÜ: SMK

Roman yazarlarının yetiştikleri kültürel bağlam ve katıldıkları edebî akımlar doğrultusunda, roman dünyası geniş çerçeveli bir örneklem düzlemine sahip olmuştur. Bu örneklerin başında bireye ve olaylara mizahi bir üslupla yönelen mizahi romanlar, toplum sorunlarını ele alma iddiası taşıyan toplumcu romanlar, gerçeküstü ve varoluşçu akımların etkisiyle çağa kuşku ve korkuyla yaklaşan psikanalitik ve siyasi/ideolojik meselelere eğilen tezli romanlar, bilimsel veriler çerçevesinde kurgulanan bilim kurgu romanları gibi türler gelmektedir (Ayyıldız ve Birgören, 2014: 69). Çalışmanın ana malzemesi olarak kullanılan *Sıcak Kafa*, distopik bir romandır. Öncelikle romanın temelde yalnızlık, yabancılaşma, ötekileşme ve aidiyetsizlik gibi kavramlar üzerinden varoluşçu izleklerle donatıldığı görülmektedir. Bununla birlikte distopik özellikler gösteren roman, ARDS hastalığı ve SMK tarzındaki bir kuruluş nedeniyle hem gerçeküstü hem de bilim kurgu özelliğine sahiptir.

Romanın politik, siyasi ve ideolojik özellikleri ise daha çok “çağa kuşkuyla yaklaşan” yazarın roman evreninde kurguladığı SMK adlı kurumun yönetim politikalarıyla şekillenmiş olan uygulamaları ve bu kurumun neoliberal yaklaşımlarından doğmaktadır. Nitekim SMK adlı kurum, başlarda salgınla mücadele için kurulmuş toplumsal fayda güden bir kurum iken zamanla yaşadığı güç zehirlenmesi neticesinde yönetimin bütününe eline alan, keyfi uygulamalar yapabilen, önlemek için ortaya çıktığı salgından beslenen hukuksuz ve despot bir yönetim hâline gelmiştir:

“SMK, benim içinde bulunduğum sırada, salgının yayılmasını engellemeye ve hastalığa çare bulmaya çalışan bir sağlık kuruluşuydu. Şimdi ise başka hiçbir kurumda olmayan yetkilere sahip. Herhangi birini hasta olduğu şüphesiyle alıp götürebilirler ve bir daha izini bulamayabilirsiniz. Polis ya da asker onların operasyonlarına karışamaz, hiçbir yerel yöneticiye karşı sorumlulukları yoktur” (Kum, 2016: 35).

SMK olarak isimlendirilen ve yönetim gücünü elinde bulunduran kurum, keyfiyetçi bir karaktere dönüşerek neoliberal politikaların kontrol mekanizması hâline gelmiştir. Romanda SMK uygulamaları çerçevesinde önem arz eden bir başka nokta da kurumun yine neoliberal yapısına hizmet eden obskürantizm odaklı yönetim eylemleridir.

Bilgiyi uygun biçimde karartma anlamına gelen obskürantizm, sert uygulamalar ile birlikte gerçekleştirildiğinde iyice çirkinleşerek katlanılmaz şekilde boğucu bir şeyi muhafaza etme çabasına döndür (Blackmur, 2017: 116).

İlk bakışta toplumsal kontrolü yitirmemek adına bazı durumların saklanması politikası mahiyetinde varlık gösteren obskürantist uygulamalar, zaman içinde kontrol edilmek ve karartılmak istenen bilgiler bağlamında toplumun bilinçlenmesine engel olur. Böylelikle yönetim toplumsal tepkiye yol açacak bilgilerin karanlıkta kalmasını sağlayarak kendi elini güçlendirir ve toplumsal mekanizmaların kontrolünü daha kolay bir şekilde eline alır. Nitekim insanlar bu karanlık ortamda, kendilerini refaha kavuşturacak insani özelliklerini yitirebilmekte ve adeta bir sürü psikolojisine doğru yönelmektedir. Bu durumun romandaki görünüşleri öğrenme kavramı ve Franz Kafka'nın *Dönüşüm* eserinde kullandığı böcek imgesi üzerinden yansımaktadır:

“Peki öğrenmekten alınan hazzı engellersen, insan nasıl bir canlıya dönüşür? Düşünüyorum da insanı insan yapan öğrenme becerisi değil mi? Bu sağlayan da öğrenmenin verdiği haz olsa gerek. Onu da kaldırırsan, insan hiçbir şey öğrenmez olur. O zaman böceklerden bir farkı kalmaz” (Kum, 2016: 64).

Öğrenmenin insanın elinden alınması romanda bağlamsal olarak insanın merak duygusunun köreltilmesine işaret etmektedir. Merak duygusunun körelmesinin sebebi hasta insanların abuklamalarına dikkat kesilip onların neler söylediğini anlamaya çalışan insanlara hastalığın bulaşmasıdır. Hastalığın doğal bulaşma yolu olarak romanda ifade edilen bu durumu SMK kendi avantajına çevirerek toplumsal kontrolü daha güçlü bir şekilde sağlamak adına kullanır. Nitekim SMK'nin yaptığı uygulamalar bütünü, totalde insanların yeni bilgiler öğrenmesini engelleyen ve karanlık bir ortam sayesinde kendi despot rejimini topluma dayatan bir yapı arz etmektedir. Öğrenme eylemi elinden alınmış bir toplumun düşünmek ve sorgulamaktan uzaklaşmasını “böcek” imgesi üzerinden okuyucuya sunan anlatıcı, kurumun beslendiği ana damarı bir kez daha neoliberalizmin yutucu düzlemine kaydıran “despotizm” kimlikli bir yönü vurgulamaktadır.

Hasançebi (2022)'ye göre: Bireysel ya da sıkıca birbirine bağlı bir grup fark etmeksizin mutlak bir siyasi erk ile hüküm sağlayan tek bir idari otoriteye sahip yönetim biçimi despotizm olarak adlandırılmaktadır. İdare eğer despot bir rejime sahip ise bütün siyasi gücü tek başına kullanan bir yapıdadır ve diğer herkes ikincil önemdedir (s.64). Varlığını salgına borçlu olan SMK'nin gerçekleştirdiği keyfi uygulamalar ve katı otoriter tavrının yanı sıra kurumun varlığını sürdürebilmek adına ARDS salgınını durdurmak istememesine dair romanda verilen bilgiler, toplumun ikinci plana atılmasının en somut göstergeleridir:

“Parazit, başka bir organizmadan beslenir. O organizmanın kendisi için ürettiği besini sömürerek semirir. Ama bu düzeni sürdürebilmesi

için, o organizmayı hayatta tutmalıdır. Yerleştiği organizma ölürse, parazit de ölür. O yüzden parazitin bir denge sağlaması gerekir.

SMK ve onun etrafında şekillenen yeni devlet düzeni, kendi bekası için salgın tehdidini canlı tutmalıdır belki, ama aynı zamanda bunun baş edilebilecek bir tehdit olduğun ve SMK'nın çabalarının işe yaradığı izlenimi de verilmelidir. Çünkü salgınla mücadele edilebileceğine dair umutlar tükenirse, Salgınla Mücadele Kurumu'na da gerek kalmaz" (Kum, 2016: 94, 95).

Yazar, “parazit” metaforu üzerinden kurumun çarpık yapısını anlatmakta ve bu politik sorunu, roman anlayışına uygun olarak ilgi çekici bir metafor kullanımıyla estetize etmektedir. SMK'nin toplumu sömürmesini bir parazitin, bulunduğu bünyeyi hem canlı tutup hem de sömürmesine benzeten sanatçı aynı zamanda kurumsal bir yozlaşmaya işaret etmektedir. Nitekim salgını durdurma ümidiyle ortaya çıkmış olan kurumun, zaman içerisinde varlığını korumak adına salgını devam ettirmeye çalışması yönetsel bir yozlaşmadır. Güç zehirlenmesinden kaynaklanan bu durum, kurumun yönetim gücünü eline almasıyla başlamış ve varlığın devingenliğini sağlayabilme adına despot gereklilik doğurmuştur. Çünkü bu gereklilik “yeni düzen” arayışı ile şekillenmiş neoliberalizm uygulamalarının doğal bir uzantısıdır. Salgın ile birlikte SMK yönetimi, neoliberal politikalar doğrultusunda bölgesel farklılıklar oluşturmuş, üretim ve tüketim kaynaklarını güvenli bölgelere endekslemiş, gereksinim ve ihtiyaç duymadığı alan ve kişileri ise tamamen ötekileştirerek sermaye odaklı faaliyetlerini kendi alanlarına taşımıştır. İşte bu tablo “yeni düzen” olarak adlandırılan yozlaşmış bir sistemin en temel görüngü alanıdır:

“Buraya gelirken ve geldiğimden beri gördüklerimden şunu fark ettim ki; televizyondan sürekli tekrarlanan, salgının karantina bölgelerine hapsedilerek kontrole alındığı, diğer bölgelerin güvenli olduğu, hastalığın tedavisi yönündeki çalışmaların son aşamaya geldiği ve yakında karantina bölgelerinin de birer birer kaldırılacağı şeklindeki tablodan çok farklı bir manzara var dışarıda. Güvenlikli siteler, güvenli ofisler, alışveriş merkezleri ve bunları birbirine bağlayan metro ve otoyollardan oluşan bir ağ dışında her yer boş verilmiş durumda” (Kum, 2016: 47).

SMK, kent içerisinde kendi yozlaşmış varlığı ve neoliberal uygulamalarına hizmet eden bölgeler içinde belirli bir seçkin yapı oluşturmuştur. Başkarakterin bahsettiği kentsel nesnelere bakıldığında site, ofis, alışveriş merkezi, metro gibi unsurlar temelde neoliberal yönetimlerin beslendiği çağdaş tüketim ve ulaşım unsurlarını akla getiren objelerdir. Dolayısıyla bu noktada bölgesel bir ekonomi planı görülmektedir. Buna dayalı olarak yönetim gücü, neoliberalizme uygun olarak sermayenin işlediği tüm unsurları tek bir alana endeksleyerek seçkin bir bölge oluşturmakta ve bu ekonomik zincirden beslenmektedir. Ekonomik

faaliyet alanlarını ve para getirisini kendi oluşturduğu tek bir bölgeye kaydıran SMK, bu noktada ARDS salgınını adeta bir “kılıf” olarak kullanmış ve yönetim gücünü bu çerçevede artırarak despotik kimliği sayesinde salgından beslenen yozlaşmış bir neoliberal kuruma dönüşmüştür. Romanda bir SMK sorgucusunun Kuzey Kore hatırlatması yapması ve tam olarak bu bölümde salgının ilk günlerine değinmesi ve Kuzey Kore örneğinin verilmesi de bu açıdan dikkate değerdir:

“Kuzey Kore’yi hatırlatması yerindeydi. Salgının ilk vurduğu günlerde, Kuzey Kore hükümeti, kendinden bekleneceği üzere, interneti ve televizyon sistemini derhal kapattı. Okullar tatil edildi. Sınırlar kapatıldı, dışarıdan ülkeye her türlü giriş durduruldu. Devlet televizyonu normal yayını kesti, günler boyunca sadece doğa görüntüleri eşliğinde enstrümantal müzik yayını yapıldı” (Kum, 2016: 47).

Romanda, Kuzey Kore’nin uygulamış olduğu bu sansürcü ve baskıcı tavır sonunda ülke bir felaket bölgesine dönüşmüştür. Fakat iktidar gücünü elinde bulunduran lider bu yasakların hiçbirini kendisine uygulamaz. Aslında totaliter bir devletle, neoliberal otoriter devletin sert rejimlerinde bir benzerlik kurma durumu görülmektedir. Bu durum, özellikle iletişimin kesilmesi ve sansür uygulamaları göz önünde bulundurulduğu zaman benzer tavır gösteren SMK’nin katı tutumlarına yönelik bir simgesel araç olarak ele alınabilir. Çarkın dışında kalan insanları ise tamamen ötekileştiren, bu insanların bulundukları bölgeleri adeta gettolaştıran ve toplumsal sorunlarla alakadar olmayan SMK, televizyon ve radyo gibi basın-yayın organlarının imkânlarından faydalanarak “bilmesinlercilik” uygulamalarıyla insanları oyalamakta ve salgına çare aramak yerine kendi oluşturduğu yeni neoliberal düzene ve bu düzenin kapitalist işleyiş biçimine hizmet etmektedir. Neoliberal otoriter devletin kriz üreten ve sonrasında bunu halka fatura eden tavır bağlamında bu durum son derece uygundur. SMK elindeki gücü; dil, ekonomi, din, bürokrasi, umut, özgürlük, ölüm-hayat-varoluş ve kanun gibi kavramları düzeltmek amaçlı değil bu unsurların ayarıyla oynayarak yönetim gücünü eline geçirmek amacıyla kullanmıştır. Salgının etkisiyle ismi geçen kavramların tamamı SMK’nin birer toplumu kontrol mekanizmasına dönüştürülmüştür.

Romanın sonunda önce, karantina bölgelerinde iç çatışmalar başlamakta daha sonra karantina sınırlarının aşıldığı ve artık karantinaya dayalı bir şehir örgütlenmesi sürdürülmesinin mümkün olmadığı bir aşamaya geçilmektedir (Kum, 2016: 137). Bu durum katı ve dayatmacı uygulamaların hâkim olduğu otoriter devletin tüm gücü eline alma çabasının, son aşamada geri döndürülemez bir çözümsüzlüğe dönüştüğünü göstermektedir. Bu çözümsüzlüğün görüngü

alanlarından birini de yazar yine roman sonunda neoliberalizm karşısında yer alan ekoeleştirel tavırla ortaya koyar:

“Bu şehir, tüm demirleri, bakırları ve kalayları eriyip toprağa karışana kadar yanacak. Toprağa borcumuz böylece ödenecek, karşılığında annemizi geri alacağız. Ve babamızı... Bütün dik açılarımızı güneşe kurban edeceğiz, gökyüzünü acıtan hiçbir köşemiz kalmayacak. Tüm tavanlar maviye gömülecek” (Kum, 2016: 187).

21. yüzyıldaki ekolojik dönüşümü, neoliberal sürdürülebilirlik bağlamında bir seyir izleyen çevresel politikalar ve doğanın metalaşması dinamiklerinden bağımsız olarak ele almak isabetli değildir (Taşdemir Yaşın, 2025: 219). Roman boyunca SMK'nin hüküm sürdüğü şehir gelinen noktada bir felaket bölgesine dönüşmüş ve bu durum anlatıcı tarafından “doğanın intikamı” üzerinden değerlendirilmiştir. Eriyip toprağa karışan madenler, doğayı sömürme çabasında olan üretim odaklı modern insanın ödediği diyetir. Anlatıcı ödenen bu bedelin karşılığında insanlığın, neoliberal doymazlığı bir kenara bırakarak ekosistemle uyumlu bir yaşam sürdüreceğini tahayyül etmektedir. Nitekim “gökyüzünü acıtan” ve “güneşe kurban edilecek” kentsel nesneleri ön plana çıkarması ve doğayı imgeleyen gökyüzünü vurgulamaya dönük olarak “tavanların maviye gömüleceğini” düşünmesi, bu tahayyül biçiminin uzantısal izdüşümleridir. Bu bağlam romanın bütünü üzerinden değerlendirildiğinde yazar tarafından benimsenen ekoeleştirel tavrın, neoliberalizm karşıtı uygulamalara dönük eleştirel bir söylem olarak kurgulandığını göstermektedir. Dolayısıyla yazar kentsel nesneleri bir eleştiri aracı hâline getirmektedir. Eleştiri odağı ise salt tüketim odaklı olan neoliberal uygulamalar, despot, baskıcı ve otoriter yönetimlerdir.

Sıcak Kafa romanının kurgusal evreninde despot karakterli, kapital işleyişe hizmet ederek kendine güçlü bir ekonomi oluşturma amaçlı ve ortaya çıkış sebebini çoktan ötelemiş bulunan yozlaşmış bir kurum görünümünde olan SMK adlı neoliberal çerçevede dönüşüm geçirmiş bir kurum görülmektedir. Siyasal ve yönetsel erki bütünüyle eline almış olan ve toplumu sömürme faaliyetlerine odaklanan SMK için neoliberalizmin katı uygulamaları, despotizmi, tavsiye ettiği yeni düzen, üretim ve tüketim faaliyetlerini belirli alanlara taşıma ideali, yönetim erkini kendi çıkarına dönük kullanma girişimi gibi unsurlar başta olmak üzere birçok yönünden faydalanan bir kurum olduğu değerlendirmesini yapmak mümkündür. Devletin yeni adı konumundaki SMK, modern popüler neoliberal otoriter devletten kesitler sunması bağlamında dikkate değerdir.

4. SONUÇ

Tarih boyunca toplumsal sorunlardan azade olmayan romanın, 21. yüzyılda da bu pratiğe yönelik bir görüntü içerisinde olduğu söylenebilir. Kamusal dair söylenecek veya söylenmesi gereken pek çok sözün, gerçek yaşamın birer yansıması olan romanlarda vücut bulduğunu belirtmek yadsınamaz bir gerçeğe işaret etmektir. Zira romanlar, son tahlilde içinde yaşanılan toplum ve dönemin izlerini taşıırken, romana hayat veren yazar da bu toplumdan azade değildir. Kimi sinema kuramcılarının, kurulu düzene hizmet etme ya da onu sorgulama bağlamında savunduğu “her film politiktir” önermesi (Comolli ve Narboni, 2009: 688; Kutlar, 2010: 133-134), genel olarak romanlar için de bir benzerlik göstermektedir. Tür ya da biçim farkına bakılmaksızın romanların doğrudan politik temalar barındırması ya da dolaylı olarak buna değinmesi genelde edebiyat özelde ise romanın güncel gerçekliği ile örtüşmektedir.

2000 sonrasına ait distopik bir roman olan Afşin Kum’un *Sıcak Kafa* eseri de 21. yüzyıl romanının gerçekliği ile örtüşmektedir. Neoliberalizmin hegemonyasının zafer olarak sunulduğu, neoliberal otoriter devletlerin birbirleriyle yarış hâlinde olduğu, yükselen aşırı sağ partilerin bulunduğu ve krizlerin fırsat olarak görüldüğü bir çağda kaleme alınan ve başarılı simge kullanımlarıyla estetize edilen romanda, genel olarak otoriter devlet kesitleri görmek mümkündür. Bu izler distopik romanın ruhuna uygun şekilde olumsuz bir gelecek beklentisi ve toplumsal deformasyon süreçleri şeklinde değerlendirilmelidir.

Neoliberal düzenin kriz üreten yapısı, roman genelinde bir tür salgın kriziyle ele alınmıştır. Kriz sonrasında devletin kontrolünü eline alan kurum, kriz dönemlerinde rejimi daha da sertleştiren neoliberal otoriter devletten örnekler sergilemektedir. Yakın dönemde tecrübe edilen ve romanın kaleme alınmasından kısa bir süre sonra patlak veren COVID-19 pandemisi sürecinde dünya genelinde uygulanan sert politikalar ve özgürlüklerin askıya alınmasına benzer şekilde roman boyunca otoriter devlet uygulamalarından örnekler sunmaktadır. Alınan tedbirlerin toplumun tüm kesimlerine yayıl(a)maması, güvenli alan söylemleri, işsizlik gibi başlıklar da güncel neoliberal eşitsizliğe gönderme yapar şekilde görülmektedir.

Çalışma temellendirilirken savunulan siyaset ve romanın ayrılmazlığı, *Sıcak Kafa* ile gözler önüne serilmiştir. Neoliberal otoriter devletin krizden beslenen yapısı; romandaki kriz ortamından kaynaklı kısıtlanan özgürlükler ve bunun sonucunda daha da otoriterleşen devlet görüntüsü ile örtüşmektedir. Bu

yönüyle roman, modern neoliberal otoriter devletin distopik bir kurgu üzerinden eleştirisini içermektedir.

Sıcak Kafa romanı üzerinden ortaya koyulmaya çalışılan roman ve siyasetin birlikteliği dalgalanmalarla beraber, kaçınılmaz görünmektedir. 21. yüzyıl romanında postmodern temalarla birlikte, neoliberal yansımaların görünmesi muhtemeldir. Zira “siyaset her yerdedir”.

KAYNAKÇA

Alınışık, Eylül T. ve Elif Demirkaya (2022), “Sunuş”, Teorik Bakış Dergisi, Dünyayı Paylaşanlar - Özel Sayı: 15, 5-17.

Althusser, Louis (2008), İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (İstanbul: İthaki) (Çev. Alp Tümertekin).

Ataay, Faruk (2015), “Neoliberal Reformlar, Devletin Yeniden Yapılandırılması ve Kamu Hizmetlerinde Dönüşüm”, Akdeniz İİBF Dergisi, 15 (30): 20-39.

Ayyıldız, Mustafa ve Hamdi Birgören (2014), Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Ankara: Akçağ Yayınları).

Baudrillard, Jean (1998), Simülakrlar ve Simülasyon (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları) (Çev. Oğuz Adanır).

Baudrillard, Jean (2018), Sanat Komplosu: Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik 1 (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Elçin Gen ve Işık Ergüden).

Bedirhanoğlu, Pınar (2009), “Türkiye’de Neoliberal Otoriter Devletin AKP’li Yüzü”, İlhan Uzgöl ve Bülent Duru (Der.), AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu (İstanbul: Phoenix Yayınevi): 39-64.

Birdal, Serhat Celal (2024), “Neoliberal Belirsizlik Rejimi, Girişimci-İnsan ve Yeni Nihilizm”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 79 (1): 185-207.

Blackmur, Richard P. (2017), Avrupa Romanı Üzerine On Bir Makale (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Müge Günay).

Bordwell, David (2005), The Cinema of Eisenstein (London: Routledge).

Brown, Wendy (2018), Halkın Çözülüşü (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Barış Engin Aksoy).

Bruff, Ian (2014), "The Rise of Authoritarian Neoliberalism", *Rethinking Marxism*, 26 (1): 113-129.

Comolli, Jean-Luc ve Jean Narboni (2009), "Cinema/Ideology/Criticism", Leo Braudy ve Marshall Cohen (Ed.), *Film Theory and Criticism: Introductory Readings* (Oxford: Oxford University Press): 686-693.

Çıkla, Selçuk (2016), *Edebiyat ve Hastalık* (İstanbul: Kapı Yayınları).

Davies, William (2016), "The New Neoliberalism", *New Left Review*, 101: 121-134.

Deckard, Sharae ve Stephan Shapiro (2016), *Neoliberalism, and the Culture of Discontent* (Switzerland: Palgrave Macmillan).

Eagleton, Terry (2010), *Estetiğin İdeolojisi* (İstanbul: Doruk Yayıncılık) (Çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Elâ Akman, Neşe Nur Domaniç, Ayhan Çitil, Banu Kiroğlu).

Fine, Ben ve Alfredo Saad-Filho (2017), "Thirteen Things You Need to Know About Neoliberalism", *Critical Sociology*, 43 (4-5): 685-706.

Foucault, Michel (2011), *Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Işık Ergüden).

Gramsci, Antonio (1967), *Aydınlar ve Toplum (Denemeler)* (İstanbul: Çan Yayınları) (Çev. V. Günyol, F. Edgü ve B. Onaran).

Güzelsarı, Selime (2019), "Neoliberal Otoriterleşme, Devletin Şirketleşmesi ya da Şirket-Devlet: Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi", *Ayrıntı Dergi*, 29: 39-50.

Hall, John A. ve John Ikenberry (2000), *Devlet* (İstanbul: Doruk Yayıncılık) (Çev. Yeşeren Olgu Alibeygil ve Murat Şipal).

Hasançebi, Uğur Hüseyin (2022), *Politik Psikoloji Sözlüğü* (İstanbul: Yediveren Yayınları).

Huehls, Mitchum ve Rachel Greenwald Smith (2017), *Neoliberalism and Contemporary Literary Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Jessop, Bop (2005), *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Der. Yazar, Betül ve Alev Özkazanç).

Jesso, Bop (2008), *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak* (Ankara: Epos Yayınları) (Çev. A. Özcan).

Jessop, Bop (2014), “Poulantzas’s State, Power, Socialism as a Modern Classic”, <https://bobjessop.wordpress.com/2014/03/27/poulantzass-state-power-socialism-as-a-modern-classic/> (01.02.2025).

Karahanogulları, Yiğit ve Duygu Türk (2018), “Otoriter Devletçilik, Neoliberalizm, Türkiye”, *Mülkiye Dergisi*, 42 (3): 403-448.

Kum, Afşin (2016). *Sıcak Kafa* (İstanbul: April Yayıncılık).

Kutlar, Onat (2010), *Sinema Bir Şenliktir* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık).

Meral, Gözde ve Sema Yılmaz (2024), “İspanyol Gribi Pandemisinin Ekonomik Etkileri ve Keynesyen Bir Değerlendirme”, *Ekonomi Bilimleri Dergisi*, 16 (1): 117-143.

Mevlana, Canan Alev ve Meryem Karaaziz (2021), “Sosyal izolasyon, Karantina ve Psikolojik Etkileri”, *YDÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 3 (2): 158-170.

Poulantzas, Nicos (2008), “The Political Crisis and the Crisis of the State”, Martin, James (Der.), *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State* (Londra: Verso): 294- 320.

Poulantzas, Nicos (2014), *State, Power, Socialism* (London: Verso).

Rancière, Jacques (2008), *Görüntülerin Yazgısı* (İstanbul: Versus Kitap) (Çev. Aziz Ufuk Kılıç).

Rancière, Jacques (2010), *Özgürleşen Seyirci* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. E. Burak Şaman).

Ryner, Magnus (2015), “Europe’s ordoliberal iron cage: critical political economy, the euro area crisis and its management”, *Journal of European Public Policy*, 22 (2): 275–294.

Saidel, Matías (2023), *Neoliberalism Reloaded* (Berlin/Boston: De Gruyter)

Şengül, İlayda (2019), “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü- Afşin Kum”, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kum-afsin> (22.01.2025).

Taşdemir Yaşın, Zehra (2025), “Sermaye-Doğa ilişkisi ve 21. Yüzyıl Tarım Sorunu: Ekonomi-Politik ve Politik Ekolojiyi Buluşturmak”, *Alternatif Politika*, 17 (1): 198-231.

Vahit, Sevgi ve Ömer Alanka (2024), “Covid-19 Görselleri Bağlamında Medya ve Distopya ilişkisi”, İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 16 (1): 123-151.



SICAK KAFA VE YOK OLUŞ: ULUSAL ALEGORİNİN ELEŞTİRİSİ

SICAK KAFA AND ANNIHILATION: A CRITIQUE OF NATIONAL ALLEGORY

Yakup Atamer AYKAÇ*

ÖZ

Ulusal alegori hem edebiyat literatüründe hem de sosyal bilimlerin geneli bağlamında oldukça çok tartışma yaratmış bir kavramdır. Üçüncü dünya ülkelerinde üretilen edebiyatın zorunlu olarak belirli bir alegorik biçimde okunması gerektiğini ve bu alegorik biçimin de ulusal alegori olduğunu belirten Fredric Jameson, bu şekilde hem coğrafi olana ilişkin hem üretim biçimine dair hem de tarihsel olana ilişkin bir zorunluluk iddia ettiğinde, bu kavramın tüm bu açılardan eleştiri oklarına tutulması elbette ki kaçınılmaz olmuştur. Bu eleştiri oklarının yanı sıra aynı zamanda kavramın çok sayıda araştırmada adeta bir rehberlik işlevi gördüğünü de belirtmek gerekir. Bu yazıda Jameson'ın ulusal alegoriyi yerleştirdiği bağlamın temelinde verili olarak kabul ettiği bir kamusal-özel alan ayrımı olduğu gösterilecek ve bu temelin yersiz olduğu iddia edildiğinde dünyanın herhangi bir yerinde üretilen edebiyatın belirli bir okuma biçiminin zorunluluğu yahut kuvveti farklı bir eksene aktarılacaktır. Bu eksen, siyasal tarihin adeta bir özcülük ile dayandığı kamusal ile özel olanın ayrımı değil, toplumsal bir hareket içinde kuvvet bulunup bulunmaması etrafında dönecektir. Bu araştırmaya göre ulusal

* Arş. Gör., Kapadokya Üniv., İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Ankara, Türkiye, atamer.aykac@kapadokya.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0543-9381>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 17.03.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 17.06.2025

alegori kavramıyla Jameson, üçüncü dünyaya bakış şekliyle değil, kendi evine, batıya bakış şekliyle metodolojik bir hata yapmaktadır. Bu kuramsal müdahale, *Sıcak Kafa* ve *Yok Oluş* romanları üzerinden örneklendirilecek ve ulusal alegori tartışmalarına bir katkı sunması hedeflenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ulusal Alegori, Kamusal Alan, Olay, Üçüncü Dünya, Edebiyat.

ABSTRACT

National allegory is a concept that has generated a lot of debate both in the literary literature and in the context of social sciences in general. When Fredric Jameson, stating that any literature produced in third world countries should necessarily be read in a certain allegorical form and that this allegorical form is national allegory, thus claiming necessity as a distinction regarding both the geographical order, the mode of production and the historical frame, it was inevitable that this concept was subjected to criticism from all such angles. In addition to these criticisms, it should also be noted that the concept has served as a guide for many studies. In this article, it will be shown that the context in which Jameson places national allegory is based on the distinction between public and private spheres, which he takes as a given, and when it is claimed that this basis is not absolute, the necessity or strength of a certain way of reading literature produced anywhere around the world will be transferred to a different axis. This axis will revolve not around the distinction between the public and the private sphere, which political history relies on with an almost essentialism, but around the presence or absence of force within a social movement. According to this paper, with the concept of national allegory, Jameson makes a methodological error not in the way he analyzes the third world, but in the way he analyzes his own home, the west. This theoretical intervention will be exemplified through the novels *Sıcak Kafa* and *Extinction* and will aim to contribute to the discussions of national allegory within the literature.

Keywords: National Allegory, Public Sphere, The Event, Third World, Literature.

GİRİŞ

Fredric Jameson tarafından ortaya atılan ulusal alegori kavramı hem bir eleştiri nesnesi olarak hem de adeta kullanışlılığının öne çıkması sebebiyle, kendisi ve mümkün kıldığı araştırmalar etrafında büyük bir tartışma ve literatür yaratmıştır¹. Bu yazının konu aldığı eleştirinin dile getirilebilmesi için ilk olarak kavramın zamandaki seyrine ve bu seyre ilişkin ona getirilen bazı eleştirilere kulak vermek gerekiyor.

Jameson kavramı ilk olarak hem de çok net bir tanım ile, *Fables of Agression: Wyndham Lewis the Modernist as Fascist* (1981) adlı eserinde ortaya koyuyor. Fredric Jameson'ın tanımı şu şekildedir:

“...Ulusal alegori, özünde uluslararası olan dünya çapında gelişen tekeller kapitalizmin yapısal eğilimleriyle, hali hazırda var olan ulus-devletin içindeki gündelik yaşamın varoluşsal verileri arasında giderek açılan uçurumu kapatmaya yönelik biçimsel bir girişim olarak anlaşılmalıdır” (Jameson, 1981: 94).

Fredric Jameson, 1979'da yani kapitalist üretim biçiminin dünyanın her bir köşesi ile farklı yahut benzer yollarla karşılaşmaya ve etki altına almaya başladığı bu dönemde oldukça çok tartışılan tekeller kapitalizm tartışmalarına da bir katkı sunan ulusal alegori kavramı ile, üçüncü dünya ülkelerinde yaşanan bu karşılaşmaların insanlar tarafından anlamlandırma çabaları içinde ancak anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. Ona göre üçüncü dünyanın ulusal alegorileri, öznenin gerçekliği kavraması çabasında kendisi önüne örülmüş bir duvarın aşılması, küresel hale gelen kapitalist üretim biçiminin sebep olduğu yarığın üzerinden atlanmasına yarayan bir mekanizmadır. Denilebilir ki ulusal alegori, yine Jameson'ın işlevselleştirdiği bir kavram olan üçüncü dünya öznesinin “bilişsel haritalama”² yaptığı sırada çalmaya mecbur kaldığı bir kapıdır. Jameson'ın buradaki iddiası ilgili alegorinin üçüncü dünya ile sınırlı olduğu iddiası olarak anlaşılmalıdır. Kavramın çerçevesinin sınırlarının daha net ortaya koyulabilmesi için onun aslen ünlü (genelde haksız eleştirilerin odak noktası olarak) olduğu makaleye eğilmek gerekir. Adı *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism* (Jameson., 2023) olan ve 1986'da basılmış olan makale aslen bir konferansta yapılan konuşmanın metinleştirilmiş halidir. Neredeyse yirmi iki sayfadan oluşan bu makalede Jameson uzun bir şekilde dünya

¹ Bazılarına burada değinilecek olsa da hem ona yönelik tüm eleştirilere hem de kullanışlı olarak öne çıktığı tüm araştırmalara değinmek hem mümkün değildir hem de çalışmanın amacının oldukça dışına çıkmak demek olacaktır ancak yine de kavramın yarattığı zenginliği görmek açısından burada değinilmeyecek olan bazı örnekler için bkz. Szuman, 2001; Xu, 2018.

² Jameson bu kavramı öznenin bir bütün olduğu kadar parçalara da ayrılmış olan küreselleşen dünya ile kurduğu daha doğrusu kuramadığı bağı tarif ederken kullanır (bkz. Jameson, 2011b).

edebiyatı kavramı ne anlama gelir, batı dünyasının üçüncü dünya edebiyatına bakışı nasıl sorunsallaştırılabilir ve potansiyel sorunsallaştırmalardan ortaya çıkabilecek alternatiflere nasıl yaklaşılmalıdır gibi sorulara örnekler de vererek cevaplar aramaktadır ve cevaplar ortaya atarken bir yandan da sorular üretir. İlgili yazı oldukça uzun ve derin olmasına rağmen genelde tek bir cümlesine odaklanılır ve eleştiriler bu cümle üzerinden yürütülür. İlgili ünlü cümlesinde Jameson şöyle demektedir:

“Bütün Üçüncü Dünya metinleri, zorunlu olarak alegoriktir, üstelik son derece özgül bir biçimde alegoriktir; bunların ulusal alegoriler adını vereceğim alegoriler olarak okunmaları gerekir, hem de biçimleri ağırlıklı olarak roman gibi Batılı temsil düzeneklerinden çıktığında bile ya da belki öyle söylemem gerek, özellikle o zaman” (Jameson, 2008: 372).

Jameson, üçüncü dünya metinlerinin tamamen, hatta özellikle batılı temsillerde üretildiğinde zorunlu olarak ulusal alegoriler olarak okunması gerektiğini ortaya attığında, oryantalizm tartışmalarının (Said, 1998) da oldukça kızgınlığı bir dönemde elbette ki oryantalist bir bakış açısına sahip olmasıyla eleştirilmiştir. Bu eleştirilere belli bir oranda bu araştırmada da değinilecektir ancak öncelikle kavramın evriminin izlerini sürmeye devam etmek gerekir.

Jameson alegori ve ulusal alegori tartışmasını burada bırakmaz. Yakın zamanlardaki vefatına değin onun düşüncesinde bu kavram önemli bir yer tutmaya devam eder ancak kavrama belki de en önemli denebilecek müdahalesini daha geç bir dönemde (2020) yapar. Bu müdahaleyi yaptığı çalışmasında artık dünyalar arasındaki sınırların postmodernizm³ ile iyice geçirgen hale geldiğini, ulusal alegorinin sınırlarının adeta hem içe hem dışa doğru genişlediğini çünkü artık meselenin ulusun içinde hem onu üreten hem de onun içinde eriyen ırk, etnisite, kimlik ve cinsiyet gibi kavramlara da bulaştığını ileri sürer. Artık kavram, yalnızca 20. Yy.’daki kapitalizmin emperyal bağlamda kültürel gelişmesine ulusal bağımsızlık mücadeleleri ile direnen öznenin bilişsel haritalama aracı olarak değil, yine bilişsel haritalama sırasında meselenin ulusal odaklı olmayan bir çözümlemesini yaparken de işlevselleşmektedir.

Böylece denebilir ki mümkün olan en basit anlamıyla ulusal alegori, üçüncü dünyada üretilen edebiyatın okunması biçimine ilişkin keskin bir iddiada bulunmaktan ibarettir. Kavram, söz konusu olan metinlerin Jameson’ın ulusal dediği alegorilere odaklanmadan okunamayacağını ifade eder. Bu kavramın Jameson’ın çizdiği haliyle sınırlarının ve kuvvetlerinin doğasını daha

³ Jameson için postmodernizm yalnızca entelektüel bir akım değil, kapitalist üretim biçiminin aşamalarından biridir. Belki de en ünlü denebilecek olan çalışmasında bu konunun Jameson için ne anlama geldiği incelenebilir (bkz. Jameson, 2011b).

derinlemesine anlayabilmek için onu Jameson'ın nasıl tanımladığının ötesinde ayrıca ona getirilen bazı eleştirilere de odaklanarak incelenmesi gerekir. Bu bağlamda şunu iddia etmek yersiz olmayacaktır; ulusal alegori kavramı sosyal bilimlerin genelinde temelsiz olarak en çok eleştiriye uğramış kavramlarından biridir.

Ulusal Alegori ve Başarısız Kamikazeler

Neredeyse bütün eleştirilerin de kendisine temel aldığı (bkz. Burnham, 2016. Homer, 2018) ve bu eleştiri sebebiyle neredeyse Jameson'ın kavramlarını benimsemiş denebilecek araştırmacıların dahi ulusal alegori kavramını işlevselleştirmeyi reddettiğini görebileceğimiz eleştiri Aijaz Ahmad'den (1995) gelen eleştiridir. Ahmad'ın eleştirilerinin özetle üç dayanağı olduğu söylenebilir⁴:

1. Ahmad'a göre Jameson, üçüncü dünyaya baktığında, onun özgürleştirici politikasının yalnızca ulusalcılık olduğunu iddia eden bir düşündürdür. Ahmad'ın okumasına göre Jameson makalesinde, üçüncü dünya için tek kurtuluş yolunun ulusalcılık olduğunu iddia eder (Ahmad, 1995: 119)
2. Ahmad'ın Jameson'a getirdiği bir diğer eleştiri ise, Jameson'ın üçüncü dünyaya baktığında tek bir teorik nesne gördüğünü düşünmesidir. Jameson makalesinde üçüncü dünyayı tek ve homojen bir nesne olarak ele alır. Oysaki Ahmad'a göre böyle bir homojenlik söz konusu değildir. (Ahmad, 1995: 110)
3. Ahmad'ın Jameson'a getirdiği son eleştiri ise dünyayı üçe bölen bir analitik bakışa sahip olduğudur. Oysa dışarıdaki dünya ne somut ne de soyut düzlemde üçe bölünmüş ve sınırları keskin olan bir analiz nesnesi olarak okunamaz. (Ahmad, 1995: 135).

Jameson'a getirilen tüm bu eleştirilerin en baştan isabetsiz olduklarını, ulusal alegori kavramının çok yüzeysel bir okumasına dayandıklarını belirtmek gerekir. İlk eleştiriye cevap getirmek gerekirse Ahmad, Jameson'ın sorun ettiği meselenin *biçimsel* olduğunu anlamamaktadır (Buchanan, 2006: 173). Jameson içeriğe dair değil, *biçime* dair bir kuramsallaştırma önermektedir. Jameson, üçüncü dünya metinlerinin zorunlu olarak ulusal bir alegoriden okunması gerektiğini iddia ettiğinde üçüncü dünyanın kurtuluş reçetesi ulusalcılıktır iddiasında bulunmaz. Aksine, batının edebiyat formunda kültürel bir emperyalizm ile beraber biçimsel olarak roman ile kendini ifade ettiğinde istese de istemese de kendisini bir ulusal

⁴ Jameson'ın ulusal alegori kavramlaştırmasına gelen eleştirilerin derlenmesinde Koray Kırmızısakal'ın doktora tezinden faydalanılmıştır. Kendisine bir teşekkürü borç bilirim (bkz. Kırmızısakal, 2022).

alegori içinde bulunduğunu iddia eder. Jameson'ın analizinde üçüncü dünya adına söz alan normatif bir savunu değil, sorunsallaşan nesnenin tespiti vardır.

İkinci eleştiriye cevap olarak ise Jameson'ın teorik olarak tek bir nesneden bahsetmediğini en baştan dile getirebiliriz. Bu eleştiriye olan cevap üçüncü eleştiriye olan cevapla beraber okunmalıdır. Ahmad, Jameson dünyayı üç analitik kategoride görebiliyor derken her birinin tek bir teorik nesnesi olduğunu iddia etmektedir. Oysa Jameson üçüncü dünya derken yalnızca kategorik bir söylem kullandığını, dünyalar arasında hiyerarşik bir normatif iddiada bulunmadığını makalenin kendisinde bir paragrafta bildirmektedir. Gelebilecek bu olası eleştiriye bu şekilde verdiği cevabın ardından paragrafı şu şekilde sonlandırmaktadır. “Üçüncü dünya” terimini esasen betimleyici bir anlamda kullanıyorum ve buna yönelik itirazlar bana yürüttüğüm tartışmayla özellikle ilgili gelmiyor” (Jameson, 2023: 67). Görülebileceği üzere, Jameson bu tartışmaya hiç girmek istemediğini belirtir ve girse de burada yapılacak bu tartışmanın kendi yürütmek istediği tartışmaya hiçbir katkısı olmayacağını farkındadır ve bunu da açıkça ifade etmiştir.

Jameson'a yukarıda yöneltilecek bu eleştirilere verilmiş ve verilebilecek olan cevaplar aslen daha derinlemesine de incelenebilir ancak bunu yapmak bu yazının konusunu dağıtmaktan başka bir işlev görmez. Bu eleştirilerin burada belirtilmesinin tek sebebi kavramın çerçevesi ve kuvvetlerini detaylıca haritalandırabilmektir. Bu eleştiriler ışığında görüyoruz ki, Jameson, henüz SSCB'nin de resmen dağılmadığı bir dönemde, dünyalar arasında hiyerarşik bir ayırım yapmadan, üçüncü dünya edebiyatının kendi ülkelerinin tarihsel mücadele yahut birinci dünyadan dışlanmışlıkları bağlamında okunmasının bir zorunluluk olduğunu ve bu bağlamın ulusalcı değil ulusal bir alegori içinde okunmasının zaruri olduğunu belirtir. Bu iddia, denebilir ki aslen üçüncü dünya edebiyatını eline alan birinci dünya okuruna yöneliktir. *Siyasal Bilinçdışı'nın* (2011a) önsözünde tarihsel bakış açısının adeta paradoksal bir tarih-ötesi kabulü olarak “Her zaman tarihselleştir” düsturunu üçüncü dünya edebiyatına olan bakış açısı için de dile getiren Jameson, ulusal alegori kavramı ile bu tarihselliğin ulusal görülmesi zorunluluğunun altını çizer.

1. ALEGORİNİN NİTELİĞİ

Bu yazının asıl eleştirisinin ne olduğu hususuna geçebilmek için, Jameson'ın yukarıda bahsedilen ünlü makalesinde altının çizilmesi gereken bir kısım daha vardır. Jameson yukarıda atıf verilen ünlü pasajın hemen ardından şu şekilde devam etmektedir:

“Bu ayrımı (Birinci Dünya ile Üçüncü Dünyayı farklı okumamızı gerektiren ayrım) aşırı basit bir biçimde dile getirmeye çalışayım: Kapitalist kültürün, yani Batılı gerçekçi ve modernist roman kültürünün belirleyici öğelerinden biri de, özel olan ile kamusal olan arasındaki, şiirsel olan ile siyasal olan arasındaki, cinselliğin ve bilinçdışının alanı olarak düşündüğümüz alan ile sınıfların, ekonominin ve seküler siyasal iktidarın kamusal dünyasının alanı arasındaki radikal yarılmadır: Bir başka deyişle, Freud'a karşı Marx. Bu büyük yarılmının üstesinden gelmeye yönelik sayısız teorik girişimimiz, sonuçta onun varlığının bireysel ve kolektif yaşamlarımız üzerindeki şekillendirici gücünü yeniden teyit etmekle sonuçlanmaktadır. Bizler, özel hayattaki deneyimlerimizin iktisat biliminin ve siyasal dinamiklerin soyutlamalarıyla bağdaşmadığı gibi derin bir kültürel kanıyla yetiştirilmişizdir. Bu yüzden, romanlarımızdaki siyaset, Stendhal'in klasik formülüyle söylemek gerekirse, bir konserin ortasında patlayan silahtır” (Jameson, 2008: 372).

Yukarıda ilk olarak alıntılanan cümlelerin ardından aynı paragrafın devamına oldukça az ilgi olmuş olması gerçekten şaşırtıcıdır çünkü Jameson, üçüncü dünya ile batının edebi eserlerinin okunma biçimine getirmiş olduğu keskin ayrımı, bu iki alan arasındaki özel ve kamusal olanın ayrılma biçimine getirip bağlamaktadır. Bunu da kısaca, Freud'a karşı Marx'ın ayrımının keskin çizgileri şeklinde adlandırmaktadır. Hatta bu adlandırma ile kalmaz, bu ayrımın üstesinden gelmeye çalışan kuramsal çabaları, tam bir sadık diyalektikçi edasıyla, onu ancak yeniden tanıyan kuramsal çabalar olarak tanımlar. Bu düşünce çizgisine göre bu kuramsal çabalar kazanamayacağı bir rakip ile mücadele içindedir. Bu ayrımın altını çizmesinin en önemli sebebi, batıda siyasal olarak okunabilen alegorinin, ancak ve ancak “bir konserin ortasında patlayan silah” gibi, kendisini belli edemeyen cılız bir ses olduğunu belirtmektir. Onu fark etmek için konser içindeki gürültüleri dikkatlice seslerine ayırmak ve o silah sesine odaklanmak gerekir. Jameson, makalesinin devamında bu konuya ilişkin yazmaya devam eder:

“Buradaki püf nokta şudur: Kendi kültürel metinlerimizin bilinçdışı alegorilerinden farklı olarak, Üçüncü Dünya ulusal alegorileri, *bilinçli ve açıktır*: Siyasetin libidinal dinamikle kökten farklı ve nesnel bir ilişkisini imlerler” (Jameson, 2008: 387. Vurgu bana ait).

Görülebileceği üzere, birinci dünyanın alegorileri bilinçdışına aittir. Birinci dünya ile üçüncü dünya arasındaki tarihsel ve somut fark, iki dünya insanının siyasal olan ve libidinal olanla ilişkilerini de belirler ve bunlar Jameson'a göre birbirlerinden tamamen farklıdır. Bu yazının iddiası odur ki, Jameson eleştirilecekse, Ahmad'ın yaptığı gibi dünyalar arasında hiyerarşik bir sıralama yaptığı iddiasıyla değil, insanın bireyleşmesini masaya yatırırken bu dünyalar

arasında yaptığı ayırımı yani alegorilerin okunma biçimleri arasında yaptığı ayırım bağlamında eleştirilmelidir. Şunu da belirtmek gerekir ki Jameson kendisine bu şekilde bir eleştiri gelebileceğinin farkındadır lakin bu farkındalık onu bu eleştiriye detaylı bir cevap vermeye itmez.

Diğer eserlerinde yeterince kanıt olsa da en son yayımlanan eserinde (2024) Jameson'ın İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız düşüncesine hâkim olduğu çok açıktır. Bu hakimiyeti sebebiyle, kendi ulusal alegori ayırımını yaparken aynı makalede Deleuze ve Guattari'ye atıf yapması pek de şaşırtıcı değildir. Jameson, adeta kendisi de farkında olarak, ulusal alegorinin dayandığı ayırma (kamusal vs. özel, Freud vs. Marx) gelebilecek en kuvvetli eleştirilerden birinin bu ikilinin “hem toplumsal hem bireysel olan bir arzu”⁵ tarifi üzerinden yapılabileceğinin farkındadır ve ikilinin ilgili bir paragrafını alıntılar. İkilinin bu paragrafı aslen bir film üstünedir ve filmde kortizon sabuklamasının oluşumu temsil edilmektedir. Deleuze ve Guattari'ye göre filmin; “psikiyatrları utandıracak kadar iyi gösterdiği şey, sabuklamanın her şeyden önce toplumsal, ekonomik, siyasal-kültürel, ırksal ve ırkçı, pedagojik ve dinsel olan bir alanın yaptığı bir yatırım olduğudur” (Jameson, 2008: 386)

Deleuze ve Guattari'nin aslen başka çalışmalarında daha detaylı temellendirdiği kamusal ve özel olan arasındaki sabit bir ayırımın kırılması olarak arzu, Jameson'ın ulusal alegorisini temellendirdiği ayırımın altını oymaktadır. Bu oymaya ilişkin Jameson'ın cevabı yalnızca şu şekilde olacaktır;

“Ben kişisel olarak, Birinci Dünya deneyiminde, kamusal ile özel arasındaki bu özü itibariyle toplumsal ve somut boşluğun, entelektüel bir tanı konarak ya da onlar arasındaki daha derin ilişki üzerine daha yeterli bir teori geliştirerek ortadan kaldırılabileceğinden emin değilim. Bana öyle geliyor ki, Deleuze'le Guattari'nin burada önerdikleri şey, bu filmin yeni ve daha uygun bir alegorik yorumudur” (Jameson, 2008: 387).

Jameson'a göre, birinci dünya deneyiminde somut olarak var olan kamusal ile özel alan arasındaki ayırım, entelektüel tanı ile aşılamaz. Teorik olarak daha uyumlu ve uygun gelen bir teşhis ile somut dünyada çok net var olduğunu iddia ettiği bu ayırım, Deleuze ve Guattari'nin yaptığı gibi yalnızca bir “entelektüel tanı” ile yok sayılamaz. Jameson için Deleuze ve Guattari burada alegorik olarak daha uygun bir yorum yapmaktan öteye gidememişlerdir. Alegoriler batıda da vardır

⁵ Deleuze ve Guattari'nin perspektifinden baktığımızda “hem bireysel hem toplumsal olan bir arzu” deyişi aslen anlamsızdır. Arzunun içine girip çıktığı kuvvetler ve makineler vardır ve sabit bir birey yahut toplum görmeden bu makinelerin içine girip çıkar, onlar tarafından etkilenir ve onları kurar. (2009: 26) Ortada sabit bir bireye dair olan ya da topluma ait olan alan yoktur. Akışlar, alanlar ve kuvvetler vardır.

ancak daha çok bilinçdışına ait öğelerdir. Jameson'a göre Deleuze ve Guattari'nin gözden kaçırdıkları esas durum budur. Görülebilir ki, Jameson için Batı dünyasında var olan kamusal-özel arasındaki keskin ayrım somut bir gerçekliği, bu ayrımın olmadığı iddiası ise bu gerçeği alegorik olarak başka bir yerden okumaktan ibarettir. Jameson'ın kaçırdığı nokta şudur ki, verili herhangi bir somut toplumsal gerçeğe bu iki yönden biri üzerinden bakılabilir. Bu iki alet çantası da dışarıda var olan toplumsal gerçeğe getirilen analiz biçimlerinden ibarettir ve ikisi de soyutlamanın şiddetidir.⁶ Bu analiz biçimlerinden bir tanesinin somut bir gerçeklik, diğerinin o gerçeğin alegorik okumasından ibaret olduğunu iddia etmenin subjektif olan sebepler dışında bir temeli yoktur.

Yukarıda 2020 yılına gelindiğinde Jameson'ın ulusal alegori kavramına yaptığı müdahaleden bahsedilmişti. Jameson'a göre artık ulusal alegori kavramı genişlemeli ve ırk, etnisite ile cinsiyet gibi deneyimleri de içeren bir şekilde düşünülmelidir. Oysa bu yazının iddiası odur ki, ulusal alegori birtakım kimlikler üzerinden genişletip okunarak güncellenmekten ziyade, en başta bu kamusal-özel olan arasındaki ayrımın batıda nihai olduğuna dair getirdiği bakış açısının zincirlerinden kurtarılarak *güncellenmelidir*. Ulusal alegori birçok eleştiride gördüğümüz gibi, aslen üçüncü dünyaya bakarken oryantalist yahut kartezyen bakmayla suçlanmaktan ziyade kendi evine, birinci dünyaya bakarken edindiği bu keskin ayrım üzerinden bir eleştiri nesnesi haline gelmelidir. Deleuze ve Guattari'nin bakış açısının getireceği ve siyasal bir alegoriye dayalı okumanın bugün ne anlama geleceği sorusu halen cevabını beklemektedir çünkü bu cevabın getireceklerinden kaçınmanın yolu, kamusal-özel ayrımını *somut bir boşluk*, o ayrım dışından bakmanın da *entelektüel bir tanıdan* ibaret olmadığına farkına varmaktır. Ulusal alegorinin dayandığı birinci dünyadaki keskin kamusal-özel alan ayrımı da, Freud vs. Marx ayrımına Freud'u parçalarına ayırarak kamusal ve özel olanın birbirine geçişlerin olduğu iki hareketli alan olarak tanınması da somut gerçekliğe bakmanın *entelektüel tanılarıdır*. Bu yazının ana iddiası odur ki, bu gibi somut olayları incelememize yarayan entelektüel tanımlar, etrafında kümelenen siyasal arzuların ve toplumsal kuvvetlerin çokluğu ile değer ve anlam kazanırlar. Buradaki değişkeni belirleyen asıl mesele, birinci yahut üçüncü dünyaların özüne ve tarihine ait bir takım çerçeve ve sınırlar değil; ilgili olay yahut eser incelenirken onun kendi etrafına toplanabilen siyasal arzu ve toplumsal kuvvetlerdir. Bu

⁶ Soyutlamanın şiddetini burada bir biçimde Derek Sayer'ın açıkladığı bağlamda, toplumsal somut gerçeği anlamlandırmaya çalışırken uğramak zorunda olduğumuz soyutlamalar anlamında kullanıyorum. Bu soyutlamalar kimi zaman zorunlu yapılan fedakarlıklar olarak görülebilir (Sayer, 2012).

kuvvetler tarihin birtakım yasaları tarafından belirlenmez, en fazla etkilenebilir⁷. Bu eleştiriyi örnekle gösterebilmek adına *Sıcak Kafa* (Kum, 2016.) ve *Yok Oluş* (Vandermeer, 2018) romanlarına detaylıca bakmadan evvel, yapılacak olan bu karşılaştırmada neden spekülative kurgu romanlarının örnek olarak alındığının bir açıklamasının yapılması gerekmektedir.

2. YOK OLUŞ VE SICAK KAFA

Jameson için alegori kavramının ne denli önemli olduğunu onu kavramlaştırırken onu sembol kavramından nasıl farklı tarif ettiğine bakarak anlayabiliriz. İki kavram da anlamsal bütünlüğün kendisinin ötesine, kendisinden farklı olanına işaret eder ancak alegori bütünsel olana işaret ederken sembol, parça ve detaylarla ilgilenir (Jameson, 2013: 180). Bu bağlamda alegori -ister ulusal ister ulus ötesi yahut evrensel olsun – bütünsel bir anlatıya işaret eder. Peki bu bütünsellikle spekülative kurgu arasındaki ilişki nedir?

Spekülative kurgu, tarihsel bağlamda incelediğinde üç farklı anlama işaret etmiştir:

1. Bilim kurgu türünün bir alt türü olarak teknolojiye çok insana dair problemlerle ilgilenen bilim kurgu türü
2. Yalnızca mümkün olan geleceklere odaklanması bağlamında bilim kurgu türünün zıttı olarak spekülative kurgu
3. Her gün tecrübe edilen ve üzerinde bir uzlaşıya varıldığı düşünülen gerçeklik dışında geçen her türlü roman türünü içeren bir üst kategori olarak spekülative kurgu (Oziewicz, 2017: 1).

Bu yazı, yukarıdaki üç tanımın hangisini kabul edersek edelim, ulusal alegori kavramını batı ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki kamusal ve özel olan ayrımını sorgulayarak tartışmaya açarsak spekülative kurgu örnekleri üzerinden hareket etmek en isabetlisi olacaktır iddiasındadır. İlk tanım üzerinde, insani olana odaklanan ve bugünün umut ve korkularına yaslanan bilim kurgu türleri hem bugünün hem yarının dünyasına ışık tutar. İkinci tanımda ise mümkün olan geleceklere odaklanmak, yine alegorinin kurulması ve incelenmesi için bize gerçekçi bir tarihsel romandan daha fazla alan tanır. Üçüncü tanımdaki üst kategori için ise her iki tanımdaki iddia geçerlidir denebilir. Bu üç tanım aynı zamanda Jameson'ın "geleceğin arkeolojilerinin yapılması" dediği husustaki aslolanın mümkün gelecekleri tanımlamaktan ziyade bizi günümüzdeki duruma yabancılaştırması tanımına da uymaktadır (Jameson, 2007). Bu sebepler üzerine

⁷ Bu kuramsal iddia, kökenini o Marx'ın ünlü "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar" (2016: 149) şiarındaki cümlemin en az dikkat edilen ilk kısmından alır: İnsanlar tarihlerini *kendileri yaparlar*.

bu yazının konusu olan tartışma için spekülâtif kurgu örnekleri seçmek, diğer türlere nazaran araştırma nesnesinin alanını şüphesiz ki hem arttıracak hem de daha isabetli hale getirecektir. Seçilen romanların neden seçildiğini özetlemek gerekirse, iki farklı sebepten bahsetmek gerekir. İlki, sağlıklı karşılaştırmanın yapılabilmesi adına birinin batıdan diğerinin ise üçüncü dünyadan olan edebiyat ürünleri seçilmesinin açık olan zorunluluğudur. İkincisi ise eserlerin spekülâtif kurgu metinleri olarak seçilme sebebinin, alegorinin tanımı gereği bütünsel oluşu ile ve okurun hem gelecek hem bugün ile ilişkisini içdiş edebilme potansiyellerinin spekülâtif kurguda bir araya gelmesi durumudur.

Aşağıda iki roman üzerinden direkt karşılaştırmalara başlamadan evvel son olarak, yazının bu iki roman üzerinden ortaya koyduğu kuramsal müdahaleyi direkt belirtmesinde fayda var; her roman ister üçüncü dünya ister batı ister Sovyetler dönemi özelinde ikinci dünya isterse de yerli halklar için kullanılan “dördüncü dünya” (Seton, 1999) içinden olsun, aynı zamanda hem ulusal hem de evrensel bir alegoridir. Doğası gereği bütünlüğe işaret eden alegorinin tek okunma şartı vardır o da uzam ve tarihinden ziyade (onlardan etkilendiğini kabul ederek) bu alegorinin siyasal olma zorunluluğudur. Batıdan çıkmış bir roman da ulusal alegorik bir biçimde okunabilir, üçüncü dünyadan çıkmış bir roman da. Yine batıdan çıkmış bir roman evrensel bir siyasal alegoriye işaret edebilir, üçüncü dünyadan çıkmış roman da yine aynı şekilde evrensellik iddiasını yerine getirebilir. Burada önemli olan husus, romanın çıktığı coğrafya ve onun tarihine göre okunması zorunlu olan bir alegori biçimi ifade etmek değil o romanın okunduğu alegorik biçimin kendi çevresinde toplayacağı çağdaş toplumsal kuvvetin nitelik ve niceliğidir. Bir edebiyat eseri olarak roman, onun okunduğu alegorik biçimin kuvvetine bağlı olarak belirli bir bağlamda değer ve anlam kazanır. Kısacası bir roman, her nerede yazılmış olursa olsun evrensel yahut ulusal yahut ikisinin arasında sınırları tam çizilemeyen bir alegori olarak okunmalıdır. Buradaki tek şart, onun toplumsal hiçbir alegorisi olmadığını *iddia etmemektir*. En saf bireysel gözükken gerçekliğe odaklanmış ve toplumsallıkla ilişkisi yokmuş gibi gözükken roman bile toplumsal-siyasal-evrensel/ulusal bir alegoriye tabiidir ve bu tabiiyet etrafında anlam ve değer kazanır. Tüm dünyaların metinlerine yansıyan bilinçdışı öğeler, siyasal ve toplumsaldır. Şimdi yukarıda bahsedilen iki roman üzerinden ortaya atılmış olan bu tezi örneklendirmek gerekiyor.

Sıcak Kafa, Afşin Kum'un 2016'da yayınlanan bilim kurgu romanıdır. Eser, Afşin Kum'un ilk eseridir. Kitap, insanlara duyma yoluyla diyebileceğimiz şekilde bulaşan ve onların abuklamasına sebep olan ve yine bu şekilde tüm dünyayı ele geçiren bir virüsü konu eder. İlk bakışta virüslü insanları duyduğunda, duyan kişiye bulaşan bir virüs olarak anlaşılabilir da romanın henüz ilk sayfalarında anlarız

ki virüsün bulaşması için gereken aslen duymaktan ziyade virüslü kişinin abuklamalarını dikkatle dinlemektir. İnternet üzerinden tüm dünyaya kitleler halinde yayılması sebebiyle kitapta memetik bir virüs olarak da adlandırılan bu virüs, abuklayan bir kimseyi dinleyip anlamaya çalıştığında dinleyiciye de bulaşan ve onda da aynı etkilere sebep olan bir virüstür. (Kum, 2016: 34) Eser, okuyucuyu bu abuklayan kimselerin asla rasyonel konuşmadığı ve insanı insan yapan tüm işlevlerini kaybeden bir kimse olarak resmedildiği bir evren ile karşı karşıya bırakmıştır. Kimin abuklayıp kimin abuklamadığı, o kişi dinlenmeden anlaşılamadığı için insanlar önlem olarak aralarındaki iletişimi mümkün olduğu kadar azaltmışlardır. Türkiye ise içinde SMK (Salgınla Mücadele Kurumu)'nın adeta bir olağanüstü yetkiler ile etkili olduğu ve abuklayanların yakalanıp şehrin karantina⁸ denebilecek bölgelerine atıldığı bir ülke haline gelmiştir. İşte tüm bu distopik arka planda romanımız Murat Siyavuş adlı karakterin etrafında dönmektedir. Siyavuş, önceleri salgına çare bulmak için çalışan bir ekipte bilim insanıdır ancak bu ekibin çalıştığı laboratuvarında bir kaza olarak yangın çıkmış ve ekip çalışmayı sonlandırmak zorunda kalmıştır. Siyavuş, yangın öncesine yahut yangına dair bir şey hatırlamamaktadır ancak kazadan beri Siyavuş ne zaman abuklamaya maruz kalsa virüse kapılmadan buna bir süre direnebilmektedir. Bu direnişin bir bedeli olarak kafası anormal derecede ısınmaya başlayan Siyavuş, annesinin evinde dış dünyaya ilgisi olmadan yaşamaya çalışırken dış dünyadaki olaylar onu kendi içine çeker, geçmişindeki bilim insanı kimliği onu rahat bırakmaz ve roman tam da bu noktada başlar.

Siyavuş'un ve roman boyunca tanıştığı karakterlerin başına gelenler, bu başına gelenlere verilen tepkiler ve en nihayetinde abuklamaya çare ararken hem kendisinin hem de aşık olduğu Şule'nin birer hastaya dönüşüp abuklamaya başlaması ve romanın bu şekilde bitişi elbette önemlidir lakin bu araştırma için önemli olan, romanın hem evrensel düzlemde siyasal bir alegoriye işaret ettiği ve bu şekilde okunabileceği aynı zamanda ulusal bir alegori üzerinden de okunabileceği ve bu iki okuma biçimi arasında öne çıkan okumanın romanın çıktığı ulusun kaçınıcı dünyadan olduğu değil hangi okuma etrafında siyasal kuvvetin daha fazla toplanma *potansiyeli* olduğudur.

Sıcak Kafa, Jameson'ın ulusal alegori kavramı çerçevesinde okunduğunda, ifade özgürlüğünün mutlak olduğu ve her bireyin istediği her durumu ifade edebildiği (!) batı dünyasının zıddı olarak "mutlak devlet geleneğinin" (Varel, 2020) yüksek olduğu bir üçüncü dünya alegorisi olarak yani ulusal bir alegori olarak bütünsel bir anlama kavuşturulabilir. Daha da ileri gidilirse, alkollü içecek tüketmenin hastalığın yayılmasını önleme gibi bir durumu olması sebebiyle (Kum,

⁸ Romanda karantina olarak geçse de bu mekanlara toplama kampı demek daha isabetli olabilir.

2016: 22) Türkiye siyasal hayatına içkin bir kültür savaşı üzerinden dahi bu okuma zenginleştirilebilir. Ülkelerin geldiği durumlardan bahsedilen pasajlardan tutun bu virüsün ilk kez nasıl ortaya çıktığını anlatan alternatif teorilere değin tüm romanı ifade özgürlüğünün batıdaki kadar asla var olmadığı bir üçüncü dünya ülkesi tarihinin anlatısı üzerinden ulusal alegori olarak okumak çok kolaydır ve haksız olarak da görülemez. Ana karakterimiz Siyavuş'un fikirlerine kulak verirse:

“İnsan dediğiniz şey, sizin kadar değerli bir şey değildir. Yenileri çok kolay yapılıyor. Siz kendi yavrunuzu en seçkin bireylerden olsun diye el üstünde tutarsınız, kişiliği zedelenmesin diye dünyanın hışmından canla başla korursunuz. Binlerce şey öğretirsiniz, insanlık tarihinden atomaltı parçacıklara. Sosyal olsun, zeki olsun, bilgili olsun, vicdanlı olsun dersiniz. Sonra bir kulağından birkaç cümle girer ve onu hayvan benzeri bir şeye çeviriverir. Değerli yavrunuz, artık dünyanın sırtında bir yükten başka bir şey değil. En baştan onun o kadar değerli olduğuna inanmasaydınız daha iyi değil miydi?” (Kum, 2016: 115)

Romanda bahsedilen kulağının içinden bir şey girmesiyle hayatın darmaduman olma durumu bir virüs yokken bile rahatça kullanılabilecek bir benzetme, bütünsel alegorinin içindeki bir sembol olarak görülemez midir? Ancak bu şekilde okumanın bir tersi olarak, *Sıcak Kafa*'nın ulusal olmayan lakin ulusal olan kadar güçlü bir alegorik okuması mümkün müdür sorusunu sormak bu makalenin tezini örneklendirebilmek adına elzemdir.

Hannah Arendt, konuşma daha doğrusu *logos* olarak konuşma eyleminin siyasal özneleşmenin çok önemli bir yerinde olduğunu belirtir. Arendt'e göre konuşma yoluyla insanlar kendine has bir özelliklerini ortaya çıkarabilirler. İnsanlar, konuşma yoluyla yalnızca iletişim kurmaz aynı zamanda kendilerini siyasal bir fail olarak kurar ve yine konuşma yoluyla gücün kullanımının kolektif bir şekilde ifa edildiğinden emin olabilir. (Arendt, 2006: 244). İlgili romanı *Logos* olarak konuşmanın Arendt bağlamında düşünüldüğü ve bunun siyasallığa işaret ettiği tüm hususların insanlığın elinden alındığı bir alegori içinde düşündüğümüzde. bu dünyada siyasal olmanın ne anlama geldiği ve kolektif olarak var olmanın anlamı ulusal alegoriye bağlılık içinde olmadan alegori kurulmuş olur. *Sıcak Kafa* romanı da evrensel bir alegori olarak bu şekilde okunabilir. Roman, distopik bir evrende bizlere günümüzde konuşma eyleminin siyasallığının önemini tekrar hatırlatan bir uyarı olarak okunduğunda ortada evrensel bir alegori vardır ve bu alegori de ulusal olan kadar geçerli ve potansiyel olarak etkilidir. Jameson'ın yukarıda bahsedilen Deleuze ve Guattari'yi eleştirdiği ünlü pasaj geçersiz kabul edildiğinde, metnin dünyası fark etmeksizin alternatif ve çoklu alegoriler vardır. Bu şekilde ele alındığında, üçüncü dünyadan çıkmış bir

eser ulusal alegorisinin dışında evrensel bir alegorinin konusu olmuş olur ve bu alegorinin çerçevesinde siyasal bir kuvvet kazanabilir.

Üçüncü dünyadan bir metin olan *Sıcak Kafa*'nın farklı alternatif alegorik modeller üzerinden okunabildiği gösterilmiş oldu ancak burada Jameson'a getirilen eleştirinin tamamına erebilmesi için aynı sürecin birinci dünyadan gelen bir metne de tersten uygulanabiliyor olması gerekmektedir. Bu metin olarak bu yazıda, yukarıda daha önce sıralanmış sebeplerden ötürü, Jeff Vandermeer'in *Yok Oluş* romanı seçilmiştir.

Jeff Vandermeer'in 2014 yılında bir üçlemenin ilk kitabı olarak çıkan *Extinction* adlı romanı, 2017'de *Yok Oluş* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve Alfa Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Roman, ABD'nin Southern Reach denen bölgesinde oluşan X Bölgesi adlı bölgenin içine gönderilen dört kişilik bir keşif ekibinin hikayesi olarak başlar. Bu keşif ekibinin içinde bir biyolog, bir antropolog, bir psikolog bir de araştırmacı vardır. Kitabın devamında anlayacağımız üzere okuyucu, hikâyeyi aslen biyoloğun X bölgesinin içindeyken tuttuğu günlük üzerinden keşfetmektedir. Roman, içinde olan tüm olayları net olarak açıklamaması ile aslen büyük bir giz ve merak duygusu uyandırarak hareket eder. Oluşan X bölgesi ile ilgili okuyucu olarak bilimiz çok sınırlıdır. Bölgeye dair emin olunan tek husus şudur; içeri daha önce gönderilen on bir adet keşif ekibinden⁹ bir haber alınamadığı ve içeride evrensel fizik yasalarından canlıların gen dizilimine değin her şeyin bir değişim ve dönüşüm içinde olduğudur. X bölgesine ilişkin eserin pek çok yerinde “Varış noktamıza ulaştığımız zaman ne eskiden olduğumuz kişilerdik ne de gelecekte olacağımız” (Vandermeer, 2018: 115) gibi metaforik olarak X bölgesine giren her şeyin sürekli değiştiği yazar tarafından belirtilmiştir. Bu değişim süreci yalnızca psikolojik etmenlere ilişkin bir değişim değil, materyal olana da ilişkindir. Biyolog, X bölgesinin okyanusun içinde kalan kısmında gözleri insan gözünden olan bir yunus görür (Vandermeer, 2018: 114). İnsan gözlü yunusların yanı sıra insan gibi *ayakta duran* bitkiler (Vandermeer, 2018: 119), mutasyona uğramış insan hücrelerinden oluşan yosun ve tilkiler de X bölgesinin içinde sıradandır. Kitap boyunca okuyucuya kesin olarak bildirilen yalnızca şudur; X bölgesi, kendisinin sınırları içine adım atmış her varlığı, canlı ya da cansız, yavaş yavaş hatta bazen kimi durumlarda gayet de hızlı bir şekilde değiştirip dönüştürmektedir. Bu değişim, teleolojik olmayan ve kapsadığı her şeyi sınır tanımaksızın etkileyen bir güçtür. İçeri giren şey ile içeride biraz süre geçiren şey, canlı ya da cansız fark etmeksizin asla aynı şey kalmaz, içeriden çıktığı söylenen şey ile içeri giren şey de bir zamanlar aynı idiyse dahi artık asla aynı değildir. İşte böyle bir yasanın bağlayıcı olduğu uzamsal bir sınırdan geçen roman,

⁹ ilerleyen sayfalarda belli olur ki daha önce gönderilen ekip sayısı aslen on birden de fazladır.

aslen biyoloğun başından geçenlere odaklanır. Romanda okuyucu bir süre sonra anlar ki aslen kadın biyologtan daha önce eşinin de araştırmacı olarak X bölgesine girmiştir ve o da dışarı çıkamamış ekiplerden birinin parçasıdır. X bölgesindeki anomalinin ne olduğunu araştırırken bir yandan eşine ne olduğunu da araştıran biyolog, bu üçlemenin ilk kitabı olan romanda aslen bize pek de cevap sunmaz. Roman bittiğinde emin olduğumuz tek şey, X bölgesinde olanlara sebep oluyor gibi gözüken ve kökeni bilinmeyen bir canlı vardır ve bu canlının varlığı, tüm şeyler arasındaki sabit sınırları geçirgen hale getirmekte ve ortaya yeni şeyler çıkarmaktadır.

Yok Oluş'un bu araştırmanın çerçevesini çizmeye çalıştığı evrensel bir alegori olarak okunması şu şekilde tarif edilebilir: Tarkovsky'nin *Stalker*'ına (1979) benzer bir biçimde belirli bir uzam vardır ve bu uzamın içine giren hiçbir şey, eskisi gibi kalamaz. X Bölgesi, değişim yasalarının tamamen kendine içkin olduğu, değişim ve oluş halinin aralıksız olarak devam etmekte olduğu ve tam olarak bir şimdi diyebileceğimiz anı yakalamanın her varlık açısından imkânsız olduğu bir olaydır demek isabetsiz olmayacaktır. Bu bağlam akılda tutulduğunda Gilles Deleuze'ün *olay* tarifi oldukça anlamlı hale gelir.

“Her olayda, gerçekleşmenin şimdiki anı, olayın bir şey durumunda, bir bireyde, bir kişide ete kemiğe büründüğü an, ‘işte, vakit geldi’ diyerek işaret ettiğimiz bir an vardır; olayın geleceği de geçmişi de onu ete kemiğe büründüren açısından ancak bu belirleyici şimdiye göre yargılanır. Ama diğer yandan, kendi başına ele alınan ve bütün şimdilerden kurtulan olayın geleceği ve geçmişi vardır, çünkü olay şey durumunun sınırlamalarından bağımsızdır, kişisiz ve birey-öncesidir, tarafsızdır, tümel ya da tikel değildir, *eventum tantum* . . . Daha doğrusu, olayın onu temsil eden, hep geçmiş-geleceğe bölünen, karşı-gerçekleşme adını verdiğimiz şeyi meydana getiren hareketli anın şimdinden başka şimdisi yoktur” (Deleuze, 2015: 171).

Deleuze olay kavramını, virtüel olanın¹⁰ aktüalize olduğu kadar kendini ortaya çıkardığı ve kendi içinde kuvvetler arasındaki ilişkileri sınırsız değiştirebildiği durumu tarif etmek için ortaya atar. Bunun yanı sıra virtüel olanın tasvir edilemeyen potansiyelliklerinin hüküm sürdüğü ve bunların ne halde ve nasıl aktüalize olunacağını önceden asla kestirilemeyeceği bir akış durumu olarak da olayı tanımlamaktadır. X bölgesini böylesine bir olay alegorisi olarak görmek ve siyasal bir bireyleşme olarak olayın içine girildikten sonra bambaşka bir bireyleşmeye yol açtığı şekilde okumak zorlama bir okuma değil, üst üste

¹⁰ Potansiyel-gerçek ikiliğinden çok daha farklı tanımladığı virtüel-aktüel ikiliği, Deleuze'ün düşüncesinde önemli bir yer tutar (bkz. Parr, 2010: 10).

örtüşen kuvvetlerin net bir alegorisini yapmak olacaktır. X bölgesi, devrimci olay tarif edilirken siyasal öznelerin virtüel olandan aktüel olana geçişini ötesine götüren, insanın hücrelerinin dahi bu aktualizasyonunu imleyen bir alegori olarak görülebilir. X bölgesine giren asla kendisi olarak çıkamaz. Ana karakterimiz biyoloğun da dediği gibi; “Artık kendimi bir insan gibi hissetmiyordum, sanki çok yoğun ve kuvvetli bir dizi radyo dalgası almakta olan bir istasyondum” (Vandermeer, 2018: 204) yahut yine şu satırlarda dediği gibi; “Bir yüzme havuzunun içinde devasa bir kız çocuğu tarafından gözlemlenen bir şeydim. Boş bir arazide tilkinin izini sürdüğü bir fareydim. Denizyıldızının uzanıp gelgit havuzunun derinliklerine çektiği bir avdım” (Vandermeer, 2018: 214).

Romanda kurulduğu bağlamda X bölgesi, içine giren her unsuru artık kendisi olmayan çoklu şeylere dönüştüren, kendine içkin ve sürekli değişen yasaları olan bir bölge olarak Deleuze’ün tarif ettiği şekliyle olayın siyasal bireyleşmelerine alegorik olarak okunabilir. Elbette ki bu evrensel olana dair bir alegoridir çünkü bu siyasal öznenin ırk, etnisite, cinsiyet, sınıf gibi onu tekilleştiren tarihsel ayrımları yoktur. Bu bağlamda bütün roman, bireyin içine girdiği yahut kendini içinde bulduğu siyasal olayın onu değiştirip dönüştüren bir siyasal bireyleşmesi süreci alegorisi olarak okunabilir. Ancak halihazırda Jameson’ın ulusal alegori kavramı ile kurduğu düşünsel çizgi takip edildiğinde batıdan çıkan bir romanın evrensel olana ilişkin bir alegori olarak okunmasına karşı çıkılamaz. Lakin aşağıda gösterileceği üzere *Yok Oluş*, A.B.D tarihine ilişkin oldukça tikel bir alegorinin ürünü olarak da görülebilir ve bu görüş Jameson’a burada getirilen eleştiriyi örnekler.

Biyolog, X bölgesi içinde yaşadığı ve tanık olduğu değişimin üzerine yaptığı bir yorumda “Çılgın dünya üzerinizde işte böyle egemenlik kurmaya çalışır: *dıştan içe doğru*, sizi onun gerçekliğinde yaşamaya zorlayarak” (Vandermeer, 2018: 129) şeklinde belirtmektedir.

Roman okunurken, biyoloğun burada bir isyan yahut yakınma halinde olduğu rahatlıkla fark edilebilir. Biyolog, X bölgesinin kendisi üzerindeki her açıdan zorlayıcı ve onu dönüştüren etkisinden yakınmaktadır. Isaiah Berlin’in negatif özgürlük tanımında önemli olanın bireyin dışarıdan onu zorlayıcı etkilere karşıt korunması hususu olduğunu biliyoruz. Pozitif özgürlüğün aksine negatif özgürlük ile bireyin dışsal müdahalelerden korunduğu bir özgürlük tanımlaması yapar (Berlin, 2014: 234). Bu özgürlük biçiminin A.B.D’nin kuruluşundaki etkisi ve bu özgürlük anlayışının çağdaş A.B.D siyasetindeki kuvveti yadsınamaz. A.B.D anayasasının ilk maddesinde dahi bu özgürlük güvence altına alınmaktadır:

“Kongre, dini bir kuruma ilişkin veya serbest ibadeti yasaklayan; ya da ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü kısıtlayan; ya da halkın sükûnet içinde toplanma ve şikâyetle neden olan bir halin düzeltilmesi için hükümetten talepte bulunma hakkını kısıtlayan herhangi bir yasa yapmayacaktır” (U.S. Constitution, 1789, amend. I).

Yine ikinci maddesi de bu özgürlüğü silah sahibi olma ve taşıma gibi uç denebilecek bir noktaya taşır ve bu madde A.B.D siyasal düşüncesinin ve gündelik hayatının dahi önemli bir kurucu unsurudur: “İyi düzenlenmiş bir milis, özgür bir devletin güvenliği için gerekli olduğundan, halkın silah bulundurma ve taşıma hakkı ihlal edilmeyecektir” (U.S. Constitution, 1789, amend. II.).

Bu unsurlar göze alındığında *Yok Oluş*, A.B.D ulusal siyasi tarihine içkin bir alegori olarak okunabilir. Negatif özgürlüğün hem çok esasi hem de çok tartışmalı olduğu bir ulusal tarihte, o özgürlüğün tamamen paramparça edildiği bir X bölgesi anlatısı, negatif özgürlüğü ve onun siyasal etkilerini tartışmaya açar. Sonunda ortada özgürlüğünü koruyabilecek sabit bir kimliği olan bir birey bile kalmaz. Bu özgürlüğün tuzla buz edilmesinin hem zararlı hem de özgürleştirici etkileri, A.B.D siyasal tarihi bağlamında tartışılabilir ve bu tartışma yani *Yok Oluş*’un ulusal bir alegoriye tabii olarak da okunabiliyor olması, Jameson’ın tezinin bir eleştirisi olarak ortaya çıkar.

3. SONUÇ

Yazının başında kavramın izleğini tartışırken *Allegory and Ideology* eserinde Jameson’ın kavramın sınırlarını ulusal olanın ötesine genişlettiğinden bahsedilmişti. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu yazıda getirilen eleştiri ile Jameson’ın kavrama yaptığı güncelleme birbirleriyle örtüşmemektedir ve bu sebeple burada yapılan eleştirel müdahale geçerliliğini korumaktadır. Jameson’ın kavramına getirdiği güncelleme, ulusu oluşturan ama ulusun ötesine de taşan kimlikler üzerinden önerilen bir genişleme iken bu yazıda birtakım kimlikler üzerinden değil kamusal olan ile özel olanın ayrımının ötesine geçen eleştirel bir güncellemedir.

Yazı içinde öncelikle Fredric Jameson’ın ulusal alegori kavramlaştırmasına gelen ünlü eleştirileri ve bu eleştirilerin aslen düşünürün kurduğu çerçeve içinde nasıl boşa düştüğü tartışıldı. Bu eleştirilerin yersiz olmasının sebebi, Jameson’ın üçüncü dünyaya bakarken işe yaramayacak bir alet çantası ile bunu yaptığını dayanıyor olmalarıdır. Oysa bu yazının devamında yukarıda iddia edildiği üzere Jameson’ın içine düştüğü kavramsal tuzağın sebebi dünyalar arasında hatalı bir hiyerarşi kurması değil birinci dünyaya bakarken verili olarak kabul ettiği keskin bir kamusal-özel alan ayrımı yapısıdır. Dünyalar arasında kamusal olan ile özel

olanın ayrı oluşunun siyasal tarihe bakılışında verili olarak kabul ettiği bu keskin ayırım, onun üçüncü dünya edebiyatına bakışında keskin bir farklılaşma olması gerektiğini iddia etmesini gerektirir. Verili olarak kabul ettiği bu temel ayırım onun ulusal alegori kavramlaştırmasının altından çekilip alındığında ise ulusal-evrensel alegorilerin tüm edebi ürünlere içkin olduğunu ortaya çıkarır. Bu ortaya çıkış, hangi dünyada üretilmiş olursa olsun bir edebi eserin içinde okunabileceği alegori tarzının hem ulusal hem evrensel olabilir anlamına gelmesidir.

Bu noktada okurun aklına her ne kadar metin içine cevabı yerleştirilmeye çalışılmış olsa da şu soru gelebilir; edebi eserin okunacağı alegorik biçimin içinde olduğu sınırlandırmaların kaldırılmış olması bir metnin alegorik olarak nasıl okunacağını okuyanın keyfine bağlı hale mi getirmektedir? Bu yazının bu soruya cevabı hem evet hem de hayır şeklinde özetlenebilir. Evet olabilir, çünkü okuyucunun niyeti, alegorinin niteliği ve sınırını belirleyebilir ancak aynı zamanda hayır da olabilir, çünkü kurulan alegorinin kurulmaya değişiyor oluşu, o alegorinin iddiası etrafında toplayabildiği toplumsal kuvvetlerle doğru orantılıdır. Örneğin *Yok Oluş* romanının ulusal olarak okunan alegorisi, belirli bir toplumsal hareket içinde kuvvet kazanabilir ve anlamlı hale gelebilir ancak yine aynı romanın bu makalede evrensel dediğimiz alegorik okuma biçimi kendini yine başka bir toplumsal hareket içinde anlamlı ve kuvvetli halde bulabilir. Bu bağlamı ve iddiayı en ilerisine götürdüğümüzde şu düşünce ortaya çıkar; bir edebi eserin alegorik okumasının doğru yahut yanlış olması metnin içinde özsöl olarak yahut metnin tarihselliğinde gömülü halde değildir. Bu yazının iddiası tüm kuvveti metnin içine gizlemek olarak anlaşılmamalıdır. Alegorik okuma biçiminin doğru yahut isabetli oluşu, onun kendi etrafında toplayabildiği toplumsal kuvvetlere ilişkindir ve bu da tamamen siyasal olana ait bir durumdur. Bu toplumsal kuvveti ise, eserin okunduğu dönemdeki güncel şartlar belirler ve bu şartlar her daim radikal değişikliklerin konusu olabilir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Aijaz (1995), *Teoride Sınıf, Ulus Edebiyat*: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi (İstanbul: Alan Yayınları) (Çev. Ahmet Fethi).

Arendt, Hannah (2006), *İnsanlık Durumu* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Bahadır Sina Şener).

Berlin, Isaiah (2014), "Two Concepts Of Liberty", Matravers, Derek ve Jonathan Pike ve Nigel Warburton (Der.), *Reading Political Philosophy* (London: Routledge): 231-237.

Buchanan, Ian (2006), *On Jameson: From Postmodernism to Globalization* (New York: SUNY Press).

Burnham, Clint ve Todd McGowan (2016), *Fredric Jameson and the Wolf of Wall Street* (London: Bloomsbury Academic).

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (2009), *Anti-Oedipus: Capitalism And Schizophrenia* (London: Penguin Books).

Deleuze, Gilles (2015), *Anlamın Mantığı* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık.) (Çev. Hakan Yücefer).

Homer, Sean (2018), *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism* (London: Routledge).

Kırmızısakal, Koray (2022), *Geleceğin Tarihlerini Yapmak: Mars Üçlemesi'nde Devrim ve Ütopya* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Jameson, Fredric (1981), *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist* (California: University Of California Press).

Jameson, Fredric (2007), *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (New York: Verso Books).

Jameson, Fredric (2008), *Modernizm İdeolojisi* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan).

Jameson, Fredric (2011a), *Siyasal Bilinçdışı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi) (Çev. Yavuz Alogan, Mesut Varlık).

Jameson, Fredric (2011b), *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (İstanbul: Alfa Yayınları) (Çev. Cem Gönenç).

Jameson, Fredric (2020), *Allegory And Ideology* (New York: Verso Books).

Jameson, Fredric (2023), "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", Brydon, Diana (Der.), *Postcolonialism* (London: Routledge): 541-564.

Jameson, Fredric (2024), *The Years Of Theory: Postwar French Thought To The Present* (New York: Verso Books).

Jameson, Fredric (2013), *Brecht ve Yöntem* (İstanbul: Habitus Kitap) (Çev. Gül Çağalı Güven).

Kum, Afşin (2016), *Sıcak Kafa* (İstanbul: April Yayıncılık).

Marx, Karl (2016), Fransız Üçlemesi: Fransa’da Sınıf Mücadeleleri, Louis Bonapart’ın 18 Brumaire’i, Fransa’da İç Savaş (İstanbul: Yordam Kitap) (Çev. Erkin Özalp).

Oziewicz, Marek (2017), “Speculative Fiction”, Lynch, Deidre Shauna (Der.), Oxford Research Encyclopedia of Literature (Oxford: Oxford University Press).

Parr, Adrian (2010), Deleuze Dictionary Revised Edition (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Said, Edward (1998). Oryantalizm (İstanbul: İrfan Yayınevi) (Çev. Nezih Uzel).

Sayer, Derek (2012), Soyutlamanın Şiddeti Tarihsel Materyalizmin Analitik Temelleri (İstanbul: Habitus Yayıncılık) (Çev. Gül Çağalı Güven).

Seton, Kathy (1999), “Fourth World Nations in the Era of Globalisation: An Introduction to Contemporary Theorizing Posed By Indigenous Nations”, Fourth World Journal, 4 (1): 49-69.

Szeman, Imre (2001) “Who's Afraid Of National Allegory? Jameson, Literary Criticism, Globalization”, The South Atlantic Quarterly, 100 (3): 803-827.

Tarkovsky, Andrei (1979), Stalker (Mosfilm).

U.S. Constitution (1789), <https://constitutioncenter.org/the-constitution/amendments> (18.05.2025).

Vandermeer, Jeff (2018), Yok Oluş (İstanbul: Alfa Yayıncılık) (Çev. Mine Sarucan).

Varel, Anıl (2020), “Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisine Katkı: Özne-Merkezcilik Sorunu”, Mülkiye Dergisi, 44 (4): 609-642.

Xu, H. (2018), “Beyond National Allegory”, Modern Chinese Literature and Culture, 30 (1): 163-190.



**CARLOS FUENTES'İN 'LA REGIÓN MÁS
TRANSPARENTE' ROMANINDA KENT OLGUSU**

**THE CITY IN THE 'LA REGIÓN MÁS TRANSPARENTE'
OF CARLOS FUENTES¹**

Ertan EROL*

ÖZ

Carlos Fuentes'in 'La región más transparente' romanı kendisini İspanyolca konuşulan edebiyatta tanınır ve tartışılır bir yazar haline getirirken, yazarın diğer romanları ile karşılaştırıldığında daha az analiz edilen eserlerinden biridir. Bununla birlikte Fuentes'in bu romanı Meksika Devrimi sonrası ortaya çıkan siyasal sistemin kent ölçeği kullanılarak eleştirisinin yapılması açısından öncü niteliktedir. Bu bağlamda, La región, Meksika'nın büyük kırsal romanları dönemini sona erdirir. Bu çalışma, Carlos Fuentes'in 'La región más transparente' romanını, Meksika Devrimine yabancılaşan küçük burjuvazinin başkent Meksiko'yu ana aktör olarak kullanarak mevcut siyasal sisteme yönelik eleştirilerini sunduğu ve yaşanan sosyokültürel bunalımı ele aldığı önemli bir eser olarak analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Carlos Fuentes, Meksika Devrimi, Meksiko, Mekân, La región.

¹ Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İspanyol Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında 2024 yılında Prof. Dr. H. Şebnem Atakan danışmanlığında yazılan "Carlos Fuentes'in 'La región más transparente' romanında kent olgusu" adlı Yüksek Lisans tezinden türetilmiştir. Çalışmayı okuyarak, çok ayrıntılı bir biçimde ele alan, özellikle anlatım bozukluklarının düzeltilmesinde değerli katkılar sunan hakemlere teşekkür ederim.

* Doç. Dr., İstanbul Univ., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul, Türkiye, ertan.erol@istanbul.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2709-5831>

ABSTRACT

While Carlos Fuentes' novel *Where the Air Is Clear* made him a recognized and debated author in Spanish-language literature, it is, in comparison with his other novels, one of his least acclaimed works. Nevertheless, this novel is pioneering in terms of its critique of the political system that emerged after the Mexican Revolution, using the urban scale as its lens. In this context, *Where the Air Is Clear* marks the end of the era of major rural novels in Mexico. This study analyzes Carlos Fuentes' *Where the Air Is Clear* as a significant work in which the author, using Mexico City as the main actor, presents his critique of the existing political system through the alienation of the petty bourgeoisie from the Mexican Revolution and satirizes the socio-cultural crisis experienced in this context.

Keywords: Carlos Fuentes, Mexican Revolution, Mexico City, Space, La region.

GİRİŞ

1950'ler Latin Amerika edebiyatı açısından modernleşme, azgelişmişlik, kentleşme ve yoksulluk gibi sosyoekonomik dinamikler çerçevesinde hem tematik hem de biçimsel düzeyde olarak edebiyatta devrimsel nitelikte bir değişim yaşandığı yıllara denk gelmektedir. Genellikle '*boom latinoamericano*'² olarak adlandırılan bu dönemde, klasik edebiyatın ana unsurları, anlatım biçimleri ve temaları yenilikçi ve genç bir yazar jenerasyonu yeniden yorumlanmıştır. Birçok kesimden tepki gören ve eleştirilen bu edebi yenilikler ve tartışmalar bu dönemde Latin Amerika yazınında önemli bir ilgi ve heyecan uyandırarak bölgeyi aşan bir akımın temellerini atmıştır. İspanyolca konuşulan dünyada ama özellikle Latin Amerika'da etkin olan bu yeni akım ile birlikte metinler ve yazarlar arası ilişkiler yoğunlaşmış, Latin Amerika'nın farklı bölgelerindeki kültürel ortaklıklar, otoriterlik, demokrasi ve insan hakları mücadelesi ile benzer sosyal eşitsizlikler ve politik krizler, bir başka deyişle 'ortak kader' daha belirgin hale gelmiş, modern İspanyolca edebiyatın ağırlık noktasını Hispanik dünyaya doğru değiştirebilecek güçte bir edebi patlamanın kapılarını aralamıştır. Bu dalganın önemli merkezlerinden biri olan Meksika'da hem bu dalganın temsilcisi hem de Meksika

² 'Boom' 1960 ve 1970'li yıllarda Julio Cortázar, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes y Mario Vargas Llosa gibi Latin Amerikalı yazarların temsil ettiği modern edebiyat akımlarından biridir. Büyülü gerçekçilik olarak tanımlanan kavram bağlamında geçmiş ve gelecek, gerçek ve hayal gibi çelişkiler bu akımın en sık rastlanan unsurlarıdır. Sosyal gerçeklik fantezi ile iç içe geçmiş olduğundan, sürreal olan da belirli bir gerçekliğe dayanmaktadır. Bkz. Ochoa ve Díaz, 2014.

çağdaş edebiyatının en önemli isimlerinden biri konumundaki yazarlardan biri hiç şüphesiz Carlos Fuentes'tir.

Carlos Fuentes'i Meksika ve Latin Amerika edebiyat çevrelerinde tanınırlığa taşıyan ve ilk romanı olma özelliğindeki *La región más transparente*³ (1958) "Boom latinoamericano" akımının önemli simge eserlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Quirarte (2008) Fuentes'in bu romanını klasik Meksika Devrimi romanlarının sonuncusu olarak tanımlarken devrimin anatomisini çizen romanların ilki olarak konumlandırır. Fuentes'in diğer romanları ile karşılaştırıldığında daha az uluslararası okuyucuya ulaşan roman, zamanında Meksika ve Latin Amerika genelinde dikkate değer edebi tartışmalar üretmiştir. Romanın dilinin *mexicanismos*⁴ ile dolu olması anlam sorunlarına neden olabilir. Fuentes'in eserlerinin büyük bir kısmının Türkçeye çevrilmiş olmasına rağmen 'La región'un' çevrilmemiş olması eserin İngilizce ve diğer dillerde de fazla ilgi çekmemesi ile bağlantılı olabilir. Ancak burada üzerinde durulması gereken bir konu, eserin ilk ve en yaygın İngilizce çevirisi olan Sam Hileman çevirisindeki muhtemel sorunlardır. Fuentes ile yakın arkadaşlık ilişkisi olan Hileman'ın diğer Fuentes çevirilerinde de metnin aslına birebir sadık kalma çabasının çeviride bazı anlam kayıpları yarattığı öne sürülmüştür. *La región*'un yazım sürecine dair en detaylı çalışmalardan biri olan Reeve'in analizinde (1982) Hileman çevirisinin stil olarak Fuentes'in stiline en yakın olan çeviri olduğu belirtilse de çeviri hatalarının da sıklığına işaret edilmiştir. Ancak belki de İngilizce metnin okuyucu açısından en problemli unsuru, Hileman çevirisinde Fuentes'in roman boyunca çok sık kullandığı ve anlatının takibini güçleştiren 'bilinç akışı' yöntemini 'kolaylaştırmak' için başvurduğu italik kullanımını ya atlamış ya da tutarsız bir biçimde kullanmış olmasıdır. Fuentes, roman boyunca karakterlerine 'bilinç akışı' yöntemi ile ses verirken, iç sesler ile gerçek diyalogları arasındaki farklılığı iç sesleri italik yazarak göstermişken, Hileman çevirisinde iç sesler genellikle tırnak işareti ve üç nokta ile belirtmiştir. Bu yöntemin İngilizce okuyucu açısından romanı zorlaştırması kaçınılmazken, bazı bölümlerde diyaloglarda hiç kullanılmamış olması, İngilizce okuyucu açısından büyük bir anlam kaymasına sebep olmuştur.

Birçok eleştirmen için roman Fuentes'in en kötü eserlerinden biri olarak değerlendirilirken bir kısım için ise kanonları yıkan, ihmal edilmiş kenti bir karakter olarak ele alan ve 'anlatı aracılığıyla dönüşümü' hedefleyen bir eserdir (Ramírez, 2008: 563). Fuentes bu ilk romanında tarihsel, mitik ve sembolik olan

³ Roman Türkçeye çevrilmediği için metnin bu noktasından sonra *La región* olarak adlandırılacaktır. Başlık 'En şeffaf olan bölge' ya da 'Havanın en şeffaf (temiz) olduğu bölge' olarak çevrilebilir.

⁴ Mexicanismos, Meksika İspanyolcasına ait, genellikle yerel dillerden (Nahuatl) devşirilen ve bazı dönemsel ifadeleri de içeren kelimeler veya ifadeler için kullanılmaktadır.

ile modern ve gerçek olan arasında gidip gelen bir anlatı ile Meksika toplumunun sosyal ve sınıfsal eşitsizliklerini, devrim sonrası ortaya çıkan sosyoekonomik yapıyı, yeni seçkinleri, yoksulluğu, kimlik bunalımını Meksika'nın başkenti Meksiko'yu merkeze alarak hikayeleştirmektedir. Romanda Meksiko tarafsız bir platform ya da detaylı betimlemelerin öznesi bir coğrafya olmanın dışında olay örgüsünün bir parçası konumundadır. Pre-hispanik mitlerin ve sembollerin ağırlığı altında günümüz Meksiko-Tenochtitlan'ında yaşayanlar, kentin kuruluşundan itibaren hâkim olan 'kurban olma' olgusundan kurtulamamaktadır. Fuentes ise romanda geçmiş, günümüz ve gelecek arasındaki bağı Meksiko'ya özgün kentsel dinamiklerle sorunsallaştırır.

Eagleton (2006), Kral Lear'ı ya da Ulysses'i anlamaya çalışmanın bu eserlerin sembolizmlerini yorumlamak ya da edebiyat tarihi içindeki rolünü analiz ederek mümkün olmayacağını belirtirken şuna işaret eder; “*bu eserler ile içinde bulundukları ideolojik dünyalar arasındaki karmaşık ve dolaylı ilişkileri anlamak gerekir—bu ilişkiler yalnızca ‘temalar’ ve ‘kaygılar’ yoluyla değil, aynı zamanda üslup, ritim, imge, nitelik ve biçim aracılığıyla da ortaya çıkar* (Fuentes, 2008: 3).” Eagleton’a göre ideoloji hâkim sınıfların bir çırpıda ifşa edilebilecek görüşlerini yansıtmaktan öte bu sınıfların hâkim üretim biçimi ile nasıl konumlandıkları ile doğrudan ilintilidir (Eagleton, 2006: 3). Bu bağlamda bu çalışma Fuentes’in bu romanını 1950’ler Meksika’sında kentli küçük burjuvazinin yaşadığı ideolojik kriz ve yabancılaşma olguları ile doğrudan ilgili olduğunu savunmaktadır. *La región* bu krizi, kendisinden önce gelen büyük romancılar gibi, Meksika kırında değil, kent ölçeğinde ele alan ilk romandır. Bu sebeple çalışmanın ilk bölümünde Meksika Devrimi’nin kurumsallaşması ile ‘Devrim ideallerinden uzaklaşma’ olgusu ele alınacaktır. İkinci bölümde, başkent Meksiko’nun kuruluş miti ile romanda bu mitin nasıl kullanıldığı analiz edilecek, son bölümde Meksika Devrimi’nin ideallerinden kopuşu ve Meksika’nın başarısız modernleşme ve demokratikleşme eleştirisinin başkent Meksiko üzerinden cisimleştirildiği argümanı ileri sürülecektir.

1. ‘LA REGIÓN’ DÖNEMİ MEKSİKA: BİR ‘PASİF DEVRİMİN’ ANATOMİSİ

Octavia Paz’ın 1976’da kurmuş olduğu ve döneminin en önemli edebiyat ve eleştiri dergilerinden biri haline gelen *Vuelta*, 1990 yılının Ağustos ve Eylül aylarında Meksika’nın en büyük ve ana akım televizyon kanallarından biri olan Televisa’da da yayınlanmış olan, Latin Amerika ve o dönemde dağılma sürecine geçmiş bulunan Varşova Paktı ülkelerinden gelen yazar ve düşünürlerin özgürlük kavramını tartıştığı bir toplantı organize etmiştir. *El siglo XX: La Experiencia de libertad* (Yirminci Yüzyıl: Özgürlük Deneyimi) başlığı ile gerçekleştirilen bu

toplantının adı rastlantısal bir biçimde seçilmemiştir. Paz'a göre özgürlük kavramı Eshilos ve Sofokles'in trajedilerindeki karasızlığa benzemektedir; kaderin görevini tamamlayabilmesi için insan iradesinin iş birliği gerekmektedir (Paz, 1990: 8). Bu sebeple özgürlük kavramı kendisine içkin bir muğlaklığa tekabül etmektedir ve toplantı süresince yazarlar ve siyaset bilimciler özgürlük kavramı üzerine tartışmışlardır.⁵

Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecine girmesi ve Doğu Avrupa ülkelerinin Batı tipi serbest piyasa ekonomilerine geçişi, Latin Amerika'daki askeri diktatörlüklerin yerini temsili demokrasilere bırakması, dönem itibariyle kısıtlı bir demokratikleşme süreci yaşayan Meksika'da da demokratikleşme tartışmalarının ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Bu programda boom döneminin önemli temsilcilerinden biri olan Perulu Mario Vargas Llosa, neredeyse Latin Amerika ile özdeşleşen askeri diktatörlük deneyimini hiç yaşamamış olan ayrık örnek konumundaki Meksika'daki politik yapıyı '*dictadura perfecta*' (mükemmel diktatörlük) olarak tanımlamış, doğrudan diktatörlüklerden farklı olarak Meksika'daki sistemin eleştiriye izin veren, ancak sınırlarını kendi çizdiği ve kontrol ettiği bir muhalefet sayesinde devamlılığını mükemmel bir biçimde sağladığı otoriter bir politik düzen olarak tanımlamıştır (Guzmán, 2016: 151). Paz ise hem Llosa'nın tanımını hem de toplantıyı yöneten Enrique Krauze'nin *dictablanda* (yumuşak diktatörlük) kavramını yetersiz bulmuş Meksika'yı 'hegemonik parti sistemi' olarak adlandırmayı tercih etmiştir.

Gerçekten de Meksika'nın bölgede politik yapısı ile ayrık bir örnek oluşturduğu iddia edilebilir. Birinci olarak Meksika diğer birçok Latin Amerika ülkesinin aksine darbe yoluyla yönetime el koymuş bir askeri cunta rejimi deneyimlememiştir. Meksika ordusu Meksika Devrimine katılan büyük askeri liderlerin devrim sürecinde öldürülmesi ve sonrasında da devrimin kurumsallaşması ile siyasetin etkin aktörlerinden biri olmaktan uzak kalmıştır. Bununla birlikte Meksika'nın siyasette ve sosyokültürel hayatta –diğer Latin Amerika ülkeleri ile mukayese edildiğinde- etkin bir ruhban sınıfına sahip olduğu da söylenemez. 19. yüzyılın ortalarından itibaren liberal reformlar ile kilisenin ekonomik, siyasi ve eğitim alanlarındaki gücü sınırlandırılmıştır. Devrim sonrasında ise kilisenin toplumsal ve siyasi hayattaki yeri önemli ölçüde törpülenmiştir. Üçüncü olarak ise 1929'da kurulan Kurumsal Devrimci Parti (*Partido Revolucionario Institucional -PRI*) siyasal iktidar değişiminde diğer bölge ülkelerindeki gibi iktidar bunalımları yaşamadan 71 yıl boyunca iktidarda kalmayı başarmıştır.

⁵ Programın videosu için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=G-5aq86kyII&t=1023s> (23.04.2023).

20. yüzyıl Meksika'sının politik, kültürel ve sosyoekonomik yapısını anlamak için 1910-1920 yılları arasında gerçekleşen Meksika Devrimi'nin incelenmesi kaçınılmazdır. Meksika Devrimi Meksika toplumu için etkileri bugün bile sürmekte olan somut sonuçlar doğurmuştur ve bu sonuçlar günümüzde de önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. İspanyol kolonizasyonunun ardından elde edilen bağımsızlık sonrası dönemde muhafazakârlar ve liberaller arasında farklı formlarda gerçekleşen mücadeleler, ABD ve Fransız işgalleri, cumhuriyetçi reformistlere karşı direnen büyük toprak sahipleri, kilise ve finans sermayesi, Meksika'nın 19. yüzyıl boyunca hem toprak kayıpları ile hem de politik karmaşa ile üniter bir ulus-devlet yapısının oluşmasının önündeki en büyük engeller olmuştur. 1876'da başkanlık görevine seçilen ve 1910'a kadar iktidarda kalacak olan General Porfirio Díaz dönemi ise bu çalkantılı dönemin tam tersi nitelikte, Meksika'nın demografik ve ekonomik bir patlamaya maruz kalarak endüstriyel üretiminin yılda ortalama yüzde 12 büyüdüğü, dünya pazarına bağlı bütünleşik bir ulusal ekonomi görüntüsüne sahip olduğu, modern ulus devletin kurumlarının ortaya çıktığı bir dönem olacaktır (Meyer, 2010: 25). Meksika'nın "demiryollarıyla, makinalarıyla ve bankalarıyla" birlikte modernleştirilmesi *Pax-Porfiriana* olarak adlandırılacak dönemin ana sloganı haline gelmiştir (Bazant, 1960: 232).

Bununla birlikte, bu dönemde hem sanayileşmenin hem de küresel piyasalara yönelik tarımsal üretimin iki önemli dinamiği ürettiği tespiti de yapılabilir. İlk olarak 1910 yılına gelindiğinde *hacienda* olarak adlandırılan ve büyük toprak sahiplerinin elinde bulunan çiftlikler özellikle ülkenin kuzey ve güney eyaletlerindeki toplam köylü nüfusunun yüzde 81'inin emek gücü olarak çalıştığı tarımsal faaliyetin başat aktörü konumundaydılar (Gilly, 1981: 29). Kapitalist üretim ilişkilerinin genişlemesi ve ulusal pazarın oluşması, yabancı sermaye ile inşa edilen demiryolları sayesinde ülkenin bütün sathına etki ederken bu durumdan en büyük zararı kendi için üretim yapmakta olan küçük köylü sınıf görmüş, yüzyıllardır devam eden ve toprağın ortak kullanımına dayanan komünal kırsal ilişkileri çok hızlı bir biçimde çözülmüştür. İkinci olarak ise yüzyılın başından itibaren gerçekleşen ekonomik bunalım ve düşen ücretler ile yerli-yabancı işçiler arasında bozulan çalışma ilişkileri dengesi işçi sınıfı arasında büyük bir huzursuzluğun kaynağı olacaktır. Bu sebeptendir ki Díaz rejimine karşı ilk toplumsal muhalefet kırdan değil işçi sınıfı saflarından gelmiştir (Gilly, 1981: 41).

Kuzeyli ve tanınmış toprak sahibi ailelerden birinden gelen Francisco I. Madero'nun liderlik ettiği ve "yeniden seçilmeme" (*antireleccionismo*) ilkesini savunan, farklı sosyal ve ekonomik sınıflardan oluşan geniş bir muhalefet cephesinin oluşturduğu harekete rağmen, Başkan Díaz, Haziran 1910'da tekrar başkanlığa seçilince 20 Kasım 1910'da Meksika Devrimi'nin başlangıcı olarak

kabul gören San Luis Planı ilan edilmiştir. Herzog (1994) Emiliano Zapata ve destekçileri gibi köylü kitlelerini *tierra y libertad* (toprak ve özgürlük) bayrağı altında San Luis Planına ve devrime dahil eden motivasyonun “eşit oy verme hakkı ve yeniden seçilmeme ilkesi” olmadığını, ancak planın üçüncü maddesinde muğlak bir biçimde öngörülen toprak reformu olduğuna işaret eder. Meksika Devrimi’nin çatışmalı karakterindeki süreklilik bu çelişkiden ortaya çıkmaktadır; devrime katılan farklı sınıfsal grupların farklı politik ve ekonomik programlara sahip olması Díaz rejiminin yıkılmasından sonra devrim hareketinin sönümlenmek yerine derinleşmesine sebep olmuştur.

Devrimin ana unsurlarından birini oluşturan köylü kitlelerinin radikal taleplerini temsil eden ve bu hareketin liderleri konumundaki, Zapata ve Francisco (Pancho) Villa ve ordularının tasfiye edilmesi ile de devrimin kurumsallaşması süreci başlamıştır. Her ne kadar devrim köylü ve işçi hareketini pasifize etmeyi başarmış olsa da bu grupların haklarını anayasada yer alan 27. ve 123. maddeleriyle anayasal güvence altına alarak sisteme entegre etmek durumunda kalmıştır. 1917 Anayasasının 27. maddesi köylülerin toprak edinme hakkını güvence altına alırken, 123. maddesi ise devleti sermaye ve işçi sınıfı arasında nihai hakem olarak tayin etmekteydi (Calderón, 1972: 149-151). Bu bağlamda devrim her ne kadar köylü ve işçi hareketlerini demobilize ederek baskı altına almış olsa da taleplerini belirli ölçüde karşılamayı anayasal olarak vaat eden ‘devrimci’ bir siyasal çerçeveyi de oluşturmuştur.

Bu bağlamda toprak reformu, devrimin kurumsallaşması sürecinde önemli bir rol oynar. Yeni iktidarın Katolik kilisesi ve muhafazakâr kitleler ile karşı karşıya geldiği La Cristiada (ya da La Guerra Cristera 1926-1929) isyanı sırasında ya da 1929 ekonomik buhranı döneminde toprak reformu ve köylülere toprak dağıtımı gibi rıza mekanizmalarının kullanılması ile bu kitlelerin ve örgütlerin iktidara olan desteği hayati bir katkı sağlamıştır (Meyer, 2010: 269-270, Knight, 1991).

Devrimci iktidar, basit bir devlet ve dinsel alan ayrımı çizmenin ötesinde kilisenin etkisinin radikal bir biçimde törpülenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, kiliseye tüzel kişilik tanınmaması, mülk edinme hakkının kısıtlanması, ruhban sınıfının ibadethane dışı faaliyetlerinin sınırlandırılması ve siyasal faaliyetlerle ilişkilennmelerinin yasaklanması gibi bir dizi önlemlerle kilisenin sosyoekonomik ve politik alanlardaki etkisini sınırlandırmıştır (Blancarte, 2004: 20-21). 1917 Anayasasının 3. maddesi ile de eğitim sisteminin laik ve kamusal olması zorunlu hale getirilmiş, kilisenin ilköğretim kademesinde dini eğitim vermesi yasaklanmıştı (Arredondo López ve González Villarreal, 2014).

David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco ve Diego Rivera gibi ressamın Meksika *muralist*⁶ dalgasını başlatacak olan kamusal alanların devrimin ‘ideallerini’ yansıtan eğitim ve propaganda araçları olarak kullanılması da bu dönemde başlamıştır. Eğitim Bakanlığı Binası, eski Cizvit okulu olan San Ildefonso Ulusal Lise binası, Ulusal Saray gibi sembolik değeri yüksek olan yapılar, bu ressamın tarafından devrimin ideallerini yansıtan duvar resimleri ile kaplanmıştır (Miranda, 2009: 13). José Vasconcelos’un Millî Eğitim Bakanlığı döneminde (1921-1924) 5000 yeni okul ve 9000 yeni öğretmenin dahil olduğu eğitim sisteminde ilk defa teknik, sanayi ve tarım liseler oluşturulmuş, ilköğretim öğrencileri için ücretsiz kahvaltı verilmesine çalışılmış, Vasconcelos’un ‘kozmi k ırk’ olarak tanımladığı ideolojiye uygun bir biçimde pre-hispanik kültürün de yer aldığı bir Meksika ulusalcılığı fikri üretilmesi hedeflenmiştir (Ocampo López, 2005: 149).

1934’te Lázaro Cárdenas’ın başkan seçilmesiyle hem devrim sonrası siyasal ve sosyoekonomik yapının korporatist karakteri hem de ulusal bilincin inşa edilmesi süreci güçlenecektir. Cárdenas’ın toplum içindeki popülerliğinin ve desteğinin artması kültürel ve düşünsel alanda da daha cesur adımlar atılabilmesine yol açacaktır. Eğitim ile ilgili Anayasanın 3. Maddesi değiştirilerek ‘eğitimin’ sosyalist ilkeler temelinde düzenleneceği ve tüm dini doktrinlerin eğitimin dışında bırakılacağı belirtilerek, eğitim kurumlarının eğitim ve öğretim faaliyetlerini gençlerde evrenin ve toplumsal hayatın rasyonel ve kesin kavramlarının oluşturulması temelinde gerçekleştirmesini zorunlu kılmıştır.⁷ Aynı zamanda eğitim gerçek anlamda ortaklaşan bir ulus inşasında da önemli bir rol oynayacaktır. Bu bağlamda, toplumun en marjinal kesimleri konumunda olan yerli topluluklarının da bu modernizasyon sürecine nasıl dahil edilecekleri tartışması ortaya çıkacaktır (Castillo Ramírez, 2015: 85). Cárdenas yerli toplulukların sorunlarına el konulan toprakların iade edilmesi, kırsal bölgelere hekim, öğretmen ve ziraat mühendisi tayin edilmesi gibi stratejilerle yaklaşma yolunu seçecektir. 1937’de Yucatán eyaletinde tarihsel olarak mücadelec karakterleri ile bilinen Maya yerlilerinin çoğunluğunu oluşturduğu henequen işçileri arasında artan huzursuzluklara bağlı olarak eyalette ekilebilir bulunan toprakların yüzde 80’i yerli toplulukları arasında dağıtılacaktır (Carillo, 2005: 158).

⁶ Genellikle kamu binalarının iç veya dış duvarlarına çizilen resimler ile tarihsel, sosyal ve politik konu ve olayları ele alan, bu konularda topluma belirli bir anlatı içerisinde bilinç aşılarmayı hedefleyen didaktik sanat akımı.

⁷ Meksika Resmi Gazetesinde yayınlanan yasa değişikliği için bkz. Diario Oficial (13 Diciembre 1934).

Bununla birlikte bu dönemde ulusal bilincin ve yurtseverlik düşüncesinin inşasının politik ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak hız kazandığını söylemek mümkündür. Özellikle 1938’de ülkeyi ABD ile karşı karşıya getirecek olan Meksika petrollerinin ve önemli madencilik şirketlerinin millileştirilmesi, milliyetçi ve yurtsever diskurun siyasal iktidar tarafından etkin bir biçimde kullanılmasına yol açacaktır (González Salinas, 2016: 100). ABD’li şirketlere ödenmesi gereken tazminat bir ulusal seferberlik kampanyası ile ödenecek, toplumun bütün kesimleri eski ve geleneksel hasım olan kuzey komşusuna karşı alınan bu kararı ulusal onurun tamir edildiği büyük bir zafer olarak kabul edecektir. Meksika petrollerinin millileştirildiği gün olan 18 Mart resmi bir bayram olarak kabul edilecek, büyük işçi ve köylü örgütleri bu tarihlerde ekonomik bağımsızlık ve ulusal bağımsızlık arasındaki bağ işaret edilerek ülkenin sömürge yönetiminden kurtulduğu 1810’a referans ile ‘geleniğin icadı’ olgusunun bir örneği olarak ‘Millileştirme Günü’ kutlamaları gerçekleştirilecektir (González Salinas, 2016: 105). Bu bağlamda Cárdenas dönemi, Meksika Devrimi’nin ve ideallerinin korporatist bir devlet aygıtı ile somutlaştığı zirve olarak tanımlanabilir.

Meksika Devrimi’nin başat ideallerinden uzaklaştığı, siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel yapılara eklemlediği işçi ve köylü kitlelerinin rızadan çok zor aygıtı ile sisteme entegre edilmeye başladığı dönem ise Cardenas’ın başkanlığından sonraki döneme tekabül etmektedir. Cárdenas, parti içi baskılara dayanamayarak en azından elde edilen kazanımların korunması adına daha muhafazakâr bir yaklaşıma sahip Manuel Ávila Camacho’nun adaylığını kabul ederek 1940’ta başkanlık görevini devredecek olsa da *cardenismo* / *anti-cardenismo* olarak tanımlanan bir ayırımın ortaya çıkışı engellenemeyecektir.

Manuel Ávila Camacho rejiminin, Meksika Devrimi’nin temel ilkelerinden doğrudan kopuşu başkanın Katolikliğini açık bir biçimde ifade etmesi ile kendini göstermişti (Basurto, 2004: 15). Camacho dönemi, devrimin radikal evresinin sönümlendiği bir geçiş evresi olarak da tanımlanabilir; kitlelerin ekonomik büyümeden aldıkları payı kitlesel örgütlenme ve mücadele pratikleri ile kazandıkları bir evreden, pazarlık yaptıkları ve klientalist ağların belirleyici olduğu bir evreye geçişi temsil etmektedir (Basurto, 2004: 8).

Loaeza (2010), Ávila Camacho’nun 1944’teki seçim yasası reformunu ve devrimci partinin 1946’da PRI olarak örgütlenerek ‘otoriter modernizasyon’ sürecini başlatmasını, ABD’nin ikinci Dünya Savaşı sonrasındaki hegemonik gücü ve soğuk savaş koşulları ile ilişkilendirir. Bu bağlamda, Meksika, *cardenismo*dan ya da devrim sonrası stratejilerinden koparak öz sınırlarını belirlemiş ve bu bağlamda ABD ile uyum içinde olarak ABD’nin ülke üzerindeki müdahalelerini azaltma yoluna gitmiştir (Loaeza, 2010: 638). 1943-1944 yılları

arasında ülkedeki ekonomik şartların bozulduğu yüksek enflasyon ve reel ücretlerdeki düşüşün kentli nüfusu etkilemeye başlayarak çeşitli huzursuzlukları da ortaya çıkardığı unutulmamalıdır (Martín, 2021: 229-231). 1944 reformları *cardenismo* ve karşıtları arasındaki iktidar mücadelesini ortadan kaldırmakta, bununla birlikte işçi örgütleri, orta sınıflar, büyük sermaye grupları ve siyasi iktidar arasında yeni bir denge oluşturacak unsurlar içermektedir (Loaeza, 2013: 257). Reformlar ile öngörülen politik istikrarda işçi örgütleri ve sermaye grupları arasında siyasi iktidar hakem rolünü üstlenmiş ve klientalist ağlar yardımıyla radikalleşen hareketlerin önü kesilmiş, askerler siyasetten dışlanmış, ABD ile uyum ve iş birliği temelinde uzun erimli ilişkiler tesis edilmiş, muhafazakârlar, kilise ve sermaye grupları kendilerine izin verilen sınırlar içerisinde siyasete ve siyasal sisteme dahil olmuşlardır (Loaeza, 2013: 258). Böylece Meksika otoriterizmi sivil, ‘demokratik’ ve istikrarlı bir karaktere sahip olmuştur.

Ávila Camacho’nun geçiş dönemi reformlarının tam anlamı ile ifadesini bulması 1946’da işçileri bakanı Miguel Alemán’ın başkan seçilmesi ile gerçekleşmiştir. Genç ve ilk sivil geçmişe sahip bir politikacı olan Miguel Alemán’ın 1946’da başkan seçilmesi ile birçok anlamda devrim sonrası kurumsallaşma döneminin bittiği söylenebilir. Ünlü sendikacı Vicente Lombardo Toledano’nun “*cachorros de la revolución*” olarak tanımladığı Alemán ve onu saran genç ve profesyonel ekip, devrimde yer almış asker kökenli politikacılarından farklı bir biçimde sanayileşme ve kentleşmenin iki itici gücü olacağı bir modernleşme programına sahiptiler ve Meksika’nın gelecek elli yılına damga vuracak olan siyasal düzenin ve onun merkezindeki PRI’nin otoriter işleyiş araçları ve mekanizmalarının oluşturulmasında büyük rol oynamışlardır (Alexander, 2016: 15).

Alemanismo belirli bir ideolojiye ya da politik programa sahip olmayan Meksika’yı İkinci Dünya Savaşı sonrasında küresel düzene modern ve uyumlu bir aktör olarak entegre eden pragmatik bir düşünce olarak tanımlanabilir (Alexander, 2016: 21). Kendisi de bir emlak ve inşaatçılık geçmişinden gelen Alemán, petrol üretimi, sulama ve hidroelektrik santraller, otoyol ve köprü inşaatı gibi alt yapı yatırımlarının yanı sıra kentsel gelişim ve yapılaşmaya da önem vermiştir (Alexander, 2016: 31).

Bu bağlamda Miguel Alemán dönemi, devrim sonrası dönemde devrimci entellektüellerin tahayyül ettiği ülkenin *mestizo* ve yerli karakteri ve kültürünü yücelten, çalışkan, toplumcu ve üretken bireyler yetiştirme ideallerinden açık bir biçimde kopmuştur. Bu dönemde Meksika modernleşmesi dönüşerek, küresel moda ve trendleri takip eden seçkinler ve onlara öykünen orta sınıflara dayanan bir kentli modernleşmeyi, ABD benzeri tüketim toplumu alışkanlıklarını ve

sanayileşmeyi öne çıkartmıştır. Böylece toprak reformu ve kırsal nüfusun sosyokültürel yapıya entegrasyonu gibi idealler ortadan kalkmıştır (Alexander, 2016: 36).

Bu dönemde hiç şüphesiz kentsel alt yapı yatırımları ve sanayileşme kırdan kente göçü önemli ölçüde hızlandırmıştır. Meksiko'nun daha önceden kent dışında kalan mahalleleri şehre dahil olurken orta sınıflara hitap eden büyük ve modern kentsel mimari yapılar da hızlı bir biçimde şehir panoramasına dahil olmuştur. Kentin güneyinde inşasına başlanan UNAM (Universidad Autónoma de México –Meksika Ulusal Otonom Üniversitesi) kampüsü ya da Ciudad Universitaria (CU – Üniversite Kent), kentin kuzeyinde Ciudad Satélite, doğuda Ciudad Nezahualcoyotl, güneyde Ciudad Jardín ve Santa Ursula ve Coapa aksları kentsel genişlemenin önemli alanları haline gelmiştir (Alexander, 2016: 181). Cárdenas dönemindeki Sovyet mimarisini örnek alan, Le Corbusier gibi mimarlardan etkilenerek, işçi sınıfı evleri, hastane ve eğitim kurumlarına verilen öncelik, Alemán döneminde özel sektöre bırakılan inşaat dalgası ile yer değiştirmiştir. Alemán, ithal ikameci sanayileşme ve karma ekonomik politikaların sonucu olarak başkent Meksiko'yu sürekli göç alan, genişleyen ve dinamikleşen bir merkez haline getirmiş Meksiko, Hannes Meyer ve Mario Pani gibi mimarların, mega konut projelerine sahne olmuştur (Barradas 2004: 30).

Marxist bir mimar olan Hannes Meyer'in Meksika'daki faaliyetleri 1938 yılında başlamış ve özellikle işçi ve kamu çalışanlarına yönelik konutlar ve mahaller tasarlamak üzerine yoğunlaşmıştı. Ancak Alemán döneminde artan göçün ve konut ihtiyacının da etkisi ile geniş yeşil alanlara, yürüyüş yollarına, sosyal donatılar ve ortak kullanım mekanlarına sahip 1 dönüm araziye 200 kişinin düşeceği hesaplanan ve *multifamiliar*⁸ olarak adlandırılan konut bloklarının inşaatına hız verildi (Sánchez Rueda, 2009: 152-153).

Mario Pani'nin 1947'de tasarladığı Unidad Modelo, Río Chrususco caddesi ile La Viga bulvarı arasında kalan ve *supermanzana* olarak adlandırılan, etrafı araç yolları ile belirlenmiş, genelde dörtgen, içinde ise trafiğin azaltıldığı ve yürüyüş alanlarına sahip konut adalarının ilk örneğini oluşturmuştur. Meksiko'nun tüm kentsel genişleme pratiğine yansiyacak olan bu süper ada modeli, rasyonel ve modern ilkelere dayanarak; kenti kendi içinde işleyişi ve yaşam alanlarına sahip olan hücrelere bölerek parçalamak, mahalleleri fiziki ve sosyal ihtiyaçları göz önüne alarak entegre etmek, parsellerin küçük olduğu bölgelerdeki multifamiliar bloklar ile yapılaşma olmayan alanlar açarak ve yeşil alanları arttırmak, araç ve yaya arasında yaya lehine hiyerarşik bir yapı kurmak, su, elektrik, telefon, gaz,

⁸ Birden fazla ailenin barınabildikleri apartman kompleksleri.

kanalizasyon gibi alt yapı unsurlarını müşterek hale getirerek merkezileştirmek (Sánchez Rueda, 2009: 162) gibi modern bir kentsel kurgu tasarlamıştır. Klasik olarak yatay bir mimariye sahip olan başkent Meksiko'nun bu çok katlı binalardan oluşan adalar sayesinde daha kompakt ve modern bir mimariye sahip olacağı düşünülmüştür.

Yerel mimarının yeni seçkinlerin hayat tarzının ihtiyaçlarına cevap vermemesi ve modern bir görüntüye sahip olmamasının yanı sıra aynı zamanda artan göçle beraber gelen konut ihtiyacına yönelik seri üretime de uymaması Meksiko'nun periferisinde yer alan bölgelerde blok konutların ortaya çıkmasını hızlandırmıştı (de Garay, 1994: 112). Mimar Mario Pani'nin liderliğinde Miguel Alemán ve onu izleyen López Mateos dönemlerine damgasını vuran bu kentsel gelişim anlayışı bugün artık şehrin merkezinde kalan bu mahallelerin sosyokültürel ve sosyoekonomik yapılarını da derinden etkilemiştir. Devletin bakımını sübvansé ettiği, bina ve ortak alan bakımlarını üstlendiği ve atıl kalmasına izin vermediği bu konutlar iktidarın toplumun belirli bir kısmı ile kurduğu ilişkilerde de belirgin izler bırakmıştır (Sánchez Rueda, 2009: 167). Yeni ortaya çıkan kentli sınıflar açısından bu steril ve modern yapılara geçmek önemli bir statü kazanılması anlamına da gelmiştir.

Fuentes'in *La región'u* yazdığı dönem, *alemanismo* ile temelleri atılan, devrimin kitlesel mobilizasyon ve taleplerden koparak yeni bir karakter kazandığı ve bu bağlamda toplumsal yapının siyasal, sosyoekonomik ve kültürel bağlamlarda hızla değiştiği bir evreye tekabül etmiştir. Devrim ve devrimci gelenek artık PRI ve PRI ile iktidarda olan siyasi seçkinler tarafından temsil edilmektedir. Bunun dışındaki herhangi bir muhalefet ihanet veya dış kaynaklı olmak ile suçlanacaktır (Medin, 2015). Bunun en temel sebebi de *alemanismonun* bir ulus projesi ile ortaya çıkmasıdır; yeni bir 'Meksikalılık' tahayyülü olarak liberal piyasaya dayalı kapitalist ekonomik kalkınmacılık resmi ulusal kimlik tanımını oluşturur (Medin, 2015). Bu resmi kimlik tanımının dışında kalan her akım ulus dışı olarak tanımlanacak, varlığına kontrollü bir biçimde izin verilirken sınırlarının dışına çıktığında zor aygıtı tarafından ezilecektir.

Tüm bu yeni ideolojiye rağmen Meksika Devrimi söylemsel ve simgesel varlığını sürdürmeye devam etmiş, Başkent Meksiko ise toplumsal dönüşümün merkezinde yer almıştır. Bir yanda şehrin periferisine tüm kırsal kesimlerden artan bir biçimde gelen göç ve kentsel yoksulluk derinleşirken, diğer yanda ise devrimin ortaya koyduğu ideallerden çok uzakta zenginleşen, güçlenen seçkinler kenti hiyerarşik bir aks üzerine bölmektedirler. Bu bağlamda, Fuentes'in romanında Meksiko anlatının asli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Meksiko

olay örüntüsünün geçtiği nötr bir coğrafya olmanın ötesinde, hikâyenin ana karakterlerinden biridir.

Fuentes Meksiko'yu anlatısının merkezine bir karakter olarak yerleştirirken aynı zamanda Meksika Devrimi'nin ve sonuçlarının edebiyattaki öncü eleştiriler yaklaşımını sunmaktadır. Fuentes, ilk önemli örneğini Juan Rulfo'nun Pedro Paramo (1955) romanında gördüğümüz, Meksika Devrimi'nin, resmi tarih yazımı dışarısında ele alınması ve yarattığı sosyoekonomik ve politik sorunların konu edilmesi olarak tanımlayabileceğimiz bir kırılmanın en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Sosyoekonomik farklılıklar, sınıfsal ve etnik çatışmalar, politik yozlaşma gibi zamanı için cesur sayılabilecek eleştiriler, romanda kendine yer bulmaktadır.

Fuentes'i Meksika ve Latin Amerika edebiyatında önemli bir yere yerleştirecek olan *La región*, Meksika Devrimi sonrasında ülkedeki ve toplumdaki politik, sosyoekonomik ve kültürel dönüşümü irdeleyen ve devrim sonrası toplumdaki temel çatışma noktalarını tanımlayan, bunu yaparken de ülkenin başkenti Meksiko'yu merkeze alan bir çalışma olarak toplumsal mekânı ve toplumsal mekânın dönüşümünü eserin ana aksı haline getiren bir romandır. Romanın bütün anlatısı ve karakterleri bir biçimde mekân ile tanımlanmış, kimlikel, sınıfsal, politik çatışmaların da mekânsallığı eserin tamamında öne çıkarılmıştır. Karakterlerin mekân ve zaman ile olan karmaşık ilişkileri eseri daha da kompleks hale getirmektedir (Foster, 1973: 35).

Fuentes romanda, mekânı birinci, ikinci ve üçüncü şahıslar ağzından aktardığı karmaşık, deneyimsel ve sembolizme dayanan bir yapı kurmuştur (Williams, 1996: 138). Metinde bazen genel olay örgüsünün ve diyalogların dışında italik yazıyla farklı bir düzlemde olduğunu anladığımız karakterlerin iç sesine ait bir anlatım da bulunmaktadır. Eserin tamamında tarihsel ve mekânsal olarak tutarlılık göstermeyen bir anlatıma rağmen tüm karakterlerin ana referans noktalarından biri kent ve özel olarak da Meksiko olmaktadır. Bu bağlamda, *La región más transparente*, modern edebiyatın en uzamsal eserlerinden biri olarak gösterilebilir. Bununla birlikte Fuentes kentsel mekânı farklı ölçeklerde belirli bir sosyoekonomik hiyerarşi içerisinde ele alırken bu mekanların betimlemelerine yoğunlaşmak yerine mahalle mahalle, sokak sokak Meksiko kentini yapı bozumuna uğratarak bunları 'sembolik gerçekçilik' olarak tanımlanan bir çerçevede kurgusal anlatısının unsurları olarak kullanmaktadır (Guzmán Díaz, 2013: 152).

Bu bağlamda, yazarın Meksiko kentinin farklı uzamsal ölçeklerinde farklı kademelerde işlenen mekân olgusunu eserin temel yapıtaşı olarak ortaya koyması anlamlı olarak görünmektedir. Tüm politik, sosyal, ekonomik ve kültürel

temalarda olduğu gibi, Fuentes Meksika Devrimini de bu mekânsallık formunda ele almaktadır (Van Delden, 1991: 327). Meksiko olay örgüsüne sahne olan tarafsız bir platform olmaktan çok taraflardan biri olarak romanın başından sonuna kadar bir özne gibi kullanılmaktadır.

2. MEKSİKO, KURULUŞ MİTİ VE PRE-HİSPANİK SEMBOLLERİNİN ROMANDA KULLANILIŞ BİÇİMLERİ

La región'u Fuentes'in belki de en 'ateşli' romanı olarak tanımlayan Carlos Monsiváis (2012), yazarın 20. yüzyıl Meksika'sının özel ve kamusal hayatının biyografisini hikayeleştirmek gibi neredeyse imkânsız bir meydan okumaya giriştiğini söyler. Monsiváis'e (2012) göre, bu biyografinin başlangıç noktası Meksiko kentidir, çünkü Meksika'nın 20. yüzyılında, başkentin hikayesi kapitalizmin hikayesidir; içinde yaşayan bireyleri kendi rızaları olmaksızın öz ritmi içinde hareket ettirir ve diğer kentlerin özerk yaşam ve devinimlerini ortadan kaldırır (Monsiváis, 2012: 653). Bu bağlamda, Meksiko romanın kilit unsuru ya da karakteri olarak tanımlanabilir.

Meksiko kentinin kurulduğu Meksika vadisi, volkanik patlamalar sonrasında oluşan büyük dağların arasında kalan, elips şeklinde bir çanağa benzeyen ve yaklaşık 2240 metre yükseklikte bulunan bir havzayı kapsamaktadır. Bu havzanın doğal bir su çıkışı olmaması ve senenin belirli dönemlerinde yoğun yağış alan yüksek dağlarla çevrilmiş olması, vadinin dağ eteklerinde verimli tarımsal toprakların alçak yerlerinde ise sığ göllerin oluşmasına yol açmıştır (Gibson, 1964: 1-3). Bu sığ göllerin oluşturduğu bütünleşik su havzası, kuzeyde Zumpango ve Xaltocan Gölleri, merkezde Texcoco Gölü, güneyde ise Xochimilco ve Chalco göllerini kapsayan, birbiri ile bağlantılı ve ulaşımın mümkün olduğu sosyal ve ekonomik gelişime müsait bir coğrafyanın özelliklerine sahipti. Günümüz Meksiko'sunun tarihi merkezi ise Texcoco gölünde yer alan ve karaya dar bir bağlantısı bulunan Tenochtitlan adasıdır.

Bu büyük su havzasının tatlı ve tuzlu su bölgelerine ayrılmış olması, birçok topluluğun zaman içerisinde yüksek rakımlı bu topraklara yerleşmesini kolaylaştırmıştır. Tropik ve yağışlı bir iklime sahip olan bölge yüksekliği sebebiyle büyük iklimsel değişiklikler yaşamayan neredeyse sürekli bir bahar iklimine sahip görüntüsü verir. Bu sayede, tarımsal üretimin yıl boyunca sürdürülebildiği, avcılık ve balıkçılık faaliyetlerinin yaygın olduğu bir vadiye, gölleri çevreleyen çok farklı şehir devletleri kurulmuştur. Bu şehir devletlerinin birbiri ile rekabet içinde olduğu ve çoğunlukla da vadiyi bazı ittifakların tahakküm altına aldığı dönemler yaşanmıştır. Vadideki diğer şehir devletlerini tahakküm altına alan ittifaklar, hakimiyetlerindeki kent devletlerini vergiye tabii tutmuş, ürünlerine el koymuş,

aynı zamanda da gerektiğinde kendileri ile birlikte başka kent devletlerine karşı savaşılmaya zorlamıştır. Vadi rekabetin yüksek olduğu bir coğrafya olmasına rağmen iklim koşullarının uygunluğu daha ağır basacaktır.

Bu uygun coğrafi ve iklimsel koşullar sayesinde vadideki su havzasının etrafında onlarca yerleşim yeri oluşmuş, avcı toplayıcı göçmen topluluklar, *chinampa* adı verilen çamur ve ağaçlardan inşa ettikleri yüzer bahçelerde yüksek verimli tarımsal faaliyetler gerçekleştirerek yerleşik topluluklar haline gelmişlerdir (Knight, 2002: 134). Vadideki artan yerleşik hayat, verimliliği arttıran yöntemlerle tarımsal üretimdeki artışa sebep olmuş, vadide yer alan topluluklar içinde Nahua topluluklarının hâkim konuma gelmesi ile farklı etnik gruplar arasında Nahuatl dili *lingua franca* haline gelmiştir. Vadiye 13. yüzyılın ortalarında Kuzeydeki efsanevi Aztlan (bu kelimedenden türetilmesi ile Aztecas) adasından güneye göç eden Mexica topluluğu, havzanın iktidardaki yerli halkları tarafından farklı bölgelere sürülmüşlerdir. İlk olarak, bugün kentin güneyinde bulunan ve Meksika Ulusal Otonom Üniversitesinin (UNAM) kampüsünün de yer aldığı, 3. yüzyılda vadinin güneyindeki Xitle volkanının patlamasıyla oluşan volkanik kayalıklar kütlesine sürülen Aztekler, buradaki sarp ve yılanlı arazide avcı-toplayıcı yapılarına geri dönmüşlerdi. Ancak beklenmedik bir biçimde zor koşullar Aztekleri merkezinde savaşçı tanrı Huitzilopochtli felsefesinin bulunduğu kolektif ve teokratik yönetim yapısına geri döndürmüş ve Azteklerin askeri ve ekonomik kapasitesini arttırıp havzada güçlenmesine yol açmıştı (Knight, 2002: 137). Müttefikleri ile tekrar savaşa başlayan Aztekler, tanrı Huitzilopochtli'nin yolladığı emir ile tekrar göçe başlamış ve Huitzilopochtli'nin işaret ettiği, bir kaktüs üzerindeki yılanı parçalayarak yemekte bulunan kartalı gördükleri noktada yer alan Tenochtitlan adasına yerleşmişlerdir. Aztekler adanın batısında yer alan ve sürgüne gönderilmeden önce vadideki ilk yerleşim yerleri olan Chapultepec kayalıklarına doğru uzanan ayrıcalıklı ve korunaklı bir coğrafi konum sayesinde hızlı bir biçimde gelişim göstermişlerdir (Knight, 2002: 134). Merkezinde Tenochtitlan adasının bulunduğu yerleşimin kuzeyinde daha önce bağımsız olan ama Azteklerin gelişimi ile boyunduruk altına giren Tlatelolco adacığı bulunmaktaydı. Tlatelolco karaya, su üstüne inşa edilmiş bir yol ile bağlanmış, buradaki Tepeyac tepesinde de 'bizim annemiz' anlamına gelen tanrıça Tonantzin'e (aynı zamanda tanrıça Coatlicue) adanmış bir tapınak yükselmekteydi (León-Portilla, 2010: 266). İspanyollar tarafından 17. yüzyılda aynı bölgede, bugün için Meksika'nın en önemli dini merkezi konumunda olan ve Guadalupe Meryem'ine (*Nuestra Señora de Guadalupe*) adanmış Bazilika inşa edilmişti. Ada güneyde yer alan başka bir yol ile Iztapalapa'ya batıda ise Tacuba'ya bağlanmaktaydı (León-Portilla, 2010: 266).

Meksiko'nun Tenochtitlan adacığında kurulma hikayesi, Fuentes'in romanda sıkça başvurduğu sembolizmlerin de kaynağını oluşturmaktadır. Kartal

güneşi ve Azteklerin en önemli ilahı konumundaki savaş ve güneş tanrısı olan Huitzilopchtli'yi, kaktüs ve üzerinde bulunan dikenli meyvesi insan kalbini ve kurban edilme edimini, şimdi gök tanrıları tarafından parçalanmakta olan yılan ise eski toprak tanrılarını sembolize etmekteydi (Knight, 2002: 138). Tenochtitlan, suya dayalı tarımsal yöntemlerle verimliliği artırılan tarımsal üretim sayesinde genişlemiş, Venedik'e benzetilen kanallar ve caddelerden oluşan ve yaklaşık 120 bin kişiye ulaşan bir nüfusa sahip ekonomik, politik, askeri ve dinsel faaliyetlerin yoğunlaştığı büyük bir kent halini almıştır. Kentin iki önemli noktasını ticari faaliyetlerin yoğunlaştığı Tlatelolco'daki pazar yeri ile bugün Meksiko Metropolitan Katedralinin bulunduğu alanın yanındaki Templo Mayor ve bugün başkanlık sarayının bulunduğu, Kral Moctezuma'nın emperyal sarayının yer aldığı politik-dini merkez oluşturmaktaydı (León-Portilla, 2010: 267). İspanyolların kentin dini ve politik merkezini sabit bırakması, hatta pre-hispanik öncüllerinin doğrudan yıkıntıları üzerine inşa edilmesi hiç şüphesiz tahakküm altına alınan yerli toplulukları ile kurulan hiyerarşik güç ilişkisini somutlaştırmaktaydı.

Azteklerin Tenochtitlan'dan başlayan, daha sonra da Meksika vadisini tahakküm altına alan askeri ve genişlemeci politikaları, 15. yüzyılın ortasına gelindiğinde sınırları Pasifik ve Atlantik okyanuslarının kıyılarına varan ve güneyde Guatemala'ya kadar ulaşan bir emperyal güç haline gelmesine sebep olmuştu (Knight, 2002: 174). Tahakkümleri altındaki toplumlardan aldıkları vergiler, Azteklerin daha da güçlenmesine, mücevher, altın, gümüş, kakao, az bulunur tüyler ve materyaller, kâğıt gibi lüks maddelere ve belki de en önemlisi köle ve kurban etmek için insan kaynağına ulaşmalarına imkân sağlamış, 'Güneşin halkı' tanımı ile adlandırılır hale gelmişlerdir (León-Portilla, 2010: 269). Meksiko'ya ulaşan ilk İspanyollar arasında bulunan Bernal Díaz de Castillo, gördükleri yapılar, farklı dilleri konuşan insanlar, mal taşıyan kanolar, askerler ve kalabalığın şaşkınlığı içerisinde Tenochtitlan'ın Konstantinopolis, Roma ya da tüm İtalya'da bile eşi görülmemiş olduğunu belirtmektedir (Díaz del Castillo, 2009: 168).

Fuentes'in *La región más transparente*'de Meksiko kuruluş mitine ait sembollerini önemli ölçüde anlatının temel aksına oturttuğu iddia edilebilir. Fuentes, roman boyunca pre-hispanik unsurları birer dekoratif öğe olarak kullanmak yerine kurguda birbirinden ayrıksı ve kaotik gözükken karakterleri uzam ve zaman içerisinde birbirine bağlayan asli bir işlev için kullanmaktadır. Meksiko kenti de kuruluş mitinin romanda kullanış biçimini incelediğimiz şekliyle bir romanın temel birleştirici karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Romanın ismi de Fuentes'in geçmiş ile günümüz arasında kurmak istediği bağın en somut örneklerinden biridir. Alfonso Reyes, "*Visión de Anahuac (1519)*" adlı ünlü makalesine Prusyalı ünlü kâşif Alexander von Humboldt'un sözü ile başlar "Yolcu: Havanın en şeffaf olduğu yere ulaştın"⁹ (Reyes, 2004: 5). Reyes *Palinodia del polvo* adlı eserinde ise şu soruyu sormaktadır: "Burası havanın en şeffaf olduğu yer mi? Peki o zaman benim metafizik vadime ne yaptın? Neden sisleniyor, neden sarılaşıyor?"¹⁰ (Reyes, 2004: 130). Gerçekten de Meksiko vadisinin görünümü Humboldt'un 1804 yılında gördüğü kentten çok farklıdır. Monsivais'in (2013) işaret ettiği gibi Fuentes'e göre şehir artık sınırlarına çoktan ulaşmıştır. Fuentes'in "Agua quemada" adlı romanında da benzer bir biçimde ele alacağı gibi sürekli olarak büyüyen metropol artık modern sakinlerini tahakkümü altında ezer hale gelmiştir (Trevisan ve Zaratini, 2019: 28). Fuentes, kentin geçmişi ile bugünü arasında, pre-hispanik kökenleri ile modern mestizo¹¹ toplumsal yapısıyla kentin sakinleri ve sembolleri üzerinden bir bağ kurmakta, olay örgüsünün merkezine de bu sebeple kenti oturtmaktadır.

Roman lineer bir biçimde ilerleyen bir anlatıya sahip olmadığı gibi tarihsel olarak da belirli bir örüntüyü takip etmeyen, geçmiş ve gelecek arasındaki geçişlerin sıkça ve okuyucuyu zorlayacak bir sıklıkta gerçekleştiği bir yapıya sahiptir. Romanın, ana karakterleri gerçek/hayalet karakter Ixca Cienfuegos, eski devrimci yeni bankacı Federico Robles, hiç tanışmadığı babası devrimde öldüğü ve diğer akıllı devrimciler gibi zengin olamadığı için bugün sefil bir durumda olan Rodrigo Pola ve âşık olduğu ancak Robles'e kaybettiği Norma Larragoiti olarak tanımlanabilir. Her bir karakter belirli bir sembolizm taşır; kimlik arayışındaki Meksikalılık, devrimin ideallerinden uzaklaşma, toplumsal eşitsizlik bu karakterler ile somut hale geleceklerdir.

Roman, zenginliği ve sosyal statüyü gerçek aşka tercih eden Norma'nın kurban edilmesi ile sonlanırken, Ixca'nın ölü/yaşayan ikileminde Meksikalılık sorunsalını açık bırakır. Yolsuzlukta 'aşırıya kaçan' ve bütün mal varlığı ile onurunu kaybeden Federico Robles'in şahsında devrime ihanet edenler mahkûm edilirken, bir devrim şehidinin oğlu olan Rodrigo yeni post-devrim seçkinliklerinin arasına katılarak bir anlamda bozuk düzenin devamını sağlar. Tüm bu anlatının

⁹ "Viajero: has llegado a la región más transparente del aire." Alfonso Reyes, (2004) *Visión de Anahuac y otros ensayos*, Edición conmemorativa 70 Aniversario, Fondo de Cultura Económica.

¹⁰ "¿Es ésta la región más transparente del aire? ¿Qué habéis hecho, entonces, de mi alto valle metafísico? ¿Por qué se empaña, por qué se amarillece?"

¹¹ Mestizolar İspanyol sömürgecilerin yerlilerle evlenmelerinden doğan çocuklara verilen isimdir. İspanyol olarak tanımlanamayan ve toplumun daha alt kademesinde yer alan mestizolar zamanla yerli ve İspanyol kökenli nüfusu aşarak yeni toplumun en kalabalık unsuru haline gelmişlerdir.

arka planında ise orta sınıf haline gelemeyen ve yoksulluk ile boğuşmaya devam eden Meksikalı kitleler yer alacaktır.

3. ROMAN KARAKTERLERİNDEN BİRİ OLARAK MEKSİKO

Cebrian (2008) genel kanının aksine *Pedro Páramo* ile Juan Rulfo'nun yeni bir dönem açmak yerine tematik olarak Meksika edebiyatının bir dönemini kapattığını iddia eder. Bu görüşe göre, Fuentes, John Dos Passos'un "Manhattan Transfer", James Joyce'un *Ulyses* ve William Faulkner'dan etkilenecek kentin ve kozmopolit hayatın romanını yazarak kırdan kopuşu temsil etmektedir (Cebrian, 2008: 597, Guzmán Díaz, 2013: 143). Fuentes, *Cachorros de la Revolución* olarak adlandırılan iktidar sahiplerinin yolsuzlukları, burjuvazinin şatafatı, *alemanismonun* yağmacı anlayışı, toplumsal eşitsizliği azaltmayan hatta sınıfsal uçurumu arttıran ekonomik büyüme, medyanın yalan haber üretmesi gibi konuları 'analiz etmeyen' ama 'ifşa eden' bir akımın en önemli temsilcilerinden biridir ve *La región más transparente* de bu akımın en önemli öncü eserlerindendir (Martínez Carrizales, 2005: 124).

Hiç şüphesiz, dönem itibarıyla Latin Amerika için de anlamlı olan kırdan kente göç olgusu ve kentsel nüfusun hızlı bir biçimde artışa geçmesi Fuentes'in bu ilk romanındaki tematik kopuşunun çerçevesini oluşturmaktadır. Fuentes, geçmiş ile günümüz arasındaki bağı, şimdiki zamanın geçmişin bir parçası olduğu, geçmişin de şimdiki zamana döndüğü düşüncesiyle kurmaktadır (Ramírez, 2008: 565). Romanda bu bağı kurmasında kullandığı en temel öge de Meksiko kentinin kendisidir, çünkü Fuentes Meksiko'ya kuruluş miti ile diğer hiçbir metropolün sahip olmadığı bir özellik atfetmektedir (Ramírez, 2008: 572).

Bu bağlamda, Meksiko kenti *La región*'da olay örgüsünün arka planını oluşturan bir sahne olmaktan öte, olay örgüsünü birleştiren, anlatının en temel unsurlarından biri ve aynı zamanda hikâyenin bir kahramanı haline gelmektedir. Fuentes sokakları, caddeleri, bulvarları, mahalleleri, parkları, meydanları, kiliseleri, okulları, anıtları, eskiyi ve moderniyi temsil eden sembolik binaları kullanarak geçmişini günümüze ve geleceğe bağlayan, sosyal eşitsizliği, kaos ve kirliliği, yaşam ve ölümü kentin somut varlığı üzerinden aktarmaktadır. Alameda Central'e neredeyse kuşbakışı bakan ofisindeki Federico Robles bir kartal gibi kenti ve insandan ve topraktan oluşan avlarını takip edebilmektedir (Guzmán Díaz, 2013: 164).

Romanda adı geçen yerler ve kahramanların olay örgüsünde kullandığı rotalar Meksiko'nun tarihi merkezi ve Paseo de la Reforma olarak tespit edilebilir. Fuentes, detaylı tasvirlerle girmeden birçok cadde ve bulvarı, kilise, okul ya da tarihi yapıları, park, meydan, mahalle ve anıtları geçmiş ve günümüzü birbirine

bağlayıcı bir araç olarak kullanır. Kent, Porfiriato döneminde Paseo de la Reforma aksı üzerinde tarihi merkezden kentin batısına, Chapultepec Ormanı'na doğru genişlemiştir. Ancak kent aralıksız olarak büyümeye devam etmektedir. Tarihi merkez güneye doğru yoksul ve işçilerin yaşadıkları ancak bugün kent merkezinde kalan Doctores ve Obrera mahalleleri ile kuzeye doğru da Tlatelolco, Guerrero ve San Rafael aksında genişlemektedir. Paralel bir biçimde varsıllaşan kesimler Roma, Las Lomas ve Condesa gibi mahallelerde art deco tarzında yaptırdıkları binalara taşınmaktadırlar. Fuentes, sosyal sınıflara göre ayırdığı kahramanların olay örgüsündeki yerlerini ve temasta bulundukları yapılar ya da kullandıkları caddeleri yine sosyal sınıflara göre farklı coğrafi bölgelere kümelemiştir.

Bu kümelenmenin yoğunlukla kentin 1950'lerde halen merkezi konumunda bulunan tarihi kent merkezinden 1900'lerin başından itibaren Reforma bulvarı üzerinden batıya doğru genişleyen, Roma ve Condesa mahallelerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tarihsel kent merkezi ve onu çevreleyen alt sınıfların yoğunlukla yaşadıkları mahalleler, Porfirio döneminde seçkinlerin yerleşmeye başladıkları kentin yeni ve zengin mahalleleri ile kontrast oluşturmaktadır. Bununla birlikte ilerleme ve modernizasyon kavramlarını yansıtan biçimde orta sınıfları kendine çekmekte olan devasa betonarme siteler ve konut blokları ara bir form teşkil eder biçimde romanda yer almaktadır.

Bununla birlikte kentin ekonomik ve politik merkezi halen Alameda Central ve tarihi merkez olmaya devam etmektedir. Orta üst ve üst sınıflar Narvarte ve Roma Sur'a göç etme hayali ile yaşarken, zenginler kuzeyde Lomas'a güneyde ise Pedregal'deki Amerikan tarzı müstakil evlere ya da Condesa ve Roma'daki modern apartman dairelerine taşınmaktadırlar. Fuentes'in romanda Paseo de la Reforma'yı kentin varsıl ve yoksul kesimleri arasında bir bağlantı olarak kullandığı söylenebilir. Porfiriato seçkinlerinin yaşadığı, neoklasik tarzda Avrupa'nın önemli kentlerinin ardından isimlendirilen caddelerinde bulunan malikanelerin yoğun olduğu Juárez Mahallesi ise hâlâ bazı eski seçkinleri barındırıyor olsa bile, yoksullaşan bu seçkinler ya evlerini satmakta ya da şehrin yeni sakinlerine kiralarak özgün yapılarını değiştirmektedirler.

Bu bağlamda, Meksiko'nun romanda üç ana işlevinin bulunduğu söylenebilir: (1) sosyal ve sınıfsal eşitsizliklerin coğrafi olarak somutlaştırılması, (2) yaratılış ve kuruluş mitinin taşıyıcısı olarak geçmişi günümüze ve geleceğe bağlaması, (3) romandaki kurban olma edimi ve ölüm unsurlarının merkezinde yer alması.

Nonoalco Köprüsü romanın önemli sembolik mekanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Meksiko'nun ilk motorlu araç köprüsü olan Nonoalco Köprüsü 1940 yılında açıldığında, Başkan Manuel Ávila Camacho'nun yemin

törenine katılacak ABD Başkan yardımcısı ve heyeti, Meksika'nın ekonomik gelişimi ve modernizasyonunu temsil eden bu köprü üzerinden şehre girmiştir (Cruz, 2021). Modern Meksika'yı temsil eden köprü aynı zamanda şehrin kuzeye doğru geliştiği ve çoğunluğunu seks işçisi kadınların yaşadığı derme çatma yapıların ortaya çıktığı mahalle ile çok somut bir tezat yaratmaktadır (León Govea, 2019: 237). Bir başka deyişle resmi anlatılan Meksika ile gerçekteki Meksika arasındaki fark kent ölçeğinde ortaya çıkmaktadır. Bu tezat o kadar bariz bir haldedir ki 1940'ların sonunda Meksika sinemasında da Nonoalco-Tlatelolco köprüsü sosyal eşitsizliğin ve yoksulluğun imgelerinden biri haline gelmiştir Luis Buñuel'in 1950 yapımı ünlü eseri *Los Olvidados*'ta köprü ve çevresi yoğun olarak kullanılmıştır. Miguel Morayta Martínez'in 1950 yapımı filmi *Vagabunda*, Nonoalco köprüsünü tanrının eşit yarattığı insanları sınıflara ayıran bir duvar olarak tanımlayarak açılırken¹², flim kabare dansçısı Leticia'nın köprü'nün altından kadrja giren bir trenin saçtığı kara dumanlara doğru köprü üzerinden yürüyerek ilerlediğini gösteren bir sahne ile kapanarak *La región*'un sonunda Gladys García'nın şehrin sigara dumanını içine çekmesi ile şaşırtıcı bir ölçüde diyalog içinde gibidir (Martínez Assad, 2004: 32): "...ve Nonoalco köprüsü üzerinde Gladys García duraklar, tozun içinde hızlıdır ve gecenin en son sigarasını yakar ve kibriti lamine çatıların üstüne bırakır, aydınlanan kenti içine çeker, trenlerin dumanları, vücudun uyuşukluğu, leş gibi kokan benzin ve alkol..."¹³ (Fuentes, 2008: 539).

Nonoalco Köprüsünde çok somut bir biçimde kendisini gösteren kentsel ayrışma romanın tüm anlatısında etkin olan bir unsurdur. ABD'deki mevsimlik işinden evine, Meksiko'ya geri dönen Gabriel büyüdüğü topraklardaki bu eşitsizliği artık yadsır hale gelmiş gibidir: "sınırları çöpler ile çevrili dümdüz sokaklar, sıvaları dökülmüş bodur evler. Tránsito ve Obrera mahallesindeki kantinalar ve cenaze evlerinin tabelalarını okuyarak eğleniyordu: bu ön cephele-

¹² Filmin açılış sahnesinde dış ses, köprü'nün farklı sınıfları coğrafi olarak ayıran bir modern kent yapısı olduğunu şu şekilde ifade eder; "*Las vías del ferrocarril separan las barreras del resto de la ciudad cumpliendo la misión que el destino, al parecer, les ha confiado: delimitar la zona, separar a las clases, servir de muralla para separar las almas. Por sobre la barriada se extiende el puente de Nonoalco, extraña estructura llena de símbolos y de promesas que, como un arcoíris de esperanza y de libertad, domina todo. Por la parte superior corren los automóviles insultantemente brillantes, silenciosos. Por debajo, cruzan los desheredados que ni siquiera se cuidan de la lluvia de polvo que les envían los de arriba...*". *Vagabunda: el calvario de Nonoalco*, <https://moreliafilmfest.com/vagabunda-el-calvario-de-nonoalco> (07.08.2023).

¹³ "... y sobre el puente de Nonoalco se detiene Gladys García, veloz también dentro del polvo, y enciende el último cigarrillo de la noche y deja caer el cerillo sobre los techos de lámina y respira la madrugada de la ciudad, el vapor de trenes, la somnolencia de la carne, los tufos de gasolina y alcohol..."

beyaza boyalı cenaze evlerinin önünde her zaman çocuklar için ufak tabutlar bulunur, beyaz çamdan, dışarıda sergilenirler.”¹⁴ (Fuentes, 2008: 56).

Meksika Devrimi sonrasındaki politik ve sosyoekonomik düzenden faydalanarak zenginleşen yeni burjuvazi sınıfı ile devrimi insan gücüyle mümkün kılan ancak zaferden payını alamayan yoksul halk arasındaki fark kentin hiyerarşik bir biçimde sınırları çizilmiş coğrafyasında ifadesini bulmaktadır. Ofisinden bu iki dünyalı kente bir kartal edası ile bakan ve devrime rağmen sosyal ve sınıfsal eşitsizliğin son bulmayarak derinleşmesini normal karşılayarak savunmaya çalışan Federico Robles iktidar toplum ilişkilerini kent üzerinden göz önüne sermektedir: “Roblesin gözleri önünde, Mina’nın, Kuzey Kanalı’nın ve Arjantin’in karanlık tüneline, açık bir ağızla hava ve ışık arar bir halde, şans biletlerini ve belsoğukluğu ilanlarını yutarak, Reforma’nın düz hattını bulana kadar, Roma ve Cuauhtémoc’un tıka basa kötülüklerini görmezden gelerek, kırılğan suratları ve gevşek temelleriyle Meksiko farklı oyun kağıtları gibi açılyordu –Santa Domingo’da sinek papazı, Polanco’da kupa üçlü.”¹⁵ (Fuentes, 2008: 69). Robles, yüksekteki ofisinden çirkin çatıların, su depolarının, ufak tefek saksıların oluşturduğu kent manzarasına bakarak ‘yenilgiye’ alışmış bu toplum içinde yaşamının zor olduğunu düşünmektedir. Porfiriato dönemi seçkinleri için ise Paris veya New York yerine, Meksiko’da yaşamak mazoşizmdir (Fuentes, 2008: 183).

Benzer bir kuşbakışı ilişki romanın önemli karakterlerinden biri olan ve Meksikalı entellektüelleri Manuel Zamacona’nın çalışma odasının penceresinden dışarı baktığında da görülebilir. Bir aydın olarak, Gudalquivir caddesindeki apartmanında Meksika ve Meksikalılık üzerine derin felsefi düşüncelere dalmışken dışarıdan gelen gürültü ile dikkati dağılır: “İtici surat hatlarına –dar alın, kılımsı saçlar, basık burun ve büyük dudaklar- sahip sucunun bir su damacasını taşıma çabasını görmek için burnunu camdan dışarı çıkardı, nasıl da sucunun elinden damacana kaçıp kaldırımda paramparça olmaktaydı”¹⁶ (Fuentes, 2008: 77). Kenti var edenler ile kent sayesinde var olanların her ne kadar aynı toplumsal

¹⁴ “...calles rectas, amojonadas de basura, casas bajas, descascaradas. Se divertía leyendo los letreros, de las cantinas, de la pila de funerarias que hay por Tránsito y la Colonia Obrera: sus fachadas pintadas de blanco, y siempre los féretros enanos, para los niños, de pino blanco, en exhibición afuera...”

¹⁵ “México iba abriéndose como naipes de distintas barajas —el rey de bastos en Santo Domingo, el tres colorado en Polanco— del túnel oscuro de Mina, Canal del Norte y Argentina, con la boca abierta, en busca de aire y luz, tragando billetes de lotería y volantes de gonorrhea, hasta encontrar la línea recta de conducta en la Reforma, indiferente a los vicios menores, apretujados, de Roma y Cuauhtémoc, con sus caras quebradizas, sus cimientos flácidos.”

¹⁶ “Asomó la nariz por la ventana para ver el esfuerzo con que un cargador de facciones repelentes —frente escasa, pelo cerdoso, nariz aplastada y anchos labios— cargaba un garrafón de agua, cómo se le escapaba el garrafón y se hacía añicos en la acera.”

mekanları paylaşıyor gibi görünseler de farklı sınıfsal konumlanmalarını Fuentes apartman/gökdelen ile sokak arasındaki dikey ilişkiyi kullanarak sunmaktadır.

Rodrigo'nun yoksul San Rafael ve Guerrero mahallelerinden Reforma Bulvarına doğru yürüyüşü ve iki farklı dünyanın kesiştiği noktadaki düşünceleri sınıflara göre bölünmüş kent olgusunu açıkça ortaya koymaktadır:

“Ve o merkezde takılı halde, her iki dünyadan reddedilmiş olmaktan gelen, orta alanın bilincine sahip tek insan. Yarım bir daire çizdi, gerekli ve içine girilmez bu karanlık içindeki yaşadığı Meksiko, Juarez ve Reforma'nın yüksek ışıklarına bakmaya çalıştı. O, iki alan arasında, maddesel olarak fark edilmeyen ama ruhen yüksek, demirden tellerle ayrılmış sınırların kenti. Bu ayrımları kent mi inşa etmekteydi, yoksa onun insanların eseri miydi?”¹⁷ (Fuentes, 2008: 288).

Annesi seçkin bir aileden gelen ancak babasının idealleri uğruna bugün yoksulluk içinde yaşayan Rodrigo, sınıflar arasındaki ayrımın kente yansımaları doğrudan görmekteyse de bu ayrımın sebepleri konusunda hala bir fikir sahibi değildir.

Meksiko genişlerken ve yeni kentin yeni sakinleri kalpleri bulutlayacak bir dalga gibi gelmeye devam ederken orta sınıf yaşam ve tüketim alışkanlıkları da yaygınlaşmaktadır. Orta sınıf olmanın en temel özelliklerinden biri de orta sınıf mahallelerde yaşamaktır. ‘*México en una laguna*’ alt bölümünün başında italik olarak verilen ve hikâyeden kopuk bir diyalog biçiminde sunulan, Miguel Schultz caddesinde basit mobilyalarla döşeli bir evde hırslı Luis ve eşi Josefina'nın bu orta sınıflaşma arzuları görülebilir. Çift, yoksulların yaşadığı San Rafael'den, Condesa ve Roma boyunca uzanan Nuevo León Caddesi taraflarına taşınmak, çocuklarını fakir insanların okuduğu okuldan almak, bir araba sahibi olmak, bir Amerikan dergisinden kestiği fotoğraftaki kahvaltı masasına sahip olmak gibi hayaller kurmaktadır ve tüm bu hayaller ve gelecek oturulan mahallenin değiştirilmesine takılıp kalmaktadır (Fuentes, 2008: 268).

Fuentes, kenti aynı zamanda geçmiş ile günümüzü ve geleceği birbirine bağlayan bir unsur olarak kullanmaktadır. Bunu yaparken de pre-hispanik geçmişten gelen evrenin ve insanlığın yaratılış miti olan ‘Quinto Sol’ ile Meksiko kentinin kuruluş mitlerine yaslanılmaktadır. Romanda her yerde ve her zamanda olma özelliği ile Ixca Cienfuegos hem kenti (dünyevi olanı) hem de pre-hispanik

¹⁷ “Y él anclado en el centro, el único hombre con conciencia de la zona intermedia, del estar entre dos mundos que lo rechazaban. Dio media vuelta y trató de mirar, entre la oscuridad esencial e impenetrable de este México en el que vivía, las luces más altas de Juárez y la Reforma. Él entre las dos zonas, en la ciudad de fronteras imperceptibles en la materia, pero altas, alambreadas, férreas en el espíritu. ¿Creaba la ciudad esos abismos, o eran obra de sus hombres?”

tanrıları (ilahi) olanı temsil etmektedir (Guzmán Díaz, 2013: 146). Bu sebeple Octavio Paz'ın belirttiği gibi Ixca Cienfuegos, kentin sessiz bilinci, yaşayan ama gömülmüş bulunan Kolomb öncesi geçmiştir (Montero, 1976: 62). Teódula Moctezuma ile birlikte romandaki pre-hispanik geçmiş ile günümüz arasındaki bağı kuran en önemli iki karakter konumundadırlar. Ixca italik olarak sunulan sesi ve yaptıkları karakterleri ve olay örgüsünü mite dahil ederek geçmiş ve geleceği aynı zaman ve uzamda birleştirmektedir (Margarito Gaspar, 2015: 6).

Ixca'nın Norma'nın teknesindeki 'ölümü' sonrasında Teódula'nın evindeki diyalogu, kentin ve geçmişin iki muhafızının arasında geçmişe yönelik duyulan şüphelerin çözümlendiği bir konuşmaya dönüşür. Ixca bu dünyanın artık başka bir dünya olduğunu söyleyerek ilk defa bir güçsüzlük belirtisi gösterirken, Teódula toprağın gücüne işaret eder: "Onlar ölümler ve bizler beslenmek için yeniden diriliriz: kent bizim için öder. Turkuazların gemisi, taştan kalp, yılanların rüzgârı, daha fazla hülya görme"¹⁸ (Fuentes, 2008: 391). Güneş, kartal, yılan, taş, kaktüs gibi pre-hispanik öğelerin kullanılması da Teódula'nın mitik karakterini güçlendirmektedir.

Hiç şüphesiz, Meksiko sadece pre-hispanik geçmiş ile günümüzü birbirine bağlayan bir düzlemde kullanılmaz. Kolonyal dönem ve sonrası da kentin adı geçen cadde, kilise ve tarihi binalarında kendini gösterir. Rosenda'nın ölümünden sonra Ixca ve Teódula Metropolitan Katedralinde buluşurlar (Fuentes, 2008: 282). 'L'Águila Siendo Animal' başlıklı alt bölümden önce yine italik olarak sunulan Ixca'nın iç sesi ile okuyucu, Federico Robles'in Juárez Caddesini bir kartal edasıyla gören ofisinden caddeye bakar ve beyaz, mestizo, yerli halk kütlesi ile karşılaşır. Ixca birden aynı caddenin bir ağustos ayında Venustiano Carranza'nın Anayasacı ordusunun Reforma Bulvarından girdiği ana döner. Bir başka ağustos ayında ise Pancho Villa mısırdan büyük bir gülümseme aynı caddeyi kullanmaktadır. Villa'dan Francisco Madero'ya, Benito Juárez'in at arabasına, imparator Maximiliano'nun eşi Carlota ile bir haziran günü şehre girişine, bir başka mayıs ayındaki bağımsızlık kutlamalarına mekân sabit kalmak üzere zaman üzerinde geçmişe doğru bir yolculuk yapılır. Juárez Caddesi zaman içindeki yolculuğun aracı olan mekân işlevini 1521 yılının Ağustos ayında son Aztek Kralı Cuauhtémoc'un Hernan Cortes'e (yerlilerin señor Malinche olarak adlandırdıkları) teslim olmak üzere kano ile Amaxac'a ulaştığı ana kadar sürdürür. Cortes, Amaxac'ta yine dikey bir ilişki kuracak bir biçimde bir evin çatısında Cuauhtémoc'un kanosunun yaklaşmasını izlemektedir: "Ve o zamandan sonra artık ikidirler – diye düşündü Ixca Cienfuegos- kökten gelen ve kaderden gelen, ikisi de aynı yola ekilmişlerdi, sudan ya da çimentodan. Yei

¹⁸ "...Ellos morirán y nosotros resucitaremos al alimentar. Hemos pagado nuestro tributo de sueños; la ciudad lo pagará por nosotros. Arca de turquesas, corazón de piedra, viento de serpientes, no sueños más."

Calli'den 1951'e. Her zaman iki, geride kalan kartal, gecenin güneşi.”¹⁹ (Fuentes, 2008: 304).

Son olarak Fuentes Meksiko'ya diğer büyük kentlerden ayıran özgün bir nitelik atfetmektedir. Yaradılış ve kuruluş mitlerinin temelini oluşturduğu bu özgünlük devamlı olarak kurban isteyen ve 'boş yere ölümün' günlük hayatın bir parçası olduğu kent olgusu ile zamanları aşarak nesilden nesile aktarılmıştır. Taksici Juan Morales, bracero Gabriel, Manuel Zamacona tamamıyla absürd sayılabilecek sebeplerle anlamsız bir biçimde ölmektedirler. Gervasio Pola ve üç arkadaşı, Feliciano Sánchez haksız yere idealleri uğruna öldürülmüşlerdir. Jorgito ise yoksul mahallelerde yaşayan on binlerce akranı gibi sosyal adaletsizliğin sonucu hayatı yaşayamadan ölmüştür. Ölüm ve kurban edilme Meksiko-Tenochtitlan'ın kuruluşundan beri en önemli özelliği olmuştur; Aztek prensi Copil kurban edilip kalbi Huitzilopotchli'ye adanmak için göle atıldığı yerden çıkan kaktüs, Azteklerin kenti kurdukları yeri, yani Meksiko'yu işaret etmiştir.

Meksiko sadece Meksikalıların değil, aynı zamanda insanlığın da annesi konumundadır. Bu sebeple de Ixca'ya göre Meksikalıların kurtuluşu sağlanmadan insanlığın kurtuluşu sağlanamayacaktır: “Dünyanın kurtuluşu bu anonim halka, gezegenin göbek deliği, merkezi olan bu halka bağlıdır. Meksika halkı, gerçek küreye dışları saplanmış olarak yaşayan dünyanın tek çağdaş halkı” (Fuentes, 2008: 430). Bu açıdan, eskiye dönme, işgalin izlerini silme, Ixca ve Teódula'ya göre kurtuluşun tek yolu gibi görünmektedir.

Rodrigo Pola'nın annesinin cenazesi Mixcoac'tan San Pedro de los Pinos'a taşınırken Ixca cenaze ile kent arasında bir ilişki kurar;

“Ixca'nın yanında akıp gittiğini gördüğü kent; bodur, gri, karışmaktan geri durmayan bir yağmurla boyanmıştı. Yağmur, faydalı ve anlık, yıkandığı toprakta, çamur ve lağımlardan geri atılma arasında takılı kalmaktaydı. Kent, Rosenda'nın hafızasında, kurşuna dizilmelerle, talep edilen aşk ve bireysel ilgisizlik ve boşa giden kurban olmalar ile şişmiş, devasa bir plasentaya dönüşmüştü. Dört milyon barut lekesi ile taçlanmış bir duvarın boylu boyunca yan yana dizilmekteydi, elleri birbirlerine değmeksizin taş katı biçimde dizilmişti. Dört milyon, çeneleri kapalı, her günün ışığı ile her gecenin karanlığı ile, çözümü olmaksızın, acılı bir aciliyet ile tekrar tekrar dünyaya gelmekteydi: ne gün başka günleri esir eder, ne de gece başka geceleri. Her biri bu insan florasına sıkı bir zaman çizelgesine uymak ve iz bırakmadan, tekrar dirilme ihtimali olmadan

¹⁹ “Y desde entonces son dos —piensa Ixca Cienfuegos—, el del origen y el del destino, los dos plantados sobre la misma avenida, fuese de agua o de cemento. Del Yei Calli al 1951. Siempre dos, el águila reptante, el sol nocturno.”

kaybolmak için doğar. İşte bu ceset, işte bu da kent.”²⁰ (Fuentes, 2008: 272-273).

Meksiko kenti ‘Meksikalı bir anne’ olan Rosenda’yı bir anne olarak bağrına basmaktadır. Teódula ‘mitik bir anne’ olarak aynı zamanda eski dine ait bir rahiptir. İlk olarak Ixca’nın yanında eşinin ve çocuklarının kemiklerini farklı idoller ile birlikte çıkartarak boyar, dua eder ve uzun bir uykuya dalar. Burada Ixca’ya adağım hazır mı diye soracaktır (Fuentes, 2008: 240). Bu adağın kim olduğu Robleslerin evinde çıkan yangın ile ortaya çıkacak, Norma Larragoiti’nin kurban olarak ölümüyle adak ve kurban gerçekleşecektir (Margarito Gaspar, 2015: 8). Rosa Morales ölen çocuğu için ağlayarak dua ederken, Robleslerin evinden dönen Teódula, Ixca’ya artık görevinin tamamlandığını bildirir: “Kurban tamamlanmıştır- diye dul kadın Ixca’nın kulağına tıslar, havadan oluşan tül ile tozdan oluşan duvarla iç içe geçmiş vücuda kadar ulaşmıştır.- Artık ne idiysek ona dönebiliriz oğul.”²¹ (Fuentes, 2008: 467). Teódula, Ixca’ya artık burada kendileri ile yaşayacağını söyler, diğer hayat bitmiştir, artık sadece bir hayat kalmıştır. Ixca, yarı insan yarı tanrı karakterine ait yaşamı Norma’nın kurban verilmesi ve Federico Robles’in iflas etmesiyle sona erdirmiş gözükmektedir.

Rordigo Pola ile son karşılaşmasından sonra arabadan inen Ixca Cienfuegos taştan kartal ve gök yılanı gözleri ile kent ve kentin yapıları ile birleşerek kaybolur: “...geniş ve anonim kent, Copilco’dan Indios Verdes’e kolları birbirine kavuşmuş, Peñón de los Baños’tan Cuatro Caminos’a açık bacaklarıyla, Zócalo’da göbek deliği ters dönmüş ve kavrulmuş biçimde...”²² (Fuentes, 2008: 520). Ixca Cienfuegos, aynı anda hem insan hem kent, hem tekil hem de bütün (*todo*), hem geçmiş hem de günümüz olarak son defa karşımıza çıkar. Birbirinden sınıfsal ve coğrafi olarak ayrı görünen bireyler aslında bu bütünü oluştururken geçmişin sembolik ve mitik ağırlığı günümüzde hissedilmekte ama bu ağırlık modern dünyada her gün daha az önem taşımaktadır (Iglesias, 2008: 548).

²⁰ “La ciudad que Ixca veía correr a su lado, chata, gris, teñida de una lluvia que no se resignaba a confundirse, bienhechora y momentánea, en la tierra que bañaba, sino que permanecía, intermedia, en el lodo y el regurgitar de alcantarillas, se transformaba, por el recuerdo de Rosenda, en una vasta placenta hinchada de fusilamientos y amor exigido e indiferencia personal y sacrificios gratuitos. Cuatro millones se alineaban, sin tocarse las manos, cada uno rígido al lado de los otros, a lo largo de un muro coronado de pólvora. Cuatro millones parían, con una mueca cerrada, la luz de cada día, la oscuridad de cada noche, sin solución, en un parto repetido con el ejercicio doloroso de la premura: el día jamás se encadenaba a los días, ni la noche a las noches. Cada uno nacía de esa flora humana para cumplir un horario estricto y desaparecer, sin memoria, sin posibilidad de resurrección. Éste era el cadáver, y ésta la ciudad.”

²¹ “—Ya se cumplió el sacrificio —silbó la viuda al oído de Ixca cuando, en su velo de aire, llegó hasta el cuerpo embarrado a la pared de polvo. —Ya podemos volver a ser los que somos, hijo.”

²² “...la ciudad vasta y anónima, con los brazos cruzados de Copilco a los Indios Verdes, con las piernas abiertas del Peñón de los Baños a Cuatro Caminos, con el ombligo retorcido y dorado del Zócalo...”

4. SONUÇ

Carlos Fuentes'in ilk romanı olma özelliği taşıyan *La región*, Meksika edebiyatında kırdan kente doğru bir kırılmanın başlangıcı olarak gösterilebilir. Meksika Devrimi önemli bir işçi ve köylü mücadelesine dayanmaktaydı. Devrimin liberal demokrasi ve sosyal eşitlik gibi idealleri savunan burjuva unsurları köylü ve işçi taleplerini kontrol altına alarak ehlileştirdikten sonra, bu siyasal hakların kullanılabilecek sınırlarını kurumsallaştırmıştır. Böylece Meksika tek bir kişinin sürekli olarak başkan seçilmesine dayanan bir sistem ile 71 yıl boyunca tüm başkanlar ve eyalet valileri aynı partiden seçilen bir 'istikrar' adası haline gelmiştir.

Siyasal sistem, devrim ideallerinden uzaklaştıkça, ilk başta devrimin öznelerinden biri olan küçük burjuvazi de devrim sembolizminden ve siyasal sistemden yabancılaşmıştır. Hızlı kentleşme ile birlikte sosyal eşitsizlikler artık kırsal ölçek kadar kentsel ölçekte de gözle görülür bir hal almıştır. Bu açıdan Fuentes'in bu romanı, bu toplumsal dönüşümü doğru zamanda saptaması açısından önemlidir. Kendisi de ayrıcalıklı bir küçük burjuva ailesine mensup olması ile doğrudan kendi sınıfının hayal kırıklığını kırım alegorisini yapmadan kendi somut gerçeklikleri içinden dillendirmiştir. Fuentes, siyasal iktidar modernleşen ve gelişen bir Meksika ulusu hikayesi yazmaya çalışırken başkent Meksiko'yu merkeze koyarak bunun tam tersi bir resim çizmiştir. Bu bağlamda, günümüzde de devam eden Meksikalılık sorunsalını çarpıcı bir biçimde ortaya koyan bir roman olarak nitelendirilmelidir.

Bu çalışma, Fuentes'in bu romanını Meksika Devrimi'nin ideallerinden kopma meselesini kırsal bir çerçeveden değerlendirmek yerine kentsel ve kentli bir bakış açısı sunarak ele alması bağlamında anlamaya çalışmaktadır. Fuentes, içinde bulunduğu kentli ve görelî seçkin statünün bir sonucu olarak Meksika Devrimi sorunsalını Meksiko'nun ana aktörlerden biri halinde sunulan anlatı ile çözümlemiştir. Kent eşitsiz gelişimin en somut örneği olarak ortadadır ve hızlı bir biçimde bu eşitsizlikleri arttıran bir biçimde dönüşmektedir. Eski rejimi yıkmak iddiasında bulunan yeni rejim, bu eşitsizlikleri farklı bir modernleşme hikayesi ile yeniden üretmektedir. Fuentes, değişmeyen düzen olgusunu Meksiko'nun kuruluş mitine atıfla tarih ötesi bir olgu biçiminde sunarken, aslında içinde bulunduğu sınıfın toplumsal tahayyüllerinin karşılaştığı hayal kırıklığını yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

Alexander, Ryan M. (2016), *Sons of the Mexican Revolution: Miguel Alemán and his generation* (NM: University of New Mexico Press).

Barradas, José Luis Carillo (2004), “Ciudad de México: Una megalópolis emergente. El capital vs. la capital”, Red de Cuadernos de Investigación Urbanística, 38: 1-88.

Arredondo López, Adelina ve Roberto González Villarreal (2014), “De la secularización a la laicidad educativa en México”, Historia de la educación-anuario, 15 (2): 140-167.

Basurto Jorge (2004), Del avilacamachismo al alemanismo (1940-1952) (México, D.F.: Siglo XXI editores).

Bazant, Jan (1960), “Tres Revoluciones Mexicanas”, Historia Mexicana: En la Cincuentenario de la Revolución, 10 (2): 220-242.

Blancarte, Roberto (2004), “Definir la laicidad, desde una perspectiva Mexicana”, RIFP, 24, 15-27.

Calderón, José María (1972), Génesis del Presidencialismo en México (México: D.F.: El Caballito).

Carrillo, Ana María (2005), “Salud pública y poder en México durante el Cardenismo, 1934-1940”, DYNAMIS: Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam: 145-178.

Castillo Ramírez, Guillermo (2015), “El programa integracionista durante el cardenismo. La diversidad cultural según Gamio”, Signos históricos, 17 (34): 78-111.

Cebrián, Juan Luis (2008), “La Redención de la Literatura, La Región Más Transparente”, Edición Conmemorativa, RAE: 595-602.

De Garay, Garciela (1994), “La historia oral en la arquitectura urbana (1940-1990)”, Secuencia, 28: 99-114.

Diario Oficial (13 Diciembre 1934), https://dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?cod_diario=194958&pagina=1&seccion=0 (23.04.2025)

Díaz del Castillo, Bernal (2009), Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (S.L: Linkgua ediciones).

Eagleton, Terry (2006), Marxism and literary criticism (London: Routledge).

Foster, David William (1973), “La Región más Transparente and the Limits of Prophetic Art”, Hispania: 35-42.

Fuentes, Carlos (2008), "La Región Más Transparente", Edición Conmemorativa, Real Academia Española.

Gibson, Charles (1964), *The Aztecs Under Spanish Rule; A history of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810* (Stanford University Press).

Gilly, Adolfo (1981), *La Revolución Interrumpida* (México D.F.: Ediciones 'El Caballito').

Guzmán Díaz, José Manuel (2013), "El espacio de la ciudad de México en La región más transparente (1958)", de Carlos Fuentes. *Cultura y representaciones sociales*, 7 (14): 142-185.

Guzmán, Cuahtémoc López (2016), "México: De la dictadura perfecta a la democracia imperfecta", *Revista DOXA Digital*, 6 (11): 150-179.

González Salinas, Omar Fabian (2016), "El discurso patriótico y el aparato propagandístico que sustentaron a la expropiación petrolera durante el cardenismo", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 52: 88-107.

Herzog, Jesús Silva (1994), *Trayectoria ideológico de la Revolución Mexicana, y otros ensayos*, El Colegio Nacional.

Iglesias, Carmen (2008), "Historia y Novela", *La Región Más Transparente*, de Carlos Fuentes, *La Región Más Transparente*, Edición Conmemorativa, Real Academia Española: 543-562.

Knight, Alan (1991), "The rise and fall of Cardenismo, c. 1930-1946", Bethell, Leslie (Der.), *Mexico since Independence* (Cambridge: Cambridge University Press).

Knight, Alan (2002), *Mexico: From the Beginning to the Spanish Conquest* (Cambridge: Cambridge University Press).

León Govea, Miguel Ángel (2019), "Reseña, Diálogos interdisciplinarios desde las Ciencias Sociales", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXV (49): 235-238.

León-Portilla, Miguel (2010), *Visión de los Vencidos: Relaciones Indígenas de la Conquista* (Universidad Nacional Autónoma de México).

Loaeza, Soledad (2010), "La política de acomodo de México a la superpotencia. Dos episodios de cambio de régimen: 1944-1948 y 1989-1994", *Foro Internacional*: 627-660.

Loaeza, Soledad (2013), "La reforma política de Manuel Ávila Camacho", *Historia Mexicana*: 251-358.

Margarito Gaspar Margarito (2015), "La ciudad de México como espacio de convergencia de la historia y el mito", *Sincronía*, 67: 1-16.

Martín, Sergio (2021), "El debate de la política económica de Ávila Camacho. Una perspectiva contemporánea", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 62: 215-244.

Martínez Assad, Carlos (2004), "La ciudad de México en el cine", *Chasqui*, 33 (2): 27-40.

Martínez Carrizales, Leonardo (2005), *Las pautas intelectuales de la Revista Mexicana de Literatura: primera época, 1955-1957.*, Tema y Variaciones, 15, 121-147.

Medín, Tzvi (2015), "La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952", <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1308/1334> (15.07.2023).

Meyer, Jean (2010), *La Revolución Mexicana* (México, D.F.: Editores Tusquets).

Miranda, Federico Lazarín (2009), "José Vasconcelos", *Apóstol de la educación. Casa del tiempo*, 3 (25): 11-14.

Monsiváis, Carlos (2012), *Las Esencias Viajeras* (Editor digital: Titivillus).

Ocampo López, Javier (2005), "José Vasconcelos y la educación Mexicana", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 7: 137-157.

Ochoa, Adriana de Teresa ve Eleonora Achugar Díaz (2014), *Literatura mexicana e iberoamericana* (S.A. de C.V: Pearson Educación de México).

Paz, Octavio (1990), "El siglo XX: La Experiencia de Libertad", *Vuelta*, 167: 8-9.

Ramírez, Sergio (2008), "La Manzana de Oro", *La Región Más Transparente, Edición Conmemorativa*, Real Academia Española: 563-580.

Reeve, Richard M. (1982), "The Making of La región mas transparente: 1949 - 1974", Brody, Robert (der), *Carlos Fuentes: A Critical View* (Texas Pan American Series): 34-63.

Reyes, Alfonso (2004), *Visión de Anáhuac y otros ensayos* (Edición conmemorativa 70 Aniversario, Fondo de Cultura Económica).

Rulfo, Juan (2012), *Pedro Paramo* (Istanbul: Doğan Kitap).

Sánchez Rueda, Guillermo (2009), “Origen y desarrollo de la supermanzana y del multifamiliar en la Ciudad de México”, *Ciudades: Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid*, 12: 143-170.

Trevisan, Ana Lucia ve Zaratini, Daniele Ap. Pereira (2019), “La construcción del espacio ficcional en *agua quemada* de Carlos Fuentes: un análisis de sus representaciones”, *Gláuks: Revista de Letras e Artes*, 19 (2): 27-43.

Van Delden, Marteen (1991), “Myth, Contingency, and Revolution in Carlos Fuentes’s *La Región más Transparente*”, *Comparative Literature*: 326-345.

Williams, Raymond Leslie (1996), *The Writings of Carlos Fuentes* (Austin: University of Texas Press).



**KURMACADA HAKİKATLE YÜZLEŞMEK: VALERIA
LUISELLI’NİN ANLATISINDA REFAKATSİZ
ÇOCUKLAR VE GÖÇ POLİTİKALARI**

**CONFRONTING TRUTH IN FICTION:
UNACCOMPANIED CHILDREN AND MIGRATION
POLICIES IN VALERIA LUISELLI’S NARRATIVE**

Elif Tuğba DOĞAN*

ÖZ

Bu çalışma, Meksikalı yazar Valeria Luiselli’nin *Bana Sonunu Söyle* ve *Kayıp Çocuk Arşivi* adlı eserleri aracılığıyla, Orta Amerika’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne yönelen refakatsiz çocuk göçünü sosyal politika perspektifiyle değerlendirmektedir. Çalışmada, çocukların statüsü, korunma/dışlanma mekanizmaları ve dayanışma pratikleri tematik analiz yöntemiyle incelenmiştir. Bulgular, göçün güvenlikleştirmesinin çocukların korunma mekanizmalarına erişimini sınırladığını ve sosyal politika uygulamalarının yetersizliğinde gönüllülük ve dayanışma pratikleriyle refakatsiz çocukların gereksinimlerinin kısmen karşılandığını göstermektedir. Bununla birlikte, edebi anlatıların toplumsal sorunları görünür kılmakla kalmayıp sorunlara dair politik müdahale potansiyeli taşıyabileceği savunulmaktadır. Jacques Rancière’in “duyumsanır olanın paylaşımı” kavramı çerçevesinde Luiselli’nin anlatısı, daha adil ve insani göç politikaları üzerine düşünmeye olanak sağlamaktadır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniv., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, Ankara, Türkiye, edogan@politics.ankara.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2238-2903>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 17.04.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 11.06.2025

Anahtar Kelimeler: Valeria Luiselli, Refakatsiz Çocuklar, Göçün Güvenlikleştirilmesi, Meksika-ABD Sınırı, Jacques Rancière.

ABSTRACT

This study evaluates the migration of unaccompanied children from Central America to the United States from a social policy perspective through Mexican author Valeria Luiselli's *Tell Me How It Ends* and *Lost Children Archive*. The study examines the status of children, mechanisms of protection/exclusion, and solidarity practices using thematic analysis. The findings show that the securitization of migration limits children's access to protection, and that in the absence of adequate social policy measures, the needs of unaccompanied children are partially met through volunteering and solidarity practices. Furthermore, it is argued that literary narratives not only make social problems visible but may also carry the potential for political intervention. Within the framework of Jacques Rancière's concept of the "distribution of the sensible", Luiselli's narrative enables reflection on more just and humane migration policies.

Keywords: Valeria Luiselli, Unaccompanied Children, Securitization of Migration, Mexico-US Border, Jacques Rancière.

GİRİŞ

21. yüzyılın ilk çeyreğinde düzensiz göç hem Avrupa ülkelerinin hem de ABD'nin göç gündeminde önemli bir yer tutmuştur. Kaynak ülkelerdeki göç sebepleri ortadan kalkmadığı için sıkı göç politikaları göçü kontrol etmek ve yönetmekte yetersiz kalmış; göçün düzensiz seyri devam etmiştir. Özellikle 2014-2015 dönemi Akdeniz'de ve Meksika-ABD göç koridorunda hayatını kaybeden, kaybolan göçmenlerle anılmış, benzeri görülmemiş boyutta refakatsiz çocuk göçü yaşanmıştır. Mevcut göç ve iltica politikalarının işleyişindeki sorunlarla göç "kriz" olarak tanımlanmış; Avrupa Birliği ülkelerinde ve ABD'de güvenlikleştirme önceliği, göçün insani boyutunu arka planda bırakmıştır (Hintjens, 2019; Rosenblum ve Ball, 2016; Talani, 2020).

Meksika doğumlu yazar Valeria Luiselli (1983), refakatsiz çocuklar sorununu insani boyutu ile görünür kılmayı amaçlayarak *Kayıp Çocuk Arşivi* adlı romanını kaleme almış; ABD göç mahkemelerinde sığınma talepleri değerlendirilen refakatsiz çocuklar için gönüllü çevirmenlik yaptığı süreçte edindiği tanıklıkları ise *Bana Sonunu Söyle* adlı denemesinde aktarmıştır. Romanın tamamlanmasının zaman alması nedeniyle deneme bağımsız olarak 2017’de, roman 2019’da yayımlanmış, Luiselli’nin bu çalışmaları yirmi dile çevrilerek geniş bir kitleye ulaşmıştır. Denemenin bekletilmeden yayımlanmasını, çocukların Orta Amerika’dan kuzeye, ABD’ye varmak niyetiyle çıktıkları yolculuğun her bir durağında farklı sorunlarla karşılaşılıyor olmaları, ölümler ve kayıplar gibi yapısal ve insani sorunların aciliyeti belirlemiştir.

Bu makalede, “çocuğun yüksek yararı” ilkesi ile çatışan ABD göç politikaları ile kriz haline gelen refakatsiz çocuk göçü sorunu ele alınmaktadır. Çalışmada, amaçlı örnekleme tekniği (Creswell, 2013: 292; Robson ve McCartan, 2016: 281) ile seçilen Luiselli’nin iki eseri sosyal politika perspektifiyle incelenmektedir.¹ Luiselli’nin belgesel ve kurgusal özellikler taşıyan anlatısı, refakatsiz çocukların göç sürecine ve karşılaştıkları sorunlara odaklanmaktadır. Bu nedenle yazarın metinleri, edebi metinlerde politikanın nasıl temsil edildiğine dair yapılacak tartışmalara katkı sağlayacak niteliktedir.

Çalışmada Luiselli’nin metinleri tematik analiz yöntemiyle incelenmektedir. Analiz sürecinde metinler, göç rejimlerinin refakatsiz çocuklar üzerindeki etkileri bağlamında eleştirel bir bakışla okunmuş ve Braun ve Clarke (2006) tarafından tanımlanan tematik analiz yöntemiyle her iki metinde de tekrarlanan örüntüler belirlenmiştir. Bu yöntem, araştırmacılara esnek bir yaklaşım sunarak içerik ve bağlam açısından kapsamlı bir değerlendirme olanağı sunmaktadır. Metinler yorumlanırken çocukların göç sürecine dair üç tema oluşturulmuştur: çocukların statüsü, dışlanma mekanizmaları ve dayanışma. Temalar, metinlerde yer alma sıklığından bağımsız olarak, sosyal politika bağlamında kırılan grup sayılan çocukların göç sürecindeki deneyimlerinin farklı boyutlarını kavrayabilmek açısından kritiktir.

¹ Luiselli’nin metinlerinde söz ettiği, sınır bölgesinden ses toplama projesinin çıktısı niteliğinde yeni bir yayını daha vardır. *Sınır Bölgesinden Yankılar (Echoes from the Borderlands)* (2024) Ricardo Giraldo ve Leo Heiblum ile gerçekleştirilmiş kolektif bir üründür. Beş yıldır devam eden projede sınır bölgesinin farklı yerlerinde insanların, okyanusun, rüzgârın, otoyolun sesi kaydedilmiş ve ortaya göç politikalarına, bölgenin tarihine, insanların düşüncelerine ve *sınır bölgesinin kendi sesine* yer veren zengin bir arşiv çıkmıştır. Projenin özgün yanı olan bu sesler, kitaptaki QR kodu ile dinlenebilmektedir. Böylece okuyucu, fotoğraflara bakarak ve sesleri dinleyerek sınır bölgesindeki meseleye, göç coğrafyasına dahil edilmektedir. Projenin 72 dakikalık ses kayıt örneği yayıncı Dia Art’ın sayfasından dinlenebilir. Bkz. Dia Art, 2024.

Refakatsiz çocuk göçünün bir kriz haline gelmesi, göçün güvenlikleştirilmesi ve düzensiz göç süreçleriyle ilişkilidir. Çalışmada bu ilişki, Douglas Massey'nin (2016) güvenlik temelli göç rejimlerinin göçü engellemek yerine daha düzensiz ve güvencesiz hale getirdiği yönündeki tespitinden yararlanılarak ele alınmaktadır. Çocukları kırılgan ve görünmez hale getiren bu politik süreç, Luiselli'nin anlatısında somutlaşmaktadır. Bu noktada, edebi anlatının politikliğini tartışmak amacıyla Jacques Rancière'in "duyulabilir olanın paylaşımı" kavramından yararlanılmaktadır (2020; 2019; 2012). Rancière'e göre politika, neyin görünür ya da görünmez olduğunu belirler; edebiyat ise bu sınırları biçimsel olanakları aracılığıyla ihlal ederek dönüştürebilir. Bu durumu yazar "edebiyatın politikası" olarak kavramsallaştırır; zira edebiyat toplumsal meseleleri konu edindiği için değil, edebiyat olarak politika yaptığı için politiktir (Rancière, 2020:152). Luiselli'nin (2021b) ifadesiyle, "toplumsal devrimlerin ve değişimin ebeleridir, kelimeler." Bu kelimelerin estetik bir duyarlılıkla örülmesi, bireysel ve toplumsal farkındalık yaratma ve değişime alan açma potansiyeline sahiptir. Luiselli'nin anlatısı da göç rejimlerinden etkilenen çocuklara dair hakikati ortaya koyarak bu potansiyeli kullanmaktadır.

Luiselli'nin anlatısı, biçimsel özellikleri, temaları ve politik bağlamı ile farklı disiplinlerden pek çok çalışmayla incelenmiştir (Avilés, 2023; Cho, 2020; Enríquez, 2021; Jayasinghe, 2024; Jaseel ve Gaur, 2023; Moura, 2019; Nagengast, 2021; Plevka-Jones, 2024; Ramírez, 2024; Román, 2021). Bu makale ise sosyal politika perspektifinden refakatsiz çocukların göç sürecinde karşılaştıkları sorunlara odaklanmakta ve göç politikalarının "güvenlikleştirme" eğiliminin "çocuğun yüksek yararı" ilkesini nasıl geri plana ittiğini tartışmaktadır. Sosyal politikanın ve ilişkili olduğu göç politikalarının merkezine insanı koyabilmenin yollarını ararken de Luiselli'nin anlatısını estetik ve politik bir belge olarak kabul etmektedir.

Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, öncelikle Orta Amerika'dan ABD'ye uzanan göç krizi Massey'nin (2016) değerlendirmeleriyle ele alınmakta ve refakatsiz çocuk göçünün arka planı oluşturulmaktadır. Ardından edebi anlatının bu sürece nasıl müdahale edebileceği Rancière'in yaklaşımıyla tartışılmaktadır. Bu tartışmada, sosyal politika disiplini sanat ve edebiyatın temsil, tanıklık, farkındalık üretme gücünü sorgulayan çalışmalardan (Hacısalıhoğlu, 2020; Makal, 2020; 2008) yararlanılmıştır. İkinci bölümde ise Luiselli'nin *Bana Sonunu Söyle* ve *Kayıp Çocuk Arşivi* adlı eserleri tematik analiz yöntemiyle incelenmektedir.

1. GÖÇÜN GÜVENLİKLEŞTİRİLMESİ, ANLATININ POLİTİKLİĞİ VE VALERIA LUİSELLİ: KURAMSAL BİR ÇERÇEVE

Refakatsiz Çocuk Göçünün Siyasal Arka Planı: Göçün Güvenlikleştirilmesi

Göçün güvenlikleştirilmesi, göç olgusunun devletler tarafından ulusal güvenlik tehdidi olarak algılanması ve bu algının toplumda kabul görmesiyle önlemlerin meşrulaştırılması sürecidir (Köşer Akçapar, 2012; Mavi, 2022; Taş, 2020). Bu süreçte göçmenler kriminalize edilerek terörizmle ilişkilendirilmektedir. Soğuk Savaş dönemi sonrası başlayan ve özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından yaygınlaşan güvenlikleştirme söylemi, 21. yüzyılda devletlerin göç rejimlerinin önceliği haline gelmiş ancak göçmenlerin güvenliği göz ardı edildiği için eleştirilmiştir (Atak ve Simeon, 2018; Mavi, 2022). Göç rejimleri, politik, ekonomik ve toplumsal pek çok faktörden etkilenecek şekilde değişmektedir. Buna örnek olarak ABD’deki değişim aşağıda ele alınacaktır.

Massey (2016), Meksika-ABD arasında 1950’lerin ortalarından 1980’lerin ortalarına kadar istikrarlı bir göç sistemiyle ABD’nin ihtiyaç duyduğu erkek işgücünün Meksika’dan temin edildiğini, işgücü piyasasındaki arz ve taleple döngüsel biçimde göçün gerçekleştiğini ancak ABD’de “Latin tehdidi söylemi” yaratılarak 1986’dan sonra radikal bir dönüşümle sınırın askerileştiğini, yoğun sınır kontrol operasyonlarının sonucunda erkek göçmenlerin geçici göçünün kalıcı bir aile göçüne dönüştüğünü açıklar. Zira daha önce kolaylıkla iki ülke arasında geçiş yapan Meksikalı erkek göçmenler, sınırı geçmenin maliyeti ve riskleri artınca ailelerini de yanlarına alarak kalıcılaştırmıştır. Massey (2016) ayrıca, bütçeden daha fazla payın bu alana aktarılması yoluyla politik dinamiklerin ve ekonomik çıkarların daha önce var olmayan bir “göç krizi”ne sebep olduğunu, göçü açıklamaya çalışan teorilerin bu dinamikleri görmediğini iddia eder. Bununla birlikte, 1986’da çıkarılan Göç Reformu ve Kontrol Yasası (*IRCA-Immigration Reform and Control Act*) sonrasında alışlageldik düzensiz göç rotaları, geçirgen sınır kentlerinden çöllere doğru değişmiş, bu da beraberinde göçmen ölümlerini, kayıpları gündeme getirmiştir (Hinkes, 2008; Rosas, 2016). Aşırı sıcak ve soğuk nedeniyle dehidrasyon ve hipotermiye bağlı ölümlerde dramatik artışla Meksika-ABD sınır bölgesi süreç içinde dünyanın en ölümcül karasal rotası haline gelmiştir (IOM, 2023).

Yukarıda sözü edilen Latin tehdidi söylemi, 1990’lı yıllarda Los Angeles gibi kentlerde, Meksika ve Orta Amerika kökenli göçmenlerin yoksul mahallelerde çeteleşme süreçlerinin uyuşturucu ticareti, fuhuş ve kaçakçılıkla ilişkilendirilmesiyle birlikte yaygınlık kazanmıştır. Çetelerle mücadele kapsamında Meksika, Honduras, El Salvador ve Guatemala kökenli çete üyeleri sınır dışı edilmiştir ancak bu sınır dışı politikasının sonucunda çeteler ABD’de

tümüyle bitmediği gibi sorun Meksika ve özellikle de Kuzey Üçgeni ülkelerine yayılmış, bölge ülkelerinden çete şiddeti nedeniyle göçler başlamıştır (Ambrosius, 2018; Sviatschi, 2022). Bir başka deyişle ABD'nin yasadışı yabancılara yönelik yürüttüğü sınır dışı politikası, süreç içinde, aralarında refakatsiz çocukların da yer aldığı, ABD'ye yönelik düzensiz göç hareketlerini artıran önemli sebeplerden birine dönüşmüştür.

Guatemala ve El Salvador'da yaşanan iç savaşların ABD'nin dış politikaları ile ilişkilendirilmesi dikkate değerdir (Luiselli, 2021a: 39; Vallenilla, 2023). ABD'deki çetelerin bölge ülkelerine ihracı sonucunda sosyal destek mekanizmalarından yoksun, yoksul gençler arasında çete üyeliklerinin yaygınlaştığı, bir şiddet ekonomisinin ortaya çıktığı söylenebilir. Güvenliğin yetersiz olduğu sokaklarda ve okullarda, çetelere katılmaktan başka seçenekleri kalmamış erkek çocuklar ve cinsel şiddete maruz kalan kız çocukları için doğdukları yerler yaşamlarını sürdürmelerine olanak sağlamadığında grup halinde, yanlarında bir yetişkin olmadan ya da *coyote* olarak adlandırılan kaçakçılarla kuzeye göç etmeye başlamaktadırlar. Bu göçlerin nicel boyutu 2000'li yılların başlarında binlerle ifade edilirken 2010'ların başında hız kazanmış, 2014 yılına gelindiğinde refakatsiz göç eden çocuk sayısındaki artış, üç yılda %429 olmuş ve sınırda çoğunluğu Kuzey Üçgeni'nden 68.541 refakatsiz çocuk tespit edilmiştir (Stinchcomb ve Hershberg, 2014:6).

Refakatsiz çocuk göçünün önemli sebeplerinden biri organize suç gruplarının şiddeti kabul edilmekle birlikte göç motivasyonları çeşitlilik göstermektedir. Orta Amerikalı çocukların menşe ülkesi, cinsiyeti, yaşı gibi faktörlere göre göç nedenlerinin kesiştiği anlaşılmaktadır. Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliğince çocuklarla yapılan görüşmelere göre, refakatsiz çocuk göçünün ana nedenleri: çete ve devlet aktörleri tarafından şiddete maruz kalma ve tehdit, ev işi şiddet, temel ihtiyaçların karşılanamaması, yoksulluk ve ABD'deki aile üyeleri ile birleşimdir (UNHCR, 2016: 7). Bu nedenler ülkeden ülkeye farklılık göstermekte, çocukların uluslararası koruma statüleri de buna bağlı olarak değişmektedir. Örneğin, Guatemalalı çocuklar açısından ekonomik gerekçeler ve eğitim fırsatları öne çıkarken; diğer Orta Amerika ülkelerinden gelen çocuklar için sokakta ve hane içinde maruz kalınan şiddet, istismar, yoksulluk ve sosyal dışlanma gibi önemli itici faktörler belirleyici olmaktadır. Bunlara aile fertlerinin daha önce göç etmesi, aile birleşimi motivasyonu da eklenmektedir. Dolayısıyla refakatsiz çocuk göçünün geneline bakıldığında göçün sebebi, zorunlu ve gönüllü diye kesin biçimde birbirinden ayıramıyor ve karma bir nitelik taşıyor (Lorenzen, 2017). Öte yandan, yukarıda vurgulanan şiddet unsuru göz önüne alındığında, çocukların göçünün zorunlu göç kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu nokta, Luiselli'nin anlatısında özellikle öne çıkar; zira

göçün zorunluluk halinin görmezden gelinmesinin çocukların sığınma haklarını da ellerinden aldığına işaret eder. Bu nedenle yazar, “göçmen krizi” yerine “mülteci krizi” denmesini daha isabetli bulur (Luiselli, 2021a: 14). Ayrıca, göç sebepleri düşünüldüğünde göçün bireysel kararların değil, mevcut çok boyutlu yapısal şiddetin bir sonucu olduğu belirtilebilir.

Çocuklar ülkelerinden ayrıldıklarında genellikle yürüyerek ya da *bestia*² olarak bilinen yük trenlerinin üstünde zorlu bir yolculuğu tamamlamaya çalışmaktadırlar. Guatemala-Meksika sınırındaki Suchiate nehrinin geçilmesi, Meksika koridorunun katedilmesi, nihayetinde ABD’nin güney sınırının aşılması gerekmektedir ancak her bir durak çocukların karşılaştığı zorlukları da çeşitlendirmektedir. Yolda çeteler ya da karteller tarafından hedef alınma, zorla alıkonma ve çalıştırılma, cinsel sömürü, sınırda gözaltına alınma, kötü muamele ve mahkeme süreçlerinde belirsizlik gibi travmatik olaylar yaşayan çocukların ailelerinden ayrı olmaları travmaların etkisini artırmaktadır (Cohodes vd., 2021; Silva vd., 2022). Ayrıca sınırı geçmek çoğu zaman siyasi sınırı geçmekten daha karmaşık bir anlam içerebilmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi göçün güvenlikleştirilmesi sonucu sınırın askerileştirilmesi göç rotalarını daha tehlikeli olan çöllere çevirmiştir.

Çocuklar sınırın öte yanına geçebilseler de çölü geçmeleri mümkün olmayabilir. Çölün aşılması, yetkililere teslim olunması ya da aile üyelerini arayıp buluşabilmek için birilerinden yardım alabilmeleri gerekir. Çölü aşılması zorlu bir parkur kılan yalnızca iklim temelli nitelikleri değildir. Özellikle Arizona ve Teksas’ta göçmen karşıtlarının sınır devriyesini desteklemek için silahlandığı, yetkileri olmamasına rağmen çölden geçişleri geri püskürtmeye çalıştıkları bilinmektedir (D’Annunzio ve Schmitz, 2024). Luiselli (2021a: 21) bunları denemede “yasadışı kanun infazcısı” olarak tanımlar.

ABD’nin göç politikalarındaki dışsallaştırma eğilimi, 1980’li yıllarda Reagan yönetimi döneminden günümüze artmış; düzensiz göçle mücadele pratikleri, sığınmacılar için uluslararası korumanın temel *geri göndermeme ilkesi* ile uyuşmayan ihlaller nedeniyle eleştirilmiştir (Frelick vd., 2016). 11 Eylül sonrası göçün bir ulusal güvenlik sorunu kabul edildiği yeni göç rejimi, daha kısıtlayıcı ve cezalandırıcı bir niteliğe bürünmüştür. İlk kez Obama yönetimi döneminde kitlesel hale gelen refakatsiz çocuk göçü de ABD’nin katı göç rejiminden olumsuz

² İspanyolca canavar anlamına gelen *bestia*, göçmenlerin yük trenlerinin korkutucu ve ölümcül niteliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Düzensiz göçmenler, bu yük trenlerine hareket halindeyken binmeye çalışır, tepesinde ya da vagon aralarında kuzeye doğru yolculuk ederler. Hareket halindeki trenler, raylara yaklaşan göçmenleri mknatis gibi çekerek ölümle ya da ciddi uzuv kayıplarıyla sonuçlanan kazalara yol açar. Yetkililerin önlemlerine rağmen *bestialar* güncel olarak kullanılmaktadır.

etkilenmiştir. Sistem, sınırı geçmiş bir çocuğun Göçmenlik ve Gümrük Muhafaza (ICE-*Immigration and Customs Enforcement*) tarafından gözaltına alınması ardından 72 saat içinde barınaklara sevkini öngörmektedir; ancak çocukların mahkemeye çıkış tarihleri belirsizdir. Bu süreç çoğu zaman aile üyelerinin ya da bir sponsorun bulunmasına bağlıdır. Üstelik çocuklar haklı sebeplerle şiddetten, çetelerden kaçsa da kamuoyunda ve resmi söylemde çoğunlukla “göçmen” olarak kategorize edilmektedirler. Bu da onların uluslararası koruma rejimi kapsamında değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır (Donato ve Sisk, 2018).

Luiselli’nin göç sistemine ilişkin temel eleştirilerinden biri, göçün bu zorunluluk halinin görmezden gelinmesiyle çocukların *korunmadan dışlanması*dır (2019; 2021a). Donato ve Sisk (2018), Geçici Koruma Statüsü (TPS-*Temporary Protection Status*) ile yaşayan çocukların dahi sınır dışı edilebildiğini belirtmektedir. Oysa çocukları ilgilendiren karar ve eylemlerde çocuğun refahını önceleyen hukuki ve etik prensibi açıklayan “çocuğun yüksek yararı” ilkesinin göz ardı edilmesi ya da farklı yorumlanması, hak ihlalleri ile sonuçlanabilmektedir (Galli, 2023; Terrio, 2015). ABD’nin Birleşmiş Milletler 1989 tarihli Çocuk Hakları Sözleşmesini onaylamaması bu hak ihlallerine zemin hazırlarken; güvenlik odaklı göç rejimi de çocukları sınırı ihlal eden tehdit unsurları olarak görme eğilimindedir (Ataiaants vd., 2018).

Bu bağlamda, Luiselli’nin metinlerinde çocukların yaşadığı hak ihlalleri bireysel trajedilerden ziyade sınır politikalarının yarattığı yapısal eşitsizliklerin bir sonucu olarak ele alınmaktadır. Refakatsiz çocuk göçü, sadece kaynak ülkenin yoksulluk ve şiddet iklimiyle değil, hedef ülkenin dışlayıcı, güvenlik odaklı göç politikalarıyla da şekillenmektedir. Zira göç, sadece bireysel tercihlerle şekillenen bir insan hareketliliği olarak açıklanamayacak kadar çok boyutlu bir olgudur. Bu sebeple Luiselli’nin anlatısı, göçün karmaşık doğasını ve dışlanmanın farklı biçimlerini görünür kılmayı amaçlar. Çocukların karşılaştığı hak ihlallerinin anlatıda görünür olması, Rancière’in sanat ve politika arasındaki ilişkiyi açıklayan düşünceleri ve *edebiyatın politikası* yaklaşımıyla uyumaktadır. Ona göre göçmenler toplumsal düzenin dışında, görünmeden, duyulmadan var olur ancak seslerinin duyurulması mevcut kurallarla uyumsuzluk (*dissensus*) yaratılması ile mümkündür (Rancière, 2020; 2007). Takip eden bölümde düşünürün duyumsanır olanın paylaşımı, *dissensus*, özneleşme kavramları çerçevesinde edebi anlatının sosyal politika ile ilişkisi tartışılmaktadır.

Edebi Anlatının Politikliği: Görünmeyeni Görünür Kılmak

Rancière’e (2012: 30) göre sanat ve politika, toplumsal görünürlüğün sınırlarını belirleyen iki temel alandır. Bu iki alan, belirli grupların kamusal alanda ne ölçüde duyulabilir, görülebilir ve temsil edilebilir olduğunu tayin eden

“duyumsanır olanın paylaşımı” aracılığıyla kesişmektedir. Rancière’in düşüncesinde temel bir kavram olan duyumsanır olanın paylaşımı, duyular aracılığıyla kavranabilir olanın toplum içinde nasıl dağıtıldığını açıklamak için kullanılan örtük bir yasadır. Sözü edilen paylaşım hem ayrıştırıp dışarıda bırakır hem de pay alma olanağı tanır (Rancière, 2020:19). Buradaki paylaşım kim ne ölçüde pay alacak ya da kim tümüyle dışlanacak, verili değildir; değiştirilebilir oluşu hem sanat hem de politika ile mümkündür (Oranlı, 2021:115).

Rancière (2020: 20-22) politikayı görülebilir ve söylenebilir olana bir müdahale olarak görür ve bu müdahalenin özünde toplumdaki uyuşmazlık (*dissensus*) yer alır. Böylece yazar politikayı, düzen içinde payı olan ile olmayan arasındaki uyuşmazlığın açığa çıkarılması ve mevcut çerçeveyi yeniden düzenleyen bir etkinlik olarak tanımlar. Sanat ise, duyumsanır olanın paylaşımını farklı biçimde yeniden şekillendiren ikinci müdahale alanıdır. Estetik bir ifade biçimi olmanın ötesinde, toplumsal algıyı dönüştürebilecek bir güce ve duyusal deneyimi düzenleyen bir mekanizma işlevine sahiptir (Rancière, 2020; 2012). Sanatın, mevcut toplumsal yapıların sorgulanmasına olanak sağlama ve yeni duyarlılık alanları açarak görünmeyeni görünür kılma potansiyeli, özellikle sosyal politikanın ilgi alanındaki refakatsiz çocuklar, göçmenler ve mülteciler gibi kırılgan grupların deneyimlerinin temsilinde önemli bir rol üstlenebilir. Öte yandan, Rancière’e göre sanatın politik etkisi ve dönüştürücü potansiyeli belirli bir mesaj taşımasıyla ya da bir grubu temsil etmesiyle değil, mevcut rejimleri ve algı çerçevelerini dönüştürme kapasitesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda edebiyatın politikası, “edebiyatın edebiyat olarak politika ‘yaptığı’ anlamına” gelir ve onun estetik bir müdahale oluşuyla açıklanabilir (Rancière, 2020:152).

Rancière (2019), *Kurmacanın Kıyıları*’nda kurmacanın hakikatin zıddı olmadığını, aksine hakikati anlamının bir yolu olduğunu belirtmektedir. Sanat, kurmaca aracılığıyla görünürdeki gerçekliği sorgulayan anlatılar üreterek mevcut düzenle uyuşmazlık yaratabilir. Örneğin göçü güvenlik sorunu, göçmeni istilacı olarak gören bir anlayışın karşısında, edebi anlatılar çocukların maruz kaldığı yapısal eşitsizlikleri görünür kılabilir. Bu yönüyle edebiyat, temsil olanaklarından dışlanmış ya da sınırlanmış gruplar için kamusal görünürlüğün sınırlarını yeniden çizebilir ve politik bir özneleşme sürecine de katkı sunar. Rancière (2007: 75), politik özneleşmeyi sabit bir kimliğe sahip olmaktan ziyade mevcut düzende sayılmayanların kendilerini görünür hale getirmesi olarak ele almaktadır. Özneleşme süreci, var olan kimlik kategorilerini de bozan bir eylemdir ve refakatsiz çocukların “göçmen” mi yoksa “mülteci” mi oldukları meselesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Rancière'in düşüncesinde edebi anlatının nasıl bir politik işlev görebileceği ele alınmıştır. Bu potansiyel, sosyal politika disiplini için de önemli bir tartışma alanı açmaktadır. Geniş anlamıyla insana ve topluma dair sorunları ele alan, sosyal eşitlik ve sosyal adaleti amaçlayan sosyal politika, merhamet ve lütufla biçimlenen geleneksel yardımseverliğin yerini hak temelli, insanı merkezine alan bir yaklaşımı benimser (Koray, 2008: 35, 519). Disiplinler arası yapısı gereği sosyal politika, toplumsal gerçekliği anlamada edebiyattan da farklı bir bilgi kaynağı olarak yararlanabilir (Hacısalıhoğlu, 2020; Makal, 2020; 2008). Sosyal politika ve edebiyat ilişkisi, göç sürecini acıma hissi uyandıran hüzünlü bir hikâye olarak değil, meselenin insani boyutunu gözeterek haklar ve yapısal eşitsizlikler bağlamında anlamaya olanak sağlamaktadır.

Edebiyatta göç teması, insanların karmaşık deneyimlerinin ve bu deneyimlerin toplumsal boyutunun anlaşılmasında zengin bir alan sunar. Carpio (2023), göç edebiyatının yalnızca acıma ya da sempati uyandırmakla sınırlı kaldığında sorunlara yönelik dönüşüm yaratmada yetersiz kalacağını ve manipülasyona açık hale geleceğini iddia eder. Göçmenlerin eserlerde yalnızca acı çeken bireyler olarak sunulması karşılaşılan sorunların politik ve tarihsel boyutlarının göz ardı edilmesine sebep olabilir. Bu nedenle edebi anlatı empati uyandırmanın da ötesinde, okuyucunun mevcut durumda neyin görüldüğünü ve neyin saklı kaldığını sorgulamasına zemin hazırlar. Aynı zamanda anlatı, çok boyutlu göç olgusunu soyut bir kavram olmaktan çıkarıp deneyimleri ve duyguları aktaran, toplumsal gerçeklikleri ve eşitsizlikleri görünür kılan, direniş ve bellek alanı yaratan bir çerçeve sunabilir (Carpio, 2023; Tilbe ve Khalil, 2019; Yıldız, 2021; Yüksel, 2025.)

Literatürde Valeria Luiselli'nin Anlatısı

Bu makale, sosyal politika perspektifinden, göç politikalarının çocuklar üzerindeki etkilerini Luiselli'nin eleştirileri üzerinden inceler. Yazarın, çocukların karşılaştığı sorunlar ve yaşadıkları belirsizliğe dair müdahalelerini insan merkezli bir politika üretmenin araçları olarak değerlendirmektedir. Amaç, göçün insani boyutlarının görünür kılınmasında edebi anlatının oynadığı rolü ve bu anlatının politik müdahale potansiyelini tartışmaktır.

Edebi anlatının politikliği ve görünmeyeni görünür kılma potansiyeli, Valeria Luiselli'nin *Bana Sonunu Söyle* ve *Kayıp Çocuk Arşivi* adlı eserleri üzerine yapılan akademik çalışmalarla daha somut biçimde değerlendirilebilir. Eserlerin yirmiden fazla dile çevrilmiş olması ve farklı ülkelerdeki akademik tartışmalara konu edilmesi, anlatının kamusal görünürlüğüne katkısını ve estetik ifadenin politik etkisini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın literatür değerlendirmesi kapsamında, Google Akademik ve EBSCOhost veri tabanlarında, yazar adı ve

eserlerin Türkçe, İngilizce ve İspanyolca başlıklarıyla yapılan sorgular incelenmiş; edebiyat, sosyoloji, göç çalışmaları, fotoğrafçılık, arşiv çalışmaları, kartografi, hukuk, çeviribilim gibi farklı disiplinlerden çalışmalara konu olduğu tespit edilmiştir. Çalışmaların çeşitliliği ve nicel olarak hacmi, ileride yürütülebilecek bibliyometrik analizler için zengin bir kaynak sunmaktadır. Bu çalışmada ise mevcut literatürde yazarın iki eserini edebi anlatının politik işlevi, toplumsal görünürlük, çocukların göç deneyimleri bağlamında inceleyen araştırmalar değerlendirmeye alınmıştır.

Luiselli'nin, biçimsel denemeler içeren üslubu, göçe yönelik etik duyarlılığı ve arşivci yaklaşımı, farklı kuramsal perspektiflerle analiz edilmiştir. Yazarın eserleri feminist kuram, ekokritik, travma çalışmaları, postkolonyal eleştiri, mülteci hukuku ve kültürel çalışmalar bağlamında ele alınmıştır (Avilés, 2023; Cho, 2020; Enríquez, 2021; Iuli, 2021; Jayasinghe, 2024; Jaseel ve Gaur, 2023; Morales Muñoz, 2019; Moura, 2019; Nagengast, 2021; Park, 2023; Plevka-Jones, 2024; Ramírez, 2024; Román, 2021; Torras Francès, 2021). Román (2021), Luiselli'nin biçime dair deneyler yaptığı "büyük ve iddialı arşiv romanını" hem edebi hem de politik bağlamıyla, feminist ve eleştirel ırk teorisi açısından değerlendirmektedir. Iuli (2021) yazarın göç sorununa yaklaşımını ABD'nin sömürgeci geçmişi ve yerinden etme politikaları arasındaki tarihsel ve politik süreklilik bağlamında inceler. Ergin (2024) refakatsiz çocukların bakım ve ilgi ihtiyaçlarına odaklanırken, Jaseel ve Gaur (2023), çalışmalarının merkezine neoliberalizmin yarattığı eşitsizlikler ve güvencesizliği alır. Torras Francès (2021), yazınsal sorumluluk temelinde anlatıyı etik ve politik bir karşı arşiv olarak değerlendirir. García-Avello (2020), Luiselli'nin anlatılarını dilsel, kültürel, politik çeviri süreci olarak değerlendirmektedir. Šimunović (2021), Orta Amerika göç krizine dair tek boyutlu resmi anlatının karşısında Luiselli'nin karşı-söylem geliştirdiğini; alternatif bakış açısı sunma potansiyeliyle edebiyatın olanaklarını tartışır. Enríquez'in (2021) incelemesi ekokritik bir perspektifle çölün ekolojik ve politik temsili bağlamında bir tartışma yürütür. James (2021) ise edebi anlatıda yazarın etik duyarlılığını duygusal aktivizm kavramıyla ele almaktadır. Ona göre, edebi eserde okuyucunun duygularını uyandırmanın yanında harekete geçme ya da meselenin yapısal nedenlerini sorgulayabilme önem kazanmaktadır.

Literatürde konuyu doğrudan sosyal politika perspektifiyle ele alan bir çalışmaya rastlanmamakla birlikte, odaklandığı temalar bakımından bu çalışmayla örtüşen araştırmalar mevcuttur. Bu nedenle benzer kavramlara eğilen incelemelere yer verilmiştir. Luiselli'nin eserlerine yönelik literatürdeki güncel analizler, bu çalışmada belirlenen üç temaya -*çocukların statüsü, dışlanma mekanizmaları ve dayanışma pratikleri*- benzerlikleri ile değerlendirilmiştir. Buna göre, Luiselli'nin anlatısının yapısal eşitsizlikleri görünür kılan politik belgeler

olduğu sıklıkla çalışmalarda ifade edilmektedir. Jayasinghe (2024), refakatsiz çocukları kurban olarak gören bakışı sorgulayarak onları tanıklık eden, anlatı kuran, politik özneler olarak ele alır ve adil olmayan politikalara dikkat çeker. Díaz-Dávalos (2021), Giorgio Agamben'in dışlanma biçimlerini açıklamak için geliştirdiği *homo sacer* kavramından yola çıkarak refakatsiz çocukların göç sürecinde yasal ile yasadışı arasında konumlandığını ve toplumun hem içinde hem dışında kalmalarıyla modern dönemin *homo sacer* figürleri olduğunu ileri sürer. Park (2023), çocukların mülteci olarak tanınabilmeleri için göç etmelerine sebep olan korkunun sistem açısından inandırıcı olması gerektiğini belirtmektedir. Bu durum, çocukların yasalarca tanınması için korkularının gerçekliği kadar inandırıcılığını şart koşmaktadır.

Álvarez-López (2024) etnik homojenliği vurgulayan *etnonasyonalist söylemlerin*, içirme ve dışlama gibi iki zıt pratik arasında, göçmenleri belirsiz statülerle yaşamaya zorladığını belirtir. Ayrıca Luiselli'nin arşivleme pratiğini, tarihsel ve politik bir unutmaya biçimi olan *sınır afazisine* karşı konumlandırır. Morales Muñoz (2019), Luiselli'nin deneme eserini ve göç mahkemesinde çocuklara yöneltilen kırk soruluk formu merkeze alarak deneme türünün yapısal eşitsizliklerle büyüyen göç krizini anlatmak açısından elverişli bir tür olduğunu belirtir. Garí Barceló (2021), Luiselli'nin anlatısındaki mülteciliği toplumsal kabulün olanaklarını sorgulayarak analiz etmektedir. Klein (2022) ise Luiselli'nin coğrafi, hukuki, dilsel ve metinsel anlamlarıyla sınır kavramını ele almasını incelemekte; arşivsel kurgu biçiminin Rancière'in "hakikat rejimi" düşüncesinden yararlanarak estetik ve politik bir müdahale alanı açtığını ortaya koymaktadır. İzleyen bölümde Luiselli'nin metinleri literatürdeki değerlendirmeler ve çalışmada belirlenen temalar ekseninde değerlendirilecektir.

2. REFAKATSİZ ÇOCUKLARIN GÖÇ DENEYİMİNİ TEMATİK ANALİZ İLE OKUMAK

Valeria Luiselli, çağdaş Latin Amerika edebiyatının yeni kuşak yazarlarından biri olarak kişisel geçmişi, akademik ve mesleki deneyimiyle göç sorununa *içeriden* bakar. Babasının işi sebebiyle çocukluğu farklı ülkelerde geçmiş, lisans eğitimini Meksika'da felsefe alanında ve doktora eğitimini ise ABD'de karşılaştırmalı edebiyat alanında tamamlamıştır. Kurmaca ve kurmaca dışı çalışmaları ile çeşitli ödüllere layık görülmüş, eserleri yirmiden fazla dile çevrilmiştir. ABD'de yaşayan bir Meksikalı olarak kendi göçmenlik deneyimi, akademik geçmişi ve dahil olduğu farklı projeler aracılığı ile bir göç ülkesinde süregelen sorunları insani bir perspektifle gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, projelerinde göçmenlerle doğrudan teması olmayan kesimlere de ulaşarak hem empati kurmalarını teşvik etmekte hem de göç politikalarına ilişkin farkındalığı ve

toplumsal duyarlılığı artırmayı amaçlamaktadır. Yazarın aynı konuyu kurmaca ve kurmaca dışı biçimlerde ele alışı, refakatsiz çocukların göç sürecindeki deneyimlerinin anlaşılması için bütünlüklü bir perspektif sunar. Bu bağlamda, metinler tanıtıldıktan sonra tematik okumaya geçilmektedir.

“Bana Sonunu Söyle”

2017 yılında yayımlanan *Bana Sonunu Söyle (Tell Me How It Ends)*, yazarın Orta Amerika’dan düzensiz göç ile ABD’ye gelmiş refakatsiz çocuklar için göç mahkemelerinde yaptığı gönüllü çevirmenlik sürecindeki tanıklıklarına dayanır. Deneme türündeki metin, ABD göç sisteminin işleyişindeki sorunları, kriminalleştirilen karmaşık göç sürecini anlatır ve çocukların anlatılamayan hikâyelerine odaklanır. Metnin omurgasını refakatsiz çocuklara sorulan kırk soruluk mülakat formu oluşturur ve böylece anlatı çocukların verdiği ya da veremediği yanıtlar ve yazarın-çevirmenin zihninde beliren yeni sorularla biçimlenir. Çocukların yanıtları, çocuklara koruma statüsünün verilmesi ya da sınır dışı edilmeleri ile ilerleyen süreci belirlemektedir. Bu haliyle metin, belgesiz göçmenleri belgelemektedir (Sabo, 2020). Anlatı, hakikatin kayda geçirilmesinin ötesine de geçer ve okuyucuyu hakikati düşünmeye sevk eder. Medyanın yükselttiği tehdit algısıyla oluşan *yabancı istilacılar* etiketini kaldırır ve çocukların yaşadığı travmaları görünür kılar. Bu yaklaşım, okuyucuda yalnızca derinlikli bir empati değil, sorumluluk hissi de uyandırmayı hedefler.

Mülakat formunda ilerlerken Luiselli, “ABD’ye neden geldin?” ile başlayan mekanik soruların yanıtlanmasının ne kadar zor olduğunu sorgulayarak göç politikaları ve mahkemeler için çocukların hikâyelerinin ancak uygun bir anlatıya sahipse değerli görüldüğü tutarsız süreci gözler önüne sermektedir. Kitabın başlığı, yazarın anlattığı hikâyelere kızının verdiği aceleci yanıtla biçimlenmiş olsa da yazara göre göç bürokrasisindeki belirsizlikler nedeniyle göçmen çocukların hikâyelerinin sonunu söylemek çoğu zaman mümkün değildir (Luiselli, 2021a: 71). Bu belirsizliğe dikkat çekerek çocuğun yüksek yararı ilkesi yerine sınır güvenliğini önceleyen göç sistemini eleştirir. Sisteme dair eleştirisinin tarihsel bağlamını da metin içinde geliştirerek Özgürlükler Ülkesi ABD’de beyazların, 1830 Kızılderili Tehcir Yasası’ndan günümüze, beyaz olmayanlar ile kurduğu hiyerarşik ilişkideki sürekliliğe dikkat çeker (Luiselli, 2021a: 18).

“Kayıp Çocuk Arşivi”

*Kayıp Çocuk Arşivi (Lost Children Archive)*³ romanı ise 2019’da yayımlanmıştır. Roman, yazarın denemede anlattığı kişisel yaşamından ve aile hayatından

³ Roman İngilizce kaleme alınmış, daha sonra İspanyolcaya çevrilmiştir. *Kayıp Çocuk Arşivi* başlığı yirmi dile birebir çevrilmişken İspanyolca baskıda farklı bir başlık tercih edilmiştir. *Desierto Sonoro*

benzerliklerle, birden fazla anlatıcıya sahip olmasıyla çok sesli, üst üste binen hikâyelerin yer alması ve zaman-mekân katmanları ile inşa edilmesiyle “çok katmanlı” anlatı şemasına sahip bir yol hikâyesidir. New York’tan başlayıp Arizona’da sona ermesi planlanan yolculukta anlatıcı kadının odağında özelde Manuela’nın sınır dışı edilen iki kayıp kızı, genelde ise Orta Amerikalı ve Meksikalı refakatsiz çocuklar yer alır. Göç süreci, göçmen ölümleri, kayıplar, tehlikeli yolculuk, zorlu göç bürokrasisi gibi pek çok veçhesiyle anlatıya dahil edilir. Luiselli, anlatıyı zenginleştirmek için edebi ve tarihi metinlerden, görsel materyallerden ve müzikten yararlanır. Yazar romanın sonunda yer alan kaynakça bölümünde referansları listelemenin ötesine geçerek hangi bağlamda ne için kullandığını da açıklamaktadır. Bu yönleriyle romanı *ansiklopedik roman* türüyle ilişkilendiren Nagengast (2021), metni bu türün sınırlarını aşan bir anlatı olarak değerlendirmektedir. Luiselli (2021b) ise *Kayıp Çocuk Arşivi*’ni “bizi kuşatan dünyayı daha iyi anlayabilme amacıyla hikâyeler uydurma, sesleri ve düşünceleri birbirine dokuma süreci üzerine bir roman” olarak tanımlamaktadır (Luiselli, 2021b).

Arizona’ya doğru yola çıkan dört kişilik aileyi anlatıcı kadın, kocası ve -her ikisinin daha önceki ilişkisinden- beş yaşındaki kızı ile on yaşındaki oğlu oluşturmaktadır. Oğlan çocuğu aynı zamanda romanın ikinci anlatıcısıdır; okuyucu romanın ikinci yarısında annenin yetişkin anlatısından ayrılarak daha duygusal bir tona sahip olan çocuğun perspektifini takip eder. Anne ile çocuğu ortaklaştıran ise romanda birlikte okudukları *Kayıp Çocuklar İçin Ağıt* adlı küçük kırmızı kitaptır. Luiselli bu kitabı, 13. yüzyılda haclı seferlerine katılan ve akıbetleri bilinmeyen çocuklar için Marcel Schwob tarafından yazılan *Çocukların Haclı Seferi* adlı metinden esinlenerek oluşturur ve içindeki on altı ağıt Orta Amerika’dan kuzeye giden çocukların göç sürecinin farklı aşamalarını anlatır. Kuyaş’ın (2019) eleştirisi romandaki bu katmanların *metni yorduğu* ve dramatik yapıyı bozduğu yönündedir. Gerçekten de zaman, mekân ve anlatıcı değişiklikleri dikkat dağıtıcı olabilmektedir ancak bu kesintili hal göç yolundaki çocukların hikâyelerinin parçalı yapısıyla da uyumludur. Anne ve çocuğun odağında çocukların göç süreci varken babanın ilgisi topraklarını yitiren Amerikan yerlilerine ve onların izlerine yöneliktir. Romanda ilerlerken, beyaz yerleşimcilerin yerli kabileleri topraklarından sürmesi ile günümüz göç politikalarının çocukları sınır dışı etmesi arasında paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır (Iuli, 2021). Anlatıcı kadının ve eşinin farklı tekniklerle izini

(Çölün Sesi), çölde kaybolan ve hikâyesi anlatılmayan göçmenlerin seslerine gönderme yapar. İspanyolca konuşan coğrafyada “kayıp çocuklar” zaten bilinen bir gerçeklik olduğu için bu başlık meseleyi daha dolaylı bir biçimde ifade eder. Buna karşılık ABD’de başlığın daha doğrudan seçilmesi politik bir tercih olarak yorumlanabilir. Zira bu tercih, kamuoyunun dikkatini çekmenin ve kayıp çocuklar konusunu tartışmaya açmanın önemli bir yoludur.

sürdüğü iki konu, aynı toprakların üzerindeki iki farklı zorunlu göç öyküsüdür: Dün, içeride olan yerli kendi toprağından sürgün edilmişti; bugün ise dışarıdan gelmeye çalışanlar geri gönderilmeye çalışılıyor. Ötekinin dışlanması yönelik bu tarihsel sürekliliğe rağmen, Rancière'in duyumsanır olanın paylaşımı kavramıyla açıkladığı gibi, kimin kamusal alanda görünür olacağına dair sınırlar zamanla değişmektedir.

Refakatsiz Çocuk Göçü: Tematik Okuma

Çalışmanın bu kısmında Luiselli'nin iki metninde çocukların göç sürecinin nasıl temsil edildiği tematik bir düzlemde ele alınmaktadır. Metinler iki farklı anlatı biçiminde kaleme alınmış olmakla birlikte tek bir hakikat üzerinden örülmüştür. Deneme, göç bürokrasisi içinde çocukların statüden yoksun, belirsizlik içeren hallerini politik bağlamda doğrudan eleştirirken roman estetik bir anlatıyla yolculuğun farklı duraklarında ilerler ve yine denemedeki gibi meseleyi görünür kılmaya çalışır. Bu sebeple iki metin birlikte ele alınmakta, çocukların statüsü, dışlayıcı mekanizmalar ve dayanışma olanakları incelenmektedir.

Sosyal politika perspektifinden bakıldığında, belirlenen temalar çocukların göç sürecini şekillendiren yapısal eşitsizliklerin kavranmasında önemlidir. Refakatsiz çocukların yasal bir *statüye* sahip olmamaları, hak temelli koruma mekanizmalarına erişimlerini engellemektedir. Farklı alanlarda karşılaşılan *dışlayıcı mekanizmalar*, çocukların yüksek yararını önceleyen yaklaşımların uygulanabilirliğini sınırlamaktadır. *Dayanışma* pratikleri ise çocukların gereksinimlerinin karşılanmasında önemli olsa da kamu hizmetlerinin eksik kaldığı alanları açığa çıkarmaktadır.

Çocukların Statüsü

Birinci bölümde ifade edildiği üzere, göçün başlıca nedeni Orta Amerika'ya yayılmış çete şiddetidir. Bu durum, anlatıya konu olan hareketliliğin *zorunlu göç* kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu bağlamda ABD'nin karşı karşıya olduğu bir "göçmen krizi" değil, "mülteci krizi"dir (Luiselli, 2019:56; 2021a: 14). Yazar, çocuklara sığınma hakkına sahip şiddet mağdurları olarak yaklaşırken mevcut göç rejiminin, uluslararası koruma sorumluluğunu üstlenmemek için bu çocukları yasadışı, belgesiz göçmen olarak sınıflandırdığını anlatmaya çalışır. Luiselli, sistemin bu yaklaşımını eleştirerek kavramların kullanımının politik bağlamına işaret etmektedir.

"Kasiyer müşterinin aldıklarını kasadan geçirirken ona ertesi gün yüzlerce 'yabancı çocuğun' vatansever bir milyoner tarafından kaldırılacak özel uçaklara bindirileceğini ve sınır dışı edilip Honduras yahut Meksika ya da işte 'Güney Amerika'da' bir

yerlere gönderileceğini söylüyor. Dedğine göre ‘yabancı çocuklarla’ dolu uçaklar New Mexico, Roswell’deki şu meşhur UFO müzesi yakınlarındaki bir havaalanından kalkacak. ‘Yabancı çocuklar’ ve ‘UFO müzesi’ derken buradaki ironiyi mi vurguluyor yoksa durumdan bütünüyle bihaber mi, emin değilim” (Luiselli, 2019: 190-191).

Bu sahne, yabancı (*alien*) sözcüğünün İngilizcede hem vatandaş olmayan hem de uzaylı anlamına gelmesi sebebiyle çocukların insan dışı bir varlık olarak kategorize edilmelerine yönelik bir ironi barındırmaktadır. *Alien* sözcüğünün tehditkâr çağrışımı sebebiyle göç politikalarında ve konuyla ilgili anlatılarda “refakatsiz yabancı çocuklar” (*unaccompanied alien children*) yerine “sığınma arayışındaki çocuklar”ın (*refuge seeking children*) tercih edilmesinin politik bir dönüşüm için de önemli olduğu belirtilmektedir (Ataiants vd., 2018: 1008). Luiselli, gerçek sorunu gizleyen bu tür dil kullanımını *Bana Sonunu Söyle*’de şöyle eleştirir:

“Medyada ve pek çok politik söylemde ‘kayıt dışı’ sözcüğü yerine ‘yasadışı’ sözcüğü, ‘mülteci’ tabiri yerineyse ‘göçmen’ tabiri yaygın kullanılıyor. ‘Yasadışı göçmen’ olarak damgalanmış biri kendini nasıl güvende ve mutlu hissedebilir ki?” (Luiselli, 2021a: 38).

Aynı metinde yazar, kavramların ve seçilen sözcüklerin politik gücünün farkındadır ve sorumluluktan kaçılmasını eleştirir:

“Üreticilerden tüketicilere varıncaya kadar hiç kimse ya da hemen hemen hiç kimse bu çocukların hayatlarının yıkıma uğradığı bu büyük gösterimdeki rolünü kabul etmeye yanaşmıyor. Söz konusu durumdan yarı küresel bir savaş olarak söz etmek ileriye doğru bir adım olur çünkü bizi bu sorundan bahsederken kullandığımız dili durup düşünmek zorunda bırakır ve bunu yaparken de birleşik politikalar için muhtemel istikametler tasavvur etmeye iter. Ama elbette ‘savaş mültecileri’ hükümetler için nahoş bir gerçeklik taşıyor zira onları ‘yasa dışı yabancılar’ ülkeden çıkarmak’ yerine sorunla baş etmek mecburiyetinde bırakıyor” (Luiselli, 2021a: 38).

Yazar denemede meseleyi daha doğrudan ele alırken romanda mültecinin tanımı sadeleştirilerek verilir. Anlatıcı kadın, gözaltı merkezlerinde, mahkemelerde ve kamu hizmetlerine erişim süreçlerinde çocukların belirsizlik içinde beklemek zorunda bırakıldığını aktarır ve bu durumu kızına şöyle açıklar: “mülteci çocuk, bekleyen biri demek” (Luiselli, 2019: 66). Hedef ülkedeki “bekleme politikaları” göçmenlerin yaşamını belirsiz hale getirmektedir. Ramírez’e (2024) göre göçmenlerin zamanı bu belirsizlik iklimi içinde sistematik olarak değersizleştirilmektedir.

Ailenin yolculuğu esnasında anne gibi çocukların da konuya ilgi duymaya başladıkları anlaşılmaktadır. Anlatıcı kadın bunu şu sözlerle ifade eder:

“Kız ve oğlanın mülteci çocuklara ‘kayıp çocuklar’ dediklerini fark ediyorum. ‘Mülteci’ sözcüğünü anımsamak daha güç herhalde ve her ne kadar ‘kayıp’ doğru bir tabir olmasa da mülteciler bizim aile sözlüğümüzde ‘kayıp çocuklar’ olarak geçiyor. Galiba bir bakıma öyleler de. Çocukluk haklarını kaybetmiş çocuklar onlar” (Luiselli, 2019:98).

İki metin arasındaki bu ortak temaya sosyal politika perspektifiyle bakıldığında, kamuoyunda ve güncel göç rejimlerinde çocukların çocukluk haklarının ihlâl edildiği anlaşılmaktadır. Yasal statüden yoksun refakatsiz çocuklar, çocuk olarak bile görülmezler.

“Çocuklara çocuk gibi değil de hastalık taşıyıcı gibi davranılıyor daha çok. Örneğin 2015 yılının Temmuz ayında Amerikan Göçmen Avukatlar Birliği, (AILA) Dilley, Teksas’taki bir gözaltı merkezinde 250 çocuğa yanlışlıkla yetişkinlere uygulanan dozda Hepatit A aşısı yapıldığını öğrendikten sonra şikâyetle bulundu. Çocuklar ağır hastalanmış, hastaneye yatırılmaları gerekmişti” (Luiselli, 2021a: 22).

Burada çocukların aşı ile müdahale edilen bedenleri, güvenliği önceleyen göç rejimleri için kontrol edilir olmasıyla görünürdür, ancak kendilerinin çocuk olduğu gerçeği görmezden gelir. García-Avello (2020: 156), bu yaklaşımın ABD hükümetinin 1989 tarihli Çocuk Haklarına Dair Sözleşmeyi onaylamaya yönelik isteksizliği ile örtüştüğünü belirtir.

Statüsüz ve kimliksiz kalmanın bir başka tezahürü de çölde hayatını kaybetmiş çocukların bedenleridir. Çöl koşullarında kısa sürede tanınmaz hale gelen bedenler, ancak Adli Tıp Kurumu’nun tespitiyle yeniden *tanınır* hale gelmektedir. Yazar bunu romanda *KUTU V* içinde tutulan göçmen ölüm raporlarıyla görselleştirir (Luiselli, 2019: 287-293); denemede ise “Meksika ile ABD arasındaki sınırı çevreleyen alanın koca bir kimsesizler mezarlığı” ifadesiyle dile getirir (Luiselli, 2021a: 27).

Çocukların Korunması ya da Dışlayıcı Mekanizmalar

Çocukların korunma hakkına sahip olup olmamaları açısından göçün temel motivasyonu kritiktir, çünkü bu göçün türünü ve statüyü belirlemektedir. Deneme ve romanda bu tema işlenirken çocukların göçünü kriz haline getiren çete şiddeti, aile içi şiddet, yoksulluk gibi itici faktörlerin çeşitliliği açıkça görünür. Buna rağmen sistem çoğu zaman göç motivasyonlarını bütüncül görmez ve şiddetin farklı biçimleri ile ilgilenmez; yalnızca kanıtlanabilir olanlara odaklanır. Bu da çocukların karşılaştığı olumsuzlukların çok boyutlu, karmaşık yapısını tekil

olaylara indirgemeye ve çocukları koruma mekanizmalarından dışlamaya yol açar (Park, 2023).

Örneğin romanda Manuela, iki küçük kızını annesine bırakıp ABD'ye göç etmiş kayıt dışı bir göçmendir. Memleketinde şiddet olayları artınca çocuklarla birleşebilmek için borçlanarak bir kaçakçı ayarlamıştır. Çocuklar sınırı geçmiş, gözaltı merkezine alınmıştır. Mahkeme süreci başladığında ise Manuela'nın ihtiyaç duyduğu avukat, üzgün olduğunu ve davayı alamayacağını zira davanın "yeterince güçlü" olmadığını belirtmiştir (Luiselli, 2019: 31). Sonuçta çocuklar sınır dışı edilir ve bir süre kendilerinden haber alınamaz. Takip eden süreçte Manuela'ya kızlarının çölde ölü bulunduklarına dair bilgi ulaşır.

Yazar, çocukların maruz kaldığı şiddetin ve dışlayıcı mekanizmaların ırksal bir niteliği olduğunu düşünür. Bu bağlamda küresel Kuzey'in sömürgeci bakışını Güney perspektifinden eleştirir. Yazara göre bu dışlayıcı bakış açısında uygarlık ile barbarlık arasındaki sınırı Rio Grande çizer (Luiselli, 2021a: 67). Örneğin denemede kamuoyunun çocuklara yönelik tepkisini çocukların beyaz olmamaları ile ilişkilendirerek sorgular:

"Bu çocukların tenleri daha açık renk olsaydı tepkiler farklı mı olurdu acaba diye geçiriyoruz aklımızdan: daha hâlis ırklara, farklı milletlere mensup olsalardı farklı mı olurdu? Daha bir insan muamelesi görürler miydi? Çocuk muamelesi görürler miydi? Gazeteleri okuyor, radyo dinliyor, fotoğraflara bakıyor ve düşünüp duruyoruz" (Luiselli, 2021a: 17).

Romanda ise beyazların çocukların ten rengine ve kökenine dayalı olarak geliştirdiği zenofobik ve dışlayıcı bakış açısı anlatıcı kadının öfkesine yol açar:

"Manuela'nın kızlarını düşünüyorum; öfkeden kudurmamak çok güç. Ama sanıyorum hep böyleydi. Sanıyorum işlerine gelen anlatı daha güçlü uluslar tarafından sistematik bir şekilde suistimal edilen ulusları tarafsız bölge olarak, kaosu ve esmerliği medeni beyaz barışı tehdit eden barbar bir çevre olarak betimlemek oldu hep. Ancak böyle bir anlatı onlarca yıldır süren hapis savaşı, müdahaleci politikaları, dünyadaki ekonomik ve askeri güçlerin ahlaki ve kültürel açıdan üstün olduğu yanılsamasını meşrulaştırabilir. Bu tarz makalelerin doğru ve yanlış, iyi ve kötü hususundaki gözü pek katıyetleri beni eğlendiriyor. Aslında bakılırsa eğlendirmiyor, biraz korkutuyor. Hiçbiri yeni değil bunların, ama galiba ben yabancı düşmanlığının yumuşatılmış versiyonlarıyla muhatap olmaya alışkınım. Hangisi daha kötü emin değilim" (Luiselli, 2019: 154-155).

Yukarıdaki pasajda, esmer-beyaz, medeni-barbar, kaos-barış, doğru-yanlış, iyi-kötü gibi çeşitli ikiliklere yer verilir. Yazar, bu karşıtlıkların tarihsel ve ideolojik

bağlamını görünür kılarak çocukların karşılaştığı yapısal dışlanmanın hem güncel politikalarla hem de sömürgeci geçmişin ürettiği söylemlerle ilişkisini kurar.

Denemenin final bölümünde, yazarın küçük kızı beyaz boyayı yanaklarına sürer ve “bak anne Trump'ın başkanlığına hazırlanıyorum. Böylece Meksikalı olduğumuzu anlamayacaklar” der (Luiselli, 2021a: 81). Bu ifade, çocuğun kendini ayrımcılıktan korumak için kimliğini görünmez kılma çabası olarak okunabileceği gibi, esmer Meksikalıların kabul görmediğini fark eden bir çocuğun duyumsanır olanın paylaşımını ihlal etmesi ve özneleşme adımı atması olarak da değerlendirilebilir. Çocukların korunmadıkları durumlarda karşılaştıkları şiddetin tarihsel sürekliliğini gösteren önemli örneklerden biri, arabanın bagajındaki beş numaralı kutudur: çölde ölenlerin koordinatlarının işaretlendiği harita, göçmen ölüm raporları, öksüz treni⁴ yolcularıyla ilgili bir ilan, 18. yüzyılın ortalarında köle ticaretinde çocuklarla ilgili notlar gibi belgeler, tarih boyunca çocukların farklı biçimlerde istismar edildiğini, kamu tarafından korunamadıklarını gösteren izler olarak metinde yer alır (Luiselli, 2019: 287).

Çocukların Sesi Olmak: Dayanışma

Göç nedenleri ne olursa olsun çocukların hem göç yolunda hem de varabilirlerse ABD’de karşılaştıkları sorunların çok boyutlu olduğu yukarıdaki iki temada değerlendirilmiştir. Bu temada, çocukların karşılaştığı zorlukların yanı sıra, onların yanında olan, destekleyen insanların ve kurumların varlığı da vurgulanmak istenmiştir. Yazarın deyimiyle, çölde birer vaha gibi görünen bireysel ve kurumsal dayanışma örnekleri çocukların sorunlarını tümüyle çözmese de onların tarafını seçmiş olmaları ile değerlidir (Luiselli, 2021a: 24).

Örneğin çocuklar aç ve susuz *bestianın* üzerinde Veracruz’u geçerken onlara yiyecek ve içecek paketleri atan bir grup kadın -*Las Patronas*- zamanla organize bir hareketi başlatmıştır. Veracruzlu kadınların yardımları gönüllülük esasına dayalı, düzenli bir yapıya dönüşmeye çalışsa da sosyal politika uygulamalarının eksikliğinde bu sivil dayanışma toplulukları ancak sınırlı düzeyde destek sunabilmektedir. Yardımların bağışlarla, gönüllülük esasıyla yürütülmesi desteğin sürdürülebilirliğini engellemektedir.

“Güneş doğmuştu, tren sıra dağlarının batı sırtlarına kurulmuş küçük bir kentten geçerken rayların kenarında bir anda bir grup güçlü kuvvetli, tıknaz, uzun, bakımlı saçları ve uzun etekleri olan

⁴ 1854-1930 yılları arasında New York’tan yaklaşık iki yüz bin sokak çocuğu, *öksüz treni* olarak bilinen uygulama kapsamında batıya yollanmıştır. Bu çocukların bir kısmı iyi ailelerce evlat edinilirken bir kısmı hizmetçi ya da köle olarak çalıştırılmış, çeşitli biçimlerde istismara uğramıştır (Luiselli, 2019: 294). Bu uygulama sorunu kökten çözmek yerine yalnızca çocukların varlığını görünmez hale getirmiştir.

kadın belirdi. Tren daha kalabalık bölgelerden geçerken sıklıkla yaptığı gibi biraz yavaşlamıştı. Yük vagonundakiler başta irkilmişti ama onlar daha ağızlarını açıp da herhangi bir şey yapamadan bu kadınlar aşağıdan meyveler ve içleri yiyecek dolu çantalarla su şişeleri atmaya başladı onlara. Güzel meyveler: elmalar, muzlar, armutlar, ufak papayalar ve portakallar; herkes hızla soyup neredeyse bütün bütün yuttu bunları ama kız bluzunun altına sokuşturdu” (Luiselli, 2019:271).

Meksika boyunca tren rotasında bulunan *göçmen evleri*, göçmenlere gıda, barınma ve hukuki süreçlerde destek sağlayan bir başka dayanışma örneğidir (Doğan, 2018). Çocuklar hem göçmen evlerinde hem de istasyonlarda yardım bulabilir:

“İstasyon insanları arasında küfür etmeyen, dolap çevirmeyen, herhangi bir karşılık beklemeyen üç kişi vardı sadece; uzun obsidyen örgüleri olan, kova kova toz magnezyum taşıyan üç genç kız. Bu üç kız bedavaya çocukların harap ayaklarını, lapa gibi olmuş ve haşlanmış domates gibi yarılmış topuklarını ve parmaklarının altını tedavi etmeyi önerdi. Kızlar çocukların yanına oturdu, çukur yaptıkları avuçlarını metal kovalara daldırdı. Çocukların ayak tabanlarını ve ayaklarının üst kısımlarını toza buladılar ve soyulmuş deriyi sarmak için kumaş veya havlu parçaları kullandılar” (Luiselli, 2019: 209).

Yolculuğun çocukların bedenlerinde bıraktığı hasarı görünür kılan bu pasaj, genç kızların gönüllü emeğini ve dayanışmayı işaret eder. Bir başka yardım/dayanışma örneği de tren yolculuğu sonrasında çocukların çölü rahat geçebilmeleri için su tankerleri ve işaretler bırakan grupların varlığıdır (Luiselli, 2021a: 23). Bu grupların yardımları sınırın öte yanına geçebilmek için hayatidir. Çölü geçebilirlerse, bu sefer de sınır dışı edilmemek ve güvenli bir eve kavuşmak için hukuki destek su gibi kritiktir. Kâr amacı gütmeyen kuruluşların gönüllü avukatları ve yazarın kendisi gibi gönüllü çevirmenler insani olanı yapmaya çalışan sınırlı bir zümreyi temsil etmektedirler. Luiselli’nin anlatısında çocuklara yönelik desteklerin önemli ölçüde hükümet dışı kuruluşlardan geldiği görülmektedir. Bireysel ya da kurumsallaşmış bu dayanışma örnekleri önemli olmakla birlikte kamu eliyle sunulması gereken hizmetlerin, sosyal desteklerin yetersizliğini de ortaya koymaktadır.

Ayrıca, her iki metinde de çocukların kaynak ülkelerde büyükanne ya da teyze gibi aile üyelerine emanet edildiğinden söz edilir (Luiselli, 2021a: 46; 2019: 384). Bu, göç sürecinde bakım işinin hanede yeniden dağıtıldığını ve bakım yükünün kadında olduğunu göstermektedir. Dayanışma bağlamında değerlendirilebileceği gibi, bu pratiklerin kadınların ücretsiz emeğinin genişlemesi olarak okunması da mümkündür.

Luiselli'nin Anlatısının Politikliği Üzerine

Luiselli'nin eserleri, edebi metinlerin konuşulması gereken toplumsal sorunlara eleştirel bir müdahale potansiyeli taşımaktadır. Yazar, refakatsiz çocukların göç sürecindeki deneyimlerinin gözden ırak yanlarını öne çıkararak edebi bir anlatıyı politik bir duruşla inşa eder. Ayrıca binlerce çocuğun neden şiddetten kaçtığını yanıtlarken şiddeti var eden sebebi ABD politikaları ile ilişkilendirir ve çocukların duyulmayan sesini duyurarak sistemi sorgular. Böylece Luiselli, hakikatin nasıl görüneceğine ilişkin politikayı tersine çevirir ve sorunun insani boyutunu ve tarihsel bağlamını okuyucuyu harekete geçirebilmek için gösterir. Bir başka deyişle, estetik olan -anlatı- yeni politik olasılıklar doğurur. Cernik (2021:5) de romanın politik olana insani bir perspektif katabileceğini, kapsamlı bir bakış açısı sunabileceğini belirtir ve Luiselli'nin göç krizini ele alış biçiminin, konuyu anlamada ve derin bir farkındalık yaratmada önemli olduğunu vurgular. Bu bağlamda, anlatının duyumsanır olanın paylaşımını değiştirme potansiyeli, yazarın şu ifadesinde açıkça görülür: “Pek az anlatı işleri tersine çevirmek ve krize söz konusu çocukların gözünden bakmak için çaba göstermişti” (Luiselli, 2021a: 37).

Edebiyat, empati ve anlam yaratma gücüne sahip olmasının yanında (Iuli, 2021) politik meselelerde eyleme geçmenin araçlarından biridir. Luiselli'nin anlatısı, hakikatin bilinmesine yönelik etik ve politik bir sorumluluk olarak değerlendirilebilir (James, 2021; Torras Francès, 2021). Yazar denemede bu hikâyeyi yazmadığı takdirde başka şeyler yazmanın anlamı olmayacağını belirtir (Luiselli, 2021a: 78). Politik bir tutumla, refakatsiz çocukların safında yer alır; karşılaştıkları sorunları dile getirme, empati uyandırma, farkındalık kazandırma ve kamuoyunu harekete geçirme sorumluluğunu üstlenir. Denemede, üniversite öğrencileri ile katıldıkları Nimmi Gowrinathan konferansına referansla, “en önemli şeyin duygusal sermayeyi -öfke, üzüntü ve belli başlı birtakım sosyal durumlardan kaynaklanan hayal kırıklıkları- politik sermayeye dönüştürmek olduğunu” hatırlatır (Luiselli, 2021a: 75).

Benzer şekilde Carpio (2023), göç ve göçmen meselesinin edebi eserlerde işlenişini değerlendirirken göçmene yönelik empatinin, bireysel duygusal bağ kurmaya elverişli olsa da göçe dair sorunların politik, tarihsel bağlamını anlamayı her zaman mümkün kılmayacağını iddia eder. Dolayısıyla empatinin yerine göçmenin pozisyonunun anlaşılmasını koyar; bu da okuyucunun kendi politik duruşunu, mevcut politikaları sorgulamasına katkı sunar. Luiselli'nin romanını da, özellikle *Yankı Kanyonu* bölümünü işaret ederek, *göçmen estetiğini* okuyucunun duygularını tüketen değil harekete geçiren bir anlayışla kullandığını belirtir. Edebiyatta *göçmen estetiği* (Carpio, 2023) olarak kavramlaştırılan yeni bir yol,

göçmenin bireysel trajedilerine odaklanmak yerine kolektif trajedilerin tarihsel ve politik bağlamı içinde değerlendirilmesine zemin hazırlar; bir yandan da edebiyat bu politik işlevine karşın estetik niteliklerini korumaya devam edebilir.

Luiselli, *Kayıp Çocuk Arşivi*nde anlatıcı kadın ile işitsel peyzaj sanatçısı kocası arasında zıtlıklar kurarak belgeci ile belgeselci arasında iki farklı yaklaşımı işaret eder: Kadın hakikate bağlı, olguları doğrudan göstermeye çalışan bir anlayışı, kocası ise estetik yaklaşımı temsil etse de yazarın anlatısında refakatsiz çocukların göçü *homo aestheticus*un anlam üreten yönüyle *homo politicus*un eyleme geçme potansiyeli birlikte yürür ve yazarın anlatısının özgünlüğü ve gücü de böyle oluşur.

3. SONUÇ

Bu çalışma, Valeria Luiselli'nin *Bana Sonunu Söyle* ve *Kayıp Çocuk Arşivi* adlı eserlerini, refakatsiz çocukların göç deneyimlerini biçimlendiren güvenlik odaklı göç rejimlerini eleştiren metinler olarak incelemiştir. Literatürde bu iki eseri anlatının politikliği, yazarın etik sorumluluğu, çocukların karşılaştığı sorunlar, bekleme politikaları, temsil ve tanıklık gibi farklı bağlamlarla inceleyen pek çok çalışma bulunmakta; bunların değerlendirmeleri sıklıkla metinlerin refakatsiz çocukların görmezden gelinen sorunlarını görünür kılan politik anlatılar olduğunda birleşmektedir. Bu çalışmanın özgünlüğü, Luiselli'nin anlatısını refakatsiz çocuklara yönelik hak temelli bir sosyal politika perspektifiyle, tematik analizle değerlendirmesidir.

Elde edilen bulgular üç ana eksen de sınıflandırılabilir. Birincisi, göçün güvenikleştirilmesi, çocukların korunması gereken bireyler yerine tehdit unsuru olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu anlayışın çocuklar açısından en önemli sonucu, korunma mekanizmalarına erişimlerinin sınırlanmasıdır. İkincisi, çocuğun yüksek yararını gözetmeyen göç rejimlerinde gönüllülük ve dayanışma pratikleri çocukların gereksinimlerinin karşılanmasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Sözü edilen boşluk, kamu kurumlarının yetersiz kaldığını ve sınırlı bir sosyal politika anlayışını da işaret etmektedir. Üçüncü bulgu ise, çocukların refahını önceleyen hak temelli sosyal politika uygulamalarının geliştirilmesinde edebi anlatıların yalnız temsil ve tanıklık işleviyle değil; mevcut uygulamaları sorgulayan dönüştürücü potansiyeliyle de dikkate alınması gerektiğidir. Luiselli'nin anlatısı, Rancière'in kavramlarıyla ele alındığında, görmezden gelinen meseleleri görünür kılarak bir *dissensus* alanı oluşturmakta; duyumsanır olanın paylaşımını değiştirerek sesleri duyulmayan çocukları politik öznelerle dönüştürmektedir.

Orta Amerika'dan ABD'ye yönelen refakatsiz çocuk göçü, sınırların düzensiz olarak geçilmesi ve sınır dışı edilme tartışmaları çerçevesinde ele

alındığında, krizin insani boyutunu ve çocukların yaşadığı sorunları kavramak güçleşir. Daha adil ve insan merkezli göç politikalarının geliştirilmesi ise ancak bu kriz halinin arkasındaki yapısal sorunları sorgulamak ve anlamakla mümkün olur. Luiselli'nin *Bana Sonunu Söyle* ve *Kayıp Çocuk Arşivi* adlı metinleri de bu tür bir kavrayışa zemin hazırlamaktadır. Deneme, gücünü hakikati doğrudan dile getirmesinden; roman ise bu hakikati estetik biçimde kurmasından alarak birlikte dönüştürücü bir tanıklık üretir.

KAYNAKÇA

Álvarez-López, Esther (2023), "Riding the Beast: of Borders, Aliens, and Hospitality in Valeria Luiselli's *Lost Children Archive* (2019) and *Tell Me How It Ends* (2017)", *American Borders: Inclusion and Exclusion in US Culture* (Cham: Springer International Publishing): 191-210.

Ambrosius, Christian (2018), "Deportations and the Roots of Gang Violence in Central America", *Criminal Justice, Borders and Citizenship Research Paper*, 3225314.

Ataiaants, Janna, Chari Cohen, Amy Henderson Riley, Jamile Tellez Lieberman, Mary Clare Reidy ve Mariana Chilton (2018), "Unaccompanied Children at the United States Border, a Human Rights Crisis that can be Addressed with Policy Change", *Journal of Immigrant and Minority Health*, 20: 1000-1010.

Atak, İdil ve James C. Simeon (2018), *The Criminalization of Migration: Context and Consequences* (Montreal: McGill-Queen's University Press).

Avilés, Luis F. (2023), "La Hospitalidad Lingüística y la Crisis de la Mediación Fronteriza en los Niños Perdidos de Valeria Luiselli", *Latin American Literary Review*, 50 (100): 37-45.

Braun, Virginia ve Victoria Clarke (2006), "Using Thematic Analysis in Psychology", *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2): 77-101.

Carpio, Glenda R. (2023), *Migrant Aesthetics: Contemporary Fiction, Global Migration, and the Limits of Empathy* (Columbia University Press).

Cernik, Joseph A. (2021), "Migrant or Gauntlet Survivor: Novels Tackle the Plight of the Undocumented and Push the Boundaries of Policy Analysis About Migration and Immigration Reform in a Beneficial Direction", <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3898365>.

Cho, Richard M. (2020), "Becoming an Imagined Record: Archival Intervention in Autofiction", *The American Archivist*, 83 (2): 268-288.

Cohodes, Emily M., Sahana Kribakaran, Paola Odriozola, Sarah Bakirci, Sarah McCauley, H. R. Hodges, Lucinda M. Sisk, Sadie J. Zacharek ve Dylan G. Gee (2021), "Migration-related Trauma and Mental Health among Migrant Children Emigrating from Mexico and Central America to the United States: Effects on Developmental Neurobiology and Implications for Policy", *Developmental Psychobiology*, 63 (6): 1-29.

Creswell, John W. (2013), *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi) (Çev. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir).

D'Annunzio, Francesca ve Avery Schmitz (2024), "Border Vigilantes Are Blurring the Lines of Law Enforcement", *Texas Observer*, <https://texasobserver.org/border-vigilantes-law-enforcement-texas-arizona/> (28.03.2025).

Dia Art (2024), "Echoes from the Borderlands: Study One; Call You When I Get Home", <https://www.diaart.org/media/watch-listen/echoes-from-the-borderlands-study-one-call-you-when-i-get-home-audio-809/media-type/all> (02.04.2025).

Díaz-Dávalos, Ángel M. (2021), "Inclusión, exclusión y ambivalencia migratoria: los niños migrantes de Valeria Luiselli", *Istmo Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*, 42: 77-95.

Doğan, Elif Tuğba (2018), "Düzensiz Göçün Kentlerde "Düzenlenmesi": Meksika'da Göçmen Evleri", *Memleket Siyaset Yönetim*, 13 (30): 141-160.

Donato, Katharine M. ve Blake Sisk (2018), "Childrens's Migration to the United States from Mexico and Central America: evidence from the Mexican and Latin American Migration Projects", *Journal of Migration and Human Security*, 3 (1): 58-79.

Enríquez, Emily C. Vázquez (2021), "The Sounds of the Desert", *Latin American Literary Review*, 48 (95): 75-84.

Ergin, Elif (2024), "Valeria Luiselli's Lost Children Archive: The Borderland, Vulnerability, and the Need for Care and Attention", *Journal of American Studies of Turkey*, 62: 41-63.

Frelick, Bill, Ian M. Kysel ve Jennifer Podkul (2016), "The Impact of Externalization of Migration Controls on the Rights of Asylum Seekers and Other Migrants", *Journal on Migration and Human Security*, 4 (4): 190-220.

Galli, Chiara (2023), *Precarious Protections, Unaccompanied Minors Seeking Asylum in the United States* (Oakland: University of California Press).

García-Avello, Macarena (2020), "Translating Nations in a Global Era: Valeria Luiselli's Approach to the Child Migrant Crisis", *Prose Studies*, 41 (2): 149-163.

Garí Barceló, Bernat (2021), "La crisis de los refugiados en *Los niños perdidos y Desierto sonoro* de Valeria Luiselli", *Salud Adelaida Flores Borjabad ve Rosario Pérez Cabaña (Der.)*, *Nuevos retos y perspectivas de la investigación en literatura, lingüística y traducción* (Madrid: Dykinson): 350–364.

Hacısalıhoğlu, Elif (2020), "Sosyal Politika, Sınıf ve Edebiyat: Biraradallığın Seyri ve Yeni Çalışmalar İçin Yöntemsel Sorular, Sorunlar", *Emek Araştırma Dergisi (GEAD)*, 11 (17): 227-238.

Hinkes, Madeleine J. (2008), "Migrant Deaths Along the California-Mexico Border: An Anthropological Perspective", *Journal of Forensic Sciences*, 53 (1): 16-20.

Hintjens, Helen (2019), "Failed Securitisation Moves during the 2015 'Migration Crisis'", *International Migration*, 57 (4): 181-196.

IOM (2023), "US-Mexico Border World's Deadliest Migration Land Route", <https://www.iom.int/news/us-mexico-border-worlds-deadliest-migration-land-route> (20.03.2025).

Iuli, Cristina (2021), "Extinction, Rememory and the Deadly Work of Capitalism in Valeria Luiselli's 'Lost Children Archive'", *RSA Journal*, 32.

James, David (2021), "Listening to the Refugee: Valeria Luiselli's Sentimental Activism", *MFS Modern Fiction Studies*, 67 (2): 390-417.

Jaseel ve Rashmi Gaur (2023), "Telling Truth in Fiction: The Precarious Aesthetic of Valeria Luiselli's Documentary Fiction *Lost Children Archive*", *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 65 (3): 500-512.

Jayasinghe, Dharshani Lakmali (2024), "Reclaiming the Border Narrative: Refugee Children as Victim, Witness, and Agent in Valeria Luiselli's *Lost Children Archive*", *Law & Literature*, 2024: 1-24.

Klein, Paula (2022), "Las fronteras como territorio de combate en *Lost children archive* (2019) de Valeria Luiselli", *Amérique Latine Transfrontalière*, <https://uca.hal.science/hal-03878975/document> (30.05.2025).

Koray, Meryem (2008), *Sosyal Politika* (Ankara: İmge Kitabevi).

Köşer Akçapar, Şebnem (2012), “Uluslararası Göç Alanında Güvenlik Algılamaları ve Göçün İnsani Boyutu”, Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (Der.), Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar (İstanbul: İletişim Yayınları): 563-575.

Kuyaş, Nilüfer (2019), “İhlal Çağının Bir Göç Ağıtı: Kayıp Çocuklar Arşivi”, <https://t24.com.tr/k24/yazi/valeria-luiselli,2234> (30.03.2025).

Lorenzen, Matthew (2017), "The Mixed Motives of Unaccompanied Child Migrants from Central America's Northern Triangle", Journal on Migration and Human Security, 5 (4): 744-767.

Luiselli, Valeria, Ricardo Giraldo ve Leo Heiblum (2024), Echoes from the Borderlands: Study One; Call You When I Get Home (New York: Dia Art Foundation).

Luiselli, Valeria (2021a), Bana Sonunu Söyle (İstanbul: Siren Yayınları) (Çev. Seda Ersavcı).

Luiselli, Valeria (2021b), “Edebiyat ve Siyaset: Kurmaca Ne Zaman Nefes Alır”, <https://t24.com.tr/k24/yazi/edebiyat-ve-siyaset-kurmaca-ne-zaman-nefes-alir,3048> (28.03.2025).

Luiselli, Valeria (2019), Kayıp Çocuk Arşivi (İstanbul: Siren Yayınları) (Çev. Seda Ersavcı).

Makal, Ahmet (2020), “Emek-Sanat İlişkileri ve Türkiye’de Sosyal Politika Eğitiminde Sanatın Yerine İlişkin Özgün Bir Deneyim”, Emek Araştırma Dergisi (GEAD), 11 (17): 1-26.

Makal, Ahmet (2008), “Türkiye Emek Tarihinin Bir İzdüşüm Alanı Olarak ‘Edebiyat’”, Çalışma ve Toplum, 3 (18): 15-43.

Massey, Douglas S. (2016), “Göç Kuramlarında Kayıp Halka”, Göç Dergisi, 3 (2): 143-165.

Mavi, İbrahim (2022), “İnsan Hakları Bağlamında Göçün Güvenlikleştirilmesi”, MSGSÜ Sosyal Bilimler, 2 (26): 252-268.

Morales Muñoz, Brenda (2019), “Reflexiones sobre la migración a partir de ‘Los niños perdidos’ de Valeria Luiselli”, Diseminaciones, 2 (3): 53-70.

Moura, Catarina (2019), "Transnationality and Incorporation in the American Road: Valeria Luiselli’s Lost Children Archive”, [Inter] sections, 27: 23-36.

Nagengast, Lily (2021), "Redefining the Encyclopedic Novel in Valeria Luiselli's Lost Children Archive", *Watermark*, 15 (1): 73-80.

Oranlı, İmge (2016), "Rancière'de Siyasi Olanın 'Estetik' Boyutu: 'Siyaset Üzerine On Tez' ve 'Duyumsanır Olanın Paylaşımı'", *MSGSÜ Sosyal Bilimler*, 14: 108-116.

Park, Stephen M. (2023), "Credible Fears: The Asylum Narrative as Form in Lost Children Archive", *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory*, 79 (4): 49-70.

Plevka-Jones, Helen (2024), "Resonantly Reading Borderlands Narratives in Valeria Luiselli's Lost Children Archive", *Latin American Literary Review*, 51 (102): 100-108.

Ramírez, Catherine S. (2024), "Undocutime: DREAMers, Lost Children Archive, and the Politics of Waiting and Storytelling in Twenty-First-Century Migration Narratives", *Latino Studies*, 22 (3): 533-551.

Rancière, Jacques (2020), *Dissensus, Politika ve Estetik Üzerine* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Mustafa Yalçınkaya).

Rancière, Jacques (2019), *Kurmacanın Kıyıları* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Yunus Çetin).

Rancière, Jacques (2012), *Estetiğin Huzursuzluğu, Sanat Rejimi ve Politika* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Aziz Ufuk Kılıç).

Rancière, Jacques (2007), *Siyasalın Kıyısında* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Aziz Ufuk Kılıç).

Robson, Colin ve Kieran McCartan (2016), *Real World Research* (New Jersey: Wiley Publication).

Román, Valentina Montero (2021), "Telling Stories That Never End: Valeria Luiselli, the Refugee Crisis at the US-Mexico Border, and the Big, Ambitious Archival Novel", *Genre*, 54 (2): 167-193.

Rosas, Gilberto (2016), "The Border Thickens: In-Securing Communities after IRCA", *International Migration*, 54 (2): 119-130.

Rosenblum, Marc R. ve Isabel Ball (2016), *Trends in Unaccompanied Child and Family Migration from Central America* (Washington: MPI).

Sabo, Oana (2020), "Documenting the Undocumented: Valeria Luiselli's Refugee Children Archives", *Crossings: Journal of Migration & Culture*, 11 (2): 217-230.

Silva, Michelle A., Jennifer McQuaid, Oscar Rojas Perez ve Manuel Paris (2022), "Unaccompanied Migrant Youth from Central America: Challenges and Opportunities", *Current Opinion in Psychology*, 47, 101415.

Šimunović, Arijana (2021), "Fiction as Counter-Discourse: Valeria Luiselli's Lost Children Archive and the Rewriting of the Migration Crisis", *LEAP*, 1: 7-20.

Stinchcomb, Dennis ve Eric Hershberg (2014), "Unaccompanied Migrant Children from Central America: Context, Causes, and Responses", *CLALS Working Paper Series No.7*, American University Center for Latin American and Latino Studies.

Sviatschi, Maria Micaela (2022), "Spreading Gangs: Exporting US Criminal Capital to El Salvador", *American Economic Review*, 112 (6): 1985-2024.

Talani, Leila Simona (2020), "The 2014/2015 Refugee Crisis in the EU and the Mediterranean Route", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 22 (3): 448-464.

Taş, Elif Nur (2020), "Göçün Güvenlikleştirilmesi Çerçevesinde Meksika Duvarı Örneği", *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 1: 59-70.

Terrio, Susan J. (2015), *Whose Child am I? Unaccompanied, Undocumented Children in U.S. Immigration Custody* (Oakland: University of California Press).

Tilbe, Ali ve Rania M. Rafik Khalil (Der.) (2019), *Culture, Literature and Migration* (Londra: Transnational Press London).

Torras Francès, Meri (2021), "La responsabilidad escritural: 'Los niños perdidos', de Valeria Luiselli, como contra-archivo", *Pasavento. Revista de Estudios Hispánicos*, 9 (2): 293-307.

UNHCR (2016), "Children on the Run", <https://unhcr.org/us/media/children-run-executive-summary-english> (10.04.2025).

Vallenilla, Marianao (2023), "Guerra Civil en El Salvador: Influencia de EE. UU. (1981-1989) en los cambios de la Fuerza Armada de El Salvador (FAES)", *Historia & Guerra*, 4: 170-192.

Yıldız, Esra (2021), "Çağdaş Sanatta Göç Teması, Temsili ve Çelişkileri Üzerine", *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 11 (2): 482-497.

Yüksel, Hanife Neris (2025), "Umut ve Direniş: Mülteci Sorununun Çağdaş Sanatta Sunumu", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (48): 405-419.



**SAMANTA SCHWEBLIN'İN *KURTARMA MESAFESİ* VE
MARIANA ENRÍQUEZ'İN *KARA SULARIN DİBİNDE*
ESERLERİNDE FEMİNİST EKO-GOTİK**

**FEMİNİST ECO-GOTHIC IN SAMANTA SCHWEBLIN'S
FEVER DREAM AND MARIANA ENRÍQUEZ'S *UNDER
THE BLACK WATER***

Esra AKGEMCİ*

ÖZ

Latin Amerika edebiyatında gotik, Avrupa'dakinden farklı olarak Orta Çağ kaleleri ve lanetli şatolarda değil, sıradan evlerde, gündelik hayatların içinde ortaya çıkmıştır. Günümüzde Samanta Schweblin, Mariana Enríquez, Mónica Ojeda ve Fernanda Melchor gibi 1970'li yıllarda ve sonrasında doğmuş olan kadın yazarların öncülüğünde “Yeni Latin Amerika gotiği” olarak anılan bir akım gelişmiştir. Gotik unsurları siyasi ve toplumsal meseleleri ele almak için kullanan bu yazarlar, korku edebiyatını siyasetin bir eleştirisi olarak yeniden canlandırmıştır. Arjantin edebiyatında askeri diktatörlüğün, devletin suistimallerinin, kadın cinayetlerinin ve uyuşturucu kaçakçılığına bağlı şiddetin yanı sıra ekolojik sömürü de korku unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Gotik unsurların ekolojik krize verilen bir yanıt olarak belirmesi yeni bir edebi anlayışa karşılık gelir. Gotiği ekoeleştirir teorileri aracılığıyla ele alan ve “eko-gotik” olarak tanımlanan bu anlayışta doğa başlı başına tehditkâr bir alan olarak kurulur. Bu makalenin temel argümanına göre, Arjantin edebiyatında eko-gotik yaklaşım, doğayı sömüren ekstraktivist süreçlere

* Doç. Dr., Selçuk Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Konya, Türkiye, esra.akgemci@selcuk.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4119-2443>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 01.04.2025
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 16.06.2025

dikkat çekmek ve bu süreçlerin kadınlar üzerindeki etkisini görünür kılmak için ekofeminist bir pozisyon almaktadır. Bu doğrultuda makalenin amacı Samanta Schweblin'in *Kurtarma Mesafesi* ve Mariana Enríquez'in *Kara Suların Dibinde* adlı eserlerini ekoeleştirel bir perspektiften inceleyerek Arjantin edebiyatında feminist eko-gotik'in nasıl geliştiğini ve hangi unsurlara dayandığını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Arjantin Edebiyatı, Feminist Eko-Gotik, Ekoeleştiri, Samanta Schweblin, Mariana Enríquez.

ABSTRACT

Unlike Europe, where Gothic literature emerged from medieval castles and haunted mansions, the Gothic in Latin American literature originated in ordinary homes and everyday life. Today, a movement known as the “New Latin American Gothic” has emerged, led by women writers born in or after the 1970s, such as Samanta Schweblin, Mariana Enríquez, Mónica Ojeda, and Fernanda Melchor. These writers employ gothic elements to address political and social issues, revitalizing horror literature as a political critique. In Argentine literature, themes of ecological exploitation, military dictatorship, state violence, femicides, and drug-related violence manifest as elements of horror. The emergence of gothic elements in response to the ecological crisis corresponds to a new literary approach. Referred to as “eco-gothic,” this approach examines the gothic through ecocritical theories and portrays nature as a threatening space. This article argues that the eco-gothic approach in Argentine literature adopts an ecofeminist perspective to highlight extractivist processes that exploit nature and expose their impact on women. Accordingly, this article aims to analyze Samanta Schweblin's *Fever Dream* and Mariana Enríquez's *Under the Black Water* from an ecocritical perspective to reveal how feminist eco-gothic has developed in Argentine literature and what elements it is based on.

Keywords: Argentine Literature, Feminist Eco-Gothic, Ecocriticism, Samanta Schweblin, Mariana Enríquez.

GİRİŞ

“Anlattığı hikâyede insana fazlasıyla gerçek gelen
bir şey vardı; kâbus gibiydi.”
(Enríquez, 2017: 159)

Latin Amerika edebiyatında gotik, genellikle büyümlü gerçekçilik ile iç içe geçmiş, coğrafyanın tarihi ve toplumsal belleğiyle şekillenmiştir. Gotik edebiyatın karanlık ve tekinsiz atmosferi, büyümlü gerçekçiliğin doğaüstü olayları sıradanlaştıran anlatım tarzıyla birleşerek, bölgenin kendine özgü anlatı biçimlerinden birini oluşturmuştur. Özellikle 1960’ların başlarından 1970’lerin ortalarına kadar süren ve “Boom” (Patlama) olarak anılan dönemde, büyümlü gerçekçi ve gotik unsurlar arasında kurulan güçlü ilişki, bölgenin tarihinden, toplumsal yapılarından ve kültürel mirasından beslenerek benzersiz bir anlatı dilinin oluşmasında başat rol oynamıştır. Meksikalı yazar Juan Rulfo’nun 1955’te yayımlanan *Pedro Páramo* adlı eseri, bu özgün anlatı biçiminin en erken örneklerinden biri olarak ele alınabilir. Ölülerle yaşayanların bir arada var olduğu ve birbirinden ayırt edilemediği bu eser hem son derece tekinsiz bir hayalet hikâyesi hem de Meksika Devrimi’nin (1910-1920) arka planındaki eşitsizliği ve adaletsizliği ortaya koyan toplumsal gerçekçi bir anlatıdır. *Pedro Páramo*, Kolombiyalı yazar Gabriel García Márquez başta olmak üzere Boom dönemi yazarlarını derinden etkilemiştir. Büyümlü gerçekçiliğin en önemli örneklerinden olan *Yüzyıllık Yalnızlık*’ta (1967) ölüm, hayaletler, lanetler, kehanetler, tekinsiz kasaba atmosferi ve doğaüstü olaylar gibi gotik unsurlar sıkça görülür. Bununla birlikte Julio Cortázar’ın *Oyunun Sonu* (1956), Rosario Castellanos’un *Bahın Canán* (1957), Silvina Ocampo’nun *Öfke ve Diğer Hikâyeler* (1959), Carlos Fuentes’in *Aura* (1962) ve *Terra Nostra* (1975), Elena Garro’nun *Geleceğin Anıları* (1963), Mario Vargas Llosa’nın *Yeşil Ev* (1966) ve José Donoso’nun *Edepsiz Gece Kuşu* (1970) adlı eserleri, şiddet, sömürgeci geçmiş, travmalar, kâbuslar, zamansal döngüler, bastırılmış varoluşlar, mitolojiler, batıl inançlar, ıssız mekânlar ve ruhani varlıklar gibi temalar etrafında gotik edebiyatı Latin Amerika’nın toplumsal gerçekliğiyle harmanlamıştır.

1980’lerden itibaren, “Post-boom” olarak da anılan dönemde Latin Amerikalı yazarlar, büyümlü gerçekçilikle aralarına mesafe koymuş, deneysel tekniklerden uzaklaşarak daha sade bir dil kullanmaya başlamışlardır. Bu dönemde Boom’un politik ve deneysel yönünü tamamen reddetmeden gündelik yaşama odaklanan, büyük epik anlatılar yerine daha kişisel anlatılara yönelen bir edebiyat anlayışı ortaya çıkmıştır. Boom’un dünya edebiyatında uyandırdığı ilgiden azade bir şekilde, bu dönemin yazarları “Avrupalı veya ABD’li eleştirmenlerin ne okumak isteyeceğini düşünmeden” ve “kendilerini egzotik olma ve göstermeye ihtiyaç duymadan” yazmışlardır (Giardinelli, 1996: 84).

Ayrıca Isabel Allende, Ángeles Mastretta, Laura Esquivel, Elena Poniatowska ve Luisa Valenzuela gibi kadın yazarların yükselişi, feminist bakış açılarının edebiyatta daha fazla yer bulmasına imkân tanımıştır. Boom'un en büyük miraslarından olan büyülü gerçekçi ve gotik unsurlar da kişisel hikâyeler ekseninde yeniden şekillenmiş, Isabel Allende'nin eserlerinde olduğu gibi kadın anlatılarıyla iç içe geçmiştir.

Günümüzde ise Latin Amerika edebiyatında gotik unsurların siyasi ve toplumsal meseleleri ele almak için kullanıldığı, büyülü gerçeklikten farklı ama onunla birçok açıdan paralellik gösteren yeni bir gotik edebiyatın şekillendiği görülmektedir. Samanta Schweblin, Mariana Enríquez, Mónica Ojeda, Agustina Bazterrica, Natalia García Freire ve Fernanda Melchor gibi 1970'li yıllarda ve sonrasında doğmuş olan kadın yazarların öncülüğünde gelişen ve “Yeni Latin Amerika gotiği” olarak anılan bu edebi türde korku, siyasetin bir eleştirisi olarak yeniden canlanmaktadır (Logie, 2023: 280). Karanlık ve tekinsiz konuların Boom yazarlarının eserlerinde de öne çıktığı ancak 1960'ların isyankâr ruhunun onlara ütopyacı bir dürtü kazandırdığı söylenebilir. Bugün ise korku, Mat Youkee'ye göre (2021), çözülmesi imkânsız gibi görünen sayısız toplumsal sorunu alegorik bir şekilde anlatmak için en çok tercih edilen tür haline gelmiştir.

Latin Amerika edebiyatında, özellikle de bu makalenin konusunu oluşturan Arjantin edebiyatında gotiğin son yıllardaki yükselişinin de belirli bir politik ve sosyoekonomik bir bağlamda gerçekleştiği yadsınamaz. Bu bağlamı incelemeyen önce Arjantin edebiyatının kendine özgü edebi geleneğine de değinmek gerekir. Tarihsel, kültürel ve sosyal bağları çok güçlü iki komşu ülke olan Arjantin ve Uruguay'ın birlikte oluşturduğu Río de la Plata geleneğinde gotik, Leopoldo Lugones, Jorge Luis Borges, Silvina Ocampo, Adolfo Bioy Casares, Horacio Quiroga, Julio Cortázar, Juan Carlos Onetti, Felisberto Hernández ve Alejandra Pizarnik gibi yazarların öncülüğünde gelişmiştir. Julio Cortázar'a göre (1975: 151), Río de la Plata edebiyatında klasik gotik anlatının dışında, kendine özgü bir yaklaşım söz konusudur. Geleneksel gotikte korku, açıklanamaz doğüstü olaylardan kaynaklanırken, Río de la Plata gotiğinde korku, sıradan şeylerin aniden beklenmedik ve tehditkâr hale gelmesiyle oluşur. Sigmund Freud'un 1919 tarihli “Tekinsizlik” (*Das Unheimlich*) başlıklı makalesine atıfta bulunan Cortázar (1975:150), tekinsiz olanın aslında tanıdık bildik olandan kaynaklandığını ve Río de la Plata edebiyatında gotiğin tam da bu şekilde geliştiğini öne sürer. Klasik gotikte, kahramanlar genellikle ürkütücü şatolarda veya kasvetli manastırlarda sıkışıp kalırken Río de la Plata gotiğinde coğrafi ve psikolojik bir izolasyonun içine hapsolurlar. Arjantin'in geniş pampaları ve Uruguay'ın ıssız kırsalları, karakterlerin yalnızlık ve tekinsizlik duygusunu artıran bir ortam oluşturur. Bütün bu unsurlar, gotik edebiyatı siyasetin bir eleştirisi olarak yeniden canlandırmak

isteyen çağdaş Arjantinli yazarlar için önemli bir miras teşkil etmiştir (Logie, 2023: 288).

Samanta Schweblin, Mariana Enriquez, Agustina Bazterrica, Oliverio Coelho, Selva Almada, Hernán Ronsino, Ariana Harwicz, Pedro Mairal ve Luciano Lamberti gibi birçok çağdaş Arjantinli yazarın, ülkelerindeki siyasi ve toplumsal meseleleri ele almak için eserlerinde gotik unsulardan yararlandıklarını söyleyebiliriz (Gallego Cuiñas, 2020a). Çoğu kadınlar tarafından yazılan bu eserlerde askerî diktatörlüğün, devletin suistimallerinin, kadın cinayetlerinin, kartellere ve uyuşturucu kaçakçılarına bağlı şiddetin yanı sıra ekolojik sömürü de korku unsuru olarak karşımıza çıkar. Gotik unsurların ekolojik krize verilen bir yanıt olarak belirmesi yeni bir edebi anlayışa karşılık gelmektedir. Gotiği ekoeleştirir teorileri aracılığıyla ele alan ve “eko-gotik” olarak tanımlanan bu anlayışta doğa başlı başına tehditkâr bir alan olarak kurulur.

Bu makalenin temel argümanına göre, Arjantin edebiyatında eko-gotik yaklaşım, doğayı sömüren ekstraktivist süreçlere ve bu süreçlerin kadınlar üzerindeki etkisine dikkat çekmek için ekofeminist bir pozisyon almaktadır. Bu doğrultuda makalenin amacı Samanta Schweblin’in *Kurtarma Mesafesi* adlı romanını ve Mariana Enriquez’in *Kara Suların Dibinde* adlı öyküsünü ekoeleştirir bir perspektiften inceleyerek Arjantin edebiyatında feminist eko-gotiğin nasıl geliştiğini ve hangi unsurlara dayandığını ortaya koymaktır. Makalenin ilk bölümünde ekoeleştirir bir yaklaşım olarak eko-gotiğin gelişim süreci ele alınacaktır. İkinci bölümde bu sürecin (eko)feminist gündeme nasıl bağlandığı incelenecek ve çağdaş Arjantin edebiyatında Samanta Schweblin ile Mariana Enriquez’in yerinin anlaşılması için feminist eko-gotiğin önemine değinilecektir. Son bölümde ise *Kurtarma Mesafesi* ve *Kara Suların Dibinde* adlı eserlerde çevre kirliliğinin nasıl gotikleştirildiği ve böylelikle ekolojik yıkımın kadınlar üzerindeki etkisinin nasıl görünür hale getirildiği analiz edilecektir.

1. EKOELEŞTİRİ VE GOTİK EDEBİYATI BİR ARAYA GETİRMEK: ELEŞTİREL BİR TEORİK PERSPEKTİF OLARAK EKO-GOTİK

*“Bu felaket kurbanı dünyada hayatın yeniden doğuşunu susturan
ne kötü bir büyü ne de düşman saldırısıydı.
İnsanlar bunu kendileri yapmışlardı.”
(Carson, 2004: 3)*

Günümüzde iklim krizinin etkileri her geçen gün daha görünür olurken bu etkilerin görmezden gelinmesi hatta meselenin tamamen inkâr edilmesi, insanla insan-dışı arasındaki ilişkiyi yeniden düşündürmektedir. Hızla artan sıcaklıklar, orman yangınları, karbon salınımıyla zehirlenen atmosfer, seviyesi yükselen ve kirlenen denizler, her gün yok olup giden canlı türleri, hayvanlardan insanlara

bulaşan ölümcül virüsler, kutuplarda ufalıp giden buz levhaları, sert kuraklıklar ve her yıl daha da çetinleşen iklim koşulları, her şeyden önce insanın kendisiyle bir yüzleşme gerektirir. Zira karşı karşıya kaldığımız “kıyamet” koşullarının arkasındaki temel unsur, çevrenin ve insan-dışı türlerin çıkarları pahasına insan çıkarlarını önceleyen insan-merkezcilik (*anthropocentrism*) anlayışıdır. Bu anlayışa göre, insan-dışı dünya sadece insanın çıkarlarına hizmet etmek için vardır. “Türcülük” olarak da tanımlanan bu bakış açısı, insanın insan-dışı dünyayı istediği zaman istediği ölçüde sömürebilmesine imkân tanır.

İnsanın doğayı “insan-dışı” olarak kavramsallaştırması, kültür ile doğa arasında kurulan hiyerarşik ikiliğin ürünüdür. Bu ikilik, insanın sadece kendisini çevreleyen dış dünyayla (öteki ile) ilişkisini değil bizzat kendisiyle ilgili algısını da şekillendirir. İnsanın kendini doğanın dışında, ondan tamamen ayrı ve üstün bir varlık olarak tanımlamasının düşünsel temelleri, Batı felsefesinde, özellikle de Descartes’ın zihin (*res cogitans*) ile beden (*res extensa*) arasında kurduğu Kartezyen düalizmde bulunabilir. Descartes’a göre, insanı tamamen farklı bir varlık kategorisine sokan unsur, düşünebilme yetisidir. “Düşünüyorum, o halde varım” önermesi, insanı, akli ve ruhu olan tek varlık olarak evrenin merkezine koyar. Buna göre, her şeyin ölçütü insandır; insan-dışı dünyanın hiçbir özsel değeri yoktur. Doğayı sadece yer kaplayan, cansız bir makine olarak gören, insanı ise onun karşısına biçimlendirici bir güç olarak çıkaran bu argüman, insan-merkezciliğin temelini oluşturur.

İnsanın doğal ve toplumsal çevresiyle ilişkisini farklı alanları içine alarak sistematik ve ayrıntılı bir şekilde inceleyen ve insan-merkezciliğe kapsamlı bir eleştiri sunan en etkin metodolojik yaklaşım ekoeleştirdir. Ekoeleştiri, en geniş tanımıyla, “İnsanla insan-dışı arasındaki ilişkinin insanlığın kültürel tarihi boyunca incelenmesi ve bizzat ‘insan’ kavramının eleştirel bir incelemesidir” (Garrard, 2020: 17). Başka bir ifadeyle ekoeleştiri hem çevre meselesinin kültürel açıdan incelenmesine dayanır hem de kültürel çalışmalara çevre merkezli bir yaklaşım getirir. Serpil Oppermann (2012: 26), ekoeleştirin yalnızca edebiyatta doğayı analiz etmeye yönelik olmadığını vurgulayarak “insan kültürlerinin fiziksel çevreyle olan bağlantısının, çevrenin kültürleri nasıl yapılandığına ve insan kültürlerinin fiziksel çevreyi nasıl dönüşüme uğrattığına” da ekoeleştirin ilgi alanına girdiğini belirtir. Greg Garrard’a göre (2020: 16-17), ekoeleştiri yaşadığımız dünyayı inceleyip eleştirmemizi sağlayan tamamen dönüştürücü bir söylem ortaya koymaya uğraşırken, edebiyat çalışmaları, ekoloji, tarih, felsefe, psikoloji, sanat tarihi ve etik gibi ilgili disiplinler arasında da ilişki kurmaya çalışır. Ekoeleştirin çok kapsamlı bir araştırma alanına sahip olduğu ve açıkça çevreci bir etik ve siyasi gündeme bağlı olduğu ortadadır. Bu yaklaşıma göre, çevresel

sorunlar bilimsel olduğu kadar kültürel sorunlardır. Zira insanın doğaya ilişkin bilgisi ile bu bilginin kültürel yansıması arasında sürekli bir etkileşim vardır (Garrard, 2020: 31).

Rachel Carson'ın 1962'de yayımlanan *Silent Spring* (*Sessiz Bahar*) adlı eseri, çevre sorunlarına karşı bir bilinçlenme hareketi başlatmış olmasının yanı sıra, ekoeleştirici açısından da önemli bir dönüm noktası olmuştur. Hem bilimsel verilerle desteklenen hem de edebi bir üslup taşıyan bu eser, insan-doğa ilişkisinin karmaşıklığını ortaya koymuş ve ekoeleştirmenin gelişmesi için önemli bir alan açmıştır. Ekoeleştirmenin edebi eleştirisi olarak gelişimine katkı sağlayan en önemli metinlerin başında Joseph Meeker'ın 1972'de yayımlanan *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology* (*Hayatta Kalmanın Komedisi: Edebi Ekoloji Üzerine Çalışmalar*) adlı eseri gelir. Meeker'a göre (1972: 3), insanlar yeryüzünün tek ebedi varlıklarıdır. Edebiyatın icadı insan türünü tanımlayan en önemli karakteristik özelliklerden biri olduğundan, edebiyatın insan davranışı ve doğal çevre üzerindeki etkisi dikkatle incelenmeyi gerektirir (Meeker, 1972: 3-4). Meeker'ın ilgilendiği en temel soru şudur: Edebiyat, insanın diğer türlerle ve etrafındaki çevreyle ilişkisine dair ne söyler ve insanın hayatta kalma çabasında nasıl bir rol oynar? Evrim ve doğal seçilimin perspektifinden bakıldığında, edebiyat hayatta kalmamıza ve dünyaya daha iyi uyum sağlamamıza nasıl katkıda bulunur? Meeker'a göre (1972: 4), bu soruları sormak yeni bir kavrayışa yol açabilir ve geleneksel insan-merkezci kendini beğenmişliğin artmasını engelleyebilir. Günümüzde iklim krizinin vardığı boyutlar göz önünde bulundurulduğunda, Meeker'ın edebiyatı ekolojik bilinçlenmeye katkıda bulunacak en temel alanlardan biri olarak öne çıkarması kayda değerdir. Çevresel krizin kökenlerini insan zihniyetinde ve kültürel geleneklerin derinliklerinde arayan Meeker, çözümü de aynı yerde bulmaktan yanadır. Buna göre, insan, doğal dünya ile olan ilişkisini gözden geçirmek zorundadır. Meeker'ın “edebi ekoloji” kavramı, bu doğrultuda, yazarların insan-doğa ilişkisini nasıl ele aldığını ve edebi eserlerle doğa arasında nasıl bir etkileşim olduğunu araştırmaya yarayan kavramsal bir araç olarak öne çıkar. “Edebi ekoloji”, Meeker'a göre (1972: 9), “Edebi eserlerde ortaya çıkan biyolojik temaların ve ilişkilerin incelenmesidir. Aynı zamanda insan türünün ekolojisinde edebiyatın oynadığı rolleri keşfetmeye yönelik bir girişimdir.” Bu girişim, kuşkusuz ekolojik sorunlara ve insanın doğal dünyadaki yerine dikkat çekmek içindir.

“Ekoeleştirici” kavramı ilk kez 1978'de William Rueckert tarafından kullanılmıştır. Rueckert (1978: 73) için ekoeleştirici, ekoloji biliminin kavramlarının edebiyat çalışmalarına uygulanmasıdır. Bu tanım, her ne kadar ekoeleştirici alanındaki tartışmaların temelini oluşturmuş olsa da ekolojinin sadece bilimsel boyutunu vurgulayan sınırlı bir yaklaşım olarak öne çıkar. Ekoeleştirici,

1990'lardan itibaren edebiyat ile doğa arasındaki çeşitli etkileşimleri geniş bir perspektiften ele alan çok daha kapsayıcı bir sosyal ve kültürel inceleme alanı olarak gelişmiştir.

Bunda Cheryll Glotfelty'nin çokça kabul gören ekoeleştirici tanımının önemli payı vardır. Ekoeleştiriciyi “edebiyat ile fiziksel dünya arasındaki ilişkilerin incelenmesi” olarak tanımlayan Glotfelty (1996: xviii), feminist eleştirinin toplumsal cinsiyete, Marksist eleştirinin sınıfa odaklanmasına benzer şekilde ekoeleştirelinin de yeryüzüne karşı duyarlılığa yoğunlaştığını belirtir.

Ekoeleştirelinin günümüzdeki temelleri ise Lawrence Buell'in 1995'te yayımladığı öncü eseri *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (Çevresel Tahayyül: Thoreau, Doğa Yazını ve Amerikan Kültürünün Oluşumu) ile atılmıştır. Buell, bu çalışmasında 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden Henry David Thoreau'nun doğayla ilgili düşüncelerinin Amerikan kültürü üzerindeki etkisini incelemiştir. Bu noktada, insanın doğaya karşı yabancılaştığına dikkat çeken ve insanın doğadan ayrı düşünülmemesi gerektiğini vurgulayan Amerikan doğa yazınının genel olarak ekoeleştirel çalışmalara ilham verdiğini belirtmek gerekir. Buell'e göre, Thoreau'nun doğa sevgisi, Amerikan romantizminin ve çevre bilincinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Çevreye dair estetik ve etik duyarlılıkların kültürel üretimle nasıl iç içe geçtiğini gösteren Buell (1995: 2), çevre krizinin aynı zamanda bir tahayyül krizi olduğunu öne sürerek eko-eleştirelinin kuramsal temelini atmıştır. Buna göre, ekolojik krizin aşılması için yalnızca çevreyle ilgili bilimsel ya da politik çözümlerin sunulması değil, aynı zamanda doğayı ve insan-doğa ilişkisini nasıl tahayyül ettiğimizin yeniden değerlendirilmesi gerekir. Buradan hareketle, Buell (1995: 7), geleneksel edebiyat kuramlarının doğayı “arka plan” olarak görme eğilimini sorgular ve edebi temsillerde doğanın nasıl aktif bir özne haline gelebileceğini tartışır. Thoreau'nun eserleri, bu açıdan çevre-merkezli bir dünya görüşünün gelişmesinde hem edebi hem de kültürel olarak dönüştürücü bir araç olarak öne çıkar.

Buell (2005: 17), ekoeleştirelinin gelişimini iki “dalga” halinde ele alır. Amerikan doğa yazınına yönelik ilk ekoeleştirel incelemeleri, İngiliz Pastoral geleneği, Romantik şiir akımı ve Viktorya dönemi edebiyatının ekoeleştirel incelemeleri izlemiştir. Özellikle William Wordsworth gibi doğayı bir arka plan olarak görmenin ötesinde, onu bir karakter gibi ele alan Romantik şairlerin eserleri, ekoeleştirelinin ilgi alanına girmiştir. Bununla birlikte John Keats gibi şairlerin doğanın güzelliklerini yüceltmekle kalmayıp Sanayi Devrimi'nin getirdiği tahribatı sorgulamaları ya da Percy Bysshe Shelley gibi şairlerin şiirlerinde doğayı bir güç ve dönüşüm simgesi olarak kullanmaları da ekoeleştirel analizleri teşvik

etmiştir. 1990'lar boyunca genellikle doğa yazınına ve Romantik edebiyata odaklanan ilk dalgaın ardından 2000'li yılların başlarında ırk, sınıf ve cinsiyet gibi kültürel ve toplumsal kavramlar da çevre sorunlarının ayrılmaz parçaları olarak ekoeleştiride yer almaya başlamıştır (Oppermann, 2012: 22). Buell'in (2005: 22) "ikinci dalga" olarak adlandırdığı bu evrede edebiyat ve çevre çalışmalarının, kentsel manzaraları da "doğal" manzaralar kadar ciddiye alan bir "sosyal ekoeleştirisi" geliştirmesi gerektiği vurgulanmıştır. Böylelikle, çevre etiği ve çevre adaleti kavramları ön plana çıkmış ve kentin ekolojik sorunlarının edebi eserlerde nasıl yansıtıldığını araştıran kentsel ekoeleştirisi adlı altında yeni bir dal doğmuştur. Son olarak günümüze doğru uzanan üçüncü bir gelişim sürecinden de söz edilebilir. Oppermann'a göre (2012: 31), bu üçüncü evrede kültürel farklılıklara değer veren, çoğulcu bir anlayışı benimseyen, çevre ve sosyal adalet, toplum ve çevre sağlığı, kimlik sorunları, sınıf, cinsiyet, milliyet ve coğrafya ilişkileri gibi konuları ele alan daha geniş perspektifler gelişmiştir. Bu evrede ekoeleştirin önemli bir yan dalı olarak gelişen postkolonyal ekoeleştirisi, edebiyat metinlerini doğa, çevre, iktidar ve güç ilişkilerine odaklanarak incelemektedir. Bunun yanı sıra, yine 1990'lardan bu yana derin ekoloji, ekofeminizm, ekososyalizm ve post-hümanist ekoeleştirisi gibi farklı yan dallar da gelişmiştir.

Özetle, ekoeleştirisi, doğa yazınının kültürel değerine dikkat çeken Batı Amerika merkezli edebiyat çalışmalarından mevcut çevre krizini modern kültürün felsefi varsayımlarının, epistemolojik inançlarının ve estetik ilkelerinin bir sonucu olarak ele alan, giderek büyüyen uluslararası ve disiplinler arası bir araştırma alanına dönüşmüştür (Gersdorf ve Mayer, 2006: 10). 21. yüzyılın başlarından itibaren çevre krizinin etkileri daha görünür oldukça, ekoeleştirisi de "metinleri ve fikirleri, çevresel krize yanıt olarak tutarlılıkları ve yararlılıkları açısından değerlendirmeyi amaçlayan" bir proje olarak gelişmeye başlamıştır (Kerridge, 1998: 5). Gittikçe derinleşen çevre krizi, doğanın insanlar tarafından algılanışını da etkilemekte, bu da neticede doğayı ötekileştiren insanın kendini tanımlanmasında önemli bir faktör olarak belirlemektedir. Özellikle de küresel ısınma ve iklim değişikliğiyle birlikte büyüyen kaygılar ve ekolojik meselelerin aciliyeti, ekoeleştirel bakış açılarını da şekillendirmektedir. Andrew Smith ve William Hughes'a göre (2013: 5), gotik, işte bu kaygıları yakalamak için en uygun biçim olarak görünmekte ve edebi eleştirisi, ekoeleştirel teori ve siyasi süreçler arasında kültürel açıdan anlamlı bir temas noktası kurmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki burada "gotik" ile kastedilen, eserin sadece korkuyla ilgili olması değildir. Ellen Moers'e göre (1976: 77), gotik metinlerde fantastik olan gerçekliğe, tuhaf olan sıradan olana ve doğaüstü olan doğal olana baskın çıkar ve bunun kesin bir amacı vardır: korkutmak. "Korku" ve "gotik" sıklıkla birbirinin yerine kullanılsa da kendi bağımsız çağrışımlarını korurlar. Korku, yaklaşan bir

tehlike karşısında duyulan fizyolojik bir duyguya işaret ederken, gotik daha belirgin bir atmosfer hissiyle ilişkilidir (Parker, 2020: 35). “Gotik” dendiğinde aklımıza hemen şatolar ve manastırlar gelir ve aynı zamanda doğayı da düşünürüz. Zira doğanın kendisi de gotiktir. Emily Dickinson, doğanın “perili bir ev” olduğunu söylemiştir (Alıntılayan: Parker, 2020: 16).

Ekolojik farkındalığa sahip bir gotiğin, yani eko-gotiğin kökenleri sadece yakın dönemdeki çevresel kaygılara değil, Romantizm’e kadar uzanır (Smith ve Hughes, 2013: 1). Doğayı insan ruhunu besleyen bir güç olarak betimleyen Romantik eserler, insanın bu güç karşısındaki acizliğini de vurgulayan gotik unsurlar içerirler. Bu eserlerde birey, doğanın güzellikleri ile içsel huzur bulmaya çalışırken doğanın bilinmeyen ve korkutucu yönleriyle de karşılaşır. Gotik edebiyatın Romantik eserlerde ele alınan insan-doğa ilişkisine bir öz ve derinlik kazandırdığını söylemek mümkündür. Smith ve Hughes (2013: 1), eko-gotiği “gotiği ekoeleştirir yoluyla keşfetmek” olarak tanımlamıştır. En geniş anlamıyla eko-gotik, “çevre yazını ile gotiğin kesiştiği bir edebi biçimdir” ve ekoeleştiril bir bakış açısına sahiptir (Keetley ve Sivils, 2017: 1). Bu yönde bir bakış açısı, insanla insan-dışı arasındaki ilişkiye sıklıkla nüfuz eden korku, endişe ve dehşeti aydınlatmaya yarayacak, bu da bizi insan-dışı dünyayla etkileşimimizin rahatsız ve tedirgin edici yönlerini düşünmeye sevk edecektir.

“Eko-gotik” kavramının gelişiminde, Simon C. Estok’un (2009) ekofobi üzerine yoğunlaşmış bir ekoeleştiril yaklaşıma işaret ettiği makalesi öncü rol oynamıştır. Estok (2009: 211), ekoeleştirisinin daha yapısal ve metodolojik bir tanıma ihtiyacı olduğunu vurgulayarak, teorik bir zemin kazanmadan ve kavramsal araçlar geliştirmeden ekoeleştirisinin sürdürülebilir bir ilerleme kaydedemeyeceğini öne sürmüştür. Ekoeleştirisinin başlangıçtaki radikal ve aktivist motivasyonlarının zamanla belirsizleştiğini savunan Estok’un bu soruna çözüm önerisi, ekofobi kavramına odaklanmaktır. Estok, bu kavramı, doğaya karşı duyulan irrasyonel korku, nefret ve tiksintinin bir ifadesi olarak tanımlamış ve bunun sistemli bir şekilde ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Ekofobi kavramı, bireysel ya da toplumsal düzeyde doğanın ötekileştirilmesini, kontrol edilmek istenmesini ve insan-dışı varlıkların değersizleştirilmesini kapsadığı için önemlidir. Estok’a göre (2009: 212), tıpkı feminist eleştirinin cinsiyetçiliği merkezine alması gibi, ekoeleştirir de ekofobiye vurgu yapmalıdır. Dahası, ekofobiye karşı durmak, ekoeleştirisinin etik bir sorumluluğu olarak tanımlanmalıdır. Böylelikle, ekoeleştirir hem teorik bir çerçeve kazanacak hem de farklı eleştiril disiplinlerle (feminizm, queer teori, hayvan çalışmaları vs.) birlikte çalışması için daha çok alan açılacaktır (Estok, 2009: 217).

Benzer şekilde Tom J. Hillard (2009: 694), doğa hakkındaki yazıları gotik bir perspektiften okumanın, ekoeleştiriye yeniden odaklanmak için ideal bir yol olacağı kanaatinde. Hillard (2009), doğanın karanlık, tehditkâr ve korku uyandıran yönlerinin edebiyatta uzun bir geçmişi olduğunu ve bu yönlerin şimdiye dek ekoeleştiri tarafından yeterince incelenmediğini ileri sürer. Bu ihmalin övgü dolu doğa anlatılarından kaynaklandığını vurgulayan Hillard, doğaya yönelik korku, tiksinti ve dehşet gibi duyguların da çevresel düşüncenin önemli parçaları olduğuna dikkat çeker. Gotik edebiyatın sunduğu korku merkezli eleştirel araçlar, Hillard’a göre, doğaya ilişkin edebi temsilleri incelemede oldukça elverişlidir. Gotik edebiyatın sınırları zorlayan, bastırılmış korkuları açığa çıkaran yapısı, doğa ile insan arasındaki kültürel çelişkileri anlamak için önemli bir perspektif sunar. Hillard (2009: 686-687), Estok’un ekofobi kavramını benimsemiş ancak tüm ekoeleştiriye tek bir kavrama göre yapılandırma çabasını eleştirerek daha çoğulcu ve açık uçlu bir yaklaşımı savunmuştur. Hillard için gotik edebiyat, doğaya yönelik korkuların tarihsel ve kültürel boyutlarını anlamak için zengin bir kaynak sunar. Buna göre, edebiyat, metinlerin dışındaki “gerçek dünyadaki” değerleri hem yansıttığı hem de şekillendirdiği için önemlidir (Hillard, 2009: 694). Dolayısıyla, modern çevre hareketiyle ilişkili kanon nasıl “bir değerler tarihi” öğretiyorsa ekofobiye ortaya çıkaran eserler aracılığıyla da farklı tarihler öğrenilebilir.

Estok’un (2009) ekofobi kavramına dikkat çekmesinin ve Hillard’ın (2009) ekofobi ile gotik doğa arasında ilişki kurmasının ardından “eko-gotik” üzerine kavramsal çalışmalar öne çıkmaya başlamıştır. Smith ve Hughes’un (2013) eko-gotiği bütünlüklü olarak kavramsallaştırma yönündeki ilk çabalarının ardından David Del Principe’nin 2014’te *Gothic Studies* dergisi için hazırladığı eko-gotik özel sayısı, 19. yüzyıl İngiliz ve İtalyan edebiyatlarına odaklanmıştır. Del Principe (2014: 1), eko-gotik yaklaşımın “korkunun ve canavarlığın inşasında çevrenin ve insan-dışı türlerin oynadığı rolü yeniden değerlendirmek için insan-merkezci olmayan bir pozisyon” aldığını vurgulamıştır. Korkunun başlıca mekânı olarak “gotik bedene” odaklanan Del Principe, 19. yüzyıl sonu gotiğinde öne çıkan “insanın değişen doğasına” dair endişeleri, yeni bilimsel söylemlerin geliştirdiği insan ötesi (trans-human) beden modelleri bağlamında ele almıştır. Keetley ve Sivils (2018) ise 19. yüzyıl Amerikan edebiyatında eko-gotiği inceledikleri derlemeleri ile eko-gotiğin zaman ve mekânını genişletmiştir. Buna göre eko-gotiğin kökenleri insan öncesi dönemde, insan olmayan kökenlerimizdedir. Zira insanların insan olmayan atalarıyla ve tüm yaşamın ortak, biyolojik kökenleriyle uzlaşmak istememeleri, insanın doğaya yabancılaşmasının temel nedenidir. O halde eko-gotiğin zamanı, evrimsel bir zamandır (Keetley ve Sivils, 2018: 5). Mekâna gelince, İngiliz gotiğinde şatolar merkezi planda olsa da Amerikan gotiği

çoğu zaman tekinsiz bir “vahşi doğa” temsiliyle tanımlanmıştır. Keetley ve Sivils’e göre (2018: 6-8), Amerikan gotik edebiyatı “şiddetli baskının kanıyla beslenen topraklarda” yetişmiştir; bu da Amerikan gotiğinin her zaman eko-gotik olduğu anlamına gelir.

Estok (2019: 34), eko-gotiği kuramsallaştırma çabalarını son dönem ekoeleştirel çalışmalardaki en heyecan verici gelişmelerden biri olarak karşılamıştır. Estok’a göre (2019: 35), eko-gotik, ekofobi kavramı temelinde kuramsallaştırılmalıdır. Zira eko-gotiğin bir teori olarak gelişmesinin bu kadar geç kalmış olması, ekofobi üzerine yoğunlaşmış bir ekoeleştirel odaklanmanın eksikliğinden kaynaklanır. Estok (2019: 41), eko-gotiği bir türden ziyade teorik bir bakış açısı olarak tanımlar. Bu yaklaşım, insan-doğa ilişkisindeki karanlık ve tedirgin edici yönleri inceler ve doğayı yalnızca estetik ya da pastoral bir varlık olarak değil, aynı zamanda bir tehdit olarak tahayyül eder. Doğa tarafından ele geçirilme, kontrolün kaybedilmesi, çürüme, bozulma ve delilik gibi temalardan hareketle doğanın “öteki” olarak konumlandırılması ve insan-merkezciliğin sorgulanması gibi meselelerle ilgilenir. Eko-gotik, Estok’un ifadesiyle, doğaya karşı duyulan derin korkuların, kültürel ve edebi anlatımlarda nasıl ortaya çıktığını ve insanın doğaya yönelik hâkimiyet isteğinin nasıl boşa düştüğünü açığa çıkarır. Bu açıdan Estok’a göre (2019: 39), “Ekofobi yoksa eko-gotik de yoktur”. Bu iki kavram, yalnızca içerik açısından değil, kuramsal olarak da birlikte düşünülmelidir. Ekofobi, eko-gotik anlatıların analizinde temel bir yapıtaş olarak düşünüldüğünde, iklim krizi gibi korkutucu ekolojik gerçeklikler görünür kılınır ve toplumsal eşitsizlikler, türçülük, cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi meselelerin çevresel bağlamda ele alınması mümkün hale gelir.

Eko-gotik üzerine gelişen literatüre önemli katkı sunan isimlerden biri de 2019’da *Gothic Nature: New Directions in Ecohorror and the EcoGothic* adlı hakemli derginin kurucu editörlüğünü üstlenen ve 2020’de *The Forest and the EcoGothic (Orman ve Eko-gotik)* adlı kitabıyla özgün bir kuramsal çerçeve sunan Elizabeth Parker’dır. Kitap, gotik orman temasını eko-gotik perspektiften inceleyen ilk kapsamlı akademik çalışmalardan biridir. Parker, korkunun ormanda nasıl inşa edildiğini üç ana temada inceler: ormanın kendisinin tehditkâr bir varlık olduğu anlatılar, ormanın canavarların yuvası olarak tasvir edilmesi ve saf/doğal bir mekânken insanın müdahalesiyle kirletilmiş/gotikleşmiş ormanlar. Bu tematik yapı, eko-gotik analiz için yeni bir metodolojik yaklaşım sunar. Benzer şekilde Sue Edney (2020) eko-gotik yaklaşımı botanik alana uyguladığı derleme eseriyle “bahçe”yi – kültürleşmiş, düzenlenmiş, evcilleştirilmiş doğayı– eko-gotik bir bağlamda incelemiştir. Buna göre bahçeler hem içeri hem dışarı açılan hem doğa hem kültürle ilişki kuran “liminal” alanlar olarak ele alınır. Bahçeyi hem estetik hem de politik bir alan olarak düşünen ve sömürgecilik, sınıf, cinsiyet gibi

yapılarla iç içe geçmiş alanlar olarak yorumlayan kitap, eko-gotikğin günümüz çevre sorunlarıyla nasıl ilişkilendirilebileceğini göstermesi açısından da önemlidir. Zira insanın doğaya müdahalesi ve bunun sonuçları kitap boyunca hüznün, korku, kaygı ve yabancılaşma gibi gotik duygular üzerinden tartışılır.

Görüldüğü gibi, eko-gotik kimi zaman bir “yaklaşım” kimi zamansa bir “tür” olarak öne çıkar. Hillard (2023), kavramın iki temel şekilde uygulandığını vurgulamıştır: bir metni incelemenin eleştirel bir yolu olarak ve bir edebi eserin kendisinin bir niteliği olarak. Buna göre, bir metne “eko-gotik bir mercekle” getirilebilir ve aynı zamanda o metnin kendisi de eko-gotik unsurlar içerebilir. Parker (2020: 36), Smith ve Hughes ile aynı doğrultuda, eko-gotik öncelikle analitik bir bakış açısı olarak ele alır ancak onun “tür”e özgü izler taşıdığını da kabul eder ve eko-gotik, “insan-dışı dünyaya dair daha karanlık, daha karmaşık kültürel temsillerimizi inceleyebileceğimiz aromalı bir mod” olarak tanımlar. Parker’a göre (2020: 35), eko-gotik en doğru şekilde hem “yaklaşım” hem de “tür” olarak, ikisi arasında geçiş yapmaya imkân tanıyan “aromalı bir mod” şeklinde kavranabilir. Buradan hareketle, bu makalede eko-gotik hem eleştirel bir yaklaşım olarak ele alınmış hem de aynı zamanda makalede incelenen metinlerin de bu yaklaşımı benimsediği ve eko-gotik unsurlar içerdiği öne sürülmüştür.

2. ÇAĞDAŞ ARJANTİN EDEBİYATINDA EKSTRAKTİVİZM ELEŞTİRİSİ OLARAK FEMİNİST EKO-GOTİK

*“Korku fantastik türe ait değildir,
korkudan daha gerçek ya da elle tutulur bir şey olamaz.”
(Schweblin, 2025)*

Günümüzde “Yeni Latin Amerika gotiği” olarak anılan edebi akımın içinde yer alan yazarlar, gotik atmosferi politik bir araç haline getirerek okuru korkunun ardındaki toplumsal gerçeklerle yüzleşmeye zorlamaktadırlar (Logie, 2023: 302). Askerî diktatörlük dönemindeki insan hakları ihlalleri, devletin suistimalleri, kadın cinayetleri, uyuşturucu kaçakçılığına bağlı şiddet ve ekolojik sömürü gibi birçok toplumsal meseleyi korku unsuru olarak ele alan bu yazarların çoğunlukla kadın olduğu görülmektedir. Gotik unsurları kendi ülkelerinin tarihlerine ve mekânlarına taşıyan “kadın yazarlar”¹, bunu yaparken türe feminist bir perspektif

¹ Gallego Cuiñas (2020b), Arjantinli üç kadın yazarı incelediği makalesinde “kadın yazar” ya da “kadın yazını” gibi kategorileri bir alt-kültür göstergesi ve sistemin kadını marjinalleştirilmesi olarak ele alır. Bu kategorilerin varlığı, erkek yazının evrensel kabul edilmesine karşılık, kadın yazının hâlâ ayrıksı ve “ötekileştirilmiş” olduğunun göstergesidir. Gallego Cuiñas (2020b: 93), Enríquez ve Schweblin gibi yazarların sadece kadın deneyimlerini temsil etmediklerini, aynı zamanda feminist bir pozisyon aldıklarını; kadınlık durumlarının felsefi, politik ve edebi düzeyde yeniden inşasını hedeflediklerini ifade eder. Dolayısıyla “kadın yazar”ı yalnızca biyolojik değil, politik ve kültürel bir özne olarak ele alır. Bu makalede ben de “kadın yazar” ifadesiyle piyasadaki yaygın indirgeyici ve ötekileştirici etikete değil belirli bir bağlamdaki politik özneye işaret ediyorum.

kazandırmakta ve korku edebiyatını ataerkil sistemin bir eleştirisi olarak yeniden canlandırmaktadırlar. Latin Amerika’da yükselen bu “gotik feminist” seslerden Samanta Schweblin, Mariana Enríquez, Mónica Ojeda, Agustina Bazterrica, Natalia García Freire, Fernanda Melchor, Selva Almada, Ariana Harwicz, Gabriela Cabezón Cámara, Carmen Maria Machado, Silvia Moreno-Garcia, Betina González, Fernanda Trías, Daniela Tarazona, Lina Meruane ve Dolores Reyes dikkat çekenler arasındadır. 1970’li yıllarda ve sonrasında doğmuş olan bu kadın yazarların çoğunlukla Arjantin’den çıkmış olması da hem edebi gelenek hem toplumsal bağlam açısından düşünüldüğünde tesadüf değildir. Giriş bölümünde bahsedilen, Cortázar’ın “Río de la Plata gotiği” olarak tanımladığı kendine özgü gotik gelenek, kuşkusuz Arjantinli yazarlar için önemli bir edebi miras oluşturmıştır. Toplumsal bağlama bakıldığında ise gotik edebiyatın günümüzde (eko)feminist bir perspektifle yeniden şekillenmesinde, 2015’te Arjantin’de yükselen ve etkisi tüm dünyaya yayılan Ni Una Menos (Bir Kişi Daha Eksilmeyeceğiz) Hareketi’nin kritik bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Dahası, bu noktada vurgulamak gerekir ki genel olarak kadınların yazması feminizmin tarihinden ayrı düşünülemez.²

Ana Gallego Cuiñas (2020b: 71), 21. yüzyılda Arjantinli kadın yazarların literatürde benzeri görülmemiş bir görünürlük kazandığını, ulusal ve uluslararası alanda akademik ve ticari başarılar elde ettiklerini vurgular. Bu yükselişin hem 1970’lerden itibaren gelişen feminist edebi söylemle bağlantılı olduğunu hem de toplumsal hareketlerle etkileşim sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Zira 1980’lerden bu yana demokratikleşme sürecinde Arjantin siyasetine kadınların varlığı damgasını vurmuştur. Plaza de Mayo Anneleri’nin insan hakları mücadelesi, 1986’dan bu yana her yıl ülkenin farklı bir bölgesinde düzenlenen Kadınların Ulusal Buluşmaları (*Encuentro Nacional de Mujeres*), 1997’de Cutral-có’daki kitlesel protestolarda 24 yaşında işçi bir kadının polis tarafından öldürülmesiyle gelişen Teresa Rodríguez Hareketi (MTR), 2015’ten bu yana kadına yönelik şiddet ve eşitsizliklere karşı büyük bir kamuoyu oluşturan Ni Una Menos Hareketi ve 2020’de Arjantin’de kürtaajın yasallaşmasını sağlayan Yeşil Dalga (*Marea Verde*) Hareketi, buna örnek olarak gösterilebilir. Bu koşullar, kadın yazarların seslerini daha geniş kitlelere ulaştırmalarına olanak tanımıştır. Özellikle Mariana Enríquez ve Samanta Schweblin gibi yazarların ulusal edebiyat kanonunda merkezi bir yer edinmelerinde ve dünya edebiyatı sahnesine çıkmalarında, eserlerinin edebi değerinin yanı sıra sergiledikleri politik duruş da önemli rol oynamıştır (Gallego

² Virginia Woolf’un 1929’da yayımlanan *Kendine Ait Bir Oda* (*A Room of One's Own*) adlı eserinde kadınlara “Para kazanın, kendinize ait ayrı bir oda ve boş zaman yaratın. Ve yazın, erkekler ne der diye düşünmeden yazın!” diye seslenmiş olması, kadınlarının yazmasının feminizmin tarihinden ayrı düşünülemeyeceğini ortaya koyar.

Cuiñas, 2020b). Dolayısıyla bu yazarların eserlerinden önce feminist hareketle olan etkileşimlerini incelemek gerekir.

3 Haziran 2015'te hamile olan 14 yaşındaki bir kızın öldürülmesine karşı Ni Una Menos Hareketi'nin düzenlediği yürüyüş, sadece Latin Amerika değil dünya genelinde feminist harekete ivme kazandıran bir dönüm noktası olarak tarihe geçmiştir. Tam da bölge genelinde aşırı sağcı ve yeni-muhafazakâr ideolojilerin siyasetteki etkisinin arttığı bir dönemde Ni Una Menos Hareketi'yle kendini gösteren örgütlü kadın gücü, müesses nizam karşıtı öfkenin mobilize edilmesinde ve solun yeniden yükselmesinde öncü rol oynamıştır (Akgemci, 2023a). Nicolás Campisi (2022: 193), Amerika kıtasında hızla yayılan ve bölgede neoliberalizmin konsolide olmasının ardından susturulan sosyopolitik mücadelelere yeni bir güç kazandıran Ni Una Menos Hareketi'nin ardındaki ekofeminist aktivizme dikkat çeker. Buna göre, Ni Una Menos Hareketi'nin kitlesel protestolarıyla birlikte yaygınlaşan feminist grev, kadınların maruz kaldığı çeşitli şiddet biçimlerini (ekonomik, hane içi, kamusal) “ekstraktivizm” ile ilişkilendiren ulusötesi bir araç haline gelmiştir. Yüksek hacimle, yüksek kâr amaçlı gerçekleşen bir kaynak çıkarma biçimi olan ekstraktivizm³, toprak, su, bitki örtüsü, hayvanlar ve madenler gibi doğal kaynakların aşırı sömürülmesine, genellikle yerli halkların yaşadığı yerleşim alanlarının yok edilmesine ve en nihayetinde ekolojik yıkıma yol açar. Sömürgeciliğin ve emperyalizmin merkezinde yer alan yüksek verim odaklı ekstraktivist politikaların tarihsel gelişimi, 1500'lere kadar götürülebilir. Bu tarihsel sürecin “*extraction*” yerine “*extractivism*” kavramı ile karşılanması, pratikteki kaynak çıkarma faaliyetinin ötesinde “doğadan sürekli alma” eğiliminin siyasal ve ideolojik bağlamına işaret etmek içindir (Akgemci, 2023b).

Latin Amerika'da 21. yüzyılda iktidara gelen sol hükümetlerin hammadde ihracatından daha fazla gelir elde edebilmek için ekstraktivist süreçleri yoğunlaştırmaları ve bu süreçleri gelir dağılımı eşitsizliğini gidermek gibi ilerici hedeflerle meşrulaştırmaya çalışmaları meseleyi daha da çetrefilli hale getirmiştir. Söz konusu “ilericilik” iddiasının sorgulanması, ekstraktivizmin yerli halklara yönelik şiddet, insan hakları ihlalleri, ekolojik kırım, türcülük, yolsuzluk, demokratik gerileme ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilişkisinin incelenmesini gerektirir (Akgemci, 2023b). Bilhassa Arjantin gibi tarım ve hayvancılık ürünleri ihracatı ile öne çıkan bir ülkede arazi gaspı yoluyla gerçekleşen “tarımsal ekstraktivizm”, toprak erozyonundan biyoçeşitlilik kaybına, su kaynakları üzerindeki olumsuz etkilere ve iklim değişikliği ile ilişkili sorunlara kadar geniş bir yelpazede ekolojik sonuçlar doğurmaktadır. Bu sorunlar, sadece çevre için değil,

³ Ekstraktivizm kavramı, Türkçeye hafriyatçılık, soğurmacılık, özütlemecilik, çıkarıp almacılık, kazıp çıkarmacılık şeklinde de çevrilmiştir, ancak hiçbirisi tam olarak “*extractivism*”e karşılık gelmediği için tercih edilmemiştir.

aynı zamanda tarımsal üretimin sürdürülebilirliği ve insan sağlığı için de ciddi tehditler oluşturur. Tarımsal ekstraktivizm, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin hâkim olduğu kırsal alanda hem bakım emeği ile yükümlü olan hem de tarım sektöründe zor koşullarda, düşük ücretle kayıt dışı çalışan kadınları birçok açıdan olumsuz etkiler. Kadınlar su temininde ve hasta bakımında daha fazla sorumluluk taşıdıkları için, su kaynaklarına erişim sorunları ve su kirliliği kaynaklı hastalıklar kadınların iş yükünü artırmaktadır (Akgemci, 2024). Buna karşın kadınlar tarım projelerinde karar alma süreçlerinden dışlanmış oldukları ve finansal kaynaklarla sağlık ve eğitim hizmetlerine ulaşmakta güçlük çektikleri için kendilerini koruyabilecek mekanizmalardan büyük ölçüde yoksundurlar. Gıda güvensizliği, ekonomik eşitsizlik ve tarımda kullanılan kimyasalların ekosistemdeki toksik etkileriyle artan sağlık riskleri gibi birçok sorun, toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alındığında farklı şiddet biçimleri arasındaki bağlantı daha iyi görülebilir. Ni Una Menos Hareketi'nin kurucularından olan Verónica Gago'nun dikkat çektiği “beden-toprak” (*cuero-territorio*) kavramı, tam da bu bağlantıyı incelemeye yöneliktir.

Gago (2019: 65), günümüzde çokuluslu şirketler ve devletlerle yeni bir dinamik kazanan sömürü ve yağmalama mekanizmalarının “kadın bedenine karşı ve kadın bedeni üzerinde yürütülen bir savaş” biçimini aldığını vurgular. Buna göre bir yandan cadı avlarından beri kadınlara karşı “süreklileşmiş olan savaş durumu” devam ederken, diğer yandan giderek radikalleşen kapitalist sömürü altında kadınların bedenlerini hedef alan “yeni savaş biçimleri” gelişmektedir. Bu bağlamda kadınların bedenleri, tıpkı “sömürgeler” gibi yağmalanacak ve şiddetle el konulacak topraklar olarak görülür (Gago, 2019: 95). Kadınların, doğanın ve sömürgelerin “medenileştirme” adı altında zapt edilmesiyle, kapitalist birikimin temelindeki sömürgeci ve cinsiyetçi iş bölümü hayata geçer. Kadın bedeni ve sömürge arasında kurulan analogi, böylelikle patriyarka ve birikim arasındaki organik ilişkiyi de açıklar. Ekstraktivist bir bağlamda bu organik ilişki daha da pekişmekte; insanların yaşadıkları topraklar bedenlerle sıkı sıkıya bağlı hale gelmektedir. Endüstriyel tarım ve madencilik alanındaki mega projelere karşı gelişen çevreci direnişe büyük ölçüde kadınların öncülük etmesi bu açıdan tesadüf değildir. Bu mücadelede öne çıkan “beden-toprak” kavramı, bireyin bedeninin kolektif bedenden, insan bedeninin topraktan ve doğadan ayrılmasının ve yalıtılmasının mümkün olmadığını belirtir ve mülksüzleştirme süreçlerine karşı müştereklik mantığını öne çıkarır (Gago, 2019: 97-98). Bu bütüncül kavramsallaştırma, toprağa ve bedenlere yönelik tarihsel baskı ve şiddeti açığa çıkardığı gibi, feminist ve çevreci mücadeleyi “yaşam savunuculuğu” çatısı altında birleştirir. Bu anlamda, toprağın savunulması sadece bir geçim meselesi değil, aynı

zamanda el konulmuş bedenleri geri kazanma, yaşam, neşe ve canlılık üretme ve özgülleştirici bilgi inşa etme mücadelesidir (Akgemci, 2024).

“Beden-toprak” kavramının işaret ettiği bütünsellik anlayışı, Ni Una Menos hareketi ile birlikte yeni bir feminist grev biçiminin doğmasını sağlayan en temel unsur olarak ele alınabilir. İlk kez 2016’da Arjantin’de Ni Una Menos tarafından örgütlenen ve 2017’den itibaren başta Latin Amerika’da olmak üzere Avrupa’da da birçok ülkede benimsenen feminist grev, sadece ücretli emeği değil yaşamı yeniden üretmeye dair tüm emek biçimlerini kapsar. “Kadınlar durursa hayat durur” söylemiyle, sistemin kadın emeğine ne kadar bağımlı olduğunu gösteren bu grev, sadece bir iş bırakma eylemi değil, kadınların yaşadıkları farklı baskı ve şiddet biçimlerine dikkat çeken radikal ve kesişimsel bir politik müdahale biçimidir. Bu kolektif haykırış, kadınların emekçi bedenlerinin şiddetle sömürülmesine karşı verdikleri mücadele ile yerli halkların topraklarını, sularını ve egemenliklerini korumak için çokuluslu şirketlere direnişi arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Patricia Stuelke (2019), Gago’nun yazılarında ve Ni Una Menos’un manifestolarında, kapitalist ve yeni-sömürgeci zulmün koşullarının ürettiği dehşetin çok açık bir dille ifade edildiğine dikkat çeker. Ancak Gago’ya göre, “kanlı kadın cinayetlerinin”, “gözümüzün önüne bir dizi kadavra olarak gelen kurbanların” ve “cehenneme dönüşen evlerin” yarattığı korku, “mağduriyete değil, stratejik beceriye” ve “kolektif güce” dönüşmektedir. Benzer şekilde Carson’ın (1962) da çevre kirliliğine dikkat çekmek için pastoral imgelerle birlikte kıyamet retoriğini kullandığını bu noktada hatırlatmak gerekir. Korku unsurları, bu şekilde aciliyet hissi yaratmak ve insanları harekete geçirerek farkındalık oluşturmak için kullanılmaktadır. Bu bakış açısına göre korku hissi, insanların duygusal bağ kurmasını sağlayarak aktivizmin desteklenmesine yardımcı olabilir.

Ni Una Menos Hareketi’ni “titreşen kolektif bir beden”e benzeten Stuelke’a göre (2019), eylem ve manifestoların estetiği, Samanta Schweblin ve Mariana Enríquez gibi yazarların eserleri başta olmak üzere feminist edebi kurguda korkunun son zamanlarda yeniden canlanmasıyla yankı bulmaktadır. “Arjantinli feministlerin kapitalizmin dehşet verici gerçekliklerine karşı grev yapması” ile feminist gotiğin yükselişi arasında doğrudan bir etkileşim gören Stuelke (2019), bu eserlerin ekolojik yıkım, finansallaşma, ekstraktivizm ve kadın emeğinin sömürülmesinin iç içe geçmiş güçleriyle yüzleştiğini öne sürer. Bu da feminist grevin kalbinde yer alan kesişimselliğin edebiyatta içgüdüsel olarak işlendiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu metinler, ekstraktivist kapitalizmin şiddetini ve yeryüzünün şirketlerce kirlenmesini kadınların bedensel egemenliğine yönelik cinsel ve ekonomik ihlallere bağlayan bir bilincin ürünüdür. Stuelke’a göre (2019), feminist grevin kazandırdığı bu bilinç sayesinde, korku türünde öne çıkan katarsis

yaratmaya dayalı muhafazakârlık bu metinlerde reddedilmektedir. Benzer şekilde, Gallego Cuiñas'a göre (2020a), ekstraktivist faaliyetlerin saldırısına karşı verilen mücadelenin alanları olarak kadın bedeni ve toprak arasındaki ilişki, bu eserlerde gotik unsurlar aracılığıyla ön plana çıkar. Kapitalist birikim rejimi altında en savunmasız ve dışlanmış özneler olsalar bile, bu eserlerde hayalete dönüşen kadınlar ve marjinalleştirilmiş sınıflar, dehşetin tehlikeli habercileri haline gelirler.

Kadın yazarların, kendi bedenlerine yönelik toplumsal ve siyasi baskıları ifade edebilmek için gotik olarak adlandırılan edebi tarzda eserler üretmelerinin tarihi 18. yüzyıla kadar uzanır. Ellen Moers'in (1976) "kadın gotiği" (*female gothic*) olarak tanımladığı bu tür, kadınların bastırılmış ya da toplumsal olarak ifade edilemeyen kaygılarını –özellikle doğurganlık, annelik, evlilik ve patriyarkal yapılarla ilişkili korkularını– gotik motifler aracılığıyla ortaya koyduğu bir yazın biçimidir. Ann Radcliffe'in yazdığı *The Mysteries of Udolpho* (1794), genellikle bu türdeki ilk eser kabul edilir. Moers'in de işaret ettiği üzere, Radcliffe'in eserleri özellikle kadınların toplumsal konumlarıyla, içsel çatışmalarıyla ve cinsiyet temelli korkularla ilgilenmesi bakımından "kadın gotiği" türünün temelini atmıştır. Benzer şekilde, Moers'e göre (1976), Mary Shelley'in klasik eseri *Frankenstein ya da Modern Prometheus* (1818), doğrudan bir doğum alegorisidir. Shelley, erkek egemen bir bilimsel anlatıyı, kadın deneyimini merkeze alan gotik bir hikâyeye dönüştürmüştür.

Emily Carr (2013: 164-165), "kadın gotiği"nin, kökenlerinden itibaren, gündelik hayatı kâbusla iç içe geçirdiğini ve "insani" olan ile olmayanı arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını savunur. Çarpıtma, yerinden etme ve bozma, bu eserlerde norm haline gelir ve evcil olanla grotesk, çekici olanla korkunç olan bir arada var olur. Özne oluşumunda mekânın merkezi rolüne dikkat çeken Carr (2013: 161), "ev"nin ve yeryüzünün istikrarsızlaştırılması nedeniyle gotiğin, ekofeminizm açısından yeni olasılıkları keşfetmek için özellikle uygun bir tür olduğunu öne sürer. Carr (2013), "ekofeminist gotik" olarak tanımladığı türün⁴, gotik edebiyatla ekofeminist teoriyi bir araya getirerek kimin kimin için konuştuğu, acı çekmenin ne anlama geldiği, "duyarlı" olanın neden üstün tutulduğu ve bedenlerin nasıl metaya dönüştüğü gibi sorular sordurttuğunu ve böylelikle insan-merkezci varsayımlarımızı yerinden oynatmaya yönelik stratejiler öğrettiğini belirtir. "Kadın gotiği" bu şekilde ekoeleştirir, ekofeminizm ve eko-gotik temelinde yeniden konumlandırılmaktadır.

⁴ Carr'ın "ekofeminist gotik" olarak tanımladığı tür, bu makalede "feminist eko-gotik" olarak ele alınmıştır. Bu tercih, eleştirel bir perspektif olarak "eko-gotik" vurgusunun kaybolmaması içindir.

Bir sonraki bölümde ele alınacak alan Samanta Schweblin'in *Kurtarma Mesafesi* adlı romanına ve Mariana Enríquez'in *Kara Suların Dibinde* adlı öyküsüne geçmeden önce, Arjantin edebiyatında "kadın gotiği"ni ekofeminist unsurlarla besleyen başka eserlere de değinmek gerekir. Agustina Bazterrica'nın 2018'de yayımlanan distopik romanı *Leziz Kadavralar (Cadáver Exquisito)*, hayvanlara ölümcül bir virüsün bulaşmasının ardından hayvan eti yemenin mümkün olmadığı, dolayısıyla besin zincirindeki hayvanların yerini insanların aldığı ve yamyamlığın meşrulaştığı bir dünyada geçer. Kerstin Oloff' göre (2025), sığır eti endüstrisinin Arjantin için önemini içgüdüsel bir şekilde alegorileştiren bu feminist eko-gotik eser, meseleyi toplumsal yeniden üretim kriziyle ilişkilendirerek, kapitalizmin insanları, hayvanları, özellikle de kadınları sömürmesini eleştirir.

Ariana Harwicz'in 2012'de yayımlanan ve 2025'te Lynne Ramsay tarafından sinemaya uyarlanan romanı *Geber Aşkım (Matate, Amor)* ise toplumun kadınlara dayattığı "şefkatli, fedakâr, sevecen" anne modelini son derece ürkütücü, rahatsız edici ve sınırları zorlayıcı bir şekilde sorgulaması açısından dikkat çekicidir. Cinnetin eşiğinde genç bir annenin karanlık öyküsünü anlatan roman, anneliğin doğal olduğu mitini yıkarak, doğurganlık, bakım, emzirme gibi eylemleri iğreti, zoraki, hatta bazen tiksinti verici deneyimler olarak aktarır. Anlatıcı, daha ilk sayfadan kendisinin üniversite mezunu biri olarak "tilkilerden daha çok hayvan olduğunu" söyler ve "Bizi onlardan ayıran hiçbir şey yok" diye konuşur. Karakterin hayvanlara öykünmesi ve kendi hayvansı doğasına dönme arzusu, toplumsal cinsiyet rollerine karşı bir tepki olarak okunabilir. Hayvanlarla kurulan ilişki, türler arası etik sınırları belirsizleştirerek insan-merkezci yaklaşımı eleştirmeye ve insan-doğa ikiliğini parçalamaya yönelik bir yazınsal strateji olarak kullanılır. Kırsal alanda geçen romanda otlar, hayvanlar, nehir ve ağaç gibi doğa imgeleri anlatının sürekli içindedir ama bunlar huzur değil, çoğu zaman tehdit ve tekinsizlik taşır. Roman boyunca kadın bedeni, doğayla sık sık eşleştirilse de bu eşleşme bir "uyum" ilişkisi değil, şiddetli bir kırılma ve kendini parçalama hâlidir. Bu da kadının doğayla ve doğal olanla özdeşleştirilip bastırılması üzerine feminist bir eleştiridir.

Gabriela Cabezón Cámara'nın 2023'te yayımlanan *Portakal Bahçesindeki Kızlar (Las Niñas del Naranjel)* romanı da hem ekofeminist hem de eko-gotik bir metin olarak okunabilir. Sömürgeciliğin ve patriyarkanın baskılayıcı yapılarına karşı doğa ile kurulan alternatif bir direniş etiğini merkeze alan roman, tarihsel figür Catalina de Erauso'dan (nam-ı diğer Rahibe Üsteğmen) esinlenen başkarakter aracılığıyla cinsiyetin akışkanlığını ortaya çıkarır. Romanda sabit bir cinsiyet kimliğine indirgenmeyen ve rahibelikten askerliğe, annelikten çobanlığa kadar farklı rolleri bir arada taşıyan Antonio/Catalina karakterinin deneyimi,

canlı, tehditkâr, yırtıcı, şiddetli ve büyülü bir “selva” (balta girmemiş orman) temsiliyle birleştirilir.

Son olarak, Selva Almada’nın gotik anlatı öğelerini Arjantin taşrasındaki sıradan yaşamların içine yerleştirerek, eserlerinde sessiz, sıradan, ama derin biçimde sarsıcı bir korku atmosferi yarattığı söylenebilir. Kırsal boşluklar, sıcak ve sessiz kasabalar ve bozkırlar, “hiçbir şeyin olmadığı” yerler gibi görünseler de karanlık tarihlerin, sessiz acıların, toplumsal şiddetin ve ataerkil yapıların dehşetinin izlerini taşırlar. Aile, kilise, erkeklik gibi kurumlar yozlaşmış, bastırıcı ve tehditkâr olarak görünür. Bu kurumlar altında bastırılanlar, zamanla korku ve dehşet olarak geri döner. Gotik burada sadece korku üretmez, aynı zamanda bastırılanı görünür kılar. Özellikle kadınların bastırılmışlığı ve görmezden gelinen şiddet Almada’nın metinlerinde gotik bir atmosfer yaratır. Alejandra Nallim’e göre (2021), doğa burada bir “fon” değil, karakterlerle birlikte yaşayan, onları etkileyen, tehdit eden bir aktördür. Karakterler “kayıp”, “yalnız”, “yerinden edilmiş” ve “doğa tarafından yutulmuş” gibi görünür. Almada’nın *Savuran Rüzgâr* (*El Viento que Arrasa*) (2012), *Tuğlacılar* (*Ladrilleros*) (2013) ve *Bir Nehir Değil* (*No es un Río*) (2020) adlı romanlarından oluşan “Erkekler Üçlemesi” (*Trilogía de los Varones*), Arjantin kırsalındaki erkeklik ve şiddet ilişkisini derinlemesine incelemesi açısından önemlidir. Bu üç romanda da kadın karakterler toplum dışına itilmiş, şiddete uğramış ve metalaşmış figürlerdir. Hayaletler, kayıp kızlar, çatışmalı baba figürleri, yoksulluk, bastırılmış duygular, ölü hayvanlar, doğa ile ilişkili erkeklik mitleri ve doğa-ruh ilişkisi ön plandadır. Görüldüğü gibi, çağdaş Arjantin edebiyatında kadın yazarlar için gotik, sadece estetik bir tercih değil, ekolojik, dekolonyal ve feminist eleştiri barındıran bir anlatıdır.

3. KURTARMA MESAFESİ VE KARA SULARIN DİBİNDE ESERLERİNDE ÇEVRE KİRLİLİĞİNİN GOTİKLEŞTİRİLMESİ

“1970’lerin Arjantin’inde büyürken korku her yerdedi.
Aynı zamanda vazgeçilmezdi.”
(Enríquez, 2023)

Samanta Schweblin ve Mariana Enríquez, çağdaş Arjantin edebiyatının en çarpıcı ve uluslararası alanda en çok ses getiren iki kadın yazarıdır. Her ikisi de Arjantin’in tarihsel ve politik yükünü doğrudan ya da alegorik olarak işleyerek korku yazınına yeni bir soluk getirmiştir. Schweblin (d. 1978) ve Enríquez (d. 1973), 1970’li yıllarda Buenos Aires’te doğmuş iki yazar olarak çocuklarını devlet terörü, zorla kaybedilmeler, işkence ve sansür ile anılan Askerî Diktatörlük ve Kirli Savaş (*La Guerra Sucia*) döneminde (1976-1983) yaşamıştır. Baskı, korku ve tedirginliğin hâkim olduğu bu yıllarda, kaybolan insanların anlatıları, gizlenen gerçekler, bastırılmış korku ve travmalar, edebiyatlarına da temel oluşturmuştur.

Schweblin, 2009'da yayımlanan öykü kitabı *Ağızdaki Kuşlar* (*Pájaros en la Boca*) ile dikkatleri üstüne çekmiş, fantastik öğelerle harmanladığı kendine has gotik üslubunu 2015'te *Yedi Boş Ev* (*Siete Casas Vacías*) adlı kitabındaki öykülerinde de sürdürmüştür. En çok ses getiren eseri ise 2015'te Tigre Juan Ödülü'ne layık görülen ve 2017'de Man Booker Uluslararası Ödülü'nde kısa listeye giren *Kurtarma Mesafesi* (*Distancia de Rescate*) (2014) adlı romanı olmuştur. Roman, 2021'de Perulu yönetmen Claudia Llosa tarafından *Netflix* için sinemaya da uyarlanmıştır. Benzer şekilde korku unsurları ve toplumsal eleştiriyi iç içe geçiren Enríquez de 2009'da yayımlanan ilk öykü kitabı *Los Peligros de Fumar en la Casa* (*Yatakta Sigara İçmenin Zararları*) ile okurları etkilemeyi başarmıştır. 2015'te yayımlanan *Yangında Kaybettiklerimiz* (*Las Cosas que Perdimos en el Fuego*) ise uluslararası alanda büyük ilgi görmüş ve Enríquez'i tanınan bir yazar haline getirmiştir. 2019'da yayımlanan *Geceden Payımıza Düşen* (*Nuestra Parte de Noche*) ile Herralde de Novela Ödülü'nü alan Enríquez'in eserleri, Schweblin'inki gibi birçok dile çevrilmiştir.

Schweblin'in *Kurtarma Mesafesi* romanı ve Enríquez'in *Yangında Kaybettiklerimiz* adlı öykü kitabında yer alan "Kara Suların Dibinde" (*Bajo el Agua Negra*) öyküsü, çağdaş Arjantin edebiyatında öne çıkan feminist eko-gotikğin önemli örneklerindendir. İki eserde de çevresel bozulma her yerde mevcut ve sürekli; sessizce ama ısrarla kendini gösterir ve onu kontrol etmek için kurulan tüm savunmaları aşar. Burada "toksik olan", çok sayıda olguyu kapsayan geniş bir söylemin kavramsal eksenidir ve doğa ile insan arasına çekilen o kalın çizgiyi çürüterek toprakları ve bedenleri kat eder (Rosenberg, 2019: 900-901). Çevresel bozulma ile birlikte artık korku da her yerdedir. Ölüm her anın içindedir. Çevrenin gotikleşmesi ve doğanın yabancılaşmasıyla birlikte iyi/kötü, doğa/kültür ve insan/canavar gibi ikilikler istikrarsızlaşır, gri alanlar yaratılır. Bu iki eserde eko-gotik yaklaşım, tekinsiz mekânlar, karanlık atmosfer, doğaüstü öğeler, zihinsel çözülme, ölüm ve şiddet gibi gotik unsurlarla çevresel kaygıların iç içe geçmiş olmasından kaynaklanır. Çevreyle birlikte tehlike altında olan esas karakterlerin kadınlar olması, iki eserde de öne çıkan feminist yaklaşımın ürünüdür. Bununla birlikte bu iki eseri "tür" olarak feminist eko-gotik olarak değerlendirmemize imkân tanıyan esas faktör, kadın-doğa ilişkisinin kesişimsel olarak ele alınması ve bedeninin toprak ve suyla bütünselliğinin gotik unsurlarla ortaya konmasıdır.

Schweblin'in endüstriyel soya tarımının toksik etkilerine odaklandığı romanı *Kurtarma Mesafesi*, Amanda adında bir kadınla David adında bir çocuk arasında geçen tek bir uzun diyalog biçiminde yazılmıştır. Okuyucu, çok geçmeden Amanda'nın ölüm döşeginde olduğunu fark eder ve onun bilinç akışı içinde anlatılan geçmişe doğru bir yolculuk yapar. Roman boyunca tıpkı ana karakter Amanda gibi biz de neler olup bittiğini anlamakta zorlanırız. Ortada insanların ve

hayvanların hayatını tehdit eden bir tehlike vardır ancak ölümlere, düşüklere ve sakat çocuklara neyin yol açtığı belirsizdir. Her şey Amanda'nın kızı Nina ile kırsal kesimde tatile çıkmasıyla başlamıştır. Orada, komşusu Carla ve onun garip davranışlar sergileyen oğlu David ile tanışır. Carla'nın anlattığı hikâyeye göre, David bir süre önce zehirlenmiş ve ruhu başka bir bedene aktarılarak hayatta kalmıştır, yani artık onun oğlu değildir. Amanda bu hikâyeye inanmak istemese de korkmuş ve kızını alıp hemen oradan uzaklaşmak istemiştir. Ancak şimdi bir hastane odasında kendisine ve kızına ne olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Roman boyunca Amanda'nın gerçek ile halüsinasyon arasındaki bulanık zihinsel hali, gerilimi sürekli yüksek tutar. Romanın ve romandan uyarlanan filmin İngilizcede *Fever Dream* adını alması, bu gerilimi yansıtan bir tercihtir. Schweblin'i okumak gerçekten de yüksek ateşliyen görülen tuhaf bir kâbusun içine ağır ağır gömülmeye benzer.

Ölmek üzere olan Amanda'nın olan biteni anlamak için fazla vakti yoktur. Romanın 128 sayfa (Türkçede 100 sayfa) ile sınırlı olması bu yüzdendir. Başucunda bekleyen David, sorduğu sorularla ona “neyin önemli olduğu” göstermeye çalışır. Amanda'nın vücudunda hissettiği “kurtçukların” ortaya çıktığı ânı vakit dolmadan önce bulmaları lazımdır. Soğukkanlı hali, ele geçirildiğine inanılan ruhu ve beyaz lekelerle kaplı cildiyle tedirgin edici bir çocuk olan David'in yönlendirmesiyle Amanda yavaş yavaş yaşadığı felaketi idrak etmeye başlar. Aslında bir türlü göremediği şey, hep gözünün önünde olan, dört bir yana uzanan koca soya tarlalarıdır. Amanda ve kızı Nina, GDO'lu soyaya püskürtülen böcek ilaçları tarafından zehirlenmiştir. Romanın başından beri sürekli olarak “kurtarma mesafesi” dediği, çocuğuna ulaşabileceği güvenli mesafeyi hesaplamaya çalışan Amanda, esas tehlikeyi fark edememiştir. “Bir anne nasıl olur da bunu fark etmez?” diye hayıflansa da böylesine toksik ve kirli bir dünyada annelerinin çocuklarını koruyabileceği bir mesafenin kalmadığı açıktır. Nina, kurtarma mesafesinin ipinin gerildiği, annesinden uzaklaştığı anda değil, ipin iyice kısaldığı ve mesafe diye bir şeyin kalmadığı anda, annesinin yanı başındayken zehirlenmiştir. Ekolojik krizle birlikte her şeyin kontrolden çıkacağı ve güvenli bir yer kalmayacağı açıktır. İnsanların dünyayı ve hayatlarını kontrol etmedeki başarısızlıkları, ekofobi için güçlü bir temel oluşturur. Schweblin, eko-gotik yaklaşımını tam da bu kontrol kaybı üzerine kurmuştur.

Kurtarma Mesafesi romanında sakatlık, zehirlenmenin ve çevresel bozulmanın en görünür sonucu olarak öne çıkar. Roman boyunca bazı çocukların fiziksel olarak “anormal” ya da “sakat” olduğu ima edilir: Kasabadaki çocuklar, zehirli tarım ilaçları (pestisitler) nedeniyle doğuştan sakat, eksik uzuvlu ya da zihinsel engellidir. Örneğin Amanda ve Nina'nın karşılaştığı küçük bir kız, kısacık bir bacağı ve aşırı büyük bir alnıyla tanımlanır. Bu çocuklar, yalnızca fiziksel

bozulmanın değil, toplumsal ve çevresel çürümenin de sembolleridir. Amanda, kendisinin ve kızının başına geleni anladığı anda, David'e etraftaki sakat çocukların da zehirlenip zehirlenmediğini sorar. David, "hepsinin doğrudan zehirlenmediğini, bazılarının doğuştan öyle olduğunu, hamileyken annelerinin soluduğu, yediği ya da dokunduğu şeyler yüzünden" öyle olduklarını açıklar (Schweblin, 2021: 84). Schweblin burada ekolojik ve sınıfsal adaletsizliğin sonuçlarını doğrudan bedensel deformasyonla göstermektedir. Sakat çocuklar, doğa ile insan arasındaki bozulmuş dengenin, görmezden gelinen toplumsal ve çevresel suçların, kimlik kaybı ve yabancılaşmanın ve annelerin hissettiği suçluluk ve çaresizliğin ete kemiğe bürünmüş halidir. Bu durum, canavarlaştırılan ve ötekileştirilen sakat çocukları, sistemin suçunu bedenlerinde taşıyan politik figürler haline getirir (Alonso Mira, 2022). Toksik bir ekolojik düzende yarı ölü, yarı diri yaratıklara dönüşen "çocuk-canavar"lar, toplumun bastırdığı, norm dışı gördüğü tüm potansiyellerin tezahürüdür (Giralda, 2023).

Sakat/canavar çocuklar, Enríquez'in "Kara Suların Dibinde" adlı öyküsünde de güçlü bir feminist eko-gotik unsur olarak karşımıza çıkar. Öykü, Buenos Aires'in Riachuelo Nehri kıyısındaki yoksul Villa Moreno mahallesinde geçer. Başsavcı Marina Pinat, 15 yaşındaki iki gencin, Emanuel López ve Yamil Corvalán'ın Riachuelo'da boğulmasıyla ilgili bir soruşturma yürütmektedir. Polis memurlarının ifadelerine göre, bu gençler bir soygun girişiminde bulunmuş ve ardından nehre atlamışlardır. Ancak, tanıkların ifadeleri ve diğer kanıtlar, polislerin sarhoşken gençleri dövüp, bilinçsiz halde nehre attığını göstermektedir. Emanuel'in bedeni hâlâ kayıptır. Yamil'in bedeni ise nehri kesen köprü'nün bir kilometre ötesinde bulunur:

"Riachuelo'da neredeyse hiç akıntı yoktu, üzerindeki yağlar, plastikler, kimyasal atıklarla şehrin devasa çöp tenekesine dönüşmüştü, sakın ve durgundu. Otopsi sonucuna bakılırsa çocuk bu kara yağ kütlesinin içinde yüzmeye çalışmıştı. Kollarında derman kalmayınca boğularak ölmüştü." (Enríquez, 2017: 153).

El País'e verdiği röportajda "O nehirden ve köprüden korkunç bir korkuyla büyüdüm" diye bahseden Enríquez, bir sebep yüzünden, o nehrin her zaman çok eski, çok kötü bir şeyi gizlediğini, "kozmik bir kötülük" barındırdığını düşündüğünü dile getirmiştir (Fernández, 2022). Öyküde de kirletilen nehir bu şekilde canavarın ta kendisi olarak tasvir edilir (Ferrari, 2024). Soruşturmayı yürüten savcı Marina Pinat, olayın geçtiği bölgeyi çok iyi tanımaktadır çünkü bir yıl önce suya krom ve benzeri zehirli atıklar atan bir deri fabrikasına karşı bir grup ailenin açtıkları davayı kazanmalarına yardımcı olmuştur:

“Uzun süren ve zorlu bir ceza davasıydı; su kenarında yaşayan ve bu suyu kullanan çocuklar, her ne kadar anneleri suyu kaynatarak arındırmaya çabalasa da hastalanıyor, üç ay içinde kanserden ölüyor, derilerinde bacaklarını ve kollarını mahveden korkunç döküntüler, isilikler oluşuyordu. Kimileri, daha da küçük olanlar, sakat doğuyordu. Bazıları dört kollu doğuyordu mesela, burunları kedigillerinkini andırıyordu, doğuştan kör olabiliyorlardı, hatta görmeyen gözleri neredeyse şakaklarında yer alıyordu. Doktorların doğuştan olan bu şekil bozukluğuna ne ad verdiğini hatırlamıyordu; komplike bir adı vardı. Birinin ‘mutasyon’ dediğini anımsatıyordu yalnızca.” (Enríquez, 2017: 155).

Schweblin’in belirsiz bir huzursuzlukla, sezgisel olarak hissettirdiğini Enríquez açıkça gösterir. Korku ve şiddet, Enríquez’in öykülerinde daha doğrudan ortaya çıkar. *Kurtarma Mesafesi*’nde sessiz ve sinsice, yavaş yavaş gelen yok oluş, *Kara Suların Dibinde*’de lanetler ve ritüellerle kendini göstererek anlık bir patlama halinde gerçekleşir. Enríquez, 12 sayfalık (Türkçede 20 sayfalık) kısa bir öyküye o kadar çok şey sığdırmıştır ki olaylar dur durak bilmeden o dehşetli sona doğru akmaya devam eder. Villa Moreno Mahallesi’nden hamile bir genç kız savcıyı görmeye gelir ve “Emanuel’in sudan çıktığını” söyler. İnanılmaz zayıf olan kızın lekeli parmaklarında eklem yok gibidir, belki de bu kız da kirli su nedeniyle sakat doğanlardan biridir. O halde sakat doğumlar çok daha eskiye dayanmaktadır. Savcı Marina, hamile kızın ifadesinden sonra mahalleye gitmeye karar verir. Yalnızca çaresiz insanların yaşadığı bir mahalledir bu. “Tehlikeli ve kati bir kokuşmuşluğun kıyısına” kurulan bu küçük mahalle savcıyı hüznendirir. Yüzyıllardır her türlü atığın, özellikle de ineklerin fırlatılıp atıldığı Riachuelo’nun öldüğü ve çürüdüğü ortadadır:

“Nehir nefes almıyordu. Uzmanlar dünyanın en kirli nehri olduğunu söylüyordu. Muhtemelen bir de Çin’de benzer derecede zehirli bir nehir vardı: Dünyada ancak o nehirle kıyaslanabilirdi burası. Gelgelelim Çin, sanayi düzeyi bakımından dünyanın en gelişmiş ülkesiydi: Arjantin, başkentini çevreleyen bu nehri, güzel bir gezinti yeri olabilecek burayı neredeyse gereksiz yere, neredeyse bütünü zevkine kirletmişti.” (Enríquez, 2017: 161).

Her yerin korkutucu derecede sessiz olduğu mahallede savcı Marina’ya sekiz-on yaşlarında bir çocuk kiliseye kadar eşlik eder. Tek bir dişi bile olmayan çocuğun parmakları birbirine yapışık ve vantuzludur. Marina, yakından bakınca kilisenin duvarlarında yan yana sıralanmış anlamsız harfler görür, içerisi de aynı harflerle doludur. Burası artık bir kilise değildir, Peder Francisco da bir deri bir kemik kalmış, leş gibi bir halde ve sarhoştur. Bir zamanlar kilise olan yerde bekleyen sakat çocuk sürekli aynı cümleyi tekrarlar: “Ölüm, evinde düş görerek

bekliyor”⁵. Bu gotik atmosferde pederin savcıya anlattıklarıyla beraber, öyküdeki doğaüstü ve fantastik unsurlar açığa çıkmaya başlar. Buna göre, polisin nehre atıp öldürdüğü Emanuel, kara suların dibinde yüzmeyi öğrenmiş ve suyun altındaki canavarı uyandırmıştır. Nehrin yıllarca evlerin boklarıyla, atık su borularındaki pislikle doldurulması da bu yüzdendir. Sorumsuzluktan değil, aksine bilinçli bir şekilde suyun dibinde uyuyan canavarın üstünü örtmek için nehir yağ ve çamur tabakalarıyla doldurulmuştur. Savcı Marina, yaşayan ölülerden ve canavarlardan bahseden pederin aklını oynattığını düşünür. Ancak peder hızlıca savcının silahını çekip kendini öldürünce savcı kendisini dışarı atar ve gerçekle yüz yüze gelir. Sakat çocukların başını çektiği geçit töreninde taşınan yatağın üstünde bir put vardır. Öykü, putun hafifçe kımlıdığını gören ve ölümün uyandığını anlayan Marina’nın yaşadığı dehşetle sona erer.

Bu olay örgüsü, H.P. Lovecraft’ın “Cthulhu’nun Çağrısı” öyküsüne göndermelerle doludur. Lovecraft’ın öyküsünde bir adam, milyonlarca yıl önce dünyaya gelen ve denizin dibindeki batık şehir R’lyeh’te derin uykuda olan Cthulhu’ya tapan bir tarikatı araştırmaktadır. Tarikat üyelerinin ilahileri, Enríquez’in öyküsündeki sakat çocuğun söylediklerine benzer: “R’lyeh’teki evinde ölü Cthulhu düş görerek bekliyor” (Lovecraft, 2000: 129). Enríquez, Lovecraft’ın eserinde öne çıkan, “kozmik dehşet” olarak tanımlanabilecek, evrenin büyüklüğü ve bilinmezliği karşısında insanın hissettiği korku ve çaresizlik hissini almış ve onu sosyal gerçeklikle harmanlamıştır. Lovecraft’ta korku daha soyut ve insan-dışı iken Enríquez’de politik, sınıfsal ve toplumsal boyutlar kazanır. Villa Moreno, sadece bir korku sahnesi değil, aynı zamanda devletin unuttuğu bir halkın mekânıdır. Yıllardır fabrikaların atık sularıyla zehirlenen gecekondu sakinleri, Emanuel’in kara suların dibinde bulduğu gücü sahiplenirler. Kilise kapanmış, peder ölmüştür; artık saygı duyulan kişi ölümden dönen Emanuel’dir. Emanuel, pederin savcıya söylediği gibi “Tanrı bizimle” anlamına gelir. Kapitalist üretimin en vahşi biçimlerinin kalıntısı olan zehirli suyun içinde toplumsal adaletsizliğin sembolü olarak tanrısal bir güç doğmuştur.

Enríquez’in gotik anlatısında doğaüstü unsurlar daha ön plandadır, ancak Schweblin’in romanı da mistisizmle bağlantılı olarak okunabilir. Schweblin, kitabının bir hayalet hikâyesi olarak da okunabileceğini, kendisinin de zaten buna imkân verecek şekilde yazdığını belirtmiştir (Danek, 2019). Schweblin’e göre,

⁵ Bu cümle Türkçe baskıda “Evinizde ölüm uykuya yatmış bekliyor” şeklinde çevrilmiş (Enríquez, 2017: 166). Cümlelerin orijinali ise şu şekilde: “En su casa el muerto espera soñando”. “Su casa” Türkçeye hem “evinde” hem de “evinizde” olarak çevrilebilir. Ancak metinden anlaşılan, ölümün kendi evinde beklediğidir. “Soñar” fiili ise “düş görmek” anlamına gelir. Dolayısıyla cümleyi “Ölüm, evinde düş görerek bekliyor” şeklinde çevirdim. Enríquez, burada Lovecraft’a atıfta bulunduğu için çeviri önem taşıyor.

tarımda kullanılan kimyasallar hakkında bilgi sahibi olanlar için romanda olan biteni anlamak daha kolaydır; onlar açısından tehlike gerçekçi ve somut bir şekilde işler. Diğer yandan, iyi bilgilendirilmemiş bir toplumun her yerde hayaletler görebileceği de açıktır (Danek, 2019). Gerçekten de bu hikâyeyi gotik bir anlatıya çeviren en temel unsur, ana karakter Amanda'nın, bedeninde yayılan şeyin zehir olduğunu anlamasını sağlayacak bilgiden yoksun olmasıdır. Daha en başından Amanda, tarım ilaçları yüzünden insanların ve hayvanların zehirlendiği bir bölgeyi “tatil yeri” olarak seçmiş ve etrafındaki çevresel tahribat onu korkutan tekinsiz bir atmosfer oluşturmuştur. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, eko-gotik anlatılar açısından merkezi olan “yeryüzünün istikrarsızlaşması”, burada da korkunun temel kaynağıdır ve olan biteni anlamakta zorlanan ana karakterin mekânla ilişkisi gerilimin ana hattını oluşturur. Bütün roman, zehirlenen Amanda'nın çektiği sancuların –kurtçukların– nedenini bulma çabası üzerine kuruludur. Kurtçukların ortaya çıktığı an, Amanda'nın Carla'nın anlattığı hayalet hikâyesine kapıldığı andır. Bir tehditle karşı kaşıya olduğunu sezen Amanda, tehlikeyi yeryüzünde değil doğaüstü güçlerde aramış ve bu arayışta “doğal” olanla olmayan, bilinenle bilinmeyen, yaşayanla yaşamayan iç içe geçmiştir. Schweblin'in anlatısında, Arjantin'i dünyanın en büyük soya ihracatçılarından biri haline getiren süreç, bu sürecin çevre ve insan sağlığı üzerindeki görmezden gelinen etkileri yüzünden bir hayalet hikâyesine dönüşmüştür. Bu açıdan roman bize neden hayalet hikâyelerine inanmanın soya tarlalarına saçılan zehri görmekten daha kolay olduğunu da sordurtur.

Görmezden gelinen kötülük ve bu kötülüğün toplumsal ve ekolojik sonuçları, Enríquez için de merkezidir. Lovecraft'ın “uyuyan kötülük” temasını farklı bir perspektifle işleyen Enríquez için kötülük, yok sayılan toplumsal eşitsizliklerden, devlet şiddetinden, yolsuzluklardan, doğanın metalaştırılmasından, ekolojik yıkımdan ve yoksulların yaşam alanlarının çöp yığınınna dönüştürülmesinden kaynaklanır. Schweblin ve Enríquez, iç içe geçmiş tüm bu kötülükleri göstermek için okurlarını korkuturlar. Bazı şeyleri görmemek ve korkmamak artık mümkün değildir. Bu noktada belirtmek gerekir ki iki anlatıda da dehşet hissi esas olarak yazarların gerçekçiliğinden kaynaklanmaktadır. Arjantin'de soya tarımında yaygın olarak kullanılan pestisitler ve kimyasallar – özellikle de glifosat– kanser, doğum kusurları, gelişim bozuklukları, düşükler, solunum ve deri hastalıkları ve nörolojik hastalıklar gibi ciddi sağlık sorunlarıyla ilişkilendirilmiştir. Etki en çok yoksul ve kırsal kesimde, “*pueblos fumigados*” (ilaçlanmış/zehirlenmiş köyler) olarak adlandırılan bölgelerde yaşayan insanlarda gözlemlenmektedir.⁶ Schweblin'in romanı, bu köylerdeki çevresel adalet

⁶ 1968'de *Fırımların Saati* (*La Hora de los Hornos*) ile “Üçüncü Sinema” akımını başlatan Arjantinli yönetmen Fernando E. Solanas, *Zehirlenmiş Köylere Yolculuk* (*Viaje a los Pueblos Fumigados*) (2018)

meselesine odaklanır. Enríquez'in öyküsünde geçen Riachuelo Nehri ise gerçekten de dünyanın en kirli nehirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Yaklaşık 200 yıldır süregelen endüstriyel atıklar, kimyasallar ve kanalizasyon deşarjları nedeniyle nehir ciddi şekilde kirlenmiştir. Bu yoğun kirlilik, nehir çevresinde yaşayan toplulukların sağlığı üzerinde ciddi olumsuz etkilere yol açmaktadır. Özellikle de yüksek seviyelerde kurşun, arsenik, cıva ve krom gibi ağır metallerin varlığı, solunum yolu hastalıkları, cilt rahatsızlıkları, nörolojik bozukluklar, böbrek hasarı ve gelişimsel sorunlara neden olmaktadır. 2008'de Arjantin Yüksek Mahkemesi, nehrin temizlenmesi yönünde bir karar almış olsa da uygulamada yeterli ilerleme kaydedilememiştir. Bununla beraber Enríquez'in öyküsünde geçen polis şiddeti de gerçek bir vakaya dayanır. 2002'de Buenos Aires'te iki arkadaşıyla birlikte polis tarafından gözaltına alındıktan sonra, Riachuelo Nehri'ne atlamaya zorlanan 19 yaşındaki Ezequiel Demonty'nin (öyküde Emanuel López) boğularak hayatını kaybetmesi, Arjantin'de büyük yankı uyandırmış ve polis şiddetine karşı kitlesel tepkilere yol açmıştır. Enríquez'in öyküsünde Emanuel'in ölümden dönmesi, bir mucize değil, toplumsal çürümeye ve adaletsizliğe karşı bir tepkidir. Enríquez ve Schweblin'in canavarlar ve hayaletlerle ilgili öyküleri, bastırılmış olan toplumsal travmaları aydınlatır, kadınların, çocukların, hastaların ve sakatların kapitalist ve ataerkil toplumdaki savunmasızlığını gözler önüne serer ve tüm bu dehşet karşısında okuyucuya hiçbir kaçış yolu bırakmaz.

Arjantin'de pestisit kullanımını ve endüstriyel atık üretimini önemli ölçüde artıran tarımsal ekstraktivizm süreci, iki eserde de ekoeleştirel yaklaşımın merkezindedir. Bir önceki bölümde de vurgulandığı gibi, kadınlar kendilerine dayatılan gıda temini, toplama, pişirme, su taşıma, temizlik ve bakım emeği gibi toplumsal cinsiyet rollerinden dolayı toprak ve su kirliliğinden daha çok ve daha doğrudan etkilenmektedir. Çevre kirliliğini korku unsuru haline getiren bu iki ekogotik eseri feminist yapan en temel unsur, toplumsal cinsiyet perspektifinin eserlerin yapısında ve karakterlerin konumlanışında güçlü biçimde hissedilmesidir. Kadınların bu süreçteki savunmasız pozisyonları, iki eserde de belirgindir. Doğanın ve kadınların aynı sistem tarafından sömürüldüğünü ortaya koyan ve kadını "doğaya yakın" kılan yapısal koşulları sorgulayan ekofeminist yaklaşım, iki yazarın eserlerinde de karşımıza çıkar. Anne-kız ilişkisine odaklanan *Kurtarma Mesafesi*, kadına yüklenen bakım rolünü daha açıktan sorgular. Amanda'nın hikâyesi, çevresel etkilerin bakım emeğini ne kadar ağırlaştırdığını ortaya koyar ve çocuklarını korumak için her mesafeyi ölçmeye çalışan annelerin

adlı belgeselinde bu soruna dikkat çekmiştir. Belgeselde, Solanas, Arjantin'in yedi farklı eyaletini dolaşarak, pestisitlerin ve kimyasal maddelerin kullanımının yol açtığı çevresel tahribatı ve halk sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri gözler önüne serer.

çaresizliğini anlatır. Zehirlenen ve “canavarlaşan” çocuğuna yabancılaşan ve onu terk eden Carla karakteri ise “ideal annelik” rolünün sorgulanmasını sağlar ve annelik deneyiminin kutsal ya da doğal olmayan, çelişkili ve rahatsız edici biçimlerini görünür kılar (Valencia, 2018; Aguilar González, 2024). Schweblin ve Enríquez’in eserlerinde, Catalina Forttes Zalaquett’e göre (2021), gotik edebiyatın imge ve yapıları, anneliğin kültürel olarak bastırılmış, sorunlu ve patriyarkal denetim altındaki yönlerini açığa çıkarmaya olanak tanır. Bu bağlamda annelik, korku nesnesi haline gelir ve anne figürü, sadece bakım sağlayan değil, aynı zamanda kaygı, suçluluk, yetersizlik ve toplumsal baskıyla dolu bir kimlik olarak temsil edilir.

İki eserde de çevre kirliliği ile ağırlaşan bakım emeği, en temelinde sakat çocuklar aracılığıyla görünür kılınmıştır. Kirliliğin yol açtığı sakatlık ve hastalıklar, sağlık hizmetlerine erişimin sınırlı olduğu kırsal kesimlerde bakım emeğinin neredeyse tamamını kadınlara yükler. 24 saatlik bakım döngüsü, diğer hane işleri ile birlikte düşünülünce kadının kendi hayatını ikincil plana atmasına ve sonunda tamamen tükenmesine yol açar. Üstelik kadınların “toplumsal yeniden üretim” olarak tanımlanan ve doğal kaynaklar gibi “sonsuz” olduğu varsayılan bütün bu emekleri sistem içinde görünmez, değersiz ve ücretsizdir. Schweblin ve Enríquez’in eserlerinde görünür kılınan şiddet, gerçek hayatın bu denli canlı bir parçasıdır. Bu eserlerde bizi korkutan, görünmez doğaüstü varlıklar değil gözümüzün önünde durduğu halde görmezden geldiğimiz gerçeklerdir. O halde uzak diyarları anlatan bu korku hikâyeleri, sandığımızdan çok daha fazla bizimle ilgilidir.

4. SONUÇ

“Korkunun bilgisi bizi özgürleştirmeye yardımcı olabilir.”
(Lorde, 2022: 95)

Korku, genellikle zaaf ya da zayıflık gibi algılansa da aslında oldukça yapılandırıcı bir duygudur. Kendini tanımanın yolu, korkularını tanımaktan geçer. Korktuğumuz şeylerden neden korkarız? Korkularımız sosyal, siyasi ve kişisel hayatlarımızda yaptığımız günlük seçimlerde nasıl bir rol oynar? Eko-gotik, gotiğin bu meşguliyetlerini genişletir, sadece kim olduğumuzla ilgili soruları değil genel olarak insan hakkında bildiğimizi düşündüğümüz şeyleri, başka bir deyişle insanı insan yapan şeyler hakkındaki değer yargılarımızı da sorgular. Karanlık ormanlara duyduğumuz korku, bize kendimiz ve insan-dışı dünyaya bakışımız hakkında ne söyler? Doğayı ötekileştirmemiz ve kendimizi doğadan ayrı ve üstün bir varlık olarak görmemiz kimliğimizi nasıl şekillendirir? Ekofobi, içinde yaşadığımız çevreye davranış biçimimiz açısından ne gibi sonuçlar doğurur? İnsanı korkularıyla yüzleştiren edebi eserler, insanla doğa arasına örülen duvarları

yıkabilir mi? Bütün bu sorular, insanın ve insan-doğa ilişkisinin incelenmesinde gotik unsurların önemine dikkat çeker.

Eko-gotik, feminist bir bakış açısıyla ele alındığında bu sorular çetrefilleşir. Zira kadının doğayla ilişkisini romantize etmeden ve özcülüğe düşmeden, kadınların neden “doğaya yakın” olduğunu anlayabilmek kolay bir iş değildir. Bunun için kadını “doğaya yakın” kılan toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamak ve doğayı sömüren mekanizmaların kadını da sömürdüğünü görmek gerekir. Kadınların ve doğanın ancak birlikte özgürleşebileceğini öne süren ekofeminizm açısından gotik unsurlar, yeni stratejilere işaret eder: sömürülen ve görünmez kılınanları dehşetin tehlikeli habercileri haline getirmek; özellikle kadınların ve çocukların politik temsilini mümkün kılmak ve sesleri duyulmayanların çılgınlıklarını fark ettirmek; insanla insan-dışı arasındaki sınırları bulanıklaştırarak insan-merkezciliğe meydan okumak; canavarın aslında kim olduğunu sorgulatmak; ve kaçacak bir yer kalmadığında tek yolun korkunun içinden geçmek olduğunu göstermek. Bu makalede ele alınan iki edebi eserin de yaptığı tam olarak budur.

Schweblin ve Enríquez’in eserlerinde öne çıkan eko-gotik yaklaşım, insanın doğayı tahrip etmesi nedeniyle meydana gelen çevresel tahribatın korkutucu yönünü açığa çıkarır. Bu eserlerde doğa üzerinde kurulmak istenen hakimiyetin boşa düşmesiyle ekofobi derinleşmiş ve kötülük hayatın her alanına yayılmıştır. İnsan, canavarlaştırdığı doğaya dönüp bakmak ve korkusuyla yüzleşmek zorundadır. “İnsan-dışı” dünyanın insanın tam da içinde olduğu ancak o zaman görülebilir. Korku, dikkat ister; ekofobi de insan merkezli olmayan bir ilgi gerektirir. Makalede hem edebi bir tür hem de analitik bir mercekle eko-gotiğin, çevreye yönelik korkularımıza eleştirel bir şekilde yaklaşmamıza yardımcı olacağı öne sürülmüştür. “Çevre krizinin bir tahayyül krizi olduğu” argümanından hareketle, Schweblin ve Enríquez gibi yazarlar, içinde kaybolduğumuz karanlığı tahayyül edebilmemiz için bizi korkuturlar. Bu korku, farkındalık yaratmaya, insan-merkezciliğin dehşetini ortaya çıkarmaya ve hem kendimizle hem de insan-dışı dünyayla nasıl ilişki kurmamız gerektiğini düşündürmeye yöneliktir.

Korkularla baş etmeyi öğrenmek, kadınlar için her zaman temel bir mesele olmuştur. Siyah feminizmin öncü seslerinden Audre Lorde’a göre (2022: 50), korkuyu anlamlandırmayı öğrenmek, muazzam bir güç kaynağıdır. Bunun için korkuya aşına olmak, geldiğinde büyümlü bir şekilde ortadan kaybolmayacağını bilmek ve hilelerini tahmin edebilecek kadar onunla birlikte var olmak gerekir. Eserlerinde gotik unsurlar kullanan kadın yazarlar açısından da korkma ve korkutma, bir çeşit savunma mekanizması olarak düşünülebilir. Schweblin’in

“Kötülüğü edebiyat aracılığıyla keşfetmek bize ne sağlar?” sorusuna verdiği yanıt da bunu gösterir (Tentoni, 2025). “Kötülük bana saldırmadan önce onu tespit etmeyi öğrenmek, hayatıma girdiğinde ne gibi hamleler yapabileceğini anlamak, bana ne kadar zarar verebileceğini tahmin etmek, daha sonra bana yardımcı olabilir” diyen Schweblin şöyle devam eder: “Bazen bir korkuyu hissetmek için prova yapmak, korkuyu ortadan kaldırır. Ve korku olmadan daha cesur, daha net ve daha mutlu oluruz. Bu da az şey değildir, değil mi?”

KAYNAKÇA

Akgemci, Esra (2023a), “Latin Amerika’da Kadın Hareketi ve Toplumsal Dönüşüm: Otoriter Yönetimlere Karşı Feminist Mücadelenin İmkânları”, *Mülkiye Dergisi*, 47 (1): 5-41.

Akgemci, Esra (2023b), “Brezilya Amazonu’nda Ekstraktivizm ve Ormansızlaştırma: Sömürgecilikten Yeni-Kalkınmacılığa”, *Praksis*, 63: 217-244.

Akgemci, Esra (2024), “An Ecofeminist Contribution to the Debates on the Neoextractivist Development Model in Latin America”, *Uluslararası İlişkiler*, 21 (82): 135-152.

Aguilar González, Metztli Donají (2024), *El Paradigma de de lo Posthumano como Detonante de Maternidades Desfiguradas en Distancia de Rescate y Pájaros en la Boca y Otros Cuentos de Samanta Schweblin* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (La Universidad Autónoma del Estado de México).

Alonso Mira, Elena (2022), “Monstruos (In)visibles y Naturalezas (In)humanas: Distancia de Rescate (2014) de Samanta Schweblin”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 51: 211-220.

Buell, Lawrence (1995), *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and The Formation of American Culture* (Cambridge and London: Harvard University Press).

Buell, Lawrence (2005), *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination* (Oxford: Blackwell).

Campisi, Nicolás (2022), “South American Literature and Ecofeminism”, Vakoch, Douglas A. (Der.), *The Routledge Handbook of Ecofeminism and Literature* (New York and London: Routledge): 186-194.

Carr, Emily (2013), "The Riddle Was the Angel in the House: Towards an American Ecofeminist Gothic", Smith, Andrew ve William Hughes (Der.), *EcoGothic* (Manchester and New York: Manchester University Press): 160–176.

Carson, Rachel (2004), *Sessiz Bahar* (Ankara: Palme) (Çev. Çağatay Güler).

Cortázar, Julio (1975), "Notas sobre lo Gótico en el Río de la Plata", *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 25: 145-151.

Danek, Theodora (2019), "Normality is Fiction: A Conversation with Samanta Schweblin", <https://pentransmissions.com/2019/03/04/normality-is-a-fiction-a-conversation-with-samanta-schweblin/> (30.03.2025).

Del Principe, David (2014), "Introduction: The EcoGothic in the Long Nineteenth Century", *Gothic Studies*, 16 (1): 1-8.

Edney, Sue (Der.) (2020), *EcoGothic Gardens in the Long Nineteenth Century: Phantoms, Fantasy and Uncanny Flowers* (Manchester: Manchester University Press).

Enríquez, Mariana (2017), *Yangında Kaybettiklerimiz* (İstanbul: Domingo) (Çev. Seda Ersavcı).

Enríquez, Mariana (2023), "What Horror Means to Me", <https://nytimes.com/2023/06/21/special-series/mariana-enriquez-horror-literature-identity.html> (15.03.2025).

Estok, Simon C. (2009), "Theorizing in a Space of Ambivalent Openness: Ecocriticism and Ecophobia", *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 16 (2): 203-225.

Estok, Simon C. (2019), "Theorising the EcoGothic", *Gothic Nature*, 1: 34-53.

Fernández, Laura (2022), "Mariana Enríquez: El Mundo se ha Vuelto Mucho Más Oscuro", <https://elpais.com/cultura/2022-04-02/mariana-enriquez-el-mundo-se-ha-vuelto-mucho-mas-oscuro.html> (30.03.2025).

Ferrari, Enrique (2024), "La Naturaleza como Casa Encantada: La Ecología al Servicio del Terror en Mariana Enríquez y Luciano Lamberti", *Lexis*, 48 (1): 503-531.

Fortes Zalaquett, Catalina (2021), "¿Te Cuento una Historia de Horror? Representación de la Maternidad en la Obra Reciente de Mariana Enríquez y de Samanta Schweblin", *Atenea* (Concepción), 523: 287-304.

Gago, Verónica (2019), *La Potencia Feminista. O El Deseo de Cambiarlo Todo* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Garrard, Greg (2020), *Ekoeleştiri – Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar* (Istanbul: Kolektif Kitap) (Çev. Ertuğrul Genç).

Gallego Cuiñas, Ana (2020a), “The Gothic Feminism of Mariana Enriquez”, <https://latinamericanliteraturetoday.org/2020/05/gothic-feminism-mariana-enriquez-ana-gallego-cuinas/> (15.03.2025).

Gallego Cuiñas, Ana (2020b), “Feminismo y literatura (Argentina) mundial: Selva Almada, Mariana Enriquez y Samanta Schweblin.” Gustavo Guerrero, Jorge L. Locane, Benjamin Loy ve Gesine Müller (Der.), *Literatura Latinoamericana Mundial: Dispositivos y Disidencias*, De Gruyter, 71–96.

Glotfelty, Cheryll (1996), “Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis”, Glotfelty, Cheryll ve Harold Fromm (Der.) *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (Athens and London: University of Georgia Press): xv-xxxvii.

Gersdorf, Catrin ve Sylvia Mayer (2006), “Nature in Literary and Cultural Studies: Defining the Subject of Ecocriticism – An Introduction”, Gersdorf, Catrin ve Sylvia Mayer (Der.), *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism* (Amsterdam – New York: Rodopi): 9-24.

Giardinelli, Mempo (1996), “Reflections on Latin American Narrative of the Post-boom”, *Review: Literature and Arts of the Americas*, 29 (52): 83-87.

Giralda, Carolina (2023), “Ser Niño, Devenir Monstruo: Figuraciones de Infancia en la Narrativa de Samanta Schweblin”, *Colectivo Crítico*, 9: 81-100.

Hillard, Tom J. (2009), “‘Deep into That Darkness Peering’: An Essay on Gothic Nature”, *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 16 (4): 685-695.

Hillard, Tom J. (2023), “Afterword: On Exhuming an Early American Ecogothic”, *Studies in American Fiction*, 50 (1-2): 275-285.

Keetley, Dawn ve Matthew Wynn Sivils (2017), “Introduction: Approaches to the Ecogothic”, Keetley, Dawn ve Matthew Wynn Sivils (Der.) *Ecogothic in Nineteenth-century American Literature* (New York and London: Routledge): 1-20.

Kerridge, Richard (1998), “Introduction”, Kerridge, Richard ve Neil Sammells (Der.) *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature* (New York: Zed Books): 1-10.

Logie, Ilse (2023), “‘New Female Gothic’: Latin American Fiction in the Anglophone Markets Through Translation”, *The Routledge Handbook of Latin American Literary Translation* (London: Routledge): 277-307.

Lorde, Audre (2022), *Bahisdışı Kız Kardeş* (İstanbul: Otonom) (Çev. Gülkan Noir ve Yusuf Demirörs).

Lovecraft, Howard Philips (2000), *Cthulhu'nun Çağrısı* (İstanbul: İthaki) (Çev. Dost Körpe).

Meeker, Joseph (1972), *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology* (New York: Scribners).

Moers, Ellen (1976), "Female Gothic", Levine, George ve U. C. Knoepfelmacher (Der.), *The Endurance of Frankenstein: Essays on Mary Shelley's Novel* (University of California Press): 77-87.

Nallim, Alejandra (2021), "El Gótico Litoraleño de Selva Almada", Goicochea, Adriana (Der.) *Miradas Góticas: Del Miedo al Horror en la Narrativa Argentina Actual* (Libro digital: Etiqueta Negra): 77-84.

Oloff, Kerstin (2025), "Food Commodities, Anti-Extractivism and the Feminist Ecogothic in Agustina Bazterrica's *Cadáver Exquisito* (2017) and Samanta Schweblin's *Distancia de Rescate* (2015)", Oloff, Kerstin, Sharae Deckard, Treasa De Loughrey, Claire Westall (Der.), *Routledge Companion to Literature and the Environment* (London: Routledge).

Oppermann, Serpil (2012), "Ekoeleştirir: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünyası ve Bugünü", Oppermann, Serpil (Der.), *Ekoeleştirir – Çevre ve Edebiyat* (Ankara: Phoneix): 9-58.

Parker, Elizabeth (2020), *The Forest and the EcoGothic: The Deep Dark Woods in the Popular Imagination* (London: Palgrave Macmillan).

Rosenberg, Fernando J. (2019), "Toxicidad y Narrativa: Los Suicidas del Fin del Mundo de Leila Guerriero, Cromo de Lucía Puenzo, y *Distancia de Rescate* de Samanta Schweblin", *Revista Iberoamericana*, 85 (268): 901-922.

Rueckert, William (1978), "Into and out of the Void: Two Essays", *The Iowa Review*: 62-86.

Schweblin, Samanta (2021), *Kurtarma Mesafesi* (İstanbul: Can) (Çev. Emrah İmre).

Schweblin, Samanta (2025), "El Miedo no es del Género Fantástico, no Hay Nada Más Real ni Tangible", <https://www.lavanguardia.com/cultura/20250301/10425996/samanta-schweblin-miedo-genero-fantastico-hay-mas-real-tangible.html> (23.03.2025).

Smith, Andrew ve William Hughes (2013), “Introduction: Defining the EcoGothic”, Smith, Andrew ve William Hughes (Der.), *EcoGothic* (Manchester and New York: Manchester University Press): 1-14.

Stuelke, Patricia (2019), “Horror and the Arts of Feminist Assembly”, <https://post45.org/2019/04/horror-and-the-arts-of-feminist-assembly/> (15.03.2025).

Tentoni, Valeria (2025), “Samanta Schweblin: Siempre estoy con la cabeza puesta en el cuento”, <https://eternacadencia.com.ar/nota/samanta-schweblin-ldquo-siempre-estoy-con-la-cabeza-puesta-en-el-cuento-rdquo-/11170> (28.03.2025).

Valencia, Gabriela Trejo (2018), “‘Conservas’ y Distancia de Rescate: La Narrativa Fantástica de Samanta Schweblin a la Luz de la (no) Maternidad”, *Tenso Diagonal*, 6: 84-93.

Youkee, Mat (2021), “Gothic Becomes Latin America’s Go-to Genre as Writers Turn to the Dark Side”, <https://theguardian.com/books/2021/oct/31/latin-american-literature-gothic-genre-books> (15.03.2025).

alternatif politika

Yayın İlkeleri

I. Genel Kurallar

1.Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazıların uzunluğu 10.000 sözcüğü geçmemelidir. Makaleler için alt sınır 6000 sözcüktür. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde Alternatif Politika Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

2.Yazarlar ayrı bir Word dosyasında unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri, telefon numaraları, e-posta adresleri ve ORCID ID (<http://orcid.org>) bilgilerini bildirmelidir.

3.Dergiye verilecek yazılar Yayın Kurulu'nca ilk değerlendirilme yapıldıktan sonra en az iki hakeme gönderilecek, hakemlerden gelecek rapor doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine, yazının geri çevrilmesine ya da üçüncü bir hakeme gönderilmesine karar verilecek ve durum yazara en kısa sürede bildirilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

4.Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 1 ay içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

5.Alternatif Politika Dergisi'nin yazı dili Türkçe olmakla birlikte İngilizce dilinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yazı bu dillerden hangisinde yazılmış olursa olsun ortalama 150 sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler de yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, hangi dilde yazılmış olursa olsun yazının başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5 anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir.

6.Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmemekte veya yazarlara telif ücreti ödenmemektedir.

7.Yazılar MS Office Word dosyası olarak (.doc ya da .docx halinde) **alternatifpolitika@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

8.Yayımlanan çalışmaların bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlara ait olup bu konuda dergi editörlüğü sorumlu tutulamaz.

II. Yazım Kuralları

1.Yazı, MS Office Word formatında, 1.5 satır aralığında, ana bölümlerinde, özet ve kaynakçada 12 punto; dipnot ve tablo gibi bölümlerinde ise 10 punto harf büyüklüğünde ve Times New Roman karakterinde yazılmalıdır.

2.Sayfa yapısı, tüm kenarlardan 2.5 cm kenar boşluğu olacak şekilde ayarlanmalıdır.

3.Yazının giriş bölümüne numara verilmemelidir. İzleyen bölümler yalnızca kelimelerin ilk harfleri büyük olacak şekilde numaralandırılmalıdır.

III. Referanslar, Dipnot ve Kaynakça

Metinde dipnot uygulaması yalnızca açıklama amacıyla kullanılmalıdır, kaynakça metnin sonuna aşağıda belirtilen kurallara uygun olarak eklenmelidir.

Metin içinde yapılacak referanslar ayraç içinde gösterilecektir. Kaynakça da bu referans sistemine uygun olarak hazırlanacaktır. Aşağıda farklı nitelikteki kaynakların metin içindeki referanslarda ve kaynakçadaki yazılış biçimleri örneklerle gösterilmiştir:

a) Tek yazarlı kitaplar ve makaleler:

Metin içindeki referans (kitap): (Wendt, 2012: 85).

Aynı yazarın, aynı yıl birden fazla eserine referans yapılması durumunda: (Wendt, 2012a: 85); (Wendt, 2012b: 40).

Kaynakçada: Wendt, Alexander (2012), Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi (İstanbul: Küre Yayıncılık) (Çev. Helin Sarı Ertem, Suna Gülfer Ihlamur Öner).

Metin içindeki referans (makale): (Waterbury, 1991: 15).

Kaynakçada: Waterbury, John (1991), “Twilight of State Bourgeoisie”, International Journal of Middle Eastern Studies, 23 (1): 1-17.

b) İki yazarlı kitaplar ve makaleler:

Metin içindeki referans (kitap): (Balibar ve Wallerstein, 2000: 67).

Kaynakçada: Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (2000), Irk Ulus Sınıfı (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Nazlı Ökten).

Metin içindeki referans (makale): (Sına ve Soyer, 1998: 108).

Kaynakçada: Sına, Zeynep ve Serap Soyer (1998), “Sosyolojik Açıdan Kooperatifçilik Teorisinin Niteliğine İlişkin Düşünceler”, Amme İdaresi Dergisi, 31 (3): 103-117.

c) İkiyden çok yazarlı kitaplar ve makaleler:

Metin içindeki referans (kitap): (Gönlübol vd., 1996: 45).

Kaynakçada: Gönlübol, Mehmet, Haluk Ülman, Ahmet Şükrü Esmer, Cem Sar, Duygu Sezer, Oral Sander ve Ömer Kürkçüoğlu (1996), Olaylarla Türk Dış Politikası, 1919-1995 (Ankara: Siyasal Kitabevi).

İkiyden çok yazarlı makaleler de yukarıdaki örneğe göre kaynakçada yer alacak ve referanslar da bu örneğe göre yapılacaktır.

d) Derleme yayınlar içinde yer alan makaleler:

Metin içindeki referans: (Riddell, 1994: 53).

Kaynakçada: Riddell, Peter (1994), “Major and Parliament” , Kavanagh, Dennis ve Anthony Seldon (Der.), The Major Effect (London: Macmillan): 46-63.

Metin içindeki referans: (Geray, 1992: 236).

Kaynakçada: Geray, Cevat (1992), “Çevre İçin Eğitim”, Keleş, Ruşen (Der.), İnsan Çevre Toplum (Ankara: İmge): 223-240.

e) Kurum yayınları:

Metin içindeki referans: (DPT, 1989: 145).

Kaynakçada: DPT (1989), Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı, 1990-1994 (Ankara).

f) İnternet kaynakları:

Metin içindeki yollamada: (Çubukçu, 2009).

Kaynakçada: Çubukçu, Mete (2009), “Bu Kimin Zaferi?”, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/473346.asp> (15.06.2010).

Metin içindeki yollamada: (Dışişleri Bakanlığı, 2010).

Kaynakçada: Dışişleri Bakanlığı (2010), <http://www.mfa.gov.tr/default.tr.mfa> (16.06.2010).

g) Bunların dışında adı uzun çeşitli resmi yayınlara ya da mevzuata metin içinde yapılacak yollamalarda kısaltmalar kullanılmalıdır. Örneğin Devlet Memurları Kanunu için DMK, Ateşli Silahlar ve Bıçaklar Hakkında Kanun için ASBHK gibi.

h) Dipnotlar, referans verme dışındaki açıklamalar için kullanılmalıdır.

alternatif politika

Alternatif Politika

İletişim İçin

Adres: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Uluslararası İlişkiler Bölümü, Merkez/BOLU

Tel: 0374 254 1000-1423

Web: <https://alternatifpolitika.com>

Dergipark: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ap>

E-posta: alternatifpolitika@gmail.com

E-ISSN: 1309-0593